# הקדמה

ספר זה בא להתמודד עם השאלה כיצד יש לבאר את מדרשי ההלכה. הקורא את מדרשי ההלכה עומד לעתים נבוך, שהרי לכאורה נראה המדרש כלא מובן, וקשה להסביר כיצד למד המדרש מן הכתוב את אשר למד.

בספר זה ננסה לבאר את המדרשים, ואת הדרך שבה למד הדרשן את הפרשה.

בטרם נבאר את הדברים נבהיר שאין בכוונתנו לטעון שהדרש הוא הפשט[[1]](#footnote-1). הפשט במקומו עומד. אלא שנִתוח של הדברים האמורים בפסוק מוביל למסקנה המחייבת את ההלכה הנדרשת. ההלכה הנדרשת אינה פירוש פשט הפסוק אלא היא מסקנה שאפשר להסיק מפשט הפסוק. ההלכה היא לא בהכרח פירוש הפסוק, אבל אפשר מתוך הפסוק (ומתוך קריאת משמעותו הפשוטה של הפסוק) להגיע למסקנה שזו ההלכה[[2]](#footnote-2). יש להבחין אפוא בין פרשנות לבין הדרש. הדרש אמנם עולה ונלמד מתוך הפסוק, אך לא תמיד הוא פירושו של הפסוק. להפך, בדרך כלל הוא בא להשיב על שאלה שהתשובה עליה לא נאמרה בפירוש בפסוק, ויש להשיב עליה מתוך חקירת האמור בפסוק. דיון במה שנאמר בפסוק יכול להוביל למסקנה שכך היא ההלכה.

ועם זאת, אי אפשר להבין את הדרש לפני לִמוד מעמיק של הפשט. כדי להבין את הדרש יש ללמוד תחִלה את הפרשיה כֻלה ע"פ פשוטה ולהעמיק בה. אח"כ אפשר ללמוד ולהבין כיצד נלמדה ההלכה מן הכתובים. בדרך זו נלך אף אנו בספרנו זה. ואולם, גם עם הספר הזה לא יוכל הלומד להבין היטב את דברינו אם לא ילמד היטב את הפסוקים עצמם ויעמיק בהם.

### בין פרשנות למסקנה הלכתית

כאמור, אין אנו באים לומר שהדרש הוא הפשט או פירוש הפסוקים[[3]](#footnote-3). הדרש הוא מסקנה הלכתית שאפשר להסיק מהפסוק. כאשר המדרש אומר שמפסוק כלשהו למדים כו"כ הוא לא מתכון לומר שזה פירוש הפסוק, אלא שזו מסקנה שאפשר להסיק מהפסוק. או מהמלה המצוינת. לפעמים בעקיפין וע"י חשיבה. (וראה להלן עמ' טז).

פעמים רבות, המדרש בא להתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא כתובה בפירוש בפסוק. אבל נִתן להסיק מתוך הפסוק מהי התשובה לשאלה. המדרש לא מבקש לטעון שההלכה שהוא לומד היא פירוש הפסוקלה, אלא שאפשר ללמוד את ההלכה הזאת מתוך הפסוק.

כשם שברור ש"ברור לו מיתה יפה" אינו פרשנות המלים "ואהבת לרעך כמוך" אלא מסקנה הלכתית שאפשר להוציא מהן. כך גם דרשות רבות אחרות. מטרת המדרש היא לא לפרש את הפסוק אלא לפרט את ההלכות העולות ממנו. המדרש מביא את המשמעות ההלכתית של הפסוק ולא את המשמעות הפרשנית של הפסוק. אבל לפסוק יש גם משמעות פרשנית, ואחרי שנבין אותה נוכל ללמוד את המדרש.[[4]](#footnote-4) המדרש, כאמור, מתעניין במשמעות ההלכתית ולא במשמעות הפרשנית, ונביא כאן כמה דוגמאות:

נאמר בתורה "כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה". הגמ' שואלת מה הדין אם טבח ע"י שליח, ועונה כמה תשובות. אחת מהן היא "תחת – לרבות את השליח". משמעות הדרשה היא ברורה ע"פ ענין הכתוב: התורה חִיְּבה את הגנב בתשלום תחת השור שהוא כִּלָּה. התשלום אינו **על** הטביחה או המכירה אלא **תחת** השור שיצא לכליון. שחיטה ע"י שליח מכלה את השור לא פחות מכל שחיטה אחרת. ומכיון שחיוב התורה הוא לשלם תחת השור שיצא[[5]](#footnote-5) (ולא על השור או על חטאו וכד') נמצא שכל דרך שבה הוא הוציא את השור לכִלוי מחיֶבֶת אותו לשלם תחתיו. אין במלה "תחת" שום משמעות לשונית או פרשנית שמלמדת על שליח בדוקא. אבל כאשר אנו שואלים האם חייב גם בשליח, נוכל למצוא תשובה במלה "תחת", שדרכה נוכל להבין את מהותו של הדין[[6]](#footnote-6) שהתורה מלמדת אותנו, וממילא תהיה כאן תשובה לכמה שאלות הלכתיות וביניהן השאלה ששאלנו.

המדרש חוקר לא רק את לשון הפסוק אלא גם את הכונה הכללית העולה מתוך הפרשיה.

הגמ' (שבת ע.) אומרת: "חילוק מלאכות מנלן? אמר שמואל אמר קרא מחלליה מות יומת התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב? אם אינו ענין למזיד, דכתיב כל העשה מלאכה יומת תנהו ענין לשוגג, ומאי יומת יומת בממון". ואנו מתקשים, הלא כתוב יומת ואיך לומדת מכאן הגמ' שיומת בממון? הבנת המדרש לעמקו מגלה שאין כאן קושי. אנו למדים מפסוק זה שיש כמה וכמה חִלולים שעלולים להיות בכל שבת, ושעל כל אחד מהם חיב מיתה. באור זה יפה בפסוק, אך הוא קשה למעשה, שהרי אי אפשר לסקול אדם כמה פעמים. לכן מבארת הגמ' שהמשמעות של חיוב זה להלכה באה לידי בִטוי רק בשוגג. אין פירושו של הפסוק שיחויב כמה חטאות, פירושו של הפסוק שיחויב כמה מיתות, אך לכך אין נפק"מ למעשה והמשמעות ההלכתית[[7]](#footnote-7) של הפסוק הוא שאם היה שוגג יחויב כמה חטאות. כדי לשבר את האזן נקט שמואל בלשון "יומת בממון", אך ודאי שאין זה פירוש הפסוקים.[[8]](#footnote-8)

יש בתורה שלשה מקומות שעוסקים בעבד עברי, כל אחד מהם עוסק בתחום הלכתי אחר, שלשת התחומים באים לידי בִטוי בעבד עברי ולכן בשלשתם מלמדת התורה על עבד עברי. פרשת משפטים מלמדת אותנו את העקרונות המשפטיים שעליהם יושתת המשפט בין איש ובין רעהו. כמובן שבנושא זה יש לתת את הדעת למשפט איש הנמכר לאיש ולכן מלמדת אותנו התורה שמכירת איש היא רק לשש שנים. אך התורה מאפשרת להאריך את המכירה ע"י רציעה ואז אין המכירה מוגבלת עוד בזמן. וכלשון התורה: "ועבדו לעלם". פרשת בהר מלמדת אותנו ערך אחר: היא מלמדת על היובל המלמד שארץ ישראל ועם ישראל שיכים לה'. וע"כ אין הם יכולים להמכר לזר. כמאמר הפרשה "והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ"; "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם... לא ימכרו ממכרת עבד". כלומר: אין אדם מוכר את שאינו שלו ולכן אין אדם מוכר את עצמו לעבד, ואם מכר – יֵצֵא ביובל. נשאלת השאלה: האם גם הנרצע יֵצֵא ביובל? כלומר: האם הרציעה מועילה רק לענין המרכיב המשפטי שבין אדם לאדם שיש בעבדות, או שהיא גם מפקיעה את האדם מבעלות הקב"ה שעליו, וא"כ גם לעניני פרשת בהר תועיל הרציעה? על כך יש לענות בפשטות: התורה הביאה את דין רציעה בפרשת משפטים ומכאן אתה למד שהרציעה היא ענין משפטי גרידא, וברור שהיא לא מפקיעה את האדם מהיות עבד לה'. ולכן אין זכר לרציעה בפרשת בהר. ומה שנאמר "ועבדו לעלם" היינו להוציאו מכלל "ובשביעית יצא לחפשי", שהוא דין משפטי האמור באותה פרשה, אך ודאי שגם הוא יֵצֵא ביובל. על זה לא דִברה פרשת משפטים כלל. הקונה עבד עברי צריך לבחון את כל העקרונות ההלכתיים שיש להם נגיעה לענינו, ולא רק את האמור בפרשת משפטים.

הגמ' (קדושין כא:) אומרת: "וקונה את עצמו ביובל ובמיתת האדון דכתיב ועבדו ולא את הבן ולא את הבת, לעולם זה עולמו של יובל". למראית עין יש לשאול איך לומדים מהמלה "לעולם" את עולמו של יובל[[9]](#footnote-9). אך לפי דרכנו מובן. הגמ' לא באה לבאר את משמעותו הפרשנית של הכתוב. משמעותו הפרשנית של הפסוק היא לעולם. המדרש בא לבאר את משמעותו ההלכתית של הפסוק. להלכה עובד דוקא עד היובל. ומה שאמרה התורה "לעולם" היינו להוציא ממה שאמור שם בפרשה, אך ביובל ודאי יוצא, כפי שבארנו לעיל. (וכן אומרת בפירוש הגמ' בקדושין טו. שאלמלא הפסוקים בפרשת בהר, היינו מפרשים שלעולם הוא לעולם ממש).

מכאן עולה שהמדרש לא מבקש לפרש את הפסוק. מדרש ההלכה עוסק בהלכה ומטרתו לברר את ההלכה. וכשהוא אומר "לעולם זה יובל" הוא אומר שהלכה למעשה העבד נשאר לעבוד עד היובל.[[10]](#footnote-10)

דברי המדרש אינו פרשנות הפסוק, אך גם אינו קביעה שרירותית מנותקת ממשמעות הפסוק.[[11]](#footnote-11)

הדבר בא לידי בִטוי גם בלשון חכמים. לשון חכמים היא לשון מעשית ולא בהכרח לשון פרשנית. לדוגמא: חכמים אומרים "מטמאה בבית הבליעה" ולא "מטמאה את האוכל". לשון הפסוק ברורה: האוכל טמא. והלומד את הפסוק מבין שהאוכל אֹכל טמא – נטמא. לשון חכמים מעוררת קֹשי: מה נשתנה בית הבליעה מכל הגוף שדוקא הוא מטמא. מדוע נקטו חכמים בלשון המסובכת הזאת, ולא אמרו בפשטות "מטמא את אוכלו"? משום שחכמים מחפשים את הצד המעשי ולא את הצד העקרוני. חכמים מתענינים בהלכה, ולצֹרך באור ההלכה קל יותר לומר "מטמאה בבית הבליעה". כך מבין הלומד מתי בדיוק האיש נטמא.[[12]](#footnote-12) למעשה, "האוכל יכבס בגדיו" שוה בדיוק ל"מטמא בבית הבליעה", אבל לפעמים צריך להתאמץ קצת כדי לראות זאת.[[13]](#footnote-13) חכמים אמרו "בבית הבליעה" כי כך נוח יותר להבין את ההלכה. וחכמים עוסקים בהלכה ולא בפרשנות. כמו כן, חכמים אומרים "סומך גאולה לתפלה" כשכוונתם לומר סומך ק"ש וברכותיה לתפלה. (והראיה – כשיש ברכה נוספת יש לסמוך לה, ולא לגאולה). אבל כדי לומר זאת בשפת המעשהמד, אמרו חכמים שסומך גאולה, לומר: מיד אחר הגאולה תהיה התפלה. כך דרכם של חכמים בלשונם.[[14]](#footnote-14) אבל כשאנו לומדים עלינו למצוא את המהות והעומק. משום שלשון חכמים לא באה ללמד את המהות אלא את ההלכה. לשון התורה באה ללמד את המהות. לכן גם לענייננו, לעניין מדרשי ההלכה, לשון חכמים איננה מפרשת את לשון התורה, אלא מפרטת מהי ההלכה למעשה במקרה שעליו מדבר הפסוק.

### מקומה של הדרשה מול הפשט

כשאנו אומרים שהדרש הוא לא המשמעות הפשוטה של הדברים אלא מסקנה שאפשר להסיק מהם בעקיפין, אין כונתנו שיש כאן רמזים שעומדים בסתירה למשמעות הפשוטה של הדברים או במנֻתק מהם, ואין כונתנו שההלכה נלמדת ע"פ כללים שרירותיים שאין להם דבר וחצי דבר עם משמעות הפסוקיםכב. לא כן. הדרש מבוסס על משמעותם הפשוטה של הכתובים[[15]](#footnote-15), ועליה בלבד[[16]](#footnote-16). אלא שהוא מתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא כתובה בפירוש, והוא מוצא דרכים למצוא תשובה לשאלתו בהתבסס על משמעות האמור בכתוב. כגון: הוא מוכיח שהכתוב לא היה יכול לכתוב כפי שכתב אלמלא היתה ההלכה כפי שהיא, או שאם הכתוב אמר כו"כ, ממילא למדנו לפי דרכנו שההלכה היא כו"כ. או שהמדרש מנתח את לשון הפרשיה ולומד ממנה מהו העקרון[[17]](#footnote-17) והרעיון העומד בעומק צווי התורה, ומתוך כך הוא לומד את ההלכה. או הולך בדרכים כגון אלה. הלִמוד הוא מתֹכן הכתובים ומשמעותם.

אמנם, יש דרשות שלא מבוססות על הפרוש הפשוט של הפסוק. דרשות שמבוססות על גוף המלה ולא על התֹכן שלה, כמו גימטריה, כתיב מלא וחסר[[18]](#footnote-18), ספירת הזכרות (שנדון בה להלן) ועוד.כה אבל נדירים מאד המקרים שבהם לומדים הלכות מדרשות כאלה. והרמב"ם כלל לא הביא דרשות כאלה, כפי שנבאר להלן. שלא[[19]](#footnote-19) כמדרשי האגדה[[20]](#footnote-20), מדרשי ההלכה לא בנויים על דרשות כאלה אלא על תֹכן הפסוק ומשמעותו.[[21]](#footnote-21) אבל לא תמיד במישרין. מדרשי ההלכה אינם בנויים על כללים שרירותיים[[22]](#footnote-22), אלא על תֹכן הכתובים. (וראה מה שנכתוב להלן על דרכו של הרמב"ם לעֻמת דרכו של רש"י).

מדרשי האמוראים מנוסחים פעמים רבות כאילו למדו הלכה אקראית ממלה אקראית[[23]](#footnote-23), אבל אפשר להבין את המדרשים האלה אם נפרש שמהמלה הזאת וממקומה בפסוק אפשר ללמוד בעקיפין שאלמלא היתה ההלכה כך אי אפשר היה לכתוב כך. וכך אמנם מרבים האמוראים ללמוד את דברי התנאים ולהוכיח מהם, פעמים רבות כשהגמ' בסוגיא הלכתית כלשהי מביאה ראיה או קושיה מבריתא, היא לא לומדת ממה שנאמר בפירוש בבריתא[[24]](#footnote-24) אלא ממסקנה הלכתית שאפשר לדייק או להוכיח מהברייתא, ואם כך – מדוע לא נאמר שכך למדו חכמינו גם את הפסוקים?[[25]](#footnote-25)

### גבולות הפשט והדרש

אמרנו אפוא שהפשט אינו דרש ושיש להבדיל ביניהם. אבל עם זאת יש להעיר שלפעמים הגבולות ביניהם אינם ברורים. לעתים הדרשה היא הכרח גמור בפסוקים, שלא נִתנים כלל להתפרש באופן אחר. ועם זאת הוא נקרא דרש. בזבחים מח. מצאנו: "מכדי צפון בעולה כתיב ניתני עולה ברישא חטאת איידי דאתי מדרשא חביבא ליה". על החטאת נאמר "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’", ועל העולה נאמר בפירוש שהיא נשחטת בצפון, כלומר: כבר בלִמוד הפשט אי אפשר לפרש בדרך אחרת. ואעפ"כ הגמ' אומרת שזה דרש. כך הוא לגבי דרשות רבות. הדרשה היא הכרח בכתובים.[[26]](#footnote-26) וכפי שיודגם בספר הזה.

בהמשך אותה סוגיה, הגמ' מתיחסת לפסוק הזה, "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’", כהקש שוה לגמרי להקש הנדרש מן הפסוק "כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא", ואומרת שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש. ההקש הראשון הוא הקש מפורש, שכפי שהזכרנו לעיל אי אפשר לפרשו אלא כמלמד שהחטאת נשחטת בצפון. ההקש השני הוא הקש פחות מפורש. הוא משוה את האשם לחטאת לענין זה ששניהם קדשי קדשים ושניהם נִתנים לכהן, אבל לכאורה הוא לא אומר בפירוש ששחיטתו של האשם בצפון. רק לכאורה. למעשה הוא אומר זאת. כי הפסוק בשלמותו הוא "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". בפירוש נאמר דין זה לגבי שחיטה. ההקש אפוא הוא דרשה פשוטה שעולה היטב מפשט הפסוקים. (ותמוה למה דבר הלמד בהקש לא ילמד בהקש במקרה זה[[27]](#footnote-27)). כמובן שיש גם הקשים אחרים הרבה פחות מפורשים. ובכל זאת בכֻלם הגמ' רואה דרש. אנו למדים מכאן שדרש הוא לא בהכרח מושג חדשני ורחוק מן הפשט[[28]](#footnote-28). יש הקש קרוב יותר לפשט ויש הקש רחוק יותר, אך ההבדל הוא כמותי ולא מהותי. דרשות רבות הן עניינים שלאחר ההעמקה נוכל לראות שהם קרובים לפשט.[[29]](#footnote-29) כמובן, יש קרובים יותר וקרובים פחות וקרובים הרבה פחות, אבל רבות מהדרשות הן הכרח מן הכתובים, ובספר זה נבקש לבאר זאת.

הסוגיא שהזכרנו לעיל אומרת שתודה היא שלמים, וגם בכך הסוגיא רואה דרשת הקש, אע"פ שזה פשט גמור והכרח גמור בפסוקים. שהרי נאמר: "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ...". כלומר: יש שני סוגי שלמים, תודה הוא אחד מהם. הוא לא הוקש לשלמים, הוא שלמים (וכפי שבארנו בזבחים ד, עמ' תתקכד). אבל הגמ' מתיחסת לכך כאל הקש.[[30]](#footnote-30)

על הפסוק "וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב" אומר המדרש "הקישו הכתוב לשדה אחוזה". זהו פשט גמור.

במנחות צח. מצאנו: אילו נאמר ולקחת סלת ואפית אותה שתים עשרה חלות ושמת אותם שתים מערכות ולא נאמר שש הייתי אומר אחת של ארבע ואחת של שמונה לכך נאמר שש ואילו נאמר שתים מערכות שש המערכת ולא נאמר שתים עשרה הייתי אומר שלש של שש שש לכך נאמר שתים עשרה ואילו נאמר שתים עשרה חלות ומערכות ולא נאמר שתים ושש הייתי אומר שלשה של ארבע ארבע לכך נאמר שתים ושש הא עד שלא יאמרו ג' מקראות הללו לא למדנו הא כיצד נותן שתים מערכות של שש שש ואם נתן אחת של ארבע ואחת של שמונה לא יצא. הבריתא הזאת לא מחדשת אף הלכה שלא נאמרה בפירוש בפשט הפסוקים. אך היא כתובה בשפה מדרשית ברורה.[[31]](#footnote-31)

וכך הוא לא רק בהקש אלא בכל מדה ומדה. יש דרשות קרובות יותר לפשט ויש קרובות פחות. אבל המדה – פשוטה היא.

במקומות רבים הגמ' מתיחסת לדרשות בכלים של פשט. כגון חולין סד: לגבי בנות יענה, שהגמ' מוכיחה על דרך הפשט ובכלים פשטניים שבנות יענה הוא שם המין.

יש גם מקרים הפוכים. הגמ' דורשת מהמלים "אשר פתח אהל מועד" שיתן את הדם על היסוד המערבי דוקא, ובהמשך (זבחים נג) היא מתיחסת לכך כאל דבר האמור במפורש. אע"פ שלכאורה זהו דרש. גם זה מלמד שהגבולות בין הפשט לדרש לא תמיד ברורים. לכן, לפעמים הגמ' מתיחסת לדרשה כאילו נאמרה בפירוש. כפי שנבאר להלן עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".

משום כך, יש מקום לבאר את דרשות חכמים ואת ההגיון שבהן. כשם שיש דרשות שההגיון בהן פשוט כבר במבט ראשון, כך יש דרשות שלאחר ההעמקה נמצא שההגיון שבהן מובן. הגבול בין הפשט לדרש לא תמיד ברור, ומכאן אנו למדים שדרש אינו חורג בהרבה מהמשמעות הפשוטה של הכתובים. הדרשות הן העמקה בכתובים, לפעמים העמקה מועטת ולפעמים מרובה.

עם זאת, הדרש אינו פשט. הדרש בא להתמודד דרך הכתובים עם שאלות שהתשובה עליהן לא התבארה בפירוש בפשט.[[32]](#footnote-32)

דרש הוא דבר החורג מפרשנות הפסוק, אבל עולה ממנו. או משום שהוא מסקנה הנובעת מן הכתובים. או שהוא הרחבת הדין בדרך של דימוי דבר לדבר, הרחבת העקרוןיז האמור בפסוקים למקרים נוספים, מכלל הן אתה שומע לאו, או שהדרשה מביאה את הביטוי המעשי של הכלל האמור בפסוקים. כל אלה אינם תלויים בפרשנות אחרת. המדרש לא עוסק בתחום הפרשנות, הוא מקבל את הפרשנות הפשוטה, וממשיך ממנה והלאה בדרכים הגיוניות.

אמנם, יש דרשות שכדי לדרוש אותן צריך לפרש אחרת את הכתוב עצמו, או להוציא ממנו את מה שהוא לא אומר. מדדים אלה יוכלו לשמש אותנו בהבחנה בין פשט לדרש ובין סוגים שונים של דרש.

מדרש הלכה באופיו אינו רק פירוש, שהרי הוא כולל גם השלכות ממקרה אחד למקרה דומה שלא נזכר, או דיון והבאת ראיות מעניין אחד למשנהו, ועוד דרכים שהזכרנו לעיל. ואולם, נראה שלפעמים דרשנים מאוחרים אכן הבינו את דברי המוקדמים להם כפירושים, כפי שנבאר להלן בפרק מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים.

לפעמים המדרש מביא מלים מן הפסוק שקשה לראות כיצד ההלכה הנלמדת עולה מן המלים האלה דוקא. המבקש ללמוד את ההלכה דוקא מתוך מלים אלה לא יבין את המדרש. אבל כוונת המדרש לאו דוקא למלים האלה אלא לפסוק כֻלו.לה שהוא אכן מבאר את ההלכה.[[33]](#footnote-33) הדרשן לומד לאו דוקא מהמלים שהזכיר, אלא מהפסוק שנאמרו בו מלים אלה.[[34]](#footnote-34) לכן עִקר מגמתנו בספר להראות שההלכה עולה היטב מן הפרשיה[[35]](#footnote-35), ולאו דוקא מהמלים המוזכרות במדרש בפירוש[[36]](#footnote-36), שכן לפעמים המדרש הזכיר מלים מסוימות[[37]](#footnote-37) אך כונתו לפסוק כֻלו או לפרשיה כֻלה.[[38]](#footnote-38)

רֻבם המוחלט של המדרשים בנויים לתלפיות ונִתנים לבאור ברור בדרכים שהזכרנו כאן ושנזכיר להלן. ואולם, ישנם מקרים מעטים שבהם המדרש לומד הלכה בדרך שנראית לכאורה תמוהה ולא קשורה כלל למשמעות הכתובים. כגון גמטריה, ספירת הזכרות (שתבואר להלן עמ' כג) ועוד כמה דרכים או מדרשים מעין אלה. ואולם אם נתבונן במקרים האלה נמצא שגם אם ספירת ההזכרות אינה מבוססת על משמעות הכתוב, הרי הדרשה עצמה הנדרשת בכל אחד מהמקומות האלה הגיונית ומסתברת לאֹזן וההלכה עולה היטב מתוך הפסוק. לכן יש מקום לומר שספירת ההזכרות לא הוזכרה אלא לתפארת המליצה.[[39]](#footnote-39) (ואולם, לפעמים מה שנאמר בדברי התנאים לתפארת המליצה, הפך מאוחר יותר לדרך דרשה). כאשר מובאות במדרש דרכי דרשה מעין אלה, לפעמים האמוראים עצמםכה מעירים שהמדרש אינו בדוקא.לט במקרים כאלה נוכל בד"כ להראות שההלכה עולה היטב מן הפסוק גם בלי הגמטריה או ספירת ההזכרות. לכן, באותם מקרים נדירים שבהם המדרש אינו עולה היטב עם פשט הפסוקים, אפשר לפרשו בדרך אחרת. ואף האמוראים עשו כךלט. עִקר מגמתנו בספר זה להראות שההלכה היא מסקנה שעולה היטב מתוך הפסוק, כאשר הוא נקרא לפי משמעותו הפשוטה, מבלי לנתק מלים מהקשרן ומשמעותן,[[40]](#footnote-40) וע"י לִמוד ממשמעותן של מלים ולא מגופן, ממשמעותו של פסוק ולא מצורת אותיותיו.[[41]](#footnote-41) (וודאי שאי אפשר להבין את המדרש מבלי ללמוד תחִלה היטב את הפשט).

ויוכיח הספר הזה המלמד שאפשר להסביר כמעט כל מדרש הלכה בדרך שנאמרה כאן (גם אם במבט ראשון הוא נראה מנֻתק מפשט הפסוקים). מלבד כמה מקרים בודדים שלא עלה בידי לבאר, והנחתי מקום לחכמים ממני.

וכלל עשיתי לי: במקום שבו קצרה דעתי ולא עלה בידי לבאר את המדרש, לא הבאתי הסבר פתלתל ועִקש שאני עצמי לא מבין אותו כדי לבאר מדוע מה שאומרים חז"ל הוא למעשה הפשט, אלא ציינתי שאין בידי לבאר. הנחתי מקום לחכמים ממני לבאר את מה שלא עלה בידי לבאר. (ובמקומות אחדים שהתקשיתי בהם ביותר אף לא נמנעתי מלכאוב את קושייתי בקול גדול ולזעוק איכה דרשו כפי שדרשו. וימחלו לי חכמים). וכאמור: מקום הנחתי לחכמים ממני.

### מקורותיו של הדרש

הגמ' בשבת פז. אומרת שכבר משה חִדש הלכות על פי דרשה.

וכאשר אנו לומדים זאת, נמצא שאפשר למצוא את שרשיו של הדרש כבר בתורה עצמה. כאשר אנו משוים את דברי ה' כפי שנאמרו אל משה, לדבריו של משה אל בני ישראל, מוצאים אנו שנִתנה התורה להדרש.

בכל המכות של פרשת וארא התורה משמיעה לנו את ה' המצוה את משה, ולא ואינה משמיעה לנו את משה מדבר אל פרעה.

בכל המכות של פרשת בא – להפך. משה מתרה בפרעה על הארבה ועל הבכורות, ולא השמיעתנו התורה את ה' האומר זאת למשה. במכת ארבה כלל לא, ובמכת בכורות נכתבו בתורה דברי ה' רק אחרי ששמענו את משה מתרה בפרעה.

כך הוא גם לגבי המצוות, בחומשים הראשונים אנו שומעים[[42]](#footnote-42) את ה' מצוה את משה, בספר דברים אנו שומעים את משה המצוה את ישראל.

אבל במקומות שבהם התורה משמיעה לנו גם את דברי ה' אל משה וגם את דברי משה אל ישראל – יכולים אנו לראות שמשה דורש את דברי ה' ומבאר ומרחיב אותם.

וראה בהעמק דבר דברים יז טז, שאומר שמשה בספר דברים בא לדרוש ולפרש שמה שאמר ה' "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא צווי, אע"פ שלפי פשט הפסוק בפרשת בשלח אינו צווי, כי יש בדבר ה' כוונות מלבד משמעות העניין.[[43]](#footnote-43)

פרשות קדש לי ווהיה כי יביאך גם הן פרשות שבהן נראה לכאורה שמשה מחדש דברים המבארים את מה שנאמר לו. משה מחדש גם בפרשת משכו וקחו לכם (משה מחדש בה אגודת אזוב[[44]](#footnote-44) ואמירה לבנים, שלא נאמרו לו במפורש ע"י ה' בפרשת החדש הזה לכם[[45]](#footnote-45)). בפרשות קדש לי אומר ה' למשה דבר אחד: קדש בכורות. משה אומר לעם לעשות את חג המצות ולספר לבנים על יציאת מצרים ולקשור על היד ובין העינים. ורק אח"כ – אומר לעם לקדש בכורות ולהגיד לבנים על יצ"מ ולקשרו על היד ובין העינים.

כבר בפרשת בא אנו רואים את העקרון של חומשי שמות-ויקרא-במדבר מול חומש דברים. ה' מדבר עם משה ומשה מדבר עם ישראל (או עם פרעה). כאשר אנו שומעים את משה מדבר – הוא מדבר בצורה מפורטת ומומחשת הרבה יותר. הוא מביא את דברי ה', אבל הוא מבאר אותם ומפרט אותם. בספר דברים משה מרחיב ומבאר ומפרט את המצוות האמורות בחומשים הקודמים. וכך גם בפרשות המכות, ההתראות של מכת ארבה ומכת בכורות מכילים תיאורים הרבה יותר מפורטים ומומחשים מהמכות הקודמות (אם כי גם הן מאד מומחשות). במכת בכורות אנו שומעים הן את דברי ה' והן את דברי משה, אך דברי משה מפורטים ומבוארים הרבה יותר. ה' אומר למשה "וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם", משה אומר לישראל: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל". כאשר מצוה משה את ישראל על הפסח, הוא מפרט יותר מאשר כשנצטוה מפי ה'. הוא מוסיף אגודת אזוב. וכמובן את האמירה לבנים שנעמוד עליה להלן. (אמנם, בצווי ה' למשה יש עוד מצוות רבות שלא הוזכר שמשה אמרן לישראל)

ה' אומר למשה "וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה’. וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם", משה אומר לפרעה את אותם דברים עצמם, אך בצורה הרבה יותר מפורטת (דברי משה אל פרעה נזכרו קודם לדברי ה' אל משה, אך כנראה נאמרו אח"כ): "כֹּה אָמַר ה’ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף: וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה’ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל".

כלומר: ה' מלמד את משה כלל, ומשה מבאר ומפרט אותו, ומסביר לעם כיצד יתקַיֵּם בפֹעל הכלל שאמר ה'. זוהי משמעותה של דרשה. דרשה היא הסקת מסקנות ממה שאמר ה', וקביעת הלכה המסבירה לעם כיצד יש לקים את מה שאמר ה'.

הדבר בולט שבעתים בפרשות קדש לי ווהיה כי יביאך. שם אומר ה' למשה פסוק אחד, ומשה מרחיב אותו מאד. הקורא את דברי משה בפרשות קדש לי, רואה בעליל את הסגנון של ספר דברים. זהו הסגנון של משה. המכיל משפטים מורכבים רבים ומאמרים מוסגרים ארוכים שנכנסים באמצע משפט.מה ואכן, גם בפרשת קדש לי, נאמרו כל הבטויים האלה אחרי "ויאמר משה אל העם", ולא אחרי "וידבר ה'".

יתר על כן. בפרשיות האלה מזכיר משה את התפלין ואת חִנוך הבנים. מצות חִנוך הבנים נאמרת בתורה תמיד מפי משה. גם כאן, וגם בספר דברים, בארבעה מקומות יחד עם התפלין (בספר דברים גם עם המזוזה, בפרשת בא המזוזה נזכרה בהקשר אחר).

ועלינו לשאול: היכן נצטוה משה על עניין ההגדה לבנים? ובמיוחד עלינו לשאול: מדוע חשוב היה לו לומר "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" כבר בנאומו הראשון, כאשר ישראל עדיין במצרים, ומשה הרי בחר לשנות את סדר הדברים שנאמרו לו, וללמד את הלכות הפסח לדורות בנאום הבא.

התשובה לשאלותינו נמצאת בפסוקים הראשונים של פרשת בא: "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'"[[46]](#footnote-46). ההגדה לבנים איננה מצוה בפני עצמה, אלא היא כל תכליתם של יציאת מצרים, של מכות מצרים, ושל הכבדת לב פרעה. פרעה היה הראשון ששאל מה נשתנה, כשאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו". כל המכות באו כדי לענות לו על השאלה הזאת. מן הסתם היו גם בין בני ישראל מי ששאלו "מה העבודה הזאת לכם" עוד בפסח מצרים, ומשה מצוה להשיב להם כבר בדברו על פסח מצרים, ואולי לכן דרשו חז"ל שזוהי שאלת הבן הרשע.

במדה מסוימת, אפשר לראות כאן את תחילתו של מדרש ההלכה ושל התורה שבע"פ. משה למד מפי ה' שעליו לספר באזני בנו ובן בנו, ולמד מפי ה' שצריך לקדש בכורות ולעבוד את העבודה הזאת גם בארץ, והוא פרט ובאר את הדברים וקבע אותם להלכה. מכאן אנו למדים את תפקידו של האדם בלִמוד התורה. עליו לבאר ולפרט ולהרחיב ולדרוש את דברי ה'. ולבאר כיצד יתקימו דברי ה' בפעל. תפקידו של החכם הוא להסביר כיצד יש לחיות כדי שהמצוות תתקימנה.

כך הוא גם בדברי משה אל אהרן ביום השמיני. התעוררו שם שאלות הלכתיות, ומשה היה צריך להכריע ולפסוק בדברים שה' אמר לו, ומשה ואהרן דנו בכך. ובסופו של דבר שמע משה את דברי אהרן – וייטב בעיניו. הפרשה ההיא מלמדת על כך שתפקידם של הכהנים הוא גם להורות את כל החקים אשר צוה ה' את משה.[[47]](#footnote-47) וכאשר מתעוררות שאלות הלכתיות – יש לדרוש את הפסוקים, ללמוד מה כתוב בהם, ולפסוק את ההלכה.[[48]](#footnote-48)

בספר נחמיה מצאנו "וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלִַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב". בתורה לא כתוב להעביר קול. אבל בתורה כתוב לעשות סכות וממילא מתחייב מכאן שבמקום שלא יודעים על כך צריך להעביר קול.[[49]](#footnote-49)

התורה בפרוש נתנה לחכמים את הסמכות ללמוד את דברי התורה ולהכריע. וראה דברינו בב"מ נט: וכן בר"ה כה:, סנהדרין יד:, סנהדרין לד:, סנהדרין נב:, סנהדרין פז.:.[[50]](#footnote-50)

### דרכים שונות להבנת מדרשי ההלכה

אפשר לומר שדרכו של הרמב"ם היא ללמוד את ההלכה מתוך הפסוק באמצעות המדרש, ואילו דרכו של רש"י היא ללמוד את ההלכה מהמדרש עצמו.מד כמובן שאמירה זאת היא אמירה מאד כללית, וודאי ששניהם לומדים גם את הפסוק וגם את המדרש. אבל רש"י הרבה יותר קרוב ללשון המדרש[[51]](#footnote-51). לכאורה ממבט ראשון נראה שהאמוראים למדו את דברי התנאים כמו רש"י. אמנם אנו בספרנו נבקש להראות כיצד האמוראים למדו את הפסוקים עצמם[[52]](#footnote-52). עִקר מטרתנו בספר זה להראות כיצד עולה ההלכה מתוך הפסוק. לכן דרכנו תהיה קרובה לדרכו של הרמב"ם ולכן לפעמים נפרש את המדרש שלא כרש"י. (מפרשים מאוחרים יותר, כגון הריטב"א, משלבים את שתי הדרכים).

הרמב"ם לא הביא דרשות מגוף המלה אלא למד את ת‎ֹכן המלה ואת ת‎ֹכן הפסוק. הוא לא עקר את המלה מן הפסוק כֻלו. הוא קורא את תכנו ומשמעותו של הפסוק. הוא קורא את הפסוק ואת תכנו. גם כאשר המדרש לומד הלכה מכל חלק של הפסוק, הרמב"ם מסביר כיצד עולה הדבר מתֹכן הפסוק[[53]](#footnote-53), וכפי שנסביר להלן.[[54]](#footnote-54) למראית עין לא זו דרכו של רש"י. ולכאורה גם האמוראים למדו את דברי התנאים בדרך של דרישת גוף המלה ולא תֹכן המלה. (וכפי שנרחיב להלן). אמנם, בספרנו זה נבקש להראות שגם את דברי האמוראים אפשר בד"כ לפרש ע"פ תֹכן הפסוקנב.

הרמב"ם יקבל כמקור מהתורה מדרש המשתמש בתֹכן האמור בפסוק, **במשמעות** המלה או המשפט. הרמב"ם ידחה מדרש המשתמש **בצורת** המלה או המשפט. לכן הרמב"ם לא יקבל מדרש המסתמך על צליל המִלה, על הרכב אותיותיה, או על הערך הגימטרי שלה. הוא לא יקבל מדרש הבנוי על כך שלמִלה מסויימת המופיעה בפסוק במשמעות א' יש גם משמעות ב', שכן המדרש הזה מסתמך על צורת המשפט ולא על משמעותו.

הרמב"ם יקבל כמעט תמיד מדרש של בניין אב וידחה כמעט תמיד מדרש של גזרה שוה. הוא יקבל מדרש המוציא מהקשרו היגד שלם גם אם התוצאה רחוקה מפשט הפסוק, וידחה מדרש המוציא מהקשרה מילה בודדת גם אם התוצאה קרובה לפשט. הסוג הראשון דורש את משמעות הפסוק (ומגלה לעינינו אמירה בעלת משמעות אחרת המסתתרת בפסוק) ואילו הסוג השני דורש את צורת הפסוק (שהפסוק בחר להשתמש במִלה מסויימת).

אפשר אולי למצוא להבחנה הזו רמז בדברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים ג מג. הרמב"ם מבאר שם מדוע הוא דוחה דרשה מסוג "אל תקרי", באומרו שהיא איננה אלא "מליצת השיר". אולי כוונתו לכך שהמשורר משתמש בכלים כמו משקל חרוז וצליל, פזמון חוזר ומילים מרמזות. כלים אלה כחם יפה למליצה העוטפת את המסר אך כשלעצמם אין בכחם לשאת את המסר גופו.

הרמב"ם הביא בד"כ דרשות של בנין אב, כלל ופרט וכד', שהן דרשות שמבוססות על משמעות הכתובים, ולומדות מהמקרה האמור למקרים דומים לו. כמובן שהרמב"ם יביא הלכות שהמדרש לומד מפשטי הכתוב, וכן הוא מביא הוכחה שאפשר להביא מהכרח הפסוקים. הוא מביא גם דרשות שמדיקות מלשון הכתוב, ומכך שהתורה שִנתה את לשונה הרגילה במקומות מסוימים. אבל הדרשה הזאת אפשרית כל עוד הוא עומדת בגבולות המשמעות הלשונית של הפסוק.[[55]](#footnote-55) אבל דרשות הדורשות מגוף המלה ולא ממשמעותה, כגון גזרה שוה, ספירת הזכרות, גמטריה, למוד מיתור לדין שכלל לא אמור בו, סמיכות, הוצאת דבר מהקשרו, את כל הדרשות האלה הרמב"ם בד"כ לא הביא, או שהביא אבל הוסיף "מפי השמועה"[[56]](#footnote-56), או שהביא אבל שִנה את צורת הדרשה האמורה בגמ'. (אמנם, אנחנו בספרנו נשתדל לבאר גם דרשות אלה על דרך ההגיון, כל עוד יעלה הדבר בידנו).

הרמב"ם השתית את הלכותיו על הפסוקים, לא על הדרשות. הדרשות אינן אלא דרך לבסס את ההלכה על הפסוקים.[[57]](#footnote-57) הבסיס להלכות הוא הפסוקים עצמם, הדרשות הן כלי המאפשר לבאר כיצד נלמדות ההלכות מן הפסוקים. בכל מקום שבו הכלי איננו נראה כמתישב על הלב, לא יהסס הרמב"ם לשנות אותו – אם להביאו בנוסח אחר ואם לדרוש את הפסוק באמצעות תבנית דרשה אחרת, בין אם מצאה במדרש אחר, ובין אם לא[[58]](#footnote-58). (את דרכו של הרמב"ם אפשר לראות גם במבנה ספרו, תמיד הוא פותח בלשון הכתוב שבתורה וממנה הוא מוציא את שאר ההלכות. לכן חשוב לו שהכל יעמוד איתן על אדני הכתובים, בצורה העולה ישירות מתוכן הכתובים ומתיישבת על ההגיון).

הרמב"ם לא הביא דרשות מגוף המלים, אלא רק מתכנן. לכן הוא לא מביא דרשות מהסוגים שהזכרנו לעיל כסוגים המבוססים על גוף המלה ולא על משמעותה. לפעמים הוא מביא דרשות כאלה, אך מתקן קלות את נוסח המדרש, וע"י כך נותן לו משמעות. לדוגמא: הברייתא בסנהדרין נח. דורשת את הפסוק "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" ולומדת ממנו אלו עריות נאסרו לבני נח: "תניא על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ... רבי עקיבא אומר: אביו - אשת אביו, אמו - אמו ממש. ודבק - ולא בזכר, באשתו - ולא באשת חבירו, והיו לבשר אחד - מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד". הרמב"ם הביא את הדרשות האלה בהל' מלכים ט ה: "על כן יעזוב איש את אביו זו אשת אביו, ואת אמו כמשמעה, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". יש הבדל קל אך משמעותי בין לשון הגמרא לבין לשון הרמב"ם: הגמרא אומרת: "ודבק ולא בזכר באשתו ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד מי שנעשים בשר אחד". הרמב"ם כתב: "ודבק באשתו ולא באשת חבירו, באשתו ולא בזכור, והיו לבשר אחד להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד". הרמב"ם תִקן קלות[[59]](#footnote-59) את הדיוק שבגמרא ע"מ להפכו להגיוני יותר. הגמרא למדה שלא יבא על זכר מהמלה "ודבק", קשה ללמוד זאת מהמלה ודבק, ולכאורה נראה שהגמרא מצאה השלכה הלכתית אקראית לכל מלה שבפסוק (אם כי אפשר לפרש שקשר בין שני זכרים אינו דִבוק טבעי). הרמב"ם למד זאת מהמלה "באשתו". לפי זה כל ההלכות שלמד כאן הרמב"ם הן קרובות למשמע הפסוק. התורה מלמדת שכל אדם עוזב את אביו ואת אמו (ומכאן אפשר לדרוש שלא ידבק בהם גם לענין אישות), וידבק באשה אחרת שתהיה אשתו ויהיה עמה בשר אחד. מכאן שהוא דבק דוקא באשה, דווקא שתהיה אשתו (לא אשת חברו), ודוקא אם יהיה עמה לבשר אחד. הרמב"ם יביא תבנית דרשה כזאת, בתנאי שכל סעיף הנלמד בה אכן עולה מתוך המלים בפסוק. הוא לא יהסס לדרוש את המלה "באשתו" אחרי שכבר דרש את "ודבק באשתו", אף על פי שהמלה "באשתו" כלולה בצטוט "ודבק באשתו", מפני שהרמב"ם אינו בא לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק. הרמב"ם לא מקבל את ההנחה שאפשר לתת משמעות אקראית לכל מלה בפסוק והמלה תחשב כאילו היא כתובה בפסוק.[[60]](#footnote-60) הרמב"ם עוסק בתֹכן העולה מכל מלה מתוך ההקשר שבו היא אמורה. רק כך יקבל הרמב"ם את דרך הדרשה הזאת.

בסנהדרין פט. מנמק רב יהודה בשם רב את דברי המשנה והברייתא, ודורש: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתיב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג: "והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. וכן נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעמו". הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע", אבל את ההלכה עצמה הביא, ותלה אותה בפסוק הזה.[[61]](#footnote-61) מכך שהוא מבסס את ההלכה על הפסוק הזה, וסובר שהוא רומז לנביא שכובש את נבואתו. משמע שהוא אכן מתבסס על הדרשה שלפנינו, אלא שהוא השמיט את שִנוי הקריאה בפסוק. (אמנם יש להעיר שגם בספרי על הפסוק הזה יש דרשה המוצאת בו את הכובש את נבואתו, ושם לא נזכר שִנוי הקריאה בפסוק, ואפשר שהרמב"ם סמך גם על הספרי. כמו כן אפשר שהיה מדרש דומה גם במכילתא לדברים. נראה שדרכו של הרמב"ם היא לא במובהק דרכו של הספרי ולא במובהק דרכה של הגמ', אלא בהתבסס על שניהם בנה לו הרמב"ם דרך משלו).

נאמר בפרשית עריות (ויקרא יח כב): "וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא". הגמרא בסנהדרין נד: שואלת מנין שהאִסור חל גם על השוכב וגם על הנשכב. ודורשת הבריתא המובאת שם בגמרא: "למדנו אזהרה לשוכב אזהרה לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבת הגוים אשר הוריש וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב". את מקורו של ר' עקיבא הביא הרמב"ם להלכה, אך בשִנוי משמעותי. וזה לשונו בהל' אסורי ביאה א יד: "הבא על הזכר או הביא זכר עליו כיון שהערה אם היו שניהם גדולים נסקלים שנאמר ואת זכר לא תשכב בין שהיה בועל או נבעל". גם כאן השמיט הרמב"ם את הקרי והכתיב, אך בִסס את ההלכה על הפסוק הזה, ומתוך לשונו נִכר שהוא אכן מתבסס על דרשתו של רבי עקיבא. איך למד הרמב"ם את ההלכה מן הפסוק גם ללא הקרי והכתיב? נראה שהרמב"ם באר את הדרשה ע"פ תֹכן הכתובים: אם שני זכרים שכבו, הרי כל אחד מהם שכב עם זכר. ולכן כל אחד מהם עבר על האמור בפסוק. וכן מי ששוכב עם בהמה, בין אם הוא רובע ובין אם הוא נרבע, נתן שכבתו בבהמה. הרמב"ם סובר שר"ע מפרש את המלה "שכבתך" כמו "שכיבתך",[[62]](#footnote-62) זאת פרשנותו למלה. אין כאן שִנוי בקריאתה של התורה.[[63]](#footnote-63) בדומה לכך שאם אדם השיא שמע שוא, הרי שיצר מציאות שבה השופט נשא שמע שוא. ובדומה לכך שאם נביא לא השמיע את דבריו, ממילא גרם לכך שאנשים לא ישמעו לו. אף על פי שהאיש שכלפיו נאמר הציווי לא עבר, בסופו של דבר העברה נעשתה. לכן אפשר ללמוד את כל ההלכות הנ"ל מן הפסוקים.

בשבועות לז: דורשים האמוראים: "וכחש בעמיתו כלל בפקדון או בתשומת יד או בגזל פרט או מכל אשר ישבע עליו חזר וכלל וכו'". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' שבועות ז ד: "ולמה נפטר משום שבועת הפקדון והרי זה אילו הודה חייב היה ומשלם מה שכפר, לפי שנאמר בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק את עמיתו או מצא אבדה הכל מטלטלין שאם יודה בהן יוציא ממון מתחת ידו, ויצאו קרקעות שאין מטלטלין והרי הן לפני בעליהן ובחזקתן, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון". גם כאן נהג הרמב"ם כדרכו. השמיט את העִסוק במבנה הפסוק, אך למד את העקרון העולה מהדרשה, הלומד שהכלל ההלכתי האמור כאן חל במקרים הדומים לפרט המפורש בפסוק. הרמב"ם הביא את תמציתה של הדרשה, אך השמיט את הכללים והפרטים. הרמב"ם קֵרב מאד את הדרשות האלה לתבנית של בניין אב. הוא למד מתוכן הכתובים על מקרים נוספים, דומים. והבדיל את המקרים האלה ממקרים שאינם דומים. (ויש הרבה להאריך בדרכו של הרמב"ם, וכתבתי על כך חיבור בפני עצמו).

דרכו של הרמב"ם היא לבאר כל מדרש כלומד את התֹכן של הפסוק. ואף אנו בספרנו נלך בדרך זו.

נעיר שרש"י ובעלי התוס' לא תמיד הלכו בדרך זו. אבל הרמב"ם, ובעקבותיו הריטב"א, הלכו בד"כ בפירושיהם אחר התֹכן של הכתוב, ולא באו ללמוד הלכה אקראית מכל מלה ללא קשר למשמעותה.[[64]](#footnote-64)

### דרכים עִקריות ללִמוד ההלכה מהפסוק

להלן נבקש לנסות לבאר, לפחות בקוים כלליים, מקצת מן הדרכים ששִמשו את חכמינו כדי ללמוד את ההלכה מן הכתובים.[[65]](#footnote-65) נבאר את הדרכים באופן שמתבאר ע"פ משמעות הכתובים, ולא בדרך שרירותית צורנית.

עמדנו על כך שכאשר עולה לדיון שאלה הלכתית שהתשובה עליה לא אמורה בתורה בפירוש, אפשר להשיב עליה בדרך ההכרח, כלומר: הראיה העקיפה. מתוך שהתורה אומרת כך וכך, אפשר להוכיח שההלכה היא כך, שכן אילו לא היתה ההלכה כך, לא היתה התורה אומרת כך. לפי דרכנו למדנו שכך היא ההלכה. (ובמקרים כאלה אין הכרח ללמוד מתוך הפרשה העוסקת במצוה שעליה אנו שואלים. יש מקרים שבהם תבוא ראיה כזאת מתוך פרשיה אחרת).

אפשר גם להשיב על השאלה ההלכתית בדרך של הבנת העקרוןיז העומד ביסוד הכתובים וביסוד המצוה שהתורה מצוה, ומתוכו לגזור את המסקנה המתבקשת במקרה הנידון. כאשר מובן העקרון שהתורה באה ללמד, אפשר להבין את אופי ומהות ההלכה האמורה בפסוק, ומתוך כך להסיק מסקנות לגבי פרטי הלכות שלא התבארו בפירוש.

דרך נוספת שבה המדרש לומד היא דִמוי דבר לדבר. אם ע"י בנין אב וקל וחומר, ואם ע"י גזרה שוה שנדון בה בהמשך. כאשר התורה לא פרטה הלכה מסוימת, ואנו שואלים שאלה הלכתית שתשובה עליה לא נאמרה בפירוש, נוכל ללמוד מן המקרה הדומה לו. או לחלופין: להבדיל אותו מן הלא דומה. גם כאן, הדרשה אינה כלי פרשני אלא כלי שנועד להשיב על שאלה שהפשט כלל אינו מתמודד אִתה. אבל אפשר ללמוד אותה בדרך פשוטה ע"י הבנת כונת הכתוב. כאשר מובן העקרון שהתורה באה ללמד, אפשר להסיק ממנו מה צריכה להיות ההלכה במקרה הנִדון. אפשר, כאמור לעיל, להבין את אופי ומהות ההלכה האמורה בפסוק, ומתוך כך להסיק מסקנות לגבי פרטי הלכות שלא התבארו בפירוש. כמו כן אפשר גם להסיק מכאן שאותו עקרון ינהג גם במקרים דומים. בין אם הם דומים במהותם, ובין אם הם דומים בצורה שבה התורה מתנסחת לגביהם.

ואולם, נבקש לפרט כאן כמה דרכים נוספות:

##### לִמוד מן הפשט

לפעמים יש מדרש שכתוב בשפה מדרשית, אבל כאשר בוחנים אותו רואים שלמעשה הוא אומר בדיוק את אשר נאמר בפשט הפרשיה[[66]](#footnote-66). (וכבר הערנו לעיל שגבולות הפשט והדרש אינם ברורים[[67]](#footnote-67)).

##### הכרח מעשי

לפעמים המסקנה עולה מן הפסוקים גם בדרך אחרת: אם לא תנהג לפי ההלכה האמורה, לא תתקים המצוה שהתורה מצוה. אם תעשה בית דין שקול, עלול להִוָּצר מצב שבו לא תוכל להכריע על פי רוב. אם לא תפרוש סמוך לוסת, אתה עלול לעבור על אִסור נדה[[68]](#footnote-68), אם לא תאפה את שתי הלחם אחת אחת לא תוכל לודא שבכל אחת יש בדיוק עשרון. (ראה מנחות צד. והסברנו שם). אם לא תקבל את כל הדם, לא תוכל לתת את כֻלו על היסוד. אם הכהן יאכל עוד מאכל עם המנחה – לא תתקים מצות אכילת המנחה (ראה תמורה כג.). אם לא תשוה את בעלי הדינים – לא תוכל לשפוט בצדק. אם תקבור מת במגרשי הערים – לא יהיה אותו מקום לבהמתם ולרכושם (ראה מכות יב.) ועוד[[69]](#footnote-69).

מטרתה של תושבע"פ היא לתת הדרכה מעשית לקיום תושב"כ. לכן היא כוללת הרבה הלכות שהן מחוייבות משום שכדי להגיע למטרה העקרונית שבתושב"כ יש לעשות את המעשה העולה מן המדרש.

##### פירוש מעשי לאמור בתורה

פעמים רבות הדרשה היא נתינת משמעות מעשית הלכתית להגד הצהרתי או עקרונימד. אם התורה אומרת שיש לאהוב את ה' בכל לבבך ובכל נפשך, במה תבָּחֵן אהבה בכל נפשך? מכאן דרשו חכמים שעל אהבת ה' יש למסור את הנפש, משום שאם אין אתה מוסר את הנפש על אהבתו, נמצא שאתה לא אוהב אותו בכל נפשך. מכאן מתחייב שאפילו אם אומרים לאדם למסור את נפשו על אי עבודת עבודה זרה, ימסור את נפשו. זאת לא משמעות הכתוב, אבל זו מסקנה שאפשר להסיק ממשמעות הכתוב.

התורה מצוה "שום תשים עליך מלך", חכמים למדו מכאן הרבה מאד הלכות שאם לא נקַיֵּם אותן נמצא שלא שמנו את המלך עלינו.

התורה אומרת "וכל העם ישמעו וייראו", ממילא חייבים לפרסם, שאל"כ – לא ישמעו העם.

כלומר: המדרש לא בא לפרש את הכתוב, אלא ללמד הלכה שאם לא תקיים אותה – נמצא שלא קיימת את האמור בכתוב. כונת המדרש היא כאומרת: "וכיצד יתקיים האמור כאן? ע"י שתעשה כו"כ".

סִכומו של דבר: התורה שבכתב מדברת בשפה עקרוניתיז, המדרש נותן למצוות פירוש מעשי הלכתי.[[70]](#footnote-70)

פעמים רבות עיון במדרש מלמד שהמדרש מצביע על כך שמקרה מסוים הוא מקרה פרטי של כלל שהוזכר בתורה, וממילא חלה עליו ההלכה האמורה בכלל. כגון: בשבועות ל.-לא. מביאה הגמ' מקרים רבים שנלמדו כֻלם מהפסוק "מדבר שקר תרחק", כי כל אחד מהם הוא קרוב לדבר שקר. הלכות רבות נלמדו מ"ובערת הרע מקרבך" כי מי שלא מקיים אותן לא מבער את הרע. וכד'.[[71]](#footnote-71)

##### פירוש מלים

יש דרשות שאינן אלא בקשת פירוש למלה שנאמרה בתורה. דרשות מעין אלה אינן נצרכות למי שחי בימי משה ודובר את לשון התורה. אבל מי שחי בתקופה מאוחרת יותר משהשתנתה הלשון, צריך להשתמש בכלי מחקר לשוני כדי לברר את פירושה של מלה.[[72]](#footnote-72)

במקומות רבים בש"ס למדים באורי מלים מהשואה ללשונות אחרות.[[73]](#footnote-73)

הזכרנו כאן אפוא את דרך דרישת השם. המדרש דורש את שמו של דבר ומניח שלא בחנם נקרא כפי שנקרא, ולכן נוכל ללמוד מכך. יש מקומות שבהם המדרש דורש מדוע קראה התורה לדבר בשם מסוים אע"פ שיש לו גם שמות אחרים[[74]](#footnote-74). זה אינו באור מלה, אבל גם כאן מניח המדרש שלא בחנם קראה התורה בשמו כפי שקראה.

##### דקדוק בלשון התורה

דקדוק בלשון התורה אינו לִמוד מצורתה החיצונית של המלה, אלא לִמוד מתכנה. כל עוד הוא אינו מנֻתק מהבנת משמעות המלה. הרי זה כלי פשטני. בין אם הוא עומד בפני עצמו, ובין אם הוא עומד על כך שבמקום מסוים התורה שִנתה מדרך הלשון הרגילה שלה. ובלבד שברור מתֹכן המלים מדוע הדקדוק הזה מחיב את ההלכה הזאת דוקא.

הדיוק הלשוני אינו עומד בסתירה ללִמוד משמעות הכתובים. להפך. גם אם נדמה במבט ראשון שיש כאן לִמוד מצורת המִלה ולא ממשמעותה – אין הדבר כן. כל עוד הדבר נעשה בשים לב למשמעות המִלה הנידונה, וכשהדרישה איננה שרירותית אלא ברור מכללי הלשון שאם הפסוק מנוסח דוקא כך הרי שמשמעות המשפט היא דוקא כפי ההלכה הנידונה – ודאי שיש לדייק ולדקדק בלשון התורה. (ובלבד שזוהי אכן המשמעות התחבירית של המשפט בשלמותו ובהקשרו, ושלא מנתקים מלה ממקומה במשפט). זוהי צורת דרשה פשוטה ביותר.נה

אמנם גבולות דרך הדרשה הזאת שנויים במחלוקת. עד כמה אנו רשאים לדקדק בלשון התורה, ומתי יכולים אנו לומר דִברה תורה כלשון בני אדם.[[75]](#footnote-75)

בכלל הדקדוק בלשון התורה אפשר להזכיר גם את שימת הלב לשאלה מה הדגישה התורה ומה הקדימה. וראה דברינו להלן שבועות ד: (עמ' תתכז) שם בארנו דרך דרשה זו.

##### קריאה דווקנית בתורה

יש דרשות שמבוססות על ההנחה שאת הפסוקים יש לקרוא בקריאה דווקנית, וההלכה נוהגת דוקא אם מתקיים בדיוק נמרץ מה שאמור בפסוק. לדוגמא: את החיוב במי שנשבע לשוא מתארת התורה במלים "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב". מכאן מדקדקת הגמרא בשבועות כו: שהחיוב הוא דווקא במי שבִטא בשפתיו, ומי שרק גמר בלבו אינו מתחייב. הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בשבועות ב י. בסנהדרין יא: "תנו רבנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאי טעמא דחנניה איש אונו אמר קרא לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' קדוש החדש ד יב, אף על פי שפסק כחכמים! במכות ז: דורש שמואל "ויפל עליו וימות עד שיפול דרך נפילה". במכות ח. דורשת הברייתא: "ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאול בקרוב ברעה ויגאול ביפה". הברייתא עומדת על הדווקאיות שבלשון הכתוב, דוקא אם יקרה הדבר בדיוק כמתואר בכתוב, (ואע"פ שאפשר היה לומר שדִבר הכתוב בהוה) שהשיגה ידו ומצא, דוקא אז יכול לגאול. ועוד מצאנו שם: "ומצא פרט לממציא את עצמו מכאן אמר רבי אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור". במכות כב: דורשת המשנה: "ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר והפילו השופט". ואפשר להביא עוד דוגמאות רבות.

דרשה זו שונה מהדקדוק בלשון הכתוב שעסקנו בו לעיל. אבל גם זו דרך דרשה שקל להבין אותה.

יש כמה דרשות המבוססות על כך שאם יש הבדל, ולו קל שבקלים, בין המקרה שקרה לבין המקרה המתואר בפסוק, אין לקיֵם את הדין האמור בפסוק. השאלה האם אפשר ללמוד הלכות באופן כזה עולה כבר בגמרא. בסנהדרין מה: מצאנו דיון בשאלה מה הדין אם אי אפשר לקים את הדין כפי שהוא. אבל יש בש"ס כמה וכמה דרשות שמניחות שצריכים להתקיים התנאים המדויקים האמורים בפסוק. (ונעסוק בדרשות כאלה להלן בפרק "חלק מעכב בפסוק").

##### לִמוד מנושא הפרשיה

לפעמים אפשר להבין את מהות הדין מהנושא של הפרשיה. ראה למשל מה שבארנו בחולין קיג. שם נשאלה השאלה האם "לא תבשל גדי בחלב אמו" אסור משום שאין לבשל את הבן עם האם, או משום אִסורי אכילה. והשבנו שכיון שהפסוק כֻלו אומר "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ" משמע שבאִסורי אכילה אנו עוסקים. הנושא של הפרשיה הוא לא אִסורי אם ובנה אלא סוג הבשר שמותר או אסור לאכול. מכאן שהאִסור הוא כללי באכילת בשר: אל תאכל את הבשר בחלבו, הגדי אינו אלא דוגמא. אל תאכלו את הגדי והדומה לו בחלב, כשם שאין לאכלו כשהוא נבלה. ראה גם בדברינו במנחות סה.-סו.עו שם בארנו שהזכרתן של פרשיות העמר ושתי הלחם בתוך פרשת המועדים, מלמד שאלה הן מצוות של מועד, ולכן בהכרח קבוע להן זמן.

##### ההקשר האמור בפרשיה

פעמים רבות הלִמוד הוא מתוך ההקשר הכללי של הפרשה, והרעיון העומד בבסיסהקכט. כך היא הדרשה התנאית. בתמורה יג. מובאת הבריתא האומרת "יכול יהו קדשי בדק הבית עושין תמורה ת"ל קרבן מי שנקראו קרבן יצאו קדשי בדק הבית שלא נקראו קרבן". כפי שבארנו שם, התנא לומד את הקשר הפסוקים, כל המקדישים פודים את קדשיהם, מלבד מי שמקדיש בהמה אשר יקריבו ממנה לה'. אותה אי אפשר לא לפדות ולא להמיר. היא עצמה חיבת להיות מוקרבת. כך עולה מן ההקשר ומן הפרשיה כֻלה. אבל האמוראים שואלים הלא גם קדשי בדק הבית נקראו קרבן, ומתרצים שאינם קרבן לה'. הנושא שהפרשיה עוסקת בו מלמד על פירוש המלה קרבן בהקשר הזה. התנא כנראה לא ראה צֹרך לציין זאת, משום שהיה לו ברור שהוא דורש את ההקשר ולא את המלה האמורה. אבל האמוראים שדרכם לדייק במלים, היו צריכים לשאול ולהשיב שכאן אין הדבר כן, והתנא לא מתכוון שהם אינם קרבן כלל, אלא שהם לא קרבן בהקשר שהפרשיה מדברת עליו.[[76]](#footnote-76)

בערובין יז: דוחה רב אשי את האפשרות ללמוד את אִסור הוצאה מרשות לרשות מהפסוקים האמורים בפרשת המן. רב אשי דוחה: "אמר רב אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב". רב אשי מתיחס למדרש קדום שלמד מפרשת המן. בני ישראל נצטוו שלא לצאת ללקוט מן בשבת ולהביא לבתיהם, אך הם לא שמעו אל הצווי: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יָצְאוּ מִן הָעָם לִלְקֹט וְלֹא מָצָאוּ: ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה עַד אָנָה מֵאַנְתֶּם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי: רְאוּ כִּי ה’ נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לֶחֶם יוֹמָיִם שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי: וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי". משה מצוה את ישראל שלא יצאו בשבת להביא מָן מִן המדבר: שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

מכאן דרש מי שדרש[[77]](#footnote-77) שאין להביא בשבת משא מבחוץ אל רשותו. כמו שבני ישראל נצטוו שלא להביא מן מן המדבר אל אהליהם. כשלמדים את הדרשה מתוך ההקשר שלה היא מובנת מאד. אבל הדרשן כנראה אמר "אל יצא אל יוציא" ולכן הקשה עליו רב אשי. דרשה מעין זו האמוראים מסרבים לקבל. אם נפרש את הדרשה כלשונה – קשה מאד לקבל אותה. ואולם, אם נפרש את הדרשה ע"פ הקשרה היא הגיונית מאד. הלא הצווי הוא שלא להביא מָן מִן המדבר. כלומר שלא להוציא מרשות לרשות. בדרך זו נבקש ללכת בספר זה.

למִדה הזאת התיחס כבר ר' ישמעאל בבריתא של שלש עשרה המדות שמנה. ובאר כך: "דבר הלמד מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא, יכול יהא טהור מכל טומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד". כלומר: אי אפשר לפרש את המלה "טהור הוא" במנֻתק מהקשרה, וללמוד ממנה שכל קרח אינו מקבל טומאה. ההקשר מלמד שכונת הפרשיה לומר שבקרחת לבדה אין טומאה. ולא הובאה אלא כדי ללמד את המשך הדברים.

אי אפשר לדרוש מִלה בלי לקרוא את ההקשר הכללי בו היא נאמרהעו. דרשות רבות מבוססות על המסר הכללי האמור בפרשה ועל ההקשר הכולל שלה. (ובמקרים רבים – גם בהשואה למקומות אחרים בתורה).

##### הבנת עִקר הפרשה

פעמים רבות הדרשה מבוססת על הכרה בכך שהכלל העִקרי בפרשה הוא כלל מסוים, והפרט לא נאמר אלא כהמחשה לכלל. צריך לדעת להבחין בין העִקר והטפל בפסוק, ולענות על השאלה על מה אנו רואים שהתורה הקפידה. מה העִקר בפסוק. אשר עליו אומר המדרש ת"ל כו"כ מ"מ. כלומר: זהו עִקר הפסוק. והשאר טפל לו.

##### טעמא דקרא

יש כמה סוגים של דרישת טעמא דקרא.

יש מקרים שבהם הטעם אמור בפירוש בפסוק, וגם אם אינו אמור בפירוש, הרי אפשר ללמוד אותו מכלל הפרשיה והרוח המנשבת בה. ולפי זה אפשר להסיק מסקנות הלכתיות, שאם הטעם לא מתקיים בטל גם הדין. או לפחות: שאי אפשר לקים את הדין בצורה שסותרת את הטעם.

יש סוג אחר לגמרי של דרישת טעמא דקרא: מקרים שבהם הטעם אינו אמור ואף אינו רמוז. אבל סברה היא שמפני כך אמרה התורה את הדין.[[78]](#footnote-78) לפעמים הסברה ברורה מאד ופשוטה מאד, ולפעמים היא לא ברורה ויש מקום לדון האמנם זהו הטעם.

אלה שני סוגים שונים של דרשה. הסוג הראשון לומד את דבריו מתוך הפסוקים. הסוג השני מכניס את סברתו לתוך הפסוקים. ההבחנה בין שני סוגי הדרשה האלה, מלבד העובדה שהיא מחויבת הסברה, גם אמורה בפירוש בגמ' בב"מ קטו. אמנם, בכמה מקומות אחרים נראה לכאורה שהגמ' לא הבחינה בין שני הסוגים האלה. הגמ' אומרת על ר"ש שהוא דורש טעמא דקרא. יש מקומות שבהם הגמ' אומרת זאת על טעם שאמור בפסוק בפירוש, כמו ביבמות כג. וקדושין סח:, ויש מקרים שבהם הגמ' אומרת זאת על טעם שלא אמור בפסוקים, כמו בגטין מט:[[79]](#footnote-79)

יש טעמי מקראות שאינם מפורשים בתורה ולמרות זאת החכמים דורשים אותם. כך מצאנו בב"מ צ. בהמה שאוכלת ומתרזת מותר לחסמה. סברה הוא. התורה קבעה שאסור לחסום שור בדישו משום שהתורה דואגת לשור. ואם האכילה מזיקה לשור – סברה הוא שלא על זה צִוְּתה התורה. כך גם מצאנו בסנהדרין כט. "מידי אוהב כתיב אלא סברא הוא אויב מאי טעמא משום דמרחקא דעתיה אוהב נמי מקרבא דעתיה". ואולם מצאנו בב"ק קו: שהסברה שבגללה חִיְּבה התורה שבועה דוקא בהלואה היא שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, גבי פקדון מעיז ומעיז. זאת סברה פחות מובהקת. ודאי וודאי שפחות מובהקת הסברה שהטעם היחיד שבגללו אסור לחבול בגד אלמנה הוא שמא תשיא אותה שם רע בשכנותיה. (וראה כיצד בארנו את המדרש הזה בב"מ קטו., שם כתבנו שאין הדבר תלוי דוקא בטעם הזה אלא בעוד עניינים הנלמדים מתוך הפסוק).

יש דרשות רבות שמבוססות על הטעם האמור בפירוש. כמו ביבמות כג. וקדושין סח: וכך מצאנו בירושלמי (תרומות וחלה א ג): "רבי יוחנן בשם רבי ינאי זה אחד משלשה מקריות מחוורין בתורה ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו יצא הבקר שידך וידו שוין בו".

ואולם, הסוג הרווח של דרישת טעם המקרא, קשור קשר הדוק למה שהזכרנו לעיל בפרק "ההקשר האמור בפרשיה", הרוח הכללית בפרשיה, וההקשרים שבה, מלמדים הלכה. כך למשל ביבמות יז: אומרת הגמ' שיבום באח מן האב בלבד כי יבום בנחלה תלה רחמנא. כלומר: מהפרשה אפשר ללמוד שהיבום הוא חלק ממערכת המצוות של נחלה ושם. (אמנם מביאים שם גם מקור אחר). אח מן האם אינו בעל אותה נחלה ואותו שם. זה עולה מכלל הפרשה. וראה גם דברינו בברכות לה.

##### חלק מעכב בפסוק

דרשות רבות מבוססות על ההנחה שאם לא מתקיים כל מה שכתוב בפסוק, או לפחות חלק מסוים שהמדרש מניח שהוא מהותי, הרי כֻלו בטל. אפשר שגם זה סוג של דרישת טעמי הכתובים. לפחות בחלק מהמקרים אפשר לבאר שהדרשן באר בפסוק שהחלק המדובר הוא טעם הדין או לפחות מרכיב הכרחי בטעם הדין. ולכן בלעדיו כל הדין אינו חל. הדרשן הניח שהטעם של כל מצוות השמיטה והיובל הוא כדי לקיים בסופם את מצות תשובו איש אל אחזתו. ואם ישראל לא יושבים בנחלותיהם ואי אפשר לקים את החלק הזה – הרי כל מצוות השמטה והיובל אינן מן התורה. וגם מצות שמטת כספים, שהרי גם היא תלויה בשמטת הארץ. (וראה דברינו בערכין כט ובערכין לב).

לפעמים לא מדובר בטעם המצוה אלא בתנאי שמתוך הפסוק עולה שהתורה מתנה בו את העניין. הדרשן למד שלא התירה התורה למכור עבד עברי, וביתר שאת לא התירה למכור אמה עבריה, אלא אם יתאפשרו הפדיון והיובל, ובאמה – ליעד. כי אמה לא נמכרת אלא כאפשרות ליעד, וישראל אינו נמכר אם אי אפשר לפדות אותו. (קדושין יא:יב) לכן אין המכירה חלה אם אי אפשר לגרע את הכסף. גם מי שלא יוכל להתקים בו "ושב אל משפחתו" לא נמכר. לכן גר לא נמכר, אע"פ שגם כעת אינו במשפחתו. המדרש (ב"מ עא.) מניח שעברי יכול להיות עבד רק אם פתוחה בפניו האפשרות לשוב אל משפחתו ביובל.

יש מקרים שבהם הסברה פחות מובנת. כיון שבבית מנוגע נאמר שצריך לנתוץ את אבניו ואת עציו, לומד המדרש שאם אין בו אבנים ועצים אינו בית לעניין זה. ויש לשאול מדוע. (וראה גם דברינו בסנהדרין קיא:-קיג. לגבי עיר הנדחת שאין לה רחוב או שא"א לשרוף את כל שללה. ראה גם במכות ט: לגבי קליטת ערי מקלט לפני שהופרשו ששתן, ובמכות י: לגבי עיר שאין בה זקנים).

לפעמים הדרשן תופש חלק מסוים מתאור הדין כעִקר, ולפעמים הוא תופש חלק מתאור המקרה כעִקר. ואין בכך סתירה. הוא סובר שהאמור כאן הוא תנאי הכרחי במצוה האמורה.

לפעמים ההנחה הזאת לא מתקבלת למסקנה. בסנהדרין יח. לא התקבלה ההו"א שמי שלא יכול לצאת מעיר המקלט במות הכהן לא יגלה כלל. המסקנה היא שעִקר המצוה שיגלה הרוצח. וחסד עשתה עמו התורה שהתירה לו לצאת במות הכהן. לא היציאה עִקר אלא הגלות.

בחלק מהמקרים הדבר שנוי במחלוקת. נחלקו בכתובות כט האם אפשר לקיים דין קנס במקום שבו אי אפשר לקיים "ולו תהיה לאשה". בפשטות, זוהי מחלוקת בהבנת הפרשיה. מהו עִקר הפרשיה ומהו עִקר הדין?

כך נחלקו בסנהדרין מה: האם בעינן קרא כדכתיב. כלומר: האם ומתי אנו דורשים שאם הפסוק לא יתקים ככתבו וכלשונו לכל פרטיו ודקדוקיו – לא יתקיים כלל. ובפשטות, ברוב הפעמים שבהם משתמשים בדרך זו קל להבין מסברה מדוע סובר הדרשן שהכתוב מעכב.[[80]](#footnote-80)

##### קל וחמר

בין המדות שהתורה נדרשת בהן, והראשונה מביניהן, היא מדת הק"ו. ואולם, מתוך המקומות שבהם הוזכר ק"ו בדברי חכמים, במקרים מועטים מאד הק"ו הוא אכן דרך לדרוש את התורה. יש מקרים שבהם הק"ו הוא דרך לדרוש את הפסוקפז (וראה להלן), אבל ברוב המקרים שבהם הוזכר ק"ו, לכאורה נראה שמדת הק"ו איננה דרך לפרש ולדרוש את האמור בפסוק. היא אמנם דרך ללמוד הלכה[[81]](#footnote-81), אבל לאו דוקא דרך קריאה ודקדוק בפסוקים, אלא דרך למוד מתוך הלכות שלִמודן מהפסוק הסתיים זה מכבר. צורת הלִמוד הזאת משמשת לא רק בשעת העִסוק בפסוקים, אלא גם בעִסוק בדברי תנאים ואמוראים, גם מהם לומדים קל וחומר. קל וחומר אינו דרך לדרוש את הפסוקים אלא דרך להסיק מסקנות מהלכה להלכה. להבדיל מהמִדות האחרות שהתורה נדרשת בהן, קל וחומר אינו עוסק בנִתוח לשון הכתוב. ואכן, בק"ו מעין זה נמעט לעסוק כאן.

ואולם, לא נוכל שלא להזכיר מדה זו, ולא נוכל להתעלם מהקושי שיש בה: כאשר ברורה חומרתו של החמור וקולתו של הקלפא הק"ו ברור (ק"ו כזה מתקבל להלכה פעמים רבותפב). אבל כאשר דורשים ק"ו מכך שהתורה אמרה שבמקרה א נוהג דין א ובמקרה ב נוהג דין ב, איך אפשר לדרוש כאן ק"ו? מנין לתת את של זה בזה ואת של זה בזה, ומנין שדוקא זה חמור מזהפא. למה לומר שאם התורה אמרה את דין א במקרה א ק"ו שהוא נוהג במקרה ב, הלא זה בדיוק מה שהתורה מלמדת: שדין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג במקרה ב.

ואכן רבים מהקלים והחמורים שבדברי חכמים (ואולי רֻבם) מלכתחילה לא נאמרו כדי להתקבל להלכה[[82]](#footnote-82). הם הו"א שנדחו. התנאים מרבים להתנסח בלשון "שיכול והלא דין הוא, וכו'". כלומר: המדרש לא בא ללמוד ק"ו.[[83]](#footnote-83) להפך. המדרש בא לדחות את האפשרות ללמוד ק"ו[[84]](#footnote-84), ולהצביע על כך שבמקרה א נאמר דין א ובמקרה ב נאמר דין ב, ולכן ינהג דין א במקרה א ודין ב במקרה ב[[85]](#footnote-85). ולמה לומר שאם התורה אמרה את דין א במקרה א ק"ו שהוא נוהג במקרה ב, הלא זה בדיוק מה שהתורה מלמדת: שדין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג במקרה ב.[[86]](#footnote-86) (ולפעמים הולך המדרש בדרך זו אפילו כאשר חומרתו של החמור וקולתו של הקל ברורות הן). המדרשים האלה חשובים מאד לעניינו של ספר זה, שכן הם עוסקים בקריאת הפסוקים, ובעיון מדוקדק במה שכתוב בהם.

(כיון שהזכרנו כאן את הק"ו שמלכתחילה לא בא אלא לשם דחייתו, נציין שפעמים רבות צריכותות והוא-אמינות המובאות בגמ' הן לא דרשה מבוססת ומסתברת, אלא דרשה כלשהי לתפארת המליצה. האמוראים לא טרחו להביא דרשות אמיתיות טובות ומבוססות כאשר הדרשה מלכתחילה נאמרה כדי שלא להתקבל).

ואולם, לא בחנם הוזכרה מדת הק"ו בבריתא של שלש עשרה מדות, ואף בתחִלתה. פעמים רבות הק"ו הוא דרך לפרש פסוקים. ועל ק"ו כזה נאמר שהק"ו הוא מהמדות שהתורה נדרשת בהן. הוא מסייע בהבנת הפסוק ופרשנותו[[87]](#footnote-87). ק"ו מעין זה הוא מהמדות שהתורה נדרשת בהן.[[88]](#footnote-88)

##### לִמוד לפי דרכנו

הרבה הלכות אנו למדים לפי דרכנו.כד התורה לא כתבה אותן במפורש, אבל מתוך מה שכתבה התורה אנו יכולים ללמוד אותן. הפסוק לא אומר בפירוש שההלכה היא כו"כ, אבל בדרכים שונות אפשר להוכיח שאלמלא היתה ההלכה כו"כ לא היה הפסוק יכול לכתוב כפי שכתב. וכך, לפי דרכנו אנו למדים שההלכה היא כו"כ[[89]](#footnote-89). (ובמקרים רבים הלומד אינו מצליח להבין את המדרש, כי הוא מחפש כיצד כתובה ההלכה בפסוק, בעוד שהיא אינה כתובה. אמנם נכון שפעמים רבות האמוראים עושים צריכותות לדרשות כאלה כאילו זה מה שבאה התורה ללמד, וראה להלן עמ' כז).

##### לִמוד מאמירה שאינה צווי

פעמים רבות התורה אומרת אמירה שאינה צווי אלא טעם לצווי אחר, או אמירה כללית, אבל אפשר ללמוד ממנה ולהסיק ממנה שמעשה מסוים רצוי או אינו רצוי.[[90]](#footnote-90) אם התורה אומרת דבר שאפשר ללמוד ממנו שהתורה מחייבת או שוללת מעשה כלשהו – הרי שכך ההלכה. גם אם לא נאמר הדבר כצווי מפורש.[[91]](#footnote-91) (ומצֻוּים אנו בכך בבחינת מצֻוֶּה ועושה[[92]](#footnote-92), ולא בבחינת שאינו מצֻוֶּה ועושה. שהרי זו מסקנה שאפשר להסיק מתוך הכתוב בתורה שנתן לנו ה').

וראה בהעמק דבר דברים יז טז, שאומר שמשה בספר דברים בא לדרוש ולפרש שמה שאמר ה' "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם" הוא צווי, אע"פ שלפי פשט הפסוק בפרשת בשלח אינו צווי, כי יש בדבר ה' כוונות מלבד משמעות העניין.

ביומא עב. מצאנו: אמר רבי אלעזר המזיח חושן מעל האפוד והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסרו. (ואת המצוות האלה מנה גם הרמב"ם[[93]](#footnote-93)). אפשר לפרש שפסוקים אלה הם צווי. אבל בפשוטם של דברים קשה לפרש כך. מה גם שהמשפט "ולא יזח החֹשן מעל האפוד", חוזר גם בפרשת פקודי שאינה צווי אלא סִפור מעשה, ושם אי אפשר לפרש זאת כצווי כי שם הדבר אמור כחלק מסִפור עשית המשכן ולא חלק מדברי ה' אל משה[[94]](#footnote-94). אבל אפשר לפרש את המדרש גם אחרת: התורה צִוְּתה לרכוס את החֹשן אל האפוד בפתיל תכלת כדי שלא יזח החֹשן מעל האפוד. לפי דרכנו למדנו שאין רצון ה' שיזח החשן מעל האפוד. וממילא מצֻוִּים אנו בכך.[[95]](#footnote-95)

התורה מסכמת את פרשיות המצוות בפרשת אמר (לפני מצוות הרגלים) במלים: "וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’". מכאן למד המדרש שיש לקדש את שם ה'.

אפשר לפרש שהמדרש סובר שיש כאן צווי, אך אין זה פשט הפסוק. יותר מסתבר לפרש שיש לקַים את המצוות כדי ששם ה' יתקדש בתוך בני ישראל. בפשט הפסוק אין כאן צִווי אלא נִמוק לקיום המצוות, ומ"מ לפי דרכנו למדנו שיש חשיבות לקדש את שם ה' בתוך בני ישראל, כלומר בצִבור. ממילא תהיינה לעקרון הזה השלכות על ההלכה.

האמוראים דורשים "לא תשא – לא תשיא". נאמר "לא תשא שמע שוא", האמוראים דורשים שאסור גם להשיא לאחר שמע שוא. מפרשים רבים בארו שפירוש המלה "תשא" הוא גם "תשיא". אבל זה רחוק מהפשט. יותר פשוט לבאר שמי שהשיא שמע שוא, הרי גרם לכך שמישהו אחר נשא שמע שוא. ומלשון הפסוק משמע שזה אסור. כי יצירת מעשה שהתורה אוסרתו – אסורה.

בדרך זו אפשר לבאר על דרך הישר מדרשי הלכה רבים שדורשים פסוקים שהמחפש בהם את לשון הצווי המצוה את ההלכה האמורה – לא ימצאנה, אבל בנקל אפשר ללמוד מהם שרצון ה' הוא שיֵעשה המעשה הנדרש במדרש. מסתבר שחכמים ראו בדברי התורה לא רק צוויים פרטיים אלא גִלוי רצון ה', ותפקידו של כל אדם מישראל הוא להביא לידי כך שרצון ה' יֵעשה. את הדרשות קשה להסביר אם נאמר שהן באות לחדש צווי. אבל קל מאד להסביר אותן אם נבאר שהפסוק בא ללמד כלל, ולפי דרכנו למדנו שחפץ ה' בכך, וממילא מצֻוִּים אנו לעשותו.ק כל אדם מצֻוֶּה שהמצוות תקוימנה.[[96]](#footnote-96) בדרך זו נבאר בספר זה מדרשים רבים.

בשבועות מז: הובאה הדרשה "אזהרה לעוקב אחר נואף מנין ת"ל לא תנאף לא תנאיף"[[97]](#footnote-97). כלומר: כל אדם מצֻוֶּה שהמצוות תקוימנה[[98]](#footnote-98), ומי שיוצר נִאוף עבר על לא תנאף, כי הצווי על כל אדם הוא שלא יִוָּצֵר נאוף.

גם ביבמות קיד. (וראה דברינו שם) מובאת דרשה הלומדת מהצווי לא לאכול שאסור גם להאכיל. התורה עוסקת באִסורי אכילה, והיא מביאה חלק מהאִסורים בלשון "לֹא תֹאכְלוּ" וחלק מהם בלשון "לֹא יֵאָכְלוּ". מכאן אפשר ללמוד שהיינו הך. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יֵעָשה. מכאן שגם המאכיל אדם אחר עובר, שהרי הוא יצר עברה. ומכאן אפשר ללמוד גם למצוות אחרות בתורה[[99]](#footnote-99). כל אדם מצֻוֶּה שהמצוות תקוימנה.[[100]](#footnote-100)

מעין זה מצאנו בסנהדרין צ: רבי יוחנן אמר אף גורם לו מיתה שנאמר ומתו בו כי יחללהו דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם. גם ישראל שיוצר מציאות של חטא ע"י הכהן חיב.

##### לִמוד ממעשה

בכלל דרשות שלומדות מפסוק שאינו צווי אפשר להזכיר הלכות רבות שהמדרש למד ממעשה שסֻפר עליו בתורה או בנביאיםעג. הרי שגם פסוק שאינו צווי יכול ללמד הלכות[[101]](#footnote-101). (נכון שבד"כ דרשות מהסוג הזה לא באות לחדש צווי אלא לבאר צווי שהוזכר בתורה כצווי וללמוד את פרטי הלכותיו, אך לא תמיד. חכמים לומדים מעגלון מלך מואב שצריך לעמוד בהזכרת דבר אלהים, ומאנשי חזקיהו שהשומע את קללת ה' צריך לקרוע את בגדיו, והרי אלה הלכות שאין עליהן צווי מפורש). ואולם, לא תמיד אפשר ללמוד משם, שהרי תמיד אפשר להקשות שאולי האיש שעליו מסֻפר בתורה עשה מה שעשה לפנים משורת הדין[[102]](#footnote-102), כפי שמקשה הגמ' במו"ק כא. על הלִמוד מאיוב, וכפי שאומרת הגמ' בערכין טז: על הלמוד מיהונתן, וכפי שמקשה ר' חיא בחולין טז. על הלִמוד מאברהם[[103]](#footnote-103).

##### הפסוק מלמד עקרון, והעקרון מלמד את ההלכה

פעמים רבות קשה להבין את הלִמוד כי לא ברור מה הקשר בין המִלה שבמדרש דורש לבין ההלכה הנלמדת. אלא שהמלה שבפסוק מלמדת עקרוןיז והעקרון מלמד את ההלכה.[[104]](#footnote-104) ראה למשל במנחות יב: הבריתא אומרת: "קדש קדשים הוא שאם נפרסה אחת מהן חלותיה כולן פסולות". ולא ברור כיצד הבריתא לומדת הלכה זאת מהמלה "הוא". אבל כך יש ללמוד את המדרש: הקרבן המתואר כאן מורכב משתים עשרה חלות, שהן שתי מערכות. וכאן עלינו לשאול האם מדובר כאן על קרבן אחד שמורכב משתים עשרה חלות, או שמדובר כאן על שנים עשר קרבנות שונים, או שתי מערכות שונות. הנפק"מ תהיה מה יהיה הדין אם נפסלה אחת מהן. אם יש כאן קרבן אחד שיש לו שנים עשר חלקים, אז אם נפסל אחד – כֻלו פסול. אבל אם יש כאן שנים עשר קרבנות שונים, פְסול באחד מהם לא יפסול את היתר. הפרשה מסכמת בלשון יחיד: "וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ", ממילא למדנו שהוא קרבן אחד. לכן הוא כשר דוקא כאשר הוא בשלמותו, אז הוא קדש קדשים. אבל אם אחת החלות נפרסה, כל המערכת פסולה.

כלומר: נשאלה כאן שאלה הלכתית מסוימת. התשובה לשאלה הזאת תלויה בשאלה עקרונית (בנ"ד: האם הוא קרבן אחד או שנים עשר קרבנות שונים). על השאלה העקרונית הזאת אפשר להשיב ע"פ לשון הכתובים. ובדרך זו הלך המדרש.[[105]](#footnote-105)

ראה גם דברינו במכות כ.:, נשאלת השאלה מה דינו של השורט כמה שריטות בבת אחת. השאלה הזאת תלויה בשאלה העקרונית האם אסרה התורה את מעשה השריטה או את מציאות השריטה. על השאלה העקרונית הזאת אפשר להשיב מתוך דקדוק בלשון התורה, שלא אמרה "לא תשרוט" אלא פתחה במלה "ושרט". כך הוא גם לגבי השאלה האם מותר לקים את הכלאים. השאלה הזאת תלויה אף היא בשאלה העקרונית האם אסרה התורה את מעשה הזריעה או את מציאות הכלאים, והתשובה נִתנת אף היא מתוך דקדוק בלשון הכתוב. וכפי שנבאר במכות כא:

קל להשיב על שאלות עקרוניות מתוך בדיקת יחס הכתוב ותאורו את המצוה.מד

מהמלים "אלה הטמאים לכם בכל השרץ" לומד המדרש שגם העור והביצה של השרץ טמאים. כיצד נלמדת טומאה זו מ"אלה הטמאים לכם"? לגבי נבלה לומד המדרש שהתורה טִמאה דוקא את הבשר. אבל בשרצים אמרה התורה שלא הבשר טמא אלא השרץ טמא "אלה הטמאים לכם". יש בהם טומאה מצד עצמם. לכן אין להגביל את הטומאה דוקא לבשר.

מי שלומד את המדרש כשלעצמו, אינו מוצא במלים "אלה הטמאים" את העור ואת הביצה, ולכן אינו מוצא את ידיו ואת רגליו. אבל מי שמבין שאין במשמעות "אלה הטמאים" לא עור ולא ביצה, אלא שהמלים האלה מלמדות שהשרץ טמא בשלמותו, מבין כיצד אין אנו מגבילים את טומאתו לבשר, וממילא נמצאו העור והביצה טמאים.[[106]](#footnote-106)

נרחיב בעניין זה להלן עמ' לב בפרק "הדרש מלביש את דברי התורה בלבוש מעשי".

##### הבנת הרוח העולה מן הפרשיה

בהמשך למה שאמרנו בפרק הקודם, יש דרשות רבות שמבוססות על העקרון, הרוח הכללית, העולה מן הפרשיה. וכבר עסקנו בכך לעיל בעמ' יג-יד.

##### דִמוי דבר לדבר

הרבה דרשות מבוססות על הדרך הזאת. אם התורה מלמדת את הדין במקום אחד, סברה פשוטה היא שאם כך הדין במקרה מסוים – כך יהיה הדין גם במקרים דומים לו.[[107]](#footnote-107) על כך מבוססות הדרשות של בנין אב, כלל ופרט לסוגיהן וכו'. הסברה כאן פשוטה, ואין צֹרך להאריך בה.[[108]](#footnote-108)

ובפרט כאשר ברור מלשון הפרשיה שהתורה הביאה פרט אחד, אך הוא אינו אלא דוגמא לדומים לו. כאשר התורה אומרת שור, אין כונתה דוקא לשור אלא לכל הדומה לו.[[109]](#footnote-109) וכן בכל דבר ודבר.[[110]](#footnote-110)

גם כאן פעמים רבות יש תפקיד לדקדוק בלשון הפסוקים, בעִקר בצורות שונות של כלל ופרט. יש לתת את דעתנו לשאלה האם התורה הדגישה את הפרט או הבליעה אותו. האם נראה שהפרט הובא כדוגמא למקרים נוספים, או שהוא הובא כדי ללמד שדוקא בו ההלכה נוהגת. האם הוא הובא כדי להדגים את הכלל האמור לפניו או כדי ללמד דין נוסף. כדי לברר שאלות אלה יש לדקדק בלשון התורה. ולפעמים גם דקדוק בלשון התורה לא מספיק ויש להפעיל את הסברה ואת הנראה יותר מן הפרשיה.[[111]](#footnote-111)

חכמים עמדו על התבניות הלשוניות האלה והבחינו בין כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל, ודבר שהיה בכלל ויצא ללמד. העקרון המשותף לכלם הוא שצריך לפי תבנית הפסוק לברר עד כמה הפרט שהתורה הזכירה בא ללמד על הדומים לו, ועד כמה הוא בא ללמד שרק בו ינהג הדין האמור. אבל מדובר על סברה פשוטה שעולה מתוך משמע הכתובים.

יש כמה סוגים של כלל ופרט וכלל. יש כלל ופרט וכלל מפורשים. כגון "וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ", שם אומרת התורה בפרוש שמלבד הפרטים שהוזכרו יש גם כלל, ופשוטו של מקרא הוא שאפשר לקנות כל דבר מאכל. יש מקומות שרק הפרטים הוזכרו בפירוש. אבל מתוך מקומו של הפרט בתוך הצווי (הכלל) למדים אנו עד כמה הוא בא ללמד על עצמו, ועד כמה הוא בא ללמד על כל הדומים לו, שהרי אין סברה להבחין בינו לבינם. כאשר התורה אומרת "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר", אין כאן כלל מפורש. אבל סברה פשוטה שאינה צריכה ראיה הוא שהדין יחול לא רק על כסף או כלים אלא על כל הדומה להם. לכן המדרש מכנה גם את זה בשם כלל ופרט וכלל.[[112]](#footnote-112)

כמובן, להבדיל מהכלל והפרט, לפעמים אומר המדרש שיש בפסוק לשון רִבוי. כלומר: הדבר שנראה כפרט לכלל שלפניו אינו פרט של כלל, אלא הוא עומד בפני עצמו ובא לומר שמלבד המקרים הכלולים בכלל, תנהג ההלכה האמורה גם בפרט האמור כאן והדומים לו.

##### הבחנה בין המשך הדברים לדבר חדש

שאלה דומה לשאלה ששאלנו כאןקח, מתי מדיקים ומתי למדים מדבר לדבר, היא השאלה מתי פרשיה מסוימת היא המשך הפרשיה הקודמת, ולכן המקרה הנִדון בה מקבל את כל דיני הפרשיה הקודמת מלבד הדין המיוחד שהתחדש בפרשיה החדשה, ומתי יש לראות בפרשיה מקרה חדש לגמרי. ר' ישמעאל התיחס לשאלה הזאת וכתב "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר כיצד ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא וכתיב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר, כיצד ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשיצאו מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כענינו יצאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשער לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב". ובארנו את המדרשים האלה בזבחים מט: ובנגעים י. ר' ישמעאל מבאר שיש ללמוד לגבי שחין ומכוה את ההלכות שנאמרו בהן בפירוש, ואין ללמוד מצרעת עור הבשר שגם שחין ומכוה יטמאו במחיה ויוסגרו לשבועים. ואולם, שאר דיני עור הבשר ינהגו גם בהם. שלא כמו נגעי הראש והזקן שעליהם נאמר בפירוש דין הסותר את הדין האמור בעור הבשר: לא נאמר בהם שער לבן אלא צהוב. משמע שהם שונים ממנו לגמרי.

וראה דברינו בשבועות לא.:, לב. ובהוריות ח. ובהוריות ח:-ט: בשאלה האם דיני קעו"י ודיני אשם תלוי הם המשך של דיני החטאת האמורים לפניהם ונאמרו באותם מקרים. וראה גם דברינו במנחות סה.-סו. בשאלה איך אפשר ללמוד שמחרת השבת היינו השבת של חג המצות האמור לפניה. ראה גם דברינו בנדה עב:עג. על כך שאפשר ללמוד את דיני הזבה בלא עִתה מדינה הזבה בעִתה, כי הם המשך לפרשה ההיא. ראה גם בב"מ צד: שאפשר ללמוד את דיני השומרים זה מזה.

אחת הדרכים ללמוד שפרשיה אחת היא המשך של הקודמת (אם כי לא הדרך היחידה) היא אם היא מחוברת לפרשיה הקודמת בו' החִבור. ו' מוסיף על ענין ראשון.

##### דיוק

כנגד דִמוי דבר לדבר, עומדת מִדת הדיוק. התורה אמרה את דינה במקרה מסוים, הרי שדוקא במקרה המסוים הזה חל הדין.קח

אחת מדרכי הדרשה היא הדיוק. הזכרת דין מסוים דוקא במקרה מסוים ולא במקרים אחרים, מלמדת שהוא נוהג דוקא בו. גם בדרך הדרשה הזאת, כדרכי דרשה אחרות, אפשר להבחין בכמה סוגי דיוקים. ישנה הדרך הפשוטה, שאומרת שאם דין מסוים כתוב דוקא במקום מסוים הרי שהוא נוהג דוקא בו. ויש דרך חדשנית יותר, הנפוצה בעִקר בדברי האמוראים, המניחה שמהדיוק מהמלה המסוימת הזאת אפשר וצריך להוציא הלכה מחודשת.[[113]](#footnote-113)

לפעמים האמוראים מדייקים מהדיוק. ראה למשל בחולין כה. כל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא, האי הוא דכי אין צמיד פתיל עליו - טמא, הא יש צמיד פתיל עליו - טהור, הא כל הכלים, בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם – מיטמאין. (הדיוק הראשון הוא דיוק מאד פשטני. הוא ממש פשט התורה, התורה טִמאה כלי פתוח וממש אמרה בכך שנלמד מכאן שסגור טהור. הדיוק השני דורש את הדיוק הראשון, כמו שנכתוב להלן בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו").[[114]](#footnote-114)

הרבה הלכות נלמדות מדיוק במלה כמו הוא וכו'.[[115]](#footnote-115) ראה למשל פסחים צז. הוא קרב ואין תמורת הפסח קרבה, כתובות ס. הוא טמא ואין דם מהלכי שתים טמא. נראה שבכלל זה גם לִמודים שלא השתמשו במלה הוא עצמה, כגון (כריתות כז:) בקרבנו הוא יוצא ולא בקרבן אביו. אין צֹרך במלה ממעטת דוקא. הדרש מתבסס על כך שהתורה דִברה על מה שדִברה ולא על דבר אחר. התורה טִמאה בעלי חיים. לא אדם. ואע"פ שאולי היה מקום לדרוש ק"ו, די בדיוק הזה כדי לדחות את הק"ו ולומר שלא זה הנושא המדובר.

##### הקש

חכמים החשיבו את מדת ההקש למִדה חזקה מאד. אין משיבים עליו ואין פורכים אותו, ובמקום שדרשה אחרת נפרכת ההקש עומד. (ראה למשל קדושין מא. סח. ועוד).

יש הקשים שבהם מובן מאד מדוע אין משיבים עליהם. כבר הבאנו לעיל עמ' ד כמה הקשים שהם פשט גמור, ואי אפשר להבין את הפסוק בשום צורה אחרת. יש מקומות שהתורה עוסקת בשני המקרים כאחד וברור שדינם אחד. (וראה גם להלן זבחים מט.: עמ' תתקפג). מלבד הדוגמאות שהבאנו לעיל עמ' ד, אפשר להביא גם את "מקיש רוצח לנערה המאורשה". (שלפחות לכוון אחד הוא הקש מפורש). כך גם ההקש משני עדים לשלשה עדים, ועוד. ואולם, יש הקשים שטעונים הסבר. יש הקש מפורש. ויש הקש מכך שהתורה כרכה את שני המוקשים יחד, ומן הסתם דינם אחד.[[116]](#footnote-116) ויש הקשים שאינם אלא סמיכות עניינים. ההנחה הדרשנית היא שאם הכתוב סמך את שני הנושאים האלה זה לזה – כנראה דינם אחד. ואולם, לא תמיד משמעות הכתובים מחייבת דוקא את ההלכה הזאת.

ועם זאת, יש הקשים שאינם מתקבלים. למשל, לא לכל דבר ועניין אומרים שהוקשו שני חלקי הבכור זל"ז. ההקש הזה הוא הקש מתבקש, כי התורה עסקה בהם כאחד. ואעפ"כ הגמ' נותנת לחלק הבכורה הלכות שונות שאינן נוהגות בחלק הפשיטות.

##### גזרה שוה

יש כמה סוגים של גזרה שוה. יש גזרות שוות שבהן למדים את פירושו של בִטוי ממקום אחר שבו הוא נאמר. אם נאמר לגבי קרחה בין עיניכם והכונה היא למקום השער, יש לפרש כך גם את הבִטוי הזה כאשר הוא אמור לגבי תפלין. למקום הזה קראה התורה בשם בין עיניכם. זוהי דרשה פשוטה. יש מקומות שבהם קשה יותר לראות את ההגיון בגזרה השוה.[[117]](#footnote-117) הרמב"ם כמעט לא הביא גזרות שוות בספרו.[[118]](#footnote-118) וגם מצאנו שאין אדם דן ג"ש מעצמו (פסחים סו. ירושלמי פסחים ו א). כלומר: חכמינו הכירו בכך שזו מדה קשה להבנה. בירושלמי (פסחים ו א) אף מובאות דוגמאות מדוע אין לדון ג"ש מן הסברה. ואולם, בספרנו נראה שגם מדת הג"ש נִתנת להבנה אם למדים לא רק את המלה האמורה אלא את הפרשיה כֻלה ואת ההקשר המלא שבו היא נאמרה[[119]](#footnote-119).

##### נתינת משמעות לכל מלה בפסוק

פעמים רבות המדרש דורש מכל מלה הלכה. לכאורה נראה שהמדרש דורש הלכה שרירותית מכל מלה. עיון בעֹמק הפרשה מלמד שלא כך יש לפרש את המדרש. אם אנו מבינים כמו שכתבנו לעיל, שהמדרש לא מבקש ללמד את המשמעות הפרשנית של המלה אלא את המשמעות ההלכתית שלה, אפשר לראות כיצד המשמעות ההלכתית עולה מתוך המלה.[[120]](#footnote-120)

על הפסוק "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" דורשים חכמים "שארו זו אשתו, מכאן שהבעל יורש את אשתו". אם מפרשים שזו המשמעות הפרשנית, אי אפשר להבין את המדרש. אבל אם מפרשים כמו שנפרש בב"ב קח-קי, שזוהי המשמעות ההלכתית של המדרש. כי גם הבעל הוא שאר משפחתה של אשתו ולכן הוא יורש אותה – המדרש יובן. (ודוגמאות נוספות לכך הבאנו לעיל עמ' א. המשמעות שהמדרש נותן לכל מלה אינה המשמעות הפרשנית של המלה, אלא הלכה שאפשר ללמוד ממנה).[[121]](#footnote-121)

המעיין בספר ימצא מקומות רבים שבהם בארנו את המלה "זה" או "זו" שבמדרש כמלמדים משמעות הלכתית, הנלמדת היטב מפשוטה של הפרשיה. כאשר המדרש אומר "כך זה כך" אין הכונה שזהו פירושן של מלים[[122]](#footnote-122), אלא שמהזכרה של אותן מלים אפשר להסיק כך.[[123]](#footnote-123)

##### מ ולא כל

יש דרשות רבות שמבוססות על דרשת מ ולא כל. חלקן תואמות את כונת הפסוק. כאשר דורשים חכמים את הפסוק "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ", אכן משמע מהפסוק שהוא מחרים מהם ולא את כֻלם. כך הוא גם לגבי "וזבחת מבקרך".[[124]](#footnote-124) אבל קצת פחות קל להבין את הדרשות "מלחם ולא כל לחם" מכאן שבת כהן לא אוכלת את כל לחם אביה. ועוד יותר קשה הדרשה "מן הבהמה ולא כל הבהמה". או "מן העוף ולא כל העוף", "מראשית ולא כל ראשית", "מן התורים ולא כל התורים". אמנם ברור שאכן כונת הפסוק שמביאים מן הבהמה ואין מקריבים את כל הבהמות שבעולם. אבל קשה ללמוד מכאן שיש בהמות מסוימות שאינן ראויות. ואולם, גם ללא הלִמוד הזה סברה היא שבהמה פגומה לא תהיה ראויה לקרבן.[[125]](#footnote-125) נמצא שהדרשה עצמה אינה אלא סומכת דבר פשוט.

דרשות עוד יותר קשות מאלה, הן דרשות כגון "מטומאות ולא כל טומאות" (שבועות ח), מכאן שאינו מכפר על כל הטומאות, כי כאן המ' באה בהוראה אחרת. כך הוא גם לגבי דרשת "והיה באכלכם מלחם הארץ".[[126]](#footnote-126)

##### ו החִבור

במקומות שונים לומדים חכמים "ו מוסיף על עניין ראשון". כלומר שמה שהתורה אומרת הוא המשך של הדבר שנאמר לפניו, ומן הסתם ינהגו בו כל דיני המקרה הקודם מלבד מה שהתחדש בפרשיה החדשה המיוחדת לו. וכבר עסקנו בכך לעיל בפרק "הבחנה בין המשך הדברים לדבר חדש".

##### שִנוי הפִסוק בפסוק

יש מקומות שהמדרש קורא את הפָסוק לכאורה בפִסוק שונה מפִסוק הטעמים[[127]](#footnote-127), או מהפִסוק העולה בקריאה פשוטה בפָסוק. ברוב המקרים[[128]](#footnote-128) אפשר להסביר את המדרש גם ללא הקריאה השונה.[[129]](#footnote-129) וכך נעשה בספרנו.[[130]](#footnote-130)

##### סמיכות

ר' יוחנן דורש שדורשים סמוכים, וסומך את סמוכיו על הפסוק "נֶאֱמָנִים כָּל פִּקּוּדָיו: סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר". כלומר: דברי התורה לא בחנם נכתבו כפי שנכתבו, הם סמוכים על אדני קדש, ואם נסדרו בסדר מסוים – לא לחנם נסדרו כך. (ודאי שר' יוחנן סמך את דרשתו על המלה "סמוכים". פשוטה של המלה הזאת שדברי התורה נסמכים ונשענים על בסיס איתן. ואולם, גם האמירה הזאת מלמדת שיש מה ללמוד מסדרן של פרשיות). למראית עין הדרשה הזאת קשה, משום שאין ההלכה הנדרשת במשמעות הסמיכות. ואולם, לפעמים הלִמוד מההקשר שבו נאמר פסוק מסוים מלמד בנקל על תכנו.

##### ספירת הזכרות

יש מדרשים שלומדים הלכה ממספר הפעמים שבה מלה מסוימת מופיעה בתורה. המדרשים האלה מעטים מאד, ובדרך כלל אין למדים הלכה בדרך זו. אך למרות שהם מעטים הם מעוררים קושיה גדולה. לכאורה, מדובר בצורת דרשה שאין לה קשר לתֹכן הכתובים. אם נאמר ארבע פעמים סוכות, מנין למספר דפנות? פעמים רבות למדים ממספר מקומות שהתורה הזכירה את המצוה. למרות שלכאורה היא חוזרת בכל הפעמים על אותה מצוה עצמה[[131]](#footnote-131). ואכן, הרמב"ם כמעט שלא הביא דרשות מעין אלה בספרו.[[132]](#footnote-132)

ואולם, העמקה תלמד שלפחות לגבי ספירות ההזכרות התנאיות, קל למצוא את ההגיון. התנאים למדים ארבעה בתים לתפלין מארבעה מקומות שכתוב בהם טוטפות. אבל הלִמוד הוא פשוט: כל פרשיה היא טוטפת בפני עצמה. התנאים למדו שלש טומאות שונות ממה שנאמר שלש פעמים "ונטמאה" בשוטה, אבל אפשר לראות בדיוק איזו טומאה נלמדת מאיזו הזכרה וכיצד. התנאים דרשו פטר חמור פטר חמור שתי פעמים, וראה דברינו בבכורות ה:ו. שם בארנו איזו הלכה נלמדת מכל הזכרה וכיצד. להלן בספר זה נדגים בכמה מקומות שפעמים רבות אפשר לראות שכל אחד מהמקורות האמורים מלמד דין אחד שאכן עולה ממנו. (ולמדים מכל מקום דין, ולא למדים משם מספר). גם כאשר אין הדבר כן – הדרשה עולה היטב מן הפסוק, ואפשר שהדרשן לא הזכיר את ספירת ההזכרות אלא לתפארת המדרש.

ועם זאת, פעמים רבות ספירת ההזכרות היא אסמכתא.[[133]](#footnote-133) הגמ' בר"ה מביאה דרשה הלומדת שלש תרועות משלש פעמים שנאמר תרועה, אך בסוף היא אומרת אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים, או שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. כלומר: ההלכה לא נשענת על ספירת ההזכרות.

גם דרשת אבנים אבנים אבנים בזבחים סא: אינה אלא אסמכתא שהרי נוב וגבעון מה"ת אפשר שיהיו ואפשר שלא. ואילו זכינו היינו בונים את בית עולמים כבר בימי יהושע.

הרמב"ם בד"כ אינו לומד גם מספירת הזכרות. הרמב"ם אינו מביא את הדרשות ממספר הפעמים שבהם נאמרה אש על המזבח, ממספר הפעמים שבהם הוזכרה המלה "קרנות", או המלה "בסוכות" או המלה "לטטפות" או המלה "וכפר", וכן הלאה[[134]](#footnote-134). בי"ד החזקה הוא אף העדיף שלא ללמוד ממספר הפעמים שבהן נאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו", אע"פ שהוא סמך על כך חלקית בספר המצוות.

עם זאת, יש להבחין בין שני סוגי ספירת הזכרות. יש ספירת הזכרות שמלמדת דין באותו מספר, כגון קרנות המזבח, ארבע פעמים טוטפות, שלש דפנות בסכה ועוד. אבל יש ספירת הזכרות שלומדים ממנה הלכות כמספר ההזכרות, וכאן אם אפשר להראות בבירור איזו הזכרה מלמדת איזו הלכה, יש הגיון בדרשה ואפשר לקבל אותה. זה לא ענין שרירותי, זה ענין מהותי ותכני. כל פסוק מתפרש כמלמד הלכה אחרת ע"פ תכנו. לכן יכול הרמב"ם ללמוד לא תבשל גדי, כיון שברור שההזכרה החריגה, שלומדים ממנה אכילה, היא זו שבפרשת ראה העוסקת באכילות. זהו לִמוד מתוך הקשרו של הפסוק. (וראה דברינו להלן חולין קיג.:קיד: עמ' תתתיט).

ויש לכך דוגמא נוספת: הרמב"ם (בכורים יב יח) מקבל את הדרשה שדורשות המשנה והגמ' (בכורות ה:) מפטר חמור פטר חמור שני פעמים, עד שיהיה הוא חמור ובכורו חמור. אך לגבי בכור בהמה טהורה הרמב"ם (בכורות ב ו) לא מסכים ללמוד משם, והוא לומד מהפסוק האמור בפרשת קרח "אך בכור שור", עד שיהיה הוא שור ובכורו שור. (גם דרשה זו מופיעה בגמ' שם, אך לדעת תנא אחר). לגבי חמור הרמב"ם מקבל את הלִמוד מספירת הזכרות. נראה שטעם הדבר הוא מפני שברור שבפרשת בא מדובר על האם. מצות הבכורות הוזכרה שם ונומקה בכך שה' הרג בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה, כמו בפסוק מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור וכו'. ששם ברור שה' הכה את בכורו של פרעה ואת בכורה של השפחה ואת בכורה של הבהמה. אבל בפרשת כי תשא הנושא הוא הבכור עצמו. לכן אפשר ללמוד מפרשת בא שהיולד יהיה חמור ומפרשת כי תשא שהנולד יהיה חמור. הפסוק בפרשת בא הוא לי כל בכור פטר כל רחם. ואילו בכי תשא הפסוק הוא כל פטר רחם לי. כאן "כל פטר רחם" וכאן "פטר כל רחם". (אע"פ שבפרשת בא יש גם פסוק נוסף – כל פטר רחם). אבל לענין בהמה טהורה נאמר בפרשת בא "כל פטר שגר בהמה", וא"א ללמוד משם שתהיה אמו שור. לכן למד הרמב"ם שהאם שור מפרשת קרח[[135]](#footnote-135). (ואפשר להסביר גם להפך).

כלומר: כאשר הרמב"ם מעדיף שלא ללמוד מצורת לִמוד מסוימת, היינו דוקא כאשר היא נדרשת מצורתה החיצונית של המלה. אפשר ללמוד מתכנו של הפסוק, אם נוכיח שזהו אכן תכנו של הפסוק. (ויש לסייג את דברינו, ע"פ מה שראינו לגבי דרכו של הרמב"ם בגזרה שוה, שמדה שהיא בד"כ מצורתה החיצונית של המלה, הרמב"ם לא ידחק לבאר שהיא מדה של תֹכן גם במקרים שבהם אפשר לעשות כך).

האמוראים מרבים לדרוש ספירות. הם גם דורשים בדרך של הנך נפישן. אם כי לפעמים הספירה מוטה, ולא באמת הנך נפישן, כפי שהערנו בנדה מ.[[136]](#footnote-136) לא הספירה עִקר אלא הדִמוי.

אנו בספרנו זה נבקש להראות שגם אם לא תופשים את ספירת ההזכרות כפשוטה, הפסוק מלמד לרוב את הדין.

### לִמוד שסותר את הפרשנות הפשוטה או פרשנות אחרת

כפי שכתבנו עד כאן, כמעט כל הדרשות של מדרשי ההלכה נִתנות להבנה כך שאת הפסוק הן קוראות ע"פ פשוטו, אלא שבדרך של משא ומתן והבנת דבר מתוך דבר הן מעלות את המסקנה ההלכתית העולה במדרש.

ואולם, יש דרשות שכדי להבין אותן צריך להוציא את הפסוק מפשוטו[[137]](#footnote-137). בד"כ הדרשות האלה הן אסמכתא, או שהן עולות בדרך אחרת מפשט הפסוק, ולתפארת המדרש נקט הדרשן בעיטור הלשוני המבוסס על לשון הכתוב.

למשל: "לא תתגודדו" פירושו לא לעשות גדידה בעור על מת. למרות זאת דרשו ביבמות יג: שלא להעשות אגודות אגודות. הדר הוא שמו של הפרי, ובדוחק אפשר לפרש שהפרי הוא פרי מהודר (שאל"כ – מדוע שמו הדר?). ודאי שאי אפשר לפרש שהוא הדר באילנו, וודאי שאם פרשנו שהוא מהודר לא נוכל לפרש שהוא הדר באילנו, וראה מה שנכתוב במקומו בסכה כט: לא.לב. מ"ושלחה מביתו" דורשים חכמים בקדושין מא. שאפשר למנות שליח. גם הדרשות השונות ל"לא תאכלו על הדם" בסנהדרין סג. רובן אסמכתא.

יש מקרים שבהם דורשים שתי דרשות מפסוק אחד, שלפי כל אחת מהן הפסוק מתפרש אחרת. כלומר: כל אחת מהן היא אפשרית בהבנה הפשוטה של הפסוק, אבל לפי כל אחת מהן הפסוק מתפרש אחרת, ולכן אי אפשר לקבל את שתי הדרשות גם יחד. ואעפ"כ שתיהן נפסקו להלכה[[138]](#footnote-138). (בזבחים סב: הגמ' אף אומרת שהפסוק בכונה נוסח כך שאפשר יהיה להבין ממנו את שתי המשמעויות).

ואולם, מסתבר שבכל אחד מהמקרים האלה, לפחות אחת הדרשות היא אסמכתא. שהרי במקומות רבים פשוט לגמ' שאי אפשר לקרוא פסוק אחד בשתי צורות שונות. ראה קדושין נו: ב"ק מא, ב"ק נג: ועוד.

### לִמוד מנביאים וכתובים

בכמה מקומות דורשת הגמ' שאין ללמוד הלכה מן הנביאים. שהרי התורה שבידינו שלמה היא, ולא בשמים היא[[139]](#footnote-139). וכמו שנבאר בשבת קד. ובב"מ נט:. (עיי"ש). ואין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. וכן פסק הרמב"ם בהל' יסוה"ת ט א. ומצאנו בכמה מקומות בש"ס שאין למדים דברי תורה מדברי קבלה (ראה חגיגה י:, ב"ק ב:, נדה כג.).

ועם זאת, מצאנו כמה וכמה דרשות שלמדו הלכה מן הנביאים והכתובים. בחלק מהמקומות הגמ' אף העירה על כך. כגון בתענית יז: וזבחים יח: שם שואלת הגמ' על ההלכה האמורה הנלמדת מיחזקאל, ושואלת שם הגמ' מנין ידעוה לפני ימי יחזקאל, ומשיבה שהיתה זו הלכה שנהגה עוד לפני יחזקאל, אלא שלא נכתבה. וראה גם דברינו בר"ה יח: בלִמוד מן הנביא בשאלה מה אפשר לשאול את הנביא.

נראה שרוב מוחלט של הדרשות הנדרשות מהנביאים והכתובים שייכות לאחד הסוגים הבאים:

באורי מלים: הגמ' בב"ק ב: אומרת שאפשר ללמוד מנביאים וכתובים דברים שהם רק גלוי מילתא. כלומר באורי מלים וכיו"ב. וסברה פשוטה היא. הלא אין רצוננו אלא לברר את באורה של מלה האמורה בתורה, ומדוע לא נוכל ללמוד זאת מן הנביאים והכתובים[[140]](#footnote-140).

מעשה רב ומנהגים: פעמים רבות אנו למדים מן הנביאים והכתובים כיצד נהג אדם מסוים, או כיצד היה נהוג במקומות מסוימים בזמנם. גם כאן, סברה פשוטה היא. הלא אין כאן חִדוש הלכתי אלא רק לִמוד מן הנוהגים, ומדוע לא נלמד זאת מספרי הנביאים?[[141]](#footnote-141)

כמו כן למדים מהנביאים והכתובים על דברים שהיו בעולם[[142]](#footnote-142) או אף על טבע העולם.[[143]](#footnote-143)

פעמים רבות אם נבחן את מה שלמדו חכמים מהנביאים והכתובים נמצא שלא למדו הלכה אלא למדו מה היה, ומתוך שידעו מה היה, דנו בשאלה מה מחיב הדבר להלכה.[[144]](#footnote-144)

כמובן שאפשר ללמוד מהנביאים והכתובים על תקנות של זמנם, וראה מה שבארנו במסכת מגלה, וגם במסכת תענית.

רוב מוחלט של הדרשות וההלכות שנלמדו מן הנביאים והכתובים הן על אחת הדרכים שמנינו כאן, שאין בהן נביא הבא ומחדש הלכה מנבואתו, אלא לִמוד לפי דרכנו. מִעוט שבמִעוט של למודים מהנ"ך הוא מדרכים אחרות.[[145]](#footnote-145)

כלומר: אפשר ללמוד מהנביאים והכתובים בלמוד מן הכלל. אבל כמעט ואין בנביאים והכתובים פסוקים שנדרשים כפסוקים שלא נכתבו אלא ללמד הלכה, כמו בתורה. אמנם, יש מעוט שבמעוט דרשות שנראות כאילו הפסוק בנביאים מחדש הלכה, ואף מתוך נבואה[[146]](#footnote-146).

### הערות על לשון המדרש

בלשון המדרש צריך להעמיק, משום שפעמים הוא תולה הלכה במלה מסוימת, אבל כונתו לאו דוקא לאותה מלה, אלא לפסוק הפותח במלה הזאת (וכאילו נכתב שם "וכו'"). דרשות כאלה רבות מספור.לה לפעמים הוא מזכיר מלה מסוימת, אבל כוונתו למקומה של המלה בתוך הפרשיה כֻלה.לט

לכן, די בכך שנראה שההלכה עולה היטב מתוך הפסוק. אם ההלכה עולה היטב מתוך הפסוק, והדרשן דרש את הפסוק והגיע להלכה, יש להניח שזו כוונתו, אלא שהוא קִצר בלשונו.

כמו כן, לפעמים נראה כאילו המדרש לומד הלכה מדיוק כלשהו, אבל עיון במדרש יראה שהוא לא למד משם הלכה, אלא רק בא לשלול מחשבה שהיתה עלולה להיות לנו[[147]](#footnote-147). כדברי הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות שאין למנות את שלילת החיוב עם האזהרה.

ועוד: לפעמים מלשון המדרש נראה כאילו המדרש עצמו יצר הלכה חדשה יש מאין. אבל אם נתבונן נראה שהמדרש כבר עומד על גבי דיון שעומד בפני עצמו, והדרשה לא נועדה אלא להכריע בשאלה שכבר עומדת להכרעה ועקר בנינה אינו דוקא מן המלה האמורה במדרש. תנא אקרא קאי, ולאו דוקא אותו קרא שהוא מצטט. אותו פסוק המובא בדבריו לא בא אלא להשלים דיון מוכר וידוע בלשון הפסוקים.[[148]](#footnote-148)

### המדרש וההלכה הנוהגת

קולמוסים רבים כבר נשתברו על השאלה האם המדרש יוצר את ההלכה או מסביר אותה בדיעבד. לא נעסוק כאן בשאלה הזאת, גם משום שכבר נשתברו עליה קולמוסים רבים, וגם משום שכוונתנו בספר זה להסביר את הדרשות ולאו דוקא לשאול מתי והיכן הן נדרשו. (במקומות שונים אפשר לראות בבירור שהן יוצרות הלכה, במקומות אחרים אפשר לראות בבירור שהדרשנים הכירו את ההלכה אך לא ידעו את מקורה, והם נִסו ללמוד מסברתם מה היתה הדרשה המקורית שהולידה את ההלכה אי אז בימי אבות אבותיהם[[149]](#footnote-149), ופעמים רבות שני הצדדים נכונים: הדרשן לא ידע מה המקור, אבל הוא יכול היה ללמוד מסברה מנין נדרשה הדרשה בימי אבותיו[[150]](#footnote-150)).

ועם זאת יש להעיר הערה חשובה: יש אומרים שהתנאים דרשו גם דרשות הרחוקות מפשט הפסוק, כדי להצדיק את ההלכה שנהגה בזמנם והיתה בה מסורת. ולא היא. דוקא מדרשים המנמקים הלכות שנהגו כל הדורות הם בד"כ קרובים מאד לפשט (וכפי שנבאר בספר זה). ואילו כאשר מדובר בהלכות שלא נהגו בזמן התנאים, וככל הנראה לא היתה בהן מסורת (ודאי שלא מסורת של מנהג, שהרי הלכות אלה לא נהגו אז), דורשים התנאים דרשות רחוקות וקשות, הקרובות לדרכי הדרישה של מדרש אגדה, ומוציאים לגמרי את דברי התורה מפשוטם. ראה למשל סוטה מג. במשנה ובגמ' שעליה. על דיני משוח מלחמה מרשים לעצמם התנאים לדרוש דרשות שאינן עומדות בכללי דרישת הפסוק. כך גם דיני מעמד הברכה והקללה בהר גרזים והר עיבל, גובה המזבח והחצר של המשכן (ומדות המשכן) בזבחים ס., כך הוא גם לגבי דיני עיה"נ בסוף סנהדרין. (אין מדובר כאן על הלכות מקדש, שנהגו בימי התנאים המוקדמים. ההלכות האלה בד"כ מבוססות על מדרשי הלכה הקרובים מאד לפשט הפסוקים. (אם כי האמוראים פלפלו בהן פלפולים שונים שככל הנראה לא נהגו מעולםקנא). כאן מדובר על משוח מלחמה ועגלה ערופה שככל הנראה לא נהגו בימי בית שני ולא היתה בהן שום מסורת. כך מצאנו גם בסוף ערכין לגבי דיני יובל ומכירה בזמן היובל. הדרשות שם נראות רחוקות מהפשט וכנראה מחדשות הלכות). (על דיני עבד עברי יש הרבה דרשות חדשניות מאד. אך רובן אמוראיות). גם בדיני רציעה ויפ"ת יש מדרשים שקרובים למדרשי אגדה. ראה קדושין כב. בב"ק קי. דורש רבא כמה הלכות מאד מחודשות על גזל הגר. גם הדין המחודש והתמוה שכל כהן צריך לאכול מכל מנחה הוא בכלל אלה. כך הוא גם לגבי דינים מחודשים על דיני זמן היובל, כמו שאינו גואל תוך שנתים ועוד רבים. על בן סורר ומורה יש הרבה דרשות, חלקן תנאיות, רחוקות מהפשט ודומות למדרש אגדה[[151]](#footnote-151).

דוקא מדרשים המנמקים הלכות שנהגו כל הדורות הם בד"כ קרובים מאד לפשט (וכפי שנבאר בספר זה). לעֻמת זאת מדרשי אגדה, הלכות שאינן נוהגות עוד, או צריכותות והוא-אמינות שמלכתחילה לא הובאו אלא ע"מ להדחותקלג, מבוססים על דרכי לִמוד רחוקות מהפשט וממשמעות הכתובים.

ההלכה הנוהגת מבוססת כמעט תמיד על דרשות הקרובות לפשט.

אמנם, נעיר בקצרה שהדבר תלוי בדרכי הדרשה של התנאים והאמוראים השונים. דעת ר"ע במקומות רבים שאפשר ללמוד מן הפסוקים כל הלכה (שחבריו חולקים ואומרים הל"מ). כך אמר לגבי נסוך המים, לגבי לוג שמן במנחות פט, לגבי יא יום שבין נדה לנדה, ועוד. (אמנם לגבי אכילת הפסח עד חצות הוא סובר שזה דין דרבנן).

ר"ע דורש כתרי אותיות (נראה שהבִטוי כתרי אותיות הוא גוזמא בעלמא, והכונה שהוא מאד מאד מדקדק בלשון הפסוקים, ולומד גם דברים שהם לא ממש משמע הכתובים) ומביא לכל הלכה מקור מן התורה. בסוטה פרק ה לומד ר"ע מהתורה כמה דינים שלכאורה אין להם מקור בתורה: שלישי לטומאה, תחום שבת, שומע כעונה. תנאים אחרים מעירים שאין זה פשט. (ולא ידעתי אם דברי ריב"ז שם שעתיד דור אחר לטהר פירושם שצריך להזהר שמא דור אחר יטהר, או שאנחנו מחמירים בחנם ודור אחר יתיר). דרכו של ר"ע אפוא היא למצוא מקור מן התורה לכל הלכה נוהגת.

גם הירושלמי קרוב יותר מהבבלי למציאת מקורות בתורה להלכה הנוהגת. במקומות רבים הבבלי דוחה דרשות שהירושלמי מקבל. על דרשות רבות מעדיף הבבלי לומר שהן תקנה או הל"מ. אבל ברוב המקומות האלה אפשר לישב את הירושלמי בקלות, אם אנו מניחים שבלשונו הוא רומז למהלך עמוק יותר בפרשיה, וכפי שנבאר בספרנו זה.

### יחס לדרשות כאילו נכתבו

לפעמים אנו מוצאים שחכמים עוסקים בדרשות שנדרשו ע"י דור שקדם להם, והם מתייחסים לדרשות האלה כאילו ההלכה הנדרשת כתובה בפירוש בפסוק. וכאילו בטלו דברי הכתוב עצמם ונכתבה שם ההלכה עצמה.[[152]](#footnote-152) נראה לכאורה כאילו בטלו דברי הכתוב והמדרש קִבל חיים משלו, ללא הכתוב בפסוק.

מצאנו דוגמאות בודדות כאלה כבר בדברי התנאים. מצאנו במסכת נזיר: "מי שנדר בנזיר ונשאל לחכם ואסרו מונה משעה שנדר נשאל לחכם והתירו היתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר אמרו בית הלל לבית שמאי אי אתם מודים בזה שהוא הקדש טעות שתצא ותרעה בעדר אמרו להם בית שמאי אי אתם מודים במי שטעה וקרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שהוא מקודש אמרו להם בית הלל לא השבט קדשו ומה אילו טעה והניח את השבט על שמיני ועל שנים עשר שמא עשה כלום אלא כתוב שקדש העשירי הוא קדש התשיעי ואת אחד עשר". כלומר: ב"ש וב"ה הכירו את המדרש הזה והתיחסו אליו כאל דבר שאמור בפירוש בכתוב. וראה דברינו בבכורות ס.-סא.

במכות יז.: (וראה דברינו שם) מצאנו שר"ש דורש את דברי הדרשן שקדם לו, ומתיחס אליהם כאילו נאמרו במפורש: ותרומת ידך אלו בכורים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הקל ומה מעשר הקל אוכלן חוץ לחומה לוקה בכורים לא כל שכן הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן שהוא לוקה ונדבותיך זו תודה ושלמים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הא לא בא הכתוב אלא לאוכל בתודה ובשלמים לפני זריקה שהוא לוקה ובכורות זה הבכור אמר ר' שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה ק"ו מתודה ושלמים הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן הבכור אפי' לאחר זריקה שהוא לוקה בקרך וצאנך זו חטאת ואשם אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה קל וחומר מבכור הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מחטאת ואשם אפילו לאחר זריקה חוץ לקלעים שהוא לוקה נדריך זו עולה אמר ר"ש מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה ק"ו מבכור אם חוץ לקלעים קל וחומר מחטאת ואשם הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן העולה לאחר זריקה אפילו בפנים שהוא לוקה.[[153]](#footnote-153)

התייחסות למדרש קדום כאילו הוא כתוב בפירוש בפסוק נדירה בדברי התנאים, אבל שכיחה בדברי האמוראים. הרבה פעמים האמוראים דנים בדרשות כאילו נאמרו בפירוש. נביא כאן דוגמאות מעטות מני רבות: בחגיגה ד. מביאה הגמ' את הדרשה זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס (ודרשה דומה בבכורות מא: לגבי בכור), במנחות צא: מובאת הדרשה או לאיל להוציא את הפלגס, בחולין כב: הובאה הדרשה מן בני היונה פרט לתחלת הצהוב. על כל אלה שואלת הגמ' "אצטריך קרא לרבויי/למעוטי ספקא"? כאילו היה מדובר על פסוק מפורש שלא בא אלא בשביל לומר דין זה[[154]](#footnote-154). (מה גם שזכורך ודאי אינו מיותר שהרי הוא ממעט גם אנדרוגינוס, משעה שנכתב המדרש רואים זאת חכמים כאילו טומטום כתוב שם בפירוש). בב"ב קיב. שואלת הגמ' למה נצרכו שני הפסוקים על אלעזר ועל שגוב, ואומרת שאחד ללמוד את הסבת הבעל ואחד את הסבת הבן ויש לשאול מה השאלה ומה הצריכותא. הלא הפסוקים באו ללמד שאלעזר נקבר בגבעת פינחס וליאיר היו ערים. בחולין כב: על הדרשה מן התורים ולא תחילת הציהוב, שואלת הגמ' "איצטריך קרא למעוטי ספקא?" אמנם מסקנת הסוגיא היא שאכן לא דורשים דרשה זו, אלא ממעטים דבר אחר. אבל ממעטים. בהמשך הסוגיא מביאה הגמ' ראיה זו על דרשת "או לאיל", והראיה הזו נשארת למסקנה. וכן בחולין קיג: תלתא קראי כתיבי ואנן שיתא דרשינן (וראה להלן חולין קיג.:קיד: עמ' תתתיט). ועוד רבים. ראה חולין עה. שהגמ' שואלת למה אצטריך קרא למעוטי, על הדרשה מה אשם שאינו נוהג בשליל, אע"פ שלא היה שם שום פסוק מיותר. ראה גם חולין סא.: לגבי ארבעת סימני העוף, שהגמ' מביאה דרשה ומתיחסת אליה כאילו ארבעת הסימנים כתובים בפירוש בתורה.[[155]](#footnote-155) למרות שכמו שדרש המדרש את אלה כך יכול היה לדרוש אחרים. (ואביי שם אכן מתרץ לפי פשוטו, שלא נאמר פירושן מדברי תורה. אם כי גם הוא מסכים שהמדרש הוא ככתוב בתורה)[[156]](#footnote-156). בבכורות יג. אומרת הגמ': מדישראל בחדא גוי נמי בחדא. הגוי כלל לא נזכר שם, לא נלמד אלא מהדיוק, אבל הגמ' מתיחסת אליו כאילו הוא אמור שם בפירוש. בבכורות לב: רב אשי מתיחס לדרשה "אימתי עושה תמורה מחיים אימתי אינו נגאל מחיים" כאילו היא כתובה. הוא מתיחס לפסוק כאילו מה שכתוב בו בפירוש זה שהוא בא ללמד שנגאל לאחר שחיטה. מכאן הוא לומד שגאולה היא ודאי מכירה, שהרי פדיון ודאי אינו לאחר שחיטה ונמצא שהפסוק לא מלמד דבר. בשבת קח. מדייקת הגמ', לפחות לפי אחת השיטות שם, מכך שלִמדה התורה שעור העוף קרב שהוא עור, ולכן הוצרך פסוק. אע"פ שאין פסוק שמלמד את זה בפירוש והדברים לא נלמדו אלא כדרך אגב. בשבת קלא: יש דרשות רבות הדורשות שמצוות מסויימות דוחות שבת. אף דרשה לא אומרת שהמצוה דוחה שבת, כל הדרשות מלמדות רק שיש למצוה זמן, וממילא למדנו שהן דוחות שבת שהרי השבת זמנן. אלא שהגמ' דנה למה צריך את כל אחת ואחת מהדרשות, ודנה בהן כאילו נכתבו. גם בפסחים עז. הגמ' מתיחסת לפסוק כאילו כתובים בו בפירוש העֹמר ושתה"ל. וראה גם דברינו ביומא כז. וביבמות קא. בהוריות ד.: שואלת הגמ' על הלכות שהמשנה הזכירה, שחלק מהן נלמדו מן הדרש, מדוע בית הדין חייב עליהן הלא זיל קרי בי רב הוא. שהרי דרשנו אותן בפירוש. הגמ' שם מתיייחסת לדרשות כאילו נכתבו במפורש. וראה גם בירושלמי פסחים ה ב, שאומר שדבר שיצא לחידושו אין למדים ממנו. כלומר: מניחים שהפסוק שם יצא לחִדושו.[[157]](#footnote-157) אמנם הירושלמי שם דוחה את הטענה, ואפשר שהוא דוחה את עצם ההתייחסות לדרש כאילו נכתב.

וכפי שבארנו לעיל עמ' כ לפעמים מדייקים מן הדיוק.קיד

החשיבה האמוראית שלומדת מכל מלה הלכה אחת ורק אחת (כפי שנבאר להלן עמ' כט), מבוססת כנראה על היחס להלכה הנדרשת כאילו היא אמורה בפירוש, והיא היא האמור בכתוב.

אמנם, מצאנו גם התנגדויות להתיחסות לדרשות כאילו נכתבו.[[158]](#footnote-158) ראה קדושין יח. שם מבארת הגמ' שרחב"א לא אמר כרבא מהטעם "מי כתיב וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו". כלומר: רחב"א לא מסכים לראות את הדרשה כאילו נכתבה.

בסכה ו. וברכות מא: מקשה הגמ' ששִעורים דאוריתא, שהרי נאמר ארץ חטה ושערה וכל הפסוק לשִעורים נאמר, ומתרצת הגמ': "ותסברא שיעורין מי כתיבי אלא הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא הוא". כלומר: ההו"א היא לראות את הדרש כאילו נכתב בפירוש, אך המסקנה היא "ותסברא שיעורין מי כתיבי?", התרצן מבחין אפוא בין מה שנאמר בפירוש למה שלא נאמר.[[159]](#footnote-159)

בסנהדרין פד. מצאנו שכל דבר שנלמד בדרך של מכלל הן אתה שומע לאו ולהפך, אין דנים אותו בג"ש. לכן, כשאנו דורשים שדוקא כהן גדול רשאי לא לצאת מן המקדש ובכ"ז אינו מחלל, הא כה"ה שיוצא מחלל, אין מחיבים את הכהן ההדיוט מב"ש בג"ש. הגמ' מבחינה רק לגבי ג"ש, אבל חשובה לענייננו עצם ההבחנה שלא כל דרשה אפשר לדרוש ע"ג דרשה קדומה ואי אפשר להתייחס לדברים כאילו נכתבו בפירוש.

גם בזבחים טז. אומרת הגמ': "ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר מומן המקדש לא יצא אמר לך מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל". כלומר הגמ' מקבלת את הטענה שהדיוק לא הכרחי. ושלא הכרחי שהדרש כאילו נכתב. (וגם הגמ' לא אמרה זאת אלא משום שיש כאן אמורא שלא דרש כך).

כך שבכמה מקומות הגמ' מעמידה דברים על דיוקם ומבחינה בכך שהדרש לא כתוב בפירוש.[[160]](#footnote-160)

### מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים

בדברי חכמים מצאנו דרכים שונות ללִמוד ההלכות מתוך הפסוקים. יש דרכים הלומדות הלכה ממשמעותם הפשוטה של הפסוקים, לעֻמתן יש דרשות הלומדות מעצם המִלה, ולא מתוכנה. וכפי שהדבר מתואר בלשון המקובלת היום: מהמסמן ולא מהמסומן[[161]](#footnote-161).

אפשר לראות כי בתקופות שונות דרכי הדרישה היו שונות. בתקופות מוקדמות יותר היחס לדרשות היה כאל דרך ללמוד מהפסוקים את ההלכה, הדרשה מבוססת על משמעותו של הפסוק, והיא אינה אלא דרך נִתוח של משמעות הפסוק. בתקופות אחרות, הפכה הדרשה כלי העומד בפני עצמו.[[162]](#footnote-162) (ואז לפעמים עלול הלומד לחוש כאילו הדרשן כבר אינו מתעניין באמור בפסוק, אלא דורש אותו באופן שרירותי ע"פ הכלי הדרשני והמִדה הדרשנית[[163]](#footnote-163), וע"פ הצורה החיצונית של המִלה במנֻתק ממשמעותה. ואולם, אנו נבקש גם במקרים אלה לבדוק האמנם אי אפשר להסביר את ההלכה ואת המדרש גם ע"פ משמעות הכתובים[[164]](#footnote-164)).

כאשר הדרשה היא כלי העומד בפני עצמו, בטלה לעיתים כוונתו המקורית של הפסוק, והמדרש המאוחר[[165]](#footnote-165) מתייחס לדרשה המוקדמת יותר כאילו היתה פשט הפסוק.[[166]](#footnote-166) כפי שבארנו לעיל עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו".[[167]](#footnote-167)

דרכם של האמוראים המאוחרים[[168]](#footnote-168) להניח שמכל דרשה אפשר להעלות הלכה אחת[[169]](#footnote-169) ורק אחת[[170]](#footnote-170). למרות שלפעמים פשט הפסוק הוא שהוא בא ללמד כלל, והכלל יכול לכלול הלכות שונות שכֻלן כפופות לאותו כלל[[171]](#footnote-171). הצווי ואהבת לרעך כמוך כולל הלכות רבות, שכמה מהן הוזכרו בש"ס. לפעמים משמע בראשונים שהרחיבו כללים דרשניים. אמנם גם באמוראים מצאנו: "הרובע והנרבע והא נמי תיפוק לי מפתח אהל מועד?" או "תרתי שמע מיניה".[[172]](#footnote-172) משמע שגם האמוראים שאלו למה לא ללמוד מן הכלל כמה הלכות.

אבל התנאים לא נהגו כן. פעמים רבות הם דורשים ממקור אחד כמה הלכות, ובלבד שכֻלן משתמעות מאותו מקור וע"פ אותה פרשנות. לפעמים התנאים אפילו למדו ממִלה אחת כמה הלכות לתחומים שונים. למשל: "דותה תטמא לרבות את בועלה דותה תטמא לרבות הלילות דותה תטמא לרבות היולדת בזוב שצריכה שתשב שבעה ימים נקיים".

(גם האמוראים ילמדו כמה הלכות ממקור אחד, אם הוא מבֻסס על "שקולים הם ויבאו כולם". כלומר: אם אין סִבה להעדיף ללמוד מכאן הלכה אחת על פני שאר ההלכות – אפשר ללמוד את כֻלן. אבל בפשטות, לתנאים אין מניעה כזאת, ואם מכלל המלה האמורה אפשר ללמוד כמה הלכות שכֻלן משתמעות ממנה, במישרין או בעקיפין, התנאים ילמדו. לא קשה להם "והא אפיקתיה").[[173]](#footnote-173)

בראיה פשטנית אפשר לומר שדרכם של האמוראים, כפי שבארנו לעיל[[174]](#footnote-174), לראות את המדרש כאילו הוא אמור בלשון התורה בפירוש. כיון שנכתב המדרש התנאי – הוא קִבל חיים משלו. וכעת קוראים מקצת האמוראים את הפסוק כאילו מה שכתוב בו הוא לא פשט הפסוק[[175]](#footnote-175) אלא המדרש עצמו. משום כך – הם למדים מכל מִלה האמורה בפסוק הלכה אחת ורק אחת, כי הם מתייחסים להלכה הנלמדת כאילו היא גופה תֹכן הפסוק. דרכם של האמוראים המאוחרים לתלות הלכה במִלה או באות בתורה, לכאורה, לפעמים הם עושים זאת גם בלי להסביר מדוע תכנה ומשמעותה של אותה מִלה מלמדת דוקא את ההלכה הזאת.[[176]](#footnote-176) כך נראה במבט ראשון. ואולם, אם נעיין היטב בדבר נראה כיצד הם בארו וכיצד הם העלו מהמִלה את ההלכה. אמנם, בכמה מקומות נראה לכאורה שרש"י הלך בעקבות דרכם הפשוטה של האמוראים המאוחרים כפי שתארנו אותה לעיל. אבל ראשונים אחרים, כגון רמב"ם וריטב"א, הסבירו את הדרשה כעניינה של המִלה האמורה, למדו את האמור בפסוק כפשוטו וממנו הסיקו את ההלכה בדרך של דיון. וכך נבקש לעשות בספר זה.[[177]](#footnote-177)

במקומות רבים מנתחים האמוראים את דברי התנאים, מתוך הנחה שצריך להסביר מאיזו מלה דורש כל תנא כל הלכה, ואיזו הלכה דורש כל תנא מכל מלה. ראה למשל בקדושין יד:טו. "מאי טעמא דתנא קמא דאמר מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש מיעט רחמנא גבי מכרוהו בית דין ועבדך שש שנים זה ולא מוכר עצמו ואידך ועבדך לך ולא ליורש ואידך ועבדך אחרינא כתיב ואידך ההוא להרצאת אדון הוא דאתא מאי טעמא דתנא קמא דאמר מוכר עצמו אינו נרצע מדמיעט רחמנא גבי מכרוהו ב"ד ורצע אדניו את אזנו במרצע אזנו שלו ולא אזנו של מוכר עצמו ואידך ההיא לגזירה שוה הוא דאתא דתניא רבי אליעזר אומר מנין לרציעה שהיא באזן ימנית נאמר כאן אזן ונאמר להלן אזן מה להלן ימין אף כאן ימין ואידך א"כ לימא קרא אזן מאי אזנו ואידך ההוא מיבעי ליה אזנו ולא אזנה ואידך נפקא לה מואם יאמר העבד העבד ולא אמה ואידך מיבעי ליה עד שיאמר כשהוא עבד ואידך מעבד העבד נפקא ואידך עבד העבד לא דריש". התבנית הזאת היא תבנית שכיחה מאד בדברי האמוראים.

התבנית הזאת אינה מקפידה על שמירה על מבנה תחבירי הגיוני במשפט, או על דרישת כל מלה בהקשרה הכולל. היא תבנית התולה משמעות שרירותית בכל מִלה.

בחלק מהמקומות האמוראים שואלים למה לא ללמוד הפוך. לפעמים התשובה הנִתנת מתמודדת עם תֹכן הפסוקים.

דרכם של אמוראים להניח שדרשה לא-פשטנית של צד אחד תדרש גם ע"י הצד השני במחלוקת. במקום להעמידו על הפשט היא תשאל מה יעשה הצד השני בדרשה. את ההבדל יעדיפו האמוראים לבאר בדרכים של כללי דרשה כגון הוא ההוא לא דריש. וכיו"ב. (אמנם, אפשר להסביר בפשטות ש"לא דריש" היינו שאינו מוציא את הפסוק מפשטו בהקשר זה). ואולם, אצל האמוראים, הרבה פעמים עצם העובדה שתנא או אמורא פלוני דורש את הפסוק למשהו אחר, ואפילו אגדתי, די בה כדי לבאר למה הוא לא קִבל את הדרשה ההלכתית של בר פלוגתיה, אע"פ שיש בה הגיון, ואינה סותרת את הדרשה ההלכתית.[[178]](#footnote-178)

נביא כאן כמה דוגמאות לדברינו, מעט מתוך רבות:

בחולין קכו:קכז. מצאנו: "ת"ר הטמאים לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ יכול אפי' לא ריקמה ת"ל השרץ מה שרץ שרקם אף ביצת השרץ שרקמה יכול אפי' לא ניקבו ת"ל הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא ואת שאי אפשר ליגע טהור וכמה נקיבתה כחוט השערה שאפשר ליגע כחוט השערה ת"ל השורץ כל מקום ששורץ או אינו אלא השורץ (יכול) כל המשריץ יטמא שאין משריץ לא יטמא אוציא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה שאין פרה ורבה ודין הוא טימא בחולדה וטימא בעכבר מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר אביא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה או כלך לדרך זו מה חולדה פרה ורבה אף עכבר פרה ורבה ת"ל בשרץ". על כך אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא אימא בשרץ לאתויי עכבר שחציו בשר וחציו אדמה השורץ כל שהוא שורץ ואפילו עכבר שבים ואי משום על הארץ על הארץ יטמא ירד לים לא יטמא אמר ליה ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה מה לי הכא מה לי הכא. לכאורה תשובתו של רבא מבוססת על התֹכן במדה חלקית בלבד. הוא יכול היה להשיב שמדובר על מין השורץ בארץ. ואפשר שלא בא אלא להשיב על השאלה תשובה נצחת, ולא לבאר את הבריתא.

בספרנו נבאר דרשה זאת בצורה המתבססת כֻלה על התֹכן, וממילא קושיה מעקרא ליתא.

הגמ בשבת סד. מביאה ברייתא, שמקורה בתורת כהנים:[[179]](#footnote-179) "תנו רבנן שק אין לי אלא שק מניין לרבות את הקילקלי ואת החבק תלמוד לומר או שק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות תלמוד לומר שק מה שק טווי ואריג אף כל טווי ואריג הרי הוא אומר במת וכל כלי עור וכל מעשה עזים וגו' תתחטאו לרבות הקילקלי ואת החבק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות ודין הוא טימא בשרץ וטימא במת מה כשטימא בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף כשטימא במת לא טימא אלא טווי ואריג הן אם היקל בטמא שרץ שהיא קלה נקיל בטומאת המת שהיא חמורה תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף בגד ועור האמור במת לא טימא אלא טווי ואריג ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים[[180]](#footnote-180) אין לי אלא דבר הבא מן העזים מנין לרבות דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה תלמוד לומר או שק והא אפיקתיה לקילקלי וחבק הני מילי מקמי דליתיה גזרה שוה השתא דאתי גזירה שוה אייתור ליה ואין לי אלא בשרץ בטומאת מת מניין ודין הוא טימא במת וטימא בשרץ מה כשטימא בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים אף כשטימא במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים הן אם הרבה בטומאת ערב שהיא מרובה נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים אף בגד ועור האמור במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים".

הברייתא דורשת שני פסוקים. את הפסוק בספר ויקרא: "וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר", ואת הפסוק בספר במדבר "וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ". שני הפסוקים עוסקים בדיני טומאה. הפסוק הראשון עוסק בטומאת שרץ והשני בטומאת מת. שני הפסוקים מזכירים כלי עץ, בגד ועור. הפסוק בספר ויקרא מזכיר גם שק, והפסוק בספר במדבר מזכיר גם מעשה עזים, והיינו הך, שהרי שק עשוי משער עזים. הברייתא המובאת במסכת שבת דורשת את הפסוקים, וזו לשונה: "שק אין לי אלא שק מניין לרבות את הקילקלי ואת החבק תלמוד לומר או שק". הדרשה הזאת מניחה שאם נאמר "כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק", הרי שאין הכוונה דווקא אלה אלא כל הדומה להם. זוהי תבנית דרשה נפוצה מאד,[[181]](#footnote-181) העומדת בבסיס דרשות רבות. כאשר ישנה רשימה של חומרים, בד"כ הכוונה היא להם ולדומה להם. אין כאן הוצאה של אף מלה ממשמעותה המִלולית.

כמו כן, התנא בברייתא עומד על השוה והשונה בין שתי הרשימות, ולומד מזו על זו: אע"פ שכאן נאמר שק וכאן נאמר מעשה עזים, כיון ששאר הרשימה זהה, יש לזהות את הדינים אלה עם אלה, וללמוד שכל מה שדומה לשק הרי הוא בכלל שק. כלשון הברייתא: "תלמוד לומר בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף בגד ועור האמור במת לא טימא אלא טווי ואריג ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים".

התנא של הברייתא השתמש בשני כלים דרשניים. א. ההנחה שרשימה המזכירה כמה פרטים ומבחינה ביניהם באמצעות המלה "או", יכולה להתפרש כרשימת המנויים וכל הדומה להם. ולכן, אם נאמר שק, הדין הנלמד בפסוק נוהג בשק ובכל הדומה לו. ב. גזרה שוה. היינו: ההנחה הפרשנית שכיון ששק עשוי מצמר עזים, הרי שאפשר לזהות את שתי הרשימות זו עם זו, וכיון שבשני המקומות התורה עוסקת בדיני טומאה וטהרה, הרי שיש מקום להניח שהדינים הנוהגים במקום אחד ינהגו גם ברעהו. הרשימה היא אותה רשימה. (וביתר באור בארנו זאת במקומו בשבת סד. עיי"ש).

אלה שני הכלים הדרשניים ששימשו את התנא, אף אחד מהם אינו חורג מכללי הקריאה הפשוטה בתֹכן הכתוב בפסוק ועל פרשנותו. כפי שבארנו לעיל באריכות, דברי הברייתא יכולים להתפרש כנִתוח של הכתוב, שאינו חורג מגבולות התֹכן המובע במשמע הכתוב.

לא כן הדרשנות של האמוראים המאוחרים בסוגיא. הם שואלים על הברייתא: "והא אפיקתיה לקילקלי וחבק", ומתרצים: "הני מילי מקמי דליתיה גזרה שוה השתא דאתי גזירה שוה אייתור ליה". כלומר: האמוראים אינם מתמודדים עם משמעות הפסוק, אלא תופשים את הדרשה כעניין שרירותי העומד בפני עצמו. אם למדת מהמלה שק לִמוד א', לא תוכל ללמוד ממנה לִמוד ב'. כמו כן, הם תופשים את המלה "שק" כאילו נאמר בה בפירוש חבק וקילקלי. הכלי הדרשני שבו משתמשים האמוראים המאוחרים, הוא כלי שלומד הלכה אקראית מכל מלה בכתוב.

המדרש התנאי שנזכר כאן, אינו מבקש לפרש את הפסוק. הוא מסיק מסקנה מהעניין האמור בפסוק, ומשתמש בכלי דרשני של לִמוד ממקור אחד על רעהו. פירוש הפסוק הוא ברור, ואינו נזקק לפרשנות. על בסיס הפירוש הברור, מסיקים התנאים היסק שכלי. כיון שכלי מקבל טומאה, וכיון שיש להניח שהכלים האמורים בפסוק אינם אלא דוגמאות, נוצר צֹרך להתמודד עם שאלה שהתשובה עליה לא אמורה בפירוש. השאלה נענית ע"י הבנת רוח הדברים בפסוק. כלומר: המדרש איננו עוסק בפרשנות הפסוק, אלא בא להתמודד עם שאלה הלכתית. המדרש איננו משנה את הבנת הכתובים, אלא מסיק מהם לדוגמאות נוספות. הוא בוחן את הרוח הכללית האמורה בפסוק.

לא כן המדרש האמוראי המאוחר. המדרש הזה מתייחס לחבק והקילקלי כאילו הם אמורים בפירוש בפסוק. הוא רואה בהם פירוש לאמור בפסוק. הדרשן מתעלם מהמשמעות המילולית של המלים "או" ו"שק", ומתייחס אליהן כאילו נאמר שם חבק וקילקלי. הכלי הדרשני שמנחה את האמוראים שם, הוא הנחה שלפיה כל מלה בפסוק יכולה לחדש הלכה אחת ורק אחת. וההלכה הזאת לא בהכרח שומרת על קריאה תוכנית בפסוק. המדרש המאוחר משנה את כוונתו המקורית של הפסוק. הוא משנה את המסר האמור בפסוק עצמו. הכלי שבו משתמשים האמוראים שם הוא הרבה יותר שרירותי: נתינת משמעות כלשהי לכל מלה.

אפשר לבחון זאת גם באמצעות הכלים שעמדנו עליהם לעיל: המדרש האמוראי לא בהכרח שומר על תמונה שלמה של משפט. יתורה של מלה במשפט מאפשר לתלות באותה מלה הלכה כלשהי, ואינו רואה צֹרך להסביר כעת את המבנה התחבירי של המשפט כֻלו על סמך הביאור החדש.

התבנית הזאת, שבה מתייחסים האמוראים לדרשה כאילו נלמדה באופן שרירותי מאותה מלה, ואף שואלים "הא אפיקתיה" היא שכיחה. נביא כמה דוגמאות נוספות:

בפסחים נב: מובאת הבריתא האומרת: "פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן רבי שמעון בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו משום שנאמר בארצך". כלומר: ר' שמעון בן אלעזר דורש את הפסוק האמור בעניין שנת השמטה: "וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל", מכאן הוא למד שבִעור הפירות צריך להיות דוקא בארץ, שהרי נאמר "וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ". אלא שהאמוראים מקשים עליו "הא אפיקתיה". כלומר: מהפסוק הזה כבר למדנו הלכה אחרת: "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית". האמוראים אינם מעלים בדעתם שאפשר מתֹכן הכתובים ללמוד את שתי ההלכות. הפסוק אומר שאת תבואת הארץ יאכלו בהמתך והחיה אשר בארצך, וכל עוד אוכלת החיה בארץ אוכלת גם הבהמה. תשובתם של האמוראים היא: "קרי ביה בארץ בארצך אי נמי מאשר בארצך". כלומר: האמוראים תולים הלכה אקראית בכל אות או מלה שבכתוב, ואינם מתייחסים בהכרח לתֹכן הכתובים. כמו כן, לשיטתם אם למדנו הלכה כלשהי ממלה מסויימת, שוב אי אפשר ללמוד ממנה הלכה נוספת. "אפיקתיה". כל מלה מִתַּרגמת להלכה כלשהי ומעתה המלה המקורית אינה קיימת עוד. (אמנם ראה את באורנו למדרש הזה בפסחים שם).

הוזכרו כאן שלשה מדרשים: מדרשו של ר' שמעון בן אלעזר, מדרשו של ר' יוסי בר' חנינא, והסִכום האמוראי של הדרשות. המדרש העומד בבסיס הסוגיא דורש את הפסוק "וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל". הפרשיה אומרת: "וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל". כלומר: אסור לבצור, אך אפשר לאכול. לא רק הבעלים, אלא הבעלים, שכירו, תושבו, בהמתו והחיה אשר בארצו, הכל אוכלים יחד. כיצד אוכלים אם אין קוצרים ואין בוצרים? עונים חכמים שבוצרים מעט מעט כבהמה והחיה, ואוכלים מעט מעט כל עוד אוכלת הבהמה והחיה. כאשר החיה אשר בארץ אינה אוכלת עוד, גם האדם לא יאכל עוד את אשר קצר או בצר.

מדרש זה מגביל את זמן אכילתו של האדם לזמן שבו בשדה שבארץ עוד יכולה החיה למצוא תבואה. הוא לא מגביל את מקום אכילתו. אבל רשב"א מוסיף ודורש שגם מקום הבִעור יהיה בארץ. הפרשה היא פרשת הארץ, ויש להאכיל לבהמה והחיה אשר בארץ.

על כך שואלים האמוראים, כיצד אפשר לדרוש את שתי ההלכות מאותה מִלה. הלא מהמִלה "בארצך" דרשנו שזמן הבִעור הוא הזמן שבו כלתה התבואה בארץ. מנין שגם הבִעור עצמו צריך להיות בארץ?

תשובתם של האמוראים היא שכיון שכתוב "אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ" אפשר לדרוש שתי הלכות מאותה מִלה.

המדרש הבסיסי העומד כאן בא להתמודד עם קֹשי בפסוקים. הוא אינו מבקש לפרש פירוש חדש בפסוקים, אלא להשיב על קֹשי, או לפחות: למצוא הסבר מעשי שעל פיו יוכלו דברי הפרשה להתקיים, לתרגם את הכלל האמור בפרשה לשפה מעשית. הפרשה מלמדת לא לקצור ולא לבצור, אבל היא מלמדת גם ששבת הארץ תהיה לנו לאכלה. כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? אם יאכל האדם כל עוד אוכלת החיה, ויאכלו הכל יחד. ר' יוסי בר' חנינא מחדד את המדרש הזה, מדייק בלשון הפסוקים, ומבאר כיצד נדע האם אנו אוכלים יחד עם הבהמה והחיה – כאשר החיה שבאותו מקום, החיה אשר בארצך, אוכלת בשדה, אז התבואה גם לך לאכלה. המדרש איננו עוסק בפרשנות, ממילא גם אין לדון בשאלה האם המדרש מפרש את הפסוקים בדרך אחרת ממשמעותם.

לעֻמת זאת, מדרשו של רשב"א מוציא את המלה "בארצך" מהקשרה ומתבניתה. על פי התבנית הפשוטה של הפסוק, המלה הזאת היא תיאור החיה. על איזו חיה מדובר? על זאת אשר בארצך. דרישת המלה כמלמדת על מקום הבִעור, איננה מותירה את הפסוק באופן שבו אפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. (אמנם, אפשר לפרש שכוונתו היא שאם הבִעור הוא נתינה לחיה אשר בארצך, הדבר מתבאר. כל עוד במקומו של השדה יש תבואה והחיה והבהמה אוכלות, גם לאדם תהיה התבואה לאכלה. אם אין הבהמה והחיה אוכלות – התבואה למאכל לכל אשר בארצך. אבל דוקא לאשר בארצך, אין הפרשה נותנת את המצוה הזאת אלא בארץ בלבד, ושבתה הארץ שבת לה'. לכן נזכר גם כאן שמדובר על החיה אשר בארצך. לפי הסבר זה גם רשב"א אינו מוציא את המלה "בארצך" מהקשרה, אלא לומד מהרוח הכללית הנשקפת בפרשה. ההקשר הכללי של הפרשה מלמד אותו את הדין, וכאמור, ראה דברינו במקומו).

הקושיה של האמוראים, למרות שהיא עשויה בתבנית "הא אפיקתיה", נראית על פניה כקושיה פשטנית. קושיה מתבקשת לכל רודפי הפשט: הלא אין שום דרך לפרש את המבנה התחבירי של הפסוק הזה באופן שהמלה "בארצך" תתפרש גם כמבארת את מקומה של החיה המוצאת תבואה בשדה, וגם כמבארת את מקום הבִעור. אין דרך לפסק את הפסוק בצורה כזאת, ובעל כרחנו לפחות אחד המדרשים (ככל הנראה מדרשו של רשב"א, המפריד את המלה "בארצך" מהחיה, אם כי ההקשר הכללי של המלה ארץ בפרשה דוקא תומך בו) מפרש את הפסוק בנגוד לכוונתו, ועוקר מלים מההקשר התחבירי שלהן.

אלא שעיון בתשובתם של האמוראים, מלמד שהם אינם מבקשים בהכרח את הפשט. תשובתם של האמוראים מנתחת את המִלים "אשר בארצך" באופן שאינו מאפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. גם כאן אנו מוצאים את הנחת היסוד האמוראית התולה הלכה בכל מלה או בכל אות בכתוב, מבלי צֹרך להציג הסבר כללי למבנה התחבירי של הכתוב. המדרש דבק בלשון המִלולית של כל מלה מבלי לבחון את ההקשר שלה. אי אפשר להסביר את הכתוב באופן שביאור זה אכן יתקבל על הדעת בתור פרשנות של אותו פסוק.

לפי מסקנת האמוראים, לשון המדרש מקפידה לתלות משמעות כלשהי בכל מלה בפסוק, המשמעות הזאת היא משמעותה הפשוטה של אותה מלה, אך היא מנֻתקת מהקשרה התחבירי.

נביא דוגמא נוספת: ביבמות ס מובאת בריתא העוסקת בשאלה לאיזו אחות רשאי הכהן להטמא אחרי מותה. הפסוק אומר: "וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא". הפסוק מביא כמה כללים: בתולה, קרובה אליו, לא היתה לאיש. הבריתא מביאה כמה דעות: "אחותו ארוסה - רבי מאיר ור' יהודה אומרים מטמא לה, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין מטמא לה. אנוסה ומפותה - ד"ה אין מטמא לה. ומוכת עץ - אין מטמא לה דברי ר' שמעון, שהיה ר' שמעון אומר ראויה לכ"ג מטמא לה שאין ראויה לכ"ג אין מטמא לה".

הבריתא לא מביאה את נִמוקיהם של התנאים השונים. ואולם, אנו מוצאים שם כמה דורות של אמוראים. תחילה מנֻמקים דברי התנאים כך: "מאי טעמא דר"מ ור' יהודה דדרשי הכי ולאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה יכול שאני מוציא אף מוכת עץ ת"ל אשר לא היתה לאיש מי שהוייתה על ידי איש יצאה זו שאין הוייתה על ידי איש הקרובה לרבות הארוסה אליו לרבות הבוגרת". "ורבי יוסי ורבי שמעון מאי טעמייהו דרשי הכי ולאחותו הבתולה פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ אשר לא היתה פרט לארוסה הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה אליו לרבות את הבוגרת הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה". על כך אומרים אמוראים מאוחרים יותר: "ורבי יוסי מדשבקיה לבר זוגיה מכלל דבמוכת עץ כרבי מאיר סבירא ליה מנא ליה מלא היתה לאיש". אמוראים יותר מאוחרים שואלים: "והא אפיקתיה", ומשיבים: "חדא מלא היתה וחד מלאיש".

הדרשה התנאית הראשונה אכן דורשת הלכה מכל מלה בפסוק. אבל אין זה פירוט שרירותי של תליית הלכה אקראית בכל מלה בפסוק. זהו רצף דרשות שמנתח את תֹכן הכתובים. מהמלה "הבתולה" דורשים התנאים פרט לאנוסה ומפותה, ור' יוסי ור' שמעון לומדים מהמלה הזאת גם למעט מוכת עץ. הדרשן אינו רואה מניעה ללמוד את שלשתן ממלה אחת כי שלשתן אינן עונות על ההגדרה האמורה בפסוק: בתולה. אנוסה, מפותה ומוכת עץ אינן בתולות, ולכן הן ממועטות ממשמעותו הפשוטה של הפסוק. אלא שר"מ ור' יהודה דורשים כאחת את צמד המלים "הבתולה אשר לא היתה לאיש", ומתירים מוכת עץ. ר"ש דורש את המלים האלה כשתי דרישות שונות: בתולה, ולא היתה לאיש. לכן הוא אוסר ארוסה. ר' יוסי דורש אף הוא שלא נאסרה מוכת עץ, היא לא התמעטה מכלל הפסוק הזה, שלא אסר אלא את מי שכבר היתה לאיש. אך הוא אוסר אף את הארוסה, שהרי היתה לאיש. כלומר: הוא סובר כר"ש שיש כאן שתי דרישות. על כך שואלים האמוראים המאוחרים "והא אפיקתיה", והופכים גם את הלִמוד הזה ללִמוד שרירותי, הלומד הלכה אקראית מכל מלה בפסוק.

המדרש הזה הוא מדרש דייקני. הוא אינו שואל מהי הרוח הכללית בפסוק, ואינו מנסה ללמוד ממנו מסקנות למקומות אחרים. הוא מדייק במלות הכתוב עצמן. ואולם, הוא אינו חורג ממשמעותן הפשוטה של המלים האלה, והוא שומר על משמעות הכתוב וכוונת כותבו. לפי המדרש הזה בהחלט אפשר להסביר על דרך הישר את המבנה התחבירי של כל הפרשיה, מבלי לקטע את הכתוב. הדור השני של האמוראים המוזכרים כאן, אינו מקפיד על כך. אם "אשר לא היתה לאיש" היא דרישה בפני עצמה, הרי שהמלה "לאיש" לא יכולה ללמד על הגדרת בתולה, שהיא חלק מהדרישה הראשונה. את האמוראים זה לא מטריד. הם אינם שומרים על הסבר שיכול להסביר את הפרשה כֻלה בהקשרה.

יש להעיר, שאת דעתו של ר' יוסי אפשר להסביר היטב, על דרך הרוח הכללית בפרשה. אם נבאר ש"אשר לא היתה לאיש" הוא נִמוק ל"הבתולה הקרובה אליו", ממילא אפשר להסיק מכאן שכל מי שהיתה לאיש (כולל ארוסה) אינו מטמא לה, אבל כל מי שלא היתה לאיש (כולל מוכת עץ) מטמא לה. אבל האמוראים לא בחרו בדרך הזו.

כלומר: הדרשן הקדום (שלא הוזכר כאן בשמו, אך אולי הוא אמוראי ואולי אף תנאי) מקפיד על דיוק במלות הפסוק, אך אינו מוציא אותן מהקשרן והוא שומר על האפשרות לבאר את הפסוק תוך שמירה על מבנה תחבירי הגיוני. הדרשן המאוחר יותר חורג מהכללים האלה.

בחולין כז. עוסקת הגמ' בשאלה מנין ששחיטה מן הצואר. האמוראים מביאים שם דרשות שונות שדורשות את עצם הצווי "וזבחת", אך דורשות מגוף המלה ולא ממשמעותה. אח"כ מביאה הגמ' את דברי התנא שהעדיף ללמוד לִמוד עקיף ממקום אחר, אך לא להוציא את המלים ממשמעותן.

ואולם, בספרנו נראה שפעמים רבות גם מדרשי האמוראים יכולים להתבאר היטב על דרך הפשט.

### הדרש מלביש את דברי התורה בלבוש מעשי

התורה שבכתב היא רוחנית ולכן היא מלמדת אותנו את הכללים והעקרונות הרוחניים בטהרתם. היא מלמדת את העקרונות[[182]](#footnote-182), התורה כֻלה היא החכמה האלהית כפי שהיא[[183]](#footnote-183)[[184]](#footnote-184). תפקידה של התורה שבע"פ, ובכלל זה מדרשי ההלכה, הוא לבאר את העקרונות האלה בבאור מעשי. (כלומר: התושב"כ והתושבע"פ כוללות את אותן מצוות ואומרות אותם דברים, אך התושב"כ מתארת אותם מן הצד העקרוני שלהם, משום שהיא מביאה את האמת האלהית ברוחניותה ובעצם טהרה הפנימי, התושבע"פ נועדה ללמדנו כיצד לנהוג בכל מקרה ומקרה ולתת את ההלכה המעשית המדויקת ולכן היא מתארת את אותם דברים מן הצד ההלכתי המעשי שלהם) אנו לומדים הלכות ע"י בנין אב, מתוך הבנה שהמקרה שנזכר בתורה אינו אלא דוגמא לעקרון שאותו באה התורה ללמדנו. ולכן הדין יחול בכל מקום שבו יחול העקרון.[[185]](#footnote-185)

עקרוניות זו היא יחודה של תורה שבכתב. התורה שבכתב היא החלק הרוחני יותר של התורה, היא כוללת אמתות מופשטות שאינן תלויות בחֹמר[[186]](#footnote-186). דבר שתלוי בחֹמר או קשור אליו הוא חמרי וערכו נמוך. יתר על כן, מה שתלוי בחמר בד"כ תלוי גם בזמן שהרי החמר הוא דבר זמני בעוד שאמת רוחנית היא נצחית ואינה משתנה עם שִנויי הזמן. התורה שבכתב היא נצחית ואינה משתנה לכן היא כתובה שהרי כתב הוא דבר שאינו משתנה. היא נִתנה במדבר בזמן שאין על ישראל דאגות חמריות ועל מנת לקימה אח"כ בארץ. העקרונות נִתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות ולא יושפעו מהעשיה החמרית. העשיה החמרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע ע"פ האמתות הרוחניות של התורה ולא ח"ו להפך, שהתורה תתפרש ע"פ האִלוצים החמריים שיוצרת המציאות החמרית[[187]](#footnote-187). התורה מלמדת אותנו את האמת האלהית כפי שהיא, במובנה האמתי והרוחני ביותר. אין תפקידה ללמד אותנו כיצד לנהוג. נכון שהאמת האלהית מחיבת מעשים שונים בזמנים שונים, ואנו לומדים זאת מהתורה, אך ענינה של התורה נעלה מזה בהרבה, היא עצם החכמה והאמת האלהית שאנו מצֻוִּים ללמדה משום שהיא אמת, ולא רק כדי לדעת איך לנהוג.

אמנם השפה בה מלמדת אותן התורה היא שפת המעשה. התורה מביאה מקרה מעשי, ומלמדת את ההלכה באותו מקרה, אך התֹכן הוא העקרונות הנלמדים מכך. מתוך המקרה הנדון אנו למדים את הכלל והשלכותיו הנוספות. התֹכן של התורה הוא רוחני גם אם השפה היא ע"י מעשים.

כאמור לעיל יש בתורה גם מסרים שלא נאמרו בפירוש, מסרים שנלמדים מבין הכתובים ע"י דרש וכד'. דינים אלה הם בד"כ דינים מעשיים, דינים שאינם עקרונות אלא קביעת גדרים מעשיים לעקרונות, כגון: התורה מצוה אותנו איך לנהוג בממונו של אדם, אבל מה נקרא ממונו של אדם אין התורה כותבת ואנו לומדים זאת לפי דרכנו מבין השיטין, כי זה אינו עקרון אלא ענין מעשי[[188]](#footnote-188). (וראה להלן). התורה מצוה על האדם לא לבוא על אשת רעהו, אך ע"י מה תֵעשה האשה אשת רעהו – זה אינו עקרון אלא ענין מעשי[[189]](#footnote-189) והוא לא נכתב בפירוש בתורה באמירה שזה המסר האמור בה[[190]](#footnote-190). גם שאר דינים שענינם הגדרים המעשיים של המצוות נלמדים בד"כ מן הדרש והתורה אינה כותבת בפירוש אלא את העקרון הכללי של המצוה, כי הוא החלק הרוחני שבה.

פרוט המצוות בלשון הכתוב בתורה בנוי בד"כ ע"פ עקרונות ולאו דוקא ע"פ הצד המעשי של הדברים (וזה מוסבר היטב שהרי התורה היא ספר רוחני עקרוני כפי שנתבאר לעיל). זה מתבטא בכמה סוגים שונים של בטויים. לדוגמא: חזרתן של מצוות מסוימות כמה פעמים בתורה. אילו היתה התורה ספר שכולו הוראות למעשה בלבד, כדוגמת ספרי ההלכה, ודאי היתה מתיחסת לכל ההלכות העוסקות בתחום מעשי אחד באותו מקום, כדי שהמעין בענין ימצא את כל ההלכות הנוגעות לענינו במקום אחד. אך כיון שהתורה באה ללמדנו את העקרונות הרוחניים הגבוהים, והדוגמאות המעשיות אינן אלא כלי בִטוי לעקרונות (כמו שנתבאר לעיל) מסודרות ההלכות בתורה ע"פ הנושאים העקרוניים שאותם באות ההלכות ללמדנו. (כדוגמא לכך נתבונן בענין עבד עברי. התורה פרטה את עניניו בשלשה מקומות, אע"פ שכדי להקל על מקים המצוות היה ראוי לפרט הכל במקום אחד (כמו שעשו ספרי ההלכה). בכל אחד מהמקומות האלה מלמדת אותנו התורה עקרון אחר. כלי הבטוי הוא תמיד עבד עברי. פרשת משפטים עוסקת בענינים משפטיים ולכן שם אנו לומדים על ענינו המשפטי של עבד עברי. פרשת בהר מלמדת אותנו שישראל עבדים לה', ולכן שם אנו לומדים על ההשפעה שיש לכך על מכירת יהודי לעבד. פרשת ראה עוסקת בגמילות חסד. לכן שם אנו לומדים על גמילות חסד בעבד עברי – הענקה). בלִמוד העקרוני הרוחני נִתן להתיחס לכל נושא בפ"ע, אך לענין מעשה יש להתיחס לכל העקרונות שיש להם השלכה על אותו מעשה[[191]](#footnote-191).

ברור, עם זאת, שיש משמעות מעשית ישירה לאותם עקרונות המובעים בתורה שבכתב. החלוקה בין עקרון רוחני לבין עשיה חמרית היא שאלה הטעונה לִמוד בפ"ע. היא אינה חלוקה קטבית, אלא חלוקה הדרגתית רציפה ששיאה האחד הוא העקרון המופשט ביותר ושיאה האחר הוא העשיה עצמה[[192]](#footnote-192). לִמוד התורה מראה שכל עקרון רוחני מוליד עקרונות משנה ברמה היותר מעשית ממנו. וכן הלאה, אותם עקרונות מולידים עקרונות נוספים ברמה היותר מעשית מהם, וכו'. כך, למשל, התורה צותה אותנו "לא תנאף" ו"איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" ואף פרטה את האִסור הזה לסוגים רבים של עריות. הרי לפנינו עקרון כללי המתפרט לפרטים עוד בתוך דברי התורה עצמה. אם תִּלָּמֵד התורה בדרך הנכונה הרי שבסופו של דבר תהיה התנהגותנו בפעל ע"פ המתחיב מהעקרונות הרוחניים הגבוהים ביותר. בין העקרון הרוחני הגבוה ביותר לבין עשיתנו יש כמה דרגות שהגבוהות בהן כתובות בתורה שבכתב והמעשיות יותר – בתורה שבע"פ.[[193]](#footnote-193) למשל, התורה צותה "כבד את אביך ואת אמך" ואנו לומדים בתושבע"פ: "מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא" (קדושין לא:). כלומר: התורה שבע"פ נותנת לנו הדרכה מעשית כיצד לקים את העקרונות שנתן לנו הקב"ה בתושב"כ. גם בתוך התורה שבכתב אנו מוצאים כמה מדרגות - ספר דברים שבא להכין את ישראל בפעל לחיים בארץ מביא ומבאר את המצוות ברמה יותר מעשית מבשאר התורה[[194]](#footnote-194). גם בתוך הספרים השונים אנו מוצאים כמה מצוות שכֻלן פרוט של עקרון אחד גבוה מהן.

הלבשת העקרון הרוחני בלבוש מעשי, היא אחד מתפקידיו של מדרש ההלכה.

אנו מוצאים כי ככל שהענין עקרוני יותר כך ההתיחסות אליו בלשון הכתוב תהיה מפורשת יותר. לדוגמא: התורה מלמדת אותנו כיצד לנהוג ביחס לאשת רענו או רכושו. אבל מה מוגדר כרכושו וע"י מה יעשה הרכוש רכושו וכיו"ב – זה לא נזכר בפירוש בלשון הכתוב. אמנם אנו לומדים זאת מן התורה, אך כדי ללמוד זאת עלינו לעמול ולהבין ולדרוש בדיוקים ובהבנת דבר מתוך דבר. כי התורה הרוחנית אינה משועבדת לצרכי העולם החמרי – ללמדנו הלכות כהלכות מכירה וקנין שהם ענינים מעשיים גרידא. העולם המעשי הוא המשועבד לעקרונות הרוחניים ולכן אנחנו החיים בעולם החֹמר צריכים לעמול וללמוד מן התורה מהי הדרך לנהוג בכל ענין וענין, כולל ענינים חמריים כקנין ומכירה. ככל שדבר הוא מעשי יותר ועקרוני פחות, כך הוא יֵאמר בצורה מרומזת יותר או יאמר בע"פ, משום שהכלל הוא העקרון הרוחני והפרטים הם הדרך המעשית לקימו[[195]](#footnote-195).

### דרכנו בספר זה

מטרתנו בספר זה היא לבאר את מדרשי ההלכה. מתוך הנחה שהעִקר הוא לא הכללים והמִדות, אלא עצם הלִמודסה, על כן נבאר כאן את המדרשים. ואם ישאל הקורא מה חִדש המחבר בחִבורו זה, הלא הוא אינו אלא מפרש את המדרש, נשיב לו שאכן כך הוא. כי היום רבו הלומדים שאינם יודעים לפרש את המדרש.

לגבי הדרך בה בארנו את המדרשים – הארכנו בכך לעיל ולא נחזור על כך. נעיר כאן כמה הערות על דרך העריכה:

נביא בספרנו מקומות שבהם חכמים למדו הלכה מהפסוק. מקומות שבהם חכמים הביאו פסוק אך לא למדו ממנו דברלו, לא נקפיד להביא.

לא נקפיד להביא מקורות שבהם הגמ' למדה הלכה מבריתא, אבל לא מהפסוק עצמו אלא מדברים אחרים של התנאים שבבריתא. גם לא נקפיד להביא מקורות שבהם הובא פסוק אך לא נלמדה ממנו הלכה.[[196]](#footnote-196)

לא נתאמץ לבאר דרשות שמלכתחילה לא הובאו אלא כדי להדחות. כגון צריכותות או "שיכול", משום שפעמים רבות דרשות אלה אינן עומדות במבחן ההגיון, והן כמו מדרשי אגדה. כאשר המדרש מביא דרשה שמלכתחילה לא הובאה אלא כדי להדחות, הוא לא מקפיד שהדרשה תעמוד בכל הכללים המחויבים במדרש הלכה. ואולם, נתאמץ לבאר כל דרשה שיש תנא או אמורא שסבר כמותה, גם אם בסופו של דבר פוסקי ההלכה לא פסקו כאותה דעה.

נבחין בין תנאים לאמוראים, משתי סִבות: גם כי צורת הדרשה התנאים שונה במקרים רבים מזו האמוראית, וגם משום שפעמים רבות האמוראים אינם דורשים אלא מבארים את דברי התנאים. (או מוצאים דרשה כדי להעמיד בה את דברי התנאים). נמצא שדברינו הם באור לבאור. וכפי שבארנו לעיל בפרק שעסק בהבדל בין מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים.

רבים ממדרשי ההלכה שבש"ס לקוחים מקבצי מדרשי ההלכה, המכילתות, הספרא והספרי. במקום שמצאנו שיש בכך צֹרך, הבאנו גם את המקור כפי שהוא מופיע שם בנוסח שלפנינו.

הבאנו תחלה את הפסוקים ואת הדיון בהם, ורק אח"כ את המדרש. כדי להראות שדרך הדיון בפסוקים אפשר להגיע למדרש. ובתנאי שלמדנו היטב את הפסוקים.

# ברכות

### ויקרא כב ז, ברכות ב

#### זמן טהרת טמאים

נאסר על הכהן לאכול בתרומה כאשר הוא טמא, עד שיטבול ויבא עליו השמש, כמו שנאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא...

טמאים רבים טמאים עד הערב, כמו שמצאנו במקומות רבים: "וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". ועוד מקומות רבים. הטמא צריך לרחוץ במים, ואחר רחיצתו במים הוא טמא עד הערב.

ואולם, בפרשתנו הוזכרו גם צרוע וזב[[197]](#footnote-197) שלא די להם ברחיצת מים וטומאה עד הערב. הם צריכים גם להביא קרבנות.

האם גם טמאים מעין אלה יוכלו לאכול בקדשים האמורים כאן מיד כשהעריב שמשם, או שהם יוכלו לאכול רק אחר הבאת קרבנותיהם?

לכאורה, התשובה אמורה כאן בפירוש: התורה קובעת כאן סדר טהרה לכל הטמאים האמורים כאן: רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים. כלומר: ירחץ בשרו במים, יבא השמש ובכך יטהר הכהן (א). אין צֹרך במעשה נוסף כדי לאכול בקדשים האלה.

ואולם, יש בפסוק הזה שאלה פרשנית: האם יש לפרש "רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ" וע"י כך: "וְטָהֵר", ולפי פירוש זה הערב שמשו מטהרו ומתירו באכילת קדשים (כביכול היום הוא המטהר, היום (ה) הוא העושה את המעשה ומטהר את האיש, ולא האיש עושה מעשה), או שיש לפרש שהאיש הוא המִטהר, ויש כאן שלשה דברים שהכהן צריך לעשות: "רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם, וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ, וְטָהֵר", וא"כ עליו לעשות עוד דבר אחרי שיבא השמש, להטהר[[198]](#footnote-198). לפי הפירוש הראשון יבוא השמש (ה) ויטהר את הכהן, לפי הפירוש השני יבוא השמש ואז (ו) יצטרך הכהן להטהר. התשובה היא (ב) שמבחינה דקדוקית, הלשון "וְטָהֵר" משמעותה כאפשרות הראשונה, שהאיש יטהר ממילא. ע"י הערב שמשו (אחרי רחיצה במים) ממילא יטהר. ביאת השמש תטהר אותו. וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ – וְטָהֵר. ממילא.

חכמי ארץ ישראל התלבטו אף הם. (ג) האם לבאר שביאת השמש היא שקיעה, ואז יש לבאר "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ – וְטָהֵר", כלומר, אם יבא השמש (ז) ממילא יטהר האיש. ביאת השמש (ז) תטהר את האיש. או שביאת השמש היא זריחה, וכיון שהזריחה איננה עושה דבר בענין הטהרה (שהרי כפי שבארנו, טמאים רבים טמאים עד הערב, אך לא מצאנו טמא שטמא עד הבקר), ממילא יש (ח) לפרש "וטהר" כ"יעשה מעשה טהרה". חכמי ארץ ישראל לא הכריעו בשאלה זו מתוך הפסוקים, אבל אפשר להכריע ממקומות רבים בתנ"ך שבהם ביאת השמש היא שקיעה ולא זריחה. כך גם כאן, ביאת השמש היא שקיעה, וכשהשמש שוקעת ממילא השמש מטהרת את האיש.

ויש מפרשים שהשאלה הנידונה כאן היא האם משמעות הפסוק היא ובא השמש – וטהר האיש, או "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר, וְאַחַר יֹאכַל (האיש) מִן הַקֳּדָשִׁים", כלומר, השמש לא רק יבא אלא גם יטהר, כלומר יעלם אורו לגמרי, ואחר יאכל האיש מהקדשים. לפי אפשרות זו המלה "וְטָהֵר" אמורה על השמש[[199]](#footnote-199), לא על האיש.  (ד) וכך מכריעים חכמי א"י (ואולי גם רבה בר רב שילא בבבל). רק אחרי שלא רק יבא השמש אלא גם יצאו הכוכבים, יאכל האיש מן הקדשים.

 (א) ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה.

וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר (ה) טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר (ו) טהר גברא אמר רבה בר רב שילא (ב) אם כן לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא  (ג) במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר (ז) יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר (ח) טהר גברא  (ד) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא.

ברכות ב: - ראה מגלה כ.:

### דברים ו ז, ברכות ד: י:יא.

#### זמן קריאת שמע

יש לדבר בדברי התורה בכל עת ובכל מקום, כמו שנאמר:

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ.

בפשטות, כונת הדברים היא שיש לדבר בדברים האלה בכל עת, בְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ. לפי זה, "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" הוא בִטוי שפירושו הוא בכל עת ובכל שעה ובכל דרך. אבל גם אם נפרש כך, עלינו לתת לבִטוי הזה פירוש מעשי, הוראת הלכה מעשית כמה ידבר ומתי ידבר בדברים האלה, וודאי שאין לפחות מן האמור בתורה בפירוש. הלא המצוה לא תתקים אלמלא ינתן שִעור שבו אדם צריך לדבר[[200]](#footnote-200), כדי שיחשב הדבר שהוא מדבר בכל עת[[201]](#footnote-201), שהרי אינו מדבר בכל עת ממש[[202]](#footnote-202). וכיון שהתורה השתמשה במלים "וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" כדי ללמד לדבר בדברים האלה בכל עת, למדו מכאן חכמים שיש לדבר בדברים האלה בשעת שכיבה ובשעת קימה. המדבר בשכבו ובקומו מדבר תמיד.[[203]](#footnote-203) ריב"ל דרש מכאן שהדִבור בדברים האלה יהיה בשכבך ובקומך ממש, כלומר: הדבר הראשון שעושה בקומו והדבר האחרון בשכבו (א), אבל ר' יוחנן סובר שאין הכונה לשכבך וקומך ממש אלא לשעת שכיבה וקימה (ב), שהרי משמעות הדברים היא בכל עת ושעה, לכן אין צֹרך לדרוש כמו שדרש ריב"ל, ולהלכה עושה בשכבו כמו בקומו. מכאן סמכו גם לשאלה האם תפִלה קודמת (ג). שהרי אם יש לקרוא סמוך למטתו, אי אפשר להתפלל אחריה[[204]](#footnote-204).

התורה מבטאת, אפוא, את הדִבור בכל עת במלים "וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". מדוע משתמשת התורה במלים אלה? האם כדי לבטא את מעשי האדם או כדי לבטא את זמני האדם? כיצד יש לפרש את כוונת התורה באמרה "בְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". האם כוונת התורה לתאר זמן שכיבה וקימה או לתאר יום ולילה? בכך נחלקו ר"י וחכמים. ההקשר של הפסוקים מלמד שאין כונת הפסוק דוקא לשעה שבה אותו אדם עושה כן, אלא לזמן, שהרי הפסוק בא ללמד שידבר בדברים האלה בכל דרכיו. התורה נקטה לשון "בְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" כי עסקה בכל דרכיו של האדם: "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", כונתה לשעה שדרכם של בני אדם לשכב ולקום. ר"י למד מכאן שהכונה לזמן שבו דרכם לשכב, כלומר אשמורה ראשונה שבה דרך בני אדם לשכב, ואילו חכמים דורשים שהכונה לכל הלילה שבו דרך בני אדם להשאר שוכבים.

משמע מכאן ש"בְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" הוא זמן שכיבה וקימה. מלים אלה הן תֵאור זמן[[205]](#footnote-205). כשהתורה אומרת "וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" כוונתה שיש לקרוא קריאת שמע בכל זמן (ח). כך עולה מההקשר של הפרשה. וכך אמנם דורשים בית הלל (ד). ההקשר "וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", מלמד שאין כונת הפסוק שתדבר בם דוקא בשעה שאתה עושה את המעשים האלה, אלא בכל עת ובכל שעה ובכל מקום[[206]](#footnote-206). כיצד יתקים בפֹעל הכלל המחיב דִבור בכל עת ובכל שעה? ע"י דִבור בדברים האלה דוקא בשעות האמורות כאן, שעת שכיבת בני אדם ושעת קימת בני אדם. אבל בית שמאי מפרשים שכונת הדברים היא בשעה שאתה, כלומר האדם היחיד, שוכב וקם (ה). ולכן יש לדבר בדברים האלה תוך כדי מעשי השכיבה והקימה, שאל"כ היתה התורה אומרת בפשטות בֹקר וערב (ו). מכך שהתורה לא אמרה בֹקר וערב אלא "וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", משמע שלכל יחיד ויחיד נאמר "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". כל יחיד צריך לקרוא בעשותו מעשים אלה. וממילא כונת הכתוב היא לדבר בכל עת ובכל שעה, אלא שמ"מ יש לעשות זאת לפחות בשעה שהאדם שוכב וקם, וא"כ יש לעשות זאת ממש כשהוא שוכב וקם. אבל בית הלל דורשים שהמעשים האלה הם תֵאורי זמן, שהרי ההקשר הכללי של הפרשה מלמד כך (ד). "בְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ" הוא חלק מרצף גדול: "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", שכפי שבארנו לעיל, פירושם בכל עת[[207]](#footnote-207). בית הלל דורשים שהמעשים האלה הם תֵאורי זמן. והתורה מדברת כאן לא אל כל יחיד אלא אל העם, בשעה שהעם שוכב וקם, אז יקרא כל העם[[208]](#footnote-208). אבל לאו דוקא בשעה שהאדם עצמו שוכב וקם, אלא תמיד, בכל עת, אפילו כשהוא מהלך בדרך.

עוד דורשים (ז) שהחיוב חל דוקא כשאדם יושב בביתו או הולך בדרכו. לא כאשר הוא עסוק במצוה אחרת. דוקא בשעת עִסוקו בביתו שלו ובדרכו שלו הוא חיב. כאשר הוא עוסק במצוה אחרת, זה אינו בכלל "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", שמשמעם בשעה שאתה עסוק (ז) בענייניך. ואפשר שזו אסמכתא, שהרי הדבר תלוי בטירדה, ואם אינו טרוד חיב. (ובסכה כה למדו מכאן גם לשאר המצוות שבתורה, שאינו חיב בהן אם עוסק במצוה אחרת, כשם שאינו צריך לדבר בדברים האלה כשעוסק במצוה אחרת).

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר (ה) ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך (ד) אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.

בשבתך בביתך (ז) פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן.

בשלמא בית הלל קא מפרשי טעמייהו וטעמא דבית שמאי אלא בית שמאי מאי טעמא לא אמרי כבית הלל אמרי לך בית שמאי אם כן נימא קרא בבקר ובערב (ו) מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש ובית שמאי האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן[[209]](#footnote-209) מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך (ז) בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת.

בשכבך ובקומך רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה (ב) קריאת שמע ואחר כך תפלה אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה (ג) רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו (א).

ובשכבך, יכול אפילו שכב בחצי היום תלמוד לומר ובקומך, יכול אפילו עמד בחצי הלילה תלמוד לומר בשבתך בביתך ובלכתך בדרך (ח), דרך ארץ דברה תורה (ספרי).

ברכות ז: - ראה מגלה ו:

### שמות יב ח, דברים טז ו, ברכות ט.

#### זמן אכילת הפסח

בשעת יציאת מצרים, צוה ה' את ישראל לאכול את הפסח במשך הלילה ולא לצאת איש מפתח ביתו, כי רק בבתים שבהם הדם על המזוזה ישראל מוגנים מפני המכה. כפי שנאמר:

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה’: וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה’: וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם.

בני ישראל מצֻוִּים אפוא לתת מהדם על המשקוף והמזוזות ולהשאר בבתים עד הבֹקר. בלילה הזה הם יושבים בבתים ואוכלים את הפסח, כמו שנאמר כאן: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה ... וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ...". נאמר כאן שאת הפסח יש לאכול בלילה הזה. מכאן שזמן אכילת הפסח הוא (א) דוקא בלילה[[210]](#footnote-210), ודוקא בלילה הזה. (ב) לא בלילה אחר אלא בלילה הזה. אי אפשר לאכלו אחרי הלילה הזה, שהרי הנותר עד בֹקר באש תשרפו. כך נצטוו ישראל. וכך דורש ר"ע כפשוטו. שהרי ע"פ פשט הפסוקים יש לפרש כמו שאמרנו: את הבשר יש לאכול (א) בלילה הזה. דוקא (ב) בלילה הזה, לא לפני הלילה הזה ולא אחריו. את הנותר עד הבֹקר יש לשרוף, ובפשוטו – הבֹקר האמור כאן הוא (ג) הבֹקר שלמחרת[[211]](#footnote-211), אותו בֹקר שעד אליו יש לאכול את הפסח ולא להותיר. אבל ראב"ע[[212]](#footnote-212) עומד על כך שישראל לא אכלו את הפסח ולא ישבו בבתיהם אלא עד חצות, שכן "בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַה’ הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׁבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וַיָּקָם פַּרְעֹה לַיְלָה הוּא וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צְעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרָיִם כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת: וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְּאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה’ כְּדַבֶּרְכֶם...". בחצי הלילה גורשו, וממילא לא ישבו בבתיהם ואכלו את הפסח אלא עד חצות. ואם נאמר "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה ... וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם ...", הרי שלענין זה, הזמן הוא (ד) רק עד חצות. אמנם, ר"ע (ז) משיב לו שהצווי שצִוה ה' את משה הוא לאכול כל הלילה, גם אם בסופו של דבר פרעה התחיל לשלח את ישראל כבר באמצע הלילה. אנחנו מקיימים את צוויו של ה' ולא את צוויו של פרעה. העובדה שפרעה בא ושִבש את התכניות, אינה משנה את הצווי.

נאמר כאן "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה’", כלומר: אִכלוהו בחפזון כי מיד צריך לצאת ממצרים. אִכלוהו כאשר מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן, כלומר: כמי שכבר נחפז לצאת לדרך[[213]](#footnote-213), והוא ממהר לאכול את הבשר בחפזון, כאשר הוא כבר צריך לצאת. (ה) מכאן שהאכילה היא עד זמן היציאה ממצרים ולא יותר. ואולם, הצִווי שצִוה משה את ישראל הוא לשבת כל הלילה לאכול בבית כי המשחית בחוץ ולכן אסור לצאת מהבתים עד הבֹקר. השהיה במשך הלילה מחוץ לבית שמזוזותיו צבועות דם היא סכנה, ולכן אסור לכם לצאת עד בקר. כך צוה ה' את משה, וכך צוה משה את ישראל, אלא שפרעה הוציא את ישראל מבתיהם בחצי הלילה. פרעה נחפז כבר בלילה להוציא את ישראל ולא הניחם לאכול עוד. נשאלת אפוא השאלה האם לדורות יש לאכלו עד הב‎ֹקר, כפי שנצטוו, או עד שעה שגורשו ממצרים, כפי שאכלו. ר' אבא (ו) מוסיף ומפרש שפרעה התחיל לגרש את ישראל כבר בחצי הלילה, אבל עד שיצאו ישראל כבר היה יום[[214]](#footnote-214), והשאלה אפוא היא מהו הזמן הקובע לדורות, זמן היציאה או הזמן שבו הפסיקו המצרים את אכילת הפסח של ישראל וזרזום לצאת. אמנם אפשר לבאר שהמחלוקת היא בשאלה מתי יצאו ממצרים, או, כפי שבארנו לעיל, בשאלה האם הקובע לדורות הוא זמן הצווי (והמקרה שארע באותה שנה אינו אלא מקרה לאותה שנה), או שהקובע הוא מה שהיה בעת צאתנו ממצרים. (אפשר גם לפרש שראב"ע סובר שמלכתחילה הצווי היה לאכול את הבשר במתנים חגורים ונעלים, כי מלכתחילה (ה) הצווי הוא לצאת ממצרים בחצי הלילה, וכך הוא אף לדורות. אבל ר"ע סובר שגם באותה שנה הצווי היה לאכול את הבשר בלילה. לא נאמר אחרת).

הצווי לאכול את הפסח נזכר גם בספר דברים, ושם נאמר:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.

גם כאן נאמר שהפסח נאכל בחדש האביב כי בו יצאת ממצרים לילה, ולא ילין ממנו עד בקר. מכך שלא ילין עד בקר משמע שהוא נאכל בלילה, מועד צאתך ממצרים. ותחִלת זמנו כבוא השמש.

נאמר כאן בפירוש "כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה", מודגשת כאן היציאה דוקא בלילה. זהו זמן יציאת מצרים. גם אכילת הפסח, לפי האמור כאן, היא בלילה, שהרי נאמר "וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר". משמע: תזבח בערב, והבשר לא ילין לבקר, כלומר יֵאכל בלילה. כך נאמר גם בהמשך הפרשה: "שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם". כלומר: הזביחה היא בערב.

כיצד יש לפרש את התֵאור המפורט "בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם"? המלה "בערב" משמעותה אפילו לפני השקיעה. (אנו מוצאים במקומות שונים בתורה שהערב שייך ליום שלפניו וגם ליום הבא. כגון ביוה"כ שבו מצוה התורה לשבות מערב עד ערב, ועוד). "כבוא השמש" היינו בשקיעה, ולא עד הבקר. עם זאת, ודאי שמועד צאתך ממצרים הוא לא כבוא השמש, שהרי ודאי שלא יצאו ממצרים לפני חצות הלילה.[[215]](#footnote-215)

הפסוק הזה עוסק בזביחה ולא באכילה (האכילה הוזכרה, או נרמזה, בפסוקים הקודמים). לכן, בפשטות נראה לפרש (ח) שהזביחה היא בערב, עד בוא השמש (וכפי שמוכח מפרשת בא), וממילא האכילה מתחילה כבוא השמש. האכילה והזביחה הן באותו מועד שהוא מועד צאתנו ממצרים. (ולפי פשוטו אפשר לפרש שמועד צאתך ממצרים הוא היום בו יצאת ממצרים[[216]](#footnote-216), ולאו דוקא השעה). לפי זה, הזביחה היא בערב, לקראת בוא השמש. כך משמע מהפרשיה כאן (וכפי שבארנו לעיל, שנאמר שהזביחה היא בערב) וכך משמע גם מהפסוקים בפרשת בא, שהזביחה היא בין הערבים. האכילה היא בלילה, והכל במועד צאתנו ממצרים. אלא שנחלקו הדעות עד מתי בדיוק.

ר"א דורש (ח) שזמן האכילה הוא מבוא השמש ועד מועד צאתך ממצרים, שהוזכר בראש הפרשה: "כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה". כלומר עד חצות. שהרי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה, וגם זמן הזביחה והאכילה הוא באותו מועד. (למרות שלפי פשוטו אפשר היה לפרש שמועד צאתך ממצרים הוא היום בו יצאת ממצרים, ולאו דוקא השעה). האכילה היא רק כבוא השמש, כלומר בתחִלת הלילה. אבל ר"י (ט) אומר שמועד צאתך ממצרים, שהיה ממחרת הפסח. אף אם קרא פרעה למשה ולאהרן כבר בלילה, לא יצאו ביד רמה אלא ממחרת הפסח. ומלבד זאת – לא נאמר כאן שעד שעת היציאה ממצרים אתה אוכל. בערב תזבח, אח"כ (כלומר בלילה) תאכל. אבל ר"א אומר שכבוא השמש אוכלים. ולא עד הבקר.

ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר (ד) נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות אמר ליה רבי עקיבא והלא כבר נאמר (ה) בחפזון עד שעת חפזון אם כן מה תלמוד לומר בלילה (א) יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום.

בשלמא לרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לרבי עקיבא האי הזה מאי עביד ליה (ב) למעוטי לילה אחר הוא דאתא סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום שני ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמשמע לן בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ורבי אלעזר בן עזריה (ג) מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא.

שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים רבי אליעזר אומר (ח) בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר (ט) בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים.

אמר רבי אבא (ו) הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא (ז) סבר מאי חפזון חפזון דישראל.

### שמות יב ב, ברכות י:

#### תחִלת השנה

הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה.

לא נאמר בתורה מהי שנה ומהו חֹדש וכמה חדשים יש בשנה[[217]](#footnote-217). נאמר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". כלומר: כשיגיע החֹדש הזה תתחיל שנה[[218]](#footnote-218). מכאן אנו למדים שכל עוד לא הגיע החֹדש הזה לא התחילה שנה, ורק משיגיע החֹדש הזה תתחיל שנה. כמה חדשים יש בשנה? כמה שיעברו עד שיגיע החֹדש הזה. משיגיע החֹדש הזה תתחיל שנה חדשה. איזה חֹדש הוא "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה" המדובר? החֹדש הזה (א) הוא חדש האביב[[219]](#footnote-219), כפי שאנו למדים מכמה פסוקים בתורה המיחסים את יציאת מצרים לחדש האביב: "זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב", "אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם", "אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם", "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה"[[220]](#footnote-220). כיון שחֹדש האביב הוא ראש חדשים, כל עוד הוא לא הגיע לא התחילה שנה. אבל (ב) אם הגיע חֹדש האביב, השנה הבאה כבר התחילה, ושוב אי אפשר לקבוע שהחדש הזה אינו חדש האביב והשנה הקודמת מעוברת. כל עוד לא התחילה שנה חדשה אפשר לקבוע שחדש האביב טרם הגיע וממילא לא תתחיל השנה הבאה. השנה הזאת היא בת שלשה עשר חדשים. אבל אם הגיע החדש הזה החלה שנה חדשה ושוב אין לעבר את השנה הקודמת.[[221]](#footnote-221)

החדש הזה לכם ראש חדשים (א) זה ניסן ואין אחר ניסן.

אמר שמואל (ב) אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן.

שמור את חדש האביב (ג) שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן. (ר"ה כא.).

ברכות י: - ראה סנהדרין סג.

ברכות יא. – ראה סכה כה:

### תהלים צב ג, ברכות יב.

#### זכירת חסדו ואמונתו של ה'

מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: טוֹב לְהֹדוֹת לַה’ וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֶלְיוֹן: לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת: עֲלֵי עָשׂוֹר וַעֲלֵי נָבֶל עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר.

יש לשאול האם כונת הכתוב היא שביום השבת מזמרים לה' ואומרים חסדו ואמונתו, או שבכל יום ויום. כפי שמלמדת לכאורה לשון רבים שבמלה "בלילות". מכאן סמכו חכמים להוסיף ברכת גאֻלה אחר קריאת שמע[[222]](#footnote-222), ולומר בה את חסדיו ואמונתו של ה'.[[223]](#footnote-223)

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות.

### שמואל א יב כג, ברכות יב:

#### חיוב תפִלה

בסוף דברי שמואל בהמלכתו המחֻדשת של שאול, הוא אומר:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אַל תִּירָאוּ אַתֶּם עֲשִׂיתֶם אֵת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת אַךְ אַל תָּסוּרוּ מֵאַחֲרֵי ה’ וַעֲבַדְתֶּם אֶת ה’ בְּכָל לְבַבְכֶם: וְלֹא תָּסוּרוּ כִּי אַחֲרֵי הַתֹּהוּ אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ וְלֹא יַצִּילוּ כִּי תֹהוּ הֵמָּה: כִּי לֹא יִטֹּשׁ ה’ אֶת עַמּוֹ בַּעֲבוּר שְׁמוֹ הַגָּדוֹל כִּי הוֹאִיל ה’ לַעֲשׂוֹת אֶתְכֶם לוֹ לְעָם: גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַה’ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: אַךְ יְראוּ אֶת ה’ וַעֲבַדְתֶּם אֹתוֹ בֶּאֱמֶת בְּכָל לְבַבְכֶם כִּי רְאוּ אֵת אֲשֶׁר הִגְדִּל עִמָּכֶם: וְאִם הָרֵעַ תָּרֵעוּ גַּם אַתֶּם גַּם מַלְכְּכֶם תִּסָּפוּ:

כלומר: שמואל מבין שחלק מתפקידו הוא להתפלל אל ה' בעד העם. (מלבד תפקידיו בהוראת הדרך לעם).

וכיצד יתפלל? את זה אפשר ללמוד מדוד שאמר:

יְקוּמוּן עֵדֵי חָמָס אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתִּי יִשְׁאָלוּנִי: יְשַׁלְּמוּנִי רָעָה תַּחַת טוֹבָה שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי: וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: כְּרֵעַ כְּאָח לִי הִתְהַלָּכְתִּי כַּאֲבֶל אֵם קֹדֵר שַׁחוֹתִי:

דוד מעיד שגם על אויביו התפלל, ומעיד כיצד התפלל.[[224]](#footnote-224)

ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם אמר רבא אם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו מאי טעמא אילימא משום דכתיב ואין חלה מכם עלי (ואין גולה) [וגולה] את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא ואני בחלותם לבושי וגו'.

### דברים טז ג, ברכות יב:

#### זכירת יציאת מצרים

התורה מצוה על הפסח:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.

מטרתו של הפסח היא לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. לפי דרכנו למדנו[[225]](#footnote-225) שיש חשיבות בזכירת יציאת מצרים לעולם. שאל"כ למה קבעה התורה מצוה בעבור זה. התורה מצוה שנזכור את יום צאתנו ממצרים כל ימי חיינו.

מהו כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ? אל מי מדברת התורה כאן? לאֹרך ספר דברים מדבר משה אל העם בלשון יחיד כמעט לאורך כל הספר. אל מי הוא מדבר? אל העם כֻלו, או אל כל יחיד ויחיד?[[226]](#footnote-226)

בן זומא מפרש שהתורה מדברת אל כל יחיד ויחיד. כל יחיד ויחיד חיב לזכור את יום צאתנו ממצרים כל ימי חייו. כלומר: לאֹרך כל חייו, בכל רגע ורגע בחייו. אם מפרשים שהתורה מדברת אל האדם היחיד, הרי שהבטוי "ימי חייך" יכול להתפרש בשתי אפשרויות, במשמעות המלולית (הימים שבחייך) ובמשמעות תכנית (זמן חייך). ואולם, כיון שנאמר "כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" אפשר לברר ולהכריע מהי כוונת התורה כאן. אילו נאמר דוקא "בימי חייך" היה אפשר לפרש שאדם מצֻוֶּה לזכור דוקא בימים שבהם הוא חי, לא בלילות (אע"פ שכאן יש מצוה המתקימת בלילה כי יצאנו ממצרים בלילה). האמירה "כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" מצביעה בהכרח על האפשרות התכנית. משמעות המלים "כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (א) היא בכל חייך, כל רגע ורגע מחייך. כל עת בחייך, וממילא גם ביום וגם בלילה, כי גם זמן הלילה הוא חלק מחייך. (כלומר: כל זמן חייך, ולאו דוקא כל הימים של חייך, שאל"כ לא היתה התורה משתמשת בבִטוי זה). לכן דורש בן זומא שחיב כל אדם לזכור את יום צאתו ממצרים[[227]](#footnote-227) גם בלילות.[[228]](#footnote-228)

אבל חכמים סוברים (ב) שמשה אינו מדבר כאן אל כל יחיד ויחיד אלא אל עם ישראל כעם. משה מדבר כאן בלשון יחיד, אך לא אל כל יחיד ויחיד אלא אל עם ישראל כיחיד. שהרי מצות הפסח היא "למען תספר באזני בנך ובן בנך". בפסח יש ללמד את הבן השואל. מטרתה של יציאת מצרים היא שעם ישראל לדורותיו יזכור את יום צאתו ממצרים. לכן יש לפרש שגם משה מדבר כאן בלשון יחיד אל עם ישראל כֻלו, ולא אל כל יחיד ויחיד. כדי שעם ישראל יזכור את יום צאתו מארץ מצרים כל ימי חייו, יש לחוג בכל שנה את הפסח ולספר לדורות הבאים. עם ישראל הוא שצריך לזכור את יום צאתו מארץ מצרים כל ימי חייו. גם באחרית הימים.[[229]](#footnote-229)

ואמנם (ג) נאמר "לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה’ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי ה’ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי ה’ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם", אבל אין כונת הנבואה שלא יזכרו כלל את יציאת מצרים, אלא (ד) שהדבר העִקרי שבו ישבעו ישראל יהיה הגאֻלה ההיא. הגאֻלה ההיא תהיה כה גדולה[[230]](#footnote-230), שכאשר ירצה אדם להשבע לחברו, יאמר חי ה' אשר גאלנו בגאֻלה הזאת. אבל אין זאת אומרת שלא יזכרו כלל את יציאת מצרים. הם יוסיפו לעשות את הפסח מדי שנה ולספר לבניהם על יציאת מצרים. (והדבר דומה לדברי ה' אל יעקב "לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב", שהתורה ממשיכה לקרוא לו יעקב גם אח"כ, וכפי שנבאר להלן. וק"ו לענייננו, שעליו כלל לא נאמר שלא יזכירו את יציאת מצרים, אלא שלא ישבעו בה).

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים (א) כל ימי חייך הלילות וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה (ב) כל להביא לימות המשיח.

אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (ג) והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו (ד) לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו.

ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים בלילות מנין שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות כדברי בן זומא וחכמים אומרים ימי חייך בעולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח: אמר להם בן זומא עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא שנאמר לכן הנה ימים באים נאם יי' ולא יאמר עוד חי יי' אשר העלה את בני ישראל ממצרים כי אם חי יי' אשר העלה את ישראל מארץ צפון ר' נתן אומר אשר העלה ואשר הביא מגיד שמזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא. (מכילתא).

### בראשית יז ה, ברכות יג.

#### קריאת שם אברהם

וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם: וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ....

נאמר כאן "וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם".

האם אפשר ללמוד מכאן שהתורה שוללת את קריאת שמו אברם? כך לכאורה דורש בר קפרא. אמנם, גם על יעקב נאמר "לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל", "שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ", אלא שהתורה ממשיכה לקרוא לו יעקב גם אח"כ. לאברהם התורה לא קוראת עוד אברם אחרי שהשתנה שמו לאברהם. גם בשאר ספרי התנ"ך, מלבד בספר נחמיה שם נאמר מיד גם "ושמת שמו אברהם".

נשאלת השאלה מה דינה של שרה. לכאורה על שרה נאמרה לשון צווי מפורשת, להבדיל מאברהם שבו לא נאמרה לשון צווי אלא לשון נבואה. ואולם, הצווי לא לקרוא לשרה שרה לא נאמר אלא לאברהם, ואילו הלשון "וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם" משמעה שאיש כלל לא יקרא לו כך לעולם. לכן מכריעה הגמ' שאין אִסור לקרוא לשרה שרי.

אף מונה מצוות לא מנה מצוה זו ואף פוסק לא פסק זאת להלכה, מלבד מגן אברהם. ומסתבר שזאת אינה הלכה אלא אגדה. או אסמכתא, כפי שכתב באר שבע בתמיד כח:. שהרי אין כאן צווי או נמוק לצווי אלא בשורה של ה'. צל"ח בברכות יג. כתב שדברים אלה נאמרו כדברי הלכה אלא שיש חולקים ונפסקה הלכה כחולקים.

תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר ולא יקרא עוד [את] שמך אברם.

אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכי נמי שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא.

בר קפרא אמר הקורא לאברהם אברם עובר בעשה רבי לוי אמר בעשה ולא תעשה ולא יקרא עוד את שמך אברם הרי בלא תעשה והיה שמך אברהם הרי בעשה.

התיבון הרי אנשי כנסת הגדולה קראו אותו אברם אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם שנייא היא שעד שהוא אברם בחרת בו ודכוותה הקורא לשרה שרי עובר בעשה הוא נצטוה עליה ודכותה הקורא לישראל יעקב עובר בעשה שיני ניתוסף לו הראשון לא נעקר ממנו ולמה נשתנה שמו של אברה' ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותן קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו יצחק שנ' וקראת את שמו יצחק. (ירושלמי).

### דברים ו ד-ו, יא יח, ברכות יג. טו טז.

#### דִבור בדברים האלה

התורה מצוה לשמוע את הדברים האמורים בה ולדבר בדברים האלה בכל עת:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהֵינוּ ה’ אֶחָד: וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ...

כיצד יש לדבר בדברים האלה? האם יש לומר את המלים האלה, או את התֹכן והמסר המובע בהן? רבי דורש שכיון שנאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ... עַל לְבָבֶךָ ... וְדִבַּרְתָּ בָּם" הרי שיש לדבר בדברים האלה[[231]](#footnote-231) כמו שהם, בדיוק (א) הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, בה' הידיעה, כמו שהם כתובים, כך יהיו על לבבך וכך תדבר בם וכך (ג) תשמע אותם. אבל חכמים אומרים שאין הכונה דוקא לדברים האלה ככתבם וכלשונם. הכונה היא לתֹכן הדברים האלה ואף בלשון אחרת[[232]](#footnote-232). לא המלים עִקר אלא התֹכן, שהרי התורה פותחת במלים "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל", כלומר (ב) הקשב ותן לבך, הקשב לתֹכן ולאו דוקא למלים. המלה שמע מתפרשת כאן במובן של לשמוע בקולו, כלומר דע שכך הם הדברים, (י) ויהיו הדברים על לבבך. לדעת חכמים שמיעה היא הבנה. אך ר' יהודה דורש גם את המלה שְׁמַע כמו שהוא דורש את המלה וְדִבַּרְתָּ, שמע באזניך ודבר בפיך כדברים האלה עצמם. שמע את הקול. לכן לר' יהודה יש (ג) לשמוע באֹזן ולקרוא דוקא בלשון שבה נכתבו הדברים, ואילו לחכמים בכל לשון, התֹכן עִקר ולא המלים.

אמנם חכמים מודים שאת התֹכן יש לקרוא כסדרו, ולא למפרע. המצוה היא בתֹכן ועליו נאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ... עַל לְבָבֶךָ ... וְדִבַּרְתָּ בָּם". הדברים האלה (ד) כך יהיו, באותה צורה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם.

(משמע כאן שהם נחלקו בבאור המלה שמע. כן נחלקו להלן (טו.) ר"מ וראב"ע. ר"מ לומד מכך שנאמר "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל...וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ", שיש לשמוע במובן של קבלת תֹכן הדברים. ראב"ע מפרש שיש לשמוע את הקול. אך משמע שם שר' יוסי מפרש את הפסוק כשתי המשמעויות. והשאלה היא כיצד[[233]](#footnote-233)).

הכל מודים שצריך לדבר בדברים האלה, שהרי נאמר וְדִבַּרְתָּ בָּם, השאלה הנשאלת כאן היא האם אֹזן צריכה לשמוע או שהלב צריך לשמוע. בכך נחלקו התנאים.

להלן, בפרשת עקב, נאמר "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם", בפשטות נראה ש"וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם" הוא בִטוי שמשמעותו (ח) להגות בהם ולהתכוון אליהם. ואם כן – גם את הפרשיה הזאת צריך להגות ולהתכון. אבל ר' יצחק (ט) דורש שהצווי "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם" אין משמעותו לתת לב לדברים, אלא כונתו להניח את הדברים עצמם, כמו בסוף הפסוק. לפי דבריו כל הפסוק עוסק בהנחת עצם. את הדברים יש לשים כנגד הלב, ע"י קשירתם על היד, ולאו דוקא ע"י שימת לב לדברים בלב ובנפש. לכן לדעתו פרשה שניה אינה צריכה כונה.[[234]](#footnote-234)

עוד נאמר שם: "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". כלומר: אין די בכך שתדברו בדברים אלה, יש ללמד גם את בניכם אחריכם שגם הם ידברו בדברים האלה. כיון שכך, הפרשה שם ודאי נדרשת על דִבור בפה ולאו דוקא על כונה. כי הבן אינו קורא את מחשבות אביו, אך הוא שומע את קולו. ואולם, (ז) לדעה זו אין הכונה בהכרח שכל אדם מצֻוֶּה לדבר בדברים האלה בשכבו ובקומו. דוקא לבן יש לאמרם. היחיד אינו מצֻוֶּה אלא שיהיו הדברים על לבבו.

ויש שלמדו זאת ממה שנאמר: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָו וְאֶת חֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם". מכך שנאמר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל בִקש רב יוסף לפרש (יא) שכל מצוה שצריכה דִבור צריכה שמיעת אֹזן. אך הגמ' מסיקה שאין זה פשט הפסוקים שם. (יב) פשט הפסוקים הוא שמשה והכהנים מקדימים לישראל ואומרים שמעו את אשר אנו מצוים אתכם. תנו לבכם.

ומ"מ אפשר ללמוד מכאן שכאשר משה אומר "שמע ישראל" בספר דברים, היינו הקשב, כמו הסכת. אין הכונה בהכרח לשמיעת צלילים אלא להסכתה. הקשבה (טז) לתֹכן הדברים.

עוד דורשים (טו) ולמדתם שיהיה למודך תם. והוא כמובן אסמכתא.

#### באלו דברים יש לדבר

הדברים צריכים להיות על לבבך. אין די באמירתם בפה, יש לתתם על הלב. כלומר: להתכון לדברים האמורים בהם. הדברים האלה הם שצריכים להיות על לבבך. מה הם הדברים האלה? אומר ר"א (ה) שכיון שנאמר "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהֵינוּ ה’ אֶחָד: וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ", ואח"כ נאמר וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, הרי שהדברים האלה הם הדברים שנאמרו קודם לכן, הדברים האלה שהוזכרו לעיל, שני הפסוקים הראשונים[[235]](#footnote-235). עליהם נאמר שיהיו על לבבך. אבל ר"ע (ו) אומר שכיון שנאמר "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ", הרי שכל המצֻוֶּה באותו יום צריך להיות על לבבך, כלומר להאמר בכונה[[236]](#footnote-236). (ובכל הדברים המצֻוִּים כאן צריך לעשות את כל שאר הדברים האמורים כאן: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ. להלן דורש ר' אושעיא (יד) שיש לכתוב אפילו את הפסוקים האלה עצמם. ההוראה לכתוב כוללת את עצמה. כותבים את כל הדברים האלה, גם את הצווי לכתוב). אמנם, להלן אומר אביי שרב יהודה מפרש את הפסוקים האלה (יז) כעוסקים בדִבור בדברי התורה. בכל דברי התורה יש לדבר בכל עת, ולפי דבריו אין חיוב מן התורה לקרוא ק"ש דוקא.

מאי טעמא דרבי אמר קרא (א) והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע (ב) בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה (ג) השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו ההוא מבעי להו (ד) שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי.

והיו (ד) שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר (ה) האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי רבי אליעזר אמר ליה רבי עקיבא (ו) הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה.

והיו (ד) שלא יקרא למפרע על לבבך רב זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה.

מאי שנא מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב לדבר בם הכא נמי הא כתיב ודברת בם הכי קאמר עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה (ח) דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם (ט) ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק דאמר ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב אמר מר רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מאי שנא מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך הכי קאמר עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומאי שנא עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם (ז) ההוא בדברי תורה כתיב והכי קאמר רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו.

מאי טעמא דרבי יוסי משום דכתיב שמע (ג) השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ותנא קמא סבר שמע (ב) בכל לשון שאתה שומע ורבי יוסי תרתי שמע מינה.

רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע (ג) צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר לו רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום (י) על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים.

אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא (יא) דכתיב הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא והכתיב הסכת ושמע ישראל (יב) ההוא בדברי תורה כתיב.

תני רבי אושעיא קמיה דרבא (יד) וכתבתם הכל בכתב אפילו צואות.

תני רב עובדיה קמיה דרבא (טו) ולמדתם שיהא למודך תם.

מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך אמר ליה אביי (יז) ההוא בדברי תורה כתיב.

הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר שמע ישראל ולהלן הוא אומר הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת (טז) אף כאן בהסכת.

### תהלים כו ו, ברכות טו.

#### נקיון בעבודת ה'

דוד מעיד על עצמו:

לֹא יָשַׁבְתִּי עִם מְתֵי שָׁוְא וְעִם נַעֲלָמִים לֹא אָבוֹא: שָׂנֵאתִי קְהַל מְרֵעִים וְעִם רְשָׁעִים לֹא אֵשֵׁב: אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ ה': לַשְׁמִעַ בְּקוֹל תּוֹדָה וּלְסַפֵּר כָּל נִפְלְאוֹתֶיךָ: ה' אָהַבְתִּי מְעוֹן בֵּיתֶךָ וּמְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ.

הפשט הוא שדוד היה נקי במעשיו. אבל חכמים סמכו מכאן שדוד לא בא לפני ה' אלא בידים נקיות כפשוטו. וממילא למדים אנו שאין חשיבות ברחיצה עצמה, אלא בעצם הנקיון.

מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי.

### במדבר ה כג, ברכות טו:

#### מה נכתב במגלת השוטה

נאמר על האשה השוטה:

וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה **אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ**: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה **יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ** וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים.

הדברים שהכהן אומר לאשה הם: "אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ". אלא שהתורה מפסיקה באמצע הדברים, אחרי משפט התנאי, ומוסיפה את המלים "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה", מכאן ואילך שבועת האלה, עד כאן התנאי. הכהן אומר לאשה את כל הדברים ברצף, אלא שהתורה מוסיפה כאן משפט כדי ללמד שכאן מתחילה האלה.

אח"כ נאמר: "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר", מה הוא צריך לכתוב? רק את האלה עצמה, או את כל הדברים שהוא אומר לאשה, כולל התנאי? האם המגלה צריכה לומר את כל הדברים, שאם שכב אז תבוא האלה, או שהמגלה אינה כוללת אלא את האלה עצמה, והתנאי נאמר בע"פ?

ר"י מפרש שאינו כותב אלא את האלות, כלומר את מה שאמרו אחרי הפסוק "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה". מה שכתוב לפני כן אינו חלק מהאלה, ונאמר "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר", דוקא (א) את האלות יש לכתוב. אבל חכמים סוברים שכונת התורה היא שאת כל מה שהכהן אומר הוא כותב. גם את התנאי צריך לכתוב, שהרי האלה אינה אלא אם שכב איש אותה, ואת זה צריך לכתוב. צריך לכתוב שדוקא אם לא שכב איש אותך תחול עליך האלה. וראה דברינו בסוטה יז.

כך או כך, אין הדברים האלה אמורים אלא לגבי שוטה, שבה נאמר "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר", כלומר: יש לכתוב דוקא את האלות. לגבי תפלין ומזזות נאמר: "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ", כאן אין בִטוי דומה ל"האלות האלה". כאן את כל הדברים אשר אנכי מצוך היום יש לכתוב. את כל המצֻוֶּה באותו יום יש לכתוב. על (ב) כֻלם נאמר וכתבתם, ואין הדבר דומה למה שנאמר בשוטה.

תני רבי אושעיא קמיה דרבא וכתבתם (ב) הכל בכתב אפילו צואות אמר ליה דאמר לך מני רבי יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צואות אינו כותב והתם הוא דכתיב (א) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפילו צואות נמי אטו טעמיה דרבי יהודה משום דכתיב וכתב טעמיה דרבי יהודה משום דכתיב אלות (א) אלות אין צואות לא אצטריך סלקא דעתך אמינא נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צואות לא אף הכא נמי צואות לא כתב רחמנא (ב) וכתבתם אפילו צואות.

ברכות טז: - ראה סכה כה: וראה מו"ק טו: כ.כא.

### דברים יז יב, ברכות יט:

#### שמיעה בקול חכמים

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד.

מבואר כאן שיש לשמוע לקול השופט אשר יהיה בימיך. מכאן דרשו חכמים שיש לקים מצוות דרבנן. אפשר שרבנן דבי רב כהנא למדו מכאן שכל מה שאמרו חכמים – מן התורה יש לקיימו. וכך משמע גם בסוגיא בשבת כג., שאומרת שמכח הפסוק האמור כאן אפשר לומר את המלה "וצונו" כאשר מברכים על מצוות דרבנן. וגם הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות בנה על כך יסוד גדול. ואולם, כפי שנבאר בסנהדרין פז.:, הפסוקים האלה אמורים אל השופט שבכל מקום. השופט שנתת בכל שעריך. הוא זה שיבאו אליו למשפט, ויפלא ממנו דבר למשפט. וכאשר יפלא ממנו דבר למשפט, הוא מצֻוֶּה לעלות אל השופט שבימיו היושב במקום אשר יבחר ה'. לפי זה אין חיוב מן התורה לקים מצוות דרבנן או לפחות: אינו נלמד מכאן[[237]](#footnote-237) (ויש לשאול – אם כך מנין שיש כלל חיוב לקימם, וכבר האריכו בכך הרמב"ן (על הרמב"ם שם) ואחרים). וכך לכאורה סובר רב כהנא בסוגייתנו. (ובפשטות כך סוברים גם רבנן דבי רב כהנא, אלא שהם סברו שרב בר שבא מתכון לזקן ממרה את פי בית דין, או למי שנפלא ממנו דבר בין דם לדם בין דין לדין, שהם דאוריתא, ובארו לו חכמים את דין דאוריתא[[238]](#footnote-238)).

### דברים כב א, ד, ברכות יט:

#### התעלמות מאבדה

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם: ס לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ.

בשני הפסוקים נאמר: "וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם", והפשט הוא: לא תראה ותתעלם, אלא תראה ולא תתעלם. אבל חכמים סמכו כאן דרש שיש מקרים שבהם אתה מתעלם. זה לא הפשט. קשה מאד לקרוא את הפסוק בשלמותו כשזאת כונת המלים. גם הרמב"ם התעלם מהדרשה הזאת. (ומ"מ אין ללמוד מכאן למצוות אחרות, כי כאן הוא אִסור ממוני, וסברה הוא שלא יצטרך אדם לעשות עבור ממון חברו מה שאינו עושה עבור ממון עצמו. אבל אי אפשר ללמוד מכאן לצוויים שבין אדם למקום).

והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת.

### ויקרא כא א-ג, יא, ברכות יט:

#### טומאה למת מצוה

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא.

התורה מסימת ב"לה יטמא", בפשטות היא באה ללמד שלקרובים האלה מותר לו להטמא.

אבל אפשר לבאר שלקרובים האלה מצוה עליו להטמא[[239]](#footnote-239). שאל"כ למה התירה התורה את האִסור? התורה התירה את האִסור כיון שאל"כ איש לא יקבור את קרובי הכהנים. לכן צִותה התורה שאם ימותו קרובי הכהנים, הם יטמאו. לכן שבה התורה והדגישה "לָהּ יִטַּמָּא".

אם אכן נפרש כך, ממילא למדנו שכל מי שאין מי שיקבור אותו, יקברנו אפילו הכהן.

על כהן גדול ונזיר חלים צוויים חמורים יותר, כפי שנאמר על הנזיר:

כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ.

ואולם, לפי מה שבארנו לעיל, כל מי שאין מי שיקבור אותו, יקברנו אפילו הכהן. מעתה, כשאסרה התורה על הכהן הגדול ועל הנזיר להטמא לקרוביהם, ואמרה "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא", ועל הנזיר: "עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם", לא אסרה עליהם אלא את קרוביהם, אבל את מת המצוה לא אסרה. התורה אמרה שנזיר לא יטמא (א) לנפש מת, ואפילו לקרובים שכהן נטמא להם, אבל היא אסרה דוקא את הקרובים, (ב) אביו (ג) אמו (ד) אחיו (ה) ואחותו[[240]](#footnote-240), היא לא אסרה מת מצוה. וכבר התבאר שמי שצריך לשמור על עצמו בטהרה, למת מצוה יטמא[[241]](#footnote-241).

ולאחתו (ה) מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה תלמוד לומר ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה.

ר"ע אומר (א) נפש אלו הקרובים מת אלו הרחוקים לאביו (ב) אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה לאמו (ג) היה כהן והוא נזיר לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו (ד) שאם היה כ"ג והוא נזיר לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ולאחותו מה ת"ל הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאין מטמא לאחותו כך אינו מטמא למת מצוה תלמוד לומר (ה) ולאחותו לאחותו לא יטמא אבל יטמא הוא למת מצוה  (זבחים ק).

### שמות כ ז, ברכות כ:

#### זכירת יום השבת

התורה מצוה לזכור את יום השבת ולעשותו:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה’ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ.

במקום אחר נזכר חיוב זה בלשון אחרת:

שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת.

מהו הצווי לזכור את יום השבת? האם אמור כאן דבר אחד, או שני דברים? כלומר: האם יש כאן שני צוויים שונים, הראשון לזכור את יום השבת, והשני שלא לעשות בו מלאכה, או שיש כאן צווי אחד: זכור את היום הזה כדי לקדשו מעשיית מלאכה?

התורה מחליפה את לשון זכור בלשון שמור, ומכאן עולה שיש לפרש בדרך השניה שהזכרנו. המצוה היא לזכור את היום, כדי לקדשו ולשמרו מעשיית מלאכה. נמצא שעִקר המצוה הוא לא לעשות מלאכה. הזכירה היא כדי שנזכרנו ונקדשנו מעשית מלאכה. הזכירה היא חלק מהאִסור לעשות מלאכה.

לפי זה, כל מי שנאסר בעשית מלאכה ביום הזה, מצֻוֶּה לזכרו כדי שלא יעשה מלאכה.

אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

### שמות יט טו, ברכות כ:כא:

#### טהרה לדברי תורה

לפני מתן תורה, שבו שמעו ישראל את דבר ה', הם נטהרו. כפי שנאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה’ לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי: וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר: וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה.

אע"פ שישראל לא הוציאו מפיהם את דברי התורה אלא רק שמעו, עליהם להתקדש ולהטהר. מכאן למד רבינא (א) שיש לשמור על טהרה בשעת הלִמוד, כל עוד נשמע הקול. אך לא בהרהור בלבד.

עוד נאמר:

רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה’ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן.

התורה מלמדת כאן שע"י שכל אדם מספר לבנו את אשר ראו עיניו, נמצא שכל עם ישראל ממשיך לזכור את אשר ראו אבותיו, וגם כל אדם ואדם זוכר את מעמד הר סיני כאילו היה בו. כאילו הוא עצמו קִבלה מהר סיני. ההודעה לבנים ולבני הבנים היא המשך של מעמד הר סיני. מכאן אפשר להסיק שהיא צריכה להֵעשות בדומה לו. (ב) בטהרה כאמור כאן, וכן (ג) באימה וביראה, כמתואר בפרשה שם, תפקידו של כל אדם הוא להעביר לבנו את כל התחושות שהיו בשעת קבלת התורה, כולל החרדה של ההר והעם וכל האמור בפרשה שם. כאשר אדם מלמד את בניו, עליו לעשות זאת בדומה למעמד הר סיני, שהרי הוא מעביר לבניו את מה שראה בהר סיני. ולכן עליו להטהר כמו במעמד הר סיני. (ובבכורות כט. דרשו שילמד כמו שלמד הוא, בחנם).

בני ישראל התכוננו למעמד הר סיני שלשה ימים מראש, כדי להטהר מטומאת שכבת זרע. הם לא נדרשו להטהר מנדה וזיבה. מכאן (ד) למדו שאסור ללמוד תורה, לפחות תורה חדשה שמתחדשת לאדם באותו זמן, בטומאת קרי. אך מותר ללמוד בטומאות אחרות. טומאה שהטמא בה טמא לשבעה ימים, אינו יכול להטהר למעמד הר סיני, ובכ"ז הוא עומד לפני ה'. מכאן שהטמאים האלה לא נאסרו. למסקנה אין הדבר נלמד מכאן אלא מתקנתו של עזרא.

אמר רבינא (א) זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני.

אמר רבי יהושע בן לוי מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין (ב) אף כאן בעלי קריין אסורין.

והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע (ג) אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו (ד) הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים.

רבי יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

### דברים ח י, ברכות כא.

#### ברכת המזון

התורה מצוה את ישראל לזכור את הטובות שעשה להם ה':

וְשָׁמַרְתָּ אֶת מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וּלְיִרְאָה אֹתוֹ: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה: וְזָכַרְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה.

כלומר: כאשר ה' נותן לך את הארץ ואתה אוכל ושבע, אל תשכח את ה', זכור אותו וברך אותו. וראה דברינו להלן ברכות לה.סט

הפשט הוא שיש לברך את ה' בכל פעם שהאדם שבע. יתכן שהברכה היא על היות השבע בארץ, ולאו דוקא על כל אכילה ואכילה. כך או כך, ברכה בשעה שהאדם שבע היא המצוה. לברך את ה' ולא לשכוח אותו ולומר כֹחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. בכל שעת שביעה יש לברך. משום כך, בסופו של דבר יש לברך בכל פעם שהאדם שבע.[[242]](#footnote-242)

מכאן למדו חכמים את ברכת המזון מן התורה. חכמים למדו גם את ברכת התורה, מכך שנאמר: "הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי: יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי כִּשְׂעִירִם עֲלֵי דֶשֶׁא וְכִרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב: כִּי שֵׁם ה’ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ", לפני שהשירה עוברת לעסוק בתאור דרכו של ה' עם ישראל, כיון שהיא עומדת לדבר בדברי ה', היא פותחת בנתינת גֹדל לאלהינו. כיון שהיא עומדת לקרוא בשם ה' היא פותחת בגֹדל לאלהינו. ממילא למדנו שבכל פעם שקוראים בשם ה' יש לתת לו גֹדל[[243]](#footnote-243). וגם דברי תורה הם קריאה בשם ה', וממילא יש לתת לו גֹדל לפני לִמוד תורה.[[244]](#footnote-244) ונראה שזאת אסמכתא.

אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו.

### ויקרא כב לב, ברכות כא:

#### הקדשת ה' בתוך בני ישראל

וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’

התורה מסכמת את פרשיות המצוות בפרשת אמר (לפני מצוות הרגלים) במלים: "וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’".

יש לקיים את המצוות כדי ששם ה' יתקדש בתוך בני ישראל. בפשט הפסוק אין כאן צווי אלא נִמוק לקיום המצוות, ומ"מ לפי דרכנו למדנו שרצון ה' הוא שיתקדש שם ה' בתוך בני ישראל, כלומר בצִבור. מהו השִעור הפחות שפחות ממנו אינו צִבור? כאן למדים חכמים מכך שנאמר "בתוך בני ישראל" ונאמר "הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע". התורה אמרה למשה ולאהרן להִבָּדל מישראל וכִנתה אותם עדה. עליהם להִבָּדל משום שישראל נקראו עדה, מכאן שדוקא בתוך עדה יש להקדיש את ה'. ועדה היא לפחות עשרה[[245]](#footnote-245). ואפשר שזאת אסמכתא, ובפרט שעדה היא לפחות עשרה, אבל במקרה המדובר באותה פרשיה היו יותר[[246]](#footnote-246).

אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה אף כאן עשרה.

ברכות כא. – ראה סנהדרין סז.:

### דברים כג א, ברכות כא:

#### כנף אב

בפרשת כי תצא מביאה תורה רצף של מצוות הקשורות לאסורי ביאה ואנס:

כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ: כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: ס לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: ס לֹא יָבֹא פְצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’ עַד עוֹלָם: עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם לְקַלְלֶךָּ: וְלֹא אָבָה ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם.

נזכרו כאן כמה אִסורי ביאה ואֹנס. נזכר איש שאונס אשה, אח"כ נאמר שלֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו, ואח"כ נזכרו עוד נשים שאסור לבא בהן ולהם אסור לבא בקהלנו. אשת אביו נקראת כנף אביו. כך אנו מוצאים גם להלן: "אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֵשֶׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן". במה היא נעשית כנף אביו? לדעת חכמים, בכך שנִשאה לאביו. ואולם ר' יהודה למד מסוף הפסוק על ראשו. התורה מנמקת את האִסור לבא על אשת אביו בכך שהוא מגלה את כנף אביו[[247]](#footnote-247), טעם הדבר מלמד שנאסרה לאו דוקא אשת אביו אלא כל אשה שהיתה לאביו.[[248]](#footnote-248) האמוראים מבארים שר' יהודה למד זאת מכלל הפרשה. כיון שכל הפרק עוסק בביאות שאינן בהכרח חלק מנִשואין, מסתבר שגם כשהתורה מזכירה כאן את אשת אביו אין כונתה דוקא אשת אביו, אלא בעולת אביו. היא נעשית כנף אביו בעצם ביאת אביו עליה. לא יוכל אדם לשאת אשה אשר היתה לאביו. הפרשה כאן לא עוסקת בנשואין דוקא. אבל חכמים סוברים שהפרשה מדברת על אִסורים שנעשים בשעה שאדם בא על אשה לאו דוקא ע"י נשואין, לא שהאשה נעשתה אסורה שלא ע"י נשואין. (ואולם, האמוראים מבארים שגם חכמים מודים בשומרת יבם של אביו שהיא כאשת אביו).

אמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה ונתן האיש השוכב עמה וגו'.

### עמוס ד יב, ברכות כג.

כאשר עמוס מנבא על חטאי ישראל הוא אומר:

לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: שִׁמְעוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹשֵׂא עֲלֵיכֶם קִינָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה' הָעִיר הַיֹּצֵאת אֶלֶף תַּשְׁאִיר מֵאָה וְהַיּוֹצֵאת מֵאָה תַּשְׁאִיר עֲשָׂרָה לְבֵית יִשְׂרָאֵל: ס כִּי כֹה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל דִּרְשׁוּנִי וִחְיוּ...

עמוס מדבר על מה שעומד לבוא על ישראל. ועם זאת, כיון שאנו עומדים לפני ה' יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ ה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ, עלינו להתכונן לקראתו. ממילא למדנו שלפני שאנו עומדים לפני ה' יש להכין את עצמנו כראוי.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל.

מתקיף לה רב ששת טריחותא למיסר המייניה ועוד ליקו הכי וליצלי משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת וגו' רבא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמיה מריה אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמי מריה כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלהיך ישראל. (שבת י.)

### במדבר לא נ, ברכות כד.

#### הסתכלות באשה

נאמר "וַנַּקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה’ אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי ה’". מכאן דרש רב ששת על דרך האסמכתא שדין טבעת כדין כומז, והמסתכל במקום טבעת כמסתכל במקום כומז.

אמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף.

### ישעיהו מז ב-ג, ברכות כד.

#### מהי ערוה

לא התבאר בכתובים אלו חלקים בגוף הם בגדר ערוה. ואולם אפשר ללמוד זאת לפי דרכנו מכתובים שונים שעסקו בנושאים אחרים. ישעיהו מנבא נבואת פורענות על בבל שתרד מגדולתה:

רְדִי וּשְׁבִי עַל עָפָר בְּתוּלַת בַּת בָּבֶל שְׁבִי לָאָרֶץ אֵין כִּסֵּא בַּת כַּשְׂדִּים כִּי לֹא תוֹסִיפִי יִקְרְאוּ לָךְ רַכָּה וַעֲנֻגָּה: קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם.

ישעיהו אומר כאן: גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ... כלומר: ע"י שהיא מגלה את שוקה תִגל ערותה. מכאן ששוק היא ערוה.

בשיר השירים נאמר:

הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד: שִׁנַּיִךְ כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת שֶׁעָלוּ מִן הָרַחְצָה שֶׁכֻּלָּם מַתְאִימוֹת וְשַׁכֻּלָה אֵין בָּהֶם: כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵיךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים: שְׁנֵי שָׁדַיִךְ כִּשְׁנֵי עֳפָרִים תְּאוֹמֵי צְבִיָּה הָרוֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים.

המשורר משוה מראה לקול, מכאן שהקול כמראה[[249]](#footnote-249). המשורר מתאר את יפיה של האשה, ומתאר את שערה. מכאן סמך רב ששת לומר ששער הוא ערוה. וקשה איך משמע מהפסוקים האלה שהוא ערוה. אין כאן רמז לכך. ועוד. הלא נזכרו כאן גם עיניך, שניך, שפתותיך, הגם אלה ערוה?

אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתיב תגל ערותך וגם תראה חרפתך אמר שמואל קול באשה ערוה שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר שערך כעדר העזים.

### ירמיהו כז כב, ברכות כד:

#### עליה מבבל לארץ ישראל

ירמיהו דחה את דברי נביאי השקר של זמנו, וכתב שהם משקרים:

וְאֶל הַכֹּהֲנִים וְאֶל כָּל הָעָם הַזֶּה דִּבַּרְתִּי לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה’ אַל תִּשְׁמְעוּ אֶל דִּבְרֵי נְבִיאֵיכֶם הַנִּבְּאִים לָכֶם לֵאמֹר הִנֵּה כְלֵי בֵית ה’ מוּשָׁבִים מִבָּבֶלָה עַתָּה מְהֵרָה כִּי שֶׁקֶר הֵמָּה נִבְּאִים לָכֶם: אַל תִּשְׁמְעוּ אֲלֵיהֶם עִבְדוּ אֶת מֶלֶךְ בָּבֶל וִחְיוּ לָמָּה תִהְיֶה הָעִיר הַזֹּאת חָרְבָּה: וְאִם נְבִאִים הֵם וְאִם יֵשׁ דְּבַר ה’ אִתָּם יִפְגְּעוּ נָא בַּה’ צְבָאוֹת לְבִלְתִּי בֹאוּ הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בְּבֵית ה’ וּבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה: פ כִי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֶל הָעַמֻּדִים וְעַל הַיָּם וְעַל הַמְּכֹנוֹת וְעַל יֶתֶר הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בָּעִיר הַזֹּאת: אֲשֶׁר לֹא לְקָחָם נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל בַּגְלוֹתוֹ אֶת יְכָונְיָה בֶן יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה מִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה וְאֵת כָּל חֹרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם: ס כִּי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בֵּית ה’ וּבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם: בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם ה’ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה.

ה' לא אמר שהכלים חוזרים מהרה, אלא יהיו בבבל עד שיפקדם ה'. אין כאן צווי, אלא נבואה. רב יהודה סמך על הפסוקים האלה כדי ללמד את תלמידיו להשאר בבבל. אך אין נראה שכונתו ממש ללמוד מהם הלכה. ואכן לא נפסקה כן ההלכה. וראה כתובות קיא.

### דברים כג יג-טו, ברכות כה.:

#### שמירה על קדושה

התורה מצוה לשמור על קדושת המחנה:

כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ.

הדברים אמורים בצבא. לא התפרש בתורה כיצד יש לנהוג בעניינים שבקדושה. אבל כיון שלמדנו מהי קדושה לעניין מחנה, אפשר להסיק מכאן כיצד יש לשמור על דברים שבקדושה. אם כך יש לשמור על קדושה במחנה, מסתבר שכך יש לשמור על קדושה בכל מקום שבו עלינו לנהוג בקדושה. יתר על כן, הפרשיה אומרת: "כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ". לפי דרכנו למדנו שבמקום שבו ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ, שם צריך וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר. כלומר: לשמור על הדברים האמורים כאן: טהרה ושמירה על קדושה מפני צואה וכד'. וכן: שלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר, כלומר שלא תֵראה ערוה. לא לקרוא דברי קדושה כאשר אדם נטמא במקרה לילה, לצאת במקום מיוחד בחוץ ולא לעסוק בקדושה כנגד מי רגלים, ואת הצואה יש לכסות. (א) אם היא גלויה אין זו קדושה, כפי שעולה מן הפרשיה כאן. לא כתוב בפרשיה שצריך לכסות מי רגלים, ומסתבר שטעם הדבר שהם נספגים בקרקע. לכן (ד) לא נאסרו אלא הם עצמם, אבל צואה פוגמת בקדושה כל עוד אינה מכוסה. אם (א) היא מכוסה – אינה פוגמת. לא בראיה תלוי הדבר.

את חֹסר הקדושה מתארת התורה כ"וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ". ראיית ערוה נזכרת במקומות רבים בתורה[[250]](#footnote-250). כאן משמעות הדבר היא שאם לא ננהג בקדושה, תֵראה ערותנו וה' ישוב מאחרינו. מעצם העובדה שהתורה השתמשה בבטוי הזה יכולים אנו ללמוד שרְאית ערוה סותרת את הקדושה. (ב) כל עוד הערוה נראית, אין זו קדושה. שאל"כ, לא היתה התורה משתמשת כאן בבִטוי הזה. ממילא למדנו שכאשר ה' מתהלך וכאשר עומדים מול ה', אסור שיראה בנו ערות דבר. מכאן שאדם לא יכול לעמוד מול ה' ולהתפלל ולברך כאשר הוא ערום.

ואולם, (ג) על הערוה נאמר כאן "וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר". אם היא נראית – אין זו קדושה. על הצואה נאמר רק "וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ". די בכך שהיא מכוסה. וגם את טעם הדבר הזה קל לבאר על דרך הסברה.

וראה להלן שבת קנ.

על מצורע נאמר:

וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ.

המצורע טמא ולכן אינו יכול לשבת במחנה, משמע שישיבתו היא הגורמת טומאה. מקום ישיבת המצורע טמא. לכן הוא צריך להזהיר את הקרב אליו. ואולם, דין זה נאמר על מחנה ישראל במדבר ודוקא על מצורע, בפרשית מחנה היוצא למלחמה לא נאמר דין זה. מי רגלים וצואה סותרים את הקדושה גם שלא במקום ישיבתם של ישראל. התורה מצוה ליחד להם מקום מיוחד מחוץ למחנה כדי שלא יהיה במחנה (ה) אפילו בדרך עראי. אבל מצורע אינו מטמא אלא בישיבת קבע. אמנם, אביי לומד ממצורע לכאן, ואפשר שטעמו משום שבשני המקרים מדובר על מחנה. המחנה צריך להיות קדוש. דבר שעובר דרך עראי – לא על זה מדובר ולא זה מה שנאסר.

האם כל הגוף צריך להיות בקדושה בשעת עבודת ה'? רבא (ז) מבאר שרב חסדא (שמאד מחמיר בענינים אלה לכל אֹרך הסוגיא) לומד שלא. שהרי כל אברי הגוף מהללים את ה', שנאמר "כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּ יָהּ". ואילו רב הונא המקל אומר שגם ע"פ הפסוק הזה לא כל האברים מהללים את ה' אלא רק הנשמה[[251]](#footnote-251). (ואולי הדבר קשור לדרשה שנביא להלן ברכות מג:, אם כי לכאורה נראה שאין קשר).

רבי יונתן רמי (ד) כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים כאן בקטנים.

ורבא (ה) אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא.

צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה דצואה (א) בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה (ב) ולא יראה בך ערות דבר (ג) אמר רחמנא והא קמיתחזיא.

אינהו (ו) נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו.

(ז) צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות קריאת שמע רב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע אמר רבא מאי טעמא דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות קריאת שמע מאי טעמא דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך.

### בראשית א, ברכות כו.

#### מתי מתחלפת יממה

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר: וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד**: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי**: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי כֵן: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי**: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים: וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים: וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ: וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי**: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ: **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי**: פ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה: וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה וַיְהִי כֵן: וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד **וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי**: פ וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם: וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

התורה מסכמת כל יום ויום מימי הבריאה בפסוק "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם ...". מכאן למדו חכמים שיום הוא ערב ואח"כ בקר[[252]](#footnote-252).

### תהלים עב ה, ברכות כט:

לִשְׁלֹמֹה אֱלֹהִים מִשְׁפָּטֶיךָ לְמֶלֶךְ תֵּן וְצִדְקָתְךָ לְבֶן מֶלֶךְ: יָדִין עַמְּךָ בְצֶדֶק וַעֲנִיֶּיךָ בְמִשְׁפָּט: יִשְׂאוּ הָרִים שָׁלוֹם לָעָם וּגְבָעוֹת בִּצְדָקָה: יִשְׁפֹּט עֲנִיֵּי עָם יוֹשִׁיעַ לִבְנֵי אֶבְיוֹן וִידַכֵּא עוֹשֵׁק: יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים:

כך מהללים את מלך ישראל, עם זריחת השמש ועם שקיעתה. ואם למלך ישראל כך – לממ"ה הקב"ה עאכ"ו. יש לשבחו עם זריחת השמש ולפני שקיעתה. אמנם, למרות המעלה הגדולה של תפלה סמוך לשקיעה, אומרים חכמי א"י שטוב יותר להתפלל בעוד היום גדול, כי אז אין חשש שישכח ולא יתפלל.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה ואמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא.

### מלכים א ח, ברכות ל.

#### כוון התפלה

ביום חנֻכת המקדש עמד שלמה לפני ה' והסביר לשם מה בנה את המקדש. שלמה פתח בשאלה: הלא אי אפשר להגביל את ה' במקום, וא"כ – מקדש למה? שלמה משיב על השאלה ומבאר שתפקידו של הבית הוא שישראל יתפללו אל ה' דרך הבית, וה' ישמע מן השמים:

וַיַּעֲמֹד שְׁלֹמֹה לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ נֶגֶד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו הַשָּׁמָיִם: וַיֹּאמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵין כָּמוֹךָ אֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לַעֲבָדֶיךָ הַהֹלְכִים לְפָנֶיךָ בְּכָל לִבָּם: אֲשֶׁר שָׁמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ דָּוִד אָבִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לוֹ וַתְּדַבֵּר בְּפִיךָ וּבְיָדְךָ מִלֵּאתָ כַּיּוֹם הַזֶּה: וְעַתָּה ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁמֹר לְעַבְדְּךָ דָוִד אָבִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לּוֹ לֵאמֹר לֹא יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מִלְּפָנַי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל רַק אִם יִשְׁמְרוּ בָנֶיךָ אֶת דַּרְכָּם לָלֶכֶת לְפָנַי כַּאֲשֶׁר הָלַכְתָּ לְפָנָי: וְעַתָּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֵאָמֶן נָא דְּבָרְיךָ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לְעַבְדְּךָ דָּוִד אָבִי: כִּי הַאֻמְנָם יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלוּךָ אַף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי: וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה’ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: לִהְיוֹת עֵינֶךָ פְתֻחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לַיְלָה וָיוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יִהְיֶה שְׁמִי שָׁם לִשְׁמֹעַ אֶל **הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְשָׁמַעְתָּ אֶל תְּחִנַּת עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מְקוֹם שִׁבְתְּךָ** אֶל הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ וְסָלָחְתָּ: אֵת אֲשֶׁר יֶחֱטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ וְנָשָׁא בוֹ אָלָה לְהַאֲלֹתוֹ וּבָא אָלָה לִפְנֵי מִזְבַּחֲךָ בַּבַּיִת הַזֶּה: וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְעָשִׂיתָ וְשָׁפַטְתָּ אֶת עֲבָדֶיךָ לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע לָתֵת דַּרְכּוֹ בְּרֹאשׁוֹ וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק לָתֶת לוֹ כְּצִדְקָתוֹ: ס בְּהִנָּגֵף עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אוֹיֵב אֲשֶׁר יֶחֶטְאוּ לָךְ **וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וְהִתְפַּלְלוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ בַּבַּיִת הַזֶּה: וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם** וְסָלַחְתָּ לְחַטַּאת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַהֲשֵׁבֹתָם אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּ לַאֲבוֹתָם: ס בְּהֵעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ **וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וּמֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֵם: וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם** וְסָלַחְתָּ לְחַטַּאת עֲבָדֶיךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כִּי תוֹרֵם אֶת הַדֶּרֶךְ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יֵלְכוּ בָהּ וְנָתַתָּה מָטָר עַל אַרְצְךָ אֲשֶׁר נָתַתָּה לְעַמְּךָ לְנַחֲלָה: ס רָעָב כִּי יִהְיֶה בָאָרֶץ דֶּבֶר כִּי יִהְיֶה שִׁדָּפוֹן יֵרָקוֹן אַרְבֶּה חָסִיל כִּי יִהְיֶה כִּי יָצַר לוֹ אֹיְבוֹ בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו כָּל נֶגַע כָּל מַחֲלָה: כָּל תְּפִלָּה כָל תְּחִנָּה אֲשֶׁר תִהְיֶה לְכָל הָאָדָם לְכֹל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעוּן אִישׁ נֶגַע לְבָבוֹ **וּפָרַשׂ כַּפָּיו אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם** מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ וְסָלַחְתָּ וְעָשִׂיתָ וְנָתַתָּ לָאִישׁ כְּכָל דְּרָכָיו אֲשֶׁר תֵּדַע אֶת לְבָבוֹ כִּי אַתָּה יָדַעְתָּ לְבַדְּךָ אֶת לְבַב כָּל בְּנֵי הָאָדָם: לְמַעַן יִרָאוּךָ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבֹתֵינוּ: וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמֶךָ: כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה **וּבָא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: אַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ** וְעָשִׂיתָ כְּכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא אֵלֶיךָ הַנָּכְרִי לְמַעַן יֵדְעוּן כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת שְׁמֶךָ לְיִרְאָה אֹתְךָ כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְלָדַעַת כִּי שִׁמְךָ נִקְרָא עַל הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי: כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם **וְהִתְפַּלְלוּ אֶל ה’ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: וְשָׁמַעְתָּ הַשָּׁמַיִם אֶת תְּפִלָּתָם וְאֶת תְּחִנָּתָם** וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם: כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יֶחֱטָא וְאָנַפְתָּ בָם וּנְתַתָּם לִפְנֵי אוֹיֵב וְשָׁבוּם שֹׁבֵיהֶם אֶל אֶרֶץ הָאוֹיֵב רְחוֹקָה אוֹ קְרוֹבָה: וְהֵשִׁיבוּ אֶל לִבָּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבּוּ שָׁם וְשָׁבוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ בְּאֶרֶץ שֹׁבֵיהֶם לֵאמֹר חָטָאנוּ וְהֶעֱוִינוּ רָשָׁעְנוּ: וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם **וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִיתִ לִשְׁמֶךָ: וְשָׁמַעְתָּ הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתְּךָ** אֶת תְּפִלָּתָם וְאֶת תְּחִנָּתָם וְעָשִׂיתָ מִשְׁפָּטָם: וְסָלַחְתָּ לְעַמְּךָ אֲשֶׁר חָטְאוּ לָךְ וּלְכָל פִּשְׁעֵיהֶם אֲשֶׁר פָּשְׁעוּ בָךְ וּנְתַתָּם לְרַחֲמִים לִפְנֵי שֹׁבֵיהֶם וְרִחֲמוּם: כִּי עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם מִתּוֹךְ כּוּר הַבַּרְזֶל: לִהְיוֹת עֵינֶיךָ פְתֻחוֹת אֶל תְּחִנַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנַּת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל לִשְׁמֹעַ אֲלֵיהֶם בְּכֹל קָרְאָם אֵלֶיךָ: כִּי אַתָּה הִבְדַּלְתָּם לְךָ לְנַחֲלָה מִכֹּל עַמֵּי הָאָרֶץ כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדֶּךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת אֲבֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם ה’ ה’".

מהסיפא של דברי שלמה משמע שגם מי שאינו בארץ (א) מתפלל דרך הארץ, וגם מי שבמלחמה (ב) מתפלל דרך העיר, ושניהם מתפללים דרך הבית. ומשמע שבראש ובראשונה, הכל מתפללים אליך, אל ה'. גם המתפלל דרך הבית ודרך העיר, מתפלל אליך, אל ה'. (ג) ה' הוא השומע ממכון שבתו. גם כאשר נאמר וְהִתְפַּלְלוּ אֶל ה’ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ או וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם, "אל ה'" נאמר לפני "דֶּרֶךְ הָעִיר", עִקר התפִלה היא אל ה' שישמע מן השמים. מכאן שהכל מתפללים אל ה', גם מי שאינו יודע היכן הבית. אבל לכתחילה – מכל מקום בעולם מתפללים דרך הארץ ודרך העיר. מכאן שמי שבחו"ל מכוון את לבו לארץ, מי שבארץ – לעיר. מי שבעיר – לבית. ומי שבבית – אל השכינה.

ועוד משמע כאן שיש מקום נבחר, כפי שכבר נאמר פעמים רבות בספר דברים, בו שוכן שמו של ה'. ואל (ד) המקום הזה מתפלל המתפלל.

ומקור נוסף לכך הבאנו לעיל ברכות לא.

סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר (ג) והתפללו אל ה' היה עומד בחוץ לארץ (א) יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל (ב) יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר והתפללו (ד) אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד.

#### הקדמת דברי שבח לתפִלה

שלמה אומר כאן "וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה' אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: לִהְיוֹת עֵינֶךָ פְתֻחוֹת אֶל הַבַּיִת הַזֶּה לַיְלָה וָיוֹם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ יִהְיֶה שְׁמִי שָׁם לִשְׁמֹעַ אֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְשָׁמַעְתָּ אֶל תְּחִנַּת עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מְקוֹם שִׁבְתְּךָ אֶל הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ וְסָלָחְתָּ". כיון שנאמר כאן "אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה" למדנו לפי דרכנו שלפני שאדם נושא תפלה לה', עליו לתת רנה.

ראה גם ע"ז ז:

יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה.

### תהלים כט ב, צו ט, ב יא, ברכות ל:

#### דרך עבודת ה'

מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַה' בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַה' כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ.

ועוד נאמר:

הָבוּ לַה' מִשְׁפְּחוֹת עַמִּים הָבוּ לַה' כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ שְׂאוּ מִנְחָה וּבֹאוּ לְחַצְרוֹתָיו: הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ חִילוּ מִפָּנָיו כָּל הָאָרֶץ.

ממילא למדנו שהדרך לעבוד את ה' היא בהדרת קדש.

ועוד נאמר:

וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ: עִבְדוּ אֶת ה' בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה.

גם מכאן אנו למדים שהדרך לעבוד את ה' היא ביראה וברעדה.

בכל המזמורים האלה יש קריאה אל באי העולם לעבוד כך את ה'. אין כאן תאור של אדם אחד בודד שכך נהג, אלא קריאה לכל באי העולם. (או לפחות לישראל). מכאן שכך יש לנהוג.

הדרת ממש כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא אמר רב נחמן בר יצחק מהכא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה מאי וגילו ברעדה אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה.

### תהלים קלו ב, ברכות לא.

#### שמחה בזמן החורבן

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב ה’ אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֹלְמִים: אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל ה’ לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה: הִגְדִּיל ה’ לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הָיִינוּ שְׂמֵחִים.

המזמור מנבא שבשוב ה' את שיבת ציון נשמח, עד שימלא שחוק פינו. מכאן דייק ר' יוחנן שבטרם שיבת ציון לא ימלא שחוק פינו. הגמ' משבחת את ר"ל שאכן לא מִלא את פיו שחוק. מכך שהגמ' משבחת את ר"ל משמע לכאורה שההלכה הזאת לא התקבלה בכל ישראל. מה גם שהדיוק לא מחויב ע"פ הפסוק.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה מכי שמעה מרבי יוחנן רביה.

### דניאל ו יא, שמואל א א יג, ברכות לא.

#### הלכות תפִלה

יש בסוגייתנו דרשות רבות שלומדות את הלכות תפִלה ממעשי דוד, חנה ודניאל או ממזמורי תהלים. מתוך שהללו התפללו בכֹבד ראש וברעדה ובלחש, נעשה זאת אף אנו. נראה שחלק גדול מדרשות אלה הוא אסמכתא.

על דניאל נאמר שאע"פ שגזר דריוש שהמתפלל יוטל לגוב האריות, הוא המשיך להתפלל:

וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה.

מכאן למדים אנו שדניאל (א) נהג דרך קבע להתפלל שלש פעמים ביום (ב) נגד (כלומר: לכוון) ירושלים, והוסיף לעשות זאת אף לאחר הגזרה. בפשטות משמעות המלים "כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה", היא כמו שהיה רגיל לעשות לפני שגזר דריוש שלא יתפללו. אבל חכמים דורשים שכן היה עושה עוד (ד) לפני שגלה מהארץ.

עוד למדים מכאן (ג) שצריך להתפלל בבית שיש לו חלונות.[[253]](#footnote-253)

אמר רבי חייא בר אבא (ג) לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה וגו' יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל (א) וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר (ד) די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה תלמוד לומר (ב) (לקבל) [נגד] ירושלם.

גם ממעשי חנה למדים דברים רבים. נאמר עליה:

וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל ה’ וּבָכֹה תִבְכֶּה: וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה’ צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַה’ כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: וְהָיָה כִּי הִרְבְּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה’ וְעֵלִי שֹׁמֵר אֶת פִּיהָ: וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה’: אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה.

הגמ' אומרת שאי אפשר ללמוד מכאן שכל מי שאינו בכֹבד ראש לא יתפלל כי שמא דוקא חנה עשתה כך כי היתה מרת נפש כי היתה עקרה, אבל אחרים יתפללו אף שלא בכֹבד ראש. עם זאת הגמ' אכן לומדת מכאן שצריך להתפלל בכונה, בלב, ושיש להניע את השפתים ולא להוציא את המלים בקול. ותמוה למה כאן לא אומרת הגמ' שדוקא חנה נהגה כך. הלא מכאן אפשר ללמוד שרוב האנשים לא התפללו כך, שאל"כ למה חשבה עלי לשִכורה, הלא כך מתפלל כל אדם. ומ"מ למדנו מכאן ששִכור לא יעמוד לפני קונו, שאל"כ מדוע עלי רצה לגרשה. ולא עוד אלא שחנה טענה שהוא משוה אותה לבת בליעל. משמע שהמתפלל שִכור הוא בן בליעל.

יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש על ידי דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו כבר מפורש על ידי חנה שנאמר וקולה לא ישמע יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה.

אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכרה מכאן ששכור אסור להתפלל.

אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר רבי יהושע בן לוי מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.

בהמשך הדברים, כאשר נגמל שמואל והביאוהו אל עלי, נאמר:

וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי: וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמְּכָה בָּזֶה לְהִתְפַּלֵּל אֶל ה’: אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֵּן ה’ לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּו.

כיון שחנה אומרת שביום תפִלתה היא נצבה עם עלי, משמע שגם הוא נִצב, משמע שליד המתפלל יש לעמוד. אמנם תמוה, הלא באותו יום עלי לא חשב שחנה מתפללת אלא שהיא שִכורה.

אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר רבי יהושע בן לוי מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.

ברכות לא: - ראה דברינו בזבחים לב. (להלן עמ' תתקנט). וביומא כו: כז.

### שמואל א א, ברכות לא:

#### דיני תוכחה

נאמר על חנה:

וְהָיָה כִּי הִרְבְּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה’ וְעֵלִי שֹׁמֵר אֶת פִּיהָ: וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה’: אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה.

דרש ר"א שיש ללמוד מממעשיהם של חנה ועלי. להוכיח את החשוד, ואם החשד אינו נכון – לומר לחושד שאינו נכון.

אמר רבי אלעזר מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו ותען חנה ותאמר לא אדני אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא אמרה ליה לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה איכא דאמרי הכי אמרה ליה לא אדון אתה לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו.

ברכות לב. – ראה חגיגה י.

ברכות לב. – ראה ע"ז ז:

### ישעיהו א טו, ברכות לב:

#### תפלת שופכי דמים

הנביא ישעיהו מוכיח את ישראל על כך שהם מקריבים קרבנות ומתפללים, אך אינם שומעים לקול ה':

שִׁמְעוּ דְבַר ה’ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה’ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי מִי בִקֵּשׁ זֹאת מִיֶּדְכֶם רְמֹס חֲצֵרָי: לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת שָׁוְא קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא מִקְרָא לֹא אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה: חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא: וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ.

מכאן שבשעה ש"יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ", מתקיים "וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ". בזמן שיש שפיכות דמים, אין ה' מקבל את פרישת כפינו. ובפשטות פרישת כפים כאן היא תפִלה, כמו שנאמר: "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה אֶת הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו אֶל ה’ וַיַּחְדְּלוּ הַקֹּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא נִתַּךְ אָרְצָה" וכן: "כָּל תְּפִלָּה כָל תְּחִנָּה אֲשֶׁר תִהְיֶה לְכָל הָאָדָם לְכֹל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעוּן אִישׁ נֶגַע לְבָבוֹ וּפָרַשׂ כַּפָּיו אֶל הַבַּיִת הַזֶּה". אבל הגמ' דורשת זאת על ברכת כהנים. ואולי יש לבאר שכל פרישת ידים מלאות דם לא מתקבלת, לכן אין טעם שהכהן השופך דם יברך את ישראל, כי ברכתו לא תתקבל.

נראה שכל הדרשות שהובאו כאן הן אסמכתאות.

אמר רבי יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו.

### תהלים פד ה, קמ יד, ברכות לב:

#### שהיה קודם התפִלה ואחריה

מַה יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ ה' צְבָאוֹת: נִכְסְפָה וְגַם כָּלְתָה נַפְשִׁי לְחַצְרוֹת ה' לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ אֶל אֵל חָי: גַּם צִפּוֹר מָצְאָה בַיִת וּדְרוֹר קֵן לָהּ אֲשֶׁר שָׁתָה אֶפְרֹחֶיהָ אֶת מִזְבְּחוֹתֶיךָ ה' צְבָאוֹת מַלְכִּי וֵאלֹהָי: אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: אַשְׁרֵי אָדָם עוֹז לוֹ בָךְ מְסִלּוֹת בִּלְבָבָם.

בפשטות, כונתם של בני קרח במזמור הזה היא ללמד כמה טוב לשבת בבית ה' וחצרותיו. היושב לפני ה' מהלל אותו. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שתהִלת ה' באה מתוך ישיבה בביתו. היושב בביתו יהלל אותו. יש חשיבות בעצם הישיבה בביתו, ורק ממנה אפשר להלל את ה'. מכאן סמכו חסידים הראשונים שהיו יושבים לפני ה' ורק אח"כ מתחילים להלל אותו.

במזמור אחר, מבקש דוד מה' שיושיע אותו מיד רשע. והוא מודה לה' על ישועתו. דוד מסים את המזמור במלים:

יָדַעְתִּ כִּי יַעֲשֶׂה ה' דִּין עָנִי מִשְׁפַּט אֶבְיֹנִים: אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ:

דוד אומר שרק הצדיקים בסופו של דבר יודו לה' וישבו לפניו. הצדיקים יזכו לא רק להודות לה', אלא גם לשבת לפניו. גם כאן לפי דרכנו למדנו שעבודת ה' אינה מסתיימת בהודאה, ויש ערך בעצם הישיבה לפני ה'. מכאן סמכו חסידים הראשונים שגם אחר תפִלתם היו שוהים לפני ה'.

המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנאמר אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך.

### דברים ד ט, טו, ברכות לב:

#### שמירת הנפש

התורה מצוה עלינו להשמר פן נשכח את התורה: "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ". כן מצוה התורה להשמר פן נעשה פסל: "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה’ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה: תַּבְנִית כָּל בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: תַּבְנִית כָּל רֹמֵשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל דָּגָה אֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה’ אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם". כלומר: הואיל וראינו את התגלות ה' וראינו שאין לו תמונה, עלינו להשמר פן נעשה לו תמונה. הגוי שהמדרש מביא את דבריו, דרש את הפסוקים האלה בנגוד לפשוטם, ואף החסיד שבגמ' לא קִבל את דבריו[[254]](#footnote-254).

מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ונשמרתם מאד לנפשתיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי.

### שמות כ ו, דברים ה י, ברכות לג.

#### נשיאת שם ה' לשוא

נאמר בעשרת הדברות, הן בפרשת יתרו והן בפרשת ואתחנן:

לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה’ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה ה’ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא.

בד"כ[[255]](#footnote-255) דורשים חכמים שהפסוק הזה אינו מדבר על כל נשיאת שם ה', אלא דוקא על שבועה בשם ה'[[256]](#footnote-256), אבל כאן משמע שהפסוק נדרש כמשמעו, שכל הנושא את שם ה' לשוא, כלומר מזכיר את שמו, עובר על מל"ת זאת[[257]](#footnote-257).

כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

### שמות ג ו, טו, דברים י יז, בראשית יד יט, ברכות לג:

#### שבחי ושמות ה'

ה' התגלה אל משה ואמר לו: "וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים". וכך השיב לו גם על שאלתו: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מָה אֹמַר אֲלֵהֶם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר".[[258]](#footnote-258) בשנת הארבעים אמר משה לישראל: "כִּי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד". וכבר מצאנו בימי אברהם: "וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ: ... וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל מֶלֶךְ סְדֹם הֲרִמֹתִי יָדִי אֶל ה’ אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ". שבחי ה' אלה הוזכרו כבר בתורה, ולכן אפשר לאמרם בלי לחוש למה שנכתוב להלן מגלה יח. (עיי"ש). אבל שבחים אחרים אין לומר.

### במדבר יב יג, ברכות לד.

#### תפלה על החולה

וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת: וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: אַל נָא תְהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ: וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה’ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ:

מכאן למד רב חסדא שהמתפלל על החולה לא צריך להזכיר את שמו.

אמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים.

### מלכים א ח נד, ברכות לד:

#### תפִלתו של מלך

וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל ה’ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח ה’ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם.

מכאן למד ר' יצחק בר נחמני שמלך מתפלל את כל תפלתו בכריעה על ברכיו.

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו.

ברכות לד: - ראה ברכות לא.

### ויקרא יט כד, ברכות לה.

#### קדש הִלולים בשנה הרביעית

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

יש לבאר מהו קדש הלולים. מה הם הִלולים ובמה הוא קֹדש?

מה הם הִלולים, ובמה הפרי הוא קֹדש הלולים? בפשטות הוא קֹדש הלולים ע"י שמהללים את ה' בשעה שאוכלים אותו. הוא נאכל תוך הלל.

בארנו אפוא מה הם הִלולים. אבל מהו קֹדש? איזה מין קֹדש הוא הפרי בשנה הרביעית? הלא יש בתורה כמה סוגי קֹדש. יש קֹדש שנִתן לכהן, ויש קדש כמעשר שני שנאכל בשמחה לפני ה'. אפשר להשיב על השאלה מתוך הלשון "קדש הלולים". קדש שנִתן לכהן אינו קדש הלולים. קדש הלולים הוא קדש שמהללים בו את ה'. לכן חכמינו למדו דין זה מדין מעשר שני. (וראה על כך בהרחבה להלן קדושין נד:) שהבעלים יאכלוהו ויהללו בו את ה'[[259]](#footnote-259), אלא שאין לאכלו כחולין (ב) אלא בקדושה לפני ה', או שמחללים אותו על כסף ואת הכסף מעלים לירושלים[[260]](#footnote-260). כיון שהוא קֹדש, ממילא אי אפשר לאכלו כחולין. אא"כ יפדוהו, כמעשר שני.[[261]](#footnote-261)

#### על איזה פרי מדובר?

בפשטות, הפסוק מדבר על כל הפירות, שהרי נאמר כאן כָּל עֵץ מַאֲכָל. ויש שסוברים כך. אך יש חולקים. שהרי לשון התורה היא תְּבוּאָתוֹ, ויש אומרים שלא כל הפירות נקראים תבואה. שהרי נאמר "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם". התורה קראה לצומח בכרם תבואה, אבל לזרע אשר תזרע לא קראה התורה תבואה. מכאן (ד) שלא כל פרי הוא תבואה. (אבל עדין יש לשאול מנין שרק כרם נקרא תבואה. אפשר ללמוד מכאן שכרם נקרא תבואה וזרע לא נקרא תבואה. אבל לכאורה כל העצים דומים יותר לכרם מלזרע. ואולם, במקומות רבים בתורה התבואה העִקרית היא דגן, תירוש ויצהר. ולא כל הפירות, ומסתבר שה"ה לכאן).

נאמר כאן "יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’". גם מכאן אפשר ללמוד (ג) שמדובר דוקא על יין, שהרי על היין מהללים את ה'. יין ישמח לבב אנוש, ועליו ראוי להלל[[262]](#footnote-262).

#### מכלל הפרשיה נלמד שיש להלל תחילה

ומכלל הפרשיה למדנו שרק אחרי שבשנה הרביעית היה הפרי קדש הלולים, יֵאכל מכאן ואילך. הפרי אינו מותר באכילה בטרם הִללו בו את ה'. בכל נטיעה, לפני האכילה יש שנת הִלולים לה'. רק אח"כ הוא מותר באכילה[[263]](#footnote-263). מכאן (א) אפשר ללמוד כלל חשוב: אין ראוי לאכול פרי מבלי שהִללו עליו את ה' לפני כן. את הכלל הזה אפשר להחיל על כל (ה) אכילת פרי, ולאו דוקא על המקרה האמור בפסוק. למסקנת הגמ' דין זה לא נדרש מהפסוק אלא מן הסברה, לפחות לחלק מהדעות. ולכאורה זו גם שאלת הגמ' בתחלת הסוגיא. הפסוק אינו מלמד על ברכה.

עוד נאמר:

כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם...

כלומר: כאשר תשב בארץ ותשבע, בָּרך את ה' על הארץ הטובה שתשבע מפירותיה, ואל תשכחנו ותאמר שהכל כחך ועצם ידך. משמע (ו) שיש לברך את ה' על הפירות המוזכרים כאן[[264]](#footnote-264), כשנבוא אל הארץ הטובה ונשבע מהם. (וראה דברינו לעיל ברכות כא.).

מהם אפשר ללמוד (ז) שכך יהיה הדין בכל דבר שהאדם נהנה מאכילתו, שהרי משמעות הכתוב היא שיברך האדם את ה' כאשר הוא שבע[[265]](#footnote-265). (וראה להלן ברכות מד.). ויש שלמדו מכאן שיברך גם לפני שישבע[[266]](#footnote-266).

רבי אומר נאמר כאן להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם (ד) מה להלן כרם אף כאן כרם.

קדש הלולים לה' מלמד (א) שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

אמר (ב) רחמנא אחליה והדר אכליה.

דבר הטעון שירה (ג) טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול.

מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף (ה) כל דבר שנהנה טעון ברכה.

מה שבעת המינין (ו) דבר שנהנה וטעון ברכה (ז) אף כל דבר שנהנה טעון ברכה.

ברכות לה. – ראה ערכין יא.

### יהושע א ח, ברכות לה:

#### מתי יש לדבר בדברי תורה

כשה' ממנה את יהושע לתפקידו, אחרי מות משה, הוא מברך אותו ואומר לו:

רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ אַל תַּעֲרֹץ וְאַל תֵּחָת כִּי עִמְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ:

ה' מצוה את יהושע שלא ימוש ספר התורה מפיו. האם כונת הדברים כפשוטם? לעסוק בתורה ללא הפסקה בכל שעות היום?[[267]](#footnote-267) ר' ישמעאל מוכיח שודאי שאי אפשר לפרש כך, שהרי נאמר:

וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ.

החיים בארץ כוללים גם אִסוף דגן, תירוש ויצהר.

אמנם, ר' שמעון אומר שאין זה עִקר כונתה של תורה. מטרת התורה הוא שישראל יעסקו בתורה יומם ולילה ולא ימוש ספר התורה מפיהם. והדגן, התירוש והיצהר יזרמו לבתיהם ע"י אחרים. כמו הנבואה לעתיד לבוא:

לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן לָתֵת לָהֶם פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן תַּחַת אֵבֶל מַעֲטֵה תְהִלָּה תַּחַת רוּחַ כֵּהָה וְקֹרָא לָהֶם אֵילֵי הַצֶּדֶק מַטַּע ה' לְהִתְפָּאֵר: וּבָנוּ חָרְבוֹת עוֹלָם שֹׁמְמוֹת רִאשֹׁנִים יְקוֹמֵמוּ וְחִדְּשׁוּ עָרֵי חֹרֶב שֹׁמְמוֹת דּוֹר וָדוֹר: וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: וְאַתֶּם כֹּהֲנֵי ה' תִּקָּרֵאוּ מְשָׁרְתֵי אֱלֹהֵינוּ יֵאָמֵר לָכֶם חֵיל גּוֹיִם תֹּאכֵלוּ וּבִכְבוֹדָם תִּתְיַמָּרוּ:

ישראל הם כהני ה', והגוים עובדים עבורם. רק כאשר דבר זה אינו מתקיים, עלינו לעבוד בעצמנו.[[268]](#footnote-268) ולכן יש למעט ככל הנתן במלאכה ולעסוק בתורה יומם ולילה.

לא ברור אם זה מדרש הלכה גמור או מדרש אגדה. הלא סוף סוף רק יהושע נצטוה בצווי זה.

ואספת דגנך מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן תלמוד לומר ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנאמר ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך וגו'.

### דברים כו יב, ברכות לה:

בשנה השלישית המעשר אינו קדש העולה לה', אלא נִתן לגר, ליתום ולאלמנה, ונאכל בכל מקום. כלשון התורה: בכל שעריך:

מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.

וכך גם אומר האדם אחרי שהוא נותן את המעשר:

כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי: הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ.

בשנה השלישית אין מעלים את המעשר למקום אשר יבחר ה', הוא נאכל בכל השערים, כלומר בכל הערים. בספר דברים הערים נקראות "בשעריך", ואפשר להבין מדוע: כי הכונה (א) למקום שנמצא לפנים משער העיר[[269]](#footnote-269). המעשר נאכל אפוא לפנים מן השער, (ג) ואחרי שעבר בשער. מכאן יש שלמדו שדוקא בתוך הערים חיבים הפירות במעשר, מחוצה להן פטורים. שאל"כ – למה אמרה התורה שאפשר לאכלו בשעריך? למה לא אמרה שיֵאכֵל בשדותיך?. ויש שלמדו (ב) שדוקא אם נכנסו הפירות לתוך הבית התחייבו במעשר. שאל"כ מדוע האיש אומר בערתי הקדש מן הבית, ולא מן השדה. מכך שהוא אומר שבִער הקדש מן הבית, יש ללמוד שדוקא מן הבית יש לבער את הקדש. מהבית ומהדומה (ד) לו. שהרי הוכנס הפרי אל שערי העיר.

אמנם, בב"מ פח: אומרת הגמ' שתבואה שיש לה גֹרן מתחיבת במעשר בגֹרן, שהרי (ה) המעשרות נקראו תרומת גֹרן, ועל החלה נאמר: "כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ". וכן נאמר: "וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן..." מדוע התרומה נקראה תרומת גרן? לפי דרכנו למדנו שהדגן מתעשר בעודו בגֹרן.

אמר רבי ינאי אין הטבל מתחייב במעשר (ב) עד שיראה פני הבית שנאמר בערתי הקדש מן הבית ורבי יוחנן אמר אפילו חצר קובעת שנאמר (א) ואכלו בשעריך ושבעו.

ורבי יוחנן נמי הא כתיב מן הבית אמר לך חצר (ד) דומיא דבית מה בית המשתמר אף חצר המשתמרת ורבי ינאי נמי הכתיב בשעריך ההוא מיבעי ליה (ג) דמעייל ליה דרך שער לאפוקי דרך גגות וקרפיפות דלא. (ב"מ פח.).

ואיבעית אימא כי קאמר רבי ינאי בזיתים וענבים דלאו בני גורן נינהו (ה) אבל חטין ושעורין גורן בהדיא כתיב ביה. (ב"מ פח:).

### ויקרא יט כד, ברכות לו:

#### ערלה

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

בשלש השנים הראשונות חל על הפרי דין ערלה: "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל". מהו פריו? האם פרי העץ הוא דוקא הדבר העולה מן הפרח, כלומר: הדבר שתפקידו בטבע הוא להיות פרי, או שפרי העץ היינו תנובת העץ, (כפי שבשביעית פירותיה הם תנובתה), ובמקום שמגדלים את העץ גם עבור העלים והענפים – גם הם פרי העץ. מה כונת התורה באמרה "וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ", האם דוקא פריו כהגדרתו הטבעית הוא שנאסר, או שכיון שנטענו עץ על מנת לאכלו, הרי כל מה שאנו מגדלים כדי לאכול הוא בבחינת כל עץ מאכל?

בכך נחלקו התנאים. חכמים סוברים שהערלה היא בפרי, שהרי נאמר: וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ. הפרי הוא דוקא הקרוי פרי בטבע[[270]](#footnote-270). אמנם הוא כולל גם את קליפתו ועקצו. ובלשון חכמים: את כל השומר עליו אשר משאירים אותו עמו גם אחרי הקטיף, שגם הוא חלק מהפרי. גם (א) הם "אֶת פִּרְיוֹ", כלומר עם פריו.

ואולם ר"מ חולק. לא נאמר כאן עץ פרי אלא עץ מאכל. מכאן דרש ר"מ (ב) שלאו דוקא הפרי אסור אלא גם העץ, במקום שבו אוכלים את העץ עצמו, שהרי גם הוא בכלל כָּל עֵץ מַאֲכָל. שהרי הוא עץ של מאכל. הנטיעה היא נטיעה לצורך מאכל, ולכן כל מה שנאכל הוא בכלל.

וערלתם ערלתו את פריו (א) את הטפל לפריו.

היה רבי מאיר אומר ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה תלמוד לומר (ב) עץ מאכל להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין.

ברכות לז – ראה ברכות מד.

### דברים טז ג, ברכות לח. לט:

על המצה נאמר:

לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.

מה דין מצה שנאפית שלא בדרכה הרגילה? כיון שנאמר כאן "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי", משמע שכל עוד אינה חמץ והיא לחם עֹני – לא יצאה מן הכלל האמור כאן. היא בכלל לחם עני.

עוד דרשו מכאן שאוכל מפרוסה ולא משלמה, שהיא לחם עֹני. לחמם של עניים הוא פרוסות.

וביתר באור הארכנו בפסחים לו.

אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מאי טעמא לחם עוני קרינן ביה.

אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא לחם עני כתיב.

### שמות טז כב, ברכות לט:

על המן נאמר:

וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה’ מָחָר אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר.

מכאן דרשו על דרך האסמכתא שבשבת בוצע על שתי ככרות.

אמר רבי אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מאי טעמא לחם משנה כתיב.

### דברים יא טו, ברכות מ.

#### האכלת בהמה

וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ.

בפשטות פירוש הפסוק הוא שאם תשמע בקול ה' ירד מטר ארצך בעתו, בגלל המטר יהיה דגן תירוש יצהר ועשב, ותוכל לאכול את דגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך[[271]](#footnote-271). אבל האמוראים דרשו שרק אחרי שתאכל בהמתך – וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ.

ודאי שאין כאן צווי שלא לאכול לפני שאכלה הבהמה. ואולם, אם נפרש את הפסוק כפי שפרשוהו חכמים, משמע שהתורה דואגת גם לאכילתנו וגם לאכילת בהמתנו. והיא מזכירה את הבהמה תחִלה. מדוע הוזכרה הבהמה תחִלה? אפשר לפרש שהטעם הוא שאנו נאכל את הבהמה, אבל אם אין מפרשים כך, הרי שאכן התורה הזכירה את אכילת הבהמה לפני אכילת האדם.

אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת.

### תהלים סח כ, ברכות מ.

עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם וְאַף סוֹרְרִים לִשְׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים: בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵה’ אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: אַךְ אֱלֹהִים יִמְחַץ רֹאשׁ אֹיְבָיו קָדְקֹד שֵׂעָר מִתְהַלֵּךְ בַּאֲשָׁמָיו:

דוד מברך את ה' על המלחמה המתוארת במזמור שם (שחכמים דרשוה על מעמד הר סיני, כדרכם במדרשים רבים שדרשו פסוקי מלחמה של דוד על התורהפט). ואולם, דוד לא מסתפק בהודאה על המלחמה ההיא, אלא מוסיף ואומר: "בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה". כלומר: יש לברך את ה' לא רק ביום המלחמה, אלא יום יום. דוד אומר שכל יום ויום יש לברך עליו את ה'.

ממילא למדנו שעל כל דבר ודבר שמתחדש כל יום ויום יש לברך את ה'. כל יום על מה שמתחדש בו.

ר' זירא הוסיף ולמד שכשם שיש לברך את ה' על מה שמתחדש בכל יום ויום, סברה הוא שכך יש לברך את ה' בכל יום ויום על המצוה המיוחדת שנתן לנו ה' באותו יום. ובכל יום ויום ובכל מין מאכל יש לברך את ה', כי יש לברך את ה' על כל דבר ודבר. ובכך הוא מבאר את דעת ר' יהודה. (שהוא אינו פוסק כמותו).

ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חיננא בר פפא מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו.

ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא בא לומר לך בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו (סכה מו.).

### דברים ח ח, ברכות מא

#### סדר ברכות

התורה משבחת את הארץ ואומרת לישראל לברך עליה את ה':

כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם...

על מה יש לברך את ה'? על הארץ הטובה שהיא אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ. מכאן דרש רב יוסף שיש להקדים את המוקדם בפסוק. לכאורה היה נראה לומר שזו אינה דרשה אלא דברי חכמים, שהרי גם הברכות לפני האכילה הן דרבנן, ומה יש ללמוד מהתורה על סדר מצוות דרבנן? אבל הגמ' דנה בשאלה מנין ילמד דין זה מי שלומד מהפסוק דין אחר (שבפשטות גם הוא אסמכתא, כפי שמסיקה הגמ' לבסוף,[[272]](#footnote-272) וכן במקומות נוספים בש"ס). מכאן נראה שהגמ' ראתה כאן דרשה גמורה, כלומר: גם אם מה"ת אין חיוב ברכה כלל, הלא תקנת חכמים אינה תקנה שאין לה על מה לסמוך, היא נשענת על הכללים שנלמדו מהתורה, וא"כ מתבקש שיש לעשותה ע"פ העולה מן התורה[[273]](#footnote-273).

ברכות מא – ראה שבועות יז:

### תהלים קנ ו, ברכות מג:

#### ברכות הריח

כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּ יָהּ.

מכאן אמר רב זוטרא בר טוביה בשם רב שיש להלל את ה' לא רק על דבר שהגוף נהנה ונבנה ממנו, אלא גם על דבר שיש לו לאדם הנאה שאינה בונה את הגוף, כגון ריח. שהרי נשמתו נהנית. משמעות הפסוק היא שהנשמה מהללת את ה', לאו דוקא הגוף. הרי שכל דבר שהנשמה נהנית ממנו מצריך הלל. (ואולי הוא הסתמך גם על הצליל נשמה-נשימה).

### דברים ח י, ברכות מד.

#### ברכת המזון

התורה מצוה את ישראל לזכור את הטובות שעשה להם ה':

וְשָׁמַרְתָּ אֶת מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וּלְיִרְאָה אֹתוֹ: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה: וְזָכַרְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה.

כלומר: כאשר ה' נותן לך את הארץ ואתה אוכל ושבעסט, אל תשכח את ה', זכור אותו וברך אותו. (וכפי שבארנו לעיל ברכות כא. וברכות לה.).

הצווי הוא כללי, כאשר תאכל ותשבע – ברך את ה' ואל תשכחהו. לא התבאר כאן בפירוש מהו המועד המדויק המחיב את אותה ברכה. אבל אפשר ללמוד זאת מן האמור כאן. הרי הוזכר כאן שהארץ היא "אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ", וכאשר תאכל מהם תברך את ה'.סט

לכן סובר רבן גמליאל שכל האוכל (א) מכל המינים שנזכרו כאן חיב בברכה זו. (וראה גם את המדרש שהבאנו בברכות מא). כלומר שאוכל חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן, זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ, ואוכל אותם (ג) לֹא בְמִסְכֵּנֻת, כלומר: כדרך אכילתם. ואולם, חכמים מפרשים שהפסוק "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", אמור (ב) בעִקר על התֵאור האחרון של הארץ: "אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת", ולכן דוקא על הלחם המשביע יש לברך, ולא על כל המינים שבפסוק שלפניו[[274]](#footnote-274). ר"ע לומד מכלל הפרשה שכל מי שה' משביעו ומספק את מחסורו מברך על כך ולא שוכח את טובותיו. לאו דוקא על השבחים שבפסוקים אלה, שאינם אלא דוגמא. או שכל מי שלא חסר כל ושבע – מברך.

אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכמים אומרים ברכה אחת (מעין שלש) רבי עקיבא אומר אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך עליו שלש ברכות.

מאי טעמא דרבן גמליאל (א) דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם וגו' וכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך ורבנן (ב) ארץ הפסיק הענין ורבן גמליאל נמי ארץ הפסיק הענין ההוא (ג) מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה.

### תהלים לד ד, דברים לב ג, ברכות מה.

#### זִמון, ענית אמן ותרגום

נאמר "גַּדְּלוּ לַה’ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו", ונאמר "כִּי שֵׁם ה’ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ". מכלל הפסוקים האלה אנו למדים שאחד קורא ורבים מגדלים. ממילא אפשר ללמוד מכאן שכך היא הדרך הראויה לשבח את ה'. אחד קורא ויתר האנשים עונים לו. מכאן סמכו חכמים לדין זִמון, שכאשר אפשר לחלק את הסועדים ליחיד הקורא ורבים העונים לו – כך יעשו. יהיה אחד שיגדל לה' והיתר יגדלו אתו, וירוממו כֻלם את שמו יחדו[[275]](#footnote-275). רב חנן בר אבא סמך כאן את הדין שהעונה אמן יענה יחדו עם המברך, ולא יותר ממנו.

### שמות יט יט, ברכות מה.

במעמד הר סיני נאמר: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר: וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה’ בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן וַיֶּחֱרַד כָּל הָהָר מְאֹד: וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל". בפשטות כונת הפסוק היא שמשה דִבר וה' ענהו בקול שופר[[276]](#footnote-276). אך מדרשי האגדה למדו מכאן שה' ענהו ומשה השמיע את קול ה' לעם[[277]](#footnote-277). על כך סמך רב חנן בר אבא את ההלכה שהמתרגם לא יגביה את קולו יותר מהמברך.

מסתבר שכל הלִמודים כאן הם אסמכתא בעלמא.

מנא הני מילי אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו רבי אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו אמר רבי שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה.

### במדבר יח כו, ברכות מז

#### חיוב המעשר במעשרות

הלויים מצֻוִּים לתת מעשר מהמעשר שהם מקבלים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ.

הלויים מצֻוִּים לתת מעשר מהמעשר. כלומר: אותו מעשר שהלויים מקבלים, חיב במעשר בפני עצמו. הוא לא תבואה ככל התבואות שחייבת בכל המעשרות. יש לו דין בפני עצמו, שמפרישים ממנו מעשר. התורה (א) לא צִוְּתה להפריש ממנו אלא את מעשרו. מעשר מן המעשר. הלוי לא הצטוה להפריש תרומה גדולה מהמעשר שהוא מקבל. חיוב זה לא נאמר אלא אל בעל השדה. כל מה שהצטוה הלוי להפריש מחלקו הוא מעשר מן המעשר.

אמנם, אם (ב) כבר התחייב המעשר במתנות נוספות לפני שנִתן ללוי, יש להפריש ממנו את כל מה שהוא חייב, שנאמר (ג) כאן מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’, ממילא עולה מכאן שיש להפריש ממנו את כל מה שהוא חיב. אבל מצד עצמו אינו חיב אלא במעשר מן המעשר. הדין האמור כאן יכול להלמד מהסברה: אם כבר התחייב בתרומה גדולה, יש לתתה. החִדוש כאן הוא שאם הופרש המעשר בטרם התחייב בתרומה גדולה, אינו מתחייב בה אח"כ. שהרי התורה הבדילה אותו מתבואה רגילה. התורה (א) לא צִוְּתה להפריש ממנו אלא את מעשרו. מעשר מן המעשר, רק מעשר מפרישים ממנו[[278]](#footnote-278). ואין על הלוי חיוב להפריש תרומה גדולה. התורה לא חיבה אותו בכך. אבל תבואה שכבר התחיבה בתרומה גדולה – פשוט שנתינתה ללוי לא תפטור אותה.

וראה גם ערכין לג.

אמר רבי אבהו אמר ריש לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר והרמתם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר (א) מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך (ג) אמר קרא מכל מעשרתיכם תרימו ומה ראית (ב) האי אידגן והאי לא אידגן.

אמר רבי אבהו בשם ר"ש בן לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשיבולין פטור מתרומה גדולה א"ר יוסי כתיב את כל חלבו את מקדשו ממנו. לא חלבו וחלב חבירו. א"ר יוסי כתיב והרמותם ממנו את תרומת ה' מעשר מן המעשר ולא תרומה ומעשר מן המעשר. (ירושלמי חלה א ג).

ברכות מז: - ראה ב"מ מז:

ברכות מז: - ראה ב"מ נד.

ברכות מז: - ראה סוטה ג.

### דברים ח י, ברכות מח מט

#### שִעור חיוב ברכה

כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ.

נאמר כאן "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ". אנו מצֻוִּים לברך את ה' על שהשביע אותנו. אלא שנחלקו הדעות האם הברכה היא רק על השביעה או על עצם האכילה, ומתוך כך – מה השִעור שעליו צריך לברך? האם יש לברך על עצם האכילה או דוקא על השביעה? האם החיוב הוא רק כאשר "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ", כלומר: אם יאכל אדם וע"י האכילה ישבע, אז יברך, או שאלה שתי פעולות שונות, האכילה והשביעה, ועל כל אחת יש לברך. אם חיב על עצם האכילה – בכל מקום בתורה שִעור אכילה הוא כזית, וכך יהיה גם כאן. ולפי זה חיב לא רק על אכילה אלא גם על שתיה, שהרי גם היא הנאה שנהנה ממה שנתן לו ה'[[279]](#footnote-279). אבל אם נפרש שלא צריך לברך אלא על שִעור שביעה, הרי שהחיוב כאן הוא יותר מכזית, הוא רק על אכילה משביעה.

הכא בקראי פליגי רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה.

#### מתי יש לברך ברכת המזון

האמנם לפי הפשט לא יברך עד אשר ישבע? את האמור בפסוק אפשר לפרש שיברך כשיתן לו ה' את כל טוב הארץ האמור כאן. לאו דוקא כשישבע שביעת מעיו, אלא כשישביע ה' את רצונו. (ו) ויתן לו כל צרכיו. כשהלחם יונח על שֻלחנו. עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ. יברכהו כשיתן לו ה' את טוב הארץ. (בדומה לדעת ר"ע שבארנו לעיל עמ' סה). מכאן סמכו התנאים לומר שיברך גם לפני שיאכל.[[280]](#footnote-280) גם בפרשת משפטים יש פסוק המתאר את הברכה שיברכנו ה' בארץ, ושם נאמר: "וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ". ברכת ה' היא הלחם והמים שהוא נותן לנו. מכאן עולה שכשיש לנו לחם[[281]](#footnote-281) כבר התברכנו בברכת ה', ואם כך – יש לברך על כך את ה'.

עוד סמכו חכמים לברכה שלפני המזון ולברכת התורה מכמה פסוקים. ונראה שהם אסמכתא.פד

וראה דברינו לעיל ברכות מה.

אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך (ו) משנתן לך.

רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וברך אלא וברך ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו.

#### תֹכן ברכת המזון

כפי שכבר התבאר לעיל ברכות מד. (וכן ברכות לה. לו:), נאמר כאן שאנו מצֻוִּים לברך את ה' על שהשביע אותנו, וכאמור כאן – על הארץ הטובה. מכאן שיש לברך ולהודות ששבענו, ולהודות על הארץ ועל טוב הארץ.סט מכאן סמכו חכמים לשלש וארבע ברכות בברכת המזון, ואע"פ שיש אומרים שמשה ויהושע ודוד ושלמה תִקנו את הברכות, כל אחד מהם (ז) תִקן לברך על מה שכבר היה לברך עליו בזמנו. (כלומר: צריך לברך את ה' על כל מה שנתן לנו, כפי שנבאר. ומשעה שנתן לנו התחלנו לאמרו).סט

נאמר כאן שבשעה שאנו שבעים נברך את ה' על הארץ הטובה. מכאן שיש לברך את ה' על הארץ, ומן הסתם חלק מהחיוב הוא לברך את ה' על השבע. (א) הלא עליו אנו מברכים. מכאן שצריך לברך את ה' שזן אותנו, וצריך (ג) לברכו על הארץ הטובה. ברכה על הארץ הטובה היא גם ברכה על המקום אשר יבחר ה', משום (ד) שטוב הארץ אינו רק בתבואתה, אלא בכך שבמרכזה המקום אשר יבחר ה'. משה שמבקש לראות את הארץ הטובה מכנה אותה "ההר הטוב הזה". כלומר: הוא שואף אל הארץ שבמרכזה המקום אשר יבחר ה'. זהו טיבה של הארץ.

נאמר כאן שצריך לברך את ה' עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ. נאמר כאן שכאשר נאכל ונשבע לא נשכח את ה' אלא נברך אותו. מכאן אפשר ללמוד שכאשר ה' נותן לנו דבר-מה, עלינו לברכו על כך. אמנם לא נאמרה כאן אלא הארץ, אבל סברה היא, שאפשר ללמוד מכאן (ה) שכאשר ה' נותן לנו מתנה עלינו לברכו. שהרי זו משמעות הפרשיה, שכאשר ייטב לנו ונאכל ונשבע לא נבעט בה' ובטובותיו אלא נברכו. (כפי שכבר התבאר לעיל ברכות מד. וכן ברכות לה. לו:)

נחלקו תנאים האם מה שנאמר כאן "וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" הוא בדוקא. דוקא על הארץ הטובה יש לברך, או שכונת התורה היא שכאשר אנו אוכלים ושבעים נברך את ה' על כל הטובות שגמל אותנו.[[282]](#footnote-282) ודִבר הכתוב בהוה. כלומר: הפרשה נאמרה לפני הכניסה לארץ, כאשר החשש הוא שמא אם נשבע מן הארץ הטובה נשכח את ה'. אבל הדברים אמורים לאו דוקא על כך, תמיד עלינו לברך את ה' על הטובות שגמל לנו. אם תמיד עלינו לברך את ה' על הטובות שגמל לנו, הרי גם התורה היא מתנה שנתן לנו ה', שהרי (ח) גם עליה נאמר "וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם", לכן מסברה, גם עליה יש לברך את ה'. וודאי שירושלים היא מהטובות שגמלנו ה'סט. כך למד ר' חיא בשם ר' ישמעאל. ריב"ב מוסיף שגם התורה היא מתנה טובה, כמו הארץ הטובה. ר' מאיר הוסיף ולמד שגם על דבר שלא נאמרה עליו נתינה ואינו טובה. (ט) הואיל ומיד ה' נִתן לנו – יש לברך עליו את ה'.

ר' ישמעאל לומד זאת בק"ו, הלא גם התורה היא מהדברים שנתן לנו ה' כדי להשביענו.[[283]](#footnote-283)

כיון שאנו מברכים את ה' אלהינו, שנאמר "וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ", יש (ב) לברכו בכבוד אלהים.

מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת (א) זו ברכת הזן את ה' אלהיך (ב) זו ברכת הזמון על הארץ (ג) זו ברכת הארץ הטובה (ד) זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך (ה) זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן רבי אומר [אינו צריך] ואכלת ושבעת וברכת (א) זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ (ג) זו ברכת הארץ הטובה (ד) זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה.... אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך (ו) משנתן לך.

(ז) אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר.

ברכת הזימון מן התורה שנ' ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזימון את ה' אלהיך זו ברכה ראשנה על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו ירושלם שנא' ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך ה' זו הטוב והמטיב מניין שכשם שאתה מברך לאחריו כך מברך לפניו ת"ל אשר נתן לך משעה שנתן לך מניין אף על ההרים ועל הגבעות ת"ל על הארץ מנין אף על התורה ועל המצות ת"ל אשר נתן לך ואו' ואתנה לך את לוחות האבן. (תוספתא).[[284]](#footnote-284)

רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך ולהלן הוא אומר (ח) ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה וגו' רבי מאיר אומר מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה תלמוד לומר אשר נתן לך ה' אלהיך דיינך (ט) בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדה פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה טובה זו תורה וכן הוא אומר כי לקח טוב נתתי לכם.

ברכות מח: - ראה לעיל ברכות מה.

### שמואל א ט יג, ברכות מח:

#### ברכה לפני אכילה

כאשר באים שאול ונערו לחפש את שמואל, הם פוגשים נערות שמספרות להם ששמואל נמצא בזבח בבמה:

הֵמָּה עֹלִים בְּמַעֲלֵה הָעִיר וְהֵמָּה מָצְאוּ נְעָרוֹת יֹצְאוֹת לִשְׁאֹב מָיִם וַיֹּאמְרוּ לָהֶן הֲיֵשׁ בָּזֶה הָרֹאֶה: וַתַּעֲנֶינָה אוֹתָם וַתֹּאמַרְנָה יֵּשׁ הִנֵּה לְפָנֶיךָ מַהֵר עַתָּה כִּי הַיּוֹם בָּא לָעִיר כִּי זֶבַח הַיּוֹם לָעָם בַּבָּמָה: כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכֹל כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים וְעַתָּה עֲלוּ כִּי אֹתוֹ כְהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ.

הנערות אומרות ששמואל יברך הזבח לפני שיאכלו הקרואים. מכאן שנהגו בזמן שמואל לברך לפני אכילת זבח. ומכאן למד ר' נתן שיש לברך לפני כל אכילה.

רבי נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקראים.

ברכות מז: - ראה ב"מ מז:

ברכות מז: - ראה קדושין כט.

ברכות מז: - ראה גטין לח:

### תהלים סח כז, ברכות מט:

רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ: קִדְּמוּ שָׁרִים אַחַר נֹגְנִים בְּתוֹךְ עֲלָמוֹת תּוֹפֵפוֹת: בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים ה’ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל.

דוד מתאר כאן את ברכת ה' על ישועתו במלחמה[[285]](#footnote-285). ממילא אנו למדים מכאן כיצד צריכה להאמר ברכת ה' על ישועתו. ברכת אלהים צריכה להאמר במקהלות. מכאן סמך ריה"ג את דרשתו שלפי גֹדל המקהלה גֹדל הברכה, ונראה שזו אסמכתא בעלמא.

רבי יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל אמר רבי עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה'.

### תהלים עא ח, קלד ב, ברכות נא.

הגמ' מביאה כאן כמה אסמכתאות לדינים בהלכות ברכות. וכיון שאין אלה אלא אסמכתאות נזכירן בקצור:

נאמר: "יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ". בפשטות, זהו בִטוי שכונתו שתהיה תהִלת ה' בפינו כל היום. שפינו יהלל את ה' במלואו. אבל ר' יוחנן דרש מכאן שהפה צריך להיות מלא תהִלה. שאין להלל את ה' כאשר יש אֹכל בפה.

נאמר: "שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרֲכוּ אֶת ה’", מכאן דרש ר' חיננא שיש ליטול את הכוס בשתי ידים.

ברכות נא: – ראה ברכות כג.

### תהלים קטז יג, ברכות נא:

כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם ה’ אֶקְרָא.

מלשון המזמור משתמע שהמנהג הוא להחזיק כוס של שמחה וברכה בשעת ההודאה לה' על ישועתו. שאל"כ לא היה המשורר אומר כך. מכאן למד ר' אחא שבשעה שקורא בשם ה' צריך לשאת את הכוס[[286]](#footnote-286).

### משלי יד כח, ברכות נג.

בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן:

לפי פשוטו, הפסוק הזה בא ללמד על מלכות בשר ודם, שתגדל ככל שירבה העם. אבל ממילא למדנו מכאן שגם כאשר אנו ממליכים את ה', טוב לעשות זאת ברב עם, כדי שירבו כבודו וגדולתו.

### ויקרא יא מד, כ ז, ברכות נג:

התורה מצוה את בני ישראל להתקדש. הפרק העוסק בבהמות והעופות הטהורים והטמאים מסתיים באמירה:

כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה’ הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי.

הפרק העוסק בעריות פותח באמירה:

וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם.

מכאן סמכו חכמים לומר שכאשר אנו עומדים לפני ה' עלינו להתקדש, ובכלל זה להתנקות בכל כלי הנִקוי המקובלים כדי שנעמוד לפני ה' בקדושה.

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדשים אלו מים אחרונים כי קדוש זה שמן אני ה' אלהיכם זו ברכה.

### תהלים קיט קכו, ברכות נד. סג.

עַבְדְּךָ אָנִי הֲבִינֵנִי וְאֵדְעָה עֵדֹתֶיךָ: עֵת לַעֲשׂוֹת לַה’ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: עַל כֵּן אָהַבְתִּי מִצְוֹתֶיךָ מִזָּהָב וּמִפָּז: עַל כֵּן כָּל פִּקּוּדֵי כֹל יִשָּׁרְתִּי כָּל אֹרַח שֶׁקֶר שָׂנֵאתִי.

המשורר מבקש מה' שיתן לו בינה להבין כיצד יש לעשות לה' כאשר יש המפרים את תורתו, וכיצד ללכת בדרך ישרה ולשנוא ארח שקר. מכאן אנו למדים שיש מקרים שבהם כדי לקיים את התורה יש לבטלה, ושעלינו לעשות כל שצריך לעשות כדי להביא לקיום התורה.

### דברים ו ד-ה, ברכות נד. סא:

#### אהבת ה'

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהֵינוּ ה’ אֶחָד: וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ.

יש לאהוב את ה' מאד. עִקר המצוה האמורה כאן היא עצם אהבת ה'[[287]](#footnote-287).

ואולם, למדים אנו עוד דבר. יש לאהוב את ה' מאד. בכל המאד שיש. ובכל הנפש. מכאן שיש לאהוב את ה' גם במחיר הנפש. אם צריך – ימסור את נפשו על כך שה' הוא אלהינו האחד, משום שאם אינו עושה כן – הרי שאינו אוהב את ה' בכל נפשו ובכל מאדו. יש לאהבו בכל נפשנו ובכל מאדנו, ללא הגבלה. ולא לעבוד ע"ז.

ה' אחד – בכל נפשך. (א) תן את כל נפשך על זה שה' אחד, ועל אהבתך אליו. שאל"כ – אינך אוהבו בכל נפשך[[288]](#footnote-288).

תן את (ב) כל אשר לך על אהבתו, שאל"כ – אינך אוהבו בכל מאדך, שהרי יש דבר אחר שאתה אוהב יותר[[289]](#footnote-289). אם יש דבר אחד (כגון ממון וכד') שאהבתך אליו גוברת על אהבתך לה', נמצא שאינך אוהב את ה' בכל מאדך.

יש לאהוב את ה' בכל הנפש. גם בשעת נטילת הנפש יש לאהוב את ה'. גם כאשר נִטלת הנפש, יש לברך את ה'. שהרי מי שלא אוהב את ה' בשעת נטילת הנפש, או שאינו מוסר את נפשו לאהבת ה', אינו אוהבו בכל נפשו, וממילא מתברר שאינו מקַיֵּם את הכתוב כאן.

עוד דורשים מכאן חכמים על המלים וּבְכָל מְאֹדֶךָ. בפשטות כונת הכתוב היא לאהוב את ה' מאד. בכל המאד שיש. אבל (ג) חכמים דרשו מכאן על מלים רבות המכילות את האותיות מ' וד', שיש לעבוד בהם את ה'. בכל מדה שהוא מודד הוי מודה במאד מאד. מכאן שחיב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה.[[290]](#footnote-290) ואמנם, זה ודאי לא דין תורה. פשט הפסוקים אינו מדה שהוא מודד ואתה מודה. וראה להלן ברכות ס: שם יש מדרשים אחרים דומים לזה שלומדים דין זה.

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמרצד ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאדך (ב) בכל ממונך דבר אחר (ג) בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד.

רבי אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו (ב) לכך נאמר בכל מאדךצג רבי עקיבא אומר (א) בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך.

### שמות יח י, ברכות נד.

#### ברכה על הנס

וַיְסַפֵּר מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה’ לְפַרְעֹה וּלְמִצְרַיִם עַל אוֹדֹת יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצָאָתַם בַּדֶּרֶךְ וַיַּצִּלֵם ה’: וַיִּחַדְּ יִתְרוֹ עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה’ לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִצִּילוֹ מִיַּד מִצְרָיִם: וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ ה’ אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם: עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי גָדוֹל ה’ מִכָּל הָאֱלֹהִים כִּי בַדָּבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם.

יתרו שומע על נסי ה' ומברך אותו. ממנו נלמד שאף אנו כשנשמע על הנסים או נעבור במקומם, או נראה מה שמזכיר אותם, נברך את ה'.

### תהלים קז, ברכות נד:

#### הודאה לה'

הֹדוּ לַה’ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: יֹאמְרוּ גְּאוּלֵי ה’ אֲשֶׁר גְּאָלָם מִיַּד צָר: וּמֵאֲרָצוֹת קִבְּצָם מִמִּזְרָח וּמִמַּעֲרָב מִצָּפוֹן וּמִיָּם:

תָּעוּ בַמִּדְבָּר בִּישִׁימוֹן דָּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב לֹא מָצָאוּ: רְעֵבִים גַּם צְמֵאִים נַפְשָׁם בָּהֶם תִּתְעַטָּף: וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה’ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם: וַיַּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה לָלֶכֶת אֶל עִיר מוֹשָׁב: **יוֹדוּ לַה’ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם**: כִּי הִשְׂבִּיעַ נֶפֶשׁ שֹׁקֵקָה וְנֶפֶשׁ רְעֵבָה מִלֵּא טוֹב:

יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת **אֲסִירֵי עֳנִי וּבַרְזֶל**: כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ: וַיַּכְנַע בֶּעָמָל לִבָּם כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר: וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה’ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם: **יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק: יוֹדוּ לַה’ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: כִּי שִׁבַּר דַּלְתוֹת נְחֹשֶׁת וּבְרִיחֵי בַרְזֶל גִּדֵּעַ**:

אֱוִלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם וּמֵעֲוֹנֹתֵיהֶם יִתְעַנּוּ: כָּל אֹכֶל תְּתַעֵב נַפְשָׁם וַיַּגִּיעוּ עַד שַׁעֲרֵי מָוֶת: וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה’ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם: יִשְׁלַח דְּבָרוֹ **וְיִרְפָּאֵם** וִימַלֵּט מִשְּׁחִיתוֹתָם: **יוֹדוּ לַה’ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם**: וְיִזְבְּחוּ זִבְחֵי תוֹדָה וִיסַפְּרוּ מַעֲשָׂיו בְּרִנָּה:

יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים: הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי ה’ וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה: וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו: יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג: יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע: וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה’ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם: וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: **יוֹדוּ לַה’ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: וִירֹמְמוּהוּ בִּקְהַל עָם וּבְמוֹשַׁב זְקֵנִים יְהַלְלוּהוּ**:

מתוארים כאן הולכי מדבר, אסירי עני וברזל (בפשטות הן אסירי עני והן אסירי ברזל, אבל בהמשך מתוארים תיאורי ברזל ומוסרות, מתוארים אנשים אסורים בברזל, לכן יש לפרש שמדובר על אותם אנשים, יושבי כלא, שהם אסירי עני וברזל), פושעים לה' הצריכים רפואה, ויורדי ים[[291]](#footnote-291). על כל אלה נאמר יודו לה' חסדו וכו'[[292]](#footnote-292). כל אלה דרכם להודות לה' בקהל עם ובמושב זקנים. על כֻלם נאמר בסוף המזמור וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו. מכאן שצריך להללו עם קהל בקרב זקנים. בפשטות, דורש רב אשי, יש בפסוק הזה תקבולת והעם הם הזקנים, אבל להלכה מתקבלת הדרשה שאין כאן תקבולת והעם אינם הזקנים. לכן צריך עם וזקנים, קהל עם ומושב זקנים. הקהל הוא של עם, לא של זקנים.[[293]](#footnote-293)

(מסתבר שברכה זו מדרבנן, אלא שטעם התקנה מתבסס על מה שהיה פשוט למשורר תהלים, שאנשים אלה צריכים להודות).

אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן דכתיב יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה' ואומר ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר יחוגו וינועו כשכור ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקתיהם יוציאם ואומר יקם סערה לדממה ואומר וישמחו כי ישתקו ואומר יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם הולכי מדברות מנלן דכתיב תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה יודו לה' חסדו מי שחלה ונתרפא דכתיב אולים מדרך פשעם ומעונתיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם וגו' ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן דכתיב ישבי חשך וצלמות וגו' כי המרו אמרי אל וגו' ואומר ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר ויזעקו אל ה' בצר להם ואומר יוציאם מחשך וצלמות וגו' ואומר יודו לה' חסדו.

אביי אמר וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב וירוממוהו בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו מתקיף לה רב אשי ואימא כולהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים בקהל עם כתיב ואימא בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא.

### שמות לא ב, ברכות נה.

#### מִנוי אנשים לתפקידם

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת: וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכָה: וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: אֵת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הָאָרֹן לָעֵדֻת וְאֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל כְּלֵי הָאֹהֶל: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיּוֹר וְאֶת כַּנּוֹ: וְאֵת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד וְאֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֶת קְטֹרֶת הַסַּמִּים לַקֹּדֶשׁ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ יַעֲשׂוּ:

כל דברי ה' אל משה על המשכן לא פתחו במלה "ראה", רק דברי ה' אל משה על בצלאל ואהליאב פותחים במלה "ראה". כך הוא גם כאשר משה בא ומצוה את ישראל על המשכן. כל דבריו של משה אל ישראל על המשכן לא פותחים ב"ראו", מלבד הדברים האלה שבהם חזר משה על לשונו של ה':

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא ה’ בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: וְלַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשֹׂת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת: וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלֶאכֶת מַחֲשָׁבֶת: וּלְהוֹרֹת נָתַן בְּלִבּוֹ הוּא וְאָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן: מִלֵּא אֹתָם חָכְמַת לֵב לַעֲשׂוֹת כָּל מְלֶאכֶת חָרָשׁ וְחֹשֵׁב וְרֹקֵם בַּתְּכֵלֶת וּבָאַרְגָּמָן בְּתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבַשֵּׁשׁ וְאֹרֵג עֹשֵׂי כָּל מְלָאכָה וְחֹשְׁבֵי מַחֲשָׁבֹת: וְעָשָׂה בְצַלְאֵל וְאָהֳלִיאָב וְכֹל אִישׁ חֲכַם לֵב אֲשֶׁר נָתַן ה’ חָכְמָה וּתְבוּנָה בָּהֵמָּה לָדַעַת לַעֲשֹׂת אֶת כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ לְכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’:

מה משמעות המלה הזאת? המלה הזאת נאמרה בתורה פעמים רבות. פרעה אומר ליוסף "רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם". משה אומר למשה "רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם", ולאחר מכן "רְאֵה נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ: אַתָּה תְדַבֵּר אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָּ וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פַּרְעֹה וְשִׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ". משה אומר לה' "רְאֵה אַתָּה אֹמֵר אֵלַי הַעַל אֶת הָעָם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתַּנִי אֵת אֲשֶׁר תִּשְׁלַח עִמִּי וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְשֵׁם וְגַם מָצָאתָ חֵן בְּעֵינָי". משה אומר לישראל שה' אמר לו "רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בֹּאוּ וּרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם". ואח"כ "רְאֵה נָתַן ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ אֶת הָאָרֶץ עֲלֵה רֵשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ אַל תִּירָא וְאַל תֵּחָת", "רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ וְהִתְגָּר בּוֹ מִלְחָמָה". "רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה’ אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ". "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה: אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם". "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע: אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחָיִיתָ וְרָבִיתָ וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ...".

המלה ראה לא תמיד אמורה על דבר שאדם צריך להחליט אם לקבל אותו אם לא. אבל היא אמורה על דבר שצריך התבוננות מיוחדת. מכאן דרש ר' יצחק שאע"פ שאמר הקב"ה למשה "ראה" (שלכאורה אפשר היה לפרשו דוקא כ"ראה שכך קבעתי"). יש לשאול את הצִבור ולדרוש שהצִבור יראה זאת. ע"י ההִמלכות בצבור יראה הצִבור שבאיש יש חכמה. יש לבקש מהצִבור להתבונן במִנוי הזה משום שאם יתבוננו בו יקבלוהו. לא שיכפו עליהם את המִנוי ויאמרו להם "זה האיש ואותו תקבלו" אלא מראים להם טעמו של דבר ומראים להם שה' קרא בשמו ומִלא אותו חכמה. כנמלכים בהם.[[294]](#footnote-294)

אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנאמר ראו קרא ה' בשם בצלאל אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן.

### יחזקאל א כח, ברכות נט.

יחזקאל רואה מעשה מרכבה, בסיומו הוא כותב שהוא רואה את מראה כבוד ה':

וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשָׁם כְּמַרְאֵה אֶבֶן סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה: וָאֵרֶא כְּעֵין חַשְׁמַל כְּמַרְאֵה אֵשׁ בֵּית לָהּ סָבִיב מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמַרְאֵה אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב: כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד ה' וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל פָּנַי וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר:

יחזקאל רואה את מראה כבוד ה' ונופל על פניו. מראה כבוד ה' דומה למראה הקשת. מכאן למד ר' יהושע בן לוי שהרואה את הקשת צריך ליפול על פניו כמו שעשה יחזקאל. ואמנם הדבר תמוה, שהרי לא נאמר שהקשת היא כבוד ה' אלא שמראה כבוד ה' דומה למראה הקשת. אבל יחזקאל ראה לא רק מראה קשת אלא מרכבה שלמה. אמנם, אפשר שריב"ל ישיב ויאמר שעל המראה הזה נאמר "הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד ה'". ומ"מ במערבא לייטו מי שנוהג כך שמא יסבור שהוא כורע לקשת עצמה.

אמר רבי יהושע בן לוי הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפל על פני לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא.

ברכות ס. – ראה ב"ק פה.

### תהלים קא א, נו יא, קטז, איוב א, ברכות ס:

#### ברכה על הרעה

בכמה מקומות בספר תהלים מעורבים יחד קריאה אל ה' בשעת צרה והודאה בשעת הישועה.

לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה לְךָ ה’ אֲזַמֵּרָה.

באחוז אותו פלשתים בגת, שוב מהלל דוד את ה' וגם זועק בשעת צרתו:

אָז יָשׁוּבוּ אוֹיְבַי אָחוֹר בְּיוֹם אֶקְרָא זֶה יָדַעְתִּי כִּי אֱלֹהִים לִי: בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר בַּה’ אֲהַלֵּל דָּבָר.

כן משמע גם במזמור הזה, שגם הוא מדבר הן על הקריאה בשעת הצרה והם על הקריאה אל ה' בשעת הישועה:

אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה’ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי: כִּי הִטָּה אָזְנוֹ לִי וּבְיָמַי אֶקְרָא: אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם ה’ אֶקְרָא אָנָּה ה’ מַלְּטָה נַפְשִׁי: חַנּוּן ה’ וְצַדִּיק וֵאלֹהֵינוּ מְרַחֵם: שֹׁמֵר פְּתָאיִם ה’ דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ: שׁוּבִי נַפְשִׁי לִמְנוּחָיְכִי כִּי ה’ גָּמַל עָלָיְכִי: כִּי חִלַּצְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת אֶת עֵינִי מִן דִּמְעָה אֶת רַגְלִי מִדֶּחִי: אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה’ בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים: הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר אֲנִי עָנִיתִי מְאֹד: אֲנִי אָמַרְתִּי בְחָפְזִי כָּל הָאָדָם כֹּזֵב: מָה אָשִׁיב לַה’ כָּל תַּגְמוּלוֹהִי עָלָי: כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם ה’ אֶקְרָא: נְדָרַי לַה’ אֲשַׁלֵּם נֶגְדָה נָּא לְכָל עַמּוֹ: יָקָר בְּעֵינֵי ה’ הַמָּוְתָה לַחֲסִידָיו: אָנָּה ה’ כִּי אֲנִי עַבְדֶּךָ אֲנִי עַבְדְּךָ בֶּן אֲמָתֶךָ פִּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי: לְךָ אֶזְבַּח זֶבַח תּוֹדָה וּבְשֵׁם ה’ אֶקְרָא: נְדָרַי לַה’ אֲשַׁלֵּם נֶגְדָה נָּא לְכָל עַמּוֹ: בְּחַצְרוֹת בֵּית ה’ בְּתוֹכֵכִי יְרוּשָׁלִָם הַלְלוּ יָהּ:

המזמור הזה מזכיר שלש פעמים את המלים: "וּבְשֵׁם ה’ אֶקְרָא". פעם אחת בשעת הצרה, ופעמים בשעת הישועה. בכל הפעמים האלה נזכרה הקריאה אל ה' באותן מלים. פסוקים רבים מלמדים שיש להלל את ה' הן על הטובה והן על הרעה. הגמ' לומדת מהם. אמנם פשט הפסוקים אינו הכרח על הרעה. גם צרה ויגון אמצא, משמע בפשטות שאקרא אל ה' לעזרה, ולאו דוקא לברכה. אבל האמוראים דרשו מכאן. מאיוב נלמד הדבר בפשיטות:

וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעִלוֹ וַיָּגָז אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ: וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה ה’ נָתַן וַה’ לָקָח יְהִי שֵׁם ה’ מְבֹרָךְ: בְּכָל זֹאת לֹא חָטָא אִיּוֹב וְלֹא נָתַן תִּפְלָה לֵאלֹהִים.

איוב, שאומר לאשתו: "גַּם אֶת הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת הָרָע לֹא נְקַבֵּל?", מקבל מאת האלהים כל דבר. מכאן דרשו האמוראים שיש לברך על הרעה כשם שיש לברך על הטובה. מ"מ מסתבר שזו אסמכתא, ואין מי שסובר שזה דין דאוריתא. וראה גם לעיל ברכות נד., גם שם דרשו הלכה זו בדרך מעין זו.

אמר רב אחא משום רבי לוי מאי קרא חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות רבי תנחום אמר מהכא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא ורבנן אמרי מהכא ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך.

### בראשית כד סא, ברכות סא.

#### סדר הליכה

וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ.

מכאן סמך רב אשי שיש ללמוד שאשה לא תלך לפני איש. שהרי אפילו במקום שהאיש הוא עבדה של האשה, לא הלך אחריה.[[295]](#footnote-295)

ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ולא לפני האיש.

### יחזקאל מו ט, ברכות סב:

#### יציאה מבית הכנסת משער נגדי

אסור לעשות את בית הכנסת קפנדריה. מפני קדושת בית הכנסת, אין להכנס אליו לשם קפנדריה. מה דינו של מי שנכנס לבית הכנסת כדי להתפלל, האם בסיום תפלתו הוא רשאי לצאת מהשער הנגדי, או שהדבר נראה כקפנדריה? רב הונא לומד זאת מכך שאפילו במקדש אדם יוצא מהשער הנגדי. כאמור:

וּבְבוֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ בַּמּוֹעֲדִים הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵאו.

ובית הכנסת ודאי לא חמור יותר מהמקדש[[296]](#footnote-296).

אמר רבי חלבו אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא שנאמר ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו'.

### מלכים א ט ג, ברכות סב:

#### קדושת מקום המקדש בזמן חורבנו

ה' מדבר עם שלמה אחר בנית הבית:

וַיֵּרָא ה’ אֶל שְׁלֹמֹה שֵׁנִית כַּאֲשֶׁר נִרְאָה אֵלָיו בְּגִבְעוֹן: וַיֹּאמֶר ה’ אֵלָיו שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים.

ה' אומר: "וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים", משמע שקדושת הר הבית נוהגת כל הימים, גם בחורבנו.

אמר רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים.

### שמות ג ה, ברכות סב:

#### שמירה על קדושת המקדש

וּמֹשֶׁה הָיָה רֹעֶה אֶת צֹאן יִתְרוֹ חֹתְנוֹ כֹּהֵן מִדְיָן וַיִּנְהַג אֶת הַצֹּאן אַחַר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵבָה: וַיֵּרָא מַלְאַךְ ה’ אֵלָיו בְּלַבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיַּרְא וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אָסֻרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה מַדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסְּנֶה: וַיַּרְא ה’ כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא...

ה' אמר למשה שעליו לכבד את הר סיני כי אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא. בשל כך הוא מצֻוֶּה לחלוץ את נעליו. ממילא למדנו שאין לדרוך בנעלים על אדמת קֹדש. מכאן אפשר ללמוד להר הבית, הוא הר הקדש לדורות. שאין להכנס אליו בנעלים, וק"ו שאין לעשות בו מעשים שיש בהם בזיון גדול יותר מנעילת נעלים.

לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן.

ברכות סג. – ראה תענית טז:

### שופטים ו יב, רות ב, ברכות סג.

#### שאילה בשם

בימי השופטים נהגו שאדם שואל את שלום חברו בשם, כמו שמצאנו[[297]](#footnote-297) אצל גדעון:

וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ ה’ וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה’ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: וַיֹּאמֶר אֵלָיו גִּדְעוֹן בִּי אֲדֹנִי וְיֵשׁ ה’ עִמָּנוּ? וְלָמָּה מְצָאַתְנוּ כָּל זֹאת? וְאַיֵּה כָל נִפְלְאֹתָיו אֲשֶׁר סִפְּרוּ לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ?

וכפי שמצאנו אצל בעז:

וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים ה’ עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ ה’: וַיֹּאמֶר בֹּעַז לְנַעֲרוֹ הַנִּצָּב עַל הַקּוֹצְרִים לְמִי הַנַּעֲרָה הַזֹּאת ...

### ישעיהו ב ג, ברכות סג:

#### סמכות הדרישה במקום

וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה’ בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם: וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה’ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה’ מִירוּשָׁלִָם.

ממילא למדנו שמקומה של התורה הוא בציון. משם יוצאת תורה לישראל. כל הגויים הולכים אל הר בית ה', ובפשטות כל הגויים הולכים אל ישראל, כי הסמכות – שם היא.

הדבר מפורש כבר בתורה: "כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’". (וכפי שנבאר בסנהדרין יד: ובסנהדרין פז.:).

ואולם, מהפסוקים בספר ישעיהו אנו למדים שלא רק כדי להבדיל בין דם לדם ובין דין לדין יש לעלות אל המקום אשר יבחר ה', אלא כל הסמכות בקביעת ההלכה מקומה בהר ה'[[298]](#footnote-298).

מכאן גם לקביעת חדשים ועִבור שנים. יש לעשותה בהר ה'. שהרי היא התורה ובה תלויים כל ישראל. ואם אי אפשר בהר ה' – מסתבר שיש לעשות זאת בארץ ה'.

התורה אומרת שאת הקרבנות מקריבים רק במקום אשר יבחר ה'. הקרבנות הוקרבו רק במקדש, לכן, משחרב המקדש בטלו הקרבנות. אך קִדוש החדש ועִבור השנה לא בטלו. התורה הקדישה פרשיות ארוכות ללמד שאין להקריב קרבנות במקום אחר, אך בשום מקום לא נאמר שעִבור החדש וקִדוש השנה תלויים דוקא במקום ההוא אשר יבחר ה'. אמנם, נאמר שמקום השופט הוא במקום אשר יבחר ה', אך לא נאמר שאת החדש והשנה הם מעברים דוקא במקום המקדש. ר' יהודה ברשב"פ אומר שמכאן אפשר ללמוד שיש לעבר את השנה במקום קרוב למקום השכינה. כיון שבימיהם היה הבדל משמעותי בין ארץ יהודה לארץ הגליל, לא היה מקום לעבר אלא ביהודה. ונראה שדרשתו זו היא אסמכתא בעלמא.

# פאה

### ויקרא יט ט-י, דברים כד יט-כב. פאה ז ז

#### כרם שכֻלו עוללות

התורה צִוְּתה להותיר מתנות בשדה לעניים:

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

הצוויים חוזרים ונשנים בספר דברים:

כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: ס כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה.

התורה מצוה כאן להותיר לעניים. אלא שלשון התורה היא לא רק לתת לעניים. התורה פותחת בלא-תעשה: לא תכלה, לא תעולל, וכו'. נשאלת אפוא השאלה מהו עִקר הצווי. האם עִקר הצווי הוא לא לקחת הכל תוך שכחת העניים והתעלמות מהם, או שעִקר הצווי הוא הנתינה לעניים. בפרט בולט הדבר בספר דברים. שם הצווי הוא שבשעת הקציר או הבציר לא תלקט הכל. ובפרט נשאלת השאלה לגבי עוללות, שהן עוללות עוד לפני הבציר.

בכך נחלקו התנאים. ר"ע דורש שהעִקר הוא שלא לעולל. התורה אסרה את העוללות באשר הן. אמנם נכון הוא שבד"כ הותרת העוללות לעניים משאירה את רוב התבואה לבעל הבית, אבל לא בכך הדבר תלוי. התורה קבעה כלל: העוללות לעניים. לכן, גם אם כל הכרם הוא עוללות – כֻלו לעניים.

אבל ר"א דורש שאם אין בציר אין עוללות. התורה לא צִוְּתה להותיר את כל העוללות, אלא צִוְּתה שבשעת הבציר לא נבצור הכל אלא נותיר. (כמו מתנות העניים האחרות, לקט ופאה, שבהם הדגישה התורה שכאשר אתה קוצר תותיר לעניים).

ר"ע מודה כמובן שאם יש בציר, אין העניים יכולים לעולל לפני הבציר. הלא לשון הפסוק אומרת זאת בפירוש: כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה. הגר, היתום והאלמנה לוקחים אחריך. כמו שהם מלקטים אחריך את הלקט והפאה.

כרם שכולו עוללות רבי אליעזר אומר לבעל הבית רבי עקיבא אומר לעניים אמר רבי אליעזר כי תבצור לא תעולל אם אין בציר מנין עוללות אמר לו רבי עקיבא וכרמך לא תעולל אפילו כולו עוללות אם כן למה נאמר כי תבצור לא תעולל אין לעניים בעוללות קודם הבציר.

# בכורים

### שמות כג יט, לד כו, דברים כו א-יא, בכורים א

#### בִכורים

בשני מקומות בספר שמות נאמר: "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". המצוה התבארה ביתר ביאור בספר דברים:

וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ.

משמע שהבִכורים הם הודאה על הארץ. זמן המצוה הוא "כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה", והמצוה היא להביא "מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ". ואת "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ". גם האמירה הנאמרת עם הבאת הבכורים היא "הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ", וביתר הרחבה מתאר מביא הבִכורים את מעשי ה' שהוציאנו ממצרים ונתן לנו את הארץ עד "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’". מביא הבִכורים אומר דברי הודאה על הארץ. מכאן מתבאר גם האמור בספר שמות "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ". המצוה נוהגת דוקא בבִכורי אדמתך, ודוקא בִכורי אותה ארץ זבת חלב ודבש (ד) שהבטיח ה' לאבותינו[[299]](#footnote-299) ועליה אנו מודים בהביאנו את הבִכורים. ממילא למדנו שאין (א) אדם מביא בכורים מאדמה שאינה שלו, ואין אדם יכול לומר את הדברים האמורים כאן אא"כ יצא ממצרים, נכנס לארץ וקִבל בה חלק מאת ה'. דוקא (ב) מי שהוא בן של האבות שלהם נשבע ה' יכול לומר כך. יתר על כן: דוקא מי שיורש את הארץ מעִקר הדין רשאי לומר כך.[[300]](#footnote-300)

להיכן יש להביא את הבכורים? המצוה היא "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ", יש להביאם (ג) עד בית ה'.

וראה מנחות פג:-פד:

הספרי עוד מוסיף ודורש שנאמר כאן שיש להביאם מארצך, כלומר: כשהם בארצך. הפירות מצויים בארץ, ומתוך פירות הארץ אנו מביאים בכורים. "אשר תביא מארצך", מתוך פירות ארצך. מתי הארץ היא ארצנו והפירות מצויים בה? חג השבועות הוא חג הקציר וחג הסכות הוא חג האסיף, כלומר: עונת הפירות היא מחג השבועות ועד חג הסכות. ראשית הקציר מובא אל הקֹדש בחג השבועות. מכאן שזמן הבכורים, שבו הבכורים (ה) הם מארצך, הוא עד חג הסכות, שבו נאספים הפירות ושוב אינם בשדה. את הבכורים מביאים ברגלים (ו) או בין הרגלים. אין להביאם לאחר הרגל האחרון.

יש מביאין בכורים וקורין מביאין ולא קורין ויש שאינן מביאין אלו שאינן מביאין הנוטע לתוך שלו והבריך לתוך של יחיד או של רבים וכן המבריך מתוך של יחיד או מתוך של רבים לתוך שלו הנוטע לתוך שלו והבריך לתוך שלו ודרך היחיד ודרך הרבים באמצע ה"ז אינו מביא רבי יהודה אומר כזה מביא: מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר (א) ראשית בכורי אדמתך עד שיהיו כל הגדולין מאדמתך האריסין והחכורות והסקריקון והגזלן אין מביאין מאותו הטעם משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך:

אלו מביאין ולא קורין (ב) הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבותינו:

ומנין שהוא חייב באחריותן עד שיביא להר הבית שנאמר (ג) ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך מלמד שחייב באחריותם עד שיביא להר הבית הרי שהביא ממין אחד וקרא וחזר והביא ממין אחר אינו קורא:

ואלו מביאין וקורין מן העצרת ועד החג משבעת המינים מפירות שבהרים מתמרות שבעמקים ומזיתי שמן מעבר הירדן רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן (ד) שאינה ארץ זבת חלב ודבש:

האדמה, פרט לעריסים ולחכורות ולסיקרקון ולגזלן שאין מביאים משום אותו הטעם שנאמר ראשית בכורי אדמתך (א) יכול אתה מביא כל זמן שאתה קורא תלמוד לומר אשר תביא מארצך, כל זמן (ה) שהם מצויים על פני ארצך, יכול שאתה קורא כל זמן שאתה מביא תלמוד לומר ואמרת ושמחת, אין קריאה אלא (ו) בשעת שמחה כשתמצא אומר מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא רבי יהודה בן בתירה אומר מביא וקורא (ספרי).

# שבת

### ויקרא ד כז, שבת ג.

#### חיובי חטאת על עברות

התורה מחיבת חטאת את העוברים עברות:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב ...

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ ....

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ ....

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ...

על מה מתחיב אדם חטאת? מה הדין במי שעבר שתי עברות, או בשנים שעברו עברה? מלשון התורה עולה שהחיוב הוא על נפש שתחטא מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה, או בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה. המלה "בַּעֲשֹׂתָהּ" מתיחסת לנפש האמורה לפניה. הנפש עשתה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה. נפש אחת שעשתה מצוה אחת. מכאן שעל כל אחת שעשה חיב חטאת אחת. ובלבד שיתקים "נֶפֶשׁ אַחַת ... בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת", כאמור כאן. כלומר שנפש אחת תעשה עברה אחת, ותעשה את כֻלה.[[301]](#footnote-301) אם לא נפש אחת עשתה את כֻלה, העברה אמנם נעשתה, אבל התורה לא חִיְּבה חטאת במקרה זה.

מעם הארץ בעשתה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין.

אמר רבי חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו בעשתה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין.

שבת י. – ראה ברכות כג.

### שופטים ו כד, שבת י:

וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא ס וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי ה' כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים: וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָּמוּת: וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא לוֹ ה' שָׁלוֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה עוֹדֶנּוּ בְּעָפְרָת אֲבִי הָעֶזְרִי:

מזבחות נקראים בשם ה'. כמו שמצאנו אצל יעקב שקרא למזבח אל בית אל, או אל אלהי ישראל, ומשה קרא למזבח ה' נסי. ואם גדעון קרא למזבח ה' שלום, נוכל ללמוד מכאן ששלום הוא שמו של ה'. אמנם, לכאורה היה מקום לומר ששלום הוא לא שמו של ה' אלא תארו, ה' שאמר לי שלום לך אל תירא. (כמו שנסי ויראה אינם שם ה'). אבל ע"פ התרגום משיבה הגמ' שזה שמו.

מסייע ליה לרב המנונא משמיה דעולא דאמר אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ משום שנאמר ויקרא לו ה' שלום.

שבת יב. – ראה יומא ח

### ויקרא ויחזקאל יח ו, שבת יג.

יחזקאל מתאר את האיש הצדיק כך:

וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: אֶל הֶהָרִים לֹא אָכָל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא וְאֶל אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב: וְאִישׁ לֹא יוֹנֶה חֲבֹלָתוֹ חוֹב יָשִׁיב גְּזֵלָה לֹא יִגְזֹל לַחְמוֹ לְרָעֵב יִתֵּן וְעֵירֹם יְכַסֶּה בָּגֶד: בַּנֶּשֶׁךְ לֹא יִתֵּן וְתַרְבִּית לֹא יִקָּח מֵעָוֶל יָשִׁיב יָדוֹ מִשְׁפַּט אֱמֶת יַעֲשֶׂה בֵּין אִישׁ לְאִישׁ: בְּחֻקּוֹתַי יְהַלֵּךְ וּמִשְׁפָּטַי שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת צַדִּיק הוּא חָיֹה יִחְיֶה נְאֻם ה’ אלהים.

יחזקאל אומר "וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא וְאֶל אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב". מכאן משמע שדין אשת רעהו כדין אשה נדה, ומה שנאסר בזה נאסר בזה. אמנם, יש מקום לבעל הדין לחלוק ולומר שבאשת רעהו נאסר לטמאה ובנדה נאמר לא יקרב, כלומר נאסרה כל קרבה. אלא שהסברה נותנת להחמיר באשת רעהו יותר מבנדה. ומתוך שנאסרה קרבה בנדה ודאי נאסרה גם באשת רעהו. יתר על כן, הדרשן מניח מראש שלא יעלה על הדעת שאדם יישן עם אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה. ומתוך שיחזקאל כולל את הנדה עם אשת רעהו, משמע שגם בנדה כן. אמנם עדין אפשר להשיב שיחזקאל מונה כאן חטאים רבים וא"א ללמוד מזה לזה.

אמנם, פרשית העריות בתורה פותחת כך:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’: ס אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי ה’...

וכאן מונה התורה את העריות השונות. ובסופם אומרת: "וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ".

לשון התורה היא "לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה", "לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ", מכאן שהתורה אסרה דוקא קריבה לגלות ערוה. וכך דרשו ר' פדת ועולא (אם כי עולא מודה שמדין סייג יש לאסור). אמנם, יש מי שפרש את הפסוק אחרת: אסורה כל קריבה, כי סופה לגלות ערוה. אם נפרש כך, הרי שהמפסוק הזה עצמו נלמד להפך. וכן עולה מהפסוק וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ, שגם הוא מדבר דוקא על קריבה לגלות ערוה, ואעפ"כ נדרש עליו בתנדב"א שכל קריבה נאסרה, משום שחכמים מפרשים לא תקרב קריבה כזאת שסופה עלול להיות גִלוי ערותה.

ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור.

אמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.

### ויקרא כב ז, שבת יד:

#### טומאת טבול יום

התורה אסרה על הכהן לגשת אל הקדשים בטומאתו:

אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

הכהן הטמא נטהר רק אחרי שרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר. כלומר: כל עוד לא בא השמש, אע"פ שטבל הוא עדין אסור בקדשים. אסור לו להתקרב אל הקדשים כל עוד לא בא שמשו. מכאן מסתבר שאם קרב – נפסלו.

טבול יום דאורייתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר.

### ויקרא יא לד, שבת יד:

#### טומאת משקים

התורה טִמאה את השרצים. לא רק את השרצים טִמאה התורה אלא גם את הנוגע בהם, אדם, כלי, בגד, אֹכל, משקה, תנור וכירים:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא.

הרי שכל משקה שנוגע בו השרץ – טמא[[302]](#footnote-302). (ונבאר זאת בפסחים יד.טז.יח.:).[[303]](#footnote-303)

משקין הבאין מחמת שרץ דאורייתא נינהו דכתיב וכל משקה אשר ישתה.

### ויקרא טו ח, שבת יד:

#### טומאת הנוגע בזב

כמו השרץ, גם הזב מטמא את הנוגע בו:

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא.

לא רק אם הזב עצמו נגע בטהור הוא מטמאו, גם אם רֻקו נגע בטהור – נטמא: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב. מכאן אנו למדים שמשקהו של הזב מטמא את הטהור. כל טהור, בין אדם בין כלי, נטמא ברֻקו של הזב. (ונבאר זאת בהרחבה בנדה לד: ובנדה נה.: ובנדה נה:נו.).ג

משקין דזב דאורייתא נינהו דכתיב וכי ירק הזב בטהור מה שביד טהור טמאתי לך.

### במדבר לא כב-כג, שבת טז:

וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם.

נחלקו הדעות (ראה להלן ע"ז סו. עמ' תתפט וע"ז עה: עמ' תתצא) אם ההעברה באש האמורה כאן נועדה לטהרה או להגעלה, אבל החִטוי שצִוְּתה עליו התורה באמרה אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא, הוא בודאי משום טומאה. ממילא למדנו שיש דיני טומאה בכלי מתכת. (וראה להלן שבת סג: סד. אלו כלים מקבלים טומאה ומנין נלמדו הלכות אלה).

### שמות כג יב יג, שבת יח.

#### שביתת כלים בשבת

בפרשת משפטים, בתוך פרשיה שבה נאמרו מצוות רבות, נאמר:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר: וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ.

מה באה התורה לחדש באמרה וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ? דורשת הבריתא שהשבת צריכה להשמר לא רק ע"י שורך, חמורך בן אמתך והגר הנזכרים בפסוק הקודם, אלא בכל אשר אמרתי אליכם. עליכם להביא לידי כך שהשבת תִּשָּׁמֵר בכל מקום ובכל דבר.[[304]](#footnote-304) מכאן שגם אם האיש אינו עושה מלאכה והמלאכה נעשית מאליה, אם היא נעשית בכליו עובר הוא על מל"ת זו.

הירושלמי לומד זאת ממקור אחר. לדברי הירושלמי, ב"ש למדים מהפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ". משמע שכאשר אדם עושה מלאכה, המלאכה כֻלה צריכה להעשות דוקא בששת ימי המעשה. אבל ב"ה למדים מהפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת", הרי שדוקא מעשהו של האדם צריך להעשות בששת ימי המעשה, המלאכה יכולה להיות מושלמת גם בשבת. ואפשר להשיב על טעמם של ב"ש, שהרי הפסוק אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה ...", הרי שדוקא האדם לא יעשה מלאכה ביום השביעי. אמנם, יש גם פסוק שאומר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ".

ולהלן יט. משמע שזו גזרה ולא דין תורה. (וראה ראשונים שם שאומרים שגזרה ל"ד).

ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים.

### דברים כ כ, שבת יט.

#### מלחמה בשבת

כִּי תָצוּר אֶל עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ לֹא תַשְׁחִית אֶת עֵצָהּ לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לָבֹא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר: רַק עֵץ אֲשֶׁר תֵּדַע כִּי לֹא עֵץ מַאֲכָל הוּא אֹתוֹ תַשְׁחִית וְכָרָתָּ וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ.

נושא הפרשיה הוא אִסור השחתה. אבל התורה מסיֶמֶת ואומרת וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ. ממילא למדנו שאת המצור אין להפסיק עד רדתה. אם יופסק המצור לפני רדתה, הוא חסר טעם. אין להפסיק את המצור עד רדתה. גם לא בשבת. שאל"כ א"א לעשות מלחמה.

אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת ואם התחילו אין מפסיקין וכן היה שמאי אומר עד רדתה אפילו בשבת.

### שמות לה ג, שבת כ.

#### אש במקדש בשבת

וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת אֹתָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת: לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: פ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַה’ כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ אֵת תְּרוּמַת ה’ זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: וְשֶׁמֶן לַמָּאוֹר וּבְשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: וְאַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן: וְכָל חֲכַם לֵב בָּכֶם יָבֹאוּ וְיַעֲשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶת אָהֳלוֹ וְאֶת מִכְסֵהוּ אֶת קְרָסָיו וְאֶת קְרָשָׁיו אֶת בְּרִיחָו אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנָיו: אֶת הָאָרֹן וְאֶת בַּדָּיו אֶת הַכַּפֹּרֶת וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ: אֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים: וְאֶת מְנֹרַת הַמָּאוֹר וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֶת נֵרֹתֶיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר: וְאֶת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת וְאֶת בַּדָּיו וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֵת קְטֹרֶת הַסַּמִּים וְאֶת מָסַךְ הַפֶּתַח לְפֶתַח הַמִּשְׁכָּן: אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ אֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו אֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: אֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנֶיהָ וְאֵת מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר: אֶת יִתְדֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת יִתְדֹת הֶחָצֵר וְאֶת מֵיתְרֵיהֶם: אֶת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וַיֵּצְאוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלִּפְנֵי מֹשֶׁה.

משה יורד מהר סיני, מקהיל את העם ומצוה אותם על השבת ועל המשכן. מכאן למדו חכמים שהמלאכות של עשית המשכן הן המלאכות האסורות בשבת, שעליהן נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת". עם זאת, התורה מציֶנֶת כאן מלאכה אחת במיוחד, ומצינת שנאסרה בכל מושבותיכם: "לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת". (וראה גם דברינו להלן שבת ע. בענין זה). מכאן דרש רב הונא שכל מלאכה נאסרה גם לצֹרך עשית המשכן, אבל הבערת האש לא נאסרה אלא בכל מושבותיכם, ולא במשכן.[[305]](#footnote-305)

אמר רב הונא לא תבערו אש בכל משבתיכם בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המוקד מתקיף לה רב חסדא אי הכי אפילו בשבת נמי אלא אמר רב חסדא קרא כי אתא למישרי אברים ופדרים הוא דאתא.

### שמות כז כ, ויקרא כד ב, שבת כא.

התורה מצוה להעלות נר תמיד:

וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה’ תָּמִיד.

את הנרות יש להעלות תמיד. הנר עולה תמיד, אבל זמן ההדלקה הוא בין הערבים, כפי שמצאנו לגבי הקטֹרת: "וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". את הנרות מעלה הכהן בין הערבים, והם צריכים להיות תמיד[[306]](#footnote-306). מכאן שההדלקה צריכה להעשות בדרך שבה הדלקה בין הערבים תעלה את הנר תמיד. כלומר: בפתילה ראויה שאינה כבה.

פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן במקדש משום שנאמר להעלות נר תמיד.

שבת כב. – ראה חולין פז.פח.

שבת כג. – ראה ברכות יט:

שבת כג. – ראה ברכות כה.:

### ויקרא יט ט, כג כב, שבת כג.:

#### הנחת פאה בסוף השדה

בשני מקומות אסרה התורה לכלות את כל הקמה בשעת הקציר. כך נאמר בפרשת קדשים:

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט.

וכך נאמר בפרשת אמר:

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

האִסור הוא לכלות את הפאה. דרכו של הקוצר להתחיל מפאת השדה ולסַיֵּם בפאה הנגדית. אומרת התורה שלא יכלה הקוצר את השדה עד כלות. אלא יותיר בסוף את הפאה האחרונה. (א) מכאן שאת הפאה יש להותיר בסוף הקציר, בסוף השדה. הבעלים קוצר את כל השדה, ומותיר את הפאה האחרונה.

מה הדין אם רוצה לתת לעניים באמצע הקציר? מכאן משמע שהפאה הנִתנת לעניים היא דוקא פאת השדה, כלומר: קצה השדה. (פירוש המלה פאה הוא קצה, פִנה). אבל הירושלמי לומד מכך (ג) שבפסוק אחד נאמר "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר", ובפסוק השני נאמר "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ", ודברים אלה אמורים בְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם, הרי שגם בשעת הקציר אפשר לתת על מה שכבר קצר. אלא שנתינה כזאת אינה מתירה לאדם לכלות את אשר נשאר. וגם מהשארית הנותרת הוא צריך לתת. אפשר להגדיר את כל מה שקצר כבר כשדה, אבל גם מהשדה הנותרת יותיר ולא יכלה[[307]](#footnote-307). כי יכול לתת תוך כדי שהוא קוצר. אמנם, כיון (א) שעִקר המצוה היא להותיר בסוף השדה, אמרו חכמים שלא יתן באמצע השדה. (ב) כי נתינה באמצע השדה עלולה לגרום קשיים שונים.

מה הדין אם יש לאיש אחד כמה שדות? בפאת השדה הראשון הוא לא מכלה את הקציר, אבל הוא מכלה את השדה. האם הדבר תלוי בקצירו או בשדה? כיון שנאמר "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר", משמע שהמצוה היא מצוה על שדך[[308]](#footnote-308). נאמר שדך. המצוה חלה בכל שדה ושדה. (ד) ולכן יותיר בכל שדה. המצוה היא על השדה. משום כך יכול (ה) לכלות את פאת השדה של הקדש או של גוי, המצוה היא מצוה על שדך. על שדה הקדש לא חלה המצוה.

אמר רבי שמעון (ב) בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום (א) בל תכלה. (תו"כ, הובא בסוגיתנו).

שדך (ה) ולא שדה אחרים, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון שדך ולא שותף עם הגוי, שדך (ד) לחייב על כל שדה ושדה (תו"כ).

רבי יוסי בשם רבי שמעון בן לקיש[[309]](#footnote-309) ובקצרכם מה תלמוד לומ' לקצור אלא (ד) אפילו יש לו כמה לקצור רבי יונה בשם רבי שמעון בן לקיש ובקצרכם מה תלמוד לומר לקצור (ג) אלא אחת בתחילה ואחת בסוף רבי יוסי בשם רבי יהושע בן לוי ובקצרכם מה תלמוד לומר לקצור (ה) אלא אחת לגבוה ואחד להדיוט. (ירושלמי).

שבת כד: - ראה ברכות ט. ושבת קלג.[[310]](#footnote-310).

שבת כד: - ראה שבת קיד.

### שמות יב טז, שבת כד:

התורה מלמדת דין מיוחד לאִסור מלאכה של יו"ט:

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם.

נאסרה מלאכה ביו"ט, אך יש מלאכות שמותרות: אשר יאכל לכל נפש. אך הוא לבדו. הוא לבדו הותר.

רבא למד מכאן שהותרו דוקא צרכי היום.

לפי זה, מה באה התורה ללמד באמרה שהוא לבדו יעשה? דורש רבא שהוא לבדו. צרכי האֹכל ליומו. וליומו בלבד, והאֹכל בלבד. לא מכשיריו. ומכאן לומד רבא שהותרו רק צרכי היום עצמו. לא מעשיו של יום אחר[[311]](#footnote-311). התורה מלמדת אפוא כלל: גם כאשר התירה התורה מלאכה ביו"ט, לא התירה אלא לצֹרך היום. וכך מסתבר. מדוע תתיר התורה להכין אֹכל ליום אחר? לא התירה התורה הכנת אֹכל אלא משום שהוא חלק מענייני היום. ביום טוב אפשר לעשות אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ!!! גם מצוות התלויות ביום הן צֹרך נפש ויֵעשו בו, אבל הן לבדן, לא מכשיריהן או מצוות אחרות שאין זה זמנן. התורה התירה הכנת צרכי אוכל נפש בלבד. מכאן למד רבא שלא רק בענייני אכילה, אלא בכל עניין, לא הותרה אלא מלאכת יומו. ומכאן למדים אנו שלא הותרה מילה שלא בזמנה, שהרי היא לא צרכי היום.

רבא אמר אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשירין לבדו ולא מילה שלא בזמנה.

### במדבר יח ח, דברים כו יד, דברים יח ד, שבת כה.

ה' נותן לאהרן ובניו לנחלה את קדשי בני ישראל. זוהי נחלתו של אהרן, כמו שנאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה: כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

האם התרומה נִתנה לכהן לאכילה, או שהיא נִתנה לו כממונו? (וראה זבחים מד:).

מתוך השאלה הזאת תתברר השאלה האם הוא רשאי להנות מתרומה טמאה, האסורה באכילה.

כדי להשיב על השאלה, נבחן את לשון הפרשה. נאמר כאן שאהרן מקבל את התרומות: וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ. כל התרומות נִתנות לאהרן לנחלה. וזוהי נחלתו.

התורה משתמשת כאן במלה נחלה.

מכאן למד רב נחמן שכל התרומות הן נחלתו של אהרן, (א) שעליהן נאמר "נָתַתִּי לְךָ" ו"לְךָ נְתַתִּים". (וראה להלן קדושין נב:). גם התרומות הטמאות. אמנם התורה אסרה אותן באכילה, אך הן מעולם לא נאסרו בהנאה. התרומה הטמאה אינה דומה לקֹדש. קֹדש נאסר בהנאה והנהנה ממנו מועל. אבל תרומה מעולם לא נאסרה בהנאה. נאסרה רק האכילה בטומאה. כיון שכך, והואיל (א) והן נִתנו לנחלה לאהרן, למה לא יהנה מהן?

את הקדשים הפסולים צִוְּתה התורה במקומות רבים לשרוף. לכן מסתבר מאד שגם את התרומה הטמאה יש לשרוף, שהרי מה בינה לבין קדשים פסולים? אבל הואיל ואין דין מעילה בתרומה, והיא נִתנה לאהרן ובניו לנחלה, למה לא יהנה משרפתה?

מהקֹדש אסור להנות כי הוא ממון שמים, הוא נקרא בתורה קדשי ה'. אבל התרומה – הלא נִתנה לאהרן לנחלה.

בשעת בִעור המעשרות אומר המבער:

בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי.

אחד הדברים שנאסרו לעשות במעשר שני הוא לבער ממנו בטמא. למעשר השני יש פדיון, ולכן אין לבערו בטומאה. אם הוא נטמא, במקום לבערו ולהנות מבִעורו, אפשר לפדותו ולאכול את תמורתו בטהרה. מכאן (וע"פ דברינו לעיל). אפשר להסיק (ב) שאפשר להסיק. דבר שאין לו פדיון, אם נטמא אפשר להנות מבִעורו. אין מדובר כאן על קֹדש (ג) שנאסר בהנאה (יתר על כן – קֹדש, כמו מעשר שני, נאכל בקדושה בירושלים. והוא אף חמור ממנו. ק"ו שלא יהנה מבִעורו). והוא חמור ממעשר שני (ד) לעניינים רבים, אבל תרומה שהיא ממתנות התבואה ואין לה פדיון, למה לא יהנה מבִעורה?[[312]](#footnote-312)

עוד נאמר:

לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

יש לתת לכהן את ראשית דגנך תירושך ויצהרך. צריך לתת אותם לו. מכאן שהם שלו.[[313]](#footnote-313)

להלן דורשת הגמ', שכיון שהתרומה נִתנה לגמרי לכהן, טהורה עם טמאה, והוא נהנה מבִעורה, אסור להבעיר טבל טמא. שהרי בכך הוא מבטל ממנו את מצות הפרשת תרומות. ואף גוזל את הכהן. הואיל והטמאה נִתנה לכהן כטהורה, כמו שבטהורה אין לאכול עד שינתן לו חלקו (וראה חולין קל:[[314]](#footnote-314)), כך (ה) גם בטמאה אין להנות מהתבואה עד שינתן חלקו של כהן.[[315]](#footnote-315)

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא (א) לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך.

ואיבעית אימא מדרבי אבהו דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ולא בערתי ממנו בטמא ממנו אי אתה מבעיר (ב) אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמאת.

ואימא ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן של קדש שנטמא לאו קל וחומר הוא מה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא קדש חמור (ג) לא כל שכן אי הכי תרומה נמי לימא קל וחומר הוא הא כתיב (ב) ממנו ומה ראית מסתברא קדש לא ממעיטנא (ד) שכן סימן פנ"ק עכ"ס פיגול נותר קרבן מעילה וכרת אסור לאונן אדרבה תרומה לא ממעיטנא שכן מחפ"ז סימן מיתה חומש ואין לה פדיון ואסורה לזרים הנך נפישן ואיבעית אימא קדש חמור שכן ענוש כרת.

מאי טעמא אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה טמאה (ה) אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך.

שבת כה: - ראה פסחים לג.

### ויקרא יג מז, יא לב, שבת כו:

#### איזה בגד נטמא

אחרי שמתארת התורה את נגעי צרעת האדם, היא מוסיפה ואומרת: "וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר..." וכאן מבארת התורה את דיני צרעת הבגד. הפתיחה "וְהַבֶּגֶד" אומרת שלא רק האדם נטמא בנגע, אלא גם מיני בגדים. אלא שהתורה מפרטת:

וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת:

בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים:

אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר

אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר:

התורה מטמאת בגד ועור. בגד – בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים. התורה מטמאת כאן לאו דוקא בגד שכבר נארג אלא גם: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר, כלומר: גם בגד (ב) שעדין לא נארג בשלמותו. אבל התורה מדגישה שהוא טמא דוקא אם הוא מאחד מהמינים האלה.

התורה מטמאת לא רק בגד שכבר נגמרה מלאכתו ונתפר, שהרי היא (ב) פותחת "וְהַבֶּגֶד", והיא מטמאת גם שתי וערב. בגד בתורה היינו יריעה, בד. כל בד שכבר ראוי לשִמוש (ואפילו חתיכה קטנה, הואיל והיא כבר ראויה). הכותרת "וְהַבֶּגֶד" מלמדת שכל דבר שכבר ראוי קצת לשִמוש, אפילו פחות משתי וערב, נטמא. ואפילו שתי וערב שנאמרו בפירוש, (ד) ק"ו לבגד ארוג. רבא למד מכאן (ז) שכל חתיכה הראויה לשִמוש נטמאת גם בטומאות אחרות, ולא רק בצרעת, שהרי בגד היא.

מהמשך הפסוק אנו למדים שהבגד שהתורה דִברה עליו הוא דוקא צמר ופשתים. התורה (ג) חוזרת על כך פעמַים. "בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים.. אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר". ואילו היתה התורה מטמאת כל בגד, למה הזכירה שוב ושוב צמר ופשתים? אין בכך צֹרך. התורה מטמאת צמר ופשתים דוקא, כי בגד הוא דוקא צמר ופשתים. מכאןִ נוכל ללמוד (א) שגם במקומות אחרים, בגד הוא צמר ופשתים.

בגד, אפוא, הוא בגד צמר או פשתים. כך עולה מן הפרשה, וממקומות נוספים שבהם הוזכרו צמר ופשתים בתורה.

מכאן שגם במקומות אחרים בתורה, שבהם הוזכרו בגדים, מדובר על בגד צמר ופשתים. כגון כלאי בגדים וציצת.[[316]](#footnote-316)

ואולם, לא כן הדבר לגבי שרץ הנוגע בכלי. שם נאמר: "אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר". גם כאן נאמר בגד. אלא שכאן בא הבגד כחלק מתיאור נרחב של כלים: "כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", התורה מטמאת כאן לא רק בגד אלא כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק. לא רק בגד אלא גם כלים אחרים. הבגד אינו אלא דוגמא לסוג של כלי, התורה הביאה כאן סוגי כלים שונים (ה) הנבדלים ביניהם במלה "או", משמע שמדובר כאן לאו דוקא על אלה אלא כל הדומה להם[[317]](#footnote-317). לכן יש מקום לומר שאע"פ שהמלה בגד כשלעצמה אינה אלא צמר ופשתים, כאן, שלא כמו בצרעת, הכותרת היא לא רק "והבגד" אלא כל כלי. מכאן דורש רבא אליבא דרשב"א שלענין טומאת שרץ, שלא כמו צרעת, לא רק בגדים נטמאים אלא גם מינים אחרים. (כלומר: הוא מקבל את ההנחה שבגד הוא דוקא צמר ופשתים, אלא שכאן נטמאים כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם[[318]](#footnote-318) ולא רק בגד). אבל אביי דורש שגם כאן לא נטמאים אלא צמר ופשתים, שהרי נאמר כאן בגד, ולמדנו מצרעת שבגד בתורה אינו אלא צמר ופשתים. ומ"מ גם כאן כל חתיכה שראויה למלאכה כלשהי נטמאת. שהרי טִמאה תורה כל כלי. והבגד אינו אלא דוגמא, (ו) שבאה כחלק מרצף דוגמאות הנבדלות ביניהן במלה "או", כלומר לאו דוקא אלה אלא כל כלי אשר יעשה בו מלאכה. (ראה לִמוד דומה מהפסוק הזה להלן שבת סג: סד. עמ' צ).

כמו לענין צרעת הבגד, גם במצות ציצת נאמרה המלה בגד: "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם". לכן, בפשטות, (ח) גם שם דוקא צמר ופשתים חייבים, שהרי כבר למדנו לעיל שבגד בתורה הוא בגד צמר או פשתים. הגמ' מבקשת ללמוד זאת גם מדרישת הסמיכות בין דיני כלאים לבין פרשת ציצת שבפרשת כי תצא. אמנם, בפרשת כי תצא לא נזכרה המלה בגד. שם נאמר "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ". משמע שכל כסות אשר תכסה בה חיבת. שם גם לא נזכרה מטרת הציצת – וראיתם אותו – שנזכרה בפרשת שלח. בפרשת כי תצא לא נזכרו לא בגד ולא ראיה, אלא (ט) כל שמתכסה בו חיב. מכאן דרשו חכמים שגם כסות של סומא חיבת, שהרי הוא מתכסה ואחרים רואים אותו. אם כך, מדוע לא נדרוש שכל הבגדים חיבים? על כך יש להשיב שאע"פ שבפרשת כי תצא לא נאמר בגד, המצוה היא אותה מצוה שנזכרה בפרשת שלח. פרשת כי תצא חוזרת על כך כדי ללמד עוד על דיני המצוה, אבל לא על עִקר החיוב. הגמ' מניחה שהמצוה חזרה על עצמה בפרשת כי תצא בעִקר כדי ללמדנו שציצת דוחה שעטנז. נאמר "לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: ס גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ", ומכאן למדו חכמים שאע"פ שלא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך מהם. כביכול כתוב אבל גדילים תעשה. נאמרו כאן צמר ופשתים, לכן (י) לא מסתבר שהפרשה באה לרבות את כל המינים. היא באה לרבות (ט) כל צמר ופשתים שתכסה בה. כלומר גם אם אינך רואה.

וראה דברינו במנחות לט: ובזבחים יח:

תני דבי רבי ישמעאל הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים מה להלן צמר ופשתים (א) אף כל צמר ופשתים.

בגד אין לי אלא בגד שלש על שלש מנין תלמוד לומר (ב) והבגד.

בגד אין לי אלא בגד שלשה על שלשה בשאר בגדים מניין תלמוד לומר (ה) או בגד.

תני דבי רבי ישמעאל בגד אין לי אלא בגד צמר ופשתים מניין לרבות צמר גמלים וצמר ארנבים נוצה של עזים והשירין והכלך והסריקין תלמוד לומר (ה) או בגד.

ואימא לרבות שלשה על שלשה לאו קל וחומר הוא השתא שתי וערב מיטמא (ד) שלשה על שלשה מיבעיא אי הכי שלש על שלש נמי ליתי בקל וחומר אלא שלשה על שלשה דחזו בין לעשירים בין לעניים אתי בקל וחומר שלש על שלש לעניים הוא דחזיין לעשירים לא חזיין לא אתי בקל וחומר טעמא דכתביה קרא הא לא כתביה קרא לא גמרינן בקל וחומר ואימא לרבות שלשה על שלשה בשאר בגדים אמר קרא בגד צמר ופשתים (א) בגד צמר ופשתים אין מידי אחריני לא ואימא כי אימעוט משלש על שלש אבל שלשה על שלשה מיטמא (ג) תרי מיעוטי כתיבי בגד צמר או [בבגד] פשתים חד למעוטי משלש על שלש וחד למעוטי משלשה על שלשה.

ואביי האי (ו) או בגד מאי עביד ליה מיבעי ליה לרבות שלש על שלש בצמר ופשתים דמטמא בשרצים ורבא (ז) גלי רחמנא גבי נגעים והוא הדין לשרצים ואביי איכא למיפרך מה לנגעים שכן שתי וערב מטמא בהם ואידך אי סלקא דעתך נגעים חמירי לכתוב רחמנא גבי שרצים וליתו נגעים מינייהו ואידך נגעים משרצים לא אתו דאיכא למיפרך מה לשרצים שכן מטמא בכעדשה.

רב נחמן בר יצחק אמר אף כל (ח) לאתויי ציצית.

אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי לתנא דבי רבי ישמעאל מאי שנא לענין טומאה דמרבי שאר בגדים דכתיב או בגד הכא נמי לימא לרבות שאר בגדים מאשר תכסה בה ההוא (ט) לאתויי כסות סומא הוא דאתא דתניא וראיתם אתו פרט לכסות לילה אתה אומר פרט לכסות לילה או אינו אלא פרט לכסות סומא כשהוא אומר אשר תכסה בה הרי כסות סומא אמור הא מה אני מקיים וראיתם אתו פרט לכסות לילה ומה ראית לרבות סומא ולהוציא כסות לילה מרבה אני כסות סומא שישנה בראייה אצל אחרים ומוציא אני כסות לילה שאינה בראייה אצל אחרים ואימא לרבות שאר בגדים מסתברא (י) קאי בצמר ופשתים מרבה צמר ופשתים קאי בצמר ופשתים מרבה שאר בגדים.

### במדבר יט יד-יח, שמות כו, שבת כח.

#### מהו אֹהל

התורה טִמאה את אֹהל המת ואת כל אשר בו:

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר.

נאמר כאן שגם האֹהל עצמו טעון הזאה. דין זה נהג כאשר היו ישראל במדבר וישבו באהלים. מה יהיה הדין בארץ, כאשר ישראל יושבים בבתים?[[319]](#footnote-319) למדרש ברור שבית המחֻבר לקרקע אינו מקבל טומאה ואין צֹרך להזות עליו. (יש לשאול למה זה כה ברור, הלא טומאת נגעים הוא מקבל, ומזים עליו מדם הצפור. אולי המדרש מניח כך משום שכאן נאמר אהל ושם נאמר בית). אמנם, מסברה אין הבדל בין בית לבין אהל לגבי טומאת המת המטמא את כל אשר באהל. כאן מסתבר שהתורה אמרה אֹהל כי כך היה במדבר, אבל הוא הדין גם לביתיט. אלא שהאֹהל עצמו אינו נטמא אא"כ הוא אֹהל ולא בית.

עלינו לשאול אפוא מהו אֹהל שנטמא במת שנמצא תחתיו.

במדבר יושבים ישראל באהלים. גם המשכן הוא סוג של אהל והוא נקרא אהל מועד. המשכן עשוי מכמה שכבות של יריעות, העומדות על קרשים:

וְאֶת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתֹלַעַת שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב תַּעֲשֶׂה אֹתָם... וְעָשִׂיתָ יְרִיעֹת עִזִּים לְ**אֹהֶל** עַל הַמִּשְׁכָּן עַשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה יְרִיעֹת תַּעֲשֶׂה אֹתָם: ... וְעָשִׂיתָ מִכְסֶה לָ**אֹהֶל** עֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וּמִכְסֵה עֹרֹת תְּחָשִׁים מִלְמָעְלָה: פ וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים...

כלומר: על הקרשים פרושה שכבה ראשונה של יריעות שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני. עליה נפרשת שכבה שניה של יריעות עזים שנקראות אהל, ועליה עורות שהם מכסה לאֹהל. הם עומדים על קרשים.

אמנם, רק יריעות העזים נקראות אֹהל, אך המדרש מניח שכל היריעות המכסות את המשכן חד הן, כֻלן באו להאהיל ולהגן על אשר במשכן מפני הגשם והשמש[[320]](#footnote-320). כל היריעות (ה) כלולות במשא של בני גרשון הנושאים את המשכן: "זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא: וְנָשְׂאוּ אֶת יְרִיעֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד מִכְסֵהוּ וּמִכְסֵה הַתַּחַשׁ אֲשֶׁר עָלָיו מִלְמָעְלָה וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח שַׁעַר הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל הַמִּשְׁכָּן וְעַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מֵיתְרֵיהֶם וְאֶת כָּל כְּלֵי עֲבֹדָתָם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה לָהֶם וְעָבָדוּ". את הקרשים, לעֻמת זאת, נושאים בני מררי. הם אינם חלק מהמשכן והאהל, הם רק מחזיקים אותו. הם לא חלק מהמשכן, כי הם לא נקראים בתורה "המשכן" אלא (ד) קרשים למשכן: וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן. הם למשכן ולא המשכן עצמו. מכאן יכולים אנו ללמוד שיריעה נטויה נקראת אהל גם אם אין לה קרשים. האהל הוא היריעות. יריעה של תכלת וארגמן ותולעת שני (שהם צמר) ושש משזר (שהוא פשתן), יריעה של יריעות עזים, ועורות.

מכאן (א) שגם צמר ופשתים, גם יריעות עזים וגם עורות הם אֹהל, לכן הם נטמאים בטומאת אֹהל, שהרי טומאה זו גזרה התורה על האהלים. אמנם, מובן שגם אהל שאינו עשוי בדיוק כתבנית האֹהל שעל המשכן – אֹהל שמו. ברור שהאֹהל שעל המשכן אינו סתם אֹהל אלא אהל מיוחד ומפואר הוא, וודאי שלא כל אֹהל הוא כה מפואר. יכול אֹהל להיות פשוט ועדין שמו אֹהל. והתורה טִמאה (ב) כל אֹהל, ולא רק את אֹהל המשכן. אבל אפשר ללמוד מהמשכן (ג) אלו חמרים דרכם להיות אֹהל, ואלו מחלקי המבנה הם האֹהל עצמו.

מסתבר שהתורה דִברה על אֹהל כי במדבר ישבו ישראל באהלים, וכשיבאו לארץ ישראל ינהג אותו דין בבתים, שמסתבר שאינם גרועים מאהלים. מכאן למדו חכמים (ז) שכל מה שמאהיל על האדם ועל הטומאה נִדון כאהל לענין זה. אבל ר' יהודה למד[[321]](#footnote-321) שרק העשוי בידי אדם מעביר את הטומאה. כמו המשכן (ו) שנאמר בו אהל[[322]](#footnote-322), וכפי הדרשה שהוזכרה לעיל, דרכו של אהל שאדם בונה אותו כדי לחסות תחתיו. ואולם, חכמים אומרים שכל דבר שבנוי (ז) בתבנית אהל ואפשר להשתמש בו כדי לחסות תחתיו או לשמור תחתיו כלים – הרי אהל הוא.

כתיב הכא זאת התורה אדם כי ימות באהל וכתיב התם ויפרש את האהל על המשכן (א) מה להלן של פשתן קרוי אהל אף כאן של פשתן קרוי אהל אי מה להלן שזורין וחוטן כפול ששה אף כאן שזורין וחוטן כפול ששה תלמוד לומר (ב) אהל אהל ריבה אי אהל אהל ריבה אפילו כל מילי נמי אם כן (ג) גזירה שוה מאי אהני ליה ואימא מה להלן קרשים אף כאן קרשים אמר קרא (ד) ועשית קרשים למשכן משכן קרוי משכן ואין קרשים קרויין משכן אלא מעתה ועשית מכסה לאהל הכי נמי מכסה לא איקרי אהל אלא הא דבעי רבי אלעזר עור בהמה טמאה מהו שיטמא באהל המת השתא עור בהמה טהורה לא מטמא עור בהמה טמאה מיבעיא שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב (ה) ונשאו את יריעת המשכן ואת אהל מועד מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מקיש עליון לתחתון מה תחתון קרוי אהל אף עליון קרוי אהל.

מאי טעמא דרבי יהודה יליף (ו) אהל אהל ממשכן כתיב הכא זאת התורה אדם כי ימות באהל וכתיב התם ויפרש את האהל על המשכן מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם ורבנן (ז) אהל אהל ריבה.

### ויקרא יג מח, שבת כח.

התורה טִמאה בגדים ועורות בצרעת הבגד :

וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר.

התורה מטמאת כאן הן בגדים, הן עור, והן מלאכת עור. כלומר: כלי עור, העשוי מעורות ע"י תפירה או מלאכה בשאר מינים. התורה לא הבחינה כאן בין עור בהמה טמאה לעור בהמה טהורה, אלא טִמאה כל עור.

כך אנו מוצאים לגבי גם שרץ הנוגע בכלי:

אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

וכפי שבארנו לעיל כו:, גם כאן נאמר בגד. אלא שכאן הוזכר הבגד לא הוזכר לבדו, אלא הוא חלק מרשימה ארֻכה של כלים: "כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", התורה הביאה כאן סוגי כלים שונים הנבדלים ביניהם במלה "או", ממשמע שלאו דוקא אלה נטמאים, אלא כל הדומה להם. כל כלי מלאכה. לכן מסתבר שגם עור בהמה טמאה טמא.

גם בשרצים וגם במת מטמאת התורה סוגי בדים וכלים המשמשים את האדם, ויש מקום ללמוד מזה על זה. וסברה הוא, שמה שרגילים להשתמש בו לאֹהל יטמא טומאת אֹהל. (שהרי, כפי שבארנו לעיל, אפילו בית מטמא את אשר בו בטומאת אהל, אלא שהאהל עצמו אינו נטמא אלא אם הוא אהל ולא בית, ובפרשה זו לא נאמרה המלה בגד, וסברה הוא שכל מה שראוי להיות אהל יטמא, כמו בטומאת שרצים המטמאת את כל כלי תשמישו של האדם). מכאן למדו האמוראים שגם באהל יטמאו כל הנטמאים בשרץ. אלא שרבא מברניש אומר שאי אפשר ללמוד מטומאת שרצים על טומאת אהל כי בשרצים ונגעים יש חומרה שאין במת: שהם מטמאים בפחות מכזית. ולכן הוא למד את ההלכה הזאת ממקור אחר: מיריעות העזים שעל המשכן. שהם נקראים אהל ולכן מטמאים באהל (כמו שבארנו לעיל). וק"ו לעור.

עוד למדים מכאן חכמים שהעור טמא בטומאת צרעת גם אם הצטרע תוך כדי הראותו לכהן ויש לבאר כיצד דרשו זאת. ואולם, מסברה הדבר מובן היטב, מדוע לא יטמא עור כזה?

עור או בעור ריבה עור בהמה טמאה ושלקה ביד כהן קצץ מכולן ועשה אחת מהן מנין תלמוד לומר או בכל מלאכת עור.

עור אין לי אלא עור בהמה טהורה עור בהמה טמאה מנין תלמוד לומר או עור.

שבת כח: - ראה שבת קח.

שבת מא. – ראה ברכות כד: וכתובות קיא.

### שמות לה, שמות לא, שבת מט: ע. קיז: קלא:

#### מהי מלאכה שנאסרה בשבת

התורה אוסרת לעשות מלאכה בשבת. התורה לא מבארת מהי מלאכה, אבל אפשר ללמוד זאת מהקשר הפרשה.

כשיורד משה מהר סיני הוא מקהיל את ישראל ומלמד אותם על השבת ועל מלאכת המשכן, פותח בשבת:

וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת אֹתָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַ ה’ כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת: לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: פ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַה’ כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ אֵת תְּרוּמַת ה’ זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: וְשֶׁמֶן לַמָּאוֹר וּבְשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: וְאַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן: וְכָל חֲכַם לֵב בָּכֶם יָבֹאוּ וְיַעֲשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶת אָהֳלוֹ וְאֶת מִכְסֵהוּ אֶת קְרָסָיו וְאֶת קְרָשָׁיו אֶת בְּרִיחָו אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנָיו: אֶת הָאָרֹן וְאֶת בַּדָּיו אֶת הַכַּפֹּרֶת וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ: אֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים: וְאֶת מְנֹרַת הַמָּאוֹר וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֶת נֵרֹתֶיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר: וְאֶת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת וְאֶת בַּדָּיו וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֵת קְטֹרֶת הַסַּמִּים וְאֶת מָסַךְ הַפֶּתַח לְפֶתַח הַמִּשְׁכָּן: אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ אֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו אֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: אֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנֶיהָ וְאֵת מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר: אֶת יִתְדֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת יִתְדֹת הֶחָצֵר וְאֶת מֵיתְרֵיהֶם: אֶת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וַיֵּצְאוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלִּפְנֵי מֹשֶׁה: וַיָּבֹאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נְשָׂאוֹ לִבּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר נָדְבָה רוּחוֹ אֹתוֹ הֵבִיאוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לִמְלֶאכֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּלְכָל עֲבֹדָתוֹ וּלְבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים כֹּל נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חָח וָנֶזֶם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלִי זָהָב וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר הֵנִיף תְּנוּפַת זָהָב לַה’: וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא אִתּוֹ תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים הֵבִיאוּ: כָּל מֵרִים תְּרוּמַת כֶּסֶף וּנְחֹשֶׁת הֵבִיאוּ אֵת תְּרוּמַת ה’ וְכֹל אֲשֶׁר נִמְצָא אִתּוֹ עֲצֵי שִׁטִּים לְכָל מְלֶאכֶת הָעֲבֹדָה הֵבִיאוּ: וְכָל אִשָּׁה חַכְמַת לֵב בְּיָדֶיהָ טָווּ וַיָּבִיאוּ מַטְוֶה אֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן אֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ: וְכָל הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֹתָנָה בְּחָכְמָה טָווּ אֶת הָעִזִּים: וְהַנְּשִׂאִם הֵבִיאוּ אֵת אַבְנֵי הַשֹּׁהַם וְאֵת אַבְנֵי הַמִּלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן: וְאֶת הַבֹּשֶׂם וְאֶת הַשָּׁמֶן לְמָאוֹר וּלְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר נָדַב לִבָּם אֹתָם לְהָבִיא לְכָל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשׂוֹת בְּיַד מֹשֶׁה הֵבִיאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל נְדָבָה לַה’...

לא בכדי עושה כך משה. משה מלמד את ישראל את אשר אמר לו ה' בהר (מה שנאמר בין עליתו של משה להר לבין ירידתו מההר. בין "וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר" בסוף פרשת משפטים לבין "וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ בְּהַר סִינַי" (ובהמשך: "וַיִּפֶן וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר") בפרשת כי תשא). שם לִמד אותו ה' את המשכן ואת שבת. במשך שהותו של משה בהר, לִמד אותו ה' לעשות את המשכן, ובסיום הלִמוד על המשכן נאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַ ה’ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ.

הפתיחה "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר" (שלא כמו "וידבר" הרגיל) באה בד"כ בתורה כענין לענין באותו ענין. כלומר: פתיחה לענין חדש שהוא המשך למה שנאמר לפני כן. גם הפתיחה במלה "אך" מלמדת: אמנם תעשו את המשכן אך את שבתתי תשמרו. עשית המלאכה במשכן היא יצירה, עבודה היוצרת מוצר כלשהו. את זה אל תעשו בשבת. בשבת אל תעשו את כל המלאכות היוצרות[[323]](#footnote-323), שעל ידיהן אפשר לעשות אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶת אָהֳלוֹ וְאֶת מִכְסֵהוּ אֶת קְרָסָיו וְאֶת קְרָשָׁיו אֶת בְּרִיחָו אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנָיו: אֶת הָאָרֹן וְאֶת בַּדָּיו אֶת הַכַּפֹּרֶת וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ: אֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים: וְאֶת מְנֹרַת הַמָּאוֹר וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֶת נֵרֹתֶיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר: וְאֶת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת וְאֶת בַּדָּיו וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֵת קְטֹרֶת הַסַּמִּים וְאֶת מָסַךְ הַפֶּתַח לְפֶתַח הַמִּשְׁכָּן: אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ אֶת בַּדָּיו וְאֶת כָּל כֵּלָיו אֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: אֵת קַלְעֵי הֶחָצֵר אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנֶיהָ וְאֵת מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר: אֶת יִתְדֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת יִתְדֹת הֶחָצֵר וְאֶת מֵיתְרֵיהֶם: אֶת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן. אפשר שהמונח מלאכה כולל גם את הבאת התרומה אל משה ואל בצלאל ואהליאב המוזכרת אף היא שם. (וכפי שנבאר בשבת צו:). משה מצוה את ישראל: עשו את מלאכת עבודת הקדש, את מלאכת המשכן, אך בשבת אל תעשו מלאכה. מכאן אפשר ללמוד מהי מלאכה האסורה בשבת.

מלאכה היא יצירת דבר. כמו עשית המשכן. מכאן אפשר ללמוד שתקיעת שופר אינה מלאכה, שהרי לא יוצרים בה שום דבר. גם רדית פת אינה מלאכה, כי הפת כבר אפויה, ולא נותר אלא להצילה משריפה. זו אינה יצירה ולכן אינה מלאכה.[[324]](#footnote-324)

ר' שמעון בן לקוניא דורש זאת אף מספירת הזכרות. הוא סופר את כל הפעמים שבהן נזכרת המלה מלאכה לצורותיה השונות בתורה (במשמעות של יצירה[[325]](#footnote-325)). מסתבר שזו אסמכתא כמו כל ספירת הזכרות, שהרי אפילו אם נמצא שאכן יש שלשים ותשע הזכרות של מלאכה בתורה – איך אפשר ללמוד מכאן את מלאכות השבת? אלא שהתקשו כל המפרשים בשאלה את מה ספר ר' יוסי בן לקוניא, הלא יש הרבה יותר הזכרות של המלה מלאכה לצורותיה השונות[[326]](#footnote-326). ויתכן שאף הוא לא התכון אלא לאסמכתא בעלמא[[327]](#footnote-327).

להלן דורש ר' נתן ולומד דין זה מהפסוק "וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת אֹתָם". אלה הדברים היינו שלא לעשות מלאכה בשבת. את המלאכות אל תעשו בשבת. ובירושלמי דרשו זאת מכך שלא נאמר כאן "זה הדבר אשר צוה ה'" כמו במקומות רבים בתורה, אלא "אלה הדברים", משמע שיש דברים רבים שחייבים עליהם בשבת.מו האמוראים שם למדו ל"ט מלאכות מפסוק זה על דרך הגימטריה. ונראה שמשום כך פרש רש"י שגם ר"נ דרש את דרשתו על דרך הגימטריה ומ"אלה הדברים" הוא לומד את המספר שלשים ותשע[[328]](#footnote-328), ולפי פירושו נראה שאף דרשה זו היא אסמכתא.

הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו רבי חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן אמר להו רבי יונתן ברבי אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת.

א"ר יוסי בן חנינא זה הדבר אין כתיב כאן אלא [שמות לה א] אלה הדברים דבר דברי דברים מיכן לאבות ולתולדות. רבי חנינא דצפורין בשם ר' אבהו אל"ף חד. למ"ד תלתין. ה"א חמשה. דבר חד. ודברים תרין. מיכן לארבעים חסר אחת מלאכות שכתוב בתורה. רבנן דקיסרין אמרין מן אתרה לא חסרה כלום. אל"ף חד. למ"ד תלתין. ח' תמניא. לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת. (ירושלמי שבת ז ב).

### ויקרא יא לב, במדבר לא כג, שבת נח: ס. סג:

#### אלו כלים מקבלים טומאה

כלים מקבלים טומאה, כפי שנאמר על השרצים:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק **כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם** בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

כלומר: בטומאת שרץ התורה טִמאה כלים שעושים בהם מלאכה.

ואולם, במלחמת מדין נאמר:

וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: **כָּל דָּבָר** אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם.

כאן לא נאמר כלי אלא כל דבר. כל דבר הוא מושג רחב יותר מכלי.

ובהמשך הפרשה נאמר:

וַיִּקְרְבוּ אֶל מֹשֶׁה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר בְּיָדֵנוּ וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ: וַנַּקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה’ אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי זָהָב **אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז** לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי ה’: וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת הַזָּהָב מֵאִתָּם **כֹּל כְּלִי מַעֲשֶׂה**.

התורה מזכירה שמות של תכשיטים, שאינם כלי מלאכה. אבל היא מסכמת ואומרת "כל כלי מעשה".

נשאלת אפוא השאלה האם דוקא כלי מלאכה נטמאים, או גם שאר כלים שנעשו ע"י אדם ויש לאדם תועלת בהם. ברור שגם כלים המשמשים את האדם לאכילה וכד', אע"פ שאינם כלי מלאכה, הם כלים לענין זה והם מקבלים טומאה. בפרשת מדין אנו למדים שגם תכשיטים מקבלים טומאה. התורה מזכירה תכשיטים, כל כלי מעשה וכל דבר. כלומר: לאו דוקא כלי מלאכה, אלא כל כלי המשמש את האדם. מכאן למדו חכמים שגם פעמון טמא. שהרי גם הוא כלי שמשמש לתפקיד כלשהו: להשמיע קול. השמעת קול היא שִמוש לאדם. ואם הוא ראוי לכך – די בכך כדי שיחשב כלי.

ר' יונתן דרש שאפילו דִבור טמא, כלומר: אפילו כלי שאינו משמש אלא להשמעת קול. זאת כמובן דרשה אסמכתאית. אך פשט הדברים הוא שכל כלי שיש בו תועלת ושִמוש לאדם – טמא. לפי זה טמא גם פעמון.

בפרשת מלחמת מדין משמע שכל כלי מעשה הוא כלי. שהרי התורה קראה לו כלי מעשה. וכיון שהוא כלי הוא מקבל טומאה, שהרי בפרשת שמיני התורה טִמאה כלים שנגעו בטומאה.

התורה טִמאה אפוא כל כלי המשמש למעשה.

מכאן שגם טבעת שחותמים בה, וכד', מקבלת טומאה, שהרי גם היא כלי מעשה.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא שנאמר כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש אפילו דיבור יבא באש.

טומאה כלי מעשה אמר רחמנא וכלי הוא.

אריג ותכשיט כל שהוא טמא מכל כלי מעשה אמר ליה ההוא מרבנן לרבא ההוא במדין כתיב אמר ליה גמר כלי כלי מהתם.

### ויקרא טו ו, שבת נט.

#### מה נטמא במושב הזב

התורה מפרטת את הנטמאים מחמת הזב:

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

הזב מטמא את הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו ואת הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו. מדובר כאן על כלי המיועד לישיבה, שהוא כְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו, כמו שהמשכב הוא דוקא מִשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו. כלומר כלי שהוא משכב, או כלי שהוא כלי שיושבים עליו. לא כלי שמיועד למטרה אחרת. לא מדובר כאן על כלי אשר יָשַב עליו הזב, אלא כְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו. כלומר: כלי שדרכו לשבת עליו. (בלשון התורה הלשון "יִשְׁכַּב", "יֵשֵׁב" וכד', היא לא רק לשון עתיד, אלא גם לשון הוה מתמשך. וכך צריך לפרש כאן, שמדובר על כלי שבאופן קבוע ישב עליו הזב. שאל"ה היה צריך לכתוב יָשַב. וכך גם מסתבר שהרי התורה מטמאת כלים המיועדים לכך). דוקא כלי כזה טִמאה התורה. התורה לא טִמאה כלי שאינו מיועד לישיבה אם ישב עליו הזב. לעניין ישיבה אינו כלי, והתורה לא טִמאה אלא כלי המיועד לכך ועומד לכך.

וכל כלי אשר ישב עליו וגו' יכול כפה סאה וישב עליה כפה תרקב וישב עליה יהא טמא תלמוד לומר אשר ישב עליו הזב מי שמיוחד לישיבה יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

### ישעיהו ב ד, תהלים מה ד, שבת סג.

#### האם כלי נשק הם תכשיטים

יש אנשים שמתהדרים בכלי נשקם. כלי הנשק שלהם הם חלק מהמראה שהם מבקשים לאמץ לעצמם. האם בגלל זה כלי הנשק הם תכשיט ולא משא, ויהיה מותר לצאת בו בשבת?

משיבים חכמים, שכלי נשק אינם פאר והדר. נכון שאנו נאלצים לשאת אותם, אבל זה רק משום שאנו חיים במציאות לא רצויה. הדבר הטוב שכֻלנו שואפים אליו, ושעליו נִבאו הנביאים הוא:

וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם: וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלִָם: וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה.

משמע שנשיאת נשק אינה דבר רצוי ואין כלי המלחמה מפארים את נושאיהם. נושאים אותם רק בלית ברירה.

ואולם, ר' אליעזר חולק על כך. הוא סובר שהאיש מתהדר במשא כלי נשקו (וכפי שאמר לעיל על משאות נוספים, טבעת, מחט וצלוחית). לעתיד לבוא, כאשר לא תהיינה מלחמות, אכן לא יהיה הנשק פאר והדר לנושאו, אבל כל עוד יש מלחמות – הנשק מפאר את נושאו.

ואת הפאר הזה אנו מוצאים גם בפסוקי התנ"ך, גם שם אנו מוצאים שלוחמים מתפארים בנשקם, והודם והדרם הוא. כמו בפסוק:

יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם הוּצַק חֵן בְּשִׂפְתוֹתֶיךָ עַל כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם: חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל יָרֵךְ גִּבּוֹר הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ: וַהֲדָרְךָ צְלַח רְכַב עַל דְּבַר אֱמֶת וְעַנְוָה צֶדֶק וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ.

אמרו לו לרבי אליעזר וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח אמר להן לפי שאינן צריכין שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב.

מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך.

### ויקרא יא לב, במדבר לא כ, כג, נא, שבת סג: סד.

#### אלו כלים מקבלים טומאה

נאמר על השרצים:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

התורה טִמאה כאן כלים שעושים בהם מלאכה.

במלחמת מדין נאמר:

וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם.

גם כאן נזכרה טומאה. ולהלן נאמר:

וַיִּקְרְבוּ אֶל מֹשֶׁה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר בְּיָדֵנוּ וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ: וַנַּקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה’ אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי ה’: וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת הַזָּהָב מֵאִתָּם כֹּל כְּלִי מַעֲשֶׂה.

אנו למדים שהתכשיטים הם כלי מעשה. מכאן משמע שאותם כלים שלפי דברי אלעזר הכהן היה צריך לחטא, הם התכשיטים שהביאו שרי האלפים ושרי המאות. כל כלי מעשה מקבל טומאה וצריך חִטוי, עצם היותו כלי מעשה מביא אותו לקבל טומאה. וכפי שבארנו שבת נח: ס. מכאן שאין לו שִעור.

כל עוד הכלי ראוי למלאכה, אפילו אם יהיה קטן ככל שיהיה – כלי הוא. מסתבר שכך הוא גם לגבי בגד, שגם אותו טִמאה התורה, כפי שנאמר "מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", משמע שכל כלי הראוי למלאכה, אפילו אם הוא קטן מאד, מקבל טומאה. כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם, הוא הכלל העולה מהרשימה מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק. כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק, דהיינו כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם, מכאן שהמנויים כאן מקבלים טומאה אם הם כלי אשר יעשה מלאכה בהם. מכאן שגם כאשר הוזכר כאן בגד, במלים אוֹ בֶגֶד, (א) אם הוא ראוי למלאכה הוא מקבל טומאה. וממלחמת מדין אנו למדים שגם תכשיטים הם כלי, וממילא גם הם כלולים בפסוק האמור בפרשת שמיני כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם. נמצא שכל אריג וכל תכשיט מקבל טומאה. אפילו אם הוא קטן, ובלבד שהוא ראוי לשִמושו.

אפשר ללמוד זאת גם מהציץ, שהוא טס של זהב. והתורה צִוְּתה לשימו על מצח אהרן, משמע שהוא כלי בעל חשיבות. מכאן (ב) שגם כלי פחות משלש אצבעות יכול להחשב כלי, וממילא גם יקבל טומאה, שהרי התורה טִמאה (ג) כל כלי מעשה. הרי שכל אריג, כל תכשיט, וכל כלי המורכב משניהם – מקבל טומאה. (שהרי גם הוא (ג) כלי מעשה).

ואולם, כלי שאינו גמור, ולא הגיע לכלל (ד) כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק, אינו כלי ואינו מקבל טומאה.

#### אלו חומרים נטמאים

נאמר כאן "מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", וכפי שכבר הזכרנו לעיל בשבת כו: (לעיל עמ' פד), השק הוזכר כאן כחלק מתיאור רחב של כלים: "כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", לכן יש מקום לומר שהשק אינו אלא דוגמא לסוג של כלי, התורה הביאה כאן סוגי כלים שונים הנבדלים ביניהם (ה) במלה "או", משמע שלאו דוקא אלה נטמאים אלא כל הדומה להם. שק וכל הדומה לו. לכן, כל מה שהוא (ה) בכלל כלי ועשוי שק, מקבל טומאה. מה שכלל אינו שק, אינו בכלל הזה.

גם בטהרת שלל מדין נאמר: "וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ". גם כאן משמע שאלה דוגמאות של כלל גדול יותר. כל בגד וכל עור וכל מעשה עזים, הם ודומיהם.

הפסוק האמור בשלל מדין, "וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ", דומה מאד לפסוק האמור בפרשת שמיני "מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם". בשני המקרים התורה טִמאה כלים, כלי הנוגע בטומאה טמא. חפץ שהוא כלי מקבל טומאה, ומה שאינו כלי אינו מקבל טומאה. לכן (ו) מסתבר שמה שיחשב כלי כאן יחשב כלי גם שם.

הרשימה בשני הפסוקים זהה, מלבד הבדל אחד: ברשימה אחת נאמר שק ובשניה נאמר מעשה עזים. בפרשתנו הוזכר בפירוש מעשה עזים, אך לא נזכר שק. בפרשת שמיני נזכר שק ולא נזכר מעשה עזים. מכאן אפשר ללמוד ששק הוא מעשה עזים.

האם זאת אומרת שמה שאינו עז אינו שק?[[329]](#footnote-329) אפשר, אלא שאין סברה להבדיל בין עזים לבין שק העשוי מצמר של בעלי חיים אחרים שלא מיועדים לבגדים. העשוי מצמר רחלים הוא בגד. העשוי משער שאר בעלי חיים – שק הוא. וכבר הזכרנו לעיל שהתורה טִמאה שק וכל הדומה לו. לכן מסתבר ללמוד מכאן להפך: התורה טִמאה כל סוג של (ז) שק. הפסוק בפרשת מטות הזכיר מעשה עזים כדוגמא לשק. מהפסוק בפרשת שמיני אנו למדים שכל שק נטמא. ואין סברה להבדיל בין שק לשק ולהסיר שקו מעליו.[[330]](#footnote-330) כמו שלעניין טומאת שרץ, שבו נאמר "כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם", ולמדנו שלאו דוקא אלה נטמאים, אלא גם הדומים להם. הוא הדין לעניין טומאת מת שלא נאמר בה "או" אלא "וכל"[[331]](#footnote-331). גם שם (ח) יטמא כל שק.[[332]](#footnote-332)

נאמר: "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם". ונאמר: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". מכאן אנו למדים שטומאת שרץ ושכבת זרע מטמאת אף היא בגדים ועורות. על טומאת שרץ הדבר אמור בפירוש, כאמור לעיל. הטמאים מטמאים כלים. וכיון שהתורה (ט) כרכה יחד את כל הטמאים, משמע שכֻלם מטמאים את אותם כלים. ומסתבר שאם התורה כתבה בשרץ ובשלל מדין רשימת נטמאים כמעט זהה, היינו משום שדיני טומאת כלים הם זהים.

אמרו משום רבי יוחנן מניין לתכשיט כל שהוא שהוא טמא (ב) מציץ ומניין לאריג כל שהוא שהוא טמא (א) מאו בגד.

אמר רבא אריג כל שהוא טמא (א) מאו בגד תכשיט כל שהוא טמא (ב) מציץ אריג ותכשיט כל שהוא טמא (ג) מכל כלי מעשה.

שק אין לי אלא שק מניין לרבות את הקילקלי ואת החבק תלמוד לומר (ה) או שק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות תלמוד לומר (ד) שק מה שק טווי ואריג אף כל טווי ואריג הרי הוא אומר במת וכל כלי עור וכל מעשה עזים וגו' תתחטאו לרבות הקילקלי ואת החבק יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות ודין הוא טימא בשרץ וטימא במת מה כשטימא בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף כשטימא במת לא טימא אלא טווי ואריג הן אם היקל בטמא שרץ שהיא קלה נקיל בטומאת המת שהיא חמורה תלמוד לומר (ו) בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ לא טימא אלא טווי ואריג אף בגד ועור האמור במת לא טימא אלא טווי ואריג (ו) ומה בגד ועור האמור במת טמא כל מעשה עזים אף בגד ועור האמור בשרץ טמא כל מעשה עזים אין לי אלא דבר הבא מן העזים מנין לרבות דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה תלמוד לומר (ז) או שק והא אפיקתיה לקילקלי וחבק הני מילי מקמי דליתיה גזרה שוה השתא דאתי גזירה שוה אייתור ליה ואין לי אלא בשרץ בטומאת מת מניין ודין הוא טימא במת וטימא בשרץ מה כשטימא בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים אף כשטימא במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים הן אם הרבה בטומאת ערב שהיא מרובה נרבה בטומאת שבעה שהיא מועטת תלמוד לומר (יא) בגד ועור בגד ועור לגזירה שוה (ו) נאמר בגד ועור בשרץ ונאמר בגד ועור במת מה בגד ועור האמור בשרץ עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים (ח) אף בגד ועור האמור במת עשה דבר הבא מזנב הסוס ומזנב הפרה כמעשה עזים.

שק אין לי אלא שק מנין לראות את הקלקלים ואת החבק ת"ל או שק, יכול יטמא חבלים ומשיחות, ת"ל שק, מה שק מיוחד טווי וארוג אף אין לי אלא טווי וארוג. והלא הוא אומר במת וכל מעשה עזים יכול יטמא חבלים ומשיחות ודין הוא טימא את המת וטימא השרץ מה השרץ לא טימא בו אלא טווי וארוג אף המת לא יטמא בו אלא טווי וארוג. הין אם היקל בשרץ הקל, נקל במת החמור, אלא יטמא חבלים ומשיחות ת"ל בגד ועור לגז"ש, מה בגד ועור אמורים בשרץ לא טימא בו אלא טווי וארוג אף בגד ועור אמורים במת לא יטמא בו אלא טווי וארוג. אין לי אלא שק העשוי מן העזים העשוי מן החזיר ומזנבה של פרה מנין, ת"ל שק, אין לי אלא השרץ המת מנין ודין הוא ומה אם שרץ הקל עשה בו מעשה חזיר כמעשה עזים המת החמור לא נעשה בו מעשה החזיר כמעשה העזים. הין אם ריבה טומאת הערב מרובה, ארבה טומאת שבעה מעוטה, ת"ל בגד ועור, בגד ועור לגזירה שוה, מה בגד ועור אמורים בשרץ, עשה בו מעשה חזיר כמעשה עזים, אף בגד ועור אמורים במת נעשה בו מעשה חזיר כמעשה עזים. (תו"כ).

מכדי שרץ (ט) איתקש לשכבת זרע דכתיב איש אשר תצא ממנו שכבת זרע וסמיך ליה איש אשר יגע בכל שרץ וכתיב ביה בשכבת זרע וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע.

מכדי מת (ט) אתקש לשכבת זרע דכתיב והנגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע וכתיב בשכבת זרע וכל בגד וכל עור.

שבת סד: - ראה ברכות כד.

### ויקרא טו לג, שבת סד:

פרשיות הטומאה בספר ויקרא מסתיימות בפסוקי הסִכום: "וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטֻּמְאָתָם וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם בְּטַמְּאָם אֶת מִשְׁכָּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם: זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". אלה הם הטמאים. על הזבה נאמר כאן "וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ", מדוע הוסיפה כאן התורה את המלה בְּנִדָּתָהּ? מכאן למדו זקנים הראשונים, שלפי דרכנו למדנו שכל דוה הרי היא בנדתה[[333]](#footnote-333). כלומר: נוהגת כמנודה. ר"ע למד שכל עוד היא בנדתה היא טמאה. אך אינה נוהגת לכל דבר כמנודה. נראה שדרשתם של זקנים הראשונים היא אסמכתא, גם כי בפשט הדברים אין קושיה וע"פ הפשט פירוש המלים הוא תורת הדוה בימי נדתה, וגם כי ר"ע אומר בפרוש שיש לו מטרה בדרשה הזאת: שלא תתגנה על בעלה, ואילו היתה זו דרשה גמורה, א"א היה לשנותה כדי שלא לגנותה על בעלה. זקנים הראשונים העדיפו לעשות סייג, ור"ע העדיף לחבבה על בעלה.

הדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין עד שבא רבי עקיבא ולימד אם כן אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה אלא מה תלמוד לומר והדוה בנדתה בנדתה תהא עד שתבא במים.

### ויקרא ד ב, במדבר טו כט-לא, שבת סח:סט.

#### מהי שגגה שמחיבת חטאת

פרשית החטאת פותחת במלים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה....

הפרשיה עוסקת במי שחטא, אלא שהוא חטא בשגגה. מכאן לומד מונבז שמי שמעולם לא ידע (ואפילו מי שידע בשעת מעשה אלא שטעה בדבר אחד) אינו חיב חטאת. אדם כזה (א) אין שמו חוטא. התורה אמרה "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא" וזה אינו חוטא. הוא אינו "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא". אבל ר"ע אומר (ב) שכיון שהיה מעשה חטא, העושהו חיב. שהרי התורה חִיְּבה את העושה בשגגה, וזה שוגג הוא, שהרי מה ההבדל בין שוגג למזיד אם לא שהמזיד יודע והשוגג אינו יודע? האיש הזה עשה מעשה חטא, אלא שלא ידע, וזהו בדיוק שוגג.

האמוראים למדו את דברי מונבז ממקום אחר[[334]](#footnote-334):

בפרשת שלח נאמר:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

נאמר כאן שהעושה ביד רמה יכרת והעושה בשגגה יביא חטאת. מכאן שחיוב חטאת חל על חטא שאילו עשאו ביד רמה היה נכרת.[[335]](#footnote-335) וכפי שנבאר להלן.

האמוראים מבארים שמכאןלד למד מונבז שההבדל היחיד בין שוגג למזיד הוא שהשוגג עושה ביד רמה והמזיד (ג) אינו עושה ביד רמה אלא בשכחה. החוטא בשגגה הוא אדם שאילו עשה ביד רמה היה נכרת, אבל הוא שעשה אך (ג) לא ביד רמה לא יכרת. עשה אך לא ביד רמה, ידע אך לא היתה ידו רמה. אבל מי שאינו יודע ומעולם לא ידע – מעשהו כלל אינו חטא. אמנם, ר"ע חולק על מונבז ואומר שעצם המעשה האסור הוא חטא. מי שעשה מעשה אסור הרי חטא, ולא נותר אלא לברר האם עשה ביד רמה או בשגגה.

על מה חיב אפוא חטאת? התורה אומרת "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה .... וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם ....". האיש שגג ולא ידע שאלה מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה. מכאן (ה) למד ר"ל שמי שידע שאלה מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה – אינו שוגג. שהרי בפרשה מדובר על מי שלא ידע שהן לא תיעשינה[[336]](#footnote-336). לדעת ר' יוחנן השגגה ואי הידיעה שהתורה עומדת עליה כאן היא לא תֵאור החטא אלא הסִבה לחטא. למה חטא? רק משום שלא ידע. וממילא למדנו שאילו ידע לא חטא. לכן אי אפשר ללמוד מכאן שלא ידע כלל על החטא, יתכן שידע דבר-מה ולא ידע דבר-מה אחר, אלא שאי הידיעה של מה שלא ידע הוא הדבר שגרם לו לחטוא. לכן גם מי שהיתה לו ידיעה חלקית – אפשר שיתחייב חטאת. אך מי (ו) שהמיר את דתו, ואכל חלב שסבר שהוא שומן, אינו מביא חטאת, שהרי גם אילו ידע שזה חלב היה אוכלו. (וכן (ז) נאמר כאן "מעם הארץ", מי שאינו חלק מעם הארץ פטור). בפרשה מדובר על מי שעשה רק משום שלא ידע, ואילו ידע לא היה עושה. שהרי נאמר: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ.....". החיוב הוא על נפש שחוטאת ועושה בשגגה, בעשותה אחת ממצוות ה', כלומר: בשגגה שלה באי ידיעתה שלה. ואח"כ נודע לו. מדובר על שגגה כזאת, שכשיִוַּדָּע לו יפרוש מהאִסור. הוא חטא רק מפני שלא ידע, שהרי כשנודע לו מביא חטאת. מתואר כאן מי שחטא כשלא ידע, וכשנודע לו מתכפר. והעולה מכאן לעניין שפתחנו בו – לדעת ר' יוחנן אי אפשר ללמוד מכאן שמי שידע על עצם החטא אינו שוגג.

המחלוקת שהזכרנו כאן היא מחלוקתם של ר"י ור"ל שסוברים כמונבז. לדעת ר"י גם כאשר ידע שהוא חוטא אלא שלא ידע שחיב קרבן, הרי הוא שוגג. אבל ר"ל חולק על כך, שהרי גם מי שידע שהוא אסור בל"ת חטא ביד רמה, שהרי ידע שהוא חוטא ואעפ"כ חטא. לכן אינו בגדר "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה" אלא בגדר "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה", שעליה אומרת התורה שלא תביא חטאת.[[337]](#footnote-337) נראה שרב ושמואל שסוברים כר"ע ודאי יסכימו שלא כל מי שידע דבר מה הוא מזיד ולא שוגג. טענתו של ר"ע היא שמי שיודע שהוא חוטא אין זה קרוי שוגג אלא מזיד. דוקא ר"י שסובר כמונבז, הוא זה שאומר שגם לר"ע (או לחכמים שר"ע מבאר את דעתם) היודע שהדבר אסור אלא שאינו יודע שחיב עליו כרת, הרי זה שוגג. וגם על טענה זו – אפילו ר"ל שסובר כמונבז חולק ואומר שחכמים יסכימו שכל היודע שהדבר אסור אינו שוגג. הוא עשה ביד רמה נגד דברי ה' שצוה בתורתו. הוא ידע (ה) שעשה אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה, ולא שגג בכך.

#### על איזה חטא חיב חטאת

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

נאמר כאן שהשוגג יביא קרבן, והנפש אשר תעשה ביד רמה (כלומר בזדון) תכרת מקרב עמה. חטא (ד) שאם יעשהו ביד רמה יכרת, הוא החטא שאם יעשהו בשגגה יביא קרבן.[[338]](#footnote-338) מכאן שחטא שמחייב קרבן אם נעשה בשגגה, הוא חטא שמחייב כרת אם נעשה בזדון.

(אמנם חכמים דרשו שמדובר על ע"ז, ובטעם הדבר ראה להלן הוריות ח.: עמ' תתקג, אך (ח) התורה ממשיכה ואומרת: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה. תורה אחת לכל העושה בשגגה, בין בעברות אלה ובין באחרות. סברה הוא, שאם בע"ז אם עשה בשגגה יקריב ואם עשה בזדון יכרת, כך הוא בכל חטא שאם עשאו בזדון יכרת, אם עשאו בשגגה יקריב).

וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא הואיל ומזיד (א) קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה אמר לו רבי עקיבא הריני מוסיף על דבריך אי מה מזיד שהיתה הידיעה בשעת מעשה אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה אמר לו הן וכל שכן שהוספת אמר לו לדבריך (ב) אין זה קרוי שוגג אלא מזיד.

מאי טעמא דמונבז דכתיב תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה וסמיך ליה (ג) והנפש אשר תעשה ביד רמה הקיש שוגג למזיד מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה ורבנן האי תורה אחת מאי עבדי ליה מיבעי להו לכדמקרי ליה רבי יהושע בן לוי לבריה (ח) תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה וכתיב וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה וכתיב והנפש אשר תעשה ביד רמה (ח) הוקשו כולם לעבודה זרה (ד) מה להלן דבר שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת אף כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

אמר רבא מאי טעמא דרבי שמעון בן לקיש אמר קרא (ה) אשר לא תעשינה (בשגגה) ואשם עד שישגוג בלאו וכרת שבה ורבי יוחנן האי קרא דרבי שמעון בן לקיש מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא מעם הארץ (ז) פרט למשומד רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי שמעון אשר לא תעשינה (בשגגה) ואשם (ו) השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו.

### שמות לא יג-יז, (ויקרא יט ג[[339]](#footnote-339), ל), שבת סט:ע.

#### מה שומרים בשבת

הדבר האחרון שאמר ה' למשה בהר סיני לפני שנתן לו את לוחות העדות הוא:

וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ.

נאמרו כאן גם שַׁבְּתֹתַי וגם הַשַּׁבָּת. תחִלה נאמר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ, ואח"כ נאמר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת, וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת. בפשטות (וכך לומד רב נחמן) "הַשַּׁבָּת" היינו מצות השבת. לשמור את השבת היינו לשמור את מצות השבת. המלה "שַׁבְּתֹתַי" מתיחסת לשבתות רבות, לכל שבת ושבת.

נצטוינו אפוא על שתי שמירות. נצטוינו על שמירת השבת, מצות השבת. ונצטוינו על שמירת כל שבת ושבת.

לפי זה, מה יהיה דינו של מי ששגג וחִלל את השבת? הדבר יהיה תלוי בשאלה איזו שמירה הוא לא שמר. אם הוא לא שמר את מצות השבת הכללית, זוהי השמירה שחטא בה, ועליה יביא חטאת. אם הוא שומר את השבת, אלא שאינו שומר כל שבת ושבת, יביא חטאת על כל שבת ושבת. כי התורה נתנה כאן חשיבות לכל שבת. (ומצאנו בכמה מקומות שהשבת היא גוף של מצוה והיא כחפצא של מצוה וחִלולה הוא תוצאה שיש למנעה[[340]](#footnote-340), ובכמה מקומות זה נלמד מהצווי לשמור שבת).

רנב"י דרש בדרך דומה, אלא שאת הפסוק הוא מפרש להפך: ש"הַשַּׁבָּת" היינו שבת אחת ולא מצות השבת. ומלבדה יש לשמור גם אֶת שַׁבְּתֹתַי כִּי אוֹת הִוא, כלומר: שמירת כל השבתות יחד.[[341]](#footnote-341)

לכאורה דרשה זו אינה תלויה בשאלה כמה העלמות כאן אלא בשאלה כמה שמירות יש כאן. אלא שבדרשה הבאה שנכתוב בסמוך משמע אחרת. קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הויין. כלומר: השאלה היא בכמה דברים שגג, כמה דברים לא ידע.

מנהני מילי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה תרי קראי כתיבי ושמרו בני ישראל את השבת וכתיב ואת שבתתי תשמרו הא כיצד ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה ואת שבתתי תשמרו שמירה אחת לכל שבת ושבת מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אדרבה איפכא מסתברא ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לכל שבת ושבת ואת שבתתי תשמרו שמירה אחת לשבתות הרבה.

### ויקרא ד ב, שבת ע.

#### על איזו שגגה חיב חטאת

פרשית החטאת פותחת במלים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה....

כאשר אדם חטא בחטא שיש בו כמה מרכיבים, כמה חטאות יתחייב?

משיב רב נחמן שהדבר תלוי בשאלה כמה שגגות שגג, כמה דברים נעלמו ממנו (אם ננקוט בלשון "ונעלם ממנו" שמביאה התורה להלן לגבי חטאים אחרים). אם חטא בגלל שנעלם ממנו דבר אחד – יביא חטאת אחת. ואם חטא מפני שנעלמו ממנו כמה דברים – יביא כמה חטאות.[[342]](#footnote-342)

אמר רב ספרא כאן מידיעת שבת הוא פורש וכאן מידיעת מלאכה הוא פורש אמר ליה רב נחמן כלום פריש משבת אלא משום מלאכות וכלום פריש ממלאכות אלא משום שבת אלא אמר רב נחמן קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה התם חדא שגגה הכא טובא שגגות הויין.

שבת ע. – ראה לעיל שבת מט:

### שמות לא יד, שבת ע.

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ.

על מה חיב? על החִלול. מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת. (א) מכאן למד שמואל שחיב מיתה על כל חִלול וחִלול.מו

כיצד אפשר להמית אדם על כל חִלול וחִלול? אי אפשר. אמנם נכון שהוא התחיב מיתה על כל חִלול וחִלול, ומכאן אפשר להסיק שמי שחִלל כמה חִלולים חיב כמה מיתות, אבל את זה אי אפשר לקַיֵּם. לכן (ב) הנפק"מ למעשה תהיה אם יעשה בשגגה, שכיון שהתחיב מיתה על כל חִלול, יביא קרבן על כל חִלול וחִלול לכפר על עצמו.[[343]](#footnote-343)

חילוק מלאכות מנלן אמר שמואל אמר קרא מחלליה מות יומת (א) התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד האי במזיד כתיב אם אינו ענין למזיד דכתיב כל העשה מלאכה יומת (ב) תנהו ענין לשוגג ומאי יומת יומת בממון.

### שמות לה ג, שבת ע.

וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת אֹתָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת: לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת.

נאמר כבר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת"מג, מדוע אפוא הוסיפה התורה ואמרה "לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת"? הלא כבר נאסרו בפסוק הקודם כל המלאכות, ובכללן ההבערה, מדוע אפוא יש צֹרך לשוב ולאסור את ההבערה?

בכך נחלקו תנאים. ר' יוסי אומר שהבערה איננה מלאכה, ולכן אינה בכלל "כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת". היא צווי נוסף. אסור לעשות מלאכה, ואסור גם להבעיר. ההבערה איננה מלאכה, מכאן עולה שלא חיבים עליה סקילה וקרבן, כי מי שהבעיר אש לא עשה מלאכה. נאמר שהעושה מלאכה יומת, לא נאמר שהמבעיר יומת. מלאכה היא יצירת דבר בעולם (כפי שבארנו לעיל שבת מט:). הבערת אש אינה מלאכה. אבל ר' נתן אומר שפשוט שהדלקת אש היא מלאכה. כיצד אפשר לומר שלא? לכן הוא לומד מכאן שיש חיוב על כל מלאכה בפני עצמהמו. התורה נקבה בשם מלאכה אחת בפני עצמה, כדי ללמד שחיב על כל מלאכה.[[344]](#footnote-344)

(הוא לומד זאת גם מהפסוק "בחריש ובקציר תשבת", שגם הן מלאכות שהוזכרו בפני עצמן,[[345]](#footnote-345) ולא ברור למה הוא נזקק לשני הפסוקים, ובמה גדול כחו של הפסוק הזה מהפסוק ההוא. ואולי משום ששם לא נאמר שאין לעשות מלאכה בשבת, אלא שהתורה אסרה את שתי המלאכות האלה. אז אפשר היה לומר שיש אִסור מיוחד דוקא בשתי אלה. אבל כאן נאמר שאסור לעשות מלאכה בשבת ואח"כ עוד הוסיפה התורה את אִסור בִעור האש, ואם אִסור זה כבר כלול באִסור המלאכה, למה הזכירתהו התורה שנית, אם לא כדי ללמד שיש חיוב מיוחד על כל מלאכה).

וכבר בארנו לעיל שבת מט:, עיי"ש, שבירושלמי דרשו זאת מכך שלא נאמר כאן "זה הדבר אשר צוה ה'" כמו במקומות רבים בתורה, אלא "אלה הדברים", משמע שיש דברים רבים שחייבים עליהם בשבת.מו

הבערה ללאו יצאת דברי רבי יוסי רבי נתן אומר לחלק יצאת.

### ויקרא ד ב, שבת ע. קג:

פרשית החטאת פותחת בפסוק:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה.

מדובר כאן על מקרה שבו עָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה. לא נאמר שעָשָׂה אַחַת מֵהֵנָּה אלא שעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה. כלומר: החיוב הוא לאו דוקא אם עבר על מצוה שלמה, אלא גם אם חטא ועשה חלק מאחת המצוות. (המלה הנה מתיחסת לכל מצוות ה' שנזכרו כאן). מכאן למד ר' יוסי שחיב אפילו אם עבר על חלק מהמצוה, ולא על המצוה בשלמותה. אלא על כל מלאכה אחת מסך כל הצווי לא לעשות מלאכה[[346]](#footnote-346). ריב"ח מוסיף על דברי ר' יוסי ודורש שאף חיב על חלק ממלאכה אחת שהיא חלק מהמצוה שלא לעשות מלאכה בשבת. ואולם, לפי זה הדבר תלוי בשאלה במה שגג: אם שגג במלאכות רבות חיב חטאות רבות, ואם שגג במצות השבת חיב אחת. כלומר: ריב"ח למד שהפסוק הזה מדבר לא רק על מי שחטא במצוה שלמה, אלא גם על מי שחטא בחלקי המצוה (ובמצות שבת: המלאכות), אבל ר' יוסי סבר שהפסוק עוסק במצוות השונות, ששבת היא אחת מהן.

החיוב הוא על מי שעושה מאחת, כלומר אינו עושה את כל מלאכתו אלא עושה חלק ממנה. אבל דוקא אם על מה שעשה יש שֵם עשיה. כלומר: אם עשה דבר שאחרים מקיימים כמוהו, אע"פ שהוא לצרכיו רצה לעשות יותר, הרי עשה מאחת.

ר' יוסי עוד מוסיף ודורש שלכל מלאכה יש גם תולדות, ואם עשה מאחת התולדות, חייב.

והגמ' אומרת שהדרשה הזאת, כיון שאינה פשוטו של מקרא, לא התקבלה ע"י שמואל. שמואל לא מקבל דרשה הדורשת תלי תלים של הלכות בדבר שלא נאמר.

ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם ועד שיארוג כל הבגד ועד שיעשה כל הנפה תלמוד לומר מאחת אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת ולא ארג אלא חוט אחד ולא עשה אלא בית אחד בנפה תלמוד לומר אחת הא כיצד אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול שם משמעון ומשמואל נח מנחור דן מדניאל גד מגדיאל רבי יהודה אומר אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד חייב כגון שש תת רר גג חח אמר רבי יוסי וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו חייב אלא משום רושם שכן רושמין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרין או שתי שריטות על נסר אחד חייב רבי שמעון אומר ועשה אחת יכול עד שיכתוב את כל השם עד שיארוג כל הבגד עד שיעשה את כל הנפה תלמוד לומר מאחת אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת ואפילו לא ארג אלא חוט אחד ואפילו לא עשה אלא בית אחד בנפה תלמוד לומר אחת הא כיצד אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת רבי יוסי אומר ועשה אחת ועשה הנה פעמים שחייב אחת על כולן ופעמים שחייב על כל אחת ואחת.

רבי יוסי אומר ועשה מאחת מהנה פעמים שחייבים אחת על כולן ופעמים שחייבין על כל אחת ואחת.

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי טעמא דרבי יוסי אחת מאחת הנה מהנה אחת שהיא הנה הנה שהיא אחת אחת שמעון מאחת שם משמעון הנה אבות מהנה תולדות אחת שהיא הנה זדון שבת ושגגת מלאכות הנה שהיא אחת שגגת שבת וזדון מלאכות.

רבי בא בר ממל בעא קומי דרבי זעירא ויהא חייב על כל אחת ואחת. כמה דתימר גבי שבת לא תעשה כל מלאכה כלל. לא תבערו אש בכל מושבותיכם פרט. הלא הבערה בכלל היתה ויצאת מן הכלל ללמד לומר מה הבערה מיוחדת מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה. אף כל מעשה ומעשה שיש בו לחייב עליו בפני עצמו. אף הכא לא תעבדם כלל. לא תשתחוה להם פרט. והלא השתחויה בכלל היתה ולמה יצאת מן הכלל ללמד מה השתחויה מיוחדת מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמו אף כל מעשה ומעשה שיש בה לחייב עליו בפני עצמו. א"ל בשבת כלל במקום אחד ופרט במקום אחר. ובעכו"ם כלל שהוא בצד הפרט. א"ל והכתיב לא תשתחוה לאל אחר זובח לאלהים יחרם. הרי כלל במקום אחד ופרט במקום אחר. א"ל כיון שאת לומד מצדו אפילו כלל במקום אחד את למד. חברייא אמרין לא שנייא בין שכלל במקום אחד ופרט במקום אחר בין שכלל ופרט במקום אחד. כלל ופרט הוא בשבת כלל ואחר כך פרט. בעכו"ם פרט ואחר כך כלל. ר' יוסי אמר לא שנייא בין שכלל ואחר כך פרט בין שפרט ואחר כך כלל בין שכלל ופרט וכלל כלל ופרט היא בשבת כלל בעבודתה ופרט בעבודתה. בעכו"ם כלל בעבודתה ופרט במלאכות הגבוה. (ירושלמי).

### ויקרא ד, שבת עא:

ה' מצוה את החוטא להביא חטאת:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה: אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם **וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת.....

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים:....**וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ** וְנִסְלַח לוֹ:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה **עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא**: ... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ: פ וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת .... **וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ**:

על מה הוא מביא? הוא מביא על חטאתו, או שהוא מביא כדי שהכהן יכפר עליו ויסָלח לו?

האם הוא מכפר על החטא, או על עצמו?

כיון שנאמר שהוא מביא על חטאתו, לומד ר"י שהוא מביא על כל חטא וחטא שחטא. אמנם בסוף הפרשיה התורה מבשרת לו שהכהן מכפר עליו מחטאתו, כלומר שהוא נעשה מכֻפָּר מחטאת, נקי לגמרי, ונסלח לו, הכהן מכפר ומנקה אותו מחטא[[347]](#footnote-347), אבל עִקר החיוב הוא להביא על חטאתו אשר חטא.

לפי ר' יוחנן החוטא חיב חטאת על כל חטא, אלא שכאשר הכהן מכפר עליו – ונסלח לו מחטאתו, מכל מה שחטא. הכהן מכפר גם על מה שנספח לחטא. הכלל הוא שכל המתכפר – מתכפר מכל חטאתו. מכאן מסיק ר' יוחנן שגם אם היה בנספח פחות מכשִעור, הוא כבר התכפר ואותו פחות מכשִעור לא יצטרף אח"כ עם פחות מכשעור אחר. שהרי נאמר "ונסלח לו". אבל כפי שאמרנו, עִקר הכפרה היא על חטאתו אשר חטא, ולכן חיב להביא חטאת על כל חטא.

אבל ר"ל לומד שעִקר הפרשיה הוא הכפרה. מכאן למד ר"ל שהכהן מכפר עליו מכל חטא. הוא מביא כדי להתכפר. שהרי נאמר "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ", בכפרה הדבר תלוי, שהרי הוא מביא קרבן כדי להתכפר. מכאן לומד ר"ל שאדם יכול להתכפר על כמה חטאים בקרבן אחד, אם היו בהעלם אחד. ואולם, כיון שנאמר שהוא מביא על חטאתו, מודה גם ר"ל שאם אחרי שהפריש קרבן חטא שוב, יביא שוב על חטאתו. ויש מפרשים שגם אם נודע לו לפני שחטא בשנית – כבר התחיב על חטאתו ומעתה אם יחטא בשגגה שוב יתחיב שוב. שהרי הוא מביא על חטאתו.

המלה "חטאתו" יכולה לכלול גם כמה עברות[[348]](#footnote-348), ובלבד שהן נעשו בחטאת אחת. לא שבינתים נודע לו שחטא וכבר התחיב בקרבן, וכעת הוא חוטא שוב.

למסקנת רב אשי, כיון שלר"י הדבר תלוי בידיעת חטאו – אם היו כמה ידיעות אינן מצטרפות. ואילו לר"ל הדבר תלוי בכפרה והסליחה, ולכן כל מה שלפניהן מצטרף.

רבי יוחנן אמר חייב על חטאתו והביא וריש לקיש אמר פטור מחטאתו ונסלח לו וריש לקיש הכתיב על חטאתו והביא ההוא לאחר כפרה ולרבי יוחנן נמי הכתיב מחטאתו ונסלח לו הכא במאי עסקינן כגון שאכל כזית ומחצה ונודע לו על כזית וחזר ואכל כחצי זית אחר בהעלמו של שני מהו דתימא ליצטרפו קא משמע לן.

שבת עה. – עיין להלן ע"ז יח., עמ' תתסט.

### דברים ד ו, שבת עה.

#### תקופות ומזלות

משה אומר לישראל: "רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה’ אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה: כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּה’ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם". בפשטות, משה מדבר כאן על מצוות התורה, שאותן עלינו לשמור וללמוד. על דרך האסמכתא למד מכאן בר קפרא שעל האדם לחשב תקופות ומזלות. שהרי אותם גם הגוים רואים, וגם הם מבינים שהיא חכמתנו ובינתנו. ועל זה נאמר כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים. משא"כ בשאר דברי התורה שהגויים לא מודים בה.

### ישעיהו ל יד, שבת פב.

#### שִעורו של חֶרֶשׂ בעל חשיבות

ישעיהו מנבא: "לָכֵן יִהְיֶה לָכֶם הֶעָוֹן הַזֶּה כְּפֶרֶץ נֹפֵל נִבְעֶה בְּחוֹמָה נִשְׂגָּבָה אֲשֶׁר פִּתְאֹם לְפֶתַע יָבוֹא שִׁבְרָהּ: וּשְׁבָרָהּ כְּשֵׁבֶר נֵבֶל יוֹצְרִים כָּתוּת לֹא יַחְמֹל וְלֹא יִמָּצֵא בִמְכִתָּתוֹ חֶרֶשׂ לַחְתּוֹת אֵשׁ מִיָּקוּד וְלַחְשֹׂף מַיִם מִגֶּבֶא". כלומר: אחרי שהוא יִשבר ויִכתת – לא ימצאו בשבריו אפילו חרש בשביל לַחְתּוֹת אֵשׁ מִיָּקוּד וְלַחְשֹׂף מַיִם מִגֶּבֶא. הוא יִשבר ויִכתת לחתיכות עוד יותר קטנות, שאפילו שִמוש כזה אי אפשר יהיה לעשות בהם. לפי דרכנו למדנו שהשִמוש האמור כאן (לַחְתּוֹת אֵשׁ מִיָּקוּד וְלַחְשֹׂף מַיִם מִגֶּבֶא), הוא השִמוש הקטן ביותר לחֶרֶשׂ כלשהו, שאל"כ – למה השתמש ישעיהו בשִעור הזה? מכאן למד ר"מ שחֶרֶשׂ שראוי לחתות בו אש מיקוד – ראוי הוא לשִמוש. ר"י אמר שאם מהפסוק הזה למדים – הרי גם חֶרֶשׂ שראוי לחשוף מים מגבא ראוי הוא. הגמ' אומרת שלפי ר"מ יש לקרוא כך: לא רק שלא ימצא לו אפילו חרש חשוב, אלא אפילו חרש לא חשוב לא ימצא שם.[[349]](#footnote-349)

אמר רבי מאיר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר לא ימצא במכתתו חרש לחתות אש מיקוד אמר ליה רבי יוסי משם ראיה ולחשוף מים מגבא.

רבי יוסי אומר משם ראיה שפיר קאמר ליה רבי יוסי לרבי מאיר ורבי מאיר לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא מידי דחשיב לאינשי דלא לישתכח ליה אלא אפילו מידי דלא חשיב לאינשי לא לישתכח ליה.

### דברים ז כו, ישעיהו ל כב, מלכים ב כג ו, שבת פב

#### טומאת עבודה זרה

התורה מצוה על ישראל לאבד את העבודה הזרה של הגויים שהם כובשים:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא.

יש לשקץ את העבודה הזרה, כלומר: להתיחס אליה בשִקוץ ותעוב. כיצד יש לנהוג בהם כמשוקצים ומתועבים? כיון שגם השרצים נקראו שקץ. סמכו מכאן חכמים שיש לשקצם כמו שמשקצים שרץ, כלומר לנהוג בהם טומאה כשרץ. ר"ע דרש זאת מהפסוק בישעיהו:

וְטִמֵּאתֶם אֶת צִפּוּי פְּסִילֵי כַסְפֶּךָ וְאֶת אֲפֻדַּת מַסֵּכַת זְהָבֶךָ תִּזְרֵם כְּמוֹ דָוָה צֵא תֹּאמַר לוֹ.

כלומר: תוציא ותשליך את העבודה הזרה כהשלך דבר טמא, וכמו דוה[[350]](#footnote-350). מכאן סמך ר"ע שהם מטמאים כמו דוה, כלומר כנדה (שנקראה בתורה דוה). משמעות הפסוק היא נהג בו כטומאה, שהרי הפסוק פותח ואומר "וְטִמֵּאתֶם". אמנם, הפסוק הזה עוסק במשמשי ע"ז, בצִפוי והאפֻדה. אבל גם הפסוק מספר דברים נדרש על משמשי ע"ז: "לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם". התורה משקצת גם את הכסף והזהב שעליהם ולא רק את האלילים עצמם. האמוראים מבארים שהן ר"ע והן חכמים דורשים גם את הפסוק מספר דברים וגם את הפסוק מספר ישעיהו. לר"ע הפסל עצמו מטמא כמו דוה, משמשיו מטמאים כשרץ. בדעת חכמים מפרש רבה שהיא מטמאת כמו דוה במשא, וכמו דוה – רק בשלמותה[[351]](#footnote-351). ר"א מקבל את הדרשה אליבא דרבנן דוקא לענין שלמותה, לא לענין משא.

עוד נאמר על יאשיהו שטִהר את המקדש מע"ז: "וַיֹּצֵא אֶת הָאֲשֵׁרָה מִבֵּית ה’ מִחוּץ לִירוּשָׁלִַם אֶל נַחַל קִדְרוֹן וַיִּשְׂרֹף אֹתָהּ בְּנַחַל קִדְרוֹן וַיָּדֶק לְעָפָר וַיַּשְׁלֵךְ אֶת עֲפָרָהּ עַל קֶבֶר בְּנֵי הָעָם". יאשיהו הבין שמקומה של האשרה, גם אחרי שהיא נשרפה, הוא בקברים, כנראה משום שסבר שהיא טמאה כקברים.[[352]](#footnote-352) וכמו מת שגם אחרי מותו ורקיבתו הוא טמא. יאשיהו נהג באשרה כמו במת וטִמא אותה כטומאת מת. הוא עשה כך לאפר שרוף ולא לאשרה שלמה, מכאן שיש למדוד אותו כחלקים מן המת.

כל הדרשות האלה הן אסמכתא, כפי שמבארת הסוגיא בסופה. (וכפי שמפורש גם בע"ז נב.).[[353]](#footnote-353)

אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ שנאמר שקץ תשקצנו וגו' רבי עקיבא אומר כנדה שנאמר תזרם כמו דוה מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא.

עבודה זרה פחותה מכזית אין בה טומאה כל עיקר שנאמר וישלך את עפרה על קבר בני העם מה מת בכזית אף עבודה זרה בכזית.

ואמר רבה במשא דכולי עלמא לא פליגי דמטמאה דהא אתקש לנדה כי פליגי באבן מסמא רבי עקיבא סבר כנדה מה נדה מטמאה באבן מסמא אף עבודה זרה מטמאה באבן מסמא ורבנן סברי כשרץ מה שרץ לא מטמא באבן מסמא אף עבודה זרה לא מטמאה באבן מסמא ולרבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמשיה ולרבנן למאי הלכתא איתקש לנדה למשא ולוקשה רחמנא לנבלה אין הכי נמי אלא מה נדה אינה לאברין אף עבודה זרה אינה לאברין.

ורבי אלעזר אמר באבן מסמא דכולי עלמא לא פליגי דלא מטמאה כי פליגי במשא רבי עקיבא סבר כנדה מה נדה מטמאה במשא אף עבודה זרה מטמאה במשא ורבנן סברי כשרץ מה שרץ לא מטמא במשא אף עבודה זרה לא מטמאה במשא ורבי עקיבא למאי הלכתא איתקש לשרץ למשמשיה ורבנן למאי הלכתא איתקש לנדה מה נדה אינה לאברים אף עבודה זרה אינה לאברים.

טומאת עבודה זרה דרבנן היא וקולא וחומרא לקולא מקשינן לחומרא לא מקשינן.

שבת פג. – ראה דברינו בנדה לד. (להלן עמ' תתתרד).

### ויקרא יא לב-לג, משלי ל יט, שבת פג:

#### אלו כלים נטמאים בשרץ

נאמר על השרצים:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ.

התורה מבחינה בין שני סוגי כלים, הסוג הראשון: מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם. התורה טִמאה דוקא כלים שעושים בהם מלאכה, כמו השק שהוזכר כאן שממלאים בו משא ונושאים אותו ממקום למקום. כלי המשמש לנשיאה. כלים אלה נטמאים במגע עם השרץ. כלי שאינו יכול להטלטל, אינו כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם. הוא לא דומה לכלים האמורים כאן. הוא לא דומה לכלי אלא לבנין. מכאן שכלי עץ או בגד או עור או שק אינם נטמאים אא"כ הם מטלטלים עם משא בתוכם.

מכאן למד חנניה שספינה שאין מטלטלים אותה מלאה ביבשה אינה מקבלת טומאה. ויש לשאול מה בכך, הלא מטלטלין אותה מלאה בים. אבל חנניה כנראה סובר שטלטול מלא בים אינו דומה ל"כָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם". זה אינו כלי מעין אלה. ספינה בים אינה דומה לכלי אלא לבנין העומד על הים.

יש סוג שני – כְּלִי חֶרֶשׂ. את כלי החרש הזכירה התורה בפסוק לעצמו, שבו היא מלמדת שהוא נטמא בנפילת השרץ אל תוכו. מכאן למדו האמוראים שכלי חרש מקבל טומאה גם אם הוא לא משמש בהכרח למלאכה מעין האמור בשק, וכדי שהוא יטמא די בכך שיש לו תוך.[[354]](#footnote-354)

וראה גם בכורות לח.

חנניה אומר נלמדה משק מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן.

מאן דאמר כשק הנך דכתיבי גבי שק דאי מיטלטלת מלא וריקן אין אי לא לא אבל ספינה של חרס אף על גב דאינה מיטלטלת מלא וריקן.

ולא מן השק למדת מה השק משמש בים ומשמש ביבשה. ספינה משמשת בים ואינה משמשת ביבשה. רבנן דקיסרין אמרי זו ספינה של חרש מה השק אינו מלמד על כל האמור בפרשה יצא כלי חרש שאינו כתוב בפרשה שילמד עליו השק. (ירושלמי).

### משלי ל יט, שבת פג:

את ההלכה שהזכרנו לעיל דרש התנא של המשנה על דרך האסמכתא מפסוק במשלי:

שְׁלֹשָׁה הֵמָּה נִפְלְאוּ מִמֶּנִּי וְאַרְבָּעָ לֹא יְדַעְתִּים: דֶּרֶךְ הַנֶּשֶׁר בַּשָּׁמַיִם דֶּרֶךְ נָחָשׁ עֲלֵי צוּר דֶּרֶךְ אֳנִיָּה בְלֶב יָם וְדֶרֶךְ גֶּבֶר בְּעַלְמָה.

אניה היא כים. דרכה של אניה – כדרך ים. אי אפשר להרימה ולהוציאה מן הים, ועל כן היא חלק מהים. היא לא כלי, אלא מעין בנין הבנוי בים. כמו שהנשר בשמים, דרכה הנפלאת מהדעת של האניה היא דוקא בלב ים. כיון שאינה יכולה לצאת מהים – היא מחוברת לו והיא חלק ממנו. (אולי כוונתו ללמוד מכאן שאניה איננה כלי, אלא גוף העושה את דרכו על פני הים כנשר בשמים ונחש עלי צור. היא אינה דומה לכְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק).

מנין לספינה שהיא טהורה שנאמר דרך אניה בלב ים.

### ויקרא טו ה כא, שבת פד.

#### כלי חרשׂ במגע הזב

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם.

הפסוקים האלה מתארים את כל המקבלים טומאה מהזב וממשכבו. כל הנוגע בזב ובמשכבו נטמא ועליו לרחוץ במים והוא טמא עד הערב. הפסוק האחרון שהובא כאן עוסק בכלים שהזב נוגע בהם, שאם הם כלי חרש – ישברו, כלי עץ ישטף במים. בהמשך נאמר במה נטהר הזב, לא נאמר כאן במה נטהר המשכב עצמו, אבל מכך שהוא נמנה יחד עם טומאות הזב והטומאות הנטהרות במים, אפשר ללמוד שגם הוא נטהר במים.

בהמשך נאמר על האשה שזב דמה:

וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.

גם כאן נמנה המשכב בכלל הנטהרים במים, ומכאן שגם הוא נטהר במים.

מכאן דרשו התנאים שדוקא כלים הנטהרים במקוה נטמאים כמשכב. לא כלי חרש. כלי חרש אינו נטהר במים, ולכן אינו בכלל האמורים כאן. לכלי חרש יש הלכות ודינים משלו, ולכן הוא הוזכר בפני עצמו. (וראה גם בדרשה לעיל, וראה גם בבכורות לח.). ואולם, כלי ממין שיש לו טומאה וטהרה, גם אם הוא עצמו אין לו טהרה במקוה – נטמא במשכב. נאמר כאן "כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא... וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא", משמע שכל מרכב וכל משכב נטמאים. מכאן למד ר' חנינא שמרכב העשוי חֹמר שמקבל טומאה ככל הטומאות, גם אם הוא עצמו לא יכול לקבל טומאה, נטמא במרכב, ונטהר במים. רק כלי חרש, שדינו טומאתו שונים מדיני טומאת יתר הכלים, אינו בכלל הזה.

ומדרס כלי חרס מנלן דטהור אמר חזקיה דאמר קרא ואיש אשר יגע במשכבו מקיש משכבו לו מה הוא אית ליה טהרה במקוה אף משכבו נמי אית ליה טהרה במקוה דבי רבי ישמעאל תנא כמשכב נדתה יהיה לה מקיש משכבה לה מה היא אית לה טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה לאפוקי כלי חרס דלית ליה טהרה במקוה.

וטעמא מאי תרי קראי כתיבי כתיב ואיש אשר יגע במשכבו וכתיב וכל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא הא כיצד יש במינו אף על גב דלית ליה טהרה במקוה אין במינו מקיש משכבו לו.

### במדבר יט טו, שבת פד:

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא:

כבר למדנו בפרשת השרצים שכלי חרש נטמא מתוכו. (וראה דברינו בבכורות לח.). מכאן מובן למה אם הכלי פתוח הוא נטמא באהל, שהרי הבית מאהיל על תוכו. אבל אם הכלי סגור אינו נטמא באהל. מכאן שכלי חרש סתום אינו יכול להטמא.

כלי טמא אינו חוצץ בפני הטומאה. אם כלי סגור אינו נטמא – משמע שאינו יכול להיות טמא.

רבא אמר מדרס כלי חרס טהור מהכא וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו הא יש צמיד פתיל עליו טהור הוא מי לא עסקינן דיחדינהו לאשתו נדה וקאמר רחמנא טהור.

### ישעיהו סא יא, שבת פד:

ישעיהו משתמש בדמוי "כִּי כָאָרֶץ תּוֹצִיא צִמְחָהּ וּכְגַנָּה זֵרוּעֶיהָ תַצְמִיחַ". המשנה (על דרך האסמכתא, כמו כל הדרשות בפרק) לומדת מכאן שלגנה אחת יש כמה זרועים. (למרות שהפסוק לא מדבר על כמה מינים ואפשר בהחלט לפרש שהוא מדבר על כמה זרועים ממין אחד).

התנאים למדו שזורעים כמה מינים בגנה אחת. האמוראים עוד הוסיפו ובארו שיש ללמוד לא רק מלשון הרבוי "זרועיה", אלא יש להוסיף וללמוד גם מהמלה "תצמיח" (למרות שבפשטות היא עוסקת באותם זרועים), וכן יש להוסיף וללמוד מראש הפסוק. ואולם, בסופו של דבר אומרת הגמ' שטעם הדבר הוא שכך קים לחכמים, וא"כ אין צֹרך בפסוק.

### דברים יט יד, יא י, שבת פה.

לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ אֲשֶׁר גָּבְלוּ רִאשֹׁנִים בְּנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר תִּנְחַל בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ.

בפשטות משמעות הכתוב הוא שאין להסיג את הגבול שגבלו הדורות הראשונים שחִלקו את הארץ[[355]](#footnote-355). אבל חכמים סמכו לכאן שהראשונים שידעו להעריך איזה מרחק צריך לשמור מאילנות חברו הם אלה שצריך לשמוע להם. מי שזורע את שדהו כך שהוא מזיק לאילנות חברו שבשדה חברו – הסיג את גבול חברו. שִעור ההרחקה הוא ע"פ אומדן החכמים הראשונים. הדרשה שהראשונים הם החכמים שנתנו שִעור היא אסמכתא. אבל אִסור נטיעה במקום שמזיק לחברו נלמד היטב מ"לא תסיג גבול רעך".[[356]](#footnote-356)

נאמר "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק". מכאן סמכו חכמים שהגבול בין נחלה לנחלה הוא כרוחב רגל. רגלך כגן. גם זו כמובן, אסמכתא.

כל הדרשות האמורות כאן הן אסמכתא. ודאי הדרשה מישעיהו.

### שמות יט טו, שבת פו.

#### זמן טהרה

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה’ לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי .... וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה: וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה.

משמע שכדי להתכונן למה שיהיה ביום השלישי, יש להזהיר ביום הראשון שלא יגשו אל אשה. מכאן עולה שאם האשה פולטת שכבת זרע אחר ימי ההגבלה, אינה טמאה. אלא שנחלקו התנאים בביאור הדבר, האם הצווי לפרוש היה ביום הראשון מבין השלשה, או שהיה עוד לפני השלשה. נאמר "וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר ... וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי", מכאן משמע שדי בפרישת היום ומחר, וביום השלישי האשה כבר טהורה. אלא שר' יוסי אומר שמשה דרש שצריך שני ימים שלמים ואח"כ היא טהורה, היום ומחר הרי שני ימים, וביום השלישי תטבול. אמנם, פשט הדברים הוא שמקצת היום ככֻלו, שהרי אמר ה' היום ומחר[[357]](#footnote-357). והיום כבר יצא מקצתו. משה לא אמר לישראל באותה לשון שאמר לו ה', ה' אמר לו "וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי", והוא אמר להם "הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים", את הפסוק הזה אפשר לפרש גם כחכו שלשת ימים שלמים. אמנם, אפשר בהחלט לפרשו גם כמו שאמר ה', וכך מפרשים חכמים. משה אמר לישראל מה שאמר לו ה'.

מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה שנאמר היו נכנים לשלשת ימים.

### בראשית לד כה, שבת פו.

#### כאב אחר המילה

נאמר על שמעון ולוי בשכם: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיוֹתָם כֹּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חַרְבּוֹ וַיָּבֹאוּ עַל הָעִיר בֶּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר". היום שבו היה נוח לתקוף את שכם היה ביום השלישי, משמע שביום הזה גדול הכאב מאד. כיון שלמדנו שביום הזה הכאב גדול מאד, יש לדון בו דיני פקוח נפש.

מנין שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת שנאמר ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים.

### תהלים קט יח, שבת פו.

#### סיכה

נאמר: "וַיֶּאֱהַב קְלָלָה וַתְּבוֹאֵהוּ וְלֹא חָפֵץ בִּבְרָכָה וַתִּרְחַק מִמֶּנּוּ: וַיִּלְבַּשׁ קְלָלָה כְּמַדּוֹ וַתָּבֹא כַמַּיִם בְּקִרְבּוֹ וְכַשֶּׁמֶן בְּעַצְמוֹתָיו: תְּהִי לוֹ כְּבֶגֶד יַעְטֶה וּלְמֵזַח תָּמִיד יַחְגְּרֶהָ". משמע שכמו שמים באים בקרבו של אדם, כך בא השמן בגופו. זה כמובן זכר לדבר ואין כאן ראיה גמורה להלכה שרוצים ללמוד מכאן.

מנין לסיכה שהיא כשתייה ביום הכפורים אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו.

### ויקרא טו יז, שבת פו:

#### איזו שכבת זרע מטמאת

התורה טִמאה שכבת זרע: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". התורה קוראת לה שכבת זרע, משמע שהיא יכולה להזריע, שאל"כ אינה שכבת זרע. מכאן עולה שאחרי שכבר אינה ראויה להזריע אינה טמאה.

וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע פרט לשכבת זרע שהיא סרוחה.

### דברים יג יח, שבת צ.

#### חשיבות עבודה זרה

התורה מלמדת את דין עיר שהודחה לעבוד עבודה זרה:

וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה’ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

התורה אוסרת להותיר מאומה משלל העיר הנדחת: "וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם". אפילו כל שהוא נאסר.

מה יהיה הדין לעניין הוצאתו בשבת? אומר ר' יהודה שכיון שהתורה נתנה לו חשיבות לעניין חיוב בִעורו, שוב אי אפשר לומר שלעניין שבת לא תהיה לו חשיבות. ולכן אם יוציאנו בשבת חיב. אבל חכמים חולקים עליו ואומרים שמלאכה היא עשית חפץ האדם בדבר חשוב. יצירת דבר חשוב לאדם או הבאתו של דבר חשוב לאדם למקום שבו הוא צריך אותו – זוהי מלאכה. (ראה לעיל שבת מט:). אבל דבר שכל חשיבותו בכך שהתורה מצוה לבערו – הוצאתו מרשות לרשות אינה מלאכה.

בי יהודה אומר אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.

### ויקרא יא מג, כ כה, שבת צ:

#### שִקוץ הנפש

התורה מביאה את אִסורי האכילה של כל בעלי החיים הטמאים, ומסכמת:

אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם: כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה’ הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי: זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל.

סִכום דומה יש בסוף כל פרשות הטומאה, הטהרה והקדושה:

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לָשֶׁבֶת בָּהּ: וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם: וָאֹמַר לָכֶם אַתֶּם תִּירְשׁוּ אֶת אַדְמָתָם וַאֲנִי אֶתְּנֶנָּה לָכֶם לָרֶשֶׁת אֹתָהּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים: וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה לַטְּמֵאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לַטָּהֹר וְלֹא תְשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטַמֵּא: וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי.

התורה אוסרת לשקץ את הנפש. בפשטות פסוקים אלה הם סִכום לאמור לפניהם, הזהרו מהטומאות שהוזכרו כאן ואל תשקצו את נפשותיכם בשרצים שנמנו לטומאה. אבל ממילא למדנו לפי דרכנו שאין רצון ה' שנאכל דבר המשקץ את הנפש. בעל חיים חי, אע"פ שאינו טעון שחיטה, משקץ את הנפש. לכן אין לאכלו.

### שבת צב.

#### הוצאה למעלה מעשרה טפחים

בני קהת נשאו את הכלים על הכתף. מכאן שמשא על הכתף הוא דרך משא. ונראה שהפסוק הובא לתפארת המדרש, משום שאין בו צֹרך. הלא יודעים אנו שדרכם של בני אדם לשאת משאות על כתפיהם[[358]](#footnote-358).

במשכן נשאו את הכלים על הכתף. הכלים היו מחֻברים בטבעות לבדים. הטבעות היו בשני שלישי הכלים, נמצא שכאשר הבדים מונחים על כתפי איש, הכלי כֻלו מעל עשרה טפחים. אעפ"כ ברור שזו מלאכה וכך דרכה להֵעשות. מכאן שגם המטלטל למעלה מעשרה טפחים חיב, אם עקר מרשות אחת והניח ברשות אחרת[[359]](#footnote-359).

או על כתיפיו חייב שכן משא בני קהת.

### ויקרא ד כז, שבת צב:צג.

#### חיוב חטאת לשני אנשים שחטאו יחד

אחרי שעוסקת התורה בכהן משיח שחטא, בצבור שחטאו, ובנשיא שחטא, מפרטת התורה את סדר החטאת של יחיד שחטא, ואומרת: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם". מדובר כאן על נפש אחת שעושה אחת. והיא עושה, כמו שנאמר בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’. כלומר שהנפש היא העושה את העברה האמורה.

הפסוק אומר "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ" כדי להבדיל אותו מכל ישראל שחטאו או מנשיא שחטא. ועם זאת, עלינו לשאול מה יהיה דינם של שני אנשים שחטאו יחד. אמנם הם אינם עדה, אינם כהן משיח ואינם נשיא, אבל מנגד – הלא אינם בכלל "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא".

שנים שעשו מלאכה יחד, אף אחד מהם (א) הוא לא נפש אחת שחטאה. אין אף נפש שעשתה את החטא בשלמותו. כל אחד מהם – המלאכה היתה נעשית גם בלעדיו. אמנם, אומר ר' יהודה שאם אין המלאכה יכולה להֵעשות אלא בשנים – זו דרכה. כל אחד מהם עשה את המלאכה שהרי כל אחד מהם לא היתה המלאכה נעשית בלעדיו. כל אחד מהם הוא זה שבשלו נעשתה העברה, וכך היא דרכה של מלאכה זו. אבל ר"ש אומר שאעפ"כ אינם חיבים שהרי על אף אחד מהם א"א לומר שהוא (ב) נפש אחת שחטאה בעשותה.

הכל מודים שמי שלא עשה עברה שלמה אינו חיב חטאת. עליו ודאי לא נאמר "בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה", שהרי לא עשה עברה שלמה. אלא שעלינו לשאול מה דינו של מי שעשה עברה שלמה אלא שהיה לו שותף למעשהו. ר"מ סובר שהוא עשה עברה שלמה ולכן הוא כלול בפסוק הזה. ר"ש סובר שאי אפשר לומר עליו שהוא נפש אחת שחטאה, ולכן אינו כלול בפסוק הזה, הוא אינו בכלל "נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’". ר' יהודה סובר שהדבר תלוי בשאלה האם העברה היתה יכולה להעשות גם בלעדיו. אם לא – הרי שהוא עשאה, כי בלעדיו לא היתה נעשית.

האמוראים, כדרכם, מפרשים את דברי התנאים בדרך של ספירת הזכרות או ספירת מיעוטים. כך מתקשרת לכאן גם המחלוקת ביניהם שנזכיר להלן בהוריות ב (עמ' תתצג). בפשטות, נאמר כאן נפש אחת להבדיל מהמקרה האמור לפני כן, שכל העדה חטאה או שהנשיא חטא. לכן אומר ר' יהודה (ג) שאי אפשר ללמוד מהמלים "נפש אחת תחטא" שאינו חיב אלא אם חטא לבדו. שהרי המלים האלה באות ללמד (ג) שלא מדובר כאן על חטא של כל העדה. אבל אפשר ללמוד מ"בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה" שאין אדם חיב עד שיעשה (ד) מלאכה אחת שלמה. אבל ר"ש (ה) לומד גם מ"נפש אחת תחטא", שאינו חיב אא"כ הוא נפש אחת שחטאה. לכן סובר ר"ש שלעולם אם עשו שנים פטורים.

עוד הם אומרים, שר' יהודה ור"ש למדו מכאן גם את דינם של שנים שעשו יחד את כל המלאכה, וגם את דינם של שנים שכל אחד מהם עשה חצי מלאכה. אבל ר"מ ממעט מכאן (ו) רק את המקרה שבו כל אחד עשה חצי מלאכה, אבל במקרה בו שניהם עשו יחד את כל המלאכה, הרי כל נפש עשתה את המלאכה.

בעשתה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה כיצד שנים שהיו אוחזין במלגז ולוגזין בכרכר ושובטין בקולמוס וכותבין בקנה והוציאו לרשות הרבים יכול יהו חייבין תלמוד לומר (א) בעשתה העושה את כולה ולא העושה מקצתה בעיגול של דבילה והוציאו לרשות הרבים בקורה והוציאו לרשות הרבים רבי יהודה אומר אם לא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים חייבין ואם לאו פטורין רבי שמעון אומר אף על פי שלא יכול אחד להוציאו והוציאוהו שנים פטורים לכך נאמר (ב) בעשתה יחיד שעשאה חייב שנים שעשאוה פטורין.

במאי קמיפלגי בהאי קרא ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה רבי שמעון סבר (ה) תלתא מיעוטי כתיבי נפש תחטא אחת תחטא בעשתה תחטא חד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי זה יכול וזה יכול וחד למעוטי זה אינו יכול וזה אינו יכול ורבי יהודה (ד) חד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי זה יכול וזה יכול וחד (ג) למעוטי יחיד שעשאה בהוראת בית דין ורבי שמעון יחיד שעשאה בהוראת בית דין חייב ורבי מאיר (ו) מי כתיב נפש תחטא אחת תחטא בעשתה תחטא תרי מעוטי כתיבי חד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי יחיד שעשאה בהוראת בית דין.

### שמואל א יד כז, שבת צה.

מסופר על יונתן במלחמה עם פלשתים:

וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ בַיָּעַר וַיְהִי דְבַשׁ עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: וַיָּבֹא הָעָם אֶל הַיַּעַר וְהִנֵּה הֵלֶךְ דְּבָשׁ וְאֵין מַשִּׂיג יָדוֹ אֶל פִּיו כִּי יָרֵא הָעָם אֶת הַשְּׁבֻעָה: וְיוֹנָתָן לֹא שָׁמַע בְּהַשְׁבִּיעַ אָבִיו אֶת הָעָם וַיִּשְׁלַח אֶת קְצֵה הַמַּטֶּה אֲשֶׁר בְּיָדוֹ וַיִּטְבֹּל אוֹתָהּ בְּיַעְרַת הַדְּבָשׁ וַיָּשֶׁב יָדוֹ אֶל פִּיו וַתָּאֹרְנָה עֵינָיו.

הדבש מוצג כאן כדבר שעומד על פני השדה. כמו גִדולי קרקע. המקום שבו נמצא הדבש נקרא יערה. מכאן למד ר"א שיש לראות את הדבש כדבר הצומח מן השדה או מן היער, שאל"כ למה נקרא יערה. ואפשר שדרשה זו היא אסמכתא.

### ויקרא יא לז, שבת צה:

נאמר על השרצים:

וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

התורה מטהרת זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ, אך מטמאת אותו אם יבואו עליו מים. מדובר על זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ, כלומר זרע שעומד לזריעה, לא זרע שזרוע בשדה וצומח. התורה מטהרת זרע זֵרוע, זרע של זֵרוע. ולאו דוקא זרע שזרוע ממש בשדה, די בכך שהוא זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ. כל זריעה שהיא. מכאן למד רב או רבא שטהור אפילו אם הוא זרוע בעציץ. גם זו זריעה היא, שהרי גם הוא צומח וגדל. התורה לא מטמאת זרע שצומח וגדל אלא רק זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ כלומר שעומד לזריעה, אך אינו זרוע.

התורה ריבתה טהרה אצל זרעים שנאמר על כל זרע זרוע אשר יזרע.

### שמות לו ו, שבת צו:

#### הוצאה מרשות לרשות

בעשית המשכן נאמר: "וַיָּבֹאוּ כָּל הַחֲכָמִים הָעֹשִׂים אֵת כָּל מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ אִישׁ אִישׁ מִמְּלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר הֵמָּה עֹשִׂים: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר מַרְבִּים הָעָם לְהָבִיא מִדֵּי הָעֲבֹדָה לַמְּלָאכָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת אֹתָהּ: וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא". החכמים באו ואמרו למשה שהעם הביאו די, ולכן יש לומר לעם לא להביא עוד. משה, שרצה לכלוא את העם מהביא, צוה זאת בלשון אל יעשו עוד מלאכה. מכאן שלא רק יצירת כלי שמה מלאכה, אלא גם הבאת כלי למקום שבו הוא נצרך שמה מלאכה. שהרי משה קרא לה בלשון מלאכה, וכשרצה למנוע את העם מהביא אמר שלא יעשו מלאכה. לכן יש לאסרה בשבת[[360]](#footnote-360).

וראה ערובין יז: וביצה יב: שם הבאנו מקורות נוספים לאִסור זה.

עוד נאמר כאן אִישׁ אִישׁ מִמְּלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר הֵמָּה עֹשִׂים. לפי דרכנו למדנו שכל חכם עסק במלאכתו שלו.

אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה היכן הוה יתיב במחנה לויה ומחנה לויה רשות הרבים הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים.

### במדבר טו לג, שבת צו:

#### קִשוש עצים

וַיִּהְיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמֹּצְאִים אֹתוֹ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל הָעֵדָה: וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמָר כִּי לֹא פֹרַשׁ מַה יֵּעָשֶׂה לוֹ: ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ רָגוֹם אֹתוֹ בָאֲבָנִים כָּל הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וַיֹּצִיאוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בָּאֲבָנִים וַיָּמֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:

מכאן שמענו שאסור לקושש עצים בשבת. קִשוש עצים – מלאכה היא. נחלקו הדעות איזו מלאכה יש בכך, ומה אפשר ללמוד מכאן לגבי מלאכות. דעת המתניתא היא שהמקושש תלש עצים מחוברים, וזוהי המלאכה. ואולם, האמוראים חולקים, כנראה משום שדרכם של מקוששים לקושש עצים יבשים. לכן פרש שמואל שהמקושש העביר את העצים ברשות הרבים. וראב"י פרש שהוא עִמר אותם לעמרים. כלומר: לחבילות עצים. ומכאן שהמלאכה האמורה – מלאכה היא[[361]](#footnote-361).

אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברשות הרבים הוה במתניתא תנא תולש הוה רב אחא ברבי יעקב אמר מעמר הוה.

שבת צז: - ראה לעיל עמ' פח.

### שמות כו כד, שבת צח:

#### קרשי המשכן

וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים: עֶשֶׂר אַמּוֹת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ וְאַמָּה וַחֲצִי הָאַמָּה רֹחַב הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד: שְׁתֵּי יָדוֹת לַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכֹל קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן: וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֶשְׂרִים קֶרֶשׁ לִפְאַת נֶגְבָּה תֵימָנָה: וְאַרְבָּעִים אַדְנֵי כֶסֶף תַּעֲשֶׂה תַּחַת עֶשְׂרִים הַקָּרֶשׁ שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד לִשְׁתֵּי יְדֹתָיו: וּלְצֶלַע הַמִּשְׁכָּן הַשֵּׁנִית לִפְאַת צָפוֹן עֶשְׂרִים קָרֶשׁ: וְאַרְבָּעִים אַדְנֵיהֶם כָּסֶף שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד: וּלְיַרְכְּתֵי הַמִּשְׁכָּן יָמָּה תַּעֲשֶׂה שִׁשָּׁה קְרָשִׁים: וּשְׁנֵי קְרָשִׁים תַּעֲשֶׂה לִמְקֻצְעֹת הַמִּשְׁכָּן בַּיַּרְכָתָיִם: וְיִהְיוּ תֹאֲמִם מִלְּמַטָּה וְיַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ אֶל הַטַּבַּעַת הָאֶחָת כֵּן יִהְיֶה לִשְׁנֵיהֶם לִשְׁנֵי הַמִּקְצֹעֹת יִהְיוּ: וְהָיוּ שְׁמֹנָה קְרָשִׁים וְאַדְנֵיהֶם כֶּסֶף שִׁשָּׁה עָשָׂר אֲדָנִים שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד וּשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד:

נאמר כאן "עֶשֶׂר אַמּוֹת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ וְאַמָּה וַחֲצִי הָאַמָּה רֹחַב הַקֶּרֶשׁ הָאֶחָד". לא התבאר מה המימד השלישי, עֹבי הקרש.

נאמר כאן שיש עשרים קרשים בצפון ובדרום, וכיון שכל קרש הוא אמה וחצי – הרי שאֹרך הבניין מצדו הפנימי הוא שלשים אמה.

נאמר שיש ששה קרשים במערב, ויחד עם שני קרשי המקצועות (כלומר הפִנות) שמונה, הרי שרֹחב הבניין מבחוץ הוא שתים עשרה אמה.

על יריעות המשכן נאמר שהן עשר יריעות של ארבע אמות, הרי ארבעים אמה. ברוחב עשרים ושמונה.

על יריעות האהל נאמר שהן אחת עשרה יריעות של ארבע אמות, שאחת מהן כפולה, כלומר מקופלת. הרי ארבעים ושתים אמה, ברוחב שלשים.

על בניין הקרשים נפרש המשכן, ועל המשכן יפרש האהל.

אם רֹחב בניין הקרשים מצפון לדרום כמו שאמרנו שתים עשרה אמה, וגֹבה הקרשים עשר אמות (שהרי עֶשֶׂר אַמּוֹת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ), הרי שכדי לכסות את הבניין מהקרקע בדרום ועד הקרקע בצפון צריך יריעות של שלשים ושתים אמה. כדי לכסות את הדֹפן הצפונית והדֹפן הדרומית ואת רֹחב הבניין. אבל אפילו האֹהל אינו אלא שלשים. הרי שבכל צד גלויה לפחות אמה אחת מהקרשים. אֹרך הבניין ממזרח למערב הוא שלשים אמה, וגֹבה הדֹפן המערבית הוא עשר אמות, ויש לה גם עֹבי. לכן, כדי לכסות את הקרשים מהקרקע במערב ועד מעל פתח המשכן (שהרי במזרח יש פתח ואין קרשים) צריך יריעה של ארבעים אמה ועֹבי הקרש. לכן מסביר ר' יהודה שהקרשים כלים מלמעלה עד לעובי אצבע. ואינם תופשים מקום. כך מגיעות יריעות המשכן במערב עד הקרקע, ובצפון ובדרום מגיע האהל עד (ו) מעל האדנים, שהרי אין צֹרך לכסות מלמעלה את עֹבי הקרשים. מלמעלה אין להם עֹבי. אבל ר' נחמיה סובר שעֹבי הקרש אמה.[[362]](#footnote-362) וזה עביו לכל ארכו. לכן לדעתו גם היריעות מגיעות אמה אחת פחות בכל צד, שהרי צריך אמה אחת לכסות את עובי הקרשים מלמעלה.

הראיות לדבריהם באות מהפסוקים האמורים ביריעות האהל:

וְסֶרַח הָעֹדֵף בִּירִיעֹת הָאֹהֶל חֲצִי הַיְרִיעָה הָעֹדֶפֶת תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן: וְהָאַמָּה מִזֶּה וְהָאַמָּה מִזֶּה בָּעֹדֵף בְּאֹרֶךְ יְרִיעֹת הָאֹהֶל יִהְיֶה סָרוּחַ עַל צִדֵּי הַמִּשְׁכָּן מִזֶּה וּמִזֶּה לְכַסֹּתוֹ:

לפי מה שבארנו, לפי ר' יהודה אכן יש חצי יריעה של האהל, כלומר שתי אמות, (שהרי כל יריעה היא ארבע אמות) שסרוחה על הקרקע ממערב למשכן. ר' נחמיה יבאר ש"תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן" אין פירושו שהיא סרוחה על הקרקע, אלא היא (ה) ארֻכה יותר מיריעות המשכן שתחתיה. ובעל כרחנו כך עלינו לבאר את המלים "יהיה סרוח" שנאמרו בצפון ובדרום. בצפון ובדרום, כפי שאמרנו לעיל, האהל לא סרוח על הקרקע, אלא רק יתר על יריעות המשכן שתחתיו. אמה מזה ואמה מזה. כך יפרש ר' נחמיה גם את הפסוק האמור במערב "חֲצִי הַיְרִיעָה הָעֹדֶפֶת תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן". תהיה יתרה על המשכן הפרוש תחתיה.[[363]](#footnote-363) (אמנם, בעל כרחנו יש הבדל בין "סרוח" שבצפון ובדרום לבין "תסרח" שבמערב. לא רק בגלל החשבון, אלא גם בגלל המלה "לכסותו" שלא נאמרה במערב. וזה מתאים לחשבון. בצפון ובדרום התוספת מכסה את הקרשים או האדנים. ובמערב סרוחה על הקרקע ואינה מכסה דבר).

המחלוקת בין ר"י לר"נ תלויה בשאלה כיצד יש לבאר את הפסוק האמור בקרשים: "וְיִהְיוּ תֹאֲמִם מִלְּמַטָּה וְיַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ אֶל הַטַּבַּעַת הָאֶחָת כֵּן יִהְיֶה לִשְׁנֵיהֶם לִשְׁנֵי הַמִּקְצֹעֹת יִהְיוּ". ר' יהודה מפרש שכל הקרשים (ד) תואמים זה לזה מלמטה עד למעלה. כמו שלמטה תואם כל קרש לקרש שמימינו ולקרש שלשמאלו, כך יַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ, כלומר יתאימו עד למעלה. ויהיו תואמים ותמימים לכל ארכם. אבל אין זאת אומרת שיהיו בעֹבי אחד לכל אֹרך הקרש, אלא שיתאם כל קרש לקרש שמימינו ולקרש שלשמאלו. לא רק שלא יהיו בעֹבי אחד, אלא להפך. יַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ כלומר (א) יתומו עד למעלה. ילכו ויוצרו ויתמעטו עד שלמעלה יתומו. אבל לר' נחמיה פירושו (ב) שישארו (ג) תמימים ושלמים עד למעלה[[364]](#footnote-364), כלומר: באותו עֹבי שבו התחילו מלמטה.

האמוראים מבארים שגם לפי ר' יהודה, הסובר שהקרשים מתמעטים והולכים עד למעלה, אינם מתמעטים אלא מהצד הפונה כלפי חוץ. אבל הצד הפונה כלפי פנים המשכן נותר חלק וזקוף מלמטה ועד למעלה, שאל"כ – יִוָּצר רוח בין הקרשים בדרום ובצפון לבין הקרשים במקצועות. הקרשים שבמקצועות מתמעטים הן מצדם המערבי והן מצדם החיצון (במקצוע הצפוני מצדו הצפוני ובמקצוע הדרומי מצדו הדרומי), שאל"כ הרי הם בולטים מעבר לדֹפן הצפונית או הדרומית.

קרשים מלמטן עוביין אמה ומלמעלן כלין והולכין עד כאצבע שנאמר יהיו תמים על ראשו (א) ולהלן הוא אומר תמו נכרתו דברי רבי יהודה רבי נחמיה אומר כשם שמלמטן עוביין אמה כך מלמעלן עוביין אמה שנאמר (ב) יחדו.

והכתיב תמים ההוא (ג) דליתו שלמין ולא ליתו דניסרא ואידך נמי הכתיב יחדו ההוא (ד) דלא לישלחופינהו מהדדי.

בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב חצי היריעה העדפת תסרח אלא לרבי נחמיה מאי תסרח (ה) תסרח מחברותיה.

ואת המשכן תעשה עשר יריעת ארך היריעה האחת שמנה ועשרים באמה שדי אורכייהו לפותיא דמשכן כמה הויא עשרין ותמני דל עשר לאיגרא פשא להו תשע להאי גיסא ותשע להאי גיסא לרבי יהודה (ו) מיגליא אמה דאדנים לרבי נחמיה מיגליא אמה דקרשים שדי פותייהו לאורכא דמשכן כמה הויא ארבעין דל תלתין לאיגרא פשא להו עשר לרבי יהודה מכסיא אמה דאדנים לרבי נחמיה מיגליא אמה דאדנים ועשית יריעת עזים לאהל וגו' ארך היריעה האחת שלשים באמה וגו' שדי אורכייהו לפותיא דמשכן כמה הויא תלתין דל עשר לאיגרא פשא להו עשר להאי גיסא ועשר להאי גיסא לרבי יהודה מיכסיא אמה דאדנים לרבי נחמיה מיגליא אמה דאדנים.

### במדבר יט טז, שבת קא:

#### טומאת חרב

אומרת התורה: "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים". מכאן דרשו חכמים שגם החרב מטמאת[[365]](#footnote-365). ולא ידעתי איך לבאר את הדרשה.

הרמב"ם (בעקבות הספרי) באר דרשה זו ע"פ האמור במלחמת מדין "וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם". מדוע כל הורג נפש צריך להתחטא? הלא הוא לא נגע במת. מכאן למד הרמב"ם שאם נגע בחרב שנגעה במת – כאילו נגע במת עצמו[[366]](#footnote-366).

בחלל חרב חרב הרי הוא כחלל.

שבת קג: - ראה לעיל ע. (עמ' צו).

### דברים ו ט, יא כ, שבת קג:

#### כתיבת דברי התורה

נאמר "וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ". כך יש לכתבם. בדיוק כך. אם לא כתב בדיוק את הדברים האלה, הרי שלא כתבם. ויש שפרשו את הדרשה כאן כאילו נאמר וּכְתַב תָּם. והוא אסמכתא.

וכתבתם שתהא כתיבה תמה...

שבת קג: - ראה תענית ב:ג.

### ויקרא כז לד, במדבר לו יג, שבת קד.

#### תוספת על התורה

ספר ויקרא מסתיים בפסוק: "אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי". ספר במדבר מסתים בפסוק: "אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ בְּיַד מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ". את המצוות האלה צוה ה' את משה, בהר סיני ובערבות מואב, בכך מסתיים הספר, כלומר: משה קִבל תורה שלמה, ואין צֹרך עוד בנבואה[[367]](#footnote-367). את ספר דברים אומר משה על סמך מה שכבר קִבל. מעתה, את התורה לומדים מתוכה, ואין להזקק לעוד דברי נבואה או למקור מחוץ לתורה שנמסרה למשה[[368]](#footnote-368). (וראה גם דברינו בזבחים פ.[[369]](#footnote-369)).

אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

שבת קז. – ראה חולין קכב: (עמ' תתתכח).

### ירמיהו יג כג, שבת קז:

#### מהי חבורה

ירמיהו מוכיח את ישראל שנעשו שחורים מרוב פשעיהם, ואומר:

הֲיַהֲפֹךְ כּוּשִׁי עוֹרוֹ וְנָמֵר חֲבַרְבֻּרֹתָיו גַּם אַתֶּם תּוּכְלוּ לְהֵיטִיב לִמֻּדֵי הָרֵעַ.

כלומר: כמו שצבעו השחור של הכושי וצבעם השחור של חברבורות הנמר לא יכול להשתנות ולהיות לבן, כך אתם לא יכולים לחזור בתשובה ולהלבין מחטאיכם.

מדוע כתמי הצבע השחור של הנמר נקראים חברבורות? מסביר רבי שזה משום שהם דומים לחבורות על העור. וממילא למדנו שחבורה היא דוקא דבר שאינו חוזר, כמו הנמר שלא יכול להפוך את חברבורותיו. ומכאן לעניין שבת. אמנם, מסתבר שזו אסמכתא בעלמא, כי אי אפשר להוכיח מכאן שחבורה החוזרת אינה חבורה לעניין מלאכות שבת.

### ויקרא א יז, שבת קח.

#### עור העוף

סדר הקרבת עולת העוף הוא:

וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן: וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

סדר ההקרבה כולל השלכת המוראה והנוצה, אבל לא הפשטת העור. בעולת בהמה צִוְּתה התורה לפשוט את העור, אבל בעולת העוף לא צִוְּתה אלא לשסע, מכאן שמותר להקריב את העור.

מכאן אפשר ללמוד שעור של עוף אינו עור. ואולם יש שלמדו הפוך – אילו לא היה עור, לא היה המדרש צריך ללמד שאפשר להקריבו.[[370]](#footnote-370)

### שמות יג ט, שבת קח.

#### ממה נעשים תפלין

התורה אומרת: "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם". מכאן דרשו שהתפילין יכולים להיות גם בפיך, כלומר: יש לעשותם מעור של בהמה טהורה. נראה שזו אסמכתא, שהרי פשט הפסוק הוא שתדבר תדיר בפיך בתורת ה'. וממילא אין מצוה לאכול את התפילין. לכן אין הדבר אמור אלא לגבי בהמה טמאה, אבל נבלה וטרפה מותרת בתפילין. לא נאסרו אלא באכילה מפני שהתורה אסרתם באכילה בפירוש.

וזו שאילה שאל ביתוסי אחד את רבי יהושע הגרסי מניין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהיה תורת ה' בפיך מדבר המותר בפיך.

שבת קח. – ראה נדה יט.

### בראשית יז י-יד, שבת קח.

#### מהי ערלה

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר.

הפסוק מדבר על ערלה בהנחה שהכל יודעים מהי ערלה. כשם שהכל יודעים כל מלה אחרת בעברית. בימי התנאים והאמוראים, כאשר נשאלה השאלה מהי ערלה, השיבו ר' יאשיה ורב שערלה היא מקום עשית הפרי, שהרי גם הפרי חייב בערלה. ערלתו של הפרי היא השנים הראשונות, וערלתו של האדם היא ההולדה. אין ללמוד מ"ערלת לבבכם" כי פשוט שהיא אינה אלא בִטוי – הדבר הערל שבלבב. ולא הערלה ממש. לכן נאמר ערלת לבבכם.

ואולם, ר' נתן משיב על השאלה בצורה פשוטה יותר: נאמר שצריך למול כל זכר, מכאן שערלה היא מה שיש לזכר ואין לנקבה.[[371]](#footnote-371)

מניין למילה שבאותו מקום נאמר כאן ערלתו ונאמר להלן ערלתו מה להלן דבר שעושה פרי אף כאן דבר שעושה פרי דברי רבי יאשיה רבי נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו מקום שניכר בין זכרות לנקבות.

### ויקרא יא לו, בראשית א י, שבת קט.

#### איזה ים הוא מקוה מים

התורה מטהרת מקוי מים, שנאמר: "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר". ואולם, יש הבדל הלכתי בין המעין לבין בור מקוה מים, שהרי בכמה מקומות הצריכה התורה מים חיים, כלומר: מי מעין. מה דינו של הים? גם הים הוא מקוה מים, שנאמר: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב". אלא שיש לדון האם מדובר כאן על כל הימים, ובכלל זה אגמים וכד', שהמים נקוים אליהם מן הנחלים, או שמדובר דוקא על הים הגדול, המחובר לפני הים, אבל ימים אחרים יחשבו מים חיים. אפשר לפרש שהפסוק עוסק במקוה המים הגדול, שהוא כל הימים המחוברים, ולכן הוא נקרא ימים, ואפשר לפרש שהמלה ימים כוללת גם את האגמים, ולכן נאמר ימים בלשון רבים, וגם הם אינם מים חיים.

כל הימים כמקוה שנאמר ולמקוה המים קרא ימים דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר ים הגדול כמקוה ולא נאמר ימים אלא שיש בו מיני ימים הרבה.

שבת קי:קיא. – ראה מנחות נו:

שבת קיא. – ראה יבמות סה:

### ישעיהו נח יג, ויקרא ו ד, שבת קיג.-קיד.

#### כבוד השבת

בתורה נאמר שבשבת אסור לעשות מלאכה. ישעיהו בנבואתו מוסיף ומלמד שיש לכבד את השבת:

אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה’ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר.

את השבת יש לכבד, ללבוש ולהלך בצורה מכֻבדת. לא לעסוק בחפצי חול ובדִבורי חול. אלא רק בקֹדש.

אמנם, הפסוק אומר "וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ", ממילא משמע שרק דרכיך וחפצך שלך נאסרו. אל תעסוק בדרכיך וחפצך מפני כבוד השבת. אבל חפצי שמים לא נאסרו. (אמנם אפשר היה להשיב ולומר שדִבר הכתוב בהוה. ונאסר כל עִסוק בחפצי העולם הזה). כמו כן, נאסר לדבר דבר. ממילא אפשר ללמוד שלא נאסרו הרהורים. נאסר רק דִבור.

במה יש לכבד את השבת? מצאנו בכמה מקומות שכבוד הוא בבגדים. בגדים שעושים בהם מלאכה המלכלכת אותם, אין מכבדים בהם, כמו שמצאנו באפר המזבח: "וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר". הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה לא נעשית בבגדים שבהם עובדים את ה'. מכאן שבמקום שצריך לכבד יש לכבד בבגדים נקיים. מכאן אפשר ללמוד גם לענייננו: כיצד מכבדים את השבת, וכיצד מכבדים את כל מי שיש לכבדו – בבגדים נקיים ומכובדים.

וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול ממצוא חפצך חפציך אסורין חפצי שמים מותרין ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול דבור אסור הרהור מותר.

תנא דבי רבי ישמעאל לימדך תורה דרך ארץ בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו.

### במדבר כח י, שבת קיד.

#### מה קרב בשבת

וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְנִסְכּוֹ: עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ.

התורה צִוְּתה להקריב בשבת את עולת השבת. מכאן שאפשר להקריב בשבת. אלא שאי אפשר ללמוד מכאן שאפשר להקריב בשבת אלא את העולה של השבת עצמה. או את הקרבנות שזמנם בשבת עצמה. שהרי נאמר כאן עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ. התורה צִוְּתה להקריב את עולת השבת בשבתו[[372]](#footnote-372). ומכאן אפשר ללמוד מדוע היא התירה זאת ומה היא התירה: מה צִוְּתה והתירה התורה להקריב בשבתו? דוקא את עולת השבת, משום שזמנה בשבתו. מכאן מדייקים התנאים שדוקא עולה שזמנה בשבת אפשר להקריב בשבתו, לא עולת חול בשבת, ולא עולה של יום שקדושתו פחותה משל שבת, בשבתו. בשבתו תקרב רק עולה של שבת[[373]](#footnote-373).

דוקא על קרבן שזה זמנו, שהוא עולת שבת, אפשר להקריבו בשבתו. קרבן חול אי אפשר להקריב בשבת. מכאן למד אביי שהותרו בשבת רק צרכי השבת, ולא מלאכות יום אחר. לכן גם אין לשרוף בשבת קדשים. אם נאסר אפילו להקטיר קדשי יום אחר – ודאי שנאסר לשרפם אם הם פסולים. (וראה דברינו בברכות ט. ושבת קלג.).

מכאן שעולה של קדושה נמוכה לא קרבה בקדושה גבוהה. אבל להפך מסתבר שכן, מכאן שעולת שבת קרבה ביו"ט. נחלקו ר"ע ור' ישמעאל בשאלה מה דינו של יוה"כ, והאם קדושתו פחותה משל שבת ולכן גם את קרבנות השבת אפשר יהיה להקריב בו מכח הדרשה הזאת, או לא.

עלת שבת בשבתו לימד על חלבי שבת שקריבין ביום הכיפורים יכול אף של יום הכיפורים בשבת תלמוד לומר בשבתו דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר עלת שבת בשבתו לימד על חלבי שבת שקרבים ביום טוב יכול אף ביום הכפורים תלמוד לומר בשבתו.

אביי אמר אמר קרא עלת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב.

### שמות טז כג, שבת קיד:

#### שביתה בשבת

בשבת יש לא רק צווי שלא לעשות מלאכה, אלא גם צווי לשבות. לעשות את היום כשבתון. כמו שנאמר:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה' מָחָר אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר.

וכן הוזכר השבתון בשבת בעוד מקומות. מכאן שאין די שלא יעשה בו מלאכה. צריך גם לשבות בו[[374]](#footnote-374), לשבות גם ממעשים שאינם מלאכה גמורה. (אמנם בכמה מקומות התורה כורכת את צווי השבתון באי עשיית מלאכה. ומשמע שהיינו הך, ואפשר שדרשה זו היא אסמכתא, ולכן היא אכן נדחית כאן בסוגיא).

מנין ליום הכפורים שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק תלמוד לומר שבתון שבות למאי אילימא למלאכה והכתיב לא תעשה כל מלאכה אלא לאו אקניבת ירק.

שבת קיז:- ראה לעיל שבת מט עמ' פח.

### שמות טז ה, כב, שבת קיז:

בפרשת המן מצוה ה' את משה:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם.

ובני ישראל אכן עושים זאת:

וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה’ מָחָר אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר: וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ עַד הַבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה וְלֹא הִבְאִישׁ וְרִמָּה לֹא הָיְתָה בּוֹ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אִכְלֻהוּ הַיּוֹם כִּי שַׁבָּת הַיּוֹם לַה’ הַיּוֹם לֹא תִמְצָאֻהוּ בַּשָּׂדֶה.

מכאן סמכו חכמים שביום הששי ישכים אדם ויכין לשבת כפי שעשו אבותינו במדבר, שבכל יום השכימו ולקטו לאותו יום, וביום הששי השכימו ולקטו גם לשבת, משמע שלקטו לשבת כבר בבקר השכם. שהרי לקטו לחם משנה, כלומר: לקטו יחד את הלחם ליום הששי ואת הלחם לשבת. כן סמכו מכאן חכמים שיבצע אדם על לחם משנה. והוא אסמכתא. עם זאת אומר רב כהנא שאין צֹרך לבצוע את שתי החלות אלא רק להניח שתים, שהרי לקטו לחם משנה, אך אכלו בשבת אחד בלבד.

עוד דרשו מכאן, כיון שנאמר כאן שלש פעמים "היום", שיש לאכול שלש סעודות ביום. וגם דרשה זו היא אסמכתא. ונחלקו התנאים האם שלש הסעודות כוללות את סעודת הלילה. הדרשה מבוססת על המלה "היום", לכן אומר ר' חידקא ששלש הן ביום בלבד. ביום השבת בו אכלו את העֹמר השני של המן. שהרי ביום השבת אמר משה לישראל את הפסוק המשולש בהיום: אִכְלֻהוּ **הַיּוֹם** כִּי שַׁבָּת **הַיּוֹם** לַה’ **הַיּוֹם** לֹא תִמְצָאֻהוּ בַּשָּׂדֶה. התורה מדגישה את מעלת היום ואת מעלת אכילתו היום. ואולם, יום השבת כולל גם את לילו, לכן אומרים חכמים שגם סעודת הלילה בכלל.

אמר רב חסדא לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו לאלתר אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב.

אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא ורבנן סברי בהדי דאורתא.

שבת קיח: - ראה ברכות כט:

### דברים יב ד, שבת קכ:

#### שמירה על שם ה' שלא יאבד

אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה’ אֱלֹהֵיכֶם.

את העבודה הזרה יש לאבד, לנתץ ולשבר, אבל את שם ה' אסור לאבד, לנתץ, לשרוף ולגדע. ואולם, לא נאמר שיש גם חיוב לשמור עליו. כל מה שנאמר הוא שאין להכריז עליו מלחמה כמו שנלחמים בע"ז.[[375]](#footnote-375)

(ויש שפרש אחרת את הפסוק הזה[[376]](#footnote-376)).

שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם עשייה הוא דאסור גרמא שרי.

### שמות כ ט, שבת קכ:

#### איזו מלאכה נאסרה

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.

נאסרה דוקא עשיה. מהי עשיה? האם עשיה ע"י גרמא עשיה היא?

הדרשן בסוגייתנו דורש שלא כך נעשית מלאכה. ולכן אינו בכלל "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה".

(סוגיתנו הביאה זאת כקושיה. ונראה שהנחת היסוד של המקשן היא שגם גרמא – מלאכה היא. ולא הביא את הדרשה אלא כקושיה על הדרשה הקודמת.עה ואולם, נראה שהתרצן קִבל את הדרשה. ואפשר שאין כאן לִמוד מהדרשה הקודמת והשואה אליה, אלא דרשה בפני עצמה היא. מי שלא עושה מעשה אלא רק מניח למעשה להעשות – זו איננה מלאכה. לא כך נעשית מלאכה).

לא תעשה [כל] מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי.

שבת קכג. – ראה שבת נח: ס. סג:

שבת קכג: - ראה שבת פג: ומנחות צו:

### נחמיה יג, שבת קכג:

נחמיה מעיד על התקנות שהוא תִקן כדי למנוע חִלול שבת בירושלים:

בַּיָּמִים הָהֵמָּה רָאִיתִי בִיהוּדָה דֹרְכִים גִּתּוֹת בַּשַּׁבָּת וּמְבִיאִים הָעֲרֵמוֹת וְעֹמְסִים עַל הַחֲמֹרִים וְאַף יַיִן עֲנָבִים וּתְאֵנִים וְכָל מַשָּׂא וּמְבִיאִים יְרוּשָׁלִַם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וָאָעִיד בְּיוֹם מִכְרָם צָיִד: וְהַצֹּרִים יָשְׁבוּ בָהּ מְבִיאִים דָּאג וְכָל מֶכֶר וּמֹכְרִים בַּשַּׁבָּת לִבְנֵי יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלִָם: וָאָרִיבָה אֵת חֹרֵי יְהוּדָה וָאֹמְרָה לָהֶם מָה הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים וּמְחַלְּלִים אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת: הֲלוֹא כֹה עָשׂוּ אֲבֹתֵיכֶם וַיָּבֵא אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ אֵת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת וְעַל הָעִיר הַזֹּאת וְאַתֶּם מוֹסִיפִים חָרוֹן עַל יִשְׂרָאֵל לְחַלֵּל אֶת הַשַּׁבָּת: פ וַיְהִי כַּאֲשֶׁר צָלֲלוּ שַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִַם לִפְנֵי הַשַּׁבָּת וָאֹמְרָה וַיִּסָּגְרוּ הַדְּלָתוֹת וָאֹמְרָה אֲשֶׁר לֹא יִפְתָּחוּם עַד אַחַר הַשַּׁבָּת וּמִנְּעָרַי הֶעֱמַדְתִּי עַל הַשְּׁעָרִים לֹא יָבוֹא מַשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: וַיָּלִינוּ הָרֹכְלִים וּמֹכְרֵי כָל מִמְכָּר מִחוּץ לִירוּשָׁלִָם פַּעַם וּשְׁתָּיִם: וָאָעִידָה בָהֶם וָאֹמְרָה אֲלֵיהֶם מַדּוּעַ אַתֶּם לֵנִים נֶגֶד הַחוֹמָה אִם תִּשְׁנוּ יָד אֶשְׁלַח בָּכֶם מִן הָעֵת הַהִיא לֹא בָאוּ בַּשַּׁבָּת: ס וָאֹמְרָה לַלְוִיִּם אֲשֶׁר יִהְיוּ מִטַּהֲרִים וּבָאִים שֹׁמְרִים הַשְּׁעָרִים לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת גַּם זֹאת זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי וְחוּסָה עָלַי כְּרֹב חַסְדֶּךָ.

התקנה שתִקן נחמיה היא לנעול את שערי ירושלים במשך כל השבת, כדי שלא יוכלו לבוא סוחרים ולהביא סחורה לירושלים בשבת. (וזאת תקנה שלא יכלו החכמים לתקן לפני שבא נחמיה ובנה את חומת ירושלים, ואולי משום כך התרגלו הסוחרים לחלל את השבת).

תקנתו של נחמיה היא לסגור את השערים, אבל ר' חנינא מבאר שגם התקנה הקדומה שלא ליטול שום כלי בשבת, גם היא תוקנה באותם ימים. אע"פ שהדבר לא התפרש כאן. (ואפשר שאין כונתו לומר שכך תִקן נחמיה, אלא כיון ששמענו שהיו באותם ימים חִלולי שבת רבים, יש להניח שבאותם ימים תִקנו חכמים את התקנות, וכך משמע בירושלמי).

אמר רבי חנינא בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו דכתיב בימים ההמה ראיתי ביהודה דרכים גתות בשבת ומביאים הערימות.

### ויקרא יא לה, שבת קכה.

#### טומאת תנור

אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם.

התורה הזכירה את הכלים לחוד, ואת התנור והכירים לחוד. על הכלים אומרת התורה: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ. ורק אחרי שני פסוקים באה התורה ואומרת: תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם.

את כלי החרש יש לשבור, את התנור יש לנתץ.

התורה הזכירה את התנור בנפרד מהכלים, ותארה את המעשה שיש לעשות בו כנתיצה ולא כשבירה. מדוע? הגמ' מבארת שלדעת חכמים התנור נזכר בפני עצמו כי בד"כ תנור הוא מבנה הבנוי בקרקע, לכן אלמלא הזכירה אותו התורה בפירוש, היינו סוברים שהוא אינו נטמא בטומאת כלים משום שהוא בניין ולא כלי. באה התורה וחִדשה שאפילו תנור הבנוי בקרקע – אם נפל אל תוכו שרץ, יֻתָּץ, טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם. התורה לא כותבת כאן שישבר אלא שיֻתָּץ, פעל המשמש בבנין הבנוי בקרקע ולא בכלים. התורה מלמדת שאע"פ שהוא מחֻבר לקרקע ויש לנתצו ולא לשברו, הוא מקבל טומאה. התורה טִמאה את התנור אע"פ שהוא מחֻבר לקרקע. התורה מחדשת שהוא טמא אפילו אם הוא מחֻבר לקרקע, וכ"ש אם אינו מחֻבר, שאז הוא ככל הכלים. אבל ר' יהודה למד מכאן להפך: התורה טִמאה דוקא תנור שהוא בניין. מה שאינו בניין אינו תנור. מכאן שלא טִמאה התורה את התנור אא"כ הוא בנוי בקרקע. לא טִמאה התורה אלא תנור שיש לנתצו ולא לשברו. אבל תנור שאינו מחֻבר לקרקע – אינו תנור ואינו כלי, ואינו מקבל טומאה.

האמוראים המאוחרים הוסיפו ולמדו שאחרי שהוסק התנור בשעה שהיה מחֻבר לקרקע, גם אם כעת הוא מנֻתק מהקרקע יודה ר' יהודה שהוא מקבל טומאה. משנעשה תנור הצריך נתיצה – טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם.

ובמאי קמיפלגי בהאי קרא תנור וכירים יתץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם רבי יהודה סבר מחוסר נתיצה טמא שאין מחוסר נתיצה טהור ורבנן סברי טמאים יהיו לכם מכל מקום ורבנן נמי הכתיב יתץ ההוא לאידך גיסא דסלקא דעתך אמינא כיון דחבריה בארעא כגופא דארעא דמי קא משמע לן ואידך נמי הכתיב טמאים יהיו לכם ההיא כדרב יהודה אמר שמואל דאמר רב יהודה אמר שמואל מחלוקת בהיסק ראשון אבל בהיסק שני אפילו תלוי בצואר גמל.

שבת קכז: - ראה לעיל ברכות מז. (לעיל עמ' סו). וראה גם ערכין לג.

שבת קכח. – ראה ב"מ מז:

שבת קכט. – ראה ב"ק צא:

### יחזקאל טז ד, שבת קכט:

יחזקאל ממשיל את ירושלים לתינוקת שלא טִפלו בה כפי שרגילים לטפל בתינוק שנולד:

וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם הוֹדַע אֶת יְרוּשָׁלִַם אֶת תּוֹעֲבֹתֶיהָ: וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' לִירוּשָׁלִַם מְכֹרֹתַיִךְ וּמֹלְדֹתַיִךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךְ הָאֱמֹרִי וְאִמֵּךְ חִתִּית: וּמוֹלְדוֹתַיִךְ בְּיוֹם הוּלֶּדֶת אֹתָךְ לֹא כָרַּת שָׁרֵּךְ וּבְמַיִם לֹא רֻחַצְתְּ לְמִשְׁעִי וְהָמְלֵחַ לֹא הֻמְלַחַתְּ וְהָחְתֵּל לֹא חֻתָּלְתְּ: לֹא חָסָה עָלַיִךְ עַיִן לַעֲשׂוֹת לָךְ אַחַת מֵאֵלֶּה לְחֻמְלָה עָלָיִךְ וַתֻּשְׁלְכִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֹעַל נַפְשֵׁךְ בְּיוֹם הֻלֶּדֶת אֹתָךְ: וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמָיִךְ וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי:

לאותה תינוקת לא עשו את כל המעשים האלה. ממילא למדנו שאת כל המעשים האלה יש לעשות לכל תינוק שנולד. ומכאן שעושים זאת גם בשבת. שכן רק לתינוק מושלך לא עושים זאת.

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב כל האמור בפרשת תוכחה עושין לחיה בשבת שנאמר ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרת שרך ובמים לא רחצת למשעי והמלח לא המלחת והחתל לא חתלת ומולדותיך ביום הולדת מכאן שמיילדים את הולד בשבת לא כרת שרך מכאן שחותכין הטבור בשבת ובמים לא רחצת למשעי מכאן שרוחצין הולד בשבת והמלח לא המלחת מכאן שמולחין הולד בשבת והחתל לא חתלת מכאן שמלפפין הולד בשבת.

שבת קל. – ראה חולין קיג

### שבת קלא-קלב

#### האם מצוות וצרכיהן דוחים שבת

מצוות שקבוע להן זמן, והזמן חל בשבת. האם תתקים המצוה גם בשבת? האם מותר לחלל שבת עבור המצוה?

אפשר ללמוד זאת מכאן:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: ס וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’.

עִקר המצוה הוא ההבאה[[377]](#footnote-377), והיום נקרא יום הביאכם או יום הניפכם, ואעפ"כ קבעה התורה שיש גם לקצור ולקלות באותו יום. את העֹמר יש לא רק להביא בזמנו אלא גם לקצור בזמנו (וראה להלן מנחות סה.-סו. עמ' תתשיח). הוא נקצר בו ביום גם אם הוא חל בשבת (ומכאן שגם המלאכות שאחרי הקציר נעשות בשבת, שהרי בו ביום יש להניפו ולהקטירו). ר"א לומד מכאן שמצוה שיש לה זמן – לא רק שהיא דוחה שבת אלא גם מכשיריה דוחים שבת. שהרי התירה התורה לקצור את העֹמר בו ביום, גם אם הוא חל בשבת. מכאן למד ר"א שגם מכשירי שתי הלחם דוחים את השבת, שהרי את שני הקרבנות יש מצוה להביא בו ביום. וכשם שהעֹמר – עִקר מצותו ההבאה, ואעפ"כ הכנתו דוחה שבת, כך גם שתי הלחם.[[378]](#footnote-378) האמוראים המאוחרים הוסיפו ועמדו על כך שבשתי הפרשיות יש כפילות, ומן הכפילות הזאת יש לדרוש.

מכאן למד ר"א שכל מצוה שהתורה קבעה לה זמן – גם מכשיריה דוחים שבת.[[379]](#footnote-379) (וראה גם דברינו בפסחים סו. שם הבאנו מקור נוסף לכך). מצוות רבות צִוְּתה התורה לעשות ביום מסוים דווקא. מכך שזה היום בו יש לקיימן, לומדים חכמים שיש לקיימן אפילו בשבת. שהרי אם לא יקיימן בו ביום – נמצא שעבר היום ולא קיימן. כיון שהתורה אמרה בפירוש שיש לקַיֵּם את המצוה דוקא ביום הזה – סברה היא שיש לקַימה גם אם הוא חל בשבת. אומר ר"א שאם כך – אין סברה להבדיל בין המצוה עצמה לבין מכשיריה. אם התורה אמרה שאת המצוה הזאת יש לקַיֵּם בזמנה, וממילא למדנו שעושים זאת גם בשבת, הרי שמותר לחלל שבת לצורך קיומה. ומכאן שיש לחלל שבת גם על מכשיריה, משום שאם לא תעשה כן – בטלה המצוה.פד וכדי שלא תבטל המצוה התירה התורה לחלל שבת[[380]](#footnote-380). ובלבד שהתורה אמרה במפורש שיש לקַיֵּם את המצוה דוקא באותו יום.[[381]](#footnote-381) וגם חכמים מודים שאם נאמר במפורש שיש למצוה יום – דוחה היא את השבת. לכן, אם נאמר וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם, דוקא זה היום וא"א לתרועה שתֵעשה ביום אחר. וכן אם נאמר וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ. המצוה תקוים בזמנה, כי התורה קבעה לה זמן. וכן אם נאמר וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים, יש ליטלו ביום הראשון אפילו בשבת. (ונאמר כאן "וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים", מכאן שכל המצוות המיוחדות לשבעת הימים האלה נעשות גם בשבת. וכן מצות מצה שאף היא תלויה אף היא במועד בצורה דומה, כפי שנבאר להלן סכה כז.).[[382]](#footnote-382) לכל המצוות האלה קבעה התורה יום במפורש. לכן תיעשינה המצוות האלה גם בשבת.

אין מקור מפורש לכך שאת המצוות האלה יש לקיים גם בשבת. אבל דורשים חכמינו שאם יש מצוה שזה יומה – יש לקיימה[[383]](#footnote-383), ובלבד שנאמר במפורש שזה יומה. ור"א מוסיף ולומד שהמטרה היא שהמצוה תקוים, לכן לא רק את המצוה עצמה יש לקיים אפילו אם לשם כך צריך לחלל שבת, אלא כל מלאכה שאם לא תֵעשה – נמצא שגם המצוה לא תֵעשה, יש לעשות גם בשבת.[[384]](#footnote-384)

חכמים, כאמור, סברו שכל מצוה שקבוע לה זמן נעשית גם בשבת, לכן פסוק המלמד שקבוע לה זמן – די בו כדי לומר שהיא דוחה שבת[[385]](#footnote-385). לכן כשנאמר וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ, משמעות הדבר היא שלא רק שיש מצוה כללית שיהיה האדם מהול, אלא מצוה שהמילה תֵעשה ביום השמיני דוקא.[[386]](#footnote-386) וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם. המצוה היא דוקא ביום השמיני (לא לפניו ולא אחריו), ודוקא ביום[[387]](#footnote-387). ממילא היא גם דוחה שבת. כך דורש ר' יוחנן.[[388]](#footnote-388)

וראה דברינו בפסחים סו.

הגמ' הביאה עוד כמה דרשות מעין אלה. נאמר על השבת "וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי **אוֹת** הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם **לְדֹרֹתֵיכֶם** לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת **לְדֹרֹתָם בְּרִית** עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **אוֹת** הִוא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַש". גם על המילה נאמרו דברים דומים: "זֹאת **בְּרִיתִי** אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם **וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית** בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר **לְדֹרֹתֵיכֶם**". הביטויים האמורים בשני המקומות הם דומים מאד, הן השבת והן המילה הן אות ברית לדורות בין ה' לבין ישראל. לשתי המצוות יש תפקיד אחד. מכאן שהמילה אינה פגיעה בשבת, אי אפשר לומר שהמל בשבת פוגע באות הברית שבין ה' לישראל, להפך, הוא יוצר אות ברית כזה. יתר על כן: השבת עצמה לא יכולה להיות אות ברית למי שמפר אות ברית. כיצד ישמור את ברית השבת ותהיה בו אות, אם ערלתו בו ואין בו ברית לה'? ועדיין קשה שהלא מכאן בדיוק אפשר לומר הפוך, שאין צֹרך במילה כאשר יש שבת[[389]](#footnote-389). ועוד אפשר להקשות, שאם כך גם מילה שלא בזמנה תדחה שבת. ברור שגם הדרשה הזאת מבוססת על ההנחה שמצוה מתקיימת בזמנה. אלא שהיה אפשר לחשוב שלא כנגד שבת, קמ"ל שאין המילה פוגעת בשבת.

ואולם, לא כל מצוה שיש לה יום קבוע דוחה שבת. על המצורע נאמר: "וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן". על הזב נאמר: "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן". על הזבה נאמר: "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ". על הנזיר שנטמא נאמר: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא". בכל אלה יש פסוק שדומה מאד לפסוק האמור במילה: "וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ". בכל אלה יש מצוה שהתורה מצוה לעשות בדיוק ביום השמיני. אבל קרבנות אלה אינם קרבים בשבת. אלה אינם כמילה וכמצוות המועד, שבהן צִוְּתה התורה חיוב בגברא לעשות את המצוה לשם ה' באותו יום. כאן מטרת האדם היא להטהר, ויוכל להטהר גם אחר שבת.צ מצוה זו אינה כמילה, לולב, פסח וסֻכה ודומיהן, שבהן האדם מצֻוֶּה לקים מצוה לשם ה' דוקא באותו יום. מצות טהרה יכולה להתקים גם מאוחר יותר. אמנם, גם מצות מילה יכולה להתקים גם מאוחר יותר. אבל רִבוי הפעמים שבהן התורה אומרת ביום השמיני, מלמד שיש מצוה מיוחדת במילה ביום השמיני דוקא. מצוות הטהרה דומות יותר למילה שלא בזמנה. אמנם נאמר בהן "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי", אבל מסתבר שהמלים האלה לא באו ללמד שחיבים להביא את הקרבנות האלה בדיוק ביום השמיני. כונת הפסוקים היא שאי אפשר להביא אותם לפני היום השמיני, או בליל היום השמיני[[390]](#footnote-390), משום שעדין לא הגיע הזמן שהוא יכול להטהר. שלא כמילה שבה התורה אמרה בפירוש שימול ביום השמיני כי זה זמנו.

מצוה שאין לה זמן קבוע אין לעשותה ביו"ט, כשם שאין לשרוף נותר ביו"ט, וראה דברינו לעיל ברכות ט. את הנותר אין לשרוף ביו"ט אלא למחרת, ומכאן שמצוה שלא קבוע לה זמן לא נעשית ביו"ט.

רבי אליעזר אומר מניין למכשירי שתי הלחם שדוחין את השבת נאמרה הבאה בעומר ונאמרה הבאה בשתי הלחם מה הבאה האמורה בעומר מכשירין דוחין את השבת אף הבאה האמורה בשתי הלחם מכשירין דוחין את השבת.

מה ביכורין שנאמר בעומר דוחין השבת. אף ביכורין שנאמר בשתי הלחם דוחין את השבת.‎ֹ (ירושלמי).

אמר מר לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא ... אמר קרא ביום ביום אפילו בשבת.

סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא ... גמר שבעת ימים מלולב.

שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לרבי אליעזר הא .... אמר קרא יום תרועה יהיה לכם.

היינו טעמא דרבי אליעזר דאמר קרא וביום השמיני ימול בשר ערלתו ואפילו בשבת.

שמיני ימול אפילו בשבת ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממילה או אינו אלא אפילו מילה ומה אני מקיים שמיני ימול חוץ משבת תלמוד לומר ביום אפילו בשבת.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק דנין אות ברית ודרות מאות ברית ודרות לאפוקי הנך דחד חד הוא דכתיב בהן ורבי יוחנן אמר אמר קרא ביום ביום אפילו בשבת.

רב אחא בר יעקב אמר אמר קרא שמיני שמיני אפילו בשבת האי שמיני מיבעי ליה למעוטי שביעי שביעי מבן שמנת ימים נפקא ואכתי מיבעי ליה חד למעוטי שביעי וחד למעוטי תשיעי דאי מחד הוה אמינא שביעי הוא דלא מטא זמניה אבל משמיני ואילך זמניה הוא.

### דברים כד ח, שבת קלב:קלג.

#### השמרות בנגע הצרעת

התורה אומרת: "הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע הַצָּרַעַת לִשְׁמֹר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּ אֶתְכֶם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת". כך נאמר בספר דברים, ו"כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם", היינו כאשר צוה ה' את משה ואהרן לומר לכהנים בספר ויקרא, תורת הצרעת וכיצד יש לנהוג בה. כאן, בספר דברים, באה התורה לחזק את הדברים שנאמרו בספר ויקרא, ולומר שיש להשמר ולנהוג בצרעת כאשר צֻוּוּ הכהנים. כך ולא אחרת. ממילא למדנו שאין להפטר מהצרעת ע"י קציצתה. יש לנהוג בה בדיוק כצווי האמור בספר ויקרא ולא לנהוג בה בצורה אחרת.

בנגע הצרעת יש לנהוג כהוראת הכהנים הלויים, כאשר צויתים תשמרו לעשות, אסור לטהר את הנגע בדרכים אחרות אלא דוקא בדרך שמצוים הכהנים. מכאן למדו חכמים שאסור לתלוש את הבהרת.

אסור לתלוש הן בהרת שכבר ראה אותה כהן וטִמא אותה או הסגיר אותה, והן בהרת שעדין לא ראה אותה הכהן. יש לשמוע אל הכהן וללכת לפי הוראותיו.

הדבר רמוז כבר בפרשת תזריע, שם נאמר: "וְהִתְגַּלָּח וְאֶת הַנֶּתֶק לֹא יְגַלֵּחַ".

אדם מוזהר לנהוג בצרעת כאשר יורו הכהנים, אבל אין אדם מוזהר לשמור את בהרתו שלא תקצץ מאליה. הצווי הוא לִשְׁמֹר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּ אֶתְכֶם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת, עשו כאשר יאמרו לכם ואל תנסו לבטל את הבהרת בדרך אחרת, אבל אדם יכול לנהוג כדרכו גם אם זה יפגע בנגע, ואין צֹרך לשמור במיוחד על הנגע.

השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות לעשות אי אתה עושה אבל עושה אתה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שעל גבי כתיפו ואם עברה עברה.

### בראשית יז, שבת קלב

#### מילה בצרעת

למדנו אפוא שאין לחתוך את הצרעת. מה יהיה הדין אם הצרעת בראש הערלה?

כל הדרשות המתמודדות עם השאלה כיצד יש לנהוג במקרה של התנגשות בין שתי מצוות, ומי מהן תדחה את חברתה, הן דרשות התלויות בשערה. כך הן הדרשות שמנינו, הדורשות שאם למצוה יש מועד היא דוחה שבת וכך היא הדרשה הדורשת מהפסוק וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ, שימול אפילו אם יש בה צרעת. שנאמר בְּשַׂר עָרְלָתוֹ. הואיל ובשר ערלתו הוא – ימול. אין זה בשרו שעליו נאמר "אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת", בשר ערלתו הוא ולא בשרו. התורה אמרה על כל הנולד "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ". כך אומרת התורה גם על חיוב האדם עצמו: "וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר". המילה היא מילת בשר ערלתו, ואין זה הבשר שעליו נאמר "אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת", בשר ערלתו הוא ולא בשרו. ומסתבר שהוא הדין גם לקטן שאביו לא מל אותו ביום השמיני והוא בא למול אותו מאוחר יותר, שהרי לא על הבשר הזה נאמר השמר בנגע הצרעת. הצווי להשמר בנגע הצרעת אינו אלא שלא ננסה לבטל את הצרעת בדרך אחרת אלא נעשה כאשר יורו הכהנים, אבל כשאינו בא לבטל את הוראת הכהנים בצרעת אלא למול, איזה אסור יש בכך?

ימול בשר ערלתו ואף על פי שיש שם בהרת יקוץ ומה אני מקיים השמר בנגע הצרעת בשאר מקומות חוץ ממילה או אינו אלא אפילו מילה ומה אני מקיים ימול בשר ערלתו בזמן שאין בה בהרת תלמוד לומר בשר ואף על פי שיש שם בהרת.

תינח גדול דכתיב בהו בשר קטן נמי כתיב ביה בשר בינוני מנלן אמר אביי אתיא מביניא מגדול לא אתיא שכן ענוש כרת מקטן לא אתיא שכן מילה בזמנה הצד השוה שבהן שכן נימולין ודוחין את הצרעת אף כל שנימולין דוחין את הצרעת.

שבת קלא: - ראה לעיל שבת קיז:

שבת קלא: - ראה דברינו בסכה כט: לא.לב וכן בסכה כז. וכן בסכה מג.

### במדבר כט א, שבת קלא:

#### יום תרועה

וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם.

התורה מצוה לחג בחדש השביעי באחד לחדש חג ששמו יום תרועה.

היום הוא יום תרועה. כֻלו יום תרועה. זהו שם החג. האם מכאן אפשר ללמוד שגם התרועה נוהגת ביום ובלילה?

מדובר על יום בו קרבים הקרבנות האמורים. היום הוא יום תרועה. לכן התרועה צריכה להעשות ביום. שהרי התרועה הזאת אמורה במקום שבו אמורים הקרבנות. וכפי שנבאר להלן ר"ה כט. ור"ה לג:לד.

ר"א דורש זאת גם מכך שנאמרה תרועה גם ביובל: "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם". תרועה זו ביום היא, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם, והיא דומה לעניינים רבים לתרועת ר"ה, כפי שנבאר להלן ר"ה לג:לד..

ורבנן ההוא מיבעי ליה ביום ולא בלילה ורבי אליעזר ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם וגמרי מהדדי וליכתוב רחמנא בשופר וליתו הנך וליגמרו מיניה מתקיעת שופר דראש השנה ליכא למיגמר שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים מתקיעות [שופר] דיום הכפורים ליכא למיגמרי דאמר מר תקעו בית דין שופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן

### ויקרא ז לח, שבת קלב.

#### זמן הקרבת קרבנות

התורה מבארת את תורת הקרבנות השונים, ומסיימת: "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". בפשטות כונת הפסוק הוא שבאותו יום צוה ה' לעשות את הקרבנות האלה. חכמים סמכו לפסוק הזה ודרשו שגם ההקרבה עצמה תהיה דוקא ביום ולא בלילה.

ודאי שכך הוא הדין לגבי קרבנות שקבוע להם יום מסוים. התורה אמרה "וביום השמיני" ודוקא בו.[[391]](#footnote-391)

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן אלא מעתה מחוסרי כפרה דכתיב בהו ביום הכי נמי דדחו שבת ההוא מיבעי ליה ביום ולא בלילה האי נמי מיבעי ליה ביום ולא בלילה ההוא מבן שמנת ימים נפקא האי נמי מביום צוותו נפקא אף על גב דנפקא מביום צוותו אצטריכא סלקא דעתך אמינא הואיל וחס רחמנא עליה לאתויי בדלות בלילה נמי ליתי קא משמע לן מתקיף לה רבינא אלא מעתה יהא זר כשר בהן ויהא אונן כשר בהן הא אהדריה קרא.

### שמות יב י, שבת קלג.

על הפסח מצוה ה': "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ". בפשטות, כונת הדברים היא שכל מה שישאר עד הבקר יש לשרוף. לא נאמר כאן מתי לשרוף. חזקיה דורש מהיתור, מכך שחזרה התורה על המלים "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר" ולא רק על "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ", שישרף בבקר הבא. את הנותר עד הבקר שהזכרנו, עד בֹקר באש תשרפו, כלומר בבֹקר שאחריו. הוא מתבסס על כך שהמלים "עד בקר" חוזרות פעמַים, ואילו היו עוסקות באותו בקר, לא היה צֹרך לחזור עליהן פעם שניה. (אמנם, ע"פ פשוטו יש לפרש שלא תותירו עד בקר, ומה שבכ"ז יִוָּתר עד בקר – תשרפו). מכאן למד חזקיה שמצוה שלא קבוע לה זמן אינה דוחה את השבת.[[392]](#footnote-392) ובארנו זאת לעיל ברכות ט. עיי"ש. (וראה גם לעיל שבת קיד.).

שבת קלג. – ראה שבת קיד. (עמ' קט).

שבת קלג. – ראה שבת כד:

### שמות טו ב, שבת קלג:

בשירת הים אומרים ישראל: "עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ". את ה' יש לנאות ולרומם. אין זה נוי ה' ורוממותו אם נעשות המצוות בדרך שאינה נאה ומרוממת[[393]](#footnote-393). מכאן סמכו חכמים לנוי מצוה, וכן לדביקה במדותיו[[394]](#footnote-394).

זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין אבא שאול אומר ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום.

שבת קלד: - ראה שבת פו.

### ויקרא יב ג, שבת קלה.

#### מי נמול ביום השמיני

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ.

הדין האמור כאן, "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ", אמור דוקא לגבי "אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה...". כלומר: דוקא אשה ישראלית שטמאה בלידתה, ושילדה זכר. אבל אם אינה טמאה בלידתה, לא על בנה נאמר וביום השמיני ימול.[[395]](#footnote-395) התורה לא קבעה זמן למילתו, והיא אינה צריכה להיות דוקא ביום השמיני. וכיון שאין לה זמן קבוע – ממילא אינה דוחה שבת. וכן אם לא ילדה או שאינו זכר. אם ספק – הרי שיש כאן ספק מצוה, ולכן אם היום השמיני חל בשבת, ספק מצוה לא דוחה שבת ודאית, שמא אינו חיב ונמצא מחלל שבת.

זו דרשה שאינה מחדשת או דורשת או מבארת את האמור בפסוק, אלא דנה במה שאמור בפסוק בכלים הלכתיים ברורים. מובן מאליו שספק עשה לא ידחה שבת ודאית. לכן, רק מה שנכלל במלה ערלתו, ורק מה שהוא בודאי היום השמיני, מתקים בו "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ". אם זה ספק היום השמיני, אולי אין מצוה למולו היום, לכן לא ידחה שבת[[396]](#footnote-396). אם זה ספק ערלתו, אולי אין מצוה לעשות כך היום, לכן לא ידחה שבת. מי שסובר שערלה כבושה היא ודאי ערלה – ידחה שבת. מי שסובר שזה ספק ערלה – ספק אם יש כאן מצוה ולכן לא ידחה שבת. הדבר אינו דוקא משמעות המלה "ערלתו", אלא שפשוט שאין ערלתו דוחה שבת אם אינה ודאי ערלה.

ערלתו ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק דוחה את השבת ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא אנדרוגינוס דוחה את השבת רבי יהודה אומר אנדרוגינוס דוחה את השבת וענוש כרת ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד בין השמשות דוחה את השבת ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת ....

אמר רבי אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמנה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו אמר ליה אביי דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמנה אמר ליה נתנה תורה ונתחדשה הלכה.

### במדבר יח טז, שבת קלה:

על הבכורות נאמר: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". לא רק כאן הוזכרו הבכורות מבן חֹדש. בפרשת במדבר מצאנו שבכורות פחות מבני חֹדש לא נפקדו: "פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם". גם הלויים נפקדו שם רק מבן חדש ומעלה. גם בערכין – אין ערך למי שאינו בן חֹדש. מדוע? רשב"ג מבאר שטעם הדבר הוא שעד בן חֹדש יש חשש שמא הוא נפל. רק אחרי חֹדש ברור שאינו נפל.

לפי דבריו, זה טעם הדין שבהמה פחותה מבת שמונה ימים פסולה להקרבה. מהיום השמיני ידוע שאינה נפל.[[397]](#footnote-397)

אמנם לא משמע כן במפורש בלשון הפסוק. אין רמז בפסוק לכך שזהו הטעם. אדרבה, המלים "והיה שבעת ימים תחת אמו" מלמדות לכאורה על טעם אחר. (וראה דברינו בחולין לח.). ואכן הגמ' אומרת שחכמים חולקים על רשב"ג.

רבן שמעון בן גמליאל אומר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה שמנת ימים בבהמה אינו נפל שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'.

שבת קלו. – ראה חולין קכח:

שבת קלו: - ראה ערכין ד. (וראה גם בכורות מא:מב.).

### בראשית יז י, יד, שבת קלז.

#### איזהו זכר המצֻוֶּה למול

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר:

התורה מצוה למול כל זכר, וכל בשר ערלה: "זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא". מכאן שכל זכר וכל שיש לו בשר ערלה בכלל הזה. גם אנדרוגינוס, גם הוא בכלל כל זכר, ויש לו ערלה.

כך דורש ר' יהודה. ואולם חכמים חולקים על כך.

הירושלמי אומר שמקור המחלוקת הוא הפסוק "וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר". מדוע הוסיפה התורה בפסוק הזה את המלה זכר? וכי לא די לומר שהוא ערל? וכי יש ערל שאינו זכר? מכאן למדו חכמים שמי שאינו זכר גמור אינו בכלל הצווי הזה, ולכן היתה התורה צריכה לצין שהחיוב אינו חל אלא על ערל זכר. כלומר שהוא זכר גמור. אבל ר' יהודה למד להפך: למה הזכירה התורה שהוא ערל? הלא פשוט שאם הוא מצֻוֶּה למול הוא ערל. ואילו היה החיוב על כל זכר, די לכתוב וזכר אשר לא ימול את בשר ערלתו, כמו לאֹרך כל הפרשה. אלא התורה צִיְּנה שהוא ערל מפני שהחיוב הוא על כל ערל, כל ערלה חיבת במילה. לכן לא הסתפקה התורה באמירה "וזכר אשר לא ימול", ואף לא "וזכר ערל" (כפי שהיה מתבקש, שהרי הוא זכר ותארו ערל, ולא להפך), אלא פתחה במלה "וערל". כדי ללמד שעִקר חיובו משום שהוא ערל, וכל ערל חיב.

ולפי זה אין ללמוד מכאן לגבי מצוות אחרות שנאמר בהן זכר. שם אין חיוב אלא בזכר גמור.

ומאי שנא מילה משום דכתיב המול לכם כל זכר.

רבי יהודה ורבנן מקרא אחד דרשו. רבי יהודה דרש זכר. ורבנן דרשו ערל. מה ת"ל זכר עד שיהא כולו זכר. ורבי יהודה דרש זכר. מה ת"ל ערל אפילו מקצתו ערל. ברם הכא כל זכורך פרט לאנדרוגינס. (ירושלמי).

### במדבר טו כט, שבת קלז.

#### השוגג בעשית מצוה

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

ראה דברינו בהוריות ח.:, שם בארנו שחכמים דורשים ולומדים שהפסוקים האלה עוסקים במי שחטא בע"ז, (ובארנו שם מדוע דרשו כך), אך כיון שנאמר כאן תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה, אפשר ללמוד מכאן כלל החל על כל העברות, ולא רק על ע"ז: על ההבדל בין שוגג לבין מזיד: עברות שבהן החוטא בשגגה יביא קרבן, החוטא בזדון יכרת.

מה דינו של אדם שידע על העברה, אך סבר שהוא עושה מצוה שדוחה את אותה עברה? בכך נחלקו ר"א ור' יהושע, הן במשנה כאן, הן במשנה בתרומות ח א, הן במשנה בפסחים עא:, והן במשנה בזבחים סו:. עיי"ש. כאשר אדם בא לעשות מצוה אך טעה בחפץ של המצוה ולקח חפץ אחר במקומו, ונהג באותו חפץ כמו שהיה צריך לנהוג בו אילו היה החפץ הנכון של המצוה. ר' יהושע אומר שכיון שהאיש חשב שהוא עושה מצוה, ונהג כפי שהיה צריך לנהוג אילו אכן היתה זו המצוה, אין זה דומה למקרה שעליו מדברת התורה כאן. הוא אינו שוגג בעברה. (א) הוא יודע על העברה אלא שהוא סבור שהוא עסוק במצוה. אין לחייב את מי שעסוק במצוה.[[398]](#footnote-398) אבל ר"א אומר שכיון שמצד האמת מעשהו היה טעות, הרי שמצד האמת לא היתה כאן מצוה, ולכן המקרה המדובר דומה בדיוק למקרה שעליו חִיְּבה התורה חטאת. (ב) האיש חשב שהמעשה מותר בעוד שלמעשה המעשה היה אסור, כמו כל שוגג שחיב חטאת. ואין חשיבות לשאלה מה חשב האיש, שהרי טעות הוא, ומדוע נתחשב בטעות? אין חשיבות למחשבתו המוטעית של האיש אלא רק למעשה שנעשה באמת.

ואפשר לבאר שגם ר' יהושע סובר שהמקרה הזה הוא בדיוק מקרה השגגה הרגיל המחיב חטאת בכל מקום, אלא שלשיטתו התורה לא חִיְּבה (ג) את מי שטרוד במצוה. אין לחיב את מי שטרוד במצוות. לא על זה דִברה התורה. זה לא דומה למקרה המוזכר בפרשה.

ושניהם לא למדוה אלא מעבודת כוכבים רבי אליעזר סבר כעבודת כוכבים מה עבודת כוכבים אמר רחמנא לא תעביד וכי עביד מיחייב (ב) הכא נמי לא שנא ורבי יהושע (א) התם דלאו מצוה הכא מצוה.

ושניהם לא למדוה אלא מעבודת כוכבים רבי אליעזר סבר כעבודת כוכבים מה עבודת כוכבים אמר רחמנא לא תעביד וכי עביד מיחייב (ב) הכא נמי לא שנא ורבי יהושע (ג) התם לא טריד מצוה הכא טריד מצוה.

### ויקרא יא לד, שבת קלח:

#### טומאת תנור וכלי חרש באוירו

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם.

אם נופלים השרצים לכלי חרש, נטמא הוא (וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ), ונטמא כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ, מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל ... וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי...". התורה מטמאת כאן דוקא אֹכל ומשקה[[399]](#footnote-399) שבתוך הכלי. לא נטמאים כלים שנמצאים בתוכו, אלא רק כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל.

על כלי חרש ותנור לא נאמר כאן שהם טמאים אם השרץ נגע בהם, אלא שהם טמאים אם השרץ היה בתוכם. ואם השרץ היה בתוכם, נטמא כל אשר בתוכם, כאמור כאן. הם נטמאים מעצם היותם עם השרץ בתנור אחד או בכלי חרש אחד. לא הוזכר כאן מגע אלא רק תוך, ומכאן עולה שכלי חרש נטמאים מטומאה שהיתה בתוכם ומטמאים את אשר בתוכם גם אם השרץ או האֹכל אשר בתוכם לא נגעו בגוף הכלי או התנור, וגם אם השרץ והאֹכל לא נגעו זה בזה. (ומכאן גם שאינם נטמאים אם השרץ נגע בהם מבחוץ[[400]](#footnote-400)). וכפי שנבאר להלן זבחים ג, ולהלן חולין כד:-כה: ובכורות לח. הכלי נטמא ונטמא האֹכל אשר בתוכו, אפילו אם הטומאה לא נוגעת בו ואפילו אם האֹכל לא נוגע בו. כפי שאפשר ללמוד מהפסוק כאן "אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא". כדי שיטמא די בכך שהם בתוכו, והם נטמאים גם אם אינם נוגעים לא בכלי ולא בטומאה. נשאלת השאלה מה טעמו של דין זה, האם טעם הדבר הוא שהתורה מתיחסת אל כל אשר בתוכו כאילו כֻלו טומאה, וכאילו הטומאה נוגעת בכל אשר בתוכו? משיב רבא שאין לבאר כך, משום שאילו היה טעם הדין שכֻלו כאילו מלא טומאה – מדוע טִמאה התורה רק אֹכל ומשקה שבתוכו ולא טִמאה גם כלי שבתוכו? מכך שהתורה לא טִמאה כלי שבתוכו משמע שטעם הדין הוא לא משום שהתורה מתיחסת לטומאה כאילו היא ממלאת את כל התנור או הכלי, אלא משום שהתורה מתיחסת לכלי או התנור כאילו הוא עצמו ממלא את כֻלו.[[401]](#footnote-401) חלל התנור הוא חלק מהתנור, נמצא שהשרץ והאֹכל הנוגעים בחלל התנור חשובים כנוגעים בתנור. התנור נטמא מהשרץ והאֹכל נטמא מהתנור. האֹכל הזה אפוא הוא שני לטומאה[[402]](#footnote-402), ואם יהיה כלי נוסף בתוך התנור הוא לא יטמא, משום שכלי אינו מטמא כלי, כמו שבארנו.

למדנו אפוא שהכלי מטמא כל מה שבתוכו, ומכאן אפשר ללמוד שמה שנטמא מהשרץ יכול לטמא דבר אחר, אלא שהשרץ עצמו מטמא גם כלים, אם הוא בתוכם, אבל הכלי שנטמא מהשרץ אינו מטמא אלא אֹכל ומשקה שנזכרו בפסוק[[403]](#footnote-403).

יכול יהו כל הכלים מיטמאין באויר כלי חרס תלמוד לומר כל אשר בתוכו יטמא מכל האכל אשר יאכל אוכלין מטמאין באויר כלי חרס ואין כלים מטמאין באויר כלי חרס.

אם טהורה היא ואם טמאה היא בהדיא כתיב ביה מכל האכל אשר יאכל.

שבת קמ: - ראה ב"ק צא:

### דברים טו ב, שבת קמח:

#### שמטת כספים

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’.

התורה אוסרת לנגוש חוב שעברה עליו שמִטה. אסור אפוא למלוה לנגוש. מה הדין אם הלוה מבקש מרצונו להחזיר את החוב?

מפשטות לשון התורה – זה לא נאסר. מה שנאסר הוא לנגוש.

המשנה אומרת שהמחזיר חוב בשביעית צריך לומר לו משמט אני, שנאמר וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה, כלומר: שעליו לדבר. וזו אסמכתא. אבל נראה שכוונת הדרשה היא שלא נאסר על החייב להחזיר. התורה לא אסרה אלא על המלוה, שלֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ, אם הלוה בא מעצמו לפרוע, והמלוה אמר לו שהוא לא גובה, דיו. וזה עולה בפשטות מתוך הפסוקים האלה.

המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני ואם אמר לו אף על פי כן יקבל ממנו משום שנאמר וזה דבר השמטה.

### ויקרא יט ד, שבת קמט.

אַל תִּפְנוּ אֶל הָאֱלִילִים וֵאלֹהֵי מַסֵּכָה לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

מהו אליל שאסור לפנות אליו?

הבריתא אומרת שגם דיוקנאות אסורים. ומבארים האמוראים שכל שאתם עושים מדעתכם (מדעת לבבכם וחלל שלכם, כפי שמסביר רש"י) הרי הוא בכלל אליל, ואסור לפנות אליו כלל. גם שלא לשם עבודתו.

כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר אל תפנו אל האלילים.

שבת קנ. – ראה שבת קיג.-קיד.

### דברים כג טו, שבת קנ.

#### דברים שבקדושה

כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ.

פשוטו של מקרא עוסק בקדושת המחנה בעת מלחמה, ומלמד שהמחנה צריך להיות קדוש כי ה' מתהלך בו. לפי דרכנו למדנו שבמקום שבו ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ, שם צריך וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר. כלומר: לשמור על הדברים האמורים כאן: טהרה ושמירה על קדושה מפני צואה וכד'. וכן: שלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר, כלומר שלא תֵראה ערוה. (אמנם פשט הכתוב הוא שצריך לשמור על קדושה כדי שה' לא יראה בך ערות דבר, אבל לפי דרכנו למדנו שראית ערוה אינה מתאימה למחנה קדוש).

מכאן שאין לומר דברי קדושה כנגד ערוה (וערות גוי אף היא ערוה, שהרי נאמר על נח וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֵּד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ: וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ). וכן אין לומר דברי קדושה כנגד צואה. וכאן דרשו חכמים שאפילו הרהור אסור, שהרי צריך קדושה לענינים אלה.

וראה לעיל ברכות כה.:

והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר ההוא מיבעי ליה לכדרב יהודה דאמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות קרית שמע כנגדו מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא ישראל דאסור אבל נכרי כיון דכתיב ביה אשר בשר חמורים בשרם אימא שפיר דמי קא משמע לן אימא הכי נמי אמר קרא וערות אביהם לא ראו.

מנין לערום שלא יתרום דכתיב ולא יראה בך ערות דבר. (ב"מ קיד: ירושלמי תרומות א ד)

### שמות כ ט, שבת קנג:

#### מלאכה בבהמה בשבת

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.

נאמר כאן שגם הבהמה לא תעשה מלאכה[[404]](#footnote-404). כמובן שאת הבהמה אי אפשר לצוות, ומשמעות הצווי למעשה היא שאסור לאדם לעשות מלאכה בבהמתו בשבת. נחלקו הדעות בשאלה האם מי שעשה מלאכה בבהמתו חיב כאילו עשה מלאכה בעצמו. וראה להלן. מי שפוטר אומר שהאיש לא עשה מלאכה, בהמתו עשתה מלאכה, אבל לא מצאנו בתורה שבהמה נסקלת על חִלול שבת. אין חיוב מהתורה אלא על עשית מלאכה, לא על עשית מלאכה בבהמה. מי שמחיב אומר שכיון שהפסוק אומר "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ", הרי שבכלל זה גם עשית מלאכה בבהמה.

### במדבר טו ל, שבת קנג:

#### מי חיב חטאת

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה ... וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

התורה עוסקת במי שעבר על כל המצוות, (ומכאן דרשו חכמים שמדובר על ע"ז, ראה הוריות ח. עמ' תתקג), במקרה כזה החוטא בשגגה מביא חטאת, ולעֻמת זאת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה – וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ. מכאן שעברה שחיבים עליה כרת חיבים עליה חטאת. ודוקא הנפש העושה ביד רמה חיבת, לא נפש אחרת, לכן מי שעושה מלאכה שלא בגופו – פטור.

כאמור לעיל, נחלקו הדעות בשאלה האם מי שעשה מלאכה בבהמתו חיב כאילו עשה מלאכה בעצמו. רמי בר חמא אומר שהמחמר בשבת בזדון יסקל. (ונחלקו הדעות מה יאמר רמי בר חמא במחמר בשגגה). נראה שהוא סובר שהבהמה היא ידו הארֻכה של בעליה (ואפשר שהוא לא יודה למה שנאמר בגמ' לעיל, שאם האיש עשה חצי מלאכה והבהמה חצי מלאכה האיש פטור). האיש הוא העושה מלאכה ע"י בהמתו, לכן הוא נחשב כעושה מלאכה בגופו והוא חיב. רמי בר חמא סובר שאם נאמר "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ", עשית מלאכה ע"י בהמתו כמו עשית מלאכה בעצמו, והעושה מלאכה ע"י בהמתו כעושה מלאכה בגופו. הוא עבר על "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ". אבל רבא חולק וסובר שכל אחד מהמנויים בפסוק הזה עומד בפני עצמו. וכשם שבנך ובתך עומדים בפני עצמם, כך בהמתך. האִסור הוא לא עשית מלאכה ע"י בהמתו, האִסור הוא שבהמתו תעשה מלאכה. רבא אומר שהאִסור הזה עומד בפני עצמו, ולכן אי אפשר לחייב את האדם על המעשה, שהרי אינו חיב על מעשה בהמתו. אין הדבר דומה לע"ז. רמי בר חמא ישיב מן הסתם שלא נאמר לא תשתחוה להם ולא תעבדם אתה ובהמתך, ולא נאסר לעשות ע"י בהמתו אלא בשבת, והעושה בשבת ע"י בהמתו הלא הוא עשה. עשיית מלאכה בבהמתו היא דרך לעבור על הל"ת הזה. ר' יוחנן אומר שמחמר אינו לא בסקילה ולא בחטאת. (ונראה שהיא דעת רבא). הוא אומר שמכך שנאמר לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ, משמע שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. אתה כשלעצמו ובהמתך לעצמו. החיוב לא נאמר אלא על "אתה". לא נאמר כאן "לא תעשה מלאכה בבהמתך", אלא "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך", כל אחד מהם עומד בפני עצמו, והחיוב על האיש שבהמתו לא תעשה מלאכה אינו אלא מצות לא תעשה.[[405]](#footnote-405)

אמר רמי בר חמא המחמר אחר בהמתו בשבת בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה מאי טעמא אמר רבא דאמר קרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך בהמתו דומיא דידיה מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה אף בהמתו נמי בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה... אמר רבי יוחנן המחמר אחר בהמתו בשבת פטור מכלום... ואפילו למאן דאמר לוקין ליכתוב רחמנא לא תעשה כל מלאכה ובהמתך אתה למה לי הוא ניהו דמיחייב בהמתו לא מיחייב.

# ערובין

### שמות כה ח, ויקרא ג ב, ערובין ב.:

#### המשכן והמקדש

בפתיחה לפרשות המשכן מצוה התורה: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ". כלומר: המשכן הוא מקדש. יש בו אהל ובו כלים, ויש לו חצר ובחצרו מזבח. וכן תעשו.

גם לדורות נעשה המקדש בתבנית זו. בית[[406]](#footnote-406) וחצר וכלים ומזבח. הפתח במזרח קדש הקדשים במערב וכו'. (וכפי שבארנו בשבועות יד:טו. עיי"ש).

מכאן שכל הדינים שמצוה התורה על המשכן, נוהגים לדורות גם במקדש. המשכן הוא מקדש. בו מתקימת המצוה "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם".[[407]](#footnote-407)

גם לדורות, משכן ה' בתוכנו, כמו שנאמר בדברי משה המתארים את החיים בארץ: "וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל נַפְשִׁי אֶתְכֶם: וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם". המקדש הוא משכן והמשכן הוא מקדש.

מכאן שגם קרבנות שנאמר עליהם: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", נשחטים בפתח המקדש, ובזמן שהוא פתוח. אם פתח המשכן סגור – אין זה פתח אהל מועד.[[408]](#footnote-408)

חכמים לומדים מפתח המשכן על שִעורו של פתח. פתח המשכן (וכן פתח ההיכל לדורות) רחבו עשר אמות. פתח החצר רחב יותר, אבל פתח הבית רחב עשרג. מכאן למדו חכמים שפתח של רשות רחבו עשר אמות[[409]](#footnote-409). ר' יהודה חולק ואומר שאין ללמוד זאת מפתח המשכן.

כך מבאר רב, רבה מבאר שטעמם של ר' יהודה ורבנן הוא בשאלה האם העין שולטת במה שמעל עשרים אמה[[410]](#footnote-410). ונבאר זאת להלן.

עירובין ב: - ראה זבחים נט.:

### ויקרא כג מג, עירובין ג.

בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

מכאן שצריך לשבת בסֻכה שהיושב בה יודע ומרגיש שהוא בסֻכה. שאל"כ – איך ידעו דורותיכם?

אמר רבה כתיב למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי עד עשרים אמה אדם יודע שדר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע משום דלא שלטא ביה עינא.

ערובין ד. – ראה מנחות צז

### ויקרא טו טז, ערובין ד:

#### טבילה

על טמאים רבים אומרת התורה "וְרָחַץ בַּמַּיִם" או: "וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם", או "וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ" וכיו"ב.

לגבי בעל קרי מדגישה התורה "כל בשרו": "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". מכאן דרשו חכמים שטבילה תהיה כך שכל בשרו ירחץ במים. ורחץ במים – בתוך מים. מכאן נובע שצריך לטבול במים שכל בשרו יכול להכנס לתוכם. שכל בשרו יהיה במים. וממילא למדנו גם שלא יוכל לטבול אם תהיה על בשרו חציצה, שהרי אילו יש חציצה בין בשרו למים – הרי שבשרו באותו מקום לא רחץ במים, והתורה אמרה שירחץ במים את כל בשרו.

עוד דרשו שצריך לרחוץ את כל בשרו, גם השער, גם הוא חלק מ"כל בשרו".

ורחץ במים את כל בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים במים במי מקוה כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה.

ורחץ את כל בשרו את הטפל לבשרו.

### במדבר ה כג, דברים כד א, עירובין יג.טו:

#### כתיבת אלות השוטה

… וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה' אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: … זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה' וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת…

חלק ממעשה השקאת השוטה הוא: "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים ...".

את הספר צריך למחות אל המים. ממילא למדנו שכתב הוא דבר שאפשר למחות אותו, שהרי התורה מדברת על כתב בספר ומתארת שמוחים אותו. התורה מתארת את הכהן המוחה, (א) ולפי דרכנו למדנו שבתורה כתיבה היא בכתב ראוי להמחות, שאל"כ כיצד ימחה אותו הכהן. לכן סובר רבו של ר"מ (ר' ישמעאל לפי ברייתא אחת, ר"ע לפי ברייתא אחרת) שלא רק את הספר של השוטה, אלא גם שאר ספרים, אינם נכתבים אלא בדיו שנמחה. שהרי אם נאמר שאת כתב השוטה יש למחות, ממילא למדנו שכתב הוא דבר שיכול להמחות, ומנין שספרים אחרים נכתבים בכתב אחר?

ואולם, ר"מ חולק על הלִמוד הזה. לדעת ר"מ כל מה שאפשר ללמוד משם הוא שאת הכתב של השוטה צריך למחות, אבל לא בהכרח כל כתב בעולם הוא דווקא כתב שיכול להמחות. לכן לדעת ר"מ דוקא הספר של השוטה (או ספר אחר שאפשר להשתמש בו להשקאת שוטות), הוא שצריך להכתב בכתב שיכול להמחות. שאר הספרים יכולים להכתב גם בכתב שאינו יכול להמחות, ועדיף כך, כדי שלא תבאנה תקלות.

הפרשה מסכמת: "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". הכהן צריך לעשות לה את כל התורה הזאת. ואולם, לא נאמר כאן (ב) "וכתב לה" כפי שנאמר בגט (ראה להלן). מכאן דרש ר' אחי בר יאשיה שהכתיבה לא צריכה להיות לשם אותה אשה, (ג) דווקא המעשה צריך להיות לשמה. והכתיבה אינה חלק מהמעשה אלא רק הכשר המעשה.

#### כתיבת ספר כריתות

לא רק את אלות השוטה צִוְּתה התורה לכתוב בספר. גם על המשלח את אשתו מביתו נאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". הגירושין נעשים ע"י כתיבת ספר כריתות. ע"י כך משולחת האשה מן הבית. מכאן למדנו שהאשה מתגרשת (ד) דוקא בכתיבה. לא יועיל שתשיב לבעלה את כסף קידושיה. דוקא (ה) כתב יוצר כריתות. ואולם, יש לשאול מהו ספר כריתות. האם (ה) דוקא דבר שרגילים להשתמש בו כספר, או שהתורה לא הקפידה (ו) אלא על כתב כריתות. כפי שאמרנו, שהיא מתגרשת דוקא בכתיבה. מכאן יש לשאול האם אפשר לכתוב גם על דבר שאינו ספר, כלומר: אינו קלף שכותבים בו ספרים בדרך כלל.

יש הבדל בין הכתיבה הכתובה בפרשת שוטה לבין הכתיבה הכתובה בפרשת גירושין. בפרשת שוטה הדגישה התורה שהכתיבה היא דוקא בספר: "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר", המשפט כבר הושלם ויכול להקרא גם ללא המלה "בספר", והתורה הוסיפה[[411]](#footnote-411) ואמרה "בספר" אע"פ שאפשר לכתוב את המשפט גם ללא המלה הזאת, מדוע אפוא הוסיפה התורה את המלה בספר? כדי ללמד שיכתוב בספר[[412]](#footnote-412). (י) לא כן בגט. בגט לא נאמר אלא "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת". הצירוף "סֵפֶר כְּרִיתֻת" מתפרש היטב (ו) ככתב כריתות, והבטוי כתיבת ספר כריתות מתפרש היטב ככתיבת דברי כריתות, תֹכן של כריתות שיהיה כתוב. (ז) מכאן למדו חכמים שתֹכן הספר הוא שצריך להכתב ולהנתן, כל דבר שאדם כותב ונותן – כורת[[413]](#footnote-413). עִקר הפסוק (ז) הוא "וכתב לה". אי אפשר לכתוב "וכתב לה כריתות" לכן כתבה התורה "וכתב לה ספר כריתות", אבל הספר לא בדוקא. חכמים סוברים ש"סֵפֶר כְּרִיתֻת" הוא תֹכן הדברים. יכתוב את תֹכן הספר ויתן לה. יכתוב את ספר הכריתות ולאו דוקא על ספר, אלא על כל דבר. (י) כאן לא הדגישה התורה "בספר" לכן אין צֹרך לכתוב דוקא בספר. אבל ריה"ג חולק על כך וסובר שהתורה הקפידה דוקא על ספר כריתות. אמנם לאו דוקא קלף, אבל לא כל דבר הוא ספר כריתות אלא רק הדומה לספר, ריה"ג מסכים שספר אינו דוקא קלף, אבל הוא אומר שספר צריך להיות (ח) דבר הדומה לקלף. שאפשר לומר עליו שהוא ספר. שאינו בע"ח ואינו אֹכל.

עוד למדנו שגט חייב להיות (ט) ספר כריתות. כלומר: ספר הכורת את האשה מבעלה. אי אפשר לגרש אשה בצורה שאינה כורתת, והיא עוד תלויה ועומדת. אם הספר כורת אותה – אינה אשתו. אם לאו – אינו סֵפֶר כְּרִיתֻת וממילא היא עוד אשתו.

ועוד למדנו מכאן ממילא שדוקא כתיבת ספר כורתת את האשה מבעלה.

כשהייתי לומד אצל רבי עקיבא הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו ולא אמר לי דבר וכשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך אמרתי לו לבלר אני אמר לי בני הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו אמרתי לו דבר אחד יש לי וקנקנתום שמו שאני מטיל לתוך הדיו אמר לי וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו והלא אמרה תורה (א) וכתב ומחה כתב שיכול למחות.

התם וכתב לה כתיב (ב) בעינן כתיבה לשמה הכא ועשה לה כתיב בעינן עשיה לשמה (ג) עשייה דידה מחיקה היא.

ספר אין לי אלא ספר מניין לרבות כל דבר תלמוד לומר (ז) וכתב לה מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר ספר לומר לך (ח) מה ספר דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל.

ורבנן (י) מי כתיב בספר ספר כתיב (ו) לספירות דברים בעלמא הוא דאתא ורבנן האי וכתב לה מאי דרשי ביה ההוא מבעי ליה (ד) בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף סלקא דעתך אמינא הואיל ואיתקש יציאה להויה מה הויה בכסף אף יציאה בכסף קא משמע לן ורבי יוסי הגלילי האי סברא מנא ליה נפקא ליה (ה) מספר כריתת ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה.

הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם (ט) אין זה כריתות כל שלשים יום הרי זה כריתות.

ורבי יוסי הגלילי נפקא ליה מכרת כריתת ורבנן כרת כריתת לא דרשי.

### מלכים א ז כג, דברי הימים ב ד ב, ערובין יד

#### ים של שלמה

בספר מלכים מתואר הים שעשה שלמה במקדש כך:

וַיַּעַשׂ אֶת הַיָּם מוּצָק עֶשֶׂר בָּאַמָּה מִשְּׂפָתוֹ עַד שְׂפָתוֹ עָגֹל סָבִיב וְחָמֵשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתוֹ וְקָוה שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה יָסֹב אֹתוֹ סָבִיב: וּפְקָעִים מִתַּחַת לִשְׂפָתוֹ סָבִיב סֹבְבִים אֹתוֹ עֶשֶׂר בָּאַמָּה מַקִּפִים אֶת הַיָּם סָבִיב שְׁנֵי טוּרִים הַפְּקָעִים יְצֻקִים בִּיצֻקָתוֹ: עֹמֵד עַל שְׁנֵי עָשָׂר בָּקָר שְׁלֹשָׁה פֹנִים צָפוֹנָה וּשְׁלֹשָׁה פֹנִים יָמָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים נֶגְבָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים מִזְרָחָה וְהַיָּם עֲלֵיהֶם מִלְמָעְלָה וְכָל אֲחֹרֵיהֶם בָּיְתָה: וְעָבְיוֹ טֶפַח וּשְׂפָתוֹ כְּמַעֲשֵׂה שְׂפַת כּוֹס פֶּרַח שׁוֹשָׁן אַלְפַּיִם בַּת יָכִיל.

בספר דברי הימים מתואר הים כך:

וַיַּעַשׂ אֶת הַיָּם מוּצָק עֶשֶׂר בָּאַמָּה מִשְּׂפָתוֹ אֶל שְׂפָתוֹ עָגוֹל סָבִיב וְחָמֵשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתוֹ וְקָו שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה יָסֹב אֹתוֹ סָבִיב: וּדְמוּת בְּקָרִים תַּחַת לוֹ סָבִיב סָבִיב סוֹבְבִים אֹתוֹ עֶשֶׂר בָּאַמָּה מַקִּיפִים אֶת הַיָּם סָבִיב שְׁנַיִם טוּרִים הַבָּקָר יְצוּקִים בְּמֻצַקְתּוֹ: עוֹמֵד עַל שְׁנֵים עָשָׂר בָּקָר שְׁלֹשָׁה פֹנִים צָפוֹנָה וּשְׁלוֹשָׁה פֹנִים יָמָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים נֶגְבָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים מִזְרָחָה וְהַיָּם עֲלֵיהֶם מִלְמָעְלָה וְכָל אֲחֹרֵיהֶם בָּיְתָה: וְעָבְיוֹ טֶפַח וּשְׂפָתוֹ כְּמַעֲשֵׂה שְׂפַת כּוֹס פֶּרַח שׁוֹשַׁנָּה מַחֲזִיק בַּתִּים שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים יָכִיל.

נאמר שהים היה עגול.

נאמר כאן "עֶשֶׂר בָּאַמָּה מִשְּׂפָתוֹ עַד שְׂפָתוֹ עָגֹל סָבִיב וְחָמֵשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתוֹ וְקָוה שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה יָסֹב אֹתוֹ סָבִיב". הקֹטר (הרֹחב) של הים הוא עשר אמות, וההקף הוא שלשים אמה. ממילא למדנו שלעניינים הלכתיים אפשר לחשב שהיחס בין הקֹטר של מעגל לבין ההקף שלו הוא שלש. (קצת פחות מהמקובל במדע בזמננו, אבל קרוב אליו)[[414]](#footnote-414).

ואולם, יש לשאול מה צורת הים. שהרי אילו נחשב את תכולתו לפי התאור האמור, שהוא גליל עגול בקֹטר עשר אמות ובגֹבה חמש אמות. הרי שהוא מכיל הרבה פחות מאלפים בת. אם נניח שהיחס בין קֹטר להקף הוא שלש, הרי שהרִבוע החוסם את העגול יתר עליו שליש העגול שהוא רבע הרִבוע. לפי החשבון הזה, גליל כאמור מכיל שלש מאות שבעים וחמש אמות מעוקבות. אלפים בת הם ארבע מאות וחמשים אמות מעוקבות. מכאן למד רמי בר יחזקאל (או התנא שהוא מצטט) ששלש האמות התחתונות היו מרובעות.

עדין קשה, הלא בספר מלכים נאמר שהכיל אלפים בת, ובדברי הימים נאמר שלשת אלפים. ולכן מתרצים האמוראים שאילו היו ממלאים בו חומר יבש והיו גודשים אותו, היה מחזיק שלשת אלפים. כיון שנותנים בו מים שאי אפשר לגדשם – אינו מכיל אלא אלפים.

כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רחב טפח מנא הני מילי אמר רבי יוחנן אמר קרא ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגל סביב וחמש באמה קומתו וקו שלשים באמה יסב אתו סביב.

עירובין יד: - ראה עירובין ד:

### שמות טז כט, עירובין יז:

בני ישראל נצטוו שלא לצאת ללקוט מן בשבת ולהביא לבתיהם, אך היו אנשים שלא שמעו אל הצווי:

וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יָצְאוּ מִן הָעָם לִלְקֹט וְלֹא מָצָאוּ: ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה עַד אָנָה מֵאַנְתֶּם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי: רְאוּ כִּי ה’ נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לֶחֶם יוֹמָיִם שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי: וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי.

משה מצוה את ישראל שלא יצאו בשבת להביא מָן מִן המדבר: שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי.

מכאן דרש מי שדרש[[415]](#footnote-415) שאסור לאדם להביא בשבת משא מבחוץ אל רשותו. כמו שבני ישראל נצטוו שלא להביא מָן מִן המדבר אל אהליהם.

אבל רב אשי חולק על הלִמוד הזה, שהרי לא נאמר "אל יוציא", אלא אַל יֵצֵא. כלומר: אל יצא אדם מחוץ לתחום. אבל אין ללמוד מכאן שלא להכניס משא אל רשותו, לדעת רב אשי.

לדעת רב אשי אפשר ללמוד מכאן שלא יצא איש ממקומו, כלומר מתחומו. אבל אי אפשר ללמוד מכאן שלא יוציא מרשות לרשות. לדעת הדרשן הקדום אפשר ללמוד מכאן שאין להוציא ולהכניס מרשות לרשות, שהרי היציאה שמשה מצוה עליה בפרשה היא יציאה כדי להביא מָן מִן המדבר. לא ברור האם הוא למד מכאן גם את אִסור היציאה מן התחום. אבל המקשן בסוגיא ודאי סבר שאפשר ללמוד משם את שתי ההלכות.

וראה שבת צו: וראה ביצה יב:

עירובין יח: - ראה ברכות סא.

### שיר השירים ה יא, עירובין כא:

בשיר השירים אשר לשלמה, נאמר "רֹאשׁוֹ כֶּתֶם פָּז קְוֻצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת כָּעוֹרֵב", וכיון שעסקינן כאן בתקנות שתקן שלמה, דרש כאן רב חסדא על דרך האסמכתא שיש לדרוש על כל קוץ תלי תלים של הלכות. ומסתבר שהוא רומז לדברי רב במסכת מנחות שאמר כך על ר"ע.[[416]](#footnote-416)

### שמות כז יח, עירובין כג:

#### חצר המשכן

על חצר המשכן אומרת התורה: "אֹרֶךְ הֶחָצֵר מֵאָה בָאַמָּה וְרֹחַב חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים וְקֹמָה חָמֵשׁ אַמּוֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת". למה אמרה התורה חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים? אם האֹרך הוא מֵאָה בָאַמָּה, היה צריך לומר שהרֹחב הוא חֲמִשִּׁים בָּאַמָּה. (וכן הלשון במקומות רבים בתורה). מהי הלשון חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים? מכאן דרשו חכמים שבתוך הרחבה של החצר שהיא מאה על חמשים, צריך להיות רִבוע פנוי של חמשים על חמשים. לכן יש להעמיד את המשכן כך שכֻלו יהיה בתוך המחצית המערבית של החצר, כדי שתהיה המחצית המזרחית פנויה לגמרי. וכך יִוָּצר רִבוע של חמשים בחמשים. (שהרי התורה לא קבעה בפירוש היכן בתוך החצר יש להעמיד את המשכן[[417]](#footnote-417)).

הגמ' מביאה עוד דרשה, ואומרת עליה שאינה פשט. הגמ' אומרת שמשטח חצר המשכן אפשר ללמוד מהו שִעור קרפף לענין שבת, אבל אין צֹרך שיהיה דוקא חמשים על מאה אלא שיהיו בו חמשת אלפים אמות מרובעות. לכן נאמר חמשים בחמשים. ור"א דורש שתהיה בדיוק חמשים על מאה. הגמ' לא סוברת שהדרשה הזאת היא פשט, כנראה משום שאין רמז בפסוק לכך שהוא בא ללמד כמה הם בית סאתים שיכולים להיות רשות היחיד. ואולם, אפשר לפרש שהתורה אמרה "וְרֹחַב חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים" כדי ללמד: כיון שהרֹחב הוא חמשים, הרי מאה על חמשים. אבל אילו היה הרֹחב אחר, גם הֹארך אחר. וכיון שמהמקדש ומהמשכן למדנו מה הוא פתח ומהי חצר (ראה דברינו לעיל עירובין ב), ממילא נוכל ללמוד מכאן לענייננו.

וכמה שיעור סאתים כחצר המשכן מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא ארך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים אמרה תורה טול חמשים וסבב חמשים פשטיה דקרא במאי כתיב אמר אביי העמד משכן על שפת חמשים כדי שיהא חמשים אמה לפניו ועשרים אמה לכל רוח ורוח.

### דברים יד כו, עירובין כז:

#### מה קונים בדמי מעשר שני

וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ.

התורה מלמדת שכאשר אנו אוכלים בירושלים את מה שאנו קונים בדמי המעשר, אין צֹרך לקנות בדיוק את אותו מין שממנו היה המעשר. בדמי המעשר (א) אפשר לקנות "בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ".

מה כלול בכלל הזה? בפשטות, כל מיני מאכל. התורה באה ללמד שיש לקנות כל מיני מאכל שהנפש מתאוה להם. כלומר: התורה (א) באה לרבות כל מיני מאכל.

התורה פותחת בכלל "בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ", ומפרטת: "בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר", ומוסיפה: "וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ".

מה כלול בכלל הזה? בפשטות, כל הדומה לבקר, צאן, יין ושכר. כלומר: מאכלים המזינים את הגוף, שאדם אוכל. לאו דוקא מהמין שממנו היה המעשר, ולאו דוקא גִדולי קרקע ממש, כמו המעשר המקורי, אלא גם מאכלים אחרים הגדלים בשדה.[[418]](#footnote-418) ובפשטות, (א) כל מיני מאכל שתאוה נפשך. התנא של המשנה אכן למד שאפשר לקנות כל מין מאכל, ורק מִעט מכאן מים ומלח. שהרי מים ומלח הם לא מיני מאכל הגדלים בשדה. הם חומרים דוממים. (ואפילו בכך הקל אחד האמוראים, אם המים והמלח מעורבים זה בזה, שאז הם מאכל גמור). אבל מלבד מים ומלח – כל מאכל הרי הוא בכלל. כך סובר גם ר"א, אלא שהוא מוסיף שגם ציר של דגים, כל עוד הדג עצמו אינו בו, הוא כמים ומלח. פשט הפסוקים הוא שאפשר לקנות כל מיני מאכל. התורה לא הביאה את הדוגמאות אלא כדי להדגים מהו מאכל. אבל הכלל העולה מכאן ברור: אפשר לקנות (א) כל מיני מאכל אשר תשאלך נפשך.

ואולם האמוראים מבארים שתנאים אחרים סוברים שאפשר לקנות דוקא את מיני המאכלים שהוזכרו והדומים להם. אמנם התורה כוללת כלל, אבל הפרטים (ב) שהוזכרו מלמדים מה כלול בכלל הזה. רק הגדל בארץ והוא חלק מהארץ הוא חלק מהפרט האמור כאן.

#### הטפל לאכל

מה דין מה שאינו אֹכל שאי אפשר לקנות את האֹכל אלא עִמו?

לא נאמר כאן בשר אלא בקר וצאן. דרכם של בקר וצאן שהם נמכרים בשלמותם ויש בהם עור וצמר, שאינם נאכלים. מכאן (ג) למדנו שאפשר לקנות גם בקר וצאן שיש בהם חלקים שאינם נאכלים. וכן נאמר כאן ביין ובשכר, שכר מכיל גם מים שאינם חלק ממנו, ויין נמכר בחביות סגורות. מכאן שאפשר לקנות גם את הטפל לא‎ֹכל עם האֹכל. אפשר לקנות כל מאכל כדרך שהוא נמכר בשוק.[[419]](#footnote-419)

ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך כלל בבקר ובצאן וביין ובשכר פרט ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט (ב) מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע אף כל פרי מפרי וגידולי קרקע.

מה הפרט מפורש (ב) ולד ולדות הארץ אף כל ולד ולדות הארץ.

במאי קא מיפלגי רבי יהודה בן גדיש ורבי אליעזר והני תנאי דלקמן רבי יהודה בן גדיש ורבי אליעזר דרשי רבויי ומיעוטי והני תנאי דרשי כללי ופרטי רבי יהודה בן גדיש ורבי אליעזר דרשי (א) ריבויי ומיעוטי ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך ריבה בבקר ובצאן וביין ובשכר מיעט ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי רבי רבי כל מילי ומאי מיעט לרבי אליעזר מיעט ציר לרבי יהודה בן גדיש מיעט מים ומלח והני תנאי דרשי כללי ופרטי.

בן בג בג אומר (ג) בבקר מלמד שלוקחין בקר על גב עורו ובצאן מלמד שלוקחין צאן על גב גיזתה וביין מלמד שלוקחין יין על גב קנקנו ובשכר מלמד שלוקחין תמד משהחמיץ.

(ד) אמר רבי יוחנן מאן דמתרגם לי בבקר אליבא דבן בג בג מובילנא מאניה אבתריה לבי מסותא מאי טעמא כולהו צריכי לבר מבבקר דלא צריך מאי צריכי דאי כתב רחמנא בבקר הוה אמינא בקר הוא דמזדבן על גב עורו משום דגופיה הוא אבל צאן על גב גיזתה דלאו גופיה הוא אימא לא ואי כתב רחמנא בצאן על גב גיזתה הוה אמינא משום דמחובר בה אבל יין על גב קנקנו אימא לא ואי כתב רחמנא ביין הוה אמינא משום דהיינו נטירותיה אבל תמד משהחמיץ דקיוהא בעלמא הוא אימא לא כתב רחמנא שכר ואי כתב רחמנא בשכר הוה אמינא מאי שכר דבילה קעילית דפירא הוא אבל יין על גב קנקנו אימא לא ואי כתב רחמנא יין על גב קנקנו דהיינו נטירותיה אבל צאן על גב גיזתה אימא לא כתב רחמנא צאן דאפילו על גב גיזתה בבקר למה לי וכי תימא אי לא כתב רחמנא בבקר הוה אמינא צאן על גב עורה אין על גב גיזתה לא כתב רחמנא בבקר לאתויי עורו אייתר ליה צאן לאתויי גיזתה אי לא כתב רחמנא בקר לא הוה אמינא צאן על גב עורה אין על גב גיזתה לא דאם כן לכתוב רחמנא בקר דממילא אייתר ליה צאן וכיון דכתב רחמנא צאן דאפילו על גב גיזתה בבקר למה לי השתא צאן על גב גיזתה מיזדבנא בקר על גב עורו מיבעיא.

עירובין לא – ראה ברכות מז (וראה גם ערכין לג.)

עירובין לא: – ראה ב"מ מז:

### דברים יח ד, במדבר יח יב, עירובין לז:

#### ראשית דגן תירוש ויצהר

התורה מצוה לתת תרומה לכהן: "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ". ה' אומר לאהרן: "כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים". התרומה הנִתנת לכהן היא ראשית התבואה. לכן היא צריכה להנתן בדרך שבה יֵראה שהיא הראשית, והיתר הוא האחרית. אם לא נִכר מה הראשית ומה האחרית – אין זה ראשית דגנך. ממילא לא על זה נאמר הדין, ואינה תרומה. אמנם בהמשך הסוגיא הגמ' דוחה זאת.

### שמות טז ה, עירובין לח:

#### הכנה לשבת

כאשר ה' מצוה את משה על המן, הוא אומר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם". את ההכנה לשבת יש לעשות בחול. הכנה מותרת דוקא ביום חול. ביום קֹדש אסור להכין דבר שלא היה מוכן מחול[[420]](#footnote-420). חכמים דרשו מכאן שיש להכין דוקא מחול גמור, ולא מיום טוב[[421]](#footnote-421). (והדרשה מסתברת, שהרי אם אסור להכין בשבת – למה יהיה מותר ביו"ט?).

חכמים למדו שמה שלא היה מוכן לפני שבת נאסר בשבת, ישראל מצֻוִּים לאכול דוקא מן שהם הכינו בע"ש. לא מה שלא היה מוכן ביום הששי. מסבירים חכמים שהיום הששי לאו דוקא, אלא חול. דוקא מה שהיה מוכן מחול. מה שלא היה מוכן מבעו"י לא ראוי לך לשבת. מכאן סמכו שגם ביצה שלא היתה מוכנה בחול – אי אפשר לאכלה בשבת או ביו"ט.[[422]](#footnote-422)

בפסחים מז. עוד הוסיפו ולמדו מכאן שהכנה היא מכלל המלאכות שנאסרו בשבת. יש להכין לשבת לפני שבת, אסור להכין בשבת. מכאן למדנו שהכנה היא מלאכה[[423]](#footnote-423), וממילא היא אסורה בכל יום שבו נאסרה מלאכה.[[424]](#footnote-424) אין להשתמש בשבת במה שלא היה מוכן למלאכתו מערב שבת.[[425]](#footnote-425)

והיה ביום הששי והכינו חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב ואין יום טוב מכין לשבת ואין שבת מכינה ליום טוב.

ומוקצה דאורייתא הוא אמר ליה אין דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתה מהכא מלא תעשה כל מלאכה.

### שמות טז כט, במדבר לה ד-ה, עירובין מח. נא.

#### מקום ותחום

כאשר ה' מצוה את משה לומר לישראל לא לצאת ללקוט מן בשבת הוא אומר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה עַד אָנָה מֵאַנְתֶּם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי: רְאוּ כִּי ה’ נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לֶחֶם יוֹמָיִם שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". נאמר כאן "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ". תחתיו של אדם יש ארבע אמות. מכאן שישב אדם בארבע אמותיו.

אמנם, נאמר כאן גם "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" וגם "אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ". תחתיו הוא ארבע אמות, אבל מקומו הוא גם יותר מארבע אמות. לעניינים מסויימים מקום הוא אף אלפים אמה מחוץ לעיר. שהרי נאמר על הרוצח בשגגה "וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה", נאמר כאן מקום, וכשהתורה מפרטת זאת בפרשת מסעי מתברר שהמקום האמור כאן הוא ערים עם תחומיהן: "וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב: וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת פְּאַת קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת יָם אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים: וְאֵת הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אֵת שֵׁשׁ עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לָנֻס שָׁמָּה הָרֹצֵחַ וַעֲלֵיהֶם תִּתְּנוּ אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר". תחום כל עיר – אלפים אמה לכל רוח. לדרום, לצפון, למזרח ולמערב. זהו גבול עיר מקלטו. ונאמר "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם: כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ", כלומר: המקום שאליו ינוס הרוצח ע"פ הפסוק "וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה", כולל את כל "גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה", כל הגבול קולט את הרוצח. כל הגבול הוא אלפים אמה[[426]](#footnote-426), והוא נקרא מקום – מקום אשר ינוס שמה. מעתה, גם כשנאמר מקום לגבי שבת, בפסוק "אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ", מקום הוא עיר וסביבה אלפים אמה[[427]](#footnote-427). (ואם אינו בעיר – מקום ישיבתו הוא כעיר לענין זה, וממנו ולכל רוח מונה אלפים אמה).

אמנם קשה כי בפשטות "שבו איש תחתיו" היינו "אל יצא איש ממקומו". ואולם, אפשר להסביר שאינו ממש אותו צווי. האִסור הוא לצאת ממקומו, והוא אִסור כללי, אל יצא איש ממקומו, ומקומו הוא אלפים אמה כמו שבארנו. ולאותם אנשים שיצאו בשבת אמר משה שבו איש תחתיו. ולפי זה – אלה שני צוויים שונים. הראשון נאמר אל אותם אנשים ועליהם, ולכן הוא אמור בלשון נוכח: אתם שבו איש תחתיו. אח"כ מוסיף משה בלשון נסתר ומלמד כלל: אל יצא איש ממקומו. גם שאר אנשי ישראל לא יֵצאו ממקומם, ולא רק בשבת זו אלא בכל שבת.

ואפשר לפרש שעִקר הצווי הוא שלא יצאו ממקומם להביא מן. מקום הוא המחנה שבמדבר[[428]](#footnote-428). הצווי הוא לא לשבת איש תחתיו ממש.

וראה לעיל עמ' קכה שם בארנו שיש שדורש מכאן לגבי יציאה להביא מן ולאו דוקא על היציאה עצמה. אלא שרב אשי חולק על כך וסובר שיש ללמוד את הפסוק כשלעצמו, לאו דוקא כיציאה להביא מן אלא כצווי לשבת איש תחתיו ולא לצאת איש ממקומו. מכאן שמי שיש לו מקום[[429]](#footnote-429) לא יצא ממקומו – מאלפים האמה שלו. מי שאין לו מקום – ישב תחתיו. בארבע אמות.

גם רחב"א אומר שא"א ללמוד מערי המקלט לכל דבר וענין, שיש גבול של אלפים אמה לצפון, לדרום, למזרח ולמערב. נכון שגבול מקומו הוא אלפים, אבל דוקא על עיר נאמר שיש לה גבול לדרום, לצפון, למזרח ולמערב. (כלומר: לכל צד, ברבוע, כמו שנבאר להלן עירובין נו:נז.) משום שהיא עיר. אדם שישב במקום מסוים, אין לו אלא אלפים אמה עגולות סביבו. דוקא על מגרשי הערים נאמר זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים. אלא שחכמים חולקים על כך וסוברים שאם זהו מקומו, הרי שזהו מקומו לכל דבר. ואי אפשר שלענין אחד יחשב מקום ולענין אחר לא יחשב מקום. ולכן לכל צד יש ארבע אמות, לפאת ים, פאת צפון, פאת נגב, ופאת קדמה. רִבוע כרִבועו של עולם. (וראה דברינו להלן נו:, עמ' קל).

שבו איש תחתיו כתחתיו.

שבו איש תחתיו אלו ארבע אמות אל יצא איש ממקמו אלו אלפים אמה.

מנא לן אמר רב חסדא למדנו מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וניסה מגבול וגבול מגבול וגבול מחוץ וחוץ מחוץ דכתיב ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו' ונילף מקיר העיר וחוצה אלף אמה דנין חוץ מחוץ ואין דנין חוץ מחוצה.

ומניין לד"א שבו איש תחתיו ומניין לאלפיים אמה אל יצא איש ממקומו ביום השביעי או חלף א"ר אליעזר ותנינן אסא בן עקיבה אומר מקום מקום נאמר כאן מקום ונא' להלן ושמתי לך מקום מה מקום שנאמר להלן אלפיים אמה אף מקום שנאמר כאן אלפיים אמה. (ירושלמי).

### ויקרא יד לו-מד, עירובין נא.

#### הסגר והחלט בצרעת הבית

על צרעת הבית אומרת התורה:

וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים: וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְאֶת הַבַּיִת יַקְצִעַ מִבַּיִת סָבִיב וְשָׁפְכוּ אֶת הֶעָפָר אֲשֶׁר הִקְצוּ אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת הַבָּיִת: וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת אַחַר חִלֵּץ אֶת הָאֲבָנִים וְאַחֲרֵי הִקְצוֹת אֶת הַבַּיִת וְאַחֲרֵי הִטּוֹחַ: וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא: וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֵצָיו וְאֵת כָּל עֲפַר הַבָּיִת וְהוֹצִיא אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא...

התורה מלמדת שכאשר בא הכהן בסוף שבוע ראשון וראה שהנגע פשה הוא חולץ את האבנים, אך התורה אינה כותבת מה הדין אם לא פשה. כן הוא בסוף השבוע השני, התורה מתארת רק מה עושה הכהן כאשר הנגע פשה, אבל היא לא מלמדת מה עושה הכהן אם הנגע עמד בעיניו ולא פשה (שלא כנגעי עור הבשר, שם התורה כותבת מה הדין כאשר עמד בעיניו ולא פשה).[[430]](#footnote-430) וכן התורה אינה מלמדת מה הדין אם הנגע עמד בסוף שבוע ראשון ופשה בסוף שבוע שני. אבל חכמים לומדים מסברה שסוף השבוע השני לא גרע מסוף השבוע הראשון, שנאמר בו "וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא". כך בסוף השבוע השני שנאמר בו "וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא", נותץ את הבית דוקא אם פשה. אבל אם לא פשה – לפחות שיחלוץ את האבנים כבשבוע שלפניו. וכן אם עמד בראשון – נעשה השבוע השני כראשון לגביו. שהרי מלבד זה המקרים דומים מאד, ומסברה הדין הוא אותו דין.

ובלאו הכי הפרשיה צריכה בֵאור רב. הפרשיה אומרת: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים: וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְאֶת הַבַּיִת יַקְצִעַ מִבַּיִת סָבִיב וְשָׁפְכוּ אֶת הֶעָפָר אֲשֶׁר הִקְצוּ אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת הַבָּיִת: וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת אַחַר חִלֵּץ אֶת הָאֲבָנִים וְאַחֲרֵי הִקְצוֹת אֶת הַבַּיִת וְאַחֲרֵי הִטּוֹחַ: וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא: וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֵצָיו וְאֵת כָּל עֲפַר הַבָּיִת וְהוֹצִיא אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו: וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַבַּיִת כִּי נִרְפָּא הַנָּגַע: וְלָקַח לְחַטֵּא אֶת הַבַּיִת שְׁתֵּי צִפֳּרִים וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְשָׁחַט אֶת הַצִּפֹּר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת הָאֵזֹב וְאֵת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה וְטָבַל אֹתָם בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחוּטָה וּבַמַּיִם הַחַיִּים וְהִזָּה אֶל הַבַּיִת שֶׁבַע פְּעָמִים: וְחִטֵּא אֶת הַבַּיִת בְּדַם הַצִּפּוֹר וּבַמַּיִם הַחַיִּים וּבַצִּפֹּר הַחַיָּה וּבְעֵץ הָאֶרֶז וּבָאֵזֹב וּבִשְׁנִי הַתּוֹלָעַת: וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְכִפֶּר עַל הַבַּיִת וְטָהֵר". בפשטות, הפרשיה מדברת על שבוע אחד של הסגרה. הכהן בא, מסגיר את הבית לשבוע, ואחרי שבוע אם פשה – חולץ את האבנים (כלומר עוקר את הנגע). ואח"כ – אם הנגע חוזר לבית (לא כתוב מתי) ינתץ הבית. אלא שהפרשיה מוסיפה ואומרת: "וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת...." משמע שגם אחרי הטיחה הכהן צריך לבא פעם נוספת. כלומר: יש עוד תקופת הסגר שאחריה הכהן בא שוב. ומסתבר שגם זה אחרי שבוע.

לכן, יש כמה אפשרויות לפרש את הפרשה: אפשר לפרש שאם פשה הנגע, חולץ את האבנים ומסגיר לשבוע נוסף, ואחרי שבוע – אם מצא שפשה באותו שבוע נותץ את הבית ולמפרע כל מי שהיה בבית נטמא. (לפי הפירוש הזה "וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר ... יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו" הוא המשך של "וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת..."), לפי זה לא תהיה בבית טומאה אלא אם אכן יוחלט כטמא[[431]](#footnote-431). אלא שקשה, אם כך למה צריך לטהר אותו בצפורים, הלא הוא ננתץ. לכן אפשר לפרש בדרך אחרת, שהפסוק "וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר ... יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו" חוזר לתֵאור ההסגרה הראשון. הפסוק הזה כבר אינו המשך של "וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת...", אלא הוא מתיחס להסגרה שנאמרה בראש הפרשה. הכהן מסגיר פעם אחת, אם יפשה הנגע בהסגרה זו – יחלוץ את האבנים וכו'. ואם לא יפשה הנגע בהסגרה זו – יטהרהו בצפורים. לפי זה, הפסוק "וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת", יכול להתפרש גם הוא כעוסק בהסגרה הראשונה. בכך תתורצנה הקושיות שהקשינו לעיל. הקשינו למה לא נאמר בהסגרה הראשונה מה הדין אם לא פשה, ולפי דברינו כאן – הרי נאמר. הפסוק "וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת" הוא תֵאור הצד השני של מה שעושה הכהן אחרי שבוע אחד. שאלנו מתי ישוב הכהן הלא אין הסגרה נוספת? אכן אין הסגרה נוספת. הפסוק "וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת", עוסק בהסגרה הראשונה. והתורה אומרת שאם אחרי הטהרה אי פעם ישוב הנגע ויפרח בבית, יתוץ את הבית. אלא שאם נפרש כך קשה מדוע יהיה הבית חמור מהאדם והבגד. ומדוע בו לא תהיה אפילו הסגרה שניה. ומדוע בית שלא פשה מעולם צריך שיטהרוהו בצפורים? מה שלא מצאנו באדם. ועוד: מדוע בית שבו הנגע לא פשה צריך שיטהרוהו בצפורים, ואילו בית שבו פשה הנגע וחלצו את אבניו לא צריך? לכן פרשו חכמים בדרך שלישית: יש בבתים הסגרה נוספת. אחרי שחלץ את האבנים שוב מסגיר, ועל ההסגרה הזאת נאמר: "וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת ... וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת .... וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַבַּיִת ...". התורה לא אומרת שאם אי פעם ישוב הנגע יתוץ את הבית, אלא רק שאם ישוב הנגע בסוף ההסגרה השניה יתוץ את הבית, ואם לא ישוב הנגע באותה הסגרה – יטהרהו בצפורים. וכפי שבארנו לעיל, ההסגרות נלמדות זו מזו. התורה אינה מפרטת מה הדין אם עמד בסוף שבוע ראשון ופשה בסוף שבוע שני. אבל חכמים לומדים מסברה שלא גרע מסוף השבוע הראשון, שנאמר בו "וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא". כך בסוף השבוע השני שנאמר בו "וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא", נותץ את הבית דוקא אם פשה. אבל אם לא פשה – לפחות שיחלוץ את האבנים כבשבוע שלפניו. וכן אם עמד בראשון – נעשה השבוע השני כראשון לגביו. שהרי מלבד זה המקרים דומים מאד, ומסברה הדין הוא אותו דין[[432]](#footnote-432). מכאן עולה שיש בבתים שלשה שבועות של הסגרה.

ועל השאלה ששאלנו אפשר להשיב גם מתוך השואה למה שאמור בצרעת הבגד, שבה מסגיר שוב אחרי ההסגרה הראשונה. וכך גם כאן.

תנא דבי רבי ישמעאל ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה.

או אינו אומר ופרח אלא שלא יהא טמא עד שיחזור ויפסה, ודין הוא טמא הוא בבגדים וטימא בבתים מה בבגדים טימא את החוזר אף על פי שאינו פושה, אף בבתים יטמא החוזר אף על פי שאינו פושה. הין אם החמיר בבגדים שהעומד בהם בסוף שני שבועות שורף, נחמיר בבתים שהעומד בסוף שני שבועות אינו נותץ תלמוד לומר צרעת ממארת צרעת ממארת לגזירה שוה, מה צרעת ממארת האמור בבגדים טימא את החוזר אף על פי שאינו פושה אף צרעת האמור בבתים יטמא החוזר אף על פי שאינו פושה. אם סופנו לרבות את החוזר מה תלמוד לומר ובא הכהן וראה והנה פשה הנח לו, או שומע אני אם ישוב הנגע ופרח בבית וחזר הנגע בו ביום יהי טמא תלמוד לומר ושב הכהן, ואם ישוב הנגע, מה שיבה האמורה להלן בסוף שבוע, אף כאן בסוף שבוע. ומנין אם עמד בראשון ופשה בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע תלמוד לומר ובא הכהן וראה והנה פשה במה הוא מדבר אם בפושה בראשון הרי אמר הא אינו אומר ובא הכהן וראה והנה פשה אלא שבא בסוף שבוע ראשון ומצאו עומד, ובא בסוף שבוע שני ומצאו פושה, מה יעשה לו הרי אני דן מה מצינו בפושה בראשון חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף בפושה בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע הין אם היקל בפושה בראשון שהרי היקל בעומד בו, נקל בפושה בשני שהרי החמיר בעומד בו ויהיה הפושה כעומד תלמוד לומר ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה, מה שיבה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף ביאה זו חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. מנין אם עמד בזה ובזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ת"ל ובא ואם בא יבא הרי כאן ב' ביאות במי הוא מדבר אם בפושה בראשון הרי אמור ואם בפושה בשני הרי אמור, הא אינו אומר ובא ואם בוא יבוא אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני, וראה והנה לא פשה זה העומד, מה יעשה לו וטהר הכהן את הבית, יכול יפטר וילך לו תלמוד לומר כי נרפא הנגע, לא טיהרתי [אלא] את הרפוי. מה יעשה לו הרי אני דן מה מצינו בפושה בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף העומד בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. הין אם נחמיר בפוש' בשני שהרי החמיר בפושה בראשון נחמיר בעומד בשני שהרי היקל בעומד בראשון ויהא עומד כפושה בשני, תלמוד לומר ובא, ואם בוא יבוא הרי כאן שתי ביאות, ביאה האמורה למעלה וביאה האמורה למטה, מה ביאה האמורה למעלה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף ביאה האמורה למטה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. משום ר' ישמעאל אמרו נאמר צרעת ממארת בבגדים, ונאמר צרעת ממארת בבתים, מה צרעת ממארת האמור בבגדים עשה העומד בשני כפושה בשני, אף צרעת ממארת האמורה בבתים נעשה העומד בשני כפושה בשני, אחרי הקצות את הבית ואחרי הטוח מה ת"ל שיכול אין לי חוזר ונותץ אלא אחר פושה בראשון, מנין לרבות את החוזר אחר פושה בשני, ואחר העומד בשני, ת"ל ואחר חלץ את האבנים שאין ת"ל ואחרי הקצות ואחר הטוח, וכי יש חליצה שאין עמה קציעה וטיחה אם כן למה נאמר אחרי הקצות את הבית ואחרי הטוח אלא לרבות את החוזר אחר הפושה בשני ואחר העומד בשני. מנין לכהה בשני והולך לו קולפו והוא טעון ציפרים תלמוד לומר ולקח לחטא את הבית הרי כאן בית אחר, מכאן אמרו עשרה בתים הן הכהה בראשון והולך לו קולפו והוא טהור והכהה בשני והולך לו קולפו והוא טעון ציפרים והפושה בראשון חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, חזר נותץ, לא חזר טעון צפרים, עמד בראשון ופשה בשני, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, חזר נותץ, לא חזר טעון ציפרים, עמד בזה ובזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, חזר נותץ, לא חזר טעון ציפרים. וטמא מה תלמוד לומר לפי שמצינו בבית המוסגר שאינו מטמא אלא מתוכו, יכול אף המוחלט כן תלמוד לומר כי טמא הוא הוסיף לו טומאה שיטמא בין מתוכו בין מאחריו. (תו"כ).

### ישעיהו נח יג, עירובין נב:

ישעיהו מנבא: "אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה’ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר: אָז תִּתְעַנַּג עַל ה’ וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל בָּמֳותֵי אָרֶץ וְהַאֲכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ כִּי פִּי ה’ דִּבֵּר". הנבואה היא על כך שתָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ, מכאן דרש ר' חנינא שיש לשמור אפילו על רגל אחת שלא תצא חוץ לתחום. וודאי שאינו פשט. ויש אומרים שכיון שהקריאה היא רַגְלֶךָ, שנשמע כמו רגליך, אע"פ שהסגול אינו אלא מפני שהוא טעם מפסיק (ז"ק), כיון שהקריאה היא רגליך – האִסור אינו אלא בהוצאת שתי רגלים. ואמנם בלשון הפסוק הדברים קשים, שהרי הסגול לא בא אלא מפני הטעם המפסיק, אך לכאורה כך הוא משמע הדברים שלא תצא בשבת למקום שאסור בשבת. ולאו דוקא הוצאת רגל אחת.

אמר רבי חנינא רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום לא יכנס דכתיב אם תשיב משבת רגלך רגלך כתיב .... איכא דאמרי אמר רבי חנינא רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום יכנס דכתיב אם תשיב משבת רגלך רגליך קרינן.

### דברים לא יט, עירובין נד:

ה' אומר למשה: "וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל". להלן סנהדרין כא: (עמ' תשד) נבאר שחכמים דורשים את הפסוק הזה על כל התורה כֻלה. את כֻלה מצוה ה' את משה ללמד את ישראל ולשים בפיהם.

מפרשיה זו למדים אנו שהמצוה אינה לומר את התורה אלא ללמד ולשים בפיהם. משה מצֻוֶּה לשים את התורה בפי בני ישראל עד שתהיה שגורה בפניהם ותענה לפניהם לעד.

ממשה נלמד לדורות. גם לדורות לִמוד התורה הוא מצוה התלויה בכך שבסופו של דבר תהיה התורה למודה לו ושגורה על פיו. לכך עליו להביא את עצמו.

### במדבר לה ד-ה, עירובין נו:נז.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם: וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב: וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת פְּאַת קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת יָם אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים.

המדידה היא אלפים באמה לכל רוח, קדמה נגב ים וצפון. אבל המגרשים הם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב.

מכאן שמדידת אלפים האמה היא ברִבוע, לרִבועו של עולם. אבל מדידת אלף האמה כוללת רק מקום שרחוק מן העיר פחות מאלף אמה. בעִגול ולא ברבוע. שהרי על המדידה הזאת לא הוזכרו צפון, דרום מזרח ומערב, נאמר רק "מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב". כך מפרשים אביי, רבא ורבינא[[433]](#footnote-433). אבל רב אשי[[434]](#footnote-434) מפרש שגם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב, הוא ברִבוע. ואם אלפים האמה הם ברבוע, אפשר ללמוד משם מסברה שגם אלף האמה האמורים כאן הם ברבוע. ומצאנו סביב שהוא ברִבוע, שהרי המזבח הוא רבוע ונאמר עליו "וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב" (וכן פסוקים רבים דומים לאלה). אמנם, אביי, רבא ורבינא ישיבו שכאשר דנים בדבר עצמו, ודאי שסביבו הוא כצורתו, כל דבר ודבר כצורתו הוא, אבל כאשר דנים לא בעיר עצמה אלא ממנה והלאה, כמו כאן שמודדים מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב, כונת הדברים היא שכל מקום שרחוק מן העיר פחות מאלף אמה הרי הוא בכלל.

### במדבר לה ה, עירובין נז.

כבר הזכרנו לעיל שחכמים לומדים על תחום שבת מהאמור בפרשת מסעי: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם: וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב: וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת פְּאַת קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת יָם אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים". הזכרנו לעיל עמ' קכז שמכאן למדו חכמים שתחום אלפים אמה נמדד לכל רוח, אבל תחום אלף נמדד מהקיר אלף אמה סביב, לא ברִבוע.

מהיכן יש למדוד? בפשטות, הפסוק אומר בפירוש: "מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה". ואולם, יש לשאול מה יהיה דינה של עיר שאינה מוקפת חומה, עיר שאין לה קיר עיר? הקיר החיצון אינו קיר העיר, הקיר החיצון ביותר הוא קיר הבית האחרון בעיר. וסביבותיו של כל בית הם חלק ממנו, שהרי בית משתמש בכל סביבותיו. לכל בית יש היקף, קרפף, שהוא חלק מהבית. (מהטעם הזה שני בתים שקרפפיהם נוגעים זה בזה מצטרפים לעיר אחת, כי קרפפו של בית – כמוהו). לכן אומר רבא שלפי ר"מ גם את אלפים האמה יש למדוד מסוף קרפפו של הבית. סוף קרפפו של הבית האחרון הוא כקיר העיר.[[435]](#footnote-435) וכיון שבעיר שיש לה קיר יש למדוד לא מעביו של הקיר אלא מקצהו של הקיר, וכיון שבעיר שאין לה קיר הקרפף הוא כקיר הבית, הרי יש למדוד מקצה הקרפף והחוצה. התחום נמדד לא מהקיר, אלא מהקיר וחוצה, כלומר, התחום מתחיל לא מהקיר עצמו אלא מהקיר וחוצה. מקצה הקיר הפונה החוצה. והקרפף הוא כקיר הבית וממילא יש למדוד מקצה הקרפף וחוצה. אמנם קשה, למה למד רבא על תחום אלפים מהפסוק העוסק בתחום האלף?. ואפשר שמשום כך חולקים חכמים. גם הירושלמי אומר שחכמים חולקים משום שנאמר מקיר העיר, הרי שיש למדוד מהקיר. ואולם הירושלמי אומר שמכאן הם דורשים שנותנים לעיר קרפף.

אמר רבא דאמר קרא מקיר העיר וחוצה אמרה תורה תן חוצה ואחר כך מדוד.

רב חונה בשם רבי מאיר ורבנן מקרא אחד דורשין ר' מאיר דרש מקיר העיר מה תלמוד לומר וחוצה מיכן שנותנין קרפף לעיר רבנין דורשין וחוצה מה ת"ל מקיר העיר אלא מיכן שנותנין קרפף לעיר הדא אמרה שנותנין קרפף לעיר. (ירושלמי).

### שמות כז יח, עירובין נח.

#### באיזו מדה מודדים

על חצר המשכן אומרת התורה: "אֹרֶךְ הֶחָצֵר מֵאָה בָאַמָּה וְרֹחַב חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים וְקֹמָה חָמֵשׁ אַמּוֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת". למה אמרה התורה חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים? אם האֹרך הוא מֵאָה בָאַמָּה, היה צריך לומר שהרֹחב הוא חֲמִשִּׁים בָּאַמָּה. (וכן הלשון במקומות רבים בתורה). מהי הלשון חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים? הזכרנו לעיל כג: שמכאן דרשו חכמים שבתוך הרחבה של החצר שהיא מאה על חמשים, צריך להיות רִבוע פנוי של חמשים על חמשים. לכן יש להעמיד את המשכן כך שכֻלו יהיה בתוך המחצית המערבית של החצר, כדי שתהיה המחצית המזרחית פנויה לגמרי. ועוד דרשה אחרת הוזכרה שם, שמשטח חצר המשכן אפשר ללמוד מהו שִעור קרפף לענין שבת, אבל אין צֹרך שיהיה דוקא חמשים על מאה אלא שיהיו בו חמשת אלפים אמות מרֻבעות. לכן נאמר חמשים בחמשים. ור"א דורש שתהיה בדיוק חמשים על מאה. דרשה זו אינה פשט.

כאן מוסיפה הגמ' ולומדת שהמדידה נעשית בחבל של חמשים אמה. והמלים וְרֹחַב חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים מלמדות: מדוד בחמשים. כמו שמאה באמה היינו מאה במדות של אמה. כך חמשים בחמשים היינו חמשים במדידה של חמשים. ומכאן יש ללמוד למדידות אחרות בתורה, שהן נמדדות במדה של חמשים.

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ארך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים אמרה תורה בחבל של חמשים אמה מדוד.

### זכריה ב ה, עירובין נח.

#### במה מודדים

זכריה מתאר: "וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה אִישׁ וּבְיָדוֹ חֶבֶל מִדָּה: וָאֹמַר אָנָה אַתָּה הֹלֵךְ וַיֹּאמֶר אֵלַי לָמֹד אֶת יְרוּשָׁלִַם לִרְאוֹת כַּמָּה רָחְבָּהּ וְכַמָּה אָרְכָּהּ". האיש שבא למדוד את ארכה ורחבה של עיר, עושה זאת בחבל. מכאן למד ר' יהושע שאת תחומי העיר מודדים דוקא בחבל. ואף אמר שחבל עדיף על אמצעי מדידה טובים יותר, שהרי חבל הוזכר כאן בפירוש.

אמנם, על כך מקשה הגמ' מיחזקאל, שמתאר מדידה דוקא בקנה: "בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה אַחַר אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הָיְתָה עָלַי יַד ה' וַיָּבֵא אֹתִי שָׁמָּה: בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים הֱבִיאַנִי אֶל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיְנִיחֵנִי אֶל הַר גָּבֹהַּ מְאֹד וְעָלָיו כְּמִבְנֵה עִיר מִנֶּגֶב: וַיָּבֵיא אוֹתִי שָׁמָּה וְהִנֵּה אִישׁ מַרְאֵהוּ כְּמַרְאֵה נְחֹשֶׁת וּפְתִיל פִּשְׁתִּים בְּיָדוֹ וּקְנֵה הַמִּדָּה וְהוּא עֹמֵד בַּשָּׁעַר: וַיְדַבֵּר אֵלַי הָאִישׁ בֶּן אָדָם רְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְּׁמָע וְשִׂים לִבְּךָ לְכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתָךְ כִּי לְמַעַן הַרְאוֹתְכָה הֻבָאתָה הֵנָּה הַגֵּד אֶת כָּל אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל: וְהִנֵּה חוֹמָה מִחוּץ לַבַּיִת סָבִיב סָבִיב וּבְיַד הָאִישׁ קְנֵה הַמִּדָּה שֵׁשׁ אַמּוֹת בָּאַמָּה וָטֹפַח וַיָּמָד אֶת רֹחַב הַבִּנְיָן קָנֶה אֶחָד וְקוֹמָה קָנֶה אֶחָד...". הגמ' מתרצת שדוקא שערים מודדים בקנה. אבל מרחקים ארֻכים טוב יותר למדוד בחבל. אמנם קשה על כך כי יחזקאל אומר בהמשך נבואתו: "מָדַד רוּחַ הַקָּדִים בִּקְנֵה הַמִּדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּדָּה סָבִיב: מָדַד רוּחַ הַצָּפוֹן חֲמֵשׁ מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּדָּה סָבִיב: אֵת רוּחַ הַדָּרוֹם מָדָד חֲמֵשׁ מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּדָּה: סָבַב אֶל רוּחַ הַיָּם מָדַד חֲמֵשׁ מֵאוֹת קָנִים בִּקְנֵה הַמִּדָּה". (ובפשטות גם מדידות אחרות של החצר שהוזכרו שם נמדדו בקנה. ובכל דבריו לא הוזכר חבל). ואולי משום שפתח במדידת השערים מדד גם את יתר מדידותיו בקנה.

אמר רבי יהושע בן חנניא אין לך שיפה למדידה יותר משלשלאות של ברזל אבל מה נעשה שהרי אמרה תורה ובידו חבל מדה.

והכתיב וביד האיש קנה המדה ההוא לתרעי.

עירובין סג. – ראה יומא כא:

### עזרא ח טו, עירובין סה.

עזרא מספר על הכנותיו לעליה מבבל:

וָאֶקְבְּצֵם אֶל הַנָּהָר הַבָּא אֶל אַהֲוָא וַנַּחֲנֶה שָׁם יָמִים שְׁלֹשָׁה וָאָבִינָה בָעָם וּבַכֹּהֲנִים ... וַיָּבִיאּוּ לָנוּ כְּיַד אֱלֹהֵינוּ הַטּוֹבָה עָלֵינוּ אִישׁ שֶׂכֶל מִבְּנֵי מַחְלִי בֶּן לֵוִי בֶּן יִשְׂרָאֵל וְשֵׁרֵבְיָה וּבָנָיו וְאֶחָיו שְׁמֹנָה עָשָׂר: וְאֶת חֲשַׁבְיָה וְאִתּוֹ יְשַׁעְיָה מִבְּנֵי מְרָרִי אֶחָיו וּבְנֵיהֶם עֶשְׂרִים: ס וּמִן הַנְּתִינִים שֶׁנָּתַן דָּוִיד וְהַשָּׂרִים לַעֲבֹדַת הַלְוִיִּם נְתִינִים מָאתַיִם וְעֶשְׂרִים כֻּלָּם נִקְּבוּ בְשֵׁמוֹת: וָאֶקְרָא שָׁם צוֹם עַל הַנָּהָר אַהֲוָא לְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֵינוּ לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ דֶּרֶךְ יְשָׁרָה לָנוּ וּלְטַפֵּנוּ וּלְכָל רְכוּשֵׁנוּ:...

מדוע גזר עזרא צום ותפלה רק אחרי שלשה ימים, ולא עשה זאת כבר באותם שלשה ימים שבהם הבין בעם וחפש לויים? מכאן למד ר"א שהבא מן הדרך לא יתפלל עד שתתישב עליו דעתו.

עירובין סט: - ראה חולין ה.

### דניאל ב מט. עירובין עג.

אחרי שדניאל הצליח לפתור את חלומו של נבוכדנצר, נאמר: "אֱדַיִן מַלְכָּא לְדָנִיֵּאל רַבִּי וּמַתְּנָן רַבְרְבָן שַׂגִּיאָן יְהַב לֵהּ וְהַשְׁלְטֵהּ עַל כָּל מְדִינַת בָּבֶל וְרַב סִגְנִין עַל כָּל חַכִּימֵי בָבֶל: וְדָנִיֵּאל בְּעָא מִן מַלְכָּא וּמַנִּי עַל עֲבִידְתָּא דִּי מְדִינַת בָּבֶל לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ וְדָנִיֵּאל בִּתְרַע מַלְכָּא". דניאל נשאר עבד למלך, אם כי בכיר מאד, ונאמר עליו שהוא בִּתְרַע מַלְכָּא. מכאן למד רב (אליבא דריב"ב) שעבד שייך לשער אדוניו.

### במדבר טו יט-כא, עירובין פג

#### שעור לחם

כשהיו ישראל במדבר נאמר להם: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’: רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם.

את החלה הזאת יש לתת בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ. מראשית עִסה של אכילה מלחם הארץ. שלא כבמדבר שבו אכלו ישראל את המן, שעליו נאמר: וַיִּרְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה הוּא וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם הוּא הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן ה’ לָכֶם לְאָכְלָה: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לִקְטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ עֹמֶר לַגֻּלְגֹּלֶת מִסְפַּר נַפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לַאֲשֶׁר בְּאָהֳלוֹ תִּקָּחוּ.

המן הוא לחם המדבר. בארץ אוכלים מלחם הארץ. באכלכם מלחם הארץ, כאשר נאכל לא מלחם המדבר אלא מלחם הארץ, אז חל חיוב חלה. מכאן דרשו חכמים ששעורו כלחם המדבר. עֹמר. אדם חיב אם יש בעיסתו עֹמר.

עירובין צו. – ראה מנחות לו:

עירובין צו: - ראה קדושין לו

### משלי יט ב, עירובין ק:

גַּם בְּלֹא דַעַת נֶפֶשׁ לֹא טוֹב וְאָץ בְּרַגְלַיִם חוֹטֵא.

כלומר: גם כאשר אדם עושה מצוה, עליו לעשות זאת בדעת ולא בחפזון. לא לרוץ ולעשות בדרך דברים רעים בלא דעת. האמוראים סמכו על הפסוק הזה הלכות שונות. למדו מכאן שלא ירוץ בשבת, שמא יתלוש. למדו מכאן שלא ירוץ לבוא על אשתו שלא מדעתה, שנאמר כאן "גַּם בְּלֹא דַעַת נֶפֶשׁ לֹא טוֹב", כי אע"פ שזו מצוה, אין לעשותה תוך מרוצה ופגיעה באשתו.[[436]](#footnote-436)

עירובין קד. – ראה זבחים ד.

עירובין קד: - ראה נדה כח.

### דברי הימים ב כט טז, עירובין קה.

חזקיהו טִהר את בית ה' מהטומאה שטמאהו אחז אביו, הוא קרא לכהנים והם טִהרו:

וַיַּאַסְפוּ אֶת אֲחֵיהֶם וַיִּתְקַדְּשׁוּ וַיָּבֹאוּ כְמִצְוַת הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי ה’ לְטַהֵר בֵּית ה’: וַיָּבֹאוּ הַכֹּהֲנִים לִפְנִימָה בֵית ה’ לְטַהֵר וַיּוֹצִיאוּ אֵת כָּל הַטֻּמְאָה אֲשֶׁר מָצְאוּ בְּהֵיכַל ה’ לַחֲצַר בֵּית ה’ וַיְקַבְּלוּ הַלְוִיִּם לְהוֹצִיא לְנַחַל קִדְרוֹן חוּצָה.

הכהנים הוציאו את הטומאה מההיכל והניחוה בעזרה, ומשם נשאוה הלויים. מכאן דרש רשב"נ שהאִסור על טומאה במקדש חל רק בהיכל עצמו, שאל"כ למה הניחו את הטומאה בעזרה ולא הוציאוה הישר החוצה. אבל ר"ע אומר שאין מכאן ראיה. מהעזרה נשאום הלויים כי לשם הלויים יכולים להכנס, וטוב שלא יוסיפו הכהנים להטמא.

### ויקרא כא כג, עירובין קה.

#### מה מותר לבעלי מומים במקדש

כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב: לֶחֶם אֱלֹהָיו מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן הַקֳּדָשִׁים יֹאכֵל: אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

לכהן בעל מום מותר לאכול מקדשי הקדשים, אך לא להקריב. אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ.

על איזו ביאה מדובר כאן? האם נאסרה עצם כניסתו, או שנאסרה כניסתו להקריב? מתוך הקשר הפרשה אנו למדים שהאִסור להתקרב אל הפרכת ואל המזבח היינו לעבודה. לא נאסרה עצם הכניסה. הקריבות אל הקדש האמורות בכל הפרשה הן קריבות לעבודה, ומכאן שגם הקריבה האמורה כאן היא קריבה לעבודה. אבל לא נאסרה עליו עצם הכניסה.

אילו היה זה צווי בפני עצמו, לא היה הצווי אמור בלשון "אך", אלא היתה התורה אומרת כל איש אשר בו מום לא יגש אל הפרכת ואל המזבח. אך כיון שאין זה אלא מעוט מההיתר להכנס לאכול קדשים, משמע שאינו בא לאסור דבר חדש אלא לחזור על הצווי הראשון: לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב. משמע שהאִסור הוא דוקא בגישה להקריב.[[437]](#footnote-437)

אמנם, משמע שהדבר שנוי במחלוקת. ויש שפרשו שהפסוק הזה בא לחדש דין חדש: שבעל מום אינו נכנס כלל, ואפילו הטמא עדיף על פניו כשיש צֹרך לתקן את הבניין, אע"פ שהטמא מטמא את המקדש (אמנם גם בעל מום מחלל את המקדש שנאמר כאן וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי, ואילו הטמא מותר לכתחילה בעבודת צבור, ותקון המקדש הוא עבודת צבור).

מתוך שנאמר אך אל הפרכת לא יבא יכול לא יהו כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח לעשות ריקועי פחים תלמוד לומר אך חלק.

# פסחים

### תהלים קמח ג, פסחים ב.

מתוך שנאמר "הַלְלוּהוּ שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ הַלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבֵי אוֹר" למדנו שאף אור הכוכבים – אור הוא. ממילא הנודר מן האור נאסר גם בו.

פסחים ב – ראה סנהדרין עב.:

פסחים ג. – ראה זבחים נו:

### פסחים ג

נאמר על נח "וַיָּבֹא נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי בָנָיו אִתּוֹ אֶל הַתֵּבָה מִפְּנֵי מֵי הַמַּבּוּל: מִן הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינֶנָּה טְהֹרָה וּמִן הָעוֹף וְכֹל אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל הָאֲדָמָה", ונאמר במצוות המחנה: "כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה", ונאמר בדוד "וְלֹא דִבֶּר שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא בִּלְתִּי טָהוֹר הוּא כִּי לֹא טָהוֹר". בכל המקומות האלה לא נאמר טמא אלא לא טהור. מכאן שיש לדבר בלשון נקיה. אמנם, הגמ' דוחה זאת, שהרי מלבד שלשת הפסוקים האלה, בכל מקום אחר נאמר טמא. והמקומות שבהם נאמר טמא רבים הם.

### איוב טו ה, לג ל, פסחים ג.

אליפז התימני אומר לאיוב: "הֶחָכָם יַעֲנֶה דַעַת רוּחַ וִימַלֵּא קָדִים בִּטְנוֹ: הוֹכֵחַ בְּדָבָר לֹא יִסְכּוֹן וּמִלִּים לֹא יוֹעִיל בָּם: אַף אַתָּה תָּפֵר יִרְאָה וְתִגְרַע שִׂיחָה לִפְנֵי אֵל: כִּי יְאַלֵּף עֲוֹנְךָ פִיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים". מכאן למדו חכמים שיש לדבר בלשון ערומים, כלומר בלשון יפה ונקיה.

בהמשך הספר אומר לאיוב אליהוא בן ברכאל הבוזי: "וְאוּלָם שְׁמַע נָא אִיּוֹב מִלָּי וְכָל דְּבָרַי הַאֲזִינָה: הִנֵּה נָא פָּתַחְתִּי פִי דִּבְּרָה לְשׁוֹנִי בְחִכִּי: יֹשֶׁר לִבִּי אֲמָרָי וְדַעַת שְׂפָתַי בָּרוּר מִלֵּלוּ". מכאן שיש לדבר בדעת ובבירור.

האמוראים למדו מכאן שיש לדבר בבירור ובערמה בין בדברי חכמים (המדברים בלשון ערומים) ובין בדברי חולין.

### ויקרא טו, פסחים ג.:

נאמר על הזב:

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא.

ועל הזבה נאמר:

וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב:

בפרשית הזב נאמרו משכב ומושב, וכן הוזכרה טומאת בשרו, רֻקו ומרכבו. בפרשית הזבה הוזכרו רק טומאת מושבה ומשכבה, ולא הוזכרו שם יתר הטומאות שהוזכרו בפרשית זב. אע"פ שמסברה (וכן להלכה, וראה דברינו בנדה לד: ובנדה נד:נה) גם הם מטמאים, ואפשר ללמוד זאת מהזב. אבל התורה לא הזכירה זאת. אמנם, בפרשית הזבה הוזכר משכבה פעמַים, ואפשר שאחד מהם הוא מרכבה. מכאן למד ר' ישמעאל שיש לדבר בלשון נקיה ולא להזכיר את מרכבה של אשה. הגמ' מקשה על כך מכך שהכתוב הזכיר את רבקה ונערותיה, שנאמר עליהן "וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ", וממשה שהרכיב את אשתו ובניו על החמור "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ", ומאביגיל שנאמר עליה "וְהָיָה הִיא רֹכֶבֶת עַל הַחֲמוֹר וְיֹרֶדֶת בְּסֵתֶר הָהָר וְהִנֵּה דָוִד וַאֲנָשָׁיו יֹרְדִים לִקְרָאתָהּ וַתִּפְגֹּשׁ אֹתָם". על משה שהרכיב את אשתו ואת בניו מתרצת הגמ' שכיון שגם בניו רכבו אין כאן לשון שאיננה נקיה, כי נאמר שבניו רכבו והיא טפלה להם. לשון רכיבה נאמרה על הבנים. אבל על רבקה ואביגיל מתרצת הגמ' שהן רכבו ולא ישבו בגלל הפחד שהיה באותו מקום. ואם כך קשה – מובן למה הן רכבו ולא ישבו, בגלל הפחד, אבל למה הכתוב מספר זאת? הלא אין זו לשון נקיה. (ואולי כדי שנלמד שבמקום סכנה יכולה לרכב). ומ"מ אפשר שלמדנו שאשה לא תרכב אלא תשב, מלבד במקום סכנה. ואם רכבה במקום סכנה – אפשר גם לומר זאת.

פסחים ד. – ראה מגלה כ.:[[438]](#footnote-438)

### שמות יב טו, פסחים ד:ה.

#### השבתת חמץ

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: ... וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ: שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת.

החמץ נאסר שבעת ימים: שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי.

מתי צריך להשבית את החמץ? מהו היום הראשון האמור בפסוק הזה? ברור שהיום הראשון שמוזכר בפסוק הבא (ונאמר עליו בפסוק הבא שהוא מקרא קדש) הוא יום ט"ו בניסן, שהרי בו יש אִסור מלאכה, וכפי שמצאנו במקומות אחרים בתורה שיום ט"ו בניסן אסור בעשית מלאכה. אבל בפרשתנו יום ט"ו בניסן (או המספר חמשה עשר) לא נזכר בשמו אפילו פעם אחת. יום י"ד נזכר שוב ושוב. כתוב שזמן אִסור החמץ הוא "מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי" והוא "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב".[[439]](#footnote-439) אמנם, ברור שאי אפשר לפרש שארבעה עשר הוא הראשון, שהרי אם ארבעה עשר הוא הראשון, הרי אחד ועשרים אינו השביעי, וכיון שברור שיום אחד ועשרים הוא השביעי, הרי שארבעה עשר אינו הראשון. אבל אפשר להסביר זאת אם נבאר שאִסור החמץ מתחיל עוד לפני שנכנס יום ט"ו. כלומר ביום ארבעה עשר. היום שעליו נאמר "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" אינו יום ט"ו, שהרי יום ט"ו אינו נזכר בפרשה הזאת. הפרשה לכל ארכה מזכירה רק את יום י"ד. (ו) ביום י"ד משביתים את החמץ, כדי שנִכָּנס ליום ט"ו בלי חמץ. יוכיחו זאת (ה) הפסוקים[[440]](#footnote-440) "לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי", "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי". מדוע אסרה התורה לשחוט את הפסח על החמץ אם עדין הוא מותר באותה שעה? בעל כרחנו עלינו לבאר כבר בפרשתנו שבשעת השחיטה החמץ כבר צריך להיות מושבת. ושעת השחיטה אמורה בפרשתנו: ארבעה עשר בין הערבים.ו

החמץ צריך לשבות מבתינו מיום הראשון עד יום השביעי, כפי שאומרת התורה באותו פסוק עצמו. ונאמר כאן: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב, הזמן שבו מצוה התורה לאכול מצות (כלומר: לא לאכול חמץ) הוא מיום ארבעה עשר, בערב. אם החמץ צריך לשבות שבעה ימים שלמים, לא יתכן שביום הראשון מתוך אותם שבעה ימים יש להשבית את החמץ[[441]](#footnote-441). לכן לא יתכן שזמן ההשבתה הוא אחרי כניסת יום חמשה עשר, ובעל כרחנו עלינו לבאר ש"אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" הוא ארבעה עשר. (או לפחות: שכבר בארבעה עשר יש להשבית כדי שבחמשה עשר לא ימצא). כבר (א) בארבעה עשר צריך להשבית. (ג) בעצם יום ארבעה עשר, לפני שיכנס יום חמשה עשר. ביום ארבעה עשר ישבית. שהרי הזמן שבו נאסרה מציאות חמץ ברשותנו הוא "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב". מכאן עולה שארבעה עשר חלקו מותר וחלקו אסור.

ואי אפשר לבאר שבלילה יש להשבית, שהרי בלילה הזה החמץ כבר צריך להיות מושבת. וכל זמן שהחמץ אסור באכילה, הוא אסור בהִמצאות, שנאמר שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל, ונאמר בפסוק שאחריו: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת, כלומר: כל זמן שאנו מצֻוִּים לאכול מצות, נאסר החמץ. הצווי לאכול מצות מתחיל מהערב, כפי שאמור כאן בפירוש, לכן מסתבר שגם אִסור מציאת החמץ מתחיל מהערב, שהרי הכל מצוה אחת. כפי שנאמר כאן בפשטות, כל שבעת הימים אסורים בחמץ, (ב) כבר מהלילה.

אם כך, האם יש מצוה שלא ימצא בבתינו חמץ ביום ארבעה עשר? אין הדבר נראה כן, שהרי אם נבאר שהיום הראשון הוא יום י"ד, יש לבאר את הפסוק "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם", כך שהיום הראשון (ד) אינו חלק משבעת הימים[[442]](#footnote-442) ואין מצוה שלא יהיה בו חמץ. המצוה היחידה הנוהגת בו היא להשבית. כדי ששבעת ימים לא ימצא שאור, יש להשביתו כבר ביום הראשון. כבר ביום ארבעה עשר. שאינו הראשון מתוך שבעת הימים, אלא היום שלפני שבעת הימים. כדי שבשבעת הימים לא יהיה חמץ, יש להשביתו קודם לכן. שבעת ימים לא יהיה חמץ, וביום שלפניהם תשביתו. ובפרט לאור העובדה שחמשה עשר אסור בעשית מלאכה, ואף בהשבתת החמץ. הרי שביום ארבעה עשר החמץ מותר, אלא שבו ביום צריך להשביתו.

התנאים מביאים עוד כמה ראיות לכך שאי אפשר שהיום הראשון האמור כאן הוא יום חמשה עשר. ר"ע מפרש שא"א להשבית ביום חמשה עשר (ז) שהרי הוא אסור בעשית מלאכה. ריה"ג מפרש כמו שפרשנו לעיל, שא"א להשבית ביום חמשה עשר שהרי הוא כבר נאסר בחמץ, שהרי נאסרו בחמץ כל שבעת הימים, ונצטוינו על המצות כבר מבערב. והצווי להשבית אינו אלא כדי שתתקים המצוה שלא ימצא ברשותנו חמץ כבר מבערב.[[443]](#footnote-443) ר' ישמעאל לומד מהפסוק "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח", שכבר יום ארבעה עשר נאסר באכילת חמץ כי הוא זמן שחיטת הפסח, ואם כן הוא היום הראשון. (כמו שהזכרנו לעיל).

אמנם הדבר קשה, שהרי בדרך כלל כשהתורה אומרת היום הראשון, כונתה ליום הראשון מבין הימים המוזכרים באותו מקום, ולא יום שקדם להם. כמו שמצאנו לגבי חג הסכות: "בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: ... אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". הגמ' משיבה כמה תשובות על הקושיה הזאת, ודוחה את כֻלן. אבל אפשר להשיב כמו שאמרנו. יום ארבעה עשר נזכר כאן בפרשה. יום חמשה עשר לא נזכר. משא"כ בחג הסכות, שם נזכר רק יום חמשה עשר. כיון שהיום שהוזכר כאן הוא יום י"ד, יש לבאר שהוא היום הראשון המוזכר כאן. (או לפחות: שכבר בו מתחילות מצוות היום הראשון, כפי שבארנו לעיל).

תנא דבי ר' ישמעאל דורש מהפסוק האמור כאן: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב", שגם ארבעה עשר נקרא ראשון. ע"פ הפשט המלה ראשון האמורה בפסוק הזה אמורה על החדש הראשון ולא על היום הראשון. ואולם, אפשר שכונתו כמו שבארנו לעילט. מהפסוק "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב", אפשר ללמוד שבפרשה הזאת היום הראשון הוא ארבעה עשר, שהוא הראשון המוזכר בפרשה.

הירושלמי לומד זאת בדרך דומה, אלא שהוא לומד מהפסוקים האמורים בהמשך הפרשיה "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ". הלא אכילת המצות עצמה ודאי לא מתחילה בי"ד לחדש. יש לבאר (ח) אפוא את הפסוק כמתכוֵן לאִסור חמץ. זמן אכילת המצות, כלומר הזמן שבו אין לאכול ואין להחזיק אלא מצות (במקומות רבים ברור שזאת כונת הפסוק המדבר על אכילת מצות) הוא כבר בארבעה עשר. כבר בו יש לבער. ונאמר "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם", הרי שהיום הזה צריך להיות כֻלו שמור מחמץ. וכדי שיהיה כֻלו שמור (ט) יש לבער את כל החמץ לפני שהיום הזה נכנס. (ועוד מובאת שם דעה שכבר י"ד צריך להיות שמור, ולכן יש לבדוק בכניסת יום י"ד).[[444]](#footnote-444)

וראה מקורות נוספים לדין זה, להלן פסחים כח: (להלן עמ' קמט).

אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו תלמוד לומר (ה) לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא יעשה בהם (ז) ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה רבי יוסי אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם (ו) מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב תלמוד לומר (ד) אך חלק.

דבי רבי ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון שנאמר בראשן בארבעה עשר יום לחדש.

אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם הא כיצד (א) לרבות ארבעה עשר לביעור ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור דסלקא דעתך אמינא ימים כתיב ימים אין לילות לא קא משמע לן אפילו לילות ההוא לא איצטריכא ליה דהא (ב) איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבתיכם תאכלו מצות (וגו') וכתיב ביה במצה בערב תאכלו מצת ואימא לרבות ליל ארבעה עשר לביעור (ג) ביום כתיב ואימא מצפרא (ד) אך חלק.

רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא הראשון אדם תולד אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע.

לא תשחט על חמץ דם זבחי (ה) לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים.

ואימא כל חד וחד כי שחיט (י) זמן שחיטה אמר רחמנא.

מה אנן קיימין אם לאכילת מצה כבר כתיב שבעת ימים מצות תאכלו. ואם לומר שמתחיל בארבעה עשר והכתיב עד יום האחד ועשרים לחודש. אלא אם אינו ענין לאכילת מצה (ח) תניהו ענין לביעור חמץ... ר' מנא לא אמר כן ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם עשה (ט) שיהו היום והלילה משומרין.

### ויקרא כג מ, פסחים ה.

#### ימי חג הסכות

בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: ... אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.

שלש פעמים נזכר כאן היום הראשון. פעמַים נאמר שביום הראשון שבתון, ופעם אחת נאמר שביום הראשון צריך לקחת פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל, ובו[[445]](#footnote-445) לשמוח לִפְנֵי ה’ שִׁבְעַת יָמִים.

אילו נאמר הדבר רק לגבי ארבעת המינים, אפשר (א) היה לפרש שיש לקחתם בערב החג, כדי לשמוח בהם שבעת ימיםח, ואולם, השבתון האמור כאן הוא ודאי ביום הראשון וביום השמיני של (ב) שבעת הימים המוזכרים. כאשר נאמר תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן, או כאשר נאמר בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ, פשוט שבאה התורה ללמד שביום הראשון וביום השמיני אין לעשות מלאכה, וממילא – ללמד שרק ביום הראשון וביום השמיני אין לעשות מלאכה, (ד) ובימים שביניהם אפשר לעשות מלאכה. היום הראשון והיום השמיני הם (ג) היום הראשון והיום השמיני מתוך הימים הנזכרים. מעתה, אף היום הראשון האמור לגבי ארבעת המינים הוא יום חמשה עשר.

אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי (א) ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים מה שביעי שביעי לחג (ב) אף ראשון ראשון לחג הכא נמי כתיב אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו אם כן נכתוב קרא ראשון הראשון למה לי שמע מינה לכדאמרן אי הכי התם נמי הראשון למה לי ותו התם דכתיב ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון (ג) ראשון דחג הראשון למה לי למעוטי חולו של מועד חולו של מועד (ד) מראשון ושמיני נפקא איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני וי"ו מוסיף על ענין ראשון דאפילו בחולו של מועד קא משמע לן.

### שמות יב יט, יג ז, פסחים ה:ו.

#### אִסור מציאות חמץ

נאמר: "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת", ונאמר: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ".

התורה אמרה שבבתינו לא ימצא חמץ, ולא נתנה גבול לאִסור הזה. אבל בגבולנו נתנה גבול. כלומר: בפסוק אחר, שלא מדבר על "בבתיכם" אלא על "בכל גבולך", כתבה התורה "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ". (א) ומכלל לאו אתה שומע הן, שאם אינו נראה לך אלא לאחרים – אינו בכלל האִסור. יתר על כן, בפסוק שעוסק בכל גבולך לא כתבה התורה שאסור שימצא, אלא רק שלא יראה.

בפשטות אפשר היה ללמוד מכאן שבבתיכם לא ימצא כלל, כל חמץ, לא שלכם ולא של אחרים, ובכל גבולך רק לא יראה לך, אבל חמץ טמון או שאינו שלך, יראה וימצא. בבתים יש אסור הִמצאות חמץ, ובכל הגבול יש רק אִסור ראיה.

אלא שמתוך ההקשר נראה שלא נאמרו כאן שתי מצוות שונות אלא מצוה אחת שהתורה הזכירה בשני מקומות. (ד) התורה עוסקת בשני המקומות במצוות חג המצות ובאִסור השאור, ולא נראה שבכל אחד מהמקומות נזכרת מצוה אחרת. לכן יש ללמוד שהן בבתים והן בכל גבולנו לא יראה ולא ימצא חמץ שלנו. חמץ שלנו לא ימצא כלל, גם אם הוא טמון ואינו נראה, (ג) לא ימצא בכל הגבול. לא יהיה חמץ כלל בבעלותנו בכל מקום בגבולנו. ואם כלל אינו בבעלותנו ואין אנו אחראים לו – אינו נאסר, מהטעם שהוזכר לעיל.

מכאן עולה שחמץ שאנו אחראים לו, הרי הוא בכלל (ו) לא ימצא. אם הוא מופקד באחריותנו, (ב) הרי הוא מצוי בידינו, וממילא אנו עוברים על (ז) לא ימצא, כי הוא מצוי בידינו. ואם החמץ בבית המיועד לגוי, כביתו הוא, ואינו בכלל (ח) לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶםט. זה אינו נחשב כמצוי בבתינו.

חמץ ששיך לגוי, גם אם הגוי שרוי אצלנו, אינו בכלל האִסור. שהרי התורה אמרה[[446]](#footnote-446) "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ", (ה) משמע שאין המצוה הזאת אמורה אלא בך (כמו מצות הפסח שאינה אלא בישראל).

שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר לא יראה לך שאר [ולא יראה לך חמץ] בכל גבלך לפי שנאמר לא יראה לך שאר (א) שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי תלמוד לומר (ב) לא ימצא אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין תלמוד לומר לא ימצא בבתיכם אין לי אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין תלמוד לומר (ג) בכל גבלך ועדיין אני אומר בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרי בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מניין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה תלמוד לומר (ד) שאר שאר לגזירה שוה נאמר שאר בבתים שאר לא ימצא בבתיכם ונאמר שאר בגבולין לא יראה לך שאר מה שאור האמור בבתים עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים אף שאור האמור בגבולין עובר משום בל יראה ובל ימצא ובל יטמין ובל יקבל פקדונות מן הנכרים ומה שאור האמור בגבולין שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור האמור בבתים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין תלמוד לומר לא ימצא והאי תנא מיהדר אהיתירא ונסיב לה קרא לאיסורא משום שנאמר (ה) לך לך תרי זימני.

שאני הכא דאמר (ו) לא ימצא.

אמר רב פפא ארישא קאי והכי קאמר הפקידו אצלו זקוק לבער שנאמר (ז) לא ימצא רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי והכי קאמר יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר (ח) לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא.

### שמות יב ב, במדבר ט ב, פסחים ו.:

#### דרישה בהלכות הרגל

משה דִבר עם ישראל בראש ניסן על הפסח, הן בשנה הראשונה והן בשנה השנית.

בשנת יציאת מצרים נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם".

בשנה השנית נאמר: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר: וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפָּסַח בְּמוֹעֲדוֹ: בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמוֹעֲדוֹ כְּכָל חֻקֹּתָיו וּכְכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח: וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִב אֶת קָרְבַּן ה’ בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה יְצַוֶּה ה’ לָכֶם: פ וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ....".

בשתי הפרשיות נאמר שה' דִבר עם משה בחדש הראשון, ודִבר עמו על הפסח. מכאן ששבועים לפני זמן המצוה יש להזהיר עליה. אמנם על פסח שני הזהיר משה כבר בפסח ראשון, אבל שם לא היה הדבר אלא משום האנשים שהיו טמאים בראשון ושאלו.

אמנם, באף אחת משתי הפרשיות לא נאמר שמשה דִבר עם ישראל ביום הראשון לחדש הראשון[[447]](#footnote-447). אבל בראש ספר במדבר יש פסוק דומה, ובו נאמר בפירוש באחד לחדש, (אמנם החדש השני), ואפשר שאף הדִבור על הפסח היה בר"ח. בשתי הפרשיות נאמר שה' דִבר אל משה במדבר סיני בשנה השנית. בפרשיה הפותחת את הספר נאמר בפירוש שהיה הדבר בר"ח. בפרשיה על הפסח לא נאמר בפירוש.

אבל ת"ק דורש מכאן שיש לעסוק בהלכות החג לא רק מר"ח, אלא שלשים יום קדם החג. שהרי תשובתו של משה אל השואלים לא מסתיימת באִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם. תשובתו של משה עוד ממשיכה[[448]](#footnote-448): עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ.[[449]](#footnote-449) כלומר: משה לא מסתפק בלהשיב על שאלתם, אלא גם מלמד אותם את הלכות פסח שני.

רשב"ג משיב על כך שכיון שכבר נצטוו על פסח שני, הוזכרו כל הלכותיו.

מכאן אפשר ללמוד שכבר שבועים או חֹדש לפני החג, חיב אדם להביא לידי קיום מצוות החג.

### שמות יב יט,פסחים ז:ח.

#### מציאות חמץ

שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

במה לא ימצא חמץ? כיצד אפשר לודא שהחמץ אינו נמצא וגם לא ימצא?

בפשטות, לא ימצא ע"י שאינו מצוי, כלומר שאינו קים. אבל בדרך שאינה ראיה אלא זכר, למדו חכמים מכך שמציאה היא ע"י חִפוש. כפי שנאמר "וַיְחַפֵּשׂ בַּגָּדוֹל הֵחֵל וּבַקָּטֹן כִּלָּה וַיִּמָּצֵא הַגָּבִיעַ בְּאַמְתַּחַת בִּנְיָמִן", הרי שמציאה היא ע"י חִפוש. (אפשר היה להביא ראיה גם מלבן המחפש ולא מוצא, אבל כנראה שהדרשן העדיף להביא ראיה מהמחפש ומוצא, ולא להביא ראיה ממי שאינו מוצא דבר מצוי). וכדי שנדע שהחמץ לא ימצא, יש לחפשו לפני כן ולראות שאינו נמצא. ובמה מחפשים? מצאנו שני פסוקים המלמדים על חִפוש בנרות: צפניה אומר: "וְהָיָה בָּעֵת הַהִיא אֲחַפֵּשׂ אֶת יְרוּשָׁלִַם בַּנֵּרוֹת וּפָקַדְתִּי עַל הָאֲנָשִׁים הַקֹּפְאִים עַל שִׁמְרֵיהֶם הָאֹמְרִים בִּלְבָבָם לֹא יֵיטִיב ה' וְלֹא יָרֵעַ: וְהָיָה חֵילָם לִמְשִׁסָּה וּבָתֵּיהֶם לִשְׁמָמָה וּבָנוּ בָתִּים וְלֹא יֵשֵׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְלֹא יִשְׁתּוּ אֶת יֵינָם", כלומר: ה' יחפש בנרות את עוונות ירושלים. משמע לכאורה שהוא מחפש כל דבר, אפילו אם צריך נרות. מכך שהנביא משתמש בדִמוי הזה, ממילא למדנו שהנר טוב לחִפוש. כך אנו למדים גם מהפסוק: "נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן". כלומר: נשמתו של אדם היא הנר שבו ה' חופש את חדרי הבטן. ממילא למדנו שהחִפוש הוא בנר. הירושלמי אומר שאפשר ללמוד זאת או מהפסוק מצפניה או מהפסוק ממשלי. הבבלי מסביר למה נצרך הפסוק ממשלי, אך אינו מסביר למה נצרך הפסוק מצפניה. ואולי משום שהחפוש מוזכר בו בבנין פִעֵל ובמשמעות דומה יותר לחִפוש של החמץ.

לילי ארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר שבעת ימים שאר לא ימצא ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר (אלהים) [ה'] נשמת אדם חפש.

### שמות לד כד, שמואל א טז ב, פסחים ח:

#### קיום מצוות במקום סכנה

האם צריך לקים מצוות גם כאשר יש סכנה בדבר?

אפשר ללמוד זאת ממצות עליה לרגל. שם אומרת התורה: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה". התורה מצוה על כל ישראל לעזוב את בתיהם ולעלות לרגל, אע"פ שהדבר מזמין את האויב לבוא ולחמוד את הארץ שנותרה בלא בעליה. למרות זאת אומרת התורה לעלות לרגל, ומבטיחה שלא יחמוד איש את ארצנו. יתר על כן. התורה אומרת "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ". כלומר: העולה לרגל נשאר שם עד הבקר, גם אחרי שכבר קים את המצוה. (וראה דברינו בר"ה ד: ובפסחים צה:). ועם זאת – התורה מצוה לעשות זאת.

אמנם, במקום שבו הסכנה ברורה, יש להזהר. כפי שמצאנו אצל שמואל: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל עַד מָתַי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ: וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי ס וַיֹּאמֶר ה' עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַה' בָּאתִי: וְקָרָאתָ לְיִשַׁי בַּזָּבַח וְאָנֹכִי אוֹדִיעֲךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה וּמָשַׁחְתָּ לִי אֵת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ".

וראה דברינו ביומא פה:

### שמות לד כד, פסחים ח:

אומרת התורה: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה". מכאן למד ר' אמי (ובירושלמי ריב"ל) שמי שאין לו קרקע פטור מעליה לרגל. והדרשה תמוהה. וכמדומה שלא נפסקה להלכה.

### שמות יב טו, יט, יג ז, פסחים י:

על בִעור החמץ נאמר בתורה: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת", ונאמר: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ". שלש פעמים הוזכר כאן בִעור החמץ. מכאן בקשו רב חסדא ורבה בר רב הונא ללמוד שלדעת ר' יהודה יש לבדוק את החמץ שלש פעמים. ואולם, דרך זו של ספירת הזכרות לא התקבלה להלכה, וגם הגמ' דוחה את דבריהם ומבארת שאין הלכה כן, וגם ר' יהודה לא סבר כך, וממילא אין לדרוש כך את הפסוקים. (וראה גם דברינו להלן פסחים כח:). גם ר' יוסה המובא בירושלמי דחה את הדעה הזאת ואמר שבשלשת המקומות מדובר על אותה מצוה, וכיון שלמדים הלכות זה מזה[[450]](#footnote-450), (וכפי שהזכרנו לעיל פסחים ה:ו.), הרי שאין אלה שלשה צווייום אלא צווי אחד שהוזכר שלש פעמים.[[451]](#footnote-451)

פסחים יב. – ראה ר"ה כו.

### ויקרא יא לח, פסחים יד.טז.יח.:

#### אֹכל ומשקה שנטמאים בשרץ

נאמר על השרצים:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

נאמר כאן שאם יפול שרץ על כלי או אל כלי, כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ. כלומר: לא רק הכלי עצמו טמא, אלא כל אשר בתוכו. לעֻמת זאת, אם נופל שרץ על זרע, טָמֵא הוּא לָכֶם. (א) לא נאמר כאן שהנוגע באותו זרע טמא. רק הוא עצמו.[[452]](#footnote-452)

(אמנם, אם הוא נוגע בקֹדש הקֹדש פסול. שהרי הוא עצמו טמא, ונאמר על בשר קדשים: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר. כלומר: אע"פ שהקֹדש עצמו אינו טמא, כיון שהוא נגע בכל טמא, אסור לאכלו. לא כתוב כאן שהבשר הזה נטמא, אבל כתוב שאסור לאכלו. התורה לא טִמאה אותו, אך פסלה אותו ואמרה שלא יֵאכל. (וראה דברינו במכות יד:, זבחים מג וזבחים מו.:[[453]](#footnote-453)). אם בשר הקֹדש נגע בטמא הוא נאסר באכילה[[454]](#footnote-454). ואין חשיבות לשאלה מה היתה טומאתו של הטמא, שהרי התורה אסרה את הַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא. ומ"מ הדבר שנוי במחלוקת, ולכו"ע יש אִסור דרבנן, הגמ' אומרת שאפילו בחולין).

עוד נאמר כאן: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא. יש שתי דרכים לפרש את הפסוק הזה. אפשר לפרש שהשרץ (ב) מטמא אֹכל שיבוא עליו מים, וכן הוא מטמא משקה אשר ישתה בכל כלי. (וכן דרשו חכמים במקומות רבים, וכן דעת ר"ש להלן יז: ור"י ור"ע להלן יח.:). ואפשר לפרש בדרך שניה: המלים "וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא" הן (ג) המשך של המלים "אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם", כלומר: כל אֹכל שיבאו עליו מים או משקה אחר אשר ישתה בכל כלי, יטמא. (ובאה התורה ללמד (ד) שגם משקה שנשאב והוחשב וגם משקה שעומד במקומו – שניהם מטמאים[[455]](#footnote-455)). לפי הפרוש הזה, כל הפסוק עוסק בטומאת אֹכל ולא נאמר בו דבר על טומאת משקה. המשקה לא הוזכר בו אלא כדי ללמד שהוא מכשיר את האֹכל לקבל טומאה. אם נפרש כך – הרי שרק האֹכל נטמא, לא המשקה. משקה אינו נטמא גם אם נגע בשרץ[[456]](#footnote-456). ואולם אם נפרש בדרך הראשונה – משקה שנגע בשרץ נטמא. אם הוא נטמא – כל קדש שנגע בו אסור באכילה, שהרי נאמר וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף, וכפי שהזכרנו לעיל. (ואמנם רביעי בקדש אף הוא אינו פוסל את הנוגע בו, אך רביעי בקדש לא נקרא בתורה טמא, ואילו על זה המשקה נאמר וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא, הרי שהוא טמא, וממילא הבשר שנגע בו הוא בשר אשר יגע בכל טמא).

לפי הפירוש השני יש לשאול (ה) למה הוסיפה כאן התורה ואמרה "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר"? הלא לפי פירושו כל מים אינם נטמאים, ומה חִדשה התורה באמרה שמעין יהיה טהור? ומתרצת הגמ' (ו) שהוא אינו נטמא[[457]](#footnote-457). (וכמובן שגם לפי הפירוש הראשון מקוה מים שבקרקע אינו נטמא).

#### מאכל ומשקה שנטמאו בכלי שנטמא בשרץ

נאמר כאן ששרץ שנופל אל כלי מטמא את הכלי ואת מה שבתוכו: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא. כלומר: הכלי שנטמא בשרץ מטמא אוכלים ומשקים שבתוכו. (לפי דרך הפירוש הראשונה שהזכרנו לעיל). לא נזכר כאן דינם של מאכל ומשקה שנפל עליהם שרץ עצמו, אך לגבי אֹכל נאמר להלן וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם, כלומר: התורה טִמאה את האֹכל שנגע בשרץ, ובתנאי שנפל עליו משקה. על טומאת המשקה עצמו אם יגע בשרץ לא נאמר דבר. (אם נפרש בדרך זו, ראה לעיל לגבי שתי דרכי הפירוש לפסוק הזה).

מה דינו של משקה שנגע בשרץ? דינו של המשקה שנגע בו שרץ לא התבאר במפורש, אך נאמר כאן שמשקה שהיה בכלי שנטמא בשרץ נטמא, ואע"פ שהמשקה עצמו לא נגע בשרץ, אלא רק היה בכלי שנטמא בשרץ, נטמא. מכאן אפשר ללמוד ק"ו (י) שמשקה שנגע בשרץ עצמו נטמא. ואולם, דיו לבא מן הדין להיות כנדון: משקה שנגע בשרץ – הוא עצמו נטמא, אבל אינו חמור ממשקה שנטמא מחמת כלי שנטמא מחמת שרץ, וכפי שנבאר להלן.

למדנו אפוא שהמשקה והמאכל שהיו בכלי שהיה בו שרץ נטמאו, וכן נטמא המאכל שנגע בו שרץ, ובק"ו למדנו שנטמא גם המשקה שנגע בו שרץ.

וכאמור, כל טמא שנוגע בקֹדש – אוסר אותו באכילה. מכאן שהשלישי בקֹדש פסול. כלומר: אם הקֹדש נגע במאכל טמא או במשקה טמא – הקֹדש נפסל. גם אם נטמאו המאכל והמשקה רק מחמת כלי טמא שנגעו בו. שהרי התורה אומרת שהם טמאים, ולכן הם בכלל הפסוק "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף" שנאמר על בשר קֹדש.

#### דין האֹכל והמשקה שבכלי

כאמור, נטמאים מאכלים ומשקים שהיו בכלי שנטמא מחמת השרץ, כפי שנאמר על מה שבתוך הכלי: "מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא".

ר"ע עוד מוסיף ודורש שהמאכל הטמא מטמא את הנוגע בו, לאו דוקא אם נגע בקֹדש, אלא גם אם נגע בחול. לדעת ר"ע, כל מה שנאמר עליו כאן "יִטְמָא", (ז) מטמא גם אחרים.[[458]](#footnote-458)

גם ר' יוסי דורש שכשנאמר יטמא הוא גם מטמא. אבל הוא דורש זאת על סוף הפסוק: וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא, מכאן שהוא (ח) גם מטמא את מה שהוא נוגע בו.[[459]](#footnote-459)

וכאן עלינו לברר את מה יטמאו המאכל והמשקה הטמאים שנטמאו מחמת כלי שנטמא בשרץ, שכיון שנאמר עליהם "יִטְמָא" דרשו ר"ע ור"י שהם גם מטמאים.

הפסוק שאותו דרשו ר"ע ור"י הוא "וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא". בתוך הכלי שנטמא מחמת השרץ היה אֹכל או משקה, והתורה אומרת עליו "יִטְמָא". האֹכל שיטמא מטמא משקה והמשקה שיטמא מטמא אֹכל, שהרי לא נאמר מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא, (ט) כל אחד מהם, טומאתו שלו עמו. כל מה שנאמר עליו כאן יטמא או טמא הוא, הוא טמא ואינו מטמא את חברו כיוצא בו. גם את הכלי הוא לא מטמא, כפי שהזכרנו לעיל, שהרי לא נאמר כאן שאֹכל או משקה מטמא כלי[[460]](#footnote-460). כלומר: השרץ מטמא כלי והכלי מטמא מאכל. אבל מאכל טמא לא מטמא כלים.

הזכרנו לעיל שמשקה שנטמא מחמת כלי אינו מטמא. ועם זאת, יש בו חומרה מצד עצמו, שכיון שהוא עצמו משקה, הוא מקבל טומאה גם אם לא יבאו עליו מים, אדרבה, הוא עצמו חמור כי הוא מכשיר את האֹכל לקבל טומאה. לכן הוא נטמא מחמת אֹכל. כלומר: אֹכל שנטמא (יא) מטמא משקה שהוא נוגע בו. ואע"פ שנאמר על האכל טָמֵא הוּא לָכֶם, ומכאן משמע (יב) שדוקא הוא טמא, ולא הנוגע בו, את המשקה הוא מטמא.

גם מה שהזכרנו כאן שאינו מטמא, היינו שאינו מטמא מן התורה. אבל מדברי חכמים, לא רק שמשקים טמאים, אלא שגזרו עליהם להיות תחִלה בכל מקום.

וראה דברינו בשבת קלח:

יכול יהא אוכל מטמא אוכל תלמוד לומר וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא (א) הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא.

תא שמע (ב) וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא מאי יטמא (ג) הכשיר הכשיר מרישא דקרא שמעת ליה מכל האכל אשר יאכל וגו' (ד) חד בתלושין וחד במחוברין וצריכי דאי אשמעינן בתלושין משום דאחשבינהו אבל מחוברין אימא לא ואי תנא מחוברין משום דקיימי בדוכתייהו חשיבי אבל תלושין אימא לא צריכי תא שמע (ה) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור מאי יהיה טהור (ו) מטומאתו.

בו ביום דרש רבי עקיבא וכל כלי חרש אשר יפל מהם וגו' אינו אומר טמא אלא יטמא (ז) יטמא אחרים לימד על ככר שני שעושה שלישי בחולין.

והכא היכי דריש וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא יטמא (ח) לטמא טומאת אוכלין אתה אומר לטמא טומאת אוכלין או אינו אלא לטמא טומאת משקין אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה רבינא אמר מגופיה דקרא נמי לא מצית אמרת יטמא לטמא טומאת משקין (ט) דאי סלקא דעתך יטמא דסיפא לטמא טומאת משקין יטמא דרישא נמי לטמא טומאת משקין ניערבינהו וניכתבינהו מכל האכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא תרי יטמא למה לי אלא יטמא דרישא לטמא טומאת משקין יטמא דסיפא לטמא טומאת אוכלין ואימא לטמא את הכלים ולאו קל וחומר הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי משקין הבאין מחמת כלי אינו דין שלא יטמאו את הכלים ואימא כי לא מטמאו משקין הבאין מחמת כלי אבל משקין הבאין מחמת שרץ הכי נמי דמטמאו משקין הבאין מחמת שרץ מי כתיבי ולאו מקל וחומר קאתי ומה משקין הבאין מחמת כלי מטמאין משקין הבאין מחמת שרץ (י) לא כל שכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

טמא דרישא היכי דריש מכל האכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא יטמא (יא) לטמא את המשקין.

מהכא נפקא מהתם נפקא וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא (יב) הוא טמא ואין עושה טומאה כיוצא בה חד במשקין הבאין מחמת שרץ וחד במשקין הבאין מחמת כלי.

פסחים יד: יט: - ראה שבת קא:. (לעיל עמ' קו).

פסחים טז.: - ראה חולין לג.לד., להלן עמ' תתשפה.

פסחים טז: - ראה זבחים לה. עמ' תתקסג.

פסחים טז: - ראה זבחים כג: להלן עמ' תתקנא.

### חגי ב יב, פסחים יז.

ה' מצוה את הנביא חגי לשאול תורה את הכהנים:

בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַתְּשִׁיעִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְּבַר ה' אֶל חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת שְׁאַל נָא אֶת הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה לֵאמֹר: הֵן יִשָּׂא אִישׁ בְּשַׂר קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדוֹ וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל הַלֶּחֶם וְאֶל הַנָּזִיד וְאֶל הַיַּיִן וְאֶל שֶׁמֶן וְאֶל כָּל מַאֲכָל הֲיִקְדָּשׁ וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא: וַיֹּאמֶר חַגַּי אִם יִגַּע טְמֵא נֶפֶשׁ בְּכָל אֵלֶּה הֲיִטְמָא וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא: וַיַּעַן חַגַּי וַיֹּאמֶר כֵּן הָעָם הַזֶּה וְכֵן הַגּוֹי הַזֶּה לְפָנַי נְאֻם ה' וְכֵן כָּל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר יַקְרִיבוּ שָׁם טָמֵא הוּא.

לכאורה נראה שפשט הכתובים, כפי שבאר המלבי"ם, הוא שהנוגע בטמא נטמא, אבל הנוגע בקֹדש אינו מתקדש. וכך יש לפרש: אם יגע בשר קֹדש אל לחם או נזיד או יין או שמן או מאכל אחר – לא יקדשהו בשר הקדש ולא יתקדש המאכל. אבל אם לא יהיה זה בשר קדש אלא טמא נפש, טמא נפש שיגע בלחם או הנזיד או המאכל – יטמא את המאכל. ומכאן למד חגי את דברו.

ואולם, האמוראים בארו באֹפן שאפשר ללמוד ממנו שרביעי בקדש פסול וחמישי אינו פסול. הם בארו שמדובר על מקרה אחד, שהיו בו גם בשר קדש, גם לחם, גם נזיד, גם יין, גם שמן וגם טמא נפש.

ואולם, לא נאריך כאן בבאור, כי הם לא למדו משם הלכה אלא בארו את הפסוק לפי ההלכה הידועה זה מכבר.

### במדבר ז יד, כ, כו, לב, לח, מד, נ,נו, סב, סח, עד, פ, פסחים יט.

קרבן הנשיאים הוא: "קַעֲרַת כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה: כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת: פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ אֶחָד בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת: וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה חֲמִשָּׁה". לא הוזכר כאן כמה קטֹרת היתה בכף. הכף מלאה קטֹרת, וזוהי מדתה. מכאן בִקש ר' חנין ללמוד שכל מה שבכף אחד הוא, אע"פ שהוא פרוד. אבל הגמ' דוחה את דבריו, גם בחגיגה כד. חולק ר' חיא בר אבא ואומר שהטומאה הזאת היא דרבנן[[461]](#footnote-461). גם מלשון הכתוב לא משמע שהקטֹרת אחת אלא שהכף אחת.

כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת הכתוב עשה כל מה שבכף אחת.

פסחים כ. - ראה חולין לג.לד., להלן עמ' תתשפה.

פסחים כ.: - ראה שבת קלח:[[462]](#footnote-462).

### שמות יג ג, פסחים כא:

#### הנאה מחמץ

על אִסור חמץ נאמר: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ". לא נאמר כאן "לא תאכל" או "לא תאכלו" או "לא תאכלום" כמו שנאמר על אִסורי אכילה אחרים בתורה. אלא לֹא יֵאָכֵל. התורה לא אסרה על האדם את מעשה האכילה, אלא אסרה את החמץ עצמו. כפי שנאמר שם בהמשך הפרשה: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ. מכאן דרש חזקיה שהחמץ עצמו אסור, וכיון שהוא אסור, הוא אסור לא רק באכילה אלא לגמרי. שהרי לא מעשה האכילה נאסר, אלא החמץ[[463]](#footnote-463).

אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה.

### דברים יד כא, שמות כב ל, פסחים כא: כג:

#### האם אִסורי אכילה הם גם אִסורי הנאה

בסוף פרשת מאכלים אסורים, אחרי שהתורה מלמדת מה מותר לאכול ומה אסור, היא מוסיפה: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". נאמר כאן אפוא שאמנם הנבלה אסורה באכילה, אך היא מותרת בהנאה.

כך אומרת התורה גם על טרפה: "וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ". וגם כאן אנו למדים שאפשר לתת את הטרפה לכלב. וממילא אפשר גם ללמוד שדוקא טרפה אפשר לתת לכלב, ולא שאר אִסורים.

מכאן למד ר' אבהו שמכלל הן אתה שומע לאו. מתוך שנצרכה התורה במקרים אלה לומר שההנאה מותרת, אפשר ללמוד שבד"כ כאשר נאסר דבר באכילה – נאסר גם בהנאה. עד שתבא התורה ותלמד אחרת. (לגבי ובשר בשדה טרפה, יש שלמדו מהפסוק הזה את דיני בשר שיצא מן העזרה החוצה או נכנס מבחוץ פנימה, וכפי שנבאר להלן חולין סח. עמ' תתשצו, לכן אפשר שההתר להשליך לכלב שנלמד משם הוא דוקא ביחס לאותו אִסור שיש בו זִקה לקֹדש, ולכן יש צֹרך בפסוק נוסף[[464]](#footnote-464). ויש לבאר ולהאריך).

וראה להלן מנחות קא: (עמ' תתשסד), וחולין לז (עמ' תתשפז). ראה גם דברינו בחולין קיג.:קיד: (עמ' תתתכ).

כשהתירה התורה למכור את הנבלה לנכרי, לא צִוְּתה להוציא ממנה את גיד הנשה ושאר אִסורים. אדם מוכר את הנבלה לנכרי, ומן הסתם תמכר בשלמותה. מכאן אפשר ללמוד שגם גיד הנשה והחלב לא נאסרו בהנאה[[465]](#footnote-465). ואולם, יש שלמדו שלא התירה התורה אלא את הבשר. אמנם, החלב הותר בפרוש[[466]](#footnote-466) במקום אחר: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". וק"ו לגיד.

כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה מלכלב תשלכון אתו אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה.

אמר רבי אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה דתניא לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו'.

קסבר רבי אבהו כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה.

רבי יוסי הגלילי סבר כשהותרה נבילה היא הותרה חלבה וגידה לא הותרו וכי איצטריך קרא להיתר הנאה הוא דאתא ורבי עקיבא סבר כשהותרה נבילה חלבה וגידה נמי הותרו וכי איצטריך קרא לטומאה וטהרה ורבי יוסי הגלילי אשכחן חלב דשרייה רחמנא בהנאה אלא גיד נימא דאסור איבעית אימא הכי נמי דאסור איבעית אימא מייתי לה בקל וחומר ומה חלב שענוש כרת מותר בהנאה גיד שאינו ענוש כרת לא כל שכן ורבי שמעון דאסר איכא למיפרך מה לחלב שכן הותר מכללו אצל חיה תאמר בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה ואידך בבהמה קאמרינן בבהמה מיהת לא אישתרי.

פסחים כא: - ראה ע"ז כ. (להלן עמ' תתסט).

### דברים יב טז, כד. פסחים כב.:

#### הנאה מדם

התורה אומרת על הדם: "רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם".

ועוד היא אומרת: "אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם".

כלומר: גם כשהותר בשר תאוה נאסר דמו, ויש לשפכו כמים. לא נאמר כאן כְּמָיִם אלא כַּמָּיִם, כלומר: כמים הידועים, כרוב המים. ועוד: מכך שיש לשפכו כמים, דורשת הגמ' שהוא כמים הנשפכים, והוא מותר בהנאה. (ויש לשאול: והלא בעל כרחנו אינו כמים הנשפכים, שהרי באכילה נאסר. ואדרבה מהצווי לשפכו משמע שאינו ראוי לכלום, ואין מה לעשות בו אלא לשפכו. ואולי הצווי לשפכו על הארץ מלמד שראוי לפחות לזבל את הארץ, וזה הדבר שמבקשת הגמ' כאן להתיר. ועוד, מדוע התורה מדמה אותו למים? שפיכה כמים הנשפכים משמעה שאינו כאִסור הנאה). בפרשה זו באה התורה ללמד שבארץ ישראל מותר בשר חולין, ובלבד שיהיה חולין ולא יזרק דמו על המזבח. (וכפי שנבאר בהרחבה בחולין טז:יז.) אך הדם לא הותר. התורה באה ללמד כאן שדם זה אינו כדם קדשים שיש לזרקו על המזבח. לכן יש לשפכו על הארץ. אכילתו לא הותרה, לכן ישפך על הארץ. כלומר: אינו חשוב. אין בו ערך. נאסר באכילה, אך אינו כדם קרבן. כיון שזאת משמעות המלים "עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם", מסתבר שאין בו אִסור הנאה. לא באה התורה ללמד אלא שאינו קרבן אך אינו מותר באכילה.

וראה חולין לג.לד., להלן עמ' תתשפה.

עוד דרשו מכאן שגם דם שאינו דם שחיטה נאסר, אע"פ שהתורה דִברה כאן על דם שחיטה (שהרי התורה עוסקת בהיתר שחיטת חולין בכל מקום, ועליה היא אומרת שאפשר לאכול את הבשר ולא את הדם, משמע שהיא עוסקת באותו דם של השחיטה שפורשה כאן, הדם שהיה קרב אילו היה זה קרבן). טעם האִסור הוא שהדם הוא הנפש, וזה נכון גם לגבי דם שאינו דם שחיטה, אם הנפש יוצאה בו.

#### אבר מן החי

נאמר כאן "רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". מתוך שנִמקה התורה את האִסור בכך שכִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר, ואף אסרה בפירוש וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר, משמע שכל בשר שיש בו נפש נאסר. מכאן למדו שגם אבר מן החי אסור, שהרי גם בו יש נפש. ומ"מ אינו אסור יותר מהדם האמור כאן, מכאן שלא נאסר בהנאה אלא באכילה בלבד.

שאני דם דאיתקש למים דכתיב לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים מה מים מותרין אף דם מותר ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח אמר רבי אבהו כמים רוב מים מידי רוב מים כתיב אלא אמר רב אשי כמים הנשפכין ולא כמים הניסכין ואימא כמים הנשפכין לפני עבודה זרה התם נמי ניסוך איקרי דכתיב ישתו יין נסיכם ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים לכדרבי חייא בר אבא דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר.

שאני אבר מן החי דאיתקש לדם דכתיב רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולחזקיה למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם אמר לך דם הוא דאיתקש לאבר מן החי מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור ואי זה זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו.

### שמות כא כח, פסחים כב:

#### הנאה משור שנגח

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל.

כלומר: אם השור תם – השור יסקל ולא יֵאכל אבל בעל השור נקי. אם השור מועד – השור יסקל וגם בעליו יענש כאמור שם ובפסוקים הבאים. לפי זה "נקי" היינו שפטור מכל עֹנש, ורק השור יסקל. וכך דורשים תנאים שונים, כפי שנבאר בב"ק מא:-מב:, וכן בב"ק לג.לד. עמ' תקעח, עי"ש. אבל בן זומא דורש את הפסוק להפך: בעל השור מאבד את שורו, ויוצא נקי מנכסיו. (אבל אפשר לבאר שהיא היא: הפסוק הזה מלמד שבעל השור נקי ולא יִדון, אבל השור יסקל ויֵאסר. בעל השור לא יפסיד דבר מלבד השור, אבל את השור יפסיד. וכך למד בן זומא).

למה נאמר כאן שלא יאכל את בשרו? הלא ממילא נאסר באכילה שהרי הוא נבלה? לכן מפרשים התנאים שהתורה לא באה לומר שהשור יסקל ואח"כ לא יאכל. התורה מלמדת כאן שני דינים שאינם בהכרח תלויים זה בזה. התורה מלמדת שהשור חיב סקילה. חוץ מזה מלמדת התורה שהשור נאסר, בין אם נסקל ובין אם לאו. גם אם קדם הבעלים ושחטו – השור נאסר. התורה באה ללמד שהשור אסור[[467]](#footnote-467).

כיון שנאמר לֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ, משמע שגם בהנאה נאסר (כפי שראינו לעיל). כיון שהשור נאסר כֻלו – למדו חכמים שגם עורו נאסר. או משום שנאמר "ובעל השור נקי", לפי פירושו של בן זומא, כלומר: השור נאסר גם אם לא נסקל. או (לפי התנאים המפרשים כפשוטו) משום שלא נאמר "ובשרו לא יאכל" אלא "ולא יאכל את בשרו", כלומר: התורה לא באה ללמד שבשרו נאסר, אלא שהשור נאסר. נושא הפסוק הוא השור, לא בשרו. התורה נִקתה את הבעלים אך אסרה את השור. את השור, היינו את כל השור. והעור הוא חלק מהשור. אין כאן אִסור אכילה מטעם קדושה שנוהג בבשר בלבד, אלא שהתורה אסרה את השור. וכפי שלמדנו לעיל – אסרתו גם בהנאה. התורה באה ללמד שהשור עצמו נאסר.

ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה תלמוד לומר לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור אין לי אלא באכילה בהנאה מניין תלמוד לומר ובעל השור נקי.

ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא ואיצטריך סלקא דעתך אמינא לא יאכל את בשרו כתיב בשרו אין עורו לא קא משמע לן ולהנך תנאי דמפקי ליה להאי קרא לדרשה אחרינא לחצי כופר ולדמי וולדות הנאת עורו מנא להו נפקא להו מאת בשרו את הטפל לבשרו.

### דברים ו יג, י כ, פסחים כב:

בפרשת ואתחנן אומרת התורה: "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: **אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא** וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ: לֹא תֵלְכוּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם: כִּי אֵל קַנָּא ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ פֶּן יֶחֱרֶה אַף ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּךְ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה:".

ובפרשת עקב אומרת התורה: "כִּי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה: וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: **אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא** אֹתוֹ תַעֲבֹד וּבוֹ תִדְבָּק וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ: הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלֹת וְאֶת הַנּוֹרָאֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ".

בפרשת ואתחנן הנושא המדובר הוא האִסור לעבוד אלהים אחרים. שם באה התורה ללמד לירא את ה' ולא את אלהים אחרים. דוקא את ה' אלהיך תירא ולא אחרים. בפרשת עקב מלמדת התורה שה' הוא האלהים הגדול הגבור והנורא, ויש לעבדו ולדבוק בו. ומשום כך יש לשאול: בפרשת ואתחנן שבאה התורה להבדיל את ה' מאלהים אחרים, מובן למה הדגישה התורה "את ה' אלהיך תירא", את ה' ולא את אחרים, אבל בפרשת עקב, שלא הוזכרו בה אלהים אחרים, למה נאמר "את ה' אלהיך תירא"[[468]](#footnote-468), ולא "ויראת את ה' אלהיך"?

כהרחקה מאלהים אחרים, יש לירא את ה' וגם את תלמידי החכמים המרבים את יראת ה'. (ואולי זה קשור לכך שבתורה את הוא גם עם).

ר"ע דורש ממבנה הפסוקים שיש לירא גם תלמידי חכמים, כחלק מיראת ה'.

### ויקרא יט כג, פסחים כב:כג.

#### הנאה מערלה

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל.

לא נאמר סתם שלא יֵאכל, אלא התורה עוד הוסיפה והדגישה: וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ, יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים. כלומר: הפרי לא נאסר רק באכילה אלא הוא ערל. לא האכילה נאסרה, אלא הפרי נאסר. ערל הוא. משמע שהוא אסור לגמרי. ממילא למדנו שהוא אסור בהנאה.

נאמר כאן "יִהְיֶה לָכֶם", אבל אין ללמוד מכאן שהפירות האלה הותרו לנו, כי האמירה הזאת היא חלק ממשפט שלם, שבו נאמר "יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים", כלומר: יֵאסר עליכם. יהיה אסור לכם.

#### על איזו נטיעה מדובר כאן

התורה פותחת ואומרת "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל". לא נאסר כאן כל עץ אלא רק עץ שנִטע. דרכו של כל יחיד ויחיד לנטוע. וכשהיחיד נוטע חל הדין: שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל. מה דין הנוטע לרבים? האם התורה מצוה כאן רק על כל יחיד ויחיד הנוטע, או גם על הצִבור? בכך נחלקו חכמים. וכן נחלקו בבאור הפסוק "יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים". אל מי פונה הפסוק? למי יהיו הפירות ערלים? מה מלמדת המלה לכם. האם הם ערלים לכם, כלומר: לעם ישראל, או שהם ערלים לנוטעיהם? מי המצֻוֶּה במצוה זו? עם ישראל או כל יחיד ויחיד? גם את זה למדים חכמינו מכאן.

תֵאור המקרה הוא וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל. הצווי הוא אל כל ישראל. לכל ישראל יהיו הפירות ערלים. אלא שאת תֵאור המקרה אפשר לפרש בשתי דרכים, התלויות בשאלה האם היחידים הם הנוטעים או שישראל הם הנוטעים. לפי פשוטו, יטע מכם מי שיטע – יהיו הפירות ערלים לכולכם. ואולם, התורה תלתה את המצוה ב"וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ". כלומר: כשיכנס עם ישראל לארץ. לפי זה, אפשר לפרש שהמצוה אמורה לכל ישראל. כשיכנס עם ישראל לארץ ויטע עצים, יהיו העצים ערלים להם. אבל אפשר לפרש שלא נאמר כאן "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ" אלא משום שבמדבר אין נוטעים עצים. אם הפסוק כֻלו מדבר על שעת ביאת עם ישראל הבא אל הארץ רק כתאור זמן, כיון שמצוות אלה אינן נוהגות במדבר, הרי שכשהתורה אומרת "יהיה לכם ערלים" היא מדברת אל כל יחיד. אבל אם התורה אומרת לכל אחד ואחד "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל", הרי שהנטיעות שנוטע כל יחיד הן אלה שנאסרו, ומשנאסרו – ערלים הם וממילא נאסרו לכל ישראל[[469]](#footnote-469).

ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו שלא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר תלמוד לומר וערלתם ערלתו ערלים לא יאכל לרבות את כולם.

ואיצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתב לכם שלכם יהא קמשמע לן.

לכם לרבות את הנטוע לרבים רבי יהודה אומר להוציא את הנטוע לרבים.

מאי טעמא דתנא קמא דכתיב ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע כתב רחמנא לכם להביא את הנטוע לרבים ורבי יהודה ונטעתם משמע בין לרבים בין ליחיד ולכם בין יחיד בין רבים משמע הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט.

### במדבר יח כז, פסחים כג.

#### הנאת ישראל מתרומה

וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ.

הלויים מקבלים מעשר, שעליו נאמר "וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב". כלומר: התרומה שהלויים מקבלים – שלהם היא. תרומתכם. עדין אסור להם לאכול ממנה, שהרי עליהם עוד להפריש מעשר מן המעשר, אבל היא כבר שלהם. מכאן שאינה אִסור הנאה עבורם אע"פ שהיא עדין טבל. ויש מפרשים שהפסוק הזה עוסק בדינה של התבואה אחרי ההפרשה: אחרי: וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר – וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב. כלומר: תרומתכם היא התרומה שהפרשתם, ולכן היא נקראת תרומתכם. (אלא שבמקומות אחרים נדרש הפסוק הזה בדרך אחרת. נדרש ש"וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר" היא כותרת, והפירוט: "וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן").

### במדבר ו ד, פסחים כג.

#### מה מתקדש בנזירות

נאמר על הנזיר: "כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". נאסר על הנזיר לאכול מהיוצא מהגפן. מכך שנאמר נזרו, מדייקים האמוראים שלא נאסרה עליו אלא האכילה, לא ההנאה. נזרו שלו הוא, ודוקא ראש נזרו קדוש הוא שהרי צריך לבערו כפי שנאמר אח"כ: "וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים". דוקא השער הוא החלק הקדוש בנזיר, לא הגפן והיוצא ממנה[[470]](#footnote-470). וכן עולה מפסוקים רבים לאֹרך הפרשיה: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ", "וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא", "וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים". ראש נזרו הוא שמתקדש. היין לא התקדש עליו אלא רק נאסר בשתיה.

האמוראים מבחינים בין המלה קָדֹשׁ האמורה כאן, לבין המלה קֹדֶש. מה שנאמר עליו קדוש, קדוש הוא מצד עצמו. לכן א"א לחלל את קדושתו על כסף ולהעבירה למקום אחר. הנזיר ושערו הוקדשו הם עצמם, לא דמיהם.

### ויקרא כג י-יד, פסחים כג.

#### הנאה מחדש

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם.

מראשית קצירכם שלכם אל תאכלו עד אשר תביאו את העֹמר. אבל הוא קצירכם שלכם. גם הדרשה הזאת נראית כקודמותיה, וקשה להבנה. וגם כאן יש מי שדוחה את הדרשה ואומר ש"ראשית קצירכם" פירושו כפשוטו, ראשית מה שאתם קוצרים.

### ויקרא יא כ, כג, מא, פסחים כג.

#### הנאה משקצים ורמשים

נאמר "כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם", "וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף אֲשֶׁר לוֹ אַרְבַּע רַגְלָיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם". "וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל". גם כאן נדרשות הדרשות כדלעיל.[[471]](#footnote-471)

נאמר כאן שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם, ונאמר שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל. בפשטות, שקץ הוא לכם היינו שעבורכם הוא שקץ. שיחסכם אליו צריך להיות כאל שקץ. (וראה גם דברינו בחולין קיח.[[472]](#footnote-472)). אבל חכמים דורשים: אע"פ ששקץ הוא, לכם יהיה. עם זאת נאמר כאן שלא יאכל, משמע שלא יאכל כלל.[[473]](#footnote-473)

פסחים כג. – ראה לעיל פסחים ה:ו (עמ' קלז)[[474]](#footnote-474)

פסחים כג.: - ראה זבחים סט:ע..

### ויקרא ו כג, י יח, ז יט, שמות כט לד, פסחים כג:כד.

#### דין קרבן פסול

בכמה מקומות מצאנו שקרבנות פסולים נשרפים. נאמר: "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". לא די שנאסרה באכילה, יש לשרפה. כך אפשר ללמוד גם מדברי משה אל אלעזר ואיתמר: "וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’: הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי", משמע שאילו היה מובא מדמה לכפר בקדש, אכן היה צריך לשרפה. ודאי שלמדנו מכאן גם את גוף הדבר: שחטאת שהובא מדמה לכפר בקֹדש אסורה באכילה[[475]](#footnote-475).

גם על המלואים נאמר: "וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא".

כך נאמר גם על נותר ועל קרבן שנטמא: "וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר".

מכאן אנו למדים שקרבן פסול נשרף. ועוד אנו למדים שקרבן פסול נאסר באכילה. שהרי אמרה התורה "וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא".[[476]](#footnote-476) היותו קֹדש אוסר אותו באכילה אם נפסל. (וראה גם דברינו במכות יח.). ר"ש אף מוסיף ודורש שהוא נשרף בעזרה, שנאמר "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף", תשרף בקֹדש.[[477]](#footnote-477) שהרי השרפה נעשית מחמת שהוא קֹדש, ולכן עבודה היא, ותֵעשה בעזרה. כל קרבן – מקום אכילתו או הקטרתו שם שרפתו, שהרי שרפתו נעשית מחמת שהוא קֹדש, וממילא היא עבודתו. וראה דברינו בזבחים צב.

ואולם, ממילא למדנו עוד הלכה: שכל מה שנאסר באכילה, באש ישרף. ממילא למדנו שנאסר לגמרי, כי אילו הותר בהנאה – למה ישרף?

הצווי לשרוף נאמר דוקא על קדשים. כיון שהן קדשים – פסולם מחיב שרפה. וכפי שבארנו במכות יח. ובזבחים צב. וכפי שהתורה אומרת כאן, "וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא", דוקא משום שהוא קֹדש – פסולו מחיב שרפה. ואולם, יש לומדים מכאן שכל אִסורי אכילה אסורים גם בהנאה, גם אם הם חולין. אמנם דין שרפה לא נאמר בהם, אבל ממילא למדנו שאִסור אכילה אסור גם בהנאה.[[478]](#footnote-478)

כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' שאין תלמוד לומר באש תשרף ומה תלמוד לומר באש תשרף אם אינו ענין לגופו דכתיב והנה שרף תנהו ענין לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא בקדש באש תשרף בקדש בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה.

ואם יותר מבשר המלאים ומן הלחם עד הבקר וגו' שאין תלמוד לומר לא יאכל ומה תלמוד לומר לא יאכל אם אינו ענין לגופיה דהא כתיב ושרפת את הנותר באש תנהו ענין לשאר איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה תנהו ענין לאיסור הנאה אי מה כאן בשריפה אף כל איסורין שבתורה בשריפה אמר קרא ושרפת את הנותר נותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה.

רבי שמעון אומר בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש ואין לי אלא זו בלבד פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים מנין תלמוד לומר (וכל) בקדש באש תשרף.

פסחים כד. – ראה מכות יח.

### דברים יב יז, פסחים כד.

נאמר "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". מכאן שכל המנויים כאן קדשים הם, וחלים עליהם כל דיני קדשים, הם נאכלים דוקא לפני ה', ומכאן נראה שהם נאכלים דוקא בטהרה, שהרי אכילה שלא בטהרה אינה אכילה לפני ה'.

בוִדוי מעשרות נאמר: "וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי". בשום מקום לא נאמר שאסור לאכלו בטומאה ובאנינות. אבל מכך שצריך לומר כן בשעת הוִדוי, משמע שזה אסור. כל דבר שיש בו קדושה נאסר בטומאה ובאנינות.

פסחים כד. – ראה סנהדרין סג.

פסחים כד: - ראה זבחים לד.

פסחים כד: - ראה זבחים לו:

פסחים כד: - ראה חולין קיג.:קיד:

### דברים כב ט, פסחים כה.

נאמר "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם". הזורע את כרמו כלאים, מקדש את הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם.

הזורע כלאים בכרם, תבואתו נאסרת. המלאה, הזרע, ותבואת הכרם. מה הם המלאה והזרע? מפרש רבא שהמלאה היא מה שגדל, והזרע הוא הזרע עצמו שנזרע. שניהם נאסרים. ואולם, המלאה לא נאסרת כֻלה אלא רק מה שהוסיף באִסור, מה שגדל בהתר עומד בהתרו. אבל אם זרע – נאסרו הזרעים שזרע.

התבואה נאסרת. לא כתוב שהיא נאסרת באכילה דוקא, כתוב שהיא תִּקְדַּשׁ. כלומר שהיא נאסרת. ממילא היא אסורה בכל דבר, לא רק באכילה.

לא כן באִסורים שבהם הלשון האמורה היא "לא יאכל", שגם אם למדנו שאכילה היא מושג רחב יותר מאכילה ממש, והנאה גם היא בכלל זה, נאסרה דוקא הנאה שהיא כאכילה.

לגבי בשר בחלב לא נאמר לא אִסור הנאה ולא אִסור אכילה, ואולם מכך שהתורה הביאה את הצווי הזה בסוף הפרק העוסק באִסורי אכילה, ואמרה: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". משמע שיש כאן לא רק אִסור בִשול אלא אִסור אכילה כנבלה. (וראה דברינו בחולין קיג.:קיד:). לכן גם באִסור זה נאסרה הנאה שהיא כאכילה. יתר על כן, אביי אומר שכיון שלא נאמרה בפירוש אכילה בבשר בחלב[[479]](#footnote-479), הרי שלא האכילה נאסרה אלא הבשר והחלב עצמם, אין להבדיל בו בין צורות שונות של הנאה.

אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפילו שלא כדרך הנאתן מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה.

אטו בבשר בחלב אכילה כתיבא ביה.

להכי קא גמר מנבילה מה נבילה דרך הנאתה אף בשר בחלב דרך הנאתו.

ואבייי להכי לא כתב אכילה בגופו לומר שלוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתו.

פסחים כה. – ראה לעיל ברכות נד. סא: וכן ראה להלן סנהדרין עד.

פסחים כה: - ראה סנהדרין עג. (להלן עמ' תשנח)[[480]](#footnote-480)

פסחים כו. כז: – ראה דברינו להלן חולין קיז.: תמורה לד.

### דברים כא ג, פסחים כו:

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל...

העגלה האמורה כאן צריכה להיות עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל.

התורה לא הצריכה עגלה שבעליה לא עבד בה, אלא עגלה אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ. שלֹא עֻבַּד בָּהּ כלל. אם נעשתה בה עבודה כלשהי. הרי עֻבַּד בָּהּ. אמנם אין לבא בטענות אל הבעלים, אבל העגלה כבר אינה עגלה אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ. עצם העובדה שעֻבַּד בָּהּ אוסרת אותה, גם אם אין זו כונתו העִקרית של הבעלים. הלא עֻבַּד בָּהּ. ובלבד שאדם עבד בה (גם אם עשה זאת שלא בכונה) ולא שנעבד בה ממילא. אם עֻבד בה ממילא – זו אינה עבודה. דוקא עבודה שנוחה לבעלים פוסלת את העגלה[[481]](#footnote-481), שאל"כ אינה עבודה[[482]](#footnote-482). עגלה שעשתה עבודה הנצרכת לאדם היא עגלה שעֻבַּד בָּהּ. עגלה שעשתה דבר שנוח לה היא עגלה שעבדה, לא שעֻבַּד בָּהּ. עֻבַּד בָּהּ היינו לטובת האדם. ומ"מ גם אם הבעלים לא התכונו הרי עֻבַּד בָּהּ.

אמר רב פפא אי כתיב עבד וקרינן עבד עד דעביד בה איהו אי כתיב עובד וקרינן עובד אפילו ממילא נמי השתא דכתיב עבד וקרינן עובד עובד דומיא דעבד מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה.

### שמות יב טו, פסחים כז:כח.

#### השבתת שאור

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי.

לא נאמר כאן כיצד יש להשבית את החמץ, וממילא משמע שעִקר המצוה הוא עצם ההשבתה. לא חשוב כיצד ישבית ובלבד שישבית. לא נאמר כאן באש תשרפו. אבל ר' יהודה מדמה את החמץ לאִסורים שהזכרנו לעיל פסחים כג:כד., ואומר שגם אותו יש לשרוף. חכמים חולקים עליו, משום שלא נאמר כאן שצריך דוקא לשרוף.

הכל מודים שעִקר המצוה הוא להשבית חמץ, ואין בצווי הזה שרפה. אלא שר' יהודה מבקש ללמוד בקל וחומר מנותר. השיבו לו חכמים שאי אפשר ללמוד מנותר קל וחומר כי חומרה זו היא חומרה שמביאה לידי קולא. לכן ר' יהודה מדמה זאת לנותר, דִמוי שאינו ק"ו. אומר ר' יהודה שכשם שאת הנותר צִוְּתה התורה דוקא לשרוף, כך יש לעשות בחמץ, שהרי גם אותו מצוה התורה להשבית. חכמים מוכיחים לו שאי אפשר לפרש כך, שהרי יש כמה מצוות ואִסורים שהתורה כלל לא צִוְּתה לבערם. ובהם מודה גם ר' יהודה שאין צֹרך לשרפם, שהרי התורה כלל לא צִוְּתה לבער[[483]](#footnote-483). מכאן מוכיחים חכמים שא"א לומר שכל אִסור שבתורה דינו בשרפה. ואין לך אלא מה שנאמר כאן, תשביתו.

### דברים טז ג, פסחים כח: קכ.

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר.

התורה מתארת כאן את זביחת הפסח, ועל הפסח היא אומרת: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ". מכאן למד ר' יהודה שהחמץ אסור כבר בשעת זביחת הפסח. אבל ר"ש משיב לו ואומר שאי אפשר לפרש שהפסוק "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ" מתיחס לשעת זביחת הפסח, בעל כרחנו הוא מתיחס לשעת אכילת הפסח, שהרי הפסוק במלואו הוא: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי", כלומר: האִסור הוא באותם שבעת ימי החג. לכן בעל כרחנו אכילת חמץ על הפסח היינו יחד עם אכילת הפסח, (וכן פשטות הלשון "תֹּאכַל עָלָיו"), אין החמץ אסור אלא בשעת אכילת מצה, אין החמץ אסור אלא שבעה.

האמוראים מסבירים שר' יהודה דרש כפי שדרש משום שהוא דורש גם את הפסוקים בספר שמות: "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ". האמוראים כדרכם סופרים את ההזכרות ומפרשים את ר' יהודה כך שהוא אוסר בשלשה זמנים שונים. כלומר: חמץ נאסר גם בי"ד בניסן, ונאסר גם חמץ שעבר עליו הפסח.[[484]](#footnote-484) (וראה גם דברינו לעיל פסחים י:).

רב אחא בר יעקב מסביר שלפי ר' יהודה אִסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא חלק מהאִסור שעליו נאמר: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ... שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ", וכיון שאין אִסור זה חל אלא בחמץ שהיה ביד ישראל, כפי שבארנו לעיל פסחים ה (עמ' קלז) שלא נאסר מן הפסוק הזה אלא חמץ שהיה ביד ישראל, הרי גם לאחר הפסח לא אסר ר' יהודה אלא חמץ שהיה בפסח ביד ישראל. וכן מסתבר, כי האִסור הוא מחמת שנראה בפסח. ממילא כל שלא עבר עליו בבל יראה אינו בכלל האִסור. (אמנם הגמ' אומרת שר' אחא חזר בו).

ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו רבי שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ.

מאי טעמא דרבי יהודה תלתא קראי כתיבי לא יאכל חמץ וכל מחמצת לא תאכלו לא תאכל עליו חמץ חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו.

ויליף שאור דאכילה משאור דראייה מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה.

ר"מ אומר לא תאכל עליו חמץ על אכילתו. ור' יודה אומר לא תאכל עליו חמץ על עשייתו. ר' יודה אית ליה עשה ולא תעשה על אכילתו עשה ולא תעשה על ביעורו. עשה על אכילתו שבעת ימים תאכל עליו מצות ולא חמץ. כל לא תעשה שהוא בא מכח עשה עשה. לא תעשה על אכילתו לא תאכל עליו חמץ. עשה על ביעורו תשביתו שאור. לא תעשה על ביעורו שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם. (ירושלמי).

### שמות יב יט-כ, פסחים כח:

#### אכילת תערֹבת שאור

שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת.

לאֹרך כל הפרשה, התורה אוסרת חמץ, ונוקטת בלשון חמץ. אבל כאשר היא באה לבאר מדוע אסור שימצא שאור בבתינו, היא משנה את לשונה ואומרת: "כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל", לא רק חמץ אלא כל מחמצת. נאסר כל שינתן בו שאור ויחמיץ מחמת אותו שאור. והתורה מוסיפה ואומרת: "כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ". מדוע לא ימצא שאור? כי אסור להשתמש בו[[485]](#footnote-485), כי כל מה שיחמיץ מחמת אותו שאור נאסר באכילה. מכאן עולה שגם מה שהחמיץ מחמת שאור שעורב בו, הרי הוא אסור. (וראה דברינו להלן פסחים מג.).

אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו.

### שמות יב יח, פסחים כח:

#### חיוב מצה למי שאינו אוכל פסח

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב:

מצאנו שהפסח נאכל על מצות ומרורים. כך נאמר בכמה מקומות בתורה. אחד מהם הוא המקום שהזכרנו כאן "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי". מצה זו חלק מאכילת הפסח היא. ואולם גם מי שאינו אוכל פסח מצֻוֶּה לאכול מצה, שהרי נאמר "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב", והפסוק הזה נאמר שלא כחלק ממצות אכילת הפסח, אלא צווי בפני עצמו הוא[[486]](#footnote-486). מכאן שאדם מצֻוֶּה לאכול מצה גם אם אינו אוכל פסח. הצווי לאכול מצה על הפסח הוא חלק מהפסח, אבל חוץ מהצווי הזה יש צווי נוסף שאינו תלוי בפסח.

אמור מעתה: הפסח נאכל על מצה ומרורים[[487]](#footnote-487). אבל גם מי שאינו אוכל פסח מצֻוֶּה לאכול מצה, כפי שעולה מהפסוק האחר שהזכרנו כאן.[[488]](#footnote-488) האמוראים אומרים שר"ש אף מדיק מן הפסוק: "וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ", שדוקא פסח אינו אוכל, אבל אוכל מצה ומרור[[489]](#footnote-489). לגבי מצה ומרור הוא ככל אדם מישראל, וממילא הוא מצֻוֶּה בכל מצוה שישראל מצֻוּים בה[[490]](#footnote-490).

לשון התורה היא "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". משמע מכאן שהצווי הוא לא לאכול חמץ אלא מצה. לכאורה עולה מכאן שאין צווי לאכול מצה, אלא כונת התורה שלא יהיה לחמנו חמץ אלא מצה. עִקר הצווי הוא שלא לאכול חמץ. מצות תאכלו היינו שלחמנו יהיה מצה ולא חמץ. מכאן למדו חכמים הלכות רבות התולות את אכילת המצה באי אכילת החמץ. משמעות הצווי תאכלו מצות היא אל תאכלו חמץ. ואולם, משמע שיש גם חיוב לאכול מצה, שהרי נאמר כאן "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב". אמנם, פשוט שאי אפשר לפרש את הפסוק הזה כך שמיום ארבעה עשר ועד יום אחד ועשרים לא יפסוק פומיה מגירסא. גם לא נאמר כאן שהמצוה מתחדשת בכל שבעת הימים כל יום מחדש. יש לאכול מצות באותו ערב, ואכילה זו תמשך עד האחד ועשרים לחדש בערב[[491]](#footnote-491). כלומר שעד האחד ועשרים תהיה אכילתנו מצה ולא חמץ. אותה אכילה שהתחילה ביום הראשון, תמשך עד יום האחד ועשרים לחדש בערב, ובימים אלה אם ירצה לאכול – יאכל מצה. שהרי אי אפשר שכל שבעת הימים לא יחדל לאכול. האכילה של היום הראשון נמשכת עד היום השביעי[[492]](#footnote-492). ומ"מ עולה מכאן שיש חשיבות בעצם אכילת המצה, גם ללא הפסח.

נאמר: "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה". פסוק הסיום "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת", ודאי אינו צווי. כונתו שששת ימים וביום השביעי הם המשך של החג וממילא אוכלים בהם מצות. ששת הימים הוזכרו כאן כדי לומר את מה שיש לומר על היום השביעי. כאילו נאמר כאן: ואחרי שיעברו עוד ששה ימי מצה, יהיה השביעי חג לה'[[493]](#footnote-493). ממילא עולה מכאן שבאותם ימים אין צווי לאכול מצה. אלה ימי אכילת מצה, אבל לא בהכרח ימי צווי אכילת מצה. אילו היה זה צווי, היה נאמר שבעת ימים תאכל מצות, שהרי אין סברה לומר שהחיוב יחול ששה ימים ולא בשביעי. ואם אינו חל בשביעי, מסתמא גם בששת הימים אינו חל, וזה אינו צווי אלא תיאור זמנו של היום השביעי. צווי יש בלילה הראשון כמו שהתבאר.

וראה מנחות ע:

ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא ורבי שמעון לקובעו חובה מנא ליה נפקא ליה מבערב תאכלו ורבי יהודה מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קא משמע לן ורבי שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב וכל ערל לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי.

אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומררים בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור מצה נמי הא כתיב על מצות ומררים מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצת ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן אלא הכתיב בערב תאכלו מצת ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה דסלקא דעתך אמינא כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול קא משמע לן ורבא אמר לך טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא דלא גרעי מערל ובן נכר דתניא כל ערל לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור ואידך כתיב בהאי וכתיב בהאי.

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות יכול אף לילה הראשון רשות תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מנין ת"ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה.

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות.

שבעת ימים מצות תאכלו. לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות אתה אומר לעשות הראשון חובה ושאר הימים רשות או אינו אלא לעשות הראשון רשות ושאר הימים חובה ת"ל בראשון בארבע' עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון ראשון לעשות הראשון חובה ושאר כל הימים רשות: שבעת ימים מצות תאכלו כתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו וכתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות כיצד יתקיימו שני מקראות הללו השביעי הזה בכלל היה ויצא מוצא מן הכלל ללמד על הכלל מה שביעי רשות אף כלן רשות או מה השביעי רשות אף לילה הראשון רשות ת"ל בראשון בארבעה עשר יום לחדש הכתוב קבעו חובה הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון השביעי היה בכלל ויצא מוצא מן הכלל ללמד על הכלל מה שביעי רשות אף כולן רשות: ד"א כתוב אחד אומר ששה וכתוב אחד אומר שבעה כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אלא ששה מן החדש שבעה מן הישן. (מכילתא).

אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקישא קמשמע לן דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה. (פסחים קכ:).

### שמות יג ד, פסחים כח:

#### חמץ בפסח מצרים

מיד אחרי יציאת מצרים אנו מוצאים: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’". משה אומר שביום הזה לא יאכל חמץ, ולכשתבואו אל הארץ תעשו שבעת ימים. משמע שכל עוד ישראל במצרים – אינם עושים אלא את היום הזה.

רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יצאים.

פסחים ל: - ראה ע"ז לד.

### במדבר ה ז, פסחים לא.

#### למי חיב אדם

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ". אשם פירושו חוב. למי צריך האיש לשלם? לא נאמר כאן ונתן לאשר חטא לו או לאשר הלוה לו, אלא "וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ". החיוב הוא מחמת האשם, כלומר החוב, ולא מחמת מעשה ההלואה.[[494]](#footnote-494) (אשם פירושו חוב. לכן קרבן אשם צריך להיות בערכך, כלומר: בכסף קצוב. כי הוא החזרת חוב. לכן אשם בא על עברות שיש בהן מעין חוב לה', מי שמעל בקדשי ה' או מי שנשבע והשתמש בשם ה' כדי לגזול או למעול בממון חברו. וכן מי שלא בודאי חטא אך בודאי הוא חב כלפי ה' (אשם לה', כלשון הכתוב)) מכאן למד ר' נתן שהחיוב תלוי ועומד כנגד החייב. לא המעשה גורם אותו אלא אשמתו, כלומר חובו, תלויה ועומדת כנגדו. חובו הוא הגורם.[[495]](#footnote-495) לכן, אין צריך לבחון את השאלה מי הלוה למי ומי הזיק למי, אלא את השאלה מי בסופו של חשבון חיב למי.

אם חובו קיים ועומד. והוא הגורם לחיוב התשלום, הרי שאם אדם חייב לחברו וחברו לחברו, חובו של כל אחד מהם תלוי ועומד כנגדו וחל על כל מה שיש לו. גם על חובו של חברו כלפיו. ממילא גם חובו של חברו משועבד לבעל חובו שלו. לכן מוציאים מהשלישי ונותנים לראשון.

רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו.

### דברים יד יג, פסחים לא:

#### השבת עבוט ודין העבוט

כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה: וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

מכך שנאמר "וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה" דרשו חכמים שהנושה בפרשתנו נתן משלו לאחר. שאל"כ – לא צדקה היא זו. אמנם, אפשר היה לפרש שעצם השבת הערובה לתשלום המגיע לו – צדקה היא, אבל ר' יצחק למד מכאן שהעבוט עצמו קנוי למלוה. לכן צדקה היא שהוא נותנו ללוה. העבוט קנוי למלוה ומשמש כתחִלתו של פרעון.

הפרשה מדברת על ישראל שהלוה לישראל. אם אחד הצדדים גוי – אין חיוב להשיב את העבוט. לא על כך נאמרה הפרשיה. לכאורה נראה היה שאין חיוב להשיב את העבוט כבא השמש ולעשות צדקה, אבל עצם הדין הממוני של עבוט – אותו דין הוא. נצטוינו להשיב את העבוט לישראל, וממילא למדנו שעבוט שיך לנושה, וכלל זה חל על כל עבוט. אבל הגמ' אומרת שהדבר שנוי במחלוקת תנאים, ויש מי שאומר שאם אחד הצדדים גוי, גם העבוט אינו קנוי. יתר על כן, אם הנושה גוי – לכו"ע לא קונה.

אמר רבי יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מנין מכאן לבעל חוב שקונה משכון.

### ויקרא כב יד, ה טו-טז, פסחים לב.:לג.

#### תשלום קרן וחֹמש על תרומה

בסוף פרשת הזר האוכל קֹדש, אומרת התורה:

וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ:  וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’:  וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

דבר דומה אומרת התורה על המועל בקדשי שמים:

נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם:  וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ.

בשתי הפרשיות מדובר על המועל בקֹדש, זר שאוכל תרומה, או מי שמועל בקדשי המקדש, משלם אותו ואת חמישיתו, כי מעל בקֹדש. המלה קֹדש נאמרה בשתי הפרשות. בפרשה הראשונה הוא אוכל, בשניה הוא מועל, אבל בשתי הפרשיות אכילתו או מעילתו הן בקֹדש. בשתי הפרשיות נאמר שהוא חוטא. בשתי הפרשיות נאמר שהוא עשה זאת בשגגה, ובשתי הפרשיות דינו הוא לתת את הקֹדש ולהוסיף חמישית.

וכאן עלינו לשאול: האם התשלום על התרומה הוא דין ממוני או אִסורי? האם האיש צריך לכפר על אכילת דבר אסור, או על לקיחת התרומה מיד בעליה? חיוב חֹמש על התרומה חל דוקא כשאכל. התורה לא חִיְּבה את מי שהזיק או גרע תרומה מיד בעליה, שהרי נאמר (ד) "וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה". ועוד: התורה הדגישה בשני המקרים שהחיוב הוא רק על השוגג. אילו היה זה דין ממוני – מה בין שוגג למזיד ובין אוכל למזיק? מכאן נראה שבתרומה החיוב הוא על האכילה. מנגד, יש כאן צווי של תשלומים, ונאמר כאן ישלם, ונאמר (ה) כאן ונתן. מכאן נראה שהחיוב הוא חיוב ממוני.

הכל מודים אפוא שהחיוב בתרומה הוא (ו) רק באוכל ורק (ח) בשגגה, שהרי כללים אלה נאמרו (ו) בפירוש, כמו שבארנו. אבל נחלקו ת"ק וא"ש בשאלה האם החיוב הוא בכזית, משום שהמחיב הוא האכילה, או בפרוטה, משום שזהו חיוב תשלום ונאמר כאן ישלם, ונאמר כאן ונתן.

(דוקא לגבי התרומה החיוב הוא דוקא על האכילה. במעילה לא הוזכרה אכילה. למרות זאת, סובר רבי שהדמיון בין הפרשיות מלמד. אמנם פשוט שהמועל חיב גם אם לא אכל, אבל הדמיון בין הפרשיות מלמד (ז) שגם דיניהן שוים[[496]](#footnote-496). גם על מעילה חיב מב"ש כמו על תרומה. ואם בתרומה מתחיב דוקא בכזית – כך הוא גם במעילה. אע"פ שהמועל מתחיב גם שלא באכילה).

כאמור, נחלקו הדעות בשאלה מה מטרת התשלום, האם מטרת התשלום הוא להשיב לכהן את שחסר, או להשיב את שאכל? האם התשלום הוא על אכילתו או על התרומה שלקח מהכהן? מתוך כך יש לשאול האם יכול לתת לכהן ממין אחר? והאם ישלם לפי שוויה של התרומה שאכל את שישיב את הכמות שאכל, ומאותו מין?

לכאורה, אם מטרת הצווי היא לשלם, למה לא יתן ממין אחר? אבל אם החיוב הוא על האכילה – יתן את שאכל. בכך נחלקו ר"א ור"ע. הם נחלקו בהבנת הפסוק "וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ". מה כונת התורה במלה "הַקֹּדֶשׁ"? האם כונת הפסוק הזה היא שישלם את הקֹדש שאכל, או שכונת הפסוק היא שיתן עתה קֹדש חדש, ואותו קֹדש שהוא מקדיש כעת יוסף עליו חמישתו כדי לשלם? אם נפרש שכונת הפסוק שישיב את אותו קֹדש שנזכר בראש הפסוק, הרי שיתן מאותו מין ובאותה מדה. אבל אם נפרש שהכונה לקֹדש שאותו הוא משלם ועליו הוא יסף את חמישיתו, הרי שזה אינו אלא תשלום, וא"כ למה לא יתן מין אחר, כל עוד המין האחר יכול להתקדש ולהיות תרומה תחת התרומה שאכל?

לאֹרך כל הפרשה לא נזכרה המלה תרומה אלא קֹדש. אם נפרש שנותן לא את מה שאכל אלא קֹדש חדש, נשאלת השאלה למה נזכרה המלה קֹדש גם כאן, בפסוק "וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ". הלא אינו נותן לכהן קדש. ר"ע אומר שהיינו (ג) מה שאכל, אותו קדש של ראש הפסוק. כפשוטו, התורה הזכירה בסוף הפסוק את מה שהוזכר בתחלתו. אבל ר"א דורש (ג) שצריך לתת לכהן קֹדש חדש. לפי זה, צריך לתת לכהן דוקא דבר שהוא עצמו יכול להיות קֹדש. שהוא עצמו נעשה קֹדש כעין שאכל. מה שאינו קֹדש, ואין לו ערך, כגון חמץ בפסח, אינו בכלל הזה. לא על זה נאמר "הקֹדש". אבל כל דבר שיכול להיות קדש – יכול לתת, שהרי עִקר המצוה היא תשלומים.

ר"ע סובר שנותן לכהן את שאכל. יתן מאותו מין שאכל. עם זאת, סובר ר"ע שאמנם משלם את אותו מין שאכל, אבל ישלם כשוויו שהיה שוה בשעה שאכל, ולאו דוקא באותה מדה שאכל. אמנם צריך לתת את שאכל, אבל תשלום הוא, כמו שבארנו. מכאן שאם אכל חמץ בפסח לא ישלם, שהרי אכל תרומה שאינה שוה כלום. לפי ר"ע המלה "הקֹדש" היא הקֹדש שאכל. ואם הקֹדש שאכל לא היה שוה כלום – אין מה לשלם. (וכפי שדורש ראב"י – אין זה "הקֹדש" (א) הראוי להיות קדש. האיש הזה לא אכל קדש, כי מה שאכל לא היה ראוי).

אבל ריב"נ סובר שמשלם לכהן פירות מאותו מין ומאותה מדה שאכל. לפי זה, גם מי שאכל חמץ בפסח, ישלם לאחר פסח מאותו מין ומאותה מדה.

ונתן לכהן את הקדש (א) דבר הראוי להיות קדש פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומים ומדמי עצים דברי רבי אליעזר בן יעקב ורבי אלעזר חסמא מחייב.

רבי אליעזר אומר משלמין ממין על שאינו מינו בלבד שישלם מן היפה על הרע ורבי עקיבא אומר אין משלמין אלא ממין על מינו לפיכך אם אכל קשואין של ערב שביעית ימתין לקשואין של מוצאי שביעית וישלם מהם ממקום שרבי אליעזר מקל משם ר"ע מחמיר שנאמר (ב) ונתן לכהן את הקדש כל שהוא ראוי להיות קדש דברי רבי אליעזר ורבי עקיבא אומר ונתן לכהן את הקדש (ג) קדש שאכל. (תרומות ו ו).

וחטאה בשגגה (ח) פרט למזיד.

מאי טעמא דתנא קמא אמר קרא (ד) ואיש כי יאכל קדש בשגגה ואכילה בכזית ואבא שאול מאי טעמא אמר קרא (ה) ונתן ואין נתינה פחות משוה פרוטה ואידך נמי הא כתיב יאכל ההוא (ו) פרט למזיק הוא דאתא ותנא קמא הכתיב ונתן ההוא מיבעי ליה (א) לדבר הראוי להיות קדש.

(ז) מאי טעמא דרבי אמר רבי אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה תרומה במיתה אף מעילה במיתה ומינה מה תרומה בכזית אף מעילה בכזית.

### דברים יח ד, פסחים לג

#### ראשית דגנך

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ.

נאמר כאן שאת ראשית הדגן התירוש והיצהר צריך לתת לכהן. דוקא את הראשית. הנתינה היא של הראשית, לא של הכל. אם אין שאריות, אם לא נשאר דבר לישראל – לא התקים כאן הצווי "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ", כי מה שנתן אינו הראשית. לכן אין מצוה בנתינתו, ועדין צריך להפריש ממנו את הראשית ולתת לכהן. עוד נאמר כאן שצריך לתת לכהן. משמע שצריך לתת דוקא דבר שאפשר לתתו לכהן. דבר שגם הכהן לא יוכל לאכלו, ויצטרך לשרפו, אין זה בבחינת "תתן לו", ואינו תרומה.

אמר קרא ראשית ששיריה ניכרין לישראל יצתה זו שאין שיריה ניכרין.

אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא תתן לו ולא לאורו.

פסחים לד: - ראה תמורה יב:

פסחים לה. – ראה זבחים לד. ושבועות ד. ו:-ז:

### דברים טז ג, שמות יב כ, פסחים לה.לו.:

#### מהי מצה

על אכילת המצות מצוה התורה: "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ". צוויים מעין זה נאמרו כבר במצרים: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". בפסח אין לאכול חמץ אלא מצות. ויש חיוב לאכול מצות. (וכפי שבארנו בפסחים כח:).

את הנִגוד בין חמץ לבין מצה מצאנו בעוד מקומות בתורה: "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם". "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ". וכן לגבי מנחות הקרבות כל השנה: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי".

התורה מצוה שלא לאכול חמץ אלא מצה. מכאן אנו למדים שמצה היא בצק שהיה יכול להחמיץ, אלא שיש לאפותו מבלי להחמיצו. מהנגוד בין מצה לחמץ למדים אנו שמצה הוא בצק (א) שיכול היה להחמיץ.

מנחה היא חטים או שעורים, והתורה מצוה שלא להחמיצם. מכאן אפשר ללמוד שחטה ושעורים הם מינים שיכולים להחמיץ, ואם לא החמיצו הם מצה. אבל דוקא מינים אלה הם אלה שמהם החמץ והמצה. שהרי עינינו הרואות[[497]](#footnote-497) שמינים אחרים לא באים לידי חִמוץ. וכיון שהתורה תלתה את המצה בכך שלא החמיצה, והציגה אותה כנגד החמץ, משמע שמצה היא (א) מין שיכול להחמיץ.

נאמר כאן "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת", ופרשו חכמים שהשמירה האמורה כאן היא שמירה שלא יחמיצו. מכאן אנו למדים שמצה היא מאפה שיש לשמרו, ואם לא ישמרו עלול הוא להחמיץ.

יש שרצו לבאר שריש לקיש דרש גם להפך: שעיסה שלא יוצא בה ידי חובת מצה גם לא חייב עליה משום חמץ אם תחמיץ. אלא שראב"א דחה זאת. אפשר שלא יוצא בה י"ח לא משום שאינה מצה אלא מטעם אחר, היא מצה וא"כ היא הנִגוד לחמץ, ואם תחמיץ הרי חמץ היא ותאסר.

ויש שדרשו (ג) שעיסה שאסורה בין אם תחמיץ ובין אם לאו – אינה העיסה התלויה בשאלת היותה חמץ או מצה, ולכן אין יוצאים בה ידי מצה. אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שגם עיסה האסורה ממילא מטעם אחר, אם תחמיץ יהיה בה גם אִסור חמץ, וממילא אם לא תחמיץ – הרי היא מצה.

בירושלמי (חלה א א) למדו מכאן שגם מצות חלה אינה חלה אלא בחמשת המינים האלה. שהרי גם על החלה נאמר "וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה': רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ". גם חלה היא מלחם הארץ (אמנם יש להעיר שהמלה לחם בתורה היא כללית יותר, והיא כוללת כל אכילה). גם חלה היא לחם הארץ, ולכן גם בה אין חיבים אלא על מיני הלחם שנאמרו כאן. וכפי שדרשו שם: כיון שנאמר ראשית עריסותיכם, מתחיבים מינים שיש להם עריסה, כלומר עיסה. אלא שחיבים רק מיני לחם.[[498]](#footnote-498)

#### האם המצות צריכות להיות חולין ומותרות לכל ישראל?

האם המצות צריכות להיות חולין ומותרות לכל ישראל? לא מצאנו שהתורה הקפידה שהמצות תהיינה ראויות לכל ישראל. נאמר כאן תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת, (ב) לא הקפידה התורה כאן אלא על שיהיו מצות ולא חמץ. לכן די בכך שהן מצות, ואין צֹרך שיהיו בהכרח ראויות לכל ישראל, או שיהיו חולין. אפשר לאכול גם מעשר שני בירושלים או חלה ותרומה, אלא שיש לאכול מצה שהותרה משום חמץ.סו

כך דורש ר"ע. וכפי שנרחיב להלן. ר"ע סובר שא"א לפרש שהמצה היא חלק מהפסח וצריכה לבא מהחולין כמוהו, כי המצה אינה חלק מאכילת הפסח שהרי התורה כתבה בכמה מקומות את ענין אכילת המצות בחג המצות, ולא רק עם הפסח[[499]](#footnote-499). אכילת המצה היא מצוה בפני עצמה שמחיבת גם את מי שאינו אוכל פסח, ולכן אי אפשר לומר שתבוא דוקא מן החולין כפסח. לכן יוצאים גם בחלה ותרומה ומעשר שני. ריה"ג חולק על כך כפי שנבאר. (ואולם, לגבי בִכורים לומדים מכאן שיוצאים בהם ידי חובה דוקא במין הבִכורים ולא בבִכורים עצמם, וזה תמוה).

גם ריה"ג למד שמצות אכילת מצה נוהגת לא רק יחד עם הפסח. שהרי נאמר כאן: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". הצווי הזה נוהג בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם, כלומר: הוא אינו תלוי בהכרח בפסח[[500]](#footnote-500). ריה"ג כדרכו (וכפי שנבאר להלן) דורש גם מכאן שיש לאכול דוקא מצה שאפשר לאכלה בכל מקום, ולא מצה של שמחה. שהרי זו מצוה הנוהגת (ד) בכל מושבותיכם. ר"ע מודה שלא יוצאים ידי חובה במצה של בִכורים. אלא שהוא דורש זאת ממקום אחר, שהרי די בכך שהיא מצה כדי שיצא בה ידי חובתו. למסקנת הסוגיא גם ר"ע דורש מכאן.

אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות (א) דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן תלמוד לומר (ג) לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל.

יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים תלמוד לומר (ד) בכל מושבתיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים אוציא חיטין ושעורין שיש במינן ביכורים תלמוד לומר מצות (ב) מצות ריבה.

יכול יצא אדם ידי חובתו בביכורים תלמוד לומר בכל מושבתיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו ביכורים שאינן נאכלין בכל מושבות אלא בירושלים יכול שאני מוציא אף מעשר שני תלמוד לומר (ב) מצות מצות ריבה.

### דברים טז ג, פסחים לו.

#### לחם עֹני

וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.

אמרה תורה "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם ע‎ֹני". "עליו" הוא על זבח הפסח האמור בפסוק הקודם. "ע‎ֹני" פירושו עניות[[501]](#footnote-501).

המלה ע‎ֹני נזכרת פעמים רבות בתנ"ך. פירושה ברור ואינו שנוי במחלוקת[[502]](#footnote-502). ואולם משמעותה למעשה טעונה בירור. במה נעשה הלחם לחם עני ואיזה לחם ראוי להקרא כך?

שאלה נוספת שנשאלת על מצות אכילת מצה האמורה כאן היא האם המצה היא חלק מהפסח? את המצה אוכלים על הפסח, הפסח עצמו אינו בא אלא מן החולין, האם גם המצה אינה באה אלא מן החולין?[[503]](#footnote-503)

על שאלה זאת עונה ריה"ג ואומר שמצה שאינה חולין אינה לחם ע‎ֹני. היא לחם של שמחה[[504]](#footnote-504). ע‎ֹני בתנ"ך אינו דוקא עני חמרי, הוא גם צער, כגון "כי ראה ה' בעניי" או "אם ראה תראה בעני אמתך". מכאן עולה שלחם של שמחה אינו לחם עני.[[505]](#footnote-505)

אבל ר"ע דוחה את הלִמוד הזה כי לדעתו לחם ע‎ֹני הינו שהלחם עצמו הוא לחם עני, ולא שהוא לחם הבא בצער. מפני שהלשון "מצות לחם עני" משמעותה שמצה היא לחם עני, ואילו לפי ריה"ג יש כאן שתי הגדרות שונות: מצות, ולחם עני, ולדבריו אפשר שתהיה מצה שאינה לחם עני. לפי ר"ע מצה היא לחם עֹני, כפי שעולה מהלשון מצות לחם עֹני.[[506]](#footnote-506) לכן לדעתו לחם ע‎ֹני הוא לחם שאין בו אלא קמח ומיםסה. כמו כן סובר ר"ע שא"א לפרש שהמצה היא חלק מהפסח וצריכה לבא מהחולין כמוהו. המצה אינה חלק מאכילת הפסח שהרי התורה כתבה בכמה מקומות את ענין אכילת המצות בחג המצות, גם המקומות שבהם לא הוזכר הפסח. המצה היא לחם ע‎ֹני בפ"ע גם ללא מצות הפסח. לכן אפשר לאכול גם מצה של מע"ש. וגם המצה הבאה עם הפסח היא עם הפסח ולא חלק מהפסח, וגם היא כשרה ממע"ש. ומ"מ עִקר למודו של ר"ע הוא שהעֹני שיך ללחם עצמו ולא לבעליו[[507]](#footnote-507).

האמוראים מסבירים שריה"ג ישיב על כך: לדבריך יוצא שהלחם עצמו עני, לפ"ז היה צריך לכתוב לחם עָני ולא לחם ע‎ֹני. לחם ע‎ֹני הוא לחם הנאכל בעֹני, כלומר: עֹני של בעליו. הקושיה אינה חזקה, כי אמנם מסתבר כך אך לא מוכח, שהרי אפשר לקרוא ללחם לחם ע‎ֹני גם על שם הע‎ֹני של הבצק ולא יהיה בכך פסול לשוני. כמו כן אפשר לבאר שלחם ע‎ֹני הוא לחם של חיי ע‎ֹני, עניים אוכלים בד"כ רק קמח ומים בגלל ענים. וביום זה יאכל כל אדם את הלחם שאוכלים העניים כל השנה. הקושיה לא קשה, לכן גם התירוץ שמתרצת על כך הגמ' אינו נובע מפשט הפסוק אלא דחויא בעלמא: כדי שאפשר יהיה ללמוד מכאן גם שעונים עליו דברים הרבה.

ועל זה הדרך אפשר ללמוד מכאן גם שלחם עני הוא לחם הנאכל כדרכם של העניים. בפרוסה, או ע"י שהוא מסיק ואשתו אופה[[508]](#footnote-508).

לחם עני אפוא הוא לחם שאינו של פאר, ואולם גם אין צֹרך בפת הדראה, שהרי גם המנחות נקראו מצות, והן ודאי לא פת הדראה. מצות נאמרו במקומות רבים בתורה, והם לאו דוקא פת הדראה. מכאן עולה שיוצאים בכל פת שאינה פת של פאר. כל מה שנחשב מצה גם במקומות אחרים בתורה. מצות הן לחם עני, כלומר: לחם שאינו של פאר. וכל מה שאפשר ללמוד ממקומות אחרים בתורה שמצה שמו – הרי הוא בכלל הזה.

וראה גם דברינו בברכות לח. לט:

לחם עני פרט לחלוט ולאשישה יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הדראה תלמוד לומר מצות מצות ריבה ואפילו כמצות של שלמה אם כן מה תלמוד לומר לחם עני פרט לחלוט ולאשישה.

יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים תלמוד לומר לחם עני מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר מצות מצות ריבה אם כן מה תלמוד לומר לחם עני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.

לחם שעונין עליו דברים הרבה דבר אחר לחם עני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה דבר אחר מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה.עא

מאי טעמא דרבי עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ורבי יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן.

פסחים לה: – ראה ברכות מז

פסחים לה: – ראה ב"מ מז:

פסחים לו. – ראה מנחות ט.

פסחים לו: - ראה סנהדרין קיב:

פסחים לו: - ראה לעיל פסחים כד.

### דברים כו יא, פסחים לו:

#### אכילת בִכורים בשמחה

וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ.

האם יש לאכול את הבִכורים דוקא בשמחה?

הפרשה מסיֶמֶת בפסוק וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ, מכאן שבִכורים נועדו לשמחה, ויש לאכלם בשמחה. אלא שיש מי שפרש את הפסוק אחרת: הבִכורים באים בזמן הרגלים, בזמן שאדם שמח בתבואה. כמו שנאמר: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ". החג שבו אוספים את התבואה ושמחים בה. כאשר מתרחש הדבר, ממילא הכהן שמח בבִכורים שהוא מקבל, וזו היא כונת הפסוק, לא בהכרח יש הלכה כזאת. כך למד ר"ש, ולכן הוא סבר שהם נאכלים גם באנינות, שהרי הם תרומה. (וממילא הוא סבר שהם באים רק בזמן השמחה).

עוד נאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". אף כאן סוברים חכמים שכל המוזכרים בפסוק הזה דין אחד להם. התורה כרכה את כֻלם כאחד לענין אכילתם בקדושה לפני ה', וכֻלם הוזכרו יחד כחיוב אחד להעלותם אל המקום אשר יבחר ה' ולשמוח בהם אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ. וא"כ נראה שדין כל אלה להאכל בשמחה, כמו שכתוב כאן, וכל האמור בפרשת וִדוי מעשרות נוהג גם בהם, שהרי גם שם נאמר: "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ". ודאי שכל דיני בִעור מעשרות נוהגים בבִכורים, שעליהם נאמר: "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ". כלומר: גם המעשר, גם הבִכורים, וגם יתר האכילות האמורות בפסוק, כֻלן חיוב לבוא בהם אל המקדש ולשמוח לפני ה' עם הלוי והגר. לכֻלם אפוא דין אחד, שהם נאכלים דוקא בשמחה, ושחיבים בבִעור בבוא הזמן. אבל ר"ש חולק אף על כך וסובר שהבִכורים עומדים בפני עצמם. הם לא הוזכרו כאן. עליהם עצמם לא נאמרו הלכות אלה, ואין ללמוד עליהם ממקום אחר.

מאי טעמא דרבנן דכתיב לא תוכל לאכל בשעריך ואמר מר תרומת ידך אלו ביכורים דאיתקש ביכורים למעשר מה מעשר אסור לאונן אף ביכורים אסור לאונן ורבי שמעון תרומה קרינהו רחמנא כתרומה מה תרומה מותרת לאונן אף ביכורים מותר לאונן ורבי שמעון נהי דהיקיש לית ליה שמחה מיהא מיכתב כתיבא בהו דכתיב ושמחת בכל הטוב ההוא לזמן שמחה הוא דאתא דתנן מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא.

פסחים לז.: - ראה מנחות עז:

### במדבר טו יט, פסחים לז:

#### מהו לחם

נאמר על החלה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’: רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם". חיוב החלה הוא מן העיסה, אבל הוא מתקיים בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ. אין חיוב אלא על לחם.

מהו לחם? איזה לחם חיב בחלה?

המלה לחם היא בעלת משמעויות רבות בתורה. לחם הוא אֹכל. האֹכל נקרא לחם. האוכל מלחמו של פלוני היינו שאכל מאכלו.

ואולם, למלה לחם יש גם משמעות מצומצמת יותר.

בפרשת התוכחה נאמר: "בְּשִׁבְרִי לָכֶם מַטֵּה לֶחֶם וְאָפוּ עֶשֶׂר נָשִׁים לַחְמְכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד וְהֵשִׁיבוּ לַחְמְכֶם בַּמִּשְׁקָל וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ". לפי דרכנו למדנו שדרכו של הלחם להאפות בתנור. אמנם, אין מכאן ראיה שכל שלא נאפה בתנור אינו לחם. אבל רבא דורש מכאן שמה שלא נאפה בתנור אינו לחם. ואף מוסיף ודורש שלחם הוא דוקא לחם שכל אפיתו בתנור, ולא הנאפה תחלה באלפס ואח"כ בתנור. ויש חולקים, אולי מהטעמים שהזכרנו.

גם בתודה נאמרה המלה לחם, אמנם דוקא על החמץ ולא על המצות: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו". מכאן דרש רבא שגם תודה צריכה להיות אפויה כמאפה המצה שנקראה לחם, וכמעשה הלחם החיב בחלה שגם הוא נקרא לחם.

#### ערסתכם

נאמר כאן רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה, דוקא עריסותיכם שלכם חייבות, לא של הקדש. מי שסובר שגם מע"ש הוא ממון הקדש, יפטור גם עיסת מע"ש[[509]](#footnote-509).

המלה לחם נאמרה גם לגבי מצה: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי". מכאן דרש רבא שגם המצה צריכה להיות של חולין ולא של גבוה. ויש לתמוה. האם בגלל שחלה אינה מופרשת אלא מעריסותנו, כל לחם שאינו שלנו אינו לחם?

יכול יהא מעיסה וחלוטה חייבין בחלה תלמוד לומר לחם רבי יהודה אומר אין לחם אלא האפוי בתנור.

אמר רבא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד לחם האפוי בתנור אחד קרוי לחם ושאין אפוי בתנור אחד אין קרוי לחם.

אמר רבא וכן לחמי תודה פשיטא הכא לחם כתיב והכא לחם כתיב.

מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב עריסתיכם משלכם ... אלא מצה מי כתיב מצתכם אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם כתיב הכא לחם עני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ מה להלן משלכם אף כאן משלכם.

פסחים לח. - ראה סכה כט:

### שמות יב טו-יז, פסחים לח:

#### חלות תודה ורקיקי נזיר

התורה מצוה לאכול מצות שבעת ימים: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם". יש לאכול מצות בשבעת ימים אלה, ולשמור את המצות. מכאן דרשו שיש לאכול דוקא מצה המשתמרת לשם מצה ודוקא מצה הראויה לשבעה. לא חלות תודה ורקיקי נזיר. מצות אכילת מצה, כפי שבארנו לעיל פסחים כח: ולהלן סכה כז:, היא להכנס ביום הראשון לאכילה שבה שבעת ימים לחמנו הוא המצה. יש לאכול מצה באותו ערב, ואכילה זו תמשך עד האחד ועשרים לחדש בערב. את זה אי אפשר לעשות במצה שאינה ראויה לשבעה[[510]](#footnote-510). עוד דרשו שיש לאכול דוקא מצה המשתמרת לשם מצה. דרשות אלה קשות, כי היכן משמע כן בפסוקים. לכן מסיק הבבלי שזו הל"מ. ובפשטות טעם הדבר הוא שהמצה צריכה להיות חולין. אמנם, הירושלמי גורס אחרת. הירושלמי גורס שחלות תודה ורקיקי נזיר אינם צריכים שִמור. ומשום כך, אין זו המצה שעליה אמרה תורה שיש לשמרה שלא תחמיץ, וכפי שבארנו לעיל פסחים לה.לו.:, ומשום כך אין יוצאים ידי חובה במצה כזאת. כפי שבארנו שם.

יכול יצא ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח.

יכול יצא ידי חובתו ברבוכה ת"ל ושמרתם את המצות מצה שצריכה שימור יצאת זו שאינה צריכה שימור.‎ֹ (ירושלמי).

יכול יצא אדם ידי חובתו בחלות תודה ורקיקי נזיר תלמוד לומר שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעה יצתה זו שאינה נאכלת לשבעה אלא ליום ולילה.

פסחים לח: - ראה פסחים לו.

### שמות יב ח, פסחים לט

#### מהו מרור

הפסח נאכל על מצות ומרורים, שנאמר "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ".

נאמרו כאן מְרֹרִים. בפשטות, הכוונה היא לצמח שזה שמו. אלא שאם כך קשה שהרי אין דרכה של התורה להשתמש בלשון רבים. (אם כי מצאנו בתורה בטנים ושקדים ועוד). לשון רבים לא בא על שמות. אמנם, כאן נאמר מצות בלשון רבים, ומסתבר שמשום כך נאמרו כאן גם מרורים בלשון רבים.

נשאלת אפוא השאלה האם התורה מדברת כאן על מין ירק ששמו מרור, או שמרורים הם ירקות מרים שונים. האמוראים כאן דורשים שמרורים הם ירקות מרים שונים, וכשם שמצה יכולה להאפות ממינים שונים ובלבד שהיא מצה, כך מרורים יכולים לבוא ממינים שונים וכֻלם שמם מרורים.[[511]](#footnote-511)

חכמים דרשו מכאן שהמרורים כמצה. גִדולי קרקע, מין זרעים, כמה מיני תבואה, שהוא אֹכל (שנִקח בכסף מעשר), ועוד. ומשמע שדרשות אלה הן אסמכתא. ובאור המלה מרור הוא ירק מאכל שרגילים לאכלו עם בשר ולחם.

אמר ליה רב רחומי לאביי ממאי דהאי מרור מין ירק הוא אימא מרירתא דכופיא דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע ואימא הירדוף דומיא דמצה מה מצה מין זרעים אף מרור מין זרעים ואימא הרזיפו דומיא דמצה מה מצה שניקחת בכסף מעשר אף מרור שניקח בכסף מעשר אמר ליה רבה בר רב חנין לאביי אימא מרור חד מרורים כתיב ואימא מרורים תרי דומיא דמצה מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה.

פסחים מ. – ראה פסחים לה.לו.:

### שמות יב ט, פסחים מא.:

#### אכילת הפסח צלי

וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ.

את הפסח יש לאכול דוקא צלי אש, ולא נא או מבושל במים.

מה דין פסח המבושל במשקה אחר שאינו מים? מכלל דברי הפסוק כאן נראה שודאי שיהיה אסור. האִסור לבשל את הפסח במים מוזכר כאן כחלק מהצווי שיהיה דוקא צלי. עִקר הצווי הוא שיהיה הפסח צלי אש. אם אינו צלי אש – מה בין מבושל במים למבושל במשקה אחר? וק"ו, משקה אחר אף משנה את טעמו ולכן ודאי שהוא חמור יותר. ואולם, יש לשאול מה דין צלי קדר. הוא צלוי בלא שום חֹמר אחר, אלא שאינו צלי אש אלא סוג של בִשול. רבי אוסר, שהרי נאמר אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ, עִקר הצווי הוא שיהיה צלי (א) ולא מבושל, כלומר כל סוג של בִשול נאסר, המלה "במים" אמורה כדרך אגב, דִבר הכתוב בהוה[[512]](#footnote-512). הקפידה התורה על כך שהבשר הנאכל יאכל כצלי ולא כמבושל. ממילא עולה מכאן דין נוסף: (ב) שגם בִשול שאחרי הצליה נאסר.

ואולם, לא נאסר אלא נא ומבושל. צלי שנצלה יותר מדי (ג) לא נאסר כאן.

הפסוק הזה מזכיר גם את החיוב וגם את השלילה. הוא אומר "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ". התורה העמידה את החיוב לאכול צלי מול האִסור לאכול נא או מבושל. משמע שאלה שני צדדים של צווי אחד, ומכאן עולה (ו) שאם אין מצוה לאכול צלי – אין מל"ת לאכול נא או מבושל. מכאן עולה שאם אכלו מבושל לפני זמנו לא עבר על מל"ת.[[513]](#footnote-513)

עוד משמע מכאן שגם מי שלא אכל נא או מבושל – אם (ה) לא אכל צלי לא קים את המצוה כהלכתה. האוכל נא או מבושל עובר בל"ת. האוכל חי (ד) לא אכל נא או מבושל[[514]](#footnote-514), אך הוא אכל פסח (ה) שאינו צלי אש. לכן נאסר. גם מבושל שלא באש אינו מבושל[[515]](#footnote-515), אך גם אינו צלי אש, נמצא שלא אכלו כהלכתו.

נאמר כאן: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה", המצוה היא לאכלו (ח) דוקא בלילה.

במים אין לי אלא במים שאר משקין מניין אמרת קל וחומר ומה מים שאין מפיגין טעמן אסורין שאר משקין שמפיגין טעמן לא כל שכן רבי אומר במים אין לי אלא מים שאר משקין מניין תלמוד לומר (א) ובשל מבושל מכל מקום.

שאני הכא דאמר קרא (ב) ובשל מבושל מכל מקום.

יכול צלאו כל צורכו יהא חייב תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים נא ובשל מבושל אמרתי לך (ג) ולא שצלאו כל צורכו.

יכול אכל כזית חי יהא חייב תלמוד לומר (ד) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל נא ובשל אמרתי לך ולא חי יכול יהא מותר תלמוד לומר (ה) כי אם צלי אש.

יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב ודין הוא ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו דין שישנו בבל תאכל נא או לא בשעה שאינו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא ואל תתמה שהרי הותר מכללו אצל צלי תלמוד לומר אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש שאין תלמוד לומר כי אם צלי אש ומה תלמוד לומר כי אם צלי אש (ו) לומר לך בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא רבי אומר אקרא אני בשל מה תלמוד לומר מבושל שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה בשלו מבעוד יום מנין תלמוד לומר (ז) בשל מבושל מכל מקום.

ואכלו את הבשר בלילה הזה (ח) בלילה אין ביום לא.

פסחים מב. – ראה תמורה ו:ז.:

### שמות יב טו-כ, פסחים מג.

#### אכילת תערֹבת חמץ

התורה מצוה לא לאכול חמץ ולא לאכול מחמצת, אלא מצות:

וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ: שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת.

התורה מצוה להשבית שאור כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל.

ועוד היא אומרת: "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל". כלומר: חיוב הכרת חל לא רק על החמץ, אלא גם על המחמצת.

ומסיֶמֶת הפרשה: "כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת".

מה יהיה דינו של מי שאוכל חמץ מעורב במאכל אחר? מי שאכל חמץ כזה, הרי עבר על "כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ", שהרי אכל מחמצת כלשהי, והתורה אסרה לאכול כל מחמצת. אפילו מעט מחמצת. מי שאכל תערֹבת – אי אפשר לומר עליו שלא אכל כל מחמצת. (וראה דברינו לעיל פסחים כח:).

האם יהיה ענוש כרת? לשון הכרת היא "כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל", "כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל". חיוב הכרת חל על "כָּל אֹכֵל חָמֵץ" ועל "כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת". כלומר מי שאכל חמץ גמור ומחמצת גמורה. ולא על מי שאכך כל מחמצת, כלומר: מחמצת כלשהי. לא נאמר כאן "כי כל אוכל כל מחמצת", אלא "כי כל אוכל מחמצת", כלומר: דוקא מי שאוכל מחמצת ממש הוא זה שחיב כרת.

אבל חכמים סוברים שדרכה של תורה לומר את המלה כל בתחלת משפט, וכונתה לכל המשפט. (וראה דברינו בנדה מח:).

כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי יכול יהא ענוש כרת תלמוד לומר כי כל אכל חמץ ונכרתה על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו.

אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב כי כל אכל מחמצת ונכרתה ... אימא לרבויי עירובו מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין.

#### מי חיב בחמץ ומצה

נאמר כאן "כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". זה צווי אחד, שלא לאכול חמץ אלא מצה. מכאן שכל המצֻוֶּה שלא לאכול חמץ, מצֻוֶּה גם לאכול מצה.

אמר רבי אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה.

והני נשי נמי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה.

פסחים מג. – ראה לעיל פסחים כח:

פסחים מג. – ראה קדושין לה

### ויקרא ז כה, פסחים מג:

אחרי שהתורה מפרטת ומבארת את תורת זבח השלמים, נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ.

הפרשה הזאת אוסרת לא רק את חלבי הקרבנות. כיון שבקרבן קרבים החלב והדם, נאסרו כל חלבי הבהמות[[516]](#footnote-516), כל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’. התורה אסרה כל חלב מן הבהמה. משמע שנאסר כל חלב מכל בהמה. כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ – וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ. כל חלבי כל שור וכשב ועז, נאסרו.

כי כל אכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מנין תלמוד לומר מן הבהמה חלב חולין מנין תלמוד לומר כי כל.

פסחים מג: - ראה מנחות נח.

### במדבר ו ג, פסחים מג:-מה.

נאמר על הנזיר:

מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל.

מִשְׁרַת עֲנָבִים היא ענבים שרוים במים. כלומר: תערֹבת של ענבים. נאסרה גם התערֹבת, ולא רק הענבים בפני עצמם.

התורה אוסרת אפוא לא רק את הענבים, אלא גם את משרת הענבים. אפשר לפרש זאת בשתי צורות: אפשר לפרש שכיון שבמשרה יש טעם יין – הטעם הוא העִקר, והוא אוסר. אם נפרש כך – אפשר ללמוד מכאן לכל שאר אִסורי התורה. לא רק האִסור עצמו נאסר, אלא כל המקבל את טעמו.

אפשר לפרש שמשרת הענבים היא עוד אחד מהמאכלים שנאסרו על הנזיר, נאסרו עליו לא רק חֹמץ ויין וענבים, אלא גם משרה. אם נפרש כך – הרי שהמשרה נאסרה כאִסור בפני עצמו, ולא בגלל הענבים שבה[[517]](#footnote-517), ולכן די בכך שאכל כזית של משרה כדי שיתחייב מלקות. גם אם הענבים שבמשרה אינם כשִעור, שהרי עצם המשרה נאסרה, והיא אחד מאִסורי הנזיר. ואולם, לפי הפירוש הזה אי אפשר ללמוד מכאן לכל התורה כֻלה.

עוד אפשר ללמוד מהלשון שנאמרה כאן, שחיב גם אם אכל כזית מכל האמורים כאן יחד.

משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב מכאן אתה דן לכל התורה כולה ומה נזיר שאין איסורו איסור עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו עשה בו טעם כעיקר כלאים שאיסורו איסור עולם ואיסורו איסור הנאה ואין היתר לאיסורו אינו דין שיעשה טעם כעיקר.

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת.

מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה.

פסחים מד: - ראה ע"ז סו.

פסחים מה. – ראה זבחים צז:

(ראה דברינו להלן עמ' תתפט. וכן להלן עמ' תתרמא).

### שמות יב טז, פסחים מז.

#### מה הותר ביו"ט

וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם.

ביום הראשון וביום השביעי אסור לעשות כל מלאכה, אלא את אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶש. הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. התורה התירה לנו להכין לנו את צרכי אכילתנו לאותו יום. נשאלת השאלה האם בכלל ההתר הזה גם מעשה לצֹרך הקרבה או עבודה אחרת במקדש. יש אומרים שלא. הוא לא אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ. ובפרט שנאמר הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. משמע דוקא לכם. לא התירה תורה מלאכה אלא לצֹרך שמחת יו"ט. וראה שבת כד: וביצה כא. שם בארנו את הדברים. אמנם את המלה לכם אפשר לפרש כמו לך לך וכיו"ב[[518]](#footnote-518). ונחלקו בכך הדעות. ומ"מ הכל מודים שאין מבשלים לצרך גוי, כי אינו לכם.

פסחים מז: - ראה עירובין לח:

### יחזקאל מה טו, פסחים מז:מח.

יחזקאל מנבא: "כֹּה אָמַר ה’ ה’ רַב לָכֶם נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל חָמָס וָשֹׁד הָסִירוּ וּמִשְׁפָּט וּצְדָקָה עֲשׂוּ הָרִימוּ גְרֻשֹׁתֵיכֶם מֵעַל עַמִּי נְאֻם ה’ ה’: מֹאזְנֵי צֶדֶק וְאֵיפַת צֶדֶק וּבַת צֶדֶק יְהִי לָכֶם: הָאֵיפָה וְהַבַּת תֹּכֶן אֶחָד יִהְיֶה לָשֵׂאת מַעְשַׂר הַחֹמֶר הַבָּת וַעֲשִׂירִת הַחֹמֶר הָאֵיפָה אֶל הַחֹמֶר יִהְיֶה מַתְכֻּנְתּוֹ: וְהַשֶּׁקֶל עֶשְׂרִים גֵּרָה עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם: זֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ שִׁשִּׁית הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַחִטִּים וְשִׁשִּׁיתֶם הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַשְּׂעֹרִים: וְחֹק הַשֶּׁמֶן הַבַּת הַשֶּׁמֶן מַעְשַׂר הַבַּת מִן הַכֹּר עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר כִּי עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר: וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וּלְעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם ה’ ה’". יחזקאל מנבא כאן על תרומה שתנתן מעם ישראל לצרכי הקרבנות, והוא מסים בפסוק וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וּלְעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים. לצֹרך הקרבנות מביאים ישראל שֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל. ממילא למדנו מכאן כמה הלכות על השה הקרב. הוא שה אחת מן הצאן. מכאן שיש להביא סתם שה מן הצאן ואין יוצאים ידי חובה בשה שממילא יש להקריבו, כגון בכור. יש להביא ממשקה ישראל, כלומר, ממה שישראל עצמם אוכלים. חכמים דרשו הלכות רבות מן הפסוק הזה, אך נראה שהן אסמכתא.

שה ולא הבכור אחת ולא מעשר מן הצאן ולא הפלגס מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מכאן לערלה שבטילה במאתים ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

פסחים מח. – ראה שבת קכ:

פסחים מט: - ראה ברכות מט.

### שמות ג טו, פסחים נ.

#### שם ה'

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אָנֹכִי בָא אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מָה אֹמַר אֲלֵהֶם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר:

משה שאל את ה' לשמו וקבל שלש תשובות שונות. א. אהיה אשר אהיה. ב. אהיה שלחני אליכם. ג. ה' אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. מכאן אנו למדים שאת שם ה' יש להזכיר בצורות שונות. גם אם השם הוא אהיה, מזכירים אותו לא בשמו המפורש אלא בכנוי. כפי שאמר כאן ה' למשה, שמי אהיה, אבל לא כך תאמר אותו לישראל. לישראל תאמר שם אחר. לישראל תאמר רק "ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב". מכאן למדים אנו שאין לבטא את שם ה' כפי שהוא נכתב.[[519]](#footnote-519) ושבמקום שבו שמו לא יכובד, יש להזכיר אותו בכנויו ולא בשמו. אומר ה': גם אם הוא נכתב בשם המיוחד שבו נגליתי אליך, יותר משחשוב ה' חשוב שתדעו על מי אתם מדברים. על אלהי אברהם יצחק ויעקב. לכן גם אם הוא נכתב כפי שהוא נכתב – אפשר לבטא זאת אחרת.

### משלי א ח, פסחים נ:

#### מנהגי אבות

שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ:

מכאן למד ר' יוחנן שאדם צריך לשמור על מנהגי אבותיו. וללמוד מהם את מוסרם ותורתם.

### ויקרא כה, פסחים נא:

#### ספיחים בשביעית

התורה מצוה לא לזרוע ולא לקצור בשנה השביעית: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’: שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: ... וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן".

בשנה השביעית לא זורעים ולא קוצרים. נשאלת השאלה, אם לא זורעים ממילא אין מה לקצור. מה אפוא מצוה התורה שלא לקצור? מכאן למד ר"ע שאסור לקצור גם את העולה מאליו. ואכן, לשון התורה היא "אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר". התורה מדברת על הספיח, כי תבואה אין[[520]](#footnote-520). לכן אומרת התורה: אל תזרעו, וגם את הספיח העולה מאליו אל תקצרו. התורה אומרת גם "הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ", משמע שלא אוספים כלל. ועוד, למה יש צורך להדגיש שלא נאסוף, לא די לבאר שאין זורעים?

מכאן שאסור לקצור גם את העולה מאליו.[[521]](#footnote-521) ר"ע דורש שהוא גם אסור באכילה. אך בסוגיות אחרות משמע שזה אִסור דרבנן. אדרבה, התורה אומרת "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה". וראה על כך במדרש להלן. (וראה גם סכה מ.).

הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו אמר רבי עקיבא וכי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין מכאן לספיחין שהן אסורין.

### ויקרא כה ו, פסחים נב:

#### שבת הארץ לאכלה

וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל.

התורה אוסרת לקצור ולבצור, אך מתירה לאכול. לפי האמור כאן לא רק הבעלים אוכל, אלא הבעלים, שכירו, תושבו, בהמתו והחיה אשר בארץ, הכל אוכלים יחד. כיצד אוכלים אם אין קוצרים ואין בוצרים? עונים חכמים שאין קציר ובציר כבכל שנה שבה קוצרים את השדה ובוצרים את הכרם, אלא אוספים בדרך אכילה: לוקטים מעט מעט כבהמה והחיה, ואוכלים מעט מעט כל עוד אוכלים יחד כל אלה שהוזכרו כאן: אתה, עבדך אמתך, שכירך תושבך, בהמתך והחיה אשר בארצך, כלומר: כל עוד אוכלת הבהמה והחיה. כאשר החיה אשר בארץ אינה אוכלת עוד, גם האדם לא יאכל עוד את אשר בצר. נאמר כאן "תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל" וביובל נאמר "קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ". האכילה היא בזמן שאפשר לאכול את כל תבואתה וכאשר תבואתה נאכלת מן השדה.

מדרש זה מגביל את זמן אכילתו של האדם לזמן שבו בשדה שבארץ עוד יכולה החיה למצוא תבואה. הוא לא מגביל את מקום אכילתו. אבל רשב"א מוסיף ודורש שגם מקום הבִעור יהיה בארץ. הפרשה היא פרשת הארץ, ויש לאכול בארץ ולהאכיל לבהמה והחיה אשר בארץ. החיה אשר בארצך.[[522]](#footnote-522)

נאמר כאן "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה", מכאן שהיא מיועדת לאכילה. מי שעושה בפירות מעשה אחר, מבטל את קיום "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה", כי ע"י מעשהו לא תהיה לאכלה.[[523]](#footnote-523) וראה גם דברינו בסכה מ.[[524]](#footnote-524)

אמר רבי יוסי בר חנינא אמר קרא ולבהמתך ולחיה אשר בארצך כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית.

כתיב ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול רחב"ב אמר שתי תבואות אחת מן הבית ואחת מן השדה וכתיב מן השדה תאכלו את תבואתה. (ירושלמי שביעית ד ו).

פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן רבי שמעון בן אלעזר אומר יחזרו למקומן ויתבערו משום שנאמר בארצך.

לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד.

פסחים נז: - ראה כריתות כח.

### שמות כט לט, פסחים נח. סא.

#### מהו בין הערבים

זמן קרבן התמיד הוא בבֹקר ובין הערבים: "וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם". וכן "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". נחלקו הדעות בשאלה מה פירוש המלים בין הערבים. בפסוק הזה מוצג בין הערבים כנגד הבקר. בפסוק הזה היום מתחלק לבקר ובין הערבים. הבקר הוא השעות שאחרי הזריחה, ובין הערבים הוא השעות שלפני השקיעה, (שהרי הוא שיך ליום שלפניו, גם לעניננו, וגם לענין פסח, הוא עוד נקרא ארבעה עשר). נחלקו הדעות בבאורו של הבִטוי הזה. ריב"ל מפרש שכיון שהזמן המדובר נקרא בין הערבים, עלינו לבאר שהמחצית האחרונה של היום מחולקת לשני ערבים[[525]](#footnote-525), ולכן הזמן שביניהם נקרא בין הערבים. אבל רבא דוחה זאת ואומר שאין לדרוש באופן מלולי את המלים בין הערבים, אלא כשם שהמחצית הראשונה של היום נקראת "בבקר", כך המחצית השניה נקראת "בין הערבים". ולמסקנה כשיתחיל היום להעריב, וינטו צללי ערב (כלומר שהקיר המזרחי (של המקדש) יהיה מוצל), אפשר להקריב. הרי זה בין הערבים[[526]](#footnote-526).

אמנם, לפי זה לא דומה התמיד של שחר לתמיד של בין הערבים. של שחר קרב רק בתחלת הבקר, ואילו תמיד של בין הערבים קרב כמעט חצי היום. הירושלמי מבאר שטעם הדבר הוא משום שבשחרית לא נאמר בטוי כמו בין הערבים, שמשמעו שיש שני ערבים.

גם על הפסח נאמר "וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם". לכן גם הוא קרב דוקא בין הערבים, ואם נשחט קודם לכן פסול.

אמר רבי יהושע בן לוי דאמר קרא את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים חלקהו לבין שני ערבים שתי שעות ומחצה לכאן שתי שעות ומחצה לכאן ושעה אחת לעשייתו ... אלא אמר רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב מאי טעמא דאמר קרא בין הערבים מעידנא דמתחיל שמשא למערב.

### ויקרא ו ה, פסחים נח.:

#### העולה שעליה קרבים שאר הקרבנות

סדר העבודה בכל יום בבקר הוא: "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר: וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה". אחרי הוצאת הדשן של היום הקודם, מבער הכהן עצים על המזבח. על העצים הוא עורך את העולה, ועליהם את החלבים. מכאן שבתחלת כל בֹקר הסדר הוא עריכת עצים, ועליהם עולת התמיד, ועליהם שאר קרבנות היום[[527]](#footnote-527). (כתוב כאן העולה בה' הידיעה. משמע העולה המסוימת, שבאה מדי יום, בה פותחים, ועליה מקריבים את השאר). גם על השלמים אומרת התורה: "וְהִקְטִירוּ אֹתוֹ בְנֵי אַהֲרֹן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֹלָה אֲשֶׁר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכאן שההקטרה היא תמיד על העולה של הבֹקר. עולת הבֹקר היא הדבר הראשון המוקרב. על העצים עורך הכהן את העולה[[528]](#footnote-528), ועליה יש להקטיר את שלמי היום. דוקא עליה ולא על של בין הערבים. וסברה היא: אם העולה של הבקר היא הראשונה לכל הקרבנות, ורק עליה מקטיר הכהן את שאר קרבנות היום, סברה היא שאת התמיד של בין הערבים יקטיר הכהן על גבי שאר קרבנות היום. סברה היא שאם התמיד פותח את היום בבקר, הוא גם נועל את היום בין הערבים. מכאן סמך אביי ואמר שלא מקריבים עוד שלמים אחרי התמיד של בין הערבים. אמנם רבא דוחה זאת. (וראה בזבחים מ.: בשאלה האם אפשר ללמוד מכאן גם למזבח הקטֹרת).

מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר תלמוד לומר וערך עליה העלה ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים תלמוד לומר והקטיר עליה חלבי השלמים.

דרחמנא אמר עליה חלבי השלמים ואמר מר עליה השלם כל הקרבנות כולם.

מאי תלמודא אמר רבא העלה עולה ראשונה.

מאי תלמודא אמר אביי עליה שלמים ולא על חבירתה שלמים מתקיף לה רבא אימא שלמים הוא דלא נקריב הא עולות נקריב אלא אמר רבא השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן.

#### עבודות שנעשות בין הערבים

מלבד התמיד שהזכרנו כאן, יש עוד מצוות שצִוְּתה התורה לקַיֵּם בין הערבים. גם על הפסח נאמר "וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם". וכן: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם".

וגם על הקטֹרת נאמר: "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם".

בפסוקים אלה נזכרה גם הדלקת המנורה, וממילא אנו למדים מכאן שגם היא מצותה בבקר ובין הערבים[[529]](#footnote-529). וכמו שנאמר בה: "וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". וכן: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה’ תָּמִיד".

קרבן התמיד, כמו גם הקטֹרת והמנורה, נקראו תמיד, ונעשים בבקר ובין הערבים. (אמנם המנורה, עבודתה בבקר אינה כעבודתה בין הערביםצג, הלשון האמורה בתאור עבודת הבקר היא "בהיטיבו" והלשון האמורה בין הערבים היא "בהעלות". בין הערבים הכהן מדליק את נרותיה, ובבקר הוא מיטיב אותם, אבל גם בה יש עבודת תמיד, גם בבקר וגם בין הערבים, והיא צריכה לדלוק כל הלילה, מערב עד בקר[[530]](#footnote-530)).

בפסח (א) נאמר "בערב", שהוא זמן מאוחר יותר מבין הערבים[[531]](#footnote-531), מכאן שזביחתו אחרי התמיד שלא נאמר בו בערב.[[532]](#footnote-532)

אבל המנורה, אע"פ שעבודתה בין הערבים, (ב) אינה דולקת אלא מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר, כפי שהדגישה התורה בשני המקומות שהזכרנו כאן. המנורה צריכה לדלוק בלילהצג. נאמר עליה "יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’", את הנר הזה עורך אהרן ע"מ שידלק בלילה. מכאן שמדליקים אותה עם ערב, וממילא – אחרי הפסח שזמנו בין הערבים. כך הוא לגבי הקטֹרת. הקטרת הקטֹרת נעשית בזמן הדלקת המנורה, כמו שנאמר "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". מכאן (ג) שגם זמנה הוא יחד עם המנורה, כלומר אחר הפסח. זמן המנורה והקטֹרת הוא אחרי שחיטת הפסח. (ויש אומרים שאכן גם המנורה קודמת לפסח מהטעם הנ"ל).

התורה תלתה את זמן הקטרת הקטֹרת בזמן הדלקת הנרות, מכאן נראה היה שידליק נרות ואז יקטיר קטֹרת, אבל כיון שזמן הדלקת המנורה הוא מערב עד בקר, (ד) דוקא הנר הוא זה שעליו נאמר "יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’", יש להדליק את הנר בסיום עבודת היום, סמוך ככל האפשר ללילה. אבל בבקר אכן יקדים את הנר לקטרת. שהרי סברה היא שיקדם המצין למצוין.

דוקא הנרות הם המצוה שנעשית במקדש בשעות הלילה, הנר הוא זה שעליו נאמר "יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’", אבל הקטֹרת זמנה בין הערבים, בעוד יום. לכן יש לפרש שהיא נעשית סמוך להדלקת המנורה, אך לפני הדלקת המנורה, כפי שבארנו.

וראה דברינו במנחות פט:

על הקטֹרת נאמר כאן "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". בפשטות "בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר" פירושו מדי בקר[[533]](#footnote-533), וכפי שנבאר להלן יומא לג:. אבל התנאים דורשים מכאן (ה) להקדים את הקטֹרת מוקדם בבקר.[[534]](#footnote-534)

תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות (א) יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד.

אי הכי קטרת ונרות נמי נקדמו לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד שאני התם (ב) דמיעט רחמנא אתו.

מאי טעמא אמר קרא יערך אתו אהרן ובניו מערב עד בקר אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר (ג) ואיתקש קטרת לנרות.

האי אתו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב ובהעלת אהרן את הנרת בין הערבים יקטירנה אימא נדליק נרות ברישא והדר נקטיר קטורת (ד) מיעט רחמנא אתו אלא בין הערבים יקטירנה למה לי הכי קאמר רחמנא בעידן דמדלקת נרות תהא מקטרא קטרת.

אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד שנאמר בה (ה) בבקר בבקר.

שחטו קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים.

פסחים נט. – ראה מנחות פט

פסחים נט. – ראה זבחים פט:צ, להלן עמ' תתרלג.

### ויקרא ז לא, פסחים נט:

#### האם ההקטרה מעכבת את האכילה

מהשלמים, נזרק הדם על המזבח ככל הקרבנות ומתיר את הבשר: החלב למזבח, החזה והשוק לכהנים, והבשר לבעלים, כמו שנאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם: הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה: כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

נאמר כאן "וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו", פסוק זה יכול להתפרש בשתי דרכים: או שאלה שני דינים שונים שאינם תלויים זה בזה, או שאלה שני דינים שבאים בזה אחר זה. אחרי שהקטיר הכהן את החלב המזבחה – יהיה החזה לאהרן ולבניו.

לכאורה התורה תולה את הדברים זה בזה: "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה", כך נראה גם מפרשת בני עלי: "וּבְנֵי עֵלִי בְּנֵי בְלִיָּעַל לֹא יָדְעוּ אֶת ה’: וּמִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים אֶת הָעָם כָּל אִישׁ זֹבֵחַ זֶבַח וּבָא נַעַר הַכֹּהֵן כְּבַשֵּׁל הַבָּשָׂר וְהַמַּזְלֵג שְׁלֹשׁ הַשִּׁנַּיִם בְּיָדוֹ: וְהִכָּה בַכִּיּוֹר אוֹ בַדּוּד אוֹ בַקַּלַּחַת אוֹ בַפָּרוּר כֹּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמַּזְלֵג יִקַּח הַכֹּהֵן בּוֹ כָּכָה יַעֲשׂוּ לְכָל יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים שָׁם בְּשִׁלֹה: גַּם בְּטֶרֶם יַקְטִרוּן אֶת הַחֵלֶב וּבָא נַעַר הַכֹּהֵן וְאָמַר לָאִישׁ הַזֹּבֵחַ תְּנָה בָשָׂר לִצְלוֹת לַכֹּהֵן וְלֹא יִקַּח מִמְּךָ בָּשָׂר מְבֻשָּׁל כִּי אִם חָי: וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קַטֵּר יַקְטִירוּן כַּיּוֹם הַחֵלֶב וְקַח לְךָ כַּאֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשֶׁךָ וְאָמַר לו כִּי עַתָּה תִתֵּן וְאִם לֹא לָקַחְתִּי בְחָזְקָה: וַתְּהִי חַטַּאת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת פְּנֵי ה’ כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים אֵת מִנְחַת ה’...". משמע שאין הכהן זוכה בבשר אלא אחר ההקטרה. ואולם, אפשר לפרש שהעִקר הוא הדם, ואילו ההקטרה אינה מעכבת[[535]](#footnote-535), אלא לכתחילה סדר הדברים הוא יקטיר ואז יאכל. הגמ' דורשת שהחזה לאהרן ולבניו מ"מ, כלומר: אלה שני דינים שונים שאינם תלויים זה בזה. אמנם לכתחילה לא יאכל עד שיקטיר. אך הדינים לא תלויים זה בזה. לכן נראה שדין לכתחילה האמור כאן הוא אסמכתא.

יכול יהו כהנים רשאין בחזה ושוק קודם הקטרת אמורין תלמוד לומר והקטיר הכהן את החלב המזבחה והדר והיה החזה לאהרן ולבניו.

יכול נטמאו אמורין או שאבדו לא יהו כהנים זכאין בחזה ושוק תלמוד לומר והיה החזה לאהרן ולבניו מכל מקום.

### שמות כט לג, פסחים נט:

על איל המלואים, שבו מתקדשים הכהנים, נאמר: "וְאֵת אֵיל הַמִּלֻּאִים תִּקָּח וּבִשַּׁלְתָּ אֶת בְּשָׂרוֹ בְּמָקֹם קָדֹשׁ: וְאָכַל אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת בְּשַׂר הָאַיִל וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בַּסָּל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם". ע"י אכילתם זו, כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם, מכאן אפשר ללמוד שגם אכילת הקרבן היא חלק מהכפרה[[536]](#footnote-536).

ואכלו אתם אשר כפר בהם מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין.

### שמות כג יח, לד כה, דברים טז ד, פסחים נט:

#### זמן הקטרת חלבי הפסח

נאמר "לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר", ונאמר "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח", ונאמר "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר". זמנו של הפסח[[537]](#footnote-537) הוא עד הבֹקר. גם זמן הקטרתו כך הוא. עד הבֹקר אסור להלינו, משמע שכל עוד לא הגיע הבֹקר – זמנו הוא.

רב כהנא רמי כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה כשנתותרו רמי ליה רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבקר זבח חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין והכתיב עלת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב אמר ליה כבר רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לרבי אבהו ושני ליה הכא בארבעה עשר שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קריבין ביום טוב אמר ליה משום דחלבי שבת קריבין ביום טוב אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא בארבעה עשר שחל להיות בשבת הוא דכתיב אמר ליה שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה.

פסחים נט: - ראה שבת קיד., לעיל עמ' קט.

### שמות יב ד, פסחים סא.

#### שחיטת הפסח לאוכליו

את הפסח שוחטים לאכילה, כפי האוכלים, כפי שנאמר: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה". שוחטים את הפסח עבור חבורה שבה אוכלים איש כפי אכלו. כך שכֻלו יֵאָכל. הפסח נִקח בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלו. בפרוש אמרה כאן התורה שצריך לקחת את הפסח לשם אוכליו. ואינו נשחט אלא לאותה מכסת נפשות. והתורה עוד שבה והדגישה זאת ואמרה אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה. דוקא איש לפי אכלו. ממילא למדנו שהוא נשחט דוקא למנוייו ודוקא אם יכולים לאכלו איש לפי אכלו.

דוקא השחיטה נעשית לשם האוכלים. יתר העבודות נעשות ככל קרבן, כחלק מהלכות הקרבן, אבל השחיטה האמורה בפרשה נעשית כדי שיאכלו ממנו. (שאר העבודות לא אמורות בפרשה). שחיטה נעשית לשם האכילה ולכן היא נעשית לשם אוכליו. שאר העבודות נעשות לשם הקרבן, כי הן מהלכות הקרבן ולא מהלכות האכילה. רבי למד זאת מלשון סורסי, אך נראה שהוא אסמכתא. (ובפרטי הדבר נחלקו האמוראים).

במכסת מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר תלמוד לומר במכסת תכסו הכתוב שנה עליו לעכב רבי אומר לשון סורסי הוא כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה.

אשכחן שלא למנויו שלא לאוכליו מנא לן אמר קרא איש לפי אכלו תכסו איתקש אוכלין למנויין.

### שמות יב מג, פסחים סא:

התורה מצוה על שחיטת הפסח וצליתו, ואח"כ מספרת על יציאת מצרים שבעקבותיו. אחרי שהתורה מספרת על יציאת מצרים, מוסיפה התורה ואומרת:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ.

הפרשיה הזאת עוסקת בדיני אכילת הפסח, לא בשחיטתו ועשיתו, (אם כי כבר הזכרנו לעיל שיש להִמנות על הפסח במכסת נפשות איש לפי אכלו, ממילא מי שנאסר באכילה מלכתחילה אינו נמנה על הפסח). הפסח אינו נאכל לכל ערל וכל בן נכר. פשוט שאם הם לא נמנו על הפסח לא יאכלו, שהרי כל אדם שלא נמנה על הפסח לא יאכל. אבל כל ערל וכל בן נכר – גם אם נמנו על הפסח לא יאכלוהו. אם נשחט רק לערלים, הרי כבר מתחִלתו אין לו אוכלים וממילא הוא פסול. פסח שלא בא לאכילה, לא בא לשם פסח, כי עִקר מטרתו של פסח היא אכילתו. התורה אינה מלמדת כאן את דין שחיטת הפסח אלא את דין אכילתו, זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח: ערל לא יכול לאכול. מכך שערל לא יכול לאכול – ממילא למדנו שאם שחטו לערלים אין מי שיאכלנו ואינו כחֻקת הפסח. שהרי אמרנו שפסח שלא בא לאכילה פסול, כי לא התקים בו במכסת נפשות איש כפי אכלו. ואולם, היות אחד המנויים ערל אינה פוסלת[[538]](#footnote-538).

כך נראה היה לפרש את הבריתא. אלא שהאמוראים פרשו אחרת: נאמר כאן כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: ... וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ. משמע שדוקא אם הכל ערלים – לא יאכלו בו. אלא שאין זה פשט הפסוק, ואכן רב אשי דוחה את הפירוש הזה ואומר שפשט הפסוק הוא שאף ערל לא יאכל. ולא שדוקא אם הכל ערלים לא יאכלו.

### ויקרא א ד, פסחים סב.

על העולה נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו". העולה לא באה על חטא, ואעפ"כ יש בה כפרה, והיא כוללת מעשה שבו הבעלים סומך את ידו על הקרבן ובכך ירצה לו לכפר עליו. כלומר יקרב הקרבן לשמו, כדי לכפר עליו. מכאן למדו חכמים (וכפי שנבאר בזבחים ג:ד.) שהקרבן צריך להיות מוקרב לשם בעליו, ושלא יקרב לשם אחר. עם זאת, אם אותו אחר אינו בר חיוב, הוא כמי שאינו, וגם אם שחט לשמו אין בכך כלום.

### שמות יב כז, פסחים סב:

#### זביחת הפסח לשמו

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל וַיִּקֹּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ: וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ.

הצווי אל בני ישראל שכאשר יבאו אל הארץ, יאמרו לבניהם: "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל". כלומר: אין הזבח הזה ככל הזבחים, אלא הוא זבח פסח לה'. לשם כך הוא נזבח, וזה טעם זביחתו. מכאן דרשו האמוראים ודייקו, שדוקא הוא זבח פסח לה', אם אינו זבח פסח פסול הוא. כל שחיטתו אינה אלא משום שזבח פסח הוא. אין לשחוט אותו אלא כדי לומר זבח פסח הוא לה'. אם אתה עושה את העבודה הזאת ולא אומר זבח פסח הוא – אינו זבח.

הכל מודים שזבח אחר לשם פסח שלא בזמנו כשר. ואולם נחלקו התנאים בשאלה מה דין השוחט זבח אחר לשם פסח בזמנו. יש שהוסיפו ולמדו שאם הוא פסול לשם אחרים – אף אחרים שנזבחו לשמו פסולים הם. ויש לבאר את הדרשה.

בירושלמי למדו שכיון שנאמר "וזבחת פסח" ו"ועשית פסח", צריך שכל מעשיו יהיו לשם פסח. אבל כשנאמר "מעשיו" היינו דוקא מעשים כעין זביחה. מעשים שהכפרה תלויה בהם. סברה הוא שמעשה שיוצאים ידי חובה גם אם לא נעשה כלל – עשיתו שלא לשמו לא תפסול. כך לומד הירושלמי גם לגבי חטאת. וכן למדים דין זה ממה שאמור במצורע: "וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ", העשיה היא כדי לכפר. אבל דוקא עשית הקרבן עצמו, לא מה שאינו חלק מהכפרה. ומשם לכל החטאות.

ואמרתם זבח פסח הוא הוא בהוייתו לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו.

פסחים סג: - ראה מנחות עח:

### שמות כג יח, לד כה, פסחים סג:סד.

#### שחיטת הפסח על החמץ

נאמר: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה’: לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר", ונאמר: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח". אסור לשחוט את הזבח על החמץ. את דם זבחי. לא נאמר כאן בפרוש איזה זבח נאסר לשחוט על החמץ, ונחלקו התנאים בשאלה על איזה זבח מדובר כאן. ת"ק סובר שנאסר לשחוט על חמץ דוקא את זבח הפסח, שהוא האמור בפסוק הזה. ר"י סובר שנאסר כל זבח שנאמר עליו "זבחי", שה' צוה לזבוח ביום הזה. לפי זה נאסר גם התמיד של בין הערבים, שהרי גם הוא זבחו של ה' שנצטוו ישראל לזבוח ביום זה, התמיד של ערב הפסח אין לזבחו על החמץ. ר"ש סובר שכל הקרבנות הקרבים בכל ימי הרגל, גם הם בכלל הזה. שהרי לא נאמר כאן איזה זבח נאסר, ומן הסתם הכונה היא לכל זבח שנזבח ביום שהחמץ נאסר בו.[[539]](#footnote-539) ואולם, בערב הפסח אינו עובר אלא על הפסח עצמו, שהרי החמץ בזמן זה אינו אסור אלא מפני הפסח. (אמנם ראה לעיל פסחים ד:ה. שם בארנו בדרך שונה במקצת, אבל אין סתירה בין הדברים. עִקר האִסור בי"ד בין הערבים הוא מפני הפסח).

מהו "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ"? כיצד שוחט אדם על חמץ? על איזה חמץ עובר? כתוב "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ", משמע על כל חמץ. נחלקו האמוראים כדרכם בהבנת המלה "על", (וכפי שנבאר במנחות עח: ובמנחות סא:). האם "על חמץ" היינו שהחמץ נמצא עִמו, או שהאִסור חל לאו דוקא על חמץ הנמצא עִמו, והאמוראים כאן לשיטתם.

למ"ד שחיב לאו דוקא אם החמץ עִמו, הלא ברור שא"א לחיב אדם אם יש חמץ בסוף העולם. יש לשאול אפוא על איזה חמץ עובר? לכן מדיק ר' אמי מכך שנאמר "לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר" ונאמר "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח", שאסור לשחוט אם יש חמץ ברשות העוסקים בו, המצֻוִּים על הלנתו. אלה המצֻוִּים לאכלו ולא להלינו או להקטירו ולא להלינו. אלה שעליהם נאמר הפסוק הזה. (ולגבי המצֻוּים להקטירו יש מחלוקת, האם אפשר ללמוד מכך שיש בפסוק הזה גם הקטרת חלב וחיב גם עם חמץ שברשות המקטיר, או שאין ללמוד משם).

בירושלמי למדו מלשון הפסוק שאומר "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי". מדוע הזכיר הכתוב את הדם? וכי היכן שוחטים את הדם? לא את הדם שוחטים אלא את הבהמה. מכאן למד הירושלמי שעִקר הצווי הוא על מעשה הדם, כלומר: המעשה המכפר. התורה אמרה "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי" משום שכונת התורה היא שלא יקריב את הדם לכפר, כל עוד יש לו חמץ. מכאן שעִקר הצווי חל על מעשה הדם. לכן עובר גם הזורק, ככל הקרבנות שבהם העושה את עבודות הדם עושה את עבודות הכפרה. החיוב חל אם יש חמץ ברשות אחד העוסקים בדם. לפי הכלל הזה דוקא על ההקטרה לא פשוט שמתחיב.

מאי טעמא דרבי יהודה אמר לך זבחי זבח המיוחד לי ומאי ניהו תמיד רבי שמעון אומר הפסח בארבעה עשר וכו' מאי טעמא דרבי שמעון דכתיב זבחי זבחי תרי זמני קרי ביה זבח זבחיי למאי הלכתא פלגינהו רחמנא מהדדי ולא כתב זבחיי למימר בזמן דאיכא זבח לא מחייב אזבחיי בזמן דליכא זבח מחייב אזבחיי.

בעא מיניה רב אושעיא מרבי אמי אין לו לשוחט ויש לו לאחד מבני חבורה מהו אמר ליה מי כתיב לא תשחט על חמצך לא תשחט על חמץ כתיב אמר ליה אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי אמר ליה אמר קרא לא תשחט ולא ילין לא תשחט על חמץ הנך דקיימי עליה משום לא ילין אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בכלל הלנת אמורין.

תנאי היא דאיכא דמקיש הקטרה לשחיטה ואיכא מאן דלא מקיש.

מניין לשוחט פסח על החמץ שהוא עובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי אין לי אלא השוחט הזורק מנין תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם. (ירושלמי).

### שמות יב ו, פסחים סד.

#### עדת ישראל

נאמר על הפסח: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם". בפשוטו, כונת הפסוק היא שכל הקהל שהוא קהל עדת ישראל, ישחטו את הפסח בין הערבים. אבל חכמים סמכו כאן ואמרו קהל, עדה וישראל.

המשנה בסנהדרין דורשת שעדה היא עשרה שהרי נאמר בחטא המרגלים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי", (וראה דברינו בסנהדרין ב). והיו שם עשרה מרגלים שחטאו. אם כי פשט הפסוק שם הוא שכונתו של ה' לעדת ישראל שחטאה ורגנה באהליה. גם כאן פשט הפסוק הוא לכל עדת ישראל, אבל חכמים דרשו קהל, ועדה וישראל, כל אחד מהם עשרה.

הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל.

פסחים סד: - ראה מנחות פט:

פסחים סד: - ראה זבחים לז.

פסחים סה. – ראה זבחים נו:נז.

פסחים סה. - ראה כריתות ד:

### ויקרא ו ג, פסחים סה:

#### בגדי כהֻנה

התורה מצוה: "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". הכהן צריך ללבוש מִדּוֹ בַד. לא נאמר בגדי בד אלא מדו, בגדים שלו, בגדים המתאימים לגופו.

מדו בד מדו כמדתו שלא יחסר ולא יותיר.

פסחים סה: - ראה זבחים ד.

### במדבר ט, פסחים סו.

#### פסח בשבת

ה' מצוה את ישראל לעשות את הפסח במועדו: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְמִדְבַּר סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר: וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפָּסַח **בְּמוֹעֲדוֹ**: בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ **בְּמוֹעֲדוֹ** כְּכָל חֻקֹּתָיו וּכְכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח: וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִב אֶת קָרְבַּן ה’ **בְּמֹעֲדוֹ** בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה יְצַוֶּה ה’ לָכֶם: פ וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב **בְּמֹעֲדוֹ** חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ". לפסח יש מועד ויש לעשותו במועדו, כמו התמיד שנאמר עליו "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ". למדנו אפוא שהפסח נעשה במועדו, וממילא עולה מכאן שהוא גם דוחה את השבת, שהרי יש לו מועד. וכשם שא"א לומר שהתמיד אינו דוחה שבת, שאל"כ אינו תמיד (ומפורש במוסף שבת "עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ", כפי שמפורש בכל המוספים, הרי מפורש שהוא קרב גם בשבת), כך כל דבר שנאמר בו מועד – נעשה גם בשבת, שהרי כמו התמיד, גם אותו צִוְּתה התורה לעשות במועדו. (וכפי שבארנו בשבת קלא-קלב).

נחלקו הדעות לגבי מכשירי הפסח. ר"א סובר שמי שלא יעשה את מכשירי הפסח בשבת נמצא שאינו עושה את הפסח במועדו. וכיון שהתורה מצוה אותו לעשות את הפסח, ממילא עליו לעשות גם את מכשיריו, שאל"כ – לא יעשה את הפסח. אך ר"ע סובר שכיון שלא נאמר במועדו אלא לגבי הפסח עצמו ולא לגבי מכשיריו[[540]](#footnote-540), ואת מכשיריו יכול היה לעשות מערב שבת, לא יעשו בשבת. לא נכון שנמצא שאינו עושה את הפסח במועדו, יעשה את מכשיריו מערב שבת ואותו עצמו בשבת והרי הוא עושהו במועדו[[541]](#footnote-541).

עוד דורשת הגמ' שכל הקרבנות התלויים במועד דוחים שבת. וראה להלן פסחים עז. (עמ' קעט).

וראה דברינו בשבת קלא-קלב.

אמר לו רבי אליעזר עקיבא עקרת מה שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת אמר לו רבי הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה.

אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת.

ותמיד גופיה מנלן דדחי שבת אילימא משום דכתיב ביה במועדו פסח נמי הא כתיב ביה מועדו אלא מועדו לא משמע ליה הכא נמי מועדו לא משמע ליה אלא אמר קרא עלת שבת בשבתו על עלת התמיד מכלל [עולה] דתמיד קרבה בשבת.

### במדבר ט י, פסחים סו:סז.

#### דין הטמאים בפסח

כשעשו ישראל את הפסח במדבר סיני, באו האנשים הטמאים ושאלו למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו. תשובתו של ה' היתה:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

ראשית, תשובתו של ה' היא שאותם אנשים לא יעשו את הפסח במועדו בתוך בני ישראל. טמא לא יכול להכנס למקדש או לאכול קֹדש. שנית השיב ה' למשה שיעשו פסח בחדש השני. אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי... הם בִקשו לעשותו במועדו בתוך בני ישראל, אבל תשובת ה' היתה שיעשוהו, אבל לא במועדו ולא בתוך בני ישראל, אלא בחֹדש השני. איש איש כי יהיה טמא יעשה בחדש השני, כשיהיה טהור.

התורה מבחינה אפוא בין הטמאים לבין בני ישראל. בני ישראל יעשוהו במועדו, כאמור כאן. עִקר הפרשיה הוא הצווי שבני ישראל יעשוהו במועדו. ישראל יעשוהו במועדו, ורק האנשים הבודדים הטמאים יעשוהו שלא במועדו. חובת הצִבור היא במועדו, חובתו של כל אדם יכולה להתקים גם שלא במועדו.

ישראל נצטוו לעשותו במועדו. ישראל לא נצטוו לעשות בחדש השני. איש איש כי יהיה טמא לנפש, הם שנצטוו לעשות בחדש השני. לא העם כֻלו. (והאמוראים כאן, וראה גם בחולין כט., נחלקו האם חצי העם הם ככל העם או כיחידים). פסח שני הוא עבור איש, לא עבור צִבור. א"א שיהיו המקריבים בפ"ש שוים למקריבים בראשון.[[542]](#footnote-542)

וכבר לעיל למדנו על חשיבות עשיתו במועדו. שדוחה אפילו את השבת.

נשאלת אפוא השאלה מה דינו של הצבור כֻלו אם הם טמאים לנפש. פסח שני אינם עושים, וגם לא מסתבר שהם יגרעו מהיחידים ולא יעשו כלל[[543]](#footnote-543). יתר על כן, הם מצֻוּים לעשותו במועדו. (וכפי שלמדנו לעיל: אפילו אם לשם כך יש לבטל מצוה אחרת). מכאן למדים אנו שהצִבור עושים בפסח ראשון אע"פ שהם טמאים לנפש. ומכאן אפשר ללמוד שכל קרבנות שקבוע להם זמן, אינם בטלים אם הצִבור טמאים. כפי שדרשנו לעיל, את הפסח צריך לעשות במועדו. ואם הצבור לא יעשוהו בזמנו יתבטל האמור "וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפָּסַח בְּמוֹעֲדוֹ". לכן יעשוהו אף אם הם טמאים[[544]](#footnote-544). (וראה דברינו ביומא נא.).

#### איזה טמא נדחה לפסח שני

נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ", מכאן משמע שדוקא טמאי נפש נדחים לפסח שני. לא שאר טמאים[[545]](#footnote-545). וממילא נלמד מכאן שכאשר עושה הצִבור בטומאה – דוקא בטומאת נפש. לא בטומאה אחרת. הפרשה כֻלה עוסקת בטמאים לנפש אדם. עליהם נאמר שיעשו פסח שני, ועליהם נאמר שלא יעשו את הראשון[[546]](#footnote-546). (אמנם, כאשר הקהל טמאים לנפש, אם נכנסו ואכלו גם טמאים אחרים הם פטורים).

ואולם, שאר הטמאים אף הם, כיון שלא עשו פסח ראשון, מדוע לא יעשו את השני? ויבטלו? למה יגרעו? מכאן שאף הם יעשו את השני, ומבאר אביי שהתורה הזכירה כאן לאֹרך כל הפרשה שמדובר בטמאי נפש, כדי ללמד שדוקא טמאי נפש עושים את הראשון אם הם רוב הקהל, כפי שבארנו. כל איש כי יהיה טמא יעשה פסח שני, אלא שהפרשה עסקה כֻלה בטמאי מתים. טמאי מתים נדחים לפסח שני כאשר הם יחידים. ועדין הדבר צריך ביאור.

אמר רבי יוחנן דאמר קרא איש איש כי יהיה טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נידחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה.

לנפש דכתב רחמנא למה לי אלא הכי קאמר איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה לפסח שני אלא עבדי בטומאה וכי עבדי ציבור בטומאה בטמא מת אבל שאר טומאות לא עבדי.

יכול לא יהו עושין פסח שני אלא טמאי מתים ושהיה בדרך רחוקה זבין ומצורעין ובועלי נדות מניין תלמוד לומר איש איש.

### במדבר ה ב, פסחים סו:סז.: צה:

#### שִלוח טמאים מן המחנה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ אוֹתָם אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

התורה מצוה לשלח מן המחנה את הטמאים בטומאות השונות. למה מנתה התורה את הטומאות השונות? מכאן בִקש ר"ל לסמוך על הפסוק הזה את הדין שטומאה הותרה בצבור, ולומר שיש זמן שמשלחים רק את הזבים והצרועים. ואולם הדרשה נדחתה.

נאמר כאן "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם", בכל התורה כֻלה, וגם בפרשתנו בשלשה מקומות, נזכר המחנה בלשון יחיד. רק בפסוק הזה נאמר "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם" בלשון רבים. מכאן דרש ר"י שלכָל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ הנזכרים כאן, לכל אחד מהם מחנה אחר. ר"ש דרש זאת מכך שהתורה הזכירה את כֻלם, ולא הסתפקה בקל מביניהם. מכאן שבכל אחד מהם יש חומרה שאין בקודמיו.[[547]](#footnote-547)

את מי יש לשלח? הוזכרו כאן שלשה טמאים, אלא שלשון התורה "כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ" מלמדת שהתורה מצוה לשלח מן המחנה כל טמא. הוזכרו שלשת אלה, אבל מהרבוי "כל" החוזר בכֻלם, אפשר ללמוד שלאו דוקא אלה משתלחים אלא כל הטמאים[[548]](#footnote-548). משתלח כל טמא, כל צרוע וכל זב, וכל מי שבכללם. התורה נקטה בשלשת אלה כדי ללמד שלש מדרגות של טומאה. אבל גם טמא שרץ מת או בעל קרי משולחים. גם הם דומים לטמא נפש וזב.

כאמור לעיל, מצוה זו בטלה בפסח שבו רוב הקהל טמאים. וכיון שזו מצוה אחת, כֻלה בטלה, ולכן אין לחיב זבים ומצורעים שנכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה, אע"פ שהפרשיה מדברת דוקא על טמאי נפש. מצות שִלוח טמאים מצוה אחת היא. ולכן כאשר אין משלחים טמא לנפש, אין משלחים גם צרוע וזב.

נחלקו הגרסאות (להלן צה:) מה הדין אם נכנסו הטמאים אל ההיכל. האם גם כאן נאמר שכל האמור בפסוק זה מצוה אחת הוא, ואם הותר מקצתה הותר כֻלה, או שכיון שההיכל הוא מחנה לעצמו, המחנה הזה לא הותר.

יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת תלמוד לומר ולא יטמאו את מחניהם ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר אינו צריך הרי הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש יאמר טמאי מת ואל יאמר טמאי זב ואני אומר טמאי מתים משתלחין זבין לא כל שכן למה נאמר זב ליתן לו מחנה שניה ויאמר זב ואל יאמר מצורע ואני אומר זבין משתלחין מצורעין לא כל שכן למה נאמר מצורע ליתן לו מחנה שלישית.

אמר קרא טמא וכל טמא לרבות טמא שרץ.

אמר קרא זב וכל זב לרבות בעל קרי.

רבי אליעזר אומר יכול דחקו זבין ומצורעין ונכנסו לעזרה בפסח הבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש בשעה שטמאי מתים משתלחין זבין ומצורעין משתלחין אין טמאי מתים משתלחין אין זבין ומצורעין משתלחין.

בעי רב יוסף דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו מדאישתרי טומאת עזרה אישתרי נמי טומאת היכל או דילמא מאי דאישתרי אישתרי מאי דלא אישתרי לא אישתרי אמר רבא אמר קרא וישלחו מן המחנה אפילו מקצת מחנה איכא דאמרי אמר רבא אמר קרא וישלחו מן המחנה אל מחוץ למחנה תשלחום כל היכא דקרינן ביה אל מחוץ למחנה תשלחום קרינן ביה וישלחו מן המחנה. (פסחים צה:).

### ויקרא יג מו, פסחים סז.

#### ישיבת מצורע מחוץ למחנה

נאמר על המצורע: "וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ". צִוְּתה התורה שישב בדד, ושישב מחוץ למחנה, כלומר: אף כאשר הוא מחוץ למחנה, לא ישב שם עם אחרים. המצורע יושב לגמרי בדד, מכאן שהוא משתלח למקום שאפילו טמאים אחרים לא משתלחים אליוקי. ואולם, אם נכנס, עדין יש עליו מצות עשה לצאת ולתקן את כניסתו[[549]](#footnote-549). לכן אינו לוקה. (ואולם הדבר שנוי במחלוקת תנאים).

אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו בדד ישב לבדו ישב מחוץ למחנה מושבו הכתוב נתקו לעשה.

### שמות יג יט, פסחים סז.

ביציאת מצרים נאמר: "וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עַצְמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הַשְׁבֵּעַ הִשְׁבִּיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פָּקֹד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִזֶּה אִתְּכֶם". משה לקח את עצמות יוסף עמו, וחכמים דייקו שעמו הינו עמו ממש. מכאן שמת מותר במחנה לויה. וק"ו לטמא מת[[550]](#footnote-550).

וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו עמו במחיצתו.

### דברים כג יא, פסחים סח.

#### יציאת בעל קרי מחוץ למחנה

מי שלא יהיה טהור יֵצֵא אל מחוץ למחנה. מצוה זו נאמרה במחנה היוצא למלחמה: "כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ".

בפסוק יש כפילות: "וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה". למה צריך לומר שלא יבוא, אם ממילא יוצא?[[551]](#footnote-551) מכאן למדו שלא רק שלא יבא אל תוך מחנה שהוא עדין לא בו, אלא שאף יצא מהמחנה שבו הוא. וכיון שמצאנו בכמה מקומות שהיו לוקחים את הארון למלחמה, מסתבר שיש מחנה שכינה גם במחנה היוצא למלחמה, אליו לא יבא הטמא, ואף יֵצֵא מהמחנה שסביבו.

וראה דברינו בסנהדרין מב:

ויצא אל מחוץ למחנה זו מחנה שכינה לא יבא אל תוך המחנה זו מחנה לויה מכאן לבעל קרי שיצא חוץ לשתי מחנות.

### במדבר כט לה, דברים טז ח, פסחים סח: ביצה טו:

#### שמחת יו"ט

בפרשת המוספים אומרת התורה על היום השמיני של חג הסכות: "בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם...".

בפרשת ראה אומרת התורה על היום השביעי של חג המצות: "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה".

ר' יוחנן מבאר שעל פי הפסוקים האלה נחלקו התנאים בשאלה האם העצרת היא לכם או לה'. שהרי הפסוק בפרשת המוספים אומר "עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם", והפסוק בפרשת ראה אומר "עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ". אמנם ע"פ הפשט אין כאן קושיה, כי עצרת תהיה לכם היינו נהגו בה כעצרת. כמו טמא הוא לכם, ועוד. (אמנם גם שם דרשו חכמים את הפסוקים). ועוד, שכל אחד מהפסוקים האלה עוסק ביום אחר. (אמנם, כנראה היה פשוט לר' יוחנן שלכל יו"ט אותו דין, וזוהי משמעות המלה עצרת[[552]](#footnote-552)). ר' יוחנן דורש שמכאן שיו"ט הוא לכם או לה'. וכן נחלקו בדבר תנאים, ר"א ור"י.[[553]](#footnote-553) ר"י דורש שהיום צריך להיות גם לה' וגם לכם, ור"א דורש שיהיה או לה' או לכם. אמנם, גם ר"א מודה שיש לאכול משמנים ולשתות ממתקים, אלא שעִקר היום יהיה דברי תורה. הטעם שבגללו ר"א מודה שיש לאכול משמנים ולשתות ממתקים, הוא מה שנאמר: "וַיֹּאמֶר לָהֶם לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ וְאַל תֵּעָצֵבוּ כִּי חֶדְוַת ה’ הִיא מָעֻזְּכֶם: וְהַלְוִיִּם מַחְשִׁים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הַסּוּ כִּי הַיּוֹם קָדֹשׁ וְאַל תֵּעָצֵבוּ: וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מָנוֹת וְלַעֲשׂוֹת שִׂמְחָה גְדוֹלָה כִּי הֵבִינוּ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם". מכאן שביום קדש כך יש לנהוג. וראה דברינו בביצה טו:

לגבי שבת ופורים יש מקראות מפורשים בנביאים ובכתובים שיש לשמוח בהם. (וראה דברינו בשבת קיג.-קיד. וראה דברינו במגלה ב.: ובמגלה ה: ובמגלה ז:). אמנם, לכאורה גם לגבי יו"ט יש מקראות מפורשים בתורה שהם לשמחה. ויש לשאול מדוע הגמ' לא הביאה אותם.

פסחים סח: - ראה יומא פא.:

### במדבר ט יג, פסחים סט:

#### מי חיב כרת כשלא עשה פסח

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

נאמר כאן: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם ... וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ". התורה פוטרת טמא נפש או מי שהיה בדרך רחוקה, ומחיבת כרת את האיש שהיה טהור ובדרך לא היה. מה יהיה אפוא דינו של מי שאינו טמא נפש אבל אינו טהור? מסתבר שכונת התורה היא לפטור דוקא את מי שאינו יכול לעשות את הפסח. מי שיכול – חטאו ישא. כל איש שלא עשה את הפסח – יכרת. מכאן שגם ערל או שטמא טומאת ערב, כיון שהם יכולים לתקן את עצמם – חיבים. גם הם בכלל "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה", שהרי בכחם להקריב[[554]](#footnote-554).

יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור ושלא היה בדרך רחוקה ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין תלמוד לומר והאיש.

פסחים ע. – ראה פסחים פג פד

פסחים ע: - ראה זבחים ז:-ח:

### שמות כג יח, לד כה, דברים טז ב, ויקרא ז טז, פסחים ע.עא.:

#### חגיגת ארבעה עשר

בפרשת הרגלים שבפרשת ראה, הוזכרו שלש הרגלים, ובכל אחד מהם פרטה התורה את המצוה לשמוח ולחגוג לפני ה' בכל אשר יברכנו ה'. בחג השבועות וחג הסכות הדבר מפורט שם. אבל הפרשה פותחת בחג המצות שעליו נאמר:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר.

נאמר כאן "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר", אבל על הפסח נאמר בספר שמות: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ", פסח צריך להיות שה דוקא, מן הכבשים ומן העזים, ולא מן הבקר. לכן אי אפשר לפרש שהמלים צאן ובקר האמורות כאן אמורות על הפסח עצמו, (א) ויש לפרש את הפסוק הזה בדרך אחרת[[555]](#footnote-555): עם זביחת הפסח יש גם צאן ובקר. את הפסוק "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר", יש לפרש וזבחת פסח, צאן ובקר. כלומר: גם פסח, וגם צאן ובקר.[[556]](#footnote-556) או וזבחת על הפסח[[557]](#footnote-557) צאן ובקר. (וכך עולה מכלל הפרשה שם, שמביאה את שלשת הרגלים, ובכל אחד מהם היא עוסקת בזביחת שמחת הרגל). ויש שדרשו מכאן דרשות נוספות. (וראה גם דברינו בזבחים ז:-ח:).

#### זמן הקרבן

נאמר כאן "וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר". אם נפרש כדלעיל, שבפרשיה זו מדובר לאו דוקא על הפסח אלא גם על החגיגה הבאה עמו, הרי שגם את החגיגה יש לאכול עד הבֹקר. וכפי שנצין להלן, כך דורש בן תימא. חכמים חולקים עליו, והם מפרשים (ב) שמה שנאמר כאן שלא ילין לבֹקר היינו לבֹקר השני.קכב

בפרשת השלמים נאמר: "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף....". כלומר: שלמי תודה נאכלים באותו יום, אבל שלמי נדבה נאכלים גם למחרת. שלמי חגיגה אינם תודה, הם דומים לנדר או נדבה ולא לתודה[[558]](#footnote-558). מכאן שהפסוק "וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח" אינו אמור על חגיגה אלא על הפסח. (ג) החגיגה היא ככל שלמים, ונאכלת לשני ימים.

עוד נאמר כאן שחלב החג לא ילין עד בקר. (ד) אם נפרש שהפסוק הזה עוסק בחגיגה, נוכל ללמוד מכאן שאת חלב החגיגה יש להקריב עוד לפני הבֹקר. גם חגיגה הנאכלת לשני ימים, דוקא הבשר יֵאכל לשני ימים, אבל החלב לא ילין עד הבֹקר[[559]](#footnote-559), הקטרת החלב חמורה מאכילת הבשר, ולכן ככל קרבן, גם בקרבן הזה את החלב יש להקטיר באותו יום.[[560]](#footnote-560)

#### דיני חגיגת ארבעה עשר

נאמר: "לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר", ונאמר: "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח", ונאמר: "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר".

על איזה קרבן אמרה התורה לא ילין? בפשטות, על הפסח. וכך פרשו רוב התנאים. אבל הדבר אינו מפורש כאן. באף אחד מהפסוקים שהזכרנו לא נאמר בפירוש שמדובר על הפסח[[561]](#footnote-561), ולכן אפשר לפרש גם אחרת. כיון שנאמר כאן "זֶבַח חַג הַפָּסַח", מפרש בן תימא שהדין הזה אמור לא רק על הפסח אלא (ה) על כל זבחי חג הפסח הנזבחים לכבוד החג באותו יום. כל זבח חג הבא לשם חג. מכאן למד בן תימא שהמביא חגיגה ביום ארבעה עשר, דינה כפסח, שלא תלין לבֹקר. (גם על הפסח נאמר שלא ילין, נאמר בו: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ"). יתר על כן, כיון שדינה לענין זה כפסח, מדמה אותה בן תימא לפסח לכל דיניו.

על הפסח נאמר: "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ". כיון שנאמר "לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ" שואלת הגמ' האם (ו) דוקא בו לא תשבר עצם, או שכיון שלכל דיניו מדמה אותו בן תימא לחגיגה ינהג גם הדין הזה גם בחגיגה. הגמ' מביאה כמה ראיות ודוחה את כֻלן.

אמר רב מאי טעמא דבן דורתאי דכתיב וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים (א) אלא צאן זה פסח בקר זו חגיגה ואמר רחמנא וזבחת פסח.קיח

לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד או אינו אלא ליום ולילה כשהוא אומר ביום הראשון (לבקר) הרי (ב) בקר שני אמור או אינו אלא בקר ראשון ומה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים ולילה אחד חוץ מזו (ג) כשהוא אומר בו אם נדר או נדבה לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד.

אלא (ג) האי לחגיגת חמשה עשר והאיך כוליה קרא לחגיגת ארבעה עשר לימד על חגיגת ארבעה עשר שנאכלת לשני ימים ולילה אחד טעמא דכתיב ביום הראשון לבקר (ב) דמאי בקר בקר שני.

אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה שנאמר (ד) ולא ילין חלב חגי עד בקר וסמיך ליה ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון.

מאי טעמיה דבן תימא כדמתני רב לחייא בריה ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (ה) זבח חג זה חגיגה הפסח כמשמעו ואמר רחמנא לא ילין.

אף על גב דכי אקשיה רחמנא לפסח (ו) אמר קרא בו בו ולא בחגיגה.

### ויקרא כג מא, דברים טז טו, פסחים ע:עא.

#### ימי חגיגת חג הסכות

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

הפשט הוא שחג הסכות הוא שבעת ימים, ועוד יום אחד עצרת. כך נאמר גם בספר דברים:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ.

בפרשה זו לא נזכר כלל יום שמיני. אלא שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ. ואח"כ נאמר "וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ". בפשטות, כונת הדברים היא שבאותם שבעת ימים הנזכרים תהיה אך שמח. אלא שאפשר לפרש תחֹג לה' אלהיך, ואח"כ – וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ. וכיון שיש יום שמיני, כפי שלמדנו בספר ויקרא, אפשר לפרש שאחרי שבעת ימי החגיגה תהיה אך שמח. ומכאן שהכונה היא לליל שמיני, שהוא יו"ט, והוא אחרי שבעת הימים, ואפשר לאכול בו את אשר נזבח בשביעי.[[562]](#footnote-562) ואת דיני היום השמיני נבאר בסכה מז. מח. עיי"ש.

נאמר כאן: "תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן", ונאמר: "וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה", אם יש יום ראשון ויום שמיני, למה חוגגים שבעה ולא שמונה? מכאן דרשו חכמים שאת מצות החגיגה אפשר לקים רק שבעת ימים בשנה, מכאן שאינה דוחה שבת.

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה אתה אומר לילי יום טוב האחרון או אינו אלא לילי יום טוב הראשון תלמוד לומר אך (שמח) חלק.

אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בן ספרא אמר קרא וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת.

### דברים כז ז, פסחים ע:

התורה מצוה לבנות מזבח בבואנו לארץ: "וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". פרשה זו אינה מדברת על הרגלים, אלא על מזבח הנבנה לצרך חגיגת ברית הכניסה לארץ, ועל ארוע שנעשה פעם אחת בלבד. אבל מתוך שגם שם יש מצות "וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ", אפשר ללמוד ששמחה לפני ה' ישנה בזביחה בשעת השמחה. הזביחה היא חלק מהשמחה. מכאן שזביחה שלא בשעת השמחה אינה חגיגה. ומשם נלמד גם לרגלים, שגם בהם יש לשמוח בזבח הנזבח לפני ה'. אמנם יש חולקים על כך.

ולפי דרכנו למדנו ששמחה לפני ה' היא בבשר השלמים. ומכאן נלמד למקומות שהתורה מצוה לשמוח בהם, שהשמחה היא בבשר שלמים.

משום שמחה דכתיב וזבחת ושמחת בעינן זביחה בשעת שמחה.

פסחים עא: - ראה שבת קלז.

### דברים לג יא, פסחים עב:

משה מברך את בני לוי, העובדים במקדש: "וּלְלֵוִי אָמַר תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ בְּמַסָּה תְּרִיבֵהוּ עַל מֵי מְרִיבָה: הָאֹמֵר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רְאִיתִיו וְאֶת אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בָּנָו לֹא יָדָע כִּי שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצֹרוּ: יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל יָשִׂימוּ קְטוֹרָה בְּאַפֶּךָ וְכָלִיל עַל מִזְבְּחֶךָ: בָּרֵךְ ה’ חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן יְקוּמוּן".

על הפסוק "בָּרֵךְ ה’ חֵילוֹ", סמכו חכמים שגם מה שמחֻלל מתקבל. והוא אסמכתא.

### במדבר יח ז, פסחים עג.

ה' אומר לאהרן: "וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַה’ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת: ס וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם...".

נאמר כאן "עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם". פסוק זה אמור על עצם עבודת הלויים, ולאו דוקא על התרומות האמורות להלן. אבל ר"ט הסתמך על הפסוק הזה כדי להסביר מדוע לא בא לבית המדרש, ואמר שאכילת תרומה עבודה היא.

פסחים עג: - ראה פסחים פב:

### שמות יב ח-ט, פסחים עד.עה.עו.

#### צלי אש

על הפסח נאמר: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ". פעמַים הדגישה כאן התורה שהפסח יהיה דוקא צלי אש. מכאן שהפסח צריך להיות צלוי דוקא באש עצמה. לכן אם התחמם חפץ כלשהו באש – אי אפשר לצלות את הפסח על החפץ בחום שקבל מהאש, כי הפסח צריך להיות צלוי באש עצמה[[563]](#footnote-563). וכן אין לצלות את הפסח בתנור שהאש כבר כבתה בו או נגרפה ממנו, אע"פ שהוא עצמו עדין חם מחמת האש. וכן אם נגע הפסח בדֹפן התנור אין זה צלי אש.

נחלקו הדעות האם כשכרעיו ובני מעיו לתוכו הרי הוא צלי אש. ר"ע אומר שלא, כי האברים הפנימיים מתבשלים ברטבו. ריה"ג מכשיר. הירושלמי אומר שיש שתי דרכים להסביר את דעתו. דרך אחת היא לומר שהשה וכל אשר בו – חד הם. והם כמו ירך עבה. ואין כאן בשר שמתבשל בתוך דבר אחר. ודרך שניה: ריה"ג דרש את הפסוק "צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ", מכאן שכך צריך לצלות אותו, כֻלו כאחד.

### ויקרא יג כד, פסחים עה.

#### מהי מכוה

אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: וְרָאָה אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ שֵׂעָר לָבָן בַּבַּהֶרֶת וּמַרְאֶהָ עָמֹק מִן הָעוֹר צָרַעַת הִוא בַּמִּכְוָה פָּרָחָה וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶגַע צָרַעַת הִוא: וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה אֵין בַּבַּהֶרֶת שֵׂעָר לָבָן וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן הָעוֹר וְהִוא כֵהָה וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אִם פָּשֹׂה תִפְשֶׂה בָּעוֹר וְטִמֵּא הַכֹּהֵן אֹתוֹ נֶגַע צָרַעַת הִוא: וְאִם תַּחְתֶּיהָ תַעֲמֹד הַבַּהֶרֶת לֹא פָשְׂתָה בָעוֹר וְהִוא כֵהָה שְׂאֵת הַמִּכְוָה הִוא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן כִּי צָרֶבֶת הַמִּכְוָה הִוא.

בפתיחה לפרשה נאמר "כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ", ואולם, המלים "מכות אש" אינן חוזרות בהמשך הפרשיה. בהמשך הפרשיה הוזכרה כמה פעמים מכוה סתם. בפשטות, המכוה הזאת היא אותה מכות אש שכבר נתבאר לעיל שהיא מכות אש. מ"מ התורה אומרת סתם מכוה. ולא חוזרת על הצירוף מכות-אש. מכאן דרשו חכמים שגם מכוה בתולדת האש, מכות אש היא[[564]](#footnote-564), שהרי היא נגרמה מחמת חום שבא מן האש.[[565]](#footnote-565)

מכות אש אין לי אלא שנכוה באש נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסיס רותח וכל דבר הבא מן האור לאיתויי חמי האור מניין תלמוד לומר מכוה מכוה ריבה.

פסחים עה. – ראה סנהדרין נב.

### ויקרא יד יב, פסחים עה

#### שרפת פרים הנשרפים

התורה מפרטת את דיני פר כהן משיח. היא מתארת את השחיטה, הזאת הדם, הקטרת החלב, ואז היא אומרת: "וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף". יש לשרוף אותו על עצים באש. התורה הדגישה "באש". מכאן שיש לשרפו דוקא באש. המלה "באש" נאמרה כאן בהדגשה אחר סיום המשפט, ולא כדרך אגב תוך כדי המשפט[[566]](#footnote-566). לכן ישרף דוקא באש.

אמנם, התורה הוסיפה בסוף "עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף", ושם לא נאמר "באש", אלא שהמשפט הזה לא בא ללמד את דיני דרכי שריפתו, אלא את דיני מקום שריפתו. שהוא צריך להיות מקום שפך הדשן, ולאו דוקא מקום הדשן עצמו[[567]](#footnote-567). לכן אין צֹרך לכתוב שוב "באש", אלא אותה שריפה שהוזכרה קודם לכן, שכבר למדנו שהיא באש, היא תהיה על שפך הדשן. שלא כמו בפסח, שם הפסוק השני בא ללמד את עצם דיני צליתו.

באש ולא בסיד רותח ולא בגפסיס רותח.

אמר ליה הכי השתא התם כתיב באש והדר תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש הכא כתיב ושרף אתו על עצים באש לבסוף אש למימרא דאש אין מידי אחרינא לא.

ישרף אף על פי שאין שם דשן ישרף אף על פי שהצית האור ברובו.

### ויקרא טז יב, פסחים עה:

#### גחלי אש

בסדר עבודת יוה"כ נאמר: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". הכהן צריך לקחת גחלי אש. לא אש בפני עצמה, אלא גחלים שהן אש. כלומר שעדין הן לוחשות. את הגחלים האלה צריך הכהן לקחת מעל המזבח, שנאמר "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ", כלומר: כבר בשעה שהוא לוקח אותם מעל המזבח הם גחלים.[[568]](#footnote-568)

גחלי יכול עוממות תלמוד לומר אש אי אש יכול שלהבת תלמוד לומר גחלי הא כיצד מביא מן הלוחשות.

### במדבר כח כט, ויקרא כג, פסחים עז.

התורה מצוה להקריב את הקרבנות בזמנם ובמועדם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי **בְּמוֹעֲדוֹ**: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’:

וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת ... עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ:

וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה לַה’ .... זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַה’ עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ:

וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה’: וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל: ... וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה’ .... מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה: כָּאֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיּוֹם שִׁבְעַת יָמִים לֶחֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ עַל עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ...

וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ .... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם:

וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ ... מִלְּבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’:

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר .... מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ .... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ **בְּמוֹעֲדֵיכֶם** לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם.....

הפרשה פותחת ב"אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ", ומסימת ב"אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם". הקרבנות האלה נעשים כל אחד במועדו. כבר התבאר לעיל (פסחים סו., עמ' קע) שהפסח דוחה שבת כי הוא צריך להֵעשות במועדו, ושגם התמיד והמוסף נעשים בשבת (ומקרא מפורש, שצוטט גם כאן, שיש מוסף שבת שנעשה על עולת התמיד). שהרי התורה מצוה לעשות את כל אלה במועדם. ואולם, עלינו לשאול מה כוללת הפתיחה "אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ", האם היא אמורה רק על התמיד, או שהיא פתיחה לכל הקרבנות הבאים אחריה? וכדרך זו משמע לפי הסיום המזכיר אף הוא את המלה מועד: "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם". כיון שיש צווי לעשותו במועדו – יֵעשה במועדו, אפילו אם הוא חל בשבת, וכפי שלמדנו לעיל – אפילו אם אין טהורים שיעשוהו. התורה קבעה שבמועד הזה יֵעשה הקרבן.

נזכרו כאן התמיד, ומוספי ר"ח, שבת והרגלים. לא נזכרו כאן העֹמר ושתי הלחם. הם נזכרו בפרשת אמר. גם לפרשית המועדים שם יש פתיחה וסיום:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם **מוֹעֲדֵי ה’** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם **מוֹעֲדָי**: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם:

אֵלֶּה **מוֹעֲדֵי ה’** מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם **בְּמוֹעֲדָם**: בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה’: וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה’ ... וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ שִׁבְעַת יָמִים ...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן: וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’:...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה **מוֹעֲדֵי ה’** אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’: אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת **מֹעֲדֵי ה’** אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

גם כאן כתובה המלה מועד, הן בפתיחת הפרשה והן בסיומה. הפרשה הזאת כוללת גם את העֹמר ושתי הלחם. משמע שגם על המצוות האמורות כאן הקפידה התורה שתיעשינה במועדן.[[569]](#footnote-569)

לכאורה המלה מועד נאמרה כאן בשתי משמעויות שונות. מועד במובן זמן, ומועד במובן חג. אך מכך שהתורה קראה לשניהם בשם אחד, משמע שהוא הדבר. כל אלה צריכים להעשות במועדם. משמע שאפילו במקום שבת וטומאה, אם אי אפשר לעשותם בחול ובטהרה – יֵעשו גם בשבת ובטומאה[[570]](#footnote-570), ובלבד שיֵעשו במועדם[[571]](#footnote-571). בפרשיה זו נזכרו גם העֹמר ושתי הלחם[[572]](#footnote-572).

וידבר משה את מעדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו במועדו ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות ציבור מניין שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם מניין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמם תלמוד לומר וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל הכתוב קבעו מועד אחד לכולן.

פסחים עז: - ראה זבחים קד.

פסחים עח: - ראה לעיל פסחים סא.

### שמות יב ו, פסחים עח:

ה' מצוה את משה ואהרן ללמד את ישראל לקחת שה ולשחוט: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם".

נאמר כאן "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ". בפשטות, אותו היינו את אותו שה שכל בית לקח איש לפי אכלו. כל קהל ישראל ישחטו איש את פסחו. אך כיון שנאמר "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל" דרש ר' נתן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד.

וכך עולה הדבר מכלל הפרשיה. הלא לא הצטוה כל אחד מישראל לשחוט. הצטוה כל אחד מישראל להיות מנוי על פסח שישחט בין הערבים. ואם כל אחד מישראל נמנה על פסח – הרי יצא ידי חובתו.

האם אפשר ללמוד מדבריו שאכילת הפסח לא מעכבת? הלא התורה מלמדת שוב ושוב "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה"? מבארים האמוראים שגם ר' נתן מודה שאין הפסח נשחט אם אין כל אחד ממנוייו ראוי לאכלו. ואולם, אם היה ראוי בשעת השחיטה, גם אם בבוא זמן אכילתו לא אכל, פטור מפסח שני. שהרי כשנשחט עליו ונזרק דמו היה ראוי לאכילה. וכפי שמצאנו במקרים רבים להלן פח: צח: במי שלא יודע מהו פסחו, אבל הוקרב עליו פסח, שאינו אוכל ואעפ"כ הוא פטור מפסח שני, שהרי הוקרב עליו פסח. מה שאמרה התורה "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה" נאמר על לקיחת השה להקרבה, אבל לא נאמר שאם לא אכל צריך לעשות פסח שני. התנאי הוא שלקיחתו להקרבה תהיה איש לפי אכלו. אם כשהקריבו לא היה ראוי לאכילתו – לא יצא ידי חובה.

רבי נתן אומר מניין שכל ישראל יוצאין בפסח אחד תלמוד לומר ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אין שוחט אלא אחד אלא מלמד שכל ישראל יוצאין בפסח אחד.

ולרבי נתן איש לפי אכלו למה לי דבעינן גברא דחזי לאכילה.

פסחים עט. – ראה מנחות כו.

פסחים עט. – ראה שבת קא:

### ויקרא ז יט, פסחים עט. פב.

התורה מפרטת את דיני אכילת קרבנות, ואומרת: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". התורה מלמדת כאן את אִסור טומאה בקרבנות. היא אוסרת אכילת בשר טמא, ומתירה את האכילה לטהורים בלבד. טמא שאכל מתחיב אף בכרת. (ולא נאמרה כאן כרת לטהור שאכל בשר טמא, אלא אִסור בלבד). אכילה ע"י אדם טמא חמורה מאכילת בשר טמא, שהרי נאמר כאן שהטמא שאכל קרבן חיב כרת, ולא נאמר שהאוכל בשר טמא חיב כרת[[573]](#footnote-573), לכן סובר רב חסדא שגם כאשר הבשר טמא, עדין חמור הדבר יותר אם יאכלנו אדם טמא. ולכן גם אם נדחית טומאת הבשר בצִבור, לא תדחה הטומאה החמורה יותר. אבל רבא סובר שכיון שהתורה באה ללמד כאן שהקרבן צריך להאכל בטהרה, וזה הדבר שהכתוב בא ללמד אע"פ שלצווי יש שני חלקים, אין הבדל לענין זה בין בשר טמא לאדם טמא. בשניהם יש אִסור טומאה.

### דברים טז ה, פסחים פ.

נאמר: "לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ". כונת הפסוקים שאת הפסח אין לזבוח בשערים אלא רק במקום אשר יבחר ה'. כי הוא קרבן. ר"א בן מתיא למד מכאן שאין היחיד מכריע את הצִבור לטומאה.

ויש לבאר את הדרשה. בירושלמי ובמכילתא דרשב"י משמע שהדרשה מבוססת על חלוקה אחרת של הפסוק, וכאילו כתוב כאן לא תוכל לזבוח את הפסח באחד. ובעקבותיהם הלך רש"י. ואולם קשה, הלא לפי פשוטו המלה "באחד" שייכת להמשך הפסוק.[[574]](#footnote-574) והמלבי"ם באר זאת באר היטב. ובאר שהאִסור לזבוח באחד שעריך מלמד שהוא קרבן צִבור. (וראה להלן צא.). ופשוט שלא יזבחנו איש איש בשערו. אלא היתה הו"א שיוכלו לזבחו בבמת יחיד אם יתקבצו כל ישראל למקום אחד, ואת זה אסרה התורה בפסוק זה ואמרה שלא יוקרב בבמת יחיד גם אם יתקבצו לשם כל ישראל. ממילא למדנו שאין איש אחד עושה את הפסח. וכיון שאין איש אחד עושה את הפסח אלא בחבורה, ממילא גם אין היחיד מכריע את הצבור לרוב. ולדבריו הכל א"ש.

ואולי הסמך על הפסוק לא מנמק את דברי ר"א בן מתיא אלא חוזר לרישא[[575]](#footnote-575), שבמחצה על מחצה יעשו אלה לעצמם וברוב יעשו בטומאה. משום שהאִסור לזבחו בשערים מלמד שהוא קרבן צבור. וכיון שהוא קרבן צבור יֵעשה בטומאה. ודוקא ברוב טמאים יֵעשה בטומאה. אלא שאח"כ נחלקו התנאים בשאלה מהו רוב, האם הכרעת יחיד, הכרעת יותר מיחיד, או שבט אחד[[576]](#footnote-576).

וראה להלן צא.

הרי שהיו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן היו טמאין עודפין על הטהורין אפילו אחד יעשו בטומאה לפי שאין קרבן ציבור חלוק רבי אלעזר בן מתיא אומר אין היחיד מכריע את הציבור לטומאה שנאמר לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך רבי שמעון אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל.

פסחים פ. – ראה פסחים סו. ופסחים סו:סז.

### במדבר ו ט, ט י, פסחים פא:

נאמר על הנזיר: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ". מכאן דורש ר"א שנזיר סותר את נזירותו דוקא אם נטמא טומאה ברורה, כמו מת המת עליו בפתע פתאום, שהוא יודע על כך[[577]](#footnote-577). גם על פסח שני נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם...". נדחה לפסח שני דוקא טמא לנפש לכם ממש. אלא שהגמ' אומרת שזו אסמכתא בעלמא. שהרי אין במשמע הכתובים כאן בירור יותר מבכל מצוה אחרת, ואין משמע הכתוב שהדרך כטומאה. ומסתבר שטעם הדבר כמו שהובא לעיל (פסחים סו. עמ' קע ופסחים עז. עמ' קעט), שהמצוה לעולם צריכה להֵעשות במועדו. לכן גם בתמיד יהיה הדין כן. שאם אין אתה אומר כן, כל אדם יחשוש שמא אי פעם נטמא, ואין לך קרבן שקרב במועדו. וכיון שגם על הפסח וגם על התמיד נאמר שיש להקריבם כל אחד במועדו, כמו שהבאנו לעיל, יש ללמוד מזה לזה.

אמר רבי אלעזר אמר קרא וכי ימות מת עליו במחוורת עליו אשכחן נזיר עושה פסח מנלן אמר רבי יוחנן אמר קרא בדרך רחוקה לכם במחוורת לכם רבי שמעון בן לקיש אמר כדרך מה דרך בגלוי אף טומאה נמי בגלוי.

אלא אמר רבא יליף מועדו מועדו מפסח.

### ויקרא י יח, פסחים פב.

ביום מות נדב ואביהוא, קצף משה על אלעזר ואיתמר ששרפו את החטאת: "וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’: הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי". משמע שאילו הובא דמה אל הק‎ֹדש, היה צריך לשרוף אותה. וק"ו אם יצא החוצה. חכמים דורשים את הפסוק שמשה גם שאל שמא יצא בשרה מחוץ לקלעים ואמרו לו לא[[578]](#footnote-578). על סמך הדרשה הזאת דורשים חכמים שבשר שיצא ממחִצתו דינו בשרפה.

ואולם, למסקנה אין למדים זאת מכאן, שהרי מעשה החטאת הזאת לא בא אלא ללמדנו מה היה ביום מות נדב ואביהוא. (והדרשה כאן אכן קשה, שהרי לא נאמר כאן דבר על יציאת הבשר החוצה).

ועוד למדו חכמים שכל קרבן פסול דינו בשרפה, וכבר בארנו דרשות אלה לעיל פסחים כג:כד.

אמר לו משה לאהרן מדוע לא אכלתם את החטאת שמא נכנס דמה לפני ולפנים אמר לו לאו אמר לו שמא חוץ למחיצתה יצתה אמר לו לאו בקודש היתה אמר לו אי בקודש היתה והן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה מדוע לא אכלתם אותה מכלל דאי נפקא אי נמי עייל דמה לפנים בת שריפה היא.

פסחים פב – ראה זבחים פב.

### ויקרא ז יח, יט ז, פסחים פב:

נאמר בשלמים: "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא". וכן נאמר: "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". בשני המקומות נאמר "ואם האכל יאכל... ביום השלישי". האכילה ביום השלישי עושה את הקרבן פגול, ואז לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה. כיון שהקרבן כבר מתחִלתו לא מרצה, ברור שאין הכונה שאכילתו לבסוף ביום השלישי פסלה אותו למפרע, אם ביום הקרבתו הוקרב כראוי, למה תתבטל הרצאתו אם ביום השלישי נאכל בשרו? בעל כרחנו עלינו לבאר שמדובר על כך שכבר מלכתחילה הוא הוקרב ע"מ לאכול שלא בזמנו. (כפי שנבאר בזבחים יג.:).

ואולם, כיון שלשון שני הפסוקים דומה מאד, ובשניהם נאמר שהאוכל עונו ישא, לומד תנא דבי רבה בר אבוה שגם אם הוא פגול מיד, לא ישרף אלא אחר עבור זמנו.

ולתנא דבי רבה בר אבוה דאמר אפילו פיגול טעון עיבור צורה מנא לן יליף עון עון מנותר.

פסחים פג: - ראה שבת קלג. וברכות ט.

פסחים פג: - ראה שבת קיד.

פסחים פג: - ראה שבת כד:

### שמות יב מג-מח, פסחים פג פד, שבועות ג:

#### שבירת עצם בפסח

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

חֻקת הפסח האמורה כאן היא חֻקת אכילת הפסח. דיני עשית הפסח נזכרו לעיל. באכילת הפסח נאמר שאסור לשבור בו עצם. מכאן דרשו חז"ל שדוקא בפסח הנאכל, כלומר הכשר והטהור (או לפחות שהיתה לו שעת הכשר והיה ראוי לאכילה), חל האִסור האמור כאן, של שבירת העצם[[579]](#footnote-579).

הפרשיה עוסקת בדיני אכילת הפסח. דין שבירת עצם לא נאמר בהקרבת הפסח אלא באכילת הפסח. מכאן למד רבי שהאִסור הוא לשבור את העצם הוא חלק מדיני אכילת הפסח ולכן הוא חל דוקא בשעת אכילת הפסח. לדעת רבי האכילה עצמה היא הגורם לאִסור, ובאכילתו אין לשבור בו עצם. אבל יש חולקים ואומרים שהגורם לאִסור הוא שהפסח ראוי לאכילה, ובפסח הזה הנאכל אין לשבור עצם. אבל אם הוא פסול לא חל צווי זה. נחלקו האמוראים בשאלה מה הנפק"מ בין הדעות.

ועצם לא תשברו בו בו בכשר ולא בפסול רבי יעקב אומר היתה לו שעת הכושר ונפסל יש בו משום שבירת העצם לא היתה לו שעת הכושר אין בו משום שבירת העצם רבי שמעון אומר אחד זה ואחד זה אין בו משום שבירת העצם.

ועצם לא תשברו בו בו בכשר ולא בפסול רבי אומר בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם ושאין ראוי לאכילה אין בו משום שבירת עצם.

### שמות יב מג-מח, במדבר ט יב, פסחים פה.

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

חֻקת הפסח האמורה כאן היא חֻקת אכילת הפסח. וכבר בארנו לעיל שהאִסור לשבור עצם הוא חלק מדיני האכילה.

נאסרה שבירת עצם בשעת אכילת הפסח.

התורה צִוְּתה לאכול את הפסח, אך צִוְּתה לא לשבור בו עצם. מה יהיה דינו של מח העצם, שאי אפשר להגיע אליו ולאכלו מבלי לשבור את העצם? בפשטות, כיון שהתורה אסרה שבירת עצם, הרי שמח העצם לא יֵאכל. כך עולה גם מכך שהאִסור הזה חוזר גם בפסח שני: "בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ". התורה חזרה על הצווי הזה, משמע שהוא גובר על מצות אכילת הפסח[[580]](#footnote-580). אמנם אמרה התורה "לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר" אך מיד הוסיפה ואמרה "וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ", כאומר: אע"פ שהצווי הוא לא להשאיר, את העצם אין לשבור.

ועצם לא תשברו בו אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח ומה אני מקיים ואכלו את הבשר בלילה הזה בבשר שעל גבי העצם או אינו אלא בבשר שבתוך העצם ומה אני מקיים ועצם לא תשברו בו בעצם שאין בו מוח אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה כשהוא אומר ועצם לא ישברו בו בפסח שני שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר ככל חקת הפסח יעשו אתו הוי אומר אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח.

### שמות יב י, פסחים פד:

#### הותרה מהפסח ושרפת הנותר

וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ:

אם נותר ממנו – צִוְּתה התורה מצוה נוספת, לשרפו. מכאן למד ר' יהודה שאין לוקים, שהרי התורה צִוְּתה מצוה מיוחדת לתִקון הל"ת. אמנם, ר' יעקב אומר שאין צֹרך בדרשה זו וממילא אינו לוקה כי לא עשה מעשה שעליו אפשר להלקותו. הותרה אינה עשית מעשה.[[581]](#footnote-581)

לא תותירו ממנו עד בקר והנתר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקה דברי רבי יהודה רבי יעקב אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו.

פסחים פה. – ראה חולין סח. עג.

פסחים פו. – ראה זבחים לג.

### שמות יב מו, פסחים פה:פו

#### אכילת הפסח בחבורה אחת

בהיותם במצרים, מצוה ה' את משה לומר לישראל לקחת שה לבית, ולאכול אותו בבית:

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ **שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת**: **וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת** מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף **עַל הַבָּתִּים** אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם...

ואכן, כך מצוה משה את ישראל:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן **לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם** וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף **וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר**: וְעָבַר ה' לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית **לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם** לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק **לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם**...

אחרי יציאת מצרים, יש פרשיה אחרת, המלמדת כיצד לאכול את הפסח:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: **בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה** וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ...

בכל הפרשיות האלה מודגש שאכילת הפסח היא דוקא בבתים. נאמר: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: .... וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם .... וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם". כך מצוה ה' את משה, ומשה מצוה את ישראל: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף". אח"כ, אחרי תֵאור יציאת מצרים, מובא הצווי לדורות: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ...".[[582]](#footnote-582) המלה בית חוזרת שוב ושוב.

את הפסח יש לאכול בבית: "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ". במצרים אכלו כל פסח בבית. מי שיצא מבית שמשקופו ומזוזותיו צבועים בדם – מסתכן במכת המשחית הנוגף את מצרים. ואולם, לדורות אין הדבר כן. שהרי לדורות אין ישראל צריכים להסתתר מפני המשחית הנוגף את מצרים. יתר על כן, לדורות אין ישראל אוכלים את הפסח בבתיהם אלא עולים הם לירושלים. לכן יש מקום לומר שלדורות האכילה היא לאו דוקא בבית, אלא במקום שבו אוכלים אותם אנשים שנאמר עליהם: "וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת".קמה משם אסור להוציא את הבשר.[[583]](#footnote-583)

אכילת הפסח היא בבית. "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה". בבית אחד, או במקום אחד שבו מתכנסת החבורה. במצרים אכלו את הפסח בבתיהם. לדורות אוכלים לאו דוקא בבית, אלא כל כל חבורהקמה מתכנסת במקומה. וכל פסח נאכל דוקא בתוך החבורה.

על מה חל הצווי לאכול דוקא בבית אחד? הצווי הזה לא נאמר בפרשיה העוסקת בעשית הפסח, אלא בפרשיה העוסקת באכילת הפסח: "זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ". הפרשיה הזאת עוסקת באכילה. נושא הפרשיה הוא לא קרבן הפסח אלא בשר הפסח. נאמר כאן "לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה", צווי שאינו אמור על הפסח כֻלו אלא על הבשר. איש איש על חלקו. גם יתר הצוויים האמורים כאן לא אמורים דוקא על פסח שלם אלא על הבשר. לכן סובר ר' יהודה סובר שהצווי לא נאמר דוקא על הפסח השלם כֻלו, אלא על בשר הפסח. איש איש ומנתו או חבורה חבורה ומנתה. ממילא הצווי חל על האיש האוכל[[584]](#footnote-584), או על החבורה האוכלת. לפי דבריו, בכל בית אוכלים מהפסח, אבל לאו דוקא פסח שלם. לא נאמר כאן שכל המנויים על הפסח צריכים לאכול בבית אחד, אלא שכל האוכלים, איש איש במקום אכילתו, אוכלים את חלקם בבית אחד. לפי זה, הצווי "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה", עוסק באותו חלק שנאכל באותו בית, והמצֻוֶּה בו הוא אותו איש האוכל באותו בית. אותו חלק שנקבעה אכילתו בבית אחד, שוב אי אפשר להוציאו לבית אחר. אותו איש שאוכל במקום אחד, לא יוציא למקום אחר. הבשר הזה יֵאכל בבית אחד. לכן סובר ר' יהודה שמי שאכל במקום אחד שוב אינו יכול לאכול במקום אחר. לא הקפידה תורה אלא שמה שנאכל במקום אחד ובחבורה אחת לא יֵצֵא לחבורה אחרת ומקום אחר, אבל אפשר לחלק פסח אחד לשתי חבורות. (האמוראים כדרכם מפרשים שר' יהודה קורא את הפסוק "בְּבַיִת אֶחָד יֹאכֵל"[[585]](#footnote-585)). לפי ר"י אפוא, כשהתורה אומרת "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל" אין כונתה שקרבן הפסח בשלמותו יאכל בבית אחד. אלא בשר הפסח יאכל בבית אחד. איש איש ומנתו. ואולם, ר"ש חולק עליו ואומר שגם הפרשיה הזאת עוסקת בפסח כֻלו. לכן הפסוק "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל" לא אמור על הבשר או על האוכלים אלא על הפסח, על הפסח בשלמותו נאמר "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל". כל פסח יֵאכל במקום אחד. כל פסח יאכל בחבורתו הוא. בבית אחד יֵאכל היינו בחבורה אחת. בבית אחד שעליו נאמר "וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת". אבל מקומה של החבורה יכול להיות רחב ולכלול שטח רחב. לכן ר"ש אינו צריך לפרש שמי שאכל במקום אחד שוב לא יאכל במקום אחר.

ר' יהודה משיב על דבריו, שנאמר בפסח מצרים "עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם". נאמרו כאן בתים בלשון רבים, ואותו בלשון יחיד. מכאן למד ר' יהודה שאפשר לחלק פסח אחד לשני בתים. פסח יחיד נאכל בבתים שונים[[586]](#footnote-586). אמנם, פשט הפסוקקמח הוא הבתים שבהם יֵאכל הפסח, כל בית ובית פסחו שלו. (וכך יפרש ר"ש). אבל ר' יהודה דורש מכאן שפסח אחד נאכל בשני בתים. ר"ש יבאר ויאמר שכל עוד החבורה היא אחת. יאכלוהו בכמה בתים, ובלבד שכל הבתים מקומה של החבורה הם. ולכן נאמר "עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם".

ר' אמי לומד מהמלה הוצאה שדיני הוצאה כאן שוים לדיני הוצאה בשבת. אמנם קשה כי בשבת לא נאמרה בתורה הוצאה. נאמרה בנביאים, ויש שדרשו משם, אבל בתורה לא נאמרה.

לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה אין לי אלא מבית לבית מחבורה לחבורה מנין תלמוד לומר חוצה חוץ לאכילתו.

אמר רבי אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב ביה כשבת.

על הבתים אשר יאכלו אתו בהם מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות תלמוד לומר בבית אחד יאכל מכאן אמרו השמש שאכל כזית בצד התנור אי פקח הוא ממלא כריסו ממנו ואם רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ויושבין בצדו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על הבתים אשר יאכלו אתו בהם מלמד שהאוכל אוכל בשתי מקומות יכול יהא נאכל בשתי חבורות תלמוד לומר בבית אחד יאכל.

### שמות יב ג, פסחים פח.

ה' מצוה את משה ואהרן: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת". מכאן שכל אדם לוקח לכל בני ביתו, ואינו צריך לשאול אותם. מן הסתם בני ביתו של אדם באים אחריו. אדם לוקח שה לביתקמה. כל מי ששיך לבית ממילא[[587]](#footnote-587) נמנה על אותו שה.

שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן.

### שמות יב ד, פסחים פט.צ.

#### מכסת נפשות

ה' מצוה את בני ישראל לקחת שה במכסת נפשות איש לפי אכלו: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה". על כל שה יש מכסת נפשות.

עד מתי אפשר לקים "תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה"? כלומר: להצטרף למנויו? כל עוד הוא שה. המצוה היא "וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת". יש לקחת שה לכל הנפשות האוכלות, ורק אח"כ לשחוט. יש להִמנות על שה, ואחרי השחיטה שוב אינו שה, וממילא אי אפשר להִמנות עליו. רק אחרי שנמנו על שה חי, יש לשחטו.[[588]](#footnote-588) אלא שנחלקו האם יכול למשוך את ידיו ממנו אחרי השחיטה. חכמים דורשים ששעת השחיטה קובעת גם לכך, שהרי נמנה על שה ונשחט. הוא כבר אינו בזמן מִהְיֹת מִשֶּׂה. אבל ר"ש סובר שאפשר עדין למשוך את ידיו, השחיטה אינה קובעת אלא לענין הצטרפות, שיש להִמנות עליו לפני שחיטתו, אבל לא לענין משיכה. ממילא כל מי שעדין לא התכפר ועדין חיב קרבן יכול להִמשך ולהִמנות על אחר.

עוד נחלקו רבי ורבנן בשאלה האם כאשר הוקדש השה אפשר עוד להַמנות עליו אחרים ולגבות מהם את מחירו. האם, כיון שדרך המִנוי מלכתחילה היא שאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת, הרי שכל עוד הוא שה אפשר להמנות עליו את שכנו הקרוב, או שדוקא בשעת לקיחה צריכים לקחת הוא ושכנו. למסקנה נראה שלא הדרשה עומדת בבסיס המחלוקת, אלא השאלה האם ע"מ כן הקדישוהו[[589]](#footnote-589). ואולם, אפשר שהיינו הך. הלא זה הטעם שבגללו הקדישוהו ע"מ כן. כיון שקבעה התורה שאם ימעט הבית מהיות משה יש לצרף את שכנו הקרוב, ממילא אין אדם לוקח את השה אלא ע"מ שיצטרף אליו שכנו הקרוב, ואין המפריש מעות מפריש אלא ע"מ להִמנות עם אחר.[[590]](#footnote-590)

וגם הסוברים שא"א להוציא את דמיו לחולין, סוברים שאפשר בדמי המנוים האחרים לקנות צרכי הפסח. יש מחלוקת האם דוקא עצים או גם מצות ומרורים, שגם הם חלק מהפסח. אבל גם אלה שאומרים שא"א להוציא את הדמים לחולין, מודים שלצרכו מותר. הוצאה לצֹרך הפסח – חלק מלקיחת השה היא.[[591]](#footnote-591)

אמר אביי מחלוקת לימשך דרבנן סברי מהיות משה מחיותיה דשה ורבי שמעון סבר מהוייתיה דשה אבל לימנות דברי הכל עד שישחט דאמר קרא במכסת נפשת והדר תכסו.

אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן.

פסחים צ. – ראה תמורה ל.

פסחים צ: - ראה פסחים סו:סז.[[592]](#footnote-592)

### ויקרא טו יט, פסחים צ:

#### טבילת נדה

על הנדה נאמר: "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". הלשון "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" היא לשון שלא מצאנו כמותה לגבי טמאים אחרים. זוהי לשון דומה ללשון האמורה ברגלים, הנוהגים שבעה ימים שלמים. גם האשה הזאת תהיה בנדתה שבעת ימים שלמים, ותטבול רק אחריהם.

ואם כך הוא דינה של נדה, הרי כך גם דינה של היולדת, שהרי נאמר עליה "כימי נדת דותה תטמא".

יכול תהא טובלת מבעוד יום תלמוד לומר שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה.

### דברים טז ה, פסחים צא.

לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.

פשט הפסוק הוא שאין לזבוח את הפסח בכל הארץ, אלא אך ורק במקום אשר יבחר ה'. וכך אכן מתפרש ונדרש הפסוק ע"י התנאים השונים (אפשר שנחלקו בשאלה האם נוהג אִסור זה גם בשעת היתר במות, אם כי מהמשך הסוגיא משמע שלא נחלקו בכך[[593]](#footnote-593), ואולם ראה בזבחים קיד: ובדברינו שם, שם מבארים האמוראים את המדרש בדרך אחרת). ואולם, ר' יהודה למד מכאן הלכה נוספת, כפי שנבאר להלן.קלז

רבי שמעון אומר מניין לזובח את פסחו בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך יכול אף בשעת היתר הבמות כן תלמוד לומר באחד שעריך לא אמרו אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד.

וכן היה ר' שמעון אומר השוחט את הפסח על היחיד והעלהו בחוץ בשעת איסור הבמה אסור בשעת התר הבמה מותר שנ' לא תוכל לזבוח את הפסח יכול אף בשאר ימות השנה תלמוד לומר באחד שעריך בשעה שישראל מתכנסין במקום אחד הוי אומר בשעת הרגל. (תוספתא).

רבי שמעון אומר השוחט את הפסח על היחיד בבמת יחיד בשעת איסור הבמה עובר בלא תעשה יכול אף בשעת היתר הבמה תלמוד לומר באחד שעריך, בשעה שישראל מכונסים במקום אחד בשעת איסור הבמה ולא בשעת היתר הבמה. (ספרי).

### שמות יב ד, דברים טז ה, פסחים צא.

#### מנוי יחיד על הפסח

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה.

מכאן משמע שעל הפסח נמנים אנשים כמספר האנשים שיכולים לאכלו. ועוד משמע מכאן שהפסח נאכל לבית אבות.

מה הדין אם איש אחד יכול לאכול את כֻלו? כיון שהכלל הוא "אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה" – יאכל. שהרי זהו אכלו של אותו איש. וכך אומר ר' יוסי. לפי ר' יוסי יש להמנות על הפסח אנשים שיכולים יחד לאכול את כֻלו. ואם יכול היחיד – למה לא יעשה?

אלא שר' יהודה סובר שחבורה צריכה להיות מורכבת מכמה אנשים. שה לבית אבות שה לבית. ר"י סומך את דבריוקלז על הפסוק לעיל[[594]](#footnote-594).

האמוראים המאוחרים, כדרכם שמכל פסוק אפשר ללמוד דבר אחד ורק אחד[[595]](#footnote-595), מוסיפים ודנים מנין לומד כל אחד מהתנאים כל הלכה כאן.

ולרבי יוסי ... כתיב איש לפי אכלו.

מנין שאין שוחטין את הפסח על היחיד תלמוד לומר לא תוכל לזבח את הפסח באחד דברי רבי יהודה ורבי יוסי אומר יחיד ויכול לאכלו שוחטין עליו עשרה ואין יכולין לאכלו אין שוחטין עליהן.

לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך, רבי יהודה אומר מנין לשוחט את הפסח על היחיד שעובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, רבי יוסי אומר פעמים שהוא אחד ושוחטים אותו עליו פעמים שהם עשרה ואין שוחטים אותו עליהם הא כיצד אחד ויכול לאכלו שוחטים אותו עליו עשרה ואין יכולים לאוכלו אין שוחטים אותו עליהם שלא יביאו את הפסח לידי פסול. (ספרי).

### שמות יב ד, במדבר ט יג, פסחים צא:

#### חיוב אשה בפסח

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה.

משמע מכאן שהאיש לוקח שה עבור כל נפשות ביתו. משמע אמנם (א) שדוקא איש לוקח שה לאנשי ביתו, אבל הוא לוקח את השה לכל הנפשות שבביתו. משמע שהוא לוקח גם (ב) עבור הנשים והקטנים שבביתו, שהרי גם הם נפשות.

בפרשת פסח שני נאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא". וכפי שבארנו לעיל פסחים סו:סז., פסח ראשון הוא חובתו של עם ישראל, פסח שני הוא חובתו של האיש. הדבר בא לידי בִטוי בפסוק הזה, המחיב את האיש.

ואולם, (ד) נאמר על פסח שני "כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ", לכן יש מקום לומר שגם פסח שני נאכל בבתי אבות, במכסת הנפשות שבבית.

לכן נחלקו בדבר תנאים. ר' יהודה מפרש כפי שבארנו, שבפסח ראשון הכל חייבים, אבל בפסח שני חיב דוקא איש. (ג) "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא". אמנם, האיש החיב יכול לאכלו (ד) ככל חֻקת הפסח עם כל נפשות ביתו, אבל דוקא הוא חיב. והדבר מדויק בפסוק שהזכרנו שפותח במלה (ג) "והאיש" למרות שבהמשכו הוא נוקט לשון נפש. למה לא פתח הפסוק במלה "והנפש", כמו פסוקים אחרים בתורה? אין זאת אלא משום שלא כל נפש חיבת, אלא רק האיש. אבל ר' יוסי חולק על כך, ואומר שגם פסח שני מחיב כל נפש ונפש, והרי (ה) גם הפסוק הזה בהמשכו נקט לשון נפש. ופסח שני נעשה ככל חֻקת הפסח. לכן, גם האשה, אם לא עשתה את הראשון תעשה את השני, שהרי (ה) נאמר "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", וכיון שהיא חיבת כרת על הראשון, תעשה את השני ותתקן. (והדבר תלוי במחלוקת להלן צג. (עמ' קפט)).

אמנם, ר"ש חולק על כל זה, ואומר שאפילו בפסח ראשון אין צווי על האשה. יש צווי (ו) על האיש לקחת אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת. האיש לוקח שה (ח) לכל נפשות ביתו. והוא לוקח (ז) איש לפי אכלו. האיש המחויב בפסח מאכיל בו גם את אשתו, אבל האשה לא חיבת אפילו בפסח ראשון. נמצא שבפסח שני, שמלכתחילה אין בו חיוב על העם אלא על היחיד – אינה אוכלת כלל. החיוב על פסח שני הוא (ט) על "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח", והאשה ממילא לא כלולה בפסוק הזה כי גם בפסח ראשון אין נפשה נכרתת אם לא תעשה. עליה לא נאמר "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". הפסוק הזה נאמר אמנם בפרשת פסח שני, אלא שהוא מתיחס למי שלא הקריב פסח ראשון.[[596]](#footnote-596) רק מי שכלול בנשיאות חטא על הראשון (או שהיה טמא או בדרך רחוקה), מתחיב בשני. האשה איננה בכלל הזה, שכן לא התחיבה בראשון. אפילו בראשון אינה אלא טפלה. שהרי המצוה אינה אלא על האיש, שיקח אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת. כל איש לוקח לבני ביתו. זאת מצוה באיש, אלא שהוא ממנה עמו את אשתו ובנותיו, (ח) כמו שנאמר אח"כ: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא (האיש שהוזכר לעיל) וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה. הרי שעִקר המצוה היא על האיש, והוא זה שעליו לקחת שה לבית.

ר"י ור"י הסוברים שאשה חיבת בפסח ראשון, כמו שהזכרנו לעיל, ישיבו ויאמרו שאמנם הצווי נאמר על האיש, אבל מה בכך? הלא מה שהתורה הטילה עליו הוא לקחת שה לבית. כונת התורה היא שיהיה שה לבית כדי שיצאו כל בני הבית ידי חובתם. עִקר המצוה בבית ובכל בני הבית.[[597]](#footnote-597)

גם כאן דנים האמוראים המאוחרים כדרכם, ומסיקים שהצווי "איש לפי אכלו", מלמד שני דברים. שדוקא האיש חיב ולא האשה, ושאם אכלו הוא שה שלם, יאכל שה שלם. שהרי הצווי הוא על איש לפי אכלו.

רבי יהודה סבר במכסת נפשת (ב) ואפילו נשים וכי תימא אי הכי אפילו בשני נמי כתיב (ג) חטאו ישא האיש ההוא איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי בשני לא אהני (ד) ככל חקת הפסח לטפילה בעלמא ורבי יוסי מאי טעמא דכתיב בראשון (ב) במכסת נפשת ואפילו אשה וכתיב בפסח שני ונכרתה (ה) הנפש ההיא מישראל נפש ואפילו נשים ואלא חטאו ישא האיש ההוא למעוטי מאי למעוטי קטן מכרת ורבי שמעון כתיב בראשון (ו) איש איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי לא אהני ליה (ח) במכסת נפשת לטפילה וכי תימא אפילו בשני נמי מיעט רחמנא בשני דכתיב (ט) חטאו ישא האיש איש אין אשה לא ממאי קממעיט ליה אי מחיוב השתא בראשון לא בשני מיבעיא אלא לאו מטפילה ומאי איש דקאמר רבי שמעון אי נימא ויקחו להם איש שה לבית אבות וגו' ההוא מיבעי ליה לכדרבי יצחק דאמר (א) איש זוכה ואין קטן זוכה ואלא (ז) מאיש לפי אכלו.

פסחים צא: - ראה פסחים מג.

### דברי הימים ב כ ה, פסחים צב.

#### החצר החדשה

וַיָּבֹאוּ וַיַּגִּידוּ לִיהוֹשָׁפָט לֵאמֹר בָּא עָלֶיךָ הָמוֹן רָב מֵעֵבֶר לַיָּם מֵאֲרָם וְהִנָּם בְּחַצְצוֹן תָּמָר הִיא עֵין גֶּדִי: וַיִּרָא וַיִתֵּן יְהוֹשָׁפָט אֶת פָּנָיו לִדְרוֹשׁ לַה' וַיִּקְרָא צוֹם עַל כָּל יְהוּדָה: וַיִּקָּבְצוּ יְהוּדָה לְבַקֵּשׁ מֵה' גַּם מִכָּל עָרֵי יְהוּדָה בָּאוּ לְבַקֵּשׁ אֶת ה': וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם בְּבֵית ה' לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה....

למדנו מכאן שבימי יהושפט היתה בבית ה' חצר חדשה. חצר שהיתה חדשה בימי יהושפט. במשכן אין אנו מוצאים אלא חצר אחת[[598]](#footnote-598). גם בפסוקים המתארים את מקדש שלמה כך משמע. ואולם, כאן אנו למדים שהיתה חצר נוספת, שבימי יהושפט עוד היתה חדשה. גם במסכת מדות אנו למדים שיש חצר נוספת בבית ה'. ומ"מ משמע שהנכנס לאותה חצר בטומאה ודאי לא עבר על אִסור תורה. שהרי במשכן אין אלא חצר אחת. חכמים בנו חצר נוספת והם חִדשו שיהיה דינה כדין החצר. מן התורה אין החצר הזאת אלא כמחנה לויה[[599]](#footnote-599).

### במדבר ט י, יג, פסחים צב:צג.

#### מי עושה פסח שני

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא.

ה' מלמד את משה (א) שהטמא לא יוכל לעשות את הפסח במועדו בתוך בני ישראל, אבל יוכל לעשות פסח שני.

נאמר כאן אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם. מה דין מי שלא היה טמא ולא היה בדרך רחוקה, אבל מסִבה אחרת לא עשה את הראשון? מסברה, הלא לא עשה את הראשון, ולמה יגרע מלעשות את השני? וכך עולה גם מהפתיחה אִישׁ אִישׁ. לאו דוקא הטמא או בדרך רחוקה יעשו פסח שני, אלא (ג) כל איש ואיש שלא עשה את הראשון. על כל שלא עשה את הפסח נאמר: "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא". כלומר: התורה נתנה לו אפשרות נוספת להקרבה, ואם לא יקריב – חטאו ישא.

נחלקו התנאים האם מי שלא הקריב התחיב כרת, וכעת חלה עליו מצוה חדשה – לעשות את השני, או שעשייתו את השני באה לתקן או להשלים את הראשון שלא עשה.

הפרשיה אומרת: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא. יש שתי דרכים לפרש מה בא ללמד הפסוק האחרון. אפשר לפרש שגם הוא עוסק בפסח השני, והוא בא ללמד שמי שלא עשה את הפסח השני המוזכר כאן יכרת מעמיו, אבל אפשר לפרש שהפסוק הזה חוזר לדבר על פסח ראשון, ואומר שאמנם יש דין של פסח שני, אבל הוא מיועד דוקא למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון – יכרת מעמיו.

האמוראים מפרשים שבכך נחלקו התנאים. רבי סבר שהפרשיה הזאת היא (ד) פרשית פסח שני. היא עוסקת בפסח שני ומלמדת את הלכותיו. פסח שני הוא מצוה בפני עצמה והוא עומד בפני עצמו, ולכן הוא מועד בפני עצמו, ולא בהכרח המשך לפרשית פסח ראשון. ולכן יש לפרש (ה) שגם הפסוק "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא" עוסק בפסח שני[[600]](#footnote-600). לפי הפירוש הזה, הפסוק אומר: כִּי קָרְבַּן ה’ (השני) לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ – חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא. (כמובן, דוקא אם לא עשה את הראשון, שאל"כ כלל לא התחייב לעשות פ"ש).[[601]](#footnote-601) אבל ר' נתן סובר שפסח שני אינו עומד בפני עצמו. הפרשה היא פרשת הפסח. שבתוכה היא מלמדת שיש גם פסח שני, אבל עִקרה הוא פרשת הפסח. לכן יש לבאר שהפסוק הזה חוזר לדבר על פסח ראשון. אמנם הפרשה מלמדת את הלכות פסח שני, אבל בסופה היא מוסיפה (ו) שדוקא מי שהיה טמא או בדרך רחוקה יעשה פ"ש. הפרשה אומרת: אמנם מי שהיה טמא או בדרך רחוקה יעשה את השני, (וכפי ההלכות המפורטות כאן), אבל דוקא מפני שבראשון הוא היה טמא או בדרך רחוקה. לא כן מי שהיה טהור בראשון. אחרי הצווי על פסח שני מוסיפה התורה ומלמדת, שלא תחשוב שאם יש פסח שני הרי אין צריך לעשות את הראשון, לא כן, אלא (ז) הָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא (אא"כ יעשה את השני ויתקן).קסד גם רחב"ע אומר שהפסוק עוסק בפסח ראשון, אלא שהוא מפרש שחטאו ישא דוקא אם לא יעשה את השני. לכן הוא פרש: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אם קָרְבַּן ה’ (השני) לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ – חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא. (ח) אבל אם עשה את השני – הרי הקריב במועדו, כי גם השני מועדו הוא לפי רחב"ע.קסה

התורה הזכירה כאן את מי שהיה טמא או בדרך רחוקה. בפשטות, טמא או בדרך רחוקה הם דוגמאות למי שהיה אנוס ולכן לא יכול היה להקריב, וכך הוא דינו של כל אנוס. ואעפ"כ, כיון שהתורה חוזרת כאן שוב ושוב על המלים טמא ודרך רחוקה, למדו חכמים שדוקא (ב) מי שהיה טמא או בדרך רחוקה פטור בכל מקרה מכרת. אבל כל אֹנס אחר – אם יזיד ולא יעשה את השני חיב כרת.

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה, יעשה את השני. התורה אומרת זאת על שניהם במדה שוה. מכאן עולה שגם הטמא וגם מי שהיה בדרך רחוקה – אחת דתם. וכשם שה' מצוה את משה שהטמאים לא יעשו את הפסח הראשון במועדו בתוך בני ישראל, (ט) כך גם מי שהיו בדרך רחוקה אינם רשאים לעשות את הראשון, אפילו ע"י שליח שיעשה עבורם. (כך דורש ר"ע, אמנם, להלן צג:צד. מבאר עולא שלא לכל ענין שוה הטמא לגמרי למי שהיה בדרך רחוקה. יש מקום לומר שכל טמא הופקע מפסח, גם אם ביכלתו להיות טהור בשעת אכילה, שהרי התורה הוציאה את הטמא מכלל פסח ראשון. ויש מקום לומר להפך, לטמא לא נאמר דרך רחוקה. ועדין – הצד השוה הוא שאלה פטורים ולא יוכלו לצאת י"ח ע"י אחרים. עוד דורשת הבריתא שם שכל מי שהיה בדרך פטור, גם אם יכול להכנס. כמו כן אנו אומרים כאן שכל טמא פטור. (ב) התורה פטרה את אלה לגמרי. לכן אינם חיבים אע"פ שיכלו לתקן את עצמם). וכך דעת רב ששת. אבל רב נחמן חולק. שהרי דוקא את הטמא דחתה התורה.

אלו שעושין את השני הזבין והזבות המצורעין והמצורעות [ונדות] ובועלי נדות והיולדות השוגגין והאנוסין והמזידין וטמא ושהיה בדרך רחוקה אם כן למה נאמר טמא למה נאמר (א) דאי בעי למיעבד בראשון לא שבקינן ליה אלא אם כן למה נאמר בדרך רחוקה (ב) לפוטרו מן הכרת.

יכול לא יהו עושין את השני אלא טמא נפש ושהיה בדרך רחוקה זבין ומצורעין ובועלי נדות מנין תלמוד לומר (ג) איש איש.

רבי סבר (ד) שני רגל בפני עצמו הוא רבי נתן סבר שני (ו) תשלומין דראשון הוא תקוני לראשון לא מתקין ליה ורבי חנניא בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא ושלשתן מקרא אחד דרשו והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה רבי סבר (ה) וחדל לעשות הפסח ונכרתה דלא עבד בראשון אי נמי קרבן ה' לא הקריב במעדו בשני ... ורבי נתן סבר (ז) וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי לשון דהא הוא והכי קאמר רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במעדו בראשון .... ורבי חנניא בן עקביא סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה (ח) כי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני.

רבי עקיבא אומר (ט) נאמר טמא ונאמר בדרך רחוקה מה טמא שספק בידו לעשות ואינו עושה אף דרך רחוקה נמי שספק בידו לעשות ואינו עושה.

פסחים צג: - ראה כריתות ז:[[602]](#footnote-602)

פסחים צג:צד. - ראה פסחים סו:סז.קנה

### במדבר ט י, יג, פסחים צד.

#### איזו היא דרך רחוקה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא.

איזו היא דרך רחוקה? בפשטות, כל מי שלא יכול להגיע למקדש ולעשות את הפסח. כך נראה הפשט וכך פרש ר"ע, וכך נפסק להלכה[[603]](#footnote-603).

ואולם. הוזכרו כאן טמא ומי שהיה בדרך רחוקה. האם כונת התורה לכל מי שלא יכול לעשות את הפסח, או שכונת התורה לשני אלה דוקא וגם אם יכולים לעשות הפסח?

כפי שהזכרנו לעיל פסחים צב:צג., מי שהיה טמא או בדרך רחוקה נפטרו מכרת לעולם, שלא ככל אנוס. וכן בארנו שם שיש אומרים ששני אלה לא יצאו ידי חובה גם אם ישחטו עבורם. (ולגבי הטמא הדבר מפורש). וראה (ב) גם פסחים סו:סז.קנה, שהתורה פטרה את הטמא גם אם יוכל להטהר עד הערב כי כל טמא פטור. וכך היא דעת ר"א. לכן סובר ר"א שאין למדוד את הדרך הרחוקה לפי השאלה האם יוכל האיש להגיע בזמן ולהקריב. (א) התורה פטרה את כל מי שהיה בדרך רחוקה, וחִיְּבה את כל מי שלא היה בדרך רחוקה.[[604]](#footnote-604), בלי להתחשב בשאלה אם יוכל להקריב אם לאוקנה. יתר על כן. גם לגבי מעשר שני נאמר "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ", ושם הכל מודים שכל מי שמחוץ לירושלים יכול לפדות את המעשר[[605]](#footnote-605), אע"פ שהוא קרוב לירושלים ויכול להכניסו[[606]](#footnote-606). (ג) אף כאן, כל מי שהיה בדרך נפטר מהפסח. מה גם שבפסוק המחיב כרת נאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה", ולא נאמר שם "רחוקה"[[607]](#footnote-607). (אמנם, ר"ע ודאי ישיב ויאמר שהכתוב מדבר על הדרך שהוזכרה לעיל, ואין צֹרך לצין שנית שהיא רחוקה).

(א) היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב תלמוד לומר ובדרך לא היה והלה היה בדרך היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב תלמוד לומר ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך.

איש איש כי יהיה טמא לנפש (ב) מי לא עסקינן שחל שביעי שלו להיות בערב הפסח ואפילו הכי אמר רחמנא לידחי.

רבי אליעזר אומר נאמר (ג) ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו רבי יוסי בר רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר חוץ לעשייתו.

### במדבר ט י-יג, פסחים צה.

#### הלכות פסח שני

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא.

התורה אומרת על פסח שני שיעשו אותו ככל חֻקת הפסח, והיא אף מפרטת את הכלל הזה: עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ. ומסיֶמֶת התורה בכלל מסכם: כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ. הוא יֵאכל על מצות ומרורים, לא ישאירו ממנו עד בקר, ועצם לא ישברו בו. מכאן שכל מצוות הפסח עצמו נעשות בדיוק כפסח ראשון. כל שנאמר בפרשת חֻקת הפסח, האומרת: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם". ואולם, פרשתנו מזכירה גם מצוות שלא הוזכרו בפרשית חקת הפסח: שלא להותיר, שלא לשבור עצם, ולאכול על מצה ומרורים. (הוזכרו כאן גם מ"ע וגם מצוות ל"ת, אבל דוקא כאלה הנעשות בפסח עצמו, כמו אלה שהוזכרו כאן. הוזכרו כאן מצוות הותרה עד הבקר, צלי על מצות ומרורים ושבירת עצם, התרבו מצוות כגון אלה, האמורות בחקת הפסח). הפרשה פותחת בכלל ומסיֶמֶת בכלל. ובאמצע מביאה את הפרטים הנ"ל. ואולם, מן הפרטים אפשר ללמוד על הכלל. כל הפרטים שהוזכרו הם פרטי הפסח עצמו. לא הוזכרו כאן מצוות של חג המצות[[608]](#footnote-608), אלא של הפסח. וכן נותנת הסברה, הלא את חג המצות כבר עשו הטמאים בחדש הראשון. מה שלא עשו בחדש הראשון הוא הפסח עצמו. לכן, כל המצוות שהוזכרו כאן הן מצוות שעוסקות בפסח עצמו. ממילא למדנו שכל דבר שהוא גוף הפסח, כמו הפרטים שהוזכרו כאן, נוהג גם בפסח שני. מצוות שאינם גוף הפסח – לא. הצווי בפ"ש הוא "כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ". דוקא את הפסח יש לעשות שנית בפסח שני. לא את החג ולא את מצוות החג. הפסח ישחט ויאכל כהלכות הפסח. אבל רק הפסח. רק אותו יעשו.

דוקא דברים הדומים לדינים שנאמרו כאן, כלומר דיני הפסח עצמו, עשייתו ואכילתו, הם הנעשים גם בפסח השני. לא דיני חג המצות של בִעור חמץ ועשית חג שבעת ימים.

נאמר כאן יעשו אתו, דוקא מצוות שבעשיתו נוהגות גם בשני. (וראה דברינו להלן יומא נא.[[609]](#footnote-609), וראה גם דברינו בסכה מז:).

ככל חקת הפסח יעשו אתו במצוה שבגופו הכתוב מדבר מצוה שעל גופו מנין תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו יכול אפילו מצות שלא על גופו תלמוד לומר ועצם לא ישברו בו מה שבירת העצם מיוחד מצוה שבגופו אף כל מצוה שבגופו.

ככל חקת הפסח יעשו אתו יכול כשם שהראשון אסור בבל יראה ובל ימצא כך שני אסור בבל יראה ובל ימצא תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו ואין לי אלא מצות עשה מצות לא תעשה מנין תלמוד לומר לא ישאירו ממנו עד בקר ואין לי אלא מצות לא תעשה שניתק לעשה מצות לא תעשה גמור מנין תלמוד לומר ועצם לא ישברו בו מה הפרט מפורש מצות עשה ולא תעשה שניתק לעשה ולא תעשה גמור אף כל מצות עשה ולא תעשה שניתק לעשה ולא תעשה גמור.

פסחים צה. – ראה פסחים פה.

פסחים צה. – ראה פסחים צא.

### ישעיהו ל כט, פסחים צה:

אומר ישעיהו: "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בֶּחָלִיל לָבוֹא בְהַר ה’ אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל". מתוך שהנביא השתמש בדִמוי הזה, למדנו לפי דרכנו שבליל התקדש חג יש שיר. אפשר להסיק זאת מדברי הנביא, משום שאלמלא היה שיר בליל החג, לא היה הנביא משתמש בדמוי הזה. אבל דוקא בליל התקדש חג יש שיר. לא בליל פסח שני שאינו חג.קעא

ובערכין י: למדנו שגם לא בשאר ימים שאינם חג, ושאינם מתקדשים.

מנא הני מילי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו' מאי טעמא איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל.

### דברים טז ז, פסחים צה:

#### לינה בפסח

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

נאמר על חג המצות "וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ", משמע שעד הבֹקר על המקריב להשאר במקום אשר יבחר ה', רק בבֹקר יפנה וילך לאהליו. (וראה גם דברינו בר"ה ד:). אך דין זה מדיני חג המצות הוא ולא מדיני קרבן הפסח, כפי שמשמע מכלל הפרשה, שסופה ודאיקעג עוסק בחג המצות ולא בפסח, וממילא אינו נוהג בפסח שני כפי שבארנו לעיל. לכן סובר ר' יהודה שאינו נוהג בפסח שני.[[610]](#footnote-610) אבל יש חולקים הסוברים שהלינה היא חלק ממצות הפסח.

רבי יהודה אומר מניין לפסח שני שאין טעון לינה שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב ששת ימים תאכל מצות הנאכל לששה טעון לינה שאין נאכל לששה אין טעון לינה.

### ויקרא ז יט, פסחים צה:

#### אכילת זב מפסח הבא בטומאה

בפרשת השלמים, מלמדת התורה לשמור על הבשר בטהרה: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". הבשר צריך להשמר בטהרה, וגם האוכל צריך להיות טהור. כפי שפותחת הפרשה ואומרת: "וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר". מכאן למדנו שאין לאכול קרבנות בטומאה. (ובארנו פסוקים אלה בזבחים לו: ובזבחים מג:).

התורה התירה אכילת פסח בטומאה אך רק לטמאי נפש. כמו שבארנו לעיל. לטמאים אחרים לא הותר. אם בכ"ז אכלו, האם יתחיבו כרת?

חיוב הכרת האמור כאן אמור בהקשר של שמירת טהרת הבשר. בשר שממילא אינו נשמר בטהרה, אין בו כרת. הכרת אינה על זב ומצורע, אלא על טומאת הבשר. ולגבי הבשר הזה ממילא כבר הותר האִסור האמור בפסוק זה.[[611]](#footnote-611)

זבין וזבות נדות ויולדות שאכלו בפסח שבא בטומאה יכול יהו חייבין תלמוד לומר כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה נאכל לטהורים חייבים עליו משום טמא ושאינו נאכל לטהורין אין טמאין חייבין עליו משום טמא.

פסחים צה: - ראה פסחים סז:

פסחים צו. – ראה זבחים לו:[[612]](#footnote-612)

### שמות יב, יג, פסחים צו.

#### אלו מדיני הפסח נוהגים לדורות

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַה’: וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה’: וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ: שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמַּצּוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת: פ

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל ...

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ: ס וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא ה’ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאֹתָם: פ

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם: וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה:

הפסח הוזכר כאן כמעשה שנעשה כחלק מיציאת מצריםקעח. אבל נאמר כאן שגם לדורות יש לעבוד את העבודה הזאת. נשאלת אפוא השאלה האם כל מה שנאמר כאן נוהג גם לדורות. הלא לדורות אין ישראל יושבים בבתיהם שבמצרים, אינם צריכים לשמור שלא יבא המשחית אל בתיהם, והדם נזרק על המזבח[[613]](#footnote-613). נשאלת אפוא השאלה אלו מהדינים האמורים כאן אינם נוהגים לדורות.[[614]](#footnote-614)

בפשטות, כל מה שאינו חלק מהיציאה ממצרים[[615]](#footnote-615), הוא לדורות.

הפרשה אומרת "וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". משמע שכל העבודה הזאת נעשית גם לדורות. הפרשה חוזרת על חֻקת הפסח לדורות. משמע שכל חֻקת הפסח היא לדורות. ואולם, מסתבר שנתינתו על המשקוף ועל המזזות, ומקחו מבעשור, הם חלק מיציאת מצריםקעח ואין להם משמעות לדורות. הגמ' דורשת זאת מהפסוקים: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת", משמע שצוי זה נוהג דוקא בחֹדש הזה, בשנה זו. אותו חֹדש שבו נאמרו הדברים למשה ואהרן. לא לדורות.קעז אמנם, גם לדורות נאמר "וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה", אלא שבפרשיה ההיא כשנאמר "החדש הזה" הכונה לחדש האביב האמור שם. שם נאמר בפירוש שמדובר על דורות. לכן, כל ענייני העבודה נעשים מדי שנה בשנה.

לכן, דורשת הגמ' שמה שנאמר עליו עוד בארץ מצרים "החדש הזה", תחת הכותרת "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה", נוהג דוקא אז, בחדש ההוא. כל עבודה שנעשית אח"כ, נוהגת לעולם. לכן מקחו מבעשור דוקא באותו חדש באותה שנה. זהו חלק מיציאת מצרים. גם אכילתו בחפזון, היא משום שאנו עתידים לצאת ממצרים באותו לילה, לכן אינה נוהגת לדורות. כן שאר הצוויים שצוה משה את ישראל: "מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף". צוויים אלה אינם נוהגים אלא באותה שנה במצרים, משום המשחית הנוגף. לכן גם אין צווי לדורות לאכלו בחפזון במתנים חגורים ומקל ביד. שהרי אין כבר צֹרך לצאת שוב ממצרים. לדורות נוהגים הצוויים שצוה ה' את משה ואהרן (מלבד אלה שהוזכרו), בתחלת הפרשה ובסופה. ולא הצויים שצוה משה את זקני ישראל, שהם חלק מיציאת מצרים.[[616]](#footnote-616)

מנא לן דכתיב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו זה מקחו מבעשור ואין פסח דורות מקחו מבעשור.

מנא לן דאמר קרא ואכלתם אתו בחפזון אותו נאכל בחפזון ואין אחר נאכל בחפזון.

ופסח דורות נמי הכתיב ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה שיהו כל עבודות חדש זה כזה.

פסחים צו. – ראה מנחות מט:, עמ' תתרצה

פסחים צו. – ראה ברכות ט.

פסחים צו. – ראה פסחים פג.פד.

### שמות יב מג, פסחים צו.

#### ערל ובן נכר בפסח

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

ערל אינו אוכל פסח. האם לא יאכל גם מצה ומרור?

מסתבר שיאכל. דוקא על הפסח נאמר "וכל ערל לא יאכל בו". הפסח הוא קרבן והוא קדוש, ונאסר לערל. מצה ומרור הם חולין. לא עליהם נאמר "וכל ערל לא יאכל בו", וכלל לא נזכרו בפרשיה זו. וכפי שבארנו לעיל פסחים כח:

ערל נאסר באכילת פסח. פסח הוא קרבן. מצה ומרור אינם קרבן, ולכן הערל לא נפטר מהם. דוקא בפסח לא יאכל.

בו אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור.

פסחים צו. – ראה יבמות ע. ויבמות עא.

פסחים צו: - ראה פסחים כח:, עמ' קנב.

פסחים צו:צז. – ראה להלן זבחים ט., להלן עמ' תתקלד. (וראה גם בזבחים ח:).

### שמות יב ד, פסחים צט.

ה' מצוה את בני ישראל לקחת שה במכסת נפשות איש לפי אכלו:

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה.

ראה מה שנדרש על הפסוק הזה לעיל פט. צ. (עמ' קפה).

את השה לוקח כל איש, ומוסיף עליו נפשות נוספות, במכסת נפשות. אם ימעט מהיות משה – יקח עם שכנו. כלומר: הפסח מתחלתו נועד לשותפות. מה הדין אם אחד השותפים רוצה לעבור לחבורה אחרת? כיון שדרכו של הפסח בשותפות, דרכה של שותפות שהשותפים יכולים לעזוב. מהפסוק הזה למדנו שפסח בא בשותפות, (א) ושותפות יכולה להתמעט.

ואולם, נאמר "וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת", את השה לוקח כל איש, ומוסיף עליו נפשות נוספות, במכסת נפשות. לכן סובר ר' יהודה שאחד המקדישים שהקדישו את השה מתחלתו, חיב להשאר מנוי על השה. השה הוא של האיש הלוקח, והוא מוסיף מנויים וגורע מנויים. ר' יוסי חולק עליו וסובר שכל מי שהצטרף לחבורה הרי הוא כאחת מאלה שהקדישוה מתחלתה. וכל עוד אחד מהם עדין מנוי – יכולים להתמעט.

ואם ימעט הבית מהיות משה מלמד (א) שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר ובלבד שלא יניחו את הפסח כמות שהוא.

### שמות כ ז, פסחים קו.

#### זכירת יום השבת לקדשו

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה’ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ.

התורה צִוְּתה לזכור[[617]](#footnote-617). לפני שלא תעשה בו מלאכה, זכרהו לקדשו. הזכר בפיך את קדושתו.[[618]](#footnote-618) לכן צריך עם כניסתו להזכירו ולקדשו. יש להזכיר את יום השבת, דהיינו מערב עד ערב, מבואו ועד צאתו, שהוא הזמן הקרוי יום השבת. אמנם, כיון שנאמר יום, דרשו חכמים שיזכיר שנית גם ביום.[[619]](#footnote-619) אבל עִקר הדרשה היא עם כניסת קדושת השבת, לזכרו ולקדשו, את כל השבת מבואו עד צאתו. ויזכירהו בהזכרה חשובה.[[620]](#footnote-620)

ה"ק זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת.[[621]](#footnote-621)

פסחים קח. – ראה לעיל פסחים נח.פט

פסחים קח: - ראה שקלים ח:קפג

### דברים טז יד, פסחים קט.

#### שמחה ברגל

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ.

במצוות האמורות כאן חייבים אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ. על רוב המצוות בתורה לא נאמר שחיבים בהם אתה ובנך ובתך והלוי והגר. אבל כאן נאמר הדבר, משמע שלא רק הם חייבים לשמוח, אלא אתה חיב בשמחתם. הצווי הוא "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וכו'", כלומר: אתה מצֻוֶּה לשמוח עמם. בפשטות – משום שאתה אוסף את תבואתך ושמח בה, כי ה' ברך אותך בתבואתך ובמעשה ידיך. ועליך לתת גם למי שלא התברך. מכאן משמע שהשמחה האמורה כאן היא לא רק שמחת הלב, אלא חגיגה בבשר ובגדים, (ובקרבנות, כפי שיבואר להלן), ועליך לשמח בהם גם את בני ביתך ואת הלוי והגר, שאין להם במה לשמוח ועליך לתת להם משלך. לכן חלה עליך המצוה שתשמח אתה והם.

השמחה לפני ה' היא בקרבנות ובשלמים, כפי שעולה מכמה מקומות בתורה, וכדברי המדרש לעיל פסחים ע: ולהלן זבחים נ. (ראה דברינו שם). באין קרבנות – לא נותר לנו אלא לשמוח ביין, כי אין לנו דבר אחר שנאמר עליו שהוא משמח מלבד היין אשר ישמח לבב אנוש ובו ישמחו אלהים ואנשים.

אמנם, ר' יהודה אומר שאין צריך לשמח אותם דוקא במה שנאמר עליו בכתוב שהוא משמח, יש לשמחם בדבר שאנו רואים שהוא משמח אותם.

חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך.

פסחים קט. – ראה עירובין ד:

### דברים יט טו, פסחים קיג:

#### עדות עד אחד

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר.

בפשטות, המצוה היא מצוה על השופט שלא יפסוק את הדין על פי עד אחד. אפשר שר"פ סבר שגם העד מצֻוֶּה בכך, ואם הוא קם יחידי הוא לוקה. אבל אפשר שר"פ לא סבר שהעד מצֻוֶּה בכך, אלא שכיון שהוא יודע שלא תתקבל עדותו – ממילא לא בא אלא להוציא שם רע על חברו, וראוי הוא ללקות.

### שמות כג ה, פסחים קיג:

התורה מצוה את האדם לפרוק ולטעון עם חברו: "כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ". התורה מדברת על אדם שיש לו שונא. שדוקא הוא שונאו. ממילא למדנו שיש אדם שמותר לשנוא אותו. רנב"י למד זאת ממה שנאמר במשלי: "אֲנִי חָכְמָה שָׁכַנְתִּי עָרְמָה וְדַעַת מְזִמּוֹת אֶמְצָא: יִרְאַת ה' שְׂנֹאת רָע גֵּאָה וְגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהְפֻּכוֹת שָׂנֵאתִי". בכלל החכמה ויראת ה' – שנאת הרע.

### דברים יח ט-יג, פסחים קיג:

כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה’ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה ה’ אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ: תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה’ אֱלֹהֶיךָ. כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל מְעֹנְנִים וְאֶל קֹסְמִים יִשְׁמָעוּ וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן.....

התורה מזהירה להיות תמים עם ה' ולא לשמוע לכל הקוסמים והמנחשים. תמים תהיה עם ה', במה צריך אדם להיות תמים עם ה'? בכך שלא ישמע לכל המעוננים והקוסמים. גם הכלדיים הם סוג של מעוננים או דומים להם. לכן גם אליהם אסור לדרוש.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין שאין שואלין בכלדיים שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.

### דניאל ו ד, פסחים קיג:

שְׁפַר קֳדָם דָּרְיָוֶשׁ וַהֲקִים עַל מַלְכוּתָא לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא מְאָה וְעֶשְׂרִין דִּי לֶהֱוֹן בְּכָל מַלְכוּתָא: וְעֵלָּא מִנְּהוֹן סָרְכִין תְּלָתָא דִּי דָנִיֵּאל חַד מִנְּהוֹן דִּי לֶהֱוֹן אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא אִלֵּין יָהֲבִין לְהוֹן טַעְמָא וּמַלְכָּא לָא לֶהֱוֵא נָזִק: אֱדַיִן דָּנִיֵּאל דְּנָה הֲוָא מִתְנַצַּח עַל סָרְכַיָּא וַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא כָּל קֳבֵל דִּי רוּחַ יַתִּירָא בֵּהּ וּמַלְכָּא עֲשִׁית לַהֲקָמוּתֵהּ עַל כָּל מַלְכוּתָא.

דניאל כֻבד יותר מהיתר משום שרוח יתירא בו. מכאן שכל מי שיש בו יתר רוח – יש לנהוג בו כבוד.

### במדבר ט יא, פסחים קטו.

#### אכילת הפסח על מצות ומרורים

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ". הפסח נאכל על מצות ומרורים[[622]](#footnote-622). מכאן דרש הלל שיש לאכלם על מצה ומרור ממש[[623]](#footnote-623). לאכול את שלשתם כרוכים יחד. אבל חכמים פרשו את הפסוק הזה בדרך אחרת[[624]](#footnote-624). הם סוברים שיש לאכלו עם מצה ומרורים, אך לאו דוקא כרוכים יחד.

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומררים יאכלהו.

יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.

פסחים קטו: קטז. – ראה לעיל פסחים לה.:לו.

### שמות יב כז, יג ח טו, דברים ז כא, פסחים קטז:

#### זכירת יציאת מצרים

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ: ס

וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאֹתָם: פ

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה': מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה' מִמִּצְרָיִם: וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה: ס

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה' וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה': וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה: וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ וַיַּהֲרֹג ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה: וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם: ס

נאמרו כאן דברי ה' אל משה ואהרן "זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח", ואחריה דברי ה' אל משה שיקדש בכורות.

אח"כ נאמרו שתי פרשיות שאמר משה אל העם. הראשונה עוסקת בזכירת יציאת מצרים והמצות, והשניה עוסקת בקִדוש הבכורות. שתי הפרשיות הן פרשיות של זכירה. הן אומרות שיש ללמד את הבן, ושיש לתת את הדברים האלה על היד ובין העינים, כמו פרשיות שמע והיה אם שמע, שגם הן מצוות המלמדות כיצד יהיו הדברים האלה עליך בכל עת. כמו שבארנו בברכות ד: י:יא. ובמנחות לו:.

בשתי הפרשיות האלה הדבר שאותו צריך ללמד הוא יציאת מצרים. וביחוד מדגישה כאן התורה את חֹזק היד או את היד החזקה שבה היתה יציאת מצרים.רא

הפרשיות האלה אפוא הן פרשיות של זכירה. הפתיחה לדברי משה היא: "זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה", ובשתי פרשיות הוא מפרט כיצד תזכור: א. אכול מצות והגד לבן, תן אותם לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך ותשמור אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה. ב. קדש בכורות, הגד לבן, ותן לאות ולטוטפות.

המצוה אפוא היא לזכור את יציאת מצרים, ובכלל זה לספר עליה לבן. לפי פירוש זה, ההגדה לבן היא חלק מהמצוה הכללית "זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים". (כשם ש"ושננתם לבניך" הוא חלק מכלל המצוה האמורה בפרשיה). מצות הספור לבן היא חלק ממצות זכור, אבל מצות זכור עומדת בפני עצמה ואינה חלק ממצות הספור לבן. לפי זה (ח) גם מי שאין לו בן צריך לספר ביציאת מצרים.[[625]](#footnote-625)

על מה יש להגיד לבן? נאמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה': מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם", מכאן נראה שעל המצה יש להגיד לבן. ואולם, כפי שכתבנו לעיל, הפרשיה כֻלה היא פרשיה של זכרון, והיא מזכירה גם אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה. ובפשטות נראה לבאר שהחֻקה הזאת היא חֻקת הפסח האמורה בפרשיה שלפניה. שנקראה גם שם חֻקה. ולפי זה לא רק על המצה יש להגיד לבן אלא על כל האמור בחקה הזאת. אמנם (כפי שנבאר במנחות לו: עיי"ש) יש חולקים ואומרים שהחקה הזאת היא חֻקת התפלין האמורה לפניה, ולפי זה גם האמירה לבן אמורה רק על המצה האמורה לפניה.

#### סִפּוּר יציאת מצרים

סִפּוּר יציאת מצרים הוא מלכתחילה אחת המטרות של המכות והמופתים אשר ביציאת מצרים. ה' אומר למשה לפני מכת ארבה:

בֹּא אֶל פַּרְעֹה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לִבּוֹ וְאֶת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שִׁתִי אֹתֹתַי אֵלֶּה בְּקִרְבּוֹ: וּלְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ וּבֶן בִּנְךָ אֵת אֲשֶׁר הִתְעַלַּלְתִּי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בָם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'.

כבר כאשר עומדים ישראל במצרים, (ועוסקים בהכנה לקראת היציאה ממצרים), פניהם אל העתיד. ה' מכביד את לב פרעה לשם שתי מטרות: נתינת האותות, והסִפּור שיספר כל אדם לבניו ולבני בניו. וכאמור כאן, לשני אלה יש מטרה: "וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'".

יציאת מצרים באה ללמד על מציאות ה' ועל גבורתו. הראשון ששאל מה נשתנה היה פרעה. פרעה שאל מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל. המכות באו להשיב על שאלתו. מטרת המכות היא למען תדע כי אני ה'. כפי ששב משה ואומר בכל אחת מן המכות. וכאשר עומדים ישראל לצאת ממצרים, מצוה משה את ישראל שיספרו זאת גם לבניהם ובני בניהם אחריהם.

מה צריך אפוא לספר לבן? מהו תֹכן ההגדה?

כאשר לוקחים ישראל את השה כדי לזבחו, עוד בטרם יצאו ישראל ממצרים, אומר משה לבני ישראל:

מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה’ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה’ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל.

עוד בהיותם משועבדים במצרים, רואה משה לנגד עיניו את ימי החרות. ומורה לישראל מה יאמרו לבניהם כשיהיו בני חורין בארץ. עִקר דבריו הוא שיאמרו לבניהם: "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל". לפי האמור כאן, זבח הפסח בא ללמד לא על הכאת המצרים או על המופתים, אלא על הבדלת ישראל מהמצריםקפט והצלתם של ישראל מן המכה.

יציאת מצרים נועדה לכך שישראל יספרו עליה לדורות. אי אפשר לצאת ממצרים אם יציאת מצרים אינה חלק מחזון הדורות, ואם לא אומרים עוד תוך כדי יציאת מצרים שתכליתה היא ידיעת הדורות את פסיחת ה' על ישראל והיות ישראל לעם לה'. בחירת ה' בישראל, שנעשית ע"י בחירת ישראל בה' וסִמון בתיהם בדם ברית עם ה' והִבדלות מאלהי מצרים. (ואולי רומז משה בדבריו גם לשואלים והתמהים בימיו, שאינם משתתפים בזבח, ואינם מאמינים בחזון לדורות ובגאולה. ולכן דרשו זאת חכמים על הרשע, שאינו מבדיל עצמו מהמצרים ולא נגאל).

זוהי אפוא מטרת מכת בכורות. שלא כשאר המכות, על מכת בכורות לא נאמר למען תדעו כי אני ה', אלא "לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל".[[626]](#footnote-626) לכן היא לא נעשית באות ומופת במטה משה. ה' בכבודו ובעצמו יוצא לפסוח על בתי בני ישראל. מכאן למדים אנו שהדבר שצריך (א) לומר לבן הוא "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל".

אחרי היציאה ממצרים, מורה משה לישראל:

מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה' מִמִּצְרָיִם.

עם הפסח יש ללמד על בחירת ישראל לעם לה'קפט כפי שכתבנו לעיל. אבל עם המצה ובִעור החמץ[[627]](#footnote-627) יש ללמד את הבן על יציאת מצרים ועל היד החזקהרא, המלמדת על גדולת ה' ומיועדת להודיע כי הוא ה'.

מכאן עולה שיש לומר לבן את טעמו (א) של הפסח: "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל"קפט, ויש לומר לבן (ב) את טעמה של המצה, על הגאולה[[628]](#footnote-628). המצה שנאמר עליה: "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם". מצות סִפור יציאת מצרים אפוא היא ללמד את הבן את טעמו של הפסח: הפסיחה, ואת טעמה של המצה: הגאולה בחֹזק יד. כיון שיש באותו יום מצוה נוספת, המרור, לומד ר"ג שיש ללמד את הבן את טעמן של שלש המצוות[[629]](#footnote-629). ר"ג סובר שהאמירה לבנים היא חלק ממצות המצה והמרור, וצריכה להאמר עליה[[630]](#footnote-630). (וכפי שנבאר להלן, כיון שנאמר מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם, יש לומר לבן את הדברים על המצה, ולהציג את המצה[[631]](#footnote-631), ודרשו חכמים שלא רק את המצה יש להראות, אלא את כל מצוות היוםקצ).

ועוד אומר שם משה לישראל:

וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ וַיַּהֲרֹג ה’ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה’ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה: וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם.

זביחת הבכורות מלמדת דוקא על יציאת מצרים בחֹזק ידו של ה'. (וחֹזק ידורא של ה' כולל כמובן את כל האותות והמופתים המלמדים על גֹדל ה' ומלכותו ושליטתו על כל הבריאה וכל חלק שבה[[632]](#footnote-632)).

זביחת אלהי מצרים לעיניהם היא חלק מהיציאה לחרות. הכרת ישראל בכך שהם בני חורין ואינם חוששים מהמצרים. (ולכן היא חלק ממה שצריך לספר ביציאה לחרות) תוך כדי כך מסבירים ישראל לבניהם אחריהם את הדבר. גם האותות והמופתים הם בעלי ערך רק אם יזכרו אותם ישראל לדורותיהם ויספרו עליהם באזני בניהם ובני בניהם, כדי שיכירו הכל במציאות ה', ויתקים בהם הפסוק וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'. הפסוק שהוא המטרה של הסִפור לבנים, כפי שבארנו לעיל.

ואנו מוצאים עוד סִפורי יציאת מצרים.רב בספר דברים אנו מוצאים:

כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפַרְעֹה בְּמִצְרָיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן ה’ אוֹתֹת וּמֹפְתִים גְּדֹלִים וְרָעִים בְּמִצְרַיִם בְּפַרְעֹה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ.

את הדברים האלה אומר משה לדור שלא ראה את יציאת מצרים. גם הדור הזה (וכמובן הדורות שאחריו) (ג) מצֻוֶּה לומר לבנו אחריו "ואותנו הוציא משם".קצז עם ישראל לדורותיו יצא ממצרים, מכאן עולה שבכל דור צריך לומר שיצאנו ממצרים.[[633]](#footnote-633)

(מסדר ההגדה בנה את ההגדה על פי הסִפור הזה. הוא פתח את ההגדה בפסוק "עבדים היינו", וסיים אותה בפסוק "ואותנו הוציא משם".[[634]](#footnote-634)).

ומכאן אנו למדים שצריך לספר לבן (ו) שהיינו עבדים ויצאנו לחרות וה' הביאנו אל הארץ.

כדי לומר כך (ה) אפשר לומר את דברי מביא הבִכורים.

מביא הבִכורים, שמהלל את ה' שהוציא אותנו ממצרים ונתן לנו את הארץ[[635]](#footnote-635), אומר:

וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

העולה מפסוקי הצווי לספר ביציאת מצרים הוא שהלִמוד שמלמדת יציאת מצרים הוא הפסיחה על ישראל וחֹזק ידו של ה' על מצרים. "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל". ועם זאת: "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה' מִמִּצְרָיִם", "וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים".

ואת כל אלה מצאו התנאים (ה) בסִפור יציאת מצרים של פרשית ארמי אבד אבי.

ומצאנו עוד סִפורי יציאת מצרים. יהושע מספר לעם את יציאת מצרים ואומר: "וָאֶקַּח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אַבְרָהָם מֵעֵבֶר הַנָּהָר וָאוֹלֵךְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וָאַרְבֶּ אֶת זַרְעוֹ וָאֶתֶּן לוֹ אֶת יִצְחָק: וָאֶתֵּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וָאֶתֵּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שֵׂעִיר לָרֶשֶׁת אוֹתוֹ וְיַעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם: וָאֶשְׁלַח אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וָאֶגֹּף אֶת מִצְרַיִם כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ וְאַחַר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם: וָאוֹצִיא אֶת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וַתָּבֹאוּ הַיָּמָּה וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵי אֲבוֹתֵיכֶם בְּרֶכֶב וּבְפָרָשִׁים יַם סוּף: וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה’ וַיָּשֶׂם מַאֲפֵל בֵּינֵיכֶם וּבֵין הַמִּצְרִים וַיָּבֵא עָלָיו אֶת הַיָּם וַיְכַסֵּהוּ וַתִּרְאֶינָה עֵינֵיכֶם אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרָיִם וַתֵּשְׁבוּ בַמִּדְבָּר יָמִים רַבִּים: וָאָבִאה אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ הָאֱמֹרִי הַיּוֹשֵׁב בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּלָּחֲמוּ אִתְּכֶם וָאֶתֵּן אוֹתָם בְּיֶדְכֶם וַתִּירְשׁוּ אֶת אַרְצָם וָאַשְׁמִידֵם מִפְּנֵיכֶם". פסוקים אלה מובאים בהגדה שלפנינו בלי סִפור יציאת מצרים האמור בהם, כי לדעה זו הגנות והשבח הוא שקרבנו המקום לעבודתו. לפי דעה זו, ענינה של יציאת מצרים היא בחירת ישראל ולקיחתם לעם לה'קפט.

לאור זאת נחלקו רב ושמואל מהו עִקר יציאת מצרים שאותו יש לספר לבן. האם עִקרה של יציאת מצרים הוא יציאתנו לחרות, בחֹזק יד, כעולה (ו) מהפסוקים לעיל. או שעִקרה של יציאת מצרים הוא (ז) לקיחתנו לעם לה'. האם העִקר הוא והצלתי או ולקחתי.

בירושלמי אומר רב: "מתחילה צריך להתחיל בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו'", יתכן שבאמרו "וגו'" כוונתו שצריך לקרוא גם את תאור יציאת מצרים שבספר יהושע. רב בחר בספור יצ"מ של ספר יהושע משום שלדעתו עִקרה של יציאת מצרים היא ולקחתי אתכם לי לעם[[636]](#footnote-636), ואת העִקר הזה טוב ללמד לפי הסִפור שבספר יהושע, כי זה עִקרו של סִפור יציאת מצרים שבספר יהושע[[637]](#footnote-637). מחבר ההגדה השמיט מפסוקי יהושע את יציאת מצרים אולי משום שרצה לא להזכיר את שמו של משה כי יצ"מ היא ע"י ה' בכבודו ובעצמו. (ויאמינו בה' ובמשה עבדו נוסף להגדה מאוחר יותר). לדעת רב יש לספר את הסִפור של יהושע כי עִקר יצ"מ הוא ולקחתי אתכם לי לעם, לעֻמת זאת לדעת שמואל עִקר סִפור יציאת מצרים הוא היציאה לחרות. והוצאתי והצלתי.

אמנם, בתוספתא כאן נאמר שהמצוה היא לספר בהלכות הפסח. לפי התוספתא גם חמשת התנאים בבני ברק עסקו בהלכות הפסח. יתכן שכשהתוספתא אומרת "הלכות" כונתה לאו דוקא הלכות, אלא ענייני הפסח – יציאת מצרים. אבל יתכן שעצם העִסוק בענייני הפסח, גם אם לא הפסיחה ולא חזק היד אלא ההלכות, הוא המביא להכרה בחזק היד והפסיחה.

בתהלים מצאנו עוד סִפורי יציאת מצרים: "לֹא זָכְרוּ אֶת יָדוֹ יוֹם אֲשֶׁר פָּדָם מִנִּי צָר: אֲשֶׁר שָׂם בְּמִצְרַיִם אֹתוֹתָיו וּמוֹפְתָיו בִּשְׂדֵה צֹעַן: וַיַּהֲפֹךְ לְדָם יְאֹרֵיהֶם וְנֹזְלֵיהֶם בַּל יִשְׁתָּיוּן: יְשַׁלַּח בָּהֶם עָרֹב וַיֹּאכְלֵם וּצְפַרְדֵּעַ וַתַּשְׁחִיתֵם: וַיִּתֵּן לֶחָסִיל יְבוּלָם וִיגִיעָם לָאַרְבֶּה: יַהֲרֹג בַּבָּרָד גַּפְנָם וְשִׁקְמוֹתָם בַּחֲנָמַל: וַיַּסְגֵּר לַבָּרָד בְּעִירָם וּמִקְנֵיהֶם לָרְשָׁפִים: יְשַׁלַּח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֶבְרָה וָזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים: יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ לֹא חָשַׂךְ מִמָּוֶת נַפְשָׁם וְחַיָּתָם לַדֶּבֶר הִסְגִּיר: וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּמִצְרָיִם רֵאשִׁית אוֹנִים בְּאָהֳלֵי חָם: וַיַּסַּע כַּצֹּאן עַמּוֹ וַיְנַהֲגֵם כַּעֵדֶר בַּמִּדְבָּר: וַיַּנְחֵם לָבֶטַח וְלֹא פָחָדוּ וְאֶת אוֹיְבֵיהֶם כִּסָּה הַיָּם: וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ: וַיְגָרֶשׁ מִפְּנֵיהֶם גּוֹיִם וַיַּפִּילֵם בְּחֶבֶל נַחֲלָה וַיַּשְׁכֵּן בְּאָהֳלֵיהֶם שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל".

ועוד מצאנו: "וַיָּבֹא יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם וְיַעֲקֹב גָּר בְּאֶרֶץ חָם: וַיֶּפֶר אֶת עַמּוֹ מְאֹד וַיַּעֲצִמֵהוּ מִצָּרָיו: הָפַךְ לִבָּם לִשְׂנֹא עַמּוֹ לְהִתְנַכֵּל בַּעֲבָדָיו: שָׁלַח מֹשֶׁה עַבְדּוֹ אַהֲרֹן אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ: שָׂמוּ בָם דִּבְרֵי אֹתוֹתָיו וּמֹפְתִים בְּאֶרֶץ חָם: שָׁלַח חֹשֶׁךְ וַיַּחְשִׁךְ וְלֹא מָרוּ אֶת דְּבָריוֹ: הָפַךְ אֶת מֵימֵיהֶם לְדָם וַיָּמֶת אֶת דְּגָתָם: שָׁרַץ אַרְצָם צְפַרְדְּעִים בְּחַדְרֵי מַלְכֵיהֶם: אָמַר וַיָּבֹא עָרֹב כִּנִּים בְּכָל גְּבוּלָם: נָתַן גִּשְׁמֵיהֶם בָּרָד אֵשׁ לֶהָבוֹת בְּאַרְצָם: וַיַּךְ גַּפְנָם וּתְאֵנָתָם וַיְשַׁבֵּר עֵץ גְּבוּלָם: אָמַר וַיָּבֹא אַרְבֶּה וְיֶלֶק וְאֵין מִסְפָּר: וַיֹּאכַל כָּל עֵשֶׂב בְּאַרְצָם וַיֹּאכַל פְּרִי אַדְמָתָם: וַיַּךְ כָּל בְּכוֹר בְּאַרְצָם רֵאשִׁית לְכָל אוֹנָם: וַיּוֹצִיאֵם בְּכֶסֶף וְזָהָב וְאֵין בִּשְׁבָטָיו כּוֹשֵׁל: שָׂמַח מִצְרַיִם בְּצֵאתָם כִּי נָפַל פַּחְדָּם עֲלֵיהֶם: פָּרַשׂ עָנָן לְמָסָךְ וְאֵשׁ לְהָאִיר לָיְלָה: שָׁאַל וַיָּבֵא שְׂלָו וְלֶחֶם שָׁמַיִם יַשְׂבִּיעֵם: פָּתַח צוּר וַיָּזוּבוּ מָיִם הָלְכוּ בַּצִּיּוֹת נָהָר: כִּי זָכַר אֶת דְּבַר קָדְשׁוֹ אֶת אַבְרָהָם עַבְדּוֹ: וַיּוֹצִא עַמּוֹ בְשָׂשׂוֹן בְּרִנָּה אֶת בְּחִירָיו: וַיִּתֵּן לָהֶם אַרְצוֹת גּוֹיִם וַעֲמַל לְאֻמִּים יִירָשׁוּ: בַּעֲבוּר יִשְׁמְרוּ חֻקָּיו וְתוֹרֹתָיו יִנְצֹרוּ הַלְלוּ יָהּ". בתהלים, עִקר הדבר המודגש בספר תהלים הוא המופתים, האותות והיד החזקה[[638]](#footnote-638).

נחלקו הדעות מה עִקר הסִפור של יציאת מצרים. לדעת שמואל העִקר הוא והוצאתי והצלתי. היציאה לחרות. לדעת רב ולקחתי אתכם לי לעם. אפשר שדעת המשנה היא דרישת ארמי אבד אבי, כלומר התהליך כֻלו. מדברי ה' אל משה בתחלת פרשת בא משמע שהמטרה היא לספר על ההתעללות במצרים ועל האותות, כדי שנדע את ה'.[[639]](#footnote-639)

עוד אנו מוצאים בתהלים את סִפור יציאת מצרים שבתוך ההלל. יש להלל את ה' על מופתיו, ובתוך כך להללו ולספר ביציאת מצרים[[640]](#footnote-640). ההלל, כאמור בסוגייתנו, הוא חלק מהפסח. ובכלל זה סִפור יציאת מצרים שבו.

רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר (א) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו' מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים שנאמר (ב) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו' מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים שנאמר וימררו את חייהם וגו' בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר (ד) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים.

אמר רבא צריך שיאמר (ג) ואותנו הוציא משם.

ודורש (ה) מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

מאי בגנות רב אמר (ז) מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו [ושמואל] אמר (ו) עבדים היינו.

רב אמר מתחילה צריך להתחיל בעבר הנהר ישבו אבותיכם וגו'. ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר וגו'. וארבה. (ירושלמי).

(ח) ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מכלל שנאמר והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר יכול אם [י]שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו ת"ל והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה (אשר יצאתם ממצרים)... כי בחזק יד הוציא ה' אתכם (ט) אלו עשר מכות. (מכילתא דרשב"י).

### שמות יג ח, פסחים קטז:

שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם.

לדורות אדם צריך לומר "בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי", הוא צריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולומר על המצותקצ בעבור זה. הפסוק הזה מזכיר רק את המצותקצ. אבל חכמים דרשו שיאמר בעבור זה על כל עניני היום. לא רק על המצות, אלא על הפסח[[641]](#footnote-641), המצה והמרור.

מכאן שהזמן שבו אדם צריך לדבר עם בנו הוא הזמן שבו הפסח, המצה והמרור מונחים לפניהם, ועליהם הוא אומר בעבור זה, ומגביה אותו ומראה אותם לבנו.

מכאן יש שלמדו שעִוֵּר פטור, שהרי אינו יכול להצביע ולומר בעבור זה. וכמו שלמדנו בבן סורר ומורה שאם אינו יכול להצביע עליו ולומר בננו זה, אינו יכול לדונו כבסו"מ. אבל יש שדחו זאת ואמרו שבבן סורר ומורה המלה זה נאמרת בנוסף למלה בננו, והיא מיותרת. אבל כאן אי אפשר ללמוד זאת. כי המלה זה באה לומר שבעבור המצות עשה ה' לי. (אמנם, אם אנו דורשים כדלעיל שצריך להגביה את המצה ולומר בעבור זה, הרי צריך לראות).

אמר רבא מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה כתיב הכא בעבור זה וכתיב התם בננו זה מה להלן פרט לסומא אף כאן פרט לסומין... הכי השתא בשלמא התם מדהוה ליה למיכתב בננו הוא וכתיב בננו זה שמע מינה פרט לסומין הוא דאתא אבל הכא אי לאו בעבור זה מאי לכתוב אלא בעבור מצה ומרור הוא דאתא.

### שמות יג ג, כ ח, פסחים קיז:

#### זכירת השבת ויציאת מצרים

נאמר "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ", ונאמר "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (אמנם יש עוד זכירות בתורה שנאמרו בלשון זכור). את יום השבת יש לזכור ביום השבת, מתי יש לזכור את יציאת מצרים?[[642]](#footnote-642) כיון שאחד מטעמיו של יום השבת הוא זכר יציאת מצרים, כפי שנאמר "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת", וכיון שיש לזכור את השבת ויש לזכור את יציאת מצרים, דרש ראב"י שכאשר זוכרים את יום השבת לקדשו, זה הזמן שבו צריך לזכור גם את יציאת מצרים.

אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכר את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו.

פסחים קכ.: – ראה לעיל פסחים כח: עמ' קננב.

פסחים קכ: - ראה לעיל ברכות ט[[643]](#footnote-643)

# שקלים

### שמות יב ב, במדבר כח יד, שקלים ב.

### מתי יש להביא את השקלים לקרבנות הצבור

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ.

הפרשה מלמדת על הקרבנות כסדרם, עולת התמיד, עולת השבת, עולת חדש חדשו לחדשי השנה, ועולת כל המועדים כסדרם מתחלת השנה. רוב הפרשה עוסק במועדים. הוזכרו כאן כל המועדים כסדרם, החל מן החדש הראשון. אבל לפני המועדים התורה מזכירה את עולת החֹדש. התורה לא מסתפקת באמירה "זאת עולת חדש בחדשו", אלא אף מוסיפה "לחדשי השנה". ממילא למדנו שגם החדשים הם חלק מהשנה, ושאת המוספים יש להביא כסדר השנה. גם את מוספי ראשי החדשים יש להביא כסדר השנה. גם ראשי החדשים הם חלק מתאור השנה.

מתוך כך נוכל להשיב על שאלה אחרת: ישראל צריכים לשמור להקריב את הקרבנות האלה במועדם. אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ. אנו יודעים מתי הוא מועדם של הקרבנות האלה, זה התפרש בפרשה, אבל מתי הוא המועד שבו ישראל צריכים לשמור על כך? מתי צריכים בני ישראל להביא את הכסף עבור הקרבנות שהם שומרים?

ממבנה הפרשה ומלשונה משמע שההקרבה היא דבר שנה בשנה, כפי שבארנו, ולפי סדר השנה.

כך אפשר ללמוד גם מכך שנאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". ונאמר בפרשתנו: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ... זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". גם הקרבנות האלה קרבים בחדשי השנה. זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה, מכאן שמקריבים אותם דבר שנה בשנה. למה הוזכרו כאן חדשי השנה? מסתבר שההבאה היא לכל חדשי השנה. מתי מתחילים חדשי השנה? חדשי השנה מתחילה בחדש הראשון. (וכפי שאנו רואים ממבנה הפרשה).

ומסתבר שהשנה מתחילה בחדש הראשון לא רק לענין עולת ראשי חדשים, אלא לכל המוספים האמורים כאן. אלא שלגבי יתר המוספים ממילא נכתבו הרגלים כסדרם. לגבי ר"ח צריך לציין שהם לחדשי השנה, מכאן שמביאים את הקרבנות לצרך השנה כֻלה. הוזכרו חדשי השנה, ומיד אחריהם הוזכרו מועדי השנה כסדרם. ולכל אלה יש להביא את הקרבנות. השנה מתחילה בחדש הראשון, מכאן שאת קרבנות השנה יש להתחיל להביא בחדש הראשון. וראה דברינו לעיל ברכות י:

ויש שלמדו זאת מכך שהמשכן הוקם באחד לחדש הראשון, ואז התחילו ישראל להביא את הקרבנות. נמצא ששנת הקרבנות מתחילה בחדש הראשון.

ומר רבי שמואל בר רב יצחק תרומת הלשכה כתחלתה דכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן ותני עלה ביום שהוקם המשכן בו ביום נתרמה התרומה רבי טבי רבי יאשיה בשם כהנא נאמר כאן חדשי ונאמר להלן חדשי מה חדשי שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן אף חדשי שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן א"ר יונה שבק רבי טבי ראשה דמתניתא ואמר סופה דל כן כהדא דתני זאת עולת חדש בחדשו יכול יהא תורם בכל חדש וחדש ת"ל בחדשו לחדשי (השנה) בחודש א' הוא תורם לכל חדשי השנה יכול באיזה חדש שירצה נאמר כאן חדשי ונאמר להלן חדשי מה חדשי שנאמר להלן אין מונין אלא מניסן אף חדשי שנאמר כאן אין מונין אלא מניסן.

### דברי הימים ב כד ט, שקלים ב.

#### השמעת קול להביא שקלים

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן הָיָה עִם לֵב יוֹאָשׁ לְחַדֵּשׁ אֶת בֵּית ה': וַיִּקְבֹּץ אֶת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיֹּאמֶר לָהֶם צְאוּ לְעָרֵי יְהוּדָה וְקִבְצוּ מִכָּל יִשְׂרָאֵל כֶּסֶף לְחַזֵּק אֶת בֵּית אֱלֹהֵיכֶם מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְאַתֶּם תְּמַהֲרוּ לַדָּבָר וְלֹא מִהֲרוּ הַלְוִיִּם: וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ לִיהוֹיָדָע הָרֹאשׁ וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ לֹא דָרַשְׁתָּ עַל הַלְוִיִּם לְהָבִיא מִיהוּדָה וּמִירוּשָׁלִַם אֶת מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד ה' וְהַקָּהָל לְיִשְׂרָאֵל לְאֹהֶל הָעֵדוּת: כִּי עֲתַלְיָהוּ הַמִּרְשַׁעַת בָּנֶיהָ פָרְצוּ אֶת בֵּית הָאֱלֹהִים וְגַם כָּל קָדְשֵׁי בֵית ה' עָשׂוּ לַבְּעָלִים: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲשׂוּ אֲרוֹן אֶחָד וַיִּתְּנֻהוּ בְּשַׁעַר בֵּית ה' חוּצָה: וַיִּתְּנוּ קוֹל בִּיהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם לְהָבִיא לַה' מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר: וַיִּשְׂמְחוּ כָל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם וַיָּבִיאוּ וַיַּשְׁלִיכוּ לָאָרוֹן עַד לְכַלֵּה:

יואש רצה לחדש את עבודת המקדש, ולשם כך הוא נתן קול ביהודה ובירושלים.

### שמות כה ב, ל יא, לח כח, שקלים ב:

#### מאיזו תרומה נעשים המקדש והקרבנות

כשעלה משה להר סיני, לִמד אותו ה' לעשות את המשכן מתרומות בני ישראל:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ:

עוד לפני שירד משה מהר סיני, לִמד אותו ה' על תרומה נוספת:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַה' בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל תְּרוּמָה לַה': כֹּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת ה': הֶעָשִׁיר לֹא יַרְבֶּה וְהַדַּל לֹא יַמְעִיט מִמַּחֲצִית הַשָּׁקֶל לָתֵת אֶת תְּרוּמַת ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם.

ובמשכן עצמו אנו מוצאים:

כָּל הַזָּהָב הֶעָשׂוּי לַמְּלָאכָה בְּכֹל מְלֶאכֶת הַקֹּדֶשׁ וַיְהִי זְהַב הַתְּנוּפָה תֵּשַׁע וְעֶשְׂרִים כִּכָּר וּשְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְכֶסֶף פְּקוּדֵי הָעֵדָה מְאַת כִּכָּר וְאֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: בֶּקַע לַגֻּלְגֹּלֶת מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְכֹל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְשֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים: וַיְהִי מְאַת כִּכַּר הַכֶּסֶף לָצֶקֶת אֵת אַדְנֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֵת אַדְנֵי הַפָּרֹכֶת מְאַת אֲדָנִים לִמְאַת הַכִּכָּר כִּכָּר לָאָדֶן: וְאֶת הָאֶלֶף וּשְׁבַע הַמֵּאוֹת וַחֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים עָשָׂה וָוִים לָעַמּוּדִים וְצִפָּה רָאשֵׁיהֶם וְחִשַּׁק אֹתָם: וּנְחֹשֶׁת הַתְּנוּפָה שִׁבְעִים כִּכָּר וְאַלְפַּיִם וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁקֶל: וַיַּעַשׂ בָּהּ אֶת אַדְנֵי פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת וְאֶת מִכְבַּר הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לוֹ וְאֵת כָּל כְּלֵי הַמִּזְבֵּחַ.

הוזכרו כאן הזהב והנחשת שנתנו נדיבי הלב מנדבת לבם, אבל כל הכסף שהוזכר כאן הוא כסף פקודי העדה.

מכסף פקודי העדה עשו אפוא את האדנים. מנדבת לב הנדיבים עשו את המשכן כֻלו.

ומאין הקרבנות? חכמים למדו שגם הם מתרומה שהכל שוים בה. וראה דברינו במנחות סה.

ומכאן שגם לדורות, הבית נבנה מנדבת הנדיבים, אבל קרבנות הצבור באים דוקא מתרומה שהכל שוים בה.

ר"ח בשם רשב"ג ג' תרומות נאמרו בפרשה הזאת תרומת אדנים ותרומת שקלים ותרומת המשכן דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו' זו תרומת אדנים מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זו תרומת שקלים וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זו תרומת המשכן תרומת המשכן למשכן מה שירצו יעשו תרומת שקלים לקרבן מה שירצו יעשו כדי שיהא יד כולן שוה תרומת אדנים לאדנים העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט.

### ויקרא יג מה, שקלים ג.

#### אזהרה מטומאה

"וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא". מדוע עליו לקרוא טמא טמא? בפשטות כדי להזהיר את העוברים והשבים שלא יטמאו. מכאן למדנו שיש להזהיר את העוברים מפני טומאה. וראה מו"ק ה.

טמא טמא יקרא כדי שתהא הטומאה קוראה לך בפיה ואומרת לך פרוש.

### יחזקאל לט טו, שקלים ג.

אחרי מלחמת גוג ומגוג, כאשר תמלא הארץ חללים, יטהרוה: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא אֶתֵּן לְגוֹג מְקוֹם שָׁם קֶבֶר בְּיִשְׂרָאֵל גֵּי הָעֹבְרִים קִדְמַת הַיָּם וְחֹסֶמֶת הִיא אֶת הָעֹבְרִים וְקָבְרוּ שָׁם אֶת גּוֹג וְאֶת כָּל הֲמוֹנהֹ וְקָרְאוּ גֵּיא הֲמוֹן גּוֹג: וּקְבָרוּם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַעַן טַהֵר אֶת הָאָרֶץ שִׁבְעָה חֳדָשִׁים: וְקָבְרוּ כָּל עַם הָאָרֶץ וְהָיָה לָהֶם לְשֵׁם יוֹם הִכָּבְדִי נְאֻם ה’ ה’: וְאַנְשֵׁי תָמִיד יַבְדִּילוּ עֹבְרִים בָּאָרֶץ מְקַבְּרִים אֶת הָעֹבְרִים אֶת הַנּוֹתָרִים עַל פְּנֵי הָאָרֶץ לְטַהֲרָהּ מִקְצֵה שִׁבְעָה חֳדָשִׁים יַחְקֹרוּ: וְעָבְרוּ הָעֹבְרִים בָּאָרֶץ וְרָאָה עֶצֶם אָדָם וּבָנָה אֶצְלוֹ צִיּוּן עַד קָבְרוּ אֹתוֹ הַמְקַבְּרִים אֶל גֵּיא הֲמוֹן גּוֹג: וְגַם שֶׁם עִיר הֲמוֹנָה וְטִהֲרוּ הָאָרֶץ". יש לטהר את הארץ, לכן יש לציין את העצמות והמתים ע"י בנית ציון, יש לציין הן את העצמות והן את המתים. (ואולם לא נאמר שיש לציין בשר מת).

נאמר כאן "וּבָנָה אֶצְלוֹ צִיּוּן". הציון צריך להיות דבר בנוי. יש לבנות את הציון על הקרקע כדי שיהיה יציב ולא יאבד משם.

לא נאמר כאן "ובנה עליו ציון" אלא "ובנה אצלו ציון", משמע שלא מציינים על מקום העצם עצמה.

עברו העוברים בארץ וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון עצם מכאן שמציינין על העצמות אדם מיכן שמציינין על השדרה והגלגולת ובנה מיכן שמציינין על גבי אבן קבועה אם אומר את ע"ג אבן תלושה אף היא הולכת ומטמא במקום אחר אצלו למקום טהרה ציון מיכן לציון.

שקלים ג. – ראה מו"ק טז. ויבמות פט:

שקלים ג – ראה ר"ה ז. וברכות י:

### שמות ל יב-יד, שקלים ג:

#### מי נותן מחצית השקל

כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַה’ בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל תְּרוּמָה לַה’: כֹּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת ה’.

מי נותן? כֹּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה. זמן הגביה הוא "כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם". וכאשר פוקדים אותם – הפקודים נותנים. העוברים על הפקודים.

במפקד בפרשת במדבר נאמר ששבט לוי לא נפקד בתוך בני ישראל. מכאן דרש בן בוכרי שהלויים אינם מצֻוִּים לתת. הם אינם העוברים על הפקודים, וגם לדורות אינם חלק מיוצאי הצבא העוברים על הפקודים. (ולפי זה יפטרו כל הלויים). אבל ריב"ז אומר שהצווי הוא על כל בני ישראל. שהרי את בני ישראל מונים לפקודיהם. וגם מי שלא נפקד ממש, הוא חלק מהעוברים על הפקודים.

ר' ברכיה דורש כאן על דרך הגמטריה. ודורש שי"ב שבטים יתנו. וקשה שגם אילו נדרוש כך, עדין אפשר שאפרים ומנשה ימנו כשנים.

כל העובר על הפקודים ר' יהודה ור' נחמיה חד אמר כל דעבר בימא יתן וחרנא אמר כל דעבר על פיקודייא יתן מאן דאמר כל דעבר בימא יתן מסייע לר"י בן זכאי מ"ד כל דעבר על פיקודייא יתן מסייע לבן בוכרי.

### ויקרא א ב, שקלים ד.

#### מי מקריב קרבנות

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

הדברים האמורים כאן אמורים אל בני ישראל, משה מצֻוֶּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם. אל בני ישראל הוא צריך לומר "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם". ממילא למדנו שדוקא אדם מכם יקריב. דוקא אדם מתוך העם.

הגרים הם חלק מעם ישראל כמו שמצאנו במקומות רבים. ומנגד, ישראל משומד כבר אינו בכלל ישראל ואינו כלול במה שנאמר בפסוק הזה (בדומה למה שדרשו חכמים על בן נכר שלא יאכל מהפסח, וראה דברינו בזבחים יח:), אמנם הוא עדין ישראל, אבל הוא לא "אדם מכם". מצות הקרבנות נאמרה לישראל כעם, כצבור, כגוף אחד, והאיש הזה כעת אינו חלק מתוך הצבור. ולכן אין לקבל ממנו קרבנות.

הפסוק הזה הוא הכותרת לכל הקרבנות, גם עולה (שהיא הקרבן הראשון מבין הקרבנות הנזכרים אחריו), שאותה מקבלים מהגויים. נראה שעִקר כוונתו של המדרש היא למעט את המשומד מקרבנות. המשומד אינו אדם מכם, הוא כבר אינו חלק מהצִבור בישראל, ולכן אין מקבלים ממנו קרבן. הגר הוא אדם מכם, הוא חלק מהקהל, ולכן מקבלים ממנו כל קרבן.

אדם לרבות את הגרים מכם להוציא את המומרים.

### עזרא ד ג, נחמיה ב כ, שקלים ד

#### קבלת קדשים מכותים

כאשר שבו ישראל מהגולה בימי כורש מלך פרס, ובאו לבנות את המקדש, רצו הגויים (הכותים) להצטרף, והם נדחו ע"י זרֻבבל:

וַיִּשְׁמְעוּ צָרֵי יְהוּדָה וּבִנְיָמִן כִּי בְנֵי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכָל לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּגְּשׁוּ אֶל זְרֻבָּבֶל וְאֶל רָאשֵׁי הָאָבוֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם נִבְנֶה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרוֹשׁ לֵאלֹהֵיכֶם ולא וְלוֹ אֲנַחְנוּ זֹבְחִים מִימֵי אֵסַר חַדֹּן מֶלֶךְ אַשּׁוּר הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ פֹּה: וַיֹּאמֶר לָהֶם זְרֻבָּבֶל וְיֵשׁוּעַ וּשְׁאָר רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל לֹא לָכֶם וָלָנוּ לִבְנוֹת בַּיִת לֵאלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרָס.

מכאן למדנו שלא משתפים אותם בבנין הבית. (וראה גם דברינו בע"ז כג).

מאוחר יותר, בימי ארתחשסתא, כאשר עלה נחמיה לארץ, הוא הרחיק אותם לא רק מבנין המקדש אלא גם מבנין ירושלים: "וַיִּשְׁמַע סַנְבַלַּט הַחֹרֹנִי וְטֹבִיָּה הָעֶבֶד הָעַמּוֹנִי וְגֶשֶׁם הָעַרְבִי וַיַּלְעִגוּ לָנוּ וַיִּבְזוּ עָלֵינוּ וַיֹּאמְרוּ מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹשִׂים הַעַל הַמֶּלֶךְ אַתֶּם מֹרְדִים: וָאָשִׁיב אוֹתָם דָּבָר וָאוֹמַר לָהֶם אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם הוּא יַצְלִיחַ לָנוּ וַאֲנַחְנוּ עֲבָדָיו נָקוּם וּבָנִינוּ וְלָכֶם אֵין חֵלֶק וּצְדָקָה וְזִכָּרוֹן בִּירוּשָׁלִָם". ואולם, יש מקום להבדיל בין דברי זרֻבבל לדברי נחמיה. זרבבל אמר את דבריו כדי להסביר לכותים מדוע אינם רשאים להשתתף בבנין המקדש. ממילא למדנו שהם אינם רשאים להשתתף בבנין המקדש. אבל בימי נחמיה הם לא בקשו להשתתף והוא לא בקש להרחיקם מלהשתתף. להפך, הם באו להפריע לנחמיה לבנות. לכן גם דברי נחמיה לא מתפרשים כ"אין לכם רשות לבנות עמנו".

וכן מפורש על ידי עזרא שנאמר לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו.

### ויקרא כז כו, שקלים ה:

כאשר התורה מבארת את דיני ההקדש, היא כותבת: "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא". התורה מלמדת כאן שאי אפשר להקדיש את הבכור מפני שהוא כבר קדוש. ממילא למדנו מכאן שאין הקדש חל על הקדש, ומה שכבר קדוש, הקדש נוסף לא יחול עליו.

אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו כל שהוא קודש אין קדושה חלה עליו.

### נחמיה י לג, שקלים ו.

#### שלישית השקל

בימי נחמיה, העם כרת אמנה, שבה נאמר:

מַחֲזִיקִים עַל אֲחֵיהֶם אַדִּירֵיהֶם וּבָאִים בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה לָלֶכֶת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים וְלִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת ה' אֲדֹנֵינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו: וַאֲשֶׁר לֹא נִתֵּן בְּנֹתֵינוּ לְעַמֵּי הָאָרֶץ וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ: וְעַמֵּי הָאָרֶץ הַמְבִיאִים אֶת הַמַּקָּחוֹת וְכָל שֶׁבֶר בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לִמְכּוֹר לֹא נִקַּח מֵהֶם בַּשַּׁבָּת וּבְיוֹם קֹדֶשׁ וְנִטֹּשׁ אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמַשָּׁא כָל יָד: וְהֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת לָתֵת עָלֵינוּ שְׁלִשִׁית הַשֶּׁקֶל בַּשָּׁנָה לַעֲבֹדַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: לְלֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת וּמִנְחַת הַתָּמִיד וּלְעוֹלַת הַתָּמִיד הַשַּׁבָּתוֹת הֶחֳדָשִׁים לַמּוֹעֲדִים וְלַקֳּדָשִׁים וְלַחַטָּאוֹת לְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל וְכֹל מְלֶאכֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ:

העם התחייב לתת שלישית השקל בשנה לצרכי עבודת בית ה'.

חכמים פרשו שאותה שלישית השקל נִתנת שלש פעמים בשנה. לפני כל רגל ורגל. מכאן אפשר ללמוד שיש לחלק את התרומה לשלש, לתרום את התרומה שלש פעמים בשנה, וממילא גם למדנו שאין לגבות מהצבור יותר משלש פעמים בשנה. שלש פעמים בשנה גובים את השקלים ותורמים את התרומה.

ובכל צורה של תקנה שיתקנו – אין לפחות מהסכום האמור.

ולא קבלו עליהן מן הדא והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו ר' חלקיה בשם ר' אחא מכאן שצריך אדם לשלש שקלו שלשה פעמים בשנה מכאן שאין מטריחין על הציבור יותר מג"פ בשנה א"ר אבין מכאן לג' סאין מכאן לג' קופות מכאן לג' הפרשות.

שקלים ו: - ראה זבחים ז:-ח:

### דברים טו כ, שקלים ח.

#### זמן אכילת בכור

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ.

נאמר כאן שיש לאכלו בתוך שנתו. שנה בשנה. מכאן שזמן אכילתו הוא בתוך שנה מלידתו, (ולא משעה שנעשה ראוי להקרבה), שהרי מדובר כאן על הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד.[[644]](#footnote-644)

### במדבר לב כב, שקלים ח.

#### נקיון מה' ומישראל

"וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי ה’ לַמִּלְחָמָה: וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה’ עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּים מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי ה’". למה הזכיר כאן משה את הנקיון מישראל? הלא לא הנקיון מישראל הוא הנושא המדובר כאן, אלא צאתם למלחמה. מכאן דרשו חכמים שצריך אדם להיות נקי גם מישראל.

אפשר לפרש שהמלים "וִהְיִיתֶם נְקִיִּים מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל" הן צווי. יותר נראה הפירוש שמלים אלה הן חלק מהתנאי: אם תלחמו ותהיו נקים מה' ומישראל – והיתה הארץ הזאת לכם לאחזה. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שיש להיות נקיים גם מישראל[[645]](#footnote-645).

### משלי כג לא, שקלים ח:

נאמר "אַל תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם". לפי דרכנו למדנו שסתם יין אדום הוא. מכאן אסמכתא שבמקום שהצריכו חכמים יין, טוב שיהיה אדום.

שקלים י. – ראה מכות ח:

### שמות ל לד-לח, שקלים יא:

נאמר על הקטרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה: וְעָשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ: וְשָׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הָדֵק וְנָתַתָּה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים תִּהְיֶה לָכֶם: וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’: אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו". כמה פעמים נאמר בפרשה זו שהקטרת היא קֹדש. לא רק שקֹדש היא, אלא שהיא אסורה בחול. אלא שנחלקו האמוראים במשמעות הענין, האם די בכך שתקנה מתרומת הלשכה, או שמלכתחילה צריכים מרכיביה להיות קֹדש.

### ויקרא כז יד-טו, שקלים יב.

#### המקדיש את ביתו ורכושו

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן: ס וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

התורה מזכירה את ההקדשות השונים, היא מזכירה אדם המעריך את עצמו, אדם המקדיש בהמה טהורה, אדם המקדיש בהמה טמאה, ואח"כ היא אומרת: "וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ". (ואח"כ נזכרים דיני מקדיש שדה אחֻזה ושדה מקנה).

נאמר כאן שבהמה טהורה צריכה לעלות למזבח, ולכן לא תִפָּדה ולא תוחלף אלא תקרב היא עצמה. בהמה טמאה יקדשו דמיה, ובית יקדשו דמיו, כאשר יעריך הכהן. על הבהמה הטהורה שהוקדשה נאמר כאן שתקרב, רק מה שלא ראוי לקרבן לא יקרב. מכאן למד ר' יהושע שמי שמקדיש את כל נכסיו – כל הבהמות הטהורות שבהם יקרבו לעולה. נקבות ימכרו ויביא בדמיהן עולה.

אבל ר' אליעזר[[646]](#footnote-646) סובר שהדין האמור כאן, שבהמה שהוקדשה מן הסתם הוקדשה לקרבן, חל דוקא כשהקדיש רק בהמה[[647]](#footnote-647). אבל אם מקדיש את כל נכסיו כאחד, אין לחלק את ההקדש ולומר שחלקו קדש לכך וחלקו לכך, אלא מן הסתם כֻלו כאחד. לאיזו קדושה יקדש כֻלו כאחד? התורה הזכירה כאן את המקדיש את ביתו, אבל לא נאמר לשם מה הקדישו. חכמים לומדים מכאן שהקדישו לבדק הבית, שהרי מה עוד יכול ההקדש לעשות בבית?[[648]](#footnote-648) ר' יוחנן מבאר שר' אליעזר דורש מכאן שכל הקדש, סתמו לבדק הבית. גם אם יש בהמות בכלל ההקדש, שהרי ההקדש – לבדק הבית הוא. רק הקדש מפורש, או בהמה שמן הסתם היא לקרבן, הוא לקרבן, אבל המקדיש כל נכסיו, הבית עִקר ותוכו טפל.

### ויקרא כב יט, שקלים יב:

#### המקדיש בהמה ולא פרש

בפרשית ההקדשות שהזכרנו לעיל, למדנו שהמקדיש בהמה טהורה – תקרב.

לא התפרש לאיזה קרבן תקרב. אבל אפשר ללמוד זאת מפרשית מומי הקרבנות. פרשת מומי הקרבנות פותחת ואומרת:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ...

הפרשיה מלמדת את מומי הקרבנות כֻלם, למה אפוא פתחה התורה ואמרה "אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה"? הלא לא מדובר כאן דוקא על עולה. לפי דרכנו למדנו מכאן שסתם קרבן – עולה הוא. (וראה דרשה דומה להלן זבחים ח:).[[649]](#footnote-649)

העולה, כאמור כאן, צריכה להיות תמים זכר. התמימות מבוארת בהמשך הפרשה. אבל הקרבן צריך להיות זכר. בבקר בכשבים ובעזים.

מה יהיה דינו של המקדיש נקבה, הלא נקבה אינה קרבה לעולה?

אף את זה נלמד מכאן. נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים", משמע שהכלל שלמדנו מכאן, שסתם קרבן קרב לעולה, חל על כל המקריב "בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים", מכאן למד ר' יהושע שקדושה חלה על כל הבקר[[650]](#footnote-650), אלא שאינו קרב אלא תמים זכר. ר"ש אומר שאין קדושת הגוף חלה עליהם כלל, שהרי נאמר כאן בפירוש תמים זכר.

הפרשה עוסקת בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים, המקדיש מהם סתם – יקרב עולה. ת"ק דורש שדוקא אם הקדיש מינים אלה נעשו עולה. אבל ר"א סובר שכל דבר שראוי למזבח יקרב עולת בהמה, דבר הבא בבקר בכשבים ובעזים. כאילו היה כתוב "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ – לְעֹלָה תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים" הוא לומד מבקר כשבים ועזים הראויים למזבח, לכל מה שראוי למזבח, כי אין סברה להבדיל ביניהם. וראה דברינו בתמורה לב:לג.

ר' זעירא בשם ר"ש בן לקיש טעמא דרבי יהושע דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש מבית ישראל וגו' אשר יקריב לה' לעולה הכל קרב לעולה לרצונכם תמים זכר מנין אפי' נקיבות ת"ל בבקר לרבות את הנקיבות רבי יצחק בי רבי אליעזר שאל כתיב זכר ואת אמרת בבקר לרבות את הנקיבות ודכוותה כתיב תמים ואת אמרת בבקר לרבות בעלי מומין מה ביניהון רב אמר שבטא דכדכדא ביניהן: ר"א אומר ימכרו כו' המין: ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש טעמא דר"א דבר אל אהרן ואל בניו וגו' אשר יקריבו לה' לעולה הכל קרב עולה לרצונכם תמים זכר יכול אפי' עופות ת"ל בבקר ולא עופות.

שקלים יב:יג. – ראה מנחות קא.

### שמות כח ה, שקלים יד:

נאמר: "וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי: וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאֵפוֹד וּמְעִיל וּכְתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ מִצְנֶפֶת וְאַבְנֵט וְעָשׂוּ בִגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֲנוֹ לִי: וְהֵם יִקְחוּ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן וְאֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ". הוזכרו כאן כל חכמי לב בלשון רבים, ועליהם נאמר והם יקחו את הזהב וכו'. מכאן שאין ממנים יחיד על ממון הצבור. ונראה שהוא אסמכתא.

ובדברי הימים מצאנו: "וַיֹּאמֶר יְחִזְקִיָּהוּ לְהָכִין לְשָׁכוֹת בְּבֵית ה' וַיָּכִינוּ: וַיָּבִיאוּ אֶת הַתְּרוּמָה וְהַמַּעֲשֵׂר וְהַקֳּדָשִׁים בֶּאֱמוּנָה וַעֲלֵיהֶם נָגִיד כּונַנְיָהוּ הַלֵּוִי וְשִׁמְעִי אָחִיהוּ מִשְׁנֶה: וִיחִיאֵל וַעֲזַזְיָהוּ וְנַחַת וַעֲשָׂהאֵל וִירִימוֹת וְיוֹזָבָד וֶאֱלִיאֵל וְיִסְמַכְיָהוּ וּמַחַת וּבְנָיָהוּ פְּקִידִים מִיַּד כּונַנְיָהוּ וְשִׁמְעִי אָחִיו בְּמִפְקַד יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַעֲזַרְיָהוּ נְגִיד בֵּית הָאֱלֹהִים: וְקוֹרֵא בֶן יִמְנָה הַלֵּוִי הַשּׁוֹעֵר לַמִּזְרָחָה עַל נִדְבוֹת הָאֱלֹהִים לָתֵת תְּרוּמַת ה' וְקָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים: וְעַל יָדוֹ עֵדֶן וּמִנְיָמִן וְיֵשׁוּעַ וּשְׁמַעְיָהוּ אֲמַרְיָהוּ וּשְׁכַנְיָהוּ בְּעָרֵי הַכֹּהֲנִים בֶּאֱמוּנָה לָתֵת לַאֲחֵיהֶם בְּמַחְלְקוֹת כַּגָּדוֹל כַּקָּטָן...". הוזכרו כאן עשרה אנשים שהיו פקידים ממונים, ודרשו חכמים שהם היו שלשה גזברים ושבעה אמרכלים. נאמר כאן שעליהם היו ממונים כנניהו ושמעי, ועליהם היו ממונים המלך והכהן הגדול. מכאן שיש עשרה ממונים, גזברים ואמרכלים, על העשרה האלה יש שני פקידים ממונים, ועליהם – המלך והכהן הגדול.

שקלים יד:טו. – ראה מנחות צ:-צא:, עמ' תתשנב.

### שמות ל כח-כט, שקלים טז.

#### מעשה שמן המשחה

וְעָשִׂיתָ אֹתוֹ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ רֹקַח מִרְקַחַת מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה... וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם...

מכאן למד ר' יהודה ששמן המשחה צריך להיות כדרך מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ. כלומר: כמו שהפטמין עושים.

ועוד למדו מכאן[[651]](#footnote-651) שהשמן הזה עצמו יהיה לי לדורותיכם. יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם. מכאן שאין עושים עוד שמן, ולדורות משתמשים דוקא בזה שעשה משה במדבר.

### שמואל א טז יב, שקלים טז.

#### משיחת מלכים

נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל שְׁמוּאֵל עַד מָתַי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ: .... וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי פ וַיֹּאמֶר ה’ קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא:". על כך סמכו חכמים ודרשו שמשנמשח דוד נמשחו בניו. זה הוא, ואותו מְשח ולא אחרים. לכן אין למשוח אלא את זרעו (כפי שנבאר בהוריות יא), וגם זרעו לא צריך משיחה בד"כ כי הם מולכים מכחו, אותו בחר ה'.

קום משחהו כי זה וגו' זה טעון משיחה ואין אחר טעון משיחה.

קום משחהו כי זה וגו' זה טעון משיחה ואין זרעו טעון משיחה.

### מלכים א א לג-לד, שקלים טז.

#### מקומה של משיחה

אדוניהו המליך את עצמו בעין רֹגל. כדי להסיר את מחלוקתו צוה דוד שימשחו את שלמה במעין אחר – הגיחון.

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ דָּוִד קִרְאוּ לִי לְצָדוֹק הַכֹּהֵן וּלְנָתָן הַנָּבִיא וְלִבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וַיָּבֹאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לָהֶם קְחוּ עִמָּכֶם אֶת עַבְדֵי אֲדֹנֵיכֶם וְהִרְכַּבְתֶּם אֶת שְׁלֹמֹה בְנִי עַל הַפִּרְדָּה אֲשֶׁר לִי וְהוֹרַדְתֶּם אֹתוֹ אֶל גִּחוֹן: וּמָשַׁח אֹתוֹ שָׁם צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וּתְקַעְתֶּם בַּשּׁוֹפָר וַאֲמַרְתֶּם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה: וַעֲלִיתֶם אַחֲרָיו וּבָא וְיָשַׁב עַל כִּסְאִי וְהוּא יִמְלֹךְ תַּחְתָּי וְאֹתוֹ צִוִּיתִי לִהְיוֹת נָגִיד עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל יְהוּדָה:

מלכותו של שלמה באה לידי בִטוי בכך שהוא יושב על כסא המלוכה, ואעפ"כ דוד לא מסתפק בכך, אלא מצוה להוריד את שלמה אל הגחון ולמשוח אותו שם.

ממילא למדנו שמקום המשיחה הוא על המעין, שאל"כ למה הלך אדוניהו לעין רֹגל, ולמה צִוה דוד להוריד את שלמה אל הגחון.

אין מושחין המלכים אלא על גבי המעיין שנאמר והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אותו אל גיחון ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל.

שקלים טז. – ראה הוריות יא יב, כריתות ה ו.

### בראשית מט י, שקלים טז.

#### שבט המלוכה

יעקב מברך את יהודה: "לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים". חז"ל לומדים הלכה מהפסוק "לא יסור שבט מיהודה", אך בפשטות הוא לא צווי אלא ברכה. יעקב ברך את יהודה. היו מלכים גם משבטים אחרים. ואולם, אנו מוצאים שה' נשבע לדוד שלא יסיר את חסדו ממנו. ובארנו כל זאת בהוריות יא: עיין שם.

### דברים יז-יח, שקלים טז.

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא: רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה’ אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד: וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל: ס

לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

משמע מכאן שהמלוכה והכהֻנה שני תפקידים שונים הם. המלך נבחר מתוך העם, מקרב אחיך. הכהן אינו מקרב אחיך, הוא עומד בפני עצמו, אינו נוחל בארץ, ויש לו תפקיד אחר.

פרשת שופטים מונה את התפקידים השונים בא"י. ומכאן משמע שהמלך והכהן – שני תפקידים שונים הם, ומי שעושה את זה לא עושה את זה.

יתר על כן. הכהנים כלל לא נוחלים בארץ. המלך הוא המולך על הארץ. הכהנים לא נוחלים בארץ. (ומכאן דרש הספרי כאן שגם לא יקבלו בבזת המלחמות[[652]](#footnote-652)).

אין מושחין כהנים מלכים אמר ר' (יונה אמר ר' אבי) יודה ענתונדרייא על שם לא יסור שבט מיהודה אמר רב חייא בר אדא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל מה כתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלוים.

### דברים י ב, שקלים טז:

#### הלוחות שהושמו בארון

משה מספר שה' צִוָּהו לעשות לוחות חדשים וארון: "בָּעֵת הַהִוא אָמַר ה’ אֵלַי פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לוּחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְּךָ אֲרוֹן עֵץ: וְאֶכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן: וָאַעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וָאֶפְסֹל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת כַּמִּכְתָּב הָרִאשׁוֹן אֵת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל וַיִּתְּנֵם ה’ אֵלָי: וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן הָהָר וָאָשִׂם אֶת הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וַיִּהְיוּ שָׁם כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה’". בפשטות, המלים "וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן" מתייחסות ללוחות החדשים שיעשה משה. וכן נראה מכך שמשה מספר: "וָאֶפְסֹל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת .... וָאָשִׂם אֶת הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי...". אבל חכמים דרשו שהמלים "וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן" מתייחסות גם ללוחות השבורים וגם ללוחות שעשה משה, שהוזכרו אף הם בפסוק ההוא. (ובב"ב יד.: דרשו זאת מפסוק אחר).[[653]](#footnote-653)

עוד נחלקו כאן האם הארון האמור כאן הוא הארון האמור בפרשת המשכן, או שאלה שני ארונות שונים.

וראה להלן מהי העדות הנִתנת בארון.

וארבעה לוחות היו בו שנים שלימים ושנים שבורים דכתיב אשר שברת ושמתם בארון.

### שמות כה יא, שקלים טז:

### כיצד יש לצפות את הארון

ה' מצוה את משה: "וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר מִבַּיִת וּמִחוּץ תְּצַפֶּנּוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זֵר זָהָב סָבִיב". נחלקו תנאים כיצד מצפים את הארון מבית ומחוץ. האם די בכך שעושים תיבת זהב פנימית ותיבת זהב חיצונה ונמצא העץ מצֻפה, או שיש לצקת צִפוי על הארון, שאל"כ אין זה "תְּצַפֶּנּוּ". שהרי לצפות היינו לצקת זהב על הארון. (ולפי דעה זו אפשר שהצִפוי לא יעמוד בפני עצמו).

כאן נחלקו ר"ח ור"ל. יש מי שאומר שלא מעשה הצִפוי חשוב, אלא היות הארון מצֻפה. לכן אפשר לעשות שלש תיבות, שתי תיבות זהב ואחת עץ. אבל החולק יאמר שאין זה "וצפית". לצפות היינו לצקת צִפוי על הארון.[[654]](#footnote-654)

גם למ"ד שדי בתיבת זהב חיצונית ותיבה פנימית, יש לצפות את כֻלו, לכן יש לצפות גם את שפתו העליונה. שהרי נאמר תצפנו, ואם שפתו העליונה לא מצֻפה, הרי אין כֻלו מצֻפה, וממילא לא התקיים כאן "תצפנו".

כנגד זה סובר ר' פינחס[[655]](#footnote-655), שגם מ"ד שיש לצקת זהב על הארון, בודאי ירבה ריבוי כלשהו מהמלה "תצפנו". לכן הוא דורש שלמ"ד הזה יש לצקת גם בין נסר לחברו.

כיצד עשה בצלאל את הארון ר"ח (בן גמליאל) אמר שלש תיבות עשאו שתים של זהב ואחת של עץ נתן של זהב בשל עץ ושל עץ בשל זהב וציפהו דכתיב [שמות כה יא] וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ מת"ל תצפנו להביא שפתו העליונה רשב"ל אמר תיבה אחת עשאו וציפהו דכתיב וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ מת"ל תצפנו א"ר פנחס להביא בין נסר לנסר.

### שמות כה טז, כא, דברים לא כו, שקלים טז:

#### העדות הנִתנת אל הארון

נאמר: "וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים ... וְנָתַתָּ אֶל הָאָרֹן אֵת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ: ... וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל הָאָרֹן מִלְמָעְלָה וְאֶל הָאָרֹן תִּתֵּן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ...". ונאמר: "וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אִתּוֹ בְּהַר סִינַי שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת לֻחֹת אֶבֶן כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים". משמע שהעדות שנתן ה' למשה, שאותה יש לתת אל הארון, היא הלוחות.

בהמשך הפרשה מספרת התורה שמשה שבר את הלוחות, אך לאחר מכן פסל משה שני לוחות חדשים, וה' כתב עליהם את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים. משמע שזוהי העדות הנִתנת על הארון.

כפי שבארנו לעיל, כך משמע גם מהפסוקים בספר דברים. שם נאמר: "בָּעֵת הַהִוא אָמַר ה’ אֵלַי פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לוּחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְּךָ אֲרוֹן עֵץ: וְאֶכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן: וָאַעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וָאֶפְסֹל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת כַּמִּכְתָּב הָרִאשׁוֹן אֵת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל וַיִּתְּנֵם ה’ אֵלָי: וָאֵפֶן וָאֵרֵד מִן הָהָר וָאָשִׂם אֶת הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וַיִּהְיוּ שָׁם כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה’". וכך מוסיף משה ומספר: "וָאֶפְסֹל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת .... וָאָשִׂם אֶת הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי..."

ואולם להלן, בפרשת וילך, נאמר: "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה’ לֵאמֹר: לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד". בפשטות, ספר התורה אינו העדות, והוא לא נִתן אל הארון, אלא מצד הארון. וכך מפרש ר"י. אבל יש מפרשים שהתורה נִתנת בתוך הארון, מצדו. וא"כ היא חלק מהעדות. אמנם קשה לפרש כן, כי ספר התורה נִתן אל הארון בסוף השנה הארבעים, ואילו הארון הוא ארון העדות כבר משנעשה, והגמ' משיבה על כך.

ועוד מקשה הגמ', שהרי התורה אומרת שיש לתת את הכפרת על הארון אחר נתינת העדות[[656]](#footnote-656). והתורה הלא לא נִתנה אלא בשנה הארבעים.

עוד הוזכרו בסוגייתנו עוד חפצים הנמצאים עם הארון. שהרי נאמר:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' מְלֹא הָעֹמֶר מִמֶּנּוּ לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם לְמַעַן יִרְאוּ אֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הֶאֱכַלְתִּי אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן קַח צִנְצֶנֶת אַחַת וְתֶן שָׁמָּה מְלֹא הָעֹמֶר מָן וְהַנַּח אֹתוֹ לִפְנֵי ה' לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶל מֹשֶׁה וַיַּנִּיחֵהוּ אַהֲרֹן **לִפְנֵי הָעֵדֻת לְמִשְׁמָרֶת**.

ונאמר:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל הָעֵדוּת וְהִנֵּה פָּרַח מַטֵּה אַהֲרֹן לְבֵית לֵוִי וַיֹּצֵא פֶרַח וַיָּצֵץ צִיץ וַיִּגְמֹל שְׁקֵדִים: וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמַּטֹּת מִלִּפְנֵי ה' אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ מַטֵּהוּ: ס וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הָשֵׁב אֶת מַטֵּה אַהֲרֹן **לִפְנֵי הָעֵדוּת לְמִשְׁמֶרֶת** לְאוֹת לִבְנֵי מֶרִי וּתְכַל תְּלוּנֹּתָם מֵעָלַי וְלֹא יָמֻתוּ: וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ כֵּן עָשָׂה.

ונאמר:

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם:

כאן לא נאמר שהוא למשמרת לפני העדות, אבל נאמר "לדרתיכם". אפשר היה לפרש שהפסוק "וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם" הוא כותרת לפסוק הבא. במה יהיה השמן קדש לה' לדרתיכם? בכך ש"עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו". אבל הגמ' אינה דורשת כך. אלא היא מפרשת שגם הוא קדש לדורותינו, וגם הוא נגנז עם הארון, צנצנת המן ומטה אהרן[[657]](#footnote-657).

ונאמר:

וַיִּקְרְאוּ פְלִשְׁתִּים לַכֹּהֲנִים וְלַקֹּסְמִים לֵאמֹר מַה נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן ה' הוֹדִעֻנוּ בַּמֶּה נְשַׁלְּחֶנּוּ לִמְקוֹמוֹ: וַיֹּאמְרוּ אִם מְשַׁלְּחִים אֶת אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אַל תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רֵיקָם כִּי הָשֵׁב תָּשִׁיבוּ לוֹ אָשָׁם אָז תֵּרָפְאוּ וְנוֹדַע לָכֶם לָמָּה לֹא תָסוּר יָדוֹ מִכֶּם: וַיֹּאמְרוּ מָה הָאָשָׁם אֲשֶׁר נָשִׁיב לוֹ וַיֹּאמְרוּ מִסְפַּר סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים חֲמִשָּׁה עפלי זָהָב וַחֲמִשָּׁה עַכְבְּרֵי זָהָב כִּי מַגֵּפָה אַחַת לְכֻלָּם וּלְסַרְנֵיכֶם: וַעֲשִׂיתֶם צַלְמֵי עפליכם וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם הַמַּשְׁחִיתִם אֶת הָאָרֶץ וּנְתַתֶּם לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כָּבוֹד אוּלַי יָקֵל אֶת יָדוֹ מֵעֲלֵיכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אַרְצְכֶם: וְלָמָּה תְכַבְּדוּ אֶת לְבַבְכֶם כַּאֲשֶׁר כִּבְּדוּ מִצְרַיִם וּפַרְעֹה אֶת לִבָּם הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם וַיְשַׁלְּחוּם וַיֵּלֵכוּ: וְעַתָּה קְחוּ וַעֲשׂוּ עֲגָלָה חֲדָשָׁה אֶחָת וּשְׁתֵּי פָרוֹת עָלוֹת אֲשֶׁר לֹא עָלָה עֲלֵיהֶם עֹל וַאֲסַרְתֶּם אֶת הַפָּרוֹת בָּעֲגָלָה וַהֲשֵׁיבֹתֶם בְּנֵיהֶם מֵאַחֲרֵיהֶם הַבָּיְתָה: וּלְקַחְתֶּם אֶת אֲרוֹן ה' וּנְתַתֶּם אֹתוֹ אֶל הָעֲגָלָה וְאֵת כְּלֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר הֲשֵׁבֹתֶם לוֹ אָשָׁם תָּשִׂימוּ בָאַרְגַּז מִצִּדּוֹ וְשִׁלַּחְתֶּם אֹתוֹ וְהָלָךְ:

### שמות כה ל, שקלים יז:

#### לחם תמיד

וְעָשִׂיתָ שֻׁלְחָן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר וְעָשִׂיתָ לּוֹ זֵר זָהָב סָבִיב: וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִסְגֶּרֶת טֹפַח סָבִיב וְעָשִׂיתָ זֵר זָהָב לְמִסְגַּרְתּוֹ סָבִיב: וְעָשִׂיתָ לּוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב וְנָתַתָּ אֶת הַטַּבָּעֹת עַל אַרְבַּע הַפֵּאֹת אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו: לְעֻמַּת הַמִּסְגֶּרֶת תִּהְיֶיןָ הַטַּבָּעֹת לְבָתִּים לְבַדִּים לָשֵׂאת אֶת הַשֻּׁלְחָן: וְעָשִׂיתָ אֶת הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב וְנִשָּׂא בָם אֶת הַשֻּׁלְחָן: וְעָשִׂיתָ קְּעָרֹתָיו וְכַפֹּתָיו וּקְשׂוֹתָיו וּמְנַקִּיֹּתָיו אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם: וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד.

חלק ממעשה השלחן הוא שיהיה עליו לחם פנים תמיד. מכאן שאין מסירים את הלחם מן השלחן עד שיבא לחם חדש. ואם לא אפו לחם, ישאיר את הישן על השלחן ולא יסדרנו אלא בשבת הבאה. (וכן נראה, שהרי לא צִוְּתה התורה להסירו בשבת אלא לערוך אותו בשבת, ואם אין לחם לערוך, מנין שיוסר הישן?).

בעון קומי רבי (לוי) אילא לא היה שם לחם מהו להניחו לשבת הבאה אמר לון כתיב ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד.

### שמות כו לה, דברי הימים ב ד, מלכים א ז, שקלים יז:יח.

#### כלי מקדש שלמה

שלמה עשה עשרה כלים מכל סוג, כפי שמצאנו בדברי הימים:

וַיַּעַשׂ כִּיּוֹרִים עֲשָׂרָה וַיִּתֵּן חֲמִשָּׁה מִיָּמִין וַחֲמִשָּׁה מִשְּׂמֹאול לְרָחְצָה בָהֶם אֶת מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה יָדִיחוּ בָם וְהַיָּם לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ: ס וַיַּעַשׂ אֶת מְנֹרוֹת הַזָּהָב עֶשֶׂר כְּמִשְׁפָּטָם וַיִּתֵּן בַּהֵיכָל חָמֵשׁ מִיָּמִין וְחָמֵשׁ מִשְּׂמֹאול: ס וַיַּעַשׂ שֻׁלְחָנוֹת עֲשָׂרָה וַיַּנַּח בַּהֵיכָל חֲמִשָּׁה מִיָּמִין וַחֲמִשָּׁה מִשְּׂמֹאול וַיַּעַשׂ מִזְרְקֵי זָהָב מֵאָה.

חלק מהכלים האלה הוזכרו גם בספר מלכים שהיו עשרה:

וְאֶת הַמְּכֹנוֹת עָשֶׂר וְאֶת הַכִּיֹּרֹת עֲשָׂרָה עַל הַמְּכֹנוֹת: וְאֶת הַיָּם הָאֶחָד וְאֶת הַבָּקָר שְׁנֵים עָשָׂר תַּחַת הַיָּם: ... וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֵת כָּל הַכֵּלִים אֲשֶׁר בֵּית ה' אֵת מִזְבַּח הַזָּהָב וְאֶת הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר עָלָיו לֶחֶם הַפָּנִים זָהָב: וְאֶת הַמְּנֹרוֹת חָמֵשׁ מִיָּמִין וְחָמֵשׁ מִשְּׂמֹאול לִפְנֵי הַדְּבִיר זָהָב סָגוּר וְהַפֶּרַח וְהַנֵּרֹת וְהַמֶּלְקַחַיִם זָהָב:

כאן לא נאמר שהיו עשרה שלחנות, אלא שלחן לחם הפנים.

מדוע עשה שלמה כלים נוספים, האם עשאם כדי שיעבדו גם בהם?

אפשר ללמוד זאת מהפסוק לעיל, שם נאמר "וְאֶת הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר עָלָיו לֶחֶם הַפָּנִים זָהָב". משמע שדוקא על שלחן אחד היו מניחים את לחם הפנים.

אפשר ללמוד כך גם לגבי המנורה, ממה שמעיד אביה על עצמו מול ירבעם ועמו:

וַאֲנַחְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזַבְנֻהוּ וְכֹהֲנִים מְשָׁרְתִים לַה' בְּנֵי אַהֲרֹן וְהַלְוִיִּם בַּמְלָאכֶת: וּמַקְטִרִים לַה' עֹלוֹת בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וּבָעֶרֶב בָּעֶרֶב וּקְטֹרֶת סַמִּים וּמַעֲרֶכֶת לֶחֶם עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר וּמְנוֹרַת הַזָּהָב וְנֵרֹתֶיהָ לְבָעֵר בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב כִּי שֹׁמְרִים אֲנַחְנוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ:

הוזכרו כאן שלחן אחד ומנורה אחת.

ואולם, ריב"י חולק על כך, משום שבדברי הימים, שבו הוזכרו עשרה שלחנות, נאמר באותה פרשיה:

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֵת כָּל הַכֵּלִים אֲשֶׁר בֵּית הָאֱלֹהִים וְאֵת מִזְבַּח הַזָּהָב וְאֶת הַשֻּׁלְחָנוֹת וַעֲלֵיהֶם לֶחֶם הַפָּנִים: וְאֶת הַמְּנֹרוֹת וְנֵרֹתֵיהֶם לְבַעֲרָם כַּמִּשְׁפָּט לִפְנֵי הַדְּבִיר זָהָב סָגוּר.

אפשר להשיב על דבריו, ולומר שהדליקו את כל המנורות כדי להאיר, אבל את נר המצוה הדליקו רק על המנורה של המצוה.

מי שמפרש שכל השלחנות וכל המנורות נעשו למצוה, יצטרך לבאר שכל השלחנות יעמדו במחציתו הצפונית של הבית, וכל המנורות תעמודנה במחציתו הדרומית של הבית. משום שאל"כ אינם כשרים למצוה. שהרי בפרשת תרומה נאמר:

וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן:

עשרה שלחנות עשה שלמה דכתיב ויעש שולחנות עשרה וינח בהיכל חמשה מימין וה' משמאל אין תימר חמשה בדרום וה' בצפון והלא אין השלחן כשר אלא בצפון שנאמר ואת השלחן תתן על צלע צפון מה ת"ל חמשה מימין וחמשה משמאל אלא חמשה מימין שלחנו של משה וחמשה משמאלו אף על פי כן לא היה מסדר אלא בשל משה בלבד שנאמר את השלחן אשר עליו לחם הפנים רבי יוסי בי רבי יהודה אומר על כולן היה מסדר שנאמר את השולחנות ועליהם לחם הפנים:

עשר מנורות עשה שלמה שנאמר ויעש את מנורת הזהב עשר כמשפטו ויתן בהיכל ה' מימין וה' משמאל אין תימר חמש בצפון וחמש בדרום והלא אין המנורה כשירה אלא בדרום שנאמר ואת המנורה נוכח השלחן על ירך המשכן תימנה מה ת"ל חמש מימין וחמש משמאל אלא חמש מימין מנורתו של משה וחמש משמאלה אף עפ"כ לא היה מבעיר אלא של משה בלבד שנאמר ומנורת הזהב ונרותיה לבער בערב בערב ר' יוסה בי ר' יהודה אומר על כולן היה מבעיר שנאמר ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור.

שקלים יח. – ראה זבחים קג

### מלכים ב יב, שקלים יח.:יט.

#### כספי המקדש

בימי יואש מצאנו תאור של נהול כספי המקדש:

וַיִּקַּח יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֲרוֹן אֶחָד וַיִּקֹּב חֹר בְּדַלְתּוֹ וַיִּתֵּן אֹתוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ בימין בְּבוֹא אִישׁ בֵּית ה' וְנָתְנוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים שֹׁמְרֵי הַסַּף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה': וַיְהִי כִּרְאוֹתָם כִּי רַב הַכֶּסֶף בָּאָרוֹן וַיַּעַל סֹפֵר הַמֶּלֶךְ וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַיָּצֻרוּ וַיִּמְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵית ה': וְנָתְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַמְתֻכָּן עַל יְדֵ עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה הפקדים בֵּית ה' וַיּוֹצִיאֻהוּ לְחָרָשֵׁי הָעֵץ וְלַבֹּנִים הָעֹשִׂים בֵּית ה': וְלַגֹּדְרִים וּלְחֹצְבֵי הָאֶבֶן וְלִקְנוֹת עֵצִים וְאַבְנֵי מַחְצֵב לְחַזֵּק אֶת בֶּדֶק בֵּית ה' וּלְכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא עַל הַבַּיִת לְחַזְקָה: אַךְ לֹא יֵעָשֶׂה בֵּית ה' סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת חֲצֹצְרוֹת כָּל כְּלִי זָהָב וּכְלִי כָסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה': כִּי לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה יִתְּנֻהוּ וְחִזְּקוּ בוֹ אֶת בֵּית ה': וְלֹא יְחַשְּׁבוּ אֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף עַל יָדָם לָתֵת לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה כִּי בֶאֱמֻנָה הֵם עֹשִׂים: כֶּסֶף אָשָׁם וְכֶסֶף חַטָּאוֹת לֹא יוּבָא בֵּית ה' לַכֹּהֲנִים יִהְיוּ:

יש במקדש ארון, שנותנים בו את הכסף שנודבים באי בית ה'[[658]](#footnote-658). הכסף שבארון הזה משמש לחִזוק בדק הבית. הן לקנות חמרי בנין והן לשלם לאמנים העושים במלאכתם. מהכסף הזה לא עושים כלים, כפי שנאמר "אַךְ לֹא יֵעָשֶׂה בֵּית ה' סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת חֲצֹצְרוֹת כָּל כְּלִי זָהָב וּכְלִי כָסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה". ולא משתמשים לצרכי בדק הבית מכסף שאדם חיב עבור קרבנותיו. "כֶּסֶף אָשָׁם וְכֶסֶף חַטָּאוֹת לֹא יוּבָא בֵּית ה' לַכֹּהֲנִים יִהְיוּ". (וכפי שלמדנו בזבחים קג. הכונה היא שמקריבים בו קרבנות).

משמע אפוא שיש ארון אחד לבדק הבית, ולכל צרכיו, ומקור אחר לכסף הכלים, ומה שאדם חיב מחטאתיו משמש לקרבנות.

אמנם בדברי הימים משמע שהיו שני ארונות שונים לנדבת בדק הבית, אבל ר"ח אומר שהשני היה בחוץ, כדי שגם הטמאים יוכלו לתת בו את נדבותיהם.

נדבה מה היו עושין בה לוקחים בה עולות הבשר לשם ועורות לכהנים זה מדרש דרש יהוידע כהן גדול אשם הוא אשום אשם לה' זה הכלל כל שהוא בא משום חטאת ומשום אשמה ילקח בהן עולות הבשר לשם והעורות לכהנים נמצאו שני כתובין קיימין אשם לה' ואשם לכהן ואומר כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו.

א"ר יוחנן ע"י שהנדבה מרובה ריבו לה שופרות הרבה כתיב וככלותם הביאו לפני המלך ויהוידע וגו' ר"ש בר נחמן בשם רבי יונתן אמר שתי נדבות עשה תני דבי ר' ישמעאל נדבה אחת דכתיב ויאמר המלך ויעשו ארון אחד ויתנהו בהיכל בית ה' ויקב חור בדלתו והא דכתיב ויאמר המלך ויעשו ארון אחד ויתנהו בשער בית ה' חוצה אמר רב חונא מפני הטמאים ר"ח בשם ר' יוסף (על שם) אך לא יעשה בית ה' ספות כסף מזמרות וכו':

שקלים יח. – ראה מנחות כ:

שקלים יח: – ראה מנחות כ:

שקלים כ:כא. - ראה מנחות נ:נא

שקלים כא. – ראה מנחות נב.

# ראש השנה

### במדבר לג לח, דברים א ג, מלכים א ו א, נחמיה א-ב, ר"ה ב:

#### ראש חדשים

ה' צוה את משה במצרים: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". חדש האביב[[659]](#footnote-659) הוא החדש הראשון, ולפי המניין המתחיל בחֹדש זה מתפרשים דברי התורה כאשר היא אומרת שבחֹדש הראשון פסח לה' ובחֹדש השביעי זכרון תרועה, יום הכפורים וחג הסכות. לפי מניין זה מתבארים (ה) דברי התורה כאשר היא אומרת שישראל באו למדבר סיני בחדש השלישי לצאתם מארץ מצרים, שהקימו את המשכן בחדש הראשון בשנה השנית, שפקדו את העם בחדש השני בשנה השנית, ושנסעו מהר סיני בחדש השני בעשרים בחדש. (על המפקד נאמר בפירוש שהיה בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, ומסתבר שגם שאר ההזכרות של השנה השנית היינו השנית ליציאת מצרים[[660]](#footnote-660)). בדרך זו (ב) יש לבאר את מה שמספרת התורה על השנה הארבעים. על שנת הארבעים נאמר: "וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי ה’ וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ", ונאמר: "וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֹתוֹ אֲלֵהֶם". בשני הפסוקים מדובר על שנת הארבעים. בפסוק הראשון מפורש שמדובר על שנת הארבעים ליציאת מצרים. בפסוק השני לא נאמר בפירוש שהמנין הוא ליציאת מצרים, אך מסתבר שהתורה משתמשת באותו מנין לאֹרך שנות המדבר. לא מסתבר שהתורה מונה את השנים בשני מניינים שונים, לכן אם בפרשת מסעי שנת הארבעים היינו ליציאת מצרים, מסתבר (ג) שכך הוא גם בפרשת דברים. מנייני ישראל הם ליציאת מצרים[[661]](#footnote-661), מהיום שבו אמר ה' למשה החדש הזה לכם ראש חדשים. מכאן (ב) שבשנת הארבעים קודם החדש החמישי לחדש האחד עשר, ומכאן שלא החדש השביעי הוא ראש השנהד. לכל מה שתלוי במניין החדשים והשנים הנהוג בידי ישראל – הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה. לכן כשהתורה אומרת החדש הראשון – זה החדש הראשון. וכשהיא אומרת החדש השביעי, היינו השביעי למניין המתחיל בחֹדש הזה. וכך הוא לכל מנייני ישראל, ולכל מקום שבו מונים ישראל חדשים ושנים. לכן (א) כך הוא גם למניין המלכים כפי שנבאר להלן.

ולהלן שבה הגמ' ולומדת מכמה פסוקים בהם נמנות שנות ישראל במדבר, שכן הוא. שמנייני ישראל תמיד פותחים בחדש הראשון. וכן לומדת הגמ' משני מדרשי אגדה (ד) המלמדים שמות אהרן היה לפני הכאת סיחון (אך נראה שאין צֹרך באותם מדרשי אגדה, ופשט התורה הוא שמת אהרן עוד בטרם סבבו ישראל את ארץ אדום, ובטרם הגיעו אל אדום, מואב וסיחון, שהיו אחרי שסבבו את הר שעיר).

אמנם, יש לשאול על נקודת המוצא של הסוגיא. למה פשוט לסוגיא שהחדש החמישי הוא אב והאחד עשר הוא שבט, ולא פשוט לסוגיא שהשנה מתחילה בניסן? וכי מפני מה אב הוא חמישי ושבט הוא אחד עשר, לא מפני שראש השנה הוא ניסן? וכי אפשר שיקדם האחד עשר לחמישי באותה שנה?[[662]](#footnote-662) (ואכן להלן כאשר עוסקים במניינו של ארתחשסתא המתחיל בתשרי, לא נקראו החודשים תשיעי וראשון אלא כסלו וניסן, לכן אפשר שכסלו יהיה לפני ניסן באותה שנה.[[663]](#footnote-663) ואולם חגי מונה לדריוש במספרי חדשים ולא בשמות חדשים, לכן הוא מתחיל בראשון).

כך או כך, למדנו ששנות ישראל במדבר נמנות מניסן, וכן נראה לכל אֹרך התורה.

בימי שלמה נאמר: "וַיְהִי בִשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה’". כלומר: כאשר עובר שלמה למנות למלכותו ולא ליציאת מצרים, הוא כותב (או שמחבר הספר כותב) שמניינו שלו ממשיך את המניין ליציאת מצרים, והוא מוצא לנכון לחבר ביניהם. משמע (א) שהוא ממשיך למנות לאותו מניין. מתברר אפוא שגם המלכים מונים מניסן, כמו ליציאת מצרים. כשהתורה אמרה "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה", הרי שלכל דבר שעבורו מונים חדשים ושנים, ולכל מנייני הזמן, כאן מתחילה השנה. (ולכן מכאן ואילך אי אפשר לעבר, וכפי שבארנו בברכות י:).

למדנו אפוא שהמניין מתחיל באותו חֹדש שעליו אמר ה' למשה "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". מעתה כשנאמר החֹדש הראשון – היינו החֹדש הזה. החדש השני הוא השני לחדש הזה, וכן הלאה. לכן, כאשר התורה מלמדת על חג בחדש הראשון – זה החדש. וכאשר אנו מונים ליציאת מצרים או לשנותיו של מלך כלשהו – זה החדש הראשון.[[664]](#footnote-664)

לפי זה עלינו לבאר הן את הפסוקים בתורה המלמדים על המועדים והרגלים, והן פסוקים בספר מלכים המלמדים על מניין המלכים. שם נאמר "וּבִשְׁנַת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ יָרָבְעָם בֶּן נְבָט מָלַךְ אֲבִיָּם עַל יְהוּדָה: שָׁלֹשׁ שָׁנִים מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ מַעֲכָה בַּת אֲבִישָׁלוֹם". ואח"כ נאמר "וּבִשְׁנַת עֶשְׂרִים לְיָרָבְעָם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ אָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה: וְאַרְבָּעִים וְאַחַת שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ מַעֲכָה בַּת אֲבִישָׁלוֹם". אם אבים מלך בשנת שמונה עשרה לירבעם, ואסא מלך בשנת עשרים לירבעם, איך מלך אבים שלש שנים? בעל כרחנו עלינו לבאר שאותה שנה נמנית לשני המלכים, למלך שמת בשנה ההיא ולמלך שמלך תחתיו בשנה ההיא. וכן עולה מההמשך: "וְנָדָב בֶּן יָרָבְעָם מָלַךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל שְׁנָתָיִם: ... וַיְמִתֵהוּ בַעְשָׁא בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְאָסָא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיִּמְלֹךְ תַּחְתָּיו". גם כאן אנו רואים שמונים לו שנתים, כשמלך בשנת שתים ונהרג בשנת שלש. וכן הוא לכל אֹרך ספר מלכים.[[665]](#footnote-665)

ואולם, למלכי גויים מונים מתשרי. כפי שיכולים אנו ללמוד ממה שנאמר: "דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְחֹדֶשׁ כִּסְלֵו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה", ואח"כ (ו) נאמר: "וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו". ואנו מוצאים שנחמיה מספר בניסן את הדברים שנאמרו לו בכסלו, שהרי תחִלה נאמר: "דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְחֹדֶשׁ כִּסְלֵו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה: וַיָּבֹא חֲנָנִי אֶחָד מֵאַחַי הוּא וַאֲנָשִׁים מִיהוּדָה וָאֶשְׁאָלֵם עַל הַיְּהוּדִים הַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי וְעַל יְרוּשָׁלִָם: וַיֹּאמְרוּ לִי הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשְּׁבִי שָׁם בַּמְּדִינָה בְּרָעָה גְדֹלָה וּבְחֶרְפָּה וְחוֹמַת יְרוּשָׁלִַם מְפֹרָצֶת וּשְׁעָרֶיהָ נִצְּתוּ בָאֵשׁ", ואח"כ נאמר: "וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ... וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחְיֶה מַדּוּעַ לֹא יֵרְעוּ פָנַי אֲשֶׁר הָעִיר בֵּית קִבְרוֹת אֲבֹתַי חֲרֵבָה וּשְׁעָרֶיהָ אֻכְּלוּ בָאֵשׁ". כיצד ידע זאת נחמיה בניסן אם לא משום שחנני סִפר לו זאת בכסלו? כך שודאי שהמעשה של כסלו קדם. (ויש חולקים).

אמנם, בלשונו של חגי, נבואותיו מוזכרות על פי ימי דריוש, והוא מונה את ימי דריוש במספרי חדשים, נבואה אחת בחדש הששי ואחריה נבואה בחדש השביעי, בלי לציין שעברה שנה בינתים[[666]](#footnote-666). כיון שהוא מונה במספר החדש ולא בשמו, יש להניח שלא עברה שנה. ויש חולקים.ה

אמר רבי יוחנן מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל (א) מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן דילמא מתשרי מנינן לא סלקא דעתך דכתיב (ב) ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש וכתיב ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה וגו' מדקאי באב וקרי לה שנת ארבעים וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים מכלל דראש השנה לאו תשרי הוא בשלמא היאך מפרש דליציאת מצרים אלא האי ממאי דליציאת מצרים דילמא להקמת המשכן כדאמר רב פפא שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה הכא נמי (ג) שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה מה כאן ליציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים וממאי דמעשה דאב קדים דילמא מעשה דשבט קדים (ד) לא סלקא דעתך דכתיב אחרי הכתו את סיחון וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים...

(ה) ואימא ראש השנה אייר לא סלקא דעתך דכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן וכתיב ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן מעל משכן העדת מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית וקאי באייר וקרי לה שנה שנית מכלל דראש השנה לאו אייר הוא ואימא ראש השנה סיון לא סלקא דעתך דכתיב בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר אלא אמר רבי אלעזר מהכא (ז) ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו מאי שני לאו שני לירח שמונין בו למלכותו מתקיף לה רבינא ואימא שני בחדש אם כן שני בחדש בהדיא הוה כתיב ביה ואימא בשני בשבת חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב ועוד מקיש שני בתרא לשני קמא מה שני קמא חדש אף שני בתרא חדש תניא כוותיה דרבי יוחנן מנין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן שנאמר (א) ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו'.

אמר רב חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנאמר דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסלו שנת עשרים וגו' וכתיב ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא וגו' (ו) מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דראש השנה לאו ניסן הוא... וממאי דמעשה דכסליו קדים דילמא מעשה דניסן קדים לא סלקא דעתך דתניא דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו אמרן נחמיה למלך בניסן דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו שנאמר דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסלו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה ויבא חנני אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה ואשאלם על היהודים הפליטה אשר נשארו מן השבי ועל ירושלים ויאמרו לי הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה וחומת ירושלים מפרצת ושעריה נצתו באש אמרן נחמיה למלך בניסן שנאמר ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו ואשא את היין ואתנה למלך ולא הייתי רע לפניו ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה אין זה כי אם רע לב ואירא הרבה מאד ואמר למלך המלך לעולם יחיה מדוע לא ירעו פני אשר העיר בית קברות אבתי חרבה ושעריה אכלו באש ...

תני שמואל ופליג בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים מיכן שמונין חדשים ליציאת מצרים. אין לי אלא חדשים שנים מנין וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית אין לי אלא לאותו הזמן לאחר הזמן הזה מנין בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים אין לי אלא לשעה לדורות מנין ויהי בשמנים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' משנבנה הבית התחילו מונין לבנינו. ויהי מקץ עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים וגו' לא זכו למנות לבנינו התחילו מונין לחרבנו. בכ"ה שנה לגלותינו בראש השנה בעשור לחדש וגו' לא זכו למנות לעצמן התחילו מונין למלכיות שנאמר בשנת שתים לדריוש בשנת שלש לכורש מלך פרס. ואומר ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו הקיש שנת ארבע למלכותו לשני שבחדשים מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן. ר' לעזר בשם ר' חנינה אף למלכי אומות העולם אין מונין אלא מניסן בששי בשנת שתים לדריוש בשמיני בשנת שתים לדריוש נאמר בשמיני בשנת שלש. חיפה אמר שמיני נאמר תחילה אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. א"ר יונה כתיב ועתה שימו נא לבבכם מן היום הזה ומעל' מטרם שום אבן אל אבן בהיכל ה' הא כיצד בששי הוסד בשמיני נאמר המקרא הזה. אין תימר כבר שמו יאות אמר חיפה אין תימר לא שמו לא אמר חיפה כלום. התיב רבי יצחק והכתיב ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ותני עלה שנת המבול אינו עולה מן המנין תיפתר כר' אלעזר דר' אלעזר אומר בתשרי נברא העולם והכתיב ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש כסליו שנת עשרים תיפתר כר' אלעזר דרבי אלעזר אמר כל שנה שלא נכנסו לה שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה. והכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן. אין תימר שנת שלישית היא ע"י שלא נכנסו שלשים יום אין מונין אותה שנה שלימה. והכתיב ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש והא אית בשתא חמשין יומין ואין מונין אותה שנה שלימה הדא מן תתובתה דר' יצחק דאינין קשיין בין כמאן דאמר מניסן מונין בין כמאן דאמר מתשרי מונין מה ביניהון אמר ר' יונה שטרות יוצאות ביניהון. לוה מלוה באייר וכתב בה שנייה למלכות מכר מכירה במרחשון וכתב בה שנייה למלכות מאן דאמר מניסן מונין מלוה קדמה מ"ד מתשרי מונין מכירה קדמה. כיצד למלכים מת באדר ועמד מלך באדר נמנית שנה לזה ושנה לזה. א"ר יונה והיא שנכנס לניסן די לא כן כהדא וימלך ירח ימים בשומרון אין לך לעמוד על שני מלכי ישראל אלא משני מלכי יהודה ולא על שני מלכי יהודה אלא משני מלכי ישראל.‎ֹ (ירושלמי).

### דברים כג כב, במדבר כט לט, ויקרא כג לח, דברים יב ו, ר"ה ד ה.

#### אִחור בתשלום נדר

נאמר: "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא". אסור לאחר את תשלום הנדר, אבל לא התבאר כאן מהו הזמן שאותו אסור לאחר.

אפשר להשיב על השאלה הזאת ע"פ הפסוק שנאמר בסִכום פרשת המועדים: "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם". וכן: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’". משמע שזמנם של הנדרים והנדבות הוא ברגלים.

וכן נאמר: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ", גם כאן משמע שהזמן שבו עולים אל המקום אשר יבחר ה', הוא הזמן שבו מביאים נדרים ונדבות.

מכל הפסוקים האלה למדים אנו מהו זמנם של נדרים ונדבות. זמנם של הנדרים והנדבות הוא הרגל. (והרמב"ם למד שלאו דוקא נדרים ונדבות אלא כל הקרבנות שאדם חיב בהם).

כיון שהרגל הוא הזמן להביא נדרים ונדבות, הרי שהוא הקובע לענין בל תאחר. אם הגיע הרגל – הרי הגיע זמנו של הנדר, ואם אחר ולא הקריב – עבר. (אמנם, האמוראים מבארים את דעת ראב"י בכך שנאמר (ח) במועדיכם, זמנו של נדר הוא לאו דוקא במועד אלא במועדים, ודוקא אם עברו שני רגלים חיב). וראה גם תמורה יד:

לכן (א) סובר ר' מאיר שהזמן שבו עובר בבל תאחר הוא ברגל. כיון שזה הוא הזמן שבו צריך להביאו, אם לא הביאו (ב) הרי אחר. אבל ר' שמעון אומר שאינו עובר על מל"ת זו אלא אם עברו שלשה רגלים כסדרן. סדרן של רגלים הוא כאמור בכל המקומות שבהם נזכרו יחד שלשת הרגלים, בחמשה מקומות שונים בתורה: "חג המצות, חג השבועות וחג הסכות", וזאת משום שנאמר: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה"ו, (וכפי שבארנו לעיל שסדרם של רגלים הוא ע"פ סדר השנה המתחילה בחדש הראשון). זהו אפוא סדרם של רגלים. לכן (ג) אומר ר"ש שמי שלא עברה עליו שנת רגלים שלמה עדין אינו עובר. נכון שלכתחילה יש להביאו ברגל הראשון, שנאמר (ד) "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם", כלומר: כאשר אנו באים שמה אנו מביאים את הקרבנות, אבל על מל"ת אינו עובר עד שיעברו עליו הרגלים כסדרם.

בסִכום פרשת הרגלים נאמר: "שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה’ רֵיקָם: אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ". התורה חזרה ומנתה כאן את הרגלים. מכאן אפשר ללמוד ששלש רגלים הם זמן עליתו של אדם מישראל אל ה'. לפי זה מבארים האמוראים את דעת ת"ק הסובר (ו) שאינו עובר בבל תאחר עד אשר יעברו עליו שלש הרגלים. ולפי זה תתבאר גם דעת ר"ש הסובר ששלש רגלים דוקא כסדרם, שהרי בפסוק הזה הם נזכרו כסדרם[[667]](#footnote-667). ראב"ש סובר אף הוא שסדרם קובע, אלא שהוא אינו מחייב בהכרח שיעברו כֻלם כסדרם, אלא כיון שעבר הרגל האחרון בשנה, השנה היא הקובעת[[668]](#footnote-668). ובפרט שהפסוקים האלה הם חלק מפרשת חג הסכות, (ז) למה אפוא חזר והוזכר חג הסכות? לומר שזה גורם.

מאי טעמא דתנא קמא מכדי מינייהו סליק למה לי למהדר ומיכתב בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות (ו) שמע מינה לבל תאחר ורבי שמעון אומר אינו צריך לומר בחג הסוכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר לומר (ג) שזה אחרון ורבי מאיר מאי טעמא דכתיב (א) ובאת שמה והבאתם שמה ורבנן ההוא (ד) לעשה ורבי מאיר כיון (ב) דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר ורבי אליעזר בן יעקב מאי טעמא דכתיב אלה תעשו לה' במועדיכם (ח) מיעוט מועדים שנים.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר (ז) לא יאמר חג הסכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר לומר שזה גורם.

ר"ה ד: - ראה שבועות ט עמ' תתלט.

### דברים טז טז, ר"ה ד: מו"ק כד: חגיגה יז.-יח.

#### ימי חג השבועות

נאמר: "שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה’ רֵיקָם". משמע שכל הרגלים דומים זה לזה. הפסוק הזה מסכם את פרשת הרגלים האומרת: "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב ...לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי ... וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר:.... ס שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ ... פ חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: ... שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ ...". בפרשה זו נאמר גם על חג המצות וגם על חג הסכות שהם שבעת ימים. על חג השבועות לא נאמר כמה ימים ארכו, אך נאמר שהוא אחר שבעה שבועות. הפרשה מזכירה רק את המספר שבעה. ר' אושעיא לומד מכאן שגם חג השבועות, אע"פ שאין קוראים בו מקרא קדש אלא יום אחד, חגיגתו[[669]](#footnote-669) שבעת ימים. שהרי הפרשה מדברת על חגיגה, ומזכירה שבעה ימים בחג המצות ושבעה ימים בחג הסכות. הרי (א) שכל חגיגה היא שבעת ימים[[670]](#footnote-670). (וראה דברינו בסכה מז.מח.).

היום השמיני של חג הסכות לא נזכר ולא נרמז בפרשה זאת. מכאן דרשתו של ר' אושעיא. אעפ"כ מקשים האמוראים, שהלא אנו יודעים מפרשת אמר ופרשת פינחס שלחג הסכות יש גם יום שמיני (וראה דברינו בסכה מז. מח. ובחגיגה ט). יתר על כן, אע"פ שלא נאמרה חגיגה ביום השמיני, למדו חכמים שחוגגים בו. ומתרצים האמוראים שיש להקישו לחג המצות כי לכל הפחות יש לחגוג שבעה ימים כחג המצות. כל החגים חגיגתם שבעה ימים, ואין ללמוד מהיום השמיני של חג הסכות שאמנם אפשר לחגוג בו אך לא נאמר בשום מקום שמונה ימים אלא שבעה בלבד.

ועוד: נאמר כאן "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ...", גם כאן לא נאמר מה ארכו של חג השבועות, אך אם נאמר שיש לספור שבעה שבועות ולעשות חג שבועות, משמע שאחרי שבעה שבועות יבא החג. ואם אמרה תורה ספור שבעה שבועות ואחריהם עשה חג, משמע (ב) שהחג הוא השבוע השמיני. פרשתנו מצינת את הספירה ואת החג בשבועות. גם בפרשת אמר נאמר: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ ... וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם..." גם שם נאמר מנה שבעה וקדש אחד, משמע שמקדשים שבוע ימים[[671]](#footnote-671). (ואמנם בפרשת אמר נאמר תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם ... וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם", אך גם שם עִקר הספירה מצוינת בשבועות ולא בימים: "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה". ספירת השבועות (ג) היא עִקר המצוה[[672]](#footnote-672), שהרי (ד) על שמה נקרא החג חג שבועות. ואמנם מצוין שם רק יום אחד של מקרא קדש, אך מכאן אין ראיה שהרי גם בחג המצות ובחג הסכות אין מקרא קדש אלא ביום הראשון והאחרון בלבד). מכאן משמע שלפחות לגבי חגיגה, שהיא המצוה המדוברת בפרשת ראה, חג השבועות נמשך שבעה ימים. (לגבי מוסף אין הדבר כן, שהרי לגבי מוסף נאמר "וביום הבכורים", משמע שהוא יום אחד. דוקא לגבי ר"ח שנזכר בפרשה לא נאמר כמה זמן נמשך ראשו, אבל הואיל והחדש נקרא חדש ימים, משמע שראשו יום אחד הוא. כך גם כאן, כיון שיש שבעה שבועות ואחריהם חג שבועות, משמע שהחג הוא שבוע ימים).

#### לינה

עוד דורשים מכאן שכל החגים טעונים לינה, שהרי נאמר כאן: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ". חגיגת הפסח טעונה (ה) לינה, ומדובר כאן על חגיגה שהרי נאמר ובשלת, מכאן שחגיגה טעונה לינה. ומכך שנאמר בפסח, משמע שגם ברגלים האחרים הנזכרים כאן, שהרי (ו) דין אחד להם. ואם כך היא חגיגת הפסח – למה יגרע חלקם של החגים האחרים? (וראה דברינו בסכה מז: ובפסחים צה:).

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה תלמוד לומר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות (א) מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה.

תני רבה בר שמואל אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה חדש למנויו אף עצרת (ב) למנויו אימא עצרת חד יומא אמר רבא אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן והאמר מר מצוה למימני יומי (ג) ומצוה למימני שבועי ועוד (ד) חג שבועות כתיב.

אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות לאקושיה לחג המצות (ו) מה חג המצות טעון לינה אף חג הסוכות טעון לינה והתם מנלן דכתיב (ה) ופנית בבקר והלכת לאהליך.

### דברים כג כב, ויקרא ז טז, ר"ה ה ו

#### אלו קרבנות אסור לאחר

כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ.

לא התבאר כאן מה כולל הצווי "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ", אך מסתבר שהטעם האמור כאן, כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ, נוגע לאו דוקא לנדרים אלא לכל חוב שחיב אדם לה'. אמנם, הפסוקים הבאים עוסקים דוקא בנדרים, שם נאמר: "וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ", אולם מסתבר שטעם הדבר הוא שכאשר אדם נודר, ממילא הוא מכניס את עצמו למצב של חוב לה', ולכן אסור לו לאחר. הפרשה אומרת שמי שממילא חיב לה', אז דרש ידרשנו ה', אבל ממילא למדנו שמי שחיב לה' לא יאחר. אמנם, הפסוקים כאן מדגישים שמי שמלכתחילה מכניס את עצמו לחוב, שיזהר יותר, אבל הכלל "כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא", נכון לכל מה שה' דורש מעמנו. כלומר: כל חוב. הן קרבנות שאדם חיב בהם, והן שאר החיובים שאדם חיב לתת לה'. הכלל האמור כאן נוהג בכל חוב לה'. "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ", היינו כל מה שאדם מקבל על עצמו מרצונו. נדרים, נדבות (שנזכרו בהמשך הפרשיה) וכן ערכים וחרמים, שגם הם נדר שאדם נודר לה'. וכן נדבות שגם הן נזכרו בכמה מקומות בתורה כסוג של נדר[[673]](#footnote-673), כלומר: חוב שאדם מקבל על עצמו. ואולם לא רק את אלה דורש ה'. כל חוב לה' אלהיך – ידרשנו ה' אלהיך, כיון שאתה חיב לה' אלהיך. כל קרבן שאתה חיב בו – הרי ה' דורש אותו. וממילא גם עליו חל מה שנאמר כאן "כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ".

כך עולה גם מן הפסוק האחרון בפרשיה, הפסוק המסכם את הפרשיה: "מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ", גם מהפסוק הזה עולה שהצווי חל לאו דוקא על נדר, אלא כל דבר שאדם מדבר ומתחייב. כל מוצא שפתיך לא תאחר אלא תשמר ועשית. בכלל זה כל שאדם נודר ונודב לתת לה', גם צדקה או נדבה לבדק הבית. וכמובן, וכמו שבארנו לעיל, גם מה שאדם חיב מן הדין, כי גם הוא לה' אלהיך. על כל אלה נאמר מוצא שפתיך תשמר ועשית.[[674]](#footnote-674) וממילא חיב כל אדם להביא לידי כך שהדברים ישָמרו[[675]](#footnote-675) (ובפעל בית הדין הם העוסקים בכך[[676]](#footnote-676)). וראה דברינו להלן ערכין כא.

עם זאת, הצווי "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמו", עוסק בנדר עצמו, את הנדר לא תאחר לשלם, אם התחיב בחליפיו, החיוב מתחיל מחדש[[677]](#footnote-677).

כי תדר נדר אין לי אלא נדר נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן אם נדר או נדבה מה להלן נדבה עמו אף כאן נדבה עמו לה' אלהיך אלו הדמין הערכין והחרמין וההקדשות לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו כי דרש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות ובכור מעמך זה לקט שכחה ופאה.

מוצא שפתיך זו מצות עשה תשמר זו מצות לא תעשה ועשית אזהרה לבית דין שיעשוך כאשר נדרת זה נדר לה' אלהיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים נדבה כמשמעו אשר דברת אלו קדשי בדק הבית בפיך זו צדקה.

ר"ה ה: - ראה זבחים כח.-כט:

ר"ה ו. – ראה ערכין כא.

#### מי מצֻוֶּה במצוה זו

נאמר כאן "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ". ה' דורש אותו מעמך, כלומר: ממי שנדר. מי שעליו נאמר "כי תדר נדר". ממילא עולה מכאן שמי שחיב קרבן עובר בלאו זה. מי שלא חיב קרבן ורק נכסיו חיבים. כגון שנדר אביו ומת אביו, ה' לא דורש מעִמו. ה' לא דורש זאת ממנו אלא מנכסיו. לכן אינו עובר במל"ת זאת.

אמנם, שואלים האמוראים, שהרי לעיל דרשנו מכאן שעובר על לקט שכחה ופאה שהם עִמו. משיבה הגמ' שהם עמו אך ה' לא דורש אותם מעמו.

### דברים יד כג, ר"ה ה: ח.

#### זמן הבאת בכור ומעשר

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים.

המצוה האמורה כאן היא מצוה שנתית, שנאמר כאן שָׁנָה שָׁנָה. גם הבכור נאכל מדי שנה: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ". התורה כללה את אכילת המעשר והבכור יחד, במצוות הנאכלות מדי שנה. משמע שדינם אחד. יש לאכלם לפני ה' מדי שנה.

מה יהיה הדין אם עברה שנה? האם נפסלו, כמו שנפסל כל קרבן שהתורה צִוְּתה שיקרב בן שנה? פשוט שהמעשר אינו נפסל משנה לחברתה. הלא המעשר האמור כאן הוא מעשר דגן תירוש ויצהר, ואינו קרבן, וגם אין מתוַדים עליו מדי שנה אלא רק בשנה השלישית בה כלל אין מביאים אותו. אבל גם על הבכור לא נאמר שיש להביא כבש בן שנה. יש להביא את הבכור תוך שנה, אך לא נאמר כמו בקרבנות אחרים שיש להביא כבש בן שנה. מכאן שאינו נפסל. הוא כמו המעשר שיחד עמו הוא נזכר והתורה כללתם יחד. (וגם בעניינים אלה ראה דברינו בזבחים כח.-כט:). התורה כללה אותו יחד עם מעשר התבואה, ומכאן למדים אנו שהצווי להביאו מדי שנה אינו חלק מדיני קרבנות אלא חלק מדיני התבואה השנתית. ובדיני התבואה השנתית לא מצאנו פְסול זמן כמו שמצאנו בדיני קרבנות.

את כל תבואות השדה יש לעשר מדי שנה. כמו שנאמר כאן שָׁנָה שָׁנָה. יחד עם המעשר יש להביא למקדש את בכורות הצאן והבקר שנולדו באותה שנה. מעשר הצאן והבקר לא נזכר כאן, הוא נזכר במקומות אחרים, אבל אפשר ללמוד עליו מכאן. שהרי גם הוא חלק מתבואותיו של אדם[[678]](#footnote-678). מכאן שגם הוא קרב מדי שנה. אלא שנחלקו תנאים האם גם הוא קרב מדי שנת תבואה, ושנת הבהמה נמדדת אף היא לפי שנת התבואה, או שנמדדת כאן שנת הבהמה, וזמן העִשור הוא אחרי סוף עונת ההמלטות. כמו שלתבואה יש ר"ה בסיום עונת התבואה, כך לבהמה בסיום עונתה שלה.[[679]](#footnote-679)

אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל תלמוד לומר ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה אף בכור אינו נפסל משנה לחברתה.

ר"ה ו. – ראה ערכין כא.

ר"ה ו: – ראה ערכין לא

### שמות יב ב, ר"ה ז.

#### ראש חדשים

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה.

בראש החדש הזה אומר ה' למשה ואהרן שהחדש הזה ראש חדשים. והוא חדש האביב כפי שנאמר להלן: "הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב". וכפי שנאמר: "אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם", ונאמר: "אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם", ונאמר: "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה". משמע שאותו חדש ראשון המדובר הוא חדש האביב. וכן שהשביעי לו הוא זמן האסיף, שהרי נאמר "אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ", משמע שחֹדש האביב, החל ששה חדשים לפני זמן האסיף, הוא החֹדש הראשון לחדשי השנה. חֹדש זה הוא החֹדש הנקרא ניסן בלשון ספרי התנ"ך המאוחרים, שנכתבו אחרי גלות בבל שבה נִתנו שמות לחדשים, ובהם ניסן הוא הראשון, סיון השלישי וכו'[[680]](#footnote-680).

כלומר: חדשי השנה מתחילים בחֹדש הזה, שהוא נקרא חֹדש האביב. יש להניח שאם כך הוא נקרא, הרי שבו עִקר האביב. שאל"כ לא היה נקרא כך. התורה מלמדת כאן שכאשר התחיל החדש הזה, התחילה שנה חדשה[[681]](#footnote-681). ממילא גם לא נִתן עוד לעבר את השנה הקודמת, שהרי היא כבר תמה וכבר נכנסה שנה חדשה[[682]](#footnote-682) (ועִבור אינו אלא מצב שבו לא קבעו חכמים שהתחילה שנה חדשה, וממילא נמשכת השנה שלפניה). וכפי שבארנו בברכות י: עיי"ש.

נמצא אפוא שחדש האביב הוא הראשון לחדשי השנה. על מוסף ר"ח נאמר: "זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה", מכאן שגם ראשי החדשים וקרבנותיהם מתחדשים בחדש האביב. וראה דברינו לעיל שקלים ב. אמנם, שנת תבואות השדה מתחילה בסתו, אז אוספים את תבואת השנה הקודמת וזורעים לשנה הבאה, כמו שנאמר: "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה", אבל חדשי השנה מתחילים מחדש האביב, שהרי חדש האביב ראשון הוא לחדשי השנה. ובראשי החדשים נאמרו חדשי השנה[[683]](#footnote-683).

כשאמרה התורה "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה", לא באה ללמד את סדרי הטבע אלא את סדרי מנין הזמנים. ודוקא את זמניהם של ישראל. אמרה התורה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים, כלומר: את מניין הזמנים שלכם תתחילו מחדש זה. לכן, לכל עניין מניין וציון הזמנים של ישראל[[684]](#footnote-684), זהו החדש הראשון. אבל (ב) לא קבעה כאן התורה לשנות סדרי בראשית[[685]](#footnote-685).

נמצא אפוא שלכל ענין של מבנה וסדר ומניין וציון השנה, החדש הזה (א) הוא ראש השנה. שהרי הוא ראש החדשים. שנה של מניין הזמנים נמדדת בחדשים. ברור שלעניינים שונים השנה תתחיל בזמן אחר, כמו לעניין תבואות השדה (וכפי שנבאר להלן). אבל השנה למניין החדשים (ג) מתחילה בחדש האביב. לכן, בכל מקום שבו נאמרו חדשים, החדשים מתחילים בחדש הזה.

לחדשים מנלן דכתיב (א) החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית.

אמר רבי יאשיה אמר קרא זאת עלת חדש בחדשו לחדשי השנה אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי (א) שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה דנין (ג) שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים.

החדש הזה לכם ראש חדשים לכם (ב) הוא ראש ואינו ראש לא לשנים ולא לשמיטים ולא ליובלות ולא לנטיעות ולא לירקות. (ירושלמי).

### ויקרא כה, ר"ה ח:

#### שנת תבואות

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’: שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ.

התורה אוסרת בשנה הזאת את הזריעה והקצירה, את הזמיר והבצירה, כלומר: התורה אומרת לשבות שנת תבואות אחת. שנה לענין זה היא מהזריעה עד הקציר. מהזמיר עד הבציר, כלומר שנה חקלאית, שמתחילה בזריעה ונגמרת באסיף. כמו שנאמר: "אֶרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה". הפסוק הזה אומר שעוד לפני הגשמים עיני ה' על אחרית השנה, וממילא למדנו מכאן שהזמן (א) שבין תחִלת הגשמים לבין אסיף התבואה נקרא גם הוא שנה. כלומר: שנה של תבואה. השנה הזאת אינה השנה שעליה נאמר הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה, כי השביעית אינה תלויה בחדשי השנה[[686]](#footnote-686). אין מדובר כאן על שנה למניין השנים, אלא על שנה של עבודת השדה. הפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" נאמר (ב) דוקא על מנין החדשים והשנים לצֹרך ציון הזמן. וכפי שבארנו לעיל ר"ה ז., ואולם, לענין שמיטה ר"ה הוא ראש שנת התבואות. ועוד, הלא התורה אמרה שאת היובל מקדשים בחדש השביעי, ושמקץ שבע שנים מקהילים את העם בחג הסוכות (כלומר: חג הסוכות הוא קץ השנה. ממילא למדנו שהחדש השביעי גם הוא זמן שבו מתחלפת שנה).כז

בפרשה זו נזכר גם היובל, עליו נאמר: "וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ". גם כאן נזכרו השנים, הנמנות לעיל, ולכן מסתבר שגם הן מתחילות בסתו.

שנת התבואות מתחילה אפוא בזמן שבו מסתימת עונת התבואות הקודמת, וממנו והלאה גדלה התבואה של השנה החדשה. זהו הזמן שבו אדם אוסף את תבואתו, ועל התבואה הזאת חלות כל מצוות התבואה. שביעית ומעשרות.

שנת התבואות מתחילה אפוא בחדש השביעי. להלן ט. נדון בשאלה האם היא מתחילה בדוקא במועד בחדש השביעי, או שהיא נדונה כשנת תבואות ומתחילה כשתתחיל שנת התבואות. עיי"ש.

מנלן דכתיב ובשנה השביעת שבת שבתון יהיה לארץ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב (א) מראשית השנה ולגמור שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה דנין (ב) שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים.

### דברים יד כב-כג, תהלים סה יד, ר"ה ח.

#### שנת המעשרות

ראינו אפוא שלענין התבואות השנה מתחילה בחדש השביעי.

כך אנו מוצאים לגבי מעשרות:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים.

מדי שנה (וראה בעניין זה דברינו בבכורות נג.-נד:) אדם מביא למקום אשר יבחר ה' את מעשרות בהמתו ותבואותיו. כל אלה עולים אל ה' דבר שנה בשנה.

מעשר הבהמה לא הוזכר כאן בפרוש, אך נאמר שמדי שנה אדם אוכל לפני ה' את אשר הוא מביא משדהו ומצאנו ובקרו. ואי אפשר לפרש שהיינו הבכורות בלבד, שהרי את הבכורות יש לתת לכהן. האדם אוכל את מעשר בהמתו כשם שהוא אוכל את מעשר שדהו לפני ה', ואכילה זו דבר שנה בשנה היא כפי שבארנו בבכורות נג.-נד: עיי"ש.

מתי אפוא סוף השנה לענינים אלה? כיון שאכילת הבהמה הוזכרה עם אכילת התבואות, למדו ר"א ור"ש שאלה ואלה סוף שנה אחד להם. ובאותו זמן מעשר אדם את פירותיו ואת בהמתו ואוכלם לפני ה'. אבל חכמים חלקו על כך ולמדו את הכלל. מעשר הדגן מתעשר בסוף גִדולו, כאשר אדם אוסף את תבואתו ומעשרה. מעתה, גם את הבהמה יעשר ע"פ אותו כלל: כשנגמרה ותמה ונשלמה הולדת הבהמות של השנה – בכך תמה השנה של גִדול הבהמה. וממילא אז יהיה ראש השנה לענין הבהמה. ואינו צריך לחכות לתבואה. שהרי כמו שבתבואה נקבע ראש השנה לפי שעת גמר התבואה, כך את הבהמה יעשר בסוף הולדתה.

ומתי תמה הולדת הבהמה? חכמים דרשו זאת מן האמור בתהלים:

פָּקַדְתָּ הָאָרֶץ וַתְּשֹׁקְקֶהָ רַבַּת תַּעְשְׁרֶנָּה פֶּלֶג אֱלֹהִים מָלֵא מָיִם תָּכִין דְּגָנָם כִּי כֵן תְּכִינֶהָ: תְּלָמֶיהָ רַוֵּה נַחֵת גְּדוּדֶיהָ בִּרְבִיבִים תְּמֹגְגֶנָּה צִמְחָהּ תְּבָרֵךְ: עִטַּרְתָּ שְׁנַת טוֹבָתֶךָ וּמַעְגָּלֶיךָ יִרְעֲפוּן דָּשֶׁן: יִרְעֲפוּ נְאוֹת מִדְבָּר וְגִיל גְּבָעוֹת תַּחְגֹּרְנָה: לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ:

גם כאן אנו מוצאים שהבהמה היא חלק מתבואת הארץ וחלק מיבול השנה. ומכאן למדו גם את זמנה של הבהמה. ותמוה[[687]](#footnote-687) למה חכמים למדו זאת מכאן ולא יצאו אל הצאן לראות מתי הן מתעברות.[[688]](#footnote-688)

והכא בהאי קרא קמיפלגי עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן רבי מאיר סבר מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו אף מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ראש השנה שלו תשרי אף מעשר בהמה ראש השנה שלו תשרי.

### ויקרא כה, ר"ה ט.: נדרים סא.

#### מניין היובלות

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ.

נשאלת השאלה האם סדר השמִטה הוא תמיד שבע שבע, והיובל הוא השנה הראשונה בשבוע שאחרי השמִטה השביעית[[689]](#footnote-689), או שהשנים נמנות חמשים חמשים, ושנת היובל אינה מן המנין, אלא בשנה שאחרי היובל מתחיל חשבון חדש. כיון שנאמר יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם, למדו חכמים ששנה זו אינה אלא שנת החמשים. שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם, היא (א) דוקא שנת החמשים ואינה שנה א. חכמים הוכיחו את דבריהם מכך שנאמר: "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ...". ואם שנת היובל מן המנין, נמצא (ב) שבאותו שבוע אין זורעים שש שנים. התורה לא חִלקה את השנים לשבועות כמו בשבת, אלא צִוְּתה שאחרי שש שנות עבודה תבוא שמטה. ואולם, ר"י משיב ואומר שהפסוק מדבר על שבוע רגיל ולא על שבוע של יובל. התורה חִלקה את השנים לשבועות, וברוב השבועות יש שש שנות עבודה. (כמו שבשבועות של ימים יש ברוב השבועות ששה ימי מעשה אבל יש שבועות שחל בהם יו"ט ואין עובדים ששה ימים). וראיתו של ר' יהודה מכך שנאמר: "וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים", והפסוק הזה ודאי מתפרש דוקא על שבועות שאין בהם יובל, שהרי בשבוע שיש בו יובל צריכה השדה לעשות תבואה לארבע שנים. אלא (ג) ודאי שיש לפרשו שהוא עוסק ברוב השבועות. גם את הפסוק "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ" יש לפרש שהוא עוסק ברוב השבועות.

#### קִדוש שנת היובל

נאמר כאן "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ". זה עִקר היובל. כאשר עושים כך, נעשית השנה שנת יובל, שעליה נאמר מיד: "יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ".

מכאן דרשו חכמים שאין היובל נאסר במלאכות הקרקע, אא"כ נעשו המעשים המקדשים אותו: תקעו ב"ד בשופר כדי לקדשו, ושִלחו את העבדים והחזירו שדות לבעליהן. (בשאלה מה מעכב את היובל ראה גם דברינו בערכין לב:, שהם התבאר שאין יובל אלא קריאת דרור בארץ לכל יושביה ושיבתם איש למקומו, ואל"כ – אינה יובל. וראה גם דברינו בערכין כט.). ואולם, יש תנאים שסוברים שלא כל המעשים נחוצים. ר' יוסי סובר שדי בכך שתקעו ב"ד בשופר וקִדשו את שנת היובל. זהו (ד) המעשה הקובע, שהוא המקדש את השנה. זהו מעשה ב"ד התלוי בהם, שבו הם מקדשים את השנה להיות יובל. אם הוא יֵעשה – התורה קבעה שהשנה היא יובל, באמרה (ה) "יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם", וכפי שבארנו לעיל שכאשר עושים כך ממילא השנה היא יובל. אבל ר' יהודה סובר שהשופר אינו אלא גִלוי לכך שהיא שנת היובל. עִקרה של היובל הוא הדרור, שיבת איש אל אחזתו. וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ. זה מה שאומרת התורה על היובל. זוהי מהותו וזוהי משמעותו. התורה אומרת "וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ", ועל זה היא מוסיפה ואומרת (ו) מיד: "יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ" על הפסוק "וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ" נאמר מיד: "יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם וכו'". אבל חכמים סוברים שכל האמור בפרשה קובע את היובל. המלים "יובל היא" אמורות (ז) על כל מה שנאמר בפרשה. (ולשיטתם, אמנם המצוה היא (ט) לקרוא דרור בארץ, אבל משקראו דרור בארץ – יובל היא (ח). השנה התקדשה כשנת יובל, וגם בחו"ל יש לשלח את העבדים).

כמו כן, נחלקו חכמים בשאלה מה מקדש את היובל. התורה צִוְּתה לקדש שנה שלמה, אך צִוְּתה לקדש אותה בתקיעה ביוה"כ. מכאן למד ר' ישמעאל בנו של ריב"ב (י) שכל השנה קֹדש, אלא שהעבדים צריכים להמתין לתקיעת השופר כדי לשוב לבתיהם[[690]](#footnote-690). אבל חכמים אומרים שלכל דבר היא מתקדשת כבר מראש השנה[[691]](#footnote-691), שהרי התורה אמרה "שנה", התורה מצוה לקדש (יא) שנה שלמה, שנת יובל.

וקדשתם את שנת החמשים שנה (א) שנת החמשים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת מכאן אמרו יובל אינו עולה למנין שבוע רבי יהודה אומר יובל עולה למנין שבוע אמרו לו לרבי יהודה הרי הוא אומר שש שנים תזרע שדך (ב) ואין כאן אלא חמש אמר להם לדבריכם (ג) הרי הוא אומר ועשת את התבואה לשלש השנים הרי כאן ארבע אלא איכא לאוקמה בשאר שני שבוע דילי נמי איכא לאוקמה בשאר שני שבוע. (נדרים סא.).

יובל היא אף על פי שלא שמטו אף על פי שלא תקעו יכול אף על פי שלא שלחו תלמוד לומר היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אף על פי שלא שמטו אף על פי שלא שלחו יכול אף על פי שלא תקעו תלמוד לומר היא וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל היא (ה) אף על פי שלא שלחו ואין יובל אלא אם כן תקעו לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דבר אחר (ד) זו מסורה לבית דין וזו אינה מסורה לבית דין.

לרבי יהודה מאי טעמא אמר קרא וקראתם דרור בארץ וקסבר (ו) מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי אבל חכמים אומרים שלשתן מעכבות בו קסברי (ז) מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו והכתיב יובל ההוא דאפילו (ח) בחוצה לארץ והכתיב (ט) בארץ ההוא בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ.

וקדשתם את שנת החמשים שנה מה תלמוד לומר לפי שנאמר ביום הכפרים יכול לא תהא מתקדשת אלא מיום הכפורים ואילך תלמוד לומר וקדשתם את שנת החמשים מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא (י) מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יום הכפורים תקעו בית דין בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן ורבנן (יא) שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים.

יובל היא מה תלמוד לומר לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש תלמוד לומר (יב) יובל היא שנת החמשים שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת.

וקדשתם את שנת החמשים שנה מה תלמוד לומר לפי שנאמר בעשור לחודש שיכול אין לי שנה מתקדשת אלא בעשור לחודש, וכשהוא אומר וקדשתם את שנת החמשים שנה מלמד שהיא מתקדשת מראש השנה, אמר רבי יוחנן בן ברוקה לא היו עבדים משועבדים נפטרים לבתיהם ולא שדות חוזרו' לבעליהם אלא אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם עד שהגיעה יום הכיפורים, הגיע יום הכיפורים תקעו בשופר, חזרו שדות לבעליהם ועבדים נפטרים לבתיהם. (תו"כ).

### שמות לד כא, ר"ה ט.

#### ממתי עד מתי מתקדשות השביעית והיובל

למדנו לעיל (ח:, עיי"ש) שהיובל מתקדש בתשרי. ומתקדשת השנה שאחריו. ועוד למדנו לעיל שטעם הדבר הוא שלעניין שנת התבואות, שעיני ה' בארץ מרֵשית השנה ועד אחרית השנה, השנה נמדדת לפי שנת התבואות ולא כשנה לעניין ציון השנים. ואולם, כיון ששנת התבואות לא תמיד מתחילה ונגמרת בדיוק באותו יום בשנה, עלינו לשאול אפוא מה צריך לקדש? שנת תבואות או שנת זמנים?

נאמר: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת". לכאורה, הפסוק הזה עוסק בשבת. אלא שאם כך, צריך לבאר למה דוקא בחריש ובקציר, ולא בשאר מלאכות.

ובפרט שהפסוק הזה הוא חלק מפרשיה רחבה יותר שאומרת:

אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת: וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

הפרשיה הזאת דומה מאד לפרשיה בפרשת משפטים, שאומרת:

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר: וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ: שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה: אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה’: לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

בפרשת משפטים הוזכרה גם שביעית, נשאלת אפוא השאלה היכן הוזכרה השביעית בפרשיה המקבילה בפרשת כי תשא. ר"ע השיב על השאלה הזאת והסביר שיש לפסוק הזה שני חלקים שונים, ונאמרו כאן שני צוויים שונים: א. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת. ב. בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת. כלומר: מלבד שביתת שבת, יש גם שביתת חריש וקציר[[692]](#footnote-692). נמצא אפוא שגם הפרשיה שבפרשת כי תשא, כמו הפרשיה שבפרשת משפטים, מזכירה גם את השבת וגם את שביתת החריש[[693]](#footnote-693) והקציר, כלומר שביתת השביעית. וכיון שלא נאמרה כאן המלה שנה, משמע שאין הדבר תלוי בהכרח בשנה. אלא אחרי כל ששה מחזורים של חריש וקציר, תשבית מחזור אחד. מכאן שאין הדבר תלוי דוקא בהגיע יום כלשהו בשנה. אלא בהגיע החריש והקציר השביעיים, יש להשביתם. גם אם הגיעו לפני תחלת החֹדש הקובע. השנה האמורה כאן היא שנת תבואות.

את הדרשה שדרש ר"ע אפשר לפרש לכאורה[[694]](#footnote-694) שלענין שביעית אין כלל משמעות לימות השנה. אין עוסקים כאן בשנה למניינו של עולם, שהיא מתחילה בחדש הראשון כפי שבארנו לעיל ר"ה ב: ור"ה ז., אלא עוסקים כאן בשנת תבואות[[695]](#footnote-695). מחזור אחד של חריש וקציר. אחרי ששה קצירים אין לחרוש ואין לזרוע ואין לקצור עד שיגיע זמנו של החריש שלקראת התבואה השמינית. אותו אפשר לחרוש[[696]](#footnote-696). לא נאמר בתורה שא' בתשרי הוא ראש השנה, התורה אמרה לדלג על כל מחזור שביעי של חריש וקציר. החריש והקציר השביעיים ידולגו, גם אם הם חורגים מזמן ראש השנה.

ואולם, כיון שבכל שאר הפרשות שעסקו בשמטה הוזכרה המלה שנה[[697]](#footnote-697), מבארים האמוראים שודאי שלא בא ר"ע לגרוע מהחיוב שתשבות הארץ שנה שלמה[[698]](#footnote-698). ר"ע בא להוסיף וללמד שאת החריש והקציר של אותה שנה אין לעשות גם לפניה ולאחריה, כיון שהם חלק מהחריש והקציר של תבואת השנה השביעית.

האמוראים מבקשים ללמוד מכאן שגם בשבת, יש להוסיף מחול על קדש. ותמוה, שהרי ר"ע לא למד מכאן שיש להוסיף מחול על קדש, אלא שלענין שביעית החריש והקציר הם הקובעים.

ר' יוחנן[[699]](#footnote-699) עוד דרש מכאן דרשה הפוכה: השביעית נקראה שבת[[700]](#footnote-700), מכאן שגם היא לא נאסרה אלא מכניסתה ועד צאתה, כמו שבת. וגם כאן אפשר לשאול כמו ששאלנו לעיל. יממה נקבעת לפי השמש, אבל בשמטה לא אסרה תורה אלא את אותו מחזור תבואה.

בחריש ובקציר תשבת רבי עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו' אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

ורבי יוחנן אמר רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו מאי טעמא גמר שבת שבת משבת בראשית מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין. (מו"ק ד.).

כתיב [שמות כג יב] ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות וכתיב בחריש ובקציר תשבות מה אנן קיימין אם לענין שבת בראשית והלא כבר נאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ואם לענין שבתות שנים והלא כבר נאמר שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך אלא אם אינו ענין לשבת בראשית ולא לענין שבתות השנים תניהו ענין באיסור שני פרקים הראשונים בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואיזה זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית ובקציר שחרישו אסור ואיזה זה זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית ... רבי אחא בשם רבי יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו בשעה שאסרו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואי זה זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית ובקציר שחרישו אסור ואי זה זה זה קציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה. (ירושלמי שביעית א א).

ר"ה ט. – ראה מכות ח:

ר"ה ט. – ראה יומא פא.:

### ויקרא יט כג, ר"ה י.

#### שנות ערלה

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

כיצד נמדדות שנים לענין זה? כיון שגם כאן אין מדובר על שנים למנין עולם אלא על שנות תבואה, יש להתחיל את המנין בתשרי, כפי (א) שבארנו לעיל ר"ה ח:, ששנה שאינה (ב) שנת חדשי השנה אינה מתחילה בחדש האביב.

ואולם, את הפירות של השנה הרביעית אין לאכול עד שיגדלו אחר ט"ו בשבט, שהרי אם גדלו קדם לכן – פירות שלישית הם. ר' חיא בר אבא דורש (ג) שהערלה נמשכת קצת גם לתוך השנה הרביעית, והרבעי נמשך קצת גם לתוך החמישית, ונראה שהיא אסמכתא[[701]](#footnote-701). וטעם הדבר הוא מה שכתבנו לעיל ר"ה ח: לגבי מניין שני תבואות: אין סופרים כאן את שנות מניין עולם, שהרי לא מדובר כאן על שנת חדשים (שבארנו לעיל ר"ה ב: ור"ה ז. שהיא מתחילה בחדש האביב). סופרים כאן את שני התבואות (כפי שבארנו בר"ה ח:), ופירות שלפני ט"ו בשבט עוד שייכים לשנה שלפניה, שהרי בה הם גדלו, והם מתבואות השנה שלפניה.

מנלן דכתיב שלש שנים ערלים וכתיב ובשנה הרביעית (א) ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה וליגמר שנה שנה מניסן דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה דנין שנה (ב) שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים.

מנא הני מילי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ומטו בה משמיה דרבי ינאי אמר קרא ובשנה הרביעית (ג) ובשנה החמישית פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה ופעמים שבחמישית ועדיין אסורה משום רבעי.

### בראשית ח יג, ר"ה י:

נאמר: "בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ". ובהמשך נאמר: "וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיָּסַר נֹחַ אֶת מִכְסֵה הַתֵּבָה וַיַּרְא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה". כלומר: החדש הראשון באחד לחדש, היום הראשון בשנה, הוא כבר חלק מהשנה השש מאות ואחת. מכאן אפשר ללמוד גם לענינים אחרים שיום אחד בשנה חשוב שנה.

אמנם, נחלקו התנאים האם די ביום אחד, או שכיון שהשנה מחולקת לחדשים, אי אפשר לחשב שנה עד אשר יעבור על הנטיעה חֹדש שלם. שהרי נאמר בחדש ובשנה. חדש בנוי מימים ולכן יום אחד בחדש חשוב חדש, אבל שנה בנויה מחדשים, ולכן חדש אחד בה יחשב שנה. ויתכן שהיא אסמכתא[[702]](#footnote-702).

אמר רבי יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש רבי מאיר סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור"א מאי טעמא דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש שמע מינה יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש שלשים יום בשנה חשובין שנה וחדש למנוייו ושנה למנוייה.

### דברים יד כח, במדבר יח, ר"ה יב:

התורה מצוה על מעשר הנִתן ללוי:

וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֵלֶף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְלֹא יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת: וְעָבַד הַלֵּוִי הוּא אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנָם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה: כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה: פ וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר...

בספר דברים מצוה התורה על מעשר נוסף:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ: ס

מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.

נמצא שיש שני מעשרות[[703]](#footnote-703), אחד ללוי, ואחד שנאכל לפני ה' במקום אשר יבחר. ואולם, בפרשה השניה מוסיפה התורה שבשנה השלישית נאכל המעשר בכל מקום ולאו דוקא במקום אשר יבחר ה', ושהוא נִתן ללוי לגר ליתום ולאלמנה.

איזה מעשר נִתן בשנה השלישית לעניים? דוקא המעשר האמור בפרשה ההיא, או גם המעשר האמור בספר במדבר, שנִתן בד"כ ללוי?[[704]](#footnote-704)

בד"כ כשהתורה מדברת על עניים, היא אומרת הגר, היתום והאלמנה. בפרשתנו נזכרו גם הלוי, וגם הגר, היתום והאלמנה: "וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ". משמע שגם בשנה הזאת נותנים מתנה ללוי ומתנה אחרת לגר, היתום והאלמנה. הלוי מקבל את מה שהוא מקבל בכל שנה מפני שאין לו חלק ונחלה, כלומר: אותו מעשר שנִתן לו כבר בספר במדבר בדיוק מהטעם הזה, כי אין לו נחלה חוץ מהמעשר הזה. וכאן התחדש שגם הגר, היתום והאלמנה מקבלים. העולה מכאן: רק המעשר השני, האמור בפרשה זו, הוא שאינו נִתן כדרכו בשנה השלישית. אבל המעשר הראשון, הנִתן ללוי בכל שנה כי הוא נחלתו, נִתן גם בשנה הזאת ללוי כי אין לו חלק ונחלה עמך. הלא זו היא נחלתו. כך לומד ר' יהודה. ראב"י לא מקבל את הדרשה הזאת (אולי משום שלפי פשט הפרשיה הלוי המוזכר בפרשה זו הוא חלק מן העניים, וגם הוא מקבל מהמעשר האמור בפרשיה זו. על אותו מעשר נאמר כאן שיבאו הלוי, הגר, היתום והאלמנה ויאכלוהו. ובכמה מקומות בספר דברים נזכר הלוי יחד עם העניים). אבל ראב"י אומר שפשט הדברים הם: אם צִוְּתה התורה לעשר מעשר שני, ומיד אח"כ אמרה להוציא את המעשר של השנה השלישית לשערים, פשט הדבר הוא שהתורה לא אמרה להוציא לשערים בשנה השלישית אלא את המעשר שנזכר בפרשה ההיא. מה שנאמר בספר במדבר במקומו עומד, הלא הפרשיה האמורה בספר במדבר אומרת בפירוש: "הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם". זוהי נחלתו של הלוי, וכל אימת שישראל קוצרים את נחלתם, מקבל מהם הלוי את נחלתו. כשהפרשה אומרת לתת את מעשר השנה השלישית לעניים, כונתה דוקא למעשר האמור באותה פרשה, המעשר השני. הראשון נִתן כדרכו ללוי גם בשנה ההיא. מכאן עולה שלהלכה אין הבדל בין ר"י לראב"י.

כי תכלה לעשר וגו' שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל יכול אף מעשר ראשון נמי יבטל תלמוד לומר ובא הלוי כל זמן שבא תן לו דברי רבי יהודה רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אלהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק.

### דברים לא י, ר"ה יב:

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם.

אי אפשר לפרש שחג הסכות האמור כאן הוא חג הסכות של השנה השביעית עצמה, כי חג הסכות של השנה השביעית הוא לא מקץ שבע שנים, הוא רק בתִחלת השנה השביעית ולא מקץ שבע. חג הסכות שמקץ שבע שנים הוא כבר אחרי ר"ה של השנה השמינית. אעפ"כ התורה קוראת לו בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. מכאן למד ר' יוחנן שתבואה הנאספת באותו חג סכות, היא עדין שייכת לשנה השביעית, שהרי תבואת השביעית היא ובשביעית היא גדלה.

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן ומטו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסוכות שמינית היא אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית.

### שמות כג טז, ר"ה יג.

וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

חג הסכות נקרא כאן חג האסף בצאת השנה. בחג הסכות כבר נכנסה השנה החדשה, אלא שזה הזמן שבו עדין יוצאת ונאספת השנה הקודמת. בזמן הזה אדם עוד אוסף מן השדה את מעשיו שעשה בשדה בשנה הקודמת. אמנם הוא כבר מתחיל את הכנותיו לשנה הבאה, השנה הבאה כבר נכנסה. אבל התבואה הנאספת בזמן הזה היא תבואת השנה היוצאת. לכן הזמן נקרא "בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה". התבואה היא תבואת השנה הקודמת. היא מעשי האדם שעשה בשדהו בשנה הקודמת. ומהפסוק כאן אנו למדים שגם התורה עוד מתיחסת אליה כאל תבואת השנה היוצאת, כי מעשי האדם בשדה נעשו בשנה היוצאת. ממילא עולה מכאן שכל מה שנאסף מתבואת השנה הקודמת, אפילו אם רק עכשו נקצר – הרי הוא תבואת השנה הקודמת. לא זמן האסיף קובע את השנה שאליה תשתייך התבואה, אלא זמן הצמיחה.[[705]](#footnote-705)

כתיב וחג האסיף בצאת השנה מאי אסיף אילימא חג הבא בזמן אסיפה הכתיב באספך אלא מאי אסיף קציר וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה וקא קרי לה בצאת השנה.

### ויקרא כג י, ר"ה יג.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן.

התורה מצוה להביא לה' את ראשית קצירנו, כלומר ראשית תבואתנו. מכאן שאין להביא תבואה שאינה שלנו. אין אלה בִכורים. בִכורים היינו כאשר אדם מביא לה' את ראשית התבואה אשר לו, לא כאשר הוא לוקח תבואה של אחר. לכן גם עם ישראל כֻלו אינו יכול להביא בִכורי צִבור משל אחרים, כלומר משל גויים. דוקא את עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם יש להביא.

קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי.

### ויקרא כה כא, ר"ה יג:

נאמר: "וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן". מכאן דרשה הגמ' שהתבואה צריכה להיות תְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ כלומר שהביאה שליש. והוא אסמכתא.

בירושלמי (שביעית ב ה, מעשרות א ב, חלה א ג[[706]](#footnote-706)) נלמד דין זה מכך שנאמר "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה", כלומר: דוקא זרע הראוי לזריעה חיב במעשר. (וראה על כך בדברינו בסכה לו.). לכאורה גם זה אינו פשט, משום שלכאורה יש לפרש שיש לעשר את הצומח מהזרע שאנו זורעים, ולאו דוקא את הזרע הצומח. אמנם, למדים שם גם מהמלה גֹרן האמורה כאן. זרע שעוד אינו ראוי לזריעה אינו נאסף אל הגֹרן. לכן אינו שיך לתבואת אותה שנה. וכשם שמוציאים אל השדה זרע ראוי לזריעה, כך אוספים דוקא זרע הראוי לזריעה.

### שמות כג טז, דברים טז יג, ר"ה יד

נאמר: "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה", ונאמר: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ". הזמן שבו אוספים את התבואה, הוא צאת השנה. זה הזמן שבו תבואת השנה היוצאת נאספת מן הגֹרן והיקב, כאמור כאן. וקל להסביר למה הוא נקרא צאת השנה, שהרי תבואת הגֹרן והיקב צומחת דבר שנה בשנה למטר השמים של השנה. היא נזונת מן הגשם וצומחת אחריו בקיץ. לכן, זמן אסיפתה הוא סיום השנה, הוא צאת השנה.

תבואה כזאת, קל להבין לאיזו שנה היא שייכת. הלא היא גדלה דבר שנה בשנה. היא מקבלת גשם בחרף ובאמצעותו היא גדלה במשך הקיץ. תבואה כזאת, גם אם נאספה לאחר ראש השנה, הלא ברור שהיא תבואתה של השנה הקודמת. (והאילנות עוד מתעכבים כמה חדשים נוספים, ועדין יודעים אנו לאיזו שנה שייכת התבואה הזאת, שכן על מימי שנה זו היא גדלה, והתורה תלתה את ראשית השנה ואחרית השנה בירידת הגשם, כפי שבארנו לעיל ר"ה ח:).

ואולם עלינו לשאול מה יהיה זמנה של תבואה שאין לה עונה,[[707]](#footnote-707) והיא נאספת כל השנה? דינה לא יהיה כדין גרן ויקב. שהרי אינם חלק מתבואת גשמי השנה. מה יהיה אפוא דינה? מסתבר שגם כאן יש לברר מה עוד שייך לתבואת השנה הקודמת, אבל כאן אין הדבר תלוי בגשמי השנה אלא בתבואת השנה. כל שנלקט ונאסף עד ראש השנה שייך לשנה הקודמת, שהרי הוא מרווחי בעליו לשנה זו, וכל שנלקט אחר ראש השנה שייך לשנה הבאה. אבל לגבי מה שתלוי בעונות השנה, אין צֹרך בכך, שהרי אנו רואים על גשמי איזו שנה צמח. ומתי זמן אִסופו והבאתו. וראה מה שבארנו לעיל ר"ה יג: בשם הירושלמי.[[708]](#footnote-708)

רבי יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על מי שנה שעברה ומתעשרין לשנה שעברה אף כל שגדילין על מי שנה שעברה מתעשרין לשנה שעברה יצאו ירקות שגדילין על מי שנה הבאה ומתעשרין לשנה הבאה רבי עקיבא אומר באספך מגרנך ומיקבך מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה אף כל שגדילין על רוב מים מתעשרין לשנה שעברה יצאו ירקות שגדילין על כל מים ומתעשרין לשנה הבאה.

ר"ה טז: - ראה סכה כז:

### ויקרא יא ח, דברים יד ח, ר"ה טז:

נאמר: "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם: מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם". ונאמר: "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ".

הפרשיות פותחות בכך שהאִסור הוא אִסור אכילה, אלא שאחר כך הן מוסיפות גם אִסור לגעת בנבלתם. האמנם נאסרה נגיעה בנבלת בהמה אסורה? והלא אפילו הכהנים לא הוזהרו אלא על טומאת מת? הלא רק לכהנים נאמר "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו". לכן מפרשים חכמים שהכונה לכך שהנגיעה בנבלה מטמאת, ולכן בזמן שבו האדם צריך להיות טהור – אז נאסרה עליו הנגיעה בנבלה[[709]](#footnote-709).

דבר דומה אנו מוצאים לגבי טומאת מת. נאמר "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ... וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא". לכאורה משמע שכל מי שלא שומר על עצמו בטהרה עובר וחייב כרת. אלא שאי אפשר לומר כך. לכן גם כאן פרשו חכמים שהכונה למי שנותר בטומאתו במקום המקדש[[710]](#footnote-710). ומ"מ חברים מקפידים על טהרה בכל ימות השנה. וראה דברינו במכות יד: ושבועות ד. ו:-ז:

ובנבלתם לא תגעו יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה תלמוד לומר אמר אל הכהנים בני אהרן בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין והלא דברים קל וחומר ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראלים אינן מוזהרין טומאה קלה לא כל שכן אלא מה תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו ברגל.

### שמות לד ו, ר"ה יז.

#### סדר התפִלה בעת צרה וחטא

וַיֵּרֶד ה' בֶּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְשֵׁם ה': וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: וַיְמַהֵר מֹשֶׁה וַיִּקֹּד אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ: וַיֹּאמֶר אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי יֵלֶךְ נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבֵּנוּ כִּי עַם קְשֵׁה עֹרֶף הוּא וְסָלַחְתָּ לַעֲוֹנֵנוּ וּלְחַטָּאתֵנוּ וּנְחַלְתָּנוּ: וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמְּךָ אֶעֱשֶׂה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בְקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֵׂה ה' כִּי נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ.

ה' לִמד את משה מהו סדר התפִלה. ואנו רואים שאכן זהו הסדר, שהרי בפרשת שלח, לאחר חטא המרגלים, מזכיר משה לה' שהוא לִמד אותו את מדות הרחמים. אומר משה "וְעַתָּה יִגְדַּל נָא כֹּחַ אֲדֹנָי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר: ה’ אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד נֹשֵׂא עָוֹן וָפָשַׁע וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים". דברי משה הם: כך אתה דברת אלי לאחר החטא הקודם שבו רצית להשמיד את ישראל. ובזה הסדר אני סודר לפניך.

בפרשת שלח נזכר שם ה' פעם אחת בלבד, ולא נאמר אל רחום וחנון. גם האמת והחטאה אינן מוזכרות כאן. אבל מ"מ למדנו שמשה למד מה' שכך עליו לומר בעת צרה.

ולא רק משה. עינינו הרואות שגם בנביאים ובכתובים מדות אלה שִמשו לתפלה לפני ה'. דוד אומר בתהלים: "אֱלֹהִים זֵדִים קָמוּ עָלַי וַעֲדַת עָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי וְלֹא שָׂמוּךָ לְנֶגְדָּם: וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: פְּנֵה אֵלַי וְחָנֵּנִי תְּנָה עֻזְּךָ לְעַבְדֶּךָ וְהוֹשִׁיעָה לְבֶן אֲמָתֶךָ". הפסוק לא נאמר בהקשר של חטא (אם כי נזכר בתחלת הפרק טוֹב וְסַלָּח) ולכן מופיעות בו המדות רק עד "ואמת", כמעט בשלמותן (שם ה' רק פעם אחת). וכן הוא אומר בתהלים קג (בהקשר של כפרת חטאים): "רַחוּם וְחַנּוּן ה’ אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חָסֶד", שם הוא לא הזכיר אמת. (ופסוק דומה יש בתהלה לדוד, מזמור קמה, שם נאמר חנון ורחום ולא רחום וחנון, כי הפסוקים שם מסודרים על סדר הא"ב והפסוק הזה פותח באות ח').

הנביאים השתמשו במדות הרחמים בכמה הקשרים, בד"כ בהקשר של כפרה על חטא. יואל אומר: "וְקִרְעוּ לְבַבְכֶם וְאַל בִּגְדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֶל ה’ אֱלֹהֵיכֶם כִּי חַנּוּן וְרַחוּם הוּא אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה". וגם יונה אומר (אם כי לא מתוך מגמה לבקש רחמים אלא להפך): "כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה". שניהם הוסיפו את המלים "וְנִחָם עַל הָרָעָה" שגם הן מקורן בפרשת כי תשא. שניהם חזרו על חנון ורחום ארך אפים ורב חסד, והשמיטו את האמת. (יתכן שדוד הזכיר את האמת כי הוא מבקש בזכות ולא בחסד, בנמוק כִּי חָסִיד אָנִי, כִּי אֵלֶיךָ אֶקְרָא כָּל הַיּוֹם, ואילו הם בקשו מחילה על חטא ולכן השמיטו את האמת. גם דוד בתהלים קג בהקשר של מחילת חטאים השמיט את האמת). יואל ויונה החליפו את הסדר של רחום וחנון וכתבו חנון ורחום, כנראה בעקבות דוד במזמור קמה.

גם מדברי יואל האלה אנו למדים לבקש רחמים ע"י אמירת המדות.

לעֻמת הנביאים שהזכרנו, נחום מדגיש מדות אחרות מתוך שלש עשרה המדות. נחום פותח את דבריו במלים "אֵל קַנּוֹא וְנֹקֵם ה’ נֹקֵם ה’ וּבַעַל חֵמָה נֹקֵם ה’ לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לְאֹיְבָיו: ה’ אֶרֶךְ אַפַּיִם וּגְדָול כֹּחַ וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה ה’ בְּסוּפָה וּבִשְׂעָרָה דַּרְכּוֹ וְעָנָן אֲבַק רַגְלָיו". כיונה לפניו מתנבא גם נחום על נינוה, אך שלא בהקשר של חטא, והמדות כאן הן מדות פורענות. נחום מדגיש שה' לא ינקה את נינוה. נראה שנחום מתבסס לא על הפסוק שנאמר בפרשת כי תשא אלא דוקא על הפסוק שנאמר בפרשת שלח. הוא מדבר על גדל כחו של ה'. הוא מדגיש דוקא את המדה לא ינקה, ומשמיט את הרחמים. ומ"מ גם הוא מתפלל אל ה' ע"י הזכרת המדות.

יואל ויונה מביאים את המדות בהקשר של רחמים. יואל בהקשר של בקשת רחמים, ויונה בכעס על הרחמים, אך שניהם מדברים על הרחמים. לעֻמת זאת נחום מדבר על פורענות. אמנם (בנגוד ליונה) פורענות על נינוה, שהיא רחמים על ישראל, ה' קנא ונוקם באויביו, והם הרחמים על ישראל. גם דבריו אלה מבוססים על מדות הרחמים[[711]](#footnote-711). גם הוא הביא את המדות כחלק מתפלתו או נבואתו.

למדנו אפוא שבעת צרה יש לומר לפני ה' את מדות הרחמים.

אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.

### זכריה ח יט, ר"ה יח:

#### צום על צרה שכבר חלפה

בני דורו של זכריה שאלו אותו האם יש להוסיף ולצום בתשעה באב גם לאחר שהמקדש כבר נבנה מחדש:

וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְבַר ה’ אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: וַיִּשְׁלַח בֵּית אֵל שַׂר אֶצֶר וְרֶגֶם מֶלֶךְ וַאֲנָשָׁיו לְחַלּוֹת אֶת פְּנֵי ה’: לֵאמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר לְבֵית ה’ צְבָאוֹת וְאֶל הַנְּבִיאִים לֵאמֹר הַאֶבְכֶּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי הִנָּזֵר כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כַּמֶּה שָׁנִים: פ וַיְהִי דְּבַר ה’ צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר: אֱמֹר אֶל כָּל עַם הָאָרֶץ וְאֶל הַכֹּהֲנִים לֵאמֹר כִּי צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה הֲצוֹם צַמְתֻּנִי אָנִי: וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים: הֲלוֹא אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא ה’ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים בִּהְיוֹת יְרוּשָׁלִַם יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה וְעָרֶיהָ סְבִיבֹתֶיהָ וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה יֹשֵׁב.

תשובתו של ה' היתה: הלא לא אני אמרתי לכם לצום, ולא אני צמתי. אתם צמתם ושאלה מעין זו איננה שאלה ששואלים נביא כדי שישאל את ה'. לא שואלים נביא שאלות בהלכה[[712]](#footnote-712). ואולם, על החטאים שבגללם חרב הבית נאמרו נבואות עוד לפני חורבן הבית, ואת הנבואות האלה אתם צריכים ללמוד כדי שלא לחטוא.

כאן מזכיר זכריה כמה נבואות על הצֹרך לשוב בתשובה. נבואות שכבר נבאו הנביאים הראשונים, ובגלל שישראל לא שמעו אליהן – חרב הבית.

אח"כ אומר זכריה:

וַיְהִי דְּבַר ה’ צְבָאוֹת לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִי לָהּ: כֹּה אָמַר ה’ שַׁבְתִּי אֶל צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם וְנִקְרְאָה יְרוּשָׁלִַם עִיר הָאֱמֶת וְהַר ה’ צְבָאוֹת הַר הַקֹּדֶשׁ: ס כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלִָם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים: וּרְחֹבוֹת הָעִיר יִמָּלְאוּ יְלָדִים וִילָדוֹת מְשַׂחֲקִים בִּרְחֹבֹתֶיהָ: ס כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת כִּי יִפָּלֵא בְּעֵינֵי שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה בַּיָּמִים הָהֵם גַּם בְּעֵינַי יִפָּלֵא נְאֻם ה’ צְבָאוֹת: פ כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת הִנְנִי מוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרָח וּמֵאֶרֶץ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ: וְהֵבֵאתִי אֹתָם וְשָׁכְנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם וְהָיוּ לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה: ס כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם הַשֹּׁמְעִים בַּיָּמִים הָאֵלֶּה אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בְּיוֹם יֻסַּד בֵּית ה’ צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת: כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם שְׂכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה וּשְׂכַר הַבְּהֵמָה אֵינֶנָּה וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין שָׁלוֹם מִן הַצָּר וַאֲשַׁלַּח אֶת כָּל הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ: וְעַתָּה לֹא כַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אֲנִי לִשְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה נְאֻם ה’ צְבָאוֹת: כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם הַגֶּפֶן תִּתֵּן פִּרְיָהּ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְהַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ טַלָּם וְהִנְחַלְתִּי אֶת שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל אֵלֶּה: וְהָיָה כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם בֵּית יְהוּדָה וּבֵית יִשְׂרָאֵל כֵּן אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וִהְיִיתֶם בְּרָכָה אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם: ס כִּי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר ה’ צְבָאוֹת וְלֹא נִחָמְתִּי: כֵּן שַׁבְתִּי זָמַמְתִּי בַּיָּמִים הָאֵלֶּה לְהֵיטִיב אֶת יְרוּשָׁלִַם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אַל תִּירָאוּ: אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם: וְאִישׁ אֶת רָעַת רֵעֵהוּ אַל תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם וּשְׁבֻעַת שֶׁקֶר אַל תֶּאֱהָבוּ כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי נְאֻם ה’: ס וַיְהִי דְּבַר ה’ צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ:

גם אם לשאלה ששאלו את זכריה לא נִתנה תשובה בדרך ההלכה, הרי שנִתנה תשובה בדרך הנבואה. נִתנה נבואה על כך שתהיה ישועה ואז הצומות כבר לא יהיו צומות אלא ששון ושמחה ומועדים טובים. נביא אינו משיב לשאלות הלכתיות. נביא מוכיח את העם ומנבא נבואות נחמה. אבל מתוך אותה נבואת נחמה ממילא אפשר להשיב גם על השאלה ההלכתית שנשאלה.

ממילא למדנו מכאן שלאחר שבטלו החורבן והגלות והשעבוד, אין לצום ולהתאבל על חורבן שאינו קיים.[[713]](#footnote-713)

חכמים למדו בסוגייתנו גם על הצד הנגדי: אם תִקנו יום הודאה על ישועה, ואח"כ בא חורבן ובטלה הישועה, אין צֹרך להוסיף ולהודות עליה.

עוד נחלקו התנאים כאן בשאלה מה הם ארבעת הצומות האלה, ועִקר מחלוקתם על צום העשירי. שהרי בעשירי התחיל המצור, ובעשירי באה שמועה לגולה על חורבן ירושלים. ונחלקו האם הפסוק הזה מונה את הצומות כסדר השנה או כסדר קביעתם.

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא מאי דכתיב כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש שמד צום אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין אי הכי תשעה באב נמי אמר רב פפא שאני תשעה באב הואיל והוכפלו בו צרות.

### שמות יב ב, ר"ה כ. כב.

#### קִדוש החדש

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה.

בפשטות, המצוה האמורה כאן היא מצות עִבור השנה[[714]](#footnote-714). ה' מצוה את משה ואהרן שיקבעו את החֹדש הזה לראשון בשנה. כלומר: שלא תתחיל שנה עד שיגיע החֹדש הזה. (וכפי שבארנו בברכות י: עיי"ש, וכן בר"ה ב: ובר"ה ז.). ואולם, מכלל הצווי הזה נמצאנו למדים שיש חדשים. וכאן עלינו לשאול: מהו חֹדש ומה קובע אותו?

ה' מצוה את משה ואהרן איזה חֹדש יהיה ראשון. ממילא משמע שאפשר לצוות את האדם איך להתיחס לחֹדש ומאיזה חֹדש להתחיל את השנה, אבל אין ה' מצוה את האדם לקבוע מהו חֹדש. חֹדש הוא דבר ידוע. משידוע מהו חדש אומר ה' למשה החדש הזה.[[715]](#footnote-715) שהרי על החֹדש נאמר החֹדש הזה. כלומר: חֹדש הוא דבר ידוענח, ולא דבר המסור לקביעת בני אדם. בני אדם אינם קובעים מהו חֹדש, בני אדם יכולים ומצֻוִּים לקבוע רק איזה חֹדש יהיה ראשון וממנו והלאה תתחיל השנה.

מהו אפוא חֹדש?

המלה חֹדש היא מלה מוכרת וידועה לכל דובר עברית. התורה משתמשת בה מתוך הנחה שהכל יודעים מהו חדש. ובכמה מקומות מצאנו שהחדש נקרא ירח. חדש הוא מחזור ירח שלם, ואולם, כיצד נדע בדיוק מאיזה יום ועד איזה יום ימי החֹדש הם?

ה' צוה את משה ואהרן על קביעת השנה, המתחילה מן החֹדש הזה[[716]](#footnote-716), ממילא עולה מכאן שכדי לקבוע את השנה[[717]](#footnote-717) עליהם לדעת מהו חדש, לשם כך עליהם לחקור ולברר האם התחיל חֹדש, כלומר: האם נודע לנו שהירח התחדש. אם נודע לנו כך – הרי התחיל חֹדש חדש.[[718]](#footnote-718) ממילא עלינו לברר מתי ראש החֹדש ולקבוע אותו[[719]](#footnote-719).

המצוה הזאת נמסרה למשה ואהרן, מכאן למד ר"ש שמשה ואהרן עצמם יכולים להכיר ביום החדש, ולא נצטוו אלא שיהיה ראשון. אלא שחכמים דוחים זאת ואומרים שמשה ואהרן מכירים את החדש ע"י עדים שבאו לפניהם.נז

יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש.

אמר רבי לוי מאי טעמא דרבי שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם.

### ויקרא כג לב, שמות יב יח, ר"ה כ:

נאמר: "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם". וכן נאמר: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב". הערב, אפוא, הוא תחִלת היום. (וראה דברינו בחולין פג.:). לכן, אם בלילה טרם התחדש הירח, א"א שאותו יום כבר יהיה שייך לחֹדש החדש[[720]](#footnote-720).

אמר מר צריך שיהא לילה ויום מן החדש מנלן רבי יוחנן אמר מערב עד ערב ריש לקיש אמר עד יום האחד ועשרים לחדש בערב.

ר"ה כא. – ראה ברכות י:

### ויקרא כג ד, לז, ר"ה כא: כב.

#### קביעת חדשים

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ...

נצטוינו כאן לקרוא את המועדים במועדם, ודוקא במועדם ולא במועד אחר. כיון שזו מצוה שנקבע לה זמן, היא דוחה שבת. התורה מצוה כאן לקרוא את המועדים דוקא במועדם. לכן עושים זאת אפילו בשבת. וכפי שבארנו בשבת קלא-קלב ובפסחים סו. שמצוה שקבוע לה זמן דוחה שבת.

המצוה הדוחה שבת האמורה כאן היא לא רק לעשות את המועדים במועדם, אלא לקרוא את המועדים במועדם. הקריאה עצמה דוחה שבת. עשיית המועדים ממילא תֵעשה ע"פ אותה קריאה, אבל המצוה היא לקרוא את המועדים במועדם.

כיצד נקרא את המועדים במועדם? הלא בהגיע חמשה עשר לחדש הראשון או חמשה עשר לחדש השביעי ממילא יתקדש החג. מהי אפוא המצוה לקרוא את המועדים במועדם? בע"כ המצוה היא עצם קיומו של סדר חדשים[[721]](#footnote-721) שאותו מצֻוּים אנו לקרוא. קריאה זו נעשית ע"י קביעת החֹדש. משנקבע מתי החֹדש, ממילא יִקָּבעו המועדים.

משמע במדרש שיש כאן מצוה לא רק לקרוא את המועדים בזמנם, אלא לקבוע את קביעוּת הזמנים. לכן יש לקבוע כל חֹדש בזמנו, גם חֹדש שאין חג התלוי בו. שכן אם אין לישראל סדר חדשים – אין סדר זמנים וממילא אין מועדים. לכן מעִקר הדין יש מצוה לקדש כל חֹדש וחֹדש.[[722]](#footnote-722) המצוה היא עצם קיומו של סדר זמנים. שהרי אם צריכים ישראל שיהיה להם חֹדש שביעי, ממילא הם גם צריכים שיהיה להם חֹדש שני ושלישי ורביעי וחמשי, ושיִקָּבעו אלה בזמנם. ואם צריכים ישראל שיהיה להם ראש חדשים, ממילא צריכים גם חדשים. וממילא עולה מכאן שיש לקבוע סדר זמנים, ויהיו לאותות ולמועדים.

וכיון שמצוה היא, ממילא יש לקימה בזמנה אפילו בשבת.

ואולם, פשוט שאי אפשר ללמוד מכאן שיותר לחלל שבת כדי להודיע לעם על הקביעה. לא נאמר כאן אלא שיש לקרוא את הזמנים.

מנין שמחללין עליהן את השבת תלמוד לומר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם במועדם יכול כשם שמחללין עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו תלמוד לומר אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומם.

שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם במועדם.

### ר"ה כב: כה:

הגמ' אומרת שאין לקדש את החֹדש ללא שני עדים, כי קִדוש החדש הוא משפט. רש"י מפרש שכונת הגמ' לפסוק "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֵּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב", וכן נראה ע"פ הגמ' להלן ר"ה כה: שלומדת מהפסוק הזה שקִדוש החֹדש כדין ומשפט הוא. אמנם אפשר שכונתו לפסוק אחר, ומ"מ נראה שהוא אסמכתא, והוא דין פשוט, כיון שבית הדין מצֻוּים להודיע לעם מתי ר"ח, ממילא אינם יכולים להקים דבר אלא ע"פ שנים עדים.

### ויקרא כג ד, לז, מד, ר"ה כד.

#### קִדוש החדש כיצד

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: פ אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ...

הפרשה פותחת בצווי "אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ". התורה מלמדת על מועדים שאנו מצֻוּים לקרוא אותם, מכאן למדנו שישראל הם אלה שקוראים את המועדים. וכן נאמר שם: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי". כלומר: המועדים שקוראים ישראל, עליהם נאמר אלה הם מועדי[[723]](#footnote-723). וראה על כך להלן ר"ה כה. ממילא למדנו מכאן שישראל צריכים לקרוא את המועד. וכבר בארנו לעיל כא:כב. ולהלן כה. שהמצוה מתקימת בכך שישראל יקראו את הזמנים. אם יקראו ישראל את הזמנים, ממילא יקָראו המועדים. שהרי אין דרך אחרת לקרוא את המועדים.

ועוד סמכו חכמים על כך שהמועדים הם מקראי קדש. מדוע הם נקראים מקראי קדש אם לא משום שקוראים אותם קדש? ממילא למדנו שצריך לקרוא[[724]](#footnote-724).

נאמר כאן: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ...וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה’ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". בד"כ התורה לא מוסיפה ומספרת בסוף פרשיה שמשה אמר את הדברים לישראל. די בכך שהתורה מספרת שה' אמר למשה את הדברים, וממילא אנו יודעים שמשה אמרם לישראל. אבל כאן נאמר בסוף הפרשה שמשה אמר את מועדי ה' אל בני ישראל. מכאן דרשו חכמים שראש בית הדין הוא שצריך לומר בקול את מועדי ה'[[725]](#footnote-725). (וראה עוד דרשה על כך במגלה לא.לב.).

ממילא עולה מכאן שישראל צריכים לקרוא את המועד בזמנו ולהכריז על קדושתו, ושראש בית הדין צריך לומר את הדברים לעם. מכאן אמרו חכמים שהן ראש בית הדין והן העם צריכים לומר מקודש.

ומ"מ לא נאמר כאן שמקדשים את החדשים. על שנת היובל נאמר שמקדשים אותה, אבל על המועדים לא נאמר אלא שקוראים אותם מקראי קדש, לא נאמר שמקדשים את ראשי החדשים. לכן חולק ראב"ש ואומר שאין צֹרך לקדש את החדש, אלא רק לקבוע שאותו יום ר"ח הוא.

מנלן אמר רב פפא אמר קרא אשר תקראו אתם קרי ביה אתם רב נחמן בר יצחק אמר אלה הם מועדי הם יאמרו מועדי מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב מקראי קדש.

ר"ה כד.: - ראה ע"ז מב:מג:

ר"ה כד: - ראה ע"ז יח.

### ויקרא כג ב, ד, לז, ר"ה כה.

#### קִדוש החדש במועדו ושלא במועדו

כפי שהזכרנו לעיל, נאמר כאן: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: פ אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: ... אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ...".

כל המועדים, ובכלל זה השבת, הם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי, אבל המועדים האחרים הם אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם, אתם מצֻוִּים לקרוא אותם במועדם. ומתוך (א) שהתורה מצוה אותנו לעשותם במועדם משמע שאין הדבר תלוי אלא בנו[[726]](#footnote-726), שאל"כ, איזה טעם יש לצוות אותנו שנקרא אותם במועדםעד. (אמנם יש להשיב שהמצוה היא שבחמשה עשר לחדש הראשון ובחמשה עשר לחדש השביעי נחגוג). ישראל הם המצֻוִּים לקרוא (ד) את המועדים במועדם, ומכאן שהקביעה בידם[[727]](#footnote-727). התורה מצוה אותנו לקרוא את המועדים דוקא במועדם. מכך שהתורה מצוה אותנו, משמע שבידינו הדברע. וממילא אם קראנו אותם שלא במועדם – קריאתנו היא הקובעת. אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי.סה

ועוד: הלא המלה מועד משמשת כאן בפסוק אחד בשתי הוראות שונות. אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם. אנו מצֻוִּים לקרוא את המועדים במועדם. מהו הצווי לקרוא מועד במועדו? וכי אם אינו במועדו – מועד הוא? מתוך שהתורה צריכה לצוות על כך משמע שאכן כך הוא. גם שלא במועדו – מועד הוא.

ועוד: הלא נאמר כאן אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם. את מי תקראו? אֹתָם. אלה שאתם קראתם הם המועדים. (ג) אֹתָם תִּקְרְאוּ.[[728]](#footnote-728)

(ומ"מ אנו מצֻוִּים לקרוא אותו דוקא במועדו. לכן אנו עושים זאת אפילו בשבת[[729]](#footnote-729), כפי שבארנו לעיל ר"ה כא:כב.).

במשנה מובאת גם דעת ר' דוסא בן הרכינס, שבפשטות חולק על הדרשות האלה. אמנם, גם הוא מקבל להלכה שיש לעשות את יוה"כ ביום שקבע ר"ג, כלומר לעשות את המועד ביום שקבעוהו ב"ד, אבל לא מפני שקביעת המועדים בידנו היא, אלא מטעם אחר: שאם באין אנו לדון אחר ב"ד של ר"ג (ב) יש לנו לדון אחר כל ב"ד וב"ד שעמד[[730]](#footnote-730). כלומר: אפשר שר"ג אכן טועה בהלכה[[731]](#footnote-731), ואעפ"כ אנו צריכים לנהוג על פיו. לעֻמת זאת מדברי ר"ע משמע שר"ג אינו טועה, כי לא הירח קובע את זמן יוה"כ אלא ר"ג הוא הקובע. (מפשטי הסוגיות עולה כי לכתחילה[[732]](#footnote-732) ודאי מצֻוּים ביה"ד לנהוג לפי הראיה והחשבון, ואולם במקרים בהם יש צֹרך להקדים או לאחר את יום ראש חֹדש ביום אחד. כגון לתִקון המועדים (שלא יחול יו"ט סמוך לשבת)[[733]](#footnote-733) אם עשו כן – קביעתם היא הקובעת).

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו (א) אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין (ב) אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה.

הרי הוא אומר אתם אתם אתם שלש פעמים (ג) אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין.

למעלן הוא מדבר בעיבור שנה וכאן הוא מדבר בקידוש חדש נראה בעליל או שבאו עדים והעידו לפניהם ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, יכול יהיה מקודש תלמוד לומר אשר תקראו אותם במועדם, (ד) אם קריתם אתם מועדיי ואם לאו אינן מועדיי. קידשוהו שלא בעדים, או שבאו העדים והעידו ונמצא זוממים מנין שהיה מקודש תלמוד לומר אשר תקראו אותם במועדיי, (ד) אם קריתם אתם מועדיי ואם לאו אינם מועדיי. קידשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעים מנין שהוא מקודש תלמוד לומר אשר תקראו אותם מועדי, [אתם אפילו מוטעים אתם אפילו אנוסים] אם (ד) קריתם אתם מועדי ואם לאו אינן מועדיי. קידשוהו קודם זמנן או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהיה מקודש תלמוד לומר אותם אותם אילו הם (ה) אילו מועדי ואין אלה מועדי. יכול כשם שמעברים את השנה מפני הצורך כך יקדשו את החודש מפני הצורך תלמוד לומר החודש אחר החודש הם הולכים. יכול אם הוצרך שני ימים נותנים לו שני ימים תלמוד לומר יום, אין לו אלא יום אחד בלבד, ומנין שמחללים את השבת להעיד עליהם תלמוד לומר אלה מועדי ה'. יכול כשם שמחללים את השבת להעיד עליו כך יחללו את השבת להודיע עליהם שנתקיימו תלמוד לומר אשר תקראו, על קריאתם אתה מחלל את השבת ואי אתה מחלל את השבת להודיע עליהם שנתקיימו. (תו"כ).

### תהלים קד יט, ר"ה כה.

נאמר "עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ", מסביר ר' יוחנן שעל הפסוק הזה סמך ר"ג כשאמר שהירח – למועדים. ואילו השמש – ידע מבואו. לירח יש מועדים שונים. שלא כמו השמש שתמיד תזרח באותה שעה ובאותו מקום שבו זרחה באותו מועד בשנה שעברה ולפני שנתים.[[734]](#footnote-734)

### שמואל א יב ח יא, ר"ה כה.

שמואל אומר אל העם: "כַּאֲשֶׁר בָּא יַעֲקֹב מִצְרָיִם וַיִּזְעֲקוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֶל ה’ וַיִּשְׁלַח ה’ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַיּוֹצִיאוּ אֶת אֲבֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וַיֹּשִׁבוּם בַּמָּקוֹם הַזֶּה: וַיִּשְׁכְּחוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיהֶם וַיִּמְכֹּר אֹתָם בְּיַד סִיסְרָא שַׂר צְבָא חָצוֹר וּבְיַד פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד מֶלֶךְ מוֹאָב וַיִּלָּחֲמוּ בָּם: וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה’ וַיֹּאמְרֻ חָטָאנוּ כִּי עָזַבְנוּ אֶת ה’ וַנַּעֲבֹד אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעַשְׁתָּרוֹת וְעַתָּה הַצִּילֵנוּ מִיַּד אֹיְבֵינוּ וְנַעַבְדֶךָּ: וַיִּשְׁלַח ה’ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח...". שמואל מתיחס בצורה שוה אל כל שלוחיו של ה', הגדולים והקטנים. הוא אינו מבחין ביניהם. משמע שכל שופט שהתמנה – הרי הוא שופט.

ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר וישלח ה' את ירבעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים.

### דברים יז ט, ר"ה כה:

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

נאמר כאן שאדם צריך לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם. כל אדם צריך לשמוע אל השופט שבימיו, ולא לומר שאילו היה חי בימי משה היה מלמד אותנו דין אחר. עליו ללכת אֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם, ואליו יש לשמוע. (ובסנהדרין כח: מוסיפים ולומדים מכאן שהדבר נמדד בדיוק לפי אותו יום, ואם באותו יום השופט אינו קרוב של הנשפט – ידיננו).

ואומר ובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו.

ר"ה כה: - ראה לעיל ר"ה כב:

ר"ה כה: - ראה לעיל ר"ה כ. כב., לעיל עמ' רלה.

### במדבר לה כה, ר"ה כו.

נאמר: "וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ: וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ". כלומר: כאשר הרוצח רצח בשגגה, צריכה העדה להצילו מיד גואל הדם ולהשיבו אל עיר מקלטו. מכאן בארו האמוראים את דעת ר"ע הסובר שמי שראה את הרצח לא יכול לשבת בדין, משום שהוא ירצה להרשיע את הרוצח, ולא יוכל לראות את זכותו של הרוצח ולבחון היטב האם הרצח היה בשגגה. לדעת ר"ע העדה צריכה להצילו, כלומר להפך בזכותו.

### יהושע ו ה-ו, תהלים סט לב, ר"ה כו.

#### מהו שופר

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל יְהוֹשֻׁעַ רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת יְרִיחוֹ וְאֶת מַלְכָּהּ גִּבּוֹרֵי הֶחָיִל: וְסַבֹּתֶם אֶת הָעִיר כֹּל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַקֵּיף אֶת הָעִיר פַּעַם אֶחָת כֹּה תַעֲשֶׂה שֵׁשֶׁת יָמִים: וְשִׁבְעָה כֹהֲנִים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים לִפְנֵי הָאָרוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תָּסֹבּוּ אֶת הָעִיר שֶׁבַע פְּעָמִים וְהַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת: וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ: וַיִּקְרָא יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אֶל הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׂאוּ אֶת אֲרוֹן הַבְּרִית וְשִׁבְעָה כֹהֲנִים יִשְׂאוּ שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת יוֹבְלִים לִפְנֵי אֲרוֹן ה’: וַיֹּאמֶרו אֶל הָעָם עִבְרוּ וְסֹבּוּ אֶת הָעִיר וְהֶחָלוּץ יַעֲבֹר לִפְנֵי אֲרוֹן ה’: וַיְהִי כֶּאֱמֹר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם וְשִׁבְעָה הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאִים שִׁבְעָה שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים לִפְנֵי ה’ עָבְרוּ וְתָקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וַאֲרוֹן בְּרִית ה’ הֹלֵךְ אַחֲרֵיהֶם.

הכהנים נשאו שופרות יובלים, ומבארים חכמים[[735]](#footnote-735) שהיינו שופרות של איל. שנקראו קרן היובל. מכך שקרן האיל היא שופר היובל למד ר"י (א) ששופר היינו קרן וקרן היינו שופר, קרן האיל היא שופר היובל, ומכאן שסתם שופר פירושו קרן[[736]](#footnote-736). אבל חכמים חולקים על כך. ואפשר לבאר שהם סוברים שדוקא שופר יובלים הוא שופרעז, ושאר הקרנים אינן אלא קרן. ויש מבארים[[737]](#footnote-737) שהם מכשירים את כל הקרנים[[738]](#footnote-738) מלבד קרני השור (ב) שלא נקראו שופר[[739]](#footnote-739).

האמוראים מבארים את הדברים על פי הפסוק "אֲהַלְלָה שֵׁם אֱלֹהִים בְּשִׁיר וַאֲגַדְּלֶנּוּ בְתוֹדָה: וְתִיטַב לַה' מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס". הבבלי מביא את הפסוק הזה כראיה לדעת ר"י. למה ציין דוד שהפר מקרין? דוד מבקש לומר ששירו והללו ייטבו בעיני ה' לא רק יותר מקרבן אלא גם יותר מקרבן ותרועה. הפר שהוזכר בדברי דוד אינו רק קרבן אלא גם (ג) שופר (ונרמז הדבר במלים שור פר). ממילא למדנו שגם שופר של שור פר – שופר הוא. ות"ק ידחה זאת ויאמר שפשט הדברים לגדל ולשבח את הפר הגדול, ולומר ששירו והללו של דוד יהיו יותר גדולים אפילו מפר (ד) גדול בעל קרנים ופרסות. אבל הירושלמי מביא את הפסוק הזה דוקא כראיה לדעת ת"ק. מן הפסוק הזה למדנו שקרנו של השור נקראת (ה) קרן ולא שופר.

וראה דברינו להלן ר"ה לג:לד. (להלן עמ' רמו) שם למדנו מנין שתקיעת ראש השנה צריכה להיות דוקא בשופר. ומ"מ כיון שצריך דוקא שופר, אין לתקוע אלא במה שנקרא שופר.

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן אמר רבי יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנאמר (א) במשך בקרן היובל.

ורבנן כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן דפרה קרן אקרי (ב) שופר לא אקרי דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו ורבי יוסי אמר לך דפרה נמי אקרי שופר דכתיב ותטב לה' משור פר (ג) אם שור למה פר ואם פר למה שור אלא מאי שור פר משופר ורבנן כדרב מתנה דאמר רב מתנה מאי שור פר (ד) שהוא גדול כפר.

מ"ט דר' יוסי והיה במשוך בקרן היובל מ"ט דרבנן (ה) ותיטב ליי' משור פר מקרין מפריס מקרן כתיב. ורבנן כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר חוץ משל פרה שנקרא קרן ולא נקרא שופר התיבון הרי של יעל הרי (ו) אינו קרוי לא קרן ולא שופר. (ירושלמי).

### במדבר י ב, ר"ה כז.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל...

לשם הקהלת ישראל יש לעשות חצוצרות כסף, מכאן אפשר ללמוד שכל מה שנעשה כדי להקהיל את ישראל, יש לעשותו כסף.

### תהלים צח ו, ר"ה כז.

#### שופר וחצוצרות במקדש

במקדש, בנוסף לשופר שיש לתקוע בו מצד היום, יש גם תרועת חצוצרות כפי שנאמר: "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". מכאן שבר"ה יש במקדש גם שופר וגם חצוצרות. וביום צרה יש לתקוע בחצוצרות[[740]](#footnote-740) כמו שנאמר שם: "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם". בפשטות, ביום צרה נצטוינו מה"ת לתקוע בחצוצרות כדי שיעלה זכרוננו לפני ה'[[741]](#footnote-741), אבל השופר מדרבנן, ואולם אפשר שנדרש מהפסוק "בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה’", מכאן שלפני ה' יש להריע גם בשופר וגם בחצוצרות, לכן במקדש בכל מקום שצריך להריע באחד מהם, יש להריע גם בחברו[[742]](#footnote-742).

אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב בחצצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא.

ר"ה כז: - ראה להלן ר"ה לד.

ר"ה כח: - ראה זבחים פ.

### ויקרא כג כד-כה, במדבר כט א, ר"ה כט:

#### זכרון תרועה

ראש השנה נזכר בתורה בשני מקומות. בפרשת המועדים נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’". ובפרשת המוספים נאמר: "וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם".

המצוה לתקוע לא נאמרה בלשון עשה, תקעו, אלא נאמר שהיום הזה יהיה יום תרועה, או זכרון תרועה. כיצד יֵעשה היום יום תרועה או זכרון תרועה? במקדש צריך היום להיות יום תרועה, שהרי בפרשת המוספים העוסקת במקדש נאמר יום תרועה יהיה לכם. ואולם, בפרשת המועדים שבפרשת אמר, המתארת את המועדים בדרכי החִבור בין הנעשה במושבות לבין הנעשה לפני ה', נאמר זכרון תרועה. כלומר: מצות הגבולין היא דוקא לזכור את התרועה. (וראה להלן ר"ה לג:לד. עמ' רמח).

כיצד תזכר התרועה בכל מקום? אפשר ללמוד זאת ממנה שנאמר ביובל: "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם". ביובל יש להעביר את התרועה בכל הארץ. כלומר: הקול יוצא מלפני ה' ועובר בכל הארץ. כל השומע את הקול מעביר אותו הלאה.

נמצא אפוא שאפשר להזכיר את הקול בכל הארץ ע"י העברת הקול לכל מקום.

מסתבר שכך יש לעשות גם בשופר של ר"ה. יש לתקוע לפני ה', ולהעביר את הקול לכל מקוםקז, כך תזכר בכל הארץ התרועה שלפני ה'.

אמנם, מעִקר הדין די בכך שתִזכר בכל מקום התרועה שלפני ה'[[743]](#footnote-743). לכן, כאשר חל ר"ה בשבת[[744]](#footnote-744), אפשר ללכת לפי עִקר הדין ואין צֹרך להעביר את הקול לכל מקום[[745]](#footnote-745).

אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם לא קשיא כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול.

כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין. מעתה אף במקדש לא ידחה תנא באחד לחדש. מעתה אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחדש ידחה. תני רשב"י והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין. (ירושלמי).

ר"ה כט: - ראה שבת קיז:

### ויקרא כה ט, ר"ה ל.

ביובל מצוה התורה: "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם". העברת שופר היא העברת קול. ביה"ד תוקעים וכל השומע מעביר את הקול הלאה. מכאן שכל אחד חיב לתקוע כדי להעביר את הקולקטז. וראה דברינו להלן ר"ה לג:לד.קטז

### ירמיהו ל יז, ר"ה ל.

כִּי אַעֲלֶה אֲרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם ה’ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ. כך מקונן ירמיהו, מכאן שצריך להיות לה דורש, ולא טוב שדורש אין לה[[746]](#footnote-746).

ר"ה ל: - ראה מנחות סח.:

ר"ה לא: - ראה ב"ב קעא:

### תהלים כט א-ב, ר"ה לב.

מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַה’ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַה’ כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַה’ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַה’ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ....

בפשטות יש כאן קריאה אל עם ישראל לתת לה' כבוד ועוז. הָבוּ לַה’ בְּנֵי אֵלִים הוא פניה אל בני האלים, כמו הבו לה' משפחות עמים וכמו הללו עבדי ה' הללו את שם ה'. כלומר: פניה אל עם ישראל להלל את ה'. אבל לפי דרכנו למדנו את סדרו של הכבוד שיש לתת לה'. ראשית כבוד ועוז. כלומר להלל את ה' על עזו. ואח"כ כבוד שמו והדרת קדשו. כמו שהמזמור הזה קורא להלל את ה'. כך יש לעשות. ועוד סמכו מכאן חכמים שראשית יש להזכיר את היותנו בני אלים. בני אברהם יצחק ויעקב[[747]](#footnote-747), ורק אח"כ לכבד את שם ה'[[748]](#footnote-748).

מנין שאומרים אבות שנאמר הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועז ומנין שאומרים קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש.

### ויקרא כג כד, במדבר י י, ר"ה לב.

#### תֹכן התקיעה

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: ס וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’.

יום זה הוא שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ. הוא לא רק מקרא קדש, כמו שאר מקראי קדש שבפרשה. מלבד ההלכה שיש לעשותו מקרא קדש ולשבות בו ככל שאר מקראי הקדש[[749]](#footnote-749), יש לו שם ומשמעות, יש לעשותו שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה. וכאן עלינו לשאול: כיצד יש לעשותו זכרון תרועה? מהו זכרון תרועה? במה יעלה זכרון התרועה? איזה זכרון מצֻוּים אנו לזכור עם התרועה?[[750]](#footnote-750)

כיון שהתורה אומרת "שבתון זכרון תרועה", סובר ר"א שזו מהות היום. לכן לדעתו יש להריע תרועה המציינת את שלשת הדברים האלה, (א) את השבתוןצד, הזכרון והתרועה. זוהי משמעותה של התרועה, לכן יחד עם כל תרועה יש להזכיר את שלשת הדברים האלה, כדי לתת תֹכן בתרועה.

ר"ע מסכים שיש להזכיר את תכנה של התרועה. אלא שהוא סובר שהשבתון אינו חלק מתֹכן התרועה. לדעת ר"ע המיחד את היום ע"פ הפסוק הזה הוא זכרון תרועה.

ר"ע משיב לת"ק ואומר שיש לקרוא את הפסוק הזה כמציין שני דברים שונים. "יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן", (ב) כמו כל אחד ממקראי הקֹדש השונים. ואולם, מקרא הקֹדש הזה התיחד משאר מקראי הקֹדש[[751]](#footnote-751) בכך שהוא "זִכְרוֹן תְּרוּעָה". לכן התרועה צריכה להיות זכרון תרועה. שאינה בהכרח תרועה לציון היום. יש לה משמעות משלה שאותה עלינו להבין.

לכן, אומר ר"ע, בנוסף למה שצוין בפסוק[[752]](#footnote-752), עלינו לבחון מהי תרועה ומדוע מריעים אותהצט.

מה משמעות הזכרון והתרועה האמורים כאן? (בשאלה מהו הזכרון ראה גם להלן ר"ה לג:לד. עמ' רמח). אפשר ללמוד זאת מתרועת החצוצרות[[753]](#footnote-753). גם תרועת החצוצרות מלֻוה בזכרון, זכרון שה' זוכר אותנו[[754]](#footnote-754), כמו שנאמר "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". תרועה מביאה לזכרון.קח חכמים למדו[[755]](#footnote-755) מכאן שעם התרועה יש להזכיר את משמעותה של התרועהקכא. (ג) הזכרון שבו אנו נזכרים לפני ה', ואלהותו של ה' הבאה כאן במלים אני ה' אלהיכם.[[756]](#footnote-756)

לפי זה אפשר להשיב על השאלה שפתחנו בה: מה באה התרועה להזכיר? את מלכותו של ה'צט.

ת"ק בספרי אומר שמהפסוק "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו" יכולים אנו ללמוד שתרועה נועדה להמליך מלכים, וממילא אם התורה מצוה להריע, (ה) הרי שהיא מצוה להמליך את ה'. ר' נתן לומד (ג) זאת ממצות החצוצרות (שכפי שנראה להלן, דיני השופר נלמדו ממנה). שם אומרת התורה: "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". לא לחנם צִוְּתה התורה לתקוע לפני ה'. היא אומרת בפירוש שהדבר מעלה את זכרוננו לפני ה', ומסימת "אני ה' אלהיכם". כלומר: הואיל ואני ה' אלהיכם, (ו) כלומר מלככם, הריעו והמליכו אותי וממילא יעלה זכרונכם לפני. ואם תתקעו לפני – אני אזכור אתכם ואתקע בשופר גדול לחרותכם.[[757]](#footnote-757)

מהותו של יום היא שבתון זכרון תרועה. יש לעשותו יום זכרון תרועה. הוא נעשה יום זכרון תרועה עם הזכרת הזכרון והזכרת התרועה. התורה קוראת ליום הזה שבתון זכרון תרועה. זה שם היום. כיצד יֵעשה היום שבתון זכרון תרועה? בהזכרת מקרא קדשו. ומה יש לזכור? את מלכותו, כפי שנבאר להלן עמ' רמו.קח

את כל אלה אנו זוכרים בעת התרועה. לא סתם תרועה היא אלא תרועת מלכות וזכרון ותרועה[[758]](#footnote-758), (ז) זכרון תרועה מקרא קדש.

בכך אנו מקימים זכרון תרועה, ונותנים תֹכן לתרועה.קח כיון שהתרועה היא קול ללא מלים, לִמדונו חכמים שלפני התרועה נזכיר את תֹכן התרועה כפי שהוא עולה מן התורה, ובכך תהיה משמעות ומלים לתרועה. בכך נדע שכאשר אנו תוקעים אנו תוקעים כדי להמליך את ה', וכאשר אנו תוקעים אנו תוקעים כדי שיעלה זכרוננו לפני ה', וכאשר אנו תוקעים אנו תוקעים כדי ללכת אחר שופרו של ה'.

ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות רבי אליעזר אומר דכתיב שבתון זכרון תרועה מקרא קדש (א) שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר (ב) שבתון שבות שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום.

רבי אומר אני ה' אלהיכם ובחדש השביעי (ד) זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר (ג) והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן.

אני ה' אלהיכם למה נאמר לפי שהוא אומר דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה אבל מלכות לא שמענו (ה) ת"ל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו זה שופר ומלכות ר' נתן אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר (ו) ותקעתם בחצוצרות הרי שופר והיו לכם לזכרון זה זכרון אני ה' אלהיכם זה מלכות אם כן מה ראו חכמים לומר מלכיות תחילה ואחר כך זכרונות ושופרות אלא המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו ובמה בשופר של חירות ואין שופר אלא של חירות שנאמ' והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול אבל איני יודע מי תוקעו ת"ל וה' אלהים בשופר יתקע ועדין אין אנו יודעים מהיכן התקיעה יוצאה זה שנאמר קול שאון מעיר וקול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו.

(ז) אמר רבה אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה ובמה בשופר.

אני ה' אלהיכם אלו המלכיות זכרון תרועה אלו הזכרונות שופר תרועה אלו השופרות עד כדון ראש השנה. יובל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכיפורים שאין תלמוד לומר בחדש השביעי מה תלמוד לומר בחדש השביעי אלא כל מה שאת עושה בר"ה הוי עושה בעשור לחדש מה כאן מלכיות זכרונות ושופרות אף כאן מלכיות זכרונות ושופרות. (ירושלמי ר"ה ג ה).

ר"ה לב: - ראה ברכות נג.

### ויקרא א ד, ר"ה לג.

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו..."

מי הוא המצֻוֶּה במצוות האמורות כאן? התורה מצוה כאן את בני ישראל. והמקריב הוא "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם", כל אדם מכם יכול להקריב. מכאן שגם נשים מקריבות. האם כל דיני הפרשה יחולו עליהן? ראה דברינו במנחות צב:צג.צד.[[759]](#footnote-759), שם בארנו שסמיכה היא לא חלק ממעשה ההקרבה, אלא היא התיצבות על הקרבן. אדם מביא את קרבנו וסומך עליו, כאומר: "זה קרבני לפניך". האם גם התיצבות זו לפני ה' תנהג גם באנשים וגם בנשים?

נאמר כאן דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, מכאן סמכו חכמים על הסמיכה[[760]](#footnote-760), שיסמכו דוקא אנשים ולא נשים.

דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות.

### ויקרא כג כד-כה, במדבר כט א, ויקרא כה ט, ר"ה לג:לד.

#### תרועת החֹדש השביעי – במה?

מקרא-הקֹדש החל בחדש השביעי באחד לחדש, נזכר בתורה בשני מקומות. בפרשת המועדים נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’.

ובפרשת המוספים נאמר:

וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם.

נאמר זכרון תרועה ונאמר יום תרועה, אבל לא נאמר במה תֵעשה התרועה הזאת.

בעל כרחנו עלינו ללמוד זאת מהתרועות האחרות שבתורה.

תרועות אנו מוצאים בתורה ביובל ובחצוצרות. ביובל נאמר:

וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם.

העברת שופר היא העברת קול. ביה"ד תוקעים וכל השומע מעביר את הקול הלאה. התרועה נעשית בשופר, והיא מועברת לכל הארץ. בחצוצרות נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

כתרועת היובל גם החצוצרות נועדו להעביר את הקול אל כל קצוי המחנה. תפקידן של החצוצרות הוא להיות אמצעי קשר בין משה לבין ישראל. מקהילים את הקהל בתקיעה, ונוסעים בתרועה. בחצוצרות יש גם מצוה: בשעת מלחמה יש להריע ובימי מועד יש לתקוע, כדי להזכר לפני ה'.

לעֻמת תרועת החצוצרות, תרועת היובל היא בשופר, נאמר עליה "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם". התורה מדגישה כאן שמדובר על החדש השביעי.

למי דומה אפוא התרועה של החדש השביעי באחד לחֹדש? לחצוצרות או ליובל? משיב המדרש שהתרועה הזאת ודאי דומה יותר ליובל. היא (א) תרועה הבאה עם הזמן (בחדש השביעי) ומבשרת על קדושתו של הזמןקט, כתרועת היובל הבאה לקדש את היובל, מקומה בספר ויקרא, והיא שונה מתרועת החצוצרות שאינה תלויה בזמן אלא במקרים הקורים. (גם אם בסופה היא יוצרת מצוה ביום שמחתכם ובמועדיכםקיז, זה אינו עִקר הפרשה).

כך פשוטם של דברים לפי דעה זו. ואולם, אם נעמיק בשֹרש הדברים[[761]](#footnote-761), נוכל למצוא תשובה עמוקה יותר לשאלה ששאלנו: לאיזו תרועה דומה תרועת החֹדש השביעי באחד לחֹדש. לא די ששתי התרועות באות לקדש את הזמן והמועד, אלא אף למעלה מכך: לא בכדי הדגישה התורה בענין התרועה את החֹדש השביעי. משמעות תרועת היובל התפרשה בתורה בפירוט רב. התורה מצוה שבשנת היובל הזאת יבוא הכל אל מקומו שקבע לו אדוניו. התורה מנמקת את מצוות היובל ב"כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי", "כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִם וּפֶסֶל וּמַצֵּבָה לֹא תָקִימוּ לָכֶם וְאֶבֶן מַשְׂכִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה’". היובל חוזר על הצרוף "אני ה'". תרועת היובל באה ללמד שה' הוא אדון כל הארץ וכל העם[[762]](#footnote-762), ולחדש את אדנותו של ה' על עמו וארצו. לתת כבוד לעמו ושמחה לארצו. זהו שופר אדנותו של ה'. גם שבתו ומקדשו של ה' מלמדים זאת, ולכן גם הם נזכרו עם היובל בפרשת בהר. השבת "אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם". גם המקדש בא לבטא את אדנות ה'. זאת משמעות קדושת השביעיים. האדנות והמלכות של ה'.

שופר היובל, שבא אחר שבע שביעיות ויוצא ומועבר בחדש השביעי, מבשר על בואו של ה' למלוך על הארץ.

ואת הדבר הזה מלמדת התרועה שמצוה התורה להעביר בכל הארץ בחדש השביעי.

מכאן נשוב אל יום התרועה של החדש השביעי שבכל שנה ושנה. מיוחדת מצות יום התרועה מכל מצוות החגים, שבכל החגים התורה מְצַוָּה לחגוג ובתוך החג היא מְצַוָּה מִצְוָה. אך כאן המצוה היא עצמותו של יום[[763]](#footnote-763). לא נאמר כאן צווי להריע, אלא צווי לעשות את היום הזה זכרון תרועה ויום תרועה. ומהו יום זה? יום זה הוא החדש השביעי. התורה קִדשה את החדש השביעי, שהרי כל דבר שביעי בתורה קדוש. וכפי שבארנו, קדושת השביעיים בתורה מבטאת את אדנותו של ה' על הכל. וזאת מהות ההכרזה בהם. גם ביובל אנו מוצאים שבמקום בו מצוה התורה לתקוע בשופר ולהכריז על היובל (המכריז על אדנות ה', כפי שבארנו) היא (ב) כופלת את הצווי ומוסיפה "בחדש השביעי"[[764]](#footnote-764), אע"פ שאין בכך כל חִדוש על האמור בסוף הפסוק. ללמדך שיש כאן הכרזה אל העם מעין מהותו של החדש השביעי. התורה מצוה שביובל ביום הכפורים נריע שוב את תרועת ההמלכה של החדש השביעי, כי תרועתו של החדש השביעי מכריזה את האדנות והמלכות, מכאן (ב) יש ללמוד שהיא תֵעשה בשופר[[765]](#footnote-765) כתרועת היובל.

נמצא אפוא שיש בתורה שני סוגי תרועה. תרועת היובל תפקידה לצאת מלפני ה', ולעבור בכל הארץ. המצוה היא והעברת.קטז קול שופרו של ה' יוצא ועובר בכל הארץ. גם תרועת החצוצרות של המדבר כך היא. הכהנים תוקעים וישראל שומעים והולכים אחר התרועה. אבל מצות תרועת החצוצרות לדורות היא הפוכה: הקול יוצא מאתנו ועולה אל ה' לזכרון[[766]](#footnote-766). ועוד יש בחצוצרות, שישראל הם צבאו של ה' ההולך אחריו.קיז

מבחינה זאת, דומה מעשה תרועת יום התרועה למעשה תרועת היובל, כפי שבארנו כאן וכפי שנבאר ביתר הרחבה להלן.

ואולם, בגמ' מובא גם תנא אחר שלמד את כל הלכות תרועת ראש השנה דוקא מתרועת החצוצרות. דומה תרועת יום התרועה לתרועת החצוצרות בכך שהיא תרועת זכרון, ולכן מתבקש ללמוד משם. התנא הזה למד את כל הלכות ראש השנה מן החצוצרות. ואם כן, נשאלת השאלה מנין לו שהתקיעה היא בשופר. על כך עונה הגמ' שלא יוכל ללמוד זאת מן התורה אלא רק (ז) מספר תהלים.[[767]](#footnote-767)

כאמור, התנא הזה לומד מן החצוצרות, כנראה משום שגם תרועת החצוצרות היא תרועת זכרון. מה ישיב על כך התנא הראשון? יתכן שהוא יאמר שזכרון ראש השנה אינו שוה לזכרון החצוצרות. זהו סוג אחר של זכרון, כפי שנבאר מיד.

#### מהו זכרון ומהי מצות התרועה

וכאן נשאלת השאלה מהו הזכרון של זכרון תרועה, האם זהו זכרון שה' זוכר אותנו בו, כמו הזכרון של החצוצרות, או שזהו זכרון שאנו צריכים לזכור?

כל המצוות של פרשית המועדים של פרשת אמ‎ֹר הן מצוות שחציָן בחול וחציָן בקֹדש. הפרשיה עוסקת במצוות הגבולין אך בזיקה קבועה לקֹדש. בכל הפרשיות שבפרשה זו יש קשר בין מושבתיכם לבין לפני ה'[[768]](#footnote-768). וכעת עלינו לשאול מה המבנה של מצות זכרון תרועה. תרועה בכל מושבותיכם להעלאת זכרונכם לפני ה'[[769]](#footnote-769) כחצצרות, או תרועה לפני ה' וזכרונה יעבור בכל הארץ כשופר היובל?

כיון שמשמעות התרועה היא אדנותו ומלכותו של ה', כתרועת החדש השביעי, היא דומה לשופר היובל.

מצות כל מושבותיכם בר"ה היא זכרון תרועה, כלומר: המצוה היא לזכור את התרועה, יום תרועה הוא המצוה במקדש, שהרי יום תרועה אמור בפרשת הקרבנותקיד. בכל מושבותינו המצוה היא זכרון התרועה[[770]](#footnote-770). בר"ה בלא"ה יש תרועת חצצרות שהרי הוא גם יום שמחה, גם מועד, וגם ר"ח. אין צֹרך ללמד על חצוצרה בר"ה, פרשתנו ודאי מחדשת מצוה נוספת. מכאן שהמצוה היא בשופר[[771]](#footnote-771). ועוד עולה מכאן שהמצוה היא לזכור בכל מקום את התרועה שלפני ה', כלומר: המצוה היא לשמוע ולא לתקוע, לזכור את תרועת המקדש. לכן לומד מכאן הירושלמי (פ"ד ה"א) שאפשר לצאת ידי המצוה בזכירת התרועה של המקדש[[772]](#footnote-772) (וכפי שבארנו בר"ה כט:). תרועת ר"ה היא כתרועת היובל, היא יוצאת מלפני ה' ונזכרת בכל מושבותינו[[773]](#footnote-773). כל השומע מעביר את הקול, עד שישָמע קול שופר ה' בכל הארץ, (כמו שנאמר: "וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר", כלומר: אמרו איש לחברו עד שהגיע הקול אל כל המחנה), כמו ביובל. שתי התרועות האלה (ב) הן תרועות החדש השביעי, שיוצאות מלפני ה' והשומע מקבל עליו את מלכותו. ההבדל בין שתי התרועות האלה הוא שביובל המצוה היא על ביה"ד, המצוה היא והעברת, לכן המצוה היא לתקוע. שהרי תפקידם של בית הדין במעשה העברת התרועה הוא התקיעה. כל יחיד תוקע רק אחרי שתקעו ביה"ד, ומשתתף במצוה להעביר את הקול עד שישמענו כל אדם. ואילו בר"ה המצוה היא על כל יחיד ויחיד, המצוה היא הזכרון, לכן המצוה היא לשמוע. אך מעשה שתי התרועות הוא אותו מעשה[[774]](#footnote-774): בית הדין תוקעים ומשמעים לכל יחיד, וכל יחיד שומע וזוכר. גם בר"ה וגם ביובל יש שומעים ומשמעים, מריעים וזוכרים. גם בר"ה וגם ביובל מריעים לפני ה' ומשם מעבירים את התרועה עד שבכל הארץ ישמעוה ויזכרוה. אלא שביובל המשמיעים הם המצֻוּים, ובר"ה השומעים הם המצֻוּים. הם אלה שעליהם נאמר שיהיה להם יום תרועה. ואולם, המעשה בר"ה וביובל הוא אותו מעשה, לכן גם בר"ה צריך לשמוע דוקא תרועה מפי בן דעת. התרועה היא אותה תרועה. לכן היא בשופר. (ויש שלמדו שהוא שופר (ז) מהפסוק "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֵּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ").

בר"ה אנו המצֻוּים לשמוע את התרועה ולזכור. ואולם, כמו שבארנו לגבי החצוצרות, מתוך שאנו ממליכים את ה' ושומעים את הקול העולה מלפניו, גם הוא שומע את קולנו וזכרוננו עולה לפניו.קיז

העולה מכאן, התרועה היא תרועת המלכות, והיא היא תרועת הזכרון. התורה מצוה שתהיה חצוצרה שבה מועבר קול ה' אלינו, כלומר: על ידה ה' מולך עלינו. משום כך, משום שאנו מקבלים את מלכות ה' ונעשים צבאו, זרוע מבצעת שלוקח, עולה זכרוננו לפני ה'.[[775]](#footnote-775)

כך הוא גם לגבי תרועת יום התרועה. התרועה שאנו מברכים עליה שצונו לשמוע קול שופר, היא היא התרועה שאנו מברכים עליה שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים. כאשר אנו שומעים את קול שופרו של ה' וממליכים אותו עלינו, עולה זכרוננו לפניו לטובה.

זוהי אפוא משמעות תקיעת השופר.[[776]](#footnote-776)

#### מהי תרועה

מדובר כאן על תרועת שופר. אך מהחצוצרות אפשר ללמוד מהי תרועה. על החצוצרות נאמר "וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ". לפי פשטות הלשון, לתקוע תרועה הינו להריע. ואולם, מכך שבהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו, משמע שבשעת התרועה תתקעו ותריעו. שאל"כ למה לומר תתקעו ולא תריעו, די לומר תתקעו. ובמקום שאכן צריך תרועה – אפשר היה לכתוב והרעתם. אבל התורה כתבה לתקוע תרועה. מכאן למד התנא שלתקוע תרועה אין פירושו להריע, אלא תרועה באה מתוך תקיעהקיג. כך דרכה של תרועה, (ד) שהיא באה תוך תקיעה. אם כך דרכה של תרועה, גם בר"ה כך היא, שהרי גם שם נאמר תרועה. גם ביובל נאמר להעביר שופר, מכאן (ג) למד אחד התנאים שאת השופר יש להעביר, כלומר לתקוע תקיעה פשוטה. אלא שדרשה זו נדחית, כי משמעות המלה להעביר היא אחרת[[777]](#footnote-777). ונבאר דרשות אלה גם בסכה נג:נד.נה.

למדנו אפוא שהתרועה באה מתוך תקיעה. מכאן שמקדימים תקיעה לתרועה. ר' יהודה עוד מוסיף ולומד שיש לתקוע את התרועה מתוך התקיעה עצמה. אבל חכמים אומרים שאפשר להפסיק ביניהם, ודי בכך שתקדם התקיעה. וגם את המחלוקת הזאת נבאר בסכה נג:נד.נה.[[778]](#footnote-778)

#### כמה תוקעים

היום הוא יום תרועה. כיצד יֵעשה היום יום תרועה? כמה צריך להריע כדי שיהיה היום יום תרועה? נחלקו (ה) תנאים האם אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים או שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. מ"ד אחת מדברי תורה היינו משום שנאמר תרועה ולא נאמר תרועות[[779]](#footnote-779). מ"ד שתים מדברי תורה היינו משום שהמלה "תרועה" כמוה כשֵׂעָר וכיו"ב[[780]](#footnote-780), היא מלה כוללת להרבה כמותה. האומר יום תרועה כונתו ליום תרועה רבה, ומעוט רבים שנים.[[781]](#footnote-781)

#### כיצד תוקעים

ביובל המצוה היא "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם". בפשטות, העברת שופר היא העברת קול. ביה"ד תוקעים וכל השומע מעביר את הקול הלאה. כמו שמשה העביר קול במחנה. אבל חכמים דרשו מכאן שצריך להעביר דרך העברתו.

נאמר כאן "יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם". גם ביובל נאמר "בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים", מכאן שהתקיעה צריכה להיות דוקא ביום.

מנין שבשופר תלמוד לומר והעברת שופר תרועה אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר (א) בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהיו (ב) כל תרועות של חדש שביעי זה כזה ומנין שפשוטה לפניה תלמוד לומר והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה תלמוד לומר (ג) תעבירו שופר ואין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה (ו) ומנין לשלש של שלש שלש תלמוד לומר והעברת שופר תרועה שבתון זכרון תרועה יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה תלמוד לומר שביעי שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים.

 (ד) אין לי אלא במדבר בראש השנה מנין תלמוד לומר תרועה תרועה לגזירה שוה (ו) ושלש תרועות נאמרו בראש השנה שבתון זכרון תרועה יום תרועה והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת [נ]מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בראש השנה (ה) שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מדברי תורה שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא.

ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות תלמוד לומר (ז) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה וקאמר רחמנא שופר.

גמר עברה עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול.

מניין שהיא פשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר ומניין שהיא פשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר עד כדון יובל. ר"ה והעברת שופר תרועה בעשור לחדש ביה"כ שאין תלמוד לומר בחדש השביעי מה ת"ל בחדש השביעי אלא מה שאת עושה בחדש השביעי כבעשור לחדש מה כאן תוקע ומריע ותוקע אף כאן תוקע ומריע ותוקע. מניין שהן שלש של שלש שלש ת"ל יום תרועה זכרון תרועה שופר תרועה עד כדון כר' עקיבה. כר' ישמעאל תני ר' ישמעאל ותקעתם תרועה ותקעתם תרועה שנית תרועה יתקעו למסעיהם. אין תימר היא תקיעה היא תרועה והכתיב ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו. (ירושלמי ר"ה ג ה).

### במדבר כט א, ר"ה לד.

#### מתי יש לתקוע

המצוה האמורה כאן היא "יום תרועה יהיה לכם". יש לעשות את היום הזה יום תרועה. ממילא למדנו שהתרועה זמנה ביום. (וכבר כתבנו לעיל שהתרועה נאמרה יחד עם הקרבנות. גם מכאן אפשר ללמוד שזמנה הוא כזמן הקרבנות).

ביום ולא בלילה.

# יומא

יומא ב. לגבי דרשות וכפר בעדו ובעד ביתו. מהו ביתו. ראה דברינו ביומא יג. להלן עמ' רנט.

יומא ב. – ראה עירובין נא.

### ויקרא ח לד, יומא ב ד.

#### פרישת שבעה ימים

פרשת שבעת ימי המלואים מסיימת בפסוקים: "וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם כִּי שִׁבְעַת יָמִים יְמַלֵּא אֶת יֶדְכֶם: כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת ה’ וְלֹא תָמוּתוּ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי: וַיַּעַשׂ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ בְּיַד מֹשֶׁה". את הפסוק "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם", מפרשים חכמים שגם לדורות כך יש לעשות.

מתי יש לעשות זאת לדורות?

בימי המלואים הוכשרו הכהנים לעבודה. בתום ימי המלואים נאמר: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֶל אַהֲרֹן קַח לְךָ עֵגֶל בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהַקְרֵב לִפְנֵי ה’: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קְחוּ שְׂעִיר עִזִּים לְחַטָּאת וְעֵגֶל וָכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: וְשׁוֹר וָאַיִל לִשְׁלָמִים לִזְבֹּחַ לִפְנֵי ה’ וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן כִּי הַיּוֹם ה’ נִרְאָה אֲלֵיכֶם". קרבנות אלה וסדר יום זה דומים לקרבנות יום הכפורים, שעליהם נאמר "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". היום הזה דומה ליום הכפורים, הוא יום גדול ונשא של גִלוי שכינה, עצם היום, בשני המקומות יש קרבנות של אהרן וקרבנות של העם, ויש עבודה שנעשית דוקא בכהן הגדול. כיון שהיום הזה דומה ליום הכפורים, אפשר לכלול אותו במה שנאמר כאן "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה".

מכאן דרשו חכמים שגם לפני עבודת יוה"כ, צריך הכהן להתכונן שבעת ימים ולשבת באהל מועד. וכן לפני עשית הפרה. שבעת ימי המלואים מכשירים את הכהן לעבודה, וגם כאן כשהכהן עומד לפני עבודה חשובה מכשירים אותו שבעת ימים[[782]](#footnote-782). ונראה שהוא אסמכתאה.

עוד דרשו חכמים, שנאמר כאן "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ". בפשטות, המלה "בזאת" מתיחסת למה שאמור אחריה: "בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף…". אבל חכמים דרשו ש"בזאת" היינו במה שאמור כמה וכמה פרשיות לפני כן[[783]](#footnote-783). שאהרן ובניו ישבו שבעת ימים באהל מועד.[[784]](#footnote-784) שהרי נאמר כאן "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי ה' וַיָּמֻתוּ: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה...". אחרי מות בני אהרן, שהיה ביום השמיני, אומר ה' למשה שבזאת יבא אל הקדש.

יומא ג. – ראה יומא ע:

### ויקרא ט, טז, יומא ג:

בתום ימי המלואים נאמר: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֶל אַהֲרֹן קַח לְךָ עֵגֶל בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהַקְרֵב לִפְנֵי ה’: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קְחוּ שְׂעִיר עִזִּים לְחַטָּאת וְעֵגֶל וָכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: וְשׁוֹר וָאַיִל לִשְׁלָמִים לִזְבֹּחַ לִפְנֵי ה’ וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן כִּי הַיּוֹם ה’ נִרְאָה אֲלֵיכֶם".

על קרבנות יוה"כ נאמר "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". בהמשך הפרשה נקרא הפר "הפר אשר לו", והאיל "איל החטאת אשר לעם".

התורה מבחינה כאן בין מה שמביא אהרן לבין מה שהוא לוקח מבני ישראל. ממילא משמע מכאן שאת מה שמביא אהרן הוא לא לוקח מבני ישראל, אלא מביא משלו.

במלואים מכדי כתיב ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שעיר עזים לחטאת ויאמר אל אהרן קח לך עגל בן בקר לחטאת למה לי שמע מינה קח לך משלך הוא ביום הכפורים מכדי כתיב בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת וגו' ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת והקריב את פר החטאת אשר לו למה לי שמע מינה האי לו משלו הוא.

### שמות כד טז, יומא ג:ד.

נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים: וְאֶל הַזְּקֵנִים אָמַר שְׁבוּ לָנוּ בָזֶה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אַהֲרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי בַעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם: וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר וַיְכַס הֶעָנָן אֶת הָהָר: וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה’ עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הֶעָנָן: וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה’ כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בָּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה". מכאן שכל הקרב אל ה' צריך פרישת ששה ימים לפני שהוא קרב. ראש ההר בהר סיני דינו כקדש הקדשים במקדש[[785]](#footnote-785), שאליו אין נכנסים אלא משה ואהרן[[786]](#footnote-786).

וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מכדי כתיב ויקרא אל משה ביום השביעי מאי ששת ימים זה בנה אב שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה.

### ויקרא א א, יומא ד:

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר.

על דרך האסמכתא למדו מכאן חכמים שלא יאמר אדם לחברו אא"כ קורא לו תחלה, ושלא יאמר מה שלא נאמר לו לומר. (הדרשה השניה מבוססת על מה שדרשו חכמים במקומות אחרים, ש"לאמר" היינו לומר לישראל. אבל נראה שהדרשה הראשונה מבוססת על לאמר כפשוטו).

### ויקרא יז יא, יומא ה.

את אִסור אכילת הדם מנמקת התורה: "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר". ממילא למדנו שתפקידו של הדם הוא לכפר. הכפרה היא ע"י הדם. ומכאן דרשו שמצוות הנעשות בקרבן לפני שחיטתו או באיברים אחר זריקת הדם, אינן מעכבות את הכפרה[[787]](#footnote-787). (וכפי שבארנו בזבחים ד. עמ' תתקכב).

### שמות כט ל, ויקרא טז לב, יומא ה.

#### במה מתקדשים הכהנים

ה' מצוה את משה על ימי המלואים, בסוף הצווי על הקרבת הקרבנות, הלבשת הכהנים ומשיחתם, נאמר:

וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם: שִׁבְעַת יָמִים יִלְבָּשָׁם הַכֹּהֵן תַּחְתָּיו מִבָּנָיו אֲשֶׁר יָבֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ.

כלומר: כל כהן גדול שימשח, ימשח ע"י שילבש את הבגדים שבעת ימים. וכיון שנאמר על הבגדים שהם יהיו לאהרן ולבניו "לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם", משמע (ב) שבשבעת הימים שהוא לובשם, הוא גם נמשח[[788]](#footnote-788).

ואולם, על עבודת יוה"כ נאמר:

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ.

כאן לא הוזכר שדוקא הכהן שנמשח שבעת ימים ומלא את ידו שבעת ימים יכול לשמש בקדש. די בכך שימשח אותו ומלא את ידו. ולכאורה נראה בפסוק הזה (א) שאם נמשח אפילו פעם אחת – הרי נמשח ומלא את ידו. אמנם, לכאורה אפשר היה ללמוד סתום מן המפורש, אבל חכמים דרשו מכאן שדי בכך שנמשח ומלא את ידו יום אחד, כדי שיוכל לשמש ביוה"כ.

בהמשך פרשת המלואים נאמר: "וְעָשִׂיתָ לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו כָּכָה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתָכָה שִׁבְעַת יָמִים תְּמַלֵּא יָדָם". מכאן דרש ר' יוחנן[[789]](#footnote-789) שלפחות בימי המלואים, אם יחסר מעשה אחד לא יתקדשו הכהנים. גם אם לדורות אין זה כך. (ג) יש לעשות ככה, ככל הכתוב[[790]](#footnote-790).

גם כאשר התורה מתארת את מעשה המלואים, אומר משה לכהנים: "וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם כִּי שִׁבְעַת יָמִים יְמַלֵּא אֶת יֶדְכֶם: כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת ה’ וְלֹא תָמוּתוּ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי". מכאן שעליהם לעשות (ו) את כל המעשים האלה בדיוק ככתוב.

אפשר ללמוד זאת גם מדברי משה אל העם בפתיחת ימי המלואים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַח אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ וְאֵת הַבְּגָדִים וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִים וְאֵת סַל הַמַּצּוֹת: וְאֵת כָּל הָעֵדָה הַקְהֵל אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֹתוֹ וַתִּקָּהֵל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעֵדָה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשׂוֹת". יש לעשות את הדבר הזה. ומכאן דרשו שהכהנים לא יתקדשו אלמלא יאמר משה לעם שהוא עושה את המעשים האלה כדי לקדש את הכהנים. (ז) וכפי שמצאנו שעשה משה.

וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו מה תלמוד לומר לפי שנאמר שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אין לי אלא נתרבה שבעה ונמשח שבעה נתרבה שבעה ונמשח יום אחד נתרבה יום אחד ונמשח שבעה מניין תלמוד לומר (א) אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו מכל מקום.

אמר קרא ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא בם את ידם איתקש משיחה לריבוי (ב) מה ריבוי שבעה אף משיחה שבעה.

אמר קרא ועשית לאהרן ולבניו ככה (ג) ככה עיכובא הוא.

תינח כל מילתא דכתיבא בהאי ענינא (ד) מילתא דלא כתיבא בהאי ענינא מנא לן אמר רב נחמן בר יצחק יליף (ה) פתח פתח.

(ו) רב משרשיא אמר ושמרתם את משמרת ה' עכובא רב אשי אמר כי כן צויתי עכובא.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מניין שאף מקרא פרשה מעכב תלמוד לומר (ז) ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה' אפילו דיבור מעכב.

### שמות כח-כט, יומא ה:

התורה מצוה על עשית בגדי הכהֻנה, היא מפרטת את האפוד, החשן, המעיל, הציץ, ומסיֶמֶת: "וְשִׁבַּצְתָּ הַכְּתֹנֶת שֵׁשׁ וְעָשִׂיתָ מִצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאַבְנֵט תַּעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֹקֵם: וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֻתֳּנֹת וְעָשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת: וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם וּמִלֵּאתָ אֶת יָדָם וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְכִהֲנוּ לִי: וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְנְסֵי בָד לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה מִמָּתְנַיִם וְעַד יְרֵכַיִם יִהְיוּ: וְהָיוּ עַל אַהֲרֹן וְעַל בָּנָיו בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וְלֹא יִשְׂאוּ עָוֹן וָמֵתוּ חֻקַּת עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו: ס וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי לְקַח פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר וְאֵילִם שְׁנַיִם תְּמִימִם: וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן סֹלֶת חִטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתָם: וְנָתַתָּ אוֹתָם עַל סַל אֶחָד וְהִקְרַבְתָּ אֹתָם בַּסָּל וְאֶת הַפָּר וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִם: וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרָחַצְתָּ אֹתָם בַּמָּיִם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַבְּגָדִים וְהִלְבַּשְׁתָּ אֶת אַהֲרֹן אֶת הַכֻּתֹּנֶת וְאֵת מְעִיל הָאֵפֹד וְאֶת הָאֵפֹד וְאֶת הַחֹשֶׁן וְאָפַדְתָּ לוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד: וְשַׂמְתָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל רֹאשׁוֹ וְנָתַתָּ אֶת נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל הַמִּצְנָפֶת...." וכאן עוד מאריכה התורה בביאור ימי המלואים. שם הוזכרה הלבשת הכהנים בבגדים, המכנסים לא הוזכרו שם. אבל סברה היא, שאם מלבישים אותם בכל הבגדים שהוזכרו לעיל, גם המכנסים בכלל.

אמר רבי יוסי בר חנינא מכנסים אין כתובין בפרשה כשהוא אומר וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן להביא המכנסים ועשירית האיפה.

### ויקרא ו יג, יומא ה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

כלומר: ביום המשיחה עליהם להביא את הקרבן הזה.

בפרשת המלואים לא נזכר הקרבן הזה, אבל מתוך שיש להקריבו ביום המשח אותו, אפשר ללמוד שהוקרב גם בימי המלואים[[791]](#footnote-791).

אמר רבי יוסי בר חנינא מכנסים אין כתובין בפרשה כשהוא אומר וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן להביא המכנסים ועשירית האיפה.

### שמות כח מ, לט כט, כט ט, יומא ה:ו.

ה' מצוה את משה:

וְשִׁבַּצְתָּ הַכְּתֹנֶת שֵׁשׁ וְעָשִׂיתָ מִצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאַבְנֵט תַּעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֹקֵם: וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֻתֳּנֹת וְעָשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת: וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם וּמִלֵּאתָ אֶת יָדָם וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְכִהֲנוּ לִי: וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְנְסֵי בָד לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה מִמָּתְנַיִם וְעַד יְרֵכַיִם יִהְיוּ.

מכאן משמע שהאבנט הוא שש. שהרי הוא הוזכר יחד עם הכתונת והמצנפת שעליהם נאמר כאן שהם שש. ומשמע שגם הוא שש. (אמנם, שלא כמו הכתנת והמצנפת, נאמר כאן על האבנט מעשה רקם, ומסתבר שאין רוקמים שש על שש וודאי צריך לרקום במין אחר). ואולם, בעשיה נאמר:

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת הַמִּצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאֶת פַּאֲרֵי הַמִּגְבָּעֹת שֵׁשׁ וְאֶת מִכְנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מָשְׁזָר: וְאֶת הָאַבְנֵט שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

בצווי לא נאמר שבאבנט יש גם תכלת וארגמן ותולעת שני, מינים אלה הוזכרו רק בעשיה.

בצווי על משיחת הכהנים בפרשת תצוה נאמר:

וְלָקַחְתָּ אֶת הַבְּגָדִים וְהִלְבַּשְׁתָּ אֶת אַהֲרֹן אֶת הַכֻּתֹּנֶת וְאֵת מְעִיל הָאֵפֹד וְאֶת הָאֵפֹד וְאֶת הַחֹשֶׁן וְאָפַדְתָּ לוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד: וְשַׂמְתָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל רֹאשׁוֹ וְנָתַתָּ אֶת נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל הַמִּצְנָפֶת: וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ: וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּם כֻּתֳּנֹת: וְחָגַרְתָּ אֹתָם אַבְנֵט אַהֲרֹן וּבָנָיו וְחָבַשְׁתָּ לָהֶם מִגְבָּעֹת וְהָיְתָה לָהֶם כְּהֻנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם וּמִלֵּאתָ יַד אַהֲרֹן וְיַד בָּנָיו.

כלומר: יש להלביש את בגדי אהרן, אח"כ את בגדי בניו, ואח"כ אבנט אהרן ובניו. ואולם בעשיה, בפרשת צו, נאמר:

וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו וַיִּרְחַץ אֹתָם בַּמָּיִם: וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הַכֻּתֹּנֶת וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בָּאַבְנֵט וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ אֶת הַמְּעִיל וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הָאֵפֹד וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד וַיֶּאְפֹּד לוֹ בּוֹ: וַיָּשֶׂם עָלָיו אֶת הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל הַחֹשֶׁן אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים: וַיָּשֶׂם אֶת הַמִּצְנֶפֶת עַל רֹאשׁוֹ וַיָּשֶׂם עַל הַמִּצְנֶפֶת אֶל מוּל פָּנָיו אֵת צִיץ הַזָּהָב נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּמְשַׁח אֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בּוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתָם: וַיַּז מִמֶּנּוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּמְשַׁח אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ לְקַדְּשָׁם: וַיִּצֹק מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אַהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ: וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי אַהֲרֹן וַיַּלְבִּשֵׁם כֻּתֳּנֹת וַיַּחְגֹּר אֹתָם אַבְנֵט וַיַּחֲבֹשׁ לָהֶם מִגְבָּעוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

כלומר: קֹדם בגדי אהרן, כולל האבנט, ורק אח"כ בגדי בניו.

נחלקו הדעות בשאלה האם נעשו הדברים כמו בפרשת צו, והפסוקים בפרשת תצוה מביאים יחד את האבנטים כדי ללמד שכל האבנטים מעשה אחד להם. או להפך: הדברים נעשו כאמור בפרשת תצוה, אלא שפרשת צו מבחינה ביניהם כדי ללמד שיש הבדל בין האבנטים, ומה שהוזכרו תכלת וארגמן ותולעת שני באבנטים, זה דוקא באבנט הכהן הגדול. אבנט הכהן ההדיוט הוא רק שש משזר, כאמור בפרשת תצוה, ואילו אבנטו של הכהן הגדול הוא שש משזר רקום בתכלת וארגמן ותולעת שני[[792]](#footnote-792), כאמור בפרשת פקודי. (מסתבר שאם יש אבנט שכֻלו שש ויש אבנט שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני, הרי שבעל התכלת והארגמן הוא אבנטו של כהן גדול. שהרי בגדי הכהן ההדיוט כֻלם שש משזר. ואילו בבגדי הכהן הגדול יש תכלת וארגמן ותולעת שני. אמנם יש להשיב על כך שבגדים שלובש כהן הדיוט, אין בהם תכלת וארגמן ותולעת שני גם אצל הכהן הגדול).[[793]](#footnote-793)

ועוד: הפסוקים בפרשת פקודי אומרים: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת הַמִּצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאֶת פַּאֲרֵי הַמִּגְבָּעֹת שֵׁשׁ וְאֶת מִכְנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מָשְׁזָר: וְאֶת הָאַבְנֵט שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". כתנות – לשון רבים, כי לכל הכהנים יש כתנות. המצנפת – לשון יחיד, כי רק לאהרן יש מצנפת, לכן לא עשו אלא אחת. פארי המגבעות – לשון רבים, כי עשו ארבע מגבעות, לארבעת בני אהרן. ואת מכנסי הבד – אי אפשר להכריע בהם בין לשון יחיד ללשון רבים. ואת האבנט – לשון יחיד. משמע שדוקא אבנטו של הכהן הגדול נזכר כאן, ורק הוא רקום. אמנם, אם כך יש לשאול מדוע לא הוזכרו כאן אבנטי יתר הכהנים.

מאן דאמר אהרן ואחר כך בניו דכתיב ויחגור אותו באבנט והדר כתיב ויחגר אתם אבנט ומאן דאמר אהרן ובניו בבת אחת דכתיב וחגרת אתם ולמאן דאמר אהרן ובניו בבת אחת הכתיב ויחגר אתו באבנט והדר כתיב ויחגר אתם אבנט אמר לך ההוא אבנטו של כהן גדול לא זה הוא אבנטו של כהן הדיוט ולמאן דאמר אהרן ואחר כך בניו והכתיב וחגרת אתם אבנט אמר לך ההוא קא משמע לן אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט ויחגר אתו אבנט ויחגור אתם למה לי שמע מינה אהרן ואחר כך בניו.

יומא ז. – ראה זבחים כג:

### שמות כח לח, יומא ח.:

#### כפרת הציץ

וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה’: וְשַׂמְתָּ אֹתוֹ עַל פְּתִיל תְּכֵלֶת וְהָיָה עַל הַמִּצְנָפֶת אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּצְנֶפֶת יִהְיֶה: וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’.

ע"י הציץ המונח תמיד על מצח אהרן, מתכפרים הקדשים. וראה להלן זבחים כג: (עמ' תתקנא). מכך שנאמר "וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן ... וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’", משמע שהציץ מרצה כאשר הוא על מצח אהרן. מכאן אפשר ללמוד שהציץ צריך להיות על מצחו של אהרן, משום שרק כך הוא מרצה. כך משמע מהכתוב. דוקא על מצחו הוא נושא עוון. וכך אמנם דורש ר' יהודה. אבל ר"ש סובר אחרת. אביי מבאר את דעת ר"ש בכך שהפסוק אומר את המלה "תמיד". ואמנם משמע שהמלה תמיד האמורה כאן מתיחסת להיות הציץ על מצחו, ולא לנשיאת העוון, אבל כיון שא"א שהציץ יהיה תמיד על מצחו[[794]](#footnote-794), יש לפרש שתמיד הוא ישא את עוון הקדשים. התורה מצוה שיהיה הציץ על מצח אהרן, משום שהציץ תמיד נושא את עוון הקדשים.

עוד מבארת שם הגמ' שר' יהודה, שסובר שאין הציץ מרצה אלא כאשר הוא על מצח אהרן, יסביר את המלה תמיד שלא יסיח דעתו ממנו. שהרי ברור שא"א שתמיד יהיה על מצחו. (אמנם, אפשר לפרש שתמיד היינו בשעת עבודה, או פעם ביום, שאף הוא נקרא תמיד. וראה דברינו במנחות צט: שם בארנו את מחלוקת התנאים בדבר).

מקומו של הציץ, כאמור כאן, הוא על מצח אהרן. גם ר' שמעון, הסובר שהציץ מרצה גם כאשר אינו על מצחו, סובר שאין הציץ מרצה אלא כאשר הוא יכול להיות על מצחו של הכהן[[795]](#footnote-795).

### דברים ו ט, יא כ, יומא יא.

#### איזה פתח חיב במזוזה

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ", וכן: "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ.

התורה מצוה שיהיו הדברים האלה בכל מקום, על לבך, ידך, בין עיניך, מזוזות ביתך ובשעריך. יהיו הדברים האלה כנגדך בכל מקום שבו אתה הולך. (וכפי שבארנו בברכות ד: י:יא.). בכל שעריך. התורה לא מבדילה בין שער לשער. כל שהוא ביתך ושעריך חיב במזוזה. כל מקום שבו אתה יוצא ובא – מזוזתך לפניך.

ואולם, משמע שדוקא ביתך (ושערי ביתך ומגוריך) חיב במזוזה. דוקא בית שהאדם דר בו. לא נאמר כאן חיוב על כל בית, אלא ביתך, זה שאתה יושב בו ודר בו בדירה של כבוד ומכנהו ביתך. התורה לא חִיְּבה במזוזה כל מבנה אלא כל בית, ביתו של אדם[[796]](#footnote-796). בית דירתו. מכאן משמע שגם השערים האמורים כאן הם שערי הכניסה אל בתי דירות של אדם. לא שערים אל השדות ואל האוצרות. ואולם כל השערים המובילים אל הבית, שעריך הם, שער העיר ושער החצר, ושער המדינה.

מקומות שאין בני אדם דרים בהם, אינם כלולים במלה ביתך האמורה כאן. ויש שדרשו מכאן שגם מקומות שאינם של כבוד, כבית הכסא ובית המרחץ, אינם ביתך. אדם לא דר בהם. וכן הר הבית והעזרות אינם ביתו של אדם. אמנם, יש חולקים על כך ואומרים שגם שערי הר הבית והעזרות הם שעריך שאתה בא בהם והם חייבים במזוזה.

בשעריך אחד שערי בתים ואחד שערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות יש בהן חובת מצוה למקום משום שנאמר וכתבתם על מזזות ביתך ובשעריך.

בשעריך אחד שערי בתים ואחד שערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן חייבין במזוזה יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת תלמוד לומר בית מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה תלמוד לומר בית מה בית העשוי לכבוד אף כל העשוי לכבוד יצאו אלו שאין עשויין לכבוד יכול שאני מרבה אף הר הבית והלשכות והעזרות תלמוד לומר בית מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול יצאו אלו שהן קודש.

ביתך ביתך המיוחד לך פרט לבית התבן ולבית הבקר ולבית העצים ולבית האוצרות שפטורין מן המזוזה ויש מחייבין באמת אמרו בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה ושהנשים נאותות בהן פטורין מן המזוזה.

יומא יא. – ראה פסחים ח:

### דברים יא כא, יומא יא:

#### מי חיב במזוזה

וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ.

כדי שהתורה תשמר, ועם ישראל יאריך ימים על אדמתו ולא יגלה ממנה, יש ללמד את הבנים את התורה, ולכתוב אותה בכל מקום.

אל מי מדברת התורה כאן? התורה אומרת שיש לשמור על כך שעם ישראל כעם, לדורותיו, ימשיך לשמור את התורה. לשם כך, צריך שכל אדם יעביר את התורה לבניו. מכאן שהמצוה ללמד את הבנים היא לבניו של כל אדם, הממשיכים אותו, כלומר הזכרים[[797]](#footnote-797). ואולם, בבתים דרות גם נשים, וגם הן בכלל עם ישראל שיאריכו ימיו על האדמה, שהרי כשהתורה אומרת "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה" היא מתכוונת לומר למען ירבו ימי עם ישראל על האדמה.[[798]](#footnote-798) שישב על אדמתו ולא יגלה ממנה. ולא יקרה לו מה שנאמר קודם לכן: "וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה’ נֹתֵן לָכֶם". כדי שלא נאבד מהארץ אלא ירבו ימינו על הארץ, יש לשים את דברי ה' על לבבנו, ולתת אותם על ידנו ובין עינינו, ללמדם את בנינו, ולכתוב אותם על מזוזותינו. היד והראש והבן, שיכים לכל יחיד מישראל. אבל הבית, וודאי השערים, שיכים לכל בני העיר, הבית שייך לכל בני הבית. ועל כל אלה נאמר למען ירבו ימיכם. לכן, כל אלה חיבים במזוזה. כדי שירבו ימי עם ישראל על האדמה.

פרשית והיה אם שמע היא המשך של הפרשיה שלפניה. הארץ היא ארץ הרים ובקעות, וה' דורש אותה: "והיה אם שמ‎ֹע תשמעו... ונתתי מטר ארצכם"; אך יש הבדל בין הפרשיות בצורת הפנייה שבהן. הפרשיה הקודמת פנתה אל ישראל בלשון יחיד, ואילו הפרשיה הזאת פונה אל ישראל בלשון רבים. לקראת סיום הפרשיה מתחלפת לשון התורה באמצע המשפט: "ולִמד**תם** א‎ֹתם את בני**כם** לדבר בם, בשבת**ך** בבית**ך** ובלכת**ך** בדרך ובשכב**ך** וכו'". הפסוק האחרון שוב מדבר אל ישראל בלשון רבים: "למען ירבו ימי**כם**". ואולם, אם נתבונן בלשון הפרשה נמצא שיש הבדל בין הדִבור בלשון יחיד בתחילת הפרשיה לבין הדִבור בלשון יחיד בסופה. בתחילת הפרשיה התורה מתייחסת לכל עם ישראל כגוף אחד, ולכן הדברים אמורים בלשון יחיד (המשך לפניה הפותחת ב"ועתה ישראל"). לאחר מכן יש התייחסות לישראל כקבוצת אנשים - שהרי שם נאמר שכל אחד ידאג לנצחיות בביתו - ולכן הפסוקים שם אמורים בלשון רבים[[799]](#footnote-799) ("והיה אם שמע תשמ**עו**... אשר אנכי מצוה אתכ**ם**... ה' אלהי**כם** ולעבדו בכל לבב**כם** ובכל נפש**כם** ונתתי מטר ארצ**כם**... השמרו ל**כם** פן יפתה לבב**כם** וכו'"). הפסוקים "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" אמורים בלשון יחיד, אך זאת לא פניה אל העם כגוף אחד אלא פניה לכל יחיד ויחיד בביתו. לשון הרבים בסוף הפרשה ("למען ירבו ימיכם וימי בניכם וכו'") היא חזרה לפנִיה אל עם ישראל כגוף אחד.

הבנים נזכרים פעמַים בפרשה: פעם בצִווי ללמד את הבנים ופעם בהבטחה שירבו ימיכם וימי בניכם. המלה בנים[[800]](#footnote-800) יכולה להאמר בכמה מובנים: לפעמים היא נאמרת במובן הדוֹרי: בני משפחתו של האדם (וזה כולל גם את הבנות). לפעמים היא נאמרת במובן הנצחי, כלומר: הדורות הבאים אחריו, הממשיכים את קיומו (וזה כולל גם את בני-הבנים אך בד"כ לא כולל את הבנות). באיזה מובן נזכרה כאן ההודעה לבנים? האם מצֻוֶּה כאן כל אדם לתקן את בני-ביתו או לתקן את זרעו אחריו? אפשר ללמוד מהפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך" שעניינו של תלמוד התורה הוא שכל איש ואיש יתקן את זרעו אחריו, ולכן נשים פטורות מתלמוד תורה. משמע שהן פטורות גם מתפלין, כי גם הם נזכרים כאן כדרך לשמירת הקשר הנצחי העובר מדור לדור, מאב לבנו[[801]](#footnote-801), וכך מסתבר שהרי כל ארבע פרשיות התפלין מדברות על העברת התורה לדור הבא. מכאן שרק אנשים חיבים בתפלין ובלמוד תורה. לעֻמת זאת, הבנים הנזכרים בפסוק "ימיכם וימי בניכם" - הם כנראה הדור והדור הבא כֻלו[[802]](#footnote-802), ולא רק בניך אחריך, כי הקב"ה מבטיח שם חיים ארוכים לכל הדור וזה כולל גם את הנשים. משמעות הפסוק הזה שכל דור שישמור את המצוות – ירבו ימיו על הארץ, וכאשר מדובר על הדור (ולא על העברה נצחית לדורי דורות) גם הנשים בכלל הדור.[[803]](#footnote-803)

וכאן עלינו לשאול מה דין מזוזה: האם היא חלק מתפילין ותלמוד תורה האמורים לפניה, או חלק מ"למען ירבו ימיכם" האמור אחריה? מכך שהמצוה אינה מצוה באדם אלא בבית החמרי אפשר ללמוד שמצווה זאת איננה חלק מהעברת התורה, אלא היא חלק מלִמוד הדור, ולכן גם בתי הנשים יהיו חייבים.

ומהטעם שבארנו לעיל: התורה עברה כאן לדבר אל היחיד. מצות ת"ת שנאמרה לעיל נאמרה אל העם, העם הוא המצֻוֶּה שכל אב ילמד את בנו וכך תעבור התורה מדור לדור. אבל במזוזה חיב כל יחיד וכל בית. לכן חיבות גם הנשים.

ומטעם זה חיבים גם הרבים. מצות מזוזה היא מצוה על כך שבכל מקום יראו ישראל את דברי התורה כנגדם. יחידים ורבים, אנשים ונשים.

ומהמלה ביתך דורש רבא דרך ביאתך. (וראה מנחות לב:). מזוזות ביתך הן מקום כניסתך לבית.

ואימא הכי נמי אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם הני בעו חיי והני לא בעו חיי אלא ביתך למה לי כדרבא דאמר רבא דרך ביאתך וכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר ברישא.

### ויקרא יד לד-לה, יומא יא:יב.

#### מי חיב בנגעי בתים

התורה אומרת: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת...". נגע צרעת מטמא בבתי ארץ אחֻזתנו. כל בית שהוא באחֻזתנו – חיב במצוה זו. ואולם, דיני פרשיה זו חלים דוקא בבית הבנוי בארץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה הוא אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם. מי שסובר שירושלים לא התחלקה לאחֻזות[[804]](#footnote-804), ממילא גם אינה מטמאת בנגעים. גם בית שעדין לא חֻלק לאחֻזה – אינו נטמא בנגעים.

ולכאורה משמע שדיני הפרשה חלים בכל בית שבארץ אחֻזתנו. כל בית של עם ישראל שהוא באחזת ישראל - נטמא. התורה לא הבדילה בין בית לבית. אלא שיש חולקים ואומרים שכיון שהתורה אומרת "וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת", משמע שדוקא בית ששייך לאיש אחד[[805]](#footnote-805) הוא המטמא בנגעים. לא בית כנסת ששיך לרבים. וכן משמע מכאן שנטמאים דוקא בתים המחֻלקים לאחוזות, בֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם, אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה, לא בתים שלא חולקו לאחֻזות. כל עוד לא חלקו, אינה אחוזתנו, ואין בעל בית שעליו נאמר ובא אשר לו הבית. אבל כל הבתים שחולקו והם בית ארץ אחוזתנו, נטמאים.

ואף נשים, אע"פ שאין להן שדה אחֻזה, יש להן חלק בבתי הערים[[806]](#footnote-806). דינו של בית נוהג גם בערים ולכן גם נשים חיבות בדיני הבית. כמו כן, רק בתים של ישראל נטמאים.

יכול יהיו בתי כנסיות ובתי מדרשות מטמאין בנגעים תלמוד לומר ובא אשר לו הבית מי שמיוחד לו יצאו אלו שאין מיוחדין לו.

אחזתכם מטמאה בנגעים ואין ירושלים מטמאה בנגעים.

ואימא הכי נמי אמר קרא בבית ארץ אחזתכם.

### ויקרא טז ד, ו ג, יומא יב:

בעבודת יוה"כ שבפרשת אחרי מות נאמר:

בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם.

בהרמת הדשן שבכל יום נאמר:

וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ.

הפסוקים דומים זה לזה, אך יש ביניהם שני הבדלים. ראשית, בפסוק בפרשת אחרי מות נאמר "וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרו", ואילו בתרומת הדשן נאמר "וּמִכְנְסֵי בַד **יִלְבַּשׁ** עַל בְּשָׂרו". והמלה ילבש לכאורה מיותרת כי הפסוק פותח במלה "ולבש". (אמנם, בפרשת אחרי מות הופיעה בראש הפסוק המלה "ילבש" כצורתה, ואולי לכן לא הובאה כצורתה בהמשך). ושנית. בפרשת אחרי מות הוזכרו כל ארבעת הבגדים, בתרומת הדשן הוזכרו רק שני בגדים, אם כי אפשר לפרש את המלה מִדּוֹ ככוללת כמה בגדים[[807]](#footnote-807) (וראה דברינו להלן יומא כג:). בפרשת תצוה למדנו שיש לכהן ארבעה בגדים. לכן מסתבר לפרש גם כאן שילבש מכנסי בד וכל שאר הבגדים. וזאת כונת המלה ילבש. אפשר ללמוד זאת גם מהדמיון לפרשת אחרי מות שהוזכרו בה כל הבגדים, מכאן שגם הכהן ההדיוט כאשר הוא מרים את הדשן, לובש ארבעה בגדים. ההבדל בין הפסוקים מלמד שבכלל המלה "ילבש" או "מדו" כלולים בודאי גם יתר הבגדים. (ולהלן כד. אומרת הגמ' שלפי ר"ד זה דבר פשוט שכלל לא צריך לרבות אותו. פשוט שכהן לובש את כל בגדיו). ויש שלמד מכאן שבתרומת הדשן די שהם ראויים ללבישה. גם אם הם שחוקים, לא הקפידה תורה אלא שילבש. ביום הכפורים יהיו על בשרו, חדשים.

ר' דוסא אף לומד מכאן שהכהן ההדיוט יכול ללבוש את אותם בגדים שלבש הכהן הגדול. שהרי הם אותם בגדים. והפסוקים הדומים מלמדים זאת. רבי דוחה את דבריו. (וראה חולין קיז.).

על בשרו מה תלמוד לומר ילבש להביא מצנפת ואבנט להרמת הדשן דברי רבי יהודה רבי דוסא אומר להביא בגדי כהן גדול ביום הכפורים שהן כשרין לכהן הדיוט.

יומא יב: - ראה חולין קיז.

### ויקרא טז ו, יא, יז, יומא יג.

#### וכפר בעדו ובעד ביתו

ביוה"כ מכפר אהרן בעדו ובעד ביתו, כמו שנאמר:

וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**: וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ** וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ: וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת: וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל**: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי ידו יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר: וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם**...

ארבע פעמים נאמר כאן שהוא מכפר בעדו ובעד אנשים נוספים. בשלש פעמים מתוכן מוזכר ביתו. בשתי הכפרות על הפר, שבשתיהן נאמר: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**, בפעם השלישית, בסיום הכפרות בקדש הקדשים, שם נאמר: "**וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל**", ובפעם הרביעית, בסיום הכפרה, לא נזכר ביתו, אלא וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם**.

למדנו אפוא שאהרן צריך לכפר בעדו ובעד ביתו. בסוף הפרשה נאמר שהכהן הגדול שבכל דור יעשה כסדר הזה: "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר". וכעת עלינו לשאול: אם אהרן צריך לכפר בעד ביתו, בעד מי צריך לכפר הכהן אשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו? האם הוא צריך לכפר על ביתו שלו, או על ביתו של אהרן? למה צריך אהרן לכפר בעד ביתו? האם משום שהוא ביתו שלו, או משום שהוא וביתו, זה שעליו נאמר יאמרו נא בית אהרן, עומדים לפני ה' לכפר? בכך תלויה השאלה שפתחנו בה.

ועוד יש לשאול: אהרן צריך לכפר בעדו ובעד ביתו. מהו ביתו? בתורה בית הוא משפחה. אהרן צריך לכפר בעדו ובעד משפחתו, לפני שהוא מכפר על העם. ביתו הוא משפחתו. בני ביתו, כלומר: אשתו וצאצאיו. ובעִקר אשתו, שאלמלא היא – אין בית[[808]](#footnote-808). ר' יהודה דורש שאין די בצאצאים. הוא חיב לכפר בעדו ובעד אשתו דווקא. (אמנם יש לשאול, אם מתה אשתו אבל יש לו בנים ובני בנים – הלא יש לו בית).

ועוד יש לשאול: מה יהיה הדין אם אין לו בית? אפשר לומר שאם אין לו בית – הרי אין עוונות לביתו, וממילא אין צֹרך לכפר. הטעם שבגללו עליו לכפר בעד ביתו הוא משום שאם ביתו אינו מכֻפָּר – כיצד יכפר על אחרים? אם נבאר כך, הרי שאם אין בית ממילא אין על מה לכפר. אבל לא כך מפרש ר' יהודה. ר' יהודה (ובפשטות גם חכמים) מפרשים שחלק מסדר היום הוא לכפר על ביתו. התורה חוזרת שוב ושוב על "וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", ובפעם האחרונה "וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל". רק מתוך שהוא מכפר בעדו ובעד ביתו הוא יכול לכפר על קהל ישראל. מכאן אפשר ללמוד שטעם הדבר הוא לא רק הטעם שאמרנו, שאם הוא אינו מכֻפָּר כיצד יכפר על אחרים? הטעם הוא מהותי יותר. שאל"כ לא היתה התורה חוזרת על כך שלש פעמים.

כדי לענות על כל השאלות ששאלנו יש לברר מדוע מצֻוֶּה אהרן לכפר בעדו ובעד ביתו, האם משום שכל המכפר צריך לכפר עליו ועל ביתו תחלה (ואז גם הכהן לדורות יכפר על ביתו שלו), או משום שיש לכפר על הכהנים, ואהרן מכפר על בית אהרן כלומר על הכהנים (ואז גם הכהן לדורות יכפר על ביתו של אהרן). אהרן מכפר על בית אהרן, כיצד יעשה הכהן בכל דור ודור? יכפר על ביתו שלו או על ביתו של אהרן? מדוע נבדל ביתו? האם משום שביתו של אהרן הם הכהנים והם נבדלים מהעם, או משום שהכהן המכפר זוכה בכפרתו לכפר גם על ביתו?

כיון שתפקידו של יוה"כ הוא לכפר על הקֹדש מטומאתו, יש לפרש שמטרת הכפרה היא לכפר על בית אהרן[[809]](#footnote-809), שהם הכהנים העובדים בקדשלב. לכן יש לפרש שאהרן מכפר בעד ביתו, והכהן שבכל דור, כמו אהרן, מכפר על ביתו של אהרן. וכן אפשר ללמוד מהפסוק העוסק בכהן שבכל דור ודור ומסכם את כל סדר העבודה, שנאמר בו: "וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר **וְעַל הַכֹּהֲנִים** וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר". בפסוק זה הוזכרו כל המתכפרים שהוזכרו לאֹרך הפרשיה, וביניהם הוזכרו הכהנים. הרי שיש ביום הכפורים כפרה מיוחדת על הכהנים, ביתו של אהרן. אמנם, פעמַים מכפר הכהן בעדו ובעד ביתו, מדוע פעמַים? משיב ר' ישמעאל[[810]](#footnote-810) שאין המכפר יכול לכפר עד שיהיה הוא עצמו מכֻפָּר. מכאן קבעו חכמים שבוִדוי הראשון מכפר הכהן בעדו ובעד ביתו שלו[[811]](#footnote-811). בוִדוי השני הוא מכפר בעד ביתו של אהרן[[812]](#footnote-812), ובוִדוי השלישי, שבו ממילא נאמר וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל, הוא מכפר על כל קהל ישראל, כך שהוא מתחיל בביתו שלו, עובר לכפר על כל שבטו, ומשם הוא עובר לכפר על כל ישראל. וראה דברינו בשבועות יג:יד. שם בוארו היטב דברים אלה, ושם בארנו על מה מכפר כל אחד מקרבנות יוה"כ.[[813]](#footnote-813)

#### המלה ביתו בתורה

דרשה דומה לדרשתו של ר' יהודה אנו מוצאים ביבמות מד. (וראה שם כיצד בארנו דרשה זו). בפרשת היבום נאמר: "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל". מדברי היבמה אנו למדים שתפקיד היבום הוא לבנות את בית אחיו, כלומר: להעמיד לאחיו צאצאים ע"י אשתו. שהרי מטרת היבום היא לפתור את הבעיה שהאח מת ובן אין לו[[814]](#footnote-814). מכאן שדי לשאת את אחד מנשיו של האח המת כדי להקים לאחיו בית. אין צֹרך ליבם את כל נשיו של האח המת. שהרי כדי לבנות את בית אחיו די ליבם אחת מהן. וכלשון הדרשה: בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים. לא היבמות הן הזקוקות לבנין אלא בית אחיו המת הוא הזקוק לבנין, וכדי לבנותו די לשאת יבמה אחת.

גם ביום הכפורים וגם בפרשת היבום נאמר "ביתו"[[815]](#footnote-815), מכאן שלכהן הגדול תהיה אשה אחת ורק אחת[[816]](#footnote-816), וכן היבם ייבם אשה אחת ורק אחת. ואולם, הוא אמנם ייבם אשה אחת ורק אחת, שהרי המצוה היא לבנות את בית אחיו ולהקים לאחיו שם בישראל ולשם כך די ביבמה אחת (וכפי שנבאר ביבמות מד.), אבל הוא ייבם אחת מנשיו של אחיו גם אם היו לאחיו כמה נשים. שהרי כל יבמה עומדת בפני עצמה, והיא נִגשת אל הזקנים ומדברת אליהם. ונאמר "וְעָלְתָה **יְבִמְתּוֹ** הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים .... וְנִגְּשָׁה **יְבִמְתּוֹ** אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים...". כיון שהמת אינו יכול לתבוע, הרי התובע את היבום הוא לא האח המת אלא היבמה, וכל יבמה בפני עצמה יכולה לדרוש שיבנה את בית אחיו, שהרי מכל אחת ואחת מהן אפשר לבנות לאחיו בית. ואולם אם אחת מהן התיבמה שוב יש לאחיו בית ואין זה בכלל ובן אין לו, ולכן האחרות לא תתיבמנה. אבל ביוה"כ אין הדבר כן, שם צריך הכהן לכפר בעד ביתו, ולא בעד בתיו.

וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו.

וכפר בעדו ובעד ביתו ולא בעד שני בתים.

יבמתו יבמתו ריבה.

יומא יג: - ראה יבמות יג:

### במדבר יט יט, יומא יד.

#### טומאת מי נדה

...וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא: וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

אפר הפרה מטהר את הטמאים ממת, אך הוא עצמו מטמא בטומאת ערב את הנוגעים בו ואת המזים אותו. נאמר כאן וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא .... וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו". כלומר: הוא אמנם מזה על הטמא, אך הוא עצמו טעון כִבוס בגדים. אלא שנשאלת השאלה מה באים ללמד הפסוקים בסוף הפרשה, ובמי הם עוסקים. האם הם באים ללמד שמי חטאת טמאים בד"כ, והנוגע בהם נטמא, או שהם באים ללמד גם על המזה הזאה של מצוה שנזכר ברישא, שגם הוא טמא. מיהו מזה מי הנדה המוזכר בסוף הפרשיה? מזה ההזאה של מצוה המוזכר בתחלתה, או סתם מזה, שנטמא כיון שנגע במי הנדה?

בראש הפרשיה משמע שמי חטאת דוקא מטהרים ולא מטמאים, אבל סוף הפרשיה מלמד שהם גם מטמאים את הנוגע בהם והמזה אותם. לכן מבאר ר"ע שדוקא הזאה של מצוה, היא זו שבה אין המים מטמאים, אבל טהור שהזו עליו, נטמא כמו כל נוגע במי נדה. כאמור בסוף הפרשה: המזה והנוגע טמאים. סוף הפרשיה מלמד על סתם נוגע ומזה, שהוא טמא. סוף הפרשיה אינו עוסק במזה הזאה של מצוה. המזה הזאה של מצוה, שבה מזים על הטמא, כאמור כאן בפסוק[[817]](#footnote-817), לא נטמא[[818]](#footnote-818). ואולם חכמים מבארים שמה שנלמד מהפסוק הזה הוא לאו דוקא שהזאה של מצוה אינה מטמאת, אלא שכל הזאה על דבר שיכול להיות טמא אינה מטמאת, ודינה כדין הזאה לכל דבר ועניין, הזאה על דבר שאינו מקבל טומאה אינה הזאה אלא סתם מלאכה. אבל על דבר שכלל לא נטמא – אינה הזאה. כי אינה בכלל וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא. על הטמא היינו על הנטמא. האמוראים מסבירים שלדעת חכמים המזה עצמו לא נטמא אילו היתה זו הזאה של מצוה, ודברי התורה המפורשים כאן שהמזה נטמא, היינו המזה הזאה שאינה של מצוה, שנטמא משום שהזה את המים, וממילא למדנו שהנושא כשעור הזאה טמא[[819]](#footnote-819). כלומר מי שמזה לא במקום מצוה נטמא. מדוע הוא נטמא? וכי באיזו טומאה מצאנו שהזאה מטמאת? (וודאי אם נאמר שההזאה האמורה כאן היא לא הזאה של מצוה, כלומר: לא הזאה שיש לה משמעות מיוחדת כהזאה, ואם כן למה ישתנה דינה מכל נשיאה אחרת). מכאן עולה שטומאתו משום שנשא. ממילא למדנו שכל מי שנושא מי חטאת שלא לצרך הזאה של מצוה (שהוא כמו מזה שלא במקום מצוה, שטומאתו משום שהזיז את מי החטאת ממקומם) נטמא. בהזאה של מצוה אין המים מטמאים. הפסוקים בסוף הפרשה לא מדברים על המקרה בראש הפרשה שבו אדם מזה הזאה של מצוה, אלא באים ללמד שבעלמא מי חטאת טמאים הם.

נמצא שגם לרבנן וגם לר"ע מזה מי נדה טמא דוקא בהזאה שאינה של מצוה.

והזה הטהר על הטמא על הטמא טהור ועל הטהור טמא דברי רבי עקיבא וחכמים אומרים אין הדברים הללו אמורין אלא בדברים המקבלים טומאה.

ומזה טהור והכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו מאי מזה נוגע והכתיב מזה והא כתיב נוגע ועוד מזה בעי כיבוס בגדים נוגע לא בעי כבוס בגדים אלא מאי מזה נושא ונכתוב רחמנא נושא מאי טעמא כתיב מזה הא קא משמע לן דבעינן שיעור הזאה.

### שמות ל ז-ח, יומא יד:טו.

#### זמן הקטֹרת והמנורה

נאמר על המזבח הפנימי: "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". זמן ההקטרה הוא בשעת הדלקת והטבת הנרות. ממילא יש להדליק נרות ואז יבא זמן ההקטרה. אבל האמוראים מסבירים שלדעת חכמים אין הדבר כך. זמן הקטֹרת הוא זמן הנרות, אבל אין זאת אומרת שבהכרח לא יגיע זמן הקטֹרת עד שיודלקו הנרות. התורה אומרת כאן שהזמן הקבוע לנרות הוא זמן הקטֹרת, אבל בהגיע הזמן הזה – גם אם טרם הודלקו הנרות הלא הזמן הגיע. ידליק את הנרות וממילא יהיה זה זמן ההקטרה. אם הגיע זמן ההדלקה הגיע זמן ההקטרה, שהרי הפסוק לא בא אלא לקבוע זמן להקטרה.

ועוד אומרים הם, שזמן המנורה הוא הלילה, וזמן ההקטרה הוא היום. שהרי זמן ההקטרה הוא בבקר ובערב. בֹקר תחִלה ואח"כ ערב: בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה, כלומר: זמנה ביום. אבל זמן המנורה הוא הלילה: "בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". זמן המנורה מתחיל בערב ונגמר בבקר. לכן מתבקש שלפחות בין הערבים תקדם הקטרת למנורה. הקטרת עוד ביום והמנורה כבר בלילה.

בבקר אפשר שיהיה הדין הפוך: מנורה ואח"כ קטֹרת. אבל הדלקת המנורה בערב נעשית מערב עד בקר. זמנה בלילה, בשעה שכבר לא נעשית שום עבודה אחרת. יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר, דוקא אותו ולא עבודה אחרת.

וראה דברינו במנחות פט: וראה דברינו בפסחים נח:

### במדבר כח טו, יומא טו.

#### זריקת דם על המזבח סביב

סדר מעשה העולה הוא "וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". מהו סביב? חכמים למדו שצריך לתת על כל אחת מדפנותיו של המזבח. ודי לתת על שתי פִנות נגדיות, ובכך ינתן הדם על ארבע הדפנות. וכפי שנבאר בזבחים נג: עיי"ש.

במוסף של ר"ח נאמר: "וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַה’ עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ", מכאן באר ר' יוחנן את דברי ר' שמעון איש המצפה האומר שאת דם התמיד יתן בשלש מתנות. ר' יוחנן באר שר"ש מתבסס על הפסוק הזה, והוא לומד ממנו שגם דם התמיד צריך להיות דומה במקצת לדם החטאת. את דיני השעיר יתן על עולת התמיד. הוא דורש את המלים "עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה", שדיני החטאת יֵעשו על עולת התמיד. ולכן ינתן דמה על הפִנה הצפונית מזרחית, ואח"כ על הדפן המערבית, ואח"כ על הדפן הדרומית. מעשה זה אינו כמעשה החטאת, כי דם חטאת נִתן על קרנות המזבח מלמעלה. וברור שדרשה זו היא אסמכתא. ומן הדין אפשר לתת את דם העולה על כל דֹפן של המזבח בנפרד, כי לא הקפידה התורה אלא שיהיה סביב, כלומר שינתן הדם על כל דֹפן של המזבח. והנהיגו חכמים שיתן את ארבע המתנות בשתים שהן ארבע. והנהיג ר"ש איש המצפה שאת דם התמיד יתן בדרך שבארנו כאן, וסמכו על הפסוק הזה.

### ויקרא כד ט, יומא יז:

#### חלוקת לחם הפנים

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

חלוקת הלחם היא "וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו". אפשר לפרש שכל הלחם יהיה לכל הכהנים, שהם אהרן ובניו, ויתחלק בשוה לכל הכהנים, אלא שהפסוק מסים במלים "כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ", ולא כי קדש קדשים הוא להם. לכן אי אפשר לפרש ש"אהרן ובניו" היינו הכהנים, שהרי הפסוק עוסק באהרן עצמו[[820]](#footnote-820). מכאן דרש רבי שאהרן כבניו[[821]](#footnote-821), והכהן הגדול מקבל מחצית מלחם הפנים. אבל חכמים מפרשים שיהיה הלחם לאהרן ולבניו, כלומר לכל הכהנים.

והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו.

יומא יח. – ראה הוריות ט.

יומא יט: - ראה יומא נג.

### דברים ו ז, יומא יט:

התורה מצוה: "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". כלומר: דבר בדברים האלה בכל עת ובכל שעה ובכל מקום. תמיד יהיו דברי תורה על פיך, תמיד תדבר בם, בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ. (וכפי שבארנו בברכות ד: י:יא.). מכאן שאין לדבר בדברים בטלים אלא לעסוק בתורה.

ויש מי שדרש מכאן, שבקריאת הדברים האלה תדבר, כלומר: תאמרם בקול. אבל אין צֹרך לעשות כך בתפלה, אלא דוקא בדברים האלה.

ודברת בם בם ולא בתפלה ודברת בם בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים.

רבי אחא אומר ודברת בם עשה אותן קבע ואל תעשם עראי.

אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם בם ולא בדברים אחרים.

יומא כ – ראה להלן זבחים פו.:

יומא כא.: - ראה מנחות צו:

### ויקרא א ז, יומא כא:

#### נתינת אש על המזבח

בסדר הקרבת העולה נאמר: "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ". מפורש כאן שיש מצוה לתת אש על המזבח, ואין לסמוך רק על האש היורדת מן השמים, או אש התמיד היוקדת שם תמיד[[822]](#footnote-822).

ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט.

### שמואל א טו ד, הושע ב א, יומא כב:

#### מפקד בני ישראל

שאול מנה את לוחמיו באמצעות טלאים: "וַיְשַׁמַּע שָׁאוּל אֶת הָעָם וַיִּפְקְדֵם בַּטְּלָאִים מָאתַיִם אֶלֶף רַגְלִי וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים אֶת אִישׁ יְהוּדָה". מכאן דרש ר' יצחק שאסור למנות את ישראל. ר' אלעזר למד זאת מהפסוק בהושע: "וְהָיָה מִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד וְלֹא יִסָּפֵר וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חָי". פשט הפסוק הוא נבואת ברכה לישראל שיהיה מספרם רב כך שלא יוכלו לספרו. לא נאמר כאן אִסור לספור. ואולם, תמוה מדוע למדו זאת מכאן, ואיש לא הזכיר ולא דרש זאת מכך שדוד נענש על שפקד את העם, ומהפסוק "וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם".[[823]](#footnote-823)

אמר רבי יצחק אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבזק ... אלא מהכא וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים אמר רבי אלעזר כל המונה את ישראל עובר בלאו שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד רב נחמן בר יצחק אמר עובר בשני לאוין שנאמר לא ימד ולא יספר.

### ויקרא ו ג-ד, יומא כג:

#### הרמת הדשן והוצאתו

התורה מצוה על הרמת הדשן, והוצאתו אל מחוץ למחנה: "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר". כלומר: הכהן לובש בגדי כהֻנה, מרים את הדשן מהמזבח ומניחו אצל המזבח, ואח"כ בבגדים אחרים הוא מוציא את הדשן אל מחוץ למחנה. נחלקו תנאים מה הם אותם בגדים אחרים שלובש הכהן בשעת הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה. האם גם הם בגדי כהֻנה, וא"כ – גם הוצאת הדשן אל מחוץ למחנה עבודה היא, או שהם בגדי חול, וא"כ – הוצאת הדשן אינה עבודה[[824]](#footnote-824), וגם בעלי מומים כשרים בה. לכאורה משמע שבגדים אחרים הם לא אותם מדו בד ומכנסי בד שהוזכרו לעיל, אלא בגדים אחרים, בגדי חול. כאן לא ילבש את מדו בד ומכנסי הבד שהוזכרו לעיל[[825]](#footnote-825). אלא שיש חולקים ואומרים שגם אלה הם בגדים אחרים, דומים, כלומר: גם הם בגדי קדש. אם התורה אומרת ללבוש בגדים אחרים, כונתה בגדים אחרים כעין הראשונים.

לגבי הרמת הדשן מהמזבח, נחלקו אמוראים. נאמר כאן "וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". נזכרו כאן רק שני בגדים. לכן סובר ר"ל שאכן נעשית עבודה זו בשני בגדים בלבד, ומכאן שגם היא אינה עבודה וכשרה אפילו בבעלי מומים. הבגדים שנזכרו כאן אינם בגדי כהֻנה[[826]](#footnote-826). אבל ר"י סובר שהזכירה התורה שנים אבל כוונתה לכל בגדי הכהֻנה. וכפי שבארנו לעיל יומא יב: (עמ' רנח).

וראה גם שבת קיג.-קיד. ובדברינו שם. ופסחים סה: ובדברינו שם.

ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן שומעני כדרך יום הכפורים שפושט בגדי קודש ולובש בגדי חול תלמוד לומר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט מה להלן בגדי קודש אף כאן בגדי קודש אם כן מה תלמוד לומר אחרים פחותין מהן רבי אליעזר אומר אחרים והוציא לימד על הכהנים בעלי מומין שכשרין להוציא הדשן.

מאי טעמא דריש לקיש אמר לך אי סלקא דעתך עבודה היא יש לך עבודה שכשירה בשני כלים ורבי יוחנן גלי רחמנא בכתונת ומכנסים והוא הדין למצנפת ואבנט ומאי שנא הני מדו בד מדו כמדתו.

נאמר כאן וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ, מכאן שהמכנסים הם על הבשר, ולא ילבש תחתיהם דבר אחר.

וראה לעיל פסחים סה:

מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים שנאמר ומכנסי בד ילבש על בשרו.

### ויקרא ו ג, ח, יומא כד.

#### שִעור תרומת הדשן

התורה מצוה על הרמת הדשן, והוצאתו אל מחוץ למחנה: "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". לא כתוב כמה דשן צריך להרים. ר' חיא דורש שדי בקֹמץ אחד. שהרי גם לגבי המנחה נאמר, בפרשיה הבאה: "וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’"[[827]](#footnote-827).

נאמר כאן והרים ונאמר להלן והרים מה להלן בקומצו אף כאן בקומצו.

### במדבר יח ז, יומא כד.:

#### עבודות שנאסרו לזרים

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם: וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת: וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם: וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא יִקְרַב אֲלֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַה’ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת.

כלומר: הלויים יעבדו בכמה עבודות, אבל לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת – תשמרו אתם הכהנים. את העבודות האלה תעבדו אתם. ודוקא אתם. עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת. מה הן העבודות שעליהן נאמר שהזר הקרב יומת?

נאמר כאן וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם. כלומר: זר לא חייב על מעשה שאינו עבודה בפני עצמו אלא רק הֶכשר לעבודה הבאה. הוא חיב על עבודה שהיא לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת. כלומר: העבודה הנעשית במזבח עצמו. אלא שנחלקו רב ולוי בשאלה האם זר חיב מיתה על כל עבודה הנעשית במזבח, או שאינו חיב אלא על עבודה של נתינה על המזבח, ולא על הרמת הדשן שהיא לקיחה מהמזבח[[828]](#footnote-828). רב סובר שדוקא הנתינה על המזבח עבודה היא. ואילו לוי סובר שגם ההרמה מהמזבח עבודת מזבח היא.

האמוראים מבארים שרב לומד זאת מהמלים עבודת מתנה. בפשטות, מהקשר הפסוק נראה שעבודת מתנה האמורה כאן היינו המתנה שקבלתם לעבודה. אבל האמוראים דורשים שעבודת מתנה היא דוקא עבודת מתנה ולא עבודת סִלוק, כלומר עבודה שהיא נתינת מתנה לה'. אבל לוי מחיב על כל עבודה שנעשית במזבח. כיון שנאמר כאן לכל דבר המזבח סובר לוי שגם תרומת הדשן עבודה היא ונאסרה לזרים. כי גם היא דבר המזבח, וכל דבר המזבח הוא בכלל האמור כאן "וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ".

ואולם, רב מודה שכל עבודה שהיא נתינה והיא השלמת העבודה, היא בכלל העבודות שזר חייב עליהן מיתה. ובכלל זה גם ההזאות. כי גם הן דבר המזבח, וגם הן דומות לעבודות שנאמרו כאן.

הגמ' מבארת שגם לוי מודה שעבודת מתנה היא דוקא עבודת נתינה. אלא שהתורה מרבה ואומרת "תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת", התורה אסרה על הזרים את כל דבר המזבח, ולכן במזבח נאסרו זרים אפילו בעבודה שאינה עבודת מתנה. הם נאסרו בכל דבר המזבח. אבל מבית לפרכת – מודה גם לוי שרק נתינה עבודה היא, ולא סִלוק.

מאי טעמא דרב דכתיב ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם עבדת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת עבדת מתנה ולא עבודת סילוק ועבדתם עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה ולוי רבי רחמנא לכל דבר המזבח ורב ההוא לאתויי שבע הזאות שבפנים ושבמצורע ולוי נפקא ליה מדבר וכל דבר ורב דבר וכל דבר לא דריש.

אמר קרא ולמבית לפרכת ועבדתם אל מבית לפרוכת הוא דעבודת מתנה ולא עבודת סילוק הא בחוץ אפילו עבודת סילוק אי הכי ועבדתם נמי אל מבית לפרוכת הוא דעבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה הא בחוץ אפילו עבודה שיש אחריה עבודה ועבדתם הדר ערביה קרא.

### ויקרא א ז, יומא כד:

#### סִדור עצי המערכה

סדר עבודת העולה הוא: "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’". מביא העולה שוחט, והכהנים זורקים את הדם, עורכים עצים ונותנים את הנתחים על האש. העלאת העצים על המזבח נזכרת כאן כחלק ממעשי הכהנים. מכאן עולה שגם סִדור העצים עבודה הואנא, ולא רק הכשר, ודוקא הכהן יעשנה. ויש שדרשו שגם סִדור העצים אינו אלא הכשר, שהרי הוא אינו עומד בפני עצמו אלא חלק ממעשה העולה הוא, ונועד לאברים שיסודרו עליו אח"כ.

ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת.

### ויקרא א ח, יב, יומא כה:כו.

#### סדר הקרבת העולה

התורה מבארת איך קרֵבה העולה. על עולת הבקר אומרת התורה:

וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

בעולת צאן אומרת התורה:

וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

יש לתת עצים על האש אשר על המזבח, עליה עורכים הכהנים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר. מנתחים את העולה לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ. למה הזכירה התורה את הראש בפני עצמו ואת הפדר בפני עצמו? הלא הם חלק מהנתחים. מכאן אנו למדים שהפדר קרב יחד עם הראש. חכמים למדו מכאן גם שהראש קרב בראש. וקצת תמוה הדבר כי הראש והפדר מוזכרים כאן אחרי הנתחים[[829]](#footnote-829). ויש לבאר דרשה זו.

מניין לראש ופדר שקודמין לכל האברים תלמוד לומר את ראשו ואת פדרו וערך.

ואידך פדר אחרינא למאי אתא לכדתניא כיצד היה עושה נותן את הפדר אבית השחיטה ומעלהו.

### ויקרא ו ה, א ז, יומא כו:

בפרשת צו נאמר:

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר: וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה.

בבֹקר, אחרי הוצאת הדשן, עדין תוקד האש על המזבח, והכהן יבער עליה עצים בבקר בבקר. בכל בֹקר הוא נותן עצים. אח"כ, במשך היום הכהן מקטיר על האש את העולה ואת חלבי השלמים. בבקר הוא מבער עצים, עוד בטרם הקרבת העולה. (וראה גם דברינו בפסחים נח.:[[830]](#footnote-830)).

אבל, בפרשת ויקרא, כחלק מדיני הקרבת העולה, נאמר:

וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’.

כאן משמע שלא רק בבֹקר, אלא עם כל עולה ועולה עורכים הכהנים עצים. רשב"י מפרש שאי אפשר לומר שהכהנים עורכים עצים על כל עולה ועולה, משום שאם כך לא מובנים הפסוקים האומרים "וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים", שמהם משמע שכל העולות והשלמים נערכים על העצים שמבערים הכהנים בבקר בבקר. לכן דורש רשב"י שעל העצים הנערכים בבקר יקרבו כל קרבנות היום, וכדי שלא תכבה האש יערכו הכהנים שוב עצים עם העולה האחרונה ביום. העולה האחרונה ביום היא התמיד של בין הערבים, ועִמה יערכו הכהנים עצים[[831]](#footnote-831) (ולפחות שני כהנים ושני עצים, שהרי נאמרו כאן כהנים ועצים בלשון רבים). על העצים הנִתנים בבקר נאמר "וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר", העצים האלה נועדו לכך שהאש תבער, הכהן יבער עליה עצים בבקר בבקר, כדי שיוכל להקטיר עליה העולה וחלבי השלמים. אבל העצים האמורים בפרשת ויקרא נועדו להערך עם העולה. הלשון האמורה כאן היא לא "ובער" אלא "וערכו", כלומר: הם לא נועדו רק לצֹרך ההבערה. הם מצוה בפני עצמה[[832]](#footnote-832). הכהנים עורכים אותם על המערכה אע"פ שלא קרבים עליה עוד עולות. כדי שהאש תוקד כל הלילה. לכן נאמר בה "וערכו" ולא "ובער". עִקרה של המצוה הזאת הוא עצם העריכה. הבִעור בבקר הוא לשם בִעור, אבל כאן נאמר וערכו, ללמד שיש עצים שעִקר מטרתם העריכה עצמה. אמנם לכאורה נראה שפשט הפסוקים מורה שעם כל עולה נערכים עצים, אבל יש לבאר שכל עוד יש אש על המזבח, אין צֹרך להביא עצים במיוחד לכל עולה ועולה. שהרי על האש המבוערת בבֹקר מקטירים את כל הקרבנות. דוקא עם תמיד של בין הערבים, שבו כבר דועכת אש הבקר, יש להביא עצים כדי שתבער גם בלילה.

רבי שמעון בר יוחאי אומר מניין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים שנאמר וערכו עצים אם אינו ענין לתמיד של שחר דכתיב ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר וערך עליה תניהו ענין לתמיד של בין הערבים.

ואימא אידי ואידי בתמיד של שחר ואמר רחמנא עביד והדר עביד אם כן נימא קרא ובער ובער אי כתב רחמנא ובער הוה אמינא חד אין תרי לא קא משמע לן דנעביד חד ונעביד תרי אם כן נימא קרא ובער ובערו אי נמי וערך וערכו מאי ובער וערכו שמע מינה כדקא אמרינן.

### ויקרא א ה-ו, יומא כו:כז.

#### עבודות הכהנים

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

נאמר כאן "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ". על האיש המקריב נאמר בלשון יחיד יקריב אותו, וסמך, ושחט, ואח"כ נאמר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם, הכהנים לא נזכרו כלל עד אחרי השחיטה. מכאן שהאיש כשר לשחוט את הקרבן, הכהנים צריכים להקריב את הדם אל המזבח ולזרוק אותו למזבח.

הפרשיה ממשיכה שוב באותו מבנה: "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ". שוב, נאמר כאן "וְהִפְשִׁיט ... וְנִתַּח", בלשון יחיד, והכהנים לא נזכרו כאן, ואח"כ נזכרו הכהנים בלשון רבים: "וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר...". כלומר: האיש המקריב הוא מפשיט ומנתח, הכהנים מקטירים. מכאן שהזר כשר להפשיט ולנתח.

פעמַים נזכרו כאן הכהנים, בסִדור העצים ובהקטרת הנתחים. אבל בהפשט והנִתוח לא הוזכרו הכהנים. משמע שהעצים והנתחים צריכים כהנים, אך ההפשט והנתוח כשרים גם בזר[[833]](#footnote-833). ולכן, אחרי ההפשט והנתוח, צריכה התורה לומר שוב "וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר...", כלומר: שוב צריכה התורה לצין שדוקא הכהנים עושים זאת. אלמלא נאמר קֹדם לכן בלשון יחיד "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ", ואלמלא היתה עבודה זו כשרה בזר, לא היתה התורה צריכה לצין אח"כ שוב שהעבודה שנעשית לאחר מכן תֵעשה ע"י בני אהרן הכהנים. הלא אנו עוסקים כבר בבני אהרן הכהנים.

גם להלן, בפרשית עולת צאן, נאמר: "וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". גם כאן, האיש מנתח, הכהן עורך אותם על העצים, מקריב את כל האברים אל המזבח, ומקטיר.

נאמר כאן "וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר". גם בעריכת העצים לא הוזכרו הכהנים. אמנם, הם אמורים בלשון רבים, ובפשטות הרבים האלה הם הכהנים[[834]](#footnote-834).

### מספר הכהנים המקטירים

נאמר כאן "וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ". בדרך של ספירת הזכרות למדו כאן ששה כהנים. אך זו דרשה קשה מכמה טעמים. כי בפשטות בכל הפעמים שהוזכרו כהנים מדובר על אותם כהנים. ואף הגמ' מקשה שמדובר כאן על בקר ולא על צאן. וראה גם בירושלמי. ודרשה זו אסמכתא היא.

אמר חזקיה מניין להפשט וניתוח ששוה בזר שנאמר ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח נתינת אש בעיא כהונה הפשט וניתוח לא בעיא כהונה האי מיבעי ליה לגופיה אמר רב שימי בר אשי אשכחתיה לאביי דהוה מסבר ליה לבריה ושחט שחיטה בזר כשירה וכי מאין באת מכלל שנאמר ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם שומע אני אפילו שחיטה תלמוד לומר ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם מקבלה ואילך מצות כהונה וסמך ידו ושחט לימד על השחיטה שכשירה בזר מכדי מקבלה ואילך מצות כהונה ונתנו בני אהרן למה לי למעוטי הפשט וניתוח ואכתי איצטריך סלקא דעתך אמינא כיון דלאו עבודה דמעכבא כפרה היא לא תיבעי כהונה קא משמע לן דבעי כהונה אלא מהכא וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים את הראש ואת הפדר מכדי מקבלה ואילך מצות כהונה וערכו למה לי למעוטי הפשט וניתוח ואימא למעוטי סידור שני גזירי עצים מסתברא דיבחא דכותיה ממעט אדרבה סדור דכותיה ממעט לא סלקא דעתך דאמר מר והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה הולכת עצים לא בעיא כהונה הא סידור שני גזירי עצים בעיא כהונה וערכו למה לי למעוטי הפשט וניתוח ואימא הכי נמי לגופיה אלא והקטיר הכהן את הכל למאי אתא למעוטי הפשט וניתוח והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה הולכת עצים לא בעיא כהונה הא סדור שני גזירי עצים בעיא כהונה ונתנו לגופיה וערכו שנים בני אהרן שנים הכהנים שנים למדנו לטלה שטעון ששה.

יומא כח: - ראה מגלה כ.:

יומא ל. – ראה להלן לב.

יומא לא. – ראה עירובין ד:

### ויקרא טז כג, יומא לב.

#### בגדי עבודת יוה"כ

התורה מתארת את סדר עבודת יום הכפורים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: **כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם**:

וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ: וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ: וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת: וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי ידו יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר:

וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד **וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו** וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם...".

כלומר: מיד (א) אחרי שיוצא אהרן מאהל מועד, ופושט את בגדי הלבן שנועדו לעבודה באהל מועד, הוא משלים (א) את כפרת היום בעשית חלקי קרבנות כפרת היום שנעשים בחוץ[[835]](#footnote-835), ובכך נשלמה העבודה[[836]](#footnote-836).

ומכאן ואילך מתארת התורה את דינם של העובדים לאחר העבודה, משלח השעיר ושורפי הפר והשעיר, שהם מטמאים. וכן מלמדת כאן התורה שכך עושים כל שנה, וכו'. כלומר: הפסוקים (ב) מכאן והלאה כבר אינם חלק מעבודת היום אלא דינים של עובדי היום אחרי עבודת היום, לכן פסוקים אלה לא בהכרח אמורים על הסדר. התורה כאן מלמדת שמי (ג) שקודם לכן שלח את השעיר, ומי שקודם (ד) לכן שרף, עתה – יעשה כו"כ. (התורה מדברת כאן על האיש שהוזכר לעיל, ששלח את השעיר. ומכאן שהחלק הזה של הפרשיה כבר אינו עוסק בסדר העבודה אלא בדין הנותר מסדר העבודה. מכאן שכל האמור בחלק הזה של הפרשיה אינו חלק מסדר היום ואינו (ד) נעשה על הסדר).

נמצא שסדר העבודה ע"פ הפשט הוא: רחיצה במים, לבישת בגדי לבן, עשיית כל העבודה, פשיטת בגדי לבן, רחיצה במים, לבישת בגדיו, ועשיית הקרבנות שבחוץ.

וכך אכן נעשית העבודה הלכה למעשה, אלא שאחרי כל אלה שוב רוחץ הכהן במים, ושוב הוא לובש בגדי לבן, ונכנס להוציא את הכף ואת המחתה, ושוב הוא פושט ורוחץ ולובש את בגדיו. ובפשטות, נראה היה לבאר שטעם הדבר הוא שאת הכף אי אפשר להשאיר שם לעולם, וודאי שיש להוציאה, ולשם כך יש ללבוש בגדי לבן. נמצאו חמש טבילות. אלא שהגמ' בארה אחרת.

רב חסדא מנמק את ההלכה בכך שגמרא גמירי לה שטובל חמש פעמים. ולפי זה יש עוד שתי רחיצות והחלפות בגדים שלא נאמרו בפרשה[[837]](#footnote-837), ונעשות אחרי העבודה[[838]](#footnote-838). ואולם הגמ' מביאה בריתא שדורשת זאת מפסוק. נאמר "וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם". חז"ל מבארים שמדובר כאן על ביאה אל קדש הקדשים. מדוע הוא בא? אפשר להעלות סברה פשוטה: הלא את הכף והמחתה יש להוציא, מן הסתם. ואולם, לפי זה יש לבאר שהפסוק הזה לא נאמר על הסדר.

#### טבילה ללבישת בגדים

כאמור, לפי פשוטם של דברים הסדר הוא: רחיצה במים, לבישת בגדי לבן, עשיית כל העבודה, פשיטת בגדי לבן, רחיצה במים, לבישת בגדיו, ועשיית הקרבנות שבחוץ. נאמר כאן שלפני שהכהן לובש את בגדי הלבן הוא רוחץ את בשרו במים, ונאמר בסוף הפרשיה שכאשר הוא פושט את בגדי הבד ולובש את בגדיו הוא רוחץ בשרו במים במקום קדוש. מכאן אפשר ללמוד, וכך אכן לומד ר' יהודה, שכל שִנוי בגדים, אפילו (ו) מבגדי לבן לבגדי זהב (וק"ו להפך, ולדעת בן זומא ק"ו כשעובר מבגדי חול לבגדי קדש), טעון טבילה. שהרי התורה הצריכה רחיצה במים גם כאשר פושט את בגדי הבד ולובש את בגדיו. וק"ו כשלובש בגדי לבן, וכפי שנאמר בפירוש (ז) בראש הפרשה שלבישת בגדי לבן טעונה טבילה[[839]](#footnote-839). רבי למד זאת דוקא מהטבילה (ז) שבראש הפרשה. שהתורה מנמקת אותה בנמוק "בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם". התורה מסבירה מדוע צריך לרחוץ? משום שבגדי קדש הם. לפי דרכנו למדנו שהלובש בגדי קדש טעון טבילהנח.

אחרי שלמדנו שכל הטעון לבישת בגדים אחרים צריך טבילה, ממילא עולה מכאן שהכהן צריך לטבול חמש פעמים ביום הכפורים, שהרי ביום הכפורים יש חמש עבודות.

עוד דרשו מכאן חכמים שהן הלובש והן הפושט צריכים קִדוש ידים ורגלים. את המלה "ורחץ" האמורה כאן בשני מקומות בפרשה, דורשים חכמים (ח) שהכהן יקדש ידיו ורגליו על כל פשיטה ועל כל לבישה. ומכאן עוד מוסיפים ומדמים את קִדוש ידו"ר של הפשיטה לקִדוש של הלבישה, אלא (ט) שנחלקו כיצד לדמות.[[840]](#footnote-840) ויש לבאר את הדרשה. כי היא לא מובנת, וראב"ש אכן לא מקבל אותה ודורש את הדברים מק"ו. אם טעון טבילה – ק"ו שטעון קִדוש. וגם הוא זקוק להיקש (י) כדי ללמוד שמקדש גם על הפשיטה, ויש לבארו. ורב חסדא אומר שהכל גמרא גמירי לה.

ובא אהרן אל אהל מועד למה הוא בא אינו בא אלא להוציא את הכף ואת המחתה וכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה.

אמר אביי אמר קרא ויצא ועשה את עלתו (א) מיציאה ראשונה עביד אילו ואיל העם. (יומא עא.).

רבא אמר אמר קרא ופשט את בגדי הבד שאין תלמוד לומר אשר לבש כלום אדם פושט אלא מה שלובש אלא מה תלמוד לומר אשר לבש (ה) שלבש כבר[[841]](#footnote-841). (יומא עא.).

אימא חוץ (ב) מפסוק זה ואילך... אמר אביי אמר קרא והמשלח והשרף (ד) מה משלח דמעיקרא אף שורף דמעיקרא אדרבה מה שורף דהשתא אף משלח דהשתא והמשלח (ג) דמעיקרא משמע. (יומא עא.).

אמר רבי יהודה מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום תלמוד לומר ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו ויצא ועשה הא למדת (ו) שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה אמר רבי מנין לחמש טבילות ועשרה קידושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום שנאמר (ז) כתנת בד קדש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגר ובמצנפת בד יצנף בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה ואומר בגדי קדש הם הוקשו כל הבגדים כולן זה לזה וחמש עבודות הן תמיד של שחר בבגדי זהב עבודת היום בבגדי לבן אילו ואיל העם בבגדי זהב כף ומחתה בבגדי לבן תמיד של בין הערבים בבגדי זהב.

ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קידושין תלמוד לומר (ח) ופשט ורחץ ורחץ ולבש רבי אלעזר ברבי שמעון אומר קל וחומר ומה במקום שאין טעון טבילה טעון קידוש מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קידוש אי מה להלן קידוש אחד אף כאן קידוש אחד תלמוד לומר ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש מה תלמוד לומר אשר לבש כלום אדם פושט אלא מה שלבש אלא להקיש פשיטה ללבישה (י) מה לבישה טעון קידוש אף פשיטה טעון קידוש.

(ט) ופשט ורחץ (ורחץ) ולבש רבי מאיר סבר מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה לובש ואחר כך מקדש אף פשיטה פושט ואחר כך מקדש ורבנן סברי מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה כשהוא לבוש מקדש אף פשיטה כשהוא לבוש מקדש.

יומא לג. – ראה פסחים נח.:

### ויקרא ו ב, יומא לג. מה.

#### מערכות המזבח

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר: וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה.

העולה על מוקדה כל הלילה. וחוץ מבערת העולה על מוקדה, נאמר גם שאש המזבח תוקד בו. מכאן דרשו חכמים שמלבד המערכה שהעולה מוקטרת עליה, יש עוד מערכה. אחרי שהעולה על מוקדה – גם אש המזבח תוקד בו. יש מוקד לעולה, מוקדה של העולה, ומלבד זאת אש המזבח תוקד בו. ונראה שדרשה זו אסמכתא היא, והאש הנוספת לא מודלקת אלא משום שצריך גחלים לקטֹרת, וממילא צריך אש עבורם. (וראה באורנו להלן שחכמים למדו שהגחלים לקטֹרת צריכים לבא מהמזבח, וממילא צריך מערכה בשבילם). ולפי פירוש חכמים, יש להדליק הן את מוקד העולה והן את מוקד אש המזבח, אחרי מוקד העולה.

פרשתנו אומרת שבכל יום יש להרים את הדשן של קרבנות היום הקודם, ולבער עצים ואש. נשאלת אפוא השאלה מה יעשה באברים שלא התאכלו מאתמול. אם יפנו הכהנים את שאריות המערכה כדי לסדר מערכה חדשה, היכן יתנו את האברים שלא התאכלו מאתמול? על כך משיב ר' מאיר ואומר שיעשה להם מערכה בפני עצמם, ויעביר אותם אליה, ואז יוכל לסדר את המערכה הגדולה החדשה במקומה. אבל ר"י חולק על כך ואומר שכאשר מסדר הכהן את המערכה – יוכל להניח בינתים את האברים מאתמול בצדי המזבח, ולאחר סִדור המערכה החדשה – ישיב אותם אליה. שהרי נאמר כאן "וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ", כלומר: די בכך שהם על המזבח. וכל עוד הם על המזבח, יכול להורידם מהאש ולהשיבם לאש החדשה. אבל ר"מ דורש שהם צריכים להשאר על האש אשר על המזבח, ואין די בכך שהם על המזבח. האמוראים מבארים שמקור דבריו של ר' מאיר הוא מהפסוק הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ, שר"מ דורשו ואומר שגם בשעת המעשה המתואר בפסוק הבא, עדין וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ. אין די בכך שהעולה על המזבח, היא צריכה להיות בכל עת על אש המזבח. (ואפשר שר"מ מפרש את הפסוק "וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ" כעוסק באש המזבח הקיימת כבר, כלומר: מלבד האש שהתורה מצוה עליה כאן, גם אש המזבח שהיתה כבר, של האברים והפדרים של אתמול, גם היא תוקד בו. פרוש זה תואם את כללי הדקדוק המקראי. כדבריו מורות גם המלה מוקדה, וגם הפסוקים אש המזבח תוקד בו, כל הלילה עד הבקר).

בהמשך הפרשיה נאמר וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר. בפשטות, מדובר כאן על אותה אש שנזכרה לעיל. אבל ר' יוסי דורש מכאן שצריכה להיות אש נוספת. שלא נועדה אלא כדי שהאש תוקד ולא תכבה. אש שמטרתה להיות אש תמיד. לפי ר' יוסי אש התמיד היא מצוה בפני עצמה, ולשם קיומה יש להדליק אש בפני עצמה. ר' יהודה, כאמור לעיל, חולק על כך. הוא פרש שהאש האמורה בפסוק הזה היא אותה אש שנזכרה לעיל, והפסוק כאן בא ללמד שהבערתה של האש הזאת צריכה להיות על המזבח דוקא, ולא שיביאנה ממקום אחר. כפי שנאמר כאן, שהאש תוקד על המזבח. (ואף ר' יוסי מסכים לכך, אלא שהוא לומד זאת מהפסוק בפרשת ויקרא "וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ", ר' יהודה מפרש שעִקר הפסוק הזה בא ללמד שבני אהרן ולא זרים הם שיתנו את האש, ור' יוסי סובר שעִקרו של פסוק זה בא ללמד את עצם נתינת האש על המזבח). הגמ' להלן מה. לומדת מכאן אש נוספת ליוה"כ, ונראה שגם היא אסמכתא, והאש הנוספת ליוה"כ היא כדי שיהיו גחלים להביא לקה"ק.

העולה מכלל דברינו: הכל מודים שיש מוקד גדול שהוא מוקד העולה, ויש מערכה שניה של קטֹרת. נחלקו התנאים בשאלה האם מלבד שני מוקדים אלה, יש לעשות גם מוקד לשם בִעור אש התמיד המצריכה מוקד בפני עצמו, והאם יש לעשות גם מוקד כדי להעביר אליו את האברים שלא התאכלו מאתמול.

#### זמן ההבערה

נאמר כאן וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים. כלומר: כל הקרבנות קרבים על האש הזאת. גם העצים מבוערים על האש הזאת. כלומר: יש לבער על האש הזאת עצים בבקר בבקר, כלומר מדי בֹקרסד, ועליה להקטיר את העולה ואת חלבי השלמים.

על גבי הדרשה הזאת הוסיפו האמוראים ודרשו שדוקא עליה יש לבער עצים ולא על חברתה. וכיון שדרשנו כך – מכלל דאיתא לחברתה. ונראה שזו אסמכתא.[[842]](#footnote-842) גם רבינא כנראה לא מקבל את הדרשה הזאת.סה ואולם, מה שודאי אפשר ללמוד מכאן הוא שתקדם האש, עליה ינתנו העצים, ועליה העולה וחלבי השלמים.

ולמעשה נראה שאפשר ללמוד מסדר הפסוקים: ראשית, הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר. שנית, וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ. ובהמשך, וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר. וכפי שבארנו לעיל.

#### למה תשמש האש

הפרשה מסיֶמֶת בפסוק "אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה". מכאן דרשו חכמים שכל אש הנחוצה במקדש, לכל דבר שנאמר בו תמיד, תוקד על המזבח, וממנו תלקח לצרכה. כל אש שבמקדש תבוא מן האש הזאת. ולא רק למה שנאמר בו תמיד אלא גם למחתת יוה"כ שנלמדת ממנו[[843]](#footnote-843). ואמנם למדנו לעיל יומא כא: שמצוה לתת אש על המזבח, וראה דברינו שם, אבל נראה שדברי הפרשה כאן הם שלכתחילה תיעשינה כל העבודות הצריכות אש מאש התמיד המוזכרת כאן. (ואולי משום כך נענשו נדב ואביהוא על הביאם אש זרה). ואעפ"כ אפשר שהוא אסמכתא[[844]](#footnote-844).

אמר קרא היא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה זו מערכה גדולה ואש המזבח תוקד בו זו מערכה שניה של קטורת ורבי יוסי קיום האש מנא ליה נפקא ליה מוהאש על המזבח תוקד בו ורבי יהודה ההוא להצתת אליתא הוא דאתא.

היה רבי יהודה אומר מניין להצתת אליתא שלא תהא אלא בראשו של מזבח תלמוד לומר והאש על המזבח תוקד בו אמר רבי יוסי מניין שעושה מערכה לקיום האש תלמוד לומר והאש על המזבח תוקד בו.

ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת דברי רבי יהודה אמר לו רבי שמעון וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח אלא לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בראשו של מזבח.

מניין לאיברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שסודרן על גבי מזבח ואם אין מחזיקן שסודרן על הכבש או על גבי סובב עד שיעשה מערכה גדולה וסודרן תלמוד לומר אשר תאכל האש את העלה על המזבח.

מערכה שניה של קטורת קודמת לסידור שני גזירי עצים מנא לן דכתיב ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר עליה ולא על חברתה מכלל דאיתא לחברתה.

אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה לימד על מערכה שניה של קטורת שלא תהא אלא על המזבח החיצון אש מחתה ומנורה מניין ודין הוא נאמרה אש בקטורת ונאמרה אש במחתה ומנורה מה להלן על מזבח החיצון אף כאן על המזבח החיצון או כלך לדרך זו נאמרה אש בקטורת ונאמרה אש במחתה ומנורה מה להלן בסמוך לו אף מחתה ומנורה בסמוך לו תלמוד לומר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה אש תמיד שאמרתי לך לא תהא אלא בראשו של מזבח החיצון.

וראה לעיל יומא יד:טו.

### שמות כו לה, יומא לג:

#### מקום המזבח הפנימי

נאמר בפרשת תרומה: "וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן". מזבח הקטֹרת לא נזכר שם. התורה מצוה עליו רק לאחר מכן, בסוף פרשת תצוה: "וְעָשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטַר קְטֹרֶת ... וְנָתַתָּה אֹתוֹ לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה". יש לתת אותו באהל מועד. ואולם, אין לתת אותו בדיוק בין השלחן למנורה, כי א"כ המנורה אינה נכח השלחן. אלא קצת מוטה משם.

כיון דכתיב ואת המנרה נכח השלחן בעינן דחזו אהדדי.

### שמות ל ז-ח, יומא לג:

#### סדר עבודת היום

נאמר על המזבח הפנימי: "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". זמן ההקטרה הוא בשעת הדלקת והטבת הנרות. והוא בבקר בבקר. כלומר מדי בקר[[845]](#footnote-845).

על לחם הפנים נאמר: "וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם". זמנו של לחם הפנים הוא לאו דוקא בבקר, אלא במשך היום, בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ, מכאן שהוא נעשה אחרי התמיד, הקטרת והנרות.

עוד נאמר שם: "וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם". הלחם הוא חק עולם. גם על חבתי כהן גדול נאמר: "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר". גם על לחם הפנים וגם על חבתי כהן גדול נאמר שהם חק עולם, לכן למדו חכמים שהם נעשים יחד. נראה שגם דרשה זו היא אסמכתא.[[846]](#footnote-846)

פרשת התמיד אומרת: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". על התמיד נאמר רק פעם אחת "בבקר", מכאן דרשו שאת אבריו מקטירים אחרי הקטרת והמנורה שנאמר עליהם בבקר בבקר. וראה דברינו בפסחים נח.: כמו כן, האמוראים העבירו את המלים "בבקר בבקר" האמורות בפסוק וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לדינים אחרים. ונראה שכל הדרשות כאן הן אסמכתאסה. ובפשטות, הן הטבת הנרות והן דם התמיד צריכים להיות בבקר, ולכן הם נעשים בבקר. וכדי שיעשו שניהם בו בזמן, פותח במנורה, זורק את הדם ושב למנורה.

בפשטות, בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר פירושו מדי בקרסד. ר' יוחנן למד מכאן שאת העבודות שנאמר בהן בבקר בבקר יש לחלק לשנים. לעשות חלק מהעבודה ואח"כ חלק אחר. ויש לבאר את הדרשה.[[847]](#footnote-847)

וראה גם דברינו בפסחים נח

### ויקרא כג לז, יומא לד.

נאמר: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". מכאן דרשו שזה הסדר: עולה ומנחה תחִלה, ומנחתה של כל עולה באה אחריה. ואח"כ זבח ונסכים. כיון שגם חבתי כהן גדול הם מנחה, והן מנחת תמיד, הן באות בסמוך למנחת התמיד. (ואולם ראה כיצד נדרש הפסוק הזה במנחות מד: ובאורנו שם).

המוספים באים בד"כ סמוך לתמיד. על כל המוספים נאמר שהם מלבד עולת התמיד. על מוסף חג המצות אפילו נאמר במפורש שהוא מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד. מכאן למדנו שהם נעשים מיד אחרי התמיד ומנחתו. עוד לפני קרבנות היום. וכפי שבארנו בהוריות יב:יג. וזבחים פט.צ.

ואולם, הפסוק כאן פותח ב"אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’" ומסים ב"דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". גם במועדים יש קרבנות שהם דבר יום ביומו ויש קרבנות המועדים. יתכן שהזבח ונסכים האמורים כאן, הם זבח המועד ונסכיו. והם באים אחרי העולה והמנחה.

וראה דברינו להלן יומא ע.: (עמ' רצז)

### במדבר כח ח, יומא לד.:

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

הן בבקר והן בין הערבים קרב כבש אחד, ועמו עשירית האפה סלת בלולה ברביעית ההין שמן, וכן קרב נסך רביעית ההין.

הפרשיה פותחת בפסוקים: כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם. עד כאן הוזכר הקרבן: שני הכבשים.

כאן עוברת התורה לעסוק במנחה והנסך: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: כך לכאורה לכל כבש, כי כך לכאורה מתפרשות המלים לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד, כלומר לכל אחד מהכבשים.

לכאורה, עד כאן עסקה הפרשה בשוה בשני הכבשים. אלא שכאן מוסיפה הפרשה את הפסוק: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה. מכאן שעד כאן דִברה התורה על הכבש הראשון. צריך אפוא לפרש שהמלים לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד כוונתן לכבש הראשון (שעליו נאמר לעיל אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר, והוא נקרא אחד) ואח"כ באה התורה ללמד שגם לכבש השני יש מנחה ונסך כמו לכבש הראשון.

כך מפרש רבי, חכמים מפרשים כמו שבארנו מלכתחילה. שהפסוקים באמצע הפרשה עוסקים בכל אחד מהכבשים. ואדרבה, הם סמוכים לזה של בין הערבים.

כך או כך, הפסוק וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה, ובכלל מבנה הפרשה, מלמדים שיש שני חלקים לקרבן. הכבש עצמו בפני עצמו, ומנחתו ונסכו בפני עצמם. הפסוק האחרון מלמד שלא רק הכבש עצמו נעשה גם בין הערבים, אלא גם כל מנחתו ונסכיו.

ואולם, אפשר ללמוד מכאן עוד הלכה: הכבש עומד בפני עצמו, ומנחתו ונסכיו עומדים בפני עצמם. (וראה דברינו בזבחים ח.). לכן, כמו שבבֹקר המנחה והנסך לא באים מיד אחרי הקרבן, כך גם בערב. הקטֹרת תוקטר ביניהם. ומ"מ אי אפשר ללמוד מכאן את סדר הקטֹרת והאברים ומי מהם יקדם לחברו, כי הפסוק כלל לא עסק לא בקטֹרת ולא באברים. הוא עסק במנחה ולמד שהיא עומדת בפני עצמה ולא חיבת לבא מיד אחר הקרבן.

ר' יוחנן מפרש אפוא שכל סדר המנחה, הנסך והקטֹרת, שוה בבֹקר ובין הערבים. ולכן אם מנחת הבֹקר נעשית אחר הקטֹרת, גם מנחת הערב לא תיעשה אלא אחר הקטֹרת.

וראה גם דברינו במנחות מד:

ועוד הלכה נלמדת מכאן. נאמר כאן אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד, האמוראים מבארים שאפשר ללמוד מכאן שהכבש צריך להיות אחד מיוחד.

אמר רבי יוחנן דאמר קרא כמנחת הבקר וכנסכו תעשה מה מנחת הבקר קטורת קודמת לנסכים אף כאן קטורת קודמת לנסכים אי מה להלן קטורת קודמת לאיברים אף כאן קטורת קודמת לאיברים מי כתיב כאיברי הבקר כמנחת הבקר כתיב כמנחת הבקר ולא כאיברי הבקר.

### דברים יב יא, יומא לד:

נאמר: "וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’". למה אמרה התורה וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם, ולא וְכֹל נִדְרֵיכֶם? לפי דרכנו למדנו שסתם נדר ראוי לו לבוא מן המבחר.

יומא לד: - ראה שבת קלב

### ויקרא טז ד, יומא לה

בביאת אהרן אל הקדש נאמר: "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם". כלומר: בגדים חשובים. בד קדש. כשהתורה באה ללמד על טיב הבגדים היא אומרת שהם בגדי בד.

בהמשך היום לובש הכהן בגדים אחרים. משום שצריך להוציא את הכף והמחתה. עליהם לא נאמר בד קדש[[848]](#footnote-848). מכאן למדו חכמים שהבגדים האלה – פחותים הם.

ביחזקאל נאמר: "וְהָיָה בְּבוֹאָם אֶל שַׁעֲרֵי הֶחָצֵר הַפְּנִימִית בִּגְדֵי פִשְׁתִּים יִלְבָּשׁוּ וְלֹא יַעֲלֶה עֲלֵיהֶם צֶמֶר בְּשָׁרְתָם בְּשַׁעֲרֵי הֶחָצֵר הַפְּנִימִית וָבָיְתָה: פַּאֲרֵי פִשְׁתִּים יִהְיוּ עַל רֹאשָׁם וּמִכְנְסֵי פִשְׁתִּים יִהְיוּ עַל מָתְנֵיהֶם לֹא יַחְגְּרוּ בַּיָּזַע: וּבְצֵאתָם אֶל הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה אֶל הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה אֶל הָעָם יִפְשְׁטוּ אֶת בִּגְדֵיהֶם אֲשֶׁר הֵמָּה מְשָׁרְתִם בָּם וְהִנִּיחוּ אוֹתָם בְּלִשְׁכֹת הַקֹּדֶשׁ וְלָבְשׁוּ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְלֹא יְקַדְּשׁוּ אֶת הָעָם בְּבִגְדֵיהֶם". את הפסוקים ביחזקאל דורשים חכמים ע"פ ההלכה[[849]](#footnote-849). נזכרו כאן בגדי בד בבקר ובגדי בד אחרי העבודה. מכאן שבין הערבים לובש בגדים אחרים.

אמר רב הונא בריה דרב עילאי אמר קרא בד בד בד בד מובחר בבד.

### ויקרא א יא, יומא לו. לז.

#### מקום שחיטת קדשי קדשים

נאמר על העולה: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". (ועל החטאת והאשם נאמר שישחטו במקום אשר ישחט את העולה).

מקום שחיטת העולה הוא עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’. מכאן למד ר' יוסי בר' יהודה שמקום השחיטה הוא דוקא מצפון למזבח. אך כיון שנאמר כאן עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’, סובר ראב"ש שהמקום הוא לאו דוקא מצפון למזבח ממש, אלא מצפון למזבח ולפני ה', כלומר מצפון למזבח ומצפון לבין האולם והמזבח. רבי סובר שכל השטח שמצפון למזבח וממזרח לפתח האולם, כֻלו ירך המזבח צפונה וכֻלו לפני ה'. קל להבין את הסברה של כל אחד מהם. שהרי צריך להגדיר מהו ירך המזבח.

ראב"י דורש אחרת. מכך שנאמר עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’, הוא דורש שכל הירך הצפונית של המזבח היא לפני ה'. מכאן שצריך להעמיד את המזבח משוך כלפי דרום, כדי שירכו הצפונית תהיה לפני ה', ושם ישחטו הקרבנות.

### ויקרא יט י, יומא לו:

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

האם מלכתחילה כונת הפסוק שלא תכלה ולא תלקט ולא תעולל אלא תעזב אותם לעני ולגר, או שיש כאן שני צוויים הבאים בזה אחר זה, לא תלקט וכו', ואם לקטת – תעזב. ממילא: האם יש חיוב לתת אותם לעני גם אחרי שכבר עבר על הל"ת ולקט? אביי מפרש שבשאלה זאת נחלקו ר"ע וריה"ג.

אביי אמר דכולי עלמא לאו דנבילה לאו מעליא הוי והכא בתעזב קא מיפלגי דרבי עקיבא סבר תעזב מעיקרא משמע ורבי יוסי הגלילי סבר השתא משמע.

### ויקרא טז ו, כא, יומא לו: מ:

סדר עבודת יוה"כ הוא: "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**: וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: **וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו** לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ**: וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת: וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר **וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ** מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ **וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב**: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי **וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר** וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר: וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם**".

הכהן מכפר על הקֹדש, בכך שהוא מזה עליו מן הדם. ואולם, לא כל הכפרות הן הזאת דם, שהרי נאמר כאן וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו, ודמו אינו מֻזה על המזבח או על הכפרת. כפרתו נעשית בכך שהכהן מתוַדה עליו, וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם. גם על פרו נאמר: "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", ואח"כ, אחרי הפלת הגורל, שוב: "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ". כלומר: אהרן מכפר עוד לפני השחיטה.

מכאן עולה שיש כמה משמעויות למלה כפרה[[850]](#footnote-850). לכן, כאשר נאמר "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", עלינו לשאול: מהו סוג הכפרה האמורה כאן? כפרה בדם או וִדוי?

אפשר להשיב על השאלה מתוך כך שמבנה הפרשיה מלמד שהכהן מכפר על עצמו בפר כשם שהוא מכפר על השעיר המשתלח. הכפרה הזאת דומה לכפרה הנעשית על השעיר המשתלח, וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם.

ויש ראיה גדולה מזו לכך שאין זו כפרת דם. בהמשך הפרשיה נאמר שוב "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ". הרי מוכח שלא כִפר בדמים עד כה. שהרי הפר עוד חי.

וכפר בכפרת דברים הכתוב מדבר אתה אומר בכפרת דברים או אינו אלא כפרת דמים הרי אני דן נאמרה כאן כפרה ונאמרה להלן כפרה מה כפרה האמורה בשעיר דברים אף כפרה האמורה בפר דברים ואם נפשך לומר הרי הוא אומר והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו ועדיין לא נשחט הפר.

#### כיצד מתוַדה הכהן

נאמר כאן "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר". משמע שסדר הוִדוי הוא עוונות, פשעים וחטאים.

כך משמע במקומות רבים. בשלש עשרה מדות הרחמים נאמר "נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה". וכך סובר ר"מ. אבל חכמים אומרים שהסדר הוא חטא, עון ופשע. כך משמע גם בתפלת שלמה, כאשר הוא בונה את המקדש: "כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא יֶחֱטָא וְאָנַפְתָּ בָם וּנְתַתָּם לִפְנֵי אוֹיֵב וְשָׁבוּם שֹׁבֵיהֶם אֶל אֶרֶץ הָאוֹיֵב רְחוֹקָה אוֹ קְרוֹבָה: וְהֵשִׁיבוּ אֶל לִבָּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבּוּ שָׁם וְשָׁבוּ וְהִתְחַנְּנוּ אֵלֶיךָ בְּאֶרֶץ שֹׁבֵיהֶם לֵאמֹר חָטָאנוּ וְהֶעֱוִינוּ רָשָׁעְנוּ". ובתהלים מצאנו: "חָטָאנוּ עִם אֲבוֹתֵינוּ הֶעֱוִינוּ הִרְשָׁעְנוּ". וגם דניאל אומר "וָאֶתְפַּלְלָה לַה' אֱלֹהַי וָאֶתְוַדֶּה וָאֹמְרָה אָנָּא אֲדֹנָי הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאֹהֲבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָיו: חָטָאנוּ וְעָוִינוּ והִרְשַׁעְנוּ וּמָרָדְנוּ וְסוֹר מִמִּצְוֹתֶךָ וּמִמִּשְׁפָּטֶיךָ: וְלֹא שָׁמַעְנוּ אֶל עֲבָדֶיךָ הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר דִּבְּרוּ בְּשִׁמְךָ אֶל מְלָכֵינוּ שָׂרֵינוּ וַאֲבֹתֵינוּ וְאֶל כָּל עַם הָאָרֶץ". מכל המקומות האלה משמע שזה הסדר. (בפסוקים המקדימים את החטא נאמר רשע ולא פשע, אבל הדרשן מניח שרשע הוא פשע. גם משום שמשמעות שתי המלים דומה, וגם משום שהוא השלישי לחטא ועון בכל הפסוקים לעיל).

את הוִדוי יש לפתוח באנא ה'. כפי שאמר משה לה' "וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמַר אָנָּא חָטָא הָעָם הַזֶּה חֲטָאָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב". ויש לקרוא בשם ה'.[[851]](#footnote-851)

גם עגלה ערופה מכפרת, ושם מבקשים הכהנים: "כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ **ה’**". הם מזכירים את שם ה', מכאן אפשר ללמוד שזוהי דרך הוִדוי, וגם הכהן המכפר ביוה"כ יאמר אנא ה'.

כיצד מתודה עויתי פשעתי וחטאתי וכן בשעיר המשתלח הוא אומר והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם וכן במשה הוא אומר נשא עון ופשע וחטאה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים עונות אלו הזדונות וכן הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה פשעים אלו המרדים וכן הוא אומר מלך מואב פשע בי ואומר אז תפשע לבנה בעת ההיא לכל חטאתם אלו השגגות וכן הוא אומר נפש כי תחטא בשגגה ומאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות אלא כך היה מתודה חטאתי ועויתי ופשעתי לפניך אני וביתי וכו' וכן בדוד הוא אומר חטאנו עם אבתינו העוינו הרשענו וכן בשלמה הוא אומר חטאנווהעוינו רשענו וכן בדניאל הוא אומר חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו אלא מהו שאמר משה נשא עון ופשע וחטאה אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם בשעה שישראל חוטאין לפניך ועושין תשובה עשה להם זדונות כשגגות.

ומנין שבאנא נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה מה להלן באנא אף כאן באנא ומנין שבשם נאמר כאן כפרה ונאמרה בעגלה ערופה כפרה מה להלן בשם אף כאן בשם.

יומא לז. – ראה ברכות כא. וברכות מה.

יומא לז. – ראה זבחים נט.

יומא לח. – ראה שקלים ח.

### ויקרא טז ח, יומא לז. מ:

#### גורלות השעירים

וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה.

אהרן נותן גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, וכך יש שעיר אחד שעלה עליו הגורל לה', ושעיר אחד שעלה עליו הגורל לעזאזל. גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל. השעירים צריכים להקבע ע"י הגורל, מכאן שהגורלות צריכים להיות שוים, (ב) שאל"כ אינם גורלות, שהרי הכהן יכול לכון. ואולם, לא כתוב כאן ממה יֵעשו הגורלות, מכאן (א) שאפשר לעשותם מכל דבר ובלבד שיהיו שוים.

הכהן צריך לתת עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל. משמע שנותן (ג) גורל אחד על כל שעיר, והוא הקובע את השעיר ליעודו.

השעיר נקבע ליעודו ע"י שעָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ או שעָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל. ואולם, המלה עָלָיו יכולה להתפרש בשני מובנים. אפשר לפרש שעלה עליו היינו הונח עליו. שהגורל הונח ממש על גופו של השעיר, כמו שנאמר "וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת", שיתן את הגורלות על השעירים. ואפשר לפרש שעָלָה עָלָיו היינו (ו) עלה עבורו הגורל[[852]](#footnote-852). לפי הפירוש הראשון אינו נעשה חטאת אלא ע"י שיונח עליו הגורל ממש. לפי הפירוש השני די בכך שיעלה עבורו הגורל מן הקלפי. הבריתא[[853]](#footnote-853) מפרשת כפירוש השני, שהרי נאמר אשר עלה. העליה (ו) מן הקלפי היא הקובעת. וכפי שעולה מפשט הפרשה – רק (ה) הגורל הוא הקובע מה לה' ומה לעזאזל. והחזרה הכפולה "אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל" מלמדת (ד) שללא גורל אינו כשר.[[854]](#footnote-854)

נאמר כאן "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת". גם את הפסוק הזה אפשר לפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’, וְעָשָׂהוּ (אהרן) חַטָּאת, כלומר: יש כאן שני משפטים. אהרן יקריבנו, ואח"כ יעשנו חטאת. אבל אפשר לפרש: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן, אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ (הגורל) חַטָּאת. יש כאן משפט אחד: אהרן מקריב את השעיר. איזה שעיר? זה שהגורל עלה עליו ועשהו חטאת. וראה דברינו להלן כריתות כח. גם שני הפירושים האלה שנויים במחלוקת תנאים. לפי הפירוש הראשון אינו נעשה חטאת עד שהכהן יעשנו חטאת, כלומר יאמר שהוא חטאת. לפי הפירוש השני די בעלית הגורל עליו. ומ"מ הגורל (ה) הוא זה שעושהו חטאת, ובלעדיו אין השעיר מוקדש למצותו. הוא מוקדש למצותו דוקא ע"י שעלה עליו הגורל ולא בדרך אחרת.

ונתן אהרן על שני השעירם גורלות (א) של כל דבר יכול יתן שנים על זה ושנים על זה תלמוד לומר (ג) גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל אין כאן לשם אלא גורל אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד יכול יתן של שם ושל עזאזל על זה ושל שם ושל עזאזל על זה תלמוד לומר (ג) גורל אחד [לה' אין כאן לה' אלא אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד] אם כן מה תלמוד לומר (ב) גורלות שיהיו שוין שלא יעשה אחד של זהב ואחד של כסף אחד גדול ואחד קטן גורלות של כל דבר.

לפי שמצינו בציץ שהשם כתוב עליו והוא של זהב יכול אף זה כן תלמוד לומר (א) גורל גורל ריבה ריבה של זית ריבה של אגוז ריבה של אשכרוע.

ועשהו חטאת הגורל (ה) עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שקידש הגורל אינו דין שיקדש השם תלמוד לומר ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת.

מאן דאמר מעכבא שאני הכא (ד) דתנא ביה קרא אשר עלה אשר עלה תרי זימני.

אילו נאמר את השעיר אשר עליו הייתי אומר יניחנו עליו תלמוד לומר (ו) עלה כיון שעלה שוב אינו צריך.

### ויקרא טז כ, יומא מ:

#### הכפרה

וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: **וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו** לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ: וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת: וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: **וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ** וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי...

וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו ... וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי, כלומר: הוִדוי על השעיר לעזאזל יכול להֵעשות רק אחרי שהכהן מכלה את הכפרה. עד אז הוא עוד נקרא השעיר החי. ממילא למדנו שעליו להיות חי באותה שעה, ואם ימות השעיר לפני שיכלה מכפר – העבודה פסולה. על איזו כפרה מדובר כאן? כאן נחלקו תנאים. האם מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ היינו כפרה בדם על הקדש, כלומר על הכפרת, הפרכת ומזבח הזהב, או שכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ היינו כפרה על עוון הקדש. שנעשית ע"י וִדוי כמו שבארנו לעיל יומא לו:. לפי זה יתבאר גם הפסוק "יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו". וכאן אפשר להביא ראיה, שהרי בשעיר הזה אין כפרת דמים. הכפרה היחידה שיש בו היא הוִדוי. ומכאן ראיה שבכפרת דברים הכתוב מדבר, כי אין בשעיר הזה כפרת דמים. מי שסובר שהכפרה האמורה כאן היא כפרת דמים יצטרך להסביר שדם חברו הוא כפרתו. לפי הדעה הראשונה אם מת השעיר לאחר מתן הדמים – הכפרה כשרה. ולפי הדעה השניה רק אם מת השעיר לאחר הוִדוי הכפרה כשרה.

יעמד חי לפני ה' לכפר עליו עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי עד שעת מתן דמו של חבירו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר עד שעת וידוי דברים.

לכפר בכפרת דמים הכתוב מדבר וכן הוא אומר וכלה מכפר את הקדש מה להלן בכפרת דמים אף כאן בכפרת דמים דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר לכפר עליו בכפרת דברים הכתוב מדבר.

יומא מא. – ראה להלן כריתות כח.

### ויקרא יד, יומא מא:

תורת טהרת המצורע היא: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: **זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע** בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן הַמְטַהֵר אֵת הָאִישׁ הַמִּטַּהֵר וְאֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר בַּשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר: ס **וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת** וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן: וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי לְטָהֳרָתוֹ אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְשָׁחַט אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וּמִן הַשֶּׁמֶן יִצֹק הַכֹּהֵן עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי ה’: וְעָשָׂה אֶת הָאֶחָד מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה מֵאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ: אֵת אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה עַל הַמִּנְחָה וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטַּהֵר לִפְנֵי ה’: **זֹאת תּוֹרַת אֲשֶׁר בּוֹ נֶגַע צָרָעַת אֲשֶׁר לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ**".

תורת המצורע היא זאת. זאת האמורה להלן. זוהי (א) תורת כל מצורע המטהרת כל מצורע. אלא שאם המצורע דל אפשר להחליף את העולה והחטאת בעופות. (וממילא גם הנסכים פוחתים, כאמור בפרשה בפרוש. ומסתבר שטעם הדבר הוא שאין חיוב נסכים אלא על בהמה). התורה האמורה ברישא מתאימה לכל מצורע, שהרי לא נאמר אחרת. זוהי תורת המצורע, תורת כל מצורע. התורה האמורה אח"כ היא תורת אשר לא תשיג ידו. אבל התורה ברישא היא תורת כל מצורע. לכן, מצורע אשר תשיג ידו, לא נכלל בתורה השניה. דוקא על הראשונה נאמר (ב) זאת תהיה תורת המצורע. השניה אינה נוגעת לו. אבל מצורע אשר לא תשיג ידו, מצורע הוא, ונכלל גם בתורה הראשונה. (לא נאמר בה עשיר). ואם עשאה יצא ידי חובה. וכך נותנת גם הסברה, כי לא באה התורה אלא להקל על העני, ולא להחמיר עליו. אם דל הוא, ודוקא אם דל הוא, יוכל לעשות כתורה השניה.

גם על קרבן עולה ויורד נאמר: "וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ: וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ". כמו במצורע, גם כאן חסה התורה על הדל ואמרה שיביא שתי תורים או שני בני יונה. לכן למד מכאן ר' אלעזר שגם כאן, כמו במצורע, דוקא אם לא תגיע ידו די שה יוצא ידי חובה בשתי תורים. גם בחוטא וגם במצורע חסה התורה על העני, אבל דוקא על העני. ומתבקש ללמוד מזה לזה. אבל ר' חגא סובר שדוקא במצורע נאמר זאת תהיה תורת המצורע. ודוקא עליו נאמר (ג) אם דל הוא. אבל בקעו"י לא נאמר שזו תורתו, להפך, אנו רואים ששתי תורים מכפרים על העני ומכאן שבכחם לכפר על החטא הזה. ודוקא לכתחילה כתבה התורה שיביא העשיר כשבה או שעירה. שלא כמו במצורע, כאן מלכתחילה באה הפרשה ללמד שהחוטאים האלה יכולים להתכפר בעולה ויורד.

תורת (א) לרבות מצורע עני שהביא קרבן עשיר יכול אפילו עשיר שהביא קרבן עני תלמוד לומר (ב) זאת.

ונילף מינה מיעט רחמנא (ג) ואם דל הוא.

### במדבר יט ב-ג, יומא מב.

#### הכהן העושה את הפרה

פרשת פרה אדֻמה פותחת כך: "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל: וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו". משמע שזאת חֻקת התורה, וכך בדיוק צריכה היא להֵעשות, מכאן שדוקא הכהן צריך לעשותה. וכך סובר רב. אבל שמואל אומר שלא נאמר כאן כלל שהכהן צריך לשחוט. להפך, נאמר "וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו", משמע שאחֵר שוחט אותה לפניו, שאל"כ למה נאמר לפניו? אבל רב משיב שא"א לפרש שלא הכהן שוחט ומדובר כאן על אחר, שהרי אף אדם אחר לא נזכר בפסוק הזה. אלא הכהן הוא השוחט, והוא שוחט לפניו, לפני עצמו, כלומר: הפרה צריכה להיות לפניו לאֹרך כל זמן עשיתה. שמואל מסכים להלכה הזאת, אלא שהוא לומד אותה מהמשך הפרשה. שם נאמר: "וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף". בפרוש אמרה כאן התורה שהשרפה תֵעשה לעיניו[[855]](#footnote-855). מפסוקים אלה למדים האמוראים שכל עבודות הפרה צריכות להיות לפניו ולעיניו[[856]](#footnote-856), ושלא יסיח דעתו.[[857]](#footnote-857) אמנם, כל מה שנאמר אחרי הפסוק "וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף", כלומר לקיחת עץ ארז ואזוב, כבר לא צריכים להֵעשות דוקא לעיניו, כי שם הדבר לא נאמר[[858]](#footnote-858).

נאמר כאן "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר .... וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן". אלעזר לא היה הכהן הגדול, שהרי אהרן עוד חי. שהרי הפרשיה פותחת במלים "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר". והתורה מצוה לתת אותה דוקא לאלעזר. ומ"מ ברור שהצווי לתת אותה דוקא לאלעזר אינו נוהג לדורות עולם, הלא אלעזר אינו חי לדורות עולם. הצווי לתת אותה לאלעזר אינו נוהג אלא באותה פרה ראשונה שעשו במדבר. מי יעשה את הפרה לדורות? אפשר ללמוד מפרשתנו למדנו שהפרה כשרה לאו דוקא בכהן גדול. וכיון שהיא כשרה גם בכהן הדיוט – הרי כל כהן הדיוט כשר, שכן היכן מצינו הבדל להלכה בין הדיוט להדיוט? ומ"מ יש מי שלומד שלדורות היא כשרה דוקא בכהן גדול, כמו עבודת יוה"כ שהיא חקת עולם.[[859]](#footnote-859)

אלעזר וחוקה שנינו בה.

שאני התם דכתיב ושחט אותה לפניו שיהא זר שוחט ואלעזר רואה ורב שלא יסיח דעתו ממנה ושמואל שלא יסיח דעתו מנא ליה נפקא ליה מושרף את הפרה לעיניו ורב חד בשחיטה וחד בשריפה.

ונתתם אתה אל אלעזר הכהן אותה לאלעזר ולא לדורות לאלעזר איכא דאמרי לדורות בכהן גדול ואיכא דאמרי לדורות בכהן הדיוט בשלמא למאן דאמר לדורות בכהן הדיוט שפיר אלא למאן דאמר לדורות בכהן גדול מנא ליה גמר חקה חקה מיום הכפורים.

### ויקרא טז כט, לד, יומא מב.

פרשת עבודת יוה"כ מסיֶמֶת בפסוקים: "וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". משמע שכל האמור הוא חֻקת עולם וצריך להעשות כאמור. מכאן למד שמואל שרק הכהן הגדול יכול לעשות את כל העבודה האמורה כאן. רב מסכים אִתו שרק הכהן יכול לעשות את העבודה, אלא שהוא סובר שהשחיטה אינה חלק מהעבודה שצריכה להעשות דוקא ע"י אהרן, כי השחיטה אינה עבודה[[860]](#footnote-860) (וכפי שבארנו בזבחים לב.).

### במדבר יט ט, יומא מב:

נאמר על אפר הפרה: "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֵת אֵפֶר הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא". מכאן שצריך לשמר את אפר הפרה. הוא צריך להיות למשמרת.עו וכן הוא צריך להיות מונח במקום טהור. מכאן שאם הונח במקום טמא נפסל.

### במדבר יט יד, יומא מב:

#### מי עושה את מעשי אפר הפרה

בראש פרשית פרה אדֻמה נאמר: "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל: וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו: וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף: וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ אֶרֶז וְאֵזוֹב וּשְׁנִי תוֹלָעַת וְהִשְׁלִיךְ אֶל תּוֹךְ שְׂרֵפַת הַפָּרָה". זאת חקת הפרה, שיעשה אותה דוקא אלעזר הכהן. כלומר: את כל המעשים האמורים כאן יעשה דוקא כהן ולא זר. (וכפי שבארנו לעיל). זאת חֻקת התורה.

אחרי שמתארת התורה את חֻקת עשית הפרה, היא פותחת פתיחה חדשה ואומרת:

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב.

הפתיחה החדשה "זֹאת הַתּוֹרָה", מלמדת שלפנינו ענין חדש. מעשי אלעזר הכהן שהוזכרו ברישא כבר תמו. כעת עוסקת התורה בטמא ודרכי טהרתו במי הנדה, אולי אף שנים רבות אחרי שריפת הפרה ע"י אלעזר הכהן. כאן לא נאמר שדוקא כהן יעשה את המעשים האמורים. נאמר כאן וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי, וְלָקְחוּ, משמע כל אדם[[861]](#footnote-861). לאו דוקא איש ולאו דוקא כהן. אמנם, אח"כ נאמר "וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר ... וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי..." את המעשים האלה יעשה דוקא איש טהור ודוקא ביום. אבל על לקיחת המים לא נאמרו דברים אלה. לקיחת המים אמורה בלשון רבים ובלי להזכיר מיהו הלוקח. ממילא למדנו מכאן שלקיחת המים יכולה להעשות גם ע"י אשה. גם לא נאמר שעבודה זו תֵעשה דוקא ביום.

ואולם, הדבר שנוי במחלוקת. לדעת חכמים המלים "וְלָקְחוּ לַטָּמֵא" אין פירושן שמן הסתם יקח כל אדם כדרך לשון רבים סתמית. ואם תשאל: אם כך – מי יקח? הלא לא הוזכרו כאן אנשים אחרים שעליהם נאמר "ולקחו", ישיבו חכמים שמלים אלה ("וְלָקְחוּ לַטָּמֵא") מתיחסות לאותם אנשים שנזכרו לעיל. הם אלה שיקחו לטמא מעפר שרפת החטאת. וראה דברינו להלן מג.). ר"י סובר שכיון שהתורה שִנתה בלשונה ואמרה "וְלָקְחוּ לַטָּמֵא", משמע שמדובר כאן על אנשים אחרים. אלא שחכמים יבארו שהתורה שִנתה בלשונה כדי ללמד שאפשר ביחיד ואפשר ברבים. (וכפי שנבאר להלן).

מכך שבחלק מהעבודות צִיְּנה התורה מי עושה את המעשים האמורים שם, דורש עולא שהחל מהעבודה האמורה יעשה האיש האמור. וממילא למדנו שבעבודה שנאמרה לפני אותה עבודה העושה הוא אחר. עולא מניח שכל עוד מדובר על אותו אדם אין צֹרך לחזור ולהזכיר אותו. לכן אם התורה הזכירה – יש ללמוד מכאן שהעבודה שנאמרה לפניו כשרה באחר. כמובן שאם הוזכר אחר, יש ללמוד מכאן שמכאן ואילך יש לעשות את הדברים ע"י אחר.

התורה שנאמרה בסוף הפרשיה מלמדת את הזאת המים שיעשה דוקא איש טהור ודוקא ביום, ואת הקִדוש שיֵעשה ע"י כל אדם.

אבל לא כן מה שנאמר בראש הפרשיה. שם נאמר שחֻקת הפרה היא שיעשה אותה דוקא אלעזר הכהן. כלומר: דוקא כהן ולא זר. זאת חֻקת התורה. על החֻקה הזאת א"א ללמוד שהיא כשרה בכל אדם מכך שלהלן כתוב ולקחו. כי המלה ולקחו באה אחרי הפתיחה החדשה, "זאת התורה". היא אינה מלמדת על התורה שלפניה. ממילא כל העבודות של תחלת הפרשיה תעשינה בכהן או באיש טהור[[862]](#footnote-862), כפי שנאמר בחקת התורה הראשונה. ראש הפרשה, לפני "זאת התורה". חקת התורה של ראש הפרשה עומדת לעצמה, וזאת התורה האמורה כאן עומדת לעצמה.

כיון שדוקא כהן עושה עבודה זאת, ממילא דוקא איש עושה אותה, ממילא עבודה זו דומה לפעולות שהן מעין עבודה בפרה, כמו הזאה, ולכן הן נעשות דוקא ביום.

אין לי אלא הזאת מימיה שאין כשרין באשה כבאיש ואין כשרין אלא ביום מניין לרבות שחיטתה וקבלת דמה והזאת דמה ושריפתה והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת תלמוד לומר תורה יכול שאני מרבה אף אסיפת אפרה ומלוי מים וקידוש תלמוד לומר זאת ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט אמרת הרי אנו למדין כולן מהזאת מימיה מה הזאת מימיה אינן כשרין באשה כבאיש ואין כשרין אלא ביום אף אני אביא שחיטתה וקבלת דמה והזאת דמה ושריפתה והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת הואיל ואין כשרין באשה כבאיש אין כשרין אלא ביום ומוציא אני אסיפת אפרה ומילוי מים וקידוש הואיל וכשרין באשה כבאיש כשרין נמי ביום ובלילה.

אשה מאי טעמא אלעזר ולא אשה זר נמי אלעזר ולא זר.

### במדבר יט ג, יומא מב:

את הפרה יש להוציא לבדה. כי כתוב וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. דוקא אותה. משום כך יש לשחוט אחת לבדה. הפרשה מדברת על פרה אחת.

לא היתה פרה רוצה לצאת אין מוציאין עמה שחורה שלא יאמרו שחורה שחטו ואין מוציאין עמה אדומה שלא יאמרו שתים שחטו רבי אומר לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמר אתה לבדה.

ושחט אתה שלא ישחוט אחרת עמה.

### במדבר יט, יומא מג.

#### מי עושה את מעשי הפרה

נאמר כאן: "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל: וּנְתַתֶּם אֹתָהּ **אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן** וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו: וְלָקַח **אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן** מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף: וְלָקַח **הַכֹּהֵן** עֵץ אֶרֶז וְאֵזוֹב וּשְׁנִי תוֹלָעַת וְהִשְׁלִיךְ אֶל תּוֹךְ שְׂרֵפַת הַפָּרָה". בשתי הפעמים הראשונות מודגש שדוקא אלעזר הכהן יעשה את העבודות האמורות. בפעם השלישית לא נאמר אלעזר הכהן אלא הכהן בלבד. הפסוקים כאן באים ללמד שכל העבודות האלה תיעשינה דוקא בכהן. (וכפי שבארנו לעיל, נחלקו רב ושמואל אם דוקא הכהן שוחט, או שדוקא לעיני הכהן שוחטים. מ"מ צריך כהן). לקיחת הדם נעשית באלעזר הכהן, ומכאן שהיא כשרה גם בכהן הדיוט, אבל דוקא בכהן. ק"ו לקיחת עץ ארז ואזוב, שם לא הצריכה התורה אלא שיהיה כהן. דוקא הכהן יעשה אותה, ולא אחר. אבל לאו דוקא אותו כהן ששחט.

אחרי כן נאמר: "וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". גם כאן חזרה התורה פעמַים על המלה "הכהן". כדי ללמד שהן הכהן והן השורף צריכים לכבס את בגדיהם. מ"מ שואל עולא מה באה התורה ללמד כשחזרה שוב על המלה "הכהן", והשיב שמכאן שהוא עושה זאת בבגדי כהֻנה, וכשנאמר וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן, יכבס את בגדי הכהן שלו.

אחרי שהכהן מסיֵם את תפקידו, מלמדת התורה את אִסוף האפר. כאן נאמר: "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֵת אֵפֶר הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא". התורה מבארת שאת העבודה הזאת יעשה לא הכהן אלא איש טהור. איש אחר, שהתורה אינה דורשת אלא שיהיה טהור. האם לתפקיד זה כשר דוקא איש או גם אשה? נאמר כאן איש. אלא שהמלה איש כאן לא באה אלא כדי לשרת את המלה טהור, או להבדיל אותו מהכהן וללמד שלא הכהן עושה זאת אלא איש טהור אחר. אילו נאמר סתם ואסף איש, היינו דורשים דוקא איש. אבל המלים איש טהור הן יחידה אחת, שבה המלה איש לא באה אלא כדי לשרת את המלה טהור. לכן דורש עולא שלאו דוקא איש אלא גם אשה כשרה. הואיל והתורה כבר לא מקפידה כאן על הכהן, יכול כל אדם לעשות זאת ובלבד שיהיה טהור. המלה איש לא באה כאן כדי ללמד שלא אשה.

האיש הזה צריך להניח את האפר. מכאן עולה שדוקא אדם שיש בו דעת להניח יכול לעשות זאת.

להלן, בהמשך הפרשיה (אחרי ביאור דיני הטומאה והטמאים), נאמר: "וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר". מי הם אלה שעליהם נאמר "וְלָקְחוּ לַטָּמֵא ... וְנָתַן עָלָיו..."? עולא מפרש שאותם אנשים שאספו את האפר, הם אלה שיקחו. מ"מ הדבר לא מבואר כאן בפרוש, ואפשר לפרש ש"ולקחו" היינו יקח מי שיקח, הכל יכולים לקחת. (וראה דברינו לעיל מב:). כיון שהתורה עברה ללשון רבים, משמע שאינה עוסקת עוד באותו יחיד שהוזכר לעיל. וכך מפרש ר' יהודה, אלא שהוא סובר שסוף הפסוק, ונתן, מלמד על תחלתו שדוקא איש ולא אשה. חכמים דורשים להפך, ההתחלה מלמדת על הסוף. בין איש בין אשה בין יחיד ובין רבים כשרים. בפרט שבפסוק הבא כתוב וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר, משמע שעד כאן לאו דוקא איש טהור, שאל"כ מה מחדש הפסוק הבא. וא"א לפרש שגם טמא כשר כאן, כי מי הנדה צריכים להיות למשמרת בטהרה, מכאן שבפסוק הקודם גם אשה כשרה.

הפסוק הבא, וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר, כאמור, חכמים מפרשים אותו שלעבודה זו כשר דוקא איש, שלא כבפסוק הקודם. ר' יהודה לא יכול לפרש כך, לכן הוא מפרש כדלעיל. שהמלה איש לא באה אלא לשמש את המלה טהור. אמנם, עולא מפרש שגם הוא דורש מכאן איש ולא קטן, אך לא מצאנו שר' יהודה פוסל קטן.

התורה מסכמת את המעשה הזה, וחוזרת עליו ואומרת: "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". הטהור האמור כאן הוא אותו איש טהור שנזכר בפסוק הקודם. גם המעשה האמור כאן הוא אותו מעשה האמור בפסוק הקודם. למה חזרה התורה כאן על כך שיזה הטהור? מכאן דרשו חכמים שמדובר על טהור כמו שיהיה הטמא שבפסוק כשיתחטא, כלומר: טבול יום. יזה הטהור על הטמא ויהיה הטמא כמותו. לכן חזרה כאן התורה על המלה הטהור[[863]](#footnote-863).

ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו לשמואל לאהדוריה לאלעזר לרב הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו כהן הדיוט ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת לשמואל דאפילו בכהן הדיוט לרב איצטריך סלקא דעתך אמינא כיון דלאו גופה דפרה נינהו לא ליבעי כהן קא משמע לן.

וכבס בגדיו הכהן בכיהונו וטמא הכהן עד הערב כהן בכיהונו לדורות.

ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח איש להכשיר את הזר טהור להכשיר את האשה והניח מי שיש בו דעת להניח יצאו חרש שוטה וקטן שאין בהן דעת להניח.

מאי טעמא דרבנן דכתיב ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת הנך דפסלי לך באסיפה פסלי לך בקידוש והנך דאכשרי לך באסיפה אכשרי לך בקידוש ורבי יהודה אם כן לימא קרא ולקח מאי ולקחו דאפילו קטן דפסלי לך התם הכא כשר אשה מנא ליה ונתן ולא ונתנה ורבנן אי כתב רחמנא ולקח ונתן הוה אמינא עד דשקיל חד ויהיב חד כתב רחמנא ולקחו ואי כתב רחמנא ולקחו ונתנו הוה אמינא עד דשקלי תרי ויהבי תרי כתב רחמנא ולקחו ונתן דאפילו שקלי תרי ויהיב חד.

ולקח אזוב וטבל במים איש טהור לרבנן איש ולא אשה טהור להכשיר את הקטן ולרבי יהודה איש ולא קטן טהור להכשיר את האשה.

והזה הטהר על הטמא טהר מכלל שהוא טמא לימד על טבול יום שכשר בפרה.

### ויקרא טז יז, יומא מד.

#### פרישה מהמקדש בשעת עבודה

אחרי שהתורה מתארת את כפרתו של הכהן הגדול בקדש הקדשים, ולפני שהיא מתארת את הכפרות בקדש, היא מלמדת עוד הלכה: "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל". משמע כאן שמבֹאו ועד צאתו, לא יהיה אדם אחר באהל מועד. נאמר כאן בפירוש ממתי עד מתי לא יהיה אדם באהל מועד – מבֹאו ועד צאתו, והיכן לא יהיה? באהל מועד. הדברים פשוטים ומבוררים בלשון הכתוב. לא נאסר אלא אהל מועד עצמו, ובכל שעת העבודה.

נאמר כאן בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ, מכאן למדו חכמים שלא רק ביוה"כ אלא בכל קרבן שבו בא הכהן לכפר בקדש, יפרוש כל אדם מאהל מועד. כל הקרבנות שיש בהם כפרה פנימית – לא יהיה אדם באהל מועד בשעת כפרתם[[864]](#footnote-864). הדין האמור אמנם אמור כאן, אבל הוא דין כללי הנוגע לכל כפרה. כל דבר שנאמרה בו כפרה – כך דינו.[[865]](#footnote-865)

מכך שנאמר כאן בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ, למדו חכמים עוד דבר: שדין זה נוהג בכל כפרה בקדש[[866]](#footnote-866). לאו דוקא באהל מועד שבמדברקג אלא גם לדורות, שהרי הוא כולל כל כפרה בקדש.

יכול אפילו בעזרה תלמוד לומר באהל מועד אין לי אלא באהל מועד שבמדבר שילה ובית עולמים מנין תלמוד לומר בקדש אין לי אלא בשעת הקטרה בשעת מתן דמים מנין תלמוד לומר בבאו לכפר אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין תלמוד לומר עד צאתו.

אתיא כפרה כפרה מיוה"כ.

יומא מד. – ראה לעיל יומא יג.כט

### שמות ל לו, ויקרא טז יב, יומא מה.

#### שחיקת הקטֹרת

נאמר על הקטֹרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה: וְעָשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ: וְשָׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הָדֵק וְנָתַתָּה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים תִּהְיֶה לָכֶם". כל קטֹרת צריכה שחיקה הדֵק. אבל על הקטֹרת של יום הכפורים נאמר: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". נאמר כאן דקה. משמע שהיא צריכה להיות יותר דקה מהקטֹרת של כל השנה.

דקה מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר ושחקת ממנה הדק אלא להביא דקה מן הדקה.

יומא מה. – ראה לעיל יומא לג. על הדרשות על מספר המערכות.

### ויקרא ו ג, יומא מה.:

נאמר: "צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". דוקא את הדשן אשר תאכל האש ירים הכהן וישים אצל המזבח. משמע שאת מה שהאש לא אכלה, יש להחזיר למזבח. ויש להחזיר אותו למזבח, כי מתוך שנאמר אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ, ממילא למדנו שאת העולה צריכה האש לאכול דוקא על המזבח.

הפסוקים כאן, המתארים את אכילת האש את העולה, נאמרו דוקא על עולה. אין פסוק דומה לזה בפרשת הקטֹרת. מכאן למדו שמצותה של קטֹרת בעצם ההקטרה. בשום מקום לא נאמר שהאש צריכה לאכול אותה. בקטרת לא נאמר דין אכילת האש, אלא רק דין העלאת עשן הקטרת. מכאן עולה שאחרי שעולה עשן הקטֹרת, מה שנשאר על מזבח הקטֹרת עד הבֹקר אפשר להוציא, ואין מצוה להחזיר אותו לאש. העולה נועדה לכך שאש המזבח תאכלנה. בדומה לכל תורות הקרבנות שבפרשת צו, תורת המנחה, תורת החטאת, תורת האשם ותורת זבח השלמים, המלמדות מי אוכל את הזבחים האלה[[867]](#footnote-867), מלמדת תורת העולה שהאש אוכלת את הקרבנות, כדי שאש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. ממילא אם נותר – יש להשאיר אותם שיבערו באש המזבח. בקטרת לא נאמר דין דומה לזה.

אשר תאכל האש את העלה על המזבח עיכולי עולה אתה מחזיר ואי אתה מחזיר עיכולי קטורת.

### ויקרא טז יב, יומא מה:

#### מקום הגחלים להקטרה

נאמר "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". מכאן שאת הגחלים לוקח הכהן מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’, כלומר: מהמזבח החיצון. סתם "המזבח" בתורה הוא המזבח החיצון, וכן בפרשתנו, כשהתורה מתארת את המזבח הפנימי היא קוראת לו "המזבח אשר לפני ה'". כאן נאמר סתם "המזבח". לא נאמר "המזבח אשר לפני ה'", אלא "מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’", כלומר: מעל המזבח הידוע, והיכן מעל המזבח? מלפני ה', כלומר מצדו המערבי העומד לפני ה'. ומכל הצד המערבי. שכֻלו על המזבח. אילו היה מדובר על המזבח שכֻלו לפני ה', לא היה צריך לומר שיקח את הגחלים מלפני ה'[[868]](#footnote-868).

ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' איזהו מזבח שמקצתו לפני ה' ואין כולו לפני ה' הוי אומר זה מזבח החיצון.

יומא מו. – ראה פסחים עז.

### ויקרא ו ו, יומא מו:

#### כִבוי אש המזבח

וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה.

מכאן שאסור לכבות את האש של המזבח. נחלקו אמוראים מה דין אש שאינה האש של המזבח, אלא אש שבוערת במזבח לצֹרך המחתה והמנורה. לכאורה גם היא נדרשת מהפרשה הזאת[[869]](#footnote-869), ולכן גם היא בכלל הצווי. אבל יש שאמרו שכיון שאינה אש המזבח ממש, אינה בכלל האִסור. כמו כן נחלקו בשאלה מה יהיה דין האש הזו כשהורדה מהמזבח. יש אומרים שהיא אש המזבח כך או כך, ולכן גם עליה חל האִסור. ויש שאמרו שאם אינה אש המזבח ואינה על המזבח – אינה בכלל האִסור שהרי אינה אש המזבח. דוקא על המזבח לא תכבה, כאמור כאן.

### ויקרא ב ב, ו ח, טז יב, יומא מז.

#### לקיחת קטרת

וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת.

כיצד יקח הכהן את הקטרת?

נאמר כאן שהוא לוקח מלא חפניו. לקיחה זו דומה מאד למה שנאמר במנחה. דרך הקרבת המנחה היא: "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מדת האזכרה שצריך להביא היא מלא קמצו. ולהלן נזכר גם אֹפן ההקטרה: "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’". כאן נאמר שאין די בכך שהכמות היא בדיוק מלא קמצו, צריך לעשות זאת בקמצו ממש.

בפרשת יוה"כ נזכרת המדה ולא נזכר האֹפן: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". לא נאמר שהכהן צריך להביא בחפניו, אלא רק שיביא כמות של מלא חפניו. ואולם, אפשר שילמד הדין הזה מדיני מנחה, שבשניהם מדדה התורה את הכמות הנצרכת בידו של הכהן, ויתכן שיש מקום לומר שטעם הדבר הוא שהכהן עושה עבודה זו בידו.

שני דינים שונים מבקשת הגמ' ללמוד מהדמיון בין קמיצת המנחה לבין חפינת הקטרת ביוה"כ. האחד פשוט וברור: מלֹא חפניו של יוה"כ הוא אותה מדה של מלא קמצו של המנחה, שהרי בשתי הפרשות נאמרה אותה לשון: מלֹא. אמנם, אפשר שיש הבדל בין קֹמץ לחֹפן. אבל פירוש המלה מלֹא הוא אותו פירוש בשני המקומות. אם גדוש – גדוש. ואם טפוף – טפוף. (וראה להלן מנחות יא.: לגבי הגדרת מלואו בקֹמץ, הגמ' שם לומדת זאת מאותם פסוקים הנדרשים כאן, אלא ששם הם נדרשים אחרת. ואין קושיה בדבר, כי מלשון הפסוקים אכן אפשר ללמוד את שני הדברים). הדבר השני שבאה הגמ' ללמוד הוא האמור כאן, שגם בחפינת יוה"כ, יש להביא ולמדוד את הקטרת בידו[[870]](#footnote-870).

השאלה הנשאלת כאן בכמה מקומות בסוגיא היא האם מכך שנאמר "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת" אפשר ללמוד שיקח ויביא ויתן את הקטרת בחפניו, או שאי אפשר ללמוד מכאן אלא שיביא כמות של מלא חפניו.

#### לקיחה והבאה

נאמר כאן: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". משמע שבלקיחה אחת והבאה אחת לוקח הכהן הן את הגחלים והן את הקטֹרת. הוא לוקח את שניהם ומביאם מבית לפרכת. שניהם באים בלקיחה אחת ובהבאה אחת. ממילא ברור שהכהן לא יכול להביא את הקטֹרת פנימה בחפניו. שהרי ביד אחת הוא צריך להביא את הגחלים. מכאן למדו שאינו מביא בחפניו אלא מביא כמות של מלא חפניו. הפסוק "וְלָקַח ... וּמְלֹא חָפְנָיו..." מתפרש כלקיחת כמות כמלא חפניו. וכיון שבקרבנות הנשיאים מצאנו כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת, גם כאן מביא את הקטרת בכף[[871]](#footnote-871).

ואולם, כאמור לעיל נחלקו חכמים אם אפשר ללמוד את חפינת הקטרת מקמיצת המנחה. מי שילמד, יסבור שלפני הנתינה בכף ואחר הנתינה בכף צריך הכהן לתת את הקטרת בחפניו ממש. מי שאינו לומד ממנחה, יאמר שדי בכך שהכמות שמביא הכהן היא מלא חפניו, וגם אם לא יביאנה ולא ימדדנה בחפניו – אם הביא כמות של מלא חפניו דיו.

#### מעשה הלקיחה

עוד דנים כאן חכמים בפירוש הפסוק: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת"., מה משמעות המלה וְלָקַח? האם די בכך שיהיו בידיו מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה, בשעה שהוא נכנס, או שיש גם מעשה לקיחה שעליו לעשות? לפי זה נשאל: מה הדין אם מת הכהן הגדול, האם די בכך שאחר יביא, או שעליו לחפון שנית? האם מדות ידיו של הראשון דין גם עבור העומד תחתיו? הגמ' לא הכריעה, אבל נראה שגם השאלה הזאת נובעת מההשואה בין לקיחת הקטרת לבין קמיצת המנחה.

בקמצו שלא יעשה מדה לקומץ.

התם הוא דכתיב בקמצו אבל הכא דלא כתיב בחפניו אלא מלא חפניו קטרת סמים דקה לא או דילמא יליף מלא מלא מקמצו.

הבאה אחת אמר רחמנא ולא שתי הבאות.

יומא מז – ראה מנחות יא.:

יומא מז – ראה זבחים עו:עז.

יומא מח. – ראה זבחים כה.

יומא מט. – ראה זבחים יד.

### ויקרא טז ג, יומא מט.נ.

#### כניסת הכהן בפר

לפני עבודת יוה"כ מקדימה התורה ואומרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה". כלומר: הכהן אינו רשאי לבא אל הקדש אלא בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. הקרבנות האלה הם לא רק סדר היום, הם תנאי שמאפשר את כניסת הכהן. אין הכהן יכול להכנס אלא בפר בן בקר.

נשאלת השאלה מה כונת התורה באמרה שיבא בפר. האם חובתו להביא פר. או שחובתו להביא דם פר, לכפרה. שהרי ממילא אל הקֹדש אינו נכנס אלא בדם. וכשאומרת התורה להביא פר, כונתה שיביא דם פר.

בכך נחלקו אמוראים. יש שאמרו שאין הכהן מתכפר אלא בפר. הכהן יוכל לבוא אל הקֹדש דוקא אם מביא פר לכפר עליו. ומכאן הם למדו שאם מת הכהן אחרי השחיטה, לא יוכל כהן אחר להביא את דם פרו של ראשון, שהרי אינו יכול להכנס מבלי להביא עמו פר.

ואולם, יש חולקים וסוברים שגם הדם נקרא פר, שהרי ממילא אין הכהן נכנס אל הקֹדש בפר. כונת הפסוק שיכנס עם דם פר. אלא שבעלי הדעה הראשונה ישיבו שבכך הוכשר לבא אל הקדש, בכך שיביא פר ויתכפר בו. הכהן יוכל לעשות את עבודת היום רק בזאת: בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה, ובכך יעשה את עבודת היום שבה גם יבא אל הקדש.[[872]](#footnote-872)

איבעיא להו שחט ומת מה הוא שיכנס אחר בדמו מי אמרינן בפר ואפילו בדמו של פר או דילמא בפר ולא בדמו של פר.

יומא מט: - ראה פסחים פט.צ.

יומא מט: - ראה בכורות יב.:

### במדבר ט יב, יומא נא.

#### פסח שני בטומאה

אחרי שבאו הטמאים ובקשו להקריב את קרבן ה' במועדו, אמר ה' למשה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא".

התורה אומרת על פסח שני שיעשו אותו ככל חֻקת הפסח, והיא אף מפרטת את הכלל הזה: עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ. ומסימת התורה בכלל מסכם: כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ. הוא יאכל על מצות ומרורים, לא ישאירו ממנו עד בקר, ועצם לא ישברו בו. מכאן שכל מצוות הפסח עצמו נעשות בדיוק כפסח ראשון.

כיון שהוא נעשה ככל חֻקת הפסח, סובר ר' יהודה שאפילו דוחה את הטומאה.[[873]](#footnote-873) ת"ק חולק עליו ואומר שלא על זה נאמר ככל חקת הפסח יעשו אותו, שהרי מפני טומאה נדחה לשני. אבל ר' יהודה משיב שהוא נעשה ככל חקת הפסח. לכתחילה חזרה עליו התורה כדי לעשותו בטהרה, לא זכה, יֵעשה בטומאה ובלבד שיֵעשה[[874]](#footnote-874). (ומ"מ מהקשר הפרשה נראה שפסח שני לגבי ראשון לאו כלום הוא. בקשתם של הטמאים לעשות בטומאה לא נענתה. הם יגרעו לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל, ובלבד שלא יעשו בטומאה. ונענתה בקשתם לעשותו אף שאינו במועדו ואינו בתוך בני ישראל, כי טוב שיעשוהו אז משלא יעשוהו כלל. ובלבד שלא יעשוהו בטומאה).

### ויקרא טז ג, יומא נא:

#### פר החטאת של אהרן

אהרן מביא עמו קרבנות משלו וקרבנות משל צבור: "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ". פר ואיל משלו, היתר משל עדת בני ישראל. גם בהמשך הפרשה הפר נקרא פר החטאת אשר לו, (וקרבנות העם נקראים "אשר לעם"). מכאן שהפר הוא דוקא פר החטאת אשר לו, ולא של צבור.

אשר לו משלו הוא מביא ולא משל ציבור יכול לא יביא משל ציבור שאין הציבור מתכפרין בו אבל יביא משל אחיו הכהנים שהרי אחיו הכהנים מתכפרים בו תלמוד לומר אשר לו יכול לא יביא ואם הביא כשר תלמוד לומר שוב אשר לו שנה הכתוב עליו לעכב.

### שמות כו לג, יומא נא:

#### הפרֹכת

וְעָשִׂיתָ פָרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב יַעֲשֶׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים: וְנָתַתָּה אֹתָהּ עַל אַרְבָּעָה עַמּוּדֵי שִׁטִּים מְצֻפִּים זָהָב וָוֵיהֶם זָהָב עַל אַרְבָּעָה אַדְנֵי כָסֶף: וְנָתַתָּה אֶת הַפָּרֹכֶת תַּחַת הַקְּרָסִים וְהֵבֵאתָ שָׁמָּה מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים:

לא הוזכרה כאן אלא פרכת אחת. מכאן למד ר"י שאין לעשות בין הקדש ובין קה"ק אלא פרכת אחת.

חכמים חולקים על כך, ומבארת הגמ' שגם הם מודים שמעקר הדין די בפרכת אחת, אלא שיש לתת פרכות משני צדי מקום הקיר שהיה שם בבית ראשון.

רבי יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים.

### מלכים א ו, יומא נב.

#### מדות בית ראשון

... וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לַה’ שִׁשִּׁים אַמָּה אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים רָחְבּוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ: ... וַיִּבֶן אֶת עֶשְׂרִים אַמָּה מִיַּרְכְּותֵי הַבַּיִת בְּצַלְעוֹת אֲרָזִים מִן הַקַּרְקַע עַד הַקִּירוֹת וַיִּבֶן לוֹ מִבַּיִת לִדְבִיר לְקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים: וְאַרְבָּעִים בָּאַמָּה הָיָה הַבָּיִת הוּא הַהֵיכָל לִפְנָי: ... וּדְבִיר בְּתוֹךְ הַבַּיִת מִפְּנִימָה הֵכִין לְתִתֵּן שָׁם אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’: וְלִפְנֵי הַדְּבִיר עֶשְׂרִים אַמָּה אֹרֶךְ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רֹחַב וְעֶשְׂרִים אַמָּה קוֹמָתוֹ וַיְצַפֵּהוּ זָהָב סָגוּר וַיְצַף מִזְבֵּחַ אָרֶז:...

מבואר כאן שהבית כֻלו ששים אמה, שמהן ארבעים אמה ההיכל ועשרים אמה הדביר[[875]](#footnote-875). מכאן בִקשה הגמ' ללמוד שעובי הקיר שבין ההיכל לדביר ודאי שייך או להיכל או לדביר, שאל"כ איך אפשר לומר שהכל יחד ששים? הלא יש לצרף את עבי הקיר. אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שאפשר שלא מנו אלא את החלל.[[876]](#footnote-876)

מתקיף לה רבינא מאי טעמא אילימא משום דכתיב והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו וכתיב וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני וכתיב ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו ולא ידעינן אמה טרקסין אי מהני עשרים ואי מהני ארבעים ודילמא לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין וחללא קא חשיב כותלים לא קא חשיב.

יומא נב: - ראה שקלים טז:

### ויקרא טז ב, יג, יומא נג.

#### ביאה אל הקדש בקטֹרת

הפרשה פותחת ואומרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת". כניסתו של אהרן אל פני הכפרת עלולה לגרום למותו, כי ה' נראה בענן על הכפרת.

הפתרון לדבר נזכר בהמשך הפרשה: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת". הענן הזה הוא שיגרום לו שלא ימות.

נשאלת השאלה כיצד יש לפרש את הפסוק "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת", על איזה ענן מדובר כאן, ומה משמעות המלה "כי". אפשר לפרש שהמלה כי משמעותה שהרי. מדוע הוא עלול למות? משום שאני נראה בענן על הכפרת, כמו שנאמר: "וַיְכַס הֶעָנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד ה’ מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן: וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד ה’ מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן". ונאמר: "וְהִנֵּה כְּבוֹד ה’ נִרְאָה בֶּעָנָן". ונאמר: "וַיִּפְנוּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִנֵּה כִסָּהוּ הֶעָנָן וַיֵּרָא כְּבוֹד ה’". ועוד. לכן, אם יבא אהרן אל הקֹדש, ימות. מה עליו לעשות כדי שלא ימות? דבר זה מתבאר בהמשך הפרשיה: יביא ענן משלו לכסות את עננו של ה'[[877]](#footnote-877).

ואפשר לפרש שהמלה כי האמורה כאן משמעותה אלא. לא יבא אלא אם בענן אראה על הכפרת. לפי הפירוש הזה הענן המדובר בראש הפרשה הוא לא התגלות ה', אלא ענן הקטרת של אהרן, שנזכר להלן.[[878]](#footnote-878)

שני הפירושים משנים גם את משמעות המלה אֵרָאֶה. לפי הפירוש הראשון פירושה אני נראה. לפי הפירוש השני הוא לשון עתיד.

ואולם, לפי שני הפירושים נתינת הקטרת על האש היא זו שמביאה לידי כך שלא ימות. כמו שנאמר: "וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת".

בפירוש נאמר כאן שאת הקטֹרת נותן אהרן על האש לפני ה'. קודם הוא מקיים: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת", ורק כאשר הוא כבר מבית לפרכת, הוא נותן את הקטֹרת על האש לפני ה'.

מכאן מוכח[[879]](#footnote-879) שיש לפרש כפירוש הראשון לעיל: הענן שנזכר בראש הפרשה הוא עננו של ה'. שהרי את ענן הקטֹרת נותן הכהן רק כאשר הוא כבר מבית לפרכת.

כאמור כאן, ענן הקטֹרת צריך לכסות את הכפֹרת. לכן צריכה הקטֹרת להיות כהלכתה, וצריך לתת בה מעלה עשן, שאל"כ לא יוָצר ענן, והקטֹרת לא תכסה את הכפרת, ולא יתקים "וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת"[[880]](#footnote-880). כניסה בלא קטֹרת כהלכתה המכסה את הכפרת, תחיב את הכהן מיתה.

מכאן עולה שהפסוק האמור בראש הפרשיה "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת" מדבר על הענן שבו מתגלה ה' על הכפרת[[881]](#footnote-881). ואעפ"כ, הבריתא לומדת מהפסוק "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת" שנותן בה מעלה עשן. ועל כך קשה, אם הענן האמור בפסוק הזה הוא ענן התגלות ה', איך אפשר ללמוד מכאן שנותן מעלה עשן? ואכן, הבריתא מוסיפה ואומרת שהמקור למעלה עשן אינו מהפסוק הזה, אלא מהפסוק האמור בהמשך הפרשיה, העוסק בענן שמקטיר הכהן, "וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת". אי אפשר ללמוד זאת מהפסוק האמור בראש הפרשה, כיון שפרשנו שהוא עוסק בעננו של ה'. אמנם, האמוראים אומרים שמעלה עשן נלמד משני הפסוקים גם יחד, ויש לתת בקטֹרת הן עלה מעלה עשן והן עִקר מעלה עשן. (או שכשר בקטרת זה או זה כי די בכך שיכסה הענן את הכפרת). משמע שחלק מהאמוראים למדו שהפסוק "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת" עוסק בענן הקטרת של הכהן. ואעפ"כ יתן אותו בקדש הקדשים כפי שנאמר "וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’". (ונראה שאפשר להסביר שגם הם פרשו שהפסוק "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת" עוסק בענן גִלוי השכינה, אלא שכיון שיש שם ענן גִלוי שכינה אין להכנס בלי קטרת המכסה אותו).

נמצא אפוא שנאסר על אהרן לבא אל הקדש בכל עת, בלי הבאת הקטרת והקרבנות האמורים כאן, כפי שהפרשה פותחת ואומרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת". כניסתו של אהרן אל פני הכפרת עלולה לגרום למותו, כי בענן אראה על הכפרת. וכדי שלא ימות צריך לעשות מה שנאמר בהמשך הפרשה: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת: וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה’ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת". הענן הזה הוא שיגרום לו שלא ימות. מכאן עולה ש"ולא ימות" האמור בראש הפרשיה, הוא הוא "ולא ימות" האמור בהמשך הפרשיה. באור שני הפסוקים הוא שנאסר על הכהן לבא אל הקדש בלא כל האמור כאן כדי שלא ימות. וכדי שיוכל בכ"ז לבא – יעשה כאמור כאן, ואז לא ימות. אעפ"כ דורשים האמוראים שיש כאן שתי אמירות שונות. ראשית – לא יבא בכל עת ולא ימות. שנית – יביא עמו קטֹרת ולא ימות. משמע מכאן שכל הנכנס כאשר מכסה ענן הקטרת את הכפרת – לא ימות. וכל הנכנס כשיש קטרת – לא ימות. מכלל שנאמר שצריך שיכסה הענן את הכפרת כדי שלא ימות, ממילא למדנו שכל המעלה קטֹרת חסרה ימות, שהרי קטֹרת חסרה היא כמי שאינה. ומוסיפה הגמ' כאן ואומרת שמי שהעלה קטֹרת חסרה, גם אם העלה מלבדה גם קטֹרת שלמה – חיב מיתה. אע"פ שענן הקטרת מכסה את הכפרת, ולכן אינו חיב על כך שבא אל הקדש, מ"מ הוא חיב על עצם העלאת הקטֹרת החסרה. שהרי האמוראים סברו שהקטרת קטרת היא צווי בפ"ע שיש עליו חיוב מיתה בפ"ע.

עוד למדו מכאן חכמים שגם בקטֹרת של כל השנה צריך לתת מעלה עשן. קטֹרת היא קטֹרת. ואין לשנות את זו של יוה"כ משל כל השנה. גם הקטֹרת של כל השנה צריכה למלא את הבית. ואפשר ללמוד זאת מישעיהו שראה במראה הנבואה את ה' יושב על כסא, והיה זה בבית ה', שהרי ישעיהו מזכיר שם את המזבח, והוא מספר שהבית ימלא עשן. אפשר ללמוד על הקטרת של כל השנה מהקטרת של יום הכפורים. כמו שהקטרת של יוה"כ נועדה כדי לכסות את קדש הקדשים, כך הקטרת של כל השנה נועדה לכסות את הקדש. לכן גם בה צריך לתת מעלה עשן.

ונתן את הקטרת על האש לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס להוציא מלבן של צדוקין שאומרים יתקן מבחוץ ויכניס מאי דרוש כי בענן אראה על הכפרת מלמד שיתקן מבחוץ ויכניס[[882]](#footnote-882) אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ונתן את הקטרת על האש לפני ה' אם כן מה תלמוד לומר כי בענן אראה על הכפרת מלמד שנותן בה מעלה עשן ומניין שנותן בה מעלה עשן שנאמר וכסה ענן הקטרת את הכפרת הא לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה.

נתן בה עיקר מעלה עשן היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי קורה כיון שהגיע לשמי קורה ממשמש ויורד בכותלים עד שנתמלא הבית עשן שנאמר והבית ימלא עשן.

הכי קאמר אין לי אלא ביום הכפורים בשאר ימות השנה מניין תלמוד לומר וכסה.

רבי אליעזר אומר ולא ימות עונש כי בענן אראה אזהרה יכול יהיו שניהם אמורין קודם מיתת בני אהרן תלמוד לומר אחרי מות שני בני אהרן יכול יהיו שניהם אמורים אחר מיתת שני בני אהרן תלמוד לומר כי בענן אראה על הכפרת הא כיצד אזהרה קודם מיתה ועונש אחר מיתה.

מאי תלמודא אמר רבא אמר קרא כי בענן אראה ועדיין לא נראה.

יומא נג. – ראה לעיל יומא כא:

### במדבר ד כ, יומא נד.

הזכרנו כאן שאין להכנס למקדש אלא בענן קטרת. הענן צריך לכסות את הכפרת. כלי הקדש צריכים להיות מכֻסים. כפי שמצאנו:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אַל תַּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: וְזֹאת עֲשׂוּ לָהֶם וְחָיוּ וְלֹא יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְאֶל מַשָּׂאוֹ: וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ.

וראה גם דברינו על כך בסנהדרין פא:

משום כך, אומר רב חסדא שאין להרים את הפרכת ולהראות את הכרובים לעולי הרגלים. אבל רב נחמן משיב ואומר שאין הדין הזה נוהג אלא בשעה שהיו ישראל במדבר. אבל משנכנסו לארץ הם כאשה בבית בעלה.[[883]](#footnote-883)

### ויקרא טז טז, יומא נג.

נאמר כאן שאין להכנס אל הקדש מבית לפרכת אלא בענן קטרת. כי באהל מועד ה' נראה בענן. בהמשך הפרשה נאמר: "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". כלומר: אהל מועד הנזכר כאן, הוא אהל מועד שלדורות, ששוכן עם ישראל בכל טמאתם[[884]](#footnote-884). לאו דוקא אהל מועד שבמדבר שבו נראית השכינה עין בעין. הכפרה היא כפרת אהל מועד בכל טמאותם, מכאן שגם הצווי שלא לבא אלא בענן קטרת נוהג גם לדורות. בכל עת שעושה הכהן את העבודה הזאת.

### דברי הימים ב א יג, יומא נג.

וַיֵּלְכוּ שְׁלֹמֹה וְכָל הַקָּהָל עִמּוֹ לַבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן כִּי שָׁם הָיָה אֹהֶל מוֹעֵד הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ בַּמִּדְבָּר: אֲבָל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הֶעֱלָה דָוִיד מִקִּרְיַת יְעָרִים בַּהֵכִין לוֹ דָּוִיד כִּי נָטָה לוֹ אֹהֶל בִּירוּשָׁלִָם: וּמִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר שָׂם לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ וַיִּדְרְשֵׁהוּ שְׁלֹמֹה וְהַקָּהָל: וַיַּעַל שְׁלֹמֹה שָׁם עַל מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר לְאֹהֶל מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו עֹלוֹת אָלֶף: בַּלַּיְלָה הַהוּא נִרְאָה אֱלֹהִים לִשְׁלֹמֹה וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁאַל מָה אֶתֶּן לָךְ: וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹה לֵאלֹהִים אַתָּה עָשִׂיתָ עִם דָּוִיד אָבִי חֶסֶד גָּדוֹל וְהִמְלַכְתַּנִי תַּחְתָּיו: עַתָּה ה’ אֱלֹהִים יֵאָמֵן דְּבָרְךָ עִם דָּוִיד אָבִי כִּי אַתָּה הִמְלַכְתַּנִי עַל עַם רַב כַּעֲפַר הָאָרֶץ: עַתָּה חָכְמָה וּמַדָּע תֶּן לִי וְאֵצְאָה לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְאָבוֹאָה כִּי מִי יִשְׁפֹּט אֶת עַמְּךָ הַזֶּה הַגָּדוֹל: ס וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לִשְׁלֹמֹה יַעַן אֲשֶׁר הָיְתָה זֹאת עִם לְבָבֶךָ וְלֹא שָׁאַלְתָּ עֹשֶׁר נְכָסִים וְכָבוֹד וְאֵת נֶפֶשׁ שֹׂנְאֶיךָ וְגַם יָמִים רַבִּים לֹא שָׁאָלְתָּ וַתִּשְׁאַל לְךָ חָכְמָה וּמַדָּע אֲשֶׁר תִּשְׁפּוֹט אֶת עַמִּי אֲשֶׁר הִמְלַכְתִּיךָ עָלָיו: הַחָכְמָה וְהַמַּדָּע נָתוּן לָךְ וְעֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד אֶתֶּן לָךְ אֲשֶׁר לֹא הָיָה כֵן לַמְּלָכִים אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ וְאַחֲרֶיךָ לֹא יִהְיֶה כֵּן: וַיָּבֹא שְׁלֹמֹה לַבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן יְרוּשָׁלִַם מִלִּפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל.

חזרתו של שלמה לירושלים נכתבה: "וַיָּבֹא שְׁלֹמֹה לַבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן יְרוּשָׁלִַם מִלִּפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד". כיון ששלמה הלך מגבעון לירושלים, היה צריך לכתוב ויבא שלמה מהבמה אשר בגבעון ירושלים. למה נכתב "לבמה"? מכאן שהוא הלך ופניו לבמה.

### שמות כה טו, יומא נד.

#### בדי הארון

לכל כלי המשכן היו טבעות ובדים. אבל על הארון מצאנו צווי שלא מצאנו כמותו בשאר הכלים:

וְיָצַקְתָּ לּוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פַּעֲמֹתָיו וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל צַלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל צַלְעוֹ הַשֵּׁנִית: וְעָשִׂיתָ בַדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב: וְהֵבֵאתָ אֶת הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן לָשֵׂאת אֶת הָאָרֹן בָּהֶם: בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ.

את בדי הארון אין להסיר מן הארון[[885]](#footnote-885).

ובמקדש שלמה אנו מוצאים:

וַיַּאֲרִכוּ הַבַּדִּים וַיֵּרָאוּ רָאשֵׁי הַבַּדִּים מִן הַקֹּדֶשׁ עַל פְּנֵי הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיִּהְיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

שלמה הביא את הארון אל מקומו הקבוע. משם כבר אין צֹרך לשאת אותו. אבל התורה אסרה להסיר ממנו את בדיו. לכן משך שלמה את הבדים כדי שיוארכו מצד אחד ולא יהיו בדים בצד השני. כך נעשה כדי שגם לא יוסרו הבדים וגם יהיה הארון קבוע במקומו.

הארכת הבדים הביאה לכך שהם בלטו בפרכת, כפי שמתאר המדרש.

ובעל כרחנו כך יש לפרש. כי הפסוק אומר גם "ויראו" וגם "ולא יראו", ומסתבר שפרוש הדברים הוא שהבדים עצמם לא נראו, אבל נראה מקום בליטתם בפרכת.

ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן תלמוד לומר ויארכו הבדים יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין תלמוד לומר ולא יראו החוצה הא כיצד דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת ונראין כשני דדי אשה.

### ויקרא טז יד-טו, יומא נה.נו:

#### הזאת דם הפר ודם השעיר

וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת.

הזאת דם הפר היא עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת, כלומר: הזאה אחת על פני הכפרת קדמה, כלומר: על דפנה המזרחית של הכפרת[[886]](#footnote-886). וכן שבע פעמים לפני הכפרת.

כיון שהתורה פרטה את הדבר בדם הפר, בדם השעיר הזכירה בלשון קצרה: "וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת". כלומר: גם את דם השעיר, כמו דם הפר, יזה הכהן על פני הכפרת קדמה ושבע פעמים לפני הכפרת. אמנם כתוב כאן על הכפרת ולא על פני הכפרת, וכן לא כתוב כמה פעמים הוא מזה, אך אלה נלמדים מדם הפר. ילמד הסתום מן המפורש, בפרט שעליו נאמר בפירוש כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר. בדם השעיר הובאו הדברים בלשון קצרה. אך נאמר בפירוש שיעשה כמו שעשה לדם הפר.

נמצא אפוא שפירוש הפסוקים הוא מסתבר מאד: "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים", כלומר פעם אחת על פני הכפרת ושבע פעמים לפני הכפרת, ואח"כ, בדם השעיר, "וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת", גם כאן, פעם אחת על פני הכפרת, ושבע פעמים לפניה, כאשר עשה לדם הפר.[[887]](#footnote-887) ואי אפשר ללמוד שיזה אחת למעלה ואחת למטה, או שבע למעלה ושבע למטה, כי התורה אמרה בפירוש שיזה מדם השעיר כמו שהזה מדם הפר.

#### היכן יזה הכהן את הדם

מקום ההזאה האמור בדם הפר הוא "עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת", ובדם השעיר: "וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת".

כאמור לעיל, התורה אומרת שיעשה בדם השעיר בדיוק כמו שיעשה בדם הפר. "וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר". מכאן עולה ש"עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת", הוא הוא "עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת".

כיצד יש לפרש כאן את המלה "על"? האם הדם צריך לפגוע בכפרת עצמה? גם את התשובה לשאלה הזאת אפשר ללמוד מהפסוק המפורש יותר, האמור בדם הפר, "וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים". ההזאה היא לא על הכפרת אלא על פני הכפרת. מעתה, גם בדם השעיר, כאשר התורה נוקטת לשון קצרה ואומרת "על הכפרת ולפני הכפרת" כונת הדברים היא על פני הכפרת.

אפשר ללמוד זאת גם מהלשון "וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת". פשוט שהדם שלפני הכפרת אינו נוגע בכפרת, ממילא למדנו שהזאות הדם אינן נוגעות בכפרת, אלא נעשות כנגדה.[[888]](#footnote-888)

וראה להלן מנחות כז:

והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת למדנו כמה למעלה בשעיר אחת למטה בשעיר איני יודע כמה הריני דן נאמרו דמים למטה בפר ונאמרו דמים למטה בשעיר מה למטה בפר שבע אף למטה בשעיר שבע או כלך לדרך זו נאמרו דמים למעלה בשעיר ונאמרו דמים למטה בשעיר מה למעלה בשעיר אחת אף למטה בשעיר אחת נראה למי דומה דנין מטה ממטה ואין דנין מטה מלמעלה אדרבה דנין גופו מגופו ואין דנין גופו מעלמא תלמוד לומר ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר שאין תלמוד לומר כאשר עשה ומה תלמוד לומר כאשר עשה שיהיו כל עשיותיו שוות כשם שלמטה בפר שבע כך למטה בשעיר שבע למדנו כמה למטה בפר ובשעיר שבע למעלה בפר איני יודע כמה והריני דן נאמרו דמים למעלה בשעיר ונאמרו דמים למעלה בפר מה למעלה בשעיר אחת אף למעלה בפר אחת או כלך לדרך זו נאמרו דמים למטה בפר ונאמרו דמים למעלה בפר מה למטה בפר שבע אף למעלה בפר שבע נראה למי דומה דנין מעלה ממעלה ואין דנין מעלה ממטה אדרבה דנין גופו מגופו ואין דנין גופו מעלמא תלמוד לומר ועשה את דמו כאשר עשה שאין תלמוד לומר כאשר עשה ומה תלמוד לומר כאשר עשה שיהיו כל עשיותיו שוות כשם שלמטה בפר שבע כך למטה בשעיר שבע וכשם שלמעלה בשעיר אחת כך למעלה בפר אחת

מנא הני מילי אמר רב אחא בר יעקב אמר רבי זירא אמר קרא והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת לא יאמר למטה בשעיר דלא צריך דגמר ממטה דפר למה נאמר לאקושי על ללפני מה לפני דלאו על אף על דלאו על.

תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב על פני הכפרת קדמה זה בנה אב כל מקום שנאמר פני אינו אלא קדים.

#### מנין ההזאות

נאמר כאן: "וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים". למה נאמר שוב "יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים"? הלא די לכתוב שבע פעמים, ומשמעות הפסוק היא שיזה את אותן שבע פעמים, כאמור בראש הפסוק. מכאן למד ר' יוחנן שההזאה על הכפרת צריכה להסמך לשבע ההזאות שלפני הכפרת.

רבי יוחנן אמר אמר קרא ולפני הכפרת יזה שאין תלמוד לומר יזה ומה תלמוד לומר יזה לימד על הזאה ראשונה שצריכה מנין עם כל אחת ואחת.

יומא נו: - ראה להלן זבחים כה.

#### כפרה באהל מועד

למדנו על ההזאות בקדש הקדשים. הפסוק הבא הוא: "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". כך שפסוקי הכפרה הם: "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". חז"ל מפרשים את הפסוק וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד, שאת הכפרה שעשה בקדש הקדשים יעשה גם באהל מועד. ומכאן שיש להזות גם באהל מועד אחת למעלה ושבע למטה[[889]](#footnote-889). וראה דברינו בשבועות ז:-י:[[890]](#footnote-890)

וכן יעשה לאהל מועד מה תלמוד לומר כשם שמזה לפני לפנים כך מזה בהיכל מה לפני לפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם הפר כך מזה בהיכל וכשם שלפני לפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם השעיר כך מזה בהיכל.

### ויקרא טז כ, יומא נז. סא.

אחרי שמכלה הכהן את כל הכפרות שבתוך קדש הקדשים וההיכל, נאמר: "וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה". התורה מדגישה כאן: "וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וכו'", כלומר: רק אחרי שיכלה לכפר על הקדש ועל אהל מועד והמזבח[[891]](#footnote-891), יכול לכפר על שעיר עזאזל ולשלח עליו למדבר את כל עוונות בני ישראל. לפני שמכפרים על ישראל ומשלחים את עוונותיהם למדבר, צריך שהקֹדש יהיה מכֻפר. רק אחרי שאהרן מכלה לכפר את הקדש, הוא יכול לכפר על בני ישראל.

החיוב לכלות לכפר כפרה אחת לפני שמכפרים כפרה אחרת (או שא"א לכפר על ישראל אלא כאשר המקדש ואהרן מכֻפרים), נאמר בפירוש רק כאן. אבל חכמים למדו מכאן לכל סדר עבודת יוה"כ. וכפי שהזכרנו לעיל ביומא יג. לעיל עמ' רנט. הכהן מכפר על אחרים רק אחרי שהוא עצמו מכֻפרכט, כמו שנאמר כאן שאפשר לכפר על כל עוונות ישראל רק אחרי שהקדש מכֻפר. מכאן למדו חכמים גם לגבי כל סדר עבודת יוה"כ. הפר מכפר על הכהן והשעיר על ישראל, לכן א"א לשנות את הסדר האמור, אפשר להזות את דם השעיר רק אחרי שהֻזה דם הפר. אפשר לכפר בהיכל רק אחרי שכֻפר קדש הקדשים, וכו'. רק כשכִלה מכפר את הפנימי והקדוש יותר, יכול לכפר על החיצון לו. כמו שלא יכול להתוַדות על השעיר לפני שכִלה מכפר את הקדש, כן אפשר ללמוד שלא יכול להזות דם השעיר לפני שכִלה מכפר בדם הפר[[892]](#footnote-892). (כמובן שלא כִלה לגמרי, שהרי עוד יכפר בהיכל, אבל לפני שכִלה את כפרת קדש הקדשים)[[893]](#footnote-893).

עוד למדו מכך שנאמר "וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ", שצריך לכפר את הקדש, ואח"כ את אהל מועד, ואח"כ את המזבח[[894]](#footnote-894). כל אחד מהם אמור בפ"ע בלשון "את", ומכאן שכל אחד מהם עומד בפני עצמו, ואת כל אחד מהם צריך הכהן לכלות בפני עצמו. לכן אם נשפך הדם באמצע אחת הכפרות האלה, יחזור לראשה עם דם אחר. הכפרה הזאת דמה בראשה, אבל על קודמתה אינו צריך לחזור שהרי כבר כִּלָּה לכפר אותה. והכפרה היא אחת בשנה. אבל ר"א ור"ש חולקים על כך, ולומדים מכך שנאמר אחת בשנה, שאין צריך לחזור אפילו על אחת ההזאות.[[895]](#footnote-895)

ואולם, ר' יוחנן מבאר שהם למדו מהפסוק האמור במזבח הזהב "וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל קַרְנֹתָיו אַחַת בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם", יש לכפר רק אחת בשנה. (וראה להלן בסמוך שכבר התנאים דרשו את הפסוק הזה בדרך זאת). מכאן למד ת"ק שיש לכפר כל כפרה בבהמה אחת בלבד. וצריכה להיות בהמה אחת שמכפרת פעם אחת שלמה. דַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת שמכפרת את כל הכפרה. אבל ר"א ור"ש למדו שכל כפרה יש לכפר פעם אחת. שהרי נאמר כאן "אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם".

והתורה אמרה וכלה מכפר את הקדש כלה דם הפר ואחר כך כלה דם השעיר.

יומא נז: - ראה להלן זבחים לד. עמ' תתקסב.

### ויקרא טז יח, שמות ל י, יומא נז:נח.

#### כפרה בדם הפר ודם השעיר

אחרי ההזאות בקדש הקדשים נאמר: "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

הפסוק "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב" הוא סתום. לא התפרש בו האם לוקח לקיחה אחת מדם הפר ומדם השעיר, או שלוקח מכל אחד מהם בפני עצמו[[896]](#footnote-896). נתן לפרש כך ונִתן לפרש כך, ונחלקו בכך התנאים.

ר' יאשיה סובר שמשמעות לשון הפסוק הזה היא נתינה אחת. הוא מביא ראיה לדבריו מכך שנאמר על מזבח הזהב: "וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל קַרְנֹתָיו אַחַת בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’". משמע שיש רק כפרה אחת בשנה על קרנותיו. רק נתינה אחת נִתנת על קרנות המזבח. אך ר' יונתן דוחה את הראיה הזאת, שהרי המלים "אחת בשנה" מתפרשות היטב כיום אחד בשנה, או כפרה אחת בשנה, שבה נותן גם דם פר וגם דם שעיר. שהרי על כל עבודת יוה"כ נאמר בפרשתנו "וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה", והכפרה כוללת דמים רבים. ובכל אחד מהם יש לכפר אחת.

ולקח מדם הפר ומדם השעיר שיהיו מעורבין דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו אמר לו רבי יאשיה והלא כבר נאמר אחת אמר לו רבי יונתן והלא כבר נאמר מדם הפר ומדם השעיר אם כן למה נאמר אחת לומר לך אחת ולא שתים מדם הפר אחת ולא שתים מדם השעיר.

ולקח מדם הפר ומדם השעיר שיהיו מעורבין זה בזה אתה אומר שיהיו מעורבין זה בזה או אינו אלא מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו תלמוד לומר אחת.

### במדבר ד יב, יומא נח.

נאמר: "וְלָקְחוּ אֶת כָּל כְּלֵי הַשָּׁרֵת אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָם בַּקֹּדֶשׁ וְנָתְנוּ אֶל בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אוֹתָם בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְנָתְנוּ עַל הַמּוֹט". מכאן דרש ר' ישמעאל שאפשר לשרת גם בכמה כלים[[897]](#footnote-897), ונראה שהוא אסמכתא. שהרי כונת הפסוק היא שיקחו את כל כלי השרת שמשרתים בהם, כל כלי ושרותו שלו. (מה גם שיש עבודות שמצריכות שני כלים).

### ויקרא ד ז, יח, טז יח, יומא נח:

#### הזאות ההיכל

על פר כהן משיח נאמר: "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת **מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’** אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". גם בפר העלם דבר של צבור נאמר: "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת **הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’** אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד".

בדם יוה"כ נאמר: "וְיָצָא אֶל **הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’** וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

בשלשת הקרבנות האמורים הכהן מזה על הפרכת, ומשם הוא עובר אל מזבח הזהב. למה נצרכה התורה לכתוב "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’"?[[898]](#footnote-898) מכאן דרש ר' נחמיה שביום הכפורים הכהן צריך לצאת אל מעבר למזבח הקטרת, כך שיעמוד הכהן ממזרח למזבח ובכך יהיה המזבח עבורו המזבח אשר לפני ה'. כפי שנאמר הן ביוה"כ והן בפר העלם דבר של צבור. שהרי אם יעמוד ממערב למזבח, נמצא שממקום עמדו אין המזבח נראה כמזבח אשר לפני ה'. ואולם אם הוא יוצא אל המזבח אשר לפני ה', משמע (א) שעד כה עמד במקום פנימי יותר. מכאן שאת ההזאות על הפרכת עשה הכהן ממערב למזבח, שהרי רק עתה הוא יוצא. ומשמע שהוא צריך לצאת אל (ג) מעבר למזבח.

כך ביוה"כ. אבל בפר כהן משיח נאמר: "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’", (והלשון האמורה בפר העדה דומה מאד ללשון האמורה בפר כהן משיח), כאן לא נאמרה יציאה. משמע שבמקום אחד הוא מזה שבע פעמים לפני ה' ונותן על קרנות המזבח. כל ההזאות האלה נאמרו כמעשה אחד. מכאן דרש ר' נחמיה שגם את ההזאות המוזות את פני הפרכת, מזה הכהן ממקום עמידתו ממזרח למזבח הזהב, מאותו מקום שבו יתן על קרנותיו. ההזאה היא את פני הפרכת, כמו נכח פני הפרכת. הכהן אינו צריך לעמוד בסמוך לפרכת עצמה, אלא רק נֹכח פניה. כמו בפרה אדֻמה שבה עומד הכהן ממרחק ומזה אל נֹכח פני אהל מועדקיט. וגם כאן, הכהן עומד ממזרח למזבח, וע"י כך (ב) המזבח הוא המזבח אשר לפני ה'. אילו עמד הכהן ממערב למזבח, הרי לגביו[[899]](#footnote-899) המזבח הוא המזבח שמאחוריו, ולא המזבח שלפני ה'. נמצא שהכהן עומד לפני המזבח ומשם הוא מזה אל פני הפרכת[[900]](#footnote-900), ועל קרנות המזבח.

בחטאות אלה הכהן כלל אינו עובר את המזבח. לא כן ביום הכפורים, שבו הכהן בא מקֹדש הקדשים, ולכן הוא מזה על הפרֹכת בעודו עומד בסמוך לה. ורק אח"כ נאמר: "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". עד עכשו (א) היה לפנים מן המזבח, ואולם עכשו עליו לצאת אל (ג) מעבר למזבח. מתנות המזבח החיצון של יוה"כ הן ארבע על קרנותיו ושבע על המזבח עצמו. ההזאות האלה כתובות כמעשה אחד, מכאן שמזה על הקרנות ומיד, באותו מקום, (ה) על המזבח עצמו שבע פעמים.

נאמר כאן "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". כיצד נותן על קרנות המזבח סביב? האם סדרן של קרנות מעכב? המלים "על המזבח סביב" אמורות לגבי כל מתן דמים הנתנים על המזבח החיצון (אבל בחטאת, הנִתנת על קרנות המזבח החיצון, לא נאמרה המלה סביב. המלה סביב נאמרה רק בקרבנות הנִתנים על המזבח עצמו, לא בחטאת שדמה נתן על קרנות המזבח. אבל היא כן אמורה על חטאת יוה"כ שדמה נִתן על קרנות המזבח הפנימי[[901]](#footnote-901)). נחלקו אפוא חכמים בשאלה האם גם מתן קרנות המזבח הוא דרך ימין, והכהן הולך סביב המזבח, (ד) כפי שנעשה במזבח החיצון, וכפי שיתבאר בזבחים סב:, או שאין ללמוד מהמזבח החיצון, כי המזבח הפנימי כֻלו כקרן אחת של החיצון. ואין ללמוד מהמזבח החיצון שהכהן אינו יכול להקיפו אלא בהליכה.

ויצא אל המזבח מה תלמוד לומר אמר רבי נחמיה לפי שמצינו בפר הבא על כל המצות שכהן עומד חוץ למזבח ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה יכול אף זה כן תלמוד לומר ויצא אל המזבח (א) היכן היה לפנים מן המזבח.

לפני ה' מה תלמוד לומר אמר רבי נחמיה לפי שמצינו בפר ושעיר של יום הכפורים שכהן עומד לפנים מן המזבח ומזה על הפרוכת בשעה שהוא מזה יכול אף זה כן תלמוד לומר מזבח קטרת הסמים לפני ה' אשר באהל מועד (ב) מזבח לפני ה' ואין כהן לפני ה' הא כיצד עומד חוץ למזבח ומזה.

אמר קרא ויצא אל המזבח (ג) עד דנפיק מכוליה מזבח.

מר סבר (ד) סביב דמזבח פנימי כסביב דמזבח החיצון ומר סבר כוליה מזבח פנימי במקום חדא קרן דמזבח חיצון קאי.

מאי טעמא אמר קרא (ה) וטהרו וקדשו מקום שקדשו שם טיהרו.

יומא נח: - ראה זבחים סב:

יומא נט. - ראה זבחים נג.

יומא נט: - ראה חולין קיז.

### ויקרא טז לד, יומא ס.:

בסוף סדר הכפרה של הכהן הגדול בקדש הקדשים נאמר:

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

לכל אֹרך הפרשה לא נאמר כלל שהסדר הזה נעשה ביום הכפורים. רק כאן, בסוף הפרשיה, נאמר שיש חֻקת עולם לעשות את הסדר הזה ביוה"כ.

מכך שנאמר חֻקת עולם, דורשים חז"ל שחֻקת עולם לעשות את המעשים האלה דוקא כסדרם. אלו מעשים? לכפר על בני ישראל מכל חטאתם. חֻקת עולם לעשות את המעשים האלה אחת בשנה. הצווי הוא דוקא על הכפרות של היום הזה. הכפרות האמורות כאן בסדר הזה, שהכהן עושה בבגדי לבן כאמור כאן.

מהו עִקר הפרשה שהוא כפרה וחֻקה וצריך להעשות על הסדר? כאן נחלקו תנאים. הפרשה פותחת בפסוקים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם". על זה נאמר בסוף הפרשה וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה. ר' יהודה סובר שהפרשה עוסקת בכניסה אל הקדש, כי זה הנושא שבו היא פותחת. זה היחוד של יוה"כ שהוא אחת בשנה, והכפרות הנעשות בכניסה אל הקדש הן הכפרות שצריכות להיות דוקא על הסדר. ר' נחמיה אומר שכפרות יוה"כ הן כל אלה שנעשות בבגדים שעליהם נאמר "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם", שהרי על זה נאמר גם בסוף הפרשה: "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה".[[902]](#footnote-902) האמוראים עוד מבארים שהדברים נלמדו מהמעוט: דוקא זאת תהיה לחקת עולם, לא עבודות אחרות של אותו יום. דוקא לכפר על בני ישראל מכל חטאתם תהיה לחקת עולם, הכפרה הנעשית אחת בשנה.

אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו והיתה זאת לכם לחקת עולם אחת בשנה רבי יהודה סבר מקום שמתכפרין בו פעם אחת בשנה ורבי נחמיה סבר דברים המתכפרין בהן פעם אחת בשנה.

אטו לרבי יהודה מקום כתיב אלא היינו טעמיה דרבי יהודה כתיב זאת וכתיב אחת חד למעוטי בגדי לבן מבחוץ וחד למעוטי בגדי זהב ורבי נחמיה חד למעוטי בגדי זהב וחד למעוטי שירים דלא מעכבי.

יומא ס: - ראה זבחים מ.

יומא סא. – ראה שבועות יג:יד.

יומא סא. – ראה לעיל יומא נז.

יומא סא. – ראה זבחים ו., עמ' תתקלא.

יומא סא: - ראה זבחים מז:

### ויקרא טז י, יומא סב.

נאמר בפרשה: "וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה". משמע שיש לו יעוד, צריך שעיר אחד, לשלח אותו לעזאזל המדברה, כדי לכפר. כפי שאנו מוצאים בהמשך הפרשה: "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר". דוקא אותו יש לשלח.

מה הדין אם אחרי חלק מהכפרות נשפך דמו של בן זוגו, והביאו זוג אחר להמשך הכפרות? האם החיוב לשלח את השעיר נובע מכך שבן זוגו כִפר בקדש, או מכך שיש צֹרך לשלח שעיר לכפר? הלשון "וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה", מלמדת שטעם הדבר הוא שיש צֹרך לשלח שעיר, לשלח אותו לכפר. לכן, אין לשלח אלא אחד.

### ויקרא טז ה-י, יומא סב:

#### שעירי יום הכפורים

וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח **שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים** לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ: וְלָקַח אֶת **שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם** וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל **שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם** גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת **הַשָּׂעִיר** אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְ**הַשָּׂעִיר** אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה.

שוב ושוב קוראת להם התורה שני השעירים, עד ההגרלה. השעירים הם זוג, הם תמיד שנים, עד שההגרלה מפרידה ביניהם. משעת ההגרלה ואילך הם נקראים השעיר והשעיר וכל אחד מהם עומד בפני עצמו.

מדוע התורה חוזרת שוב ושוב על ההדגשה "שני השעירם"? מכאן דרשו חכמים שמצותם שהם יהיו זוג, ויהיו שוים.[[903]](#footnote-903)

ומ"מ בשעת ההקרבה כל אחד מהם עומד בפני עצמו, שהרי הם נקראים השעיר אשר עלה, ולא סתם ואשר עלה עליו הגורל. כל אחד מהם עומד כשלעצמו. ולכן אין הדבר מעכב. לא קבעה התורה אלא שיהיו שניהם שעירים. וראה דברינו להלן על תֹקף המדרשים כאן.

יקח שני שעירי עזים מיעוט שעירי שנים מה תלמוד לומר שני שיהיו שניהן שוים מניין אף על פי שאין שניהן שוין כשירין תלמוד לומר שעיר שעיר ריבה.

טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי רחמנא הוה אמינא פסולין עיכובא מנא לן סלקא דעתך אמינא שני שני שני כתיב והשתא דרבי רחמנא שעיר שעיר שני שני שני למה לי חד למראה וחד לקומה וחד לדמים.

### ויקרא יד ד, י, יומא סב:

#### שתי צפורי מצורע

כמו שני שעירי יוה"כ, כך יש מצוה על המצורע להביא שתי צפורים. על המצורע ביום טהרתו נאמר:

וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

וביום השמיני לטהרתו נאמר:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן הַמְטַהֵר אֵת הָאִישׁ הַמִּטַּהֵר וְאֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: ....וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר.

שתי הצפרים האמורות כאן, דומות מאד לשני השעירים של יום הכפורים. גם הן נקראות שתי צפרים. וגם הן סופן להפרד, אחד נשחטת ואחת משולחת. תחִלה הן שתים (אמנם שלא כפרשת שני השעירים, בפרשת הצפרים היותם שתים נאמרה רק פעם אחת), ואח"כ בשעת מעשה כל אחת מהן עומדת לעצמה. כל צפור נזכרת בפני עצמה. לכן דינן כדין השעירים שהזכרנו לעיל. לכתחילה יהיו שוים, ובדיעבד כשרים גם אם אינם שוים.

לא כן כבשי היום השמיני של המצורע. הם אינם זוג אלא שלישיה: שני זכרים ונקבה. לכן קשה לומר שהם צריכים להיות שוים. הכהן מקריב אחד ועושה אותו אשם, וממילא מתברר דינם של שני האחרים: הנקבה חטאת והזכר עולה. התורה לא רואה צרך לציין זאת, אלא אומרת: "וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר". ממילא אנו יודעים מיהי החטאת ומיהו העולה. חכמים לומדים גם כאן באותה תבנית. יתכן שכל הדרשות כאן קרובות להיות אסמכתא. אינן אסמכתא ממש, כי מן התורה אכן נראה שיש קשר בין שני השעירים ובין שתי הצפורים[[904]](#footnote-904), ולכן לכתחילה ראוי שיהיו שוים ככל האפשר, ואולם אין שני שעירים ואין שתי צפורים שוים לגמרי. אין זה דין מוחלט אלא ראוי שיהיו כך[[905]](#footnote-905). ולכן אינו מעכב.[[906]](#footnote-906)

יקח שני כבשים מיעוט כבשים שנים מה תלמוד לומר שני שיהיו שניהן שוין ומנין שאף על פי שאין שניהן שוין כשירין תלמוד לומר כבש כבש ריבה.

טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי רחמנא הוה אמינא פסולין עיכובא מנא לן סלקא דעתך אמינא תהיה כתיב והשתא דרבי רחמנא כבש כבש תהיה למה לי לשאר הויתו של מצורע.

צפרים מיעוט צפרים שתים מה תלמוד לומר שתי שיהיו שתיהן שוות ומנין שאף על פי שאינן שוות כשרות תלמוד לומר צפר צפר ריבה.

טעמא דרבי רחמנא הא לא רבי רחמנא פסולות עכובא מנא לן סלקא דעתך אמינא תהיה כתיב והשתא דרבי רחמנא צפר תהיה למה לי לשאר הויתו של מצורע.

יומא סב: - ראה תמיד לא:[[907]](#footnote-907)

יומא סב: - ראה זבחים נה.:

יומא סג – ראה להלן זבחים קו קז קח קטו עמ' תתרנד, ותמורה ו:ז.: עמ' תתתקל.[[908]](#footnote-908)

### ויקרא כב כה, יומא סד.

#### מום בקרבנות

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

הטעם לכך שאסור להקריבם הוא כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם, מכאן מדייקים חכמים שדוקא כאשר משחתם בהם הם נאסרו, ולא כאשר עבר המום. שהרי אם עבר המום – שוב אין משחתם בהם. מכאן למד רב שכל פְסול בקרבן, משחלף הפְסול אפשר להקריבו. לא נאסר אלא משום שמשחתו בו. אבל ר' יוחנן חולק על רב ואומר שאי אפשר ללמוד ממום. דוקא על המום נאמר מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם, דוקא כאן ממעטת התורה ומלמדת שלא נפסלו אלא בעוד הפְסול בהם. שאר פסולי הקרבנות – אם נפסלו נשארים בפסולם.

מה דין איברי בעלי מומים שהתערבו באברי תמימים? האם יש לדון כאן ככל תערֹבת וללכת אחר הרוב, או שיש חשיבות לאברים ואינם בטלים? נחלקו בכך התנאים. האמוראים מבארים שגם את הדין הזה אפשר ללמוד ממעוט מהפסוק הזה: לפחות מ"ד שהם בטלים בתערֹבת ידרוש שע"י תערֹבת ירצו[[909]](#footnote-909). לא אסרה התורה אלא את אשר מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם, כלומר שנִכר לעין שמביאים בעל מום.

והתם מנא לן דכתיב כי משחתם בהם מום בם מום בם הוא דלא ירצו הא עבר מומן ירצו ורבי יוחנן מיעט רחמנא בהם הם הוא דכי עבר מומן ירצו הא כל דחויין הואיל ונדחו נדחו ורב ההוא בהם בעינייהו הוא דלא מירצו הא על ידי תערובות מירצו.

### ויקרא טז י, יומא סד:

וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה.

משמע שמדובר כאן על זוג שעירים התלויים זה בזה, אחד נעשה חטאת והשני יעמד חי. הראשון עומד להשחט והשני יעמד חי. (וראה להלן ששעיר עזאזל צריך להשאר חי עד שעת מתן דמים של השעיר לה'. כי מתן דמים מכפר ואם נתן דם נעשה חטאת, והתקים הפסוק האמור כאן וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי). מכאן שאם אחד מהם מת או נפסל, מביא זוג אחר, ולא מביא את החי מהזוג הראשון, כי שני השעירים הם קרבן אחד הבא בזוג, וצריכים לעמוד זה כנגד זה. והאמוראים עוד דרשו[[910]](#footnote-910) ובארו שמעתה, כאשר מביאים זוג נוסף ומגרילים עליהם מחדש, זה שעתה עלה עליו הגורל לעזאזל הוא שיעמד חי. שהרי כעת, אחרי ההגרלה, עלינו להעמיד זוג, זה יֵעשה חטאת וזה יעמד חי. יש להעמיד אותם זה כנגד זה לאחר ההגרלה, ולא יועיל לשעיר שעמד כנגד חברו, אם כעת לא חברו שעמד כנגדו הוא הקרב.[[911]](#footnote-911)

שני איני יודע אם שני שבזוג ראשון אם שני שבזוג שני כשהוא אומר יעמד חי ולא שחבירו מת.

מאי משמע יעמד חי ולא שכבר עמד.

עד מתי יהיה זקוק להיות חי על שעת מתן דמים של חבירו.

יומא סה: - ראה ר"ה ז

יומא סה: - ראה ערכין לא

### ויקרא טז כא, יומא סו.:

#### שִלוח השעיר לעזאזל

וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה.

השעיר נשלח ע"י אִישׁ עִתִּי. עִתִּי מלשון עת, כלומר: שהוא נקבע עת מראש. מכאן שהוא צריך להיות מזומן לאותה עת, וזאת עתו. גם לשִלוח השעיר קבועה עת, ומכאן שהיא דוחה שבת וטומאה.

נאמר כאן איש עתי. לא נאמר כאן כהן, אלא רק איש. מכאן שגם ישראל כשר. שהרי במקום שבו זר פסול התורה כותבת כהן.

המלים "אִישׁ עִתִּי" מתפרשות כאיש שמיועד מראש לתפקידו. אם הוא צריך להיות מזומן מראש, מוכח שגם ההליכה היא חלק מהמצוות של יוה"כ שקבוע להן זמן. גם את השִלוח יש לעשות דוקא בו ביום. מכאן שהוא הולך גם אם נטמא בינתים, שהרי קרבנות שקבוע להם זמן דוחים את השבת ואת הטומאה.

איש להכשיר את הזר עתי שיהא מזומן עתי ואפילו בשבת עתי ואפילו בטומאה.

### ויקרא טז כא-כב, יומא סז.:

#### שִלוח השעיר לעזאזל

השעיר לה' קרב. אבל דינו של שעיר עזאזל לא ברור וטעון ביאור:

וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר.

נאמר כאן שאת השעיר יש לשלח במדבר, מהלשון הזאת משמע לכאורה שיש לשלח אותו לנפשו. (וראה להלן סח: שלפחות לדעת ר"י שִלוחו למדבר הוא מצותו). כך עולה גם מהדמיון לשתי צפורי מצורע, שאחת נשחטת ואחת משולחת על פני השדה[[912]](#footnote-912), כלומר: משלחים אותה לנפשה. ואולם, נאמר כאן וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה, ארץ גזרה היא ארץ אבדון,[[913]](#footnote-913) כלומר: תפקידו של השעיר הוא לקחת עמו את החטאים לאבדון. וכן משמע ממלת עזאזל. לעזאזל היינו לאבדון[[914]](#footnote-914). השעיר אובד במדבר. אובד בארץ עזה וקשה ובה הוא אובד מן העולם יחד עם חטאי בני ישראל שהוא נושא עליו והם אובדים ומתבערים יחד עמוקלא.

מכאן עולה שאין די בלקיחתו למדבר ושִלוחו לנפשו. יש לקחתו אל ארץ גזרה, ארץ אבדון, שישא עליו את כל עוונות ישראל ויאבד יחד עמם.

ומכאן משמע שצריך לקחת אותו למדבר למקום שימות שם. לכן, הכל מודים שלעולם יש לשלחו למדבר, ואל ארץ גזרה, כלומר שילך לאבדון במדבר. ולא רק במשכן, כשהיו ישראל במדבר, יש לקחתו למדבר. אלא גם לדורות הקפידה התורה על שליחתו דוקא למקום מדבר. שלא תאמר שכשנאמר במדבר דִבר הכתוב במדבר בהוה, וכונתו מחוץ למחנה, אלא הקפידה התורה דוקא על מדבר.

גזירה אין גזירה אלא חתוכה דבר אחר אין גזרה אלא דבר המתגזר ויורד דבר אחר גזרה שמא תאמר מעשה תהו הוא תלמוד לומר אני ה' אני ה' גזרתיו ואין לך רשות להרהר בהן.

עזאזל שיהא עז וקשה יכול בישוב תלמוד לומר במדבר ומנין שבצוק תלמוד לומר גזרה.

המדברה המדברה במדבר לרבות נוב וגבעון שילה ובית עולמים.

#### השעיר לאחר שִלוחו

מה דינו של השעיר אחר שִלוחו. האם הוא כקרבן שנעשית מצותו ששוב אין מועלים בו, או שבקדושתו עומד? האם שִלוחו כהקרבה, או שהוא אינו דומה להקרבה.

התורה אומרת שיש להוליכו למדבר, אל ארץ גזרה. ולפי מה שפרשנו לעיל, אל ארץ גזרה היינו לאבדון. הוא בטל ואובד. הוא אובד במדבר. מכאן שהוא נעשה כמדבר והוא מותר. אבל יש חולק שדורש שדינו לגזירה, וכל עוד לא אבד לגמרי – הוא אסור.

מאן דאמר מותרין דכתיב במדבר ומאן דאמר אסורין דכתיב גזרה.

### ויקרא טז כו, יומא סז:

#### טומאת המשלח

וְהַמְשַׁלֵּחַ אֶת הַשָּׂעִיר לַעֲזָאזֵל יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה.

הפסוק הזה אמור בעקבות הפסוק "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה". בפסוק הזה המשלח הוא אהרן עצמו, המשלח את השעיר ביד איש עתי. כיון שהוא משלח ביד איש עתי, אי אפשר לומר שהמשלח הוא האיש העתי עצמו. אעפ"כ ברור שבפסוק "וְהַמְשַׁלֵּחַ אֶת הַשָּׂעִיר לַעֲזָאזֵל יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם", אין הכוונה לאהרן. המשלח הוא לא אהרן. (שאל"כ היתה התורה כותבת אהרן, ועוד – הלא אהרן נשאר במשכן וממשיך לעבוד. לא יתכן שאליו התכוונה התורה באמרה והמשלח). המשלח הוא האיש העתי. שהוא זה שמשלח אותו, כלומר מוציא אותו מן העיר. לכן הוא זה שנטמא. לא אהרן, ולא מלויו[[915]](#footnote-915) של האיש העתי.

בלשון התורה יש הבדל בין שולח לבין משלח. שולח הוא שליחה אל יעד ידוע שבו צריך השלוח להיות. משלח הוא ללא יעד. השולח שולח עם מטרה, והמשלח אינו אלא מוציא מן המקוםקלג. לכן דרש ר' יהודה שמשהוציאו מהעיר הרי שִלחו. (וראה להלן סח: שלדעת ר"י שִלוחו למדבר הוא מצותו, ממילא היא מתקימת בהגיעו למדבר). ומשעת צאתו אינו יכול לשוב אל המחנה עד שיכבס בגדיו. משעת שִלוחו הוא מטמא. והמשלח מטמא. אבל ר' יוסי אומר שאמנם השִלוח האמור כאן הוא שִלוח לעזאזל, לאבדון, ולכן המשלחו נקרא משלח ולא שולח. (שהרי המטרה היא לא שיגיע אל יעד ידוע אלא להפך: שיאבד. כמו שבארנו לעילקלג). אבל הוא צריך לשלחו לעזאזל. ולכן מצותו כשיגיע לעזאזל. אמנם גם הוא נאמר בלשון משלח ולא בלשון שולח כי המטרה היא להוציא מאתנו את החטאים ולאו דוקא שיהיו במקום מסוים, אבל יש לו יעד, לכן אינו מטמא עד שיגיע ליעדו. ר"ש עוד מוסיף ואומר שגם כשהגיע ליעדו עדין לא עשה את תפקידו עד שישלחנו לעזאזל ממש. (אבל ר"י יוכל להשיב ע"פ מה שכתבנו לעיל, שעִקר מצותו הוא שִלוחו למדבר).

המשלח מטמא בגדים ואין השולח את המשלח מטמא בגדים יכול משיצא חוץ לחומת עזרה תלמוד לומר המשלח אי המשלח יכול עד שיגיע לצוק תלמוד לומר והמשלח הא כיצד משיצא חוץ לחומת ירושלים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר עזאזל וכבס עד שהגיע לצוק רבי שמעון אומר והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו זורקו בבת ראש ומטמא בגדים.

### ויקרא ד יא-יב, ח יז, טז כז, שמות כט יד, במדבר יט ה, יומא סז:סח.

#### שרפת חטאות פנימיות

נאמר בפר כהן משיח: "וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף", (וכן הדין לפר העלם דבר שנאמר עליו שם: "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם: וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא"). כך נאמר גם על יתר הפרים הנשרפים[[916]](#footnote-916). על פר המלואים נאמר: "וְאֶת בְּשַׂר הַפָּר וְאֶת עֹרוֹ וְאֶת פִּרְשׁוֹ תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה חַטָּאת הוּא", ואכן משה עשה זאת: "וְאֶת הַפָּר וְאֶת עֹרוֹ וְאֶת בְּשָׂרוֹ וְאֶת פִּרְשׁוֹ שָׂרַף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". כך נאמר גם על הפרה האדֻמה: "וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף". וכך נאמר גם על פר ושעיר של יוה"כ: "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם".

שרפת פר הכהן המשיח מתוארת כך: "וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף", מוזכרים כאן חלקי הפר השונים. ראשו, כרעיו, קרבו ופרשו, וכֻלם הוזכרו אחרי העור, היוצא להשרף יחד עמם. שלא כעולה שעולה על המזבח ולא נשרפת מחוץ למחנה, שבה נאמר: "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ". העולה עולה בלי העור, לכן היא צריכה הפשט. אבל בקרבנות שנמנו כאן צִוְּתה התורה שגם העור ישרף. לכן אין צֹרך בהפשטה. אבל נִתוח צריך, שהרי הוזכרו כאן אברים. הרי שהוא נשרף אברים אברים. אע"פ שאינו יוצא אברים אברים. שהרי נאמר "וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה....", משמע שמוציאים אותו שלם ושורפים את כל אבריו. בהוצאה לא נזכרו אברים, אבל בשרפה הוזכרו. ראשו וכרעיו. לכן נראה שאפשר ללמוד מעולה שיש לנתח את הפר, שהרי הוא נשרף כמותה. אבל אי אפשר ללמוד מעולה שיש להפשיט את הפר הנשרף.

כשהתורה מתארת את השרפה, היא נוקבת בשמות חלקי הפר הנשרפים: עור ובשר פרש וקרב. מכאן היינו עלולים לטעות ולחשוב שיש לחלק את הפר לחלקיו, להפשיט את עורו, ולשרוף את העור לחוד ואת הבשר לחוד. אלא שמסתבר שאין לעשות כך, שהרי הפרש ודאי אינו נשרף בפני עצמו. ומכאן ברור שאין כונת התורה שישרוף את העור בפני עצמו והבשר בפני עצמו. כאמור לעיל: כאן לא הוזכרה הפשטה. יש לנתח את החטאת לאברים כדי להקל על שריפתה, אבל אין צרך להפריד את העור, הבשר והפרש זה מזה.

#### מקום השרפה

התורה אומרת כאן שיש לשרוף את הפר על שפך הדשן, כלומר: במקום שאליו מוציאים את הדשן, שעליו נאמר: "וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר". לשם מוציאים גם את הפר הזה. ויש מי שדיק מכך שהמקום נקרא שפך הדשן, שהמקום צריך להיות משופע, שמה שנשפך אליו נשפך ממנו. ובארנו דרשות אלה בסנהדרין מב. עי"ש.

רבי אומר נאמר כאן עור ובשר ופרש ונאמר להלן עור ובשר ופרש מה להלן על ידי ניתוח ולא על ידי הפשט אף כאן על ידי ניתוח ולא על ידי הפשט.

וקרבו ופרשו והוציא מלמד שמוציאו שלם יכול ישרפנו שלם נאמר כאן ראשו וכרעיו ונאמר להלן ראשו וכרעיו מה להלן על ידי ניתוח אף כאן על ידי ניתוח אי מה להלן על ידי הפשט אף כאן על ידי הפשט תלמוד לומר וקרבו ופרשו.

מאי תלמודא אמר רב פפא כשם שפרשו בקרבו כך בשרו בעורו.

### ויקרא טז כח, יומא סח.

וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה.

לא התפרש כאן ממתי הוא מטמא בגדים, ולא התפרש כאן מחוץ לאיזה מחנה הוא יוצא. אמנם, הזכרנו לעיל שלשונות דומים לזה נאמרו גם בפר כהן משיח ובפר העלם דבר של צבור, וכן בפר המלואים, על כל אלה נאמר שיש להוציא אותם אל מחוץ למחנה ולשרוף על שפך הדשן. משמע שהם נשרפים מחוץ לכל המחנה. ואולם, אין הכרח לומר שרק כשיצאו חוץ לכל המחנות יטמאו בגדים. (וראה דברינו להלן סנהדרין מב. (עמ' תשכא)). שהרי מלאכת ההוצאה מתחילה כבר ביציאה מהעזרה. כבר אז דינו של הבשר כיוצא. נאמר כאן יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, ואכן יצא. מכאן דרש ת"ק שהוא מטמא עם יציאתו מהעזרה. משעת יציאתו הוא בשר טמא שדינו שרפה מחוץ למחנה. ולכן מוציאים אותו ושורפים אותו. אבל ר"ש דורש שלא נאמר כאן והמוציא אותם יכבס בגדיו, אלא והשורף אותם יכבס בגדיו (בדומה לדרשתו לעיל סז: לגבי המשלח את השעיר לעזאזל. לא היציאה מטמאת אלא המעשה).

נאמר כאן "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת ... וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם", דוקא השורף את הפר ואת השעיר, השורף אותם, הוא מטמא. הם עצמם. משנעשו אפר, שוב אינם מטמאים.

ועם זאת, גם לת"ק אינו נטמא עד שיצא. נאמר על הטמא שיכבס בגדיו ואחר יבא אל המחנה, מכאן משמע שהוא עצמו נמצא מחוץ למחנה. כלומר: הוא ודאי אינו נטמא עד שיֵצֵא.

וראה דברינו להלן סנהדרין מב. (עמ' תשכא).

יוציא אל מחוץ למחנה ושרפו להלן אתה נותן להם שלש מחנות וכאן אתה נותן להם מחנה אחת אם כן למה נאמר מחוץ למחנה לומר לך כיון שיצא חוץ למחנה אחת מטמאים בגדים.

והשרף השורף מטמא בגדים ולא המצית את האור ולא המסדר את המערכה ואי זהו השורף זה המסייע בשעת שריפה יכול אף משנעשו אפר מטמאין בגדים תלמוד לומר אתם אותם מטמאין בגדים ולא משנעשו אפר מטמאין בגדים רבי אלעזר ברבי שמעון אומר הפר מטמא ניתך הבשר אינו מטמא בגדים.

יומא סח: - ראה פסחים נט:

### ויקרא יט יט, יומא סט.

אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ: בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם, שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם, וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ.

במה האִסור? במעשה ההרבעה והזריעה, או בעצם מציאותם של הכלאים?

הדגשת התורה כאן היא על בהמתך, שדך, בגד. בכך פותחת התורה. שלא כפרשית כלאים שבספר דברים, שם נאמר: "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו: לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו". בספר דברים עִקר ההדגשה של התורה על המעשה: לא תלבש, אך בפרשתנו עִקר הדגשתה של התורה על התוצאה: שדך לא תזרע כלאים. בהמתך לא, וכו', וכן לא יעלה עליך. התורה פתחה והדגישה "בהמתך לא... שדך לא....". הנושא הנדון בפסוק הוא בהמתך ושדך. מכאן שהאִסור הוא במציאות הכלאים. מעתה נלמד כך גם לאִסור השעטנז. האִסור האמור בפרשתנו הוא לא במעשה הלבישה, אלא בכך שיהיה עליך שעטנז. אבל א"א ללמוד מכאן שנאסר שִמוש שאינו לבישה. את זה אפשר ללמוד מהפסוק בספר דברים. האסור הוא לבישה. לא יעלה עליך, אבל לשכב עליו אפשר.

לא יעלה עליך אבל אתה מותר להציעו תחתיך אבל אמרו חכמים אסור לעשות כן שמא תיכרך נימא אחת על בשרו.

יומא סט. – ראה ברכות נד. סג.

### שמואל ב ז יח, יומא סט:

נאמר "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה’ וַיֹּאמֶר מִי אָנֹכִי ה’ אלהים וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתַנִי עַד הֲלֹם". מכאן שדוד ישב לפני ה'. לכאורה מכאן שמותר לשבת לפני ה'. אבל על דרך האסמכתא דרשו מכאן חכמים, כיון שאמר "מִי אָנֹכִי וּמִי בֵיתִי כִּי הֲבִיאֹתַנִי עַד הֲלֹם", משמע שרק אנכי וביתי הובאנו עד הלם עד הישיבה הזאת לפני ה', ורק אני וביתי יושבים כאן. אחרים עומדים.

אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה'.

### במדבר כח-כט, יומא ע.:

#### זמן מוסף יום הכפורים

אחרי פרשת התמיד, מצוה התורה על המוספים:

וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת .... עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ:

וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה לַה’ ... עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ:

וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה’: וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ ... וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה’ ... מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה...

וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם ... וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ ... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם:

וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ ...וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ ... מִלְּבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’:

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה ... וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ ... שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי ... וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ .... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי ... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם:

וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי .... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי ... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי ... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי .... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ:

וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי....מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי ... וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ ... מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם:

על כל המוספים נאמר שהם קרבים מלבד עולת התמיד. מכאן משמע שהם קרבים עם התמיד. לכן דרש ר"ע שכל המוספים קרבים מיד אחרי התמיד.

ביוה"כ נאמר: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם, לכן דרש ר"ע שהשעיר של מוסף יוה"כ, קרב עם חטאת הכפורים ובסמוך לה. ר"ע לשיטתו, דורש שכל קרבן שנאמר עליו שהוא בא מלבד קרבן אחר, בא בסמוך לו.

אבל ר"א סובר אחרת: יש לעשות את כל סדר יוה"כ האמור בפרשת אחרי מות, ורק אח"כ להקריב את המוספים האמורים בפרשת פינחס.

מהפסוקים "מלבד עולת הבקר", "מלבד חטאת הכפורים" וכו', למדנו שיש להקריב את המוסף עם עולת הבקר וחטאת הכפורים. אמנם, הכל מודים שדרשה זו אינה בדוקא, שהרי גם ר"ע מודה שהמוספים כשרים כל היום, אלא שהוא סובר שכיון שהתורה תלתה אותם בעולת התמיד ובחטאת הכפורים, לכתחילה יש לעשותם עם עולת התמיד. כאשר אנו שואלים כיצד ראוי לכתחילה[[917]](#footnote-917) לסדר את היום, לומד ר"ע שכיון שהמוספים הם מלבד התמיד, מן הראוי שיבואו אחר התמיד. האמוראים מבארים שר"א לומד את הסמיכות לא כסמיכות בזמן אלא כסמיכות במטרה. לא רק התמיד קרב ביום זה לעולה לריח ניחוח, אלא גם המוסף. ולא רק חטאת הכפורים קרבה ביום זה לכפר עליכם, אלא גם שעיר המוסף. לכן, כשהזכירה התורה את עולות היום הוסיפה ואמרה שהן מלבד עולת התמיד, וכאשר הזכירה את חטאת היום הוסיפה ואמרה שהן מלבד חטאת הכפורים. אבל אין משמעות הדברים שהן קרבות בסמוך אלא שהן כפרות כמו כפרות היום. וממילא למדנו מכאן ששני השעירים באים לכפר על ישראל. ומכאן עולה ששעיר שהוקדש לשם אחת הכפרות האלה, יכול לכפר גם על חברתה. כגון שעיר שהוקדש לחטאת הכפורים, אפשר להקריבו למוסף ולהפך. שהרי שניהם באים לכפר.

ר"י וראב"ש אומרים שיש להקריב חלק מהמוסף עם תמיד של שחר, מטעמו של ר"ע שהתבאר לעיל, וחלק אחר של המוסף עם איל העם, כאשר הוא עושה את עולתו ואת עולת העם, כפי שנבאר להלן. אם עולת העם היא חלק מהמוסף, הרי שזמנה הוא זמן המוסף.

רבי עקיבא אומר פר העולה ושבעת כבשים עם תמיד של שחר היו קרבין שנאמר מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד ואחר כך עבודת היום ואחר כך שעיר הנעשה בחוץ שנאמר שעיר עזים אחד חטאת מלבד חטאת הכפרים.

מאי טעמייהו דרבנן תרי קראי כתיבי כתיב מלבד עלת הבקר וכתיב ויצא ועשה את עלתו.

### ויקרא טז כד, יומא ע:

#### עולת העם

ביום הכפורים קרב מוסף, כאמור בפרשת פינחס:

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד: עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם.

מלבד זאת, יש גם קרבנות כפרה, המתבארים בפרשת אחרי מות:

בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה.

אחרי שהתורה מתארת את הקרבנות האלה, היא מלמדת את כל סדר הכפרה בפר ובשעיר בקדש הקדשים. אחרי שהיא מזכירה את הכפרה בפר ובשני השעירים, נאמר:

וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם.

מה הם עולתו ועולת העם האמורים כאן? בפשטות עולתו ועולת העם הם אילו ואיל העם שנזכרו בראש הפרשהקלח. שם נאמר: "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". התורה כבר בארה מהו מעשה החטאות: הפר ושני השעירים שנזכרו כאן וכבר התבאר סדר עשייתם. נותרו אפוא העולות: האיל של אהרן והאיל של העם. לכן מתבקש לפרש שעולתו ועולת העם האמורים כאן הם האילים האלה.

עולת העם הוא אותו איל שנאמר עליו וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה.

הוא זה שקרב אחרי שהכהן יוצא מקדש הקדשים, פושט את בגדי הבד ולובש את בגדיו. (וראה דברינו לעיל יומא לב.).

ואולם, נשאלת השאלה האם איל העולה הזה, הבא מאת בני ישראל, הוא האיל המוזכר בפרשת המוסף. בפרשית המוסף נאמר רק ששעיר החטאת של המוסף קרב מלבד חטאת הכפורים. לא נאמר שם שהעולות שנזכרו שם הן מלבד עולות הכפורים. מכאן עולה שאיל העולה האמור בפרשת פינחס הוא איל העולה האמור בפרשת אחרי מות. שהרי אילו היה אילו איל אחר, היתה הפרשה אומרת "מלבד עולת הכפורים" כמו שאמרה "מלבד חטאת הכפורים".

וכך אכן דרש רבי. האמוראים מפרשים שרבי למד זאת מהפסוקים "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: ... וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". על עולתם של ישראל נאמר איל אחד. למה צריך לכתוב איל אחד? על אילו של אהרן לא נאמר אחד, ואנו מבינים שאיל הוא איל אחד. אבל אצל עולת ישראל נאמר איל אחד.[[918]](#footnote-918) (וכן בפרשת פינחס נזכר איל אחד: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם). מכאן דרש רבי שאין מקריבים ביום זה אלא איל אחד מאת עדת בני ישראל. האיל לעולה האמור במוסף הוא הוא האיל לעולה האמור בפרשת אחרי מות.

ואולם, בפרשת פינחס נזכרו קרבנות נוספים, השייכים למוסף: "וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: ... שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם". אלה קרבנות נוספים שלא נזכרו כאן: פר, איל, שבעה כבשים ושעיר. שעיר נוסף שנאמר עליו שהוא מלבד חטאת הכפורים. פר ושבעה כבשים לעולה, שלא נזכרו בפרשת אחרי מות. ומכאן למד ראב"ש שכל הקרבנות האמורים בפרשת פינחס הם קרבנות נוספים, מלבד האמורים בפרשת אחרי מות. מכאן נראה שגם האיל של המוסף הוא איל נוסף[[919]](#footnote-919). כך שיש להקריב שני אילים לעולה (מלבד אילו של אהרן), זה האמור בפרשת אחרי מות וזה האמור בפרשת פינחס.

וראה לעיל יומא לב.נז

יומא ע: - ראה יומא לד:

יומא ע:עא. – ראה יומא לב.

יומא עא: - ראה זבחים יח: ומנחות קט.קלט

### שמות כט כז-כט, יומא עא:

#### חוטי בגדי הכהֻנה

נאמר על בגדי הכהֻנה: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת הַמִּצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאֶת פַּאֲרֵי הַמִּגְבָּעֹת שֵׁשׁ וְאֶת מִכְנְסֵי הַבָּד שֵׁשׁ מָשְׁזָר: וְאֶת הָאַבְנֵט שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". כל הבגדים עשויים שש. מהו שש? שש הוא חֹמר שמשמעותו ידועה ליודעי עברית של התורה. ומי שלא יודע עברית של תורה יוכל ללמוד שהוא פשתן, מכך שיחזקאל אומר שבגדי הכהֻנה הם פשתן[[920]](#footnote-920). מכאן (א) שזה פירוש המלה שש. על דרך האסמכתא דרשו מכאן חכמים גם (ג) שהשש שזור מששה חוטים. יתר על כן, האמוראים למדים מכאן (ד) שגם חוטים שאינם של שש, אלא של חמרים אחרים שנעשו בבגדי הכהֻנה, שזורים מששה חוטים. והסברה היא שכל החוטים המשמשים במשכן מן הסתם (ו) עביים אחיד, ויהיו כֻלם שזורים מכל החוטים המרכיבים אותם, כמו השש (ה) שנקרא שש משזר. שהרי מפני מה יארג בגד אחד מחוט עבה יותר או דק יותר מבגד אחר.

לפי זה נוכל ללמוד גם על מעשה הפרֹכת. על הפרֹכת נאמר: "וְעָשִׂיתָ פָרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב יַעֲשֶׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים". יש כאן ארבעה מיני חוט, אם כל אחד מהם שזור מששה חוטים, הרי שהחוט הכולל את כֻלם, שממנו נארגת הפרכת כאמור כאן, שזור מעשרים וארבעה.

גם באבנט נאמר שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם. גם כאן יש ארבעה מיני חוט, ואם מכל מין היו ששה, הרי עשרים וארבעה.[[921]](#footnote-921)

על המעיל נאמר: "וַיַּעֲשׂוּ עַל שׁוּלֵי הַמְּעִיל רִמּוֹנֵי תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מָשְׁזָר". ברמונים האלה לא הוזכרו אלא שלשה מינים. גם כאן נאמר משזר, אם נבקש לומר שעובי החוט הכולל הוא אותו עובי, הרי (ז) שמכל מין יהיו שמונה חוטים[[922]](#footnote-922).

על האפוד נאמר: "וְעָשׂוּ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב" .יש כאן ארבעה מיני חוט, ועוד פתיל זהב. שנעשה כאמור: "וַיַּעַשׂ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר: וַיְרַקְּעוּ אֶת פַּחֵי הַזָּהָב וְקִצֵּץ פְּתִילִם לַעֲשׂוֹת בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן וּבְתוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְתוֹךְ הַשֵּׁשׁ מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב", כלומר: רִקעו פחי זהב ויצרו מהם (טו) פתילי זהב. פתילי הזהב האלה אינם (טו) מין חוט חמישי, אלא מתכת הם, והם נמצאים בתוך (יד) כל אחד מארבעת המינים הראשונים, בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן וּבְתוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְתוֹךְ הַשֵּׁשׁ, יש פתיל זהב. (יג) אם מכל אחד מהמינים יש ששה הרי שבסך הכל יש עשרים ושמונה חוטים.

ומ"מ אין ללמוד מכאן לרִמוני המעיל, כי שם (ח) אין זהב אלא מיני חוט בלבד. במקומות שיש בהם רק מיני חוטים, יש עשרים וארבעה חוטים.

על החֹשן נאמר: "וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד תַּעֲשֶׂנּוּ זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ", החֹשן, ורק (ט) הוא, עשוי כמעשה אפוד. כלומר: יש גם זהב בתוך ארבעת המינים האחרים, כאמור כאן. כל זה אמור (ט) רק על החשן (וממילא על האפוד). על הפרכת ועל רמוני המעיל לא נאמר שיש בהם זהב, וממילא אין בהם אלא ממיני החוט. בפרכת ארבעה מינים וברמוני האפוד שלשה. ממילא יהיה עביים כעובי החוט המשמש במשכן, ללא זהב. עשרים וארבעה חוטים. וממילא גם למדנו שאין לעשות אלא פתיל של עשרים וארבעה, שאפשר (י) לחלקו לשלשה מינים ואפשר לארבעה מינים ויהיה עביו אחד.

המעיל הוא כליל תכלת. כלומר: הוא עשוי רק מתכלת. האמוראים דורשים שכליל הוא (יא) שני חוטים[[923]](#footnote-923) שכל אחד מהם כפול ששה. שהרי כל החוטים (ד) שבגדי הכהֻנה נארגים מהם – שזורים מששה. (ואין ללמוד מרמוני המעיל, כי אינם בגד. בגד (יב) ארוג כתבנית הבגדים).

וראה גם בזבחים יח:

חוטן כפול ששה מנא לן דאמר קרא ויעשו את הכתנת שש ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר חמשה קראי כתיבי חד לגופיה דכיתנא ניהוו וחד (ג) שיהא חוטן כפול ששה וחד (ה) שיהיו שזורין וחד (ד) לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש וחד לעכב.

מאי משמע דהאי שש כיתנא הוא אמר רבי יוסי ברבי חנינא דאמר קרא (ב) בד דבר העולה מן הקרקע בד בד.

רבינא אמר מהכא (א) פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם.

משזר שמונה מנא לן דכתיב ויעשו על שולי המעיל רמוני תכלת וארגמן ותולעת שני משזר ויליף (ז) משזר משזר מפרוכת מה להלן עשרים וארבעה אף כאן עשרים וארבעה דהוה כל חד וחד תמני ונילף מחשן ואפוד מה להלן עשרים ושמונה אף כאן עשרים ושמונה דנין (ח) דבר שלא נאמר בו זהב מדבר שלא נאמר בו זהב לאפוקי חשן ואפוד שנאמר בהן זהב אדרבה דנין בגד מבגד לאפוקי פרוכת דאהל הוא אלא דנין מאבנט ודנין בגד (ח) ודבר שלא נאמר בו זהב מבגד ודבר שלא נאמר בו זהב ואין דנין דבר שאין בו זהב מדבר שיש בו זהב רב מרי אמר תעשנו כתיב (ט) תעשנו לזה ולא לאחר רב אשי אמר ועשית כתיב שיהיו (ו) כל עשיות שוות והיכי נעביד (י) נעביד תלתא דעשרה עשרה הוו להו תלתין נעביד תרי דתשעה תשעה וחד דעשרה אמר קרא ועשית (ו) שיהיו כל עשיותיו שוות.

(יא) מעיל שנים עשר מנא לן דכתיב ועשית את מעיל האפוד כליל תכלת ויליף תכלת תכלת מפרוכת מה להלן ששה אף כאן ששה ונילף משוליו ורמוניו מה להלן שמונה אף כאן שמונה דנין (יב) כלי מכלי ואין דנין כלי מתכשיט כלי אדרבה דנין גופו מגופו ואין דנין גופו מעלמא היינו דאמרינן לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש.

חושן ואפוד עשרים ושמונה מנא לן דכתיב ועשית חשן משפט מעשה חשב כמעשה אפד תעשנו זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר ארבעה דשיתא שיתא עשרין וארבעה זהב ארבעה הא (יג) עשרין ותמניא ואימא זהב נמי ששה אמר רב אחא בר יעקב אמר קרא וקצץ פתילם (טו) פתיל פתילים הרי כאן ארבעה רב אשי אמר אמר קרא לעשות (יד) בתוך התכלת ובתוך הארגמן היכי נעביד נעביד ארבעה דתרי תרי הוו להו תמניא נעביד תרי דתרי תרי ותרי דחד חד ועשית שיהיו כל עשיותיו שוות.

### שמות כח לב, לט כג, שמות כח כח, לט כא, שמות כה טו, יומא עב.

#### קריעת המעיל והזחת החשן

על המעיל נאמר: "וְעָשִׂיתָ אֶת מְעִיל הָאֵפוֹד כְּלִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה פִי רֹאשׁוֹ בְּתוֹכוֹ שָׂפָה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּפִי תַחְרָא יִהְיֶה לּוֹ לֹא יִקָּרֵעַ", ואכן כך נעשה: "וַיַּעַשׂ אֶת מְעִיל הָאֵפֹד מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּלִיל תְּכֵלֶת: וּפִי הַמְּעִיל בְּתוֹכוֹ כְּפִי תַחְרָא שָׂפָה לְפִיו סָבִיב לֹא יִקָּרֵעַ". התורה צִוְּתה לעשות שפה לפי המעיל סביב כדי שלא יקרע, וכן עשו. התורה מצוה עלינו לעשות מעשים למניעת קריעת המעיל, לפי דרכנו למדנו שאסור שיקרע המעיל[[924]](#footnote-924).

כיוצא בדבר נאמר: "וְיִרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיוֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפוֹד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד". ואכן כך עשו: "וַיִּרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָיו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפֹד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפֹד כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". גם כאן, התורה צִוְּתה לעשות מעשים כדי שלא יזח החשן. לפי דרכנו למדנו שאסור שיזח החשן.

על הארון נאמר צווי מפורש: "בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ". הפסוק הזה אמור כצווי, ולא כנמוק לדרך עשית הארון. (ולכן צווי זה אינו חוזר בפרשת ויקהל, כי הוא צווי, ואין מקום לצוויים בפרשת העשיה). ומ"מ מותר להזיז אותם הנה והנה[[925]](#footnote-925), כל עוד הם אינם יוצאים מהטבעות[[926]](#footnote-926). שהרי הם עדין בטבעות הארון ולא סרו, וכמו שנאמר: "וְהֵבֵאתָ אֶת הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן לָשֵׂאת אֶת הָאָרֹן בָּהֶם"[[927]](#footnote-927).

אמר רחבא אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא הכי קאמר רחמנא נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע מי כתיב שלא יקרע אמר רבי אלעזר המזיח חושן מעל האפוד והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסרו מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כי קאמר רחמנא חדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו מי כתיב שלא יזח ושלא יסורו.

בטבעת הארן יהיו הבדים יכול לא יהיו זזין ממקומן תלמוד לומר והובא את בדיו בטבעת אי והובא את בדיו יכול יהיו נכנסין ויוצאין תלמוד לומר בטבעת הארן יהיו הבדים הא כיצד מתפרקין ואין נשמטין.

יומא עב. – ראה סכה מה:

יומא עב. ויומא עב: - ראה שקלים טז:

### שמות כח לב, יומא עב:

נאמר: "וְעָשִׂיתָ אֶת מְעִיל הָאֵפוֹד כְּלִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה פִי רֹאשׁוֹ בְּתוֹכוֹ שָׂפָה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּפִי תַחְרָא יִהְיֶה לּוֹ לֹא יִקָּרֵעַ". וכן נעשה: "וַיַּעַשׂ אֶת מְעִיל הָאֵפֹד מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּלִיל תְּכֵלֶת". וכן נאמר בכתנת: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו". כלומר: הבגדים לא נתפרו אלא נארגו. נעשו מעשה ארג.[[928]](#footnote-928)

בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג שנאמר מעשה ארג.

### שמות כו א, כו לא, כו לו, כז טז, כח ו, כח טו, כח לב. כח לט, לו ח, לו לה, לו לז, לח יח, לט ג, לט ח, לט כב, לט כז-כח, יומא עב:

#### אורג, חושב ורוקם

מעשי הבד במשכן ובבגדי הכהנה מקצתם מעשה ארג, מקצתם מעשה חשב ומקצתם מעשה רקם. כך מצאנו:

וְאֶת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתֹלַעַת שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב תַּעֲשֶׂה אֹתָם:

וְעָשִׂיתָ פָרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב יַעֲשֶׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים:

וְעָשִׂיתָ מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם:

וּלְשַׁעַר הֶחָצֵר מָסָךְ עֶשְׂרִים אַמָּה תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם עַמֻּדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְאַדְנֵיהֶם אַרְבָּעָה:

וְעָשׂוּ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב:

וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד תַּעֲשֶׂנּוּ זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ:

וְעָשִׂיתָ אֶת מְעִיל הָאֵפוֹד כְּלִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה פִי רֹאשׁוֹ בְּתוֹכוֹ שָׂפָה יִהְיֶה לְפִיו סָבִיב מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּפִי תַחְרָא יִהְיֶה לּוֹ לֹא יִקָּרֵעַ:

וְשִׁבַּצְתָּ הַכְּתֹנֶת שֵׁשׁ וְעָשִׂיתָ מִצְנֶפֶת שֵׁשׁ וְאַבְנֵט תַּעֲשֶׂה מַעֲשֵׂה רֹקֵם:

וַיַּעֲשׂוּ כָל חֲכַם לֵב בְּעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה אֶת הַמִּשְׁכָּן עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב עָשָׂה אֹתָם:

וַיַּעַשׂ אֶת הַפָּרֹכֶת תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב עָשָׂה אֹתָהּ כְּרֻבִים:

וַיַּעַשׂ מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם:

וּמָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר מַעֲשֵׂה רֹקֵם תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר וְעֶשְׂרִים אַמָּה אֹרֶךְ וְקוֹמָה בְרֹחַב חָמֵשׁ אַמּוֹת לְעֻמַּת קַלְעֵי הֶחָצֵר:

וַיַּעַשׂ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר: וַיְרַקְּעוּ אֶת פַּחֵי הַזָּהָב וְקִצֵּץ פְּתִילִם לַעֲשׂוֹת בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן וּבְתוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְתוֹךְ הַשֵּׁשׁ מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב:

וַיַּעַשׂ אֶת הַחֹשֶׁן מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב כְּמַעֲשֵׂה אֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר:

וַיַּעַשׂ אֶת מְעִיל הָאֵפֹד מַעֲשֵׂה אֹרֵג כְּלִיל תְּכֵלֶת:

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַכָּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֹרֵג לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֶת הָאַבְנֵט שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֹקֵם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:

נחלקו הדעות בביאור המלים האלה. מהו מעשה חֹשב, מהו מעשה אֹרג ומהו מעשה רֹקם. ר"א מפרש שגם מעשה רֹקם הוא מעשה חֹשב. ושיש לחשב את הרקמה לפני רקימתה. ר"נ מפרש שרקימה היא במחט, רוקמים במחט על הבד, ממילא מתקבלת אותה צורה משני צדי הבד. אבל מעשה חשב הוא אמנות מיוחדת של יצירת צורה תוך כדי האריגה, כאשר מכל צד של הבד עולה צורה אחרת. (ומסתבר שבמקום שבו נאמר מעשה ארג לבדו, ולא מעשה חשב, היינו אריגה ללא צורה. המעיל שכֻלו תכלת והכתנת שכֻלה שש, הן מעשה אֹרג, כי ממין אחד א"א לעשות צורות. כל הבדים שיש בהם כמה מיני חוט, נאמר עליהם או מעשה חֹשב או מעשה רֹקם).

### שמות כט כט, יומא עב:עג.

#### משוח מלחמה

בסוף פרשת המלואים נאמר:

וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם: שִׁבְעַת יָמִים יִלְבָּשָׁם הַכֹּהֵן תַּחְתָּיו מִבָּנָיו אֲשֶׁר יָבֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ.

בנו של אהרן בכל דור ודור נמשח ולובש את בגדיו אחריו כדי לשמש בקדש. בכל דור ודור – הכהן שיבא אחר אהרן בגדולה תחתיו ילבש את הבגדים האלה. נשאלת אפוא השאלה מה יהיה דינו של משוח מלחמה. הלא גם משוח מלחמה התרבה אחרי אהרן לגדולהקמט. האם גם הוא כלול במה שאמור בפסוק הזה, וגם הוא לובש את בגדי הכהֻנה? הלא גם הוא נמשח לגדולה.

ועוד. יש שפרשו שמהפסוק הזה אפשר ללמוד שבנו של כהן גדול קודם לכהֻנת אביו אחרי מותו.[[929]](#footnote-929) האם גם משוח מלחמה מעביר את כהֻנתו לבנו?

על השאלה השניה משיב התנא שמשוח מלחמה הוא אמנם גדולה, אך אינו משמש אחרי אביו. שהרי לא נמשח כדי לשמש בקדש.[[930]](#footnote-930) לא עליו נאמר "הַכֹּהֵן תַּחְתָּיו מִבָּנָיו אֲשֶׁר יָבֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ". משוח מלחמה אינו כהן גדול, ולא נמשח אלא למלחמה.

ואולם, רב דימי משיב על השאלה הראשונה ואומר שכיון שמשיחה למלחמה גם היא גדולה – הרי שגם משוח מלחמה הוא מעין כהן גדול, וגם הוא נמשח ומלאו את ידו, ולכן גם הוא בכלל מה שנאמר "וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם", וגם הוא משמש בבגדי כהן גדול. ויש אומרים שאינו משמש בבגדי כהן גדול, שהרי לא לשם כך נמשח, אבל הוא לובש בגדי כהן גדול כאשר נשאלים בו באורים ותומים. וראה להלן.

יכול יהא בנו של משוח מלחמה משמש תחתיו כדרך שבנו של כהן גדול משמש תחתיו תלמוד לומר שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבא אל אהל מועד מי שראוי לבא אל אהל מועד.

בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה נשאל בהן.

כי אתא רב דימי אמר בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן שנאמר ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למי שבא בגדולה אחריו.

### במדבר כז כא, יומא עג:

#### שאלה באורים ותומים

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה’ לֵאמֹר: יִפְקֹד ה’ אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה: אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה’ כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֹעֶה: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו: וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם: וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה’ עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה.

משה מבקש למנות איש על העדה, וה' מצוהו למנות איש כדי שיעמוד לפני אלעזר הכהן וישאל לו במשפט האורים.

מכאן למדנו שאחד מתפקידיו של האיש הממונה על העדה הוא שישאלו לו באורים ותומים. זאת אחת המטרות שבשבילן צריך איש על העדה. דוקא האיש אשר על העדה שואל במשפט האורים.

נאמר כאן הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה. כלומר: אין נשאלים באו"ת לאדם אחד. נשאלים לאיש אשר על העדה כדי שיוציא ויביא את העדה. כאשר הוא מדבר בשם כל ישראל, וכֻלם אִתו, נשאלים לו באו"ת. מכאן שנשאלים דוקא למנהיגי הצבור. גם סנהדרין הם מנהיגי הצבור, כמו שמצאנו בפר העדה, שם נאמר וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ, ופשוט שאין כונת הדברים שכל אחד מישראל יעלם ממנו דבר. אלא שמהנהגת העדה יעלם דבר, ומכאן דרשו חכמים שהעדה זו סנהדרין. וכן דרשו גם כאן.

נאמר כאן וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי ה’. התורה מתארת אדם שעומד מול הכהן לפני ה'. והכהן שואל לו[[931]](#footnote-931). ואחר כך נאמר "עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה". משמע שהכהן לא עומד לפני כל העדה, הוא לא שואל אלא לו. רק אחרי שהוא שואל – עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה. העדה אינה חלק מהשאלה. הוא שואל לו, ואח"כ מוציא את העדה למלחמה. העדה יוצאת ובאה על פיו ולא על פי הכהן. האיש אשר על העדה הוא אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם. הוא שואל את הכהן, ואח"כ הוא מוציא ומביא את העדה. מכאן אנו למדים שהוא שואל בשקט, ושאל לו, לו בלבד. הוא עומד לפני ה' ושואל לו.

נאמר כאן "עַל פִּיו יֵצְאוּ וְעַל פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה", ונאמר "אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם". בד"כ יציאה וביאה היא יציאה וביאה למלחמה. מכאן למדה הגמ' בסנהדרין שיציאה למלחמה היא דוקא ע"פ המנהיג של ישראל ששואל באורים ותומים, יחד עם כל העדה.

#### כיצד שואלים

בכמה מקומות מצאנו שישראל שאלו בה'. ובחלק מהמקומות נאמר בפירוש ששאלו באפוד או באורים. כך אנו מוצאים במלחמת הגבעה:

וַיָּקֻמוּ וַיַּעֲלוּ בֵית אֵל וַיִּשְׁאֲלוּ בֵאלֹהִים וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יַעֲלֶה לָּנוּ בַתְּחִלָּה לַמִּלְחָמָה עִם בְּנֵי בִנְיָמִן וַיֹּאמֶר ה’ יְהוּדָה בַתְּחִלָּה: וַיָּקוּמוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּבֹּקֶר וַיַּחֲנוּ עַל הַגִּבְעָה: פ וַיֵּצֵא אִישׁ יִשְׂרָאֵל לַמִּלְחָמָה עִם בִּנְיָמִן וַיַּעַרְכוּ אִתָּם אִישׁ יִשְׂרָאֵל מִלְחָמָה אֶל הַגִּבְעָה: וַיֵּצְאוּ בְנֵי בִנְיָמִן מִן הַגִּבְעָה וַיַּשְׁחִיתוּ בְיִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ אָרְצָה: וַיִּתְחַזֵּק הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל וַיֹּסִפוּ לַעֲרֹךְ מִלְחָמָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר עָרְכוּ שָׁם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן: וַיַּעֲלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּבְכּוּ לִפְנֵי ה’ עַד הָעֶרֶב וַיִּשְׁאֲלוּ בַה’ לֵאמֹר הַאוֹסִיף לָגֶשֶׁת לַמִּלְחָמָה עִם בְּנֵי בִנְיָמִן אָחִי וַיֹּאמֶר ה’ עֲלוּ אֵלָיו: פ וַיִּקְרְבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל בְּנֵי בִנְיָמִן בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי: וַיֵּצֵא בִנְיָמִן לִקְרָאתָם מִן הַגִּבְעָה בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַיַּשְׁחִיתוּ בִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד שְׁמֹנַת עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ אָרְצָה כָּל אֵלֶּה שֹׁלְפֵי חָרֶב: וַיַּעֲלוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵית אֵל וַיִּבְכּוּ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם לִפְנֵי ה’ וַיָּצוּמוּ בַיּוֹם הַהוּא עַד הָעָרֶב וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת וּשְׁלָמִים לִפְנֵי ה’: וַיִּשְׁאֲלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּה’ וְשָׁם אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם: וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן עֹמֵד לְפָנָיו בַּיָּמִים הָהֵם לֵאמֹר הַאוֹסִף עוֹד לָצֵאת לַמִּלְחָמָה עִם בְּנֵי בִנְיָמִן אָחִי אִם אֶחְדָּל וַיֹּאמֶר ה’ עֲלוּ כִּי מָחָר אֶתְּנֶנּוּ בְיָדֶךָ.

שלש פעמים שאלו ישראל. אבל רק בפעם השלישית, שבה ישראל נצחו, נאמר שהיו שם ארון ברית האלהים והיה שם פינחס, ורק בפעם ההיא נאמר שישראל ינצחו. בשתי הפעמים הראשונות היה צווי לצאת למלחמה, אבל לא נאמרה הבטחה על נצחון.

כאמור, הבטחה וכהן הוזכרו במפורש רק בפעם השלישית. בפעם השלישית השתנה גם נוסח השאלה: השאלה הזכירה את שני צדדי התשובה: "הַאוֹסִף עוֹד לָצֵאת לַמִּלְחָמָה עִם בְּנֵי בִנְיָמִן אָחִי אִם אֶחְדָּל".[[932]](#footnote-932)

מצאנו שגם דוד שאל באו"ת:

וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר הִנֵּה פְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּקְעִילָה וְהֵמָּה שֹׁסִים אֶת הַגֳּרָנוֹת: וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה’ לֵאמֹר הַאֵלֵךְ וְהִכֵּיתִי בַּפְּלִשְׁתִּים הָאֵלֶּה ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל דָּוִד לֵךְ וְהִכִּיתָ בַפְּלִשְׁתִּים וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת קְעִילָה: וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה אֲנַחְנוּ פֹה בִּיהוּדָה יְרֵאִים וְאַף כִּי נֵלֵךְ קְעִלָה אֶל מַעַרְכוֹת פְּלִשְׁתִּים: ס וַיּוֹסֶף עוֹד דָּוִד לִשְׁאֹל בַּה’ ס וַיַּעֲנֵהוּ ה’ וַיֹּאמֶר קוּם רֵד קְעִילָה כִּי אֲנִי נֹתֵן אֶת פְּלִשְׁתִּים בְּיָדֶךָ: וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַאֲנָשָׁו קְעִילָה וַיִּלָּחֶם בַּפְּלִשְׁתִּים וַיִּנְהַג אֶת מִקְנֵיהֶם וַיַּךְ בָּהֶם מַכָּה גְדוֹלָה וַיֹּשַׁע דָּוִד אֵת יֹשְׁבֵי קְעִילָה: ס וַיְהִי בִּבְרֹחַ אֶבְיָתָר בֶּן אֲחִימֶלֶךְ אֶל דָּוִד קְעִילָה אֵפוֹד יָרַד בְּיָדוֹ: וַיֻּגַּד לְשָׁאוּל כִּי בָא דָוִד קְעִילָה וַיֹּאמֶר שָׁאוּל נִכַּר אֹתוֹ אֱלֹהִים בְּיָדִי כִּי נִסְגַּר לָבוֹא בְּעִיר דְּלָתַיִם וּבְרִיחַ: וַיְשַׁמַּע שָׁאוּל אֶת כָּל הָעָם לַמִּלְחָמָה לָרֶדֶת קְעִילָה לָצוּר אֶל דָּוִד וְאֶל אֲנָשָׁיו: וַיֵּדַע דָּוִד כִּי עָלָיו שָׁאוּל מַחֲרִישׁ הָרָעָה וַיֹּאמֶר אֶל אֶבְיָתָר הַכֹּהֵן הַגִּישָׁה הָאֵפוֹד: ס וַיֹּאמֶר דָּוִד ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שָׁמֹעַ שָׁמַע עַבְדְּךָ כִּי מְבַקֵּשׁ שָׁאוּל לָבוֹא אֶל קְעִילָה לְשַׁחֵת לָעִיר בַּעֲבוּרִי: הֲיַסְגִּרֻנִי בַעֲלֵי קְעִילָה בְיָדוֹ הֲיֵרֵד שָׁאוּל כַּאֲשֶׁר שָׁמַע עַבְדֶּךָ ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַגֶּד נָא לְעַבְדֶּךָ ס וַיֹּאמֶר ה’ יֵרֵד: וַיֹּאמֶר דָּוִד הֲיַסְגִּרוּ בַּעֲלֵי קְעִילָה אֹתִי וְאֶת אֲנָשַׁי בְּיַד שָׁאוּל וַיֹּאמֶר ה’ יַסְגִּירוּ: ס

גם כאן, בתחלת הפרשה לא נאמר בפירוש שהשאלה היתה באו"ת, אבל בסופה נאמר הדבר בפרוש, ושם שאל דוד שתי שאלות, קִבל תשובה על אחת מהן, ושאל שוב את השניה. מכאן למדו חכמים שאין שואלים שתי שאלות כאחת.[[933]](#footnote-933)

ואולם, מצאנו עוד מקום שבו שאל דוד באו"ת:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֶבְיָתָר הַכֹּהֵן בֶּן אֲחִימֶלֶךְ הַגִּישָׁה נָּא לִי הָאֵפֹד וַיַּגֵּשׁ אֶבְיָתָר אֶת הָאֵפֹד אֶל דָּוִד: וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה’ לֵאמֹר אֶרְדֹּף אַחֲרֵי הַגְּדוּד הַזֶּה הַאַשִּׂגֶנּוּ וַיֹּאמֶר לוֹ רְדֹף כִּי הַשֵּׂג תַּשִּׂיג וְהַצֵּל תַּצִּיל:

מכאן למדו חכמים שבשעת הצֹרך אפשר לשאול שתי שאלות כאחת.[[934]](#footnote-934)

#### אותיות האורים והתומים

בשמות שבטי ישראל[[935]](#footnote-935) חסרות ארבע אותיות. ח ט צ ק. ומצאנו את האותיות האלה בתשובות של האפוד. שהרי מצאנו במלחמת הגבעה "יְהוּדָה בַתְּ**חִ**לָּה" "כִּי מָ**חָ**ר אֶתְּנֶנּוּ בְיָדֶךָ", ומצאנו במלחמת קעילה "לֵךְ וְהִכִּיתָ בַפְּלִשְׁתִּים וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת **קְ**עִילָה", "**ק**וּם רֵד **קְ**עִילָה כִּי אֲנִי נֹתֵן אֶת פְּלִשְׁתִּים בְּיָדֶךָ". ובצקלג "רְדֹף כִּי הַשֵּׂג תַּשִּׂיג וְהַ**צֵּ**ל תַּ**צִּ**יל". ועוד[[936]](#footnote-936). כדי לתרץ קושיה זו דרשו האמוראים שהיה כתוב אברהם יצחק ויעקב, שבטי ישורון. וקשה איך אפשר לחדש רק מן הסברה[[937]](#footnote-937) חִדוש כה גדול שלא מצאנו לו מקור קדום. ואשינויא לא סמכינן[[938]](#footnote-938). אבל הרמב"ם הביא את הדברים להלכה[[939]](#footnote-939).

#### מה הם אורים ותומים

רמב"ן ואב"ע מביאים הוכחות שונות נגד הפירוש האומר שהאורים והתֻמים הם האבנים הנזכרות בפרשה, אך הם אינם אומרים מי הוא זה ואי זה הוא אשר פרש כן. ונראה שהוא הרמב"ם. (ולא רק הוא, כי אב"ע לא כתב נגד הרמב"ם אלא נגד מי שקדם לו). שהרי הרמב"ם לא הזכיר אורים ותמים בין כפלי החֹשן, והוא לא אומר שהיה דבר נוסף מלבד האבנים, והוא אומר שהיו אורים ותומים בבית שני אלא שלא נשאלו בהם. הוא מתאר את החֹשן וקורא לו האורים והתומים.

בשום מקום לא מצאנו שמשה קִבל מה' אורים ותמים. אמנם, רמב"ן ואב"ע משיבים על כך שהחֹשן מקביל לארון ובשניהם אומר ה' שיש לתת בו דבר. בארון את העדות ובחֹשן את האורים ואת התומים. (גם הפסוקים האמורים בימי המלואים לגבי נתינת האורים והתמים לחשן מזכירים את פסוקי נתינת העדות אל הארון). אבל על העדות נאמר "את העדות אשר אתן אליך". באורים והתומים נאמר רק "את האורים ואת התומים". הרמב"ם יפרש שהפסוק "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים" הוא פסוק סִכום לאמור לפניו, מצאנו רבים כמותו בתורה.

בכמה מקומות מצאנו שאורים ותומים הוא גורל. לכן נראה לפרש לפי הרמב"ם דלעיל, שהאורים והתומים הם האבנים שבאמצעותם מגרילים. זהו סוג של גורל שבו הכהן מתנועע, והרואה רואה אותיות שונות נוצצות באור. שכן דרכן של אבנים טובות, שכאשר מנועעים אותן רואים בכל פעם פִנה אחרת שלהם נוצצת באור. לכן חשוב היכן יעמוד הכהן והיכן יעמוד השואל.[[940]](#footnote-940)

השואל רואה בכל פעם אות אחרת נוצצת, ולפי זה הוא מקבל את התשובה לשאלתו.

(אמנם בפרשת ימי המלואים כתוב "וַיָּשֶׂם עָלָיו אֶת הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל הַחֹשֶׁן אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים", משמע שהם עומדים לחוד ואינם חלק מהחשן, שלא כפי שפרשנו).

מנא הני מילי אמר רבי אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים וגו' הוא זה מלך וכל [בני] ישראל אתו זה משוח מלחמה וכל העדה זו סנהדרין.

כיצד שואלין השואל פניו כלפי נשאל והנשאל פניו כלפי שכינה השואל אומר ארדף אחרי הגדוד הזה והנשאל אומר כה אמר ה' עלה והצלח רבי יהודה אומר אין צריך לומר כה אמר ה' אלא עלה והצלח אין שואלין בקול שנאמר ושאל לו ולא מהרהר בלבו שנאמר ושאל לו לפני ה' אלא כדרך שאמרה חנה בתפלתה שנאמר וחנה היא מדברת על לבה אין שואלין שני דברים כאחד ואם שאל אין מחזירין אלא אחד ואין מחזירין לו אלא ראשון שנאמר היסגרני בעלי קעילה בידו הירד שאול וגו' ויאמר ה' ירד ואם הוצרך הדבר לשנים מחזירין לו שנים שנאמר וישאל דוד בה' לאמר ארדף אחרי הגדוד הזה האשיגנו ויאמר (ה') לו רדף כי השג תשיג והצל תציל.

והא לא כתיב בהו צד"י אמר רב שמואל בר יצחק אברהם יצחק ויעקב כתיב שם והא לא כתיב טי"ת אמר רב אחא בר יעקב שבטי ישורון כתיב שם.

יומא עד. – ראה שבועות לה.

### ויקרא ג יז, ז כג, יומא עד.

נאמר: "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ", ונאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ". נאסר כל חלב. מכאן דרשו שנאסר גם פחות מכשעור[[941]](#footnote-941). והגמ' אומרת שהוא אסמכתא[[942]](#footnote-942) (לפחות לר"ל).

ועוד דרשו מכאן שנאסר גם חלב הכוי. וכן נאסר דמו כמו שנבאר בכריתות כ:כא.

### ויקרא טז כט, כג כז, במדבר כט ז, יומא עד:

#### עִנוי נפש

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם.

ועוד נאמר:

אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ.

ועוד נאמר:

וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ.

בכל המקומות האלה נאמר שביום הזה יש לענות את הנפש, אך לא התפרש במה תעֻנה הנפש ביום הזה. יש לבאר אפוא את המלה עִנוי נפש המופיעה כאן. כיון שהצווי הזה נאמר תמיד בסמוך לשביתה מעשית מלאכה, יש לבאר שגם עִנוי הנפש האמור כאן הוא ע"י שביתה[[943]](#footnote-943). שביתה ממעשה שמותר בד"כ אבל לעתים התורה אוסרת אותו[[944]](#footnote-944). מדובר על עִנוי נפש. שהנפש תשבות מדבר שמקים אותה בד"כ. העִנוי הוא לנפש. דבר שהנפש אבֵדה בו[[945]](#footnote-945). וכן נאמר: "וְזָכַרְתָּ אֶת כָּל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הֹלִיכֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לְמַעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ לָדַעַת אֶת אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הֲתִשְׁמֹר מִצְוֹתָו אִם לֹא: וַיְעַנְּךָ וַיַּרְעִבֶךָ וַיַּאֲכִלְךָ אֶת הַמָּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִעֲךָ כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצָא פִי ה’ יִחְיֶה הָאָדָם", משמע שעִנוי הוא הרעבה.[[946]](#footnote-946)

יתר על כן, נאמר כאן "כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ". מדוע נאמר כאן "וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ" ולא כרת כמו בכל התורה? מכאן למדו חכמים שגם העִנוי האמור הוא עִנוי מקיום הנפש, ה' יאביד את נפשו כי הוא לא עשה כן.[[947]](#footnote-947)

עוד דרשו מכאן שצריך לשבות בדברים נוספים, שהרי הוא שבת שבתון. ומכאן לשבות מסיכה רחיצה נעילת הסנדל ותשמיש המטה. ולדעות רבות זו אסמכתא.

תענו את נפשתיכם יכול ישב בחמה או בצנה כדי שיצטער תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה שב ואל תעשה אף ענוי נפש שב ואל תעשה.

ואימא היכא דיתיב בשימשא וחיים ליה לא נימא ליה קום תוב בטולא יתיב בטולא וקריר ליה לא נימא ליה קום תוב בשימשא דומיא דמלאכה מה מלאכה לא חלקת בה אף ענוי לא תחלוק בו.

תענו את נפשתיכם יכול ישב בחמה ובצנה ויצטער תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה דבר שחייבין עליו במקום אחר אף ענוי נפש שחייבין עליו במקום אחר ואי זה זה זה פגול ונותר אביא פגול ונותר שהן בכרת ולא אביא את הטבל שאינו בכרת תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה אביא הטבל שהוא במיתה ולא אביא את הנבילה שאינה במיתה תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה אביא את הנבילה שהוא בלאו ולא אביא את החולין שאינן בלאו תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה אביא החולין שאינן בקום אכול ולא אביא את התרומה שהיא בקום אכול תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה אביא את התרומה שאינה בבל תותירו ולא אביא את הקדשים שהן בבל תותירו תלמוד לומר תענו ועניתם את נפשתיכם ריבה ואם נפשך לומר הרי הוא אומר והאבדתי את הנפש ההיא ענוי שהוא אבידת הנפש ואיזה זה זה אכילה ושתיה.

נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי מה להלן ענוי רעבון אף כאן ענוי רעבון.

ונילף מאם תענה את בנתי דנין ענוי דרבים מענוי דרבים ואין דנין ענוי דרבים מענוי דיחיד ונילף מענוי דמצרים דכתיב וירא את ענינו ואמרינן זו פרישות דרך ארץ אלא דנין ענוי בידי שמים מענוי בידי שמים ואין דנין ענוי בידי שמים מענוי בידי אדם.

יומא עה: - ראה חולין כז[[948]](#footnote-948)

### ויקרא טז כט, לא, כג כז, במדבר כט ז, יומא עו.

נאמר: "וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ **תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם... שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** חֻקַּת עוֹלָם". ונאמר: "אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: **כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה** בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ". ונאמר: "וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ". חמש פעמים נאמר בתורה לענות את הנפש. על דרך ספירת הזכרות למדו מכאן האמוראים לענות את הנפש בחמש דרכים. ואפשר שהיא אסמכתא, וגם הגמ' לא אמרה שזה המקור שממנו נלמדו חמשה ענויים, אלא שחמשת העִנויים הם כנגד הפסוקים האלה.

ולהלן מובאות כמה ראיות לכך שהמנעות ממעשים אלה נקראת עִנוי. נאמר: "וּלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֵן אָמַר הַמֶּלֶךְ עֲנָתֹת לֵךְ עַל שָׂדֶיךָ כִּי אִישׁ מָוֶת אָתָּה וּבַיּוֹם הַזֶּה לֹא אֲמִיתֶךָ כִּי נָשָׂאתָ אֶת אֲרוֹן ה’ ה’ לִפְנֵי דָּוִד אָבִי וְכִי הִתְעַנִּיתָ בְּכֹל אֲשֶׁר הִתְעַנָּה אָבִי". והתלאות שעברו על דוד כשהיה עמו אביתר כללו גם מניעה מאלה[[949]](#footnote-949). וכן לבן השביע את יעקב: "אִם תְּעַנֶּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי". משמע שכוונתו שלא ימנע מלבא עליהן, שזהו עִנוי[[950]](#footnote-950). ודניאל אמר "לֶחֶם חֲמֻדוֹת לֹא אָכַלְתִּי וּבָשָׂר וָיַיִן לֹא בָא אֶל פִּי וְסוֹךְ לֹא סָכְתִּי עַד מְלֹאת שְׁלֹשֶׁת שָׁבֻעִים יָמִים", ועל כך השיב לו האיש לבוש הבדים "אַל תִּירָא דָנִיֵּאל כִּי מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר נָתַתָּ אֶת לִבְּךָ לְהָבִין וּלְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֶיךָ נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ". משמע שמעשיו של דניאל – עִנוי הם.

וראה גם שבת פו.

הני חמשה ענויין כנגד מי אמר רב חסדא כנגד חמשה ענויין שבתורה ובעשור ואך בעשור שבת שבתון ושבת שבתון והיתה לכם.

רחיצה וסיכה מנא לן דאיקרי עינוי דכתיב לחם חמדות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי מאי לחם חמדות לא אכלתי אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת אפילו נהמא דחיטי דכייתא לא אכל ומנא לן דחשיב כעינוי דכתיב ויאמר אלי אל תירא דניאל כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך ואני באתי בדבריך.

רחיצה דאיקרי ענוי מנא לן מהכא דכתיב ולאביתר הכהן אמר המלך ענתת לך על שדיך כי איש מות אתה וביום הזה לא אמיתך כי נשאת [את] ארון ה' לפני דוד אבי וכי התענית בכל אשר התענה אבי וכתיב ביה בדוד כי אמרו העם רעב ועיף וצמא במדבר רעב מלחם וצמא ממים עיף ממאי לאו מרחיצה.

תשמיש המטה דאיקרי ענוי מנא לן דכתיב אם תענה את בנתי ואם תקח נשים אם תענה מתשמיש ואם תקח מצרות ואימא אידי ואידי מצרות מי כתיב אם תקח ואם תקח כתיב....

### דברים יד כג כו, יומא עו.:

נאמר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ". מכאן שגם שתית תירוש ושכר אכילה היא.

אמר ריש לקיש מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה שנאמר ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך תירוש חמרא הוא וקרי ליה ואכלת.... אלא אמר רב אחא בר יעקב מהכא ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן ביין ובשכר שכר שתיה הוא וקרייה רחמנא ואכלת.

### יחזקאל מז ה, ישעיהו לג כא, יומא עז:

וַיְשִׁבֵנִי אֶל פֶּתַח הַבַּיִת וְהִנֵּה מַיִם יֹצְאִים מִתַּחַת מִפְתַּן הַבַּיִת קָדִימָה כִּי פְנֵי הַבַּיִת קָדִים וְהַמַּיִם יֹרְדִים מִתַּחַת מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ: וַיּוֹצִאֵנִי דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה וַיְסִבֵּנִי דֶּרֶךְ חוּץ אֶל שַׁעַר הַחוּץ דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים וְהִנֵּה מַיִם מְפַכִּים מִן הַכָּתֵף הַיְמָנִית: בְּצֵאת הָאִישׁ קָדִים וְקָו בְּיָדוֹ וַיָּמָד אֶלֶף בָּאַמָּה וַיַּעֲבִרֵנִי בַמַּיִם מֵי אָפְסָיִם: וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי בַמַּיִם מַיִם בִּרְכָּיִם וַיָּמָד אֶלֶף וַיַּעֲבִרֵנִי מֵי מָתְנָיִם: וַיָּמָד אֶלֶף נַחַל אֲשֶׁר לֹא אוּכַל לַעֲבֹר כִּי גָאוּ הַמַּיִם מֵי שָׂחוּ נַחַל אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵר.

גם ישעיהו מתאר מים שעתידים להיות בירושלים:

חֲזֵה צִיּוֹן קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ עֵינֶיךָ תִרְאֶינָה יְרוּשָׁלִַם נָוֶה שַׁאֲנָן אֹהֶל בַּל יִצְעָן בַּל יִסַּע יְתֵדֹתָיו לָנֶצַח וְכָל חֲבָלָיו בַּל יִנָּתֵקוּ: כִּי אִם שָׁם אַדִּיר ה' לָנוּ מְקוֹם נְהָרִים יְאֹרִים רַחֲבֵי יָדָיִם בַּל תֵּלֶךְ בּוֹ אֳנִי שַׁיִט וְצִי אַדִּיר לֹא יַעַבְרֶנּוּ:

הנביאים לא עסקו באִסור והתר אלא בתאור המים שעתידים להיות בירושלים. התוספתא שעוסקת במים שעתידים מירושלים מביאה הן את הפסוקים ביחזקאל והן את הפסוקים בישעיהו. אפשר שגם התוספתא אינה עוסקת באִסור והתר אלא בתאור המים שעתידים לצאת מירושלים. אבל כיון שהתוספתא אומרת "מלמד שאדם עובר במים עד מתנים" וכו', בארוה האמוראים כעוסקת באִסור והתר, ולאו דוקא באותו נחל שיהיה לעתיד לבא בירושלים. ואפשר שסברה הוא: אם אומרים הנביאים שאי אפשר לעבור בו, למה יכניס אדם את עצמו לסכנה?

ר' ליעזר בן יעקב אומ' בו מים מפכין מלמד שמפכפכין ויוצאין כמי הפך הזה ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית וכן הוא אומר בצאת האיש קדים וקו בידו וימד אלף ויעבירני במים מי אפסים מלמד שאד' עוב' במים עד קרסוליו וימד אלף ויעבירני במים מים ברכים מלמד שאדם עובר במים עד ברכיו. דבר אחר מים ברכים שמתברכין והולכין. וימד אלף ויעבירני במים מי מתנים מלמד שאדם עובר במים עד מתנים וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבור יכול לא יעברנו ברגל אבל יעברנו בסחוי ת"ל כי גאו המים מי שחו יכול לא יעבר בסיחוי אבל יעברנו בספינה קטנה ת"ל כי גאו המים מי סחו מלהשיט. יכול לא יעברנו בספינה קטנה אבל יעבירנו בספינה גדולה תלמוד לומר בל תלך בו אני שיט יכול לא יעברנו בספינה גדולה אבל יעברנו בבורני גדולה ת"ל וצי אדיר לא יעברנו ואומ' ביום ההוא יצאו מים מירושלם.

יומא עח: - ראה תענית יז.

יומא עט: - ראה ביצה ז:

יומא עט: - ראה ברכות מח מט (עמ' סז).

### ויקרא טז כט, לא, כג כז, במדבר כט ז, יומא פ.:

#### שִעור עִנוי נפש

התורה מצוה להתענות ביוה"כ, כמו שנאמר: "וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ **תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם... שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** חֻקַּת עוֹלָם". ונאמר: "אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: **כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה** בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ". ונאמר: "וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם** כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ".

לשון התורה איננה לא תאכלו, אלא תענו את נפשותיכם. התורה לא מצוה לא לאכול, התורה מצוה לענות את הנפש. הצווי הוא לענות את הנפש. מכאן למדו חכמים ששִעור החיוב כאן הוא לא שִעור אכילה שבכל התורה, אלא השִעור המשיב את הנפש. שבלעדיו הנפש מתענה. שהרי אין אִסור עצמי בעצם האכילה, אלא רק בכך שאם אוכל בטל עִנוי הנפש.

ומ"מ מוסכם על האמוראים שבין במקום שכתוב בו עִנוי ובין במקום שבו אסרה התורה אכילה, אכילה גסה אינה אכילה ואינה מבטלת את העִנוי. דבר הגורם נזק לגוף אינו אכילה.

מאי שינה הכתוב במשמעו מלא תענה ומאי שינו חכמים בשיעוריה ככותבת.

אמר ריש לקיש האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור מאי טעמא אשר לא תענה כתיב פרט למזיק.

### ויקרא יא לד, יומא פ.

#### שִעור אֹכל המטמא

ברשימת הנטמאים אם יפל עליהם שרץ, אנו מוצאים: "מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא". הלשון הכפולה הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל, אומרת דרשני. למה כתבה התורה האכל אשר יאכל ומשקה אשר ישתה? אפשר היה ללמוד מכאן שהתורה מטמאת דוקא אֹכל אשר יאכל[[951]](#footnote-951), כלומר אֹכל בשִעור אכילה. אבל האמוראים (ר' אבהו[[952]](#footnote-952)) למדו מכאן דוקא להפך: כדי לטמא אין די בשִעור אכילה, אלא בשִעור הממלא את בית הבליעה. התורה לא מטמאת סתם אֹכל, אלא אֹכל אשר יאכל, כלומר: אשר ימלא את האכילה. (אמנם לכאורה משמעותו אֹכל הראוי לאכילה). ור"א דרש שיֵצֵא מן האֹכל דבר שיֵאכֵל[[953]](#footnote-953). וכבר בבריתא מצאנו שלא היו דורשים כן אלמלא כבר היתה לפנינו דוגמא אחת של שִעור אכילה אחר: יוה"כ[[954]](#footnote-954).

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר דאמר קרא מכל האכל אשר יאכל אוכל הבא מחמת אוכל ... רבי אבהו דידיה אמר מכל האכל אשר יאכל אוכל שאתה אוכלו בבת אחת ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת.

יומא פ. – ראה חולין ה.

יומא פ. – ראה שבת קד.

### ויקרא יא מג, יומא פ:

#### טומאת האוכל אֹכל טמא

פרשית בעלי החיים הטהורים והטמאים מסתיימת בפסוקים:

אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם: כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

הפרשה כֻלה מדברת על אכילות. הפרשיה הזכירה את אִסור אכילת בעלי חיים טמאים, ואח"כ לִמדה על טומאת האֹכל הנוגע בטמא. מכאן עולה שגם הטומאה האמורה בסוף הפרשיה, שאם נשקץ בה את נפשנו נטמא בה, היא טומאה שבאה בעקבות אכילת הטמאים שהוזכרו בפרשה. מכאן למד ר"פ שהאוכל את הטמאים נטמא, ובכלל זה האוכל אֹכל שנטמא במגע. ואולם חכמים עומדים על כך שאין זה פשט הפסוקים. פשט הפסוקים אינו מדבר על טומאה במובן ההלכתי אלא על שמירה על קדושת וטומאת עם ישראל, כפי שמופיע הדבר במצוות שונות כגון: "אַל תִּפְנוּ אֶל הָאֹבֹת וְאֶל הַיִּדְּעֹנִים אַל תְּבַקְשׁוּ לְטָמְאָה בָהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם", וכיו"ב[[955]](#footnote-955), לכן מסיקה הגמ' שהדרשה הזאת היא אסמכתא.

כתיב ולא תטמאו בהם ונטמתם בם ואמר רב פפא מכאן שטומאת גוויה דאורייתא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

### ויקרא כב יד, יומא פ:פא.

וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ.

מדובר כאן על מי שאוכל קדש. מכאן למדו האמוראים שאין הדבר אמור אלא באכילה. אבל על אכילה שאינה אכילה אינו חיב.

כי יאכל פרט למזיק.

### ויקרא כג כז-לב, יומא פא.:

#### שביתת תענית – זמנה וחיובה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם.

הפרשיה פותחת במלים בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, אך מסימת בתאור רחב יותר: בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם. יש להתחיל את שביתת היום הזה (א) כבר בתשעה בערב. (ודוקא בערב, לא ביום). בפשטות, הפסוק בא ללמד (ב) ששביתה היא מערב עד ערב, ולא רק ביום. ומכאן אפשר ללמוד (ב) לכל שבת ולכל שביתה[[956]](#footnote-956). יממה מתחילה בערב ונגמרת בערב. ואולם, אם כך הוא, הרי שכבר מהערב עשור הוא, ולמה התורה קוראת לו בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ? מכאן אנו למדים שיש שעה בערב שהיא תשעה לעניינים מסוימים ועשור לעניינים אחרים. שיש להוסיף ולהתענות בה. יש להתחיל את השביתה עוד בשעה שהיא תשעה בחדש[[957]](#footnote-957), ומכאן אפשר ללמוד לכל שבת ולכל שביתה, שהרי שעת הערב כך היא. (וגם במוצאי השביתה, הערב שיך לשני הימים). ואם שעת הערב כך היא – הרי שכל שביתה שהיא, אם לא שבת מערב עד ערב לא שבת. (וראה דברינו בחולין פג.:).

אמנם, חיוב כרת לא יהיה בשעה זו, שהרי נאמר כאן (ג) וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ **בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה** כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה **בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה** וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה **בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה** וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ. דוקא[[958]](#footnote-958) על עצם היום חיב כרת[[959]](#footnote-959). אמנם, עצם היום הוא העשור כֻלו. הוא ולילו[[960]](#footnote-960).

הצווי להתענות לא אמור בלשון לאו, אלא בלשון עשה. ואעפ"כ יש כאן גם מצות ל"ת. שהרי הוא חלק מהשביתה. השביתה האמורה כאן כוללת עִנוי ואי עשית מלאכה. וכשם שלענין מלאכה כל שביתה האמורה בלשון עשה (תשבתו) היא מל"ת שלא לעשות מלאכה, כך שביתת עִנוי (ד) היא מל"ת שלא לאכול. כך דרכה של המלה (ו) שביתה. שהיא אמורה בלשון עשה אך היא גם מל"ת. וכן: שני צוויים אמורים כאן (ה) בעצם היום הזה: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ. על שני הצוויים האלה חיב כרת. משמע (ה) ששניהם נאסרו ושניהם חלק מהשביתה. וכשם שאי אפשר שיענש כרת על המלאכה אלא משום שיש אִסור לעשות מלאכה. כך אי אפשר שיתחיב כרת על אכילה אלא משום שיש אִסור לעשות כן.

חיא בר רב מדפתי למד מכאן הלכה אחרת: תשעה לחדש בערב הוא כבר חלק מיום הכפורים, אלא שלא מתענים בו כי התענית היא רק בעצם היום. במה אפוא תשעה לחדש הוא חלק מיום הכפורים? אוכלים בו את סעודת החג של יום הכפורים. הסעודה שנאכלת בתשעה לחדש בערב היא סעודתו של יום הכפורים, סעודה שמצאנו בכמה מקומות שהפליגו חכמים בשבחה[[961]](#footnote-961). לענין זה תשעה בערב הוא כבר חלק מיום הכפורים ואפשר לאכול בו את סעודת יום הכפורים. כיון שבעצם היום אי אפשר לאכול את סעודת יום הכפורים, אוכלים אותה בתשעה לחדש ואעפ"כ היא סעודתו של יום, כי גם תשעה לחדש הוא חלק מיום הכפורים. ונראה שזו אסמכתא.

ועיניתם את נפשותיכם בתשעה יכול יתחיל ויתענה בתשעה תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך, תלמוד לומר ועניתם את נפשותיכם בתשעה (א) הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום שכן מוסיפים מחול על הקודש. אין לי אלא מלפניו מלאחריו מנין תלמוד לומר מערב ועד ערב, אין לי אלא יום הכיפורים שבת בראשית מניין (ב) תלמוד לומר תשבתו, ימים טובים מנין תלמוד לומר שבתכם, הא (ב) כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף לה בין מלפניה בין מלאחריה. יכול יהיו חייבים כרת על התוספות תלמוד לומר וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי (ג) על עצם היום הזה ענוש כרת ואין ענוש כרת על תוספת מלאכה. יכול לא יהיו חייבים כרת על מלאכה אבל יהיו חייבים על תוספת ענוי תלמוד לומר כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה (ג) על עצם היום הזה חייבים כרת ואין חייבים כרת על תוספת עינוי, יכול לא יהיה בכלל עונש, אבל יהיה בכלל אזהרה, תלמוד לומר כל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, (ג) על עצם היום הזה מוזהרים, ואין מוזהרים על תוספת מלאכה. יכול לא יהיו מוזהרים על תוספת מלאכה אבל יהיו מוזהרים על תוספת עינוי, ודין הוא ומה מלאכה שהיא נוהגת בימים טובים ובשבתות הרי זה מוזהר עליה, עינוי שאין נוהג בימים טובים ובשבתות אינו דין שיהיה מוזהר עליו אבל אזהרה לעינוי ליום עצמו לא שמענו וכשהוא אומר עונש מלאכה שאין תלמוד לומר שכבר קל וחומר מה אם עינוי שאינו נוהג בימים טובים ובשבתות הרי הוא ענוש כרת, מלאכה שהיא נוהגת בימים טובים ובשבת אינו דין שיהא ענוש עליו, אם כן למה נאמר עונש מלאכה נלמד ממנו אזהרה לעינוי (ד) מה עונש מלאכה לאחר אזהרה אף עונש עינוי לאחר אזהרה.

אמר רבינא האי תנא (ה) עצם עצם גמר.

דבי רבי ישמעאל תנא נאמר כאן עינוי ונאמר להלן עינוי מה להלן לא ענש אלא אם כן הזהיר אף כאן לא ענש אלא אם כן הזהיר רב אחא בר יעקב אמר יליף (ו) שבת שבתון משבת בראשית מה להלן לא ענש אלא אם כן הזהיר אף כאן לא ענש אלא אם כן הזהיר רב פפא אמר הוא גופיה שבת איקרי דכתיב תשבתו שבתכם.

### ויקרא יט כג, יומא פא:

#### מה חיב בערלה

אומרת התורה: "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". הצווי הוא וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ, משמע שדוקא הפרי חיב בערלה, ולא העץ. (וכפי שבארנו בברכות לו: עיי"ש). מה דינו של עץ שעצו נאכל כפריו? מכך שנאמר וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל, משמע שהצווי הוא על כל עץ מאכל, לאו דוקא עץ שרק פריו נאכל. מכאן למד ר"מ שגם אם העץ עצמו הוא מאכל, פריו חיב בערלה.

היה רבי מאיר אומר ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה תלמוד לומר עץ מאכל עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה פלפלין ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה ואין ארץ ישראל חסרה כלום.

יומא פב. – ראה סנהדרין עג עד

### שמואל א ל יב, יומא פג:

וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִצְרִי בַּשָּׂדֶה וַיִּקְחוּ אֹתוֹ אֶל דָּוִד וַיִּתְּנוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל וַיַּשְׁקֻהוּ מָיִם: וַיִּתְּנוּ לוֹ פֶלַח דְּבֵלָה וּשְׁנֵי צִמֻּקִים וַיֹּאכַל וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם וְלֹא שָׁתָה מַיִם שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת:

בבבלי למדו מכאן על דרכו של עולם, מה משיב את נפשו של אדם. (וממילא – מה יש לתת לו כאשר הוא בסכנה). אבל בתוספתא ובירושלמי מובא פסוק זה כמלמד הלכה. אם זה מה שהחיה את אותו איש מצרי, ממילא למדנו שמי שבסכנה יש להאכילו כסדר הזה, דבלה וצמוקים, ואם הוא רעב – לחם תחלה. ואם אי אפשר לתת לו בהתר יתנו לו באסור, שהרי פקוח נפש דוחה את המצוות.

מנין למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו דבילה שנ' ויתנו לו פלח דבלה וגו'.

יומא פה. – ראה סנהדרין עב.: וסנהדרין לה:[[962]](#footnote-962)

### בראשית ז כב, יומא פה.

#### מקום הנשמה

היכן יש לבדוק את האדם כדי לדעת אם הוא חי? האמוראים השיבו על השאלה הזאת מתוך לשון התורה. בתורה נאמר:

וַיִּגְוַע כָּל בָּשָׂר הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ וְכֹל הָאָדָם: כֹּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו מִכֹּל אֲשֶׁר בֶּחָרָבָה מֵתוּ:

ממילא למדנו שמקום נשמתו של אדם הוא באפיו. משום שאל"כ למה שגרת לשון התורה היא באפיו?

### שמות לא יג-יז, יומא פה:

וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ.

תנאים שונים למדו מכאן שאין שומרים שבת במקום פקוח נפש. השבת קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם, לנו היא ולא להזיק לנו היא באה. מתנה היא לנו. (בעוד מקומות דרשו חכמים מהמלה לכם – לטובתכם. אף כי לכאורה פשט הכתובים הוא קדש היא עבורכם. נהגו בה כקדש). את השבת יש לשמור, כלומר: להביא לידי כך שהיא תשמר. להביא לידי כך שתהיה יותר שבת בעולם. אם ימות אדם – השבת תשמר פחות, לא ע"מ כן נִתנה השבת לישראל. וכן דרשו ממה שנאמר כאן אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ. יש לבאר את הדרשה הזאת.

נענה רבי אלעזר ואמר ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת[[963]](#footnote-963) רבי יוסי ברבי יהודה אומר את שבתתי תשמרו יכול לכל תלמוד לומר אך חלק רבי יונתן בן יוסף אומר כי קדש היא לכם היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה רבי שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

### ויקרא יח ה, יומא פה:

נאמר: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’". פשט הפסוק הוא שאם יעשה האדם את המצוות – יחיה בהן. ואולם, שמואל דרש מכאן שאדם צריך לעשות את מצוות ה' ולחיות בהן, וממילא לא יעשה אותן אם הוא מת בהן.[[964]](#footnote-964) מטרת התורה היא לא שהעברות לא יֵעברו, אלא שיהיה עם שחי את דרך התורה, ויהיה אדם שחי את דרך התורה. אם יכלה זרע ישראל מאליו – העברות לא יֵעברו אך התורה לא תתקים. מכאן שצווי התורה הוא שיחיה האדם והעם ויקיים מצוות. אמנם, קשה, כי פסוק זה נאמר על העריות, ועל גִלוי עריות אדם צריך למסור את נפשו. ומ"מ אפשר ללמוד מכאן על חֻקי ה' ומשפטיו, שבאו כדי שישראל יחיו ויעסקו בתורה, ולא כדי שישראל ימותו. אמנם לפעמים צריך יהודי אחד למות כדי שישראל יחיו חיי תורה, ומות עליו מיתה אחת כדי שיחיו ישראל חיים הרבה, כמו בפקוח נפש. אבל ברוב המצוות תשמר התורה יותר אם יחיו בה ישראל.[[965]](#footnote-965)

אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו וחי בהם ולא שימות בהם.

### ויקרא טז ל, יומא פה:

#### על מה יום הכפורים מכפר

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ:

ביום הזה יכפר. במה הוא יכפר? ביום. מכאן שהיום עצמו מכפר.

ראב"ע דרש את הפסוק הזה כאומר "מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ – תִּטְהָרוּ". ומכאן שהיום מכפר רק על החטאים שחטאנו לפני ה'. אבל ר"ע חולק עליו ואומר שיש לחלק "מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם – לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ". ה' הוא המטהר את ישראל[[966]](#footnote-966). על כל חטאתיהם.[[967]](#footnote-967)

דרש רבי אלעזר בן עזריה מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים...

יומא פו. – ראה שבועות כא.[[968]](#footnote-968)

### דברים ו ה, יומא פו.

#### קִדוש השם

נאמר: "וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ". בפשט הפסוק, יש כאן מצוה על כל יחיד ויחיד (או על עם ישראל) לאהוב את ה'. אבל כיון שמטרת המצוה היא שיאהבו ישראל את ה', ממילא מצֻוֶּה כל אדם לעשות ככל שביכלתו כדי שישראל יאהבו את ה'. ועוד: הלא כן דרך האהבה, שהאוהב חפץ בכך שהכל יאהבו את הנאהב. ועוד אנו למדים שאין חפץ ה' בחלול שמו מנבואת יחזקאל: "וַיָּבוֹא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי בֶּאֱמֹר לָהֶם עַם ה' אֵלֶּה וּמֵאַרְצוֹ יָצָאוּ: וָאֶחְמֹל עַל שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר חִלְּלוּהוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה".[[969]](#footnote-969)

ואהבת את ה' אלהיך שיהא שם שמים מתאהב על ידך...

### ירמיהו ג א, יומא פו:

לֵאמֹר הֵן יְשַׁלַּח אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְהָלְכָה מֵאִתּוֹ וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר הֲיָשׁוּב אֵלֶיהָ עוֹד הֲלוֹא חָנוֹף תֶּחֱנַף הָאָרֶץ הַהִיא וְאַתְּ זָנִית רֵעִים רַבִּים וְשׁוֹב אֵלַי נְאֻם ה':

מכאן דרש ר' יוחנן שגדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה. אבל בפשטות ר' יוחנן לא בא ללמד בדבריו הלכה אלא אגדה. וגם דברי ירמיהו נדרשים כאן שלא כפשוטם. שהרי פשוטם הוא שהם אמורים בתמיה: "וְשׁוֹב אֵלַי?". כפי שמוכיחים הפסוקים הבאים, וכפי שמוכיחים פסוקים רבים בספר ירמיהו שבהם אלו הם דבריו. הפסוק הזה אמור בנבואת תוכחה, שכֻלה אמירה על ישראל שלא יוכלו לשוב. ואי אפשר לפרש שירמיהו אמר את דבריו בניחותא.[[970]](#footnote-970) ולא מצאנו שאדם יכול לעבור על ל"ת כדי לשוב בתשובה. ודברי ר' יוחנן כאן הם דברי אגדה ככל שאר דברי האגדה האמורים כאן על מעלתה של התשובה.

### תהלים לב א, משלי כח יג, יומא פו:

#### האם ראוי לפרסם חטאים

לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: אַשְׁרֵי אָדָם לֹא יַחְשֹׁב ה' לוֹ עָוֹן וְאֵין בְּרוּחוֹ רְמִיָּה...

לכאורה, פשט הפסוק הוא שאשרי מי שה' נשא את חטאו וכסה על עוונו. כלומר כִפר לו. אבל חכמים למדו מכאן שצריך לכסות את החטא ולא לגלות אותו. אמנם, אם כך קשה מה שנאמר במשלי:

מְכַסֶּה פְשָׁעָיו לֹא יַצְלִיחַ וּמוֹדֶה וְעֹזֵב יְרֻחָם.

ובפשטות, גם הפסוק הזה עוסק במי שמכסה את פשעיו מאת ה' ולא מבקש כפרה. אבל חכמים למדו מכאן שיש חטאים שצריך לגלות ופשעים שצריך לכסות. וסברה הוא, שהחוטא בין אדם לחברו יתבייש מפני חברו ברבים. אבל החוטא בין אדם למקום לא יחלל את שם ה' בגִלוי חטאיו, אם עדין לא נודעו ברבים.

ר' עקיבא למד מכאן שאפילו כשעומד מול ה' ומתודה לא יתודה על מה שכבר נסלח ונמחל לו. אם נשא ה' את חטאו והרי הוא נשוי פשע, יהיה גם כסוי חטאה. וראה להלן.

### תהלים נא ה, משלי כו יא, יומא פו:

#### וִדוי על חטא ישן

לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד: בְּבוֹא אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר בָּא אֶל בַּת שָׁבַע: חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ כְּרֹב רַחֲמֶיךָ מְחֵה פְשָׁעָי: הֶרֶבה כַּבְּסֵנִי מֵעֲוֹנִי וּמֵחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי: כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד: לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ:

דוד כבר נענה ע"י נתן שאמר לו שה' העביר חטאתו. אעפ"כ אומר דוד כִּי פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד. מכאן למד ראב"י שאע"פ שנסלח לאדם ונמחל לו, וכבר עמד זמן רב בתשובה ולא חטא עוד, עדין ראוי שיזכור תמיד את מעשיו הרעים ודרכיו אשר לא טובים ויבוש בחטאיו ויהיו חטאיו נגדו תמיד.[[971]](#footnote-971) ולא יאמר בלבו הלא סלח לי ה' ואין לי לבוש בחטאי. מכאן הוסיף ראב"י ולמד שיש להתודות עליהם גם ביוה"כקצב. אבל ת"ק סבר שלהתודות בפיו אינו צריך. ואם יתודה בפיו הרי הוא בכלל מה שנאמר "כְּכֶלֶב שָׁב עַל קֵאוֹ כְּסִיל שׁוֹנֶה בְאִוַּלְתּוֹ".[[972]](#footnote-972)

עבירות שהתודה עליהן יום הכפורים זה לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר ואם שנה בהן צריך להתודות יום הכפורים אחר ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן עליו הכתוב אומר ככלב שב על קאו כסיל שונה באולתו רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שכן שהוא משובח שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד.

### שמות לב לא, יומא פו:

#### הזכרת החטא

כשבִקש משה לכפר על ישראל על מעשה העגל, נאמר: "וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה’ וַיֹּאמַר אָנָּא חָטָא הָעָם הַזֶּה חֲטָאָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב: וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ". משה הזכיר בדיוק מה היה חטאם של ישראל: "וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב". מכאן למד ריב"ב שהמבקש כפרה צריך להזכיר במה חטא[[973]](#footnote-973). (וראה גם לעיל יומא לו: מ:).

וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב דברי רבי יהודה בן בבא רבי עקיבא אומר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.

### יחזקאל ג כ, יומא פו:

#### פרסום חוטאים

ה' מצוה את יחזקאל להזהיר את החוטאים לבל יחטאו:

וַיְהִי מִקְצֵה שִׁבְעַת יָמִים פ וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאָמְרִי לָרָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא הִזְהַרְתּוֹ וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה לְחַיֹּתוֹ הוּא רָשָׁע בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתָּ רָשָׁע וְלֹא שָׁב מֵרִשְׁעוֹ וּמִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה הוּא בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְאַתָּה אֶת נַפְשְׁךָ הִצַּלְתָּ: ס וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִדְקוֹ וְעָשָׂה עָוֶל וְנָתַתִּי מִכְשׁוֹל לְפָנָיו הוּא יָמוּת כִּי לֹא הִזְהַרְתּוֹ בְּחַטָּאתוֹ יָמוּת וְלֹא תִזָּכַרְןָ צִדְקֹתָו אֲשֶׁר עָשָׂה וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתּוֹ צַדִּיק לְבִלְתִּי חֲטֹא צַדִּיק וְהוּא לֹא חָטָא חָיוֹ יִחְיֶה כִּי נִזְהָר וְאַתָּה אֶת נַפְשְׁךָ הִצַּלְתָּ:

מכאן שיש להזהיר ולפרסם את החוטאים, כדי שלא יחטאו. כפי שעשו הנביאים. ולדברי התוספתא טעם הדבר הוא מפני חלול השם.

מפרסמין את החנפין מפני חילול השם שנאמר ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו.

### משלי ו א, יומא פז.

#### בקשת מחילה

בְּנִי אִם עָרַבְתָּ לְרֵעֶךָ תָּקַעְתָּ לַזָּר כַּפֶּיךָ: נוֹקַשְׁתָּ בְאִמְרֵי פִיךָ נִלְכַּדְתָּ בְּאִמְרֵי פִיךָ: עֲשֵׂה זֹאת אֵפוֹא בְּנִי וְהִנָּצֵל כִּי בָאתָ בְכַף רֵעֶךָ לֵךְ הִתְרַפֵּס וּרְהַב רֵעֶיךָ.

מכאן למד ר' יצחק שהחוטא לחברו צריך לפייסו. וגם אם לא חטא לו אלא בדברים, כפי שנאמר כאן "נוֹקַשְׁתָּ בְאִמְרֵי פִיךָ נִלְכַּדְתָּ בְּאִמְרֵי פִיךָ", יפייס אותו בפני רבים. שנאמר בסוף הפסוק "וּרְהַב רֵעֶיךָ", בלשון רבים. יפייס אותו ברֵעים רבים.[[974]](#footnote-974) וראה ב"ק צב.קצב

### איוב לג כז, יומא פז.

#### דרך בקשת מחילה

אליהוא בן ברכאל הבוזי מתאר את השב מחטאו כך:

אִם יֵשׁ עָלָיו מַלְאָךְ מֵלִיץ אֶחָד מִנִּי אָלֶף לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ: וַיְחֻנֶּנּוּ וַיֹּאמֶר פְּדָעֵהוּ מֵרֶדֶת שָׁחַת מָצָאתִי כֹפֶר: רֻטֲפַשׁ בְּשָׂרוֹ מִנֹּעַר יָשׁוּב לִימֵי עֲלוּמָיו: יֶעְתַּר אֶל אֱלוֹהַּ וַיִּרְצֵהוּ וַיַּרְא פָּנָיו בִּתְרוּעָה וַיָּשֶׁב לֶאֱנוֹשׁ צִדְקָתוֹ: יָשֹׁר עַל אֲנָשִׁים וַיֹּאמֶר חָטָאתִי וְיָשָׁר הֶעֱוֵיתִי וְלֹא שָׁוָה לִי:

משמע שאדם מתודהקצב בפני אנשים ומבקש מחילה. ומתודה בשלש לשונות: חָטָאתִי וְיָשָׁר הֶעֱוֵיתִי וְלֹא שָׁוָה לִי.

### בראשית נ יז, יומא פז.

וַיִּרְאוּ אֲחֵי יוֹסֵף כִּי מֵת אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמַלְנוּ אֹתוֹ: וַיְצַוּוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר: כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ וַיֵּבְךְּ יוֹסֵף בְּדַבְּרָם אֵלָיו:

לפי פשוטו של מקרא לא ברור שיעקב אכן צוה כך. והאחים אינם מבקשים כראוי. אך מ"מ לפי דרכנו למדנו שדרכה של בקשת מחילה היא בשלש פעמים, שהרי גם כאן וגם בדברי אליהוא שהזכרנו לעיל, נאמרו שלש לשונות של בקשה.

# סכה

### ויקרא כג מג, סכה ב.

בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

התבארו כאן בפרוש טעמה ותכליתה של הסֻכה: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם, מכאן דרש רבה שסֻכה צריכה להיות בנויה כך שהאדם היושב בה ידע וירגיש שהוא יושב בסֻכה[[975]](#footnote-975). וראה ערובין ג.

נאמר כאן חיוב ישיבה בסֻכות. לא התפרש כאן מהי סֻכה. עלינו לברר אפוא איזה מבנה ראוי לשם סֻכה. על כך משיב רבא ואומר שענינה של סֻכה שאינה בית, אלא דירת עראי. לכן הגדרתה היא כדירת עראי. סֻכה הבנויה כתבנית בית, אינה סֻכה אלא בית[[976]](#footnote-976).

אפשר להשיב על שאלתנו גם מתוך מה שמצאנו בספר ישעיהו. ישעיהו מנבא לעתיד לבא: "וּבָרָא ה’ עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאֶהָ עָנָן יוֹמָם וְעָשָׁן וְנֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה לָיְלָה כִּי עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה: וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב וּלְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּטָר". הפסוק מבחין בין החֻפה והסֻכה. בלילה תהיה החֻפה לכבוד, ביום תהיה הסֻכה לצל[[977]](#footnote-977). ממילא למדנו מכאן שסֻכה היא מבנה שיושבים תחתיו ביום לצל. והיא סוככת על האדם ומגנה עליו מפני השמש[[978]](#footnote-978). מכאן שהסֻכה צריכה להיות בנויה כך שתפקידה לסוכך על האדם מפני השמש ביום[[979]](#footnote-979). (אפשר שר' זירא בחר בפסוק הזה דוקא, למרות שיש פסוקים נוספים שמהם משמע שסֻכה עשויה לצל, משום שהפסוק הזה מזכיר את הענן והאש שבמדבר, בזמן שה' הוציאנו ממצרים).

מכאן עולה שסֻכה צריכה להיות מבנה שאין כמותו בדירות קבע, מבנה שכמותו נעשה לצל, ושהיושב בו יודע שהוא יושב בסֻכה[[980]](#footnote-980).

### שמות כה יז, סכה ה

#### עֹבי הכפֹרת

התורה מצוה לעשות ארון: "וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: ... וְעָשִׂיתָ כַפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכָּהּ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבָּהּ: ... וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל הָאָרֹן מִלְמָעְלָה ... וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

התורה מפרטת את מדותיו של הארון, אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ, אבל בכפֹרת לא פרטה התורה אלא את מדות ארכה ורחבה, ולא את קומתה: אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכָּהּ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבָּהּ. פורטו כאן האֹרך והרֹחב, המתאימים למדות הארון כדי לכסותו, אבל לא נאמר כאן מהו עֹבי הכפרת. ואולם, בפרשת אחרי מות נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן... וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה..." (וראה לעיל יומא נה.נו: עמ' רפז). הכהן עומד מול עֹבי הכפרת ומזה אל פני הכפרת. משמע שיש לכפֹרת פנים[[981]](#footnote-981). מכאן למד רב הונא שעביה טפח, כי פחות מכן אינו נחשב פנים. ומכאן שגם פני הכרובים הנזכרים כאן, צריכים להיות לפחות טפח, לא מצאנו פני אדם פחותים מכך, ואפשר ללמוד שפני הכפרת הם כפני אדם. ר' חנינא למד שעֹבי הכפרת טפח, מכך שלא נזכרה ולא נאמרה[[982]](#footnote-982) בכל פרשיות המשכן מדה פחותה מטפח, וממילא למדנו שאף הכפרת צריכה להיות לפחות טפח. ומכאן שגֹבה הארון והכפרת יחד הוא לפחות עשרה טפחים. (אמנם, צִפוי הזהב של הכלים הוא דק יותר. אבל המסגרת של השלחן היא כלי בפני עצמו, שהרי נאמר "וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִסְגֶּרֶת טֹפַח סָבִיב וְעָשִׂיתָ זֵר זָהָב לְמִסְגַּרְתּוֹ סָבִיב". אם עושים זר למסגרת עצמה, משמע שהיא עצמה כלי, שהרי אין עושים זר לחלק טפל לכלי).

כמו כן, לא התבאר כאן מה גֹבה כנפי הכרובים. אבל האמוראים למדו זאת מהמקדש. שם נאמר: "וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לַה’ שִׁשִּׁים אַמָּה אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים רָחְבּוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ", ונאמר: "וַיַּעַשׂ בַּדְּבִיר שְׁנֵי כְרוּבִים עֲצֵי שָׁמֶן עֶשֶׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ: וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הָאֶחָת וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִית עֶשֶׂר אַמּוֹת מִקְצוֹת כְּנָפָיו וְעַד קְצוֹת כְּנָפָיו: וְעֶשֶׂר בָּאַמָּה הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי מִדָּה אַחַת וְקֶצֶב אֶחָד לִשְׁנֵי הַכְּרֻבִים: קוֹמַת הַכְּרוּב הָאֶחָד עֶשֶׂר בָּאַמָּה וְכֵן הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי: וַיִּתֵּן אֶת הַכְּרוּבִים בְּתוֹךְ הַבַּיִת הַפְּנִימִי וַיִּפְרְשׂוּ אֶת כַּנְפֵי הַכְּרֻבִים וַתִּגַּע כְּנַף הָאֶחָד בַּקִּיר וּכְנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי נֹגַעַת בַּקִּיר הַשֵּׁנִי וְכַנְפֵיהֶם אֶל תּוֹךְ הַבַּיִת נֹגְעֹת כָּנָף אֶל כָּנָף". בקדש הקדשים שגבהו שלשים אמה עמדו כרובים שגבהם עשר אמות, והם עמדו על הקרקע. המקדש נעשה בתבנית המשכן, (כפי שבארנו בשבועות יד:טו. ובערובין ב), לכן מסתבר שאם במקדש שגבהו שלשים אמה גבה הכרובים עשר אמות, הרי במשכן שגבהו עשר אמות יהיה גבה הכרובים שליש גבה המשכן.[[983]](#footnote-983) הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת, משמע שכנפי הכרובים פרושות מעל ראשיהם.

#### גבהה של מחִצה

נאמר כאן "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". קול ה' נשמע מעל הכפֹרת. מכאן שמעל גֹבה הכפֹרת כבר אינו רשות של בני אדם אלא רשות שכינה. השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, וגם במעמד הר סיני נאמר "אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם", ואם השכינה מדברת עם משה מעל גֹבה הכפֹרת, משמע שמעל גֹבה הכפֹרת כבר אינה רשות של בני אדם. מכאן למדו חכמים שבכל מקום שבו צריכה להיות מחִצה, גובה המחִצה הוא כגֹבה הכפֹרת. מעל הגֹבה הזה ממילא כבר אינה רשותם של בני האדם, ולכן אין צֹרך לחצוץ בו.

נאמר כאן: "וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֹּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים". הכרובים סוככים בכנפיהם, למעלה, כלומר מעל ראשם. מכאן שסִכוך היינו מעל גֹבה ראשי הכרובים. מכאן אפשר ללמוד מה צריך להיות גֹבה הסֻכה, שנקראת סכה, מהשרש ס.כ.ך.

ואולם, הגמ' מסיקה שלפחות לדעת ר"י הלכה זו היא הל"מ.

כל הכלים שעשה משה נתנה בהן תורה מדת ארכן ומדת רחבן ומדת קומתן כפורת מדת ארכה ומדת רחבה נתנה מדת קומתה לא נתנה צא ולמד מפחות שבכלים שנאמר ועשית לו מסגרת טפח סביב מה להלן טפח אף כאן טפח.

רב הונא אמר מהכא על פני הכפרת קדמה ואין פנים פחות מטפח.

סכה ה:ו. – ראה שבועות יז:

סכה ו – ראה עירובין ד:

### ויקרא כג מב-מג, סכה ו:

#### דפנות הסכה

בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

מהי סכה וכיצד היא צריכה להיות בנויה?

שלש פעמים נאמרו כאן סכות. האמוראים מבארים שזה מקור הדין שסֻכה צריכה שלש דפנות. ונראה שהוא אסמכתא, שהרי בפשטות בכל שלש הפעמים מדובר על אותן סכות, וכן, נאמרו כאן שלש סכות, לא שלש דפנות[[984]](#footnote-984). וראה להלן סנהדרין ב עמ' תרפג שם בארנו שדרשות מעין אלה בד"כ הן אסמכתא. גם כאן משמע שהגמ' אינה מקבלת את הדרשה, ורב מתנה מסתמך על הפסוק בישעיהו: "וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מֵחֹרֶב וּלְמַחְסֶה וּלְמִסְתּוֹר מִזֶּרֶם וּמִמָּטָר". ולומד משם שסֻכה צריכה להיות מספיק יציבה כך שתוכל להיות מסתור מזרם וממטר. (אמנם יש להקשות, אם כך מדוע יועיל דין לבוד). לִמוד זה פשוט יותר. מישעיהו נוכל ללמוד בגִלוי מילתא מהי סֻכה. וזה עקר מה שנדרש מכאן, שסכה היא מבנה שלם שלו דפנות וסכך.

במאי קמיפלגי רבנן סברי יש אם למסורת ורבי שמעון סבר יש אם למקרא רבנן סברי יש אם למסורת בסכת בסכת בסכות הרי כאן ארבע דל חד לגופיה פשו להו תלתא שתים כהלכתן ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית ואוקמה אטפח רבי שמעון סבר יש אם למקרא בסכות בסכות בסכות הרי כאן שש דל חד קרא לגופיה פשו להו ארבע שלש כהלכתן אתאי הלכתא וגרעתה לרביעית ואוקמתה אטפח.

### שמות מ ג, סכה ז:

כאשר ה' מצוה את משה להקים את המשכן, ומפרט את סדר מעשי הקמת המשכן, אחד המעשים היא: "וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת". הפרכת אינה מסתירה את הארון מלמעלה אלא מן הצד, ולמעשה זה קוראת התורה סִכוך, וְסַכֹּתָ. מכאן שגם מעשה כזה, מעשה סִכוך הוא. מכאן דרש אביי שלפי ר' יאשיה סכה צריכה לסוכך על האדם לא רק מלמעלה אלא גם מן הצדדים. האמוראים למדו מכאן חִדוש והסבירו שחכמים החולקים על ר' יאשיה ילמדו מכאן הלכה אחרת: שגם הפרכת צריכה להיות נטויה קצת גם מלמעלה[[985]](#footnote-985).

### ויקרא כג לד, דברים טז יג, סכה ט.

#### סכה לשמה

נאמר בפרשת אמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’: אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

ובפרשת ראה נאמר:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ.

הפרשיה בפרשת אמר, פותחת במלים בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’. לא נאמר כאן לעשות סכות, הצווי לשבת בסכות נאמר לא כאן אלא רק בסוף הפרשיה, אחרי סִכום הפרשה. בראש הפרשה לא נאמר לעשות סכות, אלא רק לעשות את חג הסכות. כך נאמר גם בפסוק בפרשת ראה, שם כלל לא נזכרה המצוה לעשות סכות, אלא רק המצוה לעשות את חג הסכות.

ואולם, מכך שהימים האלה נקראים חג הסכות לה', דורש ריב"ב שהחג והסכות הם לה'. הימים האלה נקראים חג כי חוגגים בהם לה', כלומר מקריבים חגיגה לה'. החגיגה היא קֹדש, ולכן הימים נקראים חג לה'. ומכך שהימים נקראים חג הסכות לה', דורש ריב"ב שגם הסכות הן קֹדש לה', והוקצו למצותן לשבעת הימים.

האמוראים עוד הרחיבו את הלִמוד הזה, ובארו שבית שמאי סוברים שגם הסֻכות צריכות להיות עשויות דוקא לשם חג, ולשם סֻכת החג. מהפסוק כאן המלמד שהסכה לה' היא, ומהפסוק בפרשת ראה, האומר לעשות את חג הסכות, שיש לעשות סכות לשם חג[[986]](#footnote-986). אך כיון שלפי הפשט הפסוק בא ללמד לעשות את החג, סוברים בית הלל שאין מצוה לעשות סכה לשם חג, אלא רק לשבת בסכות. לעשות חג הסכות. אין הצווי אלא לשבת בסֻכה, שהיא בית ארעי העשוי לשם צל, כפי שבארנו לעילה. וראה דברינו להלן כז: (וגם לעיל הכשירו הבריתות סכת גנב"ך ורקב"שיג, שלא עשויות לשם ה' ולשם חג. אמנם ראה דברינו להלן שמכאן למדנו שאת הסכה יש לעשות במיוחד, גם אם לא לשם סכת החג – לשם סֻכת צל בעלמא צריך. ולכאורה אם למדנו מהפסוק כאן שצריך מעשה סֻכה ולא רק את עצם הסֻכה, למה לא לשם חג?). אבל אפשר שב"ש סוברים שאם צריך לעשות חג הסכות, ממילא צריך גם לעשות סֻכות.

מאי טעמא דבית שמאי אמר קרא חג הסכות שבעת ימים לה' סוכה העשויה לשם חג בעינן ובית הלל ההוא מיבעי ליה לכדרב ששת דאמר רב ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה תלמוד לומר חג הסכות שבעת ימים לה'.

ובית שמאי נמי מיבעי ליה להכי אין הכי נמי אלא מאי טעמייהו דבית שמאי כתיב קרא אחרינא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים סוכה העשויה לשם חג בעינן ובית הלל ההוא מיבעי ליה לעושין סוכה בחולו של מועד.

רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג הסכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'.

### דברים טז יג, סכה ט. כג.

#### עשית חג הסכות שבעה ימים

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ.

האמוראים דרשו את הפסוק כאומר שכל שבעת הימים תעשה לך. בזמן שבעת הימים תעשה לך חג הסכות, ואם תעשה לך חג הסכות – ממילא גם תעשה לך סכות, שאל"כ כיצד תעשה חג הסכות. ממילא למדנו מכאן שאם במועד אין לאדם סֻכה – יעשנה.

להלן עוד מוסיפים ודורשים, מכך שנאמר: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים", שצריך לעשות את הסֻכה לשבעה. צריך לעשות סֻכה הראויה לשבת בה שבעה ימים. שהרי יש לעשות סכה לשבת בה שבעה ימים. וראה דברינו להלן כז:, שם האמוראים מבארים שר"א עוד מוסיף ודורש שאדם צריך לשבת בסֻכה אחת שבעה ימים. ממילא עולה מכאן שצריך לעשות סכה לשבעה. שהרי דעתו של ר"א, כאמור שם, היא שאדם צריך להכנס לסֻכה לשבעה ימים. משמע שכדי לעשות חג שבעת ימים, יש לעשות לפני החג סֻכה לשבעה. (ועוד דורש ר"א שהסֻכה צריך לעשות משלך, שנאמר "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ"). כדי שיוכל עם ישראל לעשות חג הסכות שבעת ימים, ממילא מראש הוא צריך לעשות סכות לשבעת ימים. ואולם, חכמים ישיבו שמכאן אפשר ללמוד דוקא להפך: שבמשך שבעת ימים תעשה לך סכות. כמובן שלא בכל שבעת הימים אפשר לעשות את הסכה עצמה, אבל הפסוק מתבאר היטב שיש לעשות את חג הסכות שבעת ימים. כלומר: במשך שבעה ימים עושה חג ויושב בסֻכה, ואם צריך – יבנה סֻכה. ואין הכרח לפרשו כמו שפרשו ר"א, שמלפני החג יעשה סֻכה לשבעה.

ההוא מיבעי ליה לעושין סוכה בחולו של מועד.

אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה.

### שמות לד כב, דברים טז יג, דברים כב יב, סכה ט. יא: יב.

#### עשית הסכה

שלש מצוות עשה נאמרו בתורה בלשון "תעשה לך":

וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה.

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ.

גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ.

מכאן למדו חכמים שאת הגדילים תעשה לך, לשם המצוה. האמוראים שואלים מדוע לא נדרוש אותה דרשה על הפסוק חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ. ואמנם, נִתן היה להשיב שהפסוק הזה אינו מדבר על עשיית סכות אלא על עשיית חג הסכות. אבל האמוראים השיבו שהפסוק הזה בא ללמד שהסכה לא תהיה גזולה, ובציצת יש פסוק נוסף המלמד זאת. ומסתבר שזאת כונתם של דברים. התורה לא אמרה שנעשה לנו סכות אלא שנעשה לנו חג הסכות, ואת הדבר הזה אפשר לקים בכניסה לסכה לשם מצוה אע"פ שהסכה עצמה לא נעשתה לשם מצוה. אבל כניסה לסכה גזולה אין בה עשית חג הסכות לנו, שהרי היושב בסכה גזולה לא בסכתו הוא יושב. (וראה להלן סכה כז: עמ' שכב).

עוד דרשו חכמים שאת הסֻכה צריך לעשות, ואין לשבת בסֻכה העשויה מאליה. שנאמר חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ. (ויש שלמדו משם שגם לולב צריך עשיה. אמנם, בפשטות הפסוק מלמד שיש לעשות את חג הסכות, ולאו דוקא את הסכות. ואולם, במה יעשה החג חג הסכות אם לא יעשה סכות? ומשום כך, גם את הלולב יש לעשות, שהרי גם הוא חלק מעשית החג[[987]](#footnote-987)).

ועוד דרשו שם שיש לעשות את הסכה בנאסף מהגרן והיקב, שנאמר חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ. במה תעשנו? באספך. אע"פ שפשט הפסוק הוא שבְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ היינו בזמן אספך מגרנך ומיקבך. אבל חכמים דרשו שיש לפרש במה תעשה סכה? באספך מגרנך ומיקבך. במה שאתה אוסף מן הגרן והיקב.

שאני התם דאמר קרא גדלים תעשה לך לך לשם חובך הכא נמי חג הסכת תעשה לך לך לשם חובך ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה התם נמי מיבעי ליה למעוטי גזולה התם כתיב קרא אחרינא ועשו להם משלהם.

תעשה ולא מן העשוי מכאן אמרו הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבן פסולה.

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן אמר קרא באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר.

### ויקרא כג מב-מג, סכה ט:

נאמר כאן: "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". מכאן שישיבתו של אדם צריכה להיות בסֻכה דוקא. ישיבה שבה האדם יושב בסֻכה, כלומר שסֻכתו היא זו שבצלה הוא יושב. מי שסֻכתו בתוך הבית או תחת האילן, אינו יושב בסֻכה, הוא חוסה תחת גג ביתו. זו אינה ישיבה בסֻכה.

אמנם, שואלים האמוראים, דרשה זו יפה כדי לבאר מדוע היושב בסֻכה שבתוך ביתו אין זו ישיבת סֻכה, שהרי לא בה הוא חוסה. אבל היושב בסֻכה בתוך סֻכה, הרי ממ"נ ישיבתו בתוך סכה היא. רנב"י לומד זאת מהכתיב החסר ומאם למסורת, אך[[988]](#footnote-988) הדבר קשה[[989]](#footnote-989).

בסכת תשבו ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית.

אדרבה בסוכות תרתי משמע אמר רב נחמן בר יצחק בסכת כתיב.

### ויקרא כג מ, סכה יא:

#### לקיחה כיצד

נאמר: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". ונשאלת השאלה האם צריך לקחת את כל המינים האלה בלקיחה אחת, וכל המינים צריכים להיות אגודים כדי שתהיה לקיחתם אחת, או שיש לקחת את ארבעתם אבל הלקיחה כשרה גם אם כל אחד מהם עומד בפני עצמו. ר' יהודה[[990]](#footnote-990) למד מהפסוק: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף", שלקיחה היא באגודה. מעתה גם הלקיחה האמורה באן – באגודה היא. וראה לעיל עמ' רפא, רפט.

וראה דברינו בשבת קלג:

מאי טעמא דרבי יהודה יליף לקיחה לקיחה מאגודת אזוב כתיב התם ולקחתם אגדת אזוב וכתיב הכא ולקחתם לכם ביום הראשון מה להלן באגודה אף כאן נמי באגודה.

### ויקרא כג מב-מג, סכה יא:

בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

לא התבאר כאן מהי סכה. האמוראים למדו זאת מכמה מקומות. ר"ל, בההתבסס על כך שהסכות שבהן הושיבנו ה' הן עננים[[991]](#footnote-991) , דורש שגם סכך הסכות צריך להעשות מדבר מֵצֵל הדומה לצל העננים. כדי להזכיר את הסכות שישבנו בהן בצאתנו ממצרים, יש לעשות סכות דומות.

מנא הני מילי אמר ריש לקיש אמר קרא ואד יעלה מן הארץ מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.

### דברים טז יג, סכה יא:

בפרשת ראה נאמר:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ.

מכאן בקש ר' יוחנן ללמוד שהסכה, כחגיגה, נעשית מן הגדל בארץ[[992]](#footnote-992), אלא שהגמ' דוחה את דבריו. ר' יוחנן דורש שהסכה כחגיגה. וכפי שהבאנו לעיל סכה ט.

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן אמר קרא חג הסכות תעשה לך מקיש סוכה לחגיגה מה חגיגה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ אף סוכה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.

### נחמיה ח טו, סכה יב.

וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלִַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב: פ וַיֵּצְאוּ הָעָם וַיָּבִיאוּ וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת אִישׁ עַל גַּגּוֹ וּבְחַצְרֹתֵיהֶם וּבְחַצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּבִרְחוֹב שַׁעַר הַמַּיִם וּבִרְחוֹב שַׁעַר אֶפְרָיִם: וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקָּהָל הַשָּׁבִים מִן הַשְּׁבִי סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בַסֻּכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ מִימֵי יֵשׁוּעַ בִּן נוּן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא וַתְּהִי שִׂמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד.

אנשי דורו של נחמיה עשו סֻכות מעצים. מכאן למד רב חסדא שסֻכה היא עץ[[993]](#footnote-993), אמנם יש לשאול מנין למדו זאת אנשי דורו של נחמיה. אבל בפשטות לא באנו אלא ללמוד את באור המלה סֻכה, ואת זה אפשר ללמוד היטב מאנשי דורו של נחמיה.[[994]](#footnote-994)

רב חסדא אמר מהכא צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות.

סכה כא. – ראה שבת כח.

סכה כג. – ראה לעיל סכה ט.

סכה כד: - ראה עירובין יג.יד:

סכה כה. – ראה ברכות ד:י:יא.

### במדבר ט ו, סכה כה:

וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִב אֶת קָרְבַּן ה’ בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה יְצַוֶּה ה’ לָכֶם.

מדוע נטמאו אותם אנשים? וכי לא ידעו שהדבר ימנע מהם להקריב את הפסח?[[995]](#footnote-995) מכאן למד ר' יצחק שטומאת מצוה דוחה מצוות אחרות, והעוסק במצוה פטור מן המצוה.

### יחזקאל כד יז, סכה כה:

#### תפלין לאבל

ה' מצוה את יחזקאל: "וַיְהִי דְבַר ה’ אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלוֹא תָבוֹא דִּמְעָתֶךָ: הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וָאֲדַבֵּר אֶל הָעָם בַּבֹּקֶר וַתָּמָת אִשְׁתִּי בָּעָרֶב וָאַעַשׂ בַּבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתִי". כלומר: אתה אל תנהג ככל האבלים אלא אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל. ממילא נוכל ללמוד מכאן שכל אבל אחר נוהג בדברים האמורים כאן, הוא אינו חובש את פארו, אינו נועל את נעליו, אלא עוטה על שפם ואוכל לחם אנשים. ואם מפרשים את המלים פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ כעוסקות בתפלין, הרי שדווקא יחזקאל שאינו נוהג כאבל חובש את פארו, שאר האבלים אינם חובשים את פארם ביום מות קרובם. (וראה דברינו במו"ק יד:טו.).

עמוס אומר: "וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר". עמוס משתמש בדימוי של אבל, הוא מתאר אבל והוא קורא לו יום מר, משמע שדיני האבל העקרייים הם דינים של יום אחד, יום מר. ואפשר שהוא אסמכתא[[996]](#footnote-996).

אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מתפילין שהרי נאמר בהן פאר מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו' את הוא דמיחייבת אבל כולי עלמא פטירי והני מילי ביום ראשון דכתיב ואחריתה כיום מר.

סכה כו. – ראה סכה כז.כט

### ויקרא כג מב, סכה כז.

#### ישיבה בסֻכה

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

מה כונת הפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת"? האם כונת הפסוק שאדם צריך להכנס לסֻכה ולא לצאת ממנה שבעה ימים? (כמו שמצאנו לכאורה בימי המלואים, שם נאמר: "וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת ה’ וְלֹא תָמוּתוּ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי"[[997]](#footnote-997), אם כי כאן לא נאמר יומם ולילהכז).

משיב ר' יוחנן שאפשר (ג) ללמוד זאת מהדמיון לחג המצות. גם בחג המצות מצוה התורה על שבעה ימים שמתחילים ביום חמשה עשר, וגם שם נאמר שצריך לעשות מעשה שבעת ימים: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ".[[998]](#footnote-998) מה כונת התורה באמרה שצריך לאכול מצות שבעת ימים? האם הכונה היא שלא צריך לחדול לרגע מלאכול מצה במשך שבעה ימים? האם הצווי הוא ששבעת ימים לא יפסוק פומיה מגרסא? ברור שלא. אדם לא יכול לאכול ללא הפסקה שבעה ימים. כשהתורה אומרת: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב", כונתה שמהערב הראשון עד האחרון, מאכלנו יהיה מצות ולא חמץ. מי שרוצה לאכול – לא יאכל חמץ אלא מצה. לחמנו יהיה מצה. (וכפי שבארנו בפסחים כח: עיי"ש). כך יש לבאר גם לגבי מצות סֻכה. במצות מצה צִוְּתה התורה לעשות שבעה ימים בחמשה עשר, שמתקימים בכך שבחמשה עשר יעשה האדם מעשה שמתמשך שבעה ימים[[999]](#footnote-999) (שהרי ברור שרק הראשון חמשה עשר וא"א לעשות שבעה ימי חמשה עשר), מעתה אף במצות הסֻכה כך הוא[[1000]](#footnote-1000). האדם מצֻוֶּה לשבת בחמשה עשר בסֻכה ולעשותה ביתו לשבעה ימים[[1001]](#footnote-1001). ובכל שבעת הימים אדם עושה בסֻכתו את מה שכל ימות השנה הוא עושה בביתו. ואם הוא אוכל יאכל בסֻכה, כמו שבחג המצות אם הוא אוכל יאכל מצה. אבל בלילה הראשון יעשה את המעשה, יאכל מצה בחג המצות ובסכה בחג הסכות.[[1002]](#footnote-1002) וראה גם דברינו להלן מג. בעניין זה.

לפי זה, הפסוק "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ ... יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת", מתבאר (א) מלשון דירה. למלה ישיבה יש בתורה כמה משמעויות. את המלה ישיבה האמורה כאן יש לפרש במשמעות של דירה. כמו (א) האמרי היושב בחצצן תמר, העם היושב בארץ, העמלקי והכנעני היושב בהר ההוא, ועוד רבים אחרים. (והירושלמי משוה זאת למה שנאמר על ארץ ישראל וישבתם בה). בחמשה עשר לחדש הראשון אנו נכנסים לשבעה ימים שבהם לחמנו הוא מצה, ובחמשה עשר לחדש השביעי אנו נכנסים לשבעה ימים שבהם ביתנו הוא סֻכה. ואדם נוהג בה כדרך שנוהג אדם בביתו[[1003]](#footnote-1003).

מצות מצה היא ששבעת ימים יהיה לחמנו מצה, ומצות סֻכה היא ששבעת ימים יהיה ביתנו סֻכה. אעפ"כ גם בחג המצות, כדי להכנס לאותם שבעה ימים, צריך (ד) לעשות מעשה: אכילת מצה אחת בלילה הראשון, ובכך מתקיים "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב", וראה דברינו לעיל פסחים כח עמ' קמט. כך גם בחג הסכות[[1004]](#footnote-1004), כדי להכנס לאותם שבעה ימים, יש לעשות מעשה אחד, ולאכול בסֻכה בלילה הראשון[[1005]](#footnote-1005).

המצוה אפוא היא שבחג הסכות תהיה הסֻכה כביתו של אדם בשאר ימות השנה. ואולם (ב) נחלקו חכמים ור"א בבאור הענין. לדעת חכמים שבעת ימים הסֻכה היא ביתו של אדם, וכמו שבביתו אדם רשאי לאכול ורשאי שלא לאכול, כן בסֻכה, אבל ר"א אומר שכיון שבד"כ אדם אוכל בביתו שתי סעודות, אינו יכול לומר בחג הסֻכות שבכל יום יום אינו חיב ואף היום אינו חיב. אלא כיון שבכל יום ויום אוכל בביתו אף היום יאכל בסֻכתו. ואע"פ שבכל יום אינו חיב, היום חיב לעשות בסֻכתו מה שבכל יום עושה בביתו.כט

לפי ר"א יש לעשות מעשה ישיבה. ר"א למד שיש להתחיל בחמשה עשר שבע יממות, ולעשות בכל אחד מהימים והלילות מעשה ישיבה בסֻכה, יש להכנס לסֻכה לי"ד סעודות, ואין לצאת ממנה לסֻכה אחרת, כלומר: המצוה היא להכנס לסֻכה לשבעה ימים. כיון שהמצוה היא להכנס בחמשה עשר לשבעה ימים, אם נכנס בחמשה עשר בבקר ימנה מאותו זמן שבעה ימים שהם ארבע עשרה סעודות, וישלים בלילי יו"ט אחרון[[1006]](#footnote-1006). ודחאוהו רבנן ואמרו שאין המצוה בעשית מעשה ממש אלא בכך שבאותו יום תהיה הסֻכה ביתו של אדם, ולכן הדבר תלוי ביום ולא במעשה האדם. ואולם גם הם מסכימים שצריך מעשה ישיבה בליל חמשה עשר כדי להתחיל את שבעת הימים.

#### ישיבה בסכה אחת

כיון שר"א סובר שהמצוה היא להכנס לסֻכה לשבעה, הוא סובר שהמצוה היא שתהיה לכל אחד סֻכה משלו, שבה ודוקא בה הוא יושב שבעת ימים. לכן הוא סובר שאין אדם יוצא י"ח בסֻכת חברו, ואין יוצאים מסֻכה לסֻכה. ר"א דורש את הפסוק "חג הסכות תעשה לך שבעת ימים" כאומר (ה) שהמצוה היא לעשות סֻכה ולשבת בה שבעת ימים. (כמו הדרשות שבארנו לעיל סכה ט עמ' שטז, ראה שם דרשות על עשית סכה ועשית חג הסכות). אבל חכמים מפרשים את הפסוק כאומר (ו) שכל שבעת הימים תעשה לך חג הסכות[[1007]](#footnote-1007). את הצווי האמור בפרשתנו הם מפרשים אחרת: כיון שנאמר כאן כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת, יש לפרש שאין כאן מצוה על היחיד שישב בסֻכה אחת, אלא כל האזרחים ישבו בכל הסֻכות. העִקר שיֵשבו ישראל בסֻכות, לאו דוקא איש איש בסֻכתולו, ולאו דוקא ישיבה של כל אדם בסֻכה אחת שבעת ימים. לפי חכמים המצוה היא שכל האזרח בישראל יֵשבו בסכות, כלומר (ז) שכל עם ישראל ישבו בסֻכות. (וראה להלן). עם ישראל[[1008]](#footnote-1008) יֵשֵב בסכות. (וראה גם דברינו להלן סכה כח, שגם שם הובאה דרשה שאומרת שכל האזרח בישראל ישבו בסֻכות היינו שעלינו להושיב בסֻכה את כל ישראל, ולאו דוקא שכל אדם ישב בסֻכהלט). לכן, לפי חכמים המצוה היא שבכל יום ויום משבעת הימים, יֵשֵב כל אזרח ואזרח בסֻכות. ממילא (ח) אין צֹרך לשאול מה יהיה דינו של מי שהתגייר או גדל בימים אלה. הלא הוא הצטרף לעם ישראל ויושב יחד עם ישראל[[1009]](#footnote-1009). השאלה הזאת נשאלת לדעת ר"א. ר"א שאומר שאדם צריך להכנס לסֻכה אחת לשבעה, מה יאמר על מי שהגדיל או התגייר תוך שבעה. על כך משיבה הגמ' שגם הוא מודה, שכיון (ט) שנאמר שכָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת, צריכים גם אלה לשבת בהן. גם הוא מודה שעִקר המצוה היא על ישראל שישבו בסכות, אלא שלשיטתו ישיבה בסֻכה היא ישיבה אחת ארֻכה בסֻכה אחת כל ימי החג.

וראה דברינו לעיל עמ' שטז

תשבו (א) כעין תדורו.

מאי טעמא דרבי אליעזר (א) תשבו כעין תדורו (ב) מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה ורבנן כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אי הכי אפילו לילי יום טוב ראשון נמי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק (ג) נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות והתם מנלן אמר קרא (ד) בערב תאכלו מצת הכתוב קבעו חובה.

מאי טעמא דרבי אליעזר אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים (ה) עשה סוכה הראויה לשבעה ורבנן הכי קאמר רחמנא (ו) עשה סוכה בחג.

(א) תשבו כעין תדורו (י) מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה.

תשבו, ואין תשבו (י) אלא כעין תדורו, מיכן אמרו אוכל בסוכה, שותה בסוכה, ומטייל בסוכה, ומעלה כליו בסוכה. (תו"כ).

וחכמים אומרים אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת (ז) מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת.[[1010]](#footnote-1010)

ורבי אליעזר האי כל האזרח מאי עביד ליה מיבעי ליה (ט) לגר שנתגייר בינתים וקטן שנתגדל בינתים ורבנן כיון שאמרו עושין סוכה בחולו של מועד (ח) לא אצטריך קרא.

### ויקרא כג מ, דברים טז יג, סכה כז:

#### סֻכה של מי

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

נאמר כאן שיש לקחת לנו את המינים האלה: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל", לשם עשית מצוה זו חיב כל אדם לקחת לו את המינים האלה, שיהיו שלו. וכפי שנבאר להלן סכה כט: לא.לב., ובפרוט רב יותר להלן סכה מא מג.

הוזכרה כאן גם מצות הסֻכה, ועליה לא נאמר שהיא צריכה להלקח לנו. אמנם בספר דברים נאמר:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:

אפשר להבחין בין שתי הפרשיות. שהרי אמנם נאמר כאן "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ", אך אמירה זו אינה דומה לאמירה "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם". כאן לא נאמר שיהיו לנו סֻכות אלא שיהיה לנו חג הסֻכות, וגם אין מצוה לקחת לנו את הסכות. אבל ר"א דורש שכל האמור כאן ענין אחד הוא. ושהפסוק "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים" מחיב גם עשית סֻכות, שהרי אם לא עשית לך סֻכה, לא עשית לך חג הסכות. וכפי שכבר בארנו לעיל כמה פעמים בדרשות שדרשו את הפסוק הזה (ראה כמה דרשות שבארנו בסכה ט. על עשית סכה ועשית חג הסכות). לכן סובר ר"א שגם עשית הסֻכה הרי היא בכלל המצוה לעשות לנו[[1011]](#footnote-1011). וכפי שכבר בארנו לעיל שר"א סובר שהצווי הזה אמור אל כל אחד ואחד מישראל. אבל, כפי שבארנו לעיל בדף זה לגבי ישיבה בסכה אחת, חכמים סוברים שהפסוק הזה אמור אל עם ישראל כאחדלד, שיעשה לו חג הסכות. לכן אין ללמוד מכאן שלכל אדם צריכה להיות סֻכה משלו. הם מפרשים את הפסוק כאומר שכל ישראל ישבו יחד בסכות, וכפי שבארנו בדעתם לעיל. ואולם, גם הם מודים שלא ישב אדם בסֻכה גזולה.

רבי אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים משלך וחכמים אומרים אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחתלו.

ורבנן האי לך מאי דרשי ביה מיבעי ליה למעוטי גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח.

### דברים טז יד, סכה כז:

#### שמחת הבית ברגל

נאמר: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". ברגל אדם מצֻוֶּה בשמחתו ובשמחת בניו ובנותיו. אשתו לא נזכרה כאן. אמנם, בכמה פסוקים אחרים העוסקים בביאת אדם לפני ה', לאו דוקא בימי הרגל, נאמר: "וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ", "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ", מכאן למד ר"א שכל שמחה לפני ה' שנעשית מדי שנה, אדם מצֻוֶּה בה לשמוח עם כל ביתו. ומעתה גם בשמחת הרגל ישמח עם כל בני ביתו, ובכלל זה אשתו[[1012]](#footnote-1012). ומסתבר ללמוד כך גם מהפסוק שפתחנו בו, שהרי אם אדם מצֻוֶּה לשמח את בניו ובנותיו, אפשר ללמוד מכך גם לאשתו שגם היא ודאי לא פחותה מהם.

שהיה רבי אליעזר אומר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דכתיב ושמחת אתה וביתך.

### מלכים ב ד כג, סכה כז:

נאמר על האשה השונמית: "וַתִּקְרָא אֶל אִישָׁהּ וַתֹּאמֶר שִׁלְחָה נָא לִי אֶחָד מִן הַנְּעָרִים וְאַחַת הָאֲתֹנוֹת וְאָרוּצָה עַד אִישׁ הָאֱלֹהִים וְאָשׁוּבָה: וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ אַתְּי הֹלֶכֶתי אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת וַתֹּאמֶר שָׁלוֹם". האיש תמה מדוע היא הולכת ביום שאינו לא חֹדש ולא שבת. אילו היה היום ח‎ֹדש או שבת, לא היה תמה. ממילא למדנו מכאן שנהגו ישראל ללכת אל הנביא בחדשים ובשבתות. ויש שלמדו מכאן ק"ו לרגלים. אמנם, אפשר להשיב ולומר שאין זה ק"ו, כי ברגלים אדם צריך לשמוח עם ביתו.

אמר רבי יצחק מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה.

### ויקרא כג מב, טז כט, סכה כח

#### מי חיב בסֻכה ומיהו אזרח

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת. מיהו אזרח? בכמה מקומות מצאנו שאזרח הוא מי שאינו גר. כמו שמצאנו "בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ", "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ", "תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם", "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם", "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה", ועוד.

לפי זה יש לבאר שכל מי שאינו גר יֵשֵב בסכות. כל ישראל ישבו בסכות. כשאמרה התורה "כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת" היינו שעלינו להושיב בסכות את כל מי שהוא מבני ישראל.

ואולם, התורה לא אמרה שכל אזרח ואזרח ישב בסֻכה, אלא שכָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת. זוהי מצוה על ישראל להושיב את כל אזרחיו בסכות. שכל עם ישראל יהיה בסכות. מכאן למדו חכמים שגם קטנים צריכים לשבת בסֻכה[[1013]](#footnote-1013). שהרי עלינו להושיב בסֻכה כל אזרח. ישראל ישבו בסכות, כמו שבארנו לעיל סכה כז.

אמנם, נשאלת השאלה מה יהיה דינן של נשים. האם גם הן בכלל כל האזרח? וכך היה מקום לסבור, שהרי אם כל ישראל צריכים לשבת בסֻכה כאחד, הרי הם צריכים לשבת כדרך שצריכים ישראל לשבת בבתיהם בכל ימות השנה, עם נשיהם[[1014]](#footnote-1014). אעפ"כ, כיון שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג כפי שנבאר בקדושין לה. (עיי"ש)[[1015]](#footnote-1015), הן פטורות מישיבה בסֻכה[[1016]](#footnote-1016). נמצא שלענינים אלה הנשים אינן חלק מהאזרח בישראל. משא"כ לגבי עִנוי ביוה"כ, שלגביו גם הנשים הן בכלל האזרח. שהרי העִנוי ביוה"כ אינו בכלל המצוות שהנשים פטורות מהן[[1017]](#footnote-1017).

ומ"מ אומרת הגמ' שכאשר נאמר כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת, הכונה היא גם לגרים, אע"פ שבמקומות רבים משמע שהגר אינו אזרח, כיון שהתורה מרבה את כל האזרח, גם הגרים בכלל. שהרי לכל המצוות שבתורה גר שמל וטבל הרי הוא כאזרח, משמל – אָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ. ודאי לענין סכה שנאמר בה כָּל הָאֶזְרָח.

אזרח זה אזרח האזרח להוציא את הנשים כל לרבות את הקטנים.

האזרח לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי.

קרא למה לי לרבות את הגרים.

סכה כח – ראה קדושין לה.

סכה כח: – ראה סכה כז.כט

### ויקרא כג מ, סכה כט: לא.לב לג:

#### ארבעת המינים

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:

נאמרה כאן מצוה לקחת את המינים האלה ביום הראשון כדי לשמוח בהם שבעת ימים לפני ה'. מכאן ששבעת ימים המצוה היא לשמוח בהם לפני ה'[[1018]](#footnote-1018), וביום הראשון יש צווי לקחת לנו את המינים האלה, כדי שיהיו לכל אחד מאתנו ארבעה מינים אלה לשמוח בהם. הלקיחה ביום הראשון היא אפוא צווי בפני עצמו, ולאו דוקא לפני ה' (ראה ירושלמי ר"ה ד ג, סכה ג יא). וראה בהרחבה להלן סכה מא מג.

התורה מצוה אותנו לקחת לנו את המינים האלה ביום הראשון מבין אותם שבעת ימים[[1019]](#footnote-1019), ולשמוח בהם במשך שבעת ימים לפני ה'. כפי שנבאר להלן, המצוה היא וּלְקַחְתֶּם לָכֶם, כמו וקניתם, כלומר: קחו לבעלותכם[[1020]](#footnote-1020) את המינים האלה, כדי לשמוח בהם שבעה ימים. ממילא למדנו מכאן (א) שארבעת המינים צריכים להיות קנינו של האדם[[1021]](#footnote-1021).

#### מה הם המינים האמורים

הצווי הוא לקחת "פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל". תמר וערבה הם ודאי שמות מינים, שהרי הם מינים מוכרים מכמה מקומות אחרים בתנ"ך, וכן הם מוכרים מהלשון המדוברת, וגם עץ עבות נזכר כשם של מין בספר נחמיה (אם כי בספר יחזקאל הוא נזכר כתֹאר של עץ ולא כשם מין). לכן מסתבר שגם הדר הוא שם המין, שיש לקחת לנו ביום הראשון.[[1022]](#footnote-1022) כשם שתמר וערבה הם שמות מינים, גם הדר ועבות הם שמות מינים[[1023]](#footnote-1023). ואם אין אנו מכירים מינים אלה בשמם[[1024]](#footnote-1024), עלינו לברר מהו המין ששמו הדר ומהו המין ששמו עבות. וכיצד נברר זאת? חכמים הניחו שלא בחנם הוא נקרא כפי שנקרא, אלא ודאי המין נקרא בשם המלמד על מראהו, ולכן אם אין אנו יודעים מהו המין ששמו הדר ומהו המין ששמו עבות, נוכל ללמוד זאת אם נלך לדרוש את השם. לכן דרשו חכמים את שמות המינים האלה, כלומר את המלים הדר ועץ עבות, כדי ללמוד מהן מהו המין האמור. את המלה עבות דורשים חכמים (ו) שעבות הוא מין שעליו חופים אותו כמעשה עבות[[1025]](#footnote-1025). הגמ' (ז) דורשת שהוא עץ שענפיו חופים את עצו, קלוע (טו) כמין קליעה ועשוי כשרשרתנא, ומכאן שהוא משולש. ולמדים האמוראים מסברה שאי אפשר שהמין הנקרא עבות הוא מין רעיל או קוצני, שהרי לא מסתבר שהתורה מצוה לקחת לשם שמחה מין כזה. לכן ודאי שאותו עץ עבות המוזכר כאן הוא מין שאינו רעיל. גם את המלה הדר דורשים חכמים בדרכים שונות כדי לברר מהו המין ששמו הדר, שהרי מן הסתם לא בחנם נקרא שמו הדר. מחפשים אפוא חכמים עץ שיש טעם לקראו הדר. ועל דרך זו הם דורשים (יג) פרי עץ – שטעם עצו ופריו שוים. הדר (ג) באילנו[[1026]](#footnote-1026), ושהוא כדיר.סג ושיש בו הדר הן בפריו והן בעצו.[[1027]](#footnote-1027)

חכמים שאלו אפוא מהו הדר ומהו עבות. חכמים אינם שואלים שאלה זו על התמר. שהרי הכל יודעים מהו תמר. אמנם, חכמים עסקו בשאלה מהי כף, ואיזה חלק של התמר יש ליטול. את המלים כַּפֹּת תְּמָרִים דורש ר' טרפון שיהיה הלולב (ד) כפות. ונראה שהוא אסמכתא. ועוד דרשו מכך שלא נאמר (ה) כף תמרים, שאין הכונה לאשכול תמרים, אלא לענף, שהוא הנקרא כפת תמרים[[1028]](#footnote-1028).

לא נאמר כאן הדס אלא עץ עבות, אפשר שמשום כך אומרת הגמ' שבהדס אין להקפיד שלא יהיה לו שם לווי. די שהוא עץ עבות. (ח) עץ עבות מ"מ.[[1029]](#footnote-1029) שלא כאזוב ומרור ששמם נזכר בפירוש בתורה, הרי הדס נזכר בשמו עץ עבות, וכל מיני עץ עבות הרי הם בכלל, גם אם בימינו הם נקראים בשם אחר. להלן (ט) אומרת הגמ' כך גם על ערבה, שגם ערבה שיש לה שם לווי כשרה, שנאמר ערבי נחל מ"מ. ולכאורה יש לתמוה, הלא בערבה הצריכה התורה דוקא ערבה שיש לה שם לווי, ערבי נחל, ודוקא המין הנקרא ערבי נחל הוא הכשר. וכן משמע מתחִלת הסוגיא שם, שערבי נחל הוא שם המין. שהרי הגמ' אומרת שהמין הנקרא ערבת נחל כשר גם אם הענף הזה עצמו לא גדל בנחל. כמו שביתר המינים חשוב המין ולא מקום גִדולו. כך גם ערבי נחל הם (י) מין ערבה הגדל בנחל. התורה באה ללמד איזה מין יש ליטול (יא) ולא היכן גדל. ערבי נחל מ"מ. ויש להשיב שאמנם כן הוא, התורה מצוה ליטול דוקא את המין ששמו ערבי נחל, וכל שהוא ערבי נחל הרי הוא כשר. כל שהוא עץ עבות וכל שהוא ערבי נחל הרי הם כשריםסא.

יש לפרש אפוא שהתורה נקבה כאן בשמותיהם של המינים. המין הנקרא בפי חכמים אתרוג הוא הנקרא בלשון התורה עץ הדר[[1030]](#footnote-1030). (וכן אומר רמב"ן על התורה כאן שאתרוג הוא שמו הארמי ובעברית הדר[[1031]](#footnote-1031)). והמין הנקרא בלשון חכמים הדס הוא הנקרא עץ עבות בלשון התורה. (המין הנקרא הדס בלשון התורה הוא המין הנקרא הדס שוטה בלשון חז"ל[[1032]](#footnote-1032). כמו שמשמע מבאור רב חסדא בסכה יב.[[1033]](#footnote-1033) את הפסוק בספר נחמיה שמשמע ממנו שהדס ועץ עבות הם שני מינים שונים). והמין הנקרא ערבי נחל הוא הכשר, והוא נקרא כך משום שפעמים רבות הוא גדל בנחל. לפ"ז עבות מ"מ וערבי נחל מ"מ היינו שכל שהוא עבות וכל שהוא ערבי נחל הרי הם כשרים, אך לא צפצפה[[1034]](#footnote-1034) שאינה ערבת נחל[[1035]](#footnote-1035).

#### הדר

ראינו לעיל שבארבעת המינים יש ללכת לדרוש את השם[[1036]](#footnote-1036). התורה מצוה להביא פרי ששמו הדר, וודאי לא בחנם נקרא שמו הדר ולא בחנם צִוְּתה התורה לקחת פרי ששמו הדר, הוא נקרא הדר על שם הדרו. מכאן אפשר ללמוד שהתורה מצוה לקחת מינים (ב) הדוריםנו. וכן נותנת הסברה, שהרי הם באים כדי לשמוח בהם.סא ואיך ישמח בהם אם לא יהיה בהם הדרסג.

אלא שנחלקו חכמים האם רק פרי ההדר צריך להיות הדר[[1037]](#footnote-1037), או שכל המינים צריכים להיות הדורים. יש שלמדו שרק האתרוג צריך להיות הדור, שהרי רק הוא נקרא הדר. אבל יש שלמדו שהצווי להדר חל גם על המינים האחרים. שהרי למדנו מסברה שהתורה מצוה לקחת מינים הדורים לשם שמחה. וסברה הוא שיהיה צווי זה חל בכל ארבעת המינים.

בשלמא יבש (ב) הדר בעינן וליכא אלא גזול בשלמא יום טוב ראשון דכתיב (א) לכם משלכם.

אמר רבא מחלוקת בלולב דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר ורבי יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג אבל באתרוג דברי הכל (ב) הדר בעינן.

רבי אבהו אמר (ג) אל תקרי הדר אלא (הדר) דבר שדר באילנו משנה לשנה.

ואלא לרבי יהודה הא כתיב הדר ההוא (ג) הדר באילנו משנה לשנה.

פרי עץ הדר. עץ שפריו הדר ועצו הדר אי זה זה זה אתרוג. (ירושלמי).

רבי יהודה אומר משום רבי טרפון כפות תמרים (ד) כפות אם היה פרוד יכפתנו.

אמר ליה רבינא לרב אשי ממאי דהאי כפות תמרים דלולבא הוא אימא חרותא בעינא כפות וליכא ואימא אופתא כפות מכלל דאיכא פרוד והאי כפות ועומד לעולם ואימא כופרא אמר אביי דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום כתיב אמר ליה רבא תוספאה לרבינא ואימא תרתי כפי דתמרי (ה) כפת כתיב ואימא חדא לההוא כף קרי ליה.

ענף עץ עבת (ז) שענפיו חופין את עצו ואי זה הוא הוי אומר זה הדס.

קלוע כמין קליעה (טו) ודומה לשלשלת זהו הדס רבי אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבת (ז) עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה הדס.

ואימא הכי נמי עץ עבות (ח) אמר רחמנא מכל מקום.

ערבי נחל הגדילין על הנחל דבר אחר ערבי נחל (יב) שעלה שלה משוך כנחל.

ערבי נחל אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מניין תלמוד לומר (יא) ערבי נחל מכל מקום.

ערבי נחל (י) הגדילות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים.

אמר אביי שמע מינה האי חילפא גילא כשר להושענא פשיטא מהו דתימא הואיל ואית ליה שם לווי לא נתכשר קא משמע לן ואימא הכי נמי (ט) ערבי נחל אמר רחמנא מכל מקום.

פרי עץ הדר (יג) עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אומר זה אתרוג ... רבי אומר אל תקרי הדר אלא הדיר מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין הכי נמי יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין.

פרי עץ את שטעם עצו דומה לפיריו זה אתרוג, בן עזאי אומר הדר הדר באילנו משנה לחברתה. וכפות תמרים, רבי טרפון אומר כפות ואם פרוד יכפתינו. וענף עץ עבות את שענף עצן דומה לקליעה זה הדס וערבי נחל אין לי אלא של נחל של בעל ושל הרים מנין תלמוד לומר וערבי נחל. (תו"כ).

### מלאכי א יג, סכה ל.

#### מצוה הבאה בעברה

מלאכי מוכיח את העם על שהם מקריבים קרבנות לא ראויים: "מַגִּישִׁים עַל מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גֵאַלְנוּךָ בֶּאֱמָרְכֶם שֻׁלְחַן ה’ נִבְזֶה הוּא: וְכִי תַגִּשׁוּן עִוֵּר לִזְבֹּחַ אֵין רָע וְכִי תַגִּישׁוּ פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אֵין רָע הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפֶחָתֶךָ הֲיִרְצְךָ אוֹ הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ אָמַר ה’ צְבָאוֹת: ... וְאַתֶּם מְחַלְּלִים אוֹתוֹ בֶּאֱמָרְכֶם שֻׁלְחַן ה’ מְגֹאָל הוּא וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ: וַאֲמַרְתֶּם הִנֵּה מַתְּלָאָה וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ אָמַר ה’ צְבָאוֹת וַהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה וַהֲבֵאתֶם אֶת הַמִּנְחָה הַאֶרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר ה’...". מלאכי מונה יחד עם בעלי המום גם את הגזול, מכאן למד ר' יוחנן שקרבן הבא ע"י עברה פסול[[1038]](#footnote-1038). מכאן למד ר' יוחנן לא רק לגבי קרבנות, אלא לגבי כל המצוות. שהרי מדוע יפסל הקרבן? הלא הוא כבר ממון המקריב. בע"כ טעם הדבר הוא שאינו רצוי כי בא בעברה. ואם כך – הוא הדין לכל מצוה. ריב"נ בשם שמואל חולק על כך. (והשוה לדרשה בסוטה יד:).

### ויקרא א ב, סכה ל.

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

בפשטות, אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן, היינו כמו אָדָם מִכֶּם כִּי יַקְרִיב קָרְבָּן. אבל חכמים דרשו שיקריב מכם, כלומר: יקריב משלו.

בשלמא לפני יאוש אדם כי יקריב מכם אמר רחמנא ולאו דידיה הוא.

סכה לג. – ראה לעיל סכה יא:

### ויקרא כג מ, סכה לד. מד. מה:

#### ערבה למזבח

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:

נזכר כאן פְּרִי עֵץ הָדָר אחד וַעֲנַף עֵץ עָבֹת אחד. אבל עַרְבֵי נָחַל בלשון רבים[[1039]](#footnote-1039). מכאן[[1040]](#footnote-1040) דרש אבא שאול אחת למזבח[[1041]](#footnote-1041).

רב הונא מבאר שריב"ב דרש דרשה דומה על המלים כַּפֹּת תְּמָרִים, כיון שנאמר כַּפֹּת ברבים, יש ללמוד אחת ללולב ואחת למזבח. מכאן הוא למד חִבוט חריות תמרים ביום השביעי על המזבח (ואפשר: ביום השביעי שחל בשבת. כלומר: הוא דרש שיש להביא מאחד המינים האמורים כאן גם למזבח,[[1042]](#footnote-1042) ובשבת נוח יותר להביא תמר, שאינו מתיבש).[[1043]](#footnote-1043)

אבא שאול אומר ערבי שתים אחת ללולב ואחת למקדש.

אמר רב הונא מאי טעמא דרבי יוחנן בן ברוקה דכתיב כפת שנים אחת ללולב ואחת למזבח ורבנן אמרי כפת כתיב.

אמר רבי אבהו מאי קראה שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח.

### ויקרא כג מ, סכה לד:

#### לקיחת ארבעת המינים

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:

נאמר כאן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל. יש ו' החבור בין שלשת האחרונים, אך לא בינם לבין פרי עץ הדר, מכאן שהוא אינו נאגד עמם.

נאמר כאן וּלְקַחְתֶּם לָכֶם, מכאן שכֻלם צריכים להלקח בלקיחה אחת. וראה דברינו במנחות כז. וביומא מז. (לעיל עמ' רפא). ולעיל סכה יא:

#### כמה יש לקחת מכל מין

נאמר כאן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל. מכאן למד ר"ע שכשם שאתרוג אחד ולולב אחד כך הדס אחד וערבה אחת.[[1044]](#footnote-1044)

רבי עקיבא אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת.

אמר לו רבי אליעזר יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת אמרת וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים והלא לא נאמר אלא כפת ומנין שמעכבין זה את זה תלמוד לומר ולקחתם שתהא לקיחה תמה.

סכה לה. – ראה ברכות לה. וברכות לו:

סכה לה.: - ראה פסחים לז:

### דברים יד כב, סכה לו.

התורה מצוה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה". בפשט הדברים נראה היה לפרש שהכונה לתבואה העולה מן הזרע שהוצאת אל השדה[[1045]](#footnote-1045), אבל אביי אומר שר"ש מפרש את הפסוק אחרת: במעשר מתחיב רק פרי הראוי להזריע, שנאסף מן השדה כאשר הוא בשל[[1046]](#footnote-1046). לפי פרוש זה, זרעך הוא הזרע שצמח, ולא הזרע שנזרע.[[1047]](#footnote-1047)

עשר תעשר את כל תבואת זרעך כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה.

סכה לז. – ראה להלן סכה מא:מגפז. ולעיל סכה יב.יט

סכה לז: - ראה מנחות סא.

### מלכים ב כב טז, סכה לח:

נאמר על יאשיהו: "וַיַּגֵּד שָׁפָן הַסֹּפֵר לַמֶּלֶךְ לֵאמֹר סֵפֶר נָתַן לִי חִלְקִיָּה הַכֹּהֵן וַיִּקְרָאֵהוּ שָׁפָן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ אֶת דִּבְרֵי סֵפֶר הַתּוֹרָה וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו: וַיְצַו הַמֶּלֶךְ אֶת חִלְקִיָּה הַכֹּהֵן וְאֶת אֲחִיקָם בֶּן שָׁפָן וְאֶת עַכְבּוֹר בֶּן מִיכָיָה וְאֵת שָׁפָן הַסֹּפֵר וְאֵת עֲשָׂיָה עֶבֶד הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר: לְכוּ דִרְשׁוּ אֶת ה’ בַּעֲדִי וּבְעַד הָעָם וּבְעַד כָּל יְהוּדָה עַל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר הַנִּמְצָא הַזֶּה כִּי גְדוֹלָה חֲמַת ה’ אֲשֶׁר הִיא נִצְּתָה בָנוּ עַל אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ אֲבֹתֵינוּ עַל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר הַזֶּה לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב עָלֵינוּ: וַיֵּלֶךְ חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן וַאֲחִיקָם וְעַכְבּוֹר וְשָׁפָן וַעֲשָׂיָה אֶל חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה אֵשֶׁת שַׁלֻּם בֶּן תִּקְוָה בֶּן חַרְחַס שֹׁמֵר הַבְּגָדִים וְהִיא יֹשֶׁבֶת בִּירוּשָׁלִַם בַּמִּשְׁנֶה וַיְדַבְּרוּ אֵלֶיהָ: וַתֹּאמֶר אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אִמְרוּ לָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁלַח אֶתְכֶם אֵלָי: כֹּה אָמַר ה’ הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְעַל יֹשְׁבָיו אֵת כָּל דִּבְרֵי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר קָרָא מֶלֶךְ יְהוּדָה: תַּחַת אֲשֶׁר עֲזָבוּנִי וַיְקַטְּרוּ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים לְמַעַן הַכְעִיסֵנִי בְּכֹל מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וְנִצְּתָה חֲמָתִי בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְלֹא תִכְבֶּה: וְאֶל מֶלֶךְ יְהוּדָה הַשֹּׁלֵחַ אֶתְכֶם לִדְרֹשׁ אֶת ה’ כֹּה תֹאמְרוּ אֵלָיו כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁמָעְתָּ: יַעַן רַךְ לְבָבְךָ וַתִּכָּנַע מִפְּנֵי ה’ בְּשָׁמְעֲךָ אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עַל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְעַל יֹשְׁבָיו לִהְיוֹת לְשַׁמָּה וְלִקְלָלָה וַתִּקְרַע אֶת בְּגָדֶיךָ וַתִּבְכֶּה לְפָנָי וְגַם אָנֹכִי שָׁמַעְתִּי נְאֻם ה’: לָכֵן הִנְנִי אֹסִפְךָ עַל אֲבֹתֶיךָ וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל קִבְרֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם וְלֹא תִרְאֶינָה עֵינֶיךָ בְּכֹל הָרָעָה אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עַל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיָּשִׁיבוּ אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר". הספר נקרא "הַסֵּפֶר אֲשֶׁר קָרָא מֶלֶךְ יְהוּדָה", אע"פ ששפן קראו בפני המלך, והמלך שמע. מכאן למד ריב"ל ששומע כעונה.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא מנין לשומע כעונה דכתיב את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן דכתיב ויקראהו שפן לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה ודילמא בתר דקראנהו שפן קרא יאשיהו אמר רב אחא בר יעקב לא סלקא דעתך דכתיב יען רך לבבך ותכנע לפני ה' בשמעך בשמעך ולא בקראך.

### ויקרא כה ו, סכה מ.

#### שבת הארץ לאכלה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’: שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל.

נאמר כאן שהשביעית מיועדת לאכילה. אע"פ שאין לעבוד את הקרקע בשביעית, אפשר לאכול מפירותיה. ולאו דוקא פירותעז, שהרי לא נאמרה כאן המלה פירות, אלא "שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה", כל גִדולי שבת הארץ לכם. ואולם, נשאלת השאלה לאיזה ענין תהיה שבת הארץ לכם. האם דוקא לאכלה כפי שאומר הפסוק, או שאפשר לפרש שתהיה לאכלה ולכל הדומה לה, שהרי נאמר "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם".

בפשטות נראה שבשאלה זו נחלקו תנאים, לדעת ת"ק לא נִתנה שביעית אלא לאכילה, וממילא קדשו רק פירותיה ואין קדושה בעצים, ולדעת ר"י נִתנה שביעית לכל שִמוש שרגילים להשתמש בתבואה בכל שנה ושנה. וכך נראה שדעתו של התנא האומר שאין קדושת שביעית בעצים, שהרי אינם עומדים לאכילה. (ובפשטות כך גם תנא דידן).

ואולם, האמוראים מבארים שהכל מודים שלאכלה לאו דוקא. שהרי נאמר כאן "לָכֶם לְאָכְלָה", שבת הארץ נִתנה לכל דבר הדומה לאכילה. כלומר: אפשר להשתמש בתבואת הארץ כדרך שמשתמשים בה כל שנה. ולהשתמש בה כדרך שמשתמשים כל שנה במה שמגדלים עבור אותה שנה. ולאו דוקא אכילה, אלא כל דבר שהוא השִמוש הרגיל של הפירות, ואדם נהנה ממנו, כאכילה[[1048]](#footnote-1048). שבת הארץ נוהגת אפוא בכל דבר שמגדלים אותו מדי שנה ואוכלים אותו[[1049]](#footnote-1049). אכילה זאת אינה דוקא אכילה בפה אלא כל הנאה שהיא כאכילה והוא השִמוש הרגיל של אותו פרי, ובכלל זה צביעה והדלקת הנר[[1050]](#footnote-1050), בפירות שדרך העולם לגדלם לצרכים אלה, שהרי זאת דרך אכילתם[[1051]](#footnote-1051). אך לא נִתנה שביעית להבערה וכד' שאינה דומה לאכילה לפי שאין הנאה בעצם ההבערה והוא סתם מאבדם, ואין זאת אכילה[[1052]](#footnote-1052). מבארים אפוא האמוראים שלא נחלקו ת"ק ור"י אלא לענין משרה וכביסה וכד', האם היא כאכילה או לא.

ומ"מ אין לאכול את פירות השביעית אלא בדרך אכילתם הרגילה. שהרי שבת הארץ נתנה לאכלה וענינה של מצוה זאת שתהא שבת הארץ עומדת לאכילה. זאת מטרתה ולכך נועדה, שיבא כל אדם ויאכל ממנה כדרכה, ואם משנה מן הסדר ומשתמש בה לדבר אחר הרי אינה עומדת לאכלה. נחלקו התנאים בגבולות ההיתר, שהרי נאמר כאן לאכלה. אמנם נאמר גם לכם, כלומר לשִמושכם. מכאן דרש ר"י שכל שִמוש שכל אדם רגיל להשתמש בו בתבואת השנה, הרי הוא בכלל ההיתר. אבל חכמים אומרים שהותרו דוקא שִמושים הדומים לאכילה[[1053]](#footnote-1053). (וממילא כל דבר שאין משתמשים בו בדרך הדומה לאכילה, אינו בכלל קדושת שביעית).

וראה בירושלמי שביעית ז א, ח א, שעוד הוסיף ודרש דרשות רבות מהפסוקים האלה.

וראה דברינו בפסחים נב:

לאכלה ולא למלוגמא אתה אומר לאכלה ולא למלוגמא או אינו אלא ולא לכבוסה כשהוא אומר לכם הרי לכבוסה אמור הא מה אני מקיים לאכלה לאכלה ולא למלוגמא מה ראית לרבות את הכבוסה ולהוציא את המלוגמא מרבה אני את הכבוסה ששוה בכל אדם ומוציא את המלוגמא שאינה שוה לכל אדם.

לאכלה ולא למלוגמא לאכלה ולא לזילוף לאכלה ולא לעשות ממנה אפיקטויזין.

מאי טעמא דתנא קמא דאמר קרא לאכלה ולא למשרה ולא לכבוסה מאי טעמא דרבי יוסי אמר קרא לכם לכם לכל צרכיכם ואפילו למשרה ולכבוסה ותנא קמא הא כתיב לכם ההוא לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן ורבי יוסי הא כתיב לאכלה ההוא מיבעי ליה לאכלה ולא למלוגמא.

שאני התם דאמר קרא לכם לאכלה לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן.

### ויקרא כה יב, יד, סכה מ:

#### קדושת פירות השמִטה והיובל

אחרי שמצוה התורה על השמִטה, היא מצוה על היובל:

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם....

כמו השביעית שהוזכרה קודם לכן, גם על היובל נאמר "לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ". הדברים דומים מאד למה שנאמר לפני כן לגבי השביעית: "וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל". אלא שכאן, שלא כמו בשביעית, הוסיפה התורה ואמרה שהשנה היא קֹדש.

ר"י מוסיף ודורש מכאן שלא רק שהשנה עצמה היא קדש, אלא גם תבואת השנה היא קֹדש[[1054]](#footnote-1054), והוא לומד מכאן גם לשביעית. לא רק שיש לאכול את התבואה, אלא שדינה כדין קֹדש והיא תופשת את דמיה. אמנם, אפשר שאין זו קדושה גמורה. שהרי התבואה לא נאסרה לטמאים ואין דינה לאכלה בקדושה, קדושתה אינה אלא בכך שאת התבואה יש לאכול, וגם אם תוחלף באחרת – אין התר להחליפה אלא לצֹרך אכילה. לכן, אפשר לחלל את התבואה על אֹכל אחר. אמנם, גם אם עשה כך התבואה עצמה אינה מתחללת, היא נותרת תבואת שביעית, ויש לאכלה, אפשר להחליפה באֹכל אחר כי גם זו דרך אכילה, ופדיון זה מקדש את חליפיה של התבואה. אך אין פדיון זה מוציא את התבואה מחיוב "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה". יש אפוא בפירות אלה דין קֹדש התופש את דמיו. אך הפרי עצמו לא התחלל. שהרי נאמר על השביעית קדש תהיה לכם. פירות השביעית יהיו קדש. ולא תועיל החלפתם בדמים, וכי מפני שהוחלפו בדמים כבר אינם קדש? הלא נאמר קדש תהיה לכם. (וגם בקרבנות אי אפשר לחלל קרבן שלא הוקדש אלא קדש מאליו, כפי שנבאר בזבחים לז. נו:נז.).

אבל ר"א דורש שהפרשה אינה עוסקת בקדושת הפרי אלא במכירה. לא נאמר כאן ולא נרמז כאן שאפשר לחלל את פירות השביעית. הפרשה לא באה ללמד שהפירות קֹדש אלא שהשנה קֹדש. ואולם, דיני הפרשה הם דיני מכירה. הפרשה עוסקת במקח שהרי היא ממשיכה ואומרת וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ וכו'. (אמנם, הדרשה הזאת קשה היא, שהרי הפסוקים האלה אינם עוסקים בתבואת היובל אלא בתבואת שנות החול). עִנינה של הפרשה הוא שהארץ שיכת לקב"ה וממילא כך גם תבואות השביעית והיובל, ואין למכרם. ומסתבר אפוא שאם מכרם – אינו יכול להוציא את הדמים לכל דבר, שהרי דמי שביעית הם. לפי זה אפשר לבאר שלענין זה נאמר עליהם שהם קדש. (וכפי שבארנו בערכין כט ובערכין כט:ל.). כלומר: שאם מכרם – מתקדשים דמיהם. גם לפי דרשה זו, המוכר צריך אף הוא לאכול את התבואה שקנה בדמיה. ואולם, אין חליפי התבואה מתקדשים אלא במכירה.

מי שאומר שהשביעית מתחללת כקֹדש, סובר שאפשר לחלל אותה בכל דרך, כקֹדש, אבל מי שאומר שאין כאן קדושה, אלא שאם מכר צריך להמשיך לקיים דין לאכלה גם בחליפיה, סובר שאי אפשר לחלל את השביעית כקֹדש. אלא רק אם מכר אותה.[[1055]](#footnote-1055)

כי יובל היא קדש מה קדש תופס את דמיו אף שביעית תופסת את דמיה.

שביעית תופסת את דמיה שנאמר כי יובל היא קדש תהיה לכם מה קדש תופס את דמיו ואסור אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה אי מה קדש תפס דמיו ויוצא לחולין אף שביעית תופסת את דמיה ויוצאת לחולין תלמוד לומר תהיה בהוייתה תהא.

מאי טעמא דרבי אלעזר דכתיב בשנת היובל הזאת וגו' וסמיך ליה וכי תמכרו ממכר דרך מקח ולא דרך חילול ורבי יוחנן מאי טעמא דכתיב כי יובל היא קדש מה קדש בין דרך מקח בין דרך חילול אף שביעית בין דרך מקח בין דרך חילול.

### דברים יד כה, סכה מא.

#### פדיון מעשר שני

על מעשר שני נאמר: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ". את המעשר יש לפדות בכסף דוקא, בירושלים נותנים את הכסף באֹכל אחר. אי אפשר לחלל את המעשר על מה שאינו כסף.

סכה מא. – ראה ר"ה ל.

סכה מא.: - ראה מנחות סח.:

### שמות יב ד, סכה מב:

נאמר על הפסח: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה". את הפסח יש לאכול לפי בתים. כל בית ומספר הנפשות האוכלות שבבית. מכאן שכל נפש שבבית, אם היא אוכלת, סופרים אותה ומחשבים אותה באכילת הפסח. גם קטן, אם הוא אוכל – הוא חלק ממכסת הנפשות. שהרי גם הוא חלק מהנפשות שבבית. כל נפש בבית כפי אכלה כלולה בלקיחת השה.

### ויקרא כג מ, סכה מא: מג.

#### לקיחה ושמחה

התורה אומרת: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". כל (א) אחד מישראל הצטוה לקחת לו את ארבעת המינים האלה, ושיהיו (ב) שלו. אדם לוקח לו את המינים כדי לשמוח בהם שבעה ימים לפני ה', ביום הראשוןמה המצוה היא שיקח לאו את המינים לבעלותו. לכן הם חיבים להיות בבעלותו[[1056]](#footnote-1056). כל (א) אחד יקח לו את המינים כדי שישמח בהם לפני ה' שבעה ימים.[[1057]](#footnote-1057)

מצות "ולקחתם" אינה עומדת בפני עצמה. היא פתיחה להמשך הדברים. כמו שבחג המצות מצאנו "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם...", השבתת החמץ ביום הראשון היא חלק מאכילת המצה שבעת ימים. למה יש להשבית חמץ ביום הראשון? לשם שבעת הימים. כך גם בחג הסכות, נאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". לשם מה יש לקחתם ביום הראשון? לשם מה שאמור בהמשך הפסוק, השמחה לפני ה' שבעת ימים[[1058]](#footnote-1058). (ר' יהודה אומר שיש לקחתם לא רק לשם השמחה שבעת ימים, אלא לכל מה שאמור שם על שבעת הימים. הוא מוסיף ולומד יחד את כל האמור כאן: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". דורש ר' יהודה באותה דרך: לשם מה יש לקחת את המינים האלה? לשם מה שנאמר שצריך לעשות בהם: שמחה שבעת ימים וסֻכה שבעת ימים.[[1059]](#footnote-1059) כלומר: לשם כל מה שנאמר אחרי הלקיחה הזאת[[1060]](#footnote-1060). הלקיחה הזאת היא לצֹרך המצוה האמורה בעקבותיה. אבל חכמים חולקים עליו[[1061]](#footnote-1061)).

המצוה אפוא היא לקחת ביום הראשון את המינים האלה, כדי לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים. וממילא – המצוה היא גם לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים. ולשם כך הצטוה כל אחד מישראל לקחת לו את ארבעת המינים האלה, ושיהיו שלומד.

אין עוד מצוה שבה לִמדה התורה שיש מצוה בפ"ע בלקיחת החפץ לצֹרך המצוה, אבל בלולב נאמרה מצוה כזו. מכאן שהלקיחה היא מצוה בפני עצמה, וכיון שעליה לא נאמר לפני ה', (ג) הרי היא נוהגת בכל מקום.

לקיחת המינים האלה ביום הראשון היא לצֹרך השמחה בהם שבעת ימים. אלא ששבעת ימי השמחה נוהגים דוקא לפני אלהיכם. במקדש השמחה בארבעת המינים היא שבעת ימים. בגבולין לא נוהגת (ג) אלא מצות הלקיחה ביום הראשון. אבל הלקיחה ביום הראשון נועדה כדי לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים. משמע שבמקדש נוהגת השמחה כל שבעת הימים.

מכאן עולה שמצות הלקיחה היא מצוה שמתקיימת (יב) בלקיחה אחת, ומשלקח יצא ידי חובה. אבל מצות השמחה בהם לפני ה' היא מצוה מתמשכת כל היום[[1062]](#footnote-1062) במשך שבעת הימים, כמו מצות סֻכה. לכן בירושלים נוטלים את הלולב במשך כל היום. בירושלים זוהי מצוה מתמשכת כל היום, ולא מצוה הנעשית אחת ביום.[[1063]](#footnote-1063)

אם דומה מצות השמחה בלולב שבעת ימים למצות סֻכה בכך שהיא מתמשכת שבעה ימיםמד, ואינה מצוה הנעשית אחת ביום אלא כל היום, היה מקום ללמוד שאינה פוסקת בלילות. ואולם, הגמ' למדה שבע"כ מצוה זו אינה נוהגת בלילות. משום שאילו נהגה גם בלילות – למה צִוְּתה התורה לקחת את המינים ביום הראשון ולא כבר בלילה הראשון? הלא זו מצוה מתמשכת שבעת ימים ולכאורה היתה צריכה להתחיל כבר בלילה הראשון. מכך שצִוְּתה התורה לקחת ביום הראשון למדנו (ו) ממילא שהמצוה היא בימים[[1064]](#footnote-1064). ומסתבר טעם הדבר, שהרי מצוה זו היא חלק מהמצוות הנעשות לפני ה', וכל העבודות הנעשות לפני ה' לא נעשות אלא ביום.[[1065]](#footnote-1065)

נאמרו כאן אפוא שתי מצוות: לקיחת המינים האלה ביום הראשון, והשמחה בהם שבעת ימים לפני ה'.[[1066]](#footnote-1066)

#### בשבת

נאמרה כאן מצוה (ד) שקבוע לה זמן: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן", וככל מצוה שקבוע לה זמן, המצוה דוחה שבת. ולדעת ר"א גם מכשיריה דוחים שבת, שהרי אם לא יעסוק במכשיריה, לא יקים את המצוה בזמנה. (וכפי שבארנו בשבת קלא-קלב). כיון שהפסוק קובע זמן למצוה: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן", הרי (י) אם יש צרך בחלול השבת לקיומה של המצוה, יש לעשות זאת.

מצות הלקיחה היא "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". לקיחת המינים לרשותו היא מצוה שזמנה הוא רק ביום הראשון. ולכן (ה) היא אינה דוחה שבת בשאר הימים, אפילו לר"א. אמנם צריך לשמוח בהם שבעה ימים לפני ה'[[1067]](#footnote-1067), אבל אין מצוה לקחתם אלא ביום הראשון, לכן אין לחלל שבת על לקיחתם לרשותו בשאר הימים. התורה חִדשה שהלקיחה זמנה רק ביום הראשון[[1068]](#footnote-1068).

ולקחתם שתהא לקיחה (א) ביד כל אחד ואחד לכם (ב) משלכם להוציא את השאול ואת הגזול.

ביום (ד) ואפילו בשבת ראשון (ג) אפילו בגבולין הראשון מלמד (ה) שאינו דוחה אלא יום טוב הראשון בלבד.

ולקחתם לכם ביום הראשון חלק הראשון מהן. מעתה במקדש ידחה בגבולין לא ידחה. אמר רבי יונה אילו הוה כתיב ולקחתם לפני יי' אלהיכם הייתי אומר כאן מיעט ובמקום אחר ריבה. אלא ולקחתם לכם (ג) מכל מקום. ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים בירושלם. (ירושלמי).

מאי טעמא דרבי אליעזר אמר קרא (י) ביום ואפילו בשבת ורבנן האי ביום מאי עבדי ליה מיבעי ליה (ו) ביום ולא בלילה ורבי אליעזר ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מסיפא דקרא ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים ימים ולא לילות ורבנן אי מהתם הוה אמינא (יא) לילף ימים ימים מסוכה מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן נמי ימים ואפילו לילות.

בסוכות תשבו סוכה של כל דבר דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב והדין נותן (ז) ומה לולב שאין נוהג בלילות כבימים אינו נוהג אלא בארבעת מינין סוכה שנוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא בארבעת מינין אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא ארבעת מינין יהא יושב ובטל והתורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים סוכה של כל דבר (ח) וכן בעזרא אומר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשות סכות ככתוב.

ורבי יהודה סבר (ט) הני לדפנות עלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לסכך.

### ויקרא כג מב, סכה מג.

#### ישיבת שבעת ימים

נאמר: "אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". המצוה היא לשבת בסֻכה שבעת ימים. פסוק (יג) דומה נאמר בימי המלואים: "וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת ה’ וְלֹא תָמוּתוּ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי". שם מפורש שישיבת שבעת הימים היא יומם ולילה. מכאן שכאשר נאמרה ישיבת ימים היינו יומם ולילה. גם בסֻכה נאמר שהמצוה היא ישיבה שבעת ימים, כמו במלואים. שבעת ימי ישיבה כוללים גם את הלילה, כפי שנאמר במלואים יומם ולילה. כך היא דרכה של ישיבה[[1069]](#footnote-1069). ומכאן שגם ישיבת סכה נוהגת יומם ולילה.[[1070]](#footnote-1070) (והירושלמי (פ"ב ה"ז) מוסיף ולומד מכאן שלפי ר"א הסובר שאדם צריך לעשות מעשה ישיבה בסכה, צריך לעשותו בין ביום ובין בלילה, כי המצוה היא בין ביום ובין בלילה כמו במלואים).

בסכות תשבו שבעת ימים ימים ואפילו לילות אתה אומר ימים ואפילו לילות או אינו אלא ימים ולא לילות ודין הוא נאמר כאן ימים ונאמר בלולב ימים מה להלן ימים ולא לילות אף כאן ימים ולא לילות או כלך לדרך זו נאמר כאן ימים ונאמר במלואים ימים מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן ימים ואפילו לילות נראה למי דומה דנין דבר שמצותו כל היום מדבר שמצותו כל היום ואל יוכיח דבר (יב) שמצותו שעה אחת או כלך לדרך זו דנין דבר שמצותו לדורות מדבר שמצותו לדורות ואל יוכיחו מלואים שאין נוהגין לדורות תלמוד לומר תשבו תשבו לגזרה שוה נאמר (יג) כאן תשבו ונאמר במלואים תשבו מה להלן ימים ואפילו לילות אף כאן ימים ואפילו לילות.

סכה מד. – ראה לעיל סכה לד.

סכה מד: - ראה מו"ק ג.

סכה מה. – ראה לעיל סכה לד.

### שמות כו טו, סכה מה:

נאמר: "וְעָשִׂיתָ אֶת הַקְּרָשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים: .... וְאֶת הַקְּרָשִׁים תְּצַפֶּה זָהָב וְאֶת טַבְּעֹתֵיהֶם תַּעֲשֶׂה זָהָב בָּתִּים לַבְּרִיחִם וְצִפִּיתָ אֶת הַבְּרִיחִם זָהָב". למה נאמר כאן עֲצֵי שִׁטִּים עֹמְדִים? מה הם עצים עומדים? מה כוונת התורה באמרה שהם עומדים? הבריתא אומרת שהכונה היא שהם עומדים דרך גדילתם. מכאן למד ר' ירמיה בשם רשב"י לכל המצוות כֻלן. שכֻלן כמו עצי השטים של המשכן.

עוד דורשת הבריתא שעמידתם של הקרשים תהיה ע"י עצי השטים, עצי השטים הם העומדים, ולא צִפוי הזהב הוא שיעמוד[[1071]](#footnote-1071).

אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שטים עמדים.

### שמות כב יט, סכה מה:

נאמר: "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ". אפשר לזבוח לה' לבדו. הזובח לה' ולאלוה אחר יחד עמו, עבר על לאו זה. לא יחרם רק מי שזובח לה' לבדו. ומכאן למדו חכמים לא רק לזביחה אלא לכל עבודה ותפִלה והודאה, וכל צורות עבודת ה'. כלן דומות לזביחה שהרי הן עבודות, ואין לעשותן לה' ולאחר יחד עמו. אין לשתף את ה' עם אחרים.

כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לה' לבדו.

סכה מה: - ראה לעיל לד.

סכה מו. – ראה ברכות מ.

### ויקרא כג לד-מג, סכה מז. מח.

#### היום השמיני של חג הסכות

חג הסכות נזכר בתורה בכמה מקומות. מספר ימיו נזכר בפרשת אמר, בפרשת פינחס ובפרשת ראה.

בפרשת אמר נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת **שִׁבְעַת יָמִים** לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:  **שִׁבְעַת יָמִים** תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ **בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי** מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’: אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ **שִׁבְעַת יָמִים** בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן **וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי** שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם **שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים** בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ **שִׁבְעַת יָמִים** כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

בפרשת פינחס נאמר:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה’ **שִׁבְעַת יָמִים**: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ: וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם: וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם: ס וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ: פ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּטָם: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: פ **בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי** עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ.

בפרשת ראה נאמר:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ **שִׁבְעַת יָמִים** בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ.

בכל המקומות נאמר שהחג הוא שבעת ימים. בשום מקום לא נאמר שמונת ימים או שמונה ימים. בפרשת אמר ופינחס נאמר שיש מקרא קדש גם ביום השמיני. בפרשת ראה לא נזכר היום השמיני כלל.

היום השמיני נבדל משבעת הימים. מצוות החג, הסֻכה והלולב, אינן נוהגות אלא שבעת ימים, כאמור כאן בפירוש. שהרי גם על הסֻכה[[1072]](#footnote-1072) וגם על הלולב[[1073]](#footnote-1073) נאמר כאן בפירוש "שבעת ימים"[[1074]](#footnote-1074). בשבעת הימים קרבים שני אילים וארבעה עשר כבשים, בשמיני קרבים איל אחד ושבעה כבשים, כמו בכל יתר החגים. בשבעת ימי החג קרבים פרים המתמעטים באחד מדי יום, משלשה עשר עד שבעה. בשמיני לא קרבים ששה אלא אחד בלבד[[1075]](#footnote-1075). לפני היום השמיני מסכמת התורה את משפט ימי החג, ואומרת בשביעי בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּטָם, ולא כמשפט כבשאר הימים.[[1076]](#footnote-1076)

גם בפרשת פינחס, היום השמיני נפתח בפתיחה חדשה: "בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם...". יש כאן פתיחה חדשה, מועד חדש, עצרת תהיה לכם. ועוד: לא נאמר כאן "וביום השמיני" כבכל הימים, אלא "ביום השמיני", ללא ו החִבור[[1077]](#footnote-1077).

מכל אלה עולה שהשמיני הוא יום מקרא קדש, אך אינו חלק מחג הסכות. את חג הסכות חוגגים שבעת ימים, כפי שנאמר כמה וכמה פעמים. השמיני הוא מקרא קדש, אך אינו חלק מהרגל. (אמנם, הוא נקרא עצרת, כמו שביעי של פסח, שממנו אפשר ללמוד שעצרת היא יום סיום הרגל שלפניה. לכן לענינים מסוימים הוא חלק מהרגל. (וראה דברינו בחגיגה ט.). כמו כן ברור שלא צריך לעלות בו שוב לרגל, כי בפרשת הרגלים נאמר בפירוש שלש רגלים).

ועוד יש לשאול האם החגיגה והראיה נמשכות גם בו, ועל כך ראה דברינו בחגיגה ט. (ראה גם דברינו בפסחים ע:עא.).

כאמור, בפרשת ראה לא הוזכר היום השמיני כלל. אמנם חכמים (וראה פסחים ע:) דרשו את הפסוק "שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ", כך ש"וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ" אינו ביאור לאמור לפניו, אלא תוספת. כאילו נאמר: "שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ", ואח"כ – "וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ". הוסף לשמוח במה ששמחת[[1078]](#footnote-1078), והמשך לאכול את קרבנות החג גם ביום השמיני, שלא נזכר בפרשיה זו אך הוא ידוע לנו מפרשיות אחרות. הגמ' מקשה על כך מדוע לא נבאר כפשוטו: שבאותם שבעת ימים תהיה אך שמח, ומתרצת שעל כך לא ראוי לומר אך. ויש לבאר.[[1079]](#footnote-1079)

והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון או אינו אלא יום טוב הראשוןקד כשהוא אומר אך חלק ומה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב הראשון מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו.

ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא תדע שהרי חלוק בשלושה דברים בסוכה ולולב וניסוך המים ... רב פפא אמר הכא כתיב פר התם כתיב פרים רב נחמן בר יצחק אמר הכא כתיב ביום התם כתיב וביום רב אשי אמר הכא כתיב כמשפט התם כתיב כמשפטם.

### במדבר כט, סכה מז:

בפרשת פינחס נאמר: "וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ: וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם: וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם: ס וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ: פ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּטָם: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: פ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ".

מה הדין אם אין בידינו כל הבהמות הנחוצות למוסף היום? האם יקריבו את מספר הבהמות שישנן, או שאין להקריב אלא את המספר האמור? אומרים חכמים שהמספרים הנקובים בתורה הם בדווקא. אין ערך במוסף אם אין בו שני אילים, ארבעה עשר כבשים, ומספר הפרים המיוחד לאותו יום. למספר הפרים ולמספר האילים והכבשים יש משמעות, ואין בו ערך אם אינו המספר הזה. אבל ר' יהודה סובר שמתוך שלא קבעה התורה מספר קבוע של פרים לכל יום, משמע שמספר הפרים אינו מעכב. אמנם מסתבר שחכמים ישיבו שאדרבה, הקפידה התורה דוקא על מספר פוחת והולך משלשה עשר ועד שבעה, כי מדרגתו של כל יום ויום הוא מספר פריו הפחות מאתמול והיתר על מחר. והוא בדוקא מי"ג עד ז.

ר' יהודה אומר שאין להביא ראיה מכך שבשמיני גם האילים והכבשים מתמעטים, כי השמיני אינו חלק מחג הסכות, כפי שבארנו לעיל.[[1080]](#footnote-1080)

הפרים האילים והכבשים מעכבין זה את זה ורבי יהודה אומר פרים אין מעכבין זה את זה שהרי מתמעטין והולכין אמרו לו והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני אמר להן שמיני רגל בפני עצמו הוא שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן ושיר וברכה ולינה אף שמיני טעון קרבן ושיר וברכה ולינה.

### דברים טז ז, סכה מז:

#### לינה בפסח

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר: לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

נאמר כאן: "וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ", חלק ממצות הפסח הוא להשאר שם בלילה, ולשוב לביתו רק בבקר.

מה יהיה הדין בפסח שני? האם דין לינה הוא חלק ממצות הפסח, ואז ינהג גם בפסח שני, הוא שהוא חלק ממצות הרגל, חג המצות, ואז לא ינהג בפסח שני? (שהרי את מצוות הרגל אין מקימים בפסח שני, כפי שבארנו בפסחים צה.).

אפשר להשיב על כך מהמקום שבו הזכירה התורה דין זה. דין לינה לא נזכר בפרשיות עשית הפסח, אלא בפרשית חג המצות שהיא חלק מפרשית שלשת הרגלים. נושא הפרשה בפרשת ראה הוא שלשת הרגלים. זוהי פרשה שעוסקת בכל עניני חג המצות. מכאן שגם דין לינה הוא דין שנוהג בחג המצות דוקא. הוא חלק מדיני שלש רגלים, ולא חלק מדיני קרבן פסח. (וראה דברינו בפסחים צב. בשאלה אלו ממצוות הפסח נוהגות גם בפסח שני).

מנין לפסח שני שאינו טעון לינה שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהליך וכתיב ששת ימים תאכל מצות את שטעון ששה טעון לינה את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה.

סכה מז: - ראה מכות יח:

סכה מח. – ראה פסחים ע:עא.

### ישעיהו יב ג, סכה מח:

#### שמחת בית השואבה

ישעיהו הנביא מנבא לעתיד לבוא:

וְאָמַרְתָּ בַּיּוֹם הַהוּא אוֹדְךָ ה’ כִּי אָנַפְתָּ בִּי יָשֹׁב אַפְּךָ וּתְנַחֲמֵנִי: הִנֵּה אֵל יְשׁוּעָתִי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד כִּי עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ ה’ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה: וּשְׁאַבְתֶּם מַיִם בְּשָׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה: וַאֲמַרְתֶּם בַּיּוֹם הַהוּא הוֹדוּ לַה’ קִרְאוּ בִשְׁמוֹ הוֹדִיעוּ בָעַמִּים עֲלִילֹתָיו הַזְכִּירוּ כִּי נִשְׂגָּב שְׁמוֹ...

הפסוקים האלה הם פסוקי ישועה המזכירים גם מים וגם שמחה. ישועה, מים ושמחה הם מענייניו של חג הסכות. מהפסוק "וּשְׁאַבְתֶּם מַיִם בְּשָׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה", דורשת הגמ' לשמוח בעצם שאיבת המים.

מצות נִסוך המים ומקורותיה יתבארו להלן תענית ב:ג., אלא שלצֹרך נִסוך המים אין צֹרך בשאיבה מיוחדת. אפשר למלא את המים גם מהכיור. השמחה שבמקדש לא סובבת סביב הנסוך אלא סביב השאיבה. את השמחה הזאת סומכת הגמ' על הפסוק וּשְׁאַבְתֶּם מַיִם בְּשָׂשׂוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה.[[1081]](#footnote-1081)

ואולם, גם ללא הטעם הזה, בפרשות המועדים נאמרה שמחה דוקא בחג הסכות. ובפרשת המועדים שבפרשת אמר נאמרה שמחה לפני ה' בחג הסכות. ואפשר שזה מקור שמחת בית השואבה. ומשם למד הרמב"ם.

מנא הני מילי אמר רב עינא דאמר קרא ושאבתם מים בששון וגו'.

### במדבר כח ז, סכה מט, מעילה יא:

#### יין שהתנסך על המזבח

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’.

עם התמיד יש לנסך יין, שנאמר עליו "בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’". את היין מצוה התורה לנסך בקֹדש. מכאן שעדין הוא קֹדש, גם אחרי הנִסוך. בכך הוא דומה לנותר, שאע"פ שכבר אינו ראוי לכלום, נאמר (ב) עליו: "וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא". הוא עדין קֹדש. כך גם היין, אע"פ שכבר נתנסך, נסוכו בקֹדש ועדין הוא קדוש. (אך יש אומרים שדרשה זו אינה אלא אסמכתא). כיון שהוא קֹדש – אינו מתחלל, ויש לשרפו. קדש נאסר באכילה ודינו להשרף. כך גם דינם של הנסכים, שהרי גם הם מנֻסכים בקדש. יתר על כן, לא רק שיש לשרפו, יש לשרפו בקדש. גם שרפתו (א) היא חלק ממעשה הנִסוך, שהרי חלק מהנִסוך הוא שיקרב היין. לכן גם השרפה תֵעשה בקדש.

ר"ל אומר שבזמן הנסוך פוקקים את השיתין. כדי שהיין ישאר בקדש (ג) וינֻסך בקדש, ולא ירד מיד לשיתין וילך כלעֻמת שבא ולא יהיה בקדש. הוא צריך להיות מנֻסך בקדש, והוא צריך להיות נסך שכר, כדרך שתית שכר.

אמר רבי אלעזר בר צדוק לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש ואחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש שדומה לעיגולי דבילה ובאין ושורפין אותו בקדושה שנאמר בקדש הסך נסך שכר לה' (א) כשם שניסוכו בקדושה כך שריפתו בקדושה.

מאי משמע אמר רבינא אתיא (ב) קדש קדש כתיב הכא בקדש הסך נסך וכתיב התם ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא.

אמר ריש לקיש בזמן שמנסכין יין על גבי מזבח פוקקין את השיתין לקיים מה שנאמר (ג) בקדש הסך נסך שכר לה' מאי משמע אמר רב פפא שכר לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות.

סכה נ. – ראה סוטה יד:

סכה נ: - ראה מנחות כח:

### דברי הימים ב כט כז-כח, סכה נא.

#### שירת הלויים כיצד

בשעה שהקריבו את הפסח בימי חזקיהו, נאמר:

וַיַּעֲמֵד אֶת הַלְוִיִּם בֵּית ה’ בִּמְצִלְתַּיִם בִּנְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת בְּמִצְוַת דָּוִיד וְגָד חֹזֵה הַמֶּלֶךְ וְנָתָן הַנָּבִיא כִּי בְיַד ה’ הַמִּצְוָה בְּיַד נְבִיאָיו: ס וַיַּעַמְדוּ הַלְוִיִּם בִּכְלֵי דָוִיד וְהַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת: ס וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה לְהַמִּזְבֵּחַ וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה הֵחֵל שִׁיר ה’ וְהַחֲצֹצְרוֹת וְעַל יְדֵי כְּלֵי דָּוִיד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וְכָל הַקָּהָל מִשְׁתַּחֲוִים וְהַשִּׁיר מְשׁוֹרֵר וְהַחֲצֹצְרוֹת מַחְצְררִים הַכֹּל עַד לִכְלוֹת הָעֹלָה: וּכְכַלּוֹת לְהַעֲלוֹת כָּרְעוּ הַמֶּלֶךְ וְכָל הַנִּמְצְאִים אִתּוֹ וַיִּשְׁתַּחֲווּ: וַיֹּאמֶר יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים לַלְוִיִּם לְהַלֵּל לַה’ בְּדִבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה וַיְהַלְלוּ עַד לְשִׂמְחָה וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ.

הלויים עמדו בכלי דויד, והכהנים בחצוצרות (כמצות התורה שבני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות. מצוה שאינה חלק ממצות שיר אלא מצוה בפני עצמה היא, כאמור בספר במדבר).

בשעת הקרבן החל השיר, עם כלי דויד. מכאן שתפקיד הלויים הוא לא רק לשיר (א) אלא גם לנגן בכלים. כמו שהכהנים מצֻוּים על החצוצרות, כך מצֻוּים הלויים על כלי השיר. אמנם, אפשר לפרש שהשיר עִקר, והכלים באים (ג) לבסומי קלא, כלומר לסיע את השיר.

בחנֻכת מקדש שלמה נאמר:

וְהַלְוִיִּם הַמְשֹׁרֲרִים לְכֻלָּם לְאָסָף לְהֵימָן לִידֻתוּן וְלִבְנֵיהֶם וְלַאֲחֵיהֶם מְלֻבָּשִׁים בּוּץ בִּמְצִלְתַּיִם וּבִנְבָלִים וְכִנֹּרוֹת עֹמְדִים מִזְרָח לַמִּזְבֵּחַ וְעִמָּהֶם כֹּהֲנִים לְמֵאָה וְעֶשְׂרִים מַחְצְררִים בַּחֲצֹצְרוֹת: וַיְהִי כְאֶחָד לַמְחַצצְּרִים וְלַמְשֹׁרֲרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהֹדוֹת לַה’ וּכְהָרִים קוֹל בַּחֲצֹצְרוֹת וּבִמְצִלְתַּיִם וּבִכְלֵי הַשִּׁיר וּבְהַלֵּל לַה’ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ וְהַבַּיִת מָלֵא עָנָן בֵּית ה’.

כאן הוזכרו שמות כמה כלים, אבל אח"כ נאמר "וַיְהִי כְאֶחָד לַמְחַצצְּרִים וְלַמְשֹׁרֲרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד", משמע שתפקיד הכהנים הוא להשמיע קול בחצצרות, ואילו תפקיד הלוים הוא (ב) להשמיע בפה. תפקידם הוא להשמיע בפיהם קול אחד. (אמנם אפשר לפרש שתפקידם הוא (ד) להשמיע בכליהם).

מכאן נחלקו הדעות האם הכלים הם חלק מעִקר מצות השירה או לא.[[1082]](#footnote-1082)

מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי דכתיב (א) ויאמר חזקיהו להעלות העולה להמזבח ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות ועל ידי כלי דוד מלך ישראל מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בפה דכתיב (ב) ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד ואידך נמי הא כתיב ויאמר חזקיהו הכי קאמר החל שיר ה' בפה על ידי כלי דוד מלך ישראל (ג) לבסומי קלא ואידך נמי הא כתיב ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים הכי קאמר משוררים דומיא דמחצצרים מה מחצצרים בכלי (ד) אף משוררים בכלי.

### דברים יז טז, סכה נא:

#### חזרה למצרים

רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה’ אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד.

נאסר על המלך להרבות סוס כדי שלא ישיב את העם למצרים, ממילא למדנו שאין רצון ה' שנשוב למצרים. וכך עולה מהגמ' כאן[[1083]](#footnote-1083). והמכילתא (שהובאה גם בירושלמי כאן) מוסיפה שכך עולה גם מהפסוק בקריעת הים ומהפסוק בתוכחה, האומרים שלא נוסיף עוד לראותה. (אע"פ שאין אלה פסוקי צווי אלא הבטחה של ה' לישראל[[1084]](#footnote-1084)). וכן פסק הרמב"ם.[[1085]](#footnote-1085)

מאי טעמא איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד.

בשלשה מקומות הזהיר המקום לישראל שלא לחזור למצרים שנא' כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עד עולם, ואומר וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, ואומר והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה. (מכילתא).

סכה נא: – ראה זבחים לג.

### זכריה יב יב-יד, סכה נב.

וְשָׁפַכְתִּי עַל בֵּית דָּוִיד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלִַם רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ וְסָפְדוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל הַיָּחִיד וְהָמֵר עָלָיו כְּהָמֵר עַל הַבְּכוֹר: בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמִּסְפֵּד בִּירוּשָׁלִַם כְּמִסְפַּד הֲדַדְ רִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן: וְסָפְדָה הָאָרֶץ מִשְׁפָּחוֹת מִשְׁפָּחוֹת לְבָד מִשְׁפַּחַת בֵּית דָּוִיד לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד מִשְׁפַּחַת בֵּית נָתָן לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד: מִשְׁפַּחַת בֵּית לֵוִי לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד: כֹּל הַמִּשְׁפָּחוֹת הַנִּשְׁאָרוֹת מִשְׁפָּחֹת מִשְׁפָּחֹת לְבָד וּנְשֵׁיהֶם לְבָד.

לפי דרכנו למדנו, שבשעת ההספד אין להספיד אנשים ונשים יחד, אפילו כאשר מספידה כל משפחה לעצמה. ואם בשעת ההספד כך, ובשעה שמספידה כל משפחה לעצמה כך, ק"ו בשעת שמחה ובשעה שכל ישראל כאחד.

### במדבר י, סכה נג:נד.נה. ר"ה לד.

#### תקיעה ותרועה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

ה' מלמד את משה סִמן, בו יוכל להודיע לקהל להִקָּהל: כאשר יתקעו ולא יריעו, יקהל הקהל. כאשר יריעו, יסע העם. מכאן שיש תקיעה ללא תרועה, ויש תקיעת תרועה. מהי תקיעת התרועה? בפשטות, אפשר לפרש ש"וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה" היינו להוציא מהחצוצרה את קול התרועה, אלא שאם כן, צריך היה לכתוב "וַהֲרֵעֹתֶם", ולא "וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה". יתר על כן, אילו כך היה פירושו, למה צריכה התורה ללמד שבהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו, משמע שכאשר תוקעים תרועה תוקעים ומריעים, ולכן צריך ללמד שבהקהיל את הקהל רק תתקעו ולא תריעו. לכן פרשו חכמינו (א) שתקיעת תרועה היינו תקיעה עם תרועה. תרועה שבאה מתוך תקיעה. מכאן למד ר' יהודה שהתרועה והתקיעות שעִמה קול אחד הם, ויש לתקעם כאחד, שהרי זהו קול התרועה, תקיעת תרועה. הפרשיה לא אומרת שיש לתקוע ויש להריע אלא שיש (ב) לתקוע תרועה, משמע שקול אחד הוא[[1086]](#footnote-1086). אבל חכמים חולקים על כך ואומרים שהתקיעה עומדת בפני עצמה והתרועה בפני עצמה ,שהרי (ג) בשעת ההקהלה תוקעים בלבד, ולא מריעים כלל, מכאן שיש לתקיעה משמעות בפני עצמה. ר' יהודה ישיב שהמצוה היא לתקוע ולהריע בשעת הקרבן ובשעת מלחמה, ואין (ד) ללמוד מתרועת ההקהלה שאינה מצוה ולא נועדה אלא להודיע לעם מתי יקהלו. אבל חכמים יבארו שלא (ה) בכדי צוה ה' לתקוע על הקרבן, אלא משום שזהו הסִמן לעם, שגם הוא נִתן ע"פ הדִבור[[1087]](#footnote-1087). ומכך שיש משמעות לתקיעה כשלעצמה אפשר ללמוד שיש גם מצוה בתרועה כשלעצמה.[[1088]](#footnote-1088)

האמוראים עוד מוסיפים ומבארים שהמחלוקת תלויה בהבנת הפסוקים "וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם". לדעת חכמים, כאמור, תקיעת תרועה היא תקיעה עם תרועה, התקיעה באה לפני התרועה ואחריה. אבל אין משמעות הדבר שכל אלה הם קול אחד. ואילו ר' יהודה סובר שכל תר"ת קול אחד הוא[[1089]](#footnote-1089). כאשר יסע המחנה הבא, יתקעו תרועה שנית, מכאן שכל מה שתקעו עד כאן הוא התרועה הראשונה. כל אשר נתקע למחנות החונים קדמה עדין תרועה ראשונה הוא ועדין הוא הקול הראשון. כאשר נוסע מחנה נוסף, יתקעו תרועה שנית. שגם בה נאמר ותקעתם, מכאן שגם היא באה עם תקיעה.

#### תקיעה במועדים

הפרשה מוסיפה ואומרת: "וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". מה יהיה הדין ביום שיש בו כמה שמחות? האם צִוְּתה התורה לתקוע על כל שמחה או על כל יום שמחה?[[1090]](#footnote-1090) הצווי פותח ואומר "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם", משמע שביום הדבר תלוי, ואולם, הפסוק ממשיך ואומר "עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם", משמע שבקרבנות הדבר תלוי. ואפשר אפוא לפרש ש"וביום" אינו אלא תאור זמן המצוה. אבל המצוה היא לפי הקרבנות.

ר' אחא בר חנינא לומד זאת מלשון הפסוק, שהרי יש לשאול עליו מדוע לא כתבה התורה בפשיטות שביום השמחה יתקעו בני אהרן הכהנים בחצוצרות? מדוע חִלקה התורה את הדבר לשני פסוקים? מכאן דרש ר' אחא שהפסוק האחרון, וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת, בא ללמד (ו) שתוקעים גם באותו יום על כל שמחה ושמחה. הוא בא להוסיף שלא רק שיש תרועת יום ביומו, אלא שאם אותו יום הוא גם יום שמחה וגם יום מועד, יתקעו על כל מוסף ומוסף. אבל התורה יחדה פסוק כשלעצמו לומר "וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת" ללמד (ו) שעבודה היא. ואם עבודה היא – משמע שהיא תלויה בכל קרבן וקרבן.

ואולם, בריתא אחרת דורשת מכאן להפך: (ז) בְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת, התורה תלתה את התקיעה ביום. תקיעה אחת ביום. היא תקיעה אחת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם. ביום הדבר תלוי, וגם אם אותו יום הוא בְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם – לא נאמר אלא וּתְקַעְתֶּם. אחת על הכל.

נחלקו האמוראים בהבנת דרשה זו. האם פירושה (ח) שבכל ראשי החדשים תוקעים תקיעה שוה (ואין להבדיל בין ר"ח שחל בשבת או בר"ה לר"ח אחר), או (ט) שגם כשיש באותו יום כמה ראשים תוקעים תקיעה אחת.

ומ"מ מבארים האמוראים שגם מי שדורש כך מודה שכשיש כמה מוספים יש להאריך בתקיעות או להרבות בתוקעים.

מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא (ב) ותקעתם תרועה אלמא תרועה ותקיעה אחת היא ורבנן ההוא (א) לפשוטה לפניה ולאחריה הוא דאתא ורבנן מאי טעמייהו דכתיב (ג) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו ואי סלקא דעתך תקיעה תרועה אחת היא אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד ופלגא לא עביד ורבי יהודה ההוא (ד) לסימנא בעלמא הוא דאתא ורבנן סימנא הוא (ה) ורחמנא שויה מצוה.

(ו) ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצצרות שאין תלמוד לומר יתקעו שכבר נאמר ותקעתם בחצצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם ומה תלמוד לומר יתקעו הכל לפי המוספין תוקעין.

(ז) יכול כשם שתוקעין על שבת בפני עצמו ועל ראש חדש בפני עצמו כך יהיו תוקעין על כל מוסף ומוסף תלמוד לומר ובראשי חדשיכם.

מאי תלמודא אמר אביי אמר קרא ובראשי חדשיכם (ח) הוקשו כל חדשים כולם זה לזה רב אשי אמר כתיב חדשכם וכתיב ובראשי ואיזה חדש שיש לו שני ראשים הוי אומר זה ראש השנה ואמר רחמנא חדשכם (ט) חד היא.

### דברים יח ח, סכה נה:נו.

#### עבודת הכהן והלוי באות נפשו

וְכִי יָבֹא הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוּא גָּר שָׁם וּבָא בְּכָל אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה’ אֱלֹהָיו כְּכָל אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי ה’: חֵלֶק כְּחֵלֶק יֹאכֵלוּ לְבַד מִמְכָּרָיו עַל הָאָבוֹת.

נאמר כאן שכל לוי (או כהן) יכול לבוא בכל עת שהוא רוצה, לשרת לפני ה'[[1091]](#footnote-1091) ולאכול חלק כחלק עם אחיו. כלומר לקבל חלק שוה בקרבנות, הן בשרות והן באכילה. ואולם, כל זה מלבד מה שהאבות כבר מכרו זה לזה.[[1092]](#footnote-1092)

מכאן עולה שכל שיחלקו האבות וימכרו זה לזה, יצא מכלל חלק כחלק. העולה באות נפשו זוכה חלק כחלק בכל מה שלא יחלקו למשמרות[[1093]](#footnote-1093). לבד ממה שימכרו זה לזה לדורות.[[1094]](#footnote-1094)

כיון שאבות הכהנים חִלקו ביניהם את כל הזמנים מלבד הרגלים, נמצא שרק ברגלים מקבל כל כהן חלק שוה. ברגלים, כאשר חולקים בשוה, חולקים בשוה בכל האכילות. שהרי הכהנים זוכים הן בשרות והן באכילה כאמור כאן. הכהן זוכה אפוא באכילות, ובכלל זה גם בלחם הפנים, שהרי גם הוא מן האכילות.

וראה דברינו בזבחים צט. קב:

מנין שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים תלמוד לומר ובא בכל אות נפשו ושרת יכול אף בשאר ימות השנה כן תלמוד לומר מאחד שעריך לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד.

מנין שכל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים תלמוד לומר חלק כחלק יאכלו כחלק עבודה כך חלק אכילה ומאי אכילה אילימא קרבנות מהתם נפקא לכהן המקריב אותה לו תהיה אלא לחם הפנים יכול אף בחובות הבאות שלא מחמת הרגל ברגל תלמוד לומר לבד ממכריו על האבות מה מכרו האבות זה לזה אני בשבתי ואתה בשבתך.

# ביצה

ביצה ב: - ראה עירובין לח:

### שמות יט יג, ביצה ה

ה' מצוה את משה בהר סיני:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה’ לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי: וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר:

וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה.

מלכתחילה הצווי היה לאותו יום, ביום השלישי, כמו שכתוב כאן. מדוע אפוא יש צֹרך להוסיף ולומר בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר? מדוע יש צֹרך להזכיר שאחרי אותו יום לא נאסר, הלא מלכתחילה לא נאסר אלא אותו יום. וכן, בפרשת ואתחנן, שגם בה הוזכר מעמד הר סיני, נאמר:

וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם: וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה’ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה’ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי: קְרַב אַתָּה וּשֲׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה’ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה’ אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ: וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר ה’ אֵלַי שָׁמַעְתִּי אֶת קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם: לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם...

מדוע צריך להזכיר שישובו לאהליהם? הלא מלכתחילה נאמר שיפרשו רק לצֹרך היום ההוא? (בפשטות, הכונה היא שהעם ישובו לאהליהם ומכאן ואילך רק משה יעמוד לפני ה', ואולם, כך נאמר גם מלכתחילה). מכאן סמכו חכמים שכל דבר שנאסר צריך מנין אחר להתירו.

ועוד למדו משם שעם ישראל מצֻוֶּה על פרו"ר, וצריך להיות באהליו. עד כאן הצטוו ב"אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה". מכאן ואילך – שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם. ממילא למדנו שמקומו של אדם הוא באהלו עם אשתו.

אמר רב יוסף מנא אמינא לה דכתיב לך אמר להם שובו לכם לאהליכם ואומר במשך היבל המה יעלו בהר.

מכדי כתיב היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה לך אמר להם שובו לכם לאהליכם למה לי שמע מינה כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו וכי תימא למצות עונה הוא דאתא תא שמע במשך היבל המה יעלו בהר מכדי כתיב גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא במשך היבל למה לי שמע מינה דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

ביצה ו: - ראה חולין סד

### שמות יב טו יט, יג ג ז, ביצה ז:

#### שעור שאור

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי... שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת.

נאמר כאן שיש להשבית שאור ושלא ימצא שאור, כי האוכל חמץ או מחמצת יכרת. לא נאמר שאסור לאכול שאור, אלא שאסור שימצא שאור ויש להשביתו. השאור לא ראוי לאכילה לכן אין צֹרך לצוות שלא לאכלו. הצווי הוא שלא ימצא, כי אין בו צֹרך, כי אינו עומד אלא כדי להכין ממנו חמץ, והחמץ אסור.

עוד נאמר:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: .... שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ.

גם כאן נאמרו גם חמץ וגם שאור, שניהם אסורים בבל ימצא.

מכאן למד ר' זירא שהשאור שוה לחמץ, וממילא – אִסור שניהם בשִעור אחד הוא. האמוראים מבארים שבית שמאי ובית הלל נחלקו בדבר זה. בכל מקום בתורה חיוב על אכילה הוא בכזית. אלא שכאן הוסיפה התורה את אסור השאור. האמוראים מבארים שב"ש לומדים מכאן ששִעורו של השאור אינו כשִעורו של החמץ, שהרי שאור הוא הרבה יותר מוחמץ מהחמץ. ולכאורה לא היה צֹרך להזכיר אותו. אם הוזכר בכל זאת, אין זאת אלא משום שאי אפשר ללמדו מן החמץ, כי החמץ קל ממנו. ממילא למדנו ששעור האסור בחמץ קל יותר. ודוקא בשאור יש להחמיר, שהרי לא די שהוא חמץ, אלא שהוא הרבה יותר חמץ מהחמץ, ופשיטא שנאסר. התורה הזכירה אותו בפני עצמו בגלל חומרה מיוחדת שיש בו, שחִמוצו לא מפני אכילתו אלא מפני שהוא מחמיץ עִסות אחרות, וממילא – יאסר גם בשעור קטן יותר. אבל בית הלל אומרים שיש צֹרך ללמד את השאור בפני עצמו, כי אמנם יש בו צד חמור כפי שאמרו ב"ש, אבל יש בו גם צד קל – שאינו ראוי לאכילה כשלעצמו, ואלמלא אסרתו התורה בפירוש היינו סוברים שהוא מותר. לכן אין ללמוד משם שהשאור חמור מן החמץ, אפשר שהם שוים.

למסקנת הסוגיא נחלקו בשִעור בל יראה, האם הוא שוה לשִעור אכילה. כל אכילה נאסרה בכזית, אבל הפסוק אוסר את ראית השאור, ויש לשאול אפוא האם שִעור ראיה שוה לאִסור אכילה לענין שִעורו, או שאין דומה אִסור הראיה לאִסור האכילה.

מאי טעמייהו דבית שמאי אם כן לכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור ואנא אמינא ומה חמץ שאין חמוצו קשה בכזית שאור שחמוצו קשה לא כל שכן שאור דכתב רחמנא למה לי לומר לך שיעורו של זה לא כשיעורו של זה ובית הלל צריכי דאי כתב רחמנא שאור הוה אמינא משום דחמוצו קשה אבל חמץ דאין חמוצו קשה אימא לא צריכא ואי כתב רחמנא חמץ משום דראוי לאכילה אבל שאור שאין ראוי לאכילה אימא לא צריכא ובית שמאי לית להו דרבי זירא דאמר רבי זירא פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ לענין אכילה כולי עלמא לא פליגי כי פליגי לענין ביעור בית שמאי סברי לא ילפינן ביעור מאכילה ובית הלל סברי ילפינן ביעור מאכילה.

ביצה ז: - ראה חולין פג:-פה.

### ירמיהו יז כב, ביצה יב.

#### הוצאה מרשות לרשות

נחלקו הדעות למה אסור בשבת להוציא מרשות לרשות, והאם מלאכה היא או אִסור בפני עצמו, וראה דברינו לעיל ערובין יז:, לעיל עמ' קכה. וראה גם שבת צו:

יש אומרים שהוא אִסור בפני עצמו, ונלמד מדברי ירמיהו: "כֹּה אָמַר ה’ הִשָּׁמְרוּ בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם וְאַל תִּשְׂאוּ מַשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וַהֲבֵאתֶם בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִָם: וְלֹא תוֹצִיאוּ מַשָּׂא מִבָּתֵּיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם". לפי זה, אפשר שלא נאמר הצווי הזה אלא על שבת, ולא על יו"ט. אם אין זו מלאכה אלא אִסור בפ"ע, היכן מצאנו שיחול אִסור זה גם ביו"ט? ואולם, משמע שהגמ' דוחה את ההסבר הזה, ולכו"ע הוצאה היא מלאכה.

מר סבר ערוב הוצאה לשבת וערוב הוצאה ליום טוב ומר סבר ערוב הוצאה לשבת ואין ערוב הוצאה ליום טוב כדכתיב ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת בשבת אין ביום טוב לא.

ביצה יג: - ראה מנחות נד: וברכות מז

ביצה יד: - ראה יומא סט:

### שמות כ ז, טז כג, ביצה טו:

נאמר: "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ". לא נאמר שביום השבת יש לזכרו, וככל מצות זכרון – תמיד יש לזכרו.[[1095]](#footnote-1095) מכאן דרש שמואל שבכל ימות השבוע אדם צריך לזכור את יום השבת לקדשו, וכל אדם מצֻוֶּה כבר לפני שבת לזכור ולהכין את יום השבת. לכן, גם אם חל יו"ט בע"ש, מן התורה מותר ביו"ט להכין צרכי שבת, שהרי כבר ביו"ט מצֻוֶּה האדם לזכור את השבת ולהתכונן אליה[[1096]](#footnote-1096). ורק חכמים הם אלה שתִקנו שלא יעשה כן אא"כ הניח ערוב.

החיוב להכין את כל צרכי השבת מלפני השבת, נזכר גם בפרשת המן: "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַה’ מָחָר אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל הָעֹדֵף הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד הַבֹּקֶר".[[1097]](#footnote-1097) מכאן שכבר בע"ש מצֻוֶּה אדם להכין לשבת[[1098]](#footnote-1098). הואיל והיא חובת היום, משמע שיעשה כן גם ביו"ט. אמנם, ר"א[[1099]](#footnote-1099) דורש ואומר שלא יאפה ויבשל אלא על האפוי והמבושל, שנאמר אֵת אֲשֶׁר תֹּאפוּ אֵפוּ וְאֵת אֲשֶׁר תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ.[[1100]](#footnote-1100)

את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו מכאן אמר רבי אלעזר אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה.

מנא הני מילי אמר שמואל דאמר קרא זכור את יום השבת לקדשו זכרהו מאחר שבא להשכיחו.

ביצה טו: - ראה פסחים סח:

### נחמיה ח י, ביצה טו:

וַיֵּאָסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמָּיִם וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהָבִיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל: וַיָּבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַיִּקְרָא בוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם מִן הָאוֹר עַד מַחֲצִית הַיּוֹם נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַמְּבִינִים וְאָזְנֵי כָל הָעָם אֶל סֵפֶר הַתּוֹרָה: וַיַּעֲמֹד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדַּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לַדָּבָר וַיַּעֲמֹד אֶצְלוֹ מַתִּתְיָה וְשֶׁמַע וַעֲנָיָה וְאוּרִיָּה וְחִלְקִיָּה וּמַעֲשֵׂיָה עַל יְמִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ פְּדָיָה וּמִישָׁאֵל וּמַלְכִּיָּה וְחָשֻׁם וְחַשְׁבַּדָּנָה זְכַרְיָה מְשֻׁלָּם: פ וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֵּפֶר לְעֵינֵי כָל הָעָם כִּי מֵעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפִתְחוֹ עָמְדוּ כָל הָעָם: וַיְבָרֶךְ עֶזְרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמֹעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֻ לַה' אַפַּיִם אָרְצָה: וְיֵשׁוּעַ וּבָנִי וְשֵׁרֵבְיָה יָמִין עַקּוּב שַׁבְּתַי הוֹדִיָּה מַעֲשֵׂיָה קְלִיטָא עֲזַרְיָה יוֹזָבָד חָנָן פְּלָאיָה וְהַלְוִיִּם מְבִינִים אֶת הָעָם לַתּוֹרָה וְהָעָם עַל עָמְדָם: וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא: ס וַיֹּאמֶר נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קָדֹשׁ הוּא לַה' אֱלֹהֵיכֶם אַל תִּתְאַבְּלוּ וְאַל תִּבְכּוּ כִּי בוֹכִים כָּל הָעָם כְּשָׁמְעָם אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה: וַיֹּאמֶר לָהֶם לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ וְאַל תֵּעָצֵבוּ כִּי חֶדְוַת ה' הִיא מָעֻזְּכֶם: וְהַלְוִיִּם מַחְשִׁים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הַסּוּ כִּי הַיּוֹם קָדֹשׁ וְאַל תֵּעָצֵבוּ: וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מָנוֹת וְלַעֲשׂוֹת שִׂמְחָה גְדוֹלָה כִּי הֵבִינוּ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם: ס וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי נֶאֶסְפוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְכָל הָעָם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם אֶל עֶזְרָא הַסֹּפֵר וּלְהַשְׂכִּיל אֶל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה: וַיִּמְצְאוּ כָּתוּב בַּתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּסֻּכּוֹת בֶּחָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַאֲשֶׁר יַשְׁמִיעוּ וְיַעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלִַם לֵאמֹר צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב:

באחד לחדש השביעי נאספו העם, ונצטוו לשמוח ביום הזה: לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ וְאַל תֵּעָצֵבוּ כִּי חֶדְוַת ה' הִיא מָעֻזְּכֶם. מכאן למדנו שיש לשמוח ביו"ט. ועוד למדנו שחלק מהמצוה היא לשלוח מנות לאין נכון לו. בפשטות, היינו לשלוח מנות לעני שאין לו מנות משלו, או למי שלא ידע מאתמול שצריך להכין מנות. אבל רב חסדא דורש שהיינו למי שלא הניח ערוב תבשילין, ואולי טעמו משום שבהמשך הפרשה אנו רואים שקראו בתורה גם ביום השני, הרי שגם הוא קדש, ואפשר שטעם הדבר מפני שהוא שבת.[[1101]](#footnote-1101)

### שמות יב יד, ויקרא כג מא, שמות יב טז, ביצה יט-כ כא: כח:

#### קרבנות החג ביו"ט

על יום ט"ו בחדש הראשון נאמר: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגֻּהוּ". על יום ט"ו בחדש השביעי נאמר: "וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ". את היום הזה יש לחג חג לה'. לכן פשוט שחגיגתו היא מצות היום ונעשית גם ביו"ט[[1102]](#footnote-1102). כך חוגגים אותו חג לה'. לכן (א) אומרים ב"ה שכל קרבן הקרב לה' מחמת החג קרב אף ביו"ט[[1103]](#footnote-1103), אבל ב"ש סוברים שכיון שאפשר להקריב את קרבנות הרגל לאו דוקא ביו"ט, הרי קרבנות קרבים ביו"ט דוקא אם הם גם חובת היום וגם צֹרך אֹכל נפש. התורה לא התירה כאן (ב) אלא לחֹג. הראיה היא מצוה בפני עצמה ואינה חלק מהחגיגה שהתורה התירה כאן. אבל ב"ה אומרים שגם הראיה היא חלק מהחגיגה.

יש מי שמבאר שלפי ב"ה הקרבת קרבנות מותרת ביו"ט לאו דוקא משום שהיא מצות היום, אלא כי היא חלק מההתר שהתירה התורה באמרה: "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". ואכילת מזבח (ג) לא גרעה מאכילת אדם. ואם מותר לאכול, אכילת מזבח כלולה בכלל הזה. ואולם, ב"ש דוחים את דברי ב"ה ואומרים שאילו היה הדבר כך, היה צריך להתיר להקריב ביו"ט גם נדרים ונדבות, וקרבנות שאינם מחמת הרגל. אלא ודאי אכילת מזבח אינה בכלל אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. התורה התירה כאן (ד) רק את הנעשה לכם. לצרך אכלכם. אמנם, יתכן שב"ה ישיבו לב"ש ויאמרו שגם כשהתירה התורה צרכי אכל נפש, ודאי התירה רק לצֹרך שמחת המועד. ואין התר ביו"ט להכין צרכי אֹכל נפש שאינם מחמת המועד. אף אתה אל תתמה על קרבנות, שאם אינם קרבנות המועד לא יקרבו ביו"ט. אך לא גרעה אכילת מזבח מאכילת אדם, והיא נדרשת בק"ו.[[1104]](#footnote-1104) לפי זה, גם היתרם של ב"ה בבריתא (א) נשען על הפסוק וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’. הואיל והוא חג לה', לא גרעו קרבנות היום לה' מאכילת אדם. (וכך נראה לבאר גם את דברי ב"ה "אף זו קבוע לה זמן". שלכאורה הם קשים, ומה בכך שאם עבר הרגל ולא חג אינו חייב, הלא ממילא אינו חייב לעשות זאת ביו"ט. אלא אומרים ב"ה: חובת הרגל היא, וכיון שהיא חובת הרגל וצֹרך היום, בדין הוא שיהיו כלולים בהיתר אכל נפש לצרך הרגל).[[1105]](#footnote-1105) א"ש אכן אומר שאכילת מזבח לא גרעה כלל מאכילת אדם, ומתיר אפילו נדרים ונדבות.

אמנם, ב"ש דוחים את דברי ב"ה בכך שהפסוק אומר אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. לא התירה התורה לעשות אלא לכם, ולא לגבוה. גם ב"ה מודים שהפסוק "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" מלמד שלא הותרה ביו"ט אלא מלאכה של אכל לנפשותינו ולנו. אלא שהם אומרים שלא התמעטו מכאן צרכי קרבנות החג. ואין ללמוד מכאן אלא למעט (ה) הכנה לגוים או לכלבים, כפי שנבאר להלן. אבל עשיה לגבוה היא בכלל לכם[[1106]](#footnote-1106).

אמרו להם בית הלל לבית שמאי (ג) ומה במקום שאסור להדיוט מותר לגבוה מקום שמותר להדיוט אינו דין שמותר לגבוה אמרו להם בית שמאי נדרים ונדבות יוכיחו שמותר להדיוט ואסור לגבוה אמרו להם בית הלל מה לנדרים ונדבות שאין קבוע להם זמן תאמר בעולת ראייה שקבוע לה זמן אמרו להם בית שמאי אף זו אין קבוע לה זמן דתנן מי שלא חג ביום טוב ראשון של חג חוגג והולך כל הרגל כולו ויום טוב האחרון של חג אמרו להם בית הלל אף זו קבוע לה זמן דתנן עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו אמרו להם בית שמאי והלא כבר נאמר (ד) לכם ולא לגבוה אמרו להם בית הלל (א) והלא כבר נאמר לה' כל דלה' אם כן מה תלמוד לומר לכם (ה) לכם ולא לנכרים לכם ולא לכלבים אבא שאול אומרה בלשון אחרת ומה במקום שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה במקום שכירתך פתוחה אינו דין שכירת רבך פתוחה וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן.

אמר עולא מחלוקת בשלמי חגיגה לסמוך ועולת ראייה ליקרב דבית שמאי סברי (ב) וחגתם אתו חג לה' חגיגה אין עולת ראייה לא ובית הלל סברי (א) לה' כל דלה' אבל נדרים ונדבות דברי הכל אין קריבין ביום טוב.

#### מהו התר אֹכל נפש

נאמר כאן אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. לא הותרה אלא מלאכה לצרך אֹכל לנו ולנפשותינו ולבו ביום[[1107]](#footnote-1107). מכאן למד ריה"ג שדוקא לנו יֵעשה, לא לגויים או לבהמה. ר"ע חולק עליו וסובר שגם נפש בהמה נקראה בתורה נפש, ולכן מותר לעשות מלאכה לצרכה ביו"ט. גם היא חלק מהאכלת נפשותינו ביו"ט שהרי היא חלק מכלל הנפשות אשר לנו בארצנו. אמנם, הוא מודה שלגוים אסור.

נאמר כאן אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. נחלקו התנאים האם הותר רק הבִשול עצמו, שהרי נאמר הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם, או שגם מכשירי אֹכל נפש[[1108]](#footnote-1108) מותרים, משום שבסופו של דבר הם יוצרים אֹכל נפש וא"א להכין אֹכל נפש בלעדיהם, ובפרט שכל אֹכל נפש הוא מכשיר לאכילה, הרי שגם המכשירים הם בכלל אשר יאכל לכל נפש לכם.[[1109]](#footnote-1109)

הירושלמי לומד מכך שנאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" שמותר לעשות מלאכה רק לצרך אכילה ושתיה (שהרי שתיה בכלל אכילה). ולא לצרכים אחרים. ומותר לעשות דוקא את המלאכה המכשירה את המזון לאכילה.[[1110]](#footnote-1110)

אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ממשמע שנאמר לכל נפש שומע אני אפילו נפש בהמה במשמע כענין שנאמר ומכה נפש בהמה ישלמנה תלמוד לומר לכם לכם ולא לכלבים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר אפילו נפש בהמה במשמע אם כן מה תלמוד לומר לכם לכם ולא לנכרים ומה ראית לרבות את הכלבים ולהוציא את הנכרים מרבה אני את הכלבים שמזונותן עליך ומוציא אני את הנכרים שאין מזונותן עליך.

מאי טעמא דתנא קמא אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשיריו ורבי יהודה אמר קרא לכם לכם לכל צרכיכם ותנא קמא הא כתיב לכם אמר לך ההוא לכם ולא לנכרים ואידך נמי הא כתיב הוא אמר לך כתיב הוא וכתיב לכם ולא קשיא כאן במכשירין שאפשר לעשותן מערב יום טוב כאן במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב.

אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם עד ושמרתם את המצות תני חזקיה ופליג אך הוא לבדו הרי אלו מיעוטין שלא יקצור ולא יטחון ולא ירקד בי"ט. (ירושלמי).

חד פיליסופיס שאל לבר קפרא אבלט שאל ללוי סריסא מותר לשתות ואסור לרחוץ ... אמר להן והלא כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. (ירושלמי) .

ביצה יט: - ראה ר"ה ד עמ' רכ.

### ויקרא א-ג, ביצה כ.

#### משפט העולה

התורה מלמדת את דרכי הקרבת הקרבנות: "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וכו'". ובהמשך: "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוּ אֹתוֹ בְנֵי אַהֲרֹן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֹלָה אֲשֶׁר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: פ וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַה’: פ וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ".

התורה אומרת כאן שכאשר יקריב אדם עולה או שלמים כך וכך יעשה. נחלקו ב"ש וב"ה בשאלה האם התורה מלמדת כאן כיצד מקריבים עולה וכיצד מקריבים שלמים, וממילא כל עולה ושלמים יקרבו כדינים האמורים כאן, או שהתורה אינה מלמדת אלא את דיני קרבנות נדבה, שהרי נאמר כאן "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’", משמע שהוא מקריב מעצמו, ולא מחובתו. אמנם, יש אומרים שהכל מודים שהאמור כאן הוא דרכם ומשפטם של כל עולה וכל שלמים, וכל עולה וכל שלמים נעשים כמשפט האמור כאן. נאמרו הדברים בקרבנות נדבה אבל ממילא למדנו שכך הוא דרכם של העולה והשלמים. מטרת הפרשה היא ללמד את דרך הקרבת הקרבנות, לכן היא מתארת את הקרבת העולה, המנחה, השלמים, החטאת והאשם, אבל היא גם מתארת מי מביא אותם ולכן היא מדברת על נדבה.

גם מי שאינו לומד כך, מודה בעולה, שהרי נאמר ביום השמיני: "וַיַּקְרֵב אֶת הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט". כאיזה משפט עשאה? לא נתבאר משפטה של עולה אלא כאן. אלא ודאי עשאה כמשפט העולה האמורה כאן, בראש ספר ויקרא. מכאן שיש לעולה משפט, ועולה נעשית כמשפט הזה גם כאשר היא חובה.[[1111]](#footnote-1111)

ויקרב את העולה ויעשה כמשפט כמשפט עולת נדבה למד על עולת חובה שטעונה סמיכה.

ביצה כ: - ראה פסחים מז.

ביצה כה – ראה זבחים נ וזבחים פה.[[1112]](#footnote-1112)

ביצה כז: - ראה דברינו במנחות נו: להלן עמ' תתשג.

ביצה כח: - ראה לעיל ביצה יט-כ כא:

ביצה ל: - ראה לעיל סכה ט.

### ישעיהו נח יג, ביצה לד:

נאמר: "אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה’ מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר". האמוראים שואלים האם אפשר לדרוש שכיון שהשבת היא ענג, ממילא כל מאכל המצוי ברשותו של אדם בשבת, חשוב כמיועד לענג שבת. לכן הוא מתחייב במעשרות כדבר שכבר נגמרה מלאכתו ומיועד למאכל.

# תענית

תענית ב. – ראה ב"ק צב:

תענית ב: - ראה זבחים ח. תמורה יד. (להלן עמ' תתקלג).

### במדבר כט לא, במדבר כח ז, תענית ב:ג.

#### נִסוך המים

נאמר על היום הששי של חג הסכות:

וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ.

מדוע נאמרו נסכיה בלשון רבים? הלא לעולת התמיד אין אלא נסך אחד, רביעית ההין יין? מכאן למד ר"ע[[1113]](#footnote-1113) שיש שני נסכים[[1114]](#footnote-1114) לעולת התמיד של חג הסֻכות[[1115]](#footnote-1115).

אלו שני נסכים? נסך אחד אמור בפירוש: היין. אבל איזה הוא השני?

ריב"ב דורש מהאותיות היתרות שנאמרו ביום השני, ביום הששי וביום השביעי. מ' י' מ'. שאינן כתובות בשאר הימים. מלשונו משמע שאין זו דרשה גמורה[[1116]](#footnote-1116) אלא רמז[[1117]](#footnote-1117). אמנם, האמוראים כדרכם אומרים שגם ר"ע מקבל את דרשתו של ריב"ב[[1118]](#footnote-1118). וכן נראה בירושלמי. את עצם הנסך השני לומד ר"ע כמו שבארנו, מכך שנאמרו נסכים בלשון רבים. אבל את התשובה לשאלה מהו הנסך השני הוא דורש כריב"ב.

מכאן עולה שהנסך השני הוא מיםז. ומכאן עולה שגם המים האלה, כמו היין, הם רביעית ההין. (שהרי נסכי עולת התמיד של שחר הם רביעית ההין, ואם גם המים הם נסכי התמיד, גם הם צריכים להיות כך).ז

על עולת התמיד נאמר: "עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’". לפי פשוטו, אין בנסך התמיד אלא רביעית יין, ואת הנסך הזה הסך לפני ה'. אבל ר' נתן דרש הסך נסך, מכאן שיש לעולת התמיד שני נסכים. ונראה שהוא אסמכתא[[1119]](#footnote-1119). (וגם אין כאן שום רמז לחג הסכות דוקא).

את המים מנסכים בחג הסכות, שבו אנו מודים על ברכת ה' שבשנה שעברה ומתפללים על המים לשנה הבאה[[1120]](#footnote-1120). ובזמן הזה יש לנסך מים. מכאן למדו חכמים גם על השאלה ממתי ראוי ונכון להזכיר גבורות גשמים.[[1121]](#footnote-1121) הגמ' פרשה שנִסוך המים הוא הזכרת גבורת ה' שנתן לנו את המים[[1122]](#footnote-1122), ועִמו מזכירים גבורות גשמים. ואין מנסכים אם אין מזכירין.

רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם הרי מ"ם יו"ד מ"ם הרי כאן מים מכאן רמז לניסוך המים מן התורה ...

נאמר בששי ונסכיה בשני ניסוכין הכתוב מדבר אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין...

רבי נתן אומר בקדש הסך נסך שכר לה' בשני ניסוכין הכתוב מדבר אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין.

מנין לנסוך המים בחג היה ר' עקיבא אומר נאמר הביאו עומר בפסח שתתברך לכם תבואה שבשדות ונאמר הביאו ביכורים בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן אף נסוך המים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. ר' יהודה בן בתירה אומר נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם מ"ם יו"ד מ"ם הרי מים נמצינו למדים לנסוך המים מן התורה. ר' נתן אומר בקודש הסך נסך שכר לה' למה נאמר להביא את המים.‎ (ספרי).

תענית ו: - ראה פסחים נב:

### עזרא ח כג, דניאל ב יח, תענית ח:

עזרא מספר על צום שקרא: "וָאֶקְרָא שָׁם צוֹם עַל הַנָּהָר אַהֲוָא לְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֵינוּ לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ דֶּרֶךְ יְשָׁרָה לָנוּ וּלְטַפֵּנוּ וּלְכָל רְכוּשֵׁנוּ: כִּי בֹשְׁתִּי לִשְׁאוֹל מִן הַמֶּלֶךְ חַיִל וּפָרָשִׁים לְעָזְרֵנוּ מֵאוֹיֵב בַּדָּרֶךְ כִּי אָמַרְנוּ לַמֶּלֶךְ לֵאמֹר יַד אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מְבַקְשָׁיו לְטוֹבָה וְעֻזּוֹ וְאַפּוֹ עַל כָּל עֹזְבָיו: וַנָּצוּמָה וַנְּבַקְשָׁה מֵאֱלֹהֵינוּ עַל זֹאת וַיֵּעָתֵר לָנוּ". הצום היה "על זאת". מכאן למדנו שכל צום נקבע על דבר אחד ברור וידוע, שעליו צמים.

כן מצאנו בדניאל: "אֱדַיִן דָּנִיֵּאל לְבַיְתֵהּ אֲזַל וְלַחֲנַנְיָה מִישָׁאֵל וַעֲזַרְיָה חַבְרוֹהִי מִלְּתָא הוֹדַע: וְרַחֲמִין לְמִבְעֵא מִן קֳדָם אֱלָהּ שְׁמַיָּא עַל רָזָה דְּנָה דִּי לָא יְהֹבְדוּן דָּנִיֵּאל וְחַבְרוֹהִי עִם שְׁאָר חַכִּימֵי בָבֶל". אמנם, שם לא נאמר בפירוש שהם צמו.

הן בעזרא והן בדניאל לא נאמר דבר על כך שהיו להם בקשות נוספות שהם רצו לבקש. על דרך האסמכתא דורשים את זה חכמים מן הרמז. נאמר "על זאת" משמע שהיתה גם אחרת. הדרשה אינה הכרחית בכתובים. מ"מ למדנו שצום נגזר על דבר אחד.

ומנלן דלא מצלינן אתרתי דכתיב ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת מכלל דאיכא אחריתי במערבא אמרי משמיה דרבי חגי מהכא ורחמין למבעא מן קדם אלה שמיא על רזא דנה מכלל דאיכא אחריתי.

### מלאכי ג י, דברים ו טז, תענית ט.

הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה: בַּמְּאֵרָה אַתֶּם נֵאָרִים וְאֹתִי אַתֶּם קֹבְעִים הַגּוֹי כֻּלּוֹ: הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וִיהִי טֶרֶף בְּבֵיתִי וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר ה’ צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֵת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דָי: וְגָעַרְתִּי לָכֶם בָּאֹכֵל וְלֹא יַשְׁחִת לָכֶם אֶת פְּרִי הָאֲדָמָה וְלֹא תְשַׁכֵּל לָכֶם הַגֶּפֶן בַּשָּׂדֶה אָמַר ה’ צְבָאוֹת.

מלאכי קורא לעם לקים כהלכה את הלכות תרומות ומעשרות, ובכך יבחנו את ה' ויראו שתבא ברכה. אם מלאכי מצוה כך לעם, ממילא למדנו שמעשה מעין זה אינו עברה על הצווי "לֹא תְנַסּוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה".[[1123]](#footnote-1123)

הכי אמר רבי הושעיא חוץ מזו שנאמר הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די.

### בראשית מב א, תענית י:

חכמים סמכו על הפסוק "וַיַּרְא יַעֲקֹב כִּי יֶשׁ שֶׁבֶר בְּמִצְרָיִם וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִּתְרָאוּ" ודרשו שלא יראה אדם עצמו כשבע בשעה שהעולם רעב.

### בראשית מא נ, מד ג, תענית י:יא.

יוסף המתין עד הבקר ורק אז שלח את אחיו. ממילא למדנו מכאן דרך ארץ. שאין דרך אדם לצאת בלילה. וכן סמכו חכמים על כך שיוסף הוליד בטרם תבא שנת הרעב ולמדו מכאן שלא ישמש מטתו בשעת רעב.

תענית יא.: - ראה נזיר יח יט

### יואל א יד, ב טו, תענית יב:

#### קביעת תענית ועצרת ביום צרה

בכמה וכמה מקומות בספרי הנביאים והכתובים מצאנו שבעת צרה היו קוראים צום[[1124]](#footnote-1124). וברבים מהמקומות האלה מבואר בכתוב שעם הצום היתה גם עצרת והעם נאספו. כזאת מצאנו גם בספר יואל, שם הוא מתאר כמה צרות שנתכו על הארץ בימיו, ואחריהם הוא אומר: "קַדְּשׁוּ צוֹם קִרְאוּ עֲצָרָה אִסְפוּ זְקֵנִים כֹּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ בֵּית ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְזַעֲקוּ אֶל ה’", ועוד נאמר שם: "תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן קַדְּשׁוּ צוֹם קִרְאוּ עֲצָרָה". יואל קורא אל אנשי ירושלים לעשות צום ועצרה.

מכאן למדנו כיצד הוא המעשה הנעשה ביום צרה: קוראים צום. הצום אינו רק יום שקוראים בו לצום. הוא יום מקודש, והוא עצרה. עוצרים בו ממלאכה ונאספים. אוספים את הזקנים, ובכל שעות אספת הזקנים קוראים עצרה. כלומר: עוצרים ממלאכה בשעות אלה. (העצרת האמורה כאן היא אספת הקהל, ובשעת האספה אין לעשות מלאכה).

אמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא אמר קרא קדשו צום קראו עצרה אספו זקנים כעצרת מה עצרת אסור בעשיית מלאכה אף תענית אסור בעשיית מלאכה אי מה עצרת מאורתא אף תענית נמי מאורתא אמר רבי זירא לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי ירמיה בר אבא אמר קרא אספו זקנים דומיא דאסיפת זקנים מה אסיפת זקנים ביום אף צום נמי ביום.

### נחמיה ט ג, עזרא ט ג, תענית יב:

#### הלכות הצום

נחמיה מתאר את הצום שהיה בימיו: "וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַזֶּה נֶאֶסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצוֹם וּבְשַׂקִּים וַאֲדָמָה עֲלֵיהֶם: וַיִּבָּדְלוּ זֶרַע יִשְׂרָאֵל מִכֹּל בְּנֵי נֵכָר וַיַּעַמְדוּ וַיִּתְוַדּוּ עַל חַטֹּאתֵיהֶם וַעֲוֹנוֹת אֲבֹתֵיהֶם: וַיָּקוּמוּ עַל עָמְדָם וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר תּוֹרַת ה’ אֱלֹהֵיהֶם רְבִעִית הַיּוֹם וּרְבִעִית מִתְוַדִּים וּמִשְׁתַּחֲוִים לַה’ אֱלֹהֵיהֶם". גם עזרא מתאר את תעניתו שהיתה כמה שנים לפני כן, והוא כותב: "וּכְשָׁמְעִי אֶת הַדָּבָר הַזֶּה קָרַעְתִּי אֶת בִּגְדִי וּמְעִילִי וָאֶמְרְטָה מִשְּׂעַר רֹאשִׁי וּזְקָנִי וָאֵשְׁבָה מְשׁוֹמֵם: וְאֵלַי יֵאָסְפוּ כֹּל חָרֵד בְּדִבְרֵי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל מַעַל הַגּוֹלָה וַאֲנִי יֹשֵׁב מְשׁוֹמֵם עַד לְמִנְחַת הָעָרֶב: וּבְמִנְחַת הָעֶרֶב קַמְתִּי מִתַּעֲנִיתִי וּבְקָרְעִי בִגְדִי וּמְעִילִי וָאֶכְרְעָה עַל בִּרְכַּי וָאֶפְרְשָׂה כַפַּי אֶל ה’ אֱלֹהָי: וָאֹמְרָה...". מכאן שתפִלת התענית היא בסוף היום. אחרי שהחרדים לדבר ה' נאספים כל היום ומשתוממים על מעשיהם. ואז, אחרי קריאת התורה רביעית היום, רביעית היום מתוַדים[[1125]](#footnote-1125) ומשתחוים.

מכאן ואילך בעינן רחמי שנאמר ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת ה' אלהיהם רבעית היום ורבעית מתודים ומשתחוים לה' אלהיהם איפוך אנא לא סלקא דעתך דכתיב ואלי יאספו כל חרד בדברי אלהי ישראל על מעל הגולה וגו' וכתיב ובמנחת הערב קמתי מתעניתי ואפרשה כפי אל ה'.

### יהושע ז י, במדבר יד ו, תענית יד:

אחרי שנסו ישראל מפני אנשי העי, נאמר:

וַיִּקְרַע יְהוֹשֻׁעַ שִׂמְלֹתָיו וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה' עַד הָעֶרֶב הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עָפָר עַל רֹאשָׁם: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֲהָהּ אֲדֹנָי ה' לָמָה הֵעֲבַרְתָּ הַעֲבִיר אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הַיַּרְדֵּן לָתֵת אֹתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַאֲבִידֵנוּ וְלוּ הוֹאַלְנוּ וַנֵּשֶׁב בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן: בִּי אֲדֹנָי מָה אֹמַר אַחֲרֵי אֲשֶׁר הָפַךְ יִשְׂרָאֵל עֹרֶף לִפְנֵי אֹיְבָיו: וְיִשְׁמְעוּ הַכְּנַעֲנִי וְכֹל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְנָסַבּוּ עָלֵינוּ וְהִכְרִיתוּ אֶת שְׁמֵנוּ מִן הָאָרֶץ וּמַה תַּעֲשֵׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל: ס וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ: חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עָבְרוּ אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם וְגַם לָקְחוּ מִן הַחֵרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם כִּחֲשׁוּ וְגַם שָׂמוּ בִכְלֵיהֶם: וְלֹא יֻכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקוּם לִפְנֵי אֹיְבֵיהֶם עֹרֶף יִפְנוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיהֶם כִּי הָיוּ לְחֵרֶם לֹא אוֹסִיף לִהְיוֹת עִמָּכֶם אִם לֹא תַשְׁמִידוּ הַחֵרֶם מִקִּרְבְּכֶם:

בפשטות, ה' אמר ליהושע שלא יפול על פניו, אלא יתקן את החטא שחטא ישראל. לא עת לבכות אלא לתקן. ה' אומר ליהושע, כיון שלא תֵענה (כי חטא ישראל) למה זה אתה נופל על פניך. ממילא למדנו שמי שלא יֵענה – למה יפול על פניו? קום לך. אלא שר"א עוד מוסיף ולומד שה' אמר ליהושע שלא יפול על פניו כי לא כל אדם רשאי ליפול על פניו. וכפי שמצאנו כבר בעת חטא המרגלים:

וַיִּפֹּל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פְּנֵיהֶם לִפְנֵי כָּל קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה מִן הַתָּרִים אֶת הָאָרֶץ קָרְעוּ בִּגְדֵיהֶם: וַיֹּאמְרוּ אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד:

אומר ר' אלעזר שדוקא משה ואהרן נפלו על פניהם. יהושע וכלב לא היו רשאים לעשות כן. אלא שר' זירא חולק עליו ואומר שלא נאמר כאן שיהושע וכלב לא נפלו על פניהם. גם הם נפלו על פניהם כמשה ואהרן, אלא שבנוסף לכך הם גם קרעו את בגדיהם. לכן אין ללמוד מכאן הלכה.

מחלוקת דומה יש ביניהם בבאור הפסוק בישעיהו:

כֹּה אָמַר ה' גֹּאֵל יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁוֹ לִבְזֹה נֶפֶשׁ לִמְתָעֵב גּוֹי לְעֶבֶד מֹשְׁלִים מְלָכִים יִרְאוּ וָקָמוּ שָׂרִים וְיִשְׁתַּחֲווּ לְמַעַן ה' אֲשֶׁר נֶאֱמָן קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּבְחָרֶךָּ:

גם כאן סובר ר"א שהשרים רק ישתחוו ולא יקומו, ור"ז חולק עליו.

### ויקרא י ט, תענית טו:

#### הדרך לכבד כמה אנשים

אחרי מות נדב ואביהוא מלמד משה את הכהנים כמה הלכות, וכן ה' אומר לאהרן כמה הלכות:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה’: וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה:

אהרן הוזכר תחִלה ואח"כ בניו, מכאן (וכן אפשר היה ללמוד זאת ממקומות רבים אחרים) למדו חכמים שיש לכבד את הגדול תחִלה.

ואולם, יש לכבד את הגדול תחלה דוקא בענינים של כבוד. לא בענינים של קללה, כפי שאנו למדים מכך שה' קלל תחִלה את הנחש, אחריו את האשה ואחריו את האדם.[[1126]](#footnote-1126)

### ישעיהו סא ג, תענית טז.

רוּחַ אֲדֹנָי ה' עָלָי יַעַן מָשַׁח ה' אֹתִי לְבַשֵּׂר עֲנָוִים שְׁלָחַנִי לַחֲבֹשׁ לְנִשְׁבְּרֵי לֵב לִקְרֹא לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר וְלַאֲסוּרִים פְּקַח קוֹחַ: לִקְרֹא שְׁנַת רָצוֹן לַה' וְיוֹם נָקָם לֵאלֹהֵינוּ לְנַחֵם כָּל אֲבֵלִים: לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן לָתֵת לָהֶם פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן תַּחַת אֵבֶל מַעֲטֵה תְהִלָּה תַּחַת רוּחַ כֵּהָה וְקֹרָא לָהֶם אֵילֵי הַצֶּדֶק מַטַּע ה' לְהִתְפָּאֵר:

ישעיהו מנבא שלעתיד לבא האבל של היום יהפוך לשמחה. במקום האפר יהיה פאר. ממילא למדים אנו שבמקום שבו יש פאר ביום שמחה, שם יש אפר ביום צרה.[[1127]](#footnote-1127)

### נחמיה ט ה, תענית טז:

#### התפִלה במקדש

בהמשך המעמד שמתאר נחמיה שהוזכר לעיל, מספר הכתוב:

וַיָּקָם עַל מַעֲלֵה הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וּבָנִי קַדְמִיאֵל שְׁבַנְיָה בֻּנִּי שֵׁרֵבְיָה בָּנִי כְנָנִי וַיִּזְעֲקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל אֶל ה’ אֱלֹהֵיהֶם: וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה קוּמוּ בָּרֲכוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה.

הלויים אומרים לעם קומו ברכו את ה'. שלא כמו בפרק שלפני כן, שבו נאספו העם אל הרחוב אשר לפני שער המים, שם נאמר: "וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן". אבל כאן, כאשר נאספו העם במקדש, לא נאמר שהם ענו אמן. נאמר שהלויים אמרו לעם "קוּמוּ בָּרֲכוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם", ועוד הוסיפו "וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה".

במקדש, על כל ברכה העם מברך את ה' מן העולם ועד העולם. נמצא שבמקום לענות אמן אחר הברכות, מברכים את ה' מן העולם ועד העולם. ברכה שעליה נאמר "וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדֶךָ", כלומר: העם יברך את שם כבוד מלכותו[[1128]](#footnote-1128).

במקדש אין די בענית אמן, אלא יש לרוממו. על כל ברכה קומו ברכו את ה'.

פשט הפסוק הוא שה' יותר מרומם מכל ברכה ומכל תהלה. אבל מכך שלשון הפסוק היא "ברכה ותהלה", ממילא למדנו שכך היא דרך וסדר העולם, שאחרי הברכות באות תהלות. חכמים דרשו מכאן שבמקדש על כל ברכה וברכה מברכים את ה'.

### ישעיהו לג יז, תענית יז.

נאמר: "מֶלֶךְ בְּיָפְיוֹ תֶּחֱזֶינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה אֶרֶץ מַרְחַקִּים", על דרך האסמכתא דרשו מכאן שמלך צריך לשמור על יפיו.

מלך מסתפר בכל יום מאי טעמא אמר רבי אבא בר זבדא אמר קרא מלך ביפיו תחזינה עיניך.

### במדבר ו ה, תענית יז.

#### שִעור נזירות

על הנזיר נאמר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". שִערו חכמים זמן גִדול פרע כשלשים יום, מכאן שאין נזירות פחותה משלשים יום, ואם גִלח באמצע הזמן אינו מסיים את נזירותו עד שיעברו שלשים יום משעת תספורתו. זה שִעור שערו. אמנם, על דרך האסמכתא סמך רב מתנה הלכה זאת על הגמטריה. שהרי נאמר: "קָדֹשׁ יִהְיֶה", אבל אין זו משמעות הכתובים אלא גמטריה אמוראית. ובפשטות זהו שִעור משִעורי חכמים.

### יחזקאל מד כ-כא, תענית יז.

#### תספורת הכהנים

יחזקאל אומר על הכהנים: "וְרֹאשָׁם לֹא יְגַלֵּחוּ וּפֶרַע לֹא יְשַׁלֵּחוּ כָּסוֹם יִכְסְמוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם: וְיַיִן לֹא יִשְׁתּוּ כָּל כֹּהֵן בְּבוֹאָם אֶל הֶחָצֵר הַפְּנִימִית". לכהן אסור לשלח פרע בשערו. מהו פרע? בנזיר נאמר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". נזירות אינה פחותה משלשים יום, משום שבפחות משלשים יום אין השער גדל לכדי פרע. מכאן שהכהן, שנאסר עליו לגדל פרע, מסתפר בכל שלשים יום. ובכך אינו מגדל את פרעו. (אמנם האמוראים מקשים על כך ומתרצים, אבל בפשטות נראה שהלמוד פשוט: עד ל יום אינו פרע, מל' והלאה הוא פרע. האמוראים אומרים שמכאן ואילך הוא שִלוח פרע).

עליו לגדל את שערו בצורת "כָּסוֹם יִכְסְמוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם", וכפי שמבארת הגמ' מושג זה.

כתיב הכא וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו וכתיב התם קדש יהיה גדל פרע שער ראשו מה להלן שלשים אף כאן שלשים.

תענית יז: - ראה סנהדרין פג:

### בראשית ב ז, תענית כב:

נאמר: "וַיִּיצֶר ה’ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה". מטרת האדם להיות לנפש חיה. לשם כך בראו ה'. מכאן דרש רב על דרך האסמכתא, שהאדם צריך להחיות את נפשו.

### מלאכי ג י, תענית כב:

נאמר: "הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וִיהִי טֶרֶף בְּבֵיתִי וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר ה’ צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֵת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דָי". כאשר ה' מריק ברכה מאוצרותיו, הוא נותן אותה עד בלי די. לכן, אין לבקש על הפסקתה. זוהי תפלת שוא. אין ה' עוצר את הברכה. לעולם אין בה די.

תענית כו. – ראה מנחות סה.[[1129]](#footnote-1129)

### דברים י ח, כא ה, תענית כו:

#### כשרות כהן לברכת כהנים

נאמר: "בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה’ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ לַעֲמֹד לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה". ונאמר בעגלה ערופה: "וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע". על פי האמור כאן, תפקידם של הכהנים הוא לשרת ולברך. משמע שהברכה היא חלק מהשרות. מכאן שכהן שאינו ראוי לשרת, אינו ראוי גם לברך[[1130]](#footnote-1130). הברכה עבודה היא[[1131]](#footnote-1131). ועל הכהן המשרת נאמר: "יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם". אמנם, הגמ' מסיקה שהדרשה הזאת היא אסמכתא. שהרי כהן בעל מום שאינו ראוי לשרת, ראוי לברך. האִסור הוא מדרבנן.

### דברי הימים א ט, כד, תענית כז.

#### משמרות הכהֻנה והלויה

דוד חִלק[[1132]](#footnote-1132) את הכהנים והלויים למשמרות:

וּמִן הַכֹּהֲנִים יְדַעְיָה וִיהוֹיָרִיב וְיָכִין: וַעֲזַרְיָה בֶן חִלְקִיָּה בֶּן מְשֻׁלָּם בֶּן צָדוֹק בֶּן מְרָיוֹת בֶּן אֲחִיטוּב נְגִיד בֵּית הָאֱלֹהִים: ס וַעֲדָיָה בֶּן יְרֹחָם בֶּן פַּשְׁחוּר בֶּן מַלְכִּיָּה וּמַעְשַׂי בֶּן עֲדִיאֵל בֶּן יַחְזֵרָה בֶּן מְשֻׁלָּם בֶּן מְשִׁלֵּמִית בֶּן אִמֵּר: וַאֲחֵיהֶם רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים גִּבּוֹרֵי חֵיל מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית הָאֱלֹהִים: וּמִן הַלְוִיִּם שְׁמַעְיָה בֶן חַשּׁוּב בֶּן עַזְרִיקָם בֶּן חֲשַׁבְיָה מִן בְּנֵי מְרָרִי: וּבַקְבַּקַּר חֶרֶשׁ וְגָלָל וּמַתַּנְיָה בֶּן מִיכָא בֶּן זִכְרִי בֶּן אָסָף: וְעֹבַדְיָה בֶּן שְׁמַעְיָה בֶּן גָּלָל בֶּן יְדוּתוּן וּבֶרֶכְיָה בֶן אָסָא בֶּן אֶלְקָנָה הַיּוֹשֵׁב בְּחַצְרֵי נְטוֹפָתִי: וְהַשֹּׁעֲרִים שַׁלּוּם וְעַקּוּב וְטַלְמֹן וַאֲחִימָן וַאֲחִיהֶם שַׁלּוּם הָרֹאשׁ: וְעַד הֵנָּה בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ מִזְרָחָה הֵמָּה הַשֹּׁעֲרִים לְמַחֲנוֹת בְּנֵי לֵוִי: וְשַׁלּוּם בֶּן קוֹרֵא בֶּן אֶבְיָסָף בֶּן קֹרַח וְאֶחָיו לְבֵית אָבִיו הַקָּרְחִים עַל מְלֶאכֶת הָעֲבוֹדָה שֹׁמְרֵי הַסִּפִּים לָאֹהֶל וַאֲבֹתֵיהֶם עַל מַחֲנֵה ה' שֹׁמְרֵי הַמָּבוֹא: וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הָיָה עֲלֵיהֶם לְפָנִים ה' עִמּוֹ: זְכַרְיָה בֶּן מְשֶׁלֶמְיָה שֹׁעֵר פֶּתַח לְאֹהֶל מוֹעֵד: כֻּלָּם הַבְּרוּרִים לְשֹׁעֲרִים בַּסִּפִּים מָאתַיִם וּשְׁנֵים עָשָׂר הֵמָּה בְחַצְרֵיהֶם הִתְיַחְשָׂם הֵמָּה יִסַּד דָּוִיד וּשְׁמוּאֵל הָרֹאֶה בֶּאֱמוּנָתָם:

הוזכרו כאן שמונה כהנים, שבעה לויים ושבעה שוערים. ועליהם נאמר כאן "הֵמָּה יִסַּד דָּוִיד וּשְׁמוּאֵל הָרֹאֶה בֶּאֱמוּנָתָם". ואולם, בהמשך ספר דברי הימים מצאנו חלוקה אחרת, לעשרים וארבעה משמרות כהֻנה:

וְלִבְנֵי אַהֲרֹן מַחְלְקוֹתָם בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי אֲבִיהֶם וּבָנִים לֹא הָיוּ לָהֶם וַיְכַהֲנוּ אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיֶּחָלְקֵם דָּוִיד וְצָדוֹק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וַאֲחִימֶלֶךְ מִן בְּנֵי אִיתָמָר לִפְקֻדָּתָם בַּעֲבֹדָתָם: וַיִּמָּצְאוּ בְנֵי אֶלְעָזָר רַבִּים לְרָאשֵׁי הַגְּבָרִים מִן בְּנֵי אִיתָמָר וַיַּחְלְקוּם לִבְנֵי אֶלְעָזָר רָאשִׁים לְבֵית אָבוֹת שִׁשָּׁה עָשָׂר וְלִבְנֵי אִיתָמָר לְבֵית אֲבוֹתָם שְׁמוֹנָה: וַיַּחְלְקוּם בְּגוֹרָלוֹת אֵלֶּה עִם אֵלֶּה כִּי הָיוּ שָׂרֵי קֹדֶשׁ וְשָׂרֵי הָאֱלֹהִים מִבְּנֵי אֶלְעָזָר וּבִבְנֵי אִיתָמָר: ס וַיִּכְתְּבֵם שְׁמַעְיָה בֶן נְתַנְאֵל הַסּוֹפֵר מִן הַלֵּוִי לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים וְצָדוֹק הַכֹּהֵן וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם בֵּית אָב אֶחָד אָחֻז לְאֶלְעָזָר וְאָחֻז אָחֻז לְאִיתָמָר: פ וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לִיהוֹיָרִיב לִידַעְיָה הַשֵּׁנִי: לְחָרִם הַשְּׁלִישִׁי לִשְׂעֹרִים הָרְבִעִי: לְמַלְכִּיָּה הַחֲמִישִׁי לְמִיָּמִן הַשִּׁשִּׁי: לְהַקּוֹץ הַשְּׁבִעִי לַאֲבִיָּה הַשְּׁמִינִי: לְיֵשׁוּעַ הַתְּשִׁעִי לִשְׁכַנְיָהוּ הָעֲשִׂרִי: לְאֶלְיָשִׁיב עַשְׁתֵּי עָשָׂר לְיָקִים שְׁנֵים עָשָׂר: לְחֻפָּה שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְיֶשֶׁבְאָב אַרְבָּעָה עָשָׂר: לְבִלְגָּה חֲמִשָּׁה עָשָׂר לְאִמֵּר שִׁשָּׁה עָשָׂר: לְחֵזִיר שִׁבְעָה עָשָׂר לְהַפִּצֵּץ שְׁמוֹנָה עָשָׂר: לִפְתַחְיָה תִּשְׁעָה עָשָׂר לִיחֶזְקֵאל הָעֶשְׂרִים: לְיָכִין אֶחָד וְעֶשְׂרִים לְגָמוּל שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים: לִדְלָיָהוּ שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים לְמַעַזְיָהוּ אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים: פ אֵלֶּה פְקֻדָּתָם לַעֲבֹדָתָם לָבוֹא לְבֵית ה' כְּמִשְׁפָּטָם בְּיַד אַהֲרֹן אֲבִיהֶם כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: פ

וכך חִלק דוד גם את הלויים למשמרות שוערים ומשמרות שוערים:

וַיַּפִּילוּ גַם הֵם גּוֹרָלוֹת לְעֻמַּת אֲחֵיהֶם בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ וְצָדוֹק וַאֲחִימֶלֶךְ וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם אָבוֹת הָרֹאשׁ לְעֻמַּת אָחִיו הַקָּטָן: ס וַיַּבְדֵּל דָּוִיד וְשָׂרֵי הַצָּבָא לַעֲבֹדָה לִבְנֵי אָסָף וְהֵימָן וִידוּתוּן הנביאים הַנִּבְּאִים בְּכִנֹּרוֹת בִּנְבָלִים וּבִמְצִלְתָּיִם וַיְהִי מִסְפָּרָם אַנְשֵׁי מְלָאכָה לַעֲבֹדָתָם: לִבְנֵי אָסָף זַכּוּר וְיוֹסֵף וּנְתַנְיָה וַאֲשַׂרְאֵלָה בְּנֵי אָסָף עַל יַד אָסָף הַנִּבָּא עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ: לִידוּתוּן בְּנֵי יְדוּתוּן גְּדַלְיָהוּ וּצְרִי וִישַׁעְיָהוּ חֲשַׁבְיָהוּ וּמַתִּתְיָהוּ שִׁשָּׁה עַל יְדֵי אֲבִיהֶם יְדוּתוּן בַּכִּנּוֹר הַנִּבָּא עַל הֹדוֹת וְהַלֵּל לַה': ס לְהֵימָן בְּנֵי הֵימָן בֻּקִּיָּהוּ מַתַּנְיָהוּ עֻזִּיאֵל שְׁבוּאֵל וִירִימוֹת חֲנַנְיָה חֲנָנִי אֱלִיאָתָה גִדַּלְתִּי וְרֹמַמְתִּי עֶזֶר יָשְׁבְּקָשָׁה מַלּוֹתִי הוֹתִיר מַחֲזִיאוֹת: כָּל אֵלֶּה בָנִים לְהֵימָן חֹזֵה הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים לְהָרִים קָרֶן וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים לְהֵימָן בָּנִים אַרְבָּעָה עָשָׂר וּבָנוֹת שָׁלוֹשׁ: כָּל אֵלֶּה עַל יְדֵי אֲבִיהֶם בַּשִּׁיר בֵּית ה' בִּמְצִלְתַּיִם נְבָלִים וְכִנֹּרוֹת לַעֲבֹדַת בֵּית הָאֱלֹהִים עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ ס אָסָף וִידוּתוּן וְהֵימָן: וַיְהִי מִסְפָּרָם עִם אֲחֵיהֶם מְלֻמְּדֵי שִׁיר לַה' כָּל הַמֵּבִין מָאתַיִם שְׁמוֹנִים וּשְׁמוֹנָה: וַיַּפִּילוּ גּוֹרָלוֹת מִשְׁמֶרֶת לְעֻמַּת כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל מֵבִין עִם תַּלְמִיד: פ וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לְאָסָף לְיוֹסֵף גְּדַלְיָהוּ הַשֵּׁנִי הוּא וְאֶחָיו וּבָנָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁלִשִׁי זַכּוּר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הָרְבִיעִי לַיִּצְרִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַחֲמִישִׁי נְתַנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשִּׁשִּׁי בֻקִּיָּהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁבִעִי יְשַׂרְאֵלָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁמִינִי יְשַׁעְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַתְּשִׁיעִי מַתַּנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הָעֲשִׂירִי שִׁמְעִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: עַשְׁתֵּי עָשָׂר עֲזַרְאֵל בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁנֵים עָשָׂר לַחֲשַׁבְיָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר שׁוּבָאֵל בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאַרְבָּעָה עָשָׂר מַתִּתְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לַחֲמִשָּׁה עָשָׂר לִירֵמוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְשִׁשָּׁה עָשָׂר לַחֲנַנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְשִׁבְעָה עָשָׂר לְיָשְׁבְּקָשָׁה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁמוֹנָה עָשָׂר לַחֲנָנִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְתִשְׁעָה עָשָׂר לְמַלּוֹתִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְעֶשְׂרִים לֶאֱלִיָּתָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאֶחָד וְעֶשְׂרִים לְהוֹתִיר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים לְגִדַּלְתִּי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים לְמַחֲזִיאוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים לְרוֹמַמְתִּי עָזֶר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: פ

הרי עשרים וארבעה משמרות כהֻנה ועשרים וארבעה משמרות לויה. אחרי המשמרות האלה הוזכרו השוערים ובעלי תפקידים נוספים, ובסוף הדברים נאמר:

לַחֶבְרוֹנִי חֲשַׁבְיָהוּ וְאֶחָיו בְּנֵי חַיִל אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת עַל פְּקֻדַּת יִשְׂרָאֵל מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן מַעְרָבָה לְכֹל מְלֶאכֶת ה' וְלַעֲבֹדַת הַמֶּלֶךְ: לַחֶבְרוֹנִי יְרִיָּה הָרֹאשׁ לַחֶבְרוֹנִי לְתֹלְדֹתָיו לְאָבוֹת בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְמַלְכוּת דָּוִיד נִדְרָשׁוּ וַיִּמָּצֵא בָהֶם גִּבּוֹרֵי חַיִל בְּיַעְזֵיר גִּלְעָד: וְאֶחָיו בְּנֵי חַיִל אַלְפַּיִם וּשְׁבַע מֵאוֹת רָאשֵׁי הָאָבוֹת וַיַּפְקִידֵם דָּוִיד הַמֶּלֶךְ עַל הָראוּבֵנִי וְהַגָּדִי וַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשִּׁי לְכָל דְּבַר הָאֱלֹהִים וּדְבַר הַמֶּלֶךְ:

הרי שזו החלוקה מן השנה הארבעים למלכות דוד.

ואולם, ברשימת היוחסין של העולים עם עזרא מצאנו:

הַכֹּהֲנִים בְּנֵי יְדַעְיָה לְבֵית יֵשׁוּעַ תְּשַׁע מֵאוֹת שִׁבְעִים וּשְׁלֹשָׁה: ס בְּנֵי אִמֵּר אֶלֶף חֲמִשִּׁים וּשְׁנָיִם: ס בְּנֵי פַשְׁחוּר אֶלֶף מָאתַיִם אַרְבָּעִים וְשִׁבְעָה: ס בְּנֵי חָרִם אֶלֶף וְשִׁבְעָה עָשָׂר: ס הַלְוִיִּם בְּנֵי יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל לִבְנֵי הוֹדַוְיָה שִׁבְעִים וְאַרְבָּעָה: ס הַמְשֹׁרְרִים בְּנֵי אָסָף מֵאָה עֶשְׂרִים וּשְׁמֹנָה: פ בְּנֵי הַשֹּׁעֲרִים בְּנֵי שַׁלּוּם בְּנֵי אָטֵר בְּנֵי טַלְמוֹן בְּנֵי עַקּוּב בְּנֵי חֲטִיטָא בְּנֵי שֹׁבָי הַכֹּל מֵאָה שְׁלֹשִׁים וְתִשְׁעָה:

הכהנים המוזכרים כאן הם בני ארבעה אבות, בְּנֵי יְדַעְיָה, בְּנֵי אִמֵּר, בְּנֵי פַשְׁחוּר, בְּנֵי חָרִם. שלשה מהם הם ממשמרות הכהֻנה של דברי הימים שהזכרנו לעיל. פשחור לא הוזכר במשמרות של דברי הימים, וכבר הקשו זאת המפרשים כאן, ואפשר שהשתנה שמה של אחת המשמרות. מ"מ מצאנו שבעלית זרבבל לא עלו אלא ארבעה משמרות אלה.

### נחמיה י לה, תענית כט.

נחמיה מתאר כמה תקנות שקִבלו ישראל על עצמם :

וַאֲשֶׁר לֹא נִתֵּן בְּנֹתֵינוּ לְעַמֵּי הָאָרֶץ וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ: וְעַמֵּי הָאָרֶץ הַמְבִיאִים אֶת הַמַּקָּחוֹת וְכָל שֶׁבֶר בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לִמְכּוֹר לֹא נִקַּח מֵהֶם בַּשַּׁבָּת וּבְיוֹם קֹדֶשׁ וְנִטֹּשׁ אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמַשָּׁא כָל יָד: וְהֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת לָתֵת עָלֵינוּ שְׁלִשִׁית הַשֶּׁקֶל בַּשָּׁנָה לַעֲבֹדַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: לְלֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת וּמִנְחַת הַתָּמִיד וּלְעוֹלַת הַתָּמִיד הַשַּׁבָּתוֹת הֶחֳדָשִׁים לַמּוֹעֲדִים וְלַקֳּדָשִׁים וְלַחַטָּאוֹת לְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל וְכֹל מְלֶאכֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: ס וְהַגּוֹרָלוֹת הִפַּלְנוּ עַל קֻרְבַּן הָעֵצִים הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְהָעָם לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לְבֵית אֲבֹתֵינוּ לְעִתִּים מְזֻמָּנִים שָׁנָה בְשָׁנָה לְבַעֵר עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֵינוּ כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה: וּלְהָבִיא אֶת בִּכּוּרֵי אַדְמָתֵנוּ וּבִכּוּרֵי כָּל פְּרִי כָל עֵץ שָׁנָה בְשָׁנָה לְבֵית ה’: וְאֶת בְּכֹרוֹת בָּנֵינוּ וּבְהֶמְתֵּינוּ כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה וְאֶת בְּכוֹרֵי בְקָרֵינוּ וְצֹאנֵינוּ לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לַכֹּהֲנִים הַמְשָׁרְתִים בְּבֵית אֱלֹהֵינוּ: וְאֶת רֵאשִׁית עֲרִיסֹתֵינוּ וּתְרוּמֹתֵינוּ וּפְרִי כָל עֵץ תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר נָבִיא לַכֹּהֲנִים אֶל לִשְׁכוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ וּמַעְשַׂר אַדְמָתֵנוּ לַלְוִיִּם וְהֵם הַלְוִיִּם הַמְעַשְּׂרִים בְּכֹל עָרֵי עֲבֹדָתֵנוּ….

בין התקנות הוא מזכיר גורלות על קרבן העצים. לְהָבִיא לְבֵית אֱלֹהֵינוּ לְבֵית אֲבֹתֵינוּ לְעִתִּים מְזֻמָּנִים שָׁנָה בְשָׁנָה. מכאן מה שמתואר במשנה בתענית, שיש עתים מזומנות לכל משפחה להביא קרבן עצים. (וראה דברינו במנחות כ:).

### הושע ב יג, תענית כט:ל.

הנביא הושע מנבא: "וְהִשְׁבַּתִּי כָּל מְשׂוֹשָׂהּ חַגָּהּ חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ וְכֹל מוֹעֲדָהּ". פשט הפסוק הוא שהחג, החדש והשבת ישבתו בזמן החורבן, כענש על מעשי ישראל. עם ישראל יצא לגולה ולא יחגוג עוד שבתות, חגים וראשי חדשים. על דרך האסמכתא לומד מכאן ר' יוחנן שיש להתאבל בחדש ובשבוע של תשעה באב.

תענית ל: - ראה ב"ב קכ.

# מגלה

### מסכת מגלה

נראה שהרבה מהדרשות במסכת זו הן אסמכתא בעלמא. כיון שממילא כל דיני פורים הם דרבנן, חכמים הוסיפו תקנות במשך הדורות וסמכו אותן על פסוקי המגִלה.

ואולם, הרבה דרשות אכן מבוססות על העמקה בפסוקי המגִלה, ולהלן נבאר אותן.

### אסתר ט כא-כב, לא, מגלה ב.:

#### ימי הפורים

וּשְׁאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בִּמְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהֲלוּ וְעָמֹד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאֹיְבֵיהֶם וְהָרֹג בְּשֹׂנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אָלֶף וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: וְהַיְּהוּדִיים אֲשֶׁר בְּשׁוּשָׁן נִקְהֲלוּ בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ: פ וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֵת אֲשֶׁר הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מָרְדֳּכַי אֲלֵיהֶם: כִּי הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי צֹרֵר כָּל הַיְּהוּדִים חָשַׁב עַל הַיְּהוּדִים לְאַבְּדָם וְהִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לְהֻמָּם וּלְאַבְּדָם: וּבְבֹאָהּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עִם הַסֵּפֶר יָשׁוּב מַחֲשַׁבְתּוֹ הָרָעָה אֲשֶׁר חָשַׁב עַל הַיְּהוּדִים עַל רֹאשׁוֹ וְתָלוּ אֹתוֹ וְאֶת בָּנָיו עַל הָעֵץ: עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פוּרִים עַל שֵׁם הַפּוּר עַל כֵּן עַל כָּל דִּבְרֵי הָאִגֶּרֶת הַזֹּאת וּמָה רָאוּ עַל כָּכָה וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם: קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם: ס וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית: וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת: לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם: וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר: פ

באותה שנה שבה נעשה הנס, עשו היהודים שבכל מדינות המלך את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב, והיהודים אשר בשושן עשו את יום חמשה עשר שמחה ומשתה ויום טוב. כמו שנאמר כאן: "וּשְׁאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בִּמְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהֲלוּ וְעָמֹד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאֹיְבֵיהֶם וְהָרֹג בְּשֹׂנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אָלֶף וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: וְהַיְּהוּדִיים אֲשֶׁר בְּשׁוּשָׁן נִקְהֲלוּ בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה".

אח"כ החלו היהודים הפרזים מעצמם לחג את יום ארבעה עשר, כמו שנאמר מיד אח"כ: "עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ".

על המוקפים לא נאמר כאן דבר. וגם לא נאמר דבר על יום חמשה עשר.

אלא שאז שלח מרדכי ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש, הקרובים והרחוקים: "לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים". כלומר: בנוסף למה שהיהודים החלו עושים מעצמם, כתב מרדכי לעשות גם את יום חמשה עשר, כימים אשר נחו בהם היהודים, ובנוסף למשתה ושמחה ומשלוח מנות, שהחלו היהודים עושים מעצמם, הוסיף מרדכי גם מתנות לאביונים.

"וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֵת אֲשֶׁר הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מָרְדֳּכַי אֲלֵיהֶם: ... קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם". כלומר: היהודים הסכימו עם מרדכי, וקִבלו עליהם ועל זרעם גם את אשר החלו לעשות, וגם את אשר שלח מרדכי אליהם. כלומר: גם את מה שהחלו לנהוג מעצמם, וגם את מה שהוסיף מרדכי. בכל דור ודור.

כיון שהיהודים הסכימו, שלח מרדכי אגרת נוספת המסכמת את התקנה: "לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם".[[1133]](#footnote-1133)

היהודים קִבלו עליהם לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם. מהו זמניהם? נאמר קודם לכן: "לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם".

כל ישראל עושים את שני הימים האלה כימים אשר נחו בהם. כלומר: אותם שני ימים שבשנת שתים עשרה לאחשורוש נחו בהם היהודים. הימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם באותה שנה הם שני הימים האמורים כאן. היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש נחו בארבעה עשר, והיהודים אשר בשושן נחו בחמשה עשר.

הימים שהוזכרו הם אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ, והדבר מנֻמק: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם. כפי שהתבארו הדברים לעיל שם: "וּשְׁאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בִּמְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ נִקְהֲלוּ וְעָמֹד עַל נַפְשָׁם וְנוֹחַ מֵאֹיְבֵיהֶם וְהָרֹג בְּשֹׂנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אָלֶף וּבַבִּזָּה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: בְּיוֹם שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְנוֹחַ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: וְהַיְּהוּדִיים אֲשֶׁר בְּשׁוּשָׁן נִקְהֲלוּ בִּשְׁלֹשָׁה עָשָׂר בּוֹ וּבְאַרְבָּעָה עָשָׂר בּוֹ וְנוֹחַ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ וְעָשֹׂה אֹתוֹ יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה: עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ". כלומר: בשנה שבה נעשה מעשה המגלה יהודי שושן נחו בחמשה עשר, והיהודים הפרזים נחו בארבעה עשר. אם צריך בכל שנה ושנה לעשות את הימים כאותם ימים, הרי שיש לנוח אלה בחמשה עשר ואלה בארבעה עשר. יש מי שלמד זאת מדברי האגרת השנית: "לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם", בזמניהם ולא בזמנם, כלומר: כל אחד בזמנו.

#### נזכרים ונעשים

ומה קִבלו עליהם היהודים לעשות בימים האלה? "לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים".

אבלל חכמים בדור מאוחר יותר לִמדו שמלבד ימי משתה ושמחה, גם יקראו את המגלה. שהריג נאמר כאן: "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר", משמע שלא רק נעשים אלא גם (יג) נזכרים[[1134]](#footnote-1134). וזכירה זו נעשית ע"י קריאת המגלה. (וראה להלן יז.).

את תקנתם זו סמכו חכמים על הרמזים הרמוזים כאן. האמוראים סומכים את הדין הזה על רמזים שונים האמורים בפסוקים כאן[[1135]](#footnote-1135).

קריאה זו יכולה להעשות גם לפני הימים האלה. הזכירה יכולה להיות גם לפני העשיה. התקנה היא שיעשו ימי משתה ושמחה ביום ארבעה עשר וביום חמשה עשר. אבל התקנה היא לא שיקראו בימים אלה. הימים האלה נזכרים ונעשים. ולכאורה משמע שאפשר קֹדם (ה) לזכור ואח"כ לעשות[[1136]](#footnote-1136) (גם אם מעִקר הדין מן הראוי לזכרו ביום עשייתו). שהרי בשעה שאדם עושה את היום יום משתה ושמחה כבר הזכיר את טעמו וטעמו כבר ידוע לו. גם את הכלל הזה סומכים האמוראים על רמזים שונים בפסוקים כאןג. שהרי נאמר כאן "כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים". ונאמר באגרת השנית: "לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם". הימים האלה מתקיימים בזמניהם, כלומר (א) בזמנים שונים. כימים אשר נחו בהם היהודים, בימים אחרים (ו) כימים האלה. ופשוט שאפשר לקרוא גם בי"ג, שהרי הוא הוא היום בו נקהלו היהודים לשלוח יד במבקשי רעתם ובו נעשה מעשה המגלה, ולכן מסתבר (ד) שהוא הזמן המתאים להזכיר אותו[[1137]](#footnote-1137). אמנם, כפי שאומרת הגמ', שתי הדרשות אינן פשוטו של הפסוק.[[1138]](#footnote-1138) כי בפשוטו הפסוק מדבר על לעשות (ב) את י"ד וט"ו (ז) בכל שנה, שהם כימים אשר נחו בהם היהודים באותה שנה, שהיו י"ד וט"ו באדר. וגם זמניהם בפשוטו (יב) הוא (ג) זמנו של י"ד באדר וזמנו של ט"ו באדר.[[1139]](#footnote-1139) (וכן, את ימי הפורים האלה עושים בזמנם גם אחרי התקנה, מקדימים רק את קריאת המגִלה, שכלל לא הוזכרה בפסוק).

#### פרזים ומוקפים

נאמר כאן: "עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ. וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים". כלומר: היהודים הפרזים החלו מעצמם לעשות את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות. בא מרדכי וכתב וקבע זאת כקבלה לדורות והוסיף גם את יום חמשה עשר, וגם מתנות לאביונים. וכן קבע שיעשוהו כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים. כלומר: לא רק הפרזים. וכיון שקִבלו עליהם שיהיה הדבר כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם, יעשוהו הפרזים בארבעה עשר, שהרי באותה שנה הם נחו בארבעה עשר בו, ואנשי שושן בחמשה עשר, שהרי הם נחו בחמשה עשר בו. כפי שעשו באותה שנה.

מכאן עולה שכל היהודים צריכים לעשותו. הקרובים והרחוקים, מהדו ועד כוש. נאמר כאן שכל היהודים קִבלו לעשות את שני הימים האלה. הפרזים החלו מעצמם לעשות בי"ד, לכן יעשו בי"ד, כמו היום שנחו בו מאויביהם בימי אחשורוש. ואם צריך לעשות את שני הימים, והיהודים הפרזים הם אלה שעושים בי"ד, ממילא (ח) ט"ו הוא זמנם של מוקפים. וכן עולה גם מכך שבשנה שבה ארע המעשה בשושן נחו בט"ו. ואי אפשר שלא יעשו, שהרי (ט) תִקן מרדכי לכל היהודים מהדו ועד כוש, והם קִבלו זאת עליהם.

לא נאמר כאן להיות עושים את יום ארבעה עשר וחמשה עשר, אלא "אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ", משמע שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. מכאן עולה (י) שיש עושים את י"ד ויש עושים את ט"ו, ומסתבר שהפרזים שכבר נהגו מעצמם בי"ד ימשיכו לעשותו בי"ד, ומסתבר (יב) שאלה שבאותה שנה נחו בי"ד ינוחו לדורות בי"ד, ואלה שבאותה שנה נחו בט"ו ינוחו לדורות בט"ו. שהרי יש לעשות כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם.

יש כאן אפוא שתי תקנות שונות. תקנת (יא) י"ד לפרזים ותקנת ט"ו למוקפים.

אלו הם מוקפים? יש סברה לומר שאלו שהיו מוקפים בזמן התקנה הם המוקפים גם לעניין פורים לדורות, שהרי הם אלה שלא עשו את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה. אבל כיון שערים מוקפות הן בעלות דין משל עצמן לעניינים הלכתיים רבים החלים בערים מוקפות חומה, מסתבר שאם בחומה הדבר תלוי – היינו החומה הקובעת לכל ענייני מחנה ישראל. (וכפי שבארנו את דין ערי חומה בשבועות טז. ובערכין לב.).

ומ"מ משמע בודאי שאלה הם הימים שצריך לעשותם ימי משתה ושמחה. אלא שכיון שהפרזים עושים את ארבעה עשר, ממילא המוקפים את חמשה עשר. שהרי כל אחד מהם עומד בפני עצמו, ואין זמנו של זה זמנו של זה.

וכן הוא גם זמנה של קריאת המגלה. הימים האלה נזכרים ונעשים. וכאמור לעיל, זכירה זו מתקיימת ע"י קריאת המגלה. וכיון שנאמר שהם נזכרים ונעשים, בזמן שבו הם נעשים, אז הם גם נזכרים.

#### מהו פרזי ומהו מוקף

הבדלנו אפוא בין פרזי לבין מוקף. מהו פרזי ומהו מוקף? אפשר ללמוד זאת מכך שמצאנו (יד) הבחנה הלכתית בין ערי פרזי לערי חומה. בכִבוש הבשן ע"י ישראל, לפני הכניסה לארץ, נאמר: "וַיִּתֵּן ה’ אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ גַּם אֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְאֶת כָּל עַמּוֹ וַנַּכֵּהוּ עַד בִּלְתִּי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד: וַנִּלְכֹּד אֶת כָּל עָרָיו בָּעֵת הַהִוא לֹא הָיְתָה קִרְיָה אֲשֶׁר לֹא לָקַחְנוּ מֵאִתָּם שִׁשִּׁים עִיר כָּל חֶבֶל אַרְגֹּב מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן: כָּל אֵלֶּה עָרִים בְּצֻרוֹת חוֹמָה גְבֹהָה דְּלָתַיִם וּבְרִיחַ לְבַד מֵעָרֵי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד". ההבחנה בין ערים מוקפות חומה לבין ערי פרזי, נמשכת לאֹרך כל כִבושי ישראל בעת ההיא. גם בספר יהושע, נמנית נחלתו של כל שבט, ומלבדה – הערים. טעם הדבר מובן: לבתי ערי חומה יש דין אחר. כפי שמצאנו בפרשת בהר. בתי ערי החומה הם אלה שקודשו להיות ערים בשעת כִבוש הארץ וחלוקתה[[1140]](#footnote-1140).

במגלת אסתר נאמר: "עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ". מדובר על יהודים פרזים היושבים בערי הפרזות. כלומר: אותם יהודים שנוהגים כדיני אותן ערים שלא קודשו להיות מוקפות אלא להיות פרזותח. (ראה להלן ערכין לג עמ' תתתקכב) לכן, היהודים שבהן נקראים היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות. מכאן שאלה אותן ערים. ואם הבדיל מרדכי ערי פרזי, מן הסתם הבדיל בין ערי פרזי לערי חומה על פי הדינים הנוהגים בישראל זה מכבר המבדילים בין ערי פרזי לערי חומה.

אמנם, ריב"ק סובר שהדבר נקבע לא ע"פ הערים הפרזות והמוקפות שקודשו בימי יהושע, אלא ע"פ מה שנהגו באותה שנה. שבה הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר, אלה שישבו בערי פרזות באותה שנה[[1141]](#footnote-1141).

אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן אמר קרא לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם (א) זמנים הרבה תקנו להם האי מיבעיא ליה (ב) לגופיה אם כן לימא קרא זמן מאי זמניהם זמנים טובא ואכתי מיבעי ליה (ג) זמנו של זה לא כזמנו של זה אם כן לימא קרא זמנם מאי זמניהם שמעת מינה כולהו אימא זמנים טובא זמניהם דומיא דזמנם מה זמנם תרי אף זמניהם תרי ואימא תריסר ותליסר כדאמר רב שמואל בר יצחק (ד) שלשה עשר זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבויי הכא נמי שלשה עשר זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבויי ואימא שיתסר ושיבסר ולא יעבור (ה) כתיב ורבי שמואל בר נחמני אמר אמר קרא כימים אשר נחו בהם היהודים ימים כימים (ו) לרבות אחד עשר ושנים עשר ואימא תריסר ותליסר אמר רב שמואל בר יצחק שלשה עשר זמן קהילה לכל היא ולא צריך לרבויי ואימא שיתסר ושיבסר ולא יעבור כתיב רבי שמואל בר נחמני מאי טעמא לא אמר מבזמניהם זמן זמנם זמניהם לא משמע ליה ורב שמן בר אבא מאי טעמא לא אמר מכימים אמר לך ההוא (ז) לדורות הוא דכתיב.

מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות וגו' (ח) מדפרזים בארבעה עשר מוקפין בחמשה עשר ואימא פרזים בארבעה עשר מוקפין כלל כלל לא ולאו ישראל נינהו ועוד (ט) מהדו ועד כוש כתיב ואימא פרזים בארביסר מוקפין בארביסר ובחמיסר כדכתיב להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר [בו] בכל שנה אי הוה כתב את יום ארבעה עשר וחמשה עשר כדקאמרת השתא (י) דכתיב את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר אתא את ופסיק הני בארבעה עשר והני בחמשה עשר ואימא פרזים בארביסר מוקפין אי בעו בארביסר אי בעו בחמיסר אמר קרא בזמניהם (יא) זמנו של זה לא זמנו של זה ואימא בתליסר (יב) כשושן אשכחן עשייה זכירה מנלן אמר קרא (יג) והימים האלה נזכרים ונעשים איתקש זכירה לעשייה.

ותנא דידן מאי טעמא יליף (יד) פרזי פרזי כתיב הכא על כן היהודים הפרזים וכתיב התם לבד מערי הפרזי הרבה מאד מה להלן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אף כאן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

### אסתר ט כח, מגלה ב:ג.

המגלה אומרת: "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם". בפשטות, כונת הפסוק היא שבכל משפחה, בכל מדינה ובכל עיר, נוהגים ומקיימים את ימי הפורים. האמוראים סמכוג על הפסוק הזה את ההלכה שיש הבדל בין היושבים במדינה לבין היושבים בעיר, ושכל הסמוכים לעיר נוהגים כעיר. ויש לבאר כיצד דרשו.

כאמור כאן, את הפורים עושים כל משפחה ומשפחה, מכאן דרשו[[1142]](#footnote-1142) שאפילו משפחות הכהֻנה העובדות במקדש, מקיימות את הפורים, וזוכרות. (וכאמור לעיל, זכירה זו נעשית ע"י קריאת המגלה).

מגלה ב: - ראה שבת קד.

מגלה ג: - ראה ברכות יט:

מגלה ג: - ראה ערכין לג:, להלן עמ' תתתקכג.

מגלה ג: - ראה ערכין לב.

### תהלים כב, תהלים ל, מגלה ד.

כמו במגלת אסתר, כך אנו מוצאים בימי דוד, שהאויבים מבקשים לכלות אותו, והוא קורא אל ה', וה' מציל אותו. התאור שמתאר דוד דומה מאד לתאור המגלה:

לַמְנַצֵּחַ עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד: אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי: אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא דוּמִיָּה לִי: וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל: בְּךָ בָּטְחוּ אֲבֹתֵינוּ בָּטְחוּ וַתְּפַלְּטֵמוֹ: אֵלֶיךָ זָעֲקוּ וְנִמְלָטוּ בְּךָ בָטְחוּ וְלֹא בוֹשׁוּ: וְאָנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם: כָּל רֹאַי יַלְעִגוּ לִי יַפְטִירוּ בְשָׂפָה יָנִיעוּ רֹאשׁ: גֹּל אֶל ה' יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ: כִּי אַתָּה גֹחִי מִבָּטֶן מַבְטִיחִי עַל שְׁדֵי אִמִּי: עָלֶיךָ הָשְׁלַכְתִּי מֵרָחֶם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלִי אָתָּה: אַל תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי צָרָה קְרוֹבָה כִּי אֵין עוֹזֵר: סְבָבוּנִי פָּרִים רַבִּים אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי: פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אַרְיֵה טֹרֵף וְשֹׁאֵג: כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי וְהִתְפָּרְדוּ כָּל עַצְמוֹתָי הָיָה לִבִּי כַּדּוֹנָג נָמֵס בְּתוֹךְ מֵעָי: יָבֵשׁ כַּחֶרֶשׂ כֹּחִי וּלְשׁוֹנִי מֻדְבָּק מַלְקוֹחָי וְלַעֲפַר מָוֶת תִּשְׁפְּתֵנִי: כִּי סְבָבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרֵעִים הִקִּיפוּנִי כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי: אֲסַפֵּר כָּל עַצְמוֹתָי הֵמָּה יַבִּיטוּ יִרְאוּ בִי: יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל: וְאַתָּה ה' אַל תִּרְחָק אֱיָלוּתִי לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה: הַצִּילָה מֵחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד כֶּלֶב יְחִידָתִי: הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אַרְיֵה וּמִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי: אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ לְאֶחָי בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלְלֶךָּ: יִרְאֵי ה' הַלְלוּהוּ כָּל זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ כָּל זֶרַע יִשְׂרָאֵל: כִּי לֹא בָזָה וְלֹא שִׁקַּץ עֱנוּת עָנִי וְלֹא הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וּבְשַׁוְּעוֹ אֵלָיו שָׁמֵעַ: מֵאִתְּךָ תְהִלָּתִי בְּקָהָל רָב נְדָרַי אֲשַׁלֵּם נֶגֶד יְרֵאָיו: יֹאכְלוּ עֲנָוִים וְיִשְׂבָּעוּ יְהַלְלוּ ה' דֹּרְשָׁיו יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד: יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל ה' כָּל אַפְסֵי אָרֶץ וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ כָּל מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם: כִּי לַה' הַמְּלוּכָה וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם: אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ כָּל דִּשְׁנֵי אֶרֶץ לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל יוֹרְדֵי עָפָר וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה: זֶרַע יַעַבְדֶנּוּ יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר: יָבֹאוּ וְיַגִּידוּ צִדְקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה:

כמו בימי מרדכי כך בימי דוד, הוא זועק אל ה' מפני צרותיו ומפני הגויים הקמים עליו, ואחר הישועה הוא מספר את תהלות ה' ומודה לו. כמעשי האבות הזועקים אל ה' והוא מציל אותם. לאחר ההצלה דוד מספר את תהלות ה' ואומר את צדקתו. לא נאמר כאן מתי הוא אומר את צדקות ה', אבל כיון שבתחלת המזמור נאמר שהוא זועק יומם ולילה, משמע שגם את תהלות ה' לאחר ישועתו הוא אומר יומם ולילה. והדבר מודגש עוד יותר במזמור ישועה נוסף, שגם בו יש ישועה, והאבל הופך ליום טוב:

מִזְמוֹר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד: אֲרוֹמִמְךָ ה' כִּי דִלִּיתָנִי וְלֹא שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי: ה' אֱלֹהָי שִׁוַּעְתִּי אֵלֶיךָ וַתִּרְפָּאֵנִי: ה' הֶעֱלִיתָ מִן שְׁאוֹל נַפְשִׁי חִיִּיתַנִי מִיָּורְדִי בוֹר: זַמְּרוּ לַה' חֲסִידָיו וְהוֹדוּ לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ: כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: וַאֲנִי אָמַרְתִּי בְשַׁלְוִי בַּל אֶמּוֹט לְעוֹלָם: ה' בִּרְצוֹנְךָ הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל: אֵלֶיךָ ה' אֶקְרָא וְאֶל אֲדֹנָי אֶתְחַנָּן: מַה בֶּצַע בְּדָמִי בְּרִדְתִּי אֶל שָׁחַת הֲיוֹדְךָ עָפָר הֲיַגִּיד אֲמִתֶּךָ: שְׁמַע ה' וְחָנֵּנִי ה' הֱיֵה עֹזֵר לִי: הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה: לְמַעַן יְזַמֶּרְךָ כָבוֹד וְלֹא יִדֹּם ה' אֱלֹהַי לְעוֹלָם אוֹדֶךָּ:

כאן מבואר שהישועה דומה לבֹקר, ובבֹקר רנה. זמן הרנה הוא בבֹקר.

מכאן שלאחר ישועה יש להלל את ה' ולספר את צדקתו לא רק בלילה אלא גם ביום.

זמר כבודו של ה' לא ידם. משמע שלא ידם לא ביום ולא בלילה. ומסתבר שאם בשעת הצרה היה הבכי בערב והרנה בבקר, הרי בשעת הישועה תהיה ההודאה בערב ובבקר. ולא ידם.

### אסתר ט כא, כז, מגלה ד:

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.... קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.

את שני הימים האלה עושים בכל שנה ושנה, וכפי שבארנו לעיל ב., כמו שנחו היהודים באותה שנה, פרזים בארבעה עשר ומוקפים בחמשה עשר.

תקנו חכמים שאת המגלה לא יקראו בשבת. כיצד אפוא יש לנהוג כאשר חל אחד הימים האלה בשבת? כיון שנאמר בכל שנה ושנה, מוסכם על הכל שיש לדמות את אותה שנה לכל שנה ככל שנִתן. ואולם נחלקו מה הכלל החשוב ביותר שיש לשמור עליו כאשר מדמים את אותה שנה לכל שנה ושנה. האם יש לדמות כך שככל הנִתן יקראו פרזים בי"ד ומוקפים בט"ו, או שככל שנה ושנה יקדמו פרזים למוקפים ביום אחד, או שככל שנה ושנה יעשו הפרזים והמוקפים בשני ימים שונים. את איזה מהכללים האלה יש להעדיף? בכך נחלקו התנאים.

וראה גם להלן ו:

### אסתר ט כז, מגלה ב.ה.

נאמר באגרות מרדכי: "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". בפשטות "וְלֹא יַעֲבוֹר" היינו שלא יתבטל ולא יעברו על התקנה. כמו שנאמר במגלת אסתר עצמה: "אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יֵצֵא דְבַר מַלְכוּת מִלְּפָנָיו וְיִכָּתֵב בְּדָתֵי פָרַס וּמָדַי וְלֹא יַעֲבוֹר", וכפי שנאמר: "חָק נָתַן וְלֹא יַעֲבוֹר". ואולם חכמים דרשו מכאן שלא ידחה הפורים, גם אם חל בשבת. שהרי אם עבר זמנו ולא עשו את הפורים, הרי בזמנו עבר על מה שנאמר עליו ולא יעבור. לעֻמת זאת אם הקדים, הרי בהגיע זמנו כבר התקים.

### שמות יב ב, מגלה ה.

נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה". השנה הטבעית אינה בנויה ממספר שלם של חדשים. ואולם, התורה מלמדת על חדשי שנה, ואחד מהם הוא הראשון. מכאן עולה שהשנה שלפיה אנו הולכים בנויה מחדשים, ואינה מתחילה באמצע חֹדש, אלא כשמגיע החֹדש הזה – תתחיל שנה.

גם מן הבטוי "חדש ימים" שנזכר בתורה, למדים אנו לפי דרכנו שהחֹדש בנוי מימים שלמים בלבד, ואין למנות יום אחד לשני חדשים.

ואמר רבי אבא אמר שמואל מנין שאין מונין ימים לשנים שנאמר לחדשי השנה חדשים אתה מונה לשנים ואי אתה מונה ימים לשנים ורבנן דקיסרי משום רבי אבא אמרו מנין שאין מחשבין שעות לחדשים שנאמר עד חדש ימים ימים אתה מחשב לחדשים ואי אתה מחשב שעות לחדשים.

### אסתר ט יט-כב, מגלה ה:

#### הלכות פורים

תקנת הפורים מתוארת כך: "עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ: פ וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים".

היהודים הפרזים נהגו באותו יום שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ. כך הם נהגו מעצמם. לאחר מכן מרדכי תִקן לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים.

הימים הם ימי שמחה. אין לעשות בהם דברים המבטלים את השמחה, כגון הספד. שהרי מי שהספיד, ממילא לא היה היום עבורו יום שמחה[[1143]](#footnote-1143). כמו כן אין להתענות, כי המתענה – ממילא לא עשה את היום יום משתה. אבל אם אכל ושתה ושמח – הרי עשה את היום יום משתה. הנפק"מ למעשה של שמחה ומשתה היא שלא מספידים ולא מתענים, וממילא הימים הם ימי משתה ושמחה. כונת הסוגיא היא שי"ד וט"ו בשני החדשים הם ימי משתה ושמחה. מי שלא התענה ולא הספיד – ממילא עשה את הימים ימי משתה ושמחה[[1144]](#footnote-1144). שהרי אם נבקש לתאר את עשית הימים ימי משתה ושמחה בתאור הלכתי, יש לומר שלא יתענה ולא יספיד, אלא יאכל וישתה.

היהודים הפרזים נהגו באותו יום שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב, אבל מרדכי באגרותיו כתב יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה ולא כתב יום טוב. יום טוב אינו בכלל התקנה, לכן אין אִסור לעשות בו מלאכה[[1145]](#footnote-1145).

ומ"מ הירושלמי למד מהפסוק "לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה" שיש לעשותם ימי שמחה מצד עצמם, ולא לשמוח שמחה שממילא ישנה, ומכאן הוא למד שאם חל בשבת יש לשמוח אחר השבת.

תני רב יוסף שמחה ומשתה ויום טוב שמחה מלמד שאסורים בהספד משתה מלמד שאסור בתענית ויום טוב מלמד שאסור בעשיית מלאכה.

רבה בריה דרבא אמר אפילו תימא ביומיה הספד ותענית קבילו עלייהו מלאכה לא קבילו עלייהו דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יום טוב לא כתיב.

מגלה ה: - ראה ערכין לב.

### תהלים לז א, משלי כח ד, מגלה ו:

לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: כִּי כֶחָצִיר מְהֵרָה יִמָּלוּ וּכְיֶרֶק דֶּשֶׁא יִבּוֹלוּן: בְּטַח בַּה' וַעֲשֵׂה טוֹב שְׁכָן אֶרֶץ וּרְעֵה אֱמוּנָה: וְהִתְעַנַּג עַל ה' וְיִתֶּן לְךָ מִשְׁאֲלֹת לִבֶּךָ:

מה מלמד כאן דוד, והאם אפשר ללמוד מכאן הלכה או לפחות עצה טובה?

ר' יצחק דרש ופרש את דברי הפסוק כמלמדים שלא להתחרות במרעים. אבל ר' דוסתאי עומד על כך שלא זהו פשט הפסוק. פשט הפסוק הוא לִמוד מוסר שמלמד דוד: אל תחשוב שכדאי להיות רשע כי טוב לרשעים. מהרה הרשעים יבולו, והצדיקים יקבלו את שכרם.

ר' יוחנן מוכיח שכך הוא מהאמור במשלי: "עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם". ואילו אסור היה לעשות כן, איך מיחל שלמה למעשה זה?[[1146]](#footnote-1146)

### אסתר ט כא, כז, מגלה ו:

#### פורים בשנה מעוברת

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.... קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה.

את שני הימים האלה עושים בכל שנה ושנה. יש לדמות את עשיית הימים האלה בכל שנה לכל שנה אחרת. וכפי שנתבאר לעיל ד:, שגם שם דרשה הגמ' את הפסוקים האלה. עיין בדברינו שם.

מה יהיה אפוא הדין בשנה מעוברת?[[1147]](#footnote-1147) כיצד יש לעשות את שני הימים האלה בשנה מעוברת? במה יהיה מעשה שנה זו דומה למעשה כל שנה ושנה?

לכל אֹרך המגלה נאמר חֹדש שנים עשר הוא חדש אדר, ומכאן נראה שיש לעשות את שני הימים האלה באדר הראשון, שהוא חדש שנים עשר. ואולם, בפסוק שהבאנו כאן, המחייב לעשות את פורים לדורות, לא נאמר חדש שנים עשרכא. מה קִבלו היהודים? לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה. שני הימים האלה, בחדש אדר, ולא נאמר שנים עשר. לכל אֹרך המגלה נאמרו מספרי כל החדשים שהוזכרו, אבל לדורות היהודים קִבלו עליהם את חדש אדר ולאו דוקא את חדש שנים עשר, לכן בפסוק המתאר את הקבלה לדורות לא נאמר חדש שנים עשר.

באיזה חֹדש אפוא יש לעשותו? בכך נחלקו תנאים. ומבאר ר' יוחנן שמחלוקת התנאים היא בבֵאור הפסוק הזה. התנאים נחלקו איזה מהאדרים בשנה מעוברת דומה יותר לאדר הנעשה בכל שנה ושנה[[1148]](#footnote-1148).

ר' אלעזר מבאר את טעמו של מי שסובר שפורים דוקא באדר השני, בכך שהוא דורש את הפסוק: "וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית".[[1149]](#footnote-1149) ומבאר רש"י שהוא דורש את המלה "השנית". ויש לתמוה. שהרי המלה "השנית" מתיחסת לאגרת השנית, לא לאדר השני. אדר לא נזכר בפסוק כלליז. (ואכן הגמ' שואלת מדוע שלח מרדכי אגרת שנית[[1150]](#footnote-1150)).

(מלבד ר' יוחנן ור' אלעזר שבארו את דעות התנאים ע"י מדרש הפסוקים, ר' טבי מבאר את טעמו של התנא הסובר שפורים באדר השני, ע"י סברה ולא ע"י פסוק. והגמ' אומרת שגם התנא האומר שפורים באדר הראשון, מסתבר טעמו, שאין מעבירים על המצוות. הואיל והגיע ארבעה עשר באדר יש לעשות בו את פורים).

במגלה ו: משמע שלכו"ע גם אדר ראשון וגם אדר שני, שניהם פורים לענין שמחה, כלומר שאסורים בהספד ותענית[[1151]](#footnote-1151) (כפי שבארנו לעיל ה:), ולכו"ע את מצוות העשה של פורים די שיעשה אחת בשנה, באחד משני האדרים[[1152]](#footnote-1152). אלא שלדברי הפוסקים שהמצוות נוהגות בראשון – אם עשאן בראשון יצא, ולדברי הפוסקים שאינן נוהגות בראשון – אם עשאן בראשון לא יצא, ובאדר שני הוא פורים לכל דבר. כלומר: שני החדשים הם אדר במדה שוה, ובשניהם יש לעשות ימי משתה ושמחה, אלא שתקנו שאת מצוות העשה של פורים יעשו דוקא בשני. ופורים הוא אחד בשנה ("בכל שנה ושנה") אע"פ שיש שני אדרים, אלא שהוא חל בשניהם, לכן אִסור ההספד והתענית שבד"כ נמשך כל היום, נמשך בשנה מעוברת בכל שני הימים, ואילו מקרא מגלה שבכל שנה די לעשותו פעם אחת, ברגע אחד ביום, ואינו נמשך כל היום, בשנה מעוברת די לעשותו ברגע אחד משני הימים. אלא שאם אנו סוברים שהתקנה היא שמצוות שנוהגות בשני אינן נוהגות בראשון, התקנה היא שינהגו בשני דוקא, וזה הדיון בגמ' שם. ולהלכה דוקא בשני[[1153]](#footnote-1153).

### שמות יז יד, מגלה ז.

#### מלחמה לה' בעמלק

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר וְשִׂים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחֹה אֶמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם: וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נִסִּי: וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַה' בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר:

מכאן שיש לזכור בכל דור ודור את המלחמה שיש לה' בעמלק. וכל מלחמה כזאת – זכרה לא יעבור מתוך היהודים ולא יסוף מזרעם. אלא יש לכתבה זכרון בספר כפי שעשה משה אחרי מלחמת עמלק. ויש לזכור את אשר עשה עמלק ולמחות את זכרו. ענינה של מלחמת עמלק הוא זכרון כתוב בספר. ושבועה שנשבע ה' שתהיה מלחמה זו מדר דר. הרי שבכל דור ודור תכתב זאת לדור אחרון. כל הנלחם בעמלק יכתוב זכרון בספר. (ולכן נאמר כאן "ונכתב בספר" וכפי שנבאר להלן יז. יח.).

וראה דברינו במגלה יז. יח.

כתב זאת זכרון בספר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה.

### משלי כב כ, ל ו, מגלה ז.

#### תקנות לדורות

האם מן הראוי לתקן תקנות לדורות?

מצאנו במשלי שיש לשמוע לדברי חכמים:

הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דִּבְרֵי חֲכָמִים וְלִבְּךָ תָּשִׁית לְדַעְתִּי: כִּי נָעִים כִּי תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ יִכֹּנוּ יַחְדָּו עַל שְׂפָתֶיךָ: לִהְיוֹת בַּה' מִבְטַחֶךָ הוֹדַעְתִּיךָ הַיּוֹם אַף אָתָּה: הֲלֹא כָתַבְתִּי לְךָ שָׁלִשִׁום בְּמוֹעֵצֹת וָדָעַת: לְהוֹדִיעֲךָ קֹשְׁטְ אִמְרֵי אֱמֶת לְהָשִׁיב אֲמָרִים אֱמֶת לְשֹׁלְחֶיךָ:

מכאן משמע שיש לשמוע לא רק לתורה אלא גם לדברי חכמים, ואולם, לפי האמור כאן חכמים מתקנים דוקא דברי חכמים אשר עולים מן התורה ומחזקים אותה[[1154]](#footnote-1154). ולא מוסיפים עליהם, ודוקא הדברים שכבר נכתבו בימי שלמה[[1155]](#footnote-1155). כפי שכבר נאמר בספר משלי עצמו:

כָּל אִמְרַת אֱלוֹהַּ צְרוּפָה מָגֵן הוּא לַחֹסִים בּוֹ: אַל תּוֹסְףְּ עַל דְּבָרָיו פֶּן יוֹכִיחַ בְּךָ וְנִכְזָבְתָּ.

וכן מוכיחה הגמ' מכך ששלמה דִבר שלשת אלפים משל, אך לא כתב אלא פחות מכך. משום שלא כתב אלא את המשלים העולים מתוך התורה ומבארים ומחזקים אותה. משום שלא רצה להוסיף.

וכפי שכבר בארנו בזבחים פ. עיי"ש[[1156]](#footnote-1156).

### אסתר ט כב, מגלה ז:

#### משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים

וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים.

תקנת מרדכי היא לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה. אין די במשתה ושמחה, צריך שהיום יהיה יום משתה ושמחה. ממילא עולה מכאן שיש לשתות ולשמוח ביום. מכאן שאם לא עשה סעודה אלא בלילה, לא יצא ידי חובתו, שהרי היום אינו יום משתה ושמחה.

נאמר כאן שיש לתת מִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים, ממילא למדנו שהשעור הפחות הוא משלוח אחד בן שתי מנות, ומתנות לשני אביונים.

ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם.

אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב.

מגלה ז: - ראה ביצה יט-כ כא: כח:

מגלה ז: - ראה מכות כב:כג.

מגלה ז: - ראה מכות יג:

מגלה ז: - ראה סנהדרין י. ומכות כב.:

מגלה ח. – ראה זבחים ד.

מגלה ח. – ראה נדה מג:

מגלה ח. – ראה נדה לז.

### ויקרא טו, מגלה ח.:

#### טהרת הזב מזובו

וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ.

כשיטהר הזב מזובו יביא קרבן. המלה "יטהר" נאמרה בפרשיה בשתי משמעויות שונות. במשמעות של הפסקת הזוב מלזוב, ובמשמעות של טהרה מטומאה. בפסוק האמור כאן, וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ, משמעות המלה יטהר היא (א) שתפסיק זיבתו לזוב. לאחר שתפסיק זיבתו – יספור שבעת ימים, ירחץ במים ויטהר. המלה "יטהר" האמורה בראש הפסוק היינו, כאמור כאן, יטהר מזובו, כלומר יפסיק זובו לזוב, ולאו דוקא שיטהר מטומאתו. ממילא הוא יכול להתחיל לספור שבעת ימים משיפסיק זובו, גם אם הוא עדין טמא בטומאה אחרת. שהרי טהר (ב) מזובו.[[1157]](#footnote-1157)

הכהן מכפר עליו מזובו. מכאן משמע שהיה זב שצריך כפרה מזובו, כלומר שהיה טמא. מכאן שזב שחיב קרבן יש בו גם טומאה.[[1158]](#footnote-1158)

המלה זובו אמורה כאן בשתי משמעויות שונות. נאמר: "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר". וכי יטהר הזב מזובו, כלומר ממה שזב ממנו, משמע (ג) שכל מי שזב ממנו, כשיפסיק לזוב ממנו, כלומר שנטהר מזובו, צריך לספור ולרחוץ.[[1159]](#footnote-1159) ואולם, בפסוק "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ" משמעות המלה זובו היא טומאת זובו. הלא הכהן אינו מכפר עליו ממה שזב ממנו אלא מטומאתו. הרי שמי שאינו טמא בטומאת זוב[[1160]](#footnote-1160) לא צריך קרבן.

וכי יטהר הזב (א) לכשיפסוק מזובו [מזובו] (ב) ולא מזובו ונגעו מזובו וספר (ג) לימד על זב בעל שתי ראיות שטעון ספירת שבעה והלא דין הוא אם מטמא משכב ומושב לא יהא טעון ספירת שבעה שומרת יום כנגד יום תוכיח שמטמאה משכב ומושב ואינה טעונה ספירת שבעה ואף אתה אל תתמה על זה שאף על פי שמטמא משכב ומושב לא יהא טעון ספירת שבעה תלמוד לומר מזובו (ג) וספר מקצת זובו וספר לימד על זב בעל שתי ראיות שטעון ספירת שבעה.

### ויקרא יג ו, מה-מו, מגלה ח:

#### מצורע מוסגר ומוחלט

אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ: וְאִם בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין מַרְאֶהָ מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָה לֹא הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה הַנֶּגַע עָמַד בְּעֵינָיו לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֹתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שֵׁנִית וְהִנֵּה כֵּהָה הַנֶּגַע וְלֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר.

מצורע שאין בו סִמני טומאה, הכהן מסגיר אותו. ואם נגעו לא פשה אחרי שבועים, אינו טמא. ואעפ"כ הוא צריך לכבס את בגדיו. "וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר". אם אינה אלא מספחת, והיא טהורה, מדוע עליו לכבס בגדיו ורק אחרי כן יטהר? במה טומאתו באותם ימים? בעל כרחנו למדנו מכאן שגם במצורע המוסגר יש טומאה[[1161]](#footnote-1161). ההסגרה אפוא היא לא רק כלי לברר האם יוחלט, אלא בה עצמה יש טומאה, גם אם קלה יותר.[[1162]](#footnote-1162)

בסוף פרשת נגעי אדם, נאמר על כל המצורעים:

וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ.

על איזה מצורע מדובר כאן? על המוסגר או על המוחלט?

דורש רבא שהפסוקים האלה עוסקים דוקא בצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע, שהנגע בגופו, ולא במי שמוסגר, שמשיעברו שבועים ולא יפשה הרי הוא טהור. לא עליו נאמרו פסוקים אלה. אמנם, רבא מקבל למסקנה שהפסוק השני, כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ, מתיחס גם למצורע מוסגר. הפסוק השני מתיחס לקבוצה רחבה יותר של מקרים. בעוד הפסוק הראשון עוסק רק בצרוע אשר בו הנגע, הפסוק השני עוסק בכל ימי אשר הנגע בו. גם במצורע מוסגר. (ואולי טעם הדבר הוא ששִלוח מצורעים מן המחנה נזכר גם בפרשת נשא, ואם אינו משֻלח מן המחנה מחמת האמור כאן, הרי הוא משֻלח מחמת האמור שם. גם מפרשת צרעת מרים למדים אנו שמי שמוסגר לשבעת ימים מוסגר מחוץ למחנה).

רב שמואל בר יצחק מביא בריתא המפרשת אחרת את הפסוק "וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר". וטהרו הכהן היינו למפרע, למפרע מתברר שהיה טהור, שהרי נגעו אינו פושה. ולכן כל עוד לא נודע שהוא טמא, אינו פורע ופורם. אלא שרבא דוחה את הדרשה ואומר שהטהרה אינו מטהרת אותו למפרע, אלא מכאן והלאהל. מעתה הוא טהור, וגם אם יפשה אחרי טהרתו, אינו מטמא את מה שנגע בו אחרי שטִהרו הכהן ולפני שפשה. שנאמר: "וְרָאָה הַכֹּהֵן אֹתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שֵׁנִית וְהִנֵּה כֵּהָה הַנֶּגַע וְלֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר: וְאִם פָּשֹׂה תִפְשֶׂה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ אֶל הַכֹּהֵן לְטָהֳרָתוֹ וְנִרְאָה שֵׁנִית אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשְׂתָה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן צָרַעַת הִוא". בינתים הכהן מטהר אותו לגמרי. אם תשוב המספחת ותפשה, תהיה טמאה משם והלאה, ואם לא תפשה תהיה טהורה משם והלאה. אך אי אפשר ללמוד משם טהרה למפרע לימי ההסגר.

להלן מביאה התורה את סדר טהרת המצורע:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים ....

גם כאן עלינו לשאול על איזה מצורע מדובר כאן? מוסגר או מוחלט? הצווי האמור כאן נאמר על מי שהכהן צריך לצאת מן המחנה ולראות שנרפא. מצורע מוסגר – אין הכהן צריך לראות שנרפא נגעו. די בכך שלא פשה. לא עליו מדובר כאן, ממילא הוא לא צריך טהרה בסדר האמור כאן.

אמר רבא מהכא והצרוע אשר בו הנגע מי שצרעתו תלויה בגופו יצא זה שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים אמר ליה אביי אלא מעתה כל ימי אשר הנגע בו יטמא מי שצרעתו תלויה בגופו הוא דטעון שילוח ושאין צרעתו תלויה בגופו אין טעון שילוח... אמר ליה ימי כל ימי לרבות מצורע מוסגר לשילוח אי הכי תגלחת וצפרים מאי טעמא לא ... אמר אביי אמר קרא ויצא הכהן אל מחוץ למחנה והנה נרפא נגע הצרעת מי שצרעתו תלויה ברפואות יצא זה שאין צרעתו תלויה ברפואות אלא בימים.

### דברים ו ו, מגלה ט.

#### סדר כתיבת תפלין ומזוזות

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהֵינוּ ה’ אֶחָד: וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ.

הדברים האלה יהיו בכל מקום: על לבבך, בדִבוריך, על ידך, בין עיניך, ועל מזוזות ביתך. על כל אלה מצוה התורה וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. ודורשים חכמים שכמו שצריך לקרוא את הדברים האלה כפי שהם, (וכפי שבארנו לעיל ברכות יג. עמ' מג. להפנות גם לואלו נאמרים כשיהיה כתוב שם), כך יש לכתבם כפי שהם, כסדרם, ולא בלשון אחרת.

### אסתר ח ט, מגלה ט.

#### כתב ולשון המגלה

על אחשורוש נאמר: "וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֶל מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְאֶל עַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ". על המן נאמר: "וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה הָמָן אֶל אֲחַשְׁדַּרְפְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְאֶל הַפַּחוֹת אֲשֶׁר עַל מְדִינָה וּמְדִינָה וְאֶל שָׂרֵי עַם וָעָם מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ". לעֻמת זאת, כאשר מרדכי שולח את אגרותיו, נאמר: "וַיִּקָּרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדֳּכַי אֶל הַיְּהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעָם כִּלְשֹׁנוֹ וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם". שלא כספרי אחשורוש וספרי המן, שנשלחו רק אֶל מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְאֶל עַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ, הרי שבספרי מרדכי נוסף כתב ולשון שלא היה בספרים הקודמים: "וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם". אחשורוש והמן סברו שכתב ולשון יש רק למדינות. אבל מרדכי מכיר בכך שליהודים יש כתב ולשון משלהם, ויש לכתוב גם אליהם ככתבם וכלשונם דוקא[[1163]](#footnote-1163).

לפי זה מסתבר שאגרותיו האחרונות של מרדכי[[1164]](#footnote-1164), שלא נשלחו אלא אל היהודים ("וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים", "וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת"), לא נשלחו אלא ככתבם וכלשונם של היהודים, שהרי אל היהודים כותב מרדכי ככתבם וכלשונם.

לכן, את אגרות מרדכי האחרונות, כלומר את מגלת אסתר, יש לכתוב דוקא ככתבם וכלשונם של היהודים.

מגילה מאי טעמא דכתיב בה ככתבם וכלשונם.

### בראשית ט כז, מגלה ט:

נח מברך את בניו שכִסו את ערותו, ומקלל את בנו שראה את ערותו, וכך הוא אומר: "יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ". על דרך האסמכתא דרשו מכאן חכמים שאפשר לכתוב את התורה[[1165]](#footnote-1165) בשפתם היפה של בני יפת.

ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל אמר קרא יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם דבריו של יפת יהיו באהלי שם.

מגלה ט: - ראה הוריות יב.

מגלה י. – ראה זבחים קיט.

מגלה י: - ראה ערכין לב.

מגלה י: - ראה ב"ב צט.

### אסתר ט ל, מגלה טז:

וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית: וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת. הדברים נקראים דברי שלום ואמת. על דרך האסמכתא דרשו מכאןג שהדברים האלה נכתבו כמו דברי אמת, כלומר כמו התורה. על קלף משורטט ובדיו. (וראה להלן יט.).

### דברים כד ט, אסתר ט כח, מגלה יז. יח.

#### זכירת מעשה עמלק ומעשה המן

על עמלק נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר וְשִׂים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחֹה אֶמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם". כך נאמר מיד אחרי מלחמת עמלק, ובדומה לכך[[1166]](#footnote-1166) נאמר בפרשת כי תצא: "זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל הַנֶּחֱשָׁלִים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיֵף וְיָגֵעַ וְלֹא יָרֵא אֱלֹהִים: וְהָיָה בְּהָנִיחַ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא תִּשְׁכָּח". בשני המקומות נאמר שצריך לזכור את מחית עמלק. בפרשת בשלח נאמר בפירוש שהזכרון צריך להיות כתוב בספר. מפרשת כי תצא למדו חכמים שהוא גם צריך להאמר בפה, ושע"י כך זוכר.[[1167]](#footnote-1167) (ועל מצות מחית עמלק ראה דברינו בסנהדרין כ.).

נאמר במגלה: "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר מִשְׁפָּחָה וּמִשְׁפָּחָה מְדִינָה וּמְדִינָה וְעִיר וָעִיר וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ מִתּוֹךְ הַיְּהוּדִים וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם". כפי שבארנו לעיל (ב.:), מהפסוק "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים" דרשו חכמים שהימים לא רק נעשים אלא גם נזכרים[[1168]](#footnote-1168), הם נזכרים ע"י קריאת המגלה[[1169]](#footnote-1169). כיון שגם במגלת אסתר הנוסח הוא "נזכרים ונעשים", בדומה למה שנאמר על עמלק, דרשו חכמים שגם היא תִקָּרא בפה מתוך הכתב.[[1170]](#footnote-1170)

לשון הצווי במגלת אסתר היא "וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֶל שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מַלְכוּת אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ דִּבְרֵי שָׁלוֹם וֶאֱמֶת: לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם: וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר". מסתבר שכשכתבו מרדכי ואסתר את המלים "וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר" התכונו להזכיר את הפסוק "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר". גם עמלק וגם נס פורים צריכים הזכרה בספר. ובמגלת אסתר מתקים מה שצוה ה' את משה לכתוב את זכר עמלק בספר. נמצא אפוא שמלבד הזכרון עצמו, יש לכתבו גם בספר.

ויש גם לזכרו. מה היא זכירתו? אין די בכך שלא ישכח. אלא יש עליו צווי לעשות מעשה זכירה. התורה כתבה שלא ישכח אך גם כתבה שיש לזכור. מהו מעשה זכירה? בפשטות, הזכרתו בפה. (וכפי שבארנו בפסחים קו. על זכירת יום השבת).

נאמר כאן "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים". לכן דורשים חכמים שאת המגלה יש לקרוא כסדרה, כמו שהימים נעשים כסדרםג.

זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה.

אמר רבא אתיא זכירה זכירה כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר מה להלן בספר אף כאן בספר.

דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים איתקש זכירה לעשייה מה עשייה למפרע לא אף זכירה למפרע לא.

### תהלים קיג ב-ג, מגלה יז.

נאמר בהלל: "יְהִי שֵׁם ה’ מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם: מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ עַד מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם ה’". על דרך האסמכתאג דרשו מכאן שהללו של ה' הוא כסדרו, שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, קודם עתה ואח"כ עולם. שם ה' מהולל ממזרח שמש עד מבואו, כסדר מהלך השמש, קודם במזרח ואח"כ במערב[[1171]](#footnote-1171). (וראה גם להלן מגלה כ.: לגבי דרשת הפסוק הזה). כך יש להללו כסדר שנאמר. ופשוט שדרשות אלה אסמכתא הן. ובירושלמי למדו מסדר ההלל, שכך הוא סדר הדברים ולכן אי אפשר לאמרו בסדר אחר.

### תהלים קו ב, מגלה יח.

הַלְלוּיָהּ הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: מִי יְמַלֵּל גְּבוּרוֹת ה' יַשְׁמִיעַ כָּל תְּהִלָּתוֹ:

איש לא יכול למלל את כל גבורות ה' או להגיד כל תהלתו. מכאן (וראה גם ברכות לג:) שאין לנסות לומר יותר משבחיו הכתובים, כי לא יהיה הדבר שבח אלא בזיון. יש לומר את השבח הכתוב וממילא ידוע שלא אמרנו אלא את הכתוב. כיון שאיש לא יכול לומר את כל תהלתו, לא יאמר אלא את מה שנאמר בו.

אמר רבי אלעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו למי נאה למלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהלתו.

מגלה יז. – ראה לעיל ברכות יג. טו טז.

מגלה יז: - ראה ר"ה לב.

### אסתר ט כז, מגלה יט.

#### כתיבת המגלה

נאמר במגלה: "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". הימים האלה נעשים כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם, מכאן דרשו האמוראים שהמגלה צריכה להיות כתובה ככתבה. (אמנם לעיל יז. דחתה הגמ' דרשה מעין זו, משום שהפסוק הזה אינו עוסק בכתיבה או הקריאה אלא בעשיה. כלומר: בעשיתו של היום יום משתה ושמחה, אבל מ"מ למדנו שהימים האלה ככתבם, וא"כ – ממילא למדנו שיש להם כתב). וראה מה שבארנו לעיל ט. לגבי הכתב המיוחד ששלח מרדכי אל היהודים, וכשם שיש להקפיד על לשונם, כך על כתבם, כפי שבארנו שם. ומכאן שיש לקרוא מן הכתב.

על המגלה של ירמיהו נאמר: "וְאֶת בָּרוּךְ שָׁאֲלוּ לֵאמֹר הַגֶּד נָא לָנוּ אֵיךְ כָּתַבְתָּ אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּיו: וַיֹּאמֶר לָהֶם בָּרוּךְ מִפִּיו יִקְרָא אֵלַי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַאֲנִי כֹּתֵב עַל הַסֵּפֶר בַּדְּיוֹ". כך כותבים אפוא מגלות. מכאן למדו חכמים שגם מגלת אסתר צריכה להיות כתובה על הספר בדיו, שהרי גם היא מגלה, ולמה תשתנה מזו של ירמיהו?.

עד שתהא כתובה אשורית דכתיב ככתבם וכזמנם.

על הספר ובדיו וכו' מנלן אתיא כתיבה כתיבה כתיב הכא ותכתב אסתר המלכה וכתיב התם ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כתב על הספר בדיו.

### אסתר ט יט, מגלה יט.

#### בן עיר שהלך לכרך

עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ. וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים.

כפי שנאמר כאן, וכפי שכבר בארנו לעיל מגלה ב.:, היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות החלו מעצמם לעשות את יום ארבעה עשר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות. בא מרדכי וכתב והוסיף גם את יום חמשה עשר, וגם מתנות לאביונים. וכן קבע שיעשוהו כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים. כלומר: לא רק הפרזים. וכיון שקבלו עליהם שיהיה הדבר כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם, יעשוהו הפרזים בארבעה עשר, שהרי באותה שנה הם נחו בארבעה עשר בו, ואנשי שושן בחמשה עשר, שהרי הם נחו בחמשה עשר בו. כפי שעשו באותה שנה.

רבא מוסיף ודורשג, שכיון שנאמר "עַל כֵּן הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר", משמע שאת היום הזה עושים דוקא הַיְּהוּדִים הַפְּרָוזִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת. כלומר: די בכך שהם יֹּשְׁבִים בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת, כדי לחייבם לעשות עם הפרזים[[1172]](#footnote-1172), ומסתבר שטעם הדבר הוא המנהג שקבלו על עצמם הפרזים עוד לפני תקנת מרדכי. כיון שנהגו בערי הפרזות לעשות שמחה ומשתה ויום טוב, מן הסתם כל מי שהיה באותו יום בערי הפרזות היה חלק מהמשתה. הלא היה במקום משתה[[1173]](#footnote-1173). מרדכי סמך את ידו על המנהג שהתחילה היהודים לנהוג, שיהיה יום ארבעה עשר יום משתה בכל ערי הפרזות. כך עולה מהפסוק הזה שלא נאמר בו דבר על מוקפים ועל ט"ו. ואולם, לאחר מכן נאמר שמרדכי הוסיף שיעשו המוקפים בט"ו (וכפי שבארנו לעיל ב.:), ומסתבר שכמו שלגבי ערי הפרזות בארנו שכל היושב בעיר שיש בה משתה הוא חלק מהמשתה, כך גם בערים מוקפות. וכל העושה משתה מחויב גם במגלה[[1174]](#footnote-1174).

אמר רבא מנא אמינא לה דכתיב על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות מכדי כתיב היהודים הפרזים למה לי למיכתב הישבים בערי הפרזות הא קמשמע לן דפרוז בן יומו נקרא פרוז אשכחן פרוז מוקף מנא לן סברא הוא מדפרוז בן יומו קרוי פרוז מוקף בן יומו קרוי מוקף.

### אסתר ט כו, כט, מגלה יט.

נאמר: "עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פוּרִים עַל שֵׁם הַפּוּר עַל כֵּן עַל כָּל דִּבְרֵי הָאִגֶּרֶת הַזֹּאת וּמָה רָאוּ עַל כָּכָה וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם". מטרת המגלה היא ללמד מָה רָאוּ עַל כָּכָה וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם. אלא שנחלקו תנאים מה עִקר הדבר. מהו עִקר דבר האגרת הזאת, שעליו נאמר מה ראו על ככה. ולפי זה – מה צריך לקרוא.

כמו כן נאמר: "וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית". וגם כאן יש לשאול מה עִקר הדבר. האם עִקר הדבר הוא ההצלה, ואותה יש לקרוא, או שאי אפשר לקרוא על הנס וההצלה בלי לקרוא על הצרה שממנה באה ההצלה, ויש אומרים שגם בזה אין די אלא יש לקרוא שמראש הביא ה' את ההצלה, או שהיו יהודים בגולה. ויש אומרים שגם בזה אין די ויש לספר את כל המעשה.

על שני הפסוקים האלה סומכים האמוראים את דברי התנאים בשאלה מה צריך לקרוא. ונראה שאין זו אלא אסמכתאג.

המגלה נקראה "אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית", "וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת כָּל תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית... וּמַאֲמַר אֶסְתֵּר קִיַּם דִּבְרֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר". בהסתמךג על הפסוקים האלה, נתנו חכמים למגלה מקצת דיני אגרת ומקצת דיני ספר. (אך ראה לעיל טז:).

אמר רבי יוחנן וכולן מקרא אחד דרשו ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תקף מאן דאמר כולה תוקפו של אחשורוש ומאן דאמר מאיש יהודי תוקפו של מרדכי ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תוקפו של המן ומאן דאמר מבלילה ההוא תוקפו של נס רב הונא אמר מהכא ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם...

מגלה כ. – ראה ברכות יג. טו טז.

### נחמיה ד טו-טז, בראשית א ה, מגלה כ.:

#### מהו יום ומהו לילה

נחמיה מספר: "וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלִָם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה". נחמיה אומר שזמן המלאכה הוא היום, וביתר פירוט: מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים. מכאן משמע שמעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא יום, ומצאת הכוכבים עד עלות השחר – לילה הוא.[[1175]](#footnote-1175)

וכבר במעשה בראשית נאמר: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה". מכאן שכל הזמן שבו יש אור הוא יום (גם אם השמש עצמה כבר שקעה או שטרם זרחה), וכל זמן החשך, כלומר הזמן שאין בו אור – לילה הוא[[1176]](#footnote-1176).

מכאן שכל מקום שבו התורה מצוה לעשות דבר ביום, זמנו בכל שעות האור. מעלות השחר עד צאת הכוכבים. כך יש לנהוג לענין פורים שנאמר בו "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים בְּכָל דּוֹר וָדוֹר" המצוה היא לעשות את הימים ימי משתה ושמחה, ועִקר המצוה היא ביום[[1177]](#footnote-1177). כך יש לנהוג לגבי מילה שנאמר בה "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ".[[1178]](#footnote-1178) כך יש לנהוג לגבי הזאה שנאמר בה: "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". (ומכאן שגם הרחיצה במים היא עוד באותו יום, שאחריה יטהר בערב). וכן לגבי נטילת לולב שנאמר עליו "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים". (וכפי שבארנו בסכה מא: מג. עיי"ש). וכן לגבי תקיעת שופר שנאמר עליה "יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם". וכן לגבי מוסף, שנאמר בו "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". וכן לגבי עבודת יוה"כ שנאמר בה: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם". וכן לגבי מי שזבה ימים מועטים, (ראה דברינו להלן נדה עב:עג.[[1179]](#footnote-1179)), אע"פ שלא נאמר שם יום, צריכה לשמור יום אחד, כדי שנראה שלא זבה ימים רבים, הרי שהיא סופרת יום. וכן המצורע שנאמר בו "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ ... וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ ... וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח ...". וכן הנפת העֹמר שנאמר בה "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר...". וכן יש לנהוג לגבי כל מצוה שהתורה אמרה שיש לעשותה ביום.

חכמים סמכו לכך גם את קריאת ההלל. שאמנם היא מצוה דרבנן, אך זמנה ביום. אמנם תמוה מדוע מבקשת הגמ' ללמוד מהפסוק "מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ עַד מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם ה’", שאם נבקש ללמוד ממנו לגבי קריאת ההלל, הרי משמע ממנו שההלל אינו אלא מהזריחה עד השקיעה, ולא מעלות השחר עד צאת הכוכבים[[1180]](#footnote-1180). אמנם, פשט הפסוק אינו תֵאור זמן, וודאי שלא זמן המצוה, ולכן אין זו אלא אסמכתא. (וראה גם לעיל מגלה יז).

עוד דורשים האמוראים שכל הקרבנות אינם נעשים אלא ביום. ולא רק הקרבנות הקרבים במקדש (שעליהם כבר למדנו שזמנם ביום) אלא אפילו עגלה ערופה אינה נערפת אלא ביום למרות שאינה קרבן, כי היא באה לכפר. (שנאמר כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם. ומסתבר שהיא באה לכפר על הארץ שהרי "וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ", וכאן אי אפשר להשיג את דם שופכו). חכמים סומכים זאת על פסוקים שונים. פרשת הקרבנות מסיֶמֶת בפסוק "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". הרי שכל הקרבנות נעשים ביום. וגם זאת כנראה אסמכתא בעלמא, שהרי לא נאמר כאן שהקרבן קרב ביום אלא שה' צוה את משה ביום. וכן נאמר "בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל", וממילא משמע שהזביחה ושאר העבודות נעשות ביום. וגם על הדרשה הזאת אפשר להשיב ולומר שיאכל באותו יום שבו נזבח הזבח. אבל מנין שהזבח עצמו ביום? ואולי יש לבאר שטעם הדבר הוא משום שאם זבח כבר בלילה הרי הוסיף על זמן האכילה האמור. ואולי יש לבאר שאם אמרה התורה "ביום זבחכם", ממילא למדנו שהזבח נזבח ביום.

ועוד דורשים האמוראים שלא רק עצם ההקרבה תהיה רק ביום, אלא גם מעשים הנלוים להקרבה כמו וִדוי, הגשה, הנפה ועוד, יעשו רק ביום כי נאמר עליהם יום.

עוד דורשים האמוראים מכך שנאמר: "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי: הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: ס הַיּוֹם הַזֶּה ה’ אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ", שהבעור יהיה ביום, ופשוט שהוא אסמכתא בעלמא.

אמר רבא דאמר קרא ויקרא אלהים לאור יום למאיר ובא קראו יום אלא מעתה ולחשך קרא לילה [למחשיך ובא קרא לילה] הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא אלא אמר רבי זירא מהכא ואנחנו עשים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה.

### ויקרא טו לב, מגלה כ.

#### זמן טהרת טמאים

ה' מצוה על הטומאה והטהרה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: .... וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ: ס וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב...וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ .... וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: ....וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר" ואת כל פרשות הטמאים מסכמת התורה בפסוקים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". מדוע מסכמת התורה את הפרשה במלים "זאת תורת", הלא לכל אחד מהם נתנה התורה תורה אחרת. על אשר תצא ממנו שכבת זרע כתבה התורה באותה פרשה : "וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", ואילו על הזב כתבה התורה "וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר", וכל ההבדלים האלה מוזכרים באותה פרשה. חז"ל דרשו מכאן שכל הטמאים האלה תורה אחת להם, ואמנם ברור שיש ביניהם כמה הבדלים, כפי שהזכרנו. אבל ביסודו של דבר תורת הטומאה אחת היא. ולכן כל מי שלא נאמר עליו שיספור שבעת ימים, דינו כדין הטומאה הפשוט, שאינו אלא רחיצה במים וטומאה עד הערב. (כל טמא רוחץ במים ואח"כ טמא עד הערב, וכפי שבארנו בברכות ב). בכלל זה גם זב שראה ראיה אחת שאינו צריך ספירת שבעה. (ראה נדה מג:). אם אינו צריך ספירת שבעה, ממילא דינו כתורה של כל אלה, והוא רוחץ את בשרו וטמא עד הערב. זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ, שהם טובלים ביום ראייתם, וגם זב שראה ראיה אחת דינו כבעל קרי. לעמת זאת, אשה שראתה יום אחד בלבד, צריכה להשלים עד הערב שהרי על האשה נאמר שהיא טמאה כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ. וראה להלן נדה עב:עג.מז.

מגלה כ: - ראה סוטה יז.: כ.

מגלה כא. – ראה זבחים פג פד, מנחות כו:

מגלה כא. – ראה מנחות צט:

מגלה כא. – ראה ברכות ט.

### דברים ה כז, מגלה כא.

העם בקש ללמוד מפי משה ולא מפי ה'. ועל כך נאמר:

וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר ה’ אֵלַי שָׁמַעְתִּי אֶת קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם: לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם: וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ

ה' אומר למשה לעמוד עִמו בהר סיני. מכאן דרשו חכמים שהלומד תורה יעמוד. (אמנם משבא חולי לעולם פטרו זאת והתירו שישבו). וכן דרשו, כיון שנאמר "עֲמֹד עִמָּדִי", שיהיה הלומד עם המלמד, ושניהם יחד.

מנהני מילי אמר רבי אבהו דאמר קרא ואתה פה עמד עמדי ואמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו כביכול אף הקדוש ברוך הוא בעמידה ואמר רבי אבהו מנין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידו על גבי קרקע שנאמר ואתה פה עמד עמדי.

מגלה כא: - ראה מנחות צח:

### ויקרא כו א, מגלה כב:

#### אבן משכית

כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם אֱלִילִם וּפֶסֶל וּמַצֵּבָה לֹא תָקִימוּ לָכֶם וְאֶבֶן מַשְׂכִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה’.

בפשטות, מדובר כאן על אלילים ומצבות לשם ה'. התורה מלמדת כאן שגם לשם ה' אסור לעשות פסל ומצבה, ואסור לעשות אבן להשתחוות עליה.

פסל ומצבה אסור לעשות בכל מקום ובכל שעה. התורה לא הגבילה את הצווי. ואולם, בענין אבן משכית שִנתה התורה בלשונה וכתבה וְאֶבֶן מַשְׂכִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ, דוקא בארצכם לא תתנו. שהרי דוקא במקדש משתחוים על אבנים.

(דוגמא נוספת לבטוי הזה אנו מוצאים בפרשת בעלי מומים: שׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ. כלומר: לא רק במקדש אסור להקריב מעוך וכתות, גם בארץ אסור לעשות אותם. כלומר: גם מחוץ למקדש אסור לסרס בעלי חיים. "בארצכם" היינו מחוץ למקדש. מכאן גם לענייננו: לא נאסרה אבן משכית אלא בארצכם. לא במקדש, שם דרך העבודה היא להשתחוות).

לפי זה, טעם האִסור הוא משום שעושה בארץ מה שצריך לעשות דוקא במקדש. כמו הקרבת קרבנות בחוץ. והדבר דומה לעשיית פסל לשם ה'.

מה נאסר אפוא? נאסרה השתחויה על אבן, מחוץ למקדש. נמצא שאם אינו משתחוה על אבן, או שמשתחוה במקדש, לא נאסר.

ומהי השתחויה? אפשר ללמוד זאת מדברי יעקב אל יוסף "הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה". כשיוסף סִפר את החלום הוא לא אמר את המלה "ארצה" אלא רק את המלה "משתחוים". אבל יעקב מסיק מכאן שההשתחויה היא ארצה, ומכאן שזה פירוש המלה השתחויה.

ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה עליה אי אתה משתחוה בארצכם אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש.

מגלה כב: - ראה תענית יד:

מגלה כג: - ראה ברכות כא:

מגלה כג: - ראה סנהדרין יד:טו.

מגלה כה. – ראה ברכות לג. ומגלה יח.

### ישעיהו מו א-ב, מגלה כה:

#### לעג לע"ג

ישעיהו לעג לע"ג: "כָּרַע בֵּל קֹרֵס נְבוֹ הָיוּ עֲצַבֵּיהֶם לַחַיָּה וְלַבְּהֵמָה נְשֻׂאֹתֵיכֶם עֲמוּסוֹת מַשָּׂא לַעֲיֵפָה: קָרְסוּ כָרְעוּ יַחְדָּו לֹא יָכְלוּ מַלֵּט מַשָּׂא וְנַפְשָׁם בַּשְּׁבִי הָלָכָה". ממילא למדנו ממעשיו של ישעיהו שמותר ללעוג לע"ז אף בהזכרת ענינים שבד"כ אין אנו מזכירים משום נקיות הלשון.

מגלה כו. – ראה יומא יא:יב. וב"ק פב:

### מלכים ב ג יד, מגלה כח.

#### הסתכלות בפני רשע

במלחמה שבה נלחמו יחד יהושפט מלך יהודה ויהורם מלך ישראל, הסכים אלישע להתיחס רק ליהושפט. כמו שנאמר: "וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַה’ וְנִדְרְשָׁה אֶת ה’ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט יֵשׁ אוֹתוֹ דְּבַר ה’ וַיֵּרְדוּ אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט וּמֶלֶךְ אֱדוֹם: וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מַה לִּי וָלָךְ לֵךְ אֶל נְבִיאֵי אָבִיךָ וְאֶל נְבִיאֵי אִמֶּךָ וַיֹּאמֶר לוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אַל כִּי קָרָא ה’ לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב: וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע חַי ה’ צְבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי לוּלֵי פְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֲנִי נֹשֵׂא אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ". מהלשון "אִם אַבִּיט אֵלֶיךָ וְאִם אֶרְאֶךָּ" דרש ר' יוחנן שאסור להסתכל בפני אדם רשע.

אמר רבי יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנאמר לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נשא אם אביט אליך ואם אראך.

מגלה כח. – ראה יומא לד:

### ויקרא כו לא, מגלה כח.

בפרשת הקללות שיבאו על ישראל בחטאם, נאמר: "וְנָתַתִּי אֶת עָרֵיכֶם חָרְבָּה וַהֲשִׁמּוֹתִי אֶת מִקְדְּשֵׁיכֶם וְלֹא אָרִיחַ בְּרֵיחַ נִיחֹחֲכֶם". נאמרו כאן מִקְדְּשֵׁיכֶם בלשון רבים. כלומר: לא מדובר על המקדש עצמו. והם נקראים מקדשים. מכאן דרש ר"י שבתי כנסת, אע"פ שהם שוממים הם עדין מקדשים. אמנם, לפי פשוטו לכאורה אפשר היה לפרש שאלה שעתה מקודשים, אז יהיו שוממים. ואפשר גם היה לפרש מקדשים שהוקמו בחטא, כמו בפסוק שלפניו. (וראה מקור אחר לדין זה ביבמות ו).

ועוד אמר רבי יהודה בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו ואין מפשילין בתוכו חבלים ואין פורשין לתוכו מצודות ואין שוטחין על גגו פירות ואין עושין אותו קפנדריא שנאמר והשמותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין.

מגלה כט. – ראה ברכות סב:

מגלה כט: - ראה שקלים ב. ור"ה ז.

מגלה כט: - ראה שקלים ב:

מגלה ל: - ראה תענית יב:

### ויקרא כג מד, במדבר ל א, מגלה לא.לב.

#### דרשה בהלכות המועד

בכל הפרשיות בתורה נאמר שה' אמרן למשה, או שמשה אמרן לישראל. יש מעט מאד פרשיות בתורה שבהן גם נאמר בתחלתן שה' אמרן למשה, וגם נאמר בסופן שמשה אמרן לישראל. כאלה הן שתי פרשיות המועדים. הן פותחות ב"וידבר ה' אל משה לאמר", ובסופן נאמר "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה’ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", או "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". מכאן דרשו חכמים שלגבי המועדים יש מצוה לא רק לקימם אלא גם לומר לישראל לקימם בזמנם. (וראה עוד דרשה על כך בר"ה כד.).

שנאמר וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו.

### משלי ג יא, מגלה לא:

נאמר במשלי: "מוּסַר ה’ בְּנִי אַל תִּמְאָס וְאַל תָּקֹץ בְּתוֹכַחְתּוֹ". מכאן למד רב אסי שאין להפסיק באמצע התוכחה, כדי שלא יראה כקץ בתוכחה ומואס במוסר. אלא יקרא את כֻלה.

### ישעיהו ל כא, מגלה לב.

#### בת קול

ישעיהו מוכיח את העם שהולכים אחר המסכות, והולכים בדרכיהם הרעות, ואינם שומעים לקול הנביאים: "הוֹי בָּנִים סוֹרְרִים נְאֻם ה’ לַעֲשׂוֹת עֵצָה וְלֹא מִנִּי וְלִנְסֹךְ מַסֵּכָה וְלֹא רוּחִי לְמַעַן סְפוֹת חַטָּאת עַל חַטָּאת: הַהֹלְכִים לָרֶדֶת מִצְרַיִם וּפִי לֹא שָׁאָלוּ לָעוֹז בְּמָעוֹז פַּרְעֹה וְלַחְסוֹת בְּצֵל מִצְרָיִם: .... כִּי עַם מְרִי הוּא בָּנִים כֶּחָשִׁים בָּנִים לֹא אָבוּ שְׁמוֹעַ תּוֹרַת ה’: אֲשֶׁר אָמְרוּ לָרֹאִים לֹא תִרְאוּ וְלַחֹזִים לֹא תֶחֱזוּ לָנוּ נְכֹחוֹת דַּבְּרוּ לָנוּ חֲלָקוֹת חֲזוּ מַהֲתַלּוֹת: סוּרוּ מִנֵּי דֶרֶךְ הַטּוּ מִנֵּי אֹרַח הַשְׁבִּיתוּ מִפָּנֵינוּ אֶת קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל: ס לָכֵן כֹּה אָמַר קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל יַעַן מָאָסְכֶם בַּדָּבָר הַזֶּה וַתִּבְטְחוּ בְּעֹשֶׁק וְנָלוֹז וַתִּשָּׁעֲנוּ עָלָיו..."

אחרי שמתאר ישעיהו את העם שאינו שומע בקול הנביאים הוא מנבא שלעתיד לבוא:

וְנָתַן לָכֶם אֲדֹנָי לֶחֶם צָר וּמַיִם לָחַץ וְלֹא יִכָּנֵף עוֹד מוֹרֶיךָ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רֹאוֹת אֶת מוֹרֶיךָ: וְאָזְנֶיךָ תִּשְׁמַעְנָה דָבָר מֵאַחֲרֶיךָ לֵאמֹר זֶה הַדֶּרֶךְ לְכוּ בוֹ כִּי תַאֲמִינוּ וְכִי תַשְׂמְאִילוּ: וְטִמֵּאתֶם אֶת צִפּוּי פְּסִילֵי כַסְפֶּךָ וְאֶת אֲפֻדַּת מַסֵּכַת זְהָבֶךָ תִּזְרֵם כְּמוֹ דָוָה צֵא תֹּאמַר לוֹ:

כלומר: לעתיד לבא לא יסמוך עוד ישראל על המסכות, אלא ילך אחר נביאים נאמנים, וישמע את דבריהם. ישמע את הקול המורה לו ללכת בדרך ישרה: "וְאָזְנֶיךָ תִּשְׁמַעְנָה דָבָר מֵאַחֲרֶיךָ לֵאמֹר זֶה הַדֶּרֶךְ לְכוּ בוֹ כִּי תַאֲמִינוּ וְכִי תַשְׂמְאִילוּ". בפשטות, מדובר על שמיעה בקול נביא. אבל ר"י מפרש שכל אדם ישמע את הקול מִדבר אליו[[1181]](#footnote-1181). ומתוך שישעיהו מנבא זאת כנבואה טובה לעתיד, דורש ולומד מכאן ר' יוחנן שאפשר ללכת אחר בת קול שאדם שומע, דבר שאדם שומע מאחוריו, ואין בזה משום מעונן ומכשף.

ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן מנין שמשתמשין בבת קול שנאמר ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר.

# מועד קטן

על דיני ימי המועד ראה חגיגה יח.

מו"ק ב. – ראה מכות כא:

מו"ק ב: - ראה גטין לו.

### ויקרא כה ד-ה, שמות כג יא, מו"ק ג.

#### מלאכות שנאסרו בשנת השמטה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’: שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ...

תחת הכותרת "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’", ולפני הסִכום "שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ" מפרטת התורה ומלמדת במה תשבות הארץ: "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר", כלומר: ישבתו השדה והכרם. גם בשדה וגם בכרם לא תֵעשינה העבודות הנעשות מידי שנה. הן העבודות המכֻוָּנות להביא לצמיחת התבואה, והן העבודות של אִסוף התבואה. בכך כך תשבות הארץ.

מלשון הפרשה נראה שהתורה באה ומלמדת כלל: הארץ צריכה לשבות. כדוגמאות לשביתת הארץ מביאה התורה ארבע מלאכות שבהן הארץ תשבות, אך הנושא המדובר בפרשה הוא לא מעשי האדם אלא מעשי הארץ. לכן אין התורה אומרת "לא תזרע שדך ולא תזמור כרמך" אלא "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר"[[1182]](#footnote-1182). הארץ היא הנושא המדובר כאן, והיא זו שנאסר עליה לעשות מלאכה, והיא המצֻוָּה לשבות. הארץ מצֻוָּה לשבות, לכן לא תעשה בה כל מלאכה. אלה שנמנו והדומות להן. (ובלבד שהן אכן דומות, ומגדלות את הפירות[[1183]](#footnote-1183)). מכאן דרש התנא בבריתא שנאסרה כל מלאכה שבשדה ושבכרם, שמביאה לצמיחה התבואה. החיוב לשבות חל על הארץ[[1184]](#footnote-1184), אלא שאת הארץ אי אפשר לצוות, וכדי שתשבות הארץ, האדם צריך להשבית אותה[[1185]](#footnote-1185).

לפי זה, הוזכרו כאן עבודת השדה ועבודת האילן, קציר השדה וקציר האילן, כדי ללמוד מכאן לכל הדומה להן[[1186]](#footnote-1186). נזכרו כאן מלאכות הנעשות בשדה דבר שנה בשנה, כי התורה באה ללמד שבכל שנה נעשות המלאכות האלה אך לא בשביעית.[[1187]](#footnote-1187) (ולפי זה תאסר גם נטיעה, שהיא דומה לזריעה, אלא שהתורה לא הזכירה אותה כי היא לא נעשית דבר שנה בשנה[[1188]](#footnote-1188)).

אלה דברי התנא שבבריתא. אבל רבא דחה את דבריו וכתב שהדרשה הזאת היא אסמכתא בעלמא[[1189]](#footnote-1189). וטעמו: הוזכרו כאן שתי מלאכות המביאות לצמיחת התבואה, ושתי מלאכות של אִסוף התבואה. (אחת בשדה ואחת בכרם) מדוע נמנו גם אלה וגם אלה? הלא אפשר היה ללמוד מאחת מהן על רעותה? ממילא למדנו מכאן שאין המלאכות מלמדות זו על זו[[1190]](#footnote-1190). התורה כתבה את אלה כדי ללמד שדוקא אלה[[1191]](#footnote-1191) נאסרו. ובפרט שקשה לומר ש"שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר" הוא פירוט של הכלל "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’...שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ", משום שהכלל הוא מצות עשה, ואילו "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר", הן מצוות לא תעשה. אמנם, אפשר להשיב ולומר שהמצֻוָּה כאן היא הארץ, אבל כדי שהארץ תקיים את מצותה, מצֻוִּים אנו שלא לעבדה. לכן, מי שסובר שאי אפשר ללמוד כאן ממלאכה לחברתה, אינו למד מכאן למלאכות נוספות[[1192]](#footnote-1192).

ועוד אומר רבא שכיון שהוזכרה כאן זמירה, שהיא תולדה של זריעה שהוזכרה אף היא, והוזכר כאן בציר, שהוא תולדה של קציר שהוזכר אף הוא, משמע שרק מלאכות אלה נאסרו ולא אחרות. שכן אם נאסר כל אב המלאכה – למה יש צֹרך להזכיר את אלה במיוחד?

בפרשת משפטים נאמר: "וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ". המצוה בשביעית היא תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ, בפרשה זו לא הוזכרו מלאכות מסוימות, אלא כל מלאכות הקרקעה שומטות בשביעית. (אמנם, לכאורה פשט הפסוקים שם הוא שאת הפירות שיצמחו יש לשמוט, כדי שיאכלום האביונים, אלא שמכלל שש שנים אתה שומע על השביעית, על שש השנים נאמר שם: "תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ", מכלל שבשביעית שובתות הן הזריעה והן האסיףיב).

התורה מצוה על השביעית בפרשת משפטים: "וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ". משמע לא תזרע ולא תאסוף, אלא תשמטנה ונטשתה. בפרשת בהר מאריכה התורה עוד יותר: "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה’ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ: וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל", אבל בפרשת משפטים לא פרטה התורה, אלא רק כתבה וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ. בפשטות הכונה היא לשמוט מכל עבודות האדמה. מכאן דרשו חכמים שיש לשמוט לא רק מזריעה ואִסוף האמורות כאן, ומהמלאכות האמורות בפרשת בהר, אלא מכל עבודת האדמה. תשמטנה ונטשתה לגמרי[[1193]](#footnote-1193).

שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר אין לי אלא זירוע וזימור מנין לניכוש ולעידור ולכיסוח תלמוד לומר שדך לא כרמך לא לא כל מלאכה שבשדך ולא כל מלאכה שבכרמך מנין שאין מקרסמין ואין מזרדין ואין מפסגין באילן תלמוד לומר שדך לא כרמך לא לא כל מלאכה שבשדך ולא כל מלאכה שבכרמך מנין שאין מזבלין ואין מפרקין ואין מאבקין ואין מעשנין באילן תלמוד לומר שדך לא כרמך לא כל מלאכה שבשדך לא וכל מלאכה שבכרמך לא יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא יעדר תחת הגפנים ולא ימלא נקעים מים ולא יעשה עוגיות לגפנים תלמוד לומר שדך לא תזרע זריעה בכלל היתה ולמה יצתה להקיש אליה לומר לך מה זריעה מיוחדת עבודה שבשדה ושבכרם אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם.

והשביעית תשמטנה ונטשתה תשמטנה מלקשקש ונטשתה מלסקל.

מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימרא דאהני תולדות מיחייב אאחרנייתא לא מיחייב.

מו"ק ג:ד. – ראה ר"ה ח:

### דברים יט, מו"ק ה.

#### אחריות העם לחיי אדם

התורה מצוה על הבדלת ערי מקלט, כדי שלא יהרג הרוצח בשוגג:

תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ: ... פֶּן יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נָפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם: עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר שָׁלֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ: ס וְאִם יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ .... וְיָסַפְתָּ לְךָ עוֹד שָׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה: וְלֹא יִשָּׁפֵךְ דָּם נָקִי בְּקֶרֶב אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים.

התורה מצוה את מנהיגי העם[[1194]](#footnote-1194) להכין את הדרכים ולדאוג לכך ש"וְלֹא יִשָּׁפֵךְ דָּם נָקִי בְּקֶרֶב אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים". התורה מזהירה להכין דרכים משום שאם לא כן עלול להשפך דם נקי בארץ, ואז "וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים". ממילא למדנו מכאן שמנהיגי העם מצֻוִּים להכשיר את הדרך כדי שלא ישפך דם, ואם ישפך דם – הדם בראשם. "וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים".

מנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום תלמוד לומר והיה עליך דמים.

מו"ק ה. – ראה שקלים ג. ושבועות יח:

מו"ק ה. – ראה זבחים כב:

### ויקרא יג מה, מו"ק ה.

#### אזהרה מפני טומאה

אחרי שמפרטת התורה את דיני צרעת האדם, ומלמדת מי טהור ומי טמא, היא אומרת: "וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא". מדוע הוא קורא טמא טמא? בפשטות, כדי להזהיר את העוברים והשבים שלא יתקרבו אליו ולא יטמאו[[1195]](#footnote-1195). ממילא למדנו שיש להזהיר אנשים שלא יתקרבו לטומאה, וממילא אפשר ללמוד מכאן לכל טומאה, שיש להזהיר את העוברים והשבים שלא יטמאו.

רבי אבהו אמר מהכא וטמא טמא יקרא טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש וכן אמר רבי עוזיאל בר בריה דרבי עוזיאל רבה טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש והאי להכי הוא דאתא ההוא מיבעי ליה לכדתניא וטמא טמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים מבקשין עליו רחמים אם כן ליכתוב וטמא יקרא מאי וטמא טמא שמעת מינה תרתי.

### ויקרא יט יד, מו"ק ה.

נאמר: "לֹא תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה’". כלומר: אל תנצל את חולשתם של העִוְּרים והחרשים כדי להכשילם ולקללם בלי ידיעתם. מכאן אפשר ללמוד לכל מי שאפשר לנצל את חולשתו ואי ידיעתו כדי להכשילו, שלא לעשות כן. אביי אומר שבכלל האִסור הזה להניח טומאה בלי ציון נִכר לעיןטו, שהרי גם טומאה כזאת היא מכשול בפני מי שאינו רואה אותה ועלול להטמא בה. אמנם, אמוראים אחרים מבקשים מקורות אחרים לדין זה, אולי משום שמכאן אפשר ללמוד שאסור להניח טומאה בדרך, אבל עדין אי אפשר ללמוד מכאן שיש לשלוח אנשים לחפש את הקברים כדי לצינם. (ובכמה וכמה מקומות למדו חכמים מהפסוק הזה שאסור להכשיל אדם בכל דבר, וגם במצוות, שהרי גם הן בכלל הזה).

אביי אמר מהכא ולפני עור לא תתן מכשל.

### ישעיהו נז יד, מו"ק ה.

ישעיהו מנבא: "...וְהַחוֹסֶה בִי יִנְחַל אֶרֶץ וְיִירַשׁ הַר קָדְשִׁי: וְאָמַר סֹלּוּ סֹלּוּ פַּנּוּ דָרֶךְ הָרִימוּ מִכְשׁוֹל מִדֶּרֶךְ עַמִּי". מכאן רמז לכך שהדרך צריכה להיות סלולה, ובלי מכשולים.טו

רב פפא אמר ואמר סלו סלו פנו דרך רב חיננא אמר הרימו מכשול מדרך עמי.

### שמות יח כ, מו"ק ה.

יתרו מיעץ למשה: "עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן...". מכאן למדו על דרך הרמז, שחלק מתפקידו של מנהיג הוא להדריך את העם בדרך, ולְוַדֵּא שלא יכשלו בדרכם. תפקידו של מנהיג הוא לא רק להודיע את החוקים ואת התורות אלא גם להדריך את העם בדרך, ולמנוע מהם לחטוא. (אמנם קשה מדוע למדו זאת מדברי יתרו).טו וראה דברינו בב"ק צט:ק.

רבי יהושע בריה דרב אידי אמר והודעת להם את הדרך ילכו בה.

### ויקרא טו לא, מו"ק ה. שבועות יח:

#### זהירות מפני טומאה

את פרשיות הטומאה והטהרה מסכמת התורה בפסוקים:

וְהִזַּרְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטֻּמְאָתָם וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם בְּטַמְּאָם אֶת מִשְׁכָּנִי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם: זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה.

כל הפרשה אמורה אל בני ישראל, כלומר: היא פותחת בצווי ה' אל משה ואהרן, אך היא מדברת את הדברים שמשה ואהרן צריכים לומר לישראל. ואילו כאן, בפסוקי הסִכום, חוזרת התורה ומדברת אל משה ואהרן. משה ואהרן מצֻוִּים בצווי זה. להרחיק את בני ישראל מהטומאה כדי שלא ימותו בטומאתם. יש חיוב להרחיק את ישראל ממצב שבו הם עלולים להכשל בטומאה. לכן מצֻוִּים משה ואהרן לתקן תקנות כדי להרחיק את ישראל מהטומאה.

משה ואהרן מצֻוִּים להזהיר את ישראל ולהרחיקם מכל טומאה. מכאן דרש מר זוטרא שהמנהיגים צריכים להזהיר ולהרחיק את ישראל מכל טומאה. מכאן עולה שיש לצין את הקברים כדי שלא יכשלו בהם, שאל"כ הרי לא הפרישו המנהיגים את העם מן הטומאה. (וראה על כך גם בדברינו בשקלים ג.).[[1196]](#footnote-1196)

צריך אדם להזהר ולהתרחק מכל דבר טומאה. אדם צריך להזהר שלא יבוא לכלל טומאה, ולא לעשות מעשים שיביאוהו לטומאה. מכאן דרש ר' יאשיה שלא יבא אדם על אשתו סמוך לוסתה. כלומר: יזהר כל אדם שלא יבא לידי טומאה. משום שאם לא יעשה כן – עלול הוא לבוא לכלל טומאה, ונמצא שלא נזהר מפני הטומאה. מכאן עולה גם שצריך אדם לפרוש מאשתו בזמן שבו היא עלולה להטמא, כדי שלא תטמא בשעה שהיא עמו ויטמא. גם זה בכלל הזהירות מפני טומאה.

מר זוטרא אמר והזרתם את בני ישראל מטמאתם.

והזרתם את בני ישראל מטומאתם אמר רבי יאשיה מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן.

### ויקרא יח ל, מו"ק ה.

את פרשת העריות מסכמת התורה בפסוק: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת מֵחֻקּוֹת הַתּוֹעֵבֹת אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". חכמים דרשו שזה לא רק סִכום למה שנאמר לפניו, אלא צווי בפני עצמו. לשמור את דברי התורה, לראות שדברי התורה אכן נשמרים, ולעשות מה שצריך כדי לשמור שדברי התורה אכן יתקימו[[1197]](#footnote-1197). (וראה גם ביבמות כא., שם מצאו מקורות נוספים לסיג לתורה).טו

רב אשי אמר ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי.

### ויקרא יג נט, מו"ק ז:

#### תפקיד הכהן בראית נגעים

נגע צרעת אינו טמא עד שיאמר הכהן שהוא טמא[[1198]](#footnote-1198). כמו שאומרת הפרשה בכמה מקומות, והפרשה עצמה אומרת שיש לפנות את הבית בטרם יבא הכהן כדי שלא יטמא כל אשר בבית, הרי שאינו טמא עד שיאמר הכהן שהוא טמא. (וראה בענין זה גם להלן בהמשך סוגייתנו). עלינו לשאול אפוא האם הכהן רשאי לשתוק ולא לטמא.

ר"י משיב על השאלה מתוך מה שנאמר בסוף הפרשה. את נגעי הבגד מסכמת התורה בפסוק: "זֹאת תּוֹרַת נֶגַע צָרַעַת בֶּגֶד הַצֶּמֶר אוֹ הַפִּשְׁתִּים אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ הָעֵרֶב אוֹ כָּל כְּלִי עוֹר לְטַהֲרוֹ אוֹ לְטַמְּאוֹ". הכהן צריך ללמוד את התורה הזאת כדי לדעת אם לטהרו או לטמאו. ממילא למדנו שתפקיד הכהן הוא לטהרו או לטמאו, ואינו רשאי לשתוק. וכך דרש ר"י. אמנם ר"מ אומר שאין משמע בהכרח כך בפסוק. התורה מלמדת מתי טמא ומתי טהור, אבל הכהן יכול גם לשתוק.

וראה להלן נזיר סה: שם דרשו שהטהרה קודמת לטומאה. ואין מטמאים אלא בודאי טמא[[1199]](#footnote-1199), שאל"כ, "לְטַהֲרוֹ" קודם ל"לְטַמְּאוֹ". ונראה שאין דרשה זו תואמת את דברי ר"י.

מר סבר בכהן תליא מילתא אי טהור אמר ליה טהור ואי טמא שתיק ומר סבר לטהרו או לטמאו כתיב.

### ויקרא יד ח, מו"ק ז:

#### ישיבת מצורע מחוץ לאהלו

על המצורע המִטהר מן הצרעת נאמר: "וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים". כיון שהוא נאסר לשבת באהלו, ממילא הוא אסור בתשמיש המטה. שהרי מי שמורחק מביתו מורחק גם מאשתו. (וביאה אל האהל היא קרבה אל אשתו, כמו שהתבאר לעיל ביצה ה)[[1200]](#footnote-1200). באותם שבעת ימים יושב המצורע מחוץ לאהלו. מה כונת הצווי "וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ"? האם כונת הצווי היא שאמנם יכנס אל המחנה אך עדין יֵשֵב מחוץ לאהלו (וממילא למדנו שגם לפני שבעת הימים האלה ישב מחוץ לאהלו), או שהתורה מלמדת כאן דין חדש על שבעת הימים האלה? האם עלינו לפרש את הפסוק כמלמד דין חדש על דיני שבעת ימי הספירה, "וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ", או שעלינו לפרש שהפסוק בא ללמד שאע"פ שהתחיל את תהליך טהרתו, והוא בא אל מחנה ישראל, עדין עליו לשבת מחוץ לאהלו. וממילא שמענו מכאן שגם כשישב מחוץ למחנה הלא ישב מחוץ לאהלו[[1201]](#footnote-1201). בשאלה זו נחלקו ר"י וריב"י. ר"י סובר שדין זה נוהג דוקא באותם שבעת ימי טהרה שבהם הוא נאמר, אבל ריב"י סובר שאפשר ללמוד בק"ו לימי טומאתו[[1202]](#footnote-1202).

וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים שיהא אסור בתשמיש המטה ואין אהלו אלא אשתו שנאמר לך אמר להם שובו לכם לאהליכם רבי יהודה אומר שבעת ימים יספרו לו ימי ספירו ולא ימי חלוטו רבי יוסי ברבי יהודה אומר שבעה ימי ספירו קל וחומר לימי חלוטו.

במאי קמיפלגי רבי יוסי ברבי יהודה סבר גלי רחמנא בימי ספירו וכל שכן בימי חלוטו ומר סבר מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי.

### ויקרא יג יד, מו"ק ז:

#### ראית נגעים

נאמר על ההופך כֻלו לבן: "וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה הַצָּרַעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת הַנָּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא: וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא". נאמר כאן "וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי", לא נאמר "וּבְהֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי", אלא וביום הראות. יש יום שהוא יום הראות. מכאן דרשו תנאים שיש ימים שבהם אין רואים את הנגעים. ונראה שדרשה זו אסמכתא היא. אביי דרש מכאן שרואים את הנגע דוקא ביום, אפשר שגם זו אסמכתא, ומשמעות המלה "וביום" האמורה כאן היא כמו "ובעת". אבל אפשר שמכך שנאמר דוקא "וביום", ממילא למדנו שהכהן רואה אותו ביום.

וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו שבעה ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל דברי רבי יהודה.

רבא אמר כולה קרא יתירא הוא דאם כן לכתוב רחמנא ובהראות מאי וביום שמע מינה יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו.

ואביי ההוא מיבעי ליה ביום ולא בלילה.

### ויקרא יד לו, מו"ק ז:

#### עִכוב ראית נגעים לצֹרך

על צרעת הבית נאמר: "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת". מכאן שהכל תלוי באמירתו של הכהן, כל עוד לא טִמאו הכהן אינו טמא, ואפשר לעכב את בוא הכהן עד שיפנה את הבית. כלומר: אפשר לעכב את בוא הכהן עד הזמן שיועיל לאדם[[1203]](#footnote-1203). ק"ו שאפשר לעכב את הכהן כדי לקים מצוה.

רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית אם ממתינים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה.

### ויקרא יג יב, מו"ק ח.

#### ראית הנגע כיצד

נאמר על ההופך כֻלו לבן: "וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן". הצרעת נבחנת לפי כל מראה עיני הכהן. מכאן נלמדו הלכות שונות. פשט הכתובים שמקומות נסתרים בגוף שאין הכהן רואה אותם, אינם נטמאים ואינם מעכבים את ההופך כֻלו לבן. אבל ממילא למדנו מכאן שהנגעים נטמאים לכל מראה עיני הכהן, מכאן שכהן שיש לו רק עין אחת אינו רואה את הנגעים, וכן אין לראות אלא ביום. משום שבין אם הוא עִוֵּר בעין אחת ובין אם ראה בלילה, אין זה כל מראה עיני הכהן. אמנם, האמוראים כדרכם מצריכים פסוק אחר ללמוד שאין רואים אלא ביום. ולומדים מדיוק בפסוק "וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת"[[1204]](#footnote-1204).

ורבא ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מלכל מראה עיני הכהן ואביי ההוא מיבעי ליה למעוטי סומא באחת מעיניו ורבא נמי מיבעי ליה להכי אין הכי נמי ואלא ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מכנגע נראה לי בבית לי ולא לאורי.

### דברים טז יד, מו"ק ח: יד:

#### שמחה בחג

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ.

המצוה היא "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ", מכאן שצריך אדם לשמוח בחג[[1205]](#footnote-1205). אדם צריך לשמוח בחגו. לכן עליו להרחיק כל מה שעלול להפריע לו בכך, אם אבל שיסיח את דעתו מהשמחה, ואם שמחה אחרת שתסיח את דעתו משמחת החג, ונמצא שלא שמח בחגו. ודאי וודאי שלא יתאבל ברגל, כי אם יתאבל ודאי לא ישמח. ומחג הסכות למדו חכמים גם ליתר החגים.

על שאר דיני ימי המועד ראה חגיגה יח.

דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב מנין שאין נושאין נשים במועד שנאמר ושמחת בחגך בחגך ולא באשתך.

### מלכים א ח סה, מו"ק ט.

בחנֻכת המקדש נאמר:

אָז יַקְהֵל שְׁלֹמֹה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת נְשִׂיאֵי הָאָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה יְרוּשָׁלִָם לְהַעֲלוֹת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ מֵעִיר דָּוִד הִיא צִיּוֹן: וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי .... וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָעֵת הַהִיא אֶת הֶחָג וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם: בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁלַּח אֶת הָעָם וַיְבָרֲכוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה’ לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ.

שלמה עשה את החג שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. מדוע עשה חג ארבעה עשר יום? הלא החג הוא רק שבעה ימים. מסתבר שיש לבאר שחגג שבעה ימים נוספים בגלל חנֻכת הבית. ישראל חגגו אפוא ארבעה עשר יום, אך הכתוב מבדיל ביניהם, ואומר שבעה ושבעה ימים. ולא זו בלבד, אלא שהיום שאחריהם נקרא היום השמיני ולא היום החמשה עשר. למדנו מכאן שכל שבעה ימים עומדים בפני עצמם, לא חגגו ארבעה עשר ימי חג וחנֻכה, אלא שבעה ושבעה מוצקות. החג לעצמו והחנֻכה לעצמה. שבעה לכבוד החג ושבעה לכבוד החנֻכה. ממילא למדנו מכאן שאין חוגגים שתי חגיגות ביום אחד[[1206]](#footnote-1206).

ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן דכתיב ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים [לפני ה' אלהינו] שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה איבעי ליה למינטר עד החג ומיעבד שבעה להכא ולהכא ... אלא מדמייתר קרא מכדי כתיב ארבעה עשר יום שבעת ימים ושבעת ימים למה לי שמע מינה הני לחוד והני לחוד.

### במדבר ז, מו"ק ט.

#### חנֻכת הבית בשבת

כאשר הוקם המשכן, הנשיאים נדבו קרבן לחנֻכת המזבח, וכך נאמר: "... וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֵת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂיאִם אֶת קָרְבָּנָם לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וַיֹּאמֶר אֶל מֹשֶׁה נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם יַקְרִיבוּ אֶת קָרְבָּנָם לַחֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ: ס וַיְהִי הַמַּקְרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֶת קָרְבָּנוֹ נַחְשׁוֹן בֶּן עַמִּינָדָב לְמַטֵּה יְהוּדָה: וְקָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי הִקְרִיב נְתַנְאֵל בֶּן צוּעָר נְשִׂיא יִשָּׂשכָר: הִקְרִב אֶת קָרְבָּנוֹ .... בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן חֵלֹן: קָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הָרְבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי רְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן שְׁדֵיאוּר: קָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן צוּרִישַׁדָּי: קָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי נָשִׂיא לִבְנֵי גָד אֶלְיָסָף בֶּן דְּעוּאֵל: קָרְבָּנוֹ .... בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרָיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד: קָרְבָּנוֹ .... בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי נָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן פְּדָה צוּר: קָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הַתְּשִׁיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן גִּדְעֹנִי: קָרְבָּנוֹ ... בַּיּוֹם הָעֲשִׂירִי נָשִׂיא לִבְנֵי דָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן עַמִּישַׁדָּי: קָרְבָּנוֹ ... בְּיוֹם עַשְׁתֵּי עָשָׂר יוֹם נָשִׂיא לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן עָכְרָן: קָרְבָּנוֹ ..... בְּיוֹם שְׁנֵים עָשָׂר יוֹם נָשִׂיא לִבְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן עֵינָן....". משמע שהם הקריבו ברצף, יום אחר יום, במשך שנים עשר יום. עד יום עשתי עשר יום ויום שנים עשר יום. כלומר: היום שהוא היום שבו מלאו שנים עשר יום מהיום הראשון. (בד"כ הלשון היא "יום עשתי עשר", "יום שנים עשר", הצירוף "שנים עשר יום" מלמד על שנים עשר יום רצופים, ובדומה לכך דורשת הגמ' את הבטוי "ארבעה עשר יום" האמור במלכים). בעל כרחנו אחד הימים האלה חל בשבת, מכאן ששמחת חנכת המשכן דוחה שבת. וק"ו חנכת המקדש.

מאי דרוש אמרו קל וחומר ומה משכן שאין קדושתו קדושת עולם וקרבן יחיד דוחה שבת דאיסור סקילה מקדש דקדושתו קדושת עולם וקרבן צבור ויום הכפורים דענוש כרת לא כל שכן ... ומשכן דדחי שבת מנלן אילימא מדכתיב ביום הראשון וביום השביעי דלמא שביעי לקרבנות אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא ביום עשתי עשר יום מה יום כולו רצוף אף עשתי עשר כולן רצופין ודלמא ימים הראויין כתיב קרא אחרינא ביום שנים עשר יום מה יום כולו רצוף אף שנים עשר יום כולן רצופין ודלמא הכא נמי ימים הראויין אם כן תרי קראי למה לי.

### מלכים א ח סה, דברי הימים ב ז י, מו"ק ט.

בחנֻכת המקדש נאמר:

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָעֵת הַהִיא אֶת הֶחָג וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם: בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁלַּח אֶת הָעָם וַיְבָרֲכוּ אֶת הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה’ לְדָוִד עַבְדּוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ.

מכאן משמע שהוא שִלח את העם ביום השמיני עצמו, כלומר בשמיני עצרת. שהוא שנים ועשרים לחדש. אבל בדברי הימים נאמר:

וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֶת הֶחָג בָּעֵת הַהִיא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מְאֹד מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרָיִם: וַיַּעֲשׂוּ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצָרֶת כִּי חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים וְהֶחָג שִׁבְעַת יָמִים: וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי שִׁלַּח אֶת הָעָם לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב עַל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְדָוִיד וְלִשְׁלֹמֹה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ:

מתי אפוא שִלח שלמה את ישראל? אפשר היה לפרש שהוא שִלח אותם בצאת היום השמיני, סוף כ"ב ותחלת כ"ג. ובכך ייושבו שני המקראות. אבל ר"ש דרש שהם באו להפרד ממנו ביום כ"ג בבקר לפני צאתם לדרך, ומכאן למד שתלמיד הנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך להפטר ממנו פעם נוספת.

תלמיד שנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר ממנו פעם אחרת שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וכתיב וביום עשרים ושלשה לחדש השביעי שלח את העם אלא מכאן לתלמיד הנפטר מרבו ולן באותה העיר צריך ליפטר ממנו פעם אחרת.

### משלי ד כו, ה ו, מו"ק ט.:

בְּנִי לִדְבָרַי הַקְשִׁיבָה לַאֲמָרַי הַט אָזְנֶךָ: אַל יַלִּיזוּ מֵעֵינֶיךָ שָׁמְרֵם בְּתוֹךְ לְבָבֶךָ: כִּי חַיִּים הֵם לְמֹצְאֵיהֶם וּלְכָל בְּשָׂרוֹ מַרְפֵּא: מִכָּל מִשְׁמָר נְצֹר לִבֶּךָ כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים: הָסֵר מִמְּךָ עִקְּשׁוּת פֶּה וּלְזוּת שְׂפָתַיִם הַרְחֵק מִמֶּךָּ: עֵינֶיךָ לְנֹכַח יַבִּיטוּ וְעַפְעַפֶּיךָ יַיְשִׁרוּ נֶגְדֶּךָ: פַּלֵס מַעְגַּל רַגְלֶךָ וְכָל דְּרָכֶיךָ יִכֹּנוּ: אַל תֵּט יָמִין וּשְׂמֹאול הָסֵר רַגְלְךָ מֵרָע: בְּנִי לְחָכְמָתִי הַקְשִׁיבָה לִתְבוּנָתִי הַט אָזְנֶךָ: לִשְׁמֹר מְזִמּוֹת וְדַעַת שְׂפָתֶיךָ יִנְצֹרוּ: כִּי נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתֵי זָרָה וְחָלָק מִשֶּׁמֶן חִכָּהּ: וְאַחֲרִיתָהּ מָרָה כַלַּעֲנָה חַדָּה כְּחֶרֶב פִּיּוֹת: רַגְלֶיהָ יֹרְדוֹת מָוֶת שְׁאוֹל צְעָדֶיהָ יִתְמֹכוּ: אֹרַח חַיִּים פֶּן תְּפַלֵּס נָעוּ מַעְגְּלֹתֶיהָ לֹא תֵדָע:

בפשטות, נאמר כאן שאדם צריך לישר את דרכו וללכת לפי התורה ולפי הדרך שהתורה מפלסת, ואסור לו לשמוע לדברי חכמה זרה וללכת בדרך שהיא מפלסת. לכן לפי פשוטם של כתובים אין כאן קושיה. אבל על דרך האסמכתא למדו מכאן חכמים שכאשר עומדות שתי מצוות זו כנגד זו, יש לשקול מי מהן היא החמורה יותר. אבל כאשר אחת מהן לא תוכל להתקים ע"י אחרים – יש לקים אותה. שהרי את חברתה יקימו אחרים. וסברה פשוטה היא.

כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו וכתיב ארח חיים פן תפלס לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.

מו"ק יד: - ראה לעיל מו"ק ח:

מו"ק יד: - ראה סנהדרין סג.

### ויקרא יג מה, מו"ק יד:טו.

#### דיני מצורע

אחרי שמפרטת התורה את דיני צרעת האדם וקובעת מי טמא ומי טהור, היא אומרת:

וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ.

התורה אינה מבחינה בין צרוע לצרוע. על כל המצורעים היא אומרת "וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע" כל צרוע שיש בו נגע בגדיו יהיו פרומים. ממילא עולה מכאן שכך נוהג אפילו הכהן הגדול. ואמנם נאמר בו: "וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: ... כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’", כלומר: אפילו הוא – כאשר נזר משחת אלהיו עליו לא יפרום את בגדיו, אבל כאשר הוא צרוע ובו הנגע, ממילא אינו עובד במקדש, ובגדיו יהיו פרומים, שהרי התורה לא הבדילה בין צרוע לצרוע, ותלתה את הדברים בכך שבו הנגע. שני הפסוקים מנמקים את הצווי בנמוק דומה, הפסוק בכהן הגדול – כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו, והפסוק בצרוע – אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע.

וכן, התורה מלמדת כאן מה הם דיני המצורע: בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא. ומפרש ר"ע: עַל שָׂפָם יַעְטֶה – ע"י עִטוף הראש[[1207]](#footnote-1207). בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים – קרועים. וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ – גלוי. זה פירוש המלה פרוע בכמה מקומות, וכך דורש כאן ר"ע. אבל ר"א לומד ממה שנאמר בנזיר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ" שפריעת ראש היא גִדול שער, כלומר שאסור בתספורת. אבל ר"ע דורש מדִמוי הכתובים: "בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ", שלא מדובר כאן על הגוף עצמו אלא על דבר חיצוני לגוף, כלומר בגד כלשהו.

ועל ישיבתו מחוץ למחנה ראה פסחים סז.

והצרוע לרבות כהן גדול בגדיו יהיו פרמים שיהו מקורעים וראשו יהיה פרוע אין פריעה אלא גידול שער דברי רבי אליעזר רבי עקיבא אומר נאמרה הוייה בראש ונאמרה הוייה בבגד מה הוייה האמורה בבגד דבר שחוץ מגופו אף הוייה בראש דבר שחוץ מגופו.

ועל שפם יעטה מכלל שחייב בעטיפת הראש.

ועל שפם יעטה שיהו שפתותיו מדובקות זו בזו שיהא כמנודה וכאבל ואסור בשאילת שלום.

### ויקרא י ו, יחזקאל כד טז, שמואל ב יד ב, מו"ק יד:טו.

#### דיני אבל

אחרי מות נדב ואביהוא, מצוה משה את אהרן, אלעזר ואיתמר, שלא ינהגו כאבלים:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה’: וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה.

הכהנים מצֻוִּים שלא להתאבל, ובפרוט: שלא לפרוע את ראשיהם ולפרום את בגדיהם כאבלים, ממילא למדנו ששאר האבלים עושים מעשים אלה. פורעים את ראשם[[1208]](#footnote-1208) ופורמים את בגדיהם[[1209]](#footnote-1209).

צווי דומה הצטוה יחזקאל. גם הוא הצטוה לא להתאבל ככל האבלים, והדבר פורט:

בֶּן אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלוֹא תָבוֹא דִּמְעָתֶךָ: הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל.

ה' מפרט מה נאסר על יחזקאל לעשות: "פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל". ה' מצוה את יחזקאל שלא יתאבל ככל האבלים, אלא יעשה את כל המעשים האלה, וממילא יכולים אנו ללמוד מכאן שהמעשים שהתבארו כאן הם המעשים שכל אבל צריך לעשות, שאותם נאסר על יחזקאל לעשות. (וראה גם דברינו בסכה כה: לגבי תפלין לאבל. וראה גם להלן כז:). אמנם נאמר לו: "הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים", כלומר: מותר לו לשתוק כאבל[[1210]](#footnote-1210), אבל "אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל". ממילא למדנו שאבל שותק, אך אינו חובש את פארו ונעליו, ועוטה על שפם.

ומצאנו גם בספר שמואל:

וַיִּשְׁלַח יוֹאָב תְּקוֹעָה וַיִּקַּח מִשָּׁם אִשָּׁה חֲכָמָה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הִתְאַבְּלִי נָא וְלִבְשִׁי נָא בִגְדֵי אֵבֶל וְאַל תָּסוּכִי שֶׁמֶן וְהָיִית כְּאִשָּׁה זֶה יָמִים רַבִּים מִתְאַבֶּלֶת עַל מֵת.

יואב צוה על האשה לנהוג כאבלה ולעשות את המעשים האלה. ממילא למדנו שהמעשים האלה מעשי אבל הם, ואבל חיב בהם.

אבל חייב בקריעה דקאמר להו רחמנא לבני אהרן לא תפרמו מכלל דכולי עלמא מיחייבי.

אבל חייב בעטיפת הראש מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל ולא תעטה על שפם מכלל דכולי עלמא מיחייבי... אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דכולי עלמא אסור ... אבל אסור בנעילת הסנדל מדקאמר ליה רחמנא ליחזקאל ונעליך תשים ברגליך מכלל דכולי עלמא אסור.

אבל אסור בשאילת שלום דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל האנק דם.... אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל דם...

אבל אסור בתכבוסת דכתיב וישלח יואב תקועה ויקח משם אשה חכמה ויאמר אליה התאבלי נא ולבשי נא בגדי אבל ואל תסוכי שמן והיית כאשה זה ימים רבים מתאבלת על מת..... אבל אסור ברחיצה דכתיב ואל תסוכי שמן ורחיצה בכלל סיכה.

מו"ק טו. – ראה ברכות כ:כא:

### עמוס ח י, מו"ק טו: כ.כא.

עמוס מנבא: "שִׁמְעוּ זֹאת הַשֹּׁאֲפִים אֶבְיוֹן וְלַשְׁבִּית עֲנִוֵּי אָרֶץ: לֵאמֹר מָתַי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנַשְׁבִּירָה שֶּׁבֶר וְהַשַּׁבָּת וְנִפְתְּחָה בָּר לְהַקְטִין אֵיפָה וּלְהַגְדִּיל שֶׁקֶל וּלְעַוֵּת מֹאזְנֵי מִרְמָה: לִקְנוֹת בַּכֶּסֶף דַּלִּים וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם וּמַפַּל בַּר נַשְׁבִּיר: נִשְׁבַּע ה’ בִּגְאוֹן יַעֲקֹב ... וְהֵבֵאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בַּצָּהֳרָיִם וְהַחֲשַׁכְתִּי לָאָרֶץ בְּיוֹם אוֹר: וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר". עמוס מנבא כנגד האנשים שמחכים לצאת החג כדי לצאת לשוק ולרמות את לקוחותיהם. אומר להם עמוס שכיון שהם מזלזלים בחגים שבהם אין עושים מלאכה, תהיה להם סִבה אחרת שלא לצאת למלאכתם – וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה. ממילא למדנו שגם ימי אבל הם ימים שבהם אין אדם יוצא למלאכתו. ומסתבר שדרשה זו היא אסמכתא, שהרי את דברי עמוס אפשר לפרש גם אחרת.

להלן דורשת הגמ' מכאן הלכה נוספת: שאבל כחג, והוא נמשך שבעה ימים[[1211]](#footnote-1211). דברי עמוס מתפרשים שאם לא רציתם לשבות שבעת ימים בשמחה, תשבתו שבעת ימים באבל. (וכאן יש לתמוה למה לא למד מפסוקים מפורשים יותר כמו "וַיַּעַשׂ לְאָבִיו אֵבֶל שִׁבְעַת יָמִים", ועוד[[1212]](#footnote-1212)).

עוד דורשת מכאן הגמ' שעִקר האבל יום אחד הוא, שנאמר כאן "וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר". יום האבל נקרא יום מר, וכאשר עמוס מדמה את הפורענות שתבוא לאבל, הוא כותב כיום מר. עמוס אומר כאבל יחיד וכיום מר, משמע שעִקר האבל הוא יום מר. ובארנו זאת בסכה כה:[[1213]](#footnote-1213)

ועוד לגבי מספר ימי האבל ראה להלן מו"ק כא. וכתובות קג:לט

אבל אסור בעשיית מלאכה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל מה חג אסור במלאכה אף אבל אסור במלאכה.

מנין לאבילות שבעה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל מה חג שבעה אף אבילות שבעה.

אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה מנין לשמועה רחוקה שאינה נוהגת אלא יום אחד דכתיב והפכתי חגיכם לאבל ואשכחן עצרת דאיקרי חד יומא חג.

### שמואל ב יב כד, מו"ק טו:

אחרי שמת בנם של דוד ובת שבע נאמר: "וַיְנַחֵם דָּוִד אֵת בַּת שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וַתֵּלֶד בֵּן". מכאן דרשו חכמים שרק אחרי תנחומי האבלים רשאי האבל לבוא על אשתו. ולא בזמן האבל.

אבל אסור בתשמיש המטה דכתיב וינחם דוד את בת שבע אשתו ויבא אליה מכלל דמעיקרא אסור.

מו"ק טו: - ראה לעיל מו"ק ז:.

מו"ק טו: - ראה זבחים צט:

### יחזקאל מד כז, מו"ק טו:טז.

יחזקאל מנבא על הכהנים לעתיד: "וְאֶל מֵת אָדָם לֹא יָבוֹא לְטָמְאָה כִּי אִם לְאָב וּלְאֵם וּלְבֵן וּלְבַת לְאָח וּלְאָחוֹת אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ יִטַּמָּאוּ: וְאַחֲרֵי טָהֳרָתוֹ שִׁבְעַת יָמִים יִסְפְּרוּ לוֹ: וּבְיוֹם בֹּאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ אֶל הֶחָצֵר הַפְּנִימִית לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ יַקְרִיב חַטָּאתוֹ". לא מצאנו בתורה שכהן שנטמא חייב חטאת. במקומות שונים דברי יחזקאל אינם כדברי תורה, וחכמים דורשים את דבריו כדי שיהיו כדברי תורה[[1214]](#footnote-1214). אף כאן דורשים את דברי יחזקאל ומפרשים שכוונתו שאם הוא חיב חטאת מטעם כלשהו – רק ביום באו אל הקדש יקריב חטאתו, ואינו יכול לשלוח את חטאתו קודם לכן. מכאן למד ר"ש שכהן שאינו ראוי לבא אל הקדש, גם אינו שולח קרבן ביד אחרים.

וביום באו אל הקדש אל החצר הפנימית לשרת בקדש יקריב חטאתו זו עשירית האיפה שלו דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר בבאו יקריב בזמן שראוי לביאה ראוי להקרבה בזמן שאינו ראוי לביאה אינו ראוי להקרבה.

### במדבר טז, מו"ק טז.

#### הזמנה לדין וקנס למסרב

בזמן שנקהלו קרח, דתן ואבירם על משה, נאמר:

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לִקְרֹא לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה: הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם הִשְׂתָּרֵר: אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וַתִּתֶּן לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וָכָרֶם הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקֵּר לֹא נַעֲלֶה: וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה’ אַל תֵּפֶן אֶל מִנְחָתָם לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי וְלֹא הֲרֵעֹתִי אֶת אַחַד מֵהֶם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קֹרַח אַתָּה וְכָל עֲדָתְךָ הֱיוּ לִפְנֵי ה’ אַתָּה וָהֵם וְאַהֲרֹן מָחָר...

משה קורא לקרח, דתן ואבירם, ומזמין אותם להתיצב עמו לפני ה'. וכן שולח שליח לקרוא לדתן ואבירם. מכאן שמזמינים לדין, ושולחים שליח להזמין לדין. בהזמנה מפרטים את מועד הדין ואת בעלי הדין ובפני מי הדין, כפי שעשה משה כשהזמין את קרח להתיצב עמו לפני ה' מחר.

דתן ואבירם השיבו לשלוחו של משה "לֹא נַעֲלֶה: הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם הִשְׂתָּרֵר: אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וַתִּתֶּן לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וָכָרֶם הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקֵּר לֹא נַעֲלֶה". תגובתו של משה היא: "וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד", מכאן שהוא ידע מה השיבו דתן ואבירם. מנין ידע? מסתבר שהשליח חזר והביא אליו את דבריהם, מכאן שמותר לשליח ב"ד לומר לשולחו כיצד ענה לו בעל הדין, ואין כאן אִסור לשון הרע.

(על דרך האסמכתא דורשים מהפסוק בירמיהו "קָרְאוּ שָׁם פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם שָׁאוֹן הֶעֱבִיר הַמּוֹעֵד", שאם העביר המועד, קוראים לו שוב).

אמר רבא מנלן דמשדרין שליחא דבי דינא ומזמנינן ליה לדינא דכתיב וישלח משה לקרא לדתן ולאבירם בני אליאב ומנלן דמזמנינן לדינא דכתיב ויאמר משה אל קרח אתה וכל עדתך לקמי גברא רבה דכתיב לפני ה' את ופלניא דכתיב אתה והם ואהרן דקבעינן זימנא דכתיב מחר זימנא בתר זימנא דכתיב קראו שם פרעה מלך מצרים שאון העביר המועד ומנלן דאי מתפקר בשליחא דבי דינא ואתי ואמר לא מיתחזי כלישנא בישא דכתיב העיני האנשים ההם תנקר.

### שופטים ה כג, מו"ק טז.

#### נִדוי מפר תקנות

בשירת דבורה נאמר: "אוֹרוּ מֵרוֹז אָמַר מַלְאַךְ ה’ אֹרוּ אָרוֹר יֹשְׁבֶיהָ כִּי לֹא בָאוּ לְעֶזְרַת ה’ לְעֶזְרַת ה’ בַּגִּבּוֹרִים", בפשטות, מרוז היא עיר שיושביה לא באו למלחמה למרות שנקראו לבוא. הגמ' דורשת שמרוז אינה עיר. מ"מ, מכאן למדנו שמי שמזמינים אותו ולא בא, אוררים אותו בשם אדם גדול, ומפרסמים את חטאו[[1215]](#footnote-1215).

ומנלן דמשמתינן דכתיב אורו מרוז דהכי סברא דגברא רבה דכתיב אמר מלאך ה' ומנלן דמחרמינן דכתיב ארו ארור דאכיל ושתי בהדיה וקאי בארבע אמות דידיה דכתיב ישביה ומנלן דפרטינן חטאיה בציבורא דכתיב כי לא באו לעזרת ה'.

### עזרא י ח, מו"ק טז.

#### סמכות לקנוס

וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בִּיהוּדָה וִירוּשָׁלִַם לְכֹל בְּנֵי הַגּוֹלָה לְהִקָּבֵץ יְרוּשָׁלִָם: וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבוֹא לִשְׁלֹשֶׁת הַיָּמִים כַּעֲצַת הַשָּׂרִים וְהַזְּקֵנִים יָחֳרַם כָּל רְכוּשׁוֹ וְהוּא יִבָּדֵל מִקְּהַל הַגּוֹלָה.

מכאן שאפשר לקנוס את מי שלא בא בהחרמת כל רכושו ובבִדול.

ונחמיה מעיד:

וָאָרִיב עִמָּם וָאֲקַלְלֵם וָאַכֶּה מֵהֶם אֲנָשִׁים וָאֶמְרְטֵם וָאַשְׁבִּיעֵם בֵּאלֹהִים אִם תִּתְּנוּ בְנֹתֵיכֶם לִבְנֵיהֶם וְאִם תִּשְׂאוּ מִבְּנֹתֵיהֶם לִבְנֵיכֶם וְלָכֶם.

מכאן שגם מעשים אלה בסמכותו של המנהיג.

ארתחשסתא מלך פרס נתן פרשגן נתשון ביד עזרא, ובו נאמר בין השאר:

וְאַנְתְּ עֶזְרָא כְּחָכְמַת אֱלָהָךְ דִּי בִידָךְ מֶנִּי שָׁפְטִין וְדַיָּנִין דִּי לֶהֱוֹן דָּאיְנִין לְכָל עַמָּה דִּי בַּעֲבַר נַהֲרָה לְכָל יָדְעֵי דָּתֵי אֱלָהָךְ וְדִי לָא יָדַע תְּהוֹדְעוּן: וְכָל דִּי לָא לֶהֱוֵא עָבֵד דָּתָא דִי אֱלָהָךְ וְדָתָא דִּי מַלְכָּא אָסְפַּרְנָא דִּינָה לֶהֱוֵא מִתְעֲבֵד מִנֵּהּ הֵן לְמוֹת הֵן לִשְׁרֹשִׁי הֵן לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִין.

מכאן לומדת הגמ' שמותר למנהיג העם לעשות גם את המעשים האלה. אמנם יש לשאול מדוע דברי המלך הגוי הם מקור שנוכל ללמוד ממנו? ואולי משום שלא היה הכתוב מצין זאת אלמלא נתן ארתחשסתא לעזרא רשות לנהוג כהלכה.

וראה יבמות פט:

ומנלן דמפקרינן נכסיה דכתיב וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה ומנלן דנצינן ולייטינן ומחינן ותלשינן שיער ומשבעינן דכתיב ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטם ואשביעם ומנלן דכפתינן ואסרינן ועבדינן הרדפה דכתיב הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין.

### במדבר יב יד, מו"ק טז.

#### נדוי ונזיפה

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסָּגֵר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף: וַתִּסָּגֵר מִרְיָם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד הֵאָסֵף מִרְיָם:

מכאן זכר לדבר שנִדוי הוא שבעת ימים. זה זמן הכלימה. ועוד, מרים נענשה כי זלזלה בכבוד משה, מכאן שנוזפים במי שמזלזל בכבוד חכם.

### מלאכי ב ז, מו"ק יז.

וִידַעְתֶּם כִּי שִׁלַּחְתִּי אֲלֵיכֶם אֵת הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת לֵוִי אָמַר ה' צְבָאוֹת: בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וָאֶתְּנֵם לוֹ מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא: תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא נִמְצָא בִשְׂפָתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן: כִּי שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ ה' צְבָאוֹת הוּא:

צריך לכבד את המלמד תורה כי הוא כמלאך ה'. ממילא למדנו שאם אינו כמלאך ה' אין לכבדו. (אמנם ראה דברינו חגיגה טו:).

### ויקרא יט יד, מו"ק יז.

#### הכשלת עִוֵּר

נאמר: "לֹא תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה’". כלומר: אל תנצל את חולשתם של העִוְּרים והחרשים כדי להכשילם ולקללם בלי ידיעתם. מכאן אפשר ללמוד לכל מי שאפשר לנצל את חולשתו ואי ידיעתו כדי להכשילו, שלא לעשות כן. ובכלל, שלא לעשות כל מעשה שעלול להכשיל אדם. בכלל זה לא להכות את בנו אם הוא עלול להכשל ולהכותו או לקללו, כי גם זה מכשול. (וכמו שבארנו לעיל מו"ק ה.).

### ויקרא י ו, מו"ק יט:

#### פריעת ראש אבלים

כפי שבארנו לעיל מו"ק יד:טו., אחרי מות נדב ואביהוא מצוה משה את אהרן, אלעזר ואיתמר, שלא ינהגו כאבלים: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה’: וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה". הכהנים מצֻוִּים שלא להתאבל, ובפרוט: שלא לפרוע את ראשיהם ולפרום את בגדיהם כאבלים, ממילא למדנו ששאר האבלים עושים מעשים אלה. פורעים את ראשם ופורמים את בגדיהם.

אבֵל אפוא פורע את ראשו. מהי פריעת ראש? נאמר בנזיר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". לגבי נזיר למדו חכמים שעליו להיות נזיר לפחות שלשים יום כי בפחות מכאן אין הפרע גדל[[1216]](#footnote-1216). מכאן שגם אבל מגדל את פרעו שלשים יום[[1217]](#footnote-1217). (אמנם, לכאורה אפשר היה ללמוד ממשה ואהרן שבכו אותם שלשים יום. וראה להלן כא.).

להלן מו"ק כד. דורש מכאן שמואל דרשה אחרת: אתם ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו, מכאן שאבל אחר אם לא פרע – ימות. והרמב"ן כתב שזו אסמכתא, וכן נראה שהרי דברי הכתוב אינם שאחרים שלא יעשו כן ימותו, אלא שאתם אם תעשו כך תמותו[[1218]](#footnote-1218).

שלשים יום מנלן יליף פרע פרע מנזיר כתיב הכא ראשיכם אל תפרעו וכתיב התם גדל פרע שער ראשו מה להלן שלשים אף כאן שלשים והתם מנלן אמר רב מתנה סתם נזירות שלשים יום מאי טעמא אמר קרא קדש יהיה יהיה בגימטריא תלתין הוו.

אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל אבל שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו וגו' הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה.

מו"ק כ. – ראה לעיל טו:

### שמואל ב יג לא, מו"ק כא.

#### קריעה

מסופר על דוד: "וַיְהִי הֵמָּה בַדֶּרֶךְ וְהַשְּׁמֻעָה בָאָה אֶל דָּוִד לֵאמֹר הִכָּה אַבְשָׁלוֹם אֶת כָּל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אֶחָד: ס וַיָּקָם הַמֶּלֶךְ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּשְׁכַּב אָרְצָה וְכָל עֲבָדָיו נִצָּבִים קְרֻעֵי בְגָדִים". מכאן למד רמי בר חמא שהאבל צריך לקרוע את בגדיו בעמידה.

בדומה לכך נאמר גם על איוב: "וַיָּקָם אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעִלוֹ וַיָּגָז אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ". אלא שהגמ' אומרת שא"א ללמוד משם, משום שיתכן שאיוב עשה מעשי אבל נוספים על המעשים המחויבים ע"פ הדין[[1219]](#footnote-1219).

להלן, מנמק רב מתנה את דברי ר"י האומר שיש כמה ימי בכי, מהפסוק: "וַיִּבְכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיִּתְּמוּ יְמֵי בְכִי אֵבֶל מֹשֶׁה"[[1220]](#footnote-1220). הגמ' אומרת שר"א החולק אומר שימי בכי אבל משה חמורים מימי בכי כל אדם אחר. מכאן שקשה ללמוד ממעשה שהיה. וכן יש לשאול, הלא בפשטות הפסוק מדבר על שלשים יום. וראה גם דברינו בכתובות קג:.

אמר ליה רב אשי לאמימר קריעה דמעומד מנלן דכתיב ויקם איוב ויקרע את מעלו ... אמר רמי בר חמא מנין לקריעה שהיא מעומד שנאמר ויקם איוב ויקרע דלמא מילתא יתירתא הוא דעבד דאי לא תימא הכי ויגז את ראשו הכי נמי אלא מהכא ויקם המלך ויקרע את בגדיו ודלמא מילתא יתירתא עביד ...

מו"ק כא. – ראה סכה כה: ומו"ק טו:

### שמואל ב א יא, מלכים ב ב יב, מו"ק כב:

#### הלכות קריעה

מסופר על כמה אנשים שקרעו כשנודע להם על מות אחרים. כשהודיעו לדוד על מות שאול נאמר: "וַיַּחֲזֵק דָּוִד בִּבְגָדָו וַיִּקְרָעֵם וְגַם כָּל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ". כשעלה אליהו בסערה השמימה נאמר על אלישע: "וֶאֱלִישָׁע רֹאֶה וְהוּא מְצַעֵק אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו וְלֹא רָאָהוּ עוֹד וַיַּחֲזֵק בִּבְגָדָיו וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים". דוד החזיק בבגדיו וקרע, מכאן שקרע כרֹחב אחיזת יד אדם, כלומר טפח. מכאן שחיוב קריעה הוא קרע ברֹחב טפח, האצבעות האוחזות בבגד. אלישע קרע לשנים, מכאן שקריעה אינה באמצע הבגד אלא בשפתו, להפרידו לשנים. כך דרשו כאן חכמים, ויש לשאול למה לא הקשו כאן כמו שהקשו לעיל, שאולי שאול ואליהו מפני חשיבותם הצריכו קריעה גדולה. וראה להלן כו.

אמר רבי אבהו מאי קרא ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם ואין אחיזה פחות מטפח.

אמר רבי אבהו מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים ממשמע שנאמר ויקרעם איני יודע שהן לשנים אלא שנראין קרועים כשנים.

מו"ק כד. – ראה מו"ק יט:

מו"ק כד: ראה ר"ה ד:יב

### במדבר ז ט, שמואל ב ו ג, מו"ק כה.

את כלי המקדש יש לשאת דוקא בכתף, כמו שמצאנו:

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הָעֲגָלֹת וְאֶת הַבָּקָר וַיִּתֵּן אוֹתָם אֶל הַלְוִיִּם: אֵת שְׁתֵּי הָעֲגָלוֹת וְאֵת אַרְבַּעַת הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי גֵרְשׁוֹן כְּפִי עֲבֹדָתָם: וְאֵת אַרְבַּע הָעֲגָלֹת וְאֵת שְׁמֹנַת הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי מְרָרִי כְּפִי עֲבֹדָתָם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן: וְלִבְנֵי קְהָת לֹא נָתָן כִּי עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ עֲלֵהֶם בַּכָּתֵף יִשָּׂאוּ:

ולא זו בלבד, אלא שמצאנו שכשנשאו את הארון בעגלה חרה אף ה':

וַיֹּסֶף עוֹד דָּוִד אֶת כָּל בָּחוּר בְּיִשְׂרָאֵל שְׁלֹשִׁים אָלֶף: וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבַּעֲלֵי יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם שֵׁם ה' צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים עָלָיו: וַיַּרְכִּבוּ אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים אֶל עֲגָלָה חֲדָשָׁה וַיִּשָּׂאֻהוּ מִבֵּית אֲבִינָדָב אֲשֶׁר בַּגִּבְעָה וְעֻזָּא וְאַחְיוֹ בְּנֵי אֲבִינָדָב נֹהֲגִים אֶת הָעֲגָלָה חֲדָשָׁה: וַיִּשָּׂאֻהוּ מִבֵּית אֲבִינָדָב אֲשֶׁר בַּגִּבְעָה עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וְאַחְיוֹ הֹלֵךְ לִפְנֵי הָאָרוֹן: וְדָוִד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׂחֲקִים לִפְנֵי ה' בְּכֹל עֲצֵי בְרוֹשִׁים וּבְכִנֹּרוֹת וּבִנְבָלִים וּבְתֻפִּים וּבִמְנַעַנְעִים וּבְצֶלְצֶלִים: וַיָּבֹאוּ עַד גֹּרֶן נָכוֹן וַיִּשְׁלַח עֻזָּא אֶל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאחֶז בּוֹ כִּי שָׁמְטוּ הַבָּקָר: וַיִּחַר אַף ה' בְּעֻזָּה וַיַּכֵּהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל הַשַּׁל וַיָּמָת שָׁם עִם אֲרוֹן הָאֱלֹהִים: וַיִּחַר לְדָוִד עַל אֲשֶׁר פָּרַץ ה' פֶּרֶץ בְּעֻזָּה וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם הַהוּא פֶּרֶץ עֻזָּה עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וַיִּרָא דָוִד אֶת ה' בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמֶר אֵיךְ יָבוֹא אֵלַי אֲרוֹן ה':

הכתוב מספר כאן על החטא שבגללו מת עֻזא. עֻזא מת כי שלח את ידו אל הארון. ואולם, החטא לא מתחיל כאן. הרכבת הארון על העגלה היתה חטא. שהרי משא הארון הוא בכתף.

אמנם, עדין יש לשאול למה היה צֹרך להזכיר שהעגלה היתה חדשה. ועוד, הלא הארון הגיע בעגלה כבר מארץ פלשתים (אם כי העגלה ההיא כבר איננה קימת). מכאן דרש רב שאין להעביר את המת ממטה למטה. פשוט שזו אסמכתא בעלמא. רש"י מפרש ע"פ המדרש שהרכיבוהו על אותה עגלה שבה שלחוהו הפלשתים. והוא תמוה כי את העגלה ההיא פרקו אנשי בית שמש והשתמשו בה לעצים, ועוד: הלא נאמר בפרוש חדשה. אפשר לבאר שמת עוזא כי הרכיבו על עגלה אחרת, וגם זה תמוה, כי הארון מצותו בכתף.

### שמואל ב א יא-יב, מלכים ב ב יב, מלכים ב יח לז, ירמיהו לו, מא, מו"ק כו.

#### על מה צריך לקרוע

מצאנו בתנ"ך כמה אנשים שקרעו את בגדיהם. כשעלה אליהו בסערה השמימה נאמר על אלישע: "וֶאֱלִישָׁע רֹאֶה וְהוּא מְצַעֵק אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו וְלֹא רָאָהוּ עוֹד וַיַּחֲזֵק בִּבְגָדָיו וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים". אלישע אמר על אליהו אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו, כלומר: הוא השוה את חייו ללא אליהו לחייו ללא אב וללא רכב ישראל ופרשיו. ומיד קרע. לא מצאנו שאליהו היה לוחם ברכב ופרשים, הוא היה נביא והיה רבו של אלישע. אלישע דִמה אותו לרכב ישראל ופרשיו כי הוא בתפִלתו הגן על ישראל כמו רכב ופרשים. את לקיחת רבו מעליו מדמה אלישע ללקיחת רכב ופרשים. אלישע קרע ונִמק את קריעתו בכך שאִבד אב ורב. שאליהו היה כאביו ולכן הוא אבל ולכן הוא קורע. ממילא למדנו שמי שמאבד אב או אם ורב קורע. פשוט שזו אסמכתא. ומ"מ סמכו ולמדו מכאן גם שהבגדים צריכים להשאר שני קרעים[[1221]](#footnote-1221). ומכאן למדו גם לשאר הקריעות האמורות בתנ"ך. וראה לעיל כב:.

כשהודיעו לדוד על מות שאול נאמר: "וַיַּחֲזֵק דָּוִד בִּבְגָדָו וַיִּקְרָעֵם וְגַם כָּל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ: וַיִּסְפְּדוּ וַיִּבְכּוּ וַיָּצֻמוּ עַד הָעָרֶב עַל שָׁאוּל וְעַל יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וְעַל עַם ה’ וְעַל בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי נָפְלוּ בֶּחָרֶב". דוד קרע על שאול שהיה מלך, ועל יהונתן שהיה משנהו, ועל תבוסת ישראל במלחמה. על כל אחד מהם נאמר "ועל" בפני עצמו. ממילא למדנו שכל אחד מהמוזכרים כאן בפני עצמו מחיב קריעה. צריך אפוא לקרוע על המלך ועל משנהו ועל עם ה' אם נופלים הם בחרב. וכן אומרים חכמים שקורעים אף על הנשיא ואב בית הדין, העומדים במקום המלך ומשנהו. וגם כאן למדים ממעשי אלישע, שאין מאחים קרעים אלה. וראה לעיל כב:

כאשר עמד רבשקה מחוץ לחומות ירושלים וקִלל את ה' ואת ישראל, נאמר: "וַיָּבֹא אֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּה אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וְשֶׁבְנָא הַסֹּפֵר וְיוֹאָח בֶּן אָסָף הַמַּזְכִּיר אֶל חִזְקִיָּהוּ קְרוּעֵי בְגָדִים וַיַּגִּדוּ לוֹ דִּבְרֵי רַב שָׁקֵה: וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּתְכַּס בַּשָּׂק וַיָּבֹא בֵּית ה’...". בפשטות, הם קרעו את בגדיהם בגלל הסכנה המאיימת על ירושלים. אבל חכמים דרשו שהם קרעו את בגדיהם בגלל ששמעו את קללת ה' מפי רבשקה. מכאן שהשומע את קללת ה' צריך לקרוע, וכך השומע מן השומע. אבל השומע עצמו, בשעה שמספר לאחרים, אינו צריך לקרוע. שהרי אליקים ושבנא ויואח לא קרעו שנית כאשר סִפרו על הדבר לחזקיהו.

על ירמיהו נאמר: "וַיְהִי בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִת לִיהוֹיָקִים בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה’ לֵאמֹר: קַח לְךָ מְגִלַּת סֵפֶר וְכָתַבְתָּ אֵלֶיהָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל יְהוּדָה וְעַל כָּל הַגּוֹיִם מִיּוֹם דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ מִימֵי יֹאשִׁיָּהוּ וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה: אוּלַי יִשְׁמְעוּ בֵּית יְהוּדָה אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי חֹשֵׁב לַעֲשׂוֹת לָהֶם לְמַעַן יָשׁוּבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה וְסָלַחְתִּי לַעֲוֹנָם וּלְחַטָּאתָם: ס וַיִּקְרָא יִרְמְיָהוּ אֶת בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה וַיִּכְתֹּב בָּרוּךְ מִפִּי יִרְמְיָהוּ אֵת כָּל דִּבְרֵי ה’ אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו עַל מְגִלַּת סֵפֶר: וַיְצַוֶּה יִרְמְיָהוּ אֶת בָּרוּךְ לֵאמֹר אֲנִי עָצוּר לֹא אוּכַל לָבוֹא בֵּית ה’: וּבָאתָ אַתָּה וְקָרָאתָ בַמְּגִלָּה אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ מִפִּי אֶת דִּבְרֵי ה’ בְּאָזְנֵי הָעָם בֵּית ה’ בְּיוֹם צוֹם וְגַם בְּאָזְנֵי כָל יְהוּדָה הַבָּאִים מֵעָרֵיהֶם תִּקְרָאֵם: אוּלַי תִּפֹּל תְּחִנָּתָם לִפְנֵי ה’ וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה כִּי גָדוֹל הָאַף וְהַחֵמָה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל הָעָם הַזֶּה: וַיַּעַשׂ בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּהוּ יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא לִקְרֹא בַסֵּפֶר דִּבְרֵי ה’ בֵּית ה’: ... וַיִּקְרָא בָרוּךְ בַּסֵּפֶר אֶת דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ בֵּית ה’ בְּלִשְׁכַּת גְּמַרְיָהוּ בֶן שָׁפָן הַסֹּפֵר בֶּחָצֵר הָעֶלְיוֹן פֶּתַח שַׁעַר בֵּית ה’ הֶחָדָשׁ בְּאָזְנֵי כָּל הָעָם: .... וַיְהִי כְּשָׁמְעָם אֶת כָּל הַדְּבָרִים פָּחֲדוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיֹּאמְרוּ אֶל בָּרוּךְ הַגֵּיד נַגִּיד לַמֶּלֶךְ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: ... וַיָּבֹאוּ אֶל הַמֶּלֶךְ חָצֵרָה וְאֶת הַמְּגִלָּה הִפְקִדוּ בְּלִשְׁכַּת אֱלִישָׁמָע הַסֹּפֵר וַיַּגִּידוּ בְּאָזְנֵי הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל הַדְּבָרִים: וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אֶת יְהוּדִי לָקַחַת אֶת הַמְּגִלָּה וַיִּקָּחֶהָ מִלִּשְׁכַּת אֱלִישָׁמָע הַסֹּפֵר וַיִּקְרָאֶהָ יְהוּדִי בְּאָזְנֵי הַמֶּלֶךְ וּבְאָזְנֵי כָּל הַשָּׂרִים הָעֹמְדִים מֵעַל הַמֶּלֶךְ: וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב בֵּית הַחֹרֶף בַּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי וְאֶת הָאָח לְפָנָיו מְבֹעָרֶת: וַיְהִי כִּקְרוֹא יְהוּדִי שָׁלֹשׁ דְּלָתוֹת וְאַרְבָּעָה יִקְרָעֶהָ בְּתַעַר הַסֹּפֵר וְהַשְׁלֵךְ אֶל הָאֵשׁ אֲשֶׁר אֶל הָאָח עַד תֹּם כָּל הַמְּגִלָּה עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הָאָח: וְלֹא פָחֲדוּ וְלֹא קָרְעוּ אֶת בִּגְדֵיהֶם הַמֶּלֶךְ וְכָל עֲבָדָיו הַשֹּׁמְעִים אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה...". הנביא מתלונן על יהויקים ועבדיו שלא פחדו ולא קרעו את בגדיהם כפי שפחדו העם והשרים. ומשמע שגם יהויקים ועבדיו היו צריכים לפחד ולקרוע את בגדיהם. בפשטות משמע שהעם פחדו כאשר שמעו את דברי המגִלה, כי יראו מהנבואות של ירמיהו, אבל המלך לא האמין בדברי ירמיהו ולא בכה ולא קרע את בגדיו. אבל הגמ' אומרת שהעם לא היה צריך לקרוע את בגדיו על פורענות שטרם באה, ולא תבוא אם יחזרו בתשובה. לכן מבארת הגמ' שהתלונה על יהוקים ועבדיו היא על שלא קרעו כאשר נקרעה ונשרפה המגלה. לפי דרכנו למדנו שעל קריעת מגלות של דברי ה' יש לקרוע. בהמשך נאמר: "וַיְהִי דְבַר ה’ אֶל יִרְמְיָהוּ אַחֲרֵי שְׂרֹף הַמֶּלֶךְ אֶת הַמְּגִלָּה וְאֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר כָּתַב בָּרוּךְ מִפִּי יִרְמְיָהוּ לֵאמֹר: שׁוּב קַח לְךָ מְגִלָּה אַחֶרֶת וּכְתֹב עָלֶיהָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַמְּגִלָּה הָרִאשֹׁנָה אֲשֶׁר שָׂרַף יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה". הנביא מצר על כך שיהויקים שרף "אֶת הַמְּגִלָּה וְאֶת הַדְּבָרִים", משמע שכל אחד מהם בפני עצמו יש לו קדושה בפני עצמה, ואם בא רשע ושורפם, יש להתאבל עליהם.

בהמשך הספר מסֻפר: "וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בָּא יִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָה בֶן אֱלִישָׁמָע מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה וְרַבֵּי הַמֶּלֶךְ וַעֲשָׂרָה אֲנָשִׁים אִתּוֹ אֶל גְּדַלְיָהוּ בֶן אֲחִיקָם הַמִּצְפָּתָה וַיֹּאכְלוּ שָׁם לֶחֶם יַחְדָּו בַּמִּצְפָּה: וַיָּקָם יִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָה וַעֲשֶׂרֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ וַיַּכּוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ בֶן אֲחִיקָם בֶּן שָׁפָן בַּחֶרֶב וַיָּמֶת אֹתוֹ אֲשֶׁר הִפְקִיד מֶלֶךְ בָּבֶל בָּאָרֶץ: וְאֵת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ אֶת גְּדַלְיָהוּ בַּמִּצְפָּה וְאֶת הַכַּשְׂדִּים אֲשֶׁר נִמְצְאוּ שָׁם אֵת אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הִכָּה יִשְׁמָעֵאל: וַיְהִי בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי לְהָמִית אֶת גְּדַלְיָהוּ וְאִישׁ לֹא יָדָע: וַיָּבֹאוּ אֲנָשִׁים מִשְּׁכֶם מִשִּׁלוֹ וּמִשֹּׁמְרוֹן שְׁמֹנִים אִישׁ מְגֻלְּחֵי זָקָן וּקְרֻעֵי בְגָדִים וּמִתְגֹּדְדִים וּמִנְחָה וּלְבוֹנָה בְּיָדָם לְהָבִיא בֵּית ה’". האנשים האלה לא ידעו שהמקדש חרב, אך היו קרועי בגדים כי ראו חורבן.[[1222]](#footnote-1222) מכאן שיש לקרוע על החורבן. פשוט שגם הדרשה הזאת היא אסמכתא בעלמא, שאל"כ, וכי יש להתגודד?

### יחזקאל כד טז, מו"ק כז:

#### לחם אנשים

כפי שבארנו לעיל מו"ק יד:טו., יחזקאל הצטוה לא להתאבל, והדבר פורט: "בֶּן אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ אֶת מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה וְלֹא תִסְפֹּד וְלֹא תִבְכֶּה וְלוֹא תָבוֹא דִּמְעָתֶךָ: הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל". ה' מפרט מה נאסר על יחזקאל לעשות: "פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל". מכאן שאלה המעשים שאבל צריך לעשות, שאותם נאסר על יחזקאל לעשות. על יחזקאל נאסר לאכול לחם אנשים, משמע שכל אבל אוכל לחם אנשים. בפשטות, לחם אנשים הוא לחם אבלים, אבל רב סובר שלחם אנשים הוא לחם ששיך לאנשים אחרים, מכאן שאסור לאבל לאכול את לחמו שלו.

אמר רב יהודה אמר רב אבל יום ראשון אסור לאכול לחם משלו מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל ולחם אנשים לא תאכל.

### ירמיהו כב י, מו"ק כז:

בנבואות החורבן של ירמיהו נאמר: "אַל תִּבְכּוּ לְמֵת וְאַל תָּנֻדוּ לוֹ בְּכוּ בָכוֹ לַהֹלֵךְ כִּי לֹא יָשׁוּב עוֹד וְרָאָה אֶת אֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ". בפשטות, כוונתו של ירמיהו היא שהגלות קרבה ובאה ולכן שפר חלקו של המת, שישאר בארץ ולא יגלה, לכן אין לבכות על מי שמת בימים אלה, אלא על הגולה. אבל חכמים דרשו שלא לבכות על המת יותר מדי.

אל תבכו למת ואל תנדו לו אל תבכו למת יותר מדאי ואל תנדו לו יותר מכשיעור.

### במדבר כ א, מו"ק כח.

מיד אחרי פרשת פרה אדֻמה, העוסקת בטומאת מת ובהבאת פרה לכפר עליה, אומרת התורה "וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם". ותמת שם, ותקבר שם. משמע שמיד נקברה. ומכאן דרש ר"א שיש לקבור מיד. וראה להלן סנהדרין מז:

רבי אלעזר אמר אפילו שאר הנשים דכתיב ותמת שם מרים ותקבר שם סמוך למיתה קבורה.

### איוב ב-ד, מו"ק כח:

#### דרך נִחום אבל

נאמר על איוב: "וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רֵעֵי אִיּוֹב אֵת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקֹמוֹ אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וּבִלְדַּד הַשּׁוּחִי וְצוֹפַר הַנַּעֲמָתִי וַיִּוָּעֲדוּ יַחְדָּו לָבוֹא לָנוּד לוֹ וּלְנַחֲמוֹ: וַיִּשְׂאוּ אֶת עֵינֵיהֶם מֵרָחוֹק וְלֹא הִכִּירֻהוּ וַיִּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ וַיִּקְרְעוּ אִישׁ מְעִלוֹ וַיִּזְרְקוּ עָפָר עַל רָאשֵׁיהֶם הַשָּׁמָיְמָה: וַיֵּשְׁבוּ אִתּוֹ לָאָרֶץ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לֵילוֹת וְאֵין דֹּבֵר אֵלָיו דָּבָר כִּי רָאוּ כִּי גָדַל הַכְּאֵב מְאֹד: אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיְקַלֵּל אֶת יוֹמוֹ: פ וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר.... וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתֵּימָנִי וַיֹּאמַר ...". שלשת הרעים ישבו ואיש לא דבר דבר, עד שאיוב עצמו פתח את פיהו. מכאן שכל מנחם את האבל יחכה שהאבל יפתח בדברים.

בהמשך דברי איוב, הוא מתאר את כבודו שהיה לו בימיו הטובים ואבד, וכך הוא אומר: "אֶבֲחַר דַּרְכָּם וְאֵשֵׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכּוֹן כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד כַּאֲשֶׁר אֲבֵלִים יְנַחֵם". משמע שאבל הוא כמלך, שהכל מכבדים אותו[[1223]](#footnote-1223).

אמר רבי יוחנן אין מנחמין רשאין לומר דבר עד שיפתח אבל שנאמר אחרי כן פתח איוב את פיהו והדר ויען אליפז התימני אמר רבי אבהו מנין לאבל שמיסב בראש שנאמר אבחר דרכם ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבלים ינחם.

### ישעיהו סא י, מו"ק כח:

ישעיהו מנבא: "שׂוֹשׂ אָשִׂישׂ בַּה’ תָּגֵל נַפְשִׁי בֵּאלֹהַי כִּי הִלְבִּישַׁנִי בִּגְדֵי יֶשַׁע מְעִיל צְדָקָה יְעָטָנִי כֶּחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר וְכַכַּלָּה תַּעְדֶּה כֵלֶיהָ". ישעיהו מדמה את ירושלים לאחר הישועה לחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר. מכאן למדים אנו שדרכו של החתן לכהן פאר. לשבת בראש ככהן.

אמר רבי חמא בר חנינא מנין לחתן שמיסב בראש שנאמר כחתן יכהן פאר מה כהן בראש אף חתן בראש.

מו"ק כח: - ראה הוריות יב:

### בראשית טו טו, שמואל ב טו ט, מו"ק כט.

חז"ל לומדים שלמת אומרים לך בשלום, ולשון הליכה בשלום היא לשון של מת. שהרי אמר ה' לאברהם "וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה". וירמיהו אמר לצדקיהו "כֹּה אָמַר ה' עָלֶיךָ לֹא תָמוּת בֶּחָרֶב: בְּשָׁלוֹם תָּמוּת וּכְמִשְׂרְפוֹת אֲבוֹתֶיךָ הַמְּלָכִים הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ כֵּן יִשְׂרְפוּ לָךְ וְהוֹי אָדוֹן יִסְפְּדוּ לָךְ כִּי דָבָר אֲנִי דִבַּרְתִּי נְאֻם ה'". ודוד אמר לאבשלום לך בשלום והוא מת. וכן על אבנר נאמר שלש פעמים "וילך בשלום", והוא מת.[[1224]](#footnote-1224)

# חגיגה

### שמות כג יד-יז, לד כג, דברים טז טז, חגיגה ב-ג. ד

#### מי חיב בראיה

שלש פעמים בתורה נאמר שצריך לעלות אל ה' שלש פעמים בשנה:

שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה… שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה'.

שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רֵיקָם: אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ.

#### כל זכורך

נאמר כאן שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ. לא נאמר "הֵרָאֶה" אלא "יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ". עם ישראל מצֻוֶּה שיראו כל זכוריו[[1225]](#footnote-1225), וגם זכר שהוא עצמו אינו מצֻוֶּה במצוות כי הוא עוד קטן[[1226]](#footnote-1226), עם ישראל מצֻוֶּה להביאו[[1227]](#footnote-1227). (או שכל אדם מצֻוֶּה שיראו כל זכוריו, והוא מצֻוֶּה להעלות את בניו). כל זכר חיב. אבל דוקא זכר. ממילא למדנו שמי שאינו זכר גמור[[1228]](#footnote-1228) פטור[[1229]](#footnote-1229).

המצוה אפוא מוטלת על עם ישראל. עם ישראל מצֻוֶּה שיראו כל זכוריו. קהל עם ישראל צריך להֵראות לפני ה'. מכאן עולה שמי שלא יכול לעלות כחלק מקהל ישראל ועִם עם ישראל – פטור.[[1230]](#footnote-1230) מי שאיננו יכול לשמוח עם כל ישראל פטור. שהרי צריכים כל ישראל להֵראות יחד.[[1231]](#footnote-1231) וגם אינו צריך לשלוח קרבנו ביד אחר, כי אין הקרבן אלא משום הראיה, ואם אין ראיה אין קרבן[[1232]](#footnote-1232).

זכור להוציא את הנשים זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס כל זכורך לרבות את הקטנים.

אחרים אומרים המקמץ והמצרף נחשת והבורסי פטורין מן הראייה משום שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך.

טמא פטור מן הראייה דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.

#### מהי ראיה ומי רואה

מצות ראיה שחיובה התבאר שלש פעמים בתורה, היא יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ. העולה אל ה' בא להֵראות לפני ה', ודרכו של העולה להראות שהוא גם רואה. ישראל עולים לעמוד לפני ה', לראות ולהֵראות. הפסוק האמור כאן מזכיר את הפסוק "וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה". אנו עולים כדי להֵראות את פני ה' ולומר לו שלך אנו, ואלהים יראה לו השה[[1233]](#footnote-1233), כלומר: יבחר בנו. כיון שאמר אברהם אלהים יראה לו השה, קרא למקום ה' יראה, ובמקום הזה כל ישראל יֵרָאה. ישראל יֵרָאה וה' יראה. ובכך יראו זה אל זה[[1234]](#footnote-1234). מי שאינו יכול לראות אינו יכול להֵראות. כשם שה' רואה אותו, שהרי המצוה היא להֵראות, כך הוא צריך לראות. מה יהיה אפוא דינו של מי שאינו רואה? מכאן עולה שאינו עולה. מכאן נראה שאינו נראה. שהרי אינו רואה.

יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה שנאמר יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו.

#### רגלים

עוד לומדת הגמ' כאן ובירושלמי, שיש בראיה שלשה חלקים: שמחה לפני ה', ראיה, ועליה ברגל.

עליה ברגל נדרשת מכך שהתורה קראה לעליה הזאת שלש רגלים[[1235]](#footnote-1235). (ודרשה זו נזכרת כבר במשנה). נאמר שלש פעמים ונאמר שלש רגלים. רגלים פירושם פעמים. אם כך, למה כתבה התורה רגלים? מכאן שהעליה היא ברגל, וכל מי שאין לו שתי רגלים בריאות שהוא עולה בהן, אינו בכלל מצוה זו. האמוראים עוד הוסיפו ולמדו מהלשון שלש פעמים, וכשם שהמלה רגל פירושה פעם, גם המלה פעם פירושה רגל[[1236]](#footnote-1236). לכן מי שאיננו יכול לראות, לעלות ברגלו או לשמוח, פטור.ז ומנגד: כל מי שיכול לעלות ברגלו, חייב.[[1237]](#footnote-1237)

החיגר... והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו.... ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית שנאמר שלש רגלים.

רגלים פרט לבעלי קבין דבר אחר רגלים פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו.

והא רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין ההוא מפעמים נפקא דתניא פעמים אין פעמים אלא רגלים וכן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים ואומר מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב.

#### הפטורים מהקהל

בפרשת וילך מובאת מצוה נוספת, להקהיל את העם פעם בשבע שנים וללמדם את התורה:

וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם: הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת.

התורה כורכת את מצות הקהל במצות ביאת כל ישראל לֵראות. אמנם, ברור שיש הבדלים בין שתי המצוות. הלא על ראיה נאמר בפירוש יראה כל זכורך ואילו על הקהל נאמר בפירוש האנשים והנשים והטף. (ובפשטות מצות הקהל מתקימת בחג הסכות משום שאז בא כל ישראל לראות, אבל אין זה אומר בהכרח שמי שלא בא להקהל פטור גם מראיה, לכאורה יותר מסתבר לדרוש להפך, שמי שלא נראה פטור מהקהל. וגם דרשה זו אינה הכרחית). אבל הגמ' דורשת ואומרת שיש קשר בין העליה לרגל לבין הביאה להקהל, ואפילו לגבי השאלה מי המצֻוִּים בכל אחת ממצוות אלה. הגמ' דורשת שכל מי שפטור מהקהל – לא רק מהקהל הוא פטור אלא גם מעצם הראיה[[1238]](#footnote-1238). וגם אם הטעם לפטרו מהקהל אינו נוגע לעצם הראיה. (ולהלן ג. נבאר מי חיב בהקהל). ויש לבאר מדוע, שהרי ראיה לא תלויה בהקהל, שהרי עשרים ראיות יש בשבוע שאין בהן הקהל. ועוד שהרי בראיה חיבים כל זכורך, ובהקהל האנשים והנשים והטף, ובעל כרחנו יש הבדל בין חיוב ראיה לחיוב הקהל, כי הנשים באות להקהל ואינן נראות. ואעפ"כ הגמ' כורכת את המצוות האלה יחד, ופוטרת מראיה את כל הפטורים מהקהל.

תפקידה של מצות הקהל היא לקבל שוב את התורה כמו במעמד הר סיני. אבל כל עליה לרגל היא מעין מעמד הר סיני. היא זמן שבו נראים כל ישראל כאחד ועולים אל אדוניהם ה' כדי לקבל ממנו מחדש את דבריו. מעמד הר סיני הוא לא רק קבלת התורה אלא בעִקר מעמד של ראית פני ה' ועשית כל ישראל לנביאים.[[1239]](#footnote-1239) וראית פני ה' נעשית מחדש שלש פעמים בשנה. עליה זו כוללת ראיה ושמיעה, והראות והשמעות עם כל ישראל. לכן אפשר ללמוד זאת מהקהל.

לענין ראיה גמר ראיה ראיה מהקהל דכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכתיב בבא כל ישראל לראות.

#### אל פני האדון

נאמר שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה'. ועוד נאמר: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. כל אדם מישראל צריך להֵראות אל ה' אדוניו. ממילא עולה מכאן שמי שיש לו אדון אחר פטור[[1240]](#footnote-1240).

וראה דברינו בגטין לט:מא:

אמר רב הונא אמר קרא אל פני האדן ה' מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר.

חגיגה ב: - ראה גטין מא.:

### דברים לא יא, חגיגה ג.

#### הקהל

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם: הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

את התורה יש לקרוא נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם, כלומר, בנוכחות כל ישראל, ובדרך שבה כֻלם יכולים לשמוע.

#### מי חיב במצות הקהל

מטרת מצות הקהל היא לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. מטרת מצות הקהל היא שעם ישראל לא רק ישמע וילמד את הנאמר באותו יום, אלא גם יירא את ה' וישמור לעשות את כל דברי התורה הזאת. לכן אמרו חכמים שלמעמד הקהל צריך לבוא מי שיכול לא רק לשמוע וללמוד[[1241]](#footnote-1241), אלא גם להשמיע וללמד[[1242]](#footnote-1242).

ועם זאת, המצוה היא "תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם". מי שאי אפשר לקרוא את התורה נגדו ובאזניו – ממילא פטור.

למען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר.

אמר מר זוטרא קרי ביה למען ילמדו רב אשי אמר ודאי למען ילמדו הוא דאי סלקא דעתך למען ילמדו וכיון דלא משתעי לא גמר וכיון דלא שמע לא גמר האי מלמען ישמעו נפקא אלא ודאי למען ילמדו הוא.

אמר רבי תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנאמר באזניהם והאי באזניהם מבעי ליה באזניהם דכולהו ישראל ההוא מנגד כל ישראל נפקא אי מנגד כל ישראל הוה אמינא אף על גב דלא שמעי כתב רחמנא באזניהם והוא דשמעי ההוא מלמען ישמעו נפקא.

### דברים יב ה, חגיגה ד:

התורה אוסרת להקריב בכל מקום, ומצוה להקריב דוקא במקום אשר יבחר ה': "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם". התורה כורכת יחד את הביאה אל המקום אשר יבחר ה' עם ההקרבה. הא בהא תליא. מכאן שמי שאינו נכנס, אף אינו שולח לשם את קרבנותיוח.

טמא פטור מן הראייה דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.

חגיגה ד. – ראה גטין לט:מא:

חגיגה ד: - ראה יבמות ע.

### שמות כד ד-יא, ויקרא כג יח-יט, במדבר ז, חגיגה ו

#### קרבנות הר סיני

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֵת כָּל דִּבְרֵי ה’ וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מַצֵּבָה לִשְׁנֵים עָשָׂר שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה’ פָּרִים: וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם בָּאַגָּנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה’ עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר: וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ.

מדוע הקריבו ישראל קרבנות אלה? איזו עולה ואלו שלמים הביאו בני ישראל?[[1243]](#footnote-1243)

ועוד יש לשאול: להלן, בסוף הצווי על ימי המלואים, נאמר: "וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם:". פרשת התמיד חוזרת בפרשת פינחס ושם נאמר: "עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’". וכאן יש לשאול: מהי עלת תמיד העשויה בהר סיני? מתי עשו ישראל בהר סיני עולת תמיד?

אפשר לתרץ את שאלותינו זו בזו ולומר שהעולה האמורה בפסוקים שפתחנו בהם עולת תמיד היא, היא העולה שעליה נאמר עולת תמיד העשויה בהר סיני. ולפי זה – עולת תמיד היא. אם כי עדין יהיה עלינו לבאר למה קרבו עִמה שלמים.

ואולם, אפשר לפרש אחרת: העשויה בהר סיני היינו שנצטוינו עליה בהר סיני, בפסוקים בפרשת תצוה שהבאנו לעיל. וכך מפרש ר' אלעזר.[[1244]](#footnote-1244)

הצווי על עולת התמיד אמור כבר בפרשת תצוה, אבל הצווי על דרך הקרבת עולה לא נזכר בספר שמות, אלא רק בפרשת ויקרא, הפותחת ב"וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר". שם נאמר "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ". מכאן משמע שרק כאשר היה אהל מועד בנוי וה' קרא ממנו אל משה נלמדו הלכות אלה. אמנם, כבר בפרשת תצוה, לפני שהוקם המשכן, כאשר מצֻוֶּה משה על איל העולה הקרב בימי המלואים, נאמר שיש לנתחו, ומשמע שגם להפשיטו.

מתי נלמדו כל הלכות הקרבנות? ר' ישמעאל כדרכו דורש את הפסוקים כפשוטם. מה שנאמר עליו שהוא נאמר מאהל מועד לא נאמר עד שם, ומה שנאמר בספר שמות נאמר בהר סיני. ר' עקיבא כדרכו מפרש שכל ההלכות נאמרו למשה בסיני, ונאמרו שוב באהל מועד, וגם מה שהתורה מספרת שאמר ה' למשה באהל מועד, נאמר לא רק שם אלא גם קודם לכן. לפי זה אפשר לפרש כפשוטו שעולת התמיד אכן עשויה בהר סיני. אמנם, גם לפי ר' ישמעאל אפשר לפרש שעולת התמיד נעשתה בהר סיני, ולאחר מכן התפרשו דיניה והלכותיה ונעשתה בהפשט ונתוח.

אבל אפשר לפרש שהעולה והשלמים של ישראל בהר סיני לא היו קרבנות תמיד. עלית הזקנים אל ההר, והפסוק "וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ", מלמד על כך שאחרי שסר הענן מעל הר סיני, הורשו ישראל לעלות ולהֵראות. כפי שנאמר לעיל "בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר"[[1245]](#footnote-1245). העליה שבה ישראל רואים את האלהים, כפי שנאמר ויראו את אלהי ישראל, ואוכלים ושותים, היא עליה של ראיה. כלומר: ישראל קִיְּמו כאן עליה לרגל. אחרי מתן תורה, הותרה הכניסה אל ההר, וכל ישראל מצֻוִּים לעלות לפני ה'. וזהו ענינו של מעמד הר סיני, שיראו כל ישראל את פני ה'. לכן גם הקרבנות האמורים כאן הם ראיה וחגיגה[[1246]](#footnote-1246). מעמד הר סיני היה מעמד של ראית פני ה', ולכן קרבו בו ראיה וחגיגה.

מלכתחילה מטרת יציאת מצרים היתה "ויחגו לי במדבר", כלומר: מצות ראיה וחגיגה אמורות מראש והן ממטרות יציאת מצריםכד. לכן הן ישנן לפני הדִבור, ואפשר אף לומר שהן הן הקרבנות שהקריבו ישראל בהר סיני. (וראה ירושלמי חגיגה א ב שמפרש שהחגיגה עצמה לא היתה לפני הדִבור, אך כיון שמשה דִבר עליה עם פרעה עוד לפני הדִבור, היא נחשבת כמצוה שלפני הדִבור[[1247]](#footnote-1247)). כך אכן מפרשים ב"ש וב"ה, שהקרבנות כאן הם ראיתם של ישראל לפני ה'. אלא שנחלקו: לפי ב"ש גם העולות וגם השלמים שקרבו באותו יום היו קרבנות הרגל. לפי ב"ה השלמים היו שלמי הרגל, אבל העולה היתה עולת תמיד. (ויש לשאול מדוע, אם השלמים הם שלמי הרגל מדוע העולות לא).

לפ"ז אפשר אולי להוסיף ולפרש שהרגל הראשון שחגגו ישראל היה חג השבועות. והוא נקרא זמן מתן תורה כי בו אמר ה' למשה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם[[1248]](#footnote-1248).

ואולם, עלינו לתת את הדעת לשאלה נוספת: נאמר כאן "וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה’ פָּרִים". וכאן עלינו לשאול שאלה פרשנית: האם המלה פרים האמורה בסוף הפסוק מתיחסת לכל מה שנאמר בפסוק, או רק לשלמים? אם גם העולות היו פרים, הרי שלא היו אלה עולות תמיד. אבל הטעמים חִלקו את הפסוק לשנים, ומשמע שהמלה פרים אינה מתיחסת אלא לשלמים. לפי זה אפשר שהעולה האמורה כאן היתה עולת תמיד, ולפי זה מתפרש בהתאם הפסוק "עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי".

#### עולה ושלמים

מכאן למדו ב"ה הלכה לדורות. כיון שלדעתם קרבו בהר סיני שלמי חגיגה אך לא עולת ראיה, הרי שאפשר ללמוד מכאן שהשלמים עִקר, והם עומדים כשלעצמם גם ללא עולת הראיה. אבל לדעת ב"ש אין מכאן כל ראיה, שהרי קרבו שם גם עולות וגם שלמים.

אם העולה עִקר, ראוי שיביא עולה יותר משלמים, אם השלמים עִקר, ראוי שירבה בהם. התורה לא אמרה במה לרבות, אבל חכמים נתנו בכך שִעור, ונחלקו בשאלה בשִעורו של מי ראוי יותר לרבות.

בחג השבועות מקריבים את שתי הלחם שנאמר בהם: "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים". יחד עם הבִכורים מביאים עולות מרובות ושלמים מועטים. מכאן למדו ב"ש שהעולות עִקר, וראוי לרבות בהם יותר.

אבל ב"ה סוברים שאין ללמוד משם. הקרבנות האלה הם קרבנות צִבור, ואינם מלמדים על קרבנות יחיד. דוגמא לקרבנות יחיד אפשר למצוא בקרבנות הנשיאים: "פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ אֶחָד בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת: וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתּוּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה חֲמִשָּׁה". השלמים מרובים בהרבה על העולות. אלא שב"ש סוברים שאין ללמוד מהקרבן ההוא, שהיה לשעה ולא לדורות.

ואולם, עם כל הדרשות שהבאנו, הנמוק הראשון שמביאים ב"ש וב"ה לדבריהם הוא הסברה. לדעת ב"ש עדיף לרבות בקדשי קדשים, שהם לה', ולא באכילתנו. ואילו לדעת ב"ה להפך: עִקר החג הוא בקרבן שעולה ממנו על המזבח ונאכל ממנו גם לאדם. זהו עִקרה של חגיגה.

בית שמאי אומרים הראייה שתי כסף והחגיגה מעה כסף שהראייה עולה כולה לגבוה מה שאין כן בחגיגה ועוד מצינו בעצרת שריבה בהן הכתוב בעולות יותר מבשלמים ובית הלל אומרים הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף שחגיגה ישנה לפני הדיבור מה שאין כן בראייה ועוד מצינו בנשיאים שריבה בהן הכתוב בשלמים יותר מבעולות.

ובית הלל מאי טעמא לא אמרי כבית שמאי דקא אמרת ראייה עדיפא דעולה כולה לגבוה אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות ודקא אמרת נילף מעצרת דנין קרבן יחיד מקרבן יחיד ואין דנין קרבן יחיד מקרבן צבור ובית שמאי מאי טעמא לא אמרי כבית הלל דקאמרת חגיגה עדיפא דישנה לפני הדיבור ראייה נמי ישנה לפני הדיבור ודקאמרת נילף מנשיאים דנין דבר הנוהג לדורות מדבר הנוהג לדורות ואין דנין דבר הנוהג לדורות מדבר שאינו נוהג לדורות.

### שמות כג טו, לד כ, חגיגה ז.

#### קרבן הראיה

שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה: אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה’: לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת: וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רֵיקָם: אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ:

שלש פעמים בתורה נצטוינו להֵרָאות שלש פעמים בשנה, ושלא להֵראות ריקם. נשאלת אפוא השאלה מהו עִקר המצוה? עִקר המצוה הוא להֵראות[[1249]](#footnote-1249), אלא שאם נראה לא יראה ריקם ויש מצוה גם להביא קרבן בכל רגל, או שעִקר המצוה לא להֵראות ריקם.

מכאן תנתן תשובה לשאלה מה דינו של מי שעולה וחוזר ועולה באותו רגל. אם עִקר הצווי הוא (א) לא להֵראות ריקם, צריך להקריב שוב, שהרי אינו יכול להֵראות ריקם. אבל אם עִקר הצווי הוא הראיה אלא שאם הוא בא לא יראה ריקם – הלא (ב) כבר הקריב ברגל זה. ובכך נחלקו ר"י ור"ל. אלא שלמסקנת הגמ' אלו ואלו בודאי מודים שאינו חיב להקריב שוב, אלא שנחלקו אם רשאי להקריב שוב. שהרי עִקר המצוה היא עצם הראיה, ישראל נראים אל ה' כהֵראות בן אל אביו. ואין הבן צריך לשלם לאביו על בואו. כשם שאין האב משלם לבנו. הם מתראים פנים אל פנים. האיש וה' (ד) נראים זה לזה, לכן (ג) הם נראים באופן דומה. עִקר המצוה היא הראיהכה. אלא שאמרה התורה שלא יראה ריקם. אבל אם כבר הביא ברגל לא צריך להביא שוב.

#### איזה קרבן יש להקריב

נאמר כאן שלא להֵראות ריקם, וכן הוזכרה כאן חגיגה: וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר. הראיה היא עולה, שהרי היא (ה) מתנה הנִתנת לה'. החגיגה היא קרבן[[1250]](#footnote-1250) שיש לו חלב הקרב על המזבח, והבשר נאכל לבעלים. שהרי התורה מצוה שהחלב לא ילין, משמע שאת היתר אוכל הבעלים. אפשר ללמוד מכאן שהחגיגה היא בהמה ולא עוף או מנחה שאין להם חלב. (וראה גם דברינו בפסחים ע: וזבחים נ.). מכאן עולה שהחגיגה היא שלמים. כלומר בהמה. חכמים דרשו מכאן שלא רק לחגיגה אלא גם לראיה יש להקריב דוקא בהמה[[1251]](#footnote-1251). שהרי החגיגה והראיה (ו) שניהם קרבנות הבאים עם העליה לרגל. ברגל יש להקריב לחגיגה, ויש להביא גם קרבן לה', שלא יראה ריקם.

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן (א) ולא יראו פני ריקם אמר ליה (ב) בעיקר הרגל.

יראה (ד) יראה (ג) מה אני בחנם אף אתם בחנם.

ולא יראו פני ריקם בזבחים אתה אומר בזבחים או אינו אלא בעופות ומנחות ודין הוא (ו) נאמרה חגיגה להדיוט ונאמרה ראייה לגבוה מה חגיגה האמורה להדיוט זבחים אף ראייה האמורה לגבוה זבחים ומה הן זבחים עולות אתה אומר עולות או אינו אלא שלמים ודין הוא נאמרה חגיגה להדיוט ונאמרה ראייה לגבוה מה חגיגה האמורה להדיוט בראוי לו אף ראייה האמורה לגבוה (ה) בראוי לו וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם.

### משלי כה יז, תהלים סו יג, חגיגה ז.

נאמר במשלי: "דְּבַשׁ מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ פֶּן תִּשְׂבָּעֶנּוּ וַהֲקֵאתוֹ: הֹקַר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ וּשְׂנֵאֶךָ". בפשטות, הפסוק מדבר על רֵע בשר ודם. אל תרבה לבוא אל בית רעך פן ישבעך ושנאך. אבל חכמים דרשו פסוק זה על המקדש. אם כך, יש לשאול: וכי על ה' נאמר פן ישבעך ושנאך? וכי עלינו להוקיר את רגלנו מביתו?? ועוד: הלא בתהלים נאמר: "אָבוֹא בֵיתְךָ בְעוֹלוֹת אֲשַׁלֵּם לְךָ נְדָרָי: אֲשֶׁר פָּצוּ שְׂפָתָי וְדִבֶּר פִּי בַּצַּר לִי: עֹלוֹת מֵחִים אַעֲלֶה לָּךְ עִם קְטֹרֶת אֵילִים אֶעֱשֶׂה בָקָר עִם עַתּוּדִים סֶלָה". מכאן דרש ר"ל שיש להרבות בעולות, אך לא להרבות לחטוא ולהביא חטאות ואשמות. הבא אל ה' פעמים רבות בחטאת ואשם אינו רצוי. זהו מדרש אגדה. שהרי להלכה אסור לחטוא, וכל החוטא בשגגה יביא חטאת.

הקר רגליך מבית רעך בחטאות ואשמות הכתוב מדבר אתה אומר בחטאות ואשמות או אינו אלא בעולות ושלמים כשהוא אומר אבוא ביתך בעולות אשלם לך נדרי הרי עולות ושלמים אמור הא מה אני מקיים הקר רגלך מבית רעך בחטאות ואשמות הכתוב מדבר.

חגיגה ז.: - ראה לעיל ב.ג-ד, שם בארנו שעם ישראל מצֻוֶּה שיראו כל זכוריו, לכן מי שלא יכול לעלות כחלק מעם ישראל ועם עם ישראל – פטור. וכל אדם מצֻוֶּה לבוא עם כל זכוריו.

### דברים טז י-יא, חגיגה ח.

וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כַּאֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.

הגמ' מפרשת את המלה "מסת" מלשון מס. מכאן שאדם חיב להביא ברגל קרבן מן החולין. מִסת נדבת יד. וכפי שבארנו לעיל שיש להקריב קרבן חגיגהכז. ואולם, התורה אומרת שישמח לא רק במסת נדבת ידו אלא "כאשר יברכך ה' אלהיך", כאשר הוא חוגג ישמח בכל מה שיש לו מחמת ברכת ה' ובכל הקרבנות שהתחיב בהם מחמת ברכת ה'. וכמו שהזכרנו בר"ה ד ה. שברגל מקריב אדם את כל קרבנותיו. ומצאנו כבר בספר ויקרא שהזמן שבו ישראל מביאים נדרים, נדבות ומעשרות הוא ברגל. (וראה דברינו בר"ה ד ה.). מכאן דורשת הגמ' שאע"פ שעִקר החגיגה הוא מִסת נדבת ידך, להגדלת השמחה יביא אדם את כל קרבנותיו ברגל ויצרף את חובותיו עם מִסתו וישמח בכֻלם, כאשר יברכו ה'[[1252]](#footnote-1252).

וראה ירושלמי (חגיגה א ג) שדורש את המלה מסת כמו משאת[[1253]](#footnote-1253). וכמו שמשאת בנימין צורפו אליה מתנות טפלות לה, כך לחגיגה אפשר לטפול בהמות נוספות ולשחטן ביו"ט כי טפלות הן לחגיגה. ונאמר במעשר "ושמחת אתה וביתך", הרי שגם הוא נועד לשמחה, ולכן הזמן להקריבו הוא במועד, שבו מצֻוִּים אנו לשמוח. ואפשר לטפלו לחגיגה.

מסת מלמד שאדם מביא חובתו מן החולין ומנין שאם רצה לערב מערב תלמוד לומר כאשר יברכך ה' אלהיך.

### דברים טז יד, חגיגה ח.:

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ.

נאמר כאן "תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ", וכמו שבארנו ובררנו לעיל, החגיגה היא בקרבן. התורה מוסיפה ומלמדת לעלות ולשמוח לפני ה' בעקבות הברכה שברכנו בכל תבואתנו וכל מעשה ידינו, שבה יש לשמוח בחג ולשמח עמנו גם את הגר היתום והאלמנה[[1254]](#footnote-1254). מכאן משמע שהשמחה היא לא רק שמחת הלב אלא שמחה במה שהתברכנו בו מאת ה'. בכל אלה יש לשמוח בחג. לא נאמר כאן שיש להקריב דוקא קרבן מיוחד לשם כך (מלבד תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ שעבורו די בקרבן אחד). יש לשמוח בכל הברכה מאת ה' בשמחה כשמחת החג. מהי שמחת חג? כל קרבן הדומה לקרבנות החג. לא עופות ומנחות שאינם מביאים לידי שמחת חג ואינם דומים לקרבנות החג. אבל כל הדומה לקרבנות החג, הרי הוא מצטרף לקרבנות החג.

ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק יכול אף בעופות ובמנחות תלמוד לומר ושמחת בחגך מי שחגיגה באה מהם יצאו אלו שאין חגיגה באה מהם.

רב אשי אמר מושמחת נפקא יצאו אלו שאין בהן שמחה.

חגיגה ח: - ראה מו"ק ח:

### ויקרא כג לט-מא, חגיגה ט.

#### ימי החג והיום השמיני

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן... וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ.

כתוב כאן בפירוש "תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים"[[1255]](#footnote-1255), מכאן שהחג עצמו הוא שבעת ימים בלבד. מה דין היום השמיני?[[1256]](#footnote-1256) היום השמיני נקרא בתורה עצרת. מהי עצרת? בפשטות, עצרת היא היום האחרון של חג שאין עושים בו מלאכה. כפי שמצאנו בשביעי של פסח שגם הוא נקרא בתורה עצרת. החג מסתיים ביום המסיים את החג ואין עושים בו מלאכה. אבל א"א לפרש שעצרת אינה אלא יום שאין עושים בו מלאכה, שהרי אִסור עשית מלאכה נאמר בפירוש. ההקשר מלמד שפירוש המלה עצרת הוא יותר מזה: עצרת הוא היום האחרון של הרגל, היום האסור במלאכה המסיים את הרגל[[1257]](#footnote-1257), והוא חלק מהרגל. כמו שמצאנו בשביעי של פסח שהוא חלק מהרגל, והוא היום האחרון של הרגל, שהוא אסור במלאכה ומסים את הרגל ונקרא עצרת,[[1258]](#footnote-1258) כך יש לבאר גם כאן. זהו אפוא פירוש המלה עצרת, היום האחרון של החג. מכאן שגם בחג הסכות העצרת היא חלק מהחג. וכן מהמלים "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ" אנו למדים שאמנם אין אנו חוגגים אלא אותו, כלומר את החג, (וכפי שבארנו לעיל), אבל את כל החג שבחדש השביעי אנו חוגגים. ולאו דוקא את יום חמשה עשר או את שבעת הימים.

(על מה נסובה המלה "אֹתוֹ"? בכך נחלקו ר' יוחנן ור' אושעיא. ר' אושעיא סבר שאותו היינו את החג, והחג נמשך שבעה ימים. ודי בכך שהיה בן חיוב באחד מהם כדי להתחיב. ר' יוחנן סבר ש"אֹתוֹ" היינו את החמשה עשר יום לחדש הראשוןז, שנזכר לעיל. את היום הזה חוגגים שבעת ימים. ומי שלא היה בר חיוב בחמשה עשר, פטור. לא נזכר כאן בפירוש אלא חמשה עשר.[[1259]](#footnote-1259) וכיון שהוא זה שנזכר בראש הפרשיה – עליו נסובה המלה "אֹתוֹ". מ"מ גם לפי פרוש זה, על החג הזה נאמר תחגו אתו. אין כאן שבעה חגים שונים, אלא חג אחד הוא שנמשך שבעה ימים. לכן די אם חג פעם אחת[[1260]](#footnote-1260)).

הירושלמי למד מכך שגם בחג המצות וגם בחג הסכות נאמר "בחמשה עשר" וכונת הדברים לרגל של שבעה ימים המתחילים בחמשה עשר. לא נאמר "בחמשה עשר, בששה עשר, בשבעה עשר וכו', אלא נאמר בחמשה עשר שבעת ימים. כך נאמר גם בחג המצות וגם בחג הסכות, משמע שדין שניהם אחד. אמנם על דברי הירושלמי יש להקשות שלא נאמר כאן "בחמשה עשר שמונת ימים" אלא "בחמשה עשר... תחגו... שבעת ימים", ואם כן אדרבה, מכאן ראיה שלא חוגגים בשמיני. נראה שלכן דורש הבבלי מעצרת. עצרתו של חג היא חלק מהחג. (אמנם תוס' הקשו על הבבלי וכתבו שדוקא הירושלמי מרווח יותר).

וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים יכול יהא חוגג והולך כל שבעה תלמוד לומר אתו אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה אם כן למה נאמר שבעה לתשלומין ומנין שאם לא חג יום טוב הראשון של חג שחוגג והולך את כל הרגל ויום טוב האחרון תלמוד לומר בחדש השביעי תחגו אתו אי בחדש השביעי יכול יהא חוגג והולך החדש כולו תלמוד לומר אתו אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג חוצה לו.

מנהני מילי אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל נאמר עצרת בשביעי של פסח ונאמר עצרת בשמיני של חג מה להלן לתשלומין אף כאן לתשלומין.

### ויקרא כז ב, במדבר ו ב, חגיגה י.

#### הפלאה

פרשת ערכין פותחת במלים: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’". גם פרשת נזיר פותחת בפסוק דומה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’". שתי הפרשיות עוסקות במי שמתחיב בדבר שאינו חיב, ובשתיהן הלשון היא כי יפלִא נדר לה'. ממילא למדנו שהחיוב חל רק על מי שמפליא לה'. אינו חיב בדבר אך מפליא להתחיב בו. מהי הפלאה? ר"א מפרש שהפלאה היא הבדלה בלב שלם. מתחיב דוקא מי שידע את כל העובדות לאשורן ובתוך כך הפליא. וממילא עולה מכאן שמי שהיתה לו טעות ובגללה התחיב – אינו חיב כי אין זו הפלאה. ר"ט מפרש שהפלאה לה' היא הפרשה ודאית. אדם שמתחיב ומפליא מתוך כונה להתחיב. רק מי שמפליא את עצמו בודאי לה', הוא מתחיב. לא מי שכונתו מלכתחילה היא להשבע על דבר אחר, והוא מביא את הנזירות כדי לומר "כמו שאיני נזיר כך זה אינו פלוני".

רבי אליעזר אומר יש להם על מה שיסמכו[[1261]](#footnote-1261) שנאמר כי יפלא כי יפלא שתי פעמים אחת הפלאה לאיסור ואחת הפלאה להיתר.

רבי יהודה אומר משום רבי טרפון לעולם אין אחד מהם נזיר שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה.

### תהלים צה יא, חגיגה י.

#### שבועה

אַל תַּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כִּמְרִיבָה כְּיוֹם מַסָּה בַּמִּדְבָּר: אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחָנוּנִי גַּם רָאוּ פָעֳלִי: אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר וָאֹמַר עַם תֹּעֵי לֵבָב הֵם וְהֵם לֹא יָדְעוּ דְרָכָי: אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי אִם יְבֹאוּן אֶל מְנוּחָתִי:

פשוטם של דברים הוא שיש כאן צווי לא להיות כמו הדור שעליו נאמר: "וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ: כִּי כָל הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת כְּבֹדִי וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי: אִם יִרְאוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכָל מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ". ה' נשבע שהדור ההוא לא יבא אל הארץ, והדור ההוא אכן לא בא אל הארץ. אבל בסנהדרין נחלקו בעקבות הפסוקים האלה בשאלה האם דור המדבר באים לעולם הבא. ור' יהושע שסובר שהם באים לעולם הבא למד מכאן שאפשר לחזור משבועה. ואולם אפשר לדחות זאת שהרי הפשט, כמו שאמרנו, הוא שה' לא חזר בו משבועתו זו.לז

רבי יהושע אומר יש להם על מה שיסמכו שנאמר אשר נשבעתי באפי באפי נשבעתי וחזרתי בי.

חגיגה י. – ראה נדרים ח.

חגיגה י. – ראה שבועות כה.כו.[[1262]](#footnote-1262)

חגיגה י. – ראה נדרים עז:עח.

חגיגה י.: - ראה שבת מט: ע.

### ויקרא כג מא, חגיגה י:

#### מהי חגיגה

אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ.

מה פירוש המלים "וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’"? חג נזכר בתורה בכמה וכמה מקומות, בקשר לשלשת הרגלים. ואולם, חג הוא קרבן, שנאמר: "לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר", וכן כאשר משה מבקש מפרעה "כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר", החגיגה האמורה היא הקרבת קרבן, שהרי "שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר"[[1263]](#footnote-1263) הוא דברי ה' "שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיַעַבְדֻנִי בַּמִּדְבָּר". מכאן משמע שחגיגה היא קרבן.

אמר ליה רב פפא לאביי ממאי דהאי וחגתם אתו חג לה' זביחה דלמא חוגו חגא קאמר רחמנא אלא מעתה דכתיב ויחגו לי במדבר הכי נמי דחוגו חגא הוא וכי תימא הכי נמי והכתיב ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועלת דלמא הכי קאמר רחמנא אכלו ושתו וחוגו חגא קמאי לא סלקא דעתך דכתיב ולא ילין חלב חגי עד בקר ואי סלקא דעתך דחוגא הוא תרבא לחגא אית ליה.

חגיגה י: - ראה קדושין מב.

חגיגה יא. – ראה זבחים יג. יד.

חגיגה יא. – ראה ב"ק פג:פד. סנהדרין עט

חגיגה יא. – ראה ערובין ד:

חגיגה יא. – ראה נדה נו.

חגיגה יא: – ראה סנהדרין עה

חגיגה יא: - ראה סנהדרין נו. וסנהדרין נז.

### דברים ד לב, חגיגה יא:

#### מה מותר לשאול

משה מוכיח לישראל שה' הוא האלהים, ואומר:

כִּי שְׁאַל נָא לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵה הַשָּׁמָיִם הֲנִהְיָה כַּדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הֲנִשְׁמַע כָּמֹהוּ: הֲשָׁמַע עָם קוֹל אֱלֹהִים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אַתָּה וַיֶּחִי: אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה’ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי ה’ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ.

משה מציע לעם לשאול בכל מקום ולראות שמעולם לא היה דבר גדול מעין זה חוץ מיציאת מצרים. משה מציע לשאול בכל מקום ובכל זמן, לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵה הַשָּׁמָיִם. חז"ל דורשים כאן ואומרים שמכלל הן אתה שומע לאו. כלומר: שאל דוקא על מה שבגבולות העולם, ולא על מה שמחוץ לגבולות העולם[[1264]](#footnote-1264).

הדברים מתבארים לאור מדרשים שונים שמביאה כאן הגמ', שעל פיהם כביכול מעבר לגבולות העולם שוכן ה', ולכן אין לשאול מה שם.

חכמים דרשו שרק עד שם מותר לשאול. וכן יכול רק יחיד לשאול, ונראה שדרשות אלה הן אסמכתא בעלמא. (ולהלן הגמ' תולה את האִסור בבן סירא).

על מה אפוא אפשר לשאול, לפי דרשות אלה? רק לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵה הַשָּׁמָיִם. בפשטו נראה ש"לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ" היינו לפני האדם שאליו מדברת התורה. שהרי המשך הפסוק מבארו: "לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ". אלא שכך אי אפשר לפרש שהרי התורה עצמה מלמדת גם מה היה לפני הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ, לכן מבאר הדרשן ש"יָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ" הם ימי בראשית הראשונים, לפני שנברא האדם, שעליהם מותר לשאול שהרי כתובים הם בתורה. לפי זה ימים אשר היו לפניך היינו לפני האדם. אמנם, אם כך קשה הפסוק "לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ", מה הוא בא ללמד. מ"מ דברי המדרש כאן הם שה' ברא תבל וגבולותיה מקצה השמים ועד קצה השמים, מקצה רקיע הכוכבים ועד הקצה שכנגדו. ואף יצר זמן. מדת יום ומדת לילה. אין לנו לחקור את מה שמחוץ לטבע ומחוץ לזמן. שמים אלה שמעל השמים הטבעיים[[1265]](#footnote-1265) הם אלה שעליהם נאמר השמים שמים לה'. שמים אלה שמחוץ לקצות השמים – לא לבני אדם הם. ממילא אדם לא שואל על אשר שם.[[1266]](#footnote-1266)

כיון שדרשו מכאן שהתורה מגבילה את הדבר שאדם צריך להתבונן בו, ממילא גם דורשים שרק אדם אחד שואל. שנאמר כי שאל נא.

כי שאל נא לימים ראשנים יחיד שואל ואין שנים שואלין יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם תלמוד לומר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ יכול לא ישאל אדם מששת ימי בראשית תלמוד לומר לימים ראשנים אשר היו לפניך יכול ישאל אדם מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור תלמוד לומר ולמקצה השמים ועד קצה השמים מלמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל ואין אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור.

### תהלים קמז כ, חגיגה יג.

מַגִּיד דְּבָרָו לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל: לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בַּל יְדָעוּם הַלְלוּיָהּ. מכאן דרש ר' אמי שאין ללמד גויים תורה. אם אנו מהללים את ה' על כך שלא נתן תורתו אלא לישראל, עאכ"ו שלא נלך אנו ונלמדנה לנכרים.[[1267]](#footnote-1267)

ואמר רבי אמי אין מוסרין דברי תורה לנכרי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום.

חגיגה יד: - ראה מנחות נו: תמורה ו:ז.[[1268]](#footnote-1268)

#### משלי כב יז, תהלים מה יא, חגיגה טו:

הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דִּבְרֵי חֲכָמִים וְלִבְּךָ תָּשִׁית לְדַעְתִּי: כִּי נָעִים כִּי תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ יִכֹּנוּ יַחְדָּו עַל שְׂפָתֶיךָ: לִהְיוֹת בַּה' מִבְטַחֶךָ הוֹדַעְתִּיךָ הַיּוֹם אַף אָתָּה:

נאמר כאן "הַט אָזְנְךָ וּשְׁמַע דִּבְרֵי חֲכָמִים וְלִבְּךָ תָּשִׁית לְדַעְתִּי". בפשטות כונת הדברים שאם תשמע לדברי חכמים, ממילא הם יאמרו לך את דברי ה'. וע"י שתשמע את דבריהם ממילא תשית לבך לדעתי. ואולם אפשר ללמוד מכאן גם שאם חכם אומר דבר שאינו של חכמה ושאינו של ה' אל תשמע לו, שהרי כל הטעם לשמיעה לדברי חכמים הוא כדי להשית לב לדבר ה', ממילא יש להטות אזן ולשמוע האם החכם אכן מלמד את דבר ה', ואם לא – לא לשמוע. מכאן הוסיף ר"ל ואמר שממילא משמע מכאן שכל עוד אתה שומע מפי החכם רק את דבר ה', הרי אתה מקים את האמור כאן, ואינך עובר על מה שבארנו במו"ק יז. (אם כי גם שם נאמר הדבר בעִקר לענין כבודו).

ר' חנינא למד זאת דוקא מדברי בני קרח אל בתם הבאה אל ארמון המלך:

לַמְנַצֵּחַ עַל שֹׁשַׁנִּים לִבְנֵי קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת: רָחַשׁ לִבִּי דָּבָר טוֹב אֹמֵר אָנִי מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר מָהִיר: יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם הוּצַק חֵן בְּשִׂפְתוֹתֶיךָ עַל כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם: חֲגוֹר חַרְבְּךָ עַל יָרֵךְ גִּבּוֹר הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ: וַהֲדָרְךָ צְלַח רְכַב עַל דְּבַר אֱמֶת וְעַנְוָה צֶדֶק וְתוֹרְךָ נוֹרָאוֹת יְמִינֶךָ: חִצֶּיךָ שְׁנוּנִים עַמִּים תַּחְתֶּיךָ יִפְּלוּ בְּלֵב אוֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ: אָהַבְתָּ צֶּדֶק וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ: מֹר וַאֲהָלוֹת קְצִיעוֹת כָּל בִּגְדֹתֶיךָ מִן הֵיכְלֵי שֵׁן מִנִּי שִׂמְּחוּךָ: בְּנוֹת מְלָכִים בְּיִקְּרוֹתֶיךָ נִצְּבָה שֵׁגַל לִימִינְךָ בְּכֶתֶם אוֹפִיר: שִׁמְעִי בַת וּרְאִי וְהַטִּי אָזְנֵךְ וְשִׁכְחִי עַמֵּךְ וּבֵית אָבִיךְ: וְיִתְאָו הַמֶּלֶךְ יָפְיֵךְ כִּי הוּא אֲדֹנַיִךְ וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ: וּבַת צֹר בְּמִנְחָה פָּנַיִךְ יְחַלּוּ עֲשִׁירֵי עָם: כָּל כְּבוּדָּה בַת מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמִּשְׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁהּ: לִרְקָמוֹת תּוּבַל לַמֶּלֶךְ בְּתוּלוֹת אַחֲרֶיהָ רֵעוֹתֶיהָ מוּבָאוֹת לָךְ: תּוּבַלְנָה בִּשְׂמָחֹת וָגִיל תְּבֹאֶינָה בְּהֵיכַל מֶלֶךְ:

בני קרח אינם חוטאים כאביהם אלא מקבלים את בחירת ה' במלך. גם אם הוא נוהג שלא כדין ומרבה נשים. אבל מזהירים את בתם לשמוע דוקא את דברי ה'.

ואולם, הגמ' מוסיפה ואומרת שאין הדברים אמורים אלא בגדול שיכול לברור את התבן מן הבר.

אמר ריש לקיש רבי מאיר קרא אשכח ודרש הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אלא לדעתי רב חנינא אמר מהכא שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך וגו' קשו קראי אהדדי לא קשיא הא בגדול הא בקטן.

חגיגה טז: - ראה ר"ה לג.

חגיגה יז - ראה ר"ה ד:

חגיגה יז: - ראה מנחות סה.-סו.

### ויקרא כג כב, שמות כג טז, חגיגה יז:יח.

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן: וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

נושא הפרשיה הזאת הוא חג השבועות ומצוותיו. הפרשיה הזאת היא חלק מפרשת המועדים כֻלה. הנושא שלה הוא חג השבועות, ואעפ"כ מזכירה כאן התורה: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וכו'". מה מקומה של מצוה זו כאן? דרש ר"א שעוד בתוך ימי חג השבועות קוצרים את התבואה. אמנם, נאמר "וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ", לכן א"א שקוצרים באותו יום. ואולם, לא נאמר כאן כמה ימים נמשך חג השבועות (כפי שנאמר בחגים אחרים בפרשה). משמע שיש בחג השבועות יום אחד שאסור בעשית מלאכה, וימים נוספים שמותרים.

ומ"מ הדרשה נראית תמוהה, שהרי אפשר שאחרי חג השבועות בא זמן הקציר, ולכן מלמדת התורה מצוה זו. בפרט שגם כאשר עסקה בראשית הקציר, לִמדה גם על אחרית הקציר.

עוד נזכר חג השבועות בפרשת הרגלים:

אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

החג נקרא חג הקציר. מכאן דרש ר"ל שקוצרים בו. אלא שר"י משיב ואומר שאין זה הפשט, אלא התורה מונה כאן שלש רגלים ומזכירה את זמנו של כל אחד מהם. חג המצות במועד האביב, חג נוסף בזמן קציר הבכורים[[1269]](#footnote-1269), וחג נוסף בשעת אסיף התבואה.

ריש לקיש אמר וחג הקציר איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו הוי אומר זה עצרת אימת אילימא ביום טוב קצירה ביום טוב מי שרי אלא לאו לתשלומין אמר רבי יוחנן אלא מעתה חג האסיף אי זהו חג שיש בו אסיפה הוי אומר זה חג הסוכות אימת אילימא ביום טוב מלאכה ביום טוב מי שרי אלא בחולו של מועד חולו של מועד מי שרי אלא חג הבא בזמן אסיפה הכא נמי חג הבא בזמן קצירה.

כתוב אחד אומר וחג הקציר בכורי מעשיך וכתוב אחר אומר כל מלאכת עבודה לא תעשו אמר רבי חנינה הא כיצד יתקיימו שני כתובים בשעה שהוא חל בחול את חוגג ושובת בשעה שהוא חל בשבת למחר את חוגג וקוצר[[1270]](#footnote-1270). (ירושלמי).

### שמות כג טו, ויקרא כג ו-ח, לד-לו, לט-מב, דברים טז ח, יג, חגיגה יח.

#### ימי המועד

שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה': וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמַּצּוֹת לַה' שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: פ

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה': בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה' עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה': אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: ...

שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה:

בכל המקומות האלה נאמר שהחג הוא שבעת ימים, והיום הראשון והיום האחרון אסורים במלאכה. אבל לא נאמר דבר על דין הימים שבינתים. נאמר, הן לגבי חג המצות והן לגבי חג הסכות, שהחג נמשך שבעת ימים, ושכל שבעת הימים נאסרו החמץ והשאור ויש לאכול מצה ויש לשבת בסכה. כל שבעת הימים קרב מוסף החג, וכל שבעת הימים נקראו חג ומקרא קדש. ויש לשמור אותם. מה יהיה אפוא דינם של הימים שבינתים?

חכמים למדו זאת מכמה דברים שאמרה התורה על כל שבעת הימים. על כל שבעת הימים נאמרה המלה שמירה[[1271]](#footnote-1271), בכל הימים קרב מוסף החג והם נקראים מקרא קדש, וכל הימים האלה כלולים בין הקדושות. מכאן אפשר ללמוד שגם בימים האלה יש קדושה. וממילא – שגם בהם נאסרה מלאכה. אמנם, אי אפשר היה להביא ראיה מהמוסף לבדו, כי גם בר"ח קרב מוסף, ואי אפשר היה להביא ראיה מהקדושה שלפניהם ואחריהם לבדה, כי הקדושה אינה אלא בהם. אבל מכל אלה יחד אפשר להביא ראיה. ואין ימים אלה דומים לר"ח. כי ר"ח אינו מקרא קדש ואינו כלול בין ימי הקדושה, אבל ימי המועד כלולים בתוך ימי הקדושה והם חלק מהחג[[1272]](#footnote-1272), התורה קִדשה שבעה ימים וקראה להם מקרא קדש. ולכן אסורים במלאכה[[1273]](#footnote-1273).

על הראשון והאחרון נאמר בפירוש שהם שבתון, ומכאן משמע שהימים שבאמצע אינם שבתון. ואולם הם נקראו מועד ונקראו מקרא קדש. מכאן שאסורים במלאכה אבל לא בכל מלאכה.

בספר דברים נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה"[[1274]](#footnote-1274). השביעי נאסר בכל מלאכה. אבל גם הששה מועד הם. ומכאן נראה שיש לצינם בדרך כלשהי כדי שיהיו מועד.

את חג המצות תשמר שבעת ימים לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר אינו צריך קל וחומר ומה ראשון ושביעי שאין קדושה לפניהן ולאחריהן אסור בעשיית מלאכה חולו של מועד שיש קדושה לפניהן ולאחריהן אינו דין שיהא אסור בעשיית מלאכה ששת ימי בראשית יוכיחו שיש קדושה לפניהן ולאחריהן ומותרין בעשיית מלאכה מה לששת ימי בראשית שאין בהן קרבן מוסף תאמר בחולו של מועד שיש בו קרבן מוסף ראש חדש יוכיח שיש בו קרבן מוסף ומותר בעשיית מלאכה מה לראש חדש שאין קרוי מקרא קדש תאמר בחולו של מועד שקרוי מקרא קדש הואיל וקרוי מקרא קדש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה.

כל מלאכת עבדה לא תעשו לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר אלה מועדי ה' וגו' במה הכתוב מדבר אם בראשון הרי כבר נאמר שבתון אם בשביעי[[1275]](#footnote-1275) הרי כבר נאמר שבתון הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד ללמדך שאסור בעשיית מלאכה.

וכל מלאכה לא תעשו הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהם אסורים במלאכה. יכול יהיו אסורים במלאכת עבודה ת"ל הוא הוא אסור במלאכת עבודה ואין ימי מועד אסורים במלאכת עבודה דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר מה תלמוד לומר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, אם לעניין ימים טובים כבר ימים טובים אמורים, שנאמר מלבד שבתות ה' ואומר ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, אם כן למה נאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש, כבר ימים טובים אמורים אלא אילו ימי מועד שאסורים במלאכה. (תו"כ).

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורין אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה תלמוד לומר וביום השביעי עצרת השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה ימים עצורין בכל מלאכה הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

חגיגה כג: - ראה נדה מט:

חגיגה כג: - ראה פסחים יט.

חגיגה כד. – ראה פסחים יד.טז.יח.: וראה חולין לג:

### שופטים כ יא, חגיגה כו.

במלחמת הגבעה נאמר:

וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי בִנְיָמִן כִּי עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּה וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבְּרוּ אֵיכָה נִהְיְתָה הָרָעָה הַזֹּאת: וַיַּעַן הָאִישׁ הַלֵּוִי אִישׁ הָאִשָּׁה הַנִּרְצָחָה וַיֹּאמַר הַגִּבְעָתָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן בָּאתִי אֲנִי וּפִילַגְשִׁי לָלוּן: וַיָּקֻמוּ עָלַי בַּעֲלֵי הַגִּבְעָה וַיָּסֹבּוּ עָלַי אֶת הַבַּיִת לָיְלָה אוֹתִי דִּמּוּ לַהֲרֹג וְאֶת פִּילַגְשִׁי עִנּוּ וַתָּמֹת: וָאֹחֵז בְּפִילַגְשִׁי וָאֲנַתְּחֶהָ וָאֲשַׁלְּחֶהָ בְּכָל שְׂדֵה נַחֲלַת יִשְׂרָאֵל כִּי עָשׂוּ זִמָּה וּנְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל: הִנֵּה כֻלְּכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָבוּ לָכֶם דָּבָר וְעֵצָה הֲלֹם: וַיָּקָם כָּל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד לֵאמֹר לֹא נֵלֵךְ אִישׁ לְאָהֳלוֹ וְלֹא נָסוּר אִישׁ לְבֵיתוֹ: וְעַתָּה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה לַגִּבְעָה עָלֶיהָ בְּגוֹרָל: וְלָקַחְנוּ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים לַמֵּאָה לְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וּמֵאָה לָאֶלֶף וְאֶלֶף לָרְבָבָה לָקַחַת צֵדָה לָעָם לַעֲשׂוֹת לְבוֹאָם לְגֶבַע בִּנְיָמִן כְּכָל הַנְּבָלָה אֲשֶׁר עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֵּאָסֵף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים.

כאשר נאספים כל ישראל יחד – כֻלם כאיש אחד. מכאן דרש ריב"ל שגם ברגל לא מבדילים את אנשי ישראל זה מזה, וכֻלם כאיש אחד חברים[[1276]](#footnote-1276). ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים, לא תחול תקנת חכמים הרואה בו טמא. כמובן שאין זו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי זו תקנת חכמים.[[1277]](#footnote-1277)

מנהני מילי אמר רבי יהושע בן לוי דאמר קרא ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים הכתוב עשאן כולן חברים.

### שמות כה ל, חגיגה כו:

#### תמיד בשלחן ובמנורה

התורה מצוה על השלחן והמנורה:

וְעָשִׂיתָ שֻׁלְחָן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר וְעָשִׂיתָ לּוֹ זֵר זָהָב סָבִיב: וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִסְגֶּרֶת טֹפַח סָבִיב וְעָשִׂיתָ זֵר זָהָב לְמִסְגַּרְתּוֹ סָבִיב: וְעָשִׂיתָ לּוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב וְנָתַתָּ אֶת הַטַּבָּעֹת עַל אַרְבַּע הַפֵּאֹת אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו: לְעֻמַּת הַמִּסְגֶּרֶת תִּהְיֶיןָ הַטַּבָּעֹת לְבָתִּים לְבַדִּים לָשֵׂאת אֶת הַשֻּׁלְחָן: וְעָשִׂיתָ אֶת הַבַּדִּים עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב וְנִשָּׂא בָם אֶת הַשֻּׁלְחָן: וְעָשִׂיתָ קְּעָרֹתָיו וְכַפֹּתָיו וּקְשׂוֹתָיו וּמְנַקִּיֹּתָיו אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם: וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד:

וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר מִקְשָׁה תֵּעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה יְרֵכָהּ וְקָנָהּ גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנָּה יִהְיוּ: וְשִׁשָּׁה קָנִים יֹצְאִים מִצִּדֶּיהָ שְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הָאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הַשֵּׁנִי: שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה: וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ: וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה: כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה יִהְיוּ כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר: וְעָשִׂיתָ אֶת נֵרֹתֶיהָ שִׁבְעָה וְהֶעֱלָה אֶת נֵרֹתֶיהָ וְהֵאִיר עַל עֵבֶר פָּנֶיהָ: וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר: כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה: וּרְאֵה וַעֲשֵׂה בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר:

פרשת השלחן מסתימת ב"וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד", חלק מדיני השלחן הוא שיהיה עליו לחם פנים תמיד. לעֻמת זאת בפרשת המנורה לא נאמר תמיד. אמנם, במקום אחר בתורה נאמר: "וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד", אבל בפרשתנו לא נאמר הדבר הזה. נר התמיד אינו חלק מהמנורה, הוא מצוה בפני עצמה. לכן, אם נטמאת המנורה, אפשר להטביל אותה אע"פ שבינתים לא ידלוק נר התמיד[[1278]](#footnote-1278). משא"כ בשלחן.

אמנם, בפרשת סִדור המשכן נאמר:

וְנָתַתָּה אֶת הַפָּרֹכֶת תַּחַת הַקְּרָסִים וְהֵבֵאתָ שָׁמָּה מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים: וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים: וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן.

בפשטות אין כאן אלא הוראה כיצד יש לסדר את הכלים בתוך המשכן. ומבארים האמוראים שכך מפרש התנא של משנתנו. אבל התנא של הבריתא חולק על כך, שהרי לשון הפסוק משלבת יחד את השלחן והמנורה, הפסוק פותח בשלחן, עובר למנורה וחוזר לשלחן[[1279]](#footnote-1279). ומעמיד אותם זה נכח זה. "וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן". לכן יבאר התנא של הבריתא שכל המשכן אחד הוא, וכל מה שבתוכו צריך לעמוד תמיד, מנורה ושלחן זה לנכח זה. ואם אין הכל עומד כאחד – אין הכלים עומדים כהלכתם, וממילא לא מתקים בהם לחם פנים לפני תמיד.

ותנא דידן מאי טעמא לא תני מנורה שלחן כתיב ביה תמיד מנורה לא כתיב בה תמיד ואידך כיון דכתיב ואת המנרה נכח השלחן כמאן דכתיב בה תמיד דמי ואידך ההוא לקבוע לה מקום הוא דאתא.

חגיגה כו: - ראה שבת פג: ובכורות לח.

חגיגה כו: - ראה מנחות צו:

חגיגה כז. ראה זבחים נח.

# יבמות

יבמות ג. – ראה סנהדרין עה

### דברים כה ה, יבמות ג: ח יג. יג:

#### יבום במקום ערוה

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

מה יהיה הדין אם היבמה אסורה על היבם באִסור ערוה?

בפשטות, כשאמרה התורה "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ"[[1280]](#footnote-1280), הרי שאסור לשאת אשה האסורה באסור ערוה. וממילא לא הותר ליבם ליבם. שהרי כדי ליבם הוא צריך לשאת את האשה הזאת, ולקים בה "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה". והיא (א) לא הותרה לו ואינה יכולה להלקח לו לאשה.[[1281]](#footnote-1281) שהרי נאמר "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח".

וממילא הוא הדין (ב) לכל העריות שאין בהן נשואין. בכל אלה לא התחיבה האשה ביבום, ולא פקע ממנה כל האמור בכל שאר העריות.[[1282]](#footnote-1282)

גם בפרשת עריות וגם בפרשת יבום התורה מתארת את הקשר בין האיש לאשה במלים "לקיחה" ו"עליה"[[1283]](#footnote-1283), אלא שביבום הביאה עליה היא ביאה שיש בה לקיחה לאשה. ובעריות אין אלא צרירה עליה. הדמיון בין שתי פרשות אלה מלמד על ההבדל ביניהן. הלוקח אשה אל אחותה אינו אלא מגלה ערוה עליהב, אבל המיבם את אשת אחיו לוקח אותה לו לאשה בבואו עליה. מצות היבום היא לקחת אותה לאשה. נמצא שאם אינו יכולב לקחתה לו לאשה – אין יבום. האשה נאסרה ואין בה לקיחה, וממילא לא הותרה ליבום[[1284]](#footnote-1284). נאמר כאן "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה", ואם אינו יכול (ה) לקחתה לאשה ממילא לא יוכל לקים מצוה זו.[[1285]](#footnote-1285)

וממילא נלמד מכאן לכל העריות. לא הותר ליבם אלא אִסור אשת אח[[1286]](#footnote-1286). לא הותר לו כשיש על היבמה אִסור ערוה (ו) נוסף על האִסור הזה. (וראה דברינו להלן כ.:[[1287]](#footnote-1287), וגם שם בארנו שבלקיחתה לאשה הדבר תלוי).

אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה עליה מה ת"ל לפי שנאמר יבמה יבא עליה שומע אני אפי' באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר נאמר כאן (ג) עליה ונאמר להלן עליה (ד) מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה ואמר רחמנא (א) לא תקח ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת"ל לצרור ולא לצור ואין לי אלא אחות אשה שאר עריות מניין אמרת מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם (ב) אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת אסורה ליבם.

רבי אומר (ה) ולקח ולקחה ויבם ויבמה לאסור צרות ועריות.

הכא (ו) תרי איסורי והכא תרי איסורי ותרי מתרי ילפינן אבל הכא חדא איסורא ותרי מחדא לא ילפינן.

#### צרת ערוה

התורה מצוה על אשת המת, שלא תהיה החוצה אלא תתיבם. התורה דִברה על אשה אחת. על האשה הזאת נאמר "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". מה יהיה הדין אם למת היו כמה נשים. האם כל אחת עומדת בפני עצמה או שהבית הוא זה שעומד לכניסת האח החי? כשהתורה אמרה על אשה אחת ולקחה לו לאשה. מה הדין בכמה נשים?

ראה להלן יבמות מד. שם נבאר שאין לְיַבֵּם אלא אשה אחת, ומהטעם שיתבאר שם. אלא שנשאלת השאלה מה הדין אם אחת הנשים אסורה על היבם באִסור ערוה. האם כאשר יש כמה נשים, על כל אחת מהן בפני עצמה נאמר "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ", או שעל בית האח המת נאמר כך?

ב"ש משיבים על השאלה הזאת ואומרים שכל אחת מנשי המת עומדת לעצמה. נאמר "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר", משמע שעל כל אשה של המת נאמר הדבר בפני עצמו. אפשר (ט) שיש עוד אשה למת. אבל על כל אשה בפני עצמה נאמר שלא תהיה החוצה[[1288]](#footnote-1288). לא תהיה החוצה משום שיבמה צריך לבא עליה. לפי זה, אם יש אשה אחת שאסורה על היבם, אין בכך כל אִסור על יתר הנשים.

אבל בית הלל חולקים על כך, בית הלל אומרים שכיון שהערוה איננה מתיבמת, ממילא נאסרה גם צרתה של הערוה. וכפי שמבאר רבי: אם יש לאח המת כמה נשים, הרי שעל כל בית האח כאחד (א) נאמר "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". ואם אחת מהן אסורה – כֻלן אסורות.[[1289]](#footnote-1289) שהרי אין היבם יכול להכנס אל בית אחיו ולקחת לו לאשה את נשיו. אפשר ליבם רק כאשר יכול להכנס תחת אחיו[[1290]](#footnote-1290) אל ביתו ולשאת את אחת מנשיו בשם כֻלן, כאשר אינו יכול לשאת את אחת מהן, אין יבום כלל. לא (ז) על זה נאמר ולקחה לו לאשה, שהרי אינו יכול לקחתה לו לאשה. הלא גם אם יבא עליה – לא תהיה לו לאשה. ממילא משמע שאינו מיבם כשאסורה עליו באִסור ערוה. הצווי "ולקחה" נאמר כשיכול. (אבל הפסוק הזה אמור דוקא (ו) במצות יבום. ודאי שאי אפשר ללמוד מכאן למקום שאין בו מצות יבום שצרת ערוה נאסרה).

אפשר שטעמם של ב"ה הוא משום שהיא אשת אחיו שלא חלה עליה מצות יבום, ולא סר מעליה אִסור אשת אח[[1291]](#footnote-1291). (כשאין מצות יבום כי אחת הנשים אסורה על היבם, הרי אין מצות יבום, וממילא לא פוקע אִסור אשת אח מעל הצרות[[1292]](#footnote-1292). וכן אם אחת הנשים היא אשת אחיו שלא היה בעולמו, עדין היא אסורה עליו כאשת אח[[1293]](#footnote-1293). כלומר: כל אשת אח במקום שבו אין יבום, גם אם יש עליה חיוב יבום מטעם אחר, לא פקע מעליה אִסור אשת אח)י.

אפשר שהדבר נלמד מכלל הפסוק "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ". מכך שאסרה התורה לקחת אשה אל אחותה (ב) לצרור, וקראה למעשה זה בשם צרירה, ממילא למדנו שכל הלוקח שתי נשים (שאינן אחיות) הרי זה לוקח את האחת לצרור לרעותה. אין הדבר נחשב כאילו לקח לו אשה ואח"כ לקח לו עוד אשה, אלא הוא לקח את השניה אל הראשונה. הנשים לא רק לקוחות לו, אלא גם לקוחות זו לזו[[1294]](#footnote-1294) לצרור[[1295]](#footnote-1295). מעתה נלמד מכאן לענייננו. אם לאח המת היו שתי נשים – הנשים לקוחות זו לזו. לכן אם אחת מהן אינה יכולה להלקח ליבם, גם השניה לא תלקח לו.[[1296]](#footnote-1296)

הערוה אינה מתיבמת, שהרי יבום הוא נשואין וקשר של נשואין אינו חל בין היבם ליבמתו אם היא אסורה לו באִסור ערוה. כשם שלא היה חל קשר כלשהו אילו היה מקדש אותה, כך לא חל קשר זה אם נפלה לפניו ליבום. הנפילה ליבום לא חזקה יותר מקדושין. גם הצרות אינן נופלות לפניו ליבום במקרה זה. משום שבית אחיו אינו יכול להתקדש לו[[1297]](#footnote-1297).

(וכפי שעולה מהמשך הסוגיא: לא רק שאין לקים את מצות יבום במקום ערוה כי הערוה חמורה, אלא שאין כאן כלל חיוב יבום. יבום הוא נשיאת האשה תחת אחיויא, לקיחתה לו לאשה. מכאן עולה שבכל מקום שבו נשואין אינם אפשריים, ממילא אין משמעות ליבום. והיא פטורה אף מהחליצה. הן היא והן צרתה).[[1298]](#footnote-1298)

ומכאן עולה שנאסרה גם צרת הצרה, שהרי הצרה עצמה אסורה כערוה, וממילא גם צרת הצרה היא צרת ערוה. ורב יהודה (ח) דורש גם את ההלכה הזאת מהדרשה שדרשנו לעיל מהמלה "לצרור".[[1299]](#footnote-1299) (וכפי שבארנו לעיל). כלומר: כיון שהתורה אסרה את צרתה של הראשונה, נמצא שכעת צרתה של הראשונה היא ערוה, והשניה צרת ערוה.

להלן (יט.) מוסיף ר"ש ודורש מכאן שאם נפלו לפני יבם אחד שתי אחיות, שהיו נשואות לשני אחיו שמתו, שתיהן פטורות. גם היות שתיהן שומרות יבם של איש אחד, היא סוג של צרירה, ולכן הזִקה אינה חלה[[1300]](#footnote-1300). אבל חכמים חולקים על דבריו אלה.

#### מתי נוהג דין צרות

כל דברינו שנאמרו כאן אמורים דוקא במקרה שבו אותה אשה שאסורה לאח החי היתה אשתו של האח המת. אם גם לאח המת לא תפשו קדושין באותה אשה, ממילא מעולם לא היתה אשתו, ולכן (ד) צרתה אינה צרת ערוה, והיא מותרת.

טעם האִסור האמור כאן הוא משום שאינו יכול ליבם את הערוה, וממילא אינו יכול ליבם בבית זה. לכן ודאי שאי אפשר ללמוד מכאן שכל אשה שאי פעם היתה צרת ערוה, אצל אדם זר שאינו אחיו, תהיה אסורה. טעם האִסור הוא רק משום (ו) שנאסרה להתיבם[[1301]](#footnote-1301), וממילא היא אשת אח שלא במקום מצוה. צרת הערוה היתה אשת אח שלא במקום מצוה, ולכן (ה) נאסרה על היבם. אם הלכה הצרה והתיבמה לאח אחר, כעת יש לאח האחר שתי נשים שאחת מהן אסורה על היבם. אבל מי שהיתה צרת ערוה שלא במקום יבום אלא היו שתיהן צרות אצל אדם זר, אין כאן טעם ואין מקור לאסור.[[1302]](#footnote-1302)

ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל (ב) לצרור ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת"ל לצרור ולא (ג) לצור.

ואין לי אלא הן צרותיהן מניין אמרת מה אחות אשה מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם וצרתה אסורה אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסורה ליבם צרתה אסורה מכאן אמרו חכמים חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום עד סוף העולם יכול שאני מרבה אף שש עריות חמורות מאלו שיהו צרותיהם אסורות (ד) אמרת מה אחות אשתו מיוחדת שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואפשר לינשא לאחים ואסורה ליבם וצרתה אסורה אף כל שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואפשר לינשא לאחים ואסורה ליבם צרתה אסורה יצאו שש עריות חמורות מאלו הואיל דאי אפשר לינשא לאחים צרותיהן מותרות שאין צרה (ו) אלא מאח אזהרה שמענו עונש מניין אמר קרא כי כל (איש) אשר יעשה מכל התועבות וגו'.

רבי אומר (א) ולקח ולקחה ויבם ויבמה לאסור צרות ועריות.

אמר קרא עליה במקום עליה הוא דאסירא (ו) שלא במקום עליה שריא.

מאי טעמא ויבם ויבמה במקום ייבום הוא דאסירא צרה (ו) שלא במקום ייבום שריא צרה.

א"כ לימא קרא ולקח מאי ולקחה כל היכא דאיכא תרי לקוחין (ז) דאי בעי נסיב האי ואי בעי נסיב האי שריא ואי לא תרוייהו אסירין ויבמה במקום ייבום הוא דאסירא צרה (ו) שלא במקום ייבום שריא צרה.

מנהני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא (ח) לצרור התורה ריבתה צרות הרבה רב אשי אמר (ה) סברא היא צרה מ"ט אסירא דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא.

אמר רבי שמעון בן פזי מאי טעמא דבית שמאי דכתיב לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר חוצה מכלל דאיכא פנימית ואמר רחמנא (ט) לא תהיה.

אמר רב הונא בר תחליפא משמיה דרבא תרי קראי כתיבי כתיב אשה אל אחותה לא תקח (י) לצרור וכתי' לגלות ערותה דחדא משמע הא כיצד במקום מצוה שתיהן אסורות שלא במקום מצוה היא אסורה וצרתה מותרת.

ובית שמאי מי כתיב לחוץ חוצה כתיב ובית הלל כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב (יא) לחוץ דמי.

### דברים כב יב, יבמות ד.

אומרת התורה: "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: ס לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו: ס לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: ס גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ".

התורה מצוה לעשות גדילים. גדילים שיש בהם תכלת, כאמור: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת". האם גם בבגד פשתים יש לעשות גדלים עם תכלת, או שמא נאסר הדבר, משום שעטנז?

התורה אמרה: "לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: ס גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ". התורה אומרת לא לעשות שעטנז, ומשמע שבגד שכֻלו צמר כשר ובגד שכֻלו פשתן כשר, ומיד אח"כ מצוה התורה לעשות ציצת בכסות ואינה מבדילה בין בגד לבגד, משמע שצריך לעשות ציצת בכל הבגדיםכו.

ועוד, הלא מצות ציצת כבר נאמרה בספר במדבר. למה חזרה התורה והזכירה אותה כאן, אם לא כדי ללמד שאין בה שעטנז?[[1303]](#footnote-1303)

המלה "שעטנז" והמלה "כלאים" הן מלים שמשמעותן ידועה, שהרי בפרשת קדשים כתבה אותן התורה בלי צֹרך לבאר. בפרשת כי תצא בארה התורה ששעטנז הוא צמר ופשתים יחדו. מדוע בארה זאת התורה? מכאן אפשר ללמוד שנאסרו רק צמר ופשתים יחדו, ולא נאסרו שני מינים אחרים, או צמר עם מין אחר. ומכאן אפשר גם ללמוד שנאסרו שני מינים יחד דוקא בבגד עצמו, לא ציצת של מצוה.

מכאן למדו האמוראים שכל מצות עשה דוחה ל"ת[[1304]](#footnote-1304).

לא תעשה גרידא מנלן דדחי דכתיב לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך.

איבעית אימא משום דמוכח דא"כ לכתביה רחמנא גבי פרשת ציצית למאי הלכתא כתביה הכא ואיבעית אימא משום דמופנה מכדי כתב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך לא תלבש שעטנז ל"ל ש"מ לאפנויי.

תנא דבי רבי ישמעאל הואיל ונאמרו בתורה סתם בגדים ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים.

### תהלים קיא ח, יבמות ד.

על דברי התורה אומר ספר תהלים: "מַעֲשֵׂי יָדָיו אֱמֶת וּמִשְׁפָּט נֶאֱמָנִים כָּל פִּקּוּדָיו: סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר". בפשטות, כונת הפסוק היא שדברי התורה סמוכים ויציבים. אבל ר"א דרש מכאן שאפשר לדרוש פסוקים הסמוכים זה לזה. וזוהי אסמכתא סמוכה ומסומכת על המלה סמוכים[[1305]](#footnote-1305).

ואמר רבי אלעזר סמוכים מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר.

יבמות ד. – ראה מכות כג.

יבמות ד. – ראה סנהדרין סז.:

יבמות ד. – ראה ברכות כא:

### ויקרא יט יט, דברים כב יא, יבמות ד:

בפרשת קדשים הוזכרו אסורי כלאים:

אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ.

גם בפרשת כי תצא הוזכרו אסורי כלאים:

לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: ס לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו: ס לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו.

וכפי שבארנו במכות כא:, פרשת קדשים מזכירה את מציאות הכלאים, פרשת כי תצא מזכירה את אִסור עשית הכלאים. לכן פרשת קדשים אוסרת שיעלה עליך הבגד, ואילו פרשת כי תצא אוסרת את מעשה הלבישה. כך או כך, למדנו שנאסרה כל עליה שהיא כעין לבישה. ודוקא כעין לבישה, לא לצֹרך מכירה וכד'. וראה גם דברינו ביומא סט.

הני מצרך צריכי דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפילו מוכרי כסות כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית ביה הנאה ואי כתב רחמנא לא תלבש ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא כתב רחמנא לא יעלה עליך.

יבמות ד: - ראה שבת כו:

יבמות ד: - ראה מנחות לט:

### ויקרא יד ט, יבמות ה.

על המִטהר מהצרעת נאמר: "וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר". התורה אינה מסתפקת בתיאור הכללי "כל שערו" אלא מפרטת: "אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו". התורה מדגישה בפירוש שהמצורע מגלח את ראשו. אע"פ שנאמר: "לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ". מכאן משמע שהותרו אִסורים אלה אצל המצורע. יתר על כן: התורה מלמדת בפרוש שיגלח גם את זקנו. למרות שבפסוק שהזכרנו לעיל נאמר גם "וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ".

על הכהנים נאמר: "לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת". מה דינו של כהן מצורע? כל מצורע מצֻוֶּה שלא להשחית את פאת זקנו ואעפ"כ מצוה התורה על המצורע לגלח את זקנו. מה אפוא דינו של המצורע הכהן? מכך שצִוְּתה התורה על המצורעים לגלח את זקנם, משמע שכל מצורע מגלח את זקנו. אמנם, היה מקום לומר שלא צִוְּתה התורה אלא על מצורע שאינו כהן, והכהנים שיש להם מצוות יתרות שאין לישראל, מצֻוִּים לא לגלח את זקנם אע"פ שהם מצורעים. אבל נראה שסברה היא, שהרי מצורע שלא גִלח את זקנו אינו נטהר. נאמר כאן בפרוש שיגלח את זקנו. הרי שאף הכהן לא יטהר אם לא יעשה כן.

לכן, דורשת הבריתא שאף כהן מצורע מגלח את ראשו וזקנו.

האמוראים מבקשים ללמוד מכאן שכל עשה דוחה ל"ת.כה

עוד יש לשאול מה דינו של נזיר מצורע. גם על נזיר נאסר לגלח את ראשו: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ", וגם כאן דורשת הבריתא שאם פרטה התורה במצורע: "אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו", הרי שאף הנזיר, אם הוא מצורע, צריך לגלח את כל שערו, ובכלל זה גם ראשו.[[1306]](#footnote-1306) האמוראים למדו מכאן שעשה דוחה לא תעשה. אמנם, את הדרשה הזאת אפשר לדחות, שהרי נזיר לא יכול לבטל את מצות העשה שהטילה עליו התורה בשל מצות ל"ת שקִבל הוא על עצמו, ועליו אף להשאל עליו ולבטלו כדי לקים עשה שצוותהו התורה. משא"כ כאשר עומד אדם בפני עשה ול"ת שאת שניהם צִוְּתה אותו התורה.

ראשו מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם שומע אני אף מצורע כן תלמוד לומר ראשו.

זקנו מה תלמוד לומר לפי שנאמר ופאת זקנם לא יגלחו שומע אני אף כהן מצורע כן ת"ל זקנו.

סד"א שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות אפילו לאו שאין שוה בכל לא דחי קמ"ל דדחי.

ראשו מה תלמוד לומר לפי שנאמר תער לא יעבר על ראשו, יכול אף על פי מנוגע תלמוד לומר ראשו, וזקנו מה תלמוד לומר לפי שנאמר פאת זקנם לא יגלחו יכול אף על פי מנוגע תלמוד לומר זקנו, מה תלמוד לומר ראשו ומה תלמוד לומר זקנו, לפי שיש בראש מה שאינו בזקן ובזקן מה שאין בראש, הראש אסור במספריים ובתער, והזקן אינו אסור במספריים ובתער הראש מותר בכל אדם, והזקן אסור בכל אדם, הא לפי שיש בראש מה שאין בזקן ובזקן מה שאין בראש צריך לומר ראשו וצריך לומר זקנו. (תו"כ).

ראשו מה ת"ל לפי שנאמר תער לא יעבור על ראשו שומע אני אף מצורע ונזיר כן ת"ל ראשו.

יבמות ה: - ראה מנחות לט:לה.

### דברים כב יב, יבמות ה:

#### שעטנז

אומרת התורה: "לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו", מכאן למדו חכמים שהאִסור הוא דוקא ב"צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו", כלומר מחוברים זה לזה בחִבור בר קימא. שאל"כ אין אלה יחדו.

עוד דרשו חכמים את המלה שעטנז. בפשטות: פירוש המלה הוא בגד כלאים, שיש בו צמר ופשתים. ואולם, כיון שנאמר גם שעטנז וגם צמר ופשתים, דרשו חכמים את מבנה המלה וסמכו כאן את ההלכה שנאסר רק שוע טווי ונוז. למסקנה מסיקה הגמ' שכל ההלכות האלה נלמדו מהמלה שעטנז. בגד שאינו עשוי כך אין שמו שעטנז כי אינו עשוי כבגד וממילא אינו שעטנז, ולכן לא נאסר. פירוש המלה שעטנז הוא בגד שעשוי כך.

לימא קרא לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו ל"ל ש"מ לאפנויי ואכתי מיבעי ליה לתוכף שתי תכיפות חיבור ותכיפה אחת אינו חיבור א"כ לכתוב רחמנא לא תלבש צמר ופשתים יחדו שעטנז ל"ל ש"מ לאפנויי ואכתי מיבעי ליה עד שיהא שוע טווי ונוז אלא כולה משעטנז נפקא.

### ויקרא יט ג, יבמות ה:

#### שבת ומצוות אחרות

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

פשט הפסוק הוא שתקימו את כל מצוות ה', היו קדושים, יראו את אביכם ואמכם ושמרו שבת. חכמים דרשו מכאן שיראת אב ואם אינה דוחה מצוות אחרות. התורה אומרת: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם", הפתיחה היא שאנו כלנו קדושים לה', וכולנו שומרים את שבתותיו. ממילא גם האב והאם מצֻוִּים בכך, גם הם קדושים לה' וגם עליהם מוטלת שמירת השבת. גם עליהם נאמר "אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". לכן אין לחלל שבת לשם יראתם. ומכאן לומד התנא לכל המצוות שבתורה שאינן עומדות במקום כבוד אב ואם[[1307]](#footnote-1307).

יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי.

יכול אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר יכול ישמע לו ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי.

### ויקרא יט ל, יבמות ו.

בהמשך פרשת קדשים, שהזכרנו כאן את תחלתה, אומרת התורה: "אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה’". הפסוק הזה דומה מאד לפסוק שבראש הפרשה: "אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". בשני הפסוקים הוזכרה השבת, הוזכרה יראה, ונאמר בסוף אני ה'. בפשטות, הפסוקים אינם מלמדים על סתירה בין שתי מצוות. יש לקים גם את מורא אב ואם, גם את מורא המקדש, וגם לשמור את השבת. וכל זה מפני ש"אני ה'" ואנו צריכים לכבד את ה'. משום כך עלינו לשאול האם יש לבנות את המקדש בשבת, שהרי גם המקדש – כבוד ה' הוא. וכל הבונה מקדש – מה' הוא מתירא.

מסברה אפשר לענות שלא. הלא את המקדש אפשר לבנות גם ביום חול, וא"כ למה לבנותו בשבת? ואולם, הבריתא למדה מהפסוק הזה. כנראה בשל הדמיון לדרשה לעיל.[[1308]](#footnote-1308)

עוד דרשו מכאן חכמים שקדושת המקדש כקדושת השבת. קדושת השבת היא קדושה שאינה בטלה לעולם. מעולם ועד עולם. מאז בריאת העולם. לא יעברו שבעה ימים ללא שבת. כך גם קדושת המקדש. ממילא תמיד מקומו מקודש. בין בבנינו ובין בחורבנו. (וראה מקור אחר לדין זה במגלה כח.). יש לנהוג במקדש כבוד.

יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו כולכם חייבין בכבודי.

ואין לי אלא בזמן שבהמ"ק קיים בזמן שאין בהמ"ק קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם.

יבמות ו: - ראה שבת סט:ע.

יבמות ו: - ראה סנהדרין לה:

יבמות ו: - ראה סנהדרין לה:

יבמות ז. – ראה ברכות יט:

יבמות ז. – ראה כריתות ב:

יבמות ז. – ראה זבחים מז:

יבמות ז: - ראה פסחים צב.

יבמות ח – ראה יבמות ג.

### ויקרא יח יח, יבמות ח:

#### חוברות אשה אל אחותה

וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ.

הפסוק בא ללמד שמי שנשא אחת משתי אחיות, אסור לו להוסיף ולקחת את האחות השניה ולצרפה את הראשונה (לקחת אשה אל אחותה), לעשות צרות זו לזו (לצרור). לפי זה, לכאורה היה נראה שאם גרש אחת מהן יכול לשאת את אחותה, שהרי אינו לוקח אשה אל אחותה ואינו צורר אותן. אבל יש לדחות זאת, שהרי התורה הדגישה "בְּחַיֶּיהָ", כלומר כל עוד הראשונה חיה אסור לקחת את אחותה. אחרי מות האשה, אפשר לקחת את אחותה, כי אינו לוקחה אליה לצרור. היא עצמה כבר איננה.[[1309]](#footnote-1309)

האי בחייה מיבעי ליה למעוטי לאחר מיתה ההיא מואשה אל אחותה נפקא אי מואשה אל אחותה ה"א נתגרשה שריא ת"ל בחייה כל שבחייה דאע"ג דנתגרשה לא.

### דברים כה ה, יבמות ח:

#### לקיחת יבמה לאשה

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

המצוה מתקימת בכך שהיבם לוקח את היבמה (א) לאשה. מכאן שמשלקחה היא כאשתו. ודינה ככל אשה, ושוב אינה כאשת המת.[[1310]](#footnote-1310)

וממה שנאמר: יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ. מבארים התנאים שאינו צריך לקחתה תחִלה ככל אשה, אלא המצוה היא שיבא עליה. לא יקחנה ויבא עליה, אלא יבא עליה ובכך יקחנה. כפי שנאמר כאן "יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה". כיון שהמצוה היא (ג) שיבא עליה ולא שיקדשנה, הרי שאין צֹרך בהסכמתה. היא (ב) כבר כאשתו, ואינה צריכה הסכמה להתקדש. שהרי היא כבר לקוחה ועומדת בקדושי אחיו.

שתי הדרשות האלה נדונות להלן (יט:כ.). לגבי יבום בעל כרחה של היבמה. שם דנים חכמים בשאלה האם אפשר ללמוד משם שגם מאמר קונה בעל כרחה. מצד אחד, מאמר הוא סוג של יבום, ויבום הוא בעל כרחה. אך מנגד – מאמר נועד כדי שישאנה לפני שיבוא עליה, ויש ללמדו מנישואין. בפשטות, אין זה לִמוד דאוריתא, שהרי מאמר הוא דרבנן. השאלה היא כיצד ראוי לחכמים לתקן את דיני מאמר[[1311]](#footnote-1311).

את הפסוק "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ", מבארים שם האמוראים בנגוד לדרשה התנאית האמורה כאן, שעדין יבומים הראשונים עליה. אע"פ שפשט הפסוק, וכן דרשו התנאים, שנעשית כאשתו, לומדים משם האמוראים שלא נאמר כאן רק "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה", אלא גם "וְיִבְּמָהּ". האישות האמורה כאן אינה ככל הלקיחות לאשה המוזכרות במקומות אחרים בתורה. זהו יבום. לכן, אע"פ שהיא נעשית כאשת החי, עדין היא גם אשת המת. ועדין היא אסורה בקרובים של המת. היא נעשתה אשת החי, אך לא חדלה להיות אשת המת. שהרי יבום הוא זה. (וראה להלן כד. שם נבאר שהיבם נכנס תחת המת).

אמר רבי יוסי בר חנינא ולקחה מלמד (א) שמגרשה בגט ומחזירה ויבמה (ב) על כרחה. ורבי דרבי יוסי בר חנינא (א) מלאשה נפקא על כרחה מיבמה (ג) יבא עליה נפקא.

אמר קרא ולקחה לו לאשה ויבמה עדיין יבומים הראשונים עליה. (יבמות יט:).

יבמות ט. – ראה הוריות ח.:

### דברים כה ט, יבמות י:

#### דין האחים ונשי המת לאחר החליצה או היבום

וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

לא נתבאר בתורה מה תפקידה של החליצה. בפשטות משמע שהיא נועדה להעניש ולבזות את היבם אשר אינו בונה את בית אחיו, ולגעור בו.[[1312]](#footnote-1312) ומ"מ מסתבר שאחרי החליצה לא נאמר עליה עוד "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר". (ולכן גם לא חל עליה הדין האמור בהמשך הפסוק: "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ"). לכן דרשו מכאן התנאים שמשתאמר היבמה ליבם "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", הותרה הזִקה, להפנות לסוגיא בקדושין המבארת שהיבמה קונה את עצמה בחליצה והיבם לא יוכל עוד לחזור בו ולבנות את בית אחיו. מעתה, שוב אינה יבמתו.

נראה שהדבר נלמד מסברה. כיון שאמרו כך ליבם, לא חלים עוד דיני היבום.

ואולם, כאן עלינו לברר מה דינם של היבם והיבמה אחרי החליצה?

התנאים, כאמור, דרשו שכיון שהיבמה מכריזה "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", הרי יש כאן קביעה שהיבם הזה לא יבנה עוד את בית אחיו.[[1313]](#footnote-1313)

מה אפוא דינם של היבמים והיבמות אחרי החליצה? אפשר שכיון שבטל דין יבום, ממילא חזר אִסור אשת אח למקומו, או שהתברר למפרע שהוא מעולם לא הותר להם. כך אכן סובר ר"ל[[1314]](#footnote-1314). אבל ר' יוחנן סובר שהנפילה ליבום התירה את אִסור אשת אח. ר' יוחנן סובר שאי אפשר שהתורה הזמינה את היבמים ליבם את היבמות והאִסור במקומו עומד[[1315]](#footnote-1315). אמנם, ר' יוחנן מסכים שאחרי החליצה אסור ליבמים לשאת את היבמות, אך הוא סובר שאין זה אלא אִסור ל"ת או עשה[[1316]](#footnote-1316). גם ר"ל מודה שאם חלצה, הרי התקרב היבם אל היבמה והותר אִסור אשת אח, אע"פ שאח"כ התרחק. ולכן אף הוא מודה שעל האח הזה והאשה הזאת לא יחול עוד אִסור אשת אח[[1317]](#footnote-1317). (וראה בענינים אלה גם בסוגיא להלן מ:).

והוא הדין והוא הטעם אם יבם אחד האחים את אחת היבמות[[1318]](#footnote-1318). לפי ר"ל, אם אח"כ יבא אח אחר על יבמה אחרת[[1319]](#footnote-1319), הוא עובר על אִסור אשת אח. לפי ר' יוחנן הוא עובר על אִסור קל הרבה יותר.

מ"ט דר"ל אמר קרא אשר לא יבנה כיון שלא בנה שוב לא יבנה איהו הוא דקאי בלא יבנה אבל אחיו כדקיימי קיימי ועלה דידה הוא דקאי בלא יבנה הא צרה כדקיימי קיימי ורבי יוחנן מי איכא מידי דמעיקרא אי בעי האי חליץ ואי בעי האי חליץ ואי בעי להאי חליץ ואי בעי להאי חליץ והשתא קאי עלה בכרת אלא איהו שליחותא דאחים קעביד איהי שליחותא דצרה קעבדה.

### דברים כד ד, יבמות יא.:

#### אשה שנטמאה לבעלה

התורה אוסרת על אדם להחזיר את גרושתו משנשאת לאחר:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

מתי נאסרה אשתו של אדם עליו? אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה. היותה לאיש אחר – טומאה היא עבורו.

מכאן למדו חכמים שכל אשה שהיתה לזר נטמאה לבעלה. לאו דוקא אם נִשאה לו. גם אם נִשאה לזר (כאמור כאן) וגם אם נטמאה ע"י הויה לזר. כאמור בפרשת שוטה: "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה". בפרשתנו התורה תארה את המעשה בדרך של היתר: קִבלה גט מבעלה ואז בא עליה זר. אבל אם עשתה זאת באִסור, ללא גט, ודאי לא גרע[[1320]](#footnote-1320). התורה אוסרת כאן את כל מי שנטמאה. ואף זאת (א) נטמאה, שהרי כך אומרת עליה התורה בפרשת שוטה "וְהִיא נִטְמָאָה".[[1321]](#footnote-1321) (ומטעם זה נאסרת גם על הבועל. שהרי בשעה שהיא עמו היא נשואה לאחר, והרי היא טמאה לו)[[1322]](#footnote-1322).

אבל ריב"כ חולק וסובר שאין ללמוד מהפרשה אלא את אשר נאמר בה בפירוש: אשה שהלכה ונשאה לאיש אחר. אמנם, נאמר שהיא נטמאה. אבל לא אסרה התורה אלא את מי שגם נִשאה לזר וגם הֻטמאה. כפי שנאמר (ב) כאן "וְהָלְכָה (ג) וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר... אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה". אם היתה לזר ולא נטמאה או נטמאה ולא נִשאה לזר, לא נאסרה. חכמים סוברים שדי באחד משני הדברים כדי לאסור אותה.

האִסור האמור כאן הוא אִסור טומאה. מכאן למד רב שאשה שנטמאה לבעלה אסורה כערוה, שהרי גם בעריות נאמר: "אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם". היא נאסרה לבעלה כערוה, וממילא (ד) נאסרה גם ליבמה. שהרי זקתה ליבמה נובעת מנישואיה לבעלה. אם לבעלה נאסרה כערוה, היא אסורה אף על היבם. ועוד: הלא (ה) ליבמה היתה אסורה כבר קודם לכן שהרי אשת אחיו היא, ולא הותר אִסור זה מעולם שהרי לא נפלה לפניו ליבום.

השוטה תחת בעלה נטמאה לו. האם הכלל הזה חל גם על שׂוטה וגם על גרושתו? הגמ' אומרת שלריב"כ הכלל חל על גרושתו, שהרי הוא מפרש שהפרשה מדברת (ו) דוקא על גרושתו שנשאת. אך הגמ' דנה בשאלה מה תהיה דעת חכמים. האם חכמים סוברים שהפרשה מדברת רק על שוטה או גם על גרושתו. אמנם, פשוט שלכו"ע פשט הפרשה ועִקרה הוא האִסור להחזיר את גרושתו שנשאת לזר, (ושוטה היא מקרה פרטי של הכלל שאוסר לבא על אשתו שנטמאה), אבל המלה "הטמאה" אמורה דוקא על טומאה בביאה. בביאת זר נטמאת האשה. ואפשר שגרושתו כשלעצמה אינה טמאה כמו שהשוטה טמאה, ואינה אוסרת את צרתה.

#### דין הולד והצרה

המחזיר את גרושתו משנשאת, מה דין ילדיו?

יש בתורה שני סוגי אִסורי ביאה. יש נשים שאסורות במהותן. אשה שבמהותה אסורה על האיש הזה. היא לא ראויה לו. כגון שהיא קרובתו, או כגון שהיא לא ראויה לו מחמת שהוא כהן והיא לא ראויה לכהן, או מחמת שאחד מהם אסור לבוא בקהל. אבל יש אִסורים שבהם לא הצרוף בין האיש לאשה הוא שנאסר, אלא המעשה עצמו נאסר. כגון נדה.[[1323]](#footnote-1323) היא ראויה לאיש הזה, אלא שהביאה בשעת נדות אסורה. ביאות מהסוג השני אינן פוגמות את הולד הנוצר מהן, שכן לא נאסר אלא המעשה והמעשה כבר תם ונשלם. ולד שנוצר מאיש ואשה שבמהותם אסורים זה לזה הוא פגום, כי הוא במהותו ולד שמלכתחילה אסור היה לו להִוָּצר[[1324]](#footnote-1324). ה' אסר על הולד הזה להִוָּצר, כל היותו על האדמה אסורה, ולכן ודאי שלא יותר לו להוסיף ולהתרבות בישראל. (או להוסיף ולהתרבות בכהֻנה, אם הוא אִסור כהֻנה). עצם היותו כאן הוא דבר שלא אמור להיות. לעֻמת זאת, אם אדם הוליד מאשתו בשעה שהיתה נדה, החִבור בינו לבין אשתו רצוי, אלא שבאותה שעה היתה טמאה.[[1325]](#footnote-1325)

מה דינו של מי שמחזיר את גרושתו אחרי שנִשאה? מצד אחד – לפני שנִשאה היתה ראויה לו. מצד שני – כעת כבר לא תוכל להיות ראויה לו. מה נאסר כאן? האשה הפכה אסורה, או שנאסר המעשה שבו אשה מחליפה בעלים וחוזרת חלילה?

נאמר כאן "לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’". על מה נאמר "כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’"? בפשטות, על המעשה האמור כאן. המעשה של אדם השב ולוקח את אשתו שנטמאה לו, תועבה הוא לפני ה'. לא האשה תועבה. על המעשה נאמר שתועבה הוא. דוקא (ז) המעשה הוא תועבה. אבל אין עליו חיוב כרת וממילא הבנים אינם ממזרים.[[1326]](#footnote-1326) התורה לא אסרה את הבנים אלא את עצם המעשה, שהוא עצמו מתועב. (לא נאמר אלא שהֻטמאה, כנדה). ואולם, אין בדרשה זו כדי (ח) לדחות את הדרשה שהבאנו לעיל ולמעט את צרתה, שהיא כצרת ערוה. שהרי עצם הכנסתה של האשה לתוך ביתו של בעלה הראשון היא ודאי תועבה[[1327]](#footnote-1327).

ר' יוסי בן כיפר אומר משום רבי אלעזר המחזיר גרושתו מן הנישואין אסורה מן האירוסין מותרת משום שנאמר (ב) אחרי אשר הוטמאה וחכ"א אחת זו ואחת זו אסורה אלא מה אני מקיים אחרי הוטמאה (א) לרבות סוטה שנסתרה.

נבעלה טומאה בהדיא כתיב בה ונסתרה והיא נטמאה למיקם עלה בלאו ור' יוסי בן כיפר לאו בסוטה לית ליה ואפי' זנאי נמי מאי טעמא הויה (ג) ואישות כתיב בה.

אמר רב יהודה אמר רב צרת סוטה אסורה (ד) טומאה כתיב בה כעריות.

בעא מיניה רב יהודה מרב ששת המחזיר גרושתו משניסת ומת צרתה מהו אליבא דרבי יוסי בן כיפר לא תיבעי לך כיון דאמר ר' יוסי בן כיפר טומאה (ו) במחזיר גרושתו הוא דכתיבא צרתה כמותה ואי משום דכתיב בה תועבה היא היא תועבה (ז) ואין בניה תועבין הא צרתה תועבה כי תיבעי לך אליבא דרבנן אף על גב דאמור רבנן טומאה בסוטה הוא דכתיב אין מקרא יוצא מידי פשוטו או דלמא כיון דאיעקר איעקר איכא דאמרי אליבא דרבנן לא תיבעי לך כיון דאיתעקר איעקר כי תיבעי לך אליבא דרבי יוסי בן כיפר מאי אף על גב דאמר ר' יוסי בן כיפר טומאה במחזיר גרושתו הוא דכתיבא מיעט רחמנא היא תועבה ואין צרתה תועבה או דלמא היא תועבה ואין בניה תועבין הא (ח) צרתה תועבה.

אמר רבי חייא בר אבא רבי יוחנן בעי המחזיר גרושתו משניסת צרתה מהו אמר ליה רבי אמי ותיבעי לך היא גופה היא גופה לא קמיבעיא לי דאמרינן (ה) קל וחומר במותר לה אסורה באסור לה לא כל שכן כי קא מיבעיא לי צרתה מאי מי אלים ק"ו למידחי צרה או לא רב נחמן בר יצחק מתני הכי אמר ר' חייא בר אבא בעי ר' יוחנן המחזיר גרושתו משניסת מהו א"ל ר' אמי ותיבעי לך צרתה צרתה לא קמיבעיא לי דלא אלים קל וחומר למידחי צרה אלא כי קמיבעיא לי היא גופה מאי מי אלים קל וחומר במקום מצוה או לא.

יבמות יב. – ראה להלן יבמות כד.

יבמות יב. – ראה להלן יבמות לא:

יבמות יג – ראה יבמות ג.

### דברים כה ה, יבמות ויומא יג:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

מה יהיה דינה של ארוסת אחיו המת?

נאמר כאן "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר" וארוסתו הרי היא בכלל אשתו. היבם הוא שצריך לבנות את בית אחיו. לאחיו אין בית, ומי שיכול לבנותו הוא היבם. גם מי שאין לו אלא ארוסה, צריך בנין בית, ואם הוא מת ושמו עומד להמחות מישראל – הוא צריך שיבנו את ביתו כדי שלא ימחה שמו מישראל.

לא נאמר כאן שמדובר על מת שכבר בנה את ביתו. מדובר על אח מת, וכעת עלינו לחפש ולדרוש כיצד נבנה את ביתו.

מכאן שכל אשת המת, לא תהיה החוצה לאיש זר.

ועוד יש לשאול: האם דין היבמה כדין אשת איש, כיון שעדין לא יצאה מבית בעלה המת, וקדושין לא יתפשו בה?

נאמר כאן "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר". כלומר: עדין היא בבית, ולא הותרה לצאת החוצה. היא עוד שיכת לבית בעלה. היא לא יכולה להיות לאיש זר. כל איש מחוץ לבית נקרא זר, וממילא אין קדושיו יכולים לחול[[1328]](#footnote-1328).

חוצה למה לי לרבות הארוסה.

אמר רב יהודה אמר רב מנין שאין קידושין תופסין ביבמה שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר לא תהיה בה הויה לזר.

ובית שמאי דרב יהודה אמר רב מנא להו מלאיש זר נפקא ובית הלל נמי תיפוק להו מלאיש זר אין הכי נמי.

### דברים יד א, יבמות יג:

נאמר: "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת". הפשט, כפי שמעירה כאן הגמ', הוא שאין לעשות חבורה על מת. על דרך האסמכתא דרשו מכאן חכמים שלא להעשות אגודות אגודות.

אמר ליה ר"ל לר' יוחנן איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת א"כ לימא קרא לא תגודדו מאי תתגודדו שמע מינה להכי הוא דאתא ואימא כוליה להכי הוא דאתא אם כן לימא קרא לא תגודו מאי לא תתגודדו שמע מינה תרתי.

יבמות טו: - ראה יבמות יא.מז

יבמות יז. – ראה יבמות כג.

### הושע ה ז, יבמות יז.

הושע מוכיח את ישראל על חטאיהם, ואומר:

לֹא יִתְּנוּ מַעַלְלֵיהֶם לָשׁוּב אֶל אֱלֹהֵיהֶם כִּי רוּחַ זְנוּנִים בְּקִרְבָּם וְאֶת ה’ לֹא יָדָעוּ: וְעָנָה גְאוֹן יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו וְיִשְׂרָאֵל וְאֶפְרַיִם יִכָּשְׁלוּ בַּעֲוֹנָם כָּשַׁל גַּם יְהוּדָה עִמָּם: בְּצֹאנָם וּבִבְקָרָם יֵלְכוּ לְבַקֵּשׁ אֶת ה’ וְלֹא יִמְצָאוּ חָלַץ מֵהֶם: בַּה’ בָּגָדוּ כִּי בָנִים זָרִים יָלָדוּ עַתָּה יֹאכְלֵם חֹדֶשׁ אֶת חֶלְקֵיהֶם:

הדברים אמורים אל מלכות ישראל, עשרת השבטים, שאליהם מנבא הושע. ולהם אומר הושע שהם ילדו בנים זרים. כיצד יכולים ישראל ללדת בנים זרים? מכאן סמכו חכמים ולמדו שבנים שאבדו בגויים הרי הם כגויים[[1329]](#footnote-1329).

איכא דאמרי כי אמריתה קמיה דשמואל א"ל לא זזו משם עד שעשאום עובדי כוכבים גמורים שנאמר בה' בגדו כי בנים זרים ילדו.

### דברים כה ה, יבמות יז:

#### מיהו האח המיבם

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

דין יבום אינו חל אלא בשני אחים שישבו יחדו. מכאן שאם נולד השני אחר מות הראשון, אין דין יבום חל. (אבל אם נולד לפני מות הראשון, אפילו בו ביום – יש יבום). כיון שדין יבום אינו חל, היא אסורה על היבם כאשת אח, ודינה ככל העריות.

מטרת היבום וטעמו הוא "וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת" (וראה מה שנכתוב להלן כד. על מטרת היבום). אחיו של המת שיש לו ולמת שם אחד ונחלה אחת יכול להקים את שם המת על נחלתו. ממילא עולה מכאן שיבום נוהג דוקא בשני אחים שיש להם שם אחד ונחלה אחת, כלומר אחים מאב. לא אחים מאם שהם בנים לשתי משפחות שונות[[1330]](#footnote-1330). אחים אלה גם אינם יושבים יחדו. כל אחד מהם יושב בנחלת משפחתו[[1331]](#footnote-1331), וממילא, לא מתקים כאן "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו". גם השם והנחלה של כל אחד מהם הוא שם אחר, ולכן אח כזה לא יוכל להקים את שם המת על נחלתו.

ואולם, אם הם אחים מן האב, יכולים הם ליבם אע"פ שאינם אחים מן האם. אחי יוסף אומרים: "שְׁנֵים עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד בְּאֶרֶץ כְּנָעַן", "שְׁנֵים עָשָׂר אֲנַחְנוּ אַחִים בְּנֵי אָבִינוּ". ממילא למדנו מכאן שגם בני שתי אמהות נקראים אחים[[1332]](#footnote-1332). מהמלים אחים בני אבינו למדים אנו שאחים הם בני אב, ואע"פ שאינם בני אותה אם – אחים הם.

אשת אחיו שלא היה בעולמו היכא כתיבא אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא כי ישבו אחים יחדו שהיתה להם ישיבה אחת בעולם פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו.

יחדו מיוחדים בנחלה פרט לאחיו מן האם רבה אמר אחין מן האב יליף אחוה אחוה מבני יעקב מה להלן מן האב ולא מן האם אף כאן מן האב ולא מן האם ולילף אחוה אחוה מעריות דנין אחים מאחים ואין דנין אחים מאחיך ... מסתברא מבני יעקב הוה ליה למילף משום דמפני מדהוה ליה למכתב שנים עשר עבדיך בני אבינו וכתיב אחים ש"מ לאפנויי ואיצטריך למכתב אחים ואיצטריך למכתב יחדו דאי כתב רחמנא אחים ה"א לילף אחוה אחוה מלוט וכי תימא לא מפני לאיי אפנויי מפני מדהוה ליה למכתב רעים וכתיב אחים שמע מינה לאפנויי כתב רחמנא יחדו המיוחדים בנחלה ואי כתב רחמנא יחדו הוה אמינא דמייחדי באבא ובאמא צריכא והא מהיכא תיתי יבום בנחלה תלא רחמנא ונחלה מן האב ולא מן האם היא איצטריך סד"א הואיל וחידוש הוא דקמשתרי ערוה גביה אימא עד דמייחדי באבא ובאמא צריכא.

נאמר כאן אחוה ונאמר להלן שנים עשר עבדיך אחים אנחנו מה אחים שנאמר להלן באחים מן האב הכתוב מדבר אף אחים שנאמר כאן באחים מן האב הכתוב מדבר אמר רבי יונתן נאמר כאן ישיבה ונאמר להלן ישיבה וירשתה וישבת בה מה ישיבה שנאמר להלן ישיבה שיש עמה ירושה אף ישיבה שנאמר כאן ישיבה שיש עמה ירושה ר' אבון בר ביסנא בשם ר' יונתן דבית גוברין ישבו את שישיבתן בבית אחד יצאו אחים מן האם שזה הולך לבית אביו וזה הולך לבית אביו. (ירושלמי).

יבמות יז: – ראה עירובין נא.

יבמות יח: - ראה להלן יבמות לא:

יבמות יט. – ראה לעיל יבמות ג:כא ח יג. יג:נו

יבמות יט:כ. – ראה לעיל יבמות ח:

### דברים כה ז, יבמות כ.:

התורה מצוה על יבום, ומצוה על חליצה במקרה שבו היבם אינו חפץ ליבם:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

הפרשה מצוה ליבם. החליצה אינה אלא מעשה שיש לעשות כאשר היבם רשע (א) ואינו רוצה להקים זרע לאחיו. מכאן שאין חליצה אלא (ב) כאשר עליו ליבם[[1333]](#footnote-1333). דוקא כאשר היא עומדת ליבום אך הוא (א) אינו חפץ לקחת את יבמתו, אז עליו לחלוץ. אבל אם ממילא אינה עומדת לפניו ליבום – אינו מצֻוֶּה לחלוץ[[1334]](#footnote-1334).

הגמ' מבארת שנפילה ליבום היא כקשר של נשואין. לכן כל אִסור שגם קדושין אינם חלים בו, ממילא (ד) לא חלה גם זִקה בין היבם ליבמתו[[1335]](#footnote-1335). כיון שזִקה לא חלה, גם חליצה אינה צריכה. וכפי שבארנו. ואולם, כל אִסור שקדושין חלים בו, צריך חליצה כדי להתיר את הזִקה שבין היבם ליבמתו. שהרי גם אם הדבר אסור, הקדושין חלים. ממילא יחול גם היבום, שהרי קשר של יבום הוא נשואין. בעריות אין הקדושין תופשים ולכן גם לא נוצרת זִקה בין היבם ליבמתו כפי שבארנו ביבמות ג., שהרי אינו יכול לקחתה לו לאשה (וכפי שבארנו שם ומהטעם שבארנו שם) וממילא גם חליצה אינה צריכה. אבל מצוות שהתורה צִוְּתה שתתקימנה כדי לשמור על קדושת ישראל או על קדושת הכהֻנה, לקים מה שנאמר "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם", אינם כעריות[[1336]](#footnote-1336). הקדושין תופשים בהם אלא שהתורה אסרה מעשה הביאה כדי לשמור על הקדושה. יבמה כזאת, הרי היא נופלת ליבום שהרי (ד) אם יעבור וייבם תהיה אשתו[[1337]](#footnote-1337) ויתקים בה "ולקחה לו לאשה"[[1338]](#footnote-1338), אלא שמחמת האִסור ומחמת הקדושה התורה מצוה על היבם למאן, וממילא יש לקים בה את האמור כאן "וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה...", יש אפוא יבמה (ג) שעולה אל הזקנים אע"פ שאינה ראויה ליבום[[1339]](#footnote-1339).

אמר רב גידל אמר רב אמר קרא ועלתה יבמתו השערה שאין ת"ל יבמתו מה תלמוד לומר יבמתו יש לך יבמה אחת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום (ג) ואיזו זו חייבי לאוין ואימא חייבי כריתות אמר קרא אם לא יחפוץ האיש לקחת (א) הא חפץ מייבם כל העולה לייבום עולה לחליצה (ב) וכל שאין עולה לייבום אינו עולה לחליצה א"ה חייבי לאוין נמי הא רבי רחמנא יבמתו ומה ראית מסתברא חייבי לאוין תפסי (ד) בהו קדושין חייבי כריתות לא תפסי בהו קדושין.

יבמות כא. – ראה מו"ק ה.

### משלי ד טו, יבמות כא.

#### סיג לתורה

בְּאֹרַח רְשָׁעִים אַל תָּבֹא וְאַל תְּאַשֵּׁר בְּדֶרֶךְ רָעִים: פְּרָעֵהוּ אַל תַּעֲבָר בּוֹ שְׂטֵה מֵעָלָיו וַעֲבוֹר.

מכאן למדנו שיש להתרחק מדרך הרשעים.

### ויקרא כא ב, יבמות כב:

#### טומאת כהן לכשרים ופסולים

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ.

התורה אוסרת על הכהנים להטמא, ואינה מתירה להם טומאה אלא לקרוביהם. למי יטמאו? "לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו: לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה". נמנו כאן ששה קרובים. אבל נאמר כאן הכלל "לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו"? ובארו חכמים שגם אשתו, אע"פ שלא נזכרה בפרשת אמר כלל (גם לא בשאר המצוות של קרובי הכהֻנה שם[[1340]](#footnote-1340)), גם היא בכלל (א) שארו הקרוב[[1341]](#footnote-1341). (וסברה היא: אם אחותו אינה קרובה עוד משהיתה לאיש, הרי שנעשתה קרובה לבעלה). לכן, גם אשתו בכלל "לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו"[[1342]](#footnote-1342), וגם לה רשאי להטמא.[[1343]](#footnote-1343)

הפרשה ממשיכה ואומרת: "לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ". מבארים חכמים שכונת הפסוק היא שלא יטמא לאשה שהיא חול עבורו, שהוא מתחלל בה. אמנם יכול להטמא לאשתו, אבל לא לאשה (ב) שהוא מתחלל בה וממילא אסורה היא עליו. בה לא יטמא להחלו. (אמנם, בסנהדרין מז. דורשת מכאן הגמ' שלא יטמא לקרוביו אא"כ הם עושים מעשה עמם. בדומה לדרשה שהובאה כאן על פסוק אחר, ונשיא בעמך לא תאר. וראה להלן סנהדרין פה.:).

ומ"מ אין דין זה אמור אלא לגבי אשה פסולה, שממילא הכהן מצֻוֶּה לגרשה. קרוב אחר – הלא קרובו (ג) הוא.

כי אם לשארו הקרוב אליו, אין שארו אלא אשתו, שנאמר שאר אביך הוא. (תו"כ).

ואמר מר שארו (א) זו אשתו וכתיב לא יטמא בעל בעמיו להחלו יש בעל שמטמא ויש בעל שאין מטמא הא כיצד מטמא הוא לאשתו כשרה (ב) ואין מטמא לאשתו פסולה.

התם לאפוקי קיימא הכא (ג) אחיו הוא.

### שמות כא ד, יבמות כב:

#### בן השפחה

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם: אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ: וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם.

למדנו מכאן שעברי שבא על שפחה – האשה וילדיה הם עבדים ואינם מתייחסים אחריו ואינם חשובים כבניו וכזרעועג. התורה לא מכירה בהם כבניו של עברי. הם נקראים ילדיה והם אינם יוצאים עמו. ממילא גם אינם ממשיכים את שמו אחריו, ואם אין לו בנים מלבדם – אשתו תתיבם.

יש שלמדו מכאן שכל גויה – אין הבנים שהיא יולדת מתיחסים אחר העברי, אבל יש שאמרו שאי אפשר ללמוד מכאן לכל גויה, כי דוקא לעבדים אין יחוס. (וראה מקור נוסף לדבר להלן כג. וראה גם דברינו בב"ק פח.).

חוץ ממי שיש לו אח מן השפחה ומן העובדת כוכבים מ"ט אמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה.

### דברים כה ה, יבמות כב:

התורה אומרת: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". את מי חיבה התורה ביבום? דוקא את מי שמתקים בו "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ", ממילא עלינו לעיין ולברר שאכן מתקים האמור "וּבֵן אֵין לוֹ". שהרי אם יש בן – אין יבום.[[1344]](#footnote-1344)

אמר קרא ובן אין לו עיין עליו.

יבמות כב: - ראה סנהדרין פה.:

### ויקרא יח ט, יבמות כב:כג.

#### אִסור אחות

עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: ס עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה: ס עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס ... עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא.

שני פסוקים כאן אוסרים את האחות. האחד אומר: "עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ", אי אפשר לבאר שמדובר כאן על בת אשת אביך מאיש אחר, שהרי התורה אומרת "אֲחוֹתְךָ הִוא". ועוד, הלא נאמר כאן "מוֹלֶדֶת אָבִיךָ". מכאן שהפסוק אוסר את אחותו[[1345]](#footnote-1345), שהיא גם בת אשת אביו, וגם בת אביו. ואולם, נאמר: "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן" הרי שכבר נאמרה כאן אחותו שהיא בת אביו ואשת אביו, מה התחדש אפוא בפסוק השני? אומרים חכמים שאכן לא התחדש דבר, והפסוק השני בא לחיבו (א) בשני לאוין. (ועוד הוא בא ללמד שגם בת אביו ואמו אסורה, שהרי טעם האִסור מבואר בפסוק והוא שאחותך היא, ואף זו אחותך היא. וממילא למדנו שאי אפשר (ג) ללמדה מקל וחמר[[1346]](#footnote-1346)).

אמנם ריב"י חולק על כך שחיב עליה שתים, ואומר שחיוב אחות (ב) אחת הוא, וכל האִסורים האמורים כאן (ד) בכלל "אֲחוֹתְךָ הִוא" וטעמם הוא "אֲחוֹתְךָ הִוא" הרי שהם אִסור אחד. אבל גם הוא מסכים שאין אִסור במי שאינה אחותו לא מאביו ולא מאמו.

למדנו אפוא שאין חיוב מיוחד על אשה שהיא בת אשת אביך, שהרי התורה מדגישה: "עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא", כלומר: החיוב הוא משום היותה אחותו. ולא משום שהיא בת אשת אביו. היותה בת אשת אביו אינו גורם לחיוב.[[1347]](#footnote-1347)

אם כך, למה כתבה התורה "בת אשת אביך"? מבארים האמוראים שמכאן למד ריב"י שחיב דוקא על אחותו מאשה (ז) הראויה ויכולה להיות אשת אביו. אבל אם בא אביו על גויה, אין הבת הנולדת נחשבת לאחותו, והאִסורים האמורים בפרשה אינם חלים עליה. דוקא בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא. בת מי שאינה יכולה להיות אשת אביך, אינה אחותך.

אמנם, אם כך אנו דורשים, יש לשאול למה שלא נדרוש את המלים "בת אשת אביך" לגמרי כפשוטן וכמשמען, ונאמר שכל שנולדה לאביו שלא מאשה הנשואה לו – לא יחולו עליה אִסורי עריות? אלא שאת זה אי אפשר לומר, שהרי כבר ידוע שאִסורי עריות חלים על כל הקרובות, גם (ח) שלא מנשואין (וכפי שנבאר ביבמות צז. עיי"ש). יתר על כן, מהמלים "מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ" האמורות כאן אנו למדים (ט) שנאסרה כל אחות, בין שנולדה בבית אביך מאשתו הראויה לו, ובין שנולדה מאשה שאינה ראויה ולא תהיה אשתו[[1348]](#footnote-1348). אבל אין דין זה אמור אלא על עריות, ולא על גויה, שכלל (י) אין בה קדושין.

מאי טעמייהו דרבנן אמרי מכדי כתיב ערות אחותך בת אביך או בת אמך ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא למה לי ש"מ לחייבו (א) משום אחותו ומשום בת אשת אביו ורבי יוסי בר' יהודה אמר קרא (ב) אחותך היא משום אחותו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום בת אשת אביו ורבנן האי אחותך היא מאי עבדי ליה מיבעי להו לחייבו על אחותו בת אביו ובת אמו לומר (ג) שאין מזהירין מן הדין ורבי יוסי בר' יהודה אם כן לכתוב רחמנא אחותך היא למה לי (ד) משום אחותך אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום בת אשת אביו ורבנן אף על גב דכתיב אחותך איצטריך למכתב היא שלא תאמר בעלמא מזהירין מן הדין וכ"ת אחותך דכתב רחמנא למה לי מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא כתב רחמנא (ה) היא ורבי יוסי בר' יהודה אם כן ליכתביה רחמנא לאחותך היא (ו) באידך קרא.

ור' יוסי בר' יהודה האי בת אשת אביך מאי עביד ליה מיבעי ליה מי (ז) שיש לו אישות לאביך בה פרט לאחותו משפחה ועובדת כוכבים שאין אישות לאביך בה ואימא פרט לאחותו מאנוסה ההיא לא מצית אמרת (ח) מדרבא דרבא רמי כתיב ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה הא בת בנה דידה ובת בתה דידה שרי וכתיב ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה הא כיצד כאן באונסין כאן בנשואין.

ואימא פרט לחייבי כריתות אמר רבא אמר קרא ערות אחותך בת אביך או בת אמך מולדת בית או מולדת חוץ בין שאומרים לו לאביך קיים בין שאומרים לו לאביך הוצא ואמר רחמנא (ט) אחותך היא אימא בין שאומר לו אביך קיים בין שאומר לו אביך הוצא ואמר רחמנא אחותך היא לרבות אחותו משפחה ועובדת כוכבים אמר קרא בת אשת אביך מי שיש לו (י) אישות לאביך בה פרט לאחותו משפחה ועובדת כוכבים ומה ראית מסתברא חייבי כריתות הוה ליה לרבות שכן תפסי בהן קדושין לעלמא אדרבה שפחה ועובדת כוכבים הוה ליה לרבות דאי מגיירה לדידיה נמי תפסי בה קדושין לכי מגיירה גופא אחרינא היא.

יבמות כב: - ראה יבמות צז.

### דברים כא טו, יבמות כג.

התורה אוסרת לבכר את מי שאינו בכור: "כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה". בפשטות, התורה עוסקת בשתי נשים, שהבעל אוהב אחת מהן ושונא אחת מהן, כמו שהיה אצל יעקב עם רחל ולאה, שלאה נקראת שנואה: "וַיַּרְא ה’ כִּי שְׂנוּאָה לֵאָה וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ וְרָחֵל עֲקָרָה: וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה ה’ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר כִּי שָׁמַע ה’ כִּי שְׂנוּאָה אָנֹכִי וַיִּתֶּן לִי גַּם אֶת זֶה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן". כשנאמר אהובה ושנואה היינו אהובה על בעלה ושנואה על בעלה. ואולם, רב פפא עומד על כך שהתורה מציגה את הנשים כאהובה ושנואה כשלעצמן, ולא רק ביחס לבעליהן. ועוד, אם האשה כשרה וראויה, איך הותר לבעלה לשנאה? (וראה דברינו בפסחים קיג:). לכן הוא דורש ואומר שמדובר על אשה שהיא באמת שנואה. כי נשואיה אסורים.

נשואיה אסורים ואעפ"כ הם חלים. מכאן למדנו שנשואי אשה אסורה חלים. וזאת דרשה שאינה כפשוטו של מקרא. והגמ' בקדושין אף מוסיפה ומקשה על כך[[1349]](#footnote-1349).

כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וכי יש אהובה לפני המקום ויש שנואה לפני המקום אלא אהובה אהובה בנישואיה שנואה שנואה בנישואיה.

ואמר רחמנא כי תהיין.

יבמות כג. – ראה יבמות כב:

### דברים ז ד, יבמות כג.

#### בנים הבאים מן הכנענים

התורה מזהירה לא להתחתן בכנענים:

וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם: וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ: כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים...

מי הוא זה ואיזה הוא שעליו נאמר כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים? בפשטות: הכנעני. אם תכרות ברית לכנעני ותתחתן אתו ותקח את בתו לבנך – יסיר יושב הארץ הכנעני את בנך מאחרי. הדור הבא כבר ילמד מהכנעני וילך לעבוד אלהים אחרים, וכפי שמצאנו בבעל פעור. אבל ר"ש דורש שהטעם הזה מתיחס לבנו שהוזכר בפסוק הקודם, אם תתן את בתך לבנו, בנו יסיר את בנך מאחרי, כלומר את הבן שתלד בתך[[1350]](#footnote-1350). לפי דרכנו למדנו שאותו בן שתלד בתך נחשב בנך ומתיחס אחריך.

ואולם, למרות שהוזכרו בפסוק בנו ובתו, לא נאמר כאן "כי יסירו את בנך" או "כי תסיר את בנך". מכאן שרק בנו שתתן לו את בתך יסיר את בנך, בתו שתקח לבנך לא תסיר את בנך, כי בנה אינו בנך[[1351]](#footnote-1351). כלומר: אם גוי נושא בת ישראל, אין הבן מתיחס אחר הגוי. ממילא אפשר להסיק שה"ה להפך, אם ישראל נושא גויה אין הבן מתיחס אחריו[[1352]](#footnote-1352). ומסתבר שכן לכל גוי[[1353]](#footnote-1353). אמנם הפרשה שם עוסקת דוקא בשבעת העממים, אבל למה יהיה הבדל בינם לבין עמים אחרים לענין יחוס?[[1354]](#footnote-1354) (וראה דברינו בע"ז לו:). אם בן הכנענית אין חֻקו ומשפטו לישראל, לא עשה כן לכל גוי? מדוע?

עוד למדים מכאן, שאין החתונה חלה. אמנם, אפשר היה ללמוד להפך, אם אין החתונה חלה למה הזהירה התורה שלא תתחתן בם.

א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי אמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך.

האי בשבעה אומות כתיב כי יסיר לרבות כל המסירים.

### ויקרא כא ז, יבמות כד.

#### חלוצה לכהן

כהן נאסר בכל אשה שהיתה לאיש, מלבד אלמנה. כמו שנאמר: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו". מה יהיה דינה של חלוצה? האם חליצתה כגרושיה? הבריתא דרשה מהצרוף "זֹנָה וַחֲלָלָה וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה" שגם חלוצה בכלל, שהרי גם היא דומה לאלה. אמנם, האמוראים דחו זאת ואמרו שאינה אסורה אלא מדרבנן.

### דברים כה ו, יבמות כד.

#### הקמת שם המת

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

טעמה של מצות יבום התבאר אפוא בתורה בצורה ברורה ומפורשת. מטרת היבום היא למנוע את מְחִית שמו של המת מישראל. שמו עומד להמחות, משום שאין לו בנים[[1355]](#footnote-1355). לכן מצוה התורה שאחיו ואשתו יולידו לו בן, שיקום על שמו, וכך לא ימחה שמו מישראל.

בפשטות, יקום על שמו היינו יהיה כבנו של המת. יחשב כבנו של המת וימשיך את שמו.[[1356]](#footnote-1356) כיון שלמת אין בן, יהיה הבן הזה כבנו, וזה פירושו הפשוט של הבטוי "יקום על שם אחיו המת"[[1357]](#footnote-1357).

וכפי (ב) שמצאנו אצל אפרים ומנשה: "וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי: וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם", במה באה לידי בטוי קריאת השם? בנחלה. אם הם יקראו על שם אחיהם, הרי יקבלו נחלה עם אחיהם. מכאן אנו למדים שקריאת שם היינו (א) בנחלה. כאשר התורה אומרת את המלים קריאת שם, קריאת שם היא בנחלה, כלומר: בהמשכת שם המת לדורות.

וכפי שאנו מוצאים גם במגלת רות[[1358]](#footnote-1358): "וְגַם אֶת רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם". במה יקרא שם המת ולא יכרת? בכך שיוקם שם המת על נחלתו.צט כך יקום על שמו.

מטרת המצוה היא להקים שם המת על נחלתו. ולפי פשוטו היינו שיִקָּרא הבן כבנו של האח המת. כגון: אם ייבם ראובן את אשת שמעון, יִקָּרא הבן פלוני בן שמעון[[1359]](#footnote-1359).

כך יִקָּרא הבכור שיִוָּלד ליבם ויבמתו, הוא יִקָּרא פלוני בן המת. וממילא יחשב כבן המת, וכיון שיחשב כבן המת, ממילא גם יירש את נכסיו[[1360]](#footnote-1360).

יש שתי מצוות שבהן נדרש אדם לדאוג לשמו של קרובו, מצות יבום ומצות גאֻלת נחלות. אולי משום כך סבר בֹעז שתפקידו של הקרוב להקים שם המת על נחלתו. כפי שמצאנו: "וּבֹעַז עָלָה הַשַּׁעַר וַיֵּשֶׁב שָׁם וְהִנֵּה הַגֹּאֵל עֹבֵר אֲשֶׁר דִּבֶּר בֹּעַז וַיֹּאמֶר סוּרָה שְׁבָה פֹּה פְּלֹנִי אַלְמֹנִי וַיָּסַר וַיֵּשֵׁב: וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ פֹה וַיֵּשֵׁבוּ: וַיֹּאמֶר לַגֹּאֵל חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ מָכְרָה נָעֳמִי הַשָּׁבָה מִשְּׂדֵה מוֹאָב: וַאֲנִי אָמַרְתִּי אֶגְלֶה אָזְנְךָ לֵאמֹר קְנֵה נֶגֶד הַיֹּשְׁבִים וְנֶגֶד זִקְנֵי עַמִּי אִם תִּגְאַל גְּאָל וְאִם לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי וְאֵדְעָ כִּי אֵין זוּלָתְךָ לִגְאוֹל וְאָנֹכִי אַחֲרֶיךָ וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֶגְאָל: וַיֹּאמֶר בֹּעַז בְּיוֹם קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת הַמֵּת קָנִיתָי לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לֹא אוּכַל לִגְאָול לִי פֶּן אַשְׁחִית אֶת נַחֲלָתִי גְּאַל לְךָ אַתָּה אֶת גְּאֻלָּתִי כִּי לֹא אוּכַל לִגְאֹל: וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָּה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבֹעַז קְנֵה לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ: וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נָעֳמִי: וְגַם אֶת רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם". אמנם בֹעז לא היה אחי המת, אך הוא היה קרובו של המת. מצות יבום מניחה שכיון שכל אדם הוא חלק מאבותיו[[1361]](#footnote-1361) (כרעיה דאבוה), הרי כל מי שמת ויש לו בנים – לא מת לגמרי. שהרי בנו שהוא חלק ממנו ממשיך לחיות, נמצא שחלק ממנו ממשיך לחיות. והוא ימשיך לחיות לעולם, לדורי דורות, בבניו ובני בניו. לכן עלוב מאד גורלו של מי שאין לו בנים, בעוד הכל חיים לנצח, הוא אינו חי לנצח, ואת זה יש לתקן. וכיצד אפשר לתקן זאת? על פי אותו כלל עצמו, שכל אדם הוא חלק מאבותיו – אם כל אדם הוא חלק מאביו, הרי קרובו ובעִקר אחיו הם דומים מאד למת, שהרי שניהם כרעים של אדם אחד[[1362]](#footnote-1362). לכן, אם יקח הקרוב את אשת המת, יכול הבן להחשב כבנו של המת. מכאן למד בעזעט שכלל זה יכול להתקים לאו דוקא באחיו, אלא גם בקרוב אחר, שגם הוא בן אותה משפחה ולכן הוא קרובו[[1363]](#footnote-1363), ושניהם כרעים של אבי אביהם. וכשם שאדם מצֻוֶּה לגאול את נחלת קרובו אע"פ שאינו אחיו אלא קרוב רחוק יותר, כי גם אם יגאלנה קרוב רחוק יותר – הלא בכך תשוב הנחלה אל יורשיה שירשוה בגורל ואסור להסב מהם את הנחלה, כך הוא לגבי קריאת שם המת. יש שתי פרשות שמצוות להשיב אדם אל נחלתו[[1364]](#footnote-1364), פרשת היבום ופרשת היובל וגאולת השדות. מכאן למד בעז שהקמת שם המת צריכה להיות על נחלתו. וכיון שהנולד נחשב בנו של המת, ממילא הוא יורש את המת, ככל בן היורש את אביו. ובבן זה ביתר שאת, שהרי במה יִוָּדע אפוא שהבן קרוי על שם המת, כלומר נחשב כבן המת? בכך שהוא יורשו ונוחל את נחלתופט. כיון שהוא נחשב בנו[[1365]](#footnote-1365). שהרי הטעם שבגללו בד"כ בן יורש את אביו היא שבר כרעיה דאבוה[[1366]](#footnote-1366), ואם האיש מת – ממילא נחלתו מוחזקת ע"י חלקי גופו שעדין חיים[[1367]](#footnote-1367). (וכפי שבארנו בב"ב קח-קי). יתר על כן, קריאת שם המת לא יכולה לבוא לידי בטוי אם הבן שיִוָּלֵד לא יקבל את נחלתו של המת, להקים שם המת על נחלתו, שהרי נחלתו של אדם היא שמו והיא מהותו.[[1368]](#footnote-1368) הקמת שם אדם היא הקמת שמו על נחלתו שהרי נחלתו כשמו עוברת מדור לדור ומיצגת את השתיכותו. היא התפקיד שלשמו בראו ה' ולשמו ברא ה' את משפחתופט, ולכן היא מהותו.[[1369]](#footnote-1369) יתר על כן, כל בן יורש את אביו כי אנו רואים אותו כחלק גוף אביו שעדיין חי, כפי שבארנו בב"ב קח, ואם (ח) אנו רואים את הבן הנולד כממשיך את המת – יירש את נחלתו. כלומר: הנפק"מ של היות אדם נחשב כבנו של פלוני, היא בירושה. כך אנו מוצאים בדברי יעקב אל יוסף, וכך גם לענין יבום. גם מצות גאולת שדות היא מצוה שמטרתה שהנחלה תשאר במשפחהפה ולכן סבר בעז שיש לכרוך יחד את שתי המצוות האלה[[1370]](#footnote-1370). וכפי שנבאר להלן ב"ב קיט:, עמ' תרע, המדרש אומר שכבר בנות צלפחד סברו שיבום תלוי בירושת נחלה, כי גם ירושת נחלה וגם יבום באות להקים שם המת על נחלתו.

אמנם, חכמים דורשים שלא רק שהבן יחשב כבנו של המת, אלא שהיבם החי[[1371]](#footnote-1371) ממלא את מקום המת ונכנס תחת אחיו המת[[1372]](#footnote-1372). (וע"י כך יחשב הבן כבנו של המת[[1373]](#footnote-1373)). לכן סמכו מכאן חכמים שהפסוק "וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת" מלמד שרצוי שהיבם הבכור ייבם, והוא עצמו קם על שם אחיו המת[[1374]](#footnote-1374). שהרי חכמים דרשו שהפסוק הזה עוסק ביבםעח ולא בבן. רבא עומד על כך (ה) שאין זה הפשט[[1375]](#footnote-1375).

וכן עומדת הגמ' על כך שא"א שרק הבכור מיבם, שהרי הפרשה פותחת ב"כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם"[[1376]](#footnote-1376), כל אחד (ו) מהם שמת מחיב ביבום, גם אם הבכור עצמו מת[[1377]](#footnote-1377). יש כאן כמה אחים שוים שיושבים יחדו, וכל (ז) אחד מהם שמת מחיב את כל האחרים ביבום, שהרי כֻלם אחים היושבים יחדו. ואולם, יכולים אנו ללמוד מפשט הצווי כאן שלכתחילה יש להעדיף את הגדול יותר. שהרי מפני מה צִוְּתה התורה שדוקא הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו? מדוע לא שאר הבנים אשר תלד? ממילא למדנו שהבכור קודם להקמת שם. ואם הבן הבכור קודם להקמת שם כאשר הוא בן, מדוע לא יקדם כאשר הוא אח? ואחרי אחרי שדרשנו כך, מסברה תמיד יש לבכר את הגדול יותר[[1378]](#footnote-1378). שהרי מפני מה העדיפה התורה את הבכור אם לא מפני גדולתו?

כיון שהפסוק יצא מפשוטו, מבארים האמוראים שהיבם נוטל (ט) כבכור, דוקא במוחזק, שני חלקים סמוכים. להלן (יא) מנמקים האמוראים בדרך דומה את דעתו של ר' יהודה הסובר שאביהם של המת והיבם יורש את נכסי המת. שהרי היבם הוא כבכור, ולכן אינו יורש בחיי האב[[1379]](#footnote-1379). ומ"מ גם אם אינו נוטל את נחלת אחיו יש יבום. נחילת הנחלה היא (יב) תוצאה של קריאת שם המת, היא אינה קריאת השם עצמה, אלא רק הבטוי לקריאת השם, כלומר: כיון שנקרא עליו שם המת, ממילא (ח) הוא יורש.

כפי שכתבנו, טעם מצות היבום הוא להוליד בן לאח המת, אם זה אינו אפשרי – למה ליבם? מכאן (ג) שאשה שאינה ראויה ללדת אינה מתיבמת. כמו כן, יבום לא נוהג בסריס[[1380]](#footnote-1380). שהרי (ד) ממילא שמו מחוי גם אילו לא מת[[1381]](#footnote-1381).

והיה הבכור מיכן שמצוה בגדול לייבם אשר תלד (ג) פרט לאילונית שאין יולדת יקום על שם אחיו לנחלה אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשם יוסף קורין אותו יוסף יוחנן קורין אותו יוחנן נאמר כאן יקום על שם אחיו ונאמר להלן (ב) על שם אחיהם יקראו בנחלתם מה שם האמור להלן נחלה (א) אף שם האמור כאן לנחלה ולא ימחה שמו (ד) פרט לסריס ששמו מחוי.

אמר רבא אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא (ה) אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי.

ואימא כי איכא בכור תתקיים מצות יבום כי ליכא בכור לא תתקיים מצות יבום אמר קרא ומת אחד מהם (ו) מי לא עסקינן דמית בכור ואמר רחמנא לייבם קטן ואימא דמית קטן ואמר רחמנא לייבם בכור הא מיעט רחמנא אשת אחיו שלא היה בעולמו ואימא כי ליכא בכור קדם קטן זכה ואי איכא בכור קדם קטן לא זכה אמר קרא כי ישבו אחים יחדו (ז) הוקשה ישיבת אחים זה לזה ואימא כי איכא בכור ליהדר אגדול כי ליכא בכור אין חוזרין אצל גדול אלמה תני אביי קשישא מצוה בגדול לייבם לא רצה הולכים אצל אחיו הקטן לא רצה חוזרין אצל גדול כבכור מה בכור בכורתו גרמה לו אף גדול גדולתו גרמה לו ואימא כי מייבם בכור לישקול נחלה כי מייבם פשוט לא לישקול נחלה אמר קרא (ח) יקום על שם אחיו והרי קם.

מה בכור אינו נוטל בראוי כבמוחזק (ט) אף האי אינו נוטל בראוי כבמוחזק.

ודלמא הכי קאמר להו רחמנא לבית דין אמרו ליה ליבם יקום על שם (י) אחיו.

ואמר עולא ואיתימא ר' יצחק נפחא מ"ט דר' יהודה דכתיב והיה הבכור אשר תלד כבכור (יא) מה בכור אין לו בחיי האב אף האי נמי אין לו בחיי האב אי מה בכור נוטל פי שנים לאחר מיתת האב אף האי נוטל פי שנים לאחר מיתת האב מידי יקום על שם אביו כתיב יקום על שם אחיו כתיב ולא על שם אביו אימא היכא דליכא אב דלשקול נחלה תתקיים מצות יבום היכא דאיכא אב [דלא] שקיל נחלה לא תתקיים מצות יבום מידי יבום בנחלה תלה רחמנא (יב) יבומי מיבמי ואי איכא נחלה שקולי ואי לא לא שקיל. (יבמות מ.).

### משלי ד כד, יבמות כד:

מִכָּל מִשְׁמָר נְצֹר לִבֶּךָ כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים: הָסֵר מִמְּךָ עִקְּשׁוּת פֶּה וּלְזוּת שְׂפָתַיִם הַרְחֵק מִמֶּךָּ: עֵינֶיךָ לְנֹכַח יַבִּיטוּ וְעַפְעַפֶּיךָ יַיְשִׁרוּ נֶגְדֶּךָ: פַּלֵס מַעְגַּל רַגְלֶךָ וְכָל דְּרָכֶיךָ יִכֹּנוּ: אַל תֵּט יָמִין וּשְׂמֹאול הָסֵר רַגְלְךָ מֵרָע:

נאמר כאן שיש לשמור את הלב ואת העינים מכל דבר רע. (וכן את הדרך בה נלך). בתוך כך נאמר גם "הָסֵר מִמְּךָ עִקְּשׁוּת פֶּה וּלְזוּת שְׂפָתַיִם הַרְחֵק מִמֶּךָּ". נחלקו המפרשים בבאור הפסוק הזה. יש מפרשים שהכוונה שאל תוציא בפיך ובשפתיך דברים עקשים ולזים.[[1382]](#footnote-1382) ויש מפרשים: אל תעשה מעשים לא ישרים, שיגרמו לבריות לרנן אחריך, וכך דרש רב אסי. וראה גם דברינו בשקלים ח.

דאמר רב אסי הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים וגו'.

### ישעיהו נד טו, יבמות כד:

אומר ישעיהו: "הֵן גּוֹר יָגוּר אֶפֶס מֵאוֹתִי מִי גָר אִתָּךְ עָלַיִךְ יִפּוֹל". בבאור הפשט של הפסוק הזה נחלקו המפרשים. חכמים דרשו על דרך האסמכתא מלשון גר. לא יגור גר אלא מאותי, כלומר רק אם הוא בא מחמת יראתי ולא מחמת דבר אחר. או: יגור דוקא בשעה שאין השכינה בקרבכם[[1383]](#footnote-1383). והוא אסמכתא בעלמא.

### שמות כג א, יבמות כה. סנהדרין כז.

התורה אומרת: "לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס". לכאורה, האִסור האמור כאן הוא אִסור להצטרף לרשע ולהעיד עִמו בשקר, אלא שהאִסור הזה נאמר כבר, ועוד, וכי מותר להצטרף לצדיק להעיד בשקר? ועוד: הלא הפסוקים כאן הם פסוקים האמורים אל השופט, ולא אל העד. לכן פרשו חכמים שאין לקבל את עדותו של רשע[[1384]](#footnote-1384), גם אם מצטרף יחד עמו עד כשר.

מי שמעיד יחד עם רשע, יש מקום לחשוש שהוא עד חמס.

אמנם, נאמר כאן: "אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס". לכן נחלקו אמוראים בשאלה האם דוקא מי שידוע כאיש חמס נפסל, או שכל רשע נפסל. גם מי שחוטא בבין אדם למקום. האם דוקא מי שחשוד על חטאי ממון יש להניח שהוא עד חמס. או לאו דוקא.

התנאים נחלקו במחלוקת דומה. (אך לא זהה, כמסקנת הגמ'). האם מי שהעיד בשקר על חטא קל נפסל מלהעיד על חטא חמור. אם הוא הביא בעדותו להוציא ממון מחברו או להלקותו, האם יש מקום לחשוש שגם יעיד להרגו. אבל להפך ודאי פסול.

והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס.

יבמות כח: - ראה לעיל יבמות ג: ח יג. יג: (עמ' תד).

### דברים כה ה, יבמות כט:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

התורה אומרת: "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ", משמע שהוא כבר רשאי וצריך לבא עליה. היא כבר מיועדת ליבומו. מכאן למד אביי שאין צרך במסירה לחופה. היבמה כבר בתוך בית אביו של היבם, שהרי נשואה היתה לאחיו, וכעת מצוה התורה שיבא עליה, ואינו צריך לשאתהקו. מכאן למד אביי שאף כשתקנו חכמים מאמר[[1385]](#footnote-1385), אין צֹרך בהכנסה לחֻפה[[1386]](#footnote-1386). אמנם, רבה חולק עליו ומבאר את תקנת מאמר של חכמים כך שינהג בה כאשה ולא כיבמה.

### דברים כה ה, יבמות ל.

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

התורה אומרת: "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ", משמע שהיא כבר עומדת ליבום מכח נשואיה לאח הראשון. אם אינה עומדת ליבום האח החי, הרי פקעו לגמרי נִשואיה לאח המת. כבר לא חל עליה הצווי "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר". לכן, גם אם אח"כ תחדל להיות אסורה עליו באִסור ערוה, הזִקה לא תתחדש. כי היא כבר אינה אשת המת אלא אלמנה גמורה ומותרת.[[1387]](#footnote-1387)

רב מחדש שאפילו אם מעולם לא סרה ממנה זִקת בית היבמים, אלא שהיתה אסורה על יבם אחד ונתיבמה ליבם אחר, וכשמת היבם השני כבר היתה מותרת לראשון, לא חל דין יבום. בשעת הנפילה הראשונה לא הותר אִסור אשת אח לגבי היבם הראשון. היא עדין אשת האח הראשון.[[1388]](#footnote-1388)

### דברים כה ה, יבמות לא:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

נאמר כאן: "וּמֵת אַחַד מֵהֶם", מכאן דרשו חכמים שדוקא אשת אחד מהם עולה ליבום, ולא אשת שנים מהם. ומכאן שאם כבר עשה בה יבם אחר מאמר, אין יבום. אמנם, הגמ' עומדת על כך שהדרשה הזאת היא אסמכתא בעלמא, והדין האמור כאן הוא דין דרבנן. שהרי מה"ת מאמר אינו קונה.

יבמות לא: - ראה לעיל יבמות י:

יבמות לב: - ראה זבחים סט.:[[1389]](#footnote-1389)

### דברים יז ו, יבמות לא:

נאמר "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד". הפסוק הזה נזכר בתוך פרשת סקילת עובדי ע"ז. הוא מדבר דוקא על המתת מת, מפני שהנושא הוא עובד ע"ז, שענשו במיתה. אבל כל דבר שמצריך עדים – לא יקום אלא על פי שני עדים.

בפרשת עדים זוממים נאמר "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר".

כל דבר קם על פי עדים. דוקא עדים הבאים ומעדים מה שראו, הם מקימי דבר. לשון התורה היא "על פי". לפי דרכנו למדנו שדוקא אם הם מעדים מפיהם הם מקימים דבר. אם אינם זוכרים, לא יקימו דבר. כתבם לא יוכל לבא ולהעיד. לראות שסכמנו את הדרשות על שטר אי שם.

מפיהם ולא מפי כתבם.

### ויקרא טו יח, יבמות לד:

#### איזו שכבת זרע מטמאת

התורה מטמאת את שכבת הזרע ואת הנוגע בה:

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב.

נטמאת דוקא שכבה הנקראת שכבת זרע. כלומר: הראויה להזריע[[1390]](#footnote-1390). מעתה יש לבאר כך גם בפסוק "וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע": דוקא אשה שישכב איש אותה שכבת זרע, כלומר: שכבה הראויה להזריע, היא האשה הנטמאת בטומאה האמורה בפסוק הזה[[1391]](#footnote-1391). דוקא אשה שישכב איש אותה, כמו ששוכב איש עם אשה שכבת זרע, כלומר: הראויה להזריע. לכן, כלה, או מי שנבעלה שלא כדרכה או רק בהעראה אינה טמאה. היא אינה יכולה להזריע ואינה כאיש השוכב אשה. ויש חולקים לגבי כלה.

אותה פרט לכלה דברי רבי יהודה וחכ"א פרט לשלא כדרכה.

במאי קמיפלגי רבנן סברי שכבת זרע פרט להעראה אותה פרט לשלא כדרכה ורבי יהודה סבר שלא כדרכה והעראה משכבת זרע נפקא אותה פרט לכלה.

### דברים כה ה, יבמות לה:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ.

מצות יבום וחליצה אינן נוהגות אלא כאשר "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ". שהרי טעם מצות היבום הוא להקים לאח המת שם לדורות. (וכפי שמבואר כאן, וכפי שבארנו ביבמות כד. עיי"ש). ואם יש לו בנים – אין טעם לא ביבום ולא בחליצה.

מה הדין כאשר אשת המת הרה, ולאחר מכן הפילה? בכך נחלקו הדעות. בשעת היבום או החליצה עוד היה לו זרע, ומכאן נראה לפטור. ויתר על כן, אילו חלצה או התיבמה בעודה הרה, אין יבום זה או חליצה זו מועילים דבר, שהרי אין חיוב יבום באותו זמן. ואולם, כיון שלדורות אין לו זרע, התברר למפרע שהיבום או החליצה היו בצדק. על כך יש להשיב שהרי אם נעיין היטב נראה שעדין יש למת זרע (וכבר בארנו לעיל כב: שיש לעיין ולבדוק שאין לו זרע). ואולם גם על כך יש להשיב, שהרי אם נעיין עוד יותר נמצא שאותו זרע איננו[[1392]](#footnote-1392), שהרי הוא אינו עתיד להתקים[[1393]](#footnote-1393).

רבי יוחנן סבר ובן אין לו אמר רחמנא והא לית ליה ור"ל סבר ובן אין לו עיין עליו.

יבמות לח: - ראה סוטה כז.

יבמות לט. – ראה לעיל יבמות ח:

### דברים כה ז, יבמות לט:

#### מצות יבום ומצות חליצה

התורה מצוה על החליצה אם האיש אינו חפץ ביבמתו. משמע שהחליצה נועדה להעניש אותו ולגעור בו[[1394]](#footnote-1394) על שלא יבנה את בית אחיו:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

התורה מצוה כאן "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". מכאן אמר אבא שאול שאם אינו בא עליה לשם הקמת שם אחיו, אין כאן מצוה אלא עברה[[1395]](#footnote-1395). אבל חכמים אומרים שלא נאמר כאן שיבא לשם מצוה, אלא רק שיבא עליה, ואם בא עליה, הרי מ"מ התקימה המצוה.[[1396]](#footnote-1396)

הכל מודים שעִקר המצוה היא שיבמה יבא עליה. כך צִוְּתה התורה וכך ראוי לכתחילה. אדרבה, אם לא יחפוץ – ככה יעשה לו. אלא שנחלקו בשאלה האם כאשר הוא מיבם שלא לשמה הדבר ראוי.

החליצה היא דוקא אִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ, לא אם הוא חפץ. וראה לעיל כ.: מכאן למד רב שאין כופין אותו לחלוץ אם רצונו ליבם.

אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר וחכמים אומרים יבמה יבא עליה מכל מקום.

יבמה יבא עליה מצוה שבתחלה היתה עליו בכלל היתר נאסרה וחזרה והותרה יכול תחזור להתירה הראשון ת"ל יבמה יבא עליה מצוה.

אמר רב אין כופין כי אתו לקמיה דרב אמר להו אי בעית חלוץ אי בעית ייבם בדידך תלא רחמנא ואם לא יחפוץ האיש הא אם חפץ אי בעי חליץ אי בעי ייבם.

### ויקרא ו ט, יבמות מ.

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם: כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ.

הכהנים מצֻוִּים לאכלה במקום קדוש, ולאכול את כֻלה מצות ולא חמץ. זוהי מצוה, ולכן אין הכהן רשאי להשתמט ולהבטל מלאכלה, ולהניחה לכהן אחר.

נאמר כאן: "מַצּוֹת תֵּאָכֵל ... לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ". לא די בכך שלא תהיה חמץ, היא צריכה להיות אפויה כמצה.[[1397]](#footnote-1397)

מצות תאכל במקום קדוש מצוה שבתחלה היתה עליו בכלל היתר נאסרה וחזרה והותרה יכול תחזור להיתירה הראשון ת"ל מצות תאכל במקום קדוש מצוה.

ולהכי תנא ביה קרא לעכב.

יבמות מ. – ראה פסחים נט:

יבמות מ. – ראה שבועות טו:

יבמות מ. – ראה יבמות כד.

יבמות מא: - ראה לעיל יבמות כ.:

### בראשית יז ז, יבמות מב.

#### יחוס זרע ישראל

ה' כורת ברית עם אברהם: "אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם: וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ: וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ: וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים".

הברית היא "לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ". ממילא למדנו שצריך כל אדם להיות מבורר וידוע. וצריך כל אדם להיות יחוסו ידוע. שאל"כ – כיצד אומר ה' לאברהם "ולזרעך אחריך"? אלא ודאי ידוע שיהיה זרעו מיוחס אחריו. ואם כך דרך כל העולם היא – ודאי וודאי שצריך כל אדם מישראל לדעת כיצד הוא זרעו של אברהם, ומי הם אבותיו.

אמר רב נחמן אמר שמואל משום דאמר קרא להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני.

יבמות מד. – ראה יבמות קא.:

### דברים כה ז-ט, יבמות מד.

#### חליצה

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

יבם שאינו מקים את דבר ה' ואינו מקים לאחיו שם, זקני עירו קוראים לו ומדברים אליו, (וראה להלן קא.:), ומבקשים ממנו שלא יאבד את שם אחיו. אם הוא עומד במריו, יבמתו תשפילהו. והוא יענש במדה כנגד מדה. הוא לא רצה להקים את בית אחיו, גם ביתו אחריו יהיה מושפל, ולא יקרא ביתו אחריו בשמו אלא שם זר ומושפל יהיה לביתו אחריו.[[1398]](#footnote-1398)

בעלי הדין אפוא הם האח המת והאח החי. היבמה תובעת בשם זכר האח המת. מטרת היבום היא בנית בית אחיו המת. אם הוא לא בונה, הוא נענש על אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו. וכפי שבארנו ביבמות כד.

מכאן שאם יש כמה יבמות, אין צרך ליבם את כֻלן. לא היבמות הן בעלות הדין כאן אלא זכר האח המת הוא בעל הדין. היבום לא נועד לגאול את היבמות אלא לבנות את (א) בית אחיו. לכן אין צֹרך ליבם אלא אחת מהן. שהרי אח אחד בלבד מת ואת ביתו יש לבנות. ומשנשא את אחת מנשיו – הרי כבר בנה את בית אחיו.

כיון שהדין כאן הוא בין בית האח המת לבין בית האח החי, אם אין האח החי בונה את בית האח המת, אין צֹרך לקלל את ביתו פעמים. אם יבמה אחת חלצה נעלו וירקה בפניו, כבר קללתו וקראתו חלוץ הנעל. וכבר נִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל (ב) בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל, ואין היבמה האחרת צריכה לעשות כך שוב. ודאי וודאי שאם יבם יבמה אחת לא תבא צרתה לחלוץ נעלו ולירוק בפניו. אדרבא יש לשבחו ולהללו על שקים מצוה כהלכתה. קיומה של יבמה נוספת אינו חשוב לענייננו, שהרי כאמור, היבום נועד כדי לבנות את בית אחיו, ולא בשביל היבמות. ואת היבום כבר קיים, וודאי שאינו יכול ואינו צריך לעשות זאת שוב עם היבמה האחרת, ולא הותר לו שוב אִסור אשת אח[[1399]](#footnote-1399). וראה לעיל יבמות כ.:[[1400]](#footnote-1400) ולכן אינו צריך לחלוץ לאחרת.[[1401]](#footnote-1401)

ומ"מ אי אפשר לומר שאם יש שתי יבמות לא ייבם אף אחת, שהרי נאמר "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה... וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו...". משמע שעל (ג) כל יבמה נאמר דין זה.

אמר קרא אשר לא יבנה את (א) בית אחיו בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים ונחלוץ לתרוייהו אמר מר זוטרא בר טוביה אמר קרא (ב) בית חלוץ הנעל בית אחד הוא חולץ ואין חולץ שני בתים ונייבם לחדא ונחלוץ לחדא אמר קרא אם לא יחפוץ הא חפץ ייבם כל העולה ליבום עולה לחליצה כל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה ועוד שלא יאמרו בית מקצתו בנוי ומקצתו חלוץ.

יבמתו (ג) יבמתו ריבה.

### דברים כה י, יבמות מד.

התורה מצוה על החליצה: "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל". האמוראים מבארים את דעת ר"ע שהיבמה כאשתו לענין עריות, בכך שבעקבות החליצה נקרא בית חלוץ הנעל. משמע שהוא והיבמה נחשבים כבית אחד ונאסר בקרובותיה כאילו היא אשתו[[1402]](#footnote-1402). ויש לבאר את הדרשה, שהרי לא היבמה נקראת בית חלוץ הנעל אלא היבם.

הכתוב קראו ביתו.

יבמות מד: - ראה לעיל יבמות יא.:[[1403]](#footnote-1403)

### ויקרא כב יג, יבמות מה.

התורה אומרת שבת כהן שאינה בבית אביה אינה אוכלת בתרומת הקדשים, אבל אם תהיה אלמנה או גרושה היא יכולה לשוב לבית אביה: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ".

התורה מחדשת כאן, שאע"פ שהיתה לאיש זר, אלמנות או גירושין פוטרים אותה מבית האיש הזר, אם אין לה זרע ממנו, והיא שבה אל בית אביה. אפשר לדייק מכאן שמדובר כאן דוקא על הויה לאיש זה שיש בה אלמנות או גירושין, כלומר שנִשאה בהיתר והתגרשה או התאלמנה בהתר. אבל אם קשריה עם האיש הזר היו באִסור וכלל לא היו אפשריים שם נשואין, וממילא לא היו אפשריים של אלמנות או גרושין, כאן לא חִדשה התורה שהיא יכולה לשוב אל בית אביה. ההתר לשוב אל בית האב הוא דוקא כאשר היא אלמנה או גרושה, וגם אז לא תמיד. אפילו אלמנת כשר, אם נותר בה משהו ממנו אינה שבה לבית אביה. ק"ו אלמנת פסול שפסולו עליה לעולם, ובן בנו של ק"ו – מי שאפילו נישואיו לא יכלו לחול עליה. התורה אמרה אלמנה וגרושה, אלמנות וגירושין הם דרך להתיר נשואין, אבל מי שנשואיו כלל אינם יכולים לחול עליה – גרועה היא ממי שנִשאה והתירה את הנשואין[[1404]](#footnote-1404). וסברה היא שאם בת כהן אינה ראויה עוד למדרגתה במעשה כזה, כ"ש בת ישראל[[1405]](#footnote-1405).

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון מנין לעובד כוכבים ועבד הבא על הכהנת ועל הלויה ועל הישראלית שפסלוה שנאמר ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה מי שיש לו אלמנות וגירושין בה יצאו עובד כוכבים ועבד שאין להם אלמנות וגירושין בה.

יבמות מה: - ראה להלן יבמות מט.

### דברים יז טו, יבמות מה:

#### מנוי נכרי לשררה

התורה מצוה: "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא".[[1406]](#footnote-1406) חכמים למדו מכאן שהדין האמור כאן אמור לאו דוקא על מלוכה אלא מלוכה וכל הדומה לה, כל שררה שבה משתרר איש אחד על ישראל בענין כלשהו, א"א למנות איש נכרי. כי אין זה מן הראוי שיֵעשה איש נכרי שר ומולך על ישראל[[1407]](#footnote-1407). וכל שררה יש בה מעין מלוכה. וא"כ יהיו דיניה כדין מלוכה.

שום תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך.

### ויקרא כה מה, יבמות מו.

#### קנין גוף בישראל ובגוי

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ.

כלומר: שלא כאחיך שעליו נאמר: "לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ", שלא כמוהו, מהגוי תקנה עבד שיהיה עבדך: "מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם". מכאן שאת הגוי אפשר לקנות לעבד גמור.

אמנם, גם הגוי יכול לקנות את ישראל, שהרי נאמר מיד אח"כ :"וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר", אבל מכירה זו אינה מכירת גוף, שהרי הוא יוצא ביובל, כאמור שם.

בפשטות, כונת התורה היא ללמד על מעלתם של ישראל, שעליהם נאמר שם כִּי עֲבָדַי הֵם. ישראל הם עבדי ה', ולכן אינם יכולים להמכר ממכרת עבד. הם כבר שיכים לאדון אחד, ולכן לא יוכלו להמכר לאדון אחר. שלא כגויים שכיון שאינם עבדי ה', יכולים הם להמכר ממכרת עבד לכל אדון, ולכן מהם תקנו. אבל רב אויא דורש מכאן שדוקא אתם קונים מהם. לא הם קונים זה את זה. דוקא אתם – מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה. דוקא לכם יהיו הגויים לאחזה. הגויים אינם קונים זה את זה.

אמר רב אויא לא שנו אלא בלוקח מן העובד כוכבים אבל עובד כוכבים גופיה קני דכתיב וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה ולא הם קונים מכם למאי אילימא למעשה ידיו אטו עובד כוכבים לא קני ליה לישראל למעשה ידיו והכתיב או לעקר משפחת גר ואמר מר משפחת גר זה העובד כוכבים אלא לאו לגופיה וקאמר רחמנא אתם קונין מהם אפילו גופיה.

### שמות יט י, כד, יבמות מו

#### כניסה תחת כנפי השכינה

במעמד הר סיני מצוה משה את ישראל: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה’ לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי".

גם, אח"כ, אחרי כריתת הברית, נאמר: "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל דִּבְרֵי ה’ וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֵת כָּל דִּבְרֵי ה’ וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מַצֵּבָה לִשְׁנֵים עָשָׂר שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה’ פָּרִים: וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם בָּאַגָּנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה’ עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה".

כלומר: ישראל התקדשו ונכנסו תחת כנפי השכינה בהזאת דם ברית ובקבלת מצוות. (קריאת ספר הברית[[1408]](#footnote-1408) ואמירת נעשה ונשמע[[1409]](#footnote-1409)).

בהכנה למעמד הר סיני היתה גם טהרה, כמו שמצאנו: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי ... וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן הָהָר אֶל הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם וַיְכַבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וַיֹּאמֶר אֶל הָעָם הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה...". בפשטות נראה שמדובר כאן על טהרה. כבוס בגדים אמור בתורה במקומות רבים, ותמיד הוא בא יחד עם טבילה לטהרה. לכן מסתבר ש"וְקִדַּשְׁתָּם" האמור כאן הוא טבילה לטהרה. וכן אפשר ללמוד זאת מכך שמשה מקשר זאת לפרישה מן האשה. וכך מסתבר. אמנם, הדבר לא נאמר בפירוש, ואפשר לפרש שאין כאן אלא הכנה בבגדים נקיים למעמד מכובד המצריך בגדים שאפשר לעמוד בהם לפני המלך[[1410]](#footnote-1410). ואולם יש להשיב על כך, שאם עומדים ישראל לפני הזאת דם קרבן, ודאי שעליהם להטהר לשם כך. וכי יוזה הדם על טמא? ועוד, הלא נאמר להם להתקדש, ובמה יתקדשו אם לא בטבילה?

אמנם, ישראל היו בכלל ברית עם ה' כבר לפני כן. שהרי כבר לפני כן, נצטוה אברהם על המילה, אשר היא הברית בין ה' לבינו "וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ".

התורה מצוה: "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם", וכן: "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". ועוד פסוקים רבים האומרים כך. כלומר: הגר הוא כמונו. אבל מסתבר שיהיה כישראל ולא יהיה עדיף על ישראל. כלומר: לא יחשב ישראל אם לא עשה מה שעשו ישראל כדי להכנס תחת כנפי השכינה. (וראה דברינו בב"ק פח. וראה דברינו בכריתות ח:ט.).

ואולם, נחלקו תנאים מה מהדברים האמורים כאן הוא המכניס את ישראל תחת כנפי השכינה. ר"א אומר שאם נאמר על אברהם שע"י המילה יהיה ה' לאלהים לו ולזרעו אחריו, די בכך. אבל ר' יהושע אומר שצריך טבילה, שהרי נשים יכולות להכנס תחת כנפי השכינה, ואין בהן מילה[[1411]](#footnote-1411), נמצא שלא נכנסו לברית אלא ב"וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר"[[1412]](#footnote-1412). והגמ' אומרת שאף ר"א מודה שטבילה מועילה. ר' יוסי מצריך גם מילה וגם טבילה. ולר' יהודה די במילה או טבילה.

גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו וחכמים אומרים טבל ולא מל מל ולא טבל אין גר עד שימול ויטבול.

ורבי יהושע באבות נמי טבילה הוה מנא ליה אילימא מדכתיב לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם ומה במקום שאין טעון כבוס טעון טבילה מקום שטעון כבוס אינו דין שטעון טבילה ודלמא נקיות בעלמא אלא מהכא ויקח משה את הדם ויזרוק על העם וגמירי דאין הזאה בלא טבילה ורבי יהושע טבילה באמהות מנלן סברא הוא דאם כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה.

### שמות יב מח, ויקרא יט לג, במדבר ט יד, טו יד, יבמות מו:מז.

#### הגר הגר עם ישראל

בכמה מקומות צִוְּתה תורה על ישראל והגר הגר בתוכם:

וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ:

וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה' כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ:

וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה' כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה': תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם:

הגר הוא כמונו. בשלשה מתוך ארבעת המקומות שהזכרנו הוזכרה הארץ. והוזכר שהגר הוא כאזרח הארץ. באחד המקומות אפילו נאמר שהגר הוא גר כאשר "יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם". (אם כי במקום הרביעי לא הוזכרה הארץ כלל, ומשמע שהגר הוא גר בעצם ישיבתו עמנו).

התורה מדברת על המצב הראוי, שבו ישראל יושבים בארצם. ואז אם יושב עמהם גר, קל לראות מי מצטרף לישראל ומי לא. מי שבא לשבת עם ישראל בארצם ולנהוג כמותם ולקים את מצוותיהם, הרי הוא גר. אמנם, צריך שיהיה נִכר וידוע שאכן הוא גר, אבל כאשר הוא יושב עמנו בארצנו קל לדעת זאת. לכן אומרת התורה "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם". הוא גר אתנו בארצנו.

מה יהיה אפוא הדין כאשר ישראל אינם יושבים בארצם אלא פזורים בין הגויים? מבארים חכמים שכאשר נאמר "בארצכם" דִבר הכתוב בהוה. וכך הוא הדין בכל מקום שבו יושבים ישראל. אמנם, כאשר ישראל פזורים בגויים קשה יותר לראות מי גר עמנו ומי לא[[1413]](#footnote-1413). שהרי אנו עצמנו גרים בין הגויים. ואולם, גם שם, אם הוא "הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם", הוא ידוע כחלק מקהל ישראל והוא מקים את המצוות, הוא עמנו[[1414]](#footnote-1414), כלומר כאשר אנו מכירים בו שהוא אכן חלק מהקהל וגר בתוכם.

מכאן עולה שמקבלים גרים בין בארץ ובין בחו"ל. וצריך לברר שאכן הוא גר עמנו.

#### משפט הגר

כיון שנאמר כאן משפט, דרש ר' יוחנן שצריך בית דין כדי לגירו. אמנם הדרשה תמוהה, כי הפסוק מדבר על מעמדו של הגר אחרי שהתגיר לענין משפטים אחרים שיעמוד בהם.

בדרך דומה דורשים חכמים את הפסוק "וָאֲצַוֶּה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר שָׁמֹעַ בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ", שגר צריך להתגיר בב"ד. וגם הפסוק הזה לפי פשוטו לא מדבר על עצם הגיור, אלא על דין שנוצר מאוחר יותר בין הגר לבין אדם מישראל. אמנם, אפשר לבאר שמתוך שאמרה התורה לענין משפט שהגר כמונו, משמע שבשופטינו הדבר תלוי.

מי שבא ואמר גר אני יכול נקבלנו ת"ל אתך במוחזק לך בא ועדיו עמו מנין ת"ל וכי יגור אתך גר בארצכם אין לי אלא בארץ בח"ל מנין תלמוד לומר אתך בכל מקום שאתך אם כן מה ת"ל בארץ בארץ צריך להביא ראיה בח"ל אין צריך להביא ראיה דברי ר' יהודה וחכמים אומרים בין בארץ בין בחוצה לארץ צריך להביא ראיה.

ואלא הא כתיב בארץ ההוא מיבעי ליה דאפילו בארץ מקבלים גרים דסד"א משום טיבותא דארץ ישראל קמגיירי ... קמ"ל.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך ג' משפט כתיב ביה.

### דברים כא יז, יבמות מז. ב"ב קכז:

#### נאמנות אב על בניו

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

הצווי הוא על האב. המופקד על הנתינה לבכור הוא המוריש עצמו. הוא זה שעליו נאמר: "כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם". מכאן למדו חכמים שהאב הוא זה שצריך להכיר את הבכור, והוא נאמן בדבריו. ר' יהודה עוד מרחיב ולומד מכאן שגם לענינים הלכתיים אחרים, האב נאמן על בניו.

יכיר יכירנו לאחרים מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן לומר זה בני בכור כך נאמן לומר בני זה בן גרושה הוא או בן חלוצה הוא וחכ"א אינו נאמן.

### רות א יח, יבמות מז:

#### דחית גרים

נעמי משתדלת להניא את כלותיה מלבוא עמה לארץ יהודה: "וַתֹּאמֶר נָעֳמִי לִשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ לֵכְנָה שֹׁבְנָה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּהּ יעשה יַעַשׂ ה’ עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם עִם הַמֵּתִים וְעִמָּדִי: יִתֵּן ה’ לָכֶם וּמְצֶאןָ מְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁהּ וַתִּשַּׁק לָהֶן וַתִּשֶּׂאנָה קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה: וַתֹּאמַרְנָה לָּהּ כִּי אִתָּךְ נָשׁוּב לְעַמֵּךְ: וַתֹּאמֶר נָעֳמִי שֹׁבְנָה בְנֹתַי לָמָּה תֵלַכְנָה עִמִּי הַעוֹד לִי בָנִים בְּמֵעַי וְהָיוּ לָכֶם לַאֲנָשִׁים: שֹׁבְנָה בְנֹתַי לֵכְןָ כִּי זָקַנְתִּי מִהְיוֹת לְאִישׁ כִּי אָמַרְתִּי יֶשׁ לִי תִקְוָה גַּם הָיִיתִי הַלַּיְלָה לְאִישׁ וְגַם יָלַדְתִּי בָנִים: הֲלָהֵן תְּשַׂבֵּרְנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדָּלוּ הֲלָהֵן תֵּעָגֵנָה לְבִלְתִּי הֱיוֹת לְאִישׁ אַל בְּנֹתַי כִּי מַר לִי מְאֹד מִכֶּם כִּי יָצְאָה בִי יַד ה’: וַתִּשֶּׂנָה קוֹלָן וַתִּבְכֶּינָה עוֹד וַתִּשַּׁק עָרְפָּה לַחֲמוֹתָהּ וְרוּת דָּבְקָה בָּהּ: וַתֹּאמֶר הִנֵּה שָׁבָה יְבִמְתֵּךְ אֶל עַמָּהּ וְאֶל אֱלֹהֶיהָ שׁוּבִי אַחֲרֵי יְבִמְתֵּךְ: וַתֹּאמֶר רוּת אַל תִּפְגְּעִי בִי לְעָזְבֵךְ לָשׁוּב מֵאַחֲרָיִךְ כִּי אֶל אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלֵךְ וּבַאֲשֶׁר תָּלִינִי אָלִין[[1415]](#footnote-1415) עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי: בַּאֲשֶׁר תָּמוּתִי אָמוּת וְשָׁם אֶקָּבֵר כֹּה יַעֲשֶׂה ה’ לִי וְכֹה יֹסִיף כִּי הַמָּוֶת יַפְרִיד בֵּינִי וּבֵינֵךְ: וַתֵּרֶא כִּי מִתְאַמֶּצֶת הִיא לָלֶכֶת אִתָּהּ וַתֶּחְדַּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ". רק כאשר נעמי רואה שרות מתאמצת ללכת אתה, היא מתרצה ומסכימה. מכאן שדוחים את הגר ואין מקבלים אותו אא"כ הוא מתאמץ, ואומר עַמֵּךְ עַמִּי וֵאלֹהַיִךְ אֱלֹהָי.

אמר רבי אלעזר מאי קראה דכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה אמרה לה אסיר לן תחום שבת באשר תלכי אלך אסיר לן יחוד באשר תליני אלין מפקדינן שש מאות וי"ג מצות עמך עמי אסיר לן עבודת כוכבים ואלהיך אלהי ארבע מיתות נמסרו לב"ד באשר תמותי אמות ב' קברים נמסרו לב"ד ושם אקבר מיד ותרא כי מתאמצת היא וגו'.

### בראשית יז יג, שמות יב מד, יבמות מח.

#### מילת עבדים

כאשר צוה ה' את אברהם על המילה, צוה אותו למול גם את עבדיו: "וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם".

כך אנו מוצאים גם כאשר נצטוו אבותינו על הפסח, נצטוו שלא יתנו לעבדיהם מן הפסח אא"כ ימולו: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ". גם כאן אנו למדים שיש למול את העבד, כדי שיוכל לאכול פסח. ומ"מ מכלל הן אנו שומעים לאו: יש עבדים שאינם נמולים. שאל"כ למה היתה התורה צריכה ללמדנו "וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ", ממילא צריך למולו[[1416]](#footnote-1416). (וכן אנו למדים מכך שהוזכרו כאן תושב ושכיר, כלומר יש גויים שאינם אלא שכירים ולא עבדים, והם אינם נמולים ואינם אוכלים).

עִקר הצווי הוא למול את העבד. התורה מצוה על כל אדון למול את עבדו. מכאן למד רשב"א שמלים את העבד בעל כרחו. מי שנמכר לישראל – יגויר בעל כרחו. אבל חכמים חולקים על כך.

שמואל אומר, שמכך שנאמר כאן "עֶבֶד אִישׁ" ולא סתם עבד, ממילא למדנו שאין עבד בלא אדון. עבד אינו עבד אא"כ הוא עבד איש. ואם אין לו אדון יצא לחרות. ולא יוכל ישראל אחר לבוא ולתפוש אותו[[1417]](#footnote-1417).

אמנם, במכילתא דרשו שנאמר כאן איש מפני שהפסוק מדבר על האיש ולא על העבד, ולכן נאמר כאן "עֶבֶד אִישׁ". אם ימול האיש את העבד, יוכל האיש לאכול פסח[[1418]](#footnote-1418). ממילא עולה מכאן שודאי יכול למולו בע"כ. וא"כ ברור למה נאמר כאן עבד איש, שהרי המלה "יאכל" מתיחסת למלה "איש". לפ"ז א"א ללמוד מכאן שעבד אינו עבד אא"כ יש לו אדון. אבל אפשר שהוא סברה פשוטה. אם אין לו אדון – זכה בעצמו. מי שאין לו אדון אינו עבד.[[1419]](#footnote-1419)

אמר רבא מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר דכתיב כל עבד איש מקנת כסף עבד איש ולא עבד אשה אלא עבד איש אתה מל בעל כרחו ואי אתה מל בן איש בעל כרחו ורבנן אמר עולא כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו ואלא הכתיב כל עבד איש ההוא מיבעי ליה לכדשמואל דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור שנאמר כל עבד איש מקנת כסף עבד איש ולא עבד אשה אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד ושאין רשות לרבו עליו אין קרוי עבד.

### דברים כא יב, יבמות מח.

#### דין שבויה ושפחה

כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ.

נאמר כאן שהרואה אשה בשבי וחושק בה, יכול לקחתה לו לאשה, ובתנאי שיעשה בה את כל המעשים האמורים כאן, ושבסופו של דבר תהיה אשתו ולא שפחתו. הוא לא יכול להתחרט ולבחור לעשותה שפחתו. (וכפי שנבאר בקדושין כא: עיי"ש). אדם יכול לבוא על אשתו, לא על שפחתו. הוא יכול לבוא על אשה רק אם הוא לוקח אותה לו לאשה ולא ימכרנה ולא יתעמר בה עוד.

נחלקו תנאים בשאלה מה מטרת כל המעשים האמורים, ומתוך כך – מה הם המעשים האלה. ר"א סובר שמטרת כל המעשים האלה היא הכלל של כל הפרשיה: אין אדם יכול לבוא על שפחתו. הוא רשאי לקחתה לאשה, אם לוקח אותה ועושה אותה בת חורין ונוהג בה כאשה ולא כשפחה. ומכאן גם המעשים האלה: לשפחה אין מניחים לבכות על אביה ועל אמה, היא חיבת מיד להתחיל לעבוד, אבל לזו יתן לבכות על אביה ואמה[[1420]](#footnote-1420) כמנהג בני חורין. לשפחה אין נותנים לעשות את שערה וצפרניה, לזו נותנים. ללמדך שאין אדם רשאי לבוא על שפחתו. אם ירצה בה כאשתו – יכול לגירה ולשאתה בעל כרחה, (אולי הטעם שבגללו יכול לעשות כך הוא מתוך שיכול לעשותה שפחה בעל כרחה ולשחררה בעל כרחה, ואכן רשב"א אומר שאפשר לקחתה בלי כל המעשים האלה, ע"י שיטבילנה לשפחה וישחררנה בעל כרחה. ומכאן שאין צריך את רצונו והסכמתו וקבלתו של אדם אם לוקחים אותו לעבד, ובעל כרחו הוא נכנס תחת כנפי השכינה[[1421]](#footnote-1421) ורשב"א לשיטתו כפי שבארנו לעיל שהוא לומד מפסח שמלים את העבד בעל כרחו). אך אינו יכול לבוא על שפחה אלא על אשה[[1422]](#footnote-1422). התורה מלמדת כאן שלא ינהג החיל הישראלי כחילי צבאות הגויים האונסים נשים שהם רואים, ולא יבא על אשה אא"כ נשאה לו לאשה.

לעֻמתו סובר ר"ע שמטרת המעשים האלה היא לגנות את האשה על האיש, כדי שלא יקחנה. לכן הוא סובר שאין מדובר על נטילת הצפרנים אלא על הסרתם[[1423]](#footnote-1423), ושגם אביה ואמה האמורים כאן אינם כפשוטם[[1424]](#footnote-1424).

ר"א מביא ראיה לדבריו מכך שנאמר: "וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ", התורה מלמדת כאן שהאשה תעשה מעשה. ולא מדובר על גִדול הגדל מאליו. אבל ר"ע למד מתוך הענין, שמדובר כאן על נוול, כמו גלוח הראש האמור כאן.

ועוד ראיה מובאת כאן לדברי ר"א ממה שנאמר על מפיבשת: "וּמְפִבֹשֶׁת בֶּן שָׁאוּל יָרַד לִקְרַאת הַמֶּלֶךְ וְלֹא עָשָׂה רַגְלָיו וְלֹא עָשָׂה שְׂפָמוֹ וְאֶת בְּגָדָיו לֹא כִבֵּס לְמִן הַיּוֹם לֶכֶת הַמֶּלֶךְ עַד הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּא בְשָׁלוֹם". דרכו של אבל לא לעשות את רגליו ושפמו. מכאן למדנו שלעשות הוא לספר ולקצוץ.

#### משך זמן המעשים האלה

בפשטות, משך הזמן שהוא עושה האשה את המעשים האלה הוא שלשים יום, שנאמר: "יֶרַח יָמִים": "וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ". אבל רשב"א סובר שהמלים ירח ימים אינן אמורות אלא על הבכיה על אביה ואמה (שכן בכיה על מת היא ירח ימים). אבל שאר כל המעשים לא נאמר בהם כמה זמן הם נמשכים, והתורה אינה משיבה על השאלה הזאת. ועל דרך האסמכתא הוא עונה על השאלה ע"פ המלים "יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן". ואפשר שטעמו משום שגִדול שער הוא שלשים יום (כפי שמצאנו בנזיר ובאבל), ועוד שלשים ימי בכיה, ואחר כן הרי שלשים נוספים. וקשה כי לכאורה ימי בכיה וימי גִדול שערה אותם ימים הם.

ובכתה את אביה ואת אמה וגו' בד"א שלא קבלה עליה אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד ר"ש בן אלעזר אומר אף על פי שלא קבלה עליה כופה ומטבילה לשם שפחות וחוזר ומטבילה לשם שחרור ומשחררה ומותר בה מיד.

וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה רבי אליעזר אומר תקוץ רבי עקיבא אומר תגדיל אמר רבי אליעזר נאמרה עשיה בראש ונאמרה עשיה בצפרנים מה להלן העברה אף כאן העברה רבי עקיבא אומר נאמר עשיה בראש ונאמר עשיה בצפרנים מה להלן ניוול אף כאן ניוול וראיה לדברי רבי אליעזר ומפיבושת בן שאול ירד לקראת המלך ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו.

ובכתה את אביה ואת אמה ר' אליעזר אומר אביה אביה ממש אמה אמה ממש ר"ע אומר אביה ואמה זו עבודת כוכבים וכן הוא אומר אומרים לעץ אבי אתה וגו'.

ירח ימים ירח שלשים יום ר"ש בן אלעזר אומר תשעים יום ירח שלשים ימים שלשים ואחר כן שלשים.

### שמות כ ט, כג יב, דברים ה יג, יבמות מח:

#### מנוחת עבד וגר בשבת

בעשרת הדברות נאמר: "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה’ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ".

ובעשרת הדברות של פרשת ואתחנן עוד הורחב הדבר: "שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ".

כבר בספר שמות נאמר שהנחים בשבת הם "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ", בספר דברים נוספו השור והחמור, והתורה הוסיפה: "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ". עבדך ואמתך הם כבנך ובתך, והם נחים בשבת.[[1425]](#footnote-1425)

בפרשת משפטים, יחד עם שאר המשפטים שבין אדם לחברו נאמר: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר". לא נאמר בהם שלא יעשו מלאכה אלא שינפשו. מדובר כאן על בן אמתך והגר שהם כשורך וחמורך. מכאן דרשו חכמים שאין מדובר כאן על אותם עבדים שהוזכרו לעיל שהם כבנך ובתך, אלא על גר תושב ועל עבד שלא מל וטבל[[1426]](#footnote-1426). אמנם קשה מאד כי העבד נקרא כאן "בן אמתך", משמע שהוא עבד שנולד לאמתך בביתך ולא עבד שקנית זה עתה. ואולי יש להשיב ולפרש שהמלים "בן אמה" הן בִטוי בלבד, בִטוי שפירושו עבד, ואינו תמיד בן אמה כפשוטם של דברים.

נראה שהדרשן סובר שהפסוקים בפרשת משפטים אינם אמורים על עבדך ואמתך שהוא כבנך ובתך.

מכאן אפשר ללמוד שאפשר לקבל עבד גם אם אינו מל וטובל. וכן למד ר' ישמעאל. אבל ר' עקיבא סובר שהדבר אסור.

רשב"א שאומר שאפשר למול ולהטביל עבד בע"כ ואינו צריך לקבל על עצמו עול מצוות מרצונו, וכן שאפשר אח"כ לשחררו בע"כ, הוא האומר שאם העבד לא רוצה למול אפשר בחו"ל להחזיקו שנים עשר חדש ואח"כ למכרו, ובארץ מוכרו מיד. נראה שבימיהם לא היתה יד ישראל תקיפה, והשלטון לא הרשה למול עבד בע"כ[[1427]](#footnote-1427). סובר ר' ישמעאל שבמקרה כזה אפשר להחזיקו כעין גר תושב, ובשבת הוא נופש ואינו שומר שבת. אבל ר"ע ורשב"א אומרים שאינו רשאי. אלא מוכרו לגוי.

וינפש בן אמתך בעבד ערל הכתוב מדבר אתה אומר בעבד ערל או אינו אלא בעבד מהול כשהוא אומר למען ינוח עבדך ואמתך כמוך הרי עבד מהול אמור הא מה אני מקיים וינפש בן אמתך בעבד ערל והגר זה גר תושב אתה אומר זה גר תושב או אינו אלא גר צדק כשהוא אומר וגרך אשר בשעריך הרי גר צדק אמור הא מה אני מקיים והגר זה גר תושב.

מקיימין עבדים שאינם מלין דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין מקיימין אמר ליה ר' ישמעאל הרי הוא אומר וינפש בן אמתך א"ל בלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו הכתוב מדבר.

### דברים כג ג, יבמות מט. מה: קדושין סז:

#### ממזר

התורה אוסרת על אנשים שונים לבא בקהל ה', בין השאר היא אוסרת על ממזר:

לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: ס לֹא יָבֹא פְצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’.

התורה איננה מבארת מהו ממזר, ונחלקו בכך תנאים. לכל התנאים ברור ופשוט שממזר הוא מי שנולד כתוצאה ממעשה עברה. הסוגיא אף מוסיפה ומבארת שהכל מודים שממזר הוא מי שנולד מביאה שלא חלים בה קדושין. האמוראים אינם מבארים מדוע. אך נראה שהסברה פשוטה: התורה גזרה על הקשר בין האיש הזה והאשה הזאת שלא יוכל להתקים. וע"י הולד הקשר האסור הזה מוסיף להתקים בכל עת. הולד הזה הוא אורח לא קרוא בעולמו של ה', ונכנס לעולם ללא רשות בעליו. כל כֻלו עברה. אין לו קיום אלא בעברה שה' גזר עליה שלא יהיה לה קיום. ה' מרחם עליו ולא מצוה להרגו, אבל לא יעלה על הדעת לתת לאורח לא חוקי כזה להוסיף עוד ולגדול עוד ולפרות ולרבות בישראל, ולהרבות עוד אנשים שאינם חיים אלא בעברה[[1428]](#footnote-1428).

כאמור, מהסוגיא עולה שממזר הוא מי שנולד מביאת אִסור, שקדושין לא חלים בה. הסוגיא איננה מבארת מנין, אבל האמוראים מבארים שמקורם של דברי התנאים השונים הוא בכך שהממזר אמור תוך כדי אסורי ביאה. ומהדִמוי לפסוק הסמוך "לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו". העובר על ל"ת זה – בניו ממזרים. אלא שנחלקו תנאים בשאלה במה חומרתה של אשת אב. האם בכך שהיא במיתה, שהיא בכרת, או שהיא באִסור? יתר על כן,[[1429]](#footnote-1429) כפי שבארנו בברכות כא: נחלקו התנאים בבאורו של אִסור זה. האם הכונה דוקא לאשת אביו ממש, או לכל אשה שאביו בא עליה. המפרש שנאסרה כאן כל אשה שאביו בא עליה – יפרש גם כאן שכל אשה שהיא שאר בשר האסורה באסור ל"ת בנה ממזר. אבל המפרש שלא נאסרה אלא אשת אב ממש[[1430]](#footnote-1430), יפרש גם כאן שרק ערוה חמורה כאשת אבקנ בנה ממזר. יש מי שלמד מכאן שכל אִסור – בנה ממזר. שהרי נאמר "ולא יגלה". אפילו אשה האסורה באִסור קל כזה – בנה ממזר. וראה להלן צז.

עם זאת, אומרים האמוראים שהנדה, אע"פ שגם היא מוזכרת בפרשת העריות, תופשים בה קדושין והולד אינו ממזר. שהרי על הנדה אומרת התורה: "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא". הנדה אינה אשה אסורה, הלא האשה עצמה היא כשרה. הנדוּת שבה היא האסורה. הטומאה שבה. שהיא עוברת אל האיש הבא עליה וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו. היא אינה שאר בשר, והאִסור בה הוא לא עצם היותה מי שהיא כמו בקרובות, אלא הטומאה שעליה. נדתה עליו. והטומאה סופה לחלוף. לכן אין הולד ממזר. רק הטומאה שעליה תעבור לבועל. הנדות אינה האשה אלא הטומאה שיש עליה, גם הבעל יכול לקבל את הטומאה הזאת. לא מעמדה של האשה הוא האוסר, אלא מעמדה של הביאה. לא חל שם מיוחד על האשה כמו באשת איש או באחות שמהותה של האשה היא היותה כך. בנדה, לא האשה נאסרה אלא טומאתה, נדתה, היא שנאסרה. לכן אי אפשר לומר שעצם קיום הולד הוא המשך הקשר האסור בין האיש הזה לאשה הזאת, שהרי האשה הזאת כשרה, והיא יכולה להטהר.

וכן הוא לגבי שוטה, שגם היא אסורה משום טומאה (כפי שבארנו לעיל יבמות יא.:[[1431]](#footnote-1431)).

וראה לעיל יבמות מה:, שם אומרים האמוראים בפירוש שהכלל שכל שאין קדושין תופשים בה בניה ממזרים, נלמד אף הוא מ"לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו". אלא שנחלקו התנאים בשאלה האם גם ביאת גוי על בת ישראל בכלל הזה. לכאורה גם הוא בכלל הזה כי קדושין אינם חלים. אך מנגד, מעמד הגוי הוא כ"כ חלש, שקדושיו אינם חלים כלל, והוא כמי שאינו. וא"כ גם הולד כלל אינו מתיחס אחריו, וממילא אינו בן הפסול[[1432]](#footnote-1432).

#### קדושין בעריות

יש נשים רבות שהתורה אסרה לגלות את ערותן, אבל בשני מקומות נאמר על האשה לא רק שלא יגלה את ערותה אלא גם שלא יקחנה. כך נאמר כאן לגבי לקיחת אשת אביו, וכך נאמר גם בפרשת עריות לגבי אשה אל אחותה ואשה ובתה. שם נאמר: "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא: וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ". עִקר האִסור הוא באשה אל אחותה, שם הדגישה התורה את הצרירה, את הלקיחה לצרור. ואולם הדבר נאמר לא רק שם. מכאן למדו האמוראים שבעריות נאסרה גם הלקיחה, ולא רק עצם גִלוי הערוה[[1433]](#footnote-1433). וזה נכון בכל העריות. שהרי התורה קושרת את כל העריות זו לזו באמרה: "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם". יתר על כן, האמוראים למדים מכאן שגם אם יקדשנה – אין הקדושין תופשים. לא יקח כלל[[1434]](#footnote-1434).

ר' יוסי בן חנינה אומר וכולהם מאשת אב למדו לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. ר"ע דורש מה אשת אביו מיוחדת שהיא בלא יבוא הוולד ממזר אף כל שהוא בלא יבא הולד ממזר. התיבון הרי אלמנה לכ"ג. שנייא היא שפירש בה חלל. שמעון התימני דרש מה אשת אב מיוחדת שחייבין עליה כרת בידי שמים הוולד ממזר. אף כל שחייבין עליה כרת בידי שמים הוולד ממזר. התיבון הרי נידה. שנייא היא שאין כתוב בה שאר בשר. רבי יהושע דרש מה אשת אב מיוחדת שחייבין עליה מיתת ב"ד והוולד ממזר. אף כל שחייבין עליה מיתת ב"ד הוולד ממזר. (ירושלמי).

מ"ט דרבי עקיבא דכתיב לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וסבר לה כר' יהודה דאמר באנוסת אביו הכתוב מדבר דהויא לה חייבי לאוין וסמיך ליה לא יבא ממזר בקהל ה' אלמא מהני הוי ממזר ולרבי סימאי דמרבה שאר חייבי לאוין דלאו דשאר ולרבי ישבב דמרבה אפילו חייבי עשה נפקא להו מולא ושמעון התימני סבר לה כרבנן דאמרי בשומרת יבם של אביו הכתוב מדבר דהויא לה חייבי כריתות וסמיך ליה לא יבא ממזר אלמא מחייבי כריתות הוי ממזר ורבי יהושע לכתוב רחמנא לא יגלה לא יקח (ולא יגלה) למה לי אלא לאו הכי קאמר מלא יקח עד לא יגלה הוי ממזר טפי לא הוי ממזר.

נדה דהא תפסי בה קידושין שנאמר ותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תפסי בה קידושין.

יבמות מט. – ראה קדושין סח.

יבמות נב. – ראה גטין פב:

### דברים כד ד, יבמות נב:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

אשה מתגרשת אפוא בספר כריתות, ומשגרשה ונשאה לאחר נאסר עליו להחזירה. מה יהיה דינו של יבם שנתן גט ליבמתו?

ר"ע למד על דרך האסמכתא שאין להחזיר את יבמתו אחרי שנתן לה גט, ובפשטות עולה מלשונו שהוא דורש זאת מהמלים "לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה". ר"ע מדמה את היבמה המגורשת למי שנשאה לזר. ואין זו דרשה אלא אסמכתא בעלמא, כפי שאומר כאן רב אשי[[1435]](#footnote-1435). בפשטות, כפי שדורשת הגמ' בכמה מקומות וכפי שעולה מן הפסוקים, יבמה אינה יוצאת אלא בחליצה, וכפי שנבאר מיד.

### דברים כה ה, יבמות נד.

#### יבום

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

מה (א) מצֻוֶּה כאן היבם? לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. האשה כבר מזומנת לו, היא אינה רשאית להנשא לזר, והתורה מצוה עליו לבא עליה. וזהו צווי, כפי שאנו יכולים (ב) ללמוד מהמשך הפרשה, שאם אינו חפץ – ככה יעשה לו. משמע שיש כאן מצוה על היבם.

ומהי המצוה הזו? הצווי הוא "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". כלומר: יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ, וע"י כך – וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. כלומר: ינהג בה כמנהג איש באשתו, וממילא יקחנה לאשה.

ועוד עולה מלשון הפרשיה שדוקא ע"י שיבא עליה – וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. לא יקדשנה בשטר או בכסף, כי היא כבר מקודשת ע"י אחיו. התורה מלמדת כאן (ה) שאצל יבם ויבמה אין חלים קדושין וגרושין כמו אצל כל איש ואשה[[1436]](#footnote-1436), אלא היבם לוקח את יבמתו ע"י ביאה עליה, ואם אינו חפץ – חולץ.

מטעם זה, אין היבום תלוי ברצונה של היבמה. המצוה היא עליו, היבם הוא המצֻוֶּה "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ".

היבמה נלקחת לאשה ע"י שיבמה יבא עליה וינהג בה מנהג איש באשתו. מכאן עולה שכל ביאה של היבם ביבמתו כאיש באשתו, ממשיכה את קדושי המת ביבמה, ולוקחת את היבמה לאשה ליבם. מכאן (ד) עולה שכל ביאה, בין כדרכה ובין שאינה כדרכה, קונה את היבמה. ואע"פ שמטרת היבום האמורה כאן היא "וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת", הרי שהמצוה מתקימת ע"י "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". כלומר: ע"י שנוהג בה כאשתו. אם בא אדם על יבמתו – הרי קנאה.

ומבארים האמוראים שהיבום מתקים דוקא ע"י שנוהג בה כאשתו. אבל אם בא עליה (ו) מבלי דעת שבא עליה, אין זה יבום. שהרי לא כך נוהג איש באשתו. אבל אם נהג בה כאיש באשתו, אע"פ (ג) שהיה אנוס או שלא כִּוֵּן לשם מצוה, הרי יבם אותה.

יבמה יבא עליה (א) מצוה דבר אחר יבמה (ג) יבא עליה בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון.

יבמה יבא עליה (ד) כדרכה ולקחה שלא כדרכה ויבם (ה) ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה ויבמה בעל כרחה.

למצוה (ב) מואם לא יחפוץ האיש נפקא הא חפץ יבם.

אמר רב יהודה ישן לא קנה ביבמתו דאמר קרא יבמה (ו) יבא עליה עד דמכוין לה לשם ביאה.

### ויקרא כ יח-יט, יבמות נד.

#### העראה

התורה מצוה על העריות וענשיהן. בתוך פרשת העריות היא אומרת:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִוא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ:

לא בכל העריות מלמדת התורה על ההעראה. היא מדגישה זאת (א) בנדה, כשם שבאשת איש הדגישה התורה את שכבת הזרע, וקל להבין מדוע: הלא באשת איש עִקר החומרה של המעשה היא בכך שהוא נותן את זרעו באשת חברו. בנדה אין חומרה בכך, הלא האשה ראויה לו. אבל בנדה (ב) יש טומאה, טומאה מטמאת בקריבה, ולכן מלמדת התורה את עצם האִסור להתקרב אל הנדה, משום שבקריבה אליה נטמא.

ואולם כאן עלינו לשאול, האם התורה הדגישה בכל אשה את מה שחמור בה אבל כל דיני ביאה שוים בכל העריות, או שמא להפך: התורה אמרה באשת איש שכבת זרע כי לא הקפידה אלא על הזרע, ובנדה הזכירה התורה העראה כי בנדה הזכירה התורה (ב) את הקריבה לטמאה.

על השאלה הזאת קל להשיב: אפשר ללמוד מכמה מקומות שכל עניני הזרע וההרחקות והטומאה נוהגים בכל העריות. ראשית, משום שכל העריות כלולות תחת אִסור אחד, וכפי שכבר למדנו בפרשת אחרי מות שם נכללו כל הצוויים האלה בפסוק סִכום אחד. ועל כל העריות כאחד (ג) נאמר "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם". ושנית, גם בפרשתנו אנו מוצאים שטומאה הוזכרה בכמה מן העריות, (ובפרשת אחרי מות הוזכרה טומאה גם באשת איש). וכן הוזכרה העראה בפרשתנו גם (ד) באחות אב ואחות אם: "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ". מדוע נאסרו העריות? לא רק משום שמוליד בן בדרך אסורה, אלא כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה. נאסרה עצם ההעראה בה. ומכאן גם לשאר כל העריות. מלשונו החריגה של הפסוק אפשר ללמוד שהוא בא ללמד כלל חשוב בעריות. (הפרק כֻלו לא עוסק באִסורי העריות, הם נאמרו כבר בפרשת אחרי מות. הפרק הזה עוסק בענשי העריות. מלבד הפסוק הזה: "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ". הפסוק הזה אמור כאן בלשון לאו ולא בלשון עֹנש, ולפי האמור כאן מבואר טעם הדבר: כי הוא בא ללמד את הכלל הזה). ועוד: הלא נאמר כאן גם באשת אח: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה". גם על אשה האסורה באִסור שאר בשר (ה) נאמר "נדה היא" כלומר: מורחקת היאקנח, טמאה היא, ויש להתרחק מעצם הקריבה אליה כמו נדה. הרי שהתורה מתיחסת בצורה שוה לכל העריות. בכל העריות נאסרה הן הקריבה והן מתן הזרע, וכל אחד מהאִסורים האלה עומד בפני עצמו בכל העריות. בכל אחת מהן הדגישה התורה את מה שחמור בה, אבל ההלכה בכל העריות היא אותה הלכה.

מכאן עולה שהחיוב בעריות חל על עצם ההעראה, גם אם לא בא על האשה ביאה שיכולה להוליד. ומכאן למדים האמוראים לכל שאר העריות, שהרי טעם החיוב הוא "כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה". וטעם זה כחו יפה בכל העריות.

מכאן שבכל העריות חיב בהעראה, ואפילו (ו) בבהמה, שגם היא בכלל כל העריות שהוזכרו בפרשה וסוכמו בפסוק הזה.

אמר עולא מנין להעראה מן התורה שנאמר ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה (א) מכאן להעראה מן התורה אשכחן נדה שאר עריות מנין וכ"ת נילף מנדה מה לנדה שכן מטמאה את בועלה אלא אתיא מאשת אח דכתיב ואיש אשר יקח את אשת אחיו (ה) נדה היא וכי אשת אחיו [לעולם] נדה היא אלא כנדה מה נדה בהעראה אף אשת אח בהעראה מה לאשת אח שכן בידו לרבות דאי בעי מקדש ואזיל כי אלפא אלא אתיא (ד) מאחות אב ואחות אם דכתיב וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שארו הערה איכא למיפרך מה לאחות אב ואחות אם שכן איסור הבא מאליו מחדא לא אתיא תיתי [חדא] מתרתי... אלא אמר ר' יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות (ג) הוקשו כל העריות כולן לנדה מה נדה בהעראה אף כל בהעראה.

המערה בבהמה מהו אמר ליה אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי אחות אב ואחות אם דאתיא בהקישא מדרבי יונה תנהו ענין (ו) להעראה דבהמה.

### ויקרא כ כא, יבמות נד:נה.

התורה אומרת: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ". מכאן שאשת אחיו של אדם אסורה עליו. היא כנדה. היא ערות אחיו. לא הותרה אלא מפני היבום, ובכל מקום שבו אין חובת יבום, היא אסורה, שהרי נִדָּה הִוא, עֶרְוַת אָחִיו.

גם בפרשת אחרי מות וגם בפרשת קדשים נאמר עליה שהיא ערות אחיו ולכן היא אסורה, ומכאן שהיא אסורה תמיד. תמיד היא ערות אחיו וממילא תמיד היא אסורה. לא הותרה אלא לשם הקמת זרע לאחיו. (וכפי שנבאר להלן, משום כך אסורה כל אשת אח, בין מן האב ובין מן האם, כי הלא ערות אח היא. ולא הותרה אלא במקום יבום).

נדה היא, כלומר: מרוחקת היא ומופרשת. זוהי משמעות המלה נדה. כיון שנדה היא – יש להרחיקה. ממילא למדנו מכאן שכל אשה המורחקת ומופרשת – יהיו דיני ביאתה כמו אשה זו. שהרי טעם הלכות אלה הוא משום שנדה היא, מכאן שכן תהיינה הלכותיה של כל אשה שהתורה הרחיקה.[[1437]](#footnote-1437)

אמנם, התורה התירה יבום, אבל אין ללמוד משם שאשת אחיו מותרת אחרי מות האח. שהרי נִדָּה הִוא, עֶרְוַת אָחִיו. היבום אינו מלמד שגם במקום שאין מצוה יש רשות לשאת אותה. אם אין מצוה – אין רשות. שהרי נדה היא ומרוחקת היא וערות אח היא.[[1438]](#footnote-1438)

אמר רב הונא רמז ליבמה מן התורה מנין ... אמר קרא ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא וכי אשת אחיו נדה היא אלא כנדה מה נדה אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן בשעת איסורא בכרת אף אשת אח [נמי] אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן בחיי בעלה בכרת.

כתב קרא אחרינא ערות אחיו גלה ואימא אשת אח מן האם כאשת אח מן האב מה אשת אח מן האב לאחר מיתת בעלה שריא אף אשת אח מן האם לאחר מיתת בעלה שריא אמר קרא היא בהוייתה תהא.

יבמות נד: נה: - ראה סנהדרין נד.

### ויקרא כ יז-כא, יבמות נד:נה.

#### ערות אחות אב ואם

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִוא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ:

נאמר כאן "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה". בתורה גם בת האב וגם בת האם נקראו אחות[[1439]](#footnote-1439), וכפי שהתבאר כאן בפירוש "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ". מכאן נוכל ללמוד גם על אחות אב ואחות אם שגם בהן נאמרה אחוה. מכאן שאחות האב והאם נאסרו גם אם אינן אחיות אלא מן האם. כן הוא גם לגבי אחות אשה ואשת אח, שגם בהן נאמרה המלה "אח". אשת אח נאסרה מטעם "ערות אחיך היא", האח הוא שנאסר[[1440]](#footnote-1440), ואח הוא בין מאב ובין מאם. ואולם המלה "דוד" בכל מקום בתורה משמעותה ממשפחתו. כגון: "אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל". מטרת הגאולה היא להשאיר את השדה ביד המשפחה, לכן אין טעם לגאול את השדה אלא ביד דודו ממשפחתו, הראוי לרשת את נחלת אבותיו. לא קרובו מאמו שהוא בן משפחה אחרת[[1441]](#footnote-1441). בן משפחה אחרת אינו קרוי דוד[[1442]](#footnote-1442). לכן, כשאומרת התורה: "עֶרְוַת אֲחִי אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה אֶל אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב דֹּדָתְךָ הִוא", אין כונת הדברים אלא לאחי האב מן האב[[1443]](#footnote-1443). בתורה אחי האב נקרא דוד, אחות האב ואשת אחי האב נקראו דודה, אבל אחות האם לא נקראה דודה בשום מקום. היא נאסרה בפרשת העריות, אך לא נאמר עליה דודתך היא.

אחות האב ואחות האם נזכרו גם בפרשת אִסורי העריות שבפרשת אחרי מות, ושם הם נזכרו בשני פסוקים שונים: "עֶרְוַת אֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה שְׁאֵר אָבִיךָ הִוא: ס עֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי שְׁאֵר אִמְּךָ הִוא". עריות אלה נאסרו גם אם אינן ממשפחתו, די בכך שהם שאר אמו. לעֻמת זאת, אשת דודו לא נאסרה אלא משום שהיא דדתו, כלומר ממשפחתו[[1444]](#footnote-1444).

ערות אשת אחיך לא תגלה בין מן האב בין מן האם אתה אומר בין מן האב בין מן האם או אינו אלא מן האב ולא מן האם ודין הוא חייב כאן וחייב באחותו מה אחותו בין מן האב בין מן האם אף כאן בין מן האב בין מן האם או כלך לדרך זו חייב כאן וחייב בדודתו מה דודתו מן האב ולא מן האם אף כאן מן האב ולא מן האם נראה למי דומה דנין קרובי עצמו מקרובי עצמו ואל תוכיח דודתו שקרובי האב או כלך לדרך זו דנין דבר שעל ידי קדושין מדבר שעל ידי קדושין ואל תוכיח אחותו שאיסור הבא מאליו ת"ל ערות אחיך היא בין מן האב בין מן האם.

ערות אחות אביך לא תגלה בין מן האב בין מן האם אתה אומר בין מן האב בין מן האם או אינו אלא מן האב ולא מן האם ודין הוא חייב כאן וחייב באחותו מה אחותו בין מן האב בין מן האם אף כאן בין מן האב בין מן האם או כלך לדרך זו חייב כאן וחייב בדודתו מה דודתו מן האב ולא מן האם אף כאן מן האב ולא מן האם נראה למי דומה דנין איסור הבא מאליו מאיסור הבא מאליו ואל תוכיח דודתו שאין איסור הבא מאליו או כלך לדרך זה דנין קרובי האב מקרובי האב ואל תוכיח אחותו שקרובי עצמו תלמוד לומר ערות אחות אביך לא תגלה בין מן האב בין מן האם ערות אחות אמך לא תגלה בין מן האב בין מן האם.

וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה, אחות אמך בין מן האב בין מן האם ואחות אביך בין מן האב בין מן האם, אתה אומר אחות אמך בין מן האב בין מן האם ואחות אביך בין מן האב בין מן האם או אחות אמך מן האב ושלא מן האם והדין נותן הואיל ואסר אשת אחי אביו ואסר אחות אמו ואחות אביו מה אשת אחי אביו מן האב ושלא מן האם אף אחות אמו ואחות אביו מן האב ושלא מן האם תלמוד לומר ערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה, אחות אמך בין מן האב ובין מן האם ואחות אביך בין מן האב בין מן האם, כי את שארו הערה לענין שאמרנו.... אשר ישכב את דודתו, באשת אחי אביו הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באשת אחי אמו תלמוד לומר ערות אחי אביך לא תגלה ואל אשתו לא תקרב וגומר נאמר כאן דדתך ונאמר להלן דדתך מה להלן באשת אחי אביו הכתוב מדבר אף דדתך שנאמר כאן באשת אחי אביו הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באשת אחי אביו מאמו והדין נותן הואיל ואסר אחות אמו ואחות אביו ואסר אשת אחי אביו מה אחות אמו ואחות אביו בין מן האב בין מן האם, אף אשת אחי אביו בין מן האב בין מן האם, ועוד קל וחומר ומה אם במקום שהתיר מכלל אשת אחיו מאביו אסר מכלל אשת אחיו מאמו, מקום שלא התיר מכלל אשת אחי אביו מאביו דין הוא שלא נתיר מכלל אשת אחי אביו מאמו, תלמוד לומר דודו נאמר כאן דודו ונאמר להלן דודו מה דודו שנאמר להלן במשפחת אביו הכתוב מדבר אף דודו שנאמר כאן במשפחת אביו הכתוב מדבר.... אשר יקח את אשת אחיו, באשת אחיו מאביו הכתוב מדבר או אינו אלא באשת אחיו אפילו מאמו, והדין נותן הואיל ואסר אחות אמו ואחות אביו ואסר אשת אחיו מה אחות אביו ואחות אמו בין מן האב בין מן האם אף אשת אחיו בין מן האב בין מן האם תלמוד לומר נדה היא לא אמרתי אלא באשת אח שהיא כנדה מה נדה יש לה איסור ויש לה התר אף אשת אח יש לה אסור ויש לה התר ואיזו היא אשת אח שיש לה אסור ויש לה התר זו אשת אחיו מאביו אם יש לו בנים אסורה אם אין לו בנים מותרת. (תו"כ).

ודודתו דפשיטא ליה לתנא דמן האב ולא מן האם מנא ליה אמר רבא אתיא דודו דודו כתיב הכא ערות דודו גלה וכתיב התם או דודו או בן דודו יגאלנו מה להלן מן האב ולא מן האם אף כאן מן האב ולא מן האם והתם מנלן אמר קרא ממשפחתו יגאלנו משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה.

כתב קרא אחרינא ערות אחיו גלה ואימא אשת אח מן האם כאשת אח מן האב מה אשת אח מן האב לאחר מיתת בעלה שריא אף אשת אח מן האם לאחר מיתת בעלה שריא אמר קרא היא בהוייתה תהא.

יבמות נה. – ראה מכות יג:

יבמות נה. – ראה מכות יד.

### ויקרא כ יז, יבמות נה.

על כל העריות נאמר "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם". אעפ"כ הדגישה התורה באחותו: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא. מכאן שחיב כרת על כל אחת ואחת. ויש מי שלמד מכאן שעל אחותו חיב כרת ולא מלקות. שהרי התורה אומרת וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם. (וראה מכות יג:).

עוד משמע מהלשון "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח ... וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ", שבעצם המגע בין ערותה לערותו מתקימת לקיחת אשה. מכאן שבכל מקום שבו התורה מדברת על לקיחת אשה, כגון ביבום או באִסורי כהֻנה, ואפילו בקדושי ביאה שנאמר בהם "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ", בכך שערותו נגעה בערותה התקיימה הלקיחה.

גם ביאה על אשה, די בה בדרך זו, וכל מקום שבו הוזכרה לקיחה הביאה, גם זו היא ביאה.

העראה דחייבי לאוין דכהונה מנלן אתיא קיחה קיחה דחייבי עשה מנלן אתיא ביאה ביאה יבמה לשוק מנלן אי למאן דאמר לאו לאו אי למאן דאמר עשה עשה אלא יבמה ליבם מנלן אתיא ביאה ביאה אשה לבעלה מנלן אתיא קיחה קיחה.

### ויקרא יט כ, יבמות נה.:

וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אָשָׁם: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאָשָׁם לִפְנֵי ה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

כאן הזכירה התורה מה שלא הזכירה בעריות: "וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע". כיון שמדובר כאן על שפחה שלא חֻפשה, אינו חיב על עצם הביאה, אלא רק על שנתן שכבת זרע באשה הנחרפת לאיש. היא אינה אשת איש, שהרי שפחה היא, אבל היא נחרפת לו. לכן לא חיב על הביאה, אבל על נתינת שכבת זרע באשה הנחרפת לאחר – חיב. מכאן שבכל מקום שבו יש פסול בעצם הביאה, חיב גם על ביאה ללא שכבת זרע.

בכל אשה המקודשת לאחר, הזכירה התורה שכבת זרע. באשת איש נאמר: "וְאֶל אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְזָרַע לְטָמְאָה בָהּ", ובשוטה נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה". בכל העריות עִקר האִסור הוא עצם הביאה, אבל באשת איש עִקר האִסור הוא בערבוב הזרע, ולכן אותו הזכירה התורה, וכפי שבארנו לעיל נד. אמנם, כפי שבארנו לעיל, בכל האִסורים אסורים גם זה וגם זה, אבל עִקר האִסור באשת איש הוא בזרע. אם אינה אלא שפחה, אין אִסור אלא בשכבת זרע. אם היא אשת איש יש אִסור גם בהעראה, אבל מ"מ מכך שנאמר שכבת זרע נוכל ללמוד שהאסור האמור כאן אינו חל אלא בשכיבה מעין שכבת זרע. כלומר: כדרך איש באשתו ובדרך של הזרעה. לא באשה מתה, ולא בשכיבה שאין בה ביאה. האשה איננה נאסרת על בעלה אלא בביאה מעין ביאה של הזרעה, וכפי שיתבאר בסוטה כו.

אמר רבא למה לי דכתב רחמנא שכבת זרע בשפחה חרופה שכבת זרע באשת איש שכבת זרע בסוטה דשפחה חרופה כדאמרן דאשת איש פרט למשמש מת הניחא למאן דאמר משמש מת בעריות פטור אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר אלא פרט למשמש מתה דסד"א [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא ליחייב עלה באשת איש קמ"ל דסוטה למה לי לכדתניא שכבת זרע פרט לדבר אחר.

יבמות נה: - ראה סוטה כו.

### דברים כד ד, במדבר ה יג, יבמות נו:

התורה אוסרת על אדם להחזיר את גרושתו משנשאת לאחר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

מתי נאסרה אשתו של אדם עליו? אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה. היותה לאיש אחר – טומאה היא עבורו.

ראה לעיל יבמות יא.:, שם בארנו שמכאן למדו חכמים שכל אשה שהיתה לזר נטמאה לבעלה. לאו דוקא אם נשאה לו. גם אם נשאה לזר (כאמור כאן) וגם אם נטמאה ע"י הויה לזר. כאמור בפרשת שוטה: "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה". התורה תארה את המעשה בדרך של היתר: האשה קִבלה גט מבעלה ואז בא עליה זר. אבל אם עשתה זאת באִסור – ודאי לא יהיה הדבר פחות חמור[[1445]](#footnote-1445). התורה אוסרת כאן את כל מי שנטמאה. ואף זאת נטמאה.

בפרשת שוטה נאסרה האשה דוקא אם לא נתפשה, כלומר שאינה אנוסה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה". דוקא אשה כזאת, שהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה, תצבה בטנה ותפול ירכה. וממילא למדנו שאם נתפשה אינה בכלל הטומאה האמורה כאן, וממילא היא בכלל וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע. מכאן משמע שהיא אפילו מותרת לבעלה.

מדוע התירה התורה את האשה שנטמאה שלא ברצונה? הלא סוף סוף טמאה היא?[[1446]](#footnote-1446) אפשר להשיב שהתורה פטרה אותה מעֹנש, כיון שאינה אשמה, וגם לא מעלה מעל באישה. אמנם טמאה היא, אך כיון שאין כאן מעל באישה, הפקיעה אותה התורה מהענש, ובפשטות, גם מהאִסור על בעלה.

מעל לא מעלה באישה, אך טמאה היאקסז. ולכן היה ראוי שתאסר. אך כיון שלא מעלה מעל באישה, התירה אותה התורה. התר מיוחד התירה אותה התורה. ואולם, על כהן נאמר: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו", ממילא האשה הזאת אסורה לוקסז, ולכן, אשה שבעלה כהן שנטמאה, כיון שלא הותרה לו, חוזר ונעור גם אִסור הטומאה.

ויש אומרים להפך: כיון שנאסרו טומאות לכהן, גם האשה הזאת לא הותרה[[1447]](#footnote-1447) וממילא חוזר ונעור גם אסור הזונה, שהרי התר מיוחד התירה התורה את האשה הזאת לבעלה, ואצל כהן לא הותרה.

מתיב רבי זירא והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה ואי זו זו אשת כהן ולאו הבא מכלל עשה עשה אמר רבה הכל היו בכלל זונה כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא.

מתיב רבי זירא והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאף על פי שנתפשה אסורה ואיזו זו אשת כהן ולאו הבא מכלל עשה עשה אמר רבא הכל היו בכלל אחרי אשר הוטמאה כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא.

יבמות נז. – ראה יבמות סז:

יבמות נח. – ראה סוטה כח.

יבמות נח. – ראה סוטה כג:כד:

### ויקרא כא ו, יג, יבמות נט.:ס.סא.

#### בתולה לכהן

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה' לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו: וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם: וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: ס וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה': וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשׁוֹ: פ

התורה מצוה על קדושת הכהנים בתחומים שונים, אחד התחומים שבהם מתקדשים הכהנים הוא הנשים המותרות והאסורות לכהן. על הכהנים אומרת כאן התורה: "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו", ועל הכהן הגדול אומרת התורה: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ".

#### מהי בתולה

התורה צִוְּתה שהאשה שיקח הכהן הגדול תהיה בתולה ותהיה בבתוליה. "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה". בפשטות, בתולה היינו שלא היתה לאיש. התורה מוסיפה ואומרת שתהיה בבתוליה, כלומר שמבחינה גופנית בתוליה קיימים. לכן סובר ר"מ שכהן גדול לא ישא בוגרת. האמוראים מבארים שלפי ר"מ כשהוסיפה התורה ואמרה "בבתוליה" הרי למדנו שהדין האמור כאן הוא דין גופני התלוי בעצם מציאותם של הבתולים. לכן (א) האשה נפסלת אם אין הבתולים קיימים אך (ב) אינה נפסלת בביאה שלא כדרכה. אבל ר"א ור"ש סוברים שהדין האמור כאן אינו דין בעצם מציאותם הגופנית של הבתולים, הבתולים אינם אלא בִטוי לכך שלא היתה לאיש. בבתוליה (ג) היינו בהיותה בתולה, שאינה אלמנה או גרושה או זונה אלא בתולה, כפי שנאמר "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה...", לכן הם סוברים שרשאי לשאת את הבוגרת, אבל (ד) לא את מי שנבעלה שלא כדרכה.

ולהלן יבמות סא: נביא דרשה נוספת על מהי בתולה.

#### לקיחתה בבתוליה

הכהן הגדול צריך לקחת אשה בבתוליה. ברור שהיא לא תשאר כל חייו בבתוליה, אבל בלקיחתה היא צריכה להיות בבתוליה. לקיחתה לאשה צריכה להיות בבתוליה. התורה הקפידה על שעת (ה) לקיחתה לאשה, כלומר הארוסין, שהם הקובעים את היות האשה לקוחה לאשה לאישה (וממילא אם תתגרש או תתאלמן אחריהם תֵעשה גרושה או אלמנה[[1448]](#footnote-1448)). שעת הלקיחה היא הקובעת, כפי שנאמר כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה[[1449]](#footnote-1449), כאשר הוא לוקח אותה לאשה, היא צריכה להיות בתולה. מכאן שאם ארס אותה בבתוליה ובגרה אח"כ, היא כשרה. וכן אם ארס אלמנה ונתמנה להיות כהן גדול, יכנוס. אמנם, הגמ' אינה מכריעה בשאלה מה יהיה דינו של כהן שארס בתולה ובגרה, משום שיתכן שהקפידה התורה שיארסנה על מנת לקחתה בבתוליה[[1450]](#footnote-1450).

ואולם, אם נפלה לפניו ליבום, לקיחתה לאשה נעשית ע"י היבום עצמו. שהרי התורה אומרת "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". כלומר: ע"י שיבא עליה יקחנה. לכן, אם נפלה ליבום לפני כהן גדול, (ו) לא יכול לקחת אותה, שהרי כאשר הוא מיבם – כבר אינה בתולה[[1451]](#footnote-1451). יבמה אינה נלקחת לאשה כמו שסתם אשה נלקחת לאשה, היא כבר לקוחה לאחיו. לכן אינה בכלל "יקח אשה".

ועוד למדו מכאן שיקח אשה אחת, ולא שתיםקעא.

#### חִלול הזרע

נאמר על הכהן הגדול: "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". כלומר: לא יקח את אלה כדי שלא יחלל את זרעו. מכאן אפשר ללמוד שאם יקח את אלה יחולל זרעו. כלומר: אם ישא הכהן הגדול את מי שנאסרה עליו כאן, יהיה הולד מחולל.

נחלקו חכמים בשאלה מה מהמעשים האמורים כאן הוא המחלל את הזרע. יש מפרשים שהתורה אומרת כאן שלא יקח אלמנה וגרושה וחללה זונה ולא יחלל זרעו, ודוקא אם לקח אחת (ח) מאלה חִלל את זרעו (כפי מה שבארנו לעיל שיש פגם בעצם האלמנות והגירושין). את אלה לא יקח ולא יחלל זרעו. (והמשפט "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה" הוא מאמר מוסגר). שהרי עִקר הפסוק בא לאסור עליו את האלמנה, הגרושה, החללה והזונה. את אלה לא יקח, ולא יחלל זרעו. כלומר: את אלה לא יקח, ואם לקח מחלל את זרעו. אך יש מפרשים שכל שלוקח אשה שאינה בתולה יחלל את זרעו. בתולה מעמיו יקח אשה (ז) ולא יחלל זרעו.

ומ"מ הכל מודים שדוקא מאלה יחלל את זרעו. לא מפסולות אחרות (ט) כגון נדה[[1452]](#footnote-1452).

רבי מאיר סבר בתולה אפילו מקצת בתולים משמע (א) בתוליה עד דאיכא כל הבתולים (ב) בבתוליה בכדרכה אין שלא כדרכה לא ורבי אלעזר ורבי שמעון סברי בתולה בתולה שלימה משמע בתוליה (ג) ואפי' מקצת בתולים בבתוליה (ד) עד שיהיו כל בתוליה קיימין בין בכדרכה בין שלא כדרכה.

מנין שאם אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול שיכנוס ת"ל (ה) יקח אשה.

א"ה שומרת יבם נמי אשה (ו) ולא יבמה.

מ"ט דראב"י דכתיב אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח כי אם בתולה וגו' וכתיב ולא יחלל זרעו בעמיו (ז) אכולהו ורבנן (ח) אלה הפסיק הענין ורבי אליעזר בן יעקב אמר אלה (ט) למעוטי נדה.

מאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה.

יבמות נט. – ראה כתובות לט.

יבמות נט: - ראה יבמות סא:

יבמות נט: - ראה תמורה ל.

### ויקרא כא ג, יבמות ס

#### טומאת כהן לאחותו

בפרשה שהבאנו לעיל הוזכרו לא רק הנשים המותרות והאסורות, אלא גם הטומאות המותרות והאסורות. התורה מתירה לכהן להטמא דוקא לאחותו שעדין לא היתה לאיש: "וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא". הפסוק מביא כמה כללים: בתולה, קרובה אליו, לא היתה לאיש. המלה בתולה נזכרת בפרשיה גם לענין נשואיה לכהן גדול. ולענין נשואיה לכהן גדול כבר הזכרנו לעיל שנחלקו התנאים האם הקפידה התורה על קיומם הגופני של בתוליה או על כך שלא היתה לאיש. בין כך ובין כך ברור שכל מי שנבעלה לאיש נפסלה לכהן גדול. מכאן אפשר ללמוד שגם לענין טומאת אחיה לה, אם היתה לאיש, אפילו שלא ע"י נישואין, אין אחיה נטמא לה, שהרי (א) אינה בתולה.

ר' יוסי ור' שמעון סוברים שיוכל אחיה להטמא לה רק אם היא בתולה ממש, גם מבחינה גופנית. לכן הם לומדים מהמלה "בתולה" שאין הכהן נטמא לאחותו אם היא מוכת עץ. ופשוט שגם אם היא אנוסה או מפותה לא יטמא לה. שהרי גם אנוסה ומפותה וגם מוכת עץ אינן בתולות.

לעֻמתם, ר"מ ור' יהודה דורשים כאחת (ב) את המלים "הבתולה אשר לא היתה לאיש", ומתירים מוכת עץ, שאמנם אינה בתולה, אך לא נאסרה על אחיה, משום שלא נאסרה אלא אחות שאינה בתולה מחמת שהיתה לאיש, ואינה קרובה עוד לכהן כשהיתה. לכן הם מתירים גם את הארוסה. שהרי היא (ג) עדין "הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש", לא יצאה מקרבתה לאחיה ע"י שחדלה להיות בתולה. והיא עדין בבית משפחת אחיה, ועדין קרובה אליו[[1453]](#footnote-1453). כך גם בוגרת, שעדין (ד) היא קרובה אליו.

ר' יוסי ור"ש אינם דורשים כך, משום שהם מפרשים שבתולה ולא היתה לאיש הן שתי דרישות שונות: בתולה, ולא היתה לאיש. לכן אוסר ר"ש הן את מי שאינה בתולה (ה) מכל סִבה שהיא, והן את הארוסה (שהרי (ו) היתה לאיש וכבר אינה קרובה[[1454]](#footnote-1454)). אבל ר"מ סובר שעִקר האִסור הוא על אחות שכבר אינה קרובה לאחיה הכהן וכבר אינה בת ביתו. הוא נטמא לאחותו הקרובה שלא היתה לאיש. מי שעוד בבית משפחתו, הרי היא קרובה אליו. לכן בגרות וארוסין אינם מוציאים אותה מכלל ההתר, שהרי טרם יצאה לבית אחר. ומ"מ מודה ר"מ שאם נבעלה – שוב אין אחיה נטמא לה, היא היתה לאיש וודאי (א) אינה בתולה. ר' יוסי דורש אף הוא שלא נאסרה מוכת עץ, היא לא התמעטה מכלל הפסוק הזה, שלא אסר אלא את מי שכבר היתה לאיש. אך הוא אוסר אף את הארוסה, שהרי היתה לאיש[[1455]](#footnote-1455).

הכל מודים שהכהן נטמא לאחותו הבוגרת. אלא שטעם הדבר שנוי במחלוקת. כאמור, ר"מ ור' יהודה דורשים כאחת את המלים "הבתולה אשר לא היתה לאיש", ולכן לשיטתם יש הבדל בין הוראת המלה בתולה כאן לבין הוראת המלה בתולה האמורה לגבי נשואיה לכהן גדול. לעניין טומאת אחיה לא נאסרה אלא מי שאינה בתולה מחמת שהיתה לאיש, לכן בוגרת מותרת. לדעת ר"ש התורה מעלה כאן שתי דרישות שונות: בתולה, ולא היתה לאיש. לפי זה, הגדרת המלה בתולה האמורה כאן זהה להגדרתה האמורה אצל כהן גדול. ואולם, ר"ש (כפי שבארנו לעיל) סובר שגם לכהן גדול לא נאסרה בוגרת, משום שגם אצל כהן גדול בתולה היא מי שלא היתה לאיש. האמוראים מבארים שהוא למד זאת מכאן. יתר על כן, בכהן גדול נאמרה לא רק בתולה אלא גם בבתוליה, וכפי שדרשנו לעיל.

מהי ביאה המחללת את האשה, ולהפנות לעיל מד:מה. (ומשם לכאן) לגבי הק"ו לאסורים אחרים, שגם באסורים אחרים הולד מחולל. ק"ו מאלמנה. אמנם, במד: הגמ' דוחה את הק"ו הזה, אך במה. היא מקבלת אותו. לצין גם כאן שלא רק היא מתחללת..

מאי טעמא דר"מ ור' יהודה דדרשי הכי ולאחותו הבתולה (א) פרט לאנוסה ומפותה יכול שאני מוציא אף מוכת עץ ת"ל אשר לא היתה לאיש (ב) מי שהוייתה על ידי איש יצאה זו שאין הוייתה על ידי איש הקרובה (ג) לרבות הארוסה אליו (ד) לרבות הבוגרת.

ורבי יוסי ורבי שמעון מאי טעמייהו דרשי הכי ולאחותו הבתולה (ה) פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ אשר לא היתה (ו) פרט לארוסה הקרובה (ז) לרבות ארוסה שנתגרשה אליו (ד) לרבות את הבוגרת.

הקרובה לרבות ארוסה שנתגרשה והא אמר רבי שמעון ראויה לכהן גדול מטמא לה שאין ראויה לכהן גדול אין מטמא לה שאני התם דרבי רחמנא קרובה א"ה מוכת עץ נמי [רבי] קרובה אחת ולא שתים ומה ראית הא אתעביד בה מעשה הא לא אתעביד בה מעשה.

ורבי יוסי מדשבקיה לבר זוגיה מכלל דבמוכת עץ כרבי מאיר סבירא ליה מנא ליה מלא היתה לאיש והא אפיקתיה חדא מלא היתה וחד מלאיש אליו לרבות הבוגרת והא אמר ר' שמעון בתולה בתולה שלימה משמע טעמא דידיה נמי התם מהכא דדריש הכי מדאליו לרבות הבוגרת מכלל דבתולה בתולה שלימה משמע.

### במדבר לא , יבמות ס:

#### גיורת קטנה לכהן

התורה מספרת על יציאת ישראל למלחמה נגד מדין:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל הָעָם לֵאמֹר הֵחָלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לַצָּבָא וְיִהְיוּ עַל מִדְיָן לָתֵת נִקְמַת ה’ בְּמִדְיָן: אֶלֶף לַמַּטֶּה אֶלֶף לַמַּטֶּה לְכֹל מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלְחוּ לַצָּבָא: וַיִּמָּסְרוּ מֵאַלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף לַמַּטֶּה שְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צָבָא: וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה אֶלֶף לַמַּטֶּה לַצָּבָא אֹתָם וְאֶת פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לַצָּבָא וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ וַחֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה בְּיָדוֹ...

אחרי המלחמה מצוה משה את הלוחמים:

וְעַתָּה הִרְגוּ כָל זָכָר בַּטָּף וְכָל אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הֲרֹגוּ: וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר הַחֲיוּ לָכֶם.

ואכן, הפרשה מספרת שהלוחמים קבלו מהטף בנשים:

וַיְהִי הַמַּלְקוֹחַ יֶתֶר הַבָּז אֲשֶׁר בָּזְזוּ עַם הַצָּבָא צֹאן שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים: וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אָלֶף: וַחֲמֹרִים אֶחָד וְשִׁשִּׁים אָלֶף: וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר כָּל נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף: וַתְּהִי הַמֶּחֱצָה חֵלֶק הַיֹּצְאִים בַּצָּבָא מִסְפַּר הַצֹּאן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְשִׁבְעַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: וַיְהִי הַמֶּכֶס לַה’ מִן הַצֹּאן שֵׁשׁ מֵאוֹת חָמֵשׁ וְשִׁבְעִים: וְהַבָּקָר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף וּמִכְסָם לַה’ שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים: וַחֲמֹרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּמִכְסָם לַה’ אֶחָד וְשִׁשִּׁים: וְנֶפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עָשָׂר אָלֶף וּמִכְסָם לַה’ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים נָפֶשׁ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת מֶכֶס תְּרוּמַת ה’ לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

הרי שהלוחמים, שפינחס הכהן היה אחד מהם, התחלקו ביניהם בששה עשר אלף נשים שלא ראויות לביאה. ושלשים ושתים מהן נמסרו לאלעזר הכהן[[1456]](#footnote-1456). מכאן למד רשב"י שגיורת שהתגירה מתחת לגיל ביאה, כשרה לכהֻנה. אבל חכמים דוחים זאת ומבארים שהן נמסרו לכהנים לשפחות ולא לנשים.

עוד נחלקו כאן בשאלה איך לפרש את המלים "וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר". אילו לא צותה התורה אלא על הטף שלא ידע משכב זכר, מה יהיה דינה של גדולה שלא ידעה משכב או של קטנה שידעה משכב? לכן למדו מכאן חכמים שהצווי הוא להרוג את מי שכבר ראויה לביאה. ולאו דוקא את מי שנבעלה.[[1457]](#footnote-1457)

ר' שמעון בן יוחי אומר גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשירה לכהונה שנאמר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם והרי פנחס עמהם.

ורבנן לעבדים ולשפחות אי הכי בת שלש שנים ויום אחד נמי כדרב הונא דרב הונא רמי כתיב כל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו הא אינה יודעת קיימו מכלל דהטף בין ידעו בין לא ידעו קיימו וכתיב וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם הא ידעי הרוגו הוי אומר בראויה ליבעל הכתוב מדבר.

וכל אשה יודעת איש בראויה ליבעל הכתוב מדבר אתה אומר בראויה ליבעל או אינו אלא נבעלה ממש כשהוא אומר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר הוי אומר בראויה ליבעל הכתוב מדבר.

### שמות כח לח, יבמות ס:

#### שִמוש בציץ

על הציץ אומרת התורה: "וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה’: וְשַׂמְתָּ אֹתוֹ עַל פְּתִיל תְּכֵלֶת וְהָיָה עַל הַמִּצְנָפֶת אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּצְנֶפֶת יִהְיֶה: וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’". על דרך הדרש אמרו חכמים שאין משתמשים בציץ לפורענות לישראל.

### יחזקאל לד לא, יבמות סא.

#### טומאת מת גוי

הנביא יחזקאל ממשיל את ישראל לצאנו של ה', בסופה של הנבואה הוא אומר: "וְאַתֵּן צֹאנִי צֹאן מַרְעִיתִי אָדָם אַתֶּם אֲנִי אֱלֹהֵיכֶם נְאֻם ה’ אלהים". אפשר לפרש שהוא בא לומר שישראל רק נמשלו לצאן, והם אדם. אבל רשב"י דורש שגויים אינם אדם לעניין טומאת אהל. אמנם, תמוה הדבר שהם מטמאים טומאת מת אך לא טומאת אהל, אבל האמוראים עומדים על כך שבפרשת טומאת מת לא נאמרה המלה אדם אלא לענין טומאת אהל[[1458]](#footnote-1458).

אמנם בכמה מקומות נקראו הגויים אדם, כגון בפסוקים שצוטטו לעיל: "וַיְהִי הַמַּלְקוֹחַ יֶתֶר הַבָּז אֲשֶׁר בָּזְזוּ עַם הַצָּבָא צֹאן שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים: וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אָלֶף: וַחֲמֹרִים אֶחָד וְשִׁשִּׁים אָלֶף: וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר כָּל נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף". ואולם, בפסוק הזה היה צרך לומר אדם, כדי להבדילם מהצאן, הבקר והחמורים.

קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל שנא' ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם.

יבמות סא. – ראה לעיל יבמות נט.

### ויקרא כא ו, יג, יבמות סא:

#### אשה זנה וחללה

כפי שבארנו לעיל, פרשתנו מצוה על קדושת הכהנים בתחומים שונים, אחד מהם הוא הנשים המותרות והאסורות לכהן. על הכהנים אומרת התורה: "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו", ועל הכהן הגדול אומרת התורה: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ".

גם על הכהן ההדיוט וגם על הכהן הגדול נאסרה זונה. מהי זונה? על הכהן הגדול נאמר: "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה". מכאן משמע שאַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה הן הנִגוד לבתולה. לא יקח את אלה כי אם את הבתולה[[1459]](#footnote-1459). ממילא למדנו מכאן שאלה שהוזכרו כאן אינן בתולות. מכאן למד ר"א שכל מי שנבעלה שלא לשם אישות היא זונה[[1460]](#footnote-1460). התורה מזכירה כאן את כל הנשים הפנויות שאינן בתולות, שאותן אין הכהן הגדול נושא, שהרי אינן בתולות, לא ישא את מי שאינה בתולה מחמת שהיא אלמנה או גרושה או זונה. ממילא למדנו שזונה היא מי שזנתה שלא בנשואין[[1461]](#footnote-1461). (וכבר בארנו לעיל שלדעת ר"א הדין אינו תלוי בקיומם של הבתולים. הבתולים אינם אלא סימן לכך שלא היתה לאיש).[[1462]](#footnote-1462)

תנאים אחרים חלקו עליו. ר"א ור"ע אמרו דברים דומים, שניהם מסכימים שזונה היא מי שנבעלה שלא כהגן, ואפי' שלא באִסור ממש. אלא שר"א אינו מבדיל בין מי שנבעלה עבור בצע כסף למי שנבעלה עבור דבר אחר[[1463]](#footnote-1463), אחת זאת ואחת זאת חִללו את עצמן למי שאינו הבעל.[[1464]](#footnote-1464) הנסִבות שסביב הביאה אינן חלק מהגדרת מצבה ומעמדה של האשה כי גופה מתחלל מהמעשים שנעשו בו ולא ממה שהובטח לה בעבורם. כמו שאר פסולי הכהֻנה שאינם תלויים ברצונה ובכונותיה אלא במעשיה, ואפי' בא‎ֹנס. אבל ר"ע אומר שזונה היא מופקרת לכל[[1465]](#footnote-1465). ויש מקומות בהלכה שאוסרים דבר שנראה לא מוגדר לגמרי, כמו לא תהיה קדשה (למ"ד שקדשה היא מופקרת לכלקפו), אסור ביאה על גויה דרך חתנות, ועוד.

לענין אִסור אתנן זונה ההלכה היא (תמורה כט:) שזונה היא מי שאין קדושין תופשים בה, סוגייתנו מקשרת את הדין לדין זונה בכהן.

אולי זה הטעם שבגללו סוברים ר' אליעזר ור' מתיא שזונה היא מי שנבעלה בעילה אסורה. וכן סוברים חכמים, ומוסיפים גיורת ומשוחררת (ורש"י מבאר שטעם הדבר הוא משום שגם הן נבעלו בעילה אסורה).

ר' יהודה סובר שזונה היא אילונית, כלומר: אשה שנושאים אותה רק לשם מעשה הזנות ולא לשם הולדת בנים. רב הונא מבאר את דעתו ע"פ הפסוק "אָכְלוּ וְלֹא יִשְׂבָּעוּ הִזְנוּ וְלֹא יִפְרֹצוּ", הושע מתאר את המארה שתבוא בכך שיעשו את המעשה אבל לא יפרו וירבו. מכאן שהמעשה הזה הוא זנות. ומי שנושא אשה רק בשביל מעשה זה, הרי הוא נושא אותה לשם זנות, ולכן היא נקראת זונה. ראוי לאדם לשאת אשה לשם פרו"ר והולדת בנים ולא לשם עצם המעשה[[1466]](#footnote-1466).

עוד למדו בתמורה שם שאתנן כלב אינו אתנן, ומכאן למדים אנו גם לכהן גדול, שאשה שנרבעה לבהמה אינה זונה. זאת אינה זנות. אלא תועבה אחרת.

זונה זונה כשמה דברי רבי אליעזר רבי עקיבא אומר זונה זו מופקרת רבי מתיא בן חרש אומר אפי' הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך עשאה זונה רבי יהודה אומר זונה זו אילונית וחכמים אומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות ר' אליעזר אומר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה.

אמר רב הונא מאי טעמא דר' יהודה דכתיב אכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרוצו כל ביאה שאין בה פירצה אינה אלא בעילת זנות.

#### בתולה לכהן

נאמר כאן על הכהן הגדול: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח". מכאן למד התנא שהכהן הגדול נושא דוקא אשה ולא קטנה. וכבר התבאר לעיל נט. שיש אומרים שהוא אינו נושא בוגרת. נמצא אפוא שלא יוכל לשאת לא בוגרת ולא קטנה אלא נערה בלבד.

ויש דורשים ואומרים שרק נערה נקראת בתולה, כמו שעולה מכמה מקומות בתורה, שהתורה קורא לנערה בתולה. לכן כשנאמר בתולה היינו דוקא נערה.

בתולה יכול קטנה ת"ל אשה אי אשה יכול בוגרת ת"ל בתולה הא כיצד יצתה מכלל קטנות ולכלל בגרות לא באתה.

בתולה אין בתולה אלא נערה וכן הוא אומר והנערה טובת מראה מאד בתולה.

### דברים כה ז, יבמות סא:

#### חליצה לקטן

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

התורה אומרת: "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי וכו'". הפרשיה מדברת על איש ואשה, בוגרים ובעלי דעת. לא קטנים שאין בהם דעת ולכן אין משמעות לשאלה אם הם חפצים או לא.

החליצה תלויה בדעת. היבם והיבמה עושים מעשים המצריכים דעת. מכאן שבקטנים אין החליצה מועילה. הגמ' כאן דורשת זאת מהמלים "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ", דוקא איש ולא קטן. יש דרשות רבות בש"ס הדורשות איש ולא קטן, אך נראה שא"א להתעלם מההקשר. והוא הקובע.

איש כתיב בפרשה ומקשינן אשה לאיש.

### בראשית א כז, ה ב, יבמות סא:

#### פריה ורביה

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ.

ועוד נאמר:

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם.

ה' מברך את האדם שיפרה וירבה. בפרשת נח באה ברכה זו יחד עם כמה צוויים, ואפשר לפרש שגם פרו ורבו האמור שם – צווי הוא ולא רק ברכה. ואולם, לא התבאר מהו שעור המצוה. ב"ה למדו זאת מכך שה' ברא איש ואשה, ואין פרו"ר ללא איש ואשה. הדרך לפרות ולרבות היא ע"י זכר ונקבה. מכאן למדו בית הלל שדי שאדם יעמיד אחריו זכר ונקבה, שיוכלו עוד לפרות ולרבות. ומשמע מכאן שצריך להוליד לפחות בן אחד ובת אחת.

אבל ב"ש למדו ממשה, שאחרי שהיו לו שני בנים פרש מאשתו. ממילא למדנו שמי שיש לו שני בנים רשאי לפרוש מאשתו. יש מפרשים שלפי ב"ש אינו רשאי לבטל עד שיהיו לו שני בנים ושתי בנות. רב הונא מנמק את דבריהם ומבאר את טעמם ע"פ דבריה של חוה: "וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן". מכאן דרש ר"נ שהיתה זקוקה לשת כי בלי זה – אין לה זרע. רק מי שיש לו שני בנים (ושתי בנות) יש לו זרע. לכן היא אומרת כִּי שָׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר. אם מי שאין לו שני בנים אין לו זרע, מסברה כל המצֻוֶּה לפרות ולרבות – זה מה שהוא צריך להוליד. אבל חכמים משיבים שע"פ הפשט חוה הודתה לה' על עצם הולדתו.

אמנם יש מי שאומר שדי בולד אחד. די בכך שהאדם עשה מעשה אחד כדי לקים את העולם וישבו[[1467]](#footnote-1467).

### בראשית ב יח, יבמות סא:

וַיֹּאמֶר ה’ אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ.

אמנם, אין כאן צווי. אבל אפשר ללמוד מכאן שלא טוב בעיני ה' היות האדם לבדו, ולכן ראוי לאדם שלא יהיה לבדו.

אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה שנאמר לא טוב היות האדם לבדו.

יבמות סב. – ראה בכורות מז:

### בראשית כב ה, יבמות סב.

וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בִּנְךָ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אַחַד הֶהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ: וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נְעָרָיו אִתּוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ וַיְבַקַּע עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים: בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֹק: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר וַאֲנִי וְהַנַּעַר נֵלְכָה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם: וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֹלָה וַיָּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמַּאֲכֶלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו.

למה טרחה הפרשה לספר שאברהם לקח חמור ושני נערים? יתכן מאד שגם בארועים אחרים שאברהם נזכר בהם, הוא רכב על חמור או שלִוו אותו נערים. אבל התורה מצאה לנכון לספר לנו את זה דוקא כאן. ללמד שרק אברהם ויצחק יכולים להתקרב אל מקום הקדש, הנערים נשארים מאחור עם החמור. (ומכאן מובן למה דרשו חז"ל מהפסוק הזה שהגויים הרי הם כחמורים, הם אינם יכולים להתקרב עם אברהם ויצחק אל השכינה). משעזבו אברהם ויצחק את הנערים, לא נזכר עוד החמור. נזכר איל, שהוא בהמה טהורה וקרב בשם יצחק. אל המקום אשר יבחר ה' יבאו רק אברהם ויצחק. התורה מדגישה זאת באמרה שאברהם השאיר את הנערים מרחוק עם החמור ורק "אני והנער נלכה עד כה ונשתחוה". נראה שלא בחנם הזכירה התורה שהנערים נשארו מרחוק עם החמור. תפקיד הפסוק הזה הוא לומר שע"י המעשה הזה נבדלים אברהם ויצחק מכל גויי הארץ.

מכאן דרשו חכמים שהנערים, כלומר העבדים הם כחמורים ואינם מתיחסים לאבותיהם. אבל הגויים בני החורין לא, שהרי מצאנו בכמה מקומות בתנ"ך שהם קרויים בשמם ובשם אבותיהם, ובמקום אחד מצאנו אפילו גוי אחד שנקרא על שם אבי אביו: "וַיִּשְׁלָחֵם הַמֶּלֶךְ אָסָא אֶל בֶּן הֲדַד בֶּן טַבְרִמֹּן בֶּן חֶזְיוֹן מֶלֶךְ אֲרָם".

אמר רב הכל מודין בעבד שאין לו חייס דכתיב שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור.

### איוב ה כד, יבמות סב:

אליפז התימני מלמד מה שכרו של ירא ה', והוא מסים את דבריו ואומר:

כִּי עִם אַבְנֵי הַשָּׂדֶה בְרִיתֶךָ וְחַיַּת הַשָּׂדֶה הָשְׁלְמָה לָךְ: וְיָדַעְתָּ כִּי שָׁלוֹם אָהֳלֶךָ וּפָקַדְתָּ נָוְךָ וְלֹא תֶחֱטָא: וְיָדַעְתָּ כִּי רַב זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֶיךָ כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ: תָּבוֹא בְכֶלַח אֱלֵי קָבֶר כַּעֲלוֹת גָּדִישׁ בְּעִתּוֹ:

מכלל הדברים האלה למדו חכמים שאדם צריך לדעת כי שלום אהלו ולפקוד את נוהו, ומתוך כך לא יחטא. וממילא למדו חכמים שאם יפקוד את נוהו – גם כשיהיה בדרך ידע כי שלום אהלו. מכאן למדו חכמים שיפקוד אדם את אשתו טרם צאתו לדרך, ובשעת תשוקתה. ואם הוא יודע ששלום אהלו, לא ימנע מלפקוד את נוהו.

### בראשית טז ג, יבמות סד.

וְשָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ וְלָהּ שִׁפְחָה מִצְרִית וּשְׁמָהּ הָגָר: וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרַנִי ה’ מִלֶּדֶת בֹּא נָא אֶל שִׁפְחָתִי אוּלַי אִבָּנֶה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרָי: וַתִּקַּח שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם אֶת הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֶׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה.

מכאן שמי שנשא אשה שלא ילדה לו בנים, לאחר עשר שנים צריך לשאת אשה נוספת כדי לפרות ולרבות ממנה. אמנם, הבריתא אומרת שאין להביא מכאן ראיה הלכתית, אלא רק זכר לדבר.

אמנם, ליצחק לא נולדו ילדים במשך עשרים שנה ואעפ"כ לא נשא אחרת, אבל הגמ' מבארת מדוע.

ועוד למדו מכאן שהשנים שבהן אדם יושב בחו"ל אינן מן המנין.

### בראשית א כח, יבמות סה:

#### מי מצֻוֶּה בפריה ורביה

ה' ברך את אדם וחוה שיפרו וירבו: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ". נאמר כאן בלשון רבים: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וכו'". מי הם אלה שאותם ברך אלהים? אותם זכר ונקבה שנזכרו בפסוק הקודם, שעליהם נאמר: "זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים...". כלומר: אדם וחוה. ממילא עולה שגם חוה בכלל הזה, כלומר: האמירה "פרו ורבו" נאמרה לא רק לאדם אלא גם לחוה. מכאן למד ריב"ב שאת שניהם הוא ברך שיפרו וירבו. אבל ר' אילעא בשם ראב"ש דוחה את דבריו ואומר שלא יתכן שהרבים האמורה הם האדם ואשתו, שהרי נאמר כאן "וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וכו'" ואין האשה עושה כך. אלא יש לפרש שהאמירה "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וכו'" נאמרה אל מין האדם. היא חוזרת אל הפסוק "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ", ואותם ברך ה'. ה' דבר עם האדם ואשתו, אבל אין כונתו ששניהם מצֻוִּים כל אחד בפני עצמו לעשות את המעשים האלה, אלא שהם וצאצאיהם יעשו את כל האמור כאן[[1468]](#footnote-1468).

רב יוסף דורש מהפסוק שנאמר אל יעקב: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ". ה' מדבר עם יעקב בלשון יחידקפט, מכאן דרש רב יוסף שהצווי אינו חל אלא על האיש[[1469]](#footnote-1469) בלבדקפט.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו.

מנא הני מילי אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון אמר קרא ומלאו את הארץ וכבשוה איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש אדרבה וכבשוה תרתי משמע אמר רב נחמן בר יצחק וכבשה כתיב רב יוסף אמר מהכא אני אל שדי פרה ורבה ולא קאמר פרו ורבו.

### משלי ט ח, יבמות סה:

#### תוכחת לץ

נאמר: "אַל תּוֹכַח לֵץ פֶּן יִשְׂנָאֶךָּ הוֹכַח לְחָכָם וְיֶאֱהָבֶךָּ". אין תועלת בתוכחה ללץ. לכן אין צרך להוכיחו. ר"א לומד מדברי חכמת משלי שאף אסור להוכיחו.

### בראשית נ יז, שמואל א טז ב, בראשית יח יג, יבמות סה:

#### שלום ואמת

אחי יוסף משקרים ליוסף כדי שלא יכעס עליהם ויענישם: "וַיִּרְאוּ אֲחֵי יוֹסֵף כִּי מֵת אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמַלְנוּ אֹתוֹ: וַיְצַוּוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר: כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ וַיֵּבְךְּ יוֹסֵף בְּדַבְּרָם אֵלָיו".

גם שמואל מעלים את האמת מפני החשש למותו: " וַיֹּאמֶר ה’ אֶל שְׁמוּאֵל עַד מָתַי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל וַאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמְּלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן וְלֵךְ אֶשְׁלָחֲךָ אֶל יִשַׁי בֵּית הַלַּחְמִי כִּי רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ: וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֵךְ וְשָׁמַע שָׁאוּל וַהֲרָגָנִי ס וַיֹּאמֶר ה’ עֶגְלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדֶךָ וְאָמַרְתָּ לִזְבֹּחַ לַה’ בָּאתִי: וְקָרָאתָ לְיִשַׁי בַּזָּבַח וְאָנֹכִי אוֹדִיעֲךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה וּמָשַׁחְתָּ לִי אֵת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ".

גם ה' צטט את דברי שרה שלא כלשונם המדויקת: "וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַבְרָהָם לָמָּה זֶּה צָחֲקָה שָׂרָה לֵאמֹר הַאַף אֻמְנָם אֵלֵד וַאֲנִי זָקַנְתִּי". ה' לא הזכיר את העובדה ששרה אמרה "ואדני זקן". אמנם, האמירה "וַאֲנִי זָקַנְתִּי" היא אמירה ששרה אכן אמרה, שהרי אמרה "אַחֲרֵי בְלֹתִי", כלומר: אחרי שזקנתי. ה' אמר לאברהם את מה ששרה אמרה אך לא את כל מה ששרה אמרה. מכאן למדו חכמים שאפשר מפני השלום להעלים חלק מהאמת. מדברי חכמים נוכל לדייק שאפילו אמירת חלק מהאמת היא שקר ולא הותרה אלא מפני השלום. ואלמלא השלום גם זה אסור.

גם דרשתם של חכמים מדברי ה' אל שמואל מלמדת זאת. ה' לא אמר לשמואל לשקר. שמואל אכן יזבח לה' בבית לחם. הוא יביא עגלת בקר ויזבחנה, אלא שיסתיר את הטעם העִקרי לבואו ויאמר "לִזְבֹּחַ לַה’ בָּאתִי". משפט שמשמע ממנו כאילו רק לשם כך הוא בא. את זה מותר לומר מפני השלום ומפני הסכנה, ואך ורק מפני השלום ומפני הסכנה. (ושמא דברי ה' אל שמואל היו הוראת שעה?). אלמלא כן, אסור לשקר גם שקר כזה.

### ויקרא כב יא, יבמות סו.

#### קנין כספו של כהן

התורה אומרת: "וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ". קנינו של כהן אוכל. ומבארים חכמים שכונת הפסוק לכל נפש שהיא קנינוקצג, בין אשה ובין עבד. כל נפש שקנה הכהן תאכל. קנין קנינו גם הוא אוכל, כי קנין קנינו – קנינו הוא[[1470]](#footnote-1470).

מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ומנין לאשה שקנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו קנינו שקנה קנין אוכל.

### ויקרא כב יא, כא טו, יבמות סז:סח

#### נשואי בת כהן לזר

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.

כלומר: רק כהנים אוכלים קֹדש, זרים אינם אוכלים קדש. אבל אפשר להעביר נשים מהכהֻנה והחוצה ומבחוץ פנימה[[1471]](#footnote-1471). כהן שקונה נפש – יאכל בלחמו[[1472]](#footnote-1472), ומנגד בת כהן כי תהיה[[1473]](#footnote-1473) לאיש זר – לא תאכל.[[1474]](#footnote-1474)

במה תורשה אשה לאכול קדש? בכך שהיא קנין כספו של הכהן. מכאן שכל כהן שקונה נפש – תאכל[[1475]](#footnote-1475). וכנגדו: ישראל שקנה נפש מכהן (כלומר נשא בת כהן) – לא תאכל. אם היא שבה אל בית אביה כנעוריה – תאכל. וממילא למדנו שכל עוד לא שבה אל בית אביה כנעֻריה – לא תאכל[[1476]](#footnote-1476).

מכאן אפשר ללמוד כמה דברים על מעמדה ההלכתי של בת[[1477]](#footnote-1477). בת היא חלק מבית אביה כל עוד לא היתה לאיש זר. יתר על כן, גם אחרי שהיתה לזר היא יכולה לשוב אל בית אביה אם לא נותר בה משהו משייכותה לאותו זר. אבל כל עוד זרעו של הזר בקרבה – שיכת היא לאותו זר. מה מותיר חותם על האשה? הזרע. שהרי איש נושא אשה כדי להוליד זרע.

מסתבר שהוא הדין לגבי אדם שהוליד זרע מאשה ללא נשואין. דרכה של התורה לתאר את המקרה בדרך של היתר ולא בדרך של אִסור[[1478]](#footnote-1478), אבל כל מי שחותמו של הזר עליה, זרותו עליה. לכן, מי שילדה לזר לא תאכל בקדשים. זרה היא. אם היתה לאיש זר ללא נשואין וגם הנה הרה לזרים או שילדה לו, ודאי אינה עדיפה על גרושה לאיש זר שהיא לו הרה ויולדת יחדו.

עוד אפשר ללמוד מכאן שאע"פ שהתורה אסרה את הגרושה לכהן, אין בה פסול. עצם הגירושין אוסרים אותה, ולא שיכותה לזר.

#### בת ישראל לכהן

בת כהן שנשאה לאיש זר לא אוכלת בקדשים. בפשטות, טעם הדבר הוא שע"י הנישואין בת עוברת למשפחת בעלה, וע"י גירושין או אלמנות היא שבה אל בית אביה. ולכן מסתבר שכל דרך שבה בת כהן נעשית זרה – בת ישראל שנשאת לכהן באותה דרך תֵעשה כהנת, וכך (א) דורש ר' שמעון (מובא בירושלמי). למרות זאת מבארים האמוראים שיש מקרים שבהם גם בת ישראל לכהן וגם בת כהן לישראל לא יאכלו בתרומה[[1479]](#footnote-1479). יש מי שאינה שבה אל בית אביה כנעוריה, ואף אינה קנין כספו של בעלה. הרה ושומרת יבם לא שבו אל בית אביהן, שהרי הרה (ב) אינה כנעוריה וממילא לא חל עליה האמור "וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ", ושומרת יבם אינה (ג) שבה אל בית אביה, ואעפ"כ אינן בבחינת (ד) נפש קנין כספו.

האמוראים מבארים שהטעם שבגללו אשת כהן אוכלת במתנות הכהֻנה הוא משום שהיא קנין כספו של הכהן. לכן לא תאכל אם אינה בבחינת נפש קנין כספו. ולכן גם אשת כהן חרש לא תאכל, כי מה"ת אין לו קנין.

למדו כאן אפוא האמוראים שבת כהן שומרת יבם או הרה לישראל אינה אוכלת בתרומת בית אביה, שהרי לא שבה אל בית אביה כנעוריה. לפי זה היה ראוי לפסוק שבמקרה ההפוך, כלומר בת ישראל שנשאת לכהן והניחה הרה או שומרת יבם, תאכל. אבל להלכה לא נפסק כך, כיון שהיא אינה קנין כספו של כהן, ואף אין לה זרע מכהן.

נמצא שבת ישראל לא תאכל תרומה אא"כ היא קנין כספו של כהן, ובת כהן לא תשוב לאכול תרומה אא"כ היא כנעוריה. אם אינה כנעוריה – לא תשוב.

כמו שנבאר להלן, בכלל אלה גם מי שנבעלה לפסול. גם היא כבר אינה כנעוריה, שהרי (ז) נפסלה מלהנשא לכהֻנה. פסולה מלמד על כך שעוד נותרו בה עקבותיו של האיש שהיתה לו. שהרי אלמלא כן, למה לא תנשא לכהֻנה. (ואין הדבר דומה לגרושה. גרושה נפסלה משום שהיא גרושה, גם אם בעלה כשר. ומכאן שלא זהותו של בועלה היא הפוסלת. אבל מי שהתחללה נפסלה רק משום שפסולו של בועלה עדין עליה). לכן אינה שבה אל בית אביה כנעוריה. ממילא גם לא תאכל בתרומה.

#### יציאת הבת ושיבתה

נאמר כאן "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ". לפי פשוטם של דברים הפסוק "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה" הוא המשך הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר". אותה בת כהן שהיתה לאיש זר, אם היא תהיה אלמנה וגרושה – תשוב לאכול תרומה. ואולם, אם כך הם הדברים – למה הפסוק השני שב ופותח ב"ובת כהן". משמע שהוא לא מדבר על אותה בת אלא בא ללמד דין חדש[[1480]](#footnote-1480). ועוד: למה הפסוק הראשון אומר "בתרומת הקדשים" ואילו הפסוק השני אומר רק "לחם אביה"? מכאן דיקו חכמים ואמרו שאמנם נכון שהפסוק השני מדבר על בת כהן שיצאה מבית אביה שהוזכרה בפסוק הראשון[[1481]](#footnote-1481). אבל למרות זאת יש הבדל מסוים בין הפסוקים. לא לכל דבר הפסוק השני הוא המשך של הפסוק שלפניו. הוא מלמד דין בפני עצמו. לכן למדו חכמים שהבת שהוזכרה בפסוק השני (ח) לא שבה לכל הקדשים שאכלה בנעוריה. בפסוק הראשון נאמר "הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל", ואילו בפסוק השני נאמר "מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל". לא בתרומת הקדשים אלא רק מהלחם. מתרומת הקדשים לא תאכל מעת שהיתה לזר. מה גם שתרומת הקדשים אינה לחם אביה. הכהן זוכה משלחן גבוה.[[1482]](#footnote-1482)

ולא רק ההבדל בין סוגי הקדשים מבדיל בין שני הפסוקים האלה. הפסוקים פותחים ב"וכל זר לא יאכל קדש". משמע שהנושא שבו עוסקת הפרשיה הוא הקֹדש. אבל אחרי שהפרשה מסימת "מלחם אביה תאכל" היא מסכמת: "וכל זר לא יאכל בו". בו, ולא רק בקֹדש. לכן למדו האמוראים שהפסוק השני מלמד את גופו של הדין.

הדרשה אומרת אפוא שהפסוק הראשון, "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל", מלמד דין רחב יותר ממעבר הבת לבין משפחת הזר. לכן באו האמוראים והוסיפו ודרשו שהפסוק עוסק במי שהיתה למי שזר אצלהרב. וכפי שנבאר להלן.

#### אשה שנבעלה בעילה פסולה

על הכהן הגדול מלמדת התורה: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשׁוֹ". למדנו אפוא שאם הוא בא על אשה האסורה לו – הוא מחלל אותה ואת זרעה.

כיון שהוא מחלל אותה, נמצא שגם היא דומה לבת כהן הרה שהוזכרה לעיל שאינה כנעוריה ולכן לא שבה אל בית אביה כנעוריה. זרותו של הזר לא פקעה ממנה. ולכן אי אפשר לומר עליה שהיא שבה אל בית אביה כנעוריה. כן הוא גם לגבי מי שפסולו של הזר עוד עליה.

מעתה – שוב אינה בכלל ושבה אל בית אביה. כשאמרה התורה "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ", היינו דוקא (יא) אם היא אלמנה או גרושה, כאמור כאן. שהיתה לאיש זר בנשואין ויצאה ממנו ותמו הנשואין. אבל מי שנבעלה בעילה פסולה לא תוכל לשוב לבית אביה מכח הפסוק הזה, שהרי היא לא כאלמנה וגרושהרה. היא לא כנעוריה. שהרי פסולו של הזר לא מש ממנה. דוקא אלמנה וגרושה תשוב אל בית אביה. אבל זו שאינה כנעוריה, ממילא אף אחרי שגרשה לא יצאה מכלל "ובת כהן כי תהיה לאיש זר". הוויתו לא משה ממנה.

נודע אפוא שבת כהן מתחללת בביאה פסולה. וכיון שטעם הדבר הוא חִלול ולא זרות – שוב אין הבדל בין בת כהן לבת ישראל. וכן מסתבר: וכי ביאה כזאת תחלל את הכהנת ולא את הישראלית? נאמר כאן "ובת כהן", כדי ללמד שגם בת כהן בזרותה אינה אוכלת. אבל למה בת ישראל לא תהיה בכלל הזה. (י) סברה היא, שאם הביאה מותירה את חותמה הפסול בבת, גם בת ישראל בכלל הזה. וק"ו מגרושה.

עולה מכאן שביאה פסולה פוסלת את האשה. איש מטביע את חותמו באשה. כל עוד חותמו באשה היא הולכת אחריו. אם הסתלקו חותמו וזרעו ממנה, היא שבה אל בית אביה. מכאן אפשר ללמוד גם לעניין נשואין, אם הוא פסול – היא פסולה כמותו. פסול הבא על אשה, השאיר בה את פסולו.

#### פסול בביאה

כפי שבארנו, מכך שנאמר על הכהן הגדול: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". ממילא למדנו שאם הוא בא על אשה פסולה, זרעו מתחלל. זרעו הוא פסול והוא חול. הוא מחולל, והתורה הלא אסרה על כהן חללה. מכאן שביאה פסולה מחללת את הזרע, (ומכאן משמע שגם ביאתו של הזרע הזה על אשה תחלל אותה, שהרי הוא מחולל), וביאה המחללת את הזרע מחללת את האשה. להשוות לסוגית מהי חללה, ולדברינו במצוות. אלא שנחלקו התנאים בהבנת הדבר. יש מי שבאר שע"י הביאה נעשית האשה כמו הזרע, וכאשר הזרע מתחלל, מתחללת גם האשה. ויש מי שלמד שגם אם הזרע לא מתחלל, מתחללת האשה. שהרי נבעלה בביאה אסורה.

וכאן עלינו לשאול במה נפסלת האשה בביאה. האם חל על האשה פסולו של האיש הבא עליה, או שהיא כמו בנו? האם האשה נפסלה (טו) מהעבֵרה, שנבעלה בעילה פסולה, או שכיון שביאה נועדה לקים ממנה זרע, אף היא נעשית (טז) כמו הזרע. ואם כן – אפשר לבאר שהיא נעשית פסולה כמו הפסול שבא עליה. אבל אפשר לבאר שכיון שהאשה מקבלת את פסולו של האיש בגלל שתפקיד הביאה הוא להוליד זרע, לא מסתבר שתהיה (טז) היא יותר פסולה מפסולו של הזרע עצמו. כלומר: האם הכלל הוא שהאשה נעשית כבעלה, וממילא נולד זרע, או שהזרע שקבעה התורה שמאגד את האשה באיש, הוא הוא הגורם. לשאלה הזאת תהיה נפק"מ במצרי שני שבא על אשה. אם נבאר שהוא עשה את האשה כמוהו – הרי היא אסורה כמוהו. אבל אם נבאר שהיא כמו בנו, ממילא היא כשרה. בכך נחלקו התנאים. וכן נחלקו מה הדין במי שבא עליה עמונית. האם היא נעשתה פסולה כמוהו, וכשם שהוא פסול גם היא פסולה, או שחל עליה פסול עמוניות, וכיון שהיא אשה – אין פסול עמוניות חל על נשים וממילא היא כשרה.

ומכאן אפשר ללמוד שלאו דוקא בת כהן נפסלת בביאה פסולה. כל אשה שבא עליה פסול – פסולו עליה. וא"כ היא פסולה לכהֻנה ולתרומה[[1483]](#footnote-1483). וא"כ, כל (יב) אשה שנפסלה ע"י איש פסול, נפסלה גם לכהֻנה וגם לתרומה. היא נעשתה זרה ונכללת במה שנאמר "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ".

וראה לעיל יבמות מה., שם בארנו שכיון שהתורה אומרת שבת כהן שאינה בבית אביה אינה אוכלת בתרומת הקדשים, אבל ע"י אלמנות וגירושין היא יכולה לשוב לבית אביה, כמו שנאמר כאן: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ". התורה מבארת כאן שאע"פ שהיתה לאיש זר, אלמנות או גירושין פוטרים אותה מבית האיש הזר, אם אין לה זרע ממנו, והיא שבה אל בית אביה. אמנם אפשר לדייק מכאן שהיא שבה אל בית אביה דוקא (יא) באלמנות או גירושין, כלומר שנִשאה בהתר והתגרשה או התאלמנה בהתר. אבל אם קשריה עם האיש הזר היו באִסור וכלל לא היו אפשריים שם נשואין, וממילא לא היו אפשריים של אלמנות או גרושין, כאן לא חִדשה התורה שהיא יכולה לשוב אל בית אביה. אם בהיותה נשואה לכשר אינה בבית הכהן, ק"ו אם בא עליה מי שנשואין כלל אינם יכולים לחול[[1484]](#footnote-1484). פסולו חל עליה. כשם שזרע הבעל הוא חותם שנשאר על האשה, כך פסולו של הבועל. שניהם עקבות הביאה.

וק"ו אם בא עליה מישהו שפסולו כ"כ חזק עד שזרעו ממזר. אם זרעו כ"כ נפסל, ק"ו שהיא. ואולם, (יג) אם לא הוא עצמו זר, אלא שהתורה אסרה את הביאה, כגון בנדה או במחזיר גרושתו[[1485]](#footnote-1485), פשוט שהאשה לא נפסלה, לא נעשה בה דבר זר במהותו. אינה גרועה מגרושה שנאסרה לכהן אך עומדת היא בקדושתה.

עוד דיקו האמוראים מכך שנאמר: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ", נאמר כאן "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ", לא נאמר דבר על אנינות. הנושא של הפסוקים האלה הוא זרות. אחרי כמה פסוקים העוסקים בטומאה, יש כמה פסוקים העוסקים בהגדרת זרות. על אנינות (יד) לא נאמר דבר. התורה אסרה את מי שיש בו פגם, שהוא טמא או זר. היא לא אסרה את מי שאין בו פגם אלא מניעה אחרת.

כנעוריה (ב) פרט למעוברת.

היבם אי בת כהן לישראל היא פסיל לה ושבה אל בית אביה (ג) פרט לשומרת יבם אי בת ישראל לכהן היא לא מאכיל לה קנין כספו (ד) אמר רחמנא והא קנין דאחיו הוא.

דהא (ה) קניה בהויה.

אמר רבי שמעון (א) בזו מידת הדין לוקה שאם מעשה הוא לפסול יהא מעשה להאכיל. ואם אינו מעשה לפסול לא יהא מעשה להאכיל.

יאות אמר רבי שמעון ומה טעמון דרבנין הם יאכלו והם יאכילו. הראוי לוכל מאכיל. ושאינו ראוי לוכל אינו מאכיל. התיבון הרי ממזר הרי אינו ראוי לאכול ומאכיל. שנייא היא דכתיב ילד בית. מעתה הילוד מאכיל ושאינו ילוד אינו מאכיל. שנייא היא דכתיב ושבה אל בית אביה פרט לשומרת יבם כנעוריה פרט למעוברת. (ירושלמי).

אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא ובת כהן כי תהיה לאיש זר (ז) כיון שנבעלה לפסול לה פסלה האי מיבעי ליה דקאמר רחמנא בת כהן דמינסבא לזר לא תיכול ההיא (ט) מושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל נפקא מדקאמר רחמנא ושבה אל בית אביה תאכל מכלל דמעיקרא לא אכלה אי מההיא הוה אמינא לאו הבא מכלל עשה עשה כתב רחמנא האי ללאו [לאו] מוכל זר לא יאכל קדש נפקא ההוא מיבעי ליה לגופיה תרי וכל זר כתיבי.

אשכחן כהנת לויה וישראלית מנלן כדא"ר אבא אמר רב (י) בת ובת הכא נמי בת ובת.

ואימא נבעלה לפסול לה חייבי כריתות כי תהיה אמר רחמנא הנך דאית בהו הויה חייבי כריתות לאו בני הויה אי הכי עובד כוכבים ועבד לא ליפסלו הנך פסלי מדרבי ישמעאל דא"ר יוחנן משום רבי ישמעאל מנין לעובד כוכבים ועבד שבא על בת ישראל ועל כהנת ולויה שפסלוה שנאמר (יא) ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וגו' מי שיש לו אלמנות וגירושין בה יצאו עובד כוכבים ועבד שאין לו אלמנות וגירושין אשכחן כהנת לויה וישראלית מנא לן כדאמר ר' אבא אמר רב (יב) בת ובת ה"נ בת ובת.

ואימא נבעלה לפסול לה אף מחזיר גרושתו (יג) לאיש זר אמר רחמנא מי שזר אצלה מעיקרא לאפוקי האי דלא זר אצלה מעיקרא הוא אי הכי חלל דלאו זר הוא מעיקרא לא לפסול אמר קרא לא יחלל זרעו בעמיו מקיש זרעו לו מה הוא פוסל אף זרעו נמי פוסל ואימא משעת הויה דומיא דכהן גדול באלמנה מה כהן גדול באלמנה בביאה אף האי נמי בביאה ואימא עד דאיכא הויה וביאה דומיא דכ"ג באלמנה מה כהן גדול באלמנה בביאה לחודה אף האי נמי בביאה לחודה.

ת"ק סבר מה כ"ג באלמנה (טו) שביאתו בעבירה ופוסל אף האי נמי פוסל ורבי יוסי סבר ככהן גדול מה כהן גדול (טז) שזרעו פסול ופוסל אף כל שזרעו פסול פוסל... רבי יוסי סבר מה כהן גדול באלמנה שזרעו פסול ופוסל אף כל שזרעו פסול פוסל רשב"ג סבר מה כהן גדול באלמנה (יז) שכל זרעו פסול ופוסל אף שכל זרעו פסול ופוסל

א"ר יוסי ברבי חנינא וכל זר (יד) זרות אמרתי לך ולא אנינות דרבי יוסי ברבי חנינא מן זר וכל זר נפקא.

ואמר רב חסדא אמר רבינא בר רב שילא מאי קרא דכתיב ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים (ח) לא תאכל לא תאכל במורם מן הקדשים.

יבמות ע. – ראה יבמות כב:

### ויקרא כב יא, יבמות ע.

#### שיבת בת לבית אביה

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.

בת כהן חוזרת לבית אביה בתנאי ש"זֶרַע אֵין לָהּ". אם יש לה זרע כלשהו מבעלה, היא עדין שיכת למשפחתו. לא נאמר "ובן אין לה" אלא "וזרע אין לה"[[1486]](#footnote-1486). כל זרע[[1487]](#footnote-1487) שהוא מבעלה, פוסל אותה מאכילת תרומה. וממילא מכשיר אותה באכילת תרומה אם היא בת ישראל והוא כהן. שהרי הכלל הנלמד מהפרשה הוא שזרע משאיר אשה בבית בעלה.

וזרע אין לה אין לי אלא זרעה זרע זרעה מנין ת"ל וזרע אין לה מכל מקום אין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין ת"ל וזרע אין לה עיין עלה.

### ויקרא כב ד, יבמות ע.

#### האסורים בקֹדש

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.

מי נאסר בקדש? ראשית, אוסרת התורה את הטמאים: "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וכו'".

אח"כ אוסרת התורה את הזרים: "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ".

בכלל הזרים תושב ושכיר, ובת כהן כי תהיה לאיש זר. לעֻמת זאת קנין כספו של כהן אינו זר. דוקא תושבו ושכירו הם זרים. אם קנה את גופם – יאכלו. אבל את התושב והשכיר לא קנה. הם עומדים ברשות עצמם וחיבים במצוות מצד עצמם ולא מצד שוכרם.

כללים דומים מצאנו בפסח: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן כֵּן עָשׂוּ". גם על הפסח אומרת התורה שהוא אינו נאכל לזר, ולכן לא נאכל לתושב ושכיר, אך נאכל הוא לעבד הקנוי לאדוניו. אמנם, הזרות האמורה לענין הפסח אינה כזרות האמורה לענין תרומה. לענין תרומה כל מי שלא שיך לבית אהרן הוא זר, ולענין הפסח כל מי שלא שיך לבית ישראל הוא זר. אבל הכללים האמורים בפסח דומים לכללים האמורים באכילת קדש: דוקא מי ששיך לבית ישראל לענין הפסח או לבית אהרן לענין תרומה – אוכל. גם קנין כספו אוכל, אבל תושב ושכיר אינם אוכלים. מי שאינו ישראל אלא רק תושב ושכיר אצל ישראל לא יאכל פסח, ומי שאינו כהן אלא רק תושב ושכיר אצל כהן לא יאכל תרומה. אבל מקנת כספו של ישראל יאכל פסח ומקנת כספו של כהן יאכל תרומה. בפסח אסרה התורה גם את הערל. גם ערל הוא כזר ואינו ראוי לפסח. מכאן למד ר"א שאם הוא זר ואינו מבית ישראל לענין פסח, ק"ו (א) שהוא זר ואינו מבית אהרן לענין תרומה. שהרי אם אינו מבית ישראל איך יהיה מבית אהרן? (ופשוט שהוא מבית ישראל וחיב בכל המצוות, אך לאכול דבר שיש בו קדושה ומיחד את ישראל נאסר, כן יאסר בתרומה).

אבל ר"ע אינו לומד משם. שהרי אפשר לבאר שדוקא לענין ברית ישראל, נכרתת הברית במילה ופסח. אבל הכהֻנה לא תלויה בכך, שהרי לא נאמרה כאן ערלות. ואולם, ר"ע מודה לעצם הדין, ולא מפני הזרות האמורה בחלקה האחרון של הפרשיה, אלא מפני הטומאה האמורה בחלקה הראשון. הערלה היא פגם גדול יותר מטומאה. ואם התורה אומרת "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ וכו'", ק"ו שהערל לא יוכל לאכול[[1488]](#footnote-1488). ערל בכלל הטמאים הוא. ר"ע לומד על הערל מדיני טומאה ולא מדיני זרות. לכן נוהגים בו כל דיני טומאה[[1489]](#footnote-1489), והוא (ב) בכלל "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר".[[1490]](#footnote-1490)

ומ"מ בין לפי הדורש מהדמיון לפסח ובין לפי הדורש מהדמיון לטומאה, אין הדברים אמורים אלא לגבי פגם (ג) גדול וחמור כערלות, שהיא חלק מהגדרת הזרות האמורה לגבי פסח, וכתובה (ד) באותה פרשיה כחלק מאותן הגדרות. לא כל הפסול מאכילת קרבן נפסל גם מאכילת תרומה, שהרי התרומה קלה היא מקרבן. אבל הערלות, שנזכרה בהל' פסח כחלק (ה) מדיני הזרות, והיא מיאוס ופגם וגנאי[[1491]](#footnote-1491), דינה כדין זרות ולכן היא בכלל האמור כאן. היא פוגמת את שייכותו. ואם היא פוגמת את שייכות אדם לבית ישראל לענין פסח, ודאי פוגמת היא גם את שיכות אדם לבית אהרן לענין תרומה.

וראה דברינו לעיל יבמות סז.

#### תושב ושכיר

נאמר כאן "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ". למדנו אפוא שיש קנין כסף, יש תושב ויש שכיר. קנין כסף היינו עבד גמור, שקנוי לאדוניו. תושב ושכיר אינם קנויים לכהן ולכן הם זרים. התורה מזכירה כאן שני סוגי זרים היושבים בבית הכהן: תושב ושכיר. בתורה יש שני סוגי עבד עברי, ולכן מסתבר ששני העבדים העבריים האלה הם (ו) התושב והשכיר האמורים כאן. ממילא למדנו שגם הנרצע אינו קנוי לגמרי לאדוניו.

א"ר אלעזר מנין לערל שאין אוכל בתרומה (א) נאמר תושב ושכיר בפסח ונאמר תושב ושכיר בתרומה מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר (ב) איש איש לרבות הערל.

תושב זה קנוי קנין עולם שכיר זה קנוי קנין שנים ויאמר תושב ואל יאמר שכיר ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כל שכן אילו כן הייתי אומר תושב זה קנוי קנין שנים אבל קנוי קנין עולם אוכל בא (ו) שכיר ולימד על תושב שאף על פי שקנוי קנין עולם אין אוכל.

אי מה פסח אונן אסור בו אף תרומה אונן אסור בה א"ר יוסי בר חנינא אמר קרא (זר) וכל זר (ה) זרות אמרתי לך ולא אנינות אימא ולא ערלות הא כתיב תושב ושכיר ומה ראית מסתברא ערלות הו"ל לרבויי שכן (מעשי"ם כרותי"ם בדב"ר העב"ד) מחוסר (ג) מעשה ומעשה בגופו וענוש כרת וישנו לפני הדבור ומילת זכריו ועבדיו מעכבת אדרבה אנינות הוה ליה לרבויי שכן ישנה בכל שעה ונוהגת באנשים ונשים ואין בידו לתקן את עצמו הנך נפישן רבא אמר בלא הנך נפישן נמי לא מצית אמרת שבקינן ערלות דכתיב (ד) בגופיה דפסח וילפינן אנינות מפסח דפסח גופיה ממעשר גמרינן.

### שמות יב מג-מח, יבמות עא.

#### ערל בפסח

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

את הפסח אין אוכל אלא מי שמקים את הברית עם ה'. לא ערל ולא בן נכר. ופרשו חכמים שבכלל בן נכר כל מי שפרש מדרכי ישראל. אם אינו מקים את הברית עם ה' – אינו בכלל הפסח, המבדיל את ישראל מן העמים[[1492]](#footnote-1492). וערל, אע"פ שלבו לשמים, אינו בכלל הברית עם ה' ולכן אינו בכלל הפסח[[1493]](#footnote-1493), כי אין אוכלים את הפסח אלא מולים. ודוקא בפסח, שמבדיל את ישראל מן העמים, ועליו נאמר "יֹאכַל בּוֹ" לאֹרך כל הפרשיה, אין הערל אוכל. אבל בכל שאר המצוות מחויב כל אדם מישראל. לא נאמרו דינים אלה אלא על הפסח.[[1494]](#footnote-1494)

נאמר כאן: "וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ...וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ...", מי שאינו נמול או שלא כל זכריו נמולו[[1495]](#footnote-1495), נאסר לעשותו ונאסר לאכלו. אם ימול אָז יֹאכַל בּוֹ, וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ. על עבד נאמר "אז יאכל בו" ועל המול לו כל זכר נאמר "ואז יקרב לעשותו", אך מסברה אין לומר שהדין הראשון נוהג דוקא באכילה והדין השני דוקא בעשיה, אלא אם ימולו יקרבו לעשותו ולאכלו. (וטעם שִנוי הלשון הוא שעל גר יש לומר שאז יקרב לעשותו. כלומר: ע"י שימול את כל זכריו יקרב הגר ויהיה כאזרח הארץ ויעשה את הפסח. אבל מי שקונה עבד – ימול ויאכל).

התורה לא כתבה שמי שיש לו זכרים שלא נמולו לא יאכל בפסח. התורה נסחה את דבריה אחרת: "הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ...", אם יש ערל, עליו למול ואז יותר בפסח. עליו למול ולאכול. התורה לא אמרה כאן שמי שיש לו ערל לא יאכל כפי שאמרה לגבי האוכל עצמו. כאן לא אמרה התורה שלא יאכל אלא שימול את כל זכריו ואז יאכל. מכאן למד רבא שעליו למול רק את מי שכבר הגיע זמנו למול. מי שטרם הגיע זמנו למול אינו אוסר[[1496]](#footnote-1496).

אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה ועבדיו בשעת אכילה מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל אז אז לגזירה שוה.

בו המרת דת פוסלת ואין המרת דת פוסלת במעשר כל ערל לא יאכל בו למה לי בו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור.

אמר רבא ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מהילא הוא.

יבמות עא. – ראה פסחים כח:

יבמות עא. – ראה יבמות עד.

### שמות יב מה, יבמות עא.

#### תושב ושכיר בפסח

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

גר הגר עם ישראל יוכל לאכול בפסח אם ימול. ואעפ"כ מלמדת התורה שהתושב והשכיר הגרים עם ישראל לא יאכלו. מי הם התושב והשכיר? הלא אם מלו – גרים הם. ואם לא מלו – ממילא ערלים הם ואינם אוכלים. מכאן למדנו שגם גוי נמול, אם לא הצטרף לעם ישראל ואינו בכלל ישראל, כגון ערבי או גבעוני מהול או כגון גר שמל ולא טבל – לא יאכלו בפסח. אין די בכך שהוא נמול. כל עוד הוא תושב ושכיר – לא יאכל[[1497]](#footnote-1497).

ורבי עקיבא האי תושב ושכיר מאי עביד ליה אמר רב שמעיא לאתויי ערבי מהול וגבעוני מהול ... אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד כשהוא מהול וקסבר צריך להטיף ממנו דם ברית.

### יהושע ה ב, יבמות עא:

בָּעֵת הַהִיא אָמַר ה’ אֶל יְהוֹשֻׁעַ עֲשֵׂה לְךָ חַרְבוֹת צֻרִים וְשׁוּב מֹל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁנִית: וַיַּעַשׂ לוֹ יְהוֹשֻׁעַ חַרְבוֹת צֻרִים וַיָּמָל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל גִּבְעַת הָעֲרָלוֹת: וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר מָל יְהוֹשֻׁעַ כָּל הָעָם הַיֹּצֵא מִמִּצְרַיִם הַזְּכָרִים כֹּל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה מֵתוּ בַמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם: כִּי מֻלִים הָיוּ כָּל הָעָם הַיֹּצְאִים וְכָל הָעָם הַיִּלֹּדִים בַּמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם לֹא מָלוּ: כִּי אַרְבָּעִים שָׁנָה הָלְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר עַד תֹּם כָּל הַגּוֹי אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים מִמִּצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹל ה’ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לָהֶם לְבִלְתִּי הַרְאוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבוֹתָם לָתֶת לָנוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְאֶת בְּנֵיהֶם הֵקִים תַּחְתָּם אֹתָם מָל יְהוֹשֻׁעַ כִּי עֲרֵלִים הָיוּ כִּי לֹא מָלוּ אוֹתָם בַּדָּרֶךְ: וַיְהִי כַּאֲשֶׁר תַּמּוּ כָל הַגּוֹי לְהִמּוֹל וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם בַּמַּחֲנֶה עַד חֲיוֹתָם.

בפשטות, יהושע מל את ישראל שלא מלו במדבר. כך עולה מן הפסוקים. עם זאת, נאמר: "וְשׁוּב מֹל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁנִית". בפשטות, הכונה שוב מול שנית את עם ישראל. אבל רב דורש מכאן שגם אלה שנמולו צריך למול אותם שנית, כלומר לפרוע. והמילה השניה היא כמו המילה הראשונה. מכאן שהיא מעכבת.

עוד למדו מכאן שאפשר להזות על ערל, שהרי ודאי לפחות הזאת היום השלישי היתה עוד לפני המילה.

אמר ר' יוחנן משום רבי בנאה ערל מקבל הזאה שכן מצינו באבותינו שקבלו הזאה כשהן ערלים שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון בעשרה לא מהילי משום חולשא דאורחא הזאה אימת עביד להו לאו כשהן ערלים.

א"כ מאי שוב אלא לאו לפריעה ומאי שנית לאקושי סוף מילה לתחלת מילה מה תחלת מילה מעכבת אף סוף מילה מעכבין בו.

### בראשית יז יד, יבמות עב.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר.

מי שלא ימול – הרי הוא מפר ברית. זה פשוטו של מקרא. אבל חכמים דרשו שבכלל זה גם מי שהפר ברית ומשך את ערלתו. הברית צריכה להיות לברית עולם בבשר, ואסור להפר אותה. ומי שהפר אותה – לעולם חל עליו הצווי הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם. אין זה הפשט והגמ' מסיקה שזו אסמכתא בעלמא, כי משיכה אינה ערלה. ובירושלמי למדו מכאן את דין הפריעה.

משוך צריך שימול ... שנאמר המול ימול אפי' מאה פעמים ואומר את בריתי הפר לרבות את המשוך.

### ויקרא יב ג, ז יז, יבמות עב:

#### מצוה שזמנה ביום ועבר יומה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ.

ימול בשר ערלתו דוקא ביום השמיני, לא לפני כן, כלומר: לא בלילה. ר"א דורש מכאן שגם אם לא נמול ביום שמיני ימול דוקא ביום, שהרי זמנו של הבן להמול התפרש כבר בספר בראשית: "וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא". זמנו אפוא הוא כבר מהלילה, שהרי כבר אז הוא בן שמנת ימים. מדוע אפוא אמרה התורה שביום השמיני ימול? ממילאריט למדנו מכאן שמילה היא דוקא ביום, שאל"כ – למה לא ימול כבר בלילה? מעתה נלמד מכאן לכל מילה, גם שאינה ביום השמיני, שאינה אלא ביום. ועוד: הרי כבר ידענו שהוא נמול מבן שמונת ימים.

אבל ראב"ש אינו דורש כן. הוא סובר שדוקא על היום השמיני נאמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ", ואין ללמוד משם לכל מילה. לא נאמר "ביום השמיני" אלא ללמד את זמנו. אבל אם ממילא אין מקימים בו מילה בזמנה, למה יגרע הלילה מהיום?

בדומה לכך[[1498]](#footnote-1498) נחלקו לגבי שרפת נותר שנאמר עליה: "וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". זמן האכילה הוא ביום הזבח וממחרת. מכאן עולה אפוא שבלילה השלישי כבר לא יֵאכל. אם כך – למה אמרה התורה שישרף ביום השלישי? מדוע לא ישרפנו גם בלילה? ממילא למדנוריט שאין השרפה בלילה[[1499]](#footnote-1499). אבל ר' יוחנן לא דרש כך, ואמר שדוקא ביום השלישי קבעה התורה את זמן שרפתו ביום. אבל אם ממילא אינו בזמנו – למה יגרע הלילה מן היום?

אין לי אלא נימול לשמיני שאין נימול אלא ביום מנין לרבות לתשעה לעשרה לאחד עשר לשנים עשר (מנין) תלמוד לומר וביום.

מר סבר דרשינן וביום ומר סבר לא דרשינן וביום.

יתיב רבי יוחנן וקדריש נותר בזמנו אינו נשרף אלא ביום שלא בזמנו נשרף בין ביום בין בלילה.

יבמות עב:עג. – ראה יומא מג.

יבמות עג: - ראה פסחים לו:

יבמות עג: - ראה מכות יט:

יבמות עג:עד. - ראה שבת כה.

יבמות עד. – ראה ראה ברכות ט. ושבת קלג. ותמורה ד.

יבמות עד. – ראה פסחים פד:

### דברים כו יד, שמות יב ט-י, יבמות עד.

#### הלכות מעשר שני

כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי.

מתוך לשונו של המתודה למדים אנו מה נאסר לעשות במעשר: לאכול ממנו באני, לבער ממנו בטמא, לתת ממנו למת.

לשון דומה אנו מוצאים בפסח: "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ". מכאן דרש ר' יצחק ששוים דיני אכילת הפסח לדיני אכילת המעשר וכשם שערל אסור בפסח כך הוא אסור במעשר[[1500]](#footnote-1500). וצריך לברר מנין וכיצד דרש. אמנם נכון שברוב אִסורי האכילה בתורה לא נאמר "ממנו", ואעפ"כ פשוט שגם מי שאוכל כזית ממנו ולא את כֻלו עובר על האִסור. וא"כ אפשר היה לכתוב את אותה לשון גם כאן. הגמ' עצמה עומדת על כך שאי אפשר לדרוש את הפסוק "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ", כי בו אי אפשר היה לכתוב אחרת. ואעפ"כ הדרשה טעונה ביאור.[[1501]](#footnote-1501)

#### נתינה למת

למדנו כאן שאסור לתת מן המעשר השני למת. על מה זה מדבר? כיצד אפשר לתת ממנו[[1502]](#footnote-1502) למת? בעל כרחנו מה שנאסר הוא סיכת המת. וממילא למדנו שמותר לסוך בו את החי. וגם אם נטמא, שהרי שמן שסכים בו מת נטמא, ולא נאסר אלא משום נתינה למת.

אמנם את המלים "ולא נתתי ממנו למת" מפרשת המשנה שלא לעשות ממנו ארון ותכריכים, וכך נראית הלשון. אבל הרמב"ם מפרש שאין להשתמש בו שום שִמוש שאינו לצֹרך החיים והאכילה. ומת לאו דוקא. ואע"פ שהדבר רחוק מהלשון, קרוב הוא אל הבנת ענין הכתובים. שאל"כ למה יאמר המתודה שדוקא לא יתן למת.

א"ר יצחק מנין לערל שאסור במעשר נאמר ממנו במעשר ונאמר ממנו בפסח מה ממנו האמור בפסח ערל אסור בו אף ממנו האמור במעשר ערל אסור בו.

אמר ריש לקיש א"ר סמיא מנין למעשר שני שנטמא שמותר לסוכו שנאמר ולא נתתי ממנו למת למת הוא דלא נתתי הא לחי דומיא דמת נתתי איזה דבר ששוה בחיים ובמתים הוי אומר זו סיכה מתקיף לה מר זוטרא ואימא ליקח לו ארון ותכריכים אמר רב הונא בריה דרב יהושע ממנו מגופו רב אשי אמר לא נתתי דומיא דלא אכלתי מה להלן מגופו אף כאן מגופו.

יבמות עד.: - ראה מכות יד:

### ויקרא כב ד, ויקרא יב, יבמות עד:

#### טהרה לאכילת קדש

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא:

התורה אומרת שטמא לא יקרב אל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’. על אלו קדשים מדובר כאן? בהמשך הפרשיה מדובר על בת כהן השבה לבית אביה, וכבר בארנו לעיל[[1503]](#footnote-1503) שבת כהן החוזרת לבית אביה אינה אוכלת חזה ושוק.

כל טמא, בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר. וראה דברינו לעיל ברכות ב, לגבי פירוש המלה וְטָהֵר האמורה כאן. כמו כן יש לדון בפירוש המלה "יִטְהָר". האם יש לפרש שיטהר ממילא כשיבא השמש, או שיש לפרש שעליו גם לטהר עצמו בקרבן. הוזכרו כאן טומאות שונות, שחלקן מחייבות קרבן וחלקן אינן מחייבות קרבן[[1504]](#footnote-1504), צרוע וזב צריכים קרבן לטהרתם. יתר הטומאות האמורות כאן אינן צריכות. לכן באר ר' ישמעאלה שהצרוע והזב האמורים כאן הם מצורע מוסגר וזב שראה שתי ראיות. שאינם צריכים קרבן. אמנם, מצאנו תנא שחולק על כך. התנא החולק עומד על כך שהפרשיה עצמה הבדילה בין הצרוע והזב האמורים כאן לבין שאר הטמאים. הפרשיה עצמה אמרה "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר", ורק אח"כ, אחרי האמירה "בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר", עברה התורה לעסוק ביתר הטמאים, שאינם צריכים קרבן. לפי זה יש לבאר שהמלים "עַד אֲשֶׁר יִטְהָר" פירושן עד שיביא את קרבנותיו. רק אח"כ יאכל בקדשים.

אבל כאמור, לפי ר' ישמעאל מדובר כאן על טומאות שאינן מחייבות קרבן, לכן א"א לפרש ש"יִטְהָר" היינו בקרבן. התורה מלמדת שבכל הטומאות המוזכרות כאן יבא שמשו ויטהר. ומכאן שדי בכך שיעריב שמשו ויהיה טהור.

ואמנם, עדין אפשר לפרש שכל טמא לא יאכל עד אשר יטהר, כל טומאה וטומאה כדרך טהרתה. עדין אפשר לומר שהוזכרו כאן טומאות שאינן מחיבות קרבן, אבל מי שטמא בטומאה שמחיבת קרבן – לא יאכל תרומה עד שיביא את קרבנו.

ויש להשיב: ישנן כמה מדרגות של טהרה. נאמר כאן "וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר"[[1505]](#footnote-1505). הטבילה מטהרתו, ביאת השמש מוסיפה לו טהרה ומתירתו בקדשים האמורים כאן, (שכבר נתבאר לעיל שהם תרומה), ומצאנו בטמאים שחיבים קרבן, שהקרבן מטהר אותם. במצורע נאמר: "וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר", וביולדת נאמר: "וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה: וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה וְלָקְחָה שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהֵרָה". מכאן שלקדושה חמורה מזו, אין די בהערב שמש, וצריך קרבן. ועד שלא תביא את קרבנה לא תטהר.

על הקרבנות נאמר: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". קרבן נטמא אם הוא נוגע בְּכָל טָמֵא. כל ששם טומאה עליו. וכיון שאסרה התורה את כל מי ששם טומאה עליו, משמע שנאסר אפילו מי שטמא בטומאה קלה.[[1506]](#footnote-1506) וכיון שאמרנו לעיל שלקדושה חמורה אינה טהורה עד שתביא את קרבנה, נמצא שלקרבנות אינה טהורה ללא קרבן.

מתוך הדברים מתבארת לשון הפרשיה: "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר ... נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים..." הטהרה לקדשים האמורים בפרשיה היא בביאת השמש. ובתנאי שטהר, כלומר טבל. אבל לא די בטהרתו, צריך שיבא השמש. וגם אין צרך בקרבן, כפי שלמדים אנו מהפסוקים האמורים ביולדת.

הפרשה פותחת בבני אהרן, אבל עוברת לומר "נפש אשר תגע בו". משמע שאמנם עִקר הדין אמור על בני אהרן כי הם אוכלים קדשים, והם עקר הפרשה. אבל כל נפש בכלל הזה. כל מי שנגע בטומאה לא יקרב אל הקדשים. ממילא גם לא אל המעשר השני, שהוא הקדש שאוכלים כל ישראל.

על היולדת נאמר: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה: וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה: וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה וְלָקְחָה שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהֵרָה". גם בפרשה זו יש כמה דרגות של טהרה. נאמר כאן: "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ", ומכלל לאו אתה שומע הן, שבמלאת ימי טהרה תגע בקדש. די בכך שמלאו ימי טהרה כדי שתגע בקדש. ואולם, כאמור לעיל טהרתה אינה נשלמת אלא ע"י קרבנותיה: "וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ". בעל כרחנו עלינו לבאר שהטהרה השניה האמורה כאן היא טהרה לקרבנות, שהרי קרבנות, כאמור לעיל, נאסרו לכל טמא. נמצא אפוא שהקדש שלא תגע בו עד מלאת ימי טהרה הוא תרומה וכיו"ב. דברים יותר קלים מקרבנות.

דומיא דטמא נפש מה טמא נפש דלאו בר כפרה הוא הני נמי דלאו בני כפרה נינהו.

אמר רבא אמר רב חסדא תלתא קראי כתיבי כתיב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים הא רחץ טהור וכתיב ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים וכתיב וכפר עליה הכהן וטהרה הא כיצד כאן למעשר כאן לתרומה כאן לקדשים.

ואכתי הני מילי היכא דלאו בר כפרה אבל היכא דבר כפרה עד דמייתי כפרה אמר אביי תרי קראי כתיבי ביולדת כתיב עד מלאת ימי טהרה כיון שמלאו ימיה טהרה וכתיב וכפר עליה הכהן וטהרה הא כיצד כאן לתרומה כאן לקדשים.

רבא אמר בלא הנך נפישן לא מצית אמרת אמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה ואי ס"ד בקדשים איקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל אלא שמע מינה בתרומה.

### ויקרא יב ב, יבמות עד:עה.

#### טומאת יולדת

פרשת היולדת פותחת ואומרת: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר". הפרשה אמורה אל בני ישראל. אמנם, ככל הפרשות האמורות אל בני ישראל, דין גר כדין ישראל. ובפרט כאן, כאשר התורה מדברת אל בני ישראל על דין נשיהם, וגיורת יכולה להיות אשתו של ישראל. אמנם, חלק מדיני הפרשיה אינם מצויים בגיורת, אבל בכל מה שמצוי היא נוהגת כישראל. ועִקר הפרשה בא ללמד על בת ישראל.

ומה נאסר עליה בימי טומאתה? נאמר על היולדת: "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ". ברור שאין התורה מחייבת רק על הנגיעה. אדם אינו נוגע בקדשים סתם לשם נגיעה, נגיעה אינה דומה לביאה אל המקדש המוזכרת כאן. אלא שהתורה באה ללמד שלא רק שלא תאכל, אפילו לא תגע. שכן עצם הנגיעה מטמאת את הקדש. מכאן נוכל להוסיף וללמוד שכל שנאסר באכילה נאסר בנגיעה, וכל שלא נאסר באכילה לא נאסר בנגיעה[[1507]](#footnote-1507).

ומ"מ למדנו מכאן שאסור לטמא את הקדש.רכז (ובבכורות לד. נלמדה הלכה זו ממקור אחר, לגבי תרומה ולא לגבי קדש, אך נראה שהוא הדין לקדש ודין אחד הוא, וראה דברינו שם).

דבר אל בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גיורת ושפחה משוחררת מנין תלמוד לומר אשה.

יבמות עה. – ראה מכות יד

### ויקרא יא לב, יבמות עה.

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

למדנו אפוא שגם כלים נטמאים במגע הטומאה כבני האדם. כפי שלמדנו לעיל על אדם שמקצת טהרתו בטבילתו ומקצתה בהערב שמשו, כך נאמר כאן על הכלי: "בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר". גם הכלי טמא עד שיוטבל ויעריב שמשו. ומ"מ יש לשאול למה נאמר עליו "וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר"? הלא די לומר שהוא טמא עד הערב, וממילא למדנו שבערב יטהר. וברוב הטמאים לא אמרה התורה "וטהר" אלא רק "וטמא עד הערב", וממילא ידענו שבערב יטהר. מכאן למדו חכמים שכבר הטבילה עושה מעשה טהרה, אלא שטהרתו אינו נשלמת אלא בהערב שמש. ובארו חכמים שהדבר בא לידי בטוי במעשר.

וטמא יכול לכל ת"ל וטהר אי וטהר יכול לכל ת"ל וטמא הא כיצד כאן למעשר כאן לתרומה.

### דברים כג ב, יבמות עה.:

#### פצוע דכא וכרות שפכה

לֹא יָבֹא פְצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’ עַד עוֹלָם...

מה הם פצוע דכא וכרות שפכה? בפשטות, נאסר פְצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה, מי שנפצעה דכתו או נכרתה שפכתו, והבקי בלשון[[1508]](#footnote-1508) יודע מה הם דכה ושפכה. ואולם, האמוראים שאלו מה היא[[1509]](#footnote-1509), והלכו לדרוש את השם, והשיבו שאם אבר זה שמו שפכה מן הסתם הוא נקרא כך משום שהוא האבר השופך, האבר שבלעדיו אינו יכול לשפוך. לכן הוא נקרא שפכה.

ועוד ראיה הביאו לדבריהם: על ממזר, עמוני ומואבי נאמר "גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא". מדוע לא נאמר כן גם על פצוע דכא וכרות שפכה? משום שאין להם דור שני, ק"ו עשירי. מכאן שפצוע דכה וכרות שפכה הם אלה שלא מולידים[[1510]](#footnote-1510).

ואולם, רבא קורא את הפסוק אחרת. לדעת רבא אין כאן סמיכות אלא יש כאן שלשה פסולים שונים: לֹא יָבֹא פצוּעַ, דַּכָּא, וּכְרוּת שָׁפְכָה. לכן הוא מתקשה במלה פְצוּעַ, מדוע נכתבה כפי שנכתבה. ומכאן הוא דורש ולומד שלא נאסר אלא מי שנפצע ממכה. וכך הוא לשון פצוע. (שלא כמי שנולד במומו שעליו לא יאמר פצוע אלא פציע. כמו שעיר צואר והדומים לו). אלא נאסר דוקא אם נפצעו ונכרתו אבריו, לא אם נולדו כך. כי אם נולדו כך, דבר לא נפצע ודבר לא נכרת. הבריתא למדה זאת מהדמיון לממזר[[1511]](#footnote-1511).

נאמר לא יבא פצוע ונאמר לא יבא ממזר מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם.

נאמר לא יבא פצוע דכא ונאמר לא יבא ממזר מה להלן באותו מקום אף כאן באותו מקום.

אמר רב יהודה אמר שמואל פצוע דכא בידי שמים כשר אמר רבא היינו דקרינן פצוע ולא קרינן פציע.

אמר רבא פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן פצוע בכולן בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים בין שנפצעו חוטי ביצים דך בכולן בין שנידך הגיד בין שנידכו ביצים בין שנידכו חוטי ביצים כרות [בכולן] בין שנכרת הגיד בין שנכרתו ביצים בין שנכרתו חוטי ביצים אמר ליה ההוא מרבנן לרבא ממאי דהאי פצוע דכא באותו מקום אימא מראשו אמר ליה מדלא מנה ביה דורות ש"מ באותו מקום ודלמא האי דלא מנה בו דורות דאיהו הוא דאסור בריה ובר בריה כשר דומיא דכרות שפכה מה כרות שפכה באותו מקום אף האי נמי באותו מקום.

וכרות שפכה גופיה ממאי דבאותו מקום הוא אימא משפתיה שפכה כתיב במקום ששופך...

יבמות עו – ראה ע"ז לו:[[1512]](#footnote-1512)

### דברים כג ג, ח, יבמות עו עז

#### פסולי קהל

לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’ עַד עוֹלָם: עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם לְקַלְלֶךָּ: וְלֹא אָבָה ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם: ס לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’.

כל אלה נאסרו לבא (א) בקהל ה'. כלומר: בקרב בני אברהם יצחק ויעקב. לא בקרב הגרים.

#### מי נאסר

כמה דורות נאסרו? נאמר כאן שהממזר נאסר לעולם. גם העמוני והמואבי נאסרו לעולם. המצרי והאדומי נאסרו לשני דורות בלבד.

וכאן עלינו לבאר מהו האִסור לתעב מצרי ואדומי. חכמים פרשו שצווי זה הוא המשך לפרשיה הקודמת. וכך יש לקרוא: לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי, אבל מצרי ואדומי לא תתעב, אלא בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא בקהל ה'. כלומר: העמוני והמואבי מתועבים ולכן נאסרו עד עולם, המצרי והאדומי לא מתועבים ולכן לא נאסרו, אלא הותרו מדור שלישי והלאה.

העמוני והמואבי נאסרו לעולם. לדורי דורות. (ואף נאסר לדרוש את שלומם וטובתם לדורי דורות. ובכלל זה לקרוא להם לשלום). מכאן ששם המשפחה פוסל, שהרי שם משפחה הוא הדבר העובר מאב לבן לדורי דורות. שם משפחה עובר מאב לבן לדורי דורות. אך אינו עובר לבנות.[[1513]](#footnote-1513) ממילא עולה מכאן (ד) שבנות העמונים והמואבים מותרות. ויש שלמדו זאת מכך שהתורה (ג) מנמקת את האִסור בנִמוק "עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם לְקַלְלֶךָּ", אלה הם מעשי מלחמה של גברים, שהנשים אינן בכללם. לכן מסתבר[[1514]](#footnote-1514) שלא נאסרו הנשים.

עמונית ומואבית אינן אסורות אפוא. לגבי מצרית ואדומית נחלקו הדעות. חכמים אומרים שהן אינן דומות לעמונית ומואבית. אִסורם של עמוני ומואבי הוא לעולם, ומכאן אפשר ללמוד שהאִסור הזה הוא אִסור משפחתי. שהרי שיכות משפחתית עוברת מאב לבנו לדורות עולם, ואינה עוברת לבנות. אבל מצרי ואדומי, מתוך שלא נאסרו אלא אותם דורות, נוכל ללמוד שהאִסור הזה אינו אִסור משפחה, ולכן הוא אינו דומה לאִסור של יחוס משפחתי, אלא (ב) לאִסורי עריות. בעריות נאסרו גם קרובות מצד האם, וא"כ הוא הדין למצרית ואדומית. וא"א לדחות את הראיה הזאת בכך שממזר אסור לעולם וגם בנותיו נאסרו, כי ממזר אינו שם משפחה. בכל משפחה יכולים להיות ממזרים וכשרים. ממזר הוא (ה) מי שחי בשל עברה,[[1515]](#footnote-1515) וכל מי שחי בשל אותה עברה, נאסר. ממזר אינו יחוס או שם משפחה אלא מום. אבל (ה) עמוני ומואבי הם משפחה.

לעֻמת זאת, ר"ש סובר שאם בעמון ומואב לא נאסרו הבנות, ק"ו (ז) במצרי ואדומי שלא נאסרו אלא שני דורות. וגם על אותם שני דורות נאמר: "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם", דוקא (ו) בנים. אבל ר"י משיב ואומר שאם נאמר במצרי ואדומי "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם", אין פרוש הדברים דוקא בנים. אלא כל (ז) הנולדים (ח) להם. התורה אסרה את "אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם", ובנות בכלל בנים.

כך הוא לגבי מצרי ואדומי ולגבי עמוני ומואבי. לא כן לגבי ממזר. הממזר וכל תולדותיו אסורים, שהרי כֻלם חיים מכח אותה ביאת אִסור שממנה נוצר הממזר. לכן גם אם נשא ממזר ממזרת או גיורת או שנשא גר ממזרת הרי הולד ממזר שהרי גם הוא קיומו בכח אותה עברה.[[1516]](#footnote-1516)

ומכאן אפשר להביא עוד ראיה על המצרית והאדומית. נאמר על המצרי והאדומי "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’"[[1517]](#footnote-1517). יבא להם, בדומה ללשון האמורה בממזר: "לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’". משמע לא יבא להם איש, לא בן ולא בת. מכאן שגם מי שאביו מהם וגם מי שאמו מהם נפסל.

פצוע דכא וכרות שפכה מותרין בגיורת ומשוחררת ואינן אסורין אלא מלבא בקהל שנאמר לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל (א) ה'.

א"ר שמעון ק"ו הדברים (ז) ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם התיר את הנקבות מיד מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות אינו דין שנתיר את הנקבות מיד.

מאי תשובה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום דאיכא למימר (ב) עריות יוכיחו שלא אסר בהן אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות מה לעריות שכן כרת ממזר יוכיח מה לממזר שכן אינו ראוי לבא בקהל לעולם עריות יוכיחו וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שאסורין ואחד זכרים ואחד נקבות אף אני אביא מצרי ומצרית שיהיו אסורין אחד זכרים ואחד נקבות מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד כרת....

אלא מעתה ממזר ולא ממזרת ממזר כתיב (ה) מום זר מצרי ולא מצרית שאני הכא דמפרש טעמא דקרא על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (ג) דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם.

עמוני (ד) ולא עמונית מואבי ולא מואבית דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (ג) דרכו של איש לקדם וכו'.

אמר להן ר"ש הלכה אני אומר ועוד מקרא מסייעני (ו) בנים ולא בנות.

בנים (ו) ולא בנות דברי ר"ש אמר ר' יהודה הרי הוא אומר בנים אשר (ז) יולדו להם דור שלישי הכתוב תלאן בלידה.

להם (ח) הלך אחר פסולן.

### דברים כג ט, יבמות עז עח.

#### דור שלישי למצרי ואדומי

לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’.

נאמר כאן: "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’". וכאן עלינו לשאול כמה שאלות: א. מהו דור שלישי, ממתי? מימי משה? משעת הגיור? ב. איך מחשבים את הדור השלישי? האם המתגייר עצמו נחשב כראשון, או שמתחילים לספור מבנו והלאה? ג. מה הדין במי שאביו בן דור אחד ואמו בת דור אחר?

התנאים משיבים על השאלה מתוך כך שהתורה שנתה בלשונה. בממזר ובעמוני ומואבי לא הוזכרו בנים. הוזכר רק "גם דור עשירי לא יבא". לפי זה, במצרי ואדומי היה צריך לכתוב "דור שלישי יבא". למה הקדימה התורה ואמרה "בנים אשר יולדו להם"? משום שהתורה באה להבדיל את האדומי והמצרי מהעמוני והמואבי שהוזכרו לפני כן. העמוני והמואבי – לא יבוא עד עולם. המצרי והאדומי גם לא יבאו, אבל בנים אשר יולדו להם – כן. מכאן שהתורה עוסקת במצרי ואדומי הדומים לעמוני והמואבי שהוזכרו לעיל. כמו שהעמוני והמואבי והממזר, היינו עמוני ומואבי וממזר שבכל דור ודור – כך גם המצרי והאדומי. הם אסורים, בניהם מותרים.

כיון שפרשנו כך – סוף הפסוק חוזר לעמוד מול מה שנאמר בעמוני ומואבי. עמוני ומואבי – גם דור עשירי לא יבא להם. אבל המצרי והאדומי – דור שלישי יבא להם. בחלק הזה של הפסוק לא הוזכרו בנים אלא דורות. הדור השלישי שלהם. משמע שמתחילים לספור מהמצרי והאדומי עצמו. הדור השלישי שלו, כלומר בן בנו, כבר יבא בקהל ה'.

התורה חִלקה את המשפט הזה לשני משפטים שונים: לא נאמר "דור שלישי אשר יִוָּלד להם", ולא "בן שלישי אשר יִוָּלד". אלא התורה נתנה כותרת: "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם", ופרטה את הדברים במשפט חדש: "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’". כי לכל אחד מחלקי הפסוק יש תפקיד אחר, כמו שבארנו. מחלקו השני של הפסוק למדנו שמדובר כאן על הדור השלישי שלהם, ולא הדור השלישי שיִוָּלד, כלומר מהמתגיר והלאה מנה שלשה דורות. המלה "יולדו" לא אמורה בחלקו השני של הפסוק. שם הוזכרו רק דורות ושם נאמר "להם", כלומר: דור שלישי כאשר המתגיר הוא הראשון מביניהם. למה אפוא נצרכה הכותרת "בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם"? כדי ללמד שהתורה מתירה כאן את הדור השלישי לאותו מצרי ואדומי שהוזכרו לעיל, המבקשים לבוא בקהל. ולא לאותו מצרי ואדומי שחיים בימי משה.

כיון שפרשנו כך, יש לשאול מה יהיה הדין אם התגירה מצרית מעוברת. האם הבן נחשב בן שנולד בישראל או מצרי שהתגיר? על כך משיבים חכמים שבן בנה כשר, שהרי נאמר "יִוָּלְדוּ לָהֶם", בלידה הדבר תלוי. מצרית שהתגירה, בנה הוא בכלל "יִוָּלְדוּ לָהֶם", שהרי נולד בישראל, ובנו יהיה כשר. מי שנולד בעם, הוא כבר שני.

מכך שנאמר "יִוָּלְדוּ לָהֶם", לומד ר' יוחנן[[1518]](#footnote-1518) דין נוסף: שהולכים אחר האם, היולדת. ואם האב ראשון והאם שניה או להפך הולכים אחר האם. ואולם הדבר שנוי במחלוקת, וכפי שבארנו לעיל.

אם נאמר בנים למה נאמר דורות ואם נאמר דורות למה נאמר בנים אם נאמר בנים ולא נאמר דורות הייתי אומר בן ראשון ושני אסור שלישי מותר לכך נאמר דורות ואם נאמר דורות ולא נאמר בנים הייתי אומר לאותן העומדים על הר סיני לכך נאמר בנים להם מהם מנה להם הלך אחר פסולן.

אמר ר' יהודה הרי הוא אומר בנים אשר יולדו להם דור שלישי הכתוב תלאן בלידה.

ואיצטריך למיכתב להם ואיצטריך למיכתב אשר יולדו דאי כתב רחמנא אשר יולדו ה"א מבניהם מנה כתב רחמנא להם ואי כתב רחמנא להם ה"א מצרית מעוברת שנתגיירה היא ובנה חד כתב רחמנא אשר יולדו.

א"ל דלמא שאני התם דכתיב אשר יולדו.

יבמות עז. – ראה יבמות ס.[[1519]](#footnote-1519)

### ויקרא כא יד, יבמות עז:

#### בתולה מעמיו

הכהן הגדול מצֻוֶּה: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה".

יש שתי דרכים לפרש את המלים "בְּתוּלָה מֵעַמָּיו". אפשר לפרש שיש כאן שתי דרישות שונות: שתהיה בתולה, ושתהיה מעמיו. אבל אפשר לפרש שיש כאן דרישה אחת: שיהיו בתוליה מעמיו, כלומר שתהיה בתולה מלידתה, מעמיו. ומכאן שכל מי שנולדה בתוך עם ישראל כשרה לכה"ג, אבל מי שנולדה מחוץ לעם והתגירה, פסולה. ר' יוחנן דורש את הלשון "מֵעַמָּיו", ולא מעמו, משמע שאפילו בת גרים משני עמים כשרה[[1520]](#footnote-1520).

תני רבי זכאי קמיה דר' יוחנן כי אם בתולה מעמיו יקח אשה להביא גיורת מכנה שהיא כשרה לכהונה ואמר ליה אני שונה עמיו מעמיו להביא בתולה הבאה מב' עממין ואת אמרת גיורת מכנה ותו לא ... ואיכא דאמרי אמר ליה אני שונה עמיו מעמיו להביא בתולה הבאה משני עממין ומעם שיש בו שני עממין ואת אמרת גיורת מכנה ותו לא.

יבמות עח. – עין לעיל יבמות כב:

### ויקרא כה מה, יבמות עח:

התורה מורה אמנם להשמיד את כל הכנענים, אך היא מתירה להחיות ולשעבד את התושבים הגרים בכנען: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ...". מותר לקנות עבד: "מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם ... וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם ... וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם". לא מי שהיה מבני הארץ (אותו צריך להשמיד) אבל מי שהיה תושב גר בארץ, אפשר לקנות. וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם ... אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם". אם הוא בן של תושב, שהתושב הוליד אותו, אפשר לקנותו. וגם אִם אמו כנענית (שהרי יש להניח שהתושבים נשאו כנעניות, ולכן בני התושבים הם בני כנעניות), שהרי התושב הוליד אותו. אבל אם הכנעני הוליד אותו – לא. לא התירה התורה אלא את בני התושבים. מכאן שבעניינים אלה הולכים אחר האב.[[1521]](#footnote-1521)

מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד שנאמר וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו יכול אפי' אחד מן הכנענים שבא על אחת מן האומות והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד ת"ל אשר הולידו בארצכם מן הנולדים בארצכם ולא מן הגרים בארצכם.

### דברים כג ב, יבמות עח:

לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’ עַד עוֹלָם.

כאשר התורה אומרת "גם דור עשירי לא יבא" עלינו לשאול האם התורה נקטה לשון דור עשירי בדווקא, או שכונת הדברים היא שאף דור לא יבא בקהל, אפילו דור עשירי ואפילו יותר מכך. על השאלה הזאת אפשר להשיב על פי מה שנאמר בעמוני ומואבי עד עולם. מעתה, גם מה שנאמר בממזר "גם דור עשירי לא יבא" היינו עד עולם.

מכאן למד ר"ל, שאם את כל הדורות מהדור האחד עשר ואילך לא למדנו אלא מעמוני ומואבי, לא יהיה הדבר חמור יותר מעמוני ומואבי, ולא יאסרו הנקבות מדור אחד עשר והלאה.

אבל החולקים עליו ודאי ישיבו ויאמרו ששאלת הדור העשירי ושאלת התר הבנות – שתי שאלות שונות הן. על השאלה מה כונת התורה באמרה "גם דור עשירי לא יבא" למדנו מעמוני ומואבי את פירוש המלים. השאלה האם נשים מותרות עומדת בפני עצמה, ועליה משיבים כמו שהשבנו לעיל, שיש הבדל בין עמוני ומואבי שהם שם משפחה לבין ממזר שהוא מום, כפי שבארנו לעיל.

מפשטות הלשון עולה שכשנאמר "גם דור עשירי לא יבא", אין פירושו שהדור האחד עשר מותר. אלא אפילו דור רחוק לא יבא. ויוכיחו העמוני והמואבי שנאמר בהם עד עולם. אבל ר"ל דורש מכאן שאין להחמיר בממזר יותר מבעמוני והמואבי. ואם בעמוני והמואבי התרנו את הנקבות, יועיל ההתר לפחות שלא נאסור נקבות אחר עשרה דורות בממזר. אמנם, עד עשרה דורות נאסרו הממזרות, כפי שבארנו לעיל. אבל אח"כ – יותרו[[1522]](#footnote-1522). לא נאמר בהן עד עולם. גם דור עשירי לא יבא. אבל אח"כ – אינו אלא כעמוני ומואבי שגם בהם נאמר גם דור עשירי לא יבא.[[1523]](#footnote-1523)

אמר ריש לקיש ממזרת לאחר עשרה דורות מותרת יליף עשירי עשירי מעמוני ומואבי מה להלן נקבות מותרות אף כאן נקבות מותרות אי מה להלן מיד אף כאן מיד כי אהני גזירה שוה מעשירי ואילך.

### דברים כט י, יבמות עט.

#### נתינים ועבדים כנענים

מצאנו שבני ישראל באו בברית עם ה':

אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל: טַפְּכֶם נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב מֵימֶיךָ: לְעָבְרְךָ בִּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם:

התורה מונה כאן תפקידים שונים ומדרגות שונות בעם, והנה, אחרי הגרים הוזכרו חוטב עציך ושואב מימיך. (או שנפרש: הגרים שהם חוטב עציך ושואב מימיך). מי הם, ומדוע הוזכרו אחרי הגרים? נוכל ללמוד זאת מספר יהושע:

וַיֹּאמְרוּ כָל הַנְּשִׂיאִים אֶל כָּל הָעֵדָה אֲנַחְנוּ נִשְׁבַּעְנוּ לָהֶם בַּה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה לֹא נוּכַל לִנְגֹּעַ בָּהֶם: זֹאת נַעֲשֶׂה לָהֶם וְהַחֲיֵה אוֹתָם וְלֹא יִהְיֶה עָלֵינוּ קֶצֶף עַל הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ לָהֶם: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם הַנְּשִׂיאִים יִחְיוּ וַיִּהְיוּ חֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי מַיִם לְכָל הָעֵדָה כַּאֲשֶׁר דִּבְּרוּ לָהֶם הַנְּשִׂיאִים: וַיִּקְרָא לָהֶם יְהוֹשֻׁעַ וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם לֵאמֹר לָמָּה רִמִּיתֶם אֹתָנוּ לֵאמֹר רְחוֹקִים אֲנַחְנוּ מִכֶּם מְאֹד וְאַתֶּם בְּקִרְבֵּנוּ יֹשְׁבִים: וְעַתָּה אֲרוּרִים אַתֶּם וְלֹא יִכָּרֵת מִכֶּם עֶבֶד וְחֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי מַיִם לְבֵית אֱלֹהָי: ... וַיִּתְּנֵם יְהוֹשֻׁעַ בַּיּוֹם הַהוּא חֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי מַיִם לָעֵדָה וּלְמִזְבַּח ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר: פ

ממילא למדנו שחוטב עצים ושואב מים היינו עבד כנעני. וממילא למדנו מדוע הזכירה אותם התורה כיחוס בפני עצמו אחרי הגרים. הם עבדים, ועבד כנעני כידוע אינו יכול לבא בקהל, וכפי שכבר בארנו לעיל כב כג.

מכאן שאם יהיו לנו כנענים שיעבדו – דינם כדין עבדים לכל דבר.

נתינים דוד גזר עליהם משה גזר עליהם דכתיב מחוטב עציך עד שואב מימיך.

יבמות עט: - ראה יבמות כד[[1524]](#footnote-1524)

יבמות פב: - ראה ערכין לב:

### ויקרא יח כב, יבמות פג:

התורה אומרת: "וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא". התורה קראה לדרך השכיבה הזאת משכבי אשה. וכבר בארנו (סנהדרין נד.) שמכאן נוכל ללמוד שגם דרך השכיבה הזאת היא דרך של משכבי אשה. וכל דיני משכבי אשה חלים גם עליה. והבא בדרך זו על הערוה, חיב כבא על אשה, כי גם משכב כזה הוא משכב אשה. לכן העושה זאת באשה חיב, שהרי גם משכב כזה הוא בכלל משכבי אשה.

האמוראים עוד הוסיפו ולמדו מכאן לגבי אנדרוגינוס. מה יהיה הדין באנדרוגינוס? אם נפרש שהוא זכר, הרי שכל אחד ממשכביו, משכבי אשה הוא, והוא שכיבת זכר במשכבי אשה. אמנם, אם אנו מפרשים שהוא לא רק זכר אלא גם נקבה, הרי שהבא עליו דרך נקבותו פטור. שהרי רק הבא על זכר חיב. שנאמר "ואת זכר". הדבר שנוי במחלוקת תנאים, והאמוראים מבארים שיש בו שני משכבי אשה[[1525]](#footnote-1525).

אמר רבא בר המדורי אסברא לי ואת זכר לא תשכב משכבי אשה אי זהו זכר שיש בו שני משכבות הוי אומר זה אנדרוגינוס ורבנן אף על גב דאית ביה שני משכבות את זכר כתיב ורבנן זכר גרידא מנא להו מאשה באשה שלא כדרכה מנא להו מואשה.

### ויקרא א-ד, יבמות פג:

#### זכר ונקבה בקרבנות

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: ... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: ... וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: .... וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: ... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: ...". בבהמות נאמר זכר ונקבה. גם באלה שבהם לא הקפידה התורה על זכר ואפשרה גם נקבה, הקפידה לומר "זָכָר אוֹ נְקֵבָה". אבל בעוף לא צינה התורה שהוא זכר או נקבה. מכאן למד ר"א שבבהמה כשרים דוקא זכר ונקבה, לא טומטום ואנדרוגינוס[[1526]](#footnote-1526). אבל בעוף כשר גם מי שאינו זכר ואינו נקבה[[1527]](#footnote-1527).

שהיה ר"א אומר כל מקום שנאמר זכר ונקבה אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם ועוף הואיל ולא נאמר בו זכר ונקבה אי אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם.

### ויקרא כא ז, יבמות פד:

הכהנים הצטוו: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו". הכהנים הצטוו ש"לֹא יִקָּחוּ". אם נשא כהן אשה כזאת, עברו על הצווי גם הוא וגם האשה[[1528]](#footnote-1528).

הפרשה שם פותחת במלים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא". דוקא בני אהרן הכהנים הם המצֻוִּים לא להטמא ולא לשאת פסולות. בנות אהרן לא הצטוו.

מכאן שאם בת כהן נִשאת לפסול, איש מהם לא עבר על אִסור. אם כהן נשא פסולה, שניהם עברו על האִסור.

לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש.

בני אהרן ולא בנות אהרן.

יבמות פד: - ראה קדושין לה.

### במדבר יח כד, ויקרא כב, יבמות פו.

התורה מצוה על התרומות הנִתנות לכהנים וללויים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: .... וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: ... כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ: ... ס וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֵלֶף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְלֹא יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת: וְעָבַד הַלֵּוִי הוּא אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנָם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה: כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה".

הכהן מקבל את ראשית הדגן והתירוש והיצהר. כל טהור בבית הכהן יאכלנו. אלה הם משמרת תרומות ה' שמקבל הכהן. הלוי מקבל את המעשר. שעליו נאמר: "כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה". אבל לא נאמר כאן שכל טהור בביתו יאכלנו.

על הקדשים הנתנים לכהנים נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: .... וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: ... וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ". גם כאן מדובר על הקדשים אשר יקדישו לה', שהם אסורים לטמאים ומותרים לטהורים, והם מותרים דוקא לזרע אהרן ואסורים לזרים. זר שאוכל אותם משלם חֹמש.

נמצא אפוא שהתרומות הנתנות לכהנים הם קדש, ונאכלות לכהן טהור בלבד. על המעשר הנתן ללוי לא נאמר דין זה.

עם זאת, אומר ר' מאיר שכיון שגם המעשר הוא תרומה, שנאמר עליו "כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה", הוא נאסר לכל מי שאינו לוי. אמנם, אין חיבים עליו חֹמש, כי זה נאמר דוקא על תרומה הנתנת לכהן, אבל נאסר למי שאינו לוי. חכמים חולקים עליו. ואולם הם מודים שמי שלא הפריש את המעשר לא יכול לאכול את התבואה. שהרי הוא חלק מהתרומה. לא נאמר עליו שהוא נאסר לזרים וטמאים, אך הוא חלק מהתרומה.

### דברים יב יז, יבמות פו.

נאמר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ .... מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ". דוקא בשנה השלישית אוכלים אותו בשעריך. בכל שנה ושנה, נאכל המעשר דוקא לפני ה' במקום אשר יבחר.

וכן נאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". את המעשר, ואת כל אלה שנמנו, לא תוכל לאכול בכל מקום. מכאן למדו חכמים שגם מהתבואה שטרם הופרש ממנה מעשר, כל עוד לא הפרשת את כל אלה שהוזכרו, לא תוכל לאכול את הפירות. וצריך לבאר כיצד למדו.

ואולי זאת כונת הדברים: ר' יוסי מניח שכיון ש"לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ", ממילא גם לא תוכל לאכול את מה שלא הפרישו ממנו את אלה, שהרי הם עדין בו. ואולם, בשנה של מעשר עני היתה יכולה להיות הו"א שאפשר לאכול את הטבל, שהרי ממילא גם כאשר יפרישו ממנו את המעשר, הוא יאָכֵל בשערים. שהרי נאמר: "מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ", הרי שאין בו קדושה והוא נאכל בשערים. על כך בא ר' יוסי ולומד שיש בו קדושה כבכל שנה, אלא שאחרי הפרשתו ה' מפקיע את קדושתו ונותו לעניים. שהרי הוא בכלל "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה", אלא שעל המעשר של אותה שנה מצוה התורה: "מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ וכו'". זהו אותו מעשר, וכל עוד לא הופרש, התבואה כלה קדושה ולא תוכל לאכלה.

ועדין צריך ביאור.

### במדבר יח לא, יבמות פו.

הלויים מצֻוִּים על המעשר שהם מקבלים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב: וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם אַתֶּם וּבֵיתְכֶם כִּי שָׂכָר הוּא לָכֶם חֵלֶף עֲבֹדַתְכֶם בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וְלֹא תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא תָמוּתוּ". הלויים צריכים להרים ממנו מעשר מן המעשר, ואח"כ הם אוכלים את היתר: "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם אַתֶּם וּבֵיתְכֶם". לא רק הם אוכלים, אלא כל הבית, כולל נשיהם. כיון שהן אוכלות, הן יכולות גם להרים את המעשר מן המעשר, כדי שאפשר יהיה לאכול.

הלויים מקבלים את המעשר. ראב"ע אומר שאפשר לתת לכהנים, משום שגם הם בכלל הלויים. גם הם בני לוי, שהרי אהרן היה מבני לוי. ובכמה וכמה מקומות נקראו הכהנים "הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם". עם זאת, נראה שבפרשתנו יש הבחנה ברורה בין כהנים ללויים. הפרשה מדברת על התרומה הנתנת לכהן לאכילת כל טהור בביתו, ואח"כ אומרת "וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה". המעשר נאכל בכל מקום, לאו דוקא במקדש או בירושלים, ולאו דוקא בטהרה, שהרי נאמר "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם אַתֶּם וּבֵיתְכֶם". וממנו עוד צריך להרים את מקדשו, משמע שהוא עצמו אינו קדוש. הרי שמתנות הלויים כאן שונות ממתנות הכהנה, ואף הלויים כאן הם דוקא הלויים ולא הכהנים[[1529]](#footnote-1529).

### ויקרא כב יג, יבמות פז.

התורה מלמדת שבת שנשאת והתאלמנה או התגרשה ואין לה זרע מבעלה, שבה אל בית אביה. ואם יש לה זרע מבעלה – היא שיכת למשפחת בעלה: "וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ".

התורה לא תלתה את הדבר בשאלה האם היה לה זרע בשעה שהתאלמנה או התגרשה. כל עוד היא אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ – היא שבה אל בית אביה.

מה הדין אם נשאה לבעל והתאלמנה או התגרשה ונשאה לבעל אחר? במקרה זה, אם אין לה זרע מהבעל השני, הרי הבעל השני כמי שאינו, שהרי אינה בביתו. ולכן, אם אין לה זרע מהבעל הראשון, הרי היא בכלל "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ". אבל אם יש לה – היא חוזרת אל ביתו של הראשון בגלל בנה. שהרי וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ, ומכאן משמע שאם יש לה זרע – אינה שבה. אם אינה שבה, הרי היא בבית בעלה לכל דבר וענין ואוכלת מלחמו.

וראה לעיל יבמות סז:, עמ' תמז. וכן עמ' תמו[[1530]](#footnote-1530).

יש הבדל בין שיבת בת כהן לבית אביה לבית יבמה. אמנם, בשני המקרים הדבר תלוי בשאלה האם יש זר או לא, שהרי כאן כתבה התורה "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ", וביבום נאמר: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ". אבל יש הבדל בין שני המקרים. היבום בא כדי להקים למת שם בישראל, והוא נחוץ אם אין למת שם. לכן נאמר בו "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ". אין חשיבות לשאלה האם לאשה יש בן, אלא רק לשאלה האם לאיש יש בן. אם יש לו – לא צריך להקים לו שם. אם אין לו – צריך להקים לו שם. לכן, תלתה זאת התורה בכך שלו אין בן, "וּבֵן אֵין לוֹ". כאן הדבר תלוי באשה עצמה, כדי לדעת האם היא עדין שיכת לבית בעלה. לכן אין חשיבות לשאלה האם לאיש יש בן, אלא רק לשאלה האם לאשה יש בן ממנו. "וְזֶרַע אֵין לָהּ". כמו כן, ביבום השאלה הקובעת היא האם יש לו בן בשעת מיתתו. האם מתקים "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ". אם הוא מת כשבן אין לו – יש יבום. אם הוא מת כשבן יש לו – האשה כבר אינה אשתו וכבר הותרה לזר[[1531]](#footnote-1531). לעמת זאת, לענין תרומה הדבר תלוי באשה. לכן שעת המיתה לא קובעת. התורה לא הזכירה כאן את שעת המיתה אלא כתבה "כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ", בכל יום שבו היא אלמנה או גרושה ואין לה זרע, היא שבה אל בית אביה. שעת מיתת הבעל לא הוזכרה, הבעל אינו הקובע, לכן גם שעת מיתתו לא קובעת. הנושא הוא האשה ולא הבעל. לכן כל אימת שהיא אלמנה ואין לה זרע, היא שבה אל בית אביה.

לעמת זאת, לעניינים אחרים אין הבת שבה אל בית אביה לאחר נשואיה, וכפי שנבאר בכתובות מח:מט. עיי"ש.

### ויקרא ד כח, יבמות פז:

התורה מצוה על החטאת: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". מתי מתחיב האדם בחטאת? כאשר חטא בשגגה, ואח"כ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא. כלומר: כעת הוא יודע. כיצד הוא יודע? או שנאמר לו ע"י אחר והוא מאמין, או שהוא עצמו גלה את הדבר. מ"מ, אם נאמר לו ע"י אחר והוא יודע שאין הדבר כן, הרי לא הודע לו שחטא.

### ויקרא כא ח, יבמות פח:

התורה מצוה על קדושת הכהנים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו: וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם". הפרשיה מתחילה אמנם לדבר אל הכהנים בני אהרן, אבל באמצע הפרשיה היא עוברת לדבר אל העם: "וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם". כלומר: לא רק הכהנים מצֻוִּים בקדושתם, כל ישראל מצֻוִּים על כך שהכהנים יקימו את מצוות הקדושה האמורות כאן.

יבמות פט: ראה תמורה ה.

### עזרא י ח, יבמות פט:

כאשר רצה עזרא לכנס את כל ישראל נאמר: "וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בִּיהוּדָה וִירוּשָׁלִַם לְכֹל בְּנֵי הַגּוֹלָה לְהִקָּבֵץ יְרוּשָׁלִָם: וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבוֹא לִשְׁלֹשֶׁת הַיָּמִים כַּעֲצַת הַשָּׂרִים וְהַזְּקֵנִים יָחֳרַם כָּל רְכוּשׁוֹ וְהוּא יִבָּדֵל מִקְּהַל הַגּוֹלָה". מכאן למדנו שעזרא סבר שהדבר בסמכותו.

וראה מו"ק טז.

### יהושע יט נא, יבמות פט:

אחרי תיאור חלוקת כל הארץ נאמר: "וַיְכַלּוּ לִנְחֹל אֶת הָאָרֶץ לִגְבוּלֹתֶיהָ וַיִּתְּנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל נַחֲלָה לִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן בְּתוֹכָם: עַל פִּי ה’ נָתְנוּ לוֹ אֶת הָעִיר אֲשֶׁר שָׁאָל אֶת תִּמְנַת סֶרַח בְּהַר אֶפְרָיִם וַיִּבְנֶה אֶת הָעִיר וַיֵּשֶׁב בָּהּ: אֵלֶּה הַנְּחָלֹת אֲשֶׁר נִחֲלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוֹרָל בְּשִׁלֹה לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיְכַלּוּ מֵחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ". משמע שאמנם נעשה הדבר ע"פ ה' בגורל, אבל הדבר מסור לאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. הם נחלו את הנחלות. והם הקובעים.

### דברים יח טו, יבמות צ:

התורה מצוה לשמוע לנביא: "נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן: כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה’ אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה’ אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ". משה אומר שיש לשמוע לנביא, כמו ששמעתם לי. אם הוא אומר דבר בשם ה'. מכאן שאפילו לעבור על דברי תורה, אם היא הוראת שעה.

יבמות צ: - ראה לעיל יבמות כב:

### ויקרא כא ז, יבמות צב.

התורה מצוה על הכהן: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו". מדוע מדגישה התורה "וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ"? למה לא כתבה כפי שכתבה בהמשך הפרשה לגבי כהן גדול "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח", או כפי שכתבה להלן "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה"? מדוע צריכה התורה לכתוב "וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ"? מכאן דרש ראב"מ שאם אדם שאינו אישה נתן לה גט, לא נאסרה. ונראה שהוא אסמכתא לדין פשוט שאפשר ללמדו מסברה[[1532]](#footnote-1532). גם רב בגמ' אומר שהיה צריך לדרוש מכאן דרשה אחרת: שאפילו אם לא התגרשה אלא מאישה, אע"פ שלא הותרה לזרים, נאסרה לכהנה. וראה להלן גטין פב:

### דברים כה ה, יבמות צב:

התורה מצוה: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". אשת האח המת, אע"פ שבעלה מת, עדין היא אסורה לזר ונאמר עליה לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר. נשואי בעלה עוד עליה. אמנם, אין היא אשת איש, אבל לא יצאה לרשות עצמה. קנין האח המת עוד עליה. מכאן למד רב שאין קדושין תופשים בה[[1533]](#footnote-1533).

ואולם, לדעת שמואל הדבר אינו מוחלט. שהרי את הפסוקים אפשר לפרש שהם מלמדים חיוב במצוה, ולא שהם מלמדים מניעה הלכתית. כלומר קנין המת כבר אינו חל על האשה, אלא שהתורה מצוה שלא תהיה לזר. השאלה אפוא היא האם במלים "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר" מלמדת התורה שאינה יכולה להיות לזר, או שהיא אוסרת זאת.

### דברים יד כג, יבמות צג.

התורה מצוה על המעשר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים". בפשטות, טעם המצוה הוא "לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים", כלומר שכל ימי שבתך על הארץ תירא את ה'. אבל ר' חיא דרש מכאן שמצות מעשר נוהגת כל הימים. כלומר: לא רק בימי חול אלא גם בשבת.

יבמות צג: - ראה גטין מה.

יבמות צד: - ראה סנהדרין עה

### במדבר ה יג, יבמות צה.

כבר התבאר לעיל יבמות יא.: שמהפסוק האמור בשוטה "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה", אפשר ללמוד שאשה ששטתה נטמאה לבעלה. ואשה טמאה אסורה לבעלה כפי שנאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

מתי נאסרה אשתו של אדם עליו? אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה. היותה לאיש אחר – טומאה היא עבורו.

טומאה זו לא נאמרה אלא לגבי האשה, היא נטמאה, ודוקא עבור בעלה, כמו שנאמר: "וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה". הבא על אחות אשתו, לא נטמאה אשתו עליו. הרי לא נטמאה בדבר.

וראה להלן סנהדרין עה

### ויקרא כ יד, יבמות צז.

התורה גוזרת ענשים על העריות השונות: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ". רוב העריות אמורות בלשון "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת". אבל ביאה על אשה ואמה נאמרה בלשון: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא", ללמדך שאין חיוב מיתה במי ששכב עם אשה ואמה ולא לקח אף אחת מהן לאשה.

אמנם, גם על אחותו נאמר: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא", אלא שהלקיחה הזאת היא סוג אחר של לקיחה. אין מדובר כאן על לקיחה במובן של נשואין, (שהרי ממילא קדושין אינם תופשים ע"ע אסור וחלות בכרטסת, דוק היטב בכל המקורות והער כאן.). אלא הוא חלק מהתיאור "יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ.... וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ", האיש לוקח את אחותו לגלות את ערותה, כלומר בא עליה.

### ויקרא יח י, יז, יבמות צז.

נאמר: "עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה", ונאמר: "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא". כל מי שבא על בת בנו או בת בתו, ממילא בא על אשה ובת בנה ובת בתה. שהרי כיצד היא בת בתו אם לא בא על אם אמה. מדוע אפוא נצרך הפסוק הראשון? מכאן למד רבא שאם בא אדם על אשה ולא נשאה לאשה, לא נאסרה בת בתה ובת בנה. נאסרה רק אם "שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא". אם אינה אשתו, אינה שארו. אא"כ היא גם בתו או בת בתו שלו.

יבמות צז – ראה ברכות כא:.

יבמות ק. – ראה זבחים עו:עז.

### במדבר כה יג, יבמות ק:

התורה אומרת: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כִלִּיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי: לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם: וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

ברית הכהנה היא "לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו", מכאן סמכו חכמים שאין הכהן כהן אלא אם הוא יודע בן מי הוא. והגמ' אומרת שדין זה מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא.

כך דורשת הגמ' גם את הפסוק: "וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ", שנאמר לאברהם. הגמ' אומרת שמכאן שלא ישא אדם גויה, כדי שיהיה זרעו מיוחס אחריו, ויהיה אף הוא בבריתו של ה' להיות לו לאלהים. וגם זה דין שנלמד כבר ממקומות אחרים.

יבמות ק: - ראה להלן נדה נב.

### ויקרא כ ט, כד טו, יבמות קא.

נאמר: "כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ", ונאמר: "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ". שני הפסוקים דומים מאד זה לזה. מכאן למד ר' חנינא שכשם שקללה האמורה לגבי "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו" היא דוקא קללה שבה ברור כלפי מי היא מופנית, כך ב"אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ". אבל הדבר שנוי במחלוקת. ת"ק אינו מקבל את הדרשה, ולפי אחת הברייתות הכל מודים שאין דורשים דרשה זו. אלא כל מקרה נדון כפי שהוא.

### דברים כה ז, יבמות קא.

אם היבם אינו חפץ ליבם, תובעת אותו היבמה בפני זקני העיר היושבים בשער: "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל".

זקנים שיושבים בשער הם בית הדין הדנים בעיר, שכפי שנבאר בראש מסכת סנהדרין, הם שלשה דינים. כך גם כאן, נאמר הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים, משמע שאין לעשות זאת בפני זקן יחיד אלא בפני זקנים. ובית דין חיב להכיל מספר אי זוגי של דינים, מכאן שהם צריכים להיות לפחות שלשה. ר' יהודה סובר שצריכים להיות חמשה, כפי שהוא סובר בכל בית דין[[1534]](#footnote-1534).

התורה מצוה: "וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים", ובהמשך: "וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ". בפשטות, היינו הזקנים היושבים בשער וממונים לדון את אנשי העיר. וזקני עירו האמורים בפסוק השני, הם אותם זקנים שהיבמה עלתה אליהם בפסוק הראשון. ואולם, מכך שהתורה שִנתה בלשונה וקראה להם "זִקְנֵי עִירוֹ" ולא "הַזְּקֵנִים", למרות שהוזכרו זקנים בפסוק הקודם, למד ר' יהודה שיש כאן זקנים נוספים.

לא נאמר כאן כמו שנאמר בפרשת משפטים: "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים ... עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם", לא נזכרו כאן אלא זקנים יושבי שער. מכאן שכל בית דין שאנשי העיר העמידו בשערם, הרי הוא בכלל.

כאשר היבם ממאן, וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים, מכאן שאת כל המעשים האמורים כאן צריכים הזקנים לראות בעיניהם, את החליצה והיריקה. ממילא זקן עור לא יוכל לדון כאן.[[1535]](#footnote-1535) הזקנים צריכים לראות את החליצה ואת היריקה. כל זה צריך להיות לעיני הזקנים. כלומר: צריכים לראות את הרוק יוצא מפי היבמה ומגיע אל מול פני היבם. היבמה צריכה לירוק, רוק מעצמה ולא דבר זר שהכניסה לפיה, או שדבר זר שהכניסה הוא שגרם לה לירוק. תפקיד היריקה הוא לבזות את היבם, ואם היא יורקת לא כדי לירוק בפני היבם אלא מחמת דבר שבפיה, לא זה המעשה שצותה עליו התורה. אמנם, לא נאמר "וירקה רוק", ולכן בפשטות כל דבר שבא מגוף היבמה כשר. גם דם. אמנם יש חולקים ואומרים שדם כשר רק משום שבודאי יש בו גם רוק. משמע שאע"פ שלא נאמר רוק, אין יריקה אלא ברוק.

וצריכה החליצה להיות במקומם הקבוע של הזקנים, בשער, שהרי נאמר "וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים". ואף נאמר בהמשך: "וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ", כלומר הוא בא אל מקומם של הזקנים.

וראה סנהדרין לו:

ענשו של היבם הממאן ליבם הוא "וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל". צריך שאנשי ישראל יקראו לו מכאן והלאה חלוץ הנעל. כיון שהוא מאן להקים לאחיו שם בישראל, יקרא שמו בישראל כך. ובפשטות, מהמלים "וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית ...", משמע שמעתה ועד סוף כל הדורות ימחה שמו מביתו ויקרא ביתו אחריו בית חלוץ.[[1536]](#footnote-1536) אמנם, חכמים פרשו שאם קראו לו כך פעם אחת יצאו ידי חובה. אבל יש שלמדו שלפחות בפעם ההיא - כל ישראל העומדים שם צריכים לקרוא לו כך. וכך יקרא שמו בישראל חלוץ הנעל. מ"מ למדנו שאין הדין הזה דוקא בקרב זקני העיר, אלא בקרב העם. אנשי העם הם שצריכים לקרוא לו כך. ודוקא אנשי ישראל, לא גרים.

בפשטות, דברי היבמה הם "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". התורה מצוה ואומרת שאחרי שתאמר כך היבמה, אז - וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל. ובכך מצֻוִּים ישראל, שיקראו את שמו חלוץ הנעל. ואכן המנהג היה שאין היבמה אומרת אלא "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". ר' הורקנוס הנהיג שתקרא היבמה גם את הפסוק "וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל" כלומר, היא תכריז ותאמר: "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל".

נאמר כאן "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו...", הזקנים עצמם צריכים לדבר אליו. לא די שישלחו אליו שליח, הוא צריך לבוא, לעמוד בפניהם (שהרי הם קוראים לו) והם מדברים אליו. בפשטות, הם מסבירים לו כמה חשוב להקים את שמו של המת, וכמה חמורה מחיית שם המת. ואולם, התורה לא כתבה בפירוש מה הם מדברים אליו. התורה לא כתבה אלא "וְדִבְּרוּ אֵלָיו". מכאן דרשו חכמים שיש מקרים שבהם הם מציעים לו לחלוץ[[1537]](#footnote-1537). ואולם, הדבר אינו פשט הפרשה. פשט הפרשה הוא שהיבם צריך ליבם, ואם אינו עושה כן – יענש.

### דברים יז טו, יבמות קב.

התורה מצוה להעמיד מלך, ואוסרת להעמיד עלינו איש נכרי: "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא". איש נכרי לא ימשול בך ולא יהיה מלך עליך. ואולם, הוא יכול להיות מלך לאיש נכרי כמוהו. רק עליך לא תתן איש נכרי. עליו תתן.

ומכך שנאמר "לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי", ולא נאמר לא תוכל לתת עליך מלך נכרי, משמע שבכל שררה שהיא שבה אנו נותנים עלינו איש, לא יהיה האיש הנתן עלינו איש נכרי.

אבל אין שום אסור לתת נכרי על הנכרי.

### דברים כה ט, יבמות קב.קג.

יבם שאינו רוצה ליבם זה ענשו: "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". את הנעל יש לחלוץ מעל רגלו. ולא מעל דבר אחר. החליצה צריכה לחשוף את רגלו ע"י חליצת הנעל מעליה.

השרש ח.ל.ץ. הוא בעל משמעויות שונות בתנ"ך, אבל העובדה שהתורה מצוה לחלוץ מעל הרגל, מלמדת שהכונה להוציא.

נעל היא עור, כפי שאנו מוצאים ביחזקאל שנאמר שם "וָאַלְבִּישֵׁךְ רִקְמָה וָאֶנְעֲלֵךְ תָּחַשׁ". ה' נתן לישראל נעל משובחת שהיא מעור תחש. משמע שנעל היא עור. אלא שהיא יכולה להיות עור של כל חיה ובהמה, והנביא משבח ואומר שה' הנעיל ישראל דוקא תחש.

נאמר: "וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ". בפשטות הכונה היא וחלצה נעלו מרגלו. "מעל" היינו מ'. אבל האמוראים דרשו כאילו נאמר וחלצה נעלו מ- על רגלו. מנין תחלוץ את הנעל? מהמקום שנקרא "עַל רַגְלוֹ".

האמוראים סוברים שרק החלק התחתון של הרגל נקרא רגל. על כך קשה מפסוקים רבים שמשמע מהם שמן המותן ולמטה הוא רגל. והאמוראים מתרצים.[[1538]](#footnote-1538)

היבמה צריכה לחלוץ את נעלו. אפשר לפרש שנעלו היא דוקא שלו, אבל אפשר לפרש שנעלו היא הנעל שהוא נועל, וכונת התורה שתביאנו היבמה מבעל נעל ליחף. וכן נראה, שהרי אין מטרתה של החליצה לגזול את רכושו, אלא לגלות את רגלו. לכן פרשו חכמים שהחליצה כשרה גם אם אין הנעל רכושו, ובלבד שהיא נעולה כראוי על רגלו, כך שלפני מעשה היבמה הוא נעול כראוי, והיבמה באה ומיחפת אותו.

### ויקרא יד מו-מז, יבמות קג:

התורה אומרת על בית מנוגע: "וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת אַחַר חִלֵּץ אֶת הָאֲבָנִים וְאַחֲרֵי הִקְצוֹת אֶת הַבַּיִת וְאַחֲרֵי הִטּוֹחַ: וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא: וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֵצָיו וְאֵת כָּל עֲפַר הַבָּיִת וְהוֹצִיא אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו". גם על בגד מצורע אומרת התורה: "וְשָׂרַף אֶת הַבֶּגֶד אוֹ אֶת הַשְּׁתִי אוֹ אֶת הָעֵרֶב בַּצֶּמֶר אוֹ בַפִּשְׁתִּים אוֹ אֶת כָּל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ הַנָּגַע כִּי צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". הבית והבגד עומדים לשרפה, אך בינתים הם בית ובגד טמאים. והתורה גוזרת עליהם טומאה.

האם אפשר ללמוד משם שגם דבר שהתורה גזרה עליו אבדון, כל עוד לא אבדנוהו הוא עוד כשר לעניינים הלכתיים שונים? לאו דוקא. דוקא לענין טומאה, לא מסתבר שאם התורה גוזרת לנתוץ את הבית שוב אינו בית ואינו טמא. להפך, מפני מה גזרה עליו התורה שנאבדנו? רק משום שהוא טמא. כלומר: דוקא לענין טומאה הבית האבד קרוי בית והבגד האבד קרוי בגד. לכל ענין אחר אפשר שכבר אינו בית ואינו בגד, שהרי לשרפה הוא הולך. לכן פסק רב פפי שנעל מצורעת אינה נעל והיא פסולה לחליצה. אבל רב פפא פסק שהיא כשרה. כל עוד לא שרפנוה – נעל היא.

יבמות קד. – ראה סנהדרין לד:

### דברים כה ט, יבמות קד.

על יבם שאינו רוצה ליבם מצוה התורה: "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". התורה לא אומרת מעל איזו רגל יש לחלוץ את נעלו. אבל אומרים חכמים שסתם רגל בתורה היא ימין. גם באיש הנטהר מצרעתו אנו מוצאים: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית... וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם". אבל ר"א חולק וסובר שדוקא במצורע נאמר רגלו הימנית, ביבם לא נאמר.

בדומה דנים חכמים ברציעה. נאמר: "וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם", ונאמר: "וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם....". גם שם לא נאמר איזו אזן. ר"א לומד מהנטהר מצרעתו שסתם אזן – ימין היא.

אמנם, אפשר שחכמים יחלקו, שהרי דינו של נטהר מן הצרעת שונה מדין הנרצע או היבם. הוא בא למקדש ומקריב קרבנות, ואפשר שדוקא במקדש יש דין ימין[[1539]](#footnote-1539).

### דברים כה ט, יבמות קד.:

ענשו של יבם שאינו רוצה ליבם הוא: "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו".

מה הדין אם עשתה היבמה רק חלק מהמעשים האמורים כאן? מההכרזה ששמה התורה בפי היבמה "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", אפשר ללמוד שהמעשים האמורים כאן, הם אלה שיֵעשו לאיש אשר לא יבנה. הם הקובעים. לכן אומר ר"א שכיון שנאמר: "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", עליה לעשות את כל המעשים האמורים. שהרי ככה יעשה לו. ר"ע משיב ואומר שהיריקה אינה מעשה שנעשה לאיש. היבמה יורקת בפניו אך אינה עושה דבר לאיש עצמו. ואולם מסתבר שר"א ישיב ויאמר שהיריקה, אע"פ שאינה נוגעת בגופו של האיש, היא עשיה לאיש. שהרי לשם מה יורקת היבמה בפניו אם לא כדי לבזותו, ולהכריז על כך שבזוי זה הוא אשר יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו.

נאמר כאן: "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", אם היבם אלם, לא יכול לומר שאינו חפץ לקחתה, אם היבמה אלמת, לא תוכל לומר "מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי", ולא תוכל לומר "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", לכן לא תוכל לחלוץ.

יבמות קה: - ראה נדה נב.

יבמות קו. – ראה ערכין כא.

יבמות קו: - ראה לעיל יבמות קא.

### דברים כה ה-ו, יבמות קיא:

התורה מצוה על היבום, כדי שלא ימחה שם המת מישראל: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל". מטרת היבום היא שלא ימחה שמו מישראל. מכאן כבר דרשנו לעיל (יבמות כד.) שאם היבם סריס או היבמה אילונית אין יבום. ממילא לא יקום כך שם אחיו בישראל. מה הדין אם היבם או היבמה קטנים? כעת אין הוא יכול להקים לאחיו שם בישראל, אבל ביאת היבם על היבמה לא נועדה למה שיהיה כעת. היא נועדה לכך שהיבם ישא את יבמתו ובמשך הזמן יולד ילד. הלא לא כל אשה מתעברת בביאה ראשונה. הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, משמע שמלבד הבכור יש עוד. כאן, כיון שישבו אחיו יחדו, ואפשר להקים את שם המת, יש דין יבום.

### דברים כד א, יבמות קיג:

התורה מלמדת שבעל שגרש את אשתו ונשאת לאחר לא יוכל לשוב אליה. אגב כך למדנו כיצד מגרש אדם את אשתו: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". דרך הגירוש היא ע"י נתינת ספר כריתות בידה ושלוחה מביתו. העקר הוא השלוח מביתו, והוא נעשה ע"י נתינת ספר כריתות בידה. מכאן למדו חכמים ששוטה שאינה מבינה את משמעותו של הספר אשר בידה ואינו שומרתו, או שאינה מבינה שהשתלחה מהבית, אינה מתגרשת.

### ויקרא יא, יבמות קיד.

התורה אוסרת לאכול מינים שונים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אֲלֵהֶם: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה ....

אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם ... אֹתָם תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ .... וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ:

וְאֶת אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן הָעוֹף **לֹא יֵאָכְלוּ** שֶׁקֶץ הֵם ....

אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע ... אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ .....

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ ....

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ ....

כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ **לֹא תֹאכְלוּם** כִּי שֶׁקֶץ הֵם: אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם: כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה’ הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי: זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה **אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל**".

התורה עוסקת באיסורי אכילה, והיא מביאה חלק מהאסורים בלשון "לֹא תֹאכְלוּ" וחלק מהם בלשון "לֹא יֵאָכְלוּ"[[1540]](#footnote-1540). מכאן אפשר ללמוד שהיינו הך. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יֵעָשה.[[1541]](#footnote-1541) מכאן שגם המאכיל אדם אחר עובר[[1542]](#footnote-1542), שהרי הוא יצר עברה. ומכאן אפשר ללמוד גם למצוות אחרות בתורה[[1543]](#footnote-1543).

### ויקרא יז יב, יבמות קיד.

התורה מצוה שלא לאכול דם: "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם". התורה לא אומרת "אל תאכלו דם", אלא "כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם", כלומר: הכל מצֻוִּים שכל נפש מאתנו לא תאכל דם. התורה לא צִוְּתה את האיש הפרטי, אלא צִוְּתה שהמציאות הכללית תהיה שכל נפש לא אוכלת דם.רסב מכאן מצֻוֶּה כל אדם מישראל[[1544]](#footnote-1544) להביא לכך שכל נפש[[1545]](#footnote-1545) לא תאכל דם[[1546]](#footnote-1546).

### ויקרא כא א, יבמות קיד.

התורה מצוה על טומאת הכהנים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ". גם כאן הלשון היא לא "אל תטמא", משה לא מצוה את הכהן. משה עצמו הוא המצֻוֶּה. הצווי נועד כדי להביא לידי כך ש"קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם". הצווי נועד להביא לידי כך שהכהן יהיה טהור. מכאן שגם אדם שאינו כהן מצֻוֶּה שלא יטמא את הכהן.רסב

ומשלש הדוגמאות האלה נלמד לכל האסורים שבתורה[[1547]](#footnote-1547). התורה מצוה שלא ניצור עברות, ולא רק שלא נעבור עברות.

יבמות קיז. – ראה לעיל יבמות כד.

יבמות קיט. – ראה להלן נדה לב.

### ישעיהו ג ט, יבמות קכ.

ישעיהו אומר: "הַכָּרַת פְּנֵיהֶם עָנְתָה בָּם וְחַטָּאתָם כִּסְדֹם הִגִּידוּ לֹא כִחֵדוּ אוֹי לְנַפְשָׁם כִּי גָמְלוּ לָהֶם רָעָה". מכאן דרש אביי על דרך האסמכתא שמכירים אדם על פי מראה פניו. אבל אין כאן אלא אסמכתא בעלמא.

יבמות קיב: - ראה סנהדרין לב.

# כתובות

### שמות יב טז, כתובות ז.

התורה מצוה על יום טוב: "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". המלאכה שמותר לעשות ביום טוב היא "אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ". אפשר לפרש זאת בשתי דרכים, אפשר לפרש שכל שיאכל לכל נפש שהיא, ואפשר לפרש שכל שיאכל לכל נפש ונפש, כלומר לכל הנפשות. וכך פרשו חכמים, שרק מה שכל הנפשות אוכלות אותו הוא זה שהותר ביו"ט.

### רות ד ב, כתובות ז.

בעז מבקש לגאול את רות, ולשם כך הוא אוסף עשרה זקנים: "וּבֹעַז עָלָה הַשַּׁעַר וַיֵּשֶׁב שָׁם וְהִנֵּה הַגֹּאֵל עֹבֵר אֲשֶׁר דִּבֶּר בֹּעַז וַיֹּאמֶר סוּרָה שְׁבָה פֹּה פְּלֹנִי אַלְמֹנִי וַיָּסַר וַיֵּשֵׁב: וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי הָעִיר וַיֹּאמֶר שְׁבוּ פֹה וַיֵּשֵׁבוּ: וַיֹּאמֶר לַגֹּאֵל חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ מָכְרָה נָעֳמִי הַשָּׁבָה מִשְּׂדֵה מוֹאָב: וַאֲנִי אָמַרְתִּי אֶגְלֶה אָזְנְךָ לֵאמֹר קְנֵה נֶגֶד הַיֹּשְׁבִים וְנֶגֶד זִקְנֵי עַמִּי אִם תִּגְאַל גְּאָל וְאִם לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי וְאֵדְעָ כִּי אֵין זוּלָתְךָ לִגְאוֹל וְאָנֹכִי אַחֲרֶיךָ וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֶגְאָל: וַיֹּאמֶר בֹּעַז בְּיוֹם קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת הַמֵּת קָנִיתָי לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לֹא אוּכַל לִגְאָל לִי פֶּן אַשְׁחִית אֶת נַחֲלָתִי גְּאַל לְךָ אַתָּה אֶת גְּאֻלָּתִי כִּי לֹא אוּכַל לִגְאֹל: וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָּה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבֹעַז קְנֵה לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ: וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נָעֳמִי: וְגַם אֶת רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם: וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּשַּׁעַר וְהַזְּקֵנִים עֵדִים יִתֵּן ה’ אֶת הָאִשָּׁה הַבָּאָה אֶל בֵּיתֶךָ כְּרָחֵל וּכְלֵאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׁתֵּיהֶם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וַעֲשֵׂה חַיִל בְּאֶפְרָתָה וּקְרָא שֵׁם בְּבֵית לָחֶם: וִיהִי בֵיתְךָ כְּבֵית פֶּרֶץ אֲשֶׁר יָלְדָה תָמָר לִיהוּדָה מִן הַזֶּרַע אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לְךָ מִן הַנַּעֲרָה הַזֹּאת". ר"נ למד מכאן שברכת חתנים צריכה עשרה אנשים. ואולם, הגמ' דוחה ואומרת שאין ראיה שהוא לקח עשרה זקנים לשם הברכה. שהרי היה צריך עשרה זקנים בשביל הדין והגאולה והפרסום. ונראה שזו אסמכתא.

### שמואל ב יא, כתובות ט.

אחרי שבא דוד על בת שבע, מבקש דוד שאוריה ירד אל ביתו, כדי שלא ידעו שבת שבע הרה מדוד. כמו שנאמר: " וַיְהִי לְעֵת הָעֶרֶב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכָּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגָּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מַרְאֶה מְאֹד: וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שֶׁבַע בַּת אֱלִיעָם אֵשֶׁת אוּרִיָּה הַחִתִּי: וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל בֵּיתָהּ: וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתַּגֵּד לְדָוִד וַתֹּאמֶר הָרָה אָנֹכִי: וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת אוּרִיָּה הַחִתִּי וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת אוּרִיָּה אֶל דָּוִד: וַיָּבֹא אוּרִיָּה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לִשְׁלוֹם יוֹאָב וְלִשְׁלוֹם הָעָם וְלִשְׁלוֹם הַמִּלְחָמָה: וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאוּרִיָּה רֵד לְבֵיתְךָ וּרְחַץ רַגְלֶיךָ וַיֵּצֵא אוּרִיָּה מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מַשְׂאַת הַמֶּלֶךְ: וַיִּשְׁכַּב אוּרִיָּה פֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ אֵת כָּל עַבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל בֵּיתוֹ: וַיַּגִּדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא יָרַד אוּרִיָּה אֶל בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אוּרִיָּה הֲלוֹא מִדֶּרֶךְ אַתָּה בָא מַדּוּעַ לֹא יָרַדְתָּ אֶל בֵּיתֶךָ...". עבדי המלך יודעים שבת שבע התיחדה עם דוד, ואעפ"כ סובר דוד שהם לא יראו פגם בכך שאוריה בא אל ביתו. מכאן שאין אשה נאסרת על בעלה על סמך סתירה בלבד, אא"כ קנא לה לפני כן. כמובן שאילו היו עדים על הביאה עצמה, תאסר האשה על בעלה.

### שמות כב טז, דברים כב כט. כתובות י.

התורה מצוה: "וְכִי יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". התורה מצוה שהמפתה יתן את סכום מהר הבתולות, אותו סכום שהנושא בתולה צריך לתת. ממילא למדנו שיש חיוב לתת מהר.[[1548]](#footnote-1548) (ולהלן פב: נראה שהתקנה היתה שלא יתן אלא יכתוב ויתן לה שהוא חיב לה, ודי בכך).

לא התבאר כאן מהו סכום מהר הבתולות. ובפשטות היה מקום לומר שזה תלוי במנהג, והתורה מחיבת אותו לתת כמה שנהוג לתת לבתולה. ושלא יחשוב שכיון שפתה אותה לשכב אתו נפטר מהמהר. ואולם, באונס אמרה התורה: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". גם שם מדובר על אדם ששוכב עם בתולה, ושם הוא משלם חמשים כסף. היה מקום לומר שבאונס הקפידה התורה יותר, אבל חכמים סמכו מכאן לומר שמהר הבתולות הוא חמשים כסף, והוא נתן ע"י הכתובה שבה מחיב אדם את עצמו כאשר הוא נושא את האשה.

וראה להלן כתובות לח.

כתובות יג: - ראה לעיל יבמות ק:

כתובות טו. – ראה סנהדרין עט.

כתובות יז. – ראה סנהדרין כ:

כתובות יט. – ראה פסחים לא.

### דברים כב טז, כתובות כב.

התורה מלמדת את דין מוציא שם רע: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו".

האיש מספר: "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה". אפשר היה לספר את הספור בלי המשפט הזה. אמנם המשפט הזה מובא כאן כחלק מהמעשה, אך האמוראים כדרכם סברו שאם הוא מובא – יש ללמוד ממנו הלכה. לכן למדו שאדם נאמן לומר שקדש את בתו. אע"פ שבמעשה המתואר כאן, אין מחלוקת על כך.

ויתכן שמכאן נלמד שיכול לקדשה. (כפי שלומדת הגמ' בסוטה כג: וקדושין ג:), וממילא, מתוך שיכול לקדשה נאמן לומר שקדשה.

עוד למדו מכאן שהאב יכול לתבוע את חתנו על הוצאת שם רע, רק אם הוא זה שנתן לו את הבת. לא אם מת חתנו והיבם תובע.

כתובות כד: - ראה קדושין סט:

### במדבר טו יח, כתובות כה.

התורה מצוה על החלה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’: רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם".

זמנה של החלה הוא בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה. מכאן למד רהבדר"י שכאשר ישראל אינם יושבים בארץ, אין חיוב חלה.

וראה נדה מז.

### דברים כב כח-כט, כתובות כט:

כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו.

התורה מענישה את האונס שישלם חמשים כסף ולו תהיה לאשה. מה הדין אם הנערה אסורה עליו? לשאת אותה לא יוכל, האם צריך לשלם? ר"ל לומד זאת ממספר ההזכרות של המלה נערה, ולא הבנתי כיצד למד.

בדומה לכך, נאמר: "וְכִי יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת", כאן מפורש שהוא משלם גם אם אינו נושא אותה, וגם אם הוא רוצה לשאת אותה ובכ"ז אינו נושאה, ולכאורה ק"ו לאונס. ודי בפסוקים אלה כדי ללמוד שגם אם היא אסורה עליו, את הקנס ישלם.

וכן ר"פ למד משם.

וראה לעיל כתובות י.

אמנם, שמעון התמני ור"ש בן מנסיא חולקים על כל הנ"ל. הם סוברים שאם אינה יכולה להיות לו לאשה, אף את הכסף לא ישלם. רשב"מ אומר שאם אסורה עליו באסור כלשהו, ואינו נושאה, גם אינו משלם. שמעון התמני אומר שגם אם היא אסורה עליו, אם קדושין תופשים בה ישלם, אע"פ שאינו נושאה, שהרי יכולה להיות לו לאשה ולכן יכול להתקיים "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה", אף אם באסור, ורק אם אין קדושין תופשים בה כלל, לא ישלם.

נאמר כאן "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף", מדוע נתן הכסף לאביה ולא לה? האם הוא של אביה או שלה? כיון שנאמר "לַאֲבִי הַנַּעֲרָ" ולא "לאביה", למד אביי שהכסף לה הוא, אלא שיד אביה זוכה בו. לכן, אם מתה הנערה, גם אביה אינו זוכה.

כתובות כט: - ראה קדושין סח.

### שמות כא כב-כג, כתובות ל. לה:

נאמר: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". אם יהיה אסון יענש, ורק אם לא יהיה אסון ישלם, (ראה דברינו בסנהדרין עט. ובעקר בב"ק פג:פד.) מכאן שמי שמתחיב בנפשו לא ישלם[[1549]](#footnote-1549). ר' נחוניא בן הקנה עוד מרחיב ואומר שגם מי שיתחיב כרת לא ישלם, שהרי גם הכרת היא אסון. אמנם נראה שהחולק מפרש שלא יהיה אסון הינו שאם לא קרה אסון לאותה אשה הרה, אז ישלם הפוגע. אבל הפרשה לא דברה על אסון לאיש הפוגע[[1550]](#footnote-1550).

נראה שמשום כך מבאר רבא שטעמו של ר' נחוניא בן הקנה הוא אחר: נאמר: "אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאָבֶן: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי: וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ: וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם", מכאן משמע שחיוב כרת הוא כחיוב מיתה, ה' מכרית את מי שהתחיב מיתה. ומכאן דרש רנב"ה שהמתחיב כרת לא ישלם.

### שמות כא כד, דברים כב כט, כתובות לב:

על חובל בחברו מצוה התורה: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". חכמים מבארים שהצווי הזה הוא צווי לשלם לנִזָּק כסף תחת עינו ושנו. (ראה דברינו בסנהדרין עט. ובעקר בב"ק פג:פד.). התורה הקפידה שהנִזָּק שאבד את עינו או שנו יקבל תחתיהן את תמורתן. גם על אונס נאמר: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". כיון שהאיש ענה את הנערה, עליו לפצותה. לתת לאביה את הנזק ולדאוג לה שיהיה לה בעל. שהרי גם כאן נאמר "תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ". התורה הקפידה שהנערה תקבל את שלה. האמוראים מבארים שמכאן למד עולא שעקר חיובה של התורה הוא על הממון. ושבכל מקום שבו המזיק חיב ממון הוא ישלם ממון. ולא יפטר מהממון משום שעליו ללקות.

אמנם, מלבד התשלום הזה, חיב גם בנזקיה ובשתה, כמו שהחובל בחברו חיב גם ביתר התשלומים, שנאמרו בפרשיות אחרות.

בפירוש נאמר כאן שהמזיק ישלם, לכן א"א לפטרו מתשלום בגלל המכות. ועוד, זה נאמר בפירוש גם בספר ויקרא: "וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ".

### דברים כה ב, כתובות לב: לז.

התורה מצוה לא להלקות את הרשע יותר מכדי רשעתו: "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". המכה צריכה להיות רק כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר. מכאן שעל רשעה אחת אין להעניש יותר מאותן ארבעים.

### דברים יט כא, כתובות לב:לג.

התורה מצוה על עדים זוממים: "כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ: וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל". כלומר: יעשה לעדים מה שזממו לעשות לנדון. והתורה מפרטת: "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל". אם בקשו העדים ליטול את נפשו – תנטל נפשם. בקשו ליטול את עינו – תנטל עינם. וכן הלאה. כיון שחכמים מפרשים שכל חיוב עין ושן שבתורה הוא ממון (ראה דברינו בסנהדרין עט. ובעקר בב"ק פג:פד.), נמצא שבפירוש רִבתה כאן התורה את העדים הזוממים לחיוב ממון. לכן, א"א לומר שילקו ולא ישלמו[[1551]](#footnote-1551).

ענשם של העדים הזוממים הוא "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו", הם רצו להרגו ללא התראה, גם הם אינם צריכים התראה, לא על חטאם הם נענשים אלא על מה שזממו לעשות.

כתובות לג. – ראה להלן סנהדרין לב.

כתובות לג. - ראה ערכין יד:טו.

### שמות כא יח-יט, כב כג, כתובות לג

התורה מצוה על תשלומי חובל: "וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא", ובהמשך: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". בשני המקרים החובל משלם (ראה דברינו בסנהדרין עט. ובעקר בב"ק פג:פד.), ובשני המקרים יש אפשרות גם לדיני מיתה. מכאן שיש מקרים שבהם יתכן שהאיש ימות, ויתכן שישלם.

כתובות לג: - ראה להלן ב"ק עא.

### שמות לא יד, כתובות לד.

התורה מצוה "וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ...". השבת – קדש היא לכם. בפשטות, השבת עצמה קדש היא, על מעשיה לא נאמר כאן דבר, לא להתר ולא לאסור. פשט הכתובים אינו עוסק במעשי השבת אלא בשבת עצמה[[1552]](#footnote-1552). אבל ר' חיא דרש מכאן שגם מעשיה קדש. וראה להלן חולין קיג.:קיד:

השבת - קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם. האמוראים מבקשים ללמוד מכאן שהיא קדש אך היא לכם, לכן מעשיה מותרים בהנאה. וקשה איך דרשו ממשפט אחד שני דברים סותרים. שהרי הפשט הוא שהיא קדש עבורנו, ועלינו לקדשה. ונראה שכל הדרשות כאן הן אסמכתא.

### שמות כא כב-כג, כתובות לד:לה.

נאמר: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". אם יהיה אסון יענש, ורק אם לא יהיה אסון ישלם, (ראה דברינו בסנהדרין עט. ובעקר בב"ק פג:פד.) וכבר בארנו לעיל כתובות ל. שמכאן דרשו חכמים שמי שמתחיב בנפשו לא ישלם.

מהו המקרה המדובר? בפשטות, לא ישלם, מלבד כאשר האנשים ינצו, יגפו את האשה, יצאו ילדיה ולא יהיה אסון. כלומר: מריבתם תגמר ללא אסון. כך אמנם מבאר ר"ל. אבל ר"י מבאר שאם לא יהיה דין אסון – ענוש יענש. כלומר: אם בפעל לא הורגים את ההורג מחיבים אותו ממון. ותמוה לבאר שהתורה מתארת את הדין תוך כדי תיאור המקרה.

### ויקרא כד כא, כתובות לה.

בעקבות פרשת המקלל אמר ה' למשה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה".

כלומר: מקלל שם ה' או מכה אדם – יומת. מכה בהמה ישלם. מכאן דרש תנא דבי חזקיה שמכה אדם לא ישלם, דוקא מכה בהמה ישלם. ועִקר החיוב הוא על ההכאה. מכה בהמה ישלם גם אם הכה אותה בשוגג, כפי שמצאנו בפרשת משפטים. כך גם מכה אדם לא ישלם, כיון שהוא מכה אדם. גם אם הכהו בשוגג. מכה אדם הוא.

לדעת ר"ל גם אם חיב מלקות לא ישלם, ויש לבאר כיצד הוא דורש. לבאר את שתי השיטות של הג"ש והאא"ע.

כתובות לה: - ראה לעיל ל:

### משלי לא ח, כתובות לו.

בדברי למואל מצאנו את המשא שיסרתו אמו, העוסק בדרכי המלוכה והמשפט. ושם נאמר:

פְּתַח פִּיךָ לְאִלֵּם אֶל דִּין כָּל בְּנֵי חֲלוֹף: פְּתַח פִּיךָ שְׁפָט צֶדֶק וְדִין עָנִי וְאֶבְיוֹן:

הממונה על הדין צריך לשפוט בצדק ולהושיע את האִלמים, העניים והאביונים שאין מי שיושיע אותם.

מכאן שאם רואה שיש מי שאינו יודע לטעון ולתבוע את הראוי לו, ידוננו אעפ"כ, ולא יאפשר לעשוק אביונים ואִלמים רק משום שאינם יודעים לדרוש את המגיע להם.[[1553]](#footnote-1553) וסברה היא, וכי נניח לעשוק את האלמים ולעוות את הצדק? ועוד, גם אם פלוני מוחל, על עוות הצדק בארץ ועל קיום הרשעה מי ימחל? ועוד, הלא הוא ודאי בכלל השבת אבדה. ותפקיד כל שופט לשפוט לפי הצדק. והוא חיב לדון לפי הדין ולפי הצדק, ואסור לו לעוֵת את הצדק רק בשל בעל דין שלא טען (אא"כ נִכר מתוך שתיקתו שהוא מוחל).

### במדבר לה לא-לג, דברים כא ח-ט, כתובות לז:

התורה מצוה לעשות דין ברוצח, והיא מסיימת: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה’ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". אין לפדות את הרוצח בכֹפר, לא את הרוצח במזיד ולא את הרוצח בשוגג, כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ. השארת רוצח בארץ מחניפה את הארץ.

מה הדין אם לא מוצאים את הרוצח? כיצד מכפרים על הארץ במקרה כזה? כאן מצוה התורה: "כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’". אי אפשר להרוג את הרוצח, במקום זה עורפים עגלה, ומתחננים לה': "כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’".

האם זו כפרה שלמה? מה הדין אם נמצא הרוצח אחרי שנערפה העגלה? האם כבר התכפר לארץ? מסתבר שלא. ההתר להסתפק בעגלה הוא רק משום ש"לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ", שהרי התורה אמרה בפירוש: "וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ", רק בדם שופכו. לא בעגלה. וגם פרשית עגלה ערופה מסימת ואומרת: "וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’".

אבל כאשר לא מוצאים את הרוצח – עורפים את העגלה במקומו. מכאן אפשר ללמוד שכאשר מוצאים את הרוצח – גם אותו הורגים מן הצואר[[1554]](#footnote-1554).

כתובות לז: - ראה להלן סנהדרין נב.

### ויקרא כז כח-כט, כתובות לז:

התורה מלמדת מה דינם של נדרים, ערכים וחרמים, ושם היא אומרת: "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’: כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפָּדֶה מוֹת יוּמָת". שלא כמו נדרים וערכים, את החרם אי אפשר לפדות.

אלא שנשאלת השאלה מהו חרם אשר יחרם מן האדם. אדם יכול להחרים מרכושו ולתת לה', אבל מי יכול להחרים אדם ולקבוע שמות יומת?

בכך רבו הפירושים. להשלים ע"פ נקל"ע, לצין בכל המקומות. לראות היכן עוד עסקנו בכך בקובץ הזה. ראה גם בערכין ו שנים מהם כתובים בסוגייתנו. התנא בבריתא מפרש שאין מדובר כאן על החרמת אדם הדומה להחרמת רכוש שנאמרה בסמוך. אלא התורה מלמדת שמי שנגמר דינו להריגה[[1555]](#footnote-1555) שוב אין לו פדיון, כלומר אין לו ערך. ויתכן שהוא מפרש ש"יחרם מן האדם" היינו שבית הדין החרימוהו ודנו אותו למיתה[[1556]](#footnote-1556). (וזה דומה להחרמת רכוש). וכיון שאין אפשרות לפדות אותו, גם א"א להקדיש את דמיו.[[1557]](#footnote-1557)

ובדומה לכך מפרש ר' ישמעאל בריב"ב. מי שב"ד החרימוהו, כלומר דנוהו למיתה, א"א לפדותו בכסף.

וראה ערכין ו:

### דברים כב כח, כתובות לח.

התורה מלמדת מה דין אונס נערה מאורשה, ומה דין אונס נערה אשר לא ארשה: "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ: כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". כלומר: שלא כנערה מאורשה שהאונס אותה חיב מיתה, הרי שהאונס נערה אשר לא ארשה אינו חיב מיתה, והוא משלם חמשים כסף.

מה דין נערה שהתארשה והתגרשה? היא כבר אינה אשת איש, ולכן לכאורה לא יהיה דין מיתה וישלם חמשים כסף.

ואולם, נאמר "נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה", והנערה הזאת אינה בכלל זה. האם האירושין לא באו אלא ללמד שהיא במיתה, או גם להוציא אותה מגדרי נערה בתולה ולדמות אותה לבוגרת?

הכל מודים שהתורה מחיבת רק בנערה בתולה, כאמור כאן, לא בוגרת או בעולה. השאלה היא מה דינה אם התארסה והתגרשה. התנאים מסכימים שנערה שהתארשה שוב אינה בכלל הנערה שמשלמים על אונסה חמשים כסף. אלא שנחלקו האם שוב אינה כנערה אלא כבוגרת, וממילא אין לה קנס כלל, או שקנס יש לה, אלא שאינה עוד ברשות אביה ולכן קנסה לעצמה. ואמנם, בבריתא סובר גם ר"ע שקנסה לאביה. היא אינה בוגרת. הארוסין שהיו אינם עוד, וכיון שהיא עדין נערה – דינה ככל נערה. קנסה לאביה. מה שנאמר כאן "אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה", לא בא ללמד שאם התארשה אין לה עוד קנס, אלא כדי ללמד שמי שאינה אשת איש אינה בכלל הפרשיה הקודמת, בה מדובר על מאורשה. ומסתבר שלשם כך הוא בא, שהרי ארושיה אינם עוד, והיא עדין נערה ועדין בתולה ומעולם לא יצאה מרשות אביה. שהרי לא נישאה ולא בגרה. לכן היא עדין בכלל נערה שחלים עליה דיני נערה בתולה, ומה שנאמר "אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה", בא ללמד שזה דינה מפני שהיא לא מאורשת.

נאמר כאן: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". בדומה לכך נאמר במפתה: "וְכִי יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". שם לא התבאר כמה הוא מהר הבתולות (וראה לעיל כתובות י.), אך הואיל ובשני המקומות מדובר על מי שבא על בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה, יש מקום ללמוד את הסכום מאונס למפתה.

כתובות לח: - ראה לעיל כתובות כט:

### דברים כב כט, כתובות לט.

נאמר: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". מה הדין אם האשה אסורה על האונס? האם גם כאן מתקיים "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה"? בפשטות לא. לא הותר לו לעבור על ל"ת כדי לקיים את העשה הזה. ובפרט שאינה יכולה להיות לו לאשה כאיש ואשה. שהרי אינה ראויה להיות אשתו[[1558]](#footnote-1558) ולכן לא מתקים בה "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה". וראה לעיל כתובות כט:

כתובות לט: - ראה ערכין יד:טו.

### שמות כב טז, כתובות לט:

נאמר על המפתה: "וְכִי יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". הוא מחויב לקחתה לאשה, אבל אביה יכול למאן. כלומר: צד האשה אינו מחויב לדבר, רק האיש מחויב. ומסתבר שגם היא יכולה למאן. אם יש לה אב הדבר תלוי בו. אבל אם לא – הדבר תלוי בה. (וראה גם קדושין מו. בפשטות המפותה עדין אינה אשתו של המפתה. שהרי עדין חל עליו החיוב מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה. בפשטות, כאשר פתה אותה לא בא עליה לשם קדושין, אבל גם אם כן – כיון שאביה לא הסכים, עליו לקדשה שנית. ואם אביה עדין אינו מסכים – את המהר יתן בכל מקרה, כאמור כאן: "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת").

גם על אונס נאמר: "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". הוא מצֻוֶּה ב"וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה", היא אינה מצֻוָּה על כך[[1559]](#footnote-1559). ואפשר ללמוד ממפתה שאביה אינו מחויב לתתה לו, ק"ו לאונס.

על המפתה לא נאמר שלא יוכל שלחה, לכן יכול להוציאה. ואין ללמוד מאונס שגם הוא לא מוציא. כי בו נאמרה לשון אחרת: מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה. הוא מצֻוֶּה לשאת אותה לו לאשה. לו, ככל איש שלוקח לו אשה. יתר על כן, כיון שהוא רשאי לגרשה, אומרים חכמים שהוא גם יכול לומר שמלכתחילה לא ישאנה, אלא יתן את הכסף. שהרי אם ממילא יכול לגרשה בכל עת, כיצד יחיבוהו לשאתה.

### במדבר ל, כתובות מ:

התורה מלמדת שנערה בבית אביה – אביה מפר את נדריה: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ... אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ". בת כפופה אפוא לאביה, היא עדין שייכת לו, ורצונה כרצונו. ומכאן אפשר ללמוד שהיא עדין שיכת לו כל עוד היא נערה בבית אביה, וכל מה שהוא זכאי בה בקטנותה, הוא זכאי בה גם בנעוריה. שהרי התורה כתבה "אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ".

כך עולה גם מכך שהוא יכול למכרה לאמה, ולתתה לאשה. מכאן שהיא שלו, ובשתה ופגמה שלו. שאל"כ – כיצד יכול הוא למכרם לאחרים? וכן מעשה ידיה שלו, שאל"כ כיצד הוא מוכרם לאחרים?

### דברים כב כט, כתובות מ:

נאמר: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". הדין הוא "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה", ומכאן למד ר"מ שמדובר דוקא על מי שיכולה להיות לאשה לאיש. אמנם, חכמים חולקים וסוברים שה"ה בקטנה. שגם היא יכולה ע"י אביה להיות לאשה לאיש.

### דברים כב יט, כתובות מ:

התורה מצוה על נערה שזנתה או שאנסוה או שהוציאו עליה שם רע: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: ס וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ: כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו".

לאורך כל הפרשה נכתב "נַעֲרָ" חסר, מלבד בפסוק: "וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל". מכאן למד ר"ל שדוקא המוציא שם רע על נערה חיב לשלם מאה כסף. לא המוציא שם רע על קטנה. (אולי משום שאין זה שם רע גדול כ"כ, שהרי היא לא בת דעת, ולא אמר עליה שמדעתה זנתה). ולכל ענין אחר, שבו נכתב "נַעֲרָ" חסר, חל הדין גם על קטנה. שגם היא בכלל נערה. ומ"מ הכל מודים שאין דין סקילה בקטנה. אע"פ שנכתב שם חסר.

### ויקרא ה כא, כתובות מב

התורה חיבה את הנשבע על שקר ופוטר את עצמו בשבועתו מממון שהוא חיב בו: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ".

לא על כל דבר חיב. התורה כותבת כאן: "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר". כל הדוגמאות שהתורה מביאה הן דוגמאות לממון שאדם חיב לחברו. לא קנסות שהתורה גזרה, אלא ממון שחיב לו.

אמנם, יש חולקים וסוברים שגם קנס, אחרי שעמד בדין, גם הוא בכלל "וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ", שהרי גם כאן נשבע על שקר וכחש בעמיתו בממון שהוא חיב לו.

### דברים כב כט, כתובות מב:

כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו:

האיש צריך לתת לאביה חמשים כסף. התורה חיבה אותו לתת. מכאן דרש רב יוסף שאין זה חוב אלא האיש מצֻוֶּה לתת לאבי הנערה. וכל עוד לא נתן – אין זו זכותו של האב.

### ויקרא כה מו, כתובות מג

נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ", כלומר: בני ישראל אינם רכוש ואי אפשר להוריש אותם מאב לבן או למכרם כעבדים, שהרי לה' הם. רק עבד כנעני אפשר להוריש. מכאן שגם בת ישראל, אע"פ שיש לאביה רשות בה, אין זו רשות שהוא יכול להוריש. הוא יכול רק להשיאה לאיש או למכרה ע"מ ליעדה. היא לא ממון.

### דברים כב, כתובות מד:

התורה מצוה על נערה שהוציאו עליה שם רע, להעניש את המוציא שם רע אם נמצא שהוציא שם רע, ולהעניש את הנערה אם נמצאו הדברים אמת: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: ס וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

ענשו של המוציא שם רע הוא על שהוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל, לעמת זאת ענשה של הנערה אם אכן זנתה הוא וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל. בשני המקרים הוזכר שגורם החטא הוא הפגיעה בישראל, אבל המוציא שם רע נענש על שהוציא שם רע על בתולת ישראל, דוקא בת בתולה של ישראל. הנערה נענשת על שעשתה נבלה בישראל. מכאן למד ר"ל שהאיש אינו נענש אא"כ היא בתולה מישראל, כלומר ישראלית מהורתה להשוות לדרשה על בתולה מעמיו לגבי כ"ג . אבל הנערה נענשת אם היתה בישראל בשעת החטא, או לפחות נולדה בישראל. כי עשתה נבלה בישראל. אם היא מישראל, הרי חל עליה הצווי וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל.

את התשלום משלמים לאבי הנערה. מכאן למד ריב"ח שאם היא יתומה פטור מלשלם. אבל רבא חולק.

לעיל לט: למדנו שמתוך שנאמר על המפתה: "וְכִי יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה: אִם מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". משמע שצד האשה אינו מחויב לדבר, רק האיש מחויב. ומסתבר שגם היא יכולה למאן. אם יש לה אב הדבר תלוי בו. אבל אם לא – הדבר תלוי בה. מכאן אפשר להוסיף וללמוד שגם אם אין לה אב – יש תשלום קנס.

וראה לעיל כתובות מ:

### דברים כב כ-כד, כתובות מה.

אחרי שהתורה מתארת את דינו של הבעל המוציא שם רע על האשה שלקח, היא מוסיפה ואומרת: "וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

ומיד אח"כ מביאה התורה שני מקרים נוספים: "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

כלומר: במקרה שבו איש תובע את אשתו שלא היו לה בתולים, ונמצא הדבר אמת, מצוה התורה לסקול אותה בפתח בית אביה. לעמת זאת, אם הנערה עדין מאורשה ולא בעלה הוא התובע, שם מוציאים אותה ואת בועלה אל שער העיר וסוקלים אותם שם. אם היא כבר אשה בעלת בעל – אין סקילה. אלא רק וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם.

סקילה בפתח בית האב יש רק כאשר הבעל הוא התובע, אחרי הנשואין. כיון שזנתה בעודה בבית אביה, אע"פ שכעת היא כבר בבית בעלה, משיבים אותה אל פתח בית אביה וסוקלים אותה שם. ללמד שחטאה עוד בעודה שם.

ועל זה נאמר "וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה".

מה הדין אם בינתים בגרה? המקשן סובר שאז אינה נסקלת, שהרי נאמר "וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ", וזו כבר אינה נערה אלא שר' אילעא דוחה את הקושיה ומסביר שהתורה כותבת כך כדי שנדע שהיא מדברת על זו שנאמר עליה לעיל "וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ". היא זו שעליה מצוה התורה להוציאה אל פתח בית אביה ולסקול אותה. שהרי זנתה כשהיא נערה והתחיבה סקילה.

אמנם, אם עכשו יוציא עליה בעלה שם רע, הוא חטא בשעה שהיא כבר בוגרת. ודינו כמוציא שם רע על הבוגרת.

### דברים יז ה, כתובות מה:

התורה מצוה לסקול עובדי ע"ז: "כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

האיש הוא איש אשר "יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ", ואף דנים אותו כך: "וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא ... אֶל שְׁעָרֶיךָ ... וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ". אמנם בד"כ בתורה הוצאה אל השערים היינו הוצאה אל בית הדין, אך כאן, כיון שגם כאן וגם בתיאור המעשה נזכרו שעריך, למדו חכמים שזה אותו שער. ובלבד שהוא שְׁעָרֶיךָ, שער שלך, כלומר עיר של ישראל[[1560]](#footnote-1560).

עוד אפשר ללמוד מכאן שמקום הדין והסקילה הוא בשער העיר. כל הנדון לסקילה יסקל בשער העיר, אא"כ נאמר בפירוש אחרת. על נערה המאורשה נאמר שהיא נסקלת על פתח בית אביה. אבל אם אין לה פתח בית האב – חזר דינה להיות ככל הנסקלים ותסקל בפתח בית האב.

### דברים כב יח, כתובות מו.

התורה מצוה על מוציא שם רע: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". ענשו של מוציא שם רע הוא: "וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף". באלו יסורים מיסרים זקני העיר את האיש?

המקום היחיד שבו התורה מלמדת על יסורים ששופטים מיסרים אנשים הוא בפרשת מלקות: "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". אמנם לא נזכרה שם המלה "ויסרו", אבל אין בתורה יסורים אחרים של בית דין. בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע הוא רק האמור כאן.[[1561]](#footnote-1561)

כתובות מו. – ראה להלן ע"ז כ.

### ויקרא יט טז, כתובות מו.

התורה מצוה: "לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". מהי הליכת רכיל? בפשטות, וכך מפרשים בד"כ, היינו לדבר סרה באחר. האמוראים דורשים שלא יהיה רך לזה וקשה לזה, ונראה שהיא אסמכתא.

### דברים כב יג-כא, כתובות מו.

התורה מלמדת את דין האומר שלא מצא לאשתו בתולים. היא מלמדת מה דינו אם התברר ששקר, ומה דינה של האשה אם נמצאו דבריו אמת: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: ס וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

בפשטות, הדבר תלוי בשמלת הבתולים. הם שיוכיחו שהאיש משקר, והם שיוכיחו שהוא דובר אמת. וכך אכן פוסק ראב"י.

אבל חכמים אומרים שגם אם העקרון שמלמדת התורה הוא שאם נמצאה בתולה ישלם הוא, ואם זנתה תמות, בפעל אי אפשר לעשות זאת, שהרי אמרה תורה: "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד". גם לחיב את האיש לשלם אי אפשר בלי עדים. לכן מפרשים חכמים שבפעל, כמו בכל דין אחר, כל אחד מהצדדים צריך להביא ראיה לדבריו. וכשהצדדים אומרים "לא מצאתי בתולים" או "ואלה בתולי בתי", הם צריכים בנוסף לכך גם להביא עדים שיעידו כדבריהם.

לפי זה מפרש ר' יהודה את המלים "וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים", דוקא כאשר הוא שם את העלילות, כלומר שכר את העדים. גם ת"ק מפרש שהבעל הביא עדים, אבל ר' יהודה מוסיף על דבריו וסובר שדוקא אם שכרם. אם לא שכרם – אין זה כלול ב"וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים", זו אינה שימה.

וראה לעיל כתובות כב.

### שמות כא יא, כתובות מו:מז.

התורה מלמדת את דיני אב המוכר את בתו: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". הוא מוכר את בתו לאמה, וחלק מהמכירה היא האפשרות ליעד אותה. כלומר: הוא יכול למכור את מעשה ידיה, והוא יכול להשיאה לאיש. מכאן שמעשה ידיה שלו, שאל"כ – כיצד מוכרם?

מכך שהתורה צריכה ללמד ש"וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף", משמע שהמכירה היתה בכסף, שאל"כ – למה צריך ללמד שתצא בלא כסף. דוקא על האדון חִדשה תורה שתצא בלא כסף, משמע שבד"כ המוציא בת מרשות מי שהיא ברשותו צריך לשלם לו.

עוד למדים אנו שבסוף התקופה תצא חנם אין כסף. מתי תצא? מן הסתם היינו בסוף הזמן שבו יכול למכרה. וכן מסתבר, וכי עד זקנה ושיבה ישיאנה אביה? ואם אינו יכול למכרה – הרי שאינה מכורה.

מכאן שאבי הבת זכאי במעשה ידיה, וזכאי גם לקדשה בכסף.

וכיון שרשאי לקדשה בכסף, רשאי לקדשה בכל דרך שבה אשה מתקדשת. וכן רשאי לקבל את גטה, שהרי כחה האישותי בידו.

עד מתי יכול האב לזכות במעשה ידיה ובקדושיה? ראה לעיל כתובות מ:

כאמור, כיון שהוא רשאי למכרה לאמה, משמע שמעשה ידיה שלו, שאל"כ כיצד ימכור. האמוראים אף מוסיפים שכיון שהוא יכול להשיאה בנערותה, משמע שמעשה ידיה שלו אף בנערותה, שהרי כשנשאת שוב היא בטלה ממעשה ידיה[[1562]](#footnote-1562).

נאמר כאן "אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע". כלומר: אף אחרי שנשא אחרת, לא יגרע ממנה את מה שכל בעל נותן לאשתו. (או: לא יגרע את שארה כסותה ועונתה של זו משכו"ע של האחרת. כלומר: שהיא אשתו לכל דבר ואינה אמה ואינה פחותה מאשתו) ממילא למדנו שזה משפט הבנות. זה מה שכל בעל מצֻוֶּה לתת לאשתו: שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ. שאל"כ כיצד אפשר לחיב בכך את האיש הזה לתת לאשה הזאת?[[1563]](#footnote-1563) נחלקו הדעות בבאור המלים האלה. ת"ק ור"א מפרשים שהיינו לזון אותה, לתת לה בגדים ולבא עליה. אלא שנחלקו בשאלה מה פירוש המלים. אבל ראב"י מפרש שכל הצווי מתיחס לבגדיה. רב יוסף מפרש שכאשר הוא בא עליה ינהג כמנהג רוב העולם ולא כמנהג פרסיים.

בעוד מקומות בתורה אנו מוצאים שהאב הוא שמשיא את בתו. כך אנו מוצאים בפרשת מוציא שם רע,: "וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת....". האם הוא המשיא את בתו.

### דברים ב כא, כתובות מח:מט.

התורה מצוה על נערה מאורשה, ועל אשה בעֻלת בעל: "וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ". מה בין מאורשה לבעֻלת בעל? בפשטות, בעלת בעל כבר בבית בעלה וכבר נבעלה. מה דינה של מי שכבר יצאה מבית אביה אך עדין אינה בבית בעלה? התורה מנמקת את סקילתה של המאורשה בכך ש"עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ", מכאן שאם כבר יצאה מבית אביה לבית בעלה, דינה כבעֻלת בעל.

נערה שדינה כמאורשה היא רק נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ. התורה מתנה שלשה תנאים. לא די להזכיר שהיא מאורשה, צריך לומר גם שהיא בתולה. מכאן למדו האמוראים כדרכם שפסוק נוסף בא ללמד תנאי נוסף. אמנם, בפשטות אפשר היה לפרש שהפסוק בא לומר שמצד אחד היא עוד בתולה, ומנגד – עדין לא נשאת. והנמוק בא לנמק.

כך מוצאים אנו גם לגבי נדרים: "וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ: וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ: וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ: וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ". מי שבבית אביה – אביה מפר לה. מי שבבית בעלה – בעלה מפר לה. אבל אלמנה וגרושה אינה שבה אל בית אביה. מי שיצאה מרשות אביה – שוב אינה שבה אל בית אביה, אלא "וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ". ממילא למדנו שמי שיצאה מבית אביה, אינה שבה עוד לרשותו.

### בראשית כח כב, כתובות נ:

וַיִּדַּר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ: וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה’ לִי לֵאלֹהִים: וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ. על דרך האסמכתא סמכו כאן חכמים את תקנת אושא שלא יבזבז יותר מחומש.

כתובות נז: – ראה יבמות סז:

### בראשית כד נה, כתובות נז:

כאשר העבד מבקש מבתואל ומשפחתו את רבקה, אחרי שכבר הסכימו שהיא תנשא ליצחק, נאמר: "וַיֹּאמֶר אָחִיהָ וְאִמָּהּ תֵּשֵׁב הַנַּעֲרָ אִתָּנוּ יָמִים אוֹ עָשׂוֹר אַחַר תֵּלֵךְ". מכאן שדרך העולם שנערה יושבת בבית אביה ימים או עשור.

לכן, כאשר אדם מארש אשה, מסתמא כוונתה שישאנה אחר ימים או עשור, והוא מתחייב בחיובים הממוניים הנגזרים מכך.

ימים הם שנה, כמו שנאמר: "וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה…".

### ויקרא כב יא, כתובות נז:נח.

התורה אוסרת על זר אכילת קדש, אבל מתירה זאת לקנינו של הכהן: "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ". וראה דברינו לעיל יבמות נז.

אשה נעשית קנין בעלה משעה שמקדש אותה, שהרי אז הוא נותן לה את כסף קדושיה. לכן – מאז היא אוכלת בתרומה.

מאידך, יבמה אינה קנין כספו של היבם, לכן אינה אוכלת בתרומה עד שייבמנה.

כתובות ס. – ראה כריתות כב.

### בראשית כ ג, ג כ, כתובות סא.

לאבימלך אומר ה': "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל". אשה שיש לה בעל נקראת אפוא "בְּעֻלַת בָּעַל". כך אנו מוצאים גם בספר דברים: "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל". מכך שהתורה קוראת לה כך, למדו חכמים על דרך האסמכתא, שעל הבעל להעלותה למדרגתו.

כן למדו גם מהאמור: "וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל חָי". אדם נושא את אשתו כדי להוליד. לא כל הימנו להורידה.

וכל אלה אסמכתאות הן.

### ויקרא יב, טו, כתובות סא:

התורה מצוה על טומאת יולדת, שבוע לזכר ושבועים לנקבה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה".

כן מצוה התורה על הנדה: "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב".

בימים אלה אסורה האשה על בעלה, שהרי נאמר: "וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ".

מה דינו של איש שאסר על עצמו את אשתו? כל עוד האסור מוגבל בימים, יכול הוא שיאמר, גם התורה אוסרת על את אשתי לשבוע או לשבועים. אבל אם אין האסור מוגבל בימים, יגרש את אשתו?

בכמה ימים? סוברים ב"ש שכיון שהתורה אסרה את היולדת על בעלה לשבועים, הרי שיש זמן שבו נאסרת האשה על בעלה למשך שבועים. לכן, כל עוד לא אסר האיש את אשתו לשבועים, אינו צריך לגרשה. אבל ב"ה סוברים שיולדת הוא דבר שאינו שכיח, ויש ללמוד מנדה, שאין לאסור את האשה ליותר משבוע אחד.

### דברי הימים א כז, כתובות סב.

דוד חלק את העם כך שכל אדם משרת אותו חדש אחד בשנה, ככתוב: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִסְפָּרָם רָאשֵׁי הָאָבוֹת וְשָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וְשֹׁטְרֵיהֶם הַמְשָׁרְתִים אֶת הַמֶּלֶךְ לְכֹל דְּבַר הַמַּחְלְקוֹת הַבָּאָה וְהַיֹּצֵאת חֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁ לְכֹל חָדְשֵׁי הַשָּׁנָה הַמַּחֲלֹקֶת הָאַחַת עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס עַל הַמַּחֲלֹקֶת הָרִאשׁוֹנָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן יָשָׁבְעָם בֶּן זַבְדִּיאֵל וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: מִן בְּנֵי פֶרֶץ הָרֹאשׁ לְכָל שָׂרֵי הַצְּבָאוֹת לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן: וְעַל מַחֲלֹקֶת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי דּוֹדַי הָאֲחוֹחִי וּמַחֲלֻקְתּוֹ וּמִקְלוֹת הַנָּגִיד וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס שַׂר הַצָּבָא הַשְּׁלִישִׁי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי בְּנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן רֹאשׁ וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: הוּא בְנָיָהוּ גִּבּוֹר הַשְּׁלֹשִׁים וְעַל הַשְּׁלֹשִׁים וּמַחֲלֻקְתּוֹ עַמִּיזָבָד בְּנוֹ: ס הָרְבִיעִי לַחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי עֲשָׂה אֵל אֲחִי יוֹאָב וּזְבַדְיָה בְנוֹ אַחֲרָיו וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: הַחַמִישִׁי לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי הַשַּׂר שַׁמְהוּת הַיִּזְרָח וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הַשִּׁשִּׁי לַחֹדֶשׁ הַשִּׁשִּׁי עִירָא בֶן עִקֵּשׁ הַתְּקוֹעִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הַשְּׁבִיעִי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי חֶלֶץ הַפְּלוֹנִי מִן בְּנֵי אֶפְרָיִם וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הַשְּׁמִינִי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי סִבְּכַי הַחֻשָׁתִי לַזַּרְחִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הַתְּשִׁיעִי לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי אֲבִיעֶזֶר הָעַנְּתֹתִי לַבֵּניְמִינִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הָעֲשִׂירִי לַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי מַהְרַי הַנְּטוֹפָתִי לַזַּרְחִי וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס עַשְׁתֵּי עָשָׂר לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר הַחֹדֶשׁ בְּנָיָה הַפִּרְעָתוֹנִי מִן בְּנֵי אֶפְרָיִם וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף: ס הַשְּׁנֵים עָשָׂר לִשְׁנֵים עָשָׂר הַחֹדֶשׁ חֶלְדַּי הַנְּטוֹפָתִי לְעָתְנִיאֵל וְעַל מַחֲלֻקְתּוֹ עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה אָלֶף". מכאן למד רב שדרך העולם להיות חדש בעבודת ה' וחדש בביתו. אמנם קשה כיצד למד זאת, שהרי אנשי דוד היו בעבודתו רק חדש אחד בשנה.

שלמה הנהיג את אנשי בנין המקדש אחרת: "וַיַּעַל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מַס מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הַמַּס שְׁלֹשִׁים אֶלֶף אִישׁ: וַיִּשְׁלָחֵם לְבָנוֹנָה עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים בַּחֹדֶשׁ חֲלִיפוֹת חֹדֶשׁ יִהְיוּ בַלְּבָנוֹן שְׁנַיִם חֳדָשִׁים בְּבֵיתוֹ וַאֲדֹנִירָם עַל הַמַּס". מכאן למד ר' יוחנן. אמנם, אפשר שדוקא שם משום שהיו לשלמה די אנשים, אפשר היה להסתפק בחדש אחד מתוך שלשה.

### שמואל א א ט, כתובות סה.

מסופר על אלקנה וחנה שעלו אל המשכן: "וַתָּקָם חַנָּה אַחֲרֵי אָכְלָה בְשִׁלֹה וְאַחֲרֵי שָׁתֹה וְעֵלִי הַכֹּהֵן יֹשֵׁב עַל הַכִּסֵּא עַל מְזוּזַת הֵיכַל ה’: וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל ה’ וּבָכֹה תִבְכֶּה: וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה’ צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַה’ כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: וְהָיָה כִּי הִרְבְּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה’ וְעֵלִי שֹׁמֵר אֶת פִּיהָ: וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה’: אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה: וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ: וַתֹּאמֶר תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתֵּלֶךְ הָאִשָּׁה לְדַרְכָּהּ וַתֹּאכַל וּפָנֶיהָ לֹא הָיוּ לָהּ עוֹד: וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי ה’ וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתָם הָרָמָתָה וַיֵּדַע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרֶהָ ה’".

נאמר כאן "וַתָּקָם חַנָּה אַחֲרֵי אָכְלָה בְשִׁלֹה וְאַחֲרֵי שָׁתֹה", ולא נאמר "אחרי אכלה ואחרי שתותה". מכאן למד ר' יהודה איש כפר גבוריא, שאין ראוי לאשה לשתות יין. כן אפשר ללמוד גם מדבריה אל עלי, שלא שתתה יין. אמנם, אולי משם אפשר ללמוד להפך. עלי חשבה לשכורה, אולי משום שבכל יום ויום היה רואה במשכן נשים שכורות. דוקא חנה לא שתתה.

נאמר שרק אחרי שבאו אל ביתם הרמתה ידע אלקנה את חנה, מכאן למד רב הונא שאין ראוי לשמש מטתו בבית מארחיו.

### דברים טו ח, כתובות סח:

התורה מצוה על הצדקה: "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן: כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". וכפי שנבאר בב"ב ט.

נתינת הצדקה לאביון היא ע"י עבוט. הַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּו, והשעור: דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ.

כמה שחסר לו, כך צריך לתת לו. איש איש כמחסורו וכצרכיו. וכפי שמפרטת הבריתא, ובכלל זה בית וכלי תשמישו, ועוד בכלל זה אשה, שגם היא מחסור האדם אשר יחסר לו. ואם הוא רגיל לצרכים נוספים שכעת הם חסרים לו, אף זה בכלל מחסורו אשר יחסר לו.

הדרך הנכונה היא דרך של הלואה. שנאמר כאן וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ. אין צרך לתת לו במתנה, ודאי שלא אם אינו רוצה. אלא לוקחים ממנו עבוט, כדי שידע שעומד הוא ברשות עצמו ולא ברשותנו. ומטעם זה, אם יש לעני כסף – מבקשים ממנו שיחזיר את אשר נטל. שישיב את חובו. אם חוששים שמא לא ירצה לקבל עוד וימות ברעב – נפרעים מנכסיו אחרי מותו.

### איוב כט כה, כתובות סט:

איוב מתאר את חלקו בימיו הטובים, לפני שנגע בו השטן, ואומר בין היתר: "אֶבֲחַר דַּרְכָּם וְאֵשֵׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכּוֹן כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד כַּאֲשֶׁר אֲבֵלִים יְנַחֵם". כבודו לפנים היה: "כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד כַּאֲשֶׁר אֲבֵלִים יְנַחֵם". כיון שאין כבוד מיוחד למלך דוקא בשעה שהוא מנחם אבלים, משמע שיש כאן שני דמויים, כמלך וכאבל, מכאן שהאבל יושב בראש.

פירוש אחר לדרשה: מכאן משמע שמלך יושב בראש אפילו בשעה שהוא מנחם אבלים. משמע שאלמלא המלך, האבל הוא שיושב בראש.

מר זוטרא למד את הדין הזה מאסמכתא מפסוק אחר, ונראה שאינו אלא אסמכתא.

### ויקרא טו כח, כתובות עב.

על הזבה אומרת התורה: "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ", הזבה סופרת לה שבעה ימים וטהורה. מכאן שהיא נאמנת על עצמה.

### במדבר ה יח, כתובות עב.

על האשה השוטה אומרת התורה: "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים".

אחת הפעולות שעושה הכהן כדי לבזותה הוא פריעת ראשה. ממילא למדנו שבדרך כלל אינו פרוע. דרכה של אשה לכסותו. נמצא שאם אינה מכסה אותו – היא מגלה דבר שדרך נשים לכסותו. והרי היא כאשה שמגלה את גופה ברשות הרבים.

### יהושע ט יח, כתובות עה.

בני ישראל לא הרגו את הגבעונים כי נשבעו להם נשיאי העדה: "וַיְהִי מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים אַחֲרֵי אֲשֶׁר כָּרְתוּ לָהֶם בְּרִית וַיִּשְׁמְעוּ כִּי קְרֹבִים הֵם אֵלָיו וּבְקִרְבּוֹ הֵם יֹשְׁבִים: וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל עָרֵיהֶם בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וְעָרֵיהֶם גִּבְעוֹן וְהַכְּפִירָה וּבְאֵרוֹת וְקִרְיַת יְעָרִים: וְלֹא הִכּוּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי נִשְׁבְּעוּ לָהֶם נְשִׂיאֵי הָעֵדָה בַּה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלֹּנוּ כָל הָעֵדָה עַל הַנְּשִׂיאִים: וַיֹּאמְרוּ כָל הַנְּשִׂיאִים אֶל כָּל הָעֵדָה אֲנַחְנוּ נִשְׁבַּעְנוּ לָהֶם בַּה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה לֹא נוּכַל לִנְגֹּעַ בָּהֶם: זֹאת נַעֲשֶׂה לָהֶם וְהַחֲיֵה אוֹתָם וְלֹא יִהְיֶה עָלֵינוּ קֶצֶף עַל הַשְּׁבוּעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ לָהֶם: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם הַנְּשִׂיאִים יִחְיוּ וַיִּהְיוּ חֹטְבֵי עֵצִים וְשֹׁאֲבֵי מַיִם לְכָל הָעֵדָה כַּאֲשֶׁר דִּבְּרוּ לָהֶם הַנְּשִׂיאִים". מכאן שנדר שנדר בפני נשיא העדה, אי אפשר לבטלו.

כתובות עה. – ראה נדה עב:עג.

### במדבר ה טו, כתובות פא.

התורה מצוה על הבעל המקנא לאשתו: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה: וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן....".

עשיית המעשים האמורים במקדש מותנה בכך שהבעל הוא זה שיביא את אשתו אל הכהן. שנאמר "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ וכו'". אם הבעל איננו, אי אפשר לעשות את כל המעשים האמורים בפרשה.

כתובות פב. – ראה פסחים לא.

כתובות פב: - ראה יבמות ח:

### כתובות פו.

#### פריעת חוב

כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה: וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

פשוט במקומות רבים שהלוה חיב לפרוע את חובו. וכן מדויק בתורה במקומות רבים. מכלל שאמרה תורה שלא יגבה את הרבית אתה למד שאת הקרן יגבה[[1564]](#footnote-1564), ומכלל שדנה תורה במודה לחברו במקצת משמע שהחיב ישלם, ומכלל שאמרה שלא יגש בשביעית אתה למד שלפני השביעית יגש. ומכלל שאמרה שלא תמשכנהו בכח בביתו אתה למד שבדרך אחרת ימשכננו[[1565]](#footnote-1565). ואולם יש לשאול מתֹקף מה חיב הלוה לשלם. ולכך מצאנו בגמ' שתי תשובות: פריעת בע"ח מצוה[[1566]](#footnote-1566) ושעבודא דאוריתא[[1567]](#footnote-1567).

נחלקו הראשונים מנין נלמדה מצוה זאת[[1568]](#footnote-1568). רש"י (כתובות פו. ד"ה פריעת) למד שפריעת בע"ח מצוה מהין צדק שיהיה הן שלך צדק[[1569]](#footnote-1569). (ובארנו זאת בב"ק מט.). אך הרמב"ן (ב"ב קעה: ד"ה ופריעת) למד שזאת מצוה מ"והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט" ומכאן שהוא חיב לעשות כן. גם בתוס' (בכורות מח. ד"ה מלוה) משמע שהחיוב לשלם נלמד מוהאיש אשר אתה נשה בו. וכ"כ הרא"ה והריטב"א בשם ר"י בכתובות פו. מהפסוק הזה למדו חז"ל בכמה מקומות את דיני פריעת חוב.[[1570]](#footnote-1570) רשב"ם (ב"ב קעה: ד"ה שעבודא) למד מהפסוק הזה שנכסיו של אדם משועבדים לבעל חובו, וה"ה קרקעותיו.[[1571]](#footnote-1571) (וכן למד מכאן (קעד ד"ה אינון) שנכסיו של אדם ערבים לו). כאמור, הרמב"ן (ב"ב קעה: ד"ה ופריעת) למד מכאן שיש מצוה לפרוע חוב. ודחה את דברי רש"י (כתובות פו. ד"ה פריעת) שלמד שפריעת בע"ח מצוה מהין צדק שיהיה הן שלך צדק[[1572]](#footnote-1572). (ואפשר שעִקר מחלוקתם בשאלה האם חיב מפני שלוה וממון חברו בידול, או מפני שהתחיב להשיב[[1573]](#footnote-1573). ונפק"מ גם לענין קרקע ומעות וסמיכת דעתו). כל הראשונים הנ"ל למדו מכאן[[1574]](#footnote-1574).

המחלוקת האם יש שעבוד או מצוה, תלויה בשאלה מהו חוב. מצוה לפרוע את החוב משמעותה שחל על האדם חיוב לעשות מעשה ולפרוע[[1575]](#footnote-1575). כמו שחל עליו חיוב לקים כל מצוה אחרת. החיוב הוא על האדם עצמו, אך ב"ד כופים אותו כמו שכופים על קיום כל מצוה אחרת[[1576]](#footnote-1576), (ואף יורדים לנכסיו, שהרי אף במצוות אחרות אילו היה אפשר לקים בו את המצוה בדרך זו היו עושים כן, אך כיון שא"א יש להכותו). לעֻמת זאת שעבוד אינו חיוב ככל החיובים. שעבוד הוא מצב שבו החיוב הוא מציאות שקימת בעולם. יש חוב. החוב אינו מעשה שחיב הלוה לעשותו, החוב הוא מציאות. מציאות שבה גוף הלוה וממונו משועבדים למלוה. המלוה בא ולוקח מהם את שלו[[1577]](#footnote-1577).

לעבור היטב על דברינו במצוות ולבדוק אם יש עוד מה להוסיף כאן. ברור שיש כאן דברים בהערות שצריכים לעלות למעלה ולהפך.

כתובות פז: - ראה להלן שבועות לט:, בעמ' תתסא.

כתובות צז: - ראה לעיל יבמות נט.:ס.סא.

### שמות כ יא, כתובות קג.

נאמר בעשרת הדברות: "כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמֶּךָ לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ". המדרש דרש מהריבוי קרובים נוספים, וקשה כיצד דרש זאת. ואולי, משום שאין חיוב לכבדם אלא יחד עם אביו ואמו, הדרשה היא משום שע"י כבודם הוא מכבד גם את אביו ואמו.

### דברים לד ח, כתובות קג:

נאמר על משה: "וַיִּבְכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים יוֹם וַיִּתְּמוּ יְמֵי בְכִי אֵבֶל מֹשֶׁה". ואם ימי בכי אבל משה תמו אחר שלשים יום, קל וחומר לחכמים אחרים, שאין לבכותם יותר.

כתובות קג: - ראה הוריות יא:

### שמות כג ח, כתובות קה.

התורה אומרת: "לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ: מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע: וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים". אסור לקחת שחד, כי השחד עלול להטעות את השופט ולעור את עיניו. הברייתא אומרת שלא מדור כאן על שחד להטות את הדין, שהרי ממילא נאסר להטות את הדין. (ועוד אפשר לומר שאילו היה מדובר על שחד לסלף, מה החשש שהשחד יעור את עיניו ויסלף את דבריו, הלא הוא מעצמו החליט לומר דברים מסולפים). אלא אסור לקחת אפילו שחד כדי לדון כראוי, שמא מחמת השחד יטעה.

ועוד דרשו חכמים שגם שחד דברים נאסר, כי גם הוא גורם לשופט לנטות לצד אוהבו.

### מלכים ב ד מב, כתובות קה:

מסופר על האיש שהביא לאלישע לחם בכורים: "וְאִישׁ בָּא מִבַּעַל שָׁלִשָׁה וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בִּכּוּרִים עֶשְׂרִים לֶחֶם שְׂעֹרִים וְכַרְמֶל בְּצִקְלֹנוֹ וַיֹּאמֶר תֵּן לָעָם וְיֹאכֵלוּ". ברור שאין הכונה לבכורים במובן ההלכתי של המלה. הלא אלישע לא ישב בירושלים ולא היה כהן, גם בני הנביאים שלפניו לא היו כלם כהנים. אך מסתבר שכאשר לא יכלו ישראל לעלות לירושלים, היו שנהגו להביא את המבכר בשדותיהם לנביא.

### דברי הימים ב כד יד, מלכים ב יב יד, כתובות קו:

המלך יואש גבה את הכסף שצריך כל אדם לשלם למקדש כדבר משה, והשתמש בו לחדש את בית ה' ולכלי שרת: "וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן הָיָה עִם לֵב יוֹאָשׁ לְחַדֵּשׁ אֶת בֵּית ה’: וַיִּקְבֹּץ אֶת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיֹּאמֶר לָהֶם צְאוּ לְעָרֵי יְהוּדָה וְקִבְצוּ מִכָּל יִשְׂרָאֵל כֶּסֶף לְחַזֵּק אֶת בֵּית אֱלֹהֵיכֶם מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְאַתֶּם תְּמַהֲרוּ לַדָּבָר וְלֹא מִהֲרוּ הַלְוִיִּם: וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ לִיהוֹיָדָע הָרֹאשׁ וַיֹּאמֶר לוֹ מַדּוּעַ לֹא דָרַשְׁתָּ עַל הַלְוִיִּם לְהָבִיא מִיהוּדָה וּמִירוּשָׁלִַם אֶת מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ וְהַקָּהָל לְיִשְׂרָאֵל לְאֹהֶל הָעֵדוּת: כִּי עֲתַלְיָהוּ הַמִּרְשַׁעַת בָּנֶיהָ פָרְצוּ אֶת בֵּית הָאֱלֹהִים וְגַם כָּל קָדְשֵׁי בֵית ה’ עָשׂוּ לַבְּעָלִים: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲשׂוּ אֲרוֹן אֶחָד וַיִּתְּנֻהוּ בְּשַׁעַר בֵּית ה’ חוּצָה: וַיִּתְּנוּ קוֹל בִּיהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם לְהָבִיא לַה’ מַשְׂאַת מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר: וַיִּשְׂמְחוּ כָל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם וַיָּבִיאוּ וַיַּשְׁלִיכוּ לָאָרוֹן עַד לְכַלֵּה: וַיְהִי בְּעֵת יָבִיא אֶת הָאָרוֹן אֶל פְּקֻדַּת הַמֶּלֶךְ בְּיַד הַלְוִיִּם וְכִרְאוֹתָם כִּי רַב הַכֶּסֶף וּבָא סוֹפֵר הַמֶּלֶךְ וּפְקִיד כֹּהֵן הָרֹאשׁ וִיעָרוּ אֶת הָאָרוֹן וְיִשָּׂאֻהוּ וִישִׁיבֻהוּ אֶל מְקֹמוֹ כֹּה עָשׂוּ לְיוֹם בְּיוֹם וַיַּאַסְפוּ כֶסֶף לָרֹב: וַיִּתְּנֵהוּ הַמֶּלֶךְ וִיהוֹיָדָע אֶל עוֹשֵׂה מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית ה’ וַיִּהְיוּ שֹׂכְרִים חֹצְבִים וְחָרָשִׁים לְחַדֵּשׁ בֵּית ה’ וְגַם לְחָרָשֵׁי בַרְזֶל וּנְחֹשֶׁת לְחַזֵּק אֶת בֵּית ה’: וַיַּעֲשׂוּ עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה וַתַּעַל אֲרוּכָה לַמְּלָאכָה בְּיָדָם וַיַּעֲמִידוּ אֶת בֵּית הָאֱלֹהִים עַל מַתְכֻּנְתּוֹ וַיְאַמְּצֻהוּ: וּכְכַלּוֹתָם הֵבִיאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וִיהוֹיָדָע אֶת שְׁאָר הַכֶּסֶף וַיַּעֲשֵׂהוּ כֵלִים לְבֵית ה’ כְּלֵי שָׁרֵת וְהַעֲלוֹת וְכַפּוֹת וּכְלֵי זָהָב וָכָסֶף וַיִּהְיוּ מַעֲלִים עֹלוֹת בְּבֵית ה’ תָּמִיד כֹּל יְמֵי יְהוֹיָדָע". משמע שמדובר כאן על מחצית השקל שצריך כל אדם לתת. משאת משה עבד ה' הנקבצת מכל ישראל מדי שנה בשנה. הכהנים, כמסופר כאן, גבו את התרומה והשתמשו בה כדי לחדש את בית ה', ומהמותר קנו כלים והעלו עולות.

אמנם בספר מלכים נאמר אחרת. שם משמע שלא מדובר על כסף החובה שצריך לתת, אלא על נדבת כל אדם. (שגם היא יכולה להקרא משאת משה, שהרי משה צוה לגבות גם תרומה כזאת). "וַיֹּאמֶר יְהוֹאָשׁ אֶל הַכֹּהֲנִים כֹּל כֶּסֶף הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יוּבָא בֵית ה’ כֶּסֶף עוֹבֵר אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ כָּל כֶּסֶף אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לֶב אִישׁ לְהָבִיא בֵּית ה’: יִקְחוּ לָהֶם הַכֹּהֲנִים אִישׁ מֵאֵת מַכָּרוֹ וְהֵם יְחַזְּקוּ אֶת בֶּדֶק הַבַּיִת לְכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא שָׁם בָּדֶק: פ וַיְהִי בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה לַמֶּלֶךְ יְהוֹאָשׁ לֹא חִזְּקוּ הַכֹּהֲנִים אֶת בֶּדֶק הַבָּיִת: וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ יְהוֹאָשׁ לִיהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וְלַכֹּהֲנִים וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מַדּוּעַ אֵינְכֶם מְחַזְּקִים אֶת בֶּדֶק הַבָּיִת וְעַתָּה אַל תִּקְחוּ כֶסֶף מֵאֵת מַכָּרֵיכֶם כִּי לְבֶדֶק הַבַּיִת תִּתְּנֻהוּ: וַיֵּאֹתוּ הַכֹּהֲנִים לְבִלְתִּי קְחַת כֶּסֶף מֵאֵת הָעָם וּלְבִלְתִּי חַזֵּק אֶת בֶּדֶק הַבָּיִת: וַיִּקַּח יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֲרוֹן אֶחָד וַיִּקֹּב חֹר בְּדַלְתּוֹ וַיִּתֵּן אֹתוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ בימין מִיָּמִין בְּבוֹא אִישׁ בֵּית ה’ וְנָתְנוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים שֹׁמְרֵי הַסַּף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה’: וַיְהִי כִּרְאוֹתָם כִּי רַב הַכֶּסֶף בָּאָרוֹן וַיַּעַל סֹפֵר הַמֶּלֶךְ וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַיָּצֻרוּ וַיִּמְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵית ה’: וְנָתְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַמְתֻכָּן עַל יד יְדֵי עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה הפקדים הַמֻּפְקָדִים בֵּית ה’ וַיּוֹצִיאֻהוּ לְחָרָשֵׁי הָעֵץ וְלַבֹּנִים הָעֹשִׂים בֵּית ה’: וְלַגֹּדְרִים וּלְחֹצְבֵי הָאֶבֶן וְלִקְנוֹת עֵצִים וְאַבְנֵי מַחְצֵב לְחַזֵּק אֶת בֶּדֶק בֵּית ה’ וּלְכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא עַל הַבַּיִת לְחַזְקָה: אַךְ לֹא יֵעָשֶׂה בֵּית ה’ סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת חֲצֹצְרוֹת כָּל כְּלִי זָהָב וּכְלִי כָסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה’: כִּי לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה יִתְּנֻהוּ וְחִזְּקוּ בוֹ אֶת בֵּית ה’". כלומר: לפי ספר מלכים, מדובר כאן על נדבה ולא על התרומה שחיב כל אדם להביא. מדובר על כֹּל כֶּסֶף הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יוּבָא בֵית ה’ כֶּסֶף עוֹבֵר אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ כָּל כֶּסֶף אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לֶב אִישׁ לְהָבִיא בֵּית ה’. "אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ" יכול להתפרש כמחצית השקל. אבל "כָּל כֶּסֶף אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לֶב אִישׁ לְהָבִיא בֵּית ה’", הוא כספי נדבה. ומ"מ, כאן נאמר שלא עושים כלים מהכסף הזה.

בין אם מדובר על כספי נדבה, ובין אם מדובר על כספי מחצית השקל, בסופו של דבר הצבור הקדיש את הכסף הזה כדי לחזק את בדק הבית, ועליו נאמר בדברי הימים שמהמותר עשו כלים.

נחלקו בדבר רב הונא ורב. לדעת רב, אין עושים את הכלים אלא ממחציות השקל. והוא מביא ראיה מספר מלכים. ולדעת רב הונא עושים את הכלים גם מקדשי בדק הבית, והוא מביא ראיה מדברי הימים. ואמנם, במלכים נאמר "אַךְ לֹא יֵעָשֶׂה בֵּית ה’ סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת חֲצֹצְרוֹת כָּל כְּלִי זָהָב וּכְלִי כָסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה’: כִּי לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה יִתְּנֻהוּ וְחִזְּקוּ בוֹ אֶת בֵּית ה’", אך הפסוק הזה הוא פסוק כללי, המלמד את הכלל: בדרך כלל אין לעשות מכספי בדק הבית כלים. הוא מנוסח כחוק ולא כספור מעשה, והוא מתאר את הזמן שבו עדיין לא כִּלּוּ לחזק את בדק הבית. הפסוק בדברי הימים לא מלמד דין כללי. הוא מנוסח כספור מעשה. הוא מתאר את הזמן שבו כבר כִּלּוּ לחזק את בדק הבית. הוא מספר שכאשר כבר לא היה כל צורך בכסף לבדק הבית – אז עשו ממנו כלים. כפי שנאמר: "וּ**כְכַלּוֹתָם** הֵבִיאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וִיהוֹיָדָע אֶת **שְׁאָר** הַכֶּסֶף וַיַּעֲשֵׂהוּ כֵלִים" מכאן אנו למדים שכל כסף שהוקדש לבדק הבית, כל עוד יש בו צורך לבדק הבית, אין לעשות ממנו כלים גם אם הכלים נצרכים יותר. אבל משאין בו צורך לבדק הבית – אפשר לעשות בו כלים.

ואפילו מחציות השקל – משהוקדשו לבדק הבית אי אפשר לעשות בהן דבר אחר כל עוד יש בהן צורך לבדק הבית.

אמנם, ר' ישמעאל דורש אחרת. ר' ישמעאל דורש: "הֵבִיאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וִיהוֹיָדָע אֶת **שְׁאָר** הַכֶּסֶף וַיַּעֲשֵׂהוּ כֵלִים", מכאן רמז לשיירי הלשכה. הכסף בדברי הימים הוא מחציות השקל, ובשאריותיו עושים כלים. ממחציות השקל נשארות שאריות. האמוראים מוסיפים עוד ודורשים שאפילו מהתרומה עצמה. שנאמר "הכסף", ונראה שזו אסמכתא. שהרי אי אפשר לדרוש גם את המלים "הכסף" וגם את המלים "שאר הכסף" בשתי דרכים מנוגדות. (ואולי כן דרך האמוראים לדרוש כל מלה).

כתובות קו: - ראה פסחים נח.:

### ירמיהו כז כב, כתובות קיא.

ירמיהו מתנגד לדברי נביאי השקר שנִבאו על נפילתה הקרובה של בבל ושיבתם הקרובה של ישראל לארץ: "וְאַל תִּשְׁמְעוּ אֶל דִּבְרֵי הַנְּבִאִים הָאֹמְרִים אֲלֵיכֶם לֵאמֹר לֹא תַעַבְדוּ אֶת מֶלֶךְ בָּבֶל כִּי שֶׁקֶר הֵם נִבְּאִים לָכֶם: כִּי לֹא שְׁלַחְתִּים נְאֻם ה’ וְהֵם נִבְּאִים בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר לְמַעַן הַדִּיחִי אֶתְכֶם וַאֲבַדְתֶּם אַתֶּם וְהַנְּבִאִים הַנִּבְּאִים לָכֶם: וְאֶל הַכֹּהֲנִים וְאֶל כָּל הָעָם הַזֶּה דִּבַּרְתִּי לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה’ אַל תִּשְׁמְעוּ אֶל דִּבְרֵי נְבִיאֵיכֶם הַנִּבְּאִים לָכֶם לֵאמֹר הִנֵּה כְלֵי בֵית ה’ מוּשָׁבִים מִבָּבֶלָה עַתָּה מְהֵרָה כִּי שֶׁקֶר הֵמָּה נִבְּאִים לָכֶם: אַל תִּשְׁמְעוּ אֲלֵיהֶם עִבְדוּ אֶת מֶלֶךְ בָּבֶל וִחְיוּ לָמָּה תִהְיֶה הָעִיר הַזֹּאת חָרְבָּה: וְאִם נְבִאִים הֵם וְאִם יֵשׁ דְּבַר ה’ אִתָּם יִפְגְּעוּ נָא בַּה’ צְבָאוֹת לְבִלְתִּי בֹאוּ הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בְּבֵית ה’ וּבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה: פ כִי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֶל הָעַמֻּדִים וְעַל הַיָּם וְעַל הַמְּכֹנוֹת וְעַל יֶתֶר הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בָּעִיר הַזֹּאת: אֲשֶׁר לֹא לְקָחָם נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל בַּגְלוֹתוֹ אֶת יכוניה יְכָנְיָה בֶן יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה מִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה וְאֵת כָּל חֹרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם: ס כִּי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בֵּית ה’ וּבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם: בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם ה’ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה". כלומר: כנגד הנביאים הנבאים "הִנֵּה כְלֵי בֵית ה’ מוּשָׁבִים מִבָּבֶלָה עַתָּה מְהֵרָה", אומר ירמיהו שהשיבה לא תהיה מהרה אלא רק לאחר זמן רב. ולהלן הוא אומר: "כִּי כֹה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אַל יַשִּׁיאוּ לָכֶם נְבִיאֵיכֶם אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְקֹסְמֵיכֶם וְאַל תִּשְׁמְעוּ אֶל חֲלֹמֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַחְלְמִים: כִּי בְשֶׁקֶר הֵם נִבְּאִים לָכֶם בִּשְׁמִי לֹא שְׁלַחְתִּים נְאֻם ה’: ס כִּי כֹה אָמַר ה’ כִּי לְפִי מְלֹאת לְבָבֶל שִׁבְעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיכֶם אֶת דְּבָרִי הַטּוֹב לְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה...".

רב יהודה שחי בבבל, דרש את הפסוקים האלה ואמר שמי שעולה מבבל הוא כמו נביאי השקר שנגדם יצא ירמיהו, שסברו שאין להשתקע בבבל אלא לשוב לארץ. ונגדם נבא ירמיהו שבבלה יובאו ושם יהיו, ושאין להלחם בבבל כדי לשוב לארץ.

אמנם, יש קושיות רבות על רב יהודה, שהרי שבעים השנה שירמיהו דבר עליהן כבר עברו לפני זמן רב. ועוד הלא ירמיהו לא אסר לשוב לארץ, הוא רק נבא ואמר שמי שינסה לשוב לארץ לא יצליח, ועוד, הלא הוא דִבר על כלי בית ה' שמלך בבל שם באוצרותיו, הוא לא דִבר על אדם הרוצה לשוב.

לכן דרש רב יהודה דרשה אחרת. נאמר בשיר השירים בכמה מקומות: "הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלִַם בִּצְבָאוֹת אוֹ בְּאַיְלוֹת הַשָּׂדֶה אִם תָּעִירוּ וְאִם תְּעוֹרְרוּ אֶת הָאַהֲבָה עַד שֶׁתֶּחְפָּץ", וכן "הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלִָם מַה תָּעִירוּ וּמַה תְּעֹרְרוּ אֶת הָאַהֲבָה עַד שֶׁתֶּחְפָּץ", וכיון ששיר השירים הוא משל לאהבה בין ישראל לה', משמעות השבועה היא שאין לעורר את האהבה בין ה' לישראל, ואין לצפות שה' יביא את ישראל לביתו, כלומר לארץ ישראל, עד שיחפץ ה'. אמנם, גם על כך כבר הקשו קושיות רבות. שהרי ה' כבר הביא את ישראל אל ביתו בימי יהושע. ועוד, שהרי אין כאן שבועה ממשית שיש לה משמעות הלכתית.

# נדרים

### במדבר ו ב, ל ג, נדרים ג.:

פרשת הנזיר פותחת במלים: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’...". האיש נודר. הנזירות היא בראש ובראשונה נדר. מכאן שחלים עליה כל הלכות נדרים.

מה נודר האיש? הוא נודר לְהַזִּיר לַה’. הוא לא מפרש בלשונו בדיוק ממה הוא יזיר, הוא רק נודר להזיר לה'. מכאן שאין אדם צריך לפרש ולומר ממה בדיוק הוא יזיר. את זה מלמדת התורה בפסוק הבא. כל בטוי שמשמע ממנו שהאיש מקבל על עצמו נדר, גם אם הדבר לא פורש, הרי זה נדר נזיר. ומסתבר שגם כאן – יחול הדבר בכל הנדרים, שהרי הנזירות היא בבסיסה נדר.

כך אפשר ללמוד גם מהאמור בפרשת נדרים: "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". כל העולה מדבריו יעשה, גם אם הדבר לא פורש. אמנם, להלן דרש ר' אידי שגם כאשר לא מפורש, צריך להיות מוכח. שנאמר "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’", דוקא אם הוא יפליא לנדור.

האמוראים עוד מוסיפים ואומרים שמי שדורש כל מלה בפני עצמה, ידרוש מהמלים נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר, שגם נזיר יכול לקבל על עצמו נזירות נוספת.

נדרים ד.ו:ז. ראה ר"ה ה ו, לעיל עמ' רכא.[[1578]](#footnote-1578)

### ויקרא יט ט, כג כב, נדרים ו:

התורה מצוה על הפאה: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם", וכן: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". התורה לא נתנה כאן שעור לפאה, היא כתבה שאין לקצור את השדה עד תֻמו, עד שתכלה הפאה האחרונה. אלא יש להשאיר, ומה שנשאר יהיה לעניים. למעשה, התורה לא כותבת שיש להשאיר. היא רק כותבת שאין לכלות. בד"כ הקוצר קוצר עד הפאה. התורה אומרת שלא יכלה ויקצור את כל השדה. ממילא כל מה שמשאיר אחריו, הרי הוא בכלל. והרי הוא לעניים. וכיון שהתורה לא קבעה שעור, אלא רק אמרה "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר", כל מה שהאדם משאיר, הוא לעניים. אמנם, הגמ' מוסיפה ומחדשת שאפילו אם משאיר בשנים או שלשה מקומות.

### תהלים קיט קו, נדרים ח.

נאמר: "נִשְׁבַּעְתִּי וָאֲקַיֵּמָה לִשְׁמֹר מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ". מכאן שאדם יכול לנדור ולהשבע כדי לזרז את עצמו לקיים מצוה[[1579]](#footnote-1579).

### יחזקאל ג כב-כג, נדרים ח.

ה' מצוה את יחזקאל לצאת אל הבקעה. כשמגיע יחזקאל אל הבקעה הוא מוצא שכבוד ה' כבר שם: "וַתְּהִי עָלַי שָׁם יַד ה’ וַיֹּאמֶר אֵלַי קוּם צֵא אֶל הַבִּקְעָה וְשָׁם אֲדַבֵּר אוֹתָךְ: וָאָקוּם וָאֵצֵא אֶל הַבִּקְעָה וְהִנֵּה שָׁם כְּבוֹד ה’ עֹמֵד כַּכָּבוֹד אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל נְהַר כְּבָר וָאֶפֹּל עַל פָּנָי". על דרך האסמכתא למד מכאן רב שהמזמין את חברו לקום ולשנות, עליו להשכים ולעמוד שם עוד לפני חברו, כפי שעמד כבוד ה' בבקעה עוד בטרם בא יחזקאל.

### ויקרא א ב, נדרים י

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם". נאמר קָרְבָּן לַה’. על דרך האסמכתא דרש מכאן ר"ש שלא יאמר אדם לה' קרבן אלא קרבן לה'.

נדרים יב:יג. – ראה מנחות עז:

### במדבר ל ג, נדרים יג.יד.

נאמר: "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". מה הוא ידר? הוא יִדֹּר נֶדֶר לַה’, מכאן דרשו חכמים שהוא נודר בדבר הנדור לה'. ואולם יש מי שדרש שכל שנדר בדבר שהוא לה', חל נדרו. ויש שדרש שכל הנודר בדבר שאדם מקדיש מרצונו, גם אם בחובתו, הרי זה דבר הנדור. אבל מה שקדוש מעצמו לא[[1580]](#footnote-1580).

נאמר כאן "כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ". אסר הוא סוג אחר של דבר שאדם אוסר על עצמו, כמו נדר ושבועה. לכן אי אפשר ללמוד מכאן שאדם יכול לאסור על עצמו בדבר האסור. להפך, לא מדובר כאן אלא על נדרים.

נדרים יג. – ראה ערכין כט.

### במדבר ל ג, נדרים טז:

נאמר: "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה".

הצווי הוא "לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ", פשט הפסוק שלא יחל את דברו שלו, אבל חכמים דרשו: לא יחל את דבר ה'. הוא נדר נדר לה', לא יחל את דברו של ה'. אמנם, אם דבר ה' קים אלא שאת החפצים הוא הוא אסר בנדר, הנדר חל.

וראה דברינו להלן שבועות כז.

נדרים יח. – ראה לעיל נדרים ג.:

נדרים כז. – ראה ב"ק כח:

### ויקרא יב ז, יד ב, נדרים לה:

נאמר על היולדת: "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה". כך נאמר גם על המצורע: " וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן .... וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי ה’: וְעָשָׂה אֶת הָאֶחָד מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה מֵאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ: אֵת אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה עַל הַמִּנְחָה וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטַּהֵר לִפְנֵי ה’: זֹאת תּוֹרַת אֲשֶׁר בּוֹ נֶגַע צָרָעַת אֲשֶׁר לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ". וכך גם על הזב: "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ ... זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". בכל המקומות האלה מצוה התורה שכך יֵעשה לזב, ליולדת ולמצורע. כך מצוה התורה לעשות להם, כי זו תורתם. לא נאמר כאן שהם מצֻוִּים לעשות כן אלא שעם ישראל מצֻוִּים שכך יֵעשה להם. הכהן יכפר עליהם. מכאן למד ר' יוחנן שאין הדבר תלוי בדעתם של הזב, היולדת ומהצורע, וכך יעשה להם גם אם אינם בני דעת.

### ויקרא ז יח, נדרים לו.

התורה אוסרת פגול: "וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא". חכמים דרשו מכאן שאם הוא נשחט מתוך מחשבה לאכלו לאחר זמנו הוא פגול (ראה להלן עמ' תתקמ). מלכתחחילה, המקריב אותו לא יחשב לו. חדוש הוא שחדשה תורה שהמחשבה פוסלת מלכתחילה ועושה אותו פגול. מכאן שגם אם לא עשה הכהן את שליחותו של בעל הקרבן, חדשה התורה שקרן כזה פגול הוא.

### שמות יב ג, נדרים לו.

התורה מצוה שכל איש יקח שה לפסח לו ולכל בני ביתו: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה". מצותו של הפסח היא שיקח אדם לו ולכל ביתו. מכאן שאדם יכול לשחוט את הפסח על כל בני ביתו.

הדרשה נראית ברורה ופשוטה, ואולם, הגמ' אומרת שהדרשה הזאת אינה מה"ת. ולפחות, שא"א ללממוד מכאן שהתורה מאפשרת לאדם לזכות אחרים בפסח. אמנם, אפשר היה להסביר שדוקא לבני ביתו יכול לזכות ולא לאחרים, כאמור כאן.

### דברים יד כב, נדרים לו:

התורה מצוה על מעשר שני: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ". התורה מצוה את בעל הקרקע: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", ולו היא אומרת: "וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ". כלומר: המעשר שיך לבעל הקרקע. והוא זה שזכאי להעלותו או לפדותו. וכך דורש ר' זירא. ומכאן הוא מבקש ללמוד לא רק לגבי מעשר שני אלא גם לגבי מעשרות אחרים, שהמעשר הוא מצוה על בעל הקרקע, ועִקר המעשר שייך לו. וגם אם אדם אחר עשר את פירותיו, לא זכה האחר במעשר. ואולם הדרשה קשה, שהרי התורה דברה כאן דוקא על מעשר שני ועל פדיונו, ואכן הגמ' פוסקת שלא כר' זירא.

נדרים לז. – ראה בכורות כט.

### דברי הימים ב לה יג, נדרים מט. יונה ב א-ב, שמות ז כא, נדרים נא: דברי הימים ב לא ה, נדרים נה.

מסופר על הפסח של יאשיהו: "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ בַּסִּירוֹת וּבַדְּוָדִים וּבַצֵּלָחוֹת וַיָּרִיצוּ לְכָל בְּנֵי הָעָם", כלומר: בשלו הן את הפסח והן את הקדשים. את הפסח בשלו באש כמשפטו, ולא בסירות ובדודים, אבל את הקדשים בשלו בסירות ובדודים. הם עשו את הפסח כמשפטו, כך שאינו מבושל במים, אלא צלוי באש, כאמור בתורה, ובכל זאת הצליה הזאת נקראת בכתוב בשול. מכאן מבקשת הגמ' ללמוד שאף הצליה נקראת בשול. אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם.

בדומה לכך מבקשת הגמ' ללמוד מהאמור ביונה: "וַיְמַן ה’ דָּג גָּדוֹל לִבְלֹעַ אֶת יוֹנָה וַיְהִי יוֹנָה בִּמְעֵי הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת: וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל ה’ אֱלֹהָיו מִמְּעֵי הַדָּגָה". גם כאן מסיקה הגמ' בסופו של דבר שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם. אלא שכאן יש סברה בדין שהגמ' מבקשת ללמוד. האוכל דג גדול המספק את ארוחתו, לא יאמר שהוא אוכל דגים אלא שהוא אוכל דג אחד. אבל האוכל דגים קטנים רבים, שאין די באחד מהם להשביעו, יאמר שאכל דגים, או דגה שהיא לשון רבים, כמו שנאמר במכת דם: "וְהַדָּגָה אֲשֶׁר בַּיְאֹר מֵתָה וַיִּבְאַשׁ הַיְאֹר". והכונה היא לרוב הדגים שביאור. יונה התפלל ממעי הדגה, ולא יתכן שהיה בלוע במעי דג קטן[[1581]](#footnote-1581), אלא שהיה בלוע במעי המין הקרוי דגים, ומשם התפלל. כך שמשמע שדג יחיד הוא דג, ודגה היא דגים רבים, והאוכל מין שבו אין דג שלם משביע, ממילא הוא אוכל דגה. אבל גם כאן אומרת הגמ' שקרא אסמכתא בעלמא.

בדומה לכך מבקש רב יוסף ללמוד מהפסוק "וְכִפְרֹץ הַדָּבָר הִרְבּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל רֵאשִׁית דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר וּדְבַשׁ וְכֹל תְּבוּאַת שָׂדֶה וּמַעְשַׂר הַכֹּל לָרֹב הֵבִיאוּ". המלים וְכֹל תְּבוּאַת שָׂדֶה באות לרבות מה שלא נכלל ב"דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר וּדְבַשׁ", מכאן מבקש רב וסף ללמוד שדגן אינו כולל את כל מיני הזרעים הגדלים בשדה, שאל"כ מה יש עוד לרבות. אבל אביי משיב ואומר שדגן יכול לכלול את כל מיני הזרעים, ועדין יש לרבות את פירות האילן והירק, שהם נקראים תבואות השדה. כאן אין הגמ' אומרת שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם. ואולם, בהמשך מבקש רב יוסף ללמוד מכאן שתבואה היא לא רק חמשת מיני דגן, ותמוה למה לא למד מהפסוק "וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל ... וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ", ממנו משמע שתבואת העץ היא תבואה. וכן מהפסוק "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם".

### ויקרא יד לד, נדרים נו.

התורה מצוה על נגעי בתים: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם....". דין זה אינו נוהג באהלים אלא בבית בלבד, לכן אינו נוהג במדבר אלא רק כשתבואו אל הארץ ויהיה לכם בית בארץ.

איזה בית נטמא בצרעת? הבריתא מרבה כל בית. הואיל ונאמר כאן בית סתם, הרי שכל בית בכלל. התורה לא חלקה ולא הבדילה בין בית לבית.[[1582]](#footnote-1582)

### במדבר לה ה, נדרים נו:

התורה מלמדת שלכל ערי הלויים יש תחום סביבן: "וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת פְּאַת קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת יָם אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים". מכאן למדו חכמים על תחום העיר, זה שהתורה קוראת לו "מִחוּץ לָעִיר". אמנם, אפשר לפרש שמחוץ לעיר היינו מחוץ לחומת העיר. מקום שבפעל אינו חלק מהעיר אך התורה נתנה אותו ללויים כחלק מהעיר. אבל האמוראים למדו מכאן שתחום זה אינו חלק מהעיר, שהרי הגמ' קוראת לו מחוץ לעיר. ואפשר שזאת כונת האמוראים, אמנם התורה החילה על המקום הזה מקצת מדיני העיר, אבל העובדה שהתורה קוראת לו מחוץ לעיר מלמדת שמבחינת הלשון, המקום הזה הוא מחוץ לעיר.

ומ"מ ברור שיש מקום מחוץ לעיר שדינו כדין העיר, שהרי נאמר על יהושע שהיה ביריחו, וברור שלא היה בתוך העיר, שהרי העיר עוד היתה מסוגרת מפני בני ישראל.

### ויקרא יד לח, נדרים נו:

התורה מצוה שהכהן הרואה את הנגע אינו עומד בתוך הבית ומסגיר, כדי שלא יטמא, אלא מסגיר בפתח הבית: "וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים...". את כל הבית מפנים כדי שלא יטמא, וגם הכהן יוצא מן הבית. כפי שנאמר "וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת". עליו לצאת לגמרי מן הבית, מכאן שכל מה שבתוך הבית הרי הוא חלק מהבית[[1583]](#footnote-1583). ומ"מ אם לא יצא – הבית מוסגר. לא נאמר שבכך תלויה ההסגרה. משמע שזה המשך לצווי לפנות את הבית כדי שלא יטמא.

### דברים יד כב, נדרים נט:

התורה מצוה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה". אמנם הפסוק מדבר על מעשר שני, אבל אפשר ללמוד ממנו כלל במעשרות. אתה זורע את "תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", כלומר התבואה שצמחה מזרעך, שהוא שיך לך, ובכ"ז התורה מצוה לעשר שוב את הצומח אחרי שנה. אע"פ שמה שצמח צמח משלך, וכבר עשרת את זרעו בשנה שלפניה, בכ"ז אתה מצֻוֶּה לעשר שוב את התבואה שצמחה בשנה זו. אמנם, לא נאמר כאן שאם זרעעת דבר שאינו שלך, הצומח ממנו פטור. הצומח מתחיב בחיוב שהתחדש בשנה זו אבל המקור נשאר כשהיה. אם זרעת מעשר ראשון השיך ללוי שצריך להפריש ממנו לכהן, מדוע תבטל הזריעה את החיוב? מה שצמח בשנה זו יעושר כבני שנה זו, אבל המקור נשאר בחיובו. הלא הוא לא "תְּבוּאַת זַרְעֶךָ", אלא תבואת מעשר. את אשר לכהן יש לתת ממנו, וממה שצמח בשנה זו יש להפריש.

נדרים סא. - ראה ר"ה ט.:

### יחזקאל ז כב, נדרים סב.

יחזקאל מתאר את החורבן, ואת תבוסת ישראל: "וּצְבִי עֶדְיוֹ לְגָאוֹן שָׂמָהוּ וְצַלְמֵי תוֹעֲבֹתָם שִׁקּוּצֵיהֶם עָשׂוּ בוֹ עַל כֵּן נְתַתִּיו לָהֶם לְנִדָּה: וּנְתַתִּיו בְּיַד הַזָּרִים לָבַז וּלְרִשְׁעֵי הָאָרֶץ לְשָׁלָל וְחִלְּלוּהֻ: וַהֲסִבּוֹתִי פָנַי מֵהֶם וְחִלְּלוּ אֶת צְפוּנִי וּבָאוּ בָהּ פָּרִיצִים וְחִלְּלוּהָ". הפריצים, כלומר האויבים, חללו את צפוני, כלומר את המקדש, צפונו של ה'. בפשטות, אפשר לפרש שהיינו שנהגו בו מנהג חול. אבל חכמים דרשו מכאן שעשאוהו חול. כלומר שכלי המקדש שנכבשו בידי זרים ונלקחו, אין צורך לנהוג בהם בקדושה. ונראה שהפסוק הוא אסמכתא. בפרט שהוא דרשה מדברי נביא.

### דברים ל כ, נדרים סב.

משה מצוה את ישראל: "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע: אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחָיִיתָ וְרָבִיתָ וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: הִגַּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אַתָּה וְזַרְעֶךָ: לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם". משה מצוה לשמור את המצוות לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ, מכאן דרשו חכמים שיש לקים את המצוות מאהבה, ולא כדי להשיג רוח כלשהו.

### מל"א יח יב, נדרים סב.

וַיְהִי עֹבַדְיָהוּ בַּדֶּרֶךְ וְהִנֵּה אֵלִיָּהוּ לִקְרָאתוֹ וַיַּכִּרֵהוּ וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו וַיֹּאמֶר הַאַתָּה זֶה אֲדֹנִי אֵלִיָּהוּ: וַיֹּאמֶר לוֹ אָנִי לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ: וַיֹּאמֶר מֶה חָטָאתִי כִּי אַתָּה נֹתֵן אֶת עַבְדְּךָ בְּיַד אַחְאָב לַהֲמִיתֵנִי: חַי ה’ אֱלֹהֶיךָ אִם יֶשׁ גּוֹי וּמַמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֶּשְׁךָ וְאָמְרוּ אָיִן וְהִשְׁבִּיעַ אֶת הַמַּמְלָכָה וְאֶת הַגּוֹי כִּי לֹא יִמְצָאֶכָּה: וְעַתָּה אַתָּה אֹמֵר לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ: וְהָיָה אֲנִי אֵלֵךְ מֵאִתָּךְ וְרוּחַ ה’ יִשָּׂאֲךָ עַל אֲשֶׁר לֹא אֵדָע וּבָאתִי לְהַגִּיד לְאַחְאָב וְלֹא יִמְצָאֲךָ וַהֲרָגָנִי וְעַבְדְּךָ יָרֵא אֶת ה’ מִנְּעֻרָי: הֲלֹא הֻגַּד לַאדֹנִי אֵת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בַּהֲרֹג אִיזֶבֶל אֵת נְבִיאֵי ה’ וָאַחְבִּא מִנְּבִיאֵי ה’ מֵאָה אִישׁ חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וָאֲכַלְכְּלֵם לֶחֶם וָמָיִם: וְעַתָּה אַתָּה אֹמֵר לֵךְ אֱמֹר לַאדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלִיָּהוּ וַהֲרָגָנִי.

נוצר כאן צורך להזכיר לאליהו את מעשיו של עובדיהו. עובדיהו מזכיר. מזכיר את יראת ה' שלו, ואת העובדה שהציל נביאים. מכאן למד רבא שבמקום הצורך מותר לאדם להודיע שהוא ירא ה'. (למרות שהוזכר לעיל שיש לעבוד מאהבה).

### ויקרא כא ח, נדרים סב.

התורה מצוה את משה לצוות את הכהנים על קדושתם: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו: וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם". ה' מצוה את משה לצוות את הכהנים להתקדש ולשמור על קדושתם, אבל בסוף הפרשיה יש פסוק שמדבר אל משה, או אל ישראל, "וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ". לא רק הכהן מצֻוֶּה לשמור על קדושתו, גם ישראל מצֻוִּים על קדושת הכהנה. במה? אפשר לפרש שגם הם מצֻוִּים לשמור שהכהן לא יטמא ולא ישא אשה שאינה ראויה. אבל אפשר לפרש שכל ישראל מצֻוִּים לנהוג בכהן בקדושה. וזה מתבטא בכל מיני דרכים כגון לנהוג בו בכבוד. וכן פרש ר' ישמעאל.

### שמואל ב ח יח, נדרים סב.

נאמר: "וַיִּמְלֹךְ דָּוִד עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה לְכָל עַמּוֹ: וְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא וִיהוֹשָׁפָט בֶּן אֲחִילוּד מַזְכִּיר: וְצָדוֹק בֶּן אֲחִיטוּב וַאֲחִימֶלֶךְ בֶּן אֶבְיָתָר כֹּהֲנִים וּשְׂרָיָה סוֹפֵר: וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ". פשוט שלא יתכן שהם היו כהנים, שהרי דוד אינו כהן. אלא שכבדו אותם ככהנים. מכאן למד רבא שאת תלמידי החכמים יש לכבד ככהנים.

### עזרא ז כד, נדרים סב:

כשעלה עזרא מבבל, נתן לו המלך ארתחשסתא פרשגן נשתון, כתב המיפה את כחו של עזרא לעלות ולבנות. בין השאר נאמר בו: "וּלְכֹם מְהוֹדְעִין דִּי כָל כָּהֲנַיָּא וְלֵוָיֵא זַמָּרַיָּא תָרָעַיָּא נְתִינַיָּא וּפָלְחֵי בֵּית אֱלָהָא דְנָה מִנְדָּה בְלוֹ וַהֲלָךְ לָא שַׁלִּיט לְמִרְמֵא עֲלֵיהֹם". כלומר: אפילו המלך הפרסי הגוי, סבר שיש לפטור ממס את העוסקים במלאכת שמים. מכאן למד רבא (שאף הוא חי תחת שלטון פרס), שתלמיד חכם פטור ממס.

### שמות ד יט, נדרים סד:סה.

התורה מספרת על משה שברח מפני פרעה וישב אצל יתרו, "וַיִּשְׁמַע פַּרְעֹה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וַיְבַקֵּשׁ לַהֲרֹג אֶת מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר: ... וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֹתָיו וְאַיּוֹ לָמָּה זֶּה עֲזַבְתֶּן אֶת הָאִישׁ קִרְאֶן לוֹ וְיֹאכַל לָחֶם: וַיּוֹאֶל מֹשֶׁה לָשֶׁבֶת אֶת הָאִישׁ וַיִּתֵּן אֶת צִפֹּרָה בִתּוֹ לְמֹשֶׁה". משה הואיל לשבת אצל יתרו. ומלה "ויואל" יש כמה פירושים. אחד מהם הוא שבועה, כמו שמצאנו אצל שאול: "וַיֹּאֶל שָׁאוּל אֶת הָעָם לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יֹאכַל לֶחֶם עַד הָעֶרֶב". מכאן יש שפרשו שיתרו השביע את משה שישב עמו.

אחרי שנגלה אליו ה' בסנה ואמר לו לשוב אל פרעה נאמר: "וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלֲכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שֻׁב מִצְרָיִם כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ". יש כאן כפילות בולטת לעין. ה' הלא כבר אמר למשה ללכת למצרים מדוע אפוא אומר ה' למשה שוב במדין ללכת לשוב למצרים. ומדוע דוקא כאן נזכר הטעם "כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ". מדוע לא הוזכר טעם זה כבר בסנה?

לכן מבקשים האמוראים ללמוד שמשה נשבע ליתרו, וכעת יש להתיר לו את הנדר. משה בא אל יתרו ומבקש ממנו רשות, ורק לאחר שמתקבלת רשותו של יתרו, נאמר למשה שהוא רשאי לשוב למצרים. מכאן מבקשים האמוראים ללמוד שהנודר לאדם אחר[[1584]](#footnote-1584) לא יתיר את הנדר אלא בפניו.

אם אכן כך הם פני הדברים, מדוע יש להוסיף כאן את הנמוק "כִּי מֵתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ"? מבארים האמוראים שמשה נשבע רק משום שידע שבמצרים מבקשים את נפשו. משאין הדבר כן – שוב אפשר להתיר את נדרו. מכאן מבקשים האמוראים לנמק את דעתו של ר"א הסובר שפותחים בנולד. שהרי ה' התיר למשה את נדרו בגלל דבר שהתחדש כעת. אמנם, אם כך יקשו האמוראים כיצד יבארו את הפסוקים חכמים החולקים על ר"א. אפשר היה לתרץ את הקושיה הזאת בדרכים רבות. אפשר שחכמים לא מקבלים את הפירוש ש"ויואל" הוא שבועה. אפשר שחכמים לא מקבלים את הפירוש שמות האנשים הוא פתח השבועה. ככל הנראה כך אכן תרצו, כפי שנבאר להלן. אבל למראית עין נראה שהאמוראים המאוחרים מעדיפים שלא להציג את חכמים כחולקים על מדרשי האגדה האלה, אלא לבאר את דעת חכמים ע"פ מדרש נוסף, האומר שהאנשים העברים הנצים הם דתן ואבירם, והם עדין חיים. אמנם עדין יש לבאר מה תרצו? הלא פרעה הוא זה שבקש להרוג את משה, ולא העברים הנצים. ועוד, ואם הם חיים, מה בכך? אלא על כרחנו יש לבאר שאין זה פתח הנדר, או שלא היה כאן נדר.

כך או כך, קשה כי נראה שהאמוראים למדים כאן דברי הלכה מדברי אגדה. אמנם, לא ממש דבר אגדה אלא פרשנות. פרשנות ש"ויואל" הוא שבועה, ו"כי מתו כל האנשים" הוא פתח השבועה. לא מצאנו דרשות מעין אלה בדברי תנאים. לודא שאכן אין. ע"ע דברי הלכה מדברי אגדה.

### במדבר ל ז, נדרים סז ע.:עא.

התורה מלמדת שאב ובעל מפרים נדרים: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ: וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ: וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ: וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ: כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ: וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהֵקִים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אַחֲרֵי שָׁמְעוֹ וְנָשָׂא אֶת עֲוֹנָהּ: אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ".

הפרשה מחולקת לכמה חלקים:

אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’…

וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ….

וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ …

וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה….

וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה….

מדוע הקדישה התורה מקום נפרד ל"אִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ", ומקום אחר ל"וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה"? מבאר רבא ש"וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" אינו פתיחה חדשה. זהו המשך ל"בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ", התורה מחלקת את הפרשיה למי שנודרת בבית אביה ומי שנודרת בבית אישה. "אִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" הוא חלק מהנודרת בבית אביה. אם היא עוד בבית אביה אך כבר היתה לאיש, כלומר היא ארוסה, גם האיש יכול להפר. כאמור כאן.

כך מוכח, שהרי התורה נתנה לבעל במקרה הראשון כח שאין במקרה השני. במקרה השני נאמר: "וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה", כלומר: התורה נתנה לו כח להפר רק אם נדרה בביתו, לא אם נדרה לפני שנכנסה לביתו. אבל במקרה הראשון נאמר: "וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ", כלומר: נדרים שהיו עליה עוד לפני שהיתה לאיש. מדוע במקרה הראשון יש לבעל כח גדול יותר? בכל כרחנו עלינו לבאר שאין כאן כח גדול יותר, אלא פשוט המקרה הפותח ב"וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" הוא המשך של "בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ", וכונת התורה שהאב מפר, אלא שכאשר היא ארוסה - גם הבעל מפר. התורה לא מבטלת במקרה זה את האמור לעיל על האב, שהרי היא עדין בביתו, אלא היא מוסיפה את דין הפרת הבעל. ובעל כרחנו עלינו לבאר שהכונה שכדי להפר יש צורך בהפרה של שניהם, שאל"כ לא מובן למה לארוס יש כח יותר גדול מהאב או מהבעל.

העולה מכאן: בעל אינו יכול להפר נדרים שנדרה לפני שנכנסה לרשותו, ארוס יכול, משום שהוא ממילא אינו יכול להפר אלא יחד עם האב.

ר' ישמעאל לומד דינים אלה מפסוק הסכום: "אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ". כלומר: התורה משוה בין האב בבתו לבין איש באשתו. תמיד איש מפר את נדרי מי שבביתו.

עוד דרשו חכמים מהפסוק הזה, שהאב והבעל מפרים נדרים שבינו לבינה. שהרי נאמר בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ. אמנם, פשוטו של פסוק הוא שמדובר על חקים שבינו לבינה. אבל האמוראים דרשו זאת על הנדרים.

נאמר כאן: "וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ... אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ". האב מפר דוקא בנעוריה, לא כאשר היא בוגרת. וממילא למדנו גם שנערה בבית אביההיא, וכל עוד היא בבית אביה, אין הבעל מפר לבדו[[1585]](#footnote-1585).

מה הדין אם מת הארוס? לכאורה, בטלו האירוסין. הלא כעת היא שוב נערה בבית אביה. כך מפרשת גם הגמ'. אלא שהיא מוסיפה ולומדת שגם נדר שנדרה לפני אירוסיה, לאחר שאין ארוס, חוזר האב ומפר. שהרי היא בנעוריה בית אביה[[1586]](#footnote-1586). יתר על כן, אם נדרה כשהיא ארוסה, גם אם התגרשה והתארסה לאחר הוא מפר, שהרי מתקים כאן הפסוק "וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ", שנדרש, כאמור לעיל, שגם אם נדריה עליה בשעה שהיתה לאיש האיש הזה מפר. וכיון שהיא בבית אביה, חלים כל הדינים של בית אביה.

### במדבר ל יד, נדרים עב:

הפרשיה אומרת: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ", מכאן למד ר' יאשיה שרק אישה יכול להקים ולהפר. הפסוק הזה לכאורה מיותר בפרשה, הוא בא להדגיש: דוקא אישה הוא שיקימנו ויפרנו. אבל ר' יונתן אומר שאם שלוחו יפר, הרי זה כאילו הוא עצמו הפר.

### במדבר ל יב, נדרים עג.

עוד נאמר בפרשיה: "וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ". התורה תלתה את ההפרה בשמיעה. ממילא חרש אינו מפר, שהרי אינו יכול לשמוע על הנדר.

### במדבר ל ט, נדרים עג.

עוד נאמר בפרשיה: "וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ". מכאן למד רבינא שלדעת ר' יהודה צריך להניא אותה בפירוש וביחוד, ולא לכלול אותה עם נשים אחרות. (וראה דברינו בסוטה ח.). שהרי כך דרכו של ר' יהודה ללמוד את המלה "אוֹתָהּ".

נחלקו תנאים בשאלה האם יבמה היא כאשה. ר"ע מוכיח מכך שאפשר שתהיה יבמה לכמה יבמים שאינה גמורה ליבמה[[1587]](#footnote-1587). ר"א אומר שאשה הקנו לו מן השמים ולא קנה הוא לעצמו. ר"ע ישיב שאין הקנאה זו עומדת אלא על הקנין שקנה אחיו לעצמו. אבל אולי ר"א סובר שקנין חדש בא לכאן. להשוות ליבמות לט. וכתובות פב: ולראות אולי מקומו במסכת יבמות בשאלה מהו החיוב. לראות אם כתבנו על כך במצוות..

### במדבר ל יד, נדרים עה.עו:

התורה כותבת שהבעל יכול להפר נדרים שנדרה אשתו: "וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ: כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ". התורה מדברת על נדר שאשתו כבר נדרה. האם יוכל להפר לפני שנדרה. ר"א אומר שמסברה כן. אבל חכמים אומרים שכיון שנאמר: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ", הרי שרק כאשר הנדר כבר נדר האיש הוא זה שיקימנו ויפרנו. רק כאשר היא נודרת, הנדר מונח לפתחו של האיש לקימו או להפירו.

### במדבר ל יג-טו, נדרים עו:

התורה כותבת שהבעל יכול להפר נדרים שנדרה אשתו: "וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ: כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ: וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהֵקִים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ".

הנדר מופר רק אם הפר לה בְּיוֹם שָׁמְעוֹ. לעמת זאת אם הוא מחריש לה מִיּוֹם אֶל יוֹם, בהחרשתו קיים את הנדר.

נחלקו הדעות כיצד יש למדוד את יום שמעו. האם יממה מעת ששמע, או אותו יום, עד השקיעה. בפשטות, הבטוי "בְּיוֹם שָׁמְעוֹ" מלמד על אותו יום, עד השקיעה. אלא שנאמר "מִיּוֹם אֶל יוֹם". ת"ק מפרש שדוקא באותו יום יכול להפר. אם יחריש מאותו יום עד היום הבא הנדר קם. נאמר מיום אל יום כדי ללמד שהוא יכול להפר מתחלת היום עד תחלת היום הבא. גם בלילה. ריב"י וראב"ש סוברים שיכול להפר מאותו יום עד היום הבא, יממה שלמה, שהיא יום אחד, יום שמעו. (נראה שת"ק יבאר ש"מִיּוֹם אֶל יוֹם" בא ללמד שיום שמעו דוקא. ואין הכונה לשעת שמעו, כמו במקומות רבים בתנ"ך שבהם יום מעשה כלשהו היינו שעת המעשה).

### דברים כג כג, נדרים עז:

התורה מזהירה מפני אי קיום נדר: "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ". בפשטות, כונת התורה היא שאם תדר אתה עלול לחטוא, אם לא תקים. אבל אם אינך נודר כלל אין בך שום חטא. אבל חכמים דרשו מכאן שכל מי שנודר יש בו חטא (גם אם לא עבר על נדרו), ורק החדל לנדור אין בו חטא. ואפשר שאין פרוש זה חורג מהפשט. התורה אומרת כאן לא לנדור כי הנודר עלול לא לקים את נדרו. ממילא כל מי שהכניס את עצמו לספק, אינו מנוקה מן החטא.

### במדבר ל ב, נדרים עז:עח.

התורה מצוה על פרשת נדרים: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם וכו'".

בהמשך הפרשיה מבארת התורה שאשה הנודרת יכול בעלה להפר לה, אבל ראשית מלמדת התורה שהאיש הנודר, לא יחל דברו. את הדברים אומר משה אל ראשי המטות. בנגוד לרוב פרשיות התורה שה' אומר את הדברים אל משה, ומשה אומר את הדברים לבני ישראל, כאן לא בני ישראל הם הממונים אלא משה מצוה את ראשי המטות. הדבר מסור לראשי המטות. והם הממונים. האיש הנודר מצֻוֶּה שלא יחל דברו, אבל ראשי המטות ממונים על כך. (אולי משום שתפקידו של נדר הוא ליצור התחיבות בין אדם לאדם או בין אדם לה', ואם מצאו הדיינים שההתחיבות ניתנה במרמה, או) אם מצאו שהנדר נדר בטעות, יכולים לבטלו. (וראה דברינו בנדרים עז:עח.). לכן, דוקא הוא לא יחל דברו, הדבר מסור לראשי המטות. אדם לא בודק את עצמו. הוא אינו מתיר את נדרי עצמו, אלא ילך אל ראשי המטות שישפטו. נאמרו כאן אפוא שני דינים שונים. ראשית יש כאן צווי שמצוה משה את ראשי המטות: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". ראשי המטות הם הממונים על כך שהנדרים יקוימו, ומכאן שהם גם אלה שממונים לקבוע מתי הנדר הוא טעות ואינו חל. התורה מִנתה אותם לתפקיד הזה. מסתבר שטעם הדבר הוא שתפקידו של נדר הוא לכרות הסכם בין איש לרעהו, וכמו בכל חיוב שאדם חב לרעהו, אם יתברר שלא ידע מה הוא מקבל על עצמו אין הדבר חל, והמקח טעות. ככל מקח וחוזה, המנהיגים והדיינים הם הממונים לקבוע האם מוצדק לחיב את האדם לקימו[[1588]](#footnote-1588). אפשר ללמוד זאת גם מההקשר. ההקשר הוא האב והבעל הממונים על נדרי הבת והאשה. אם כך – יש מקום להניח שהוזכרו ראשי המטות משום שהם הממונים על נדרי אנשיהם.

כאמור, אחרי הצווי אל ראשי המטות מצוה התורה צווי נוסף, לא אל ראשי המטות אלא אל הבעל והאב: "וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וכו'".

חכמים למדו שיש כאן שני דינים שונים, על הראשון נאמר "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’", את זה צוה משה לראשי המטות. והם מתירים את הנדר. הפרת נדרה של אשה הוא דין אחר.

הממונים על הנדרים הם ראשי המטות לבני ישראל, כל ראש מטה בוחן האם חל הנדר. כמו כן תלוי הדבר בבתי דינים, שהרי דין הוא.

פרשת נדרים נזכרה מיד אחרי פרשת המועדים. בד"כ אחרי שה' מצוה את משה לא מסֻפר שמשה צוה את ישראל. לא כן בפרשות המועדים, הן בפרשת אמר והן כאן. כאן נאמר: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה[[1589]](#footnote-1589): וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ....". את המועדים צוה משה לכל ישראל. את הנדרים הוא צוה אל ראשי המטות. מכאן דרשו חכמים שאת המועדים יכולים לקבוע רק מי שמיצג את כל ישראל, אבל את הנדרים מוטלים גם על מי שאינו אלא ראש מטה.

תמן תנינן ארבעה נדרים התירו חכמים וכל הנדרים לא חכמים הם שהן מתירין כתיב וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל תלה הפרשה בראשי המטות שיהו מתירין להן את נדריהן רב יהודה בשם שמואל כתיב לא יחל דברו הוא אינו מוחל דברו אחר הוא שעושה דברו חולין ואי זה זה זה החכם שהוא מתיר לו את נדרו. (ירושלמי חגיגה א ח).

### ויקרא יז ב, נדרים עח.

התורה מצוה על הקרבת קרבנות במשכן: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם". הצווי הוא להקריב דוקא במשכן ולא בחוץ. אבל גם כאן יש פתיחה חריגה, שאינה רגילה בתורה: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". מכאן שהעדה ממונה על כל אלה. מכאן למדו האמוראים שכמו שנדר מסור לראשי המטות, כך גם הקדש, אם הקדיש אדם בטעות, יבוא לפני בית הדין והללו יאשרו שהדבר היה בטעות וההקדש אינו חל. שהרי אהרן ובניו וישראל הם הממונים. אמנם, יש חולקים על כך, שהרי הפרשיה לא עוסקת בעצם הקדשת הקרבן אלא באסור לשחטו בחוץ.

עוד למדו מכאן שלא רק ראשי המטות ממונים על ההקדשות והנדרים אלא גם אהרן ובניו וכל ישראל, ולא רק ראשי המטות מוסמכים לדבר.

התורה מחיבת את השוחט מחוץ לפתח אהל מועד. הפרשה דברה על שחיטה. לא נאמר כאן דבר על מליקה. מכאן למדו חכמים שהמולק עוף מחוץ למשכן אינו חיב על כך. למרות שהיתה הו"א לחשוב שהעושה בחוץ מה שצריך לעשות משכן מתחיב, מלשון הפרשה אנו למדים שהתורה חיבה את השוחט בחוץ, לא המולקץ שהרי הפרשה עסקה בשחיטה.

### במדבר ל טו, נדרים עח:עט.

התורה אומרת שאם האב או הבעל מפרים, הנדר מופר. אבל אם הם מחרישים – הנדר מקוים: "וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ: וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ". והתורה שבה ומדגישה את הכלל: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ: וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהֵקִים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ". כל החרשה שהיא הרי היא כקיום הנדר[[1590]](#footnote-1590). רק הפרה מפורשת היא הפרה. כאמור בפרשה.

נדרים עט: ראה לעיל נדרים סז ע.:עא., עמ' תצ.

### ויקרא כג כז, נדרים פ:

התורה מצוה להתענות ביום הכפורים: "אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם". לא התבאר בתורה מהו ענוי, וראה דברינו ביומא עד: וביומא עו. נפסק שענוי הוא אכילה.

גם בנדרים נאמר: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ". כאן התורה מרחיבה את הדברים לכל דבר שיש בו ענוי נפש, לכן ההגדרה היא רחבה יותר. ענוי של יום הוא מאכילה. שאר דברים פעמים רבות שאין אדם עושה מדי יום. נדר הוא גם לזמן ארוך, ולכן ענוי הנפש שבו כולל מעשים רבים[[1591]](#footnote-1591).

### במדבר לה ג, נדרים פא.

התורה מצוה לתת ערים ללויים, וכן היא אומרת: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם". המגרשים מיועדים לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם. המלה חַיָּתָם יכולה להתפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש שהכונה לחיות שהלויים מגדלים. ואולם על כך יש כמה קושיות, כי אם הכונה לחיות, מדוע אינן כלולות בכלל בהמתם. וגם אם נאמר שחיות אינן בהמות, למה לא נסמכו לבהמתם. מממנבה הפסוק משמע שלכל חיתם הוא הרחבה של האמור לפניו. לא רק לבהמה והרכוש אלא לכל חיתם, משמע שחיתם הוא דבר רחב. בין כך ובין כך קשה כי אנשים מגדלים בהמות, לא חיות. לכן יש לפרש שכל חיתם היינו כל שהם צריכים למחיתם. ומכאן שכל שדרכם של בני העיר לעשות בסביבות העיר, הוא חלק מחייהם. אדם זקוק לכך. חלק מחיותו של אדם הוא המעשים שדרכם של בני העיר לעשות סביבות העיר. זה חלק בלתי נפרד מהעיר ומחייה, ואי אפשר לומר לבני אדם לחיות ללא המעשים שדרכם של כל בני הערים לעשות סביבות הערים. מכאן למד ר' יוסי שאי אפשר לומר לבני העיר שימנעו מכביסה סביב עירם וישאירו את מימיהם לבני עיר אחרת. אין חיים לעיר אם לעולם לא יוכלו תושביה לכבס. ובירושלמי משמע שלמד זאת מכך שקודם נזכרו הערים ואח" מגרשיהן

נדרים פא ראה נדרים עז:עח.

### במדבר ל ג, נדרים פא:

התורה אומרת: "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". בהמשך הפרשה אומרת התורה שאשה שנדרה, יפר לה בעלה. מכאן למד ר"ג שגם אם נדרה שלא תקים את חובותיה כלפיו, אם לא הפר הרי הנדר חל. לשם כך נתנה לו התורה להפר. וראה דברינו לעיל נדרים עז:עח.

עוד דורשת מכאן הבריתא, שאסור לגרום לבטולו של נדר. לא יחל את דברו. וכיון שהתנא מניח שמנהג דינו כנדר, נמצא שאסור להפסיק לנהוג בו, שהרי אז יבטל.

ויש מפרשים שכל הדרשות האלה הן אסמכתא.

### דברים יד כח, כו יב, נדרים פד:

התורה מצוה להפריש מעשר שני, ואחת לשלש שנים להניח אותו ללוי, לגר ליותום ולאלמנה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ... מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה".

מכאן משמע שלא נותנים את המעשר ללוי, לגר ליתום ולאלמנה. האיש מניח את המעשר בשערים, והם באים ואוכלים. אבל בפרשת כי תבא נאמר: "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ". משמע שצריך לתת להם. (וראה דברינו בחולין קלא).

הספרי עמד על כך, ואמר שבימות החמה מפקירים את המעשר והעניים באים ולוקטים. אבל בימות הגשמים צריך לתת להם.

כיון שזה הדין, מבאר רבא שתהיה לכך נפק"מ לגבי נדרים. כאשר בעל הבית נותן את המעשר בעצמו, ממילא הוא מחליט למי הוא נותן. ואם המקבל מודר ממנו הנאה – הרי נהנה ממנו.

### במדבר ל יד, נדרים פז:

נאמר: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ", מכאן למדו ר"ע וחכמים שיש להשוות את דיני הקמה לדיני הפרה. וראה גם לעיל נדרים עה.עו: שכך דורשים חכמים מהפסוק הזה. אמנם, לפי הפשט אפשר שאין כאן דין הקמה אלא קביעה שהבעל הוא שיקבע אם יקום או יופר. ואף ע"י שתיקתו. ואולי משום כך סובר ר' ישמעאל שאין ללמוד מהקמה להפרה.

ר"ע ור' ישמעאל סוברים שאין הקמה או הפרה לחלק מהנדר, והם חולקים בשאלה האם כשהפר מקצת או קים מקצת מעשהו חל על הכל או שאינו חל כלל. פשוט להם שבהקמה חל על הכל, ונחלקו אם ללמוד משם להפרה. אבל חכמים סוברים שאפשר להפר או לקים מקצתו, ואפשר ללמוד מהקמה להפרה.

נדרים פח. ראה מכות ט:

### במדבר ל י, נדרים פח:פט.

התורה מלמדת שאב ובעל מפרים נדרים: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ: וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ: וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ: וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה: וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל מוֹצָא שְׂפָתֶיהָ לִנְדָרֶיהָ וּלְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם וַה’ יִסְלַח לָהּ: כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ: וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל יוֹם וְהֵקִים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֹתָם אַחֲרֵי שָׁמְעוֹ וְנָשָׂא אֶת עֲוֹנָהּ: אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ".

הפרשה מחולקת לכמה חלקים:

אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’…

וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ….

וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ …

וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה….

וְאִם בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה….

אלמנה וגרושה היא סוג בפני עצמו. היא כבר לא בבחינת היו תהיה לאיש. אם יצאה לרשות עצמה שוב אינה בכלל היו תהיה לאיש.

נאמר עליה "וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ". נחלקו הדעות האם הדבר תלוי בשעה שבה נדרה או בשעה בה הנדר חל. ר' ישמעאל סובר שנדר אלמנה וגרושה הוא נדר שלא יחול עליה אלא בשעה שתהיה אלמנה או גרושה[[1592]](#footnote-1592), ואז, גם אם נדרה בשעה שהיתה נשואה אין הבעל מפר. אבל ר"ע לומד מכך שנאמר "וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ", שהשאלה היא מתי אסרה על נפשה, ולא מתי יחול. אם אסרה על נפשה בשעה שהיתה אלמנה או גרושה – יקום עליה.

### ישעיהו כד כג, איוב ה יב, נדרים צ.

רב פפי מתאר את דעותיהם של ר' נתן ורבנן באמצעות הפסוקים "וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ ה’ צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלִַם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד, ו"מֵפֵר מַחְשְׁבוֹת עֲרוּמִים וְלֹא תַעֲשֶׂינָה יְדֵיהֶם תּוּשִׁיָּה". זה אינו מדרש הלכה אלא סימן. סימן לזכור את דעתו של ר' נתן ודעתם של חכמים.[[1593]](#footnote-1593)

### במדבר ל ג, נדרים צ.

כבר נתבאר לעיל נדרים עז:עח. שחכמים דרשו את הפסוק "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה", ולמדו ממנו שהדבר מסור לראשי המטות, והם אלה שקובעים האם הנדר יחול.

הם אלה שבידם להחל את הנדר.

נחלקו האמוראים את מה הם מבטלים. רב פפי סבר שראשי המטות מבטלים דוקא נדר שכבר חל. רבינא אומר בשמו שהם מבטלים גם נדר שעדין לא חל. נאמר כאן לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ, הדבור הוא הנושא המדובר כאן. והוא זה שיבטלו או יקימו חכמים.

# נזיר

### ישעיהו סב ח, נזיר ג:

ישעיהו מביא את שבועתו של ה' שלא יעניש עוד את ישראל: "נִשְׁבַּע ה’ בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם אֶתֵּן אֶת דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: כִּי מְאַסְפָיו יֹאכְלֻהוּ וְהִלְלוּ אֶת ה’ וּמְקַבְּצָיו יִשְׁתֻּהוּ בְּחַצְרוֹת קָדְשִׁי". שבועתו של ה' היא בימינו ובזרוע עזו. מכאן שאפשר להשבע בהם. לשון שבועה היא. יש לדון האם לשון השבועה היא בימינו של ה' או שכל אדם נשבע בימינו. שבועה היא בה'. ובשמו תשבע. רק ה' יכול לומר בי נשבעתי. ובאותה מדה בימיני נשבעתי, והנשבע בימינו של ה' שבועה היא. אין משמעות לאדם הנשבע בעצמו. מאידך, מצאנו שהגולים נשבעו בימינם שלהם, אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני.

### במדבר ו ג-ד, נזיר ג:ד.

התורה מצוה על הנזיר: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל". הנזיר יזיר מיין ושכר. אלה המינים שנאסרו עליו. וכפי שהתורה מפרטת והולכת.

מי שלא אסר על עצמו אלא חלק מהאִסורים האמורים כאן, אומרים חכמים שחלים עליו כל דיני נזירות. שהרי אין נזיר לחצאין. אבל ר"ש (לשיטתו בסוף מנחות) סובר שאם לא אסר על עצמו בפירוש את הכל, אינו נזיר כלל. האמוראים מבארים שטעמם של חכמים הוא שנאמר כאן מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר, והתורה מפרטת והולכת שהכל נאסר עליו. הוא מזיר עמו מיין ושכר, וזה אסור אחד, שכולל את כל הפרטים. אם הוא נזיר, ממילא מצוה עליו התורה להזיר מיין ושכר, וכפי שהתורה מפרטת והולכת. אבל ר"ש לשיטתו סובר שהיא הנותנת, אם לא התחיב לנזור מכל מה שהתורה מפרטת והולכת, כלומר מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג, הרי אינה נזירות.

נאמר כאן "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר...". כל נזיר מצֻוֶּה בצוויים האמורים כאן. אלה המצוות המוטלות על הנזיר, וגם אם נדר לפני כן לשתות יין, מעתה נאסר. כאילו נדר לעבור על מצוה. אע"פ שדין לא היה נזיר בשעה שנאסר. שהרי כבר מסיני נצטוו ישראל שלא ישתו הנזירים יין. נזירות אינה סתם נדר. היא מעמד.

נאמר כאן: "מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל". כל המאכלים האמורים כאן כלולים בכותרת אחת. מכאן למדו חכמים שכֻלם אִסור אחד. ולכן הם מצטרפים זה עם זה.

נזיר ד. – ראה כריתות יג:

נזיר ד: - ראה נדרים יג.יד. ערכין כט.

### שופטים יג ה, נזיר ד:

מלאך ה' בא אל אשת מנוח ואמר לה: "כִּי הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ כִּי נְזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנַּעַר מִן הַבָּטֶן וְהוּא יָחֵל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים". גם אל מנוח הוא אומר: "מִכֹּל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶל הָאִשָּׁה תִּשָּׁמֵר: מִכֹּל אֲשֶׁר יֵצֵא מִגֶּפֶן הַיַּיִן לֹא תֹאכַל וְיַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ וְכָל טֻמְאָה אַל תֹּאכַל כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתִיהָ תִּשְׁמֹר". ואף שמשון עצמו אומר בסוף ימיו: "מוֹרָה לֹא עָלָה עַל רֹאשִׁי כִּי נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי מִבֶּטֶן אִמִּי אִם גֻּלַּחְתִּי וְסָר מִמֶּנִּי כֹחִי וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּכָל הָאָדָם".

שמשון לא קבל עליו נזירות. המלאך אמר לאמו שיהיה נזיר, כמו כן, לא נאמר שהוא לא נטמא למת. נאמר שהוא לחם בפלשתים והרגם.

נשאלת השאלה מה דינו של מי שמקבל על עצמו להיות כשמשון. גם כאן נראה שר"ש וחכמים לשיטתם (ראה לעיל נזיר ג:ד. ובסוף מנחות). ר"ש סובר שמי שלא קבל על עצמו את כל הנזירות, אינו נזיר כלל. אלא שכאן מוסיף ר"ש ואומר שגם שמשון עצמו לא היה חיב להיות נזיר, שהרי הוא מעולם לא קבל על עצמו שום נדר. ר' יהודה סובר שאדם יכול לקבל על עצמו להיות כשמשון. וששמשון היה חיב בנזירותו. וכאן יש לחקור ולשאול, האם נזירותו של שמשון דינה כנזירות. או שאין זה אלא שתוף השם בלבד, והמקבל על עצמו להיות כשמשון אינו אלא נדר ככל הנדרים. הרי ר' יהודה מודה שאינו חיב בקרבנות נזיר.[[1594]](#footnote-1594)

### שמואל ב יד כו, נזיר ד:ה.

נאמר על אבשלום: "וּכְאַבְשָׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד מִכַּף רַגְלוֹ וְעַד קָדְקֳדוֹ לֹא הָיָה בוֹ מוּם: וּבְגַלְּחוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים אֲשֶׁר יְגַלֵּחַ כִּי כָבֵד עָלָיו וְגִלְּחוֹ וְשָׁקַל אֶת שְׂעַר רֹאשׁוֹ מָאתַיִם שְׁקָלִים בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ". בפשטות, הכתוב בא לתאר את יפי שערו של אבשלום. אבל רבי דורש מכאן שגם כאן מדובר על סוג של נזירות. הוא נסמך על הפסוק: "וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם אֶל הַמֶּלֶךְ אֵלֲכָה נָּא וַאֲשַׁלֵּם אֶת נִדְרִי אֲשֶׁר נָדַרְתִּי לַה’ בְּחֶבְרוֹן: כִּי נֵדֶר נָדַר עַבְדְּךָ בְּשִׁבְתִּי בִגְשׁוּר בַּאֲרָם לֵאמֹר אִם יָשׁיֹב יְשִׁיבֵנִי ה’ יְרוּשָׁלִַם וְעָבַדְתִּי אֶת ה’". גם הפסוק הזה יכול להתפרש לאו דוקא על נזירות. אבל רבי מפרש שהוא עוסק בנזירות. ומכאן הוא דורש שאדם יכול לקבל על עצמו נזירות שמתחדשת בכל פעם מאליה. אין כאן חדוש על האמור בתורה. האיש פשוט התנה שכשישלמו ימי נזירותו ינהג ככל נזיר ששלמו ימי נזירותו, ויתחיל מיד נזירות חדשה, וחוזר חלילה.

עוד מוסיף רבי שאבשלום היה מגלח אחת לשנים עשר חדש. שני תנאים חלקו עליו, ונחלקו המפרשים בשאלה האם הם חלקו עליו בשאלה כל כמה זמן גלח אבשלום (ויתכן שגם לא קבלו את דבריו שאבשלום היה נזיר), או שהסכימו שהיה נזיר עולם וחלקו בשאלה כל כמה זמן מגלח נזיר עולם.

נזיר ה. ראה נדרים ג.:

נזיר ה. – ראה עירובין נא.

### במדבר ו ה, נזיר ו:ה.

התורה מצוה על הנזיר: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ".

התורה לא קצבה את ימי הנזירות. הדבר תלוי בנדרו של הנזיר. שנאמר "עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’". אמנם, שער ראשו צריך לגדול, שנאמר "גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". ושערו חכמים שאינו גדל בפחות משלשים יום. ור' יונתן דורש שפחות משלשים יום אינם ימים מלאים. על זה לא נאמר "מְלֹאת הַיָּמִם". מלאת הימים הוא לפחות תקופה מסוימת הנמדדת בימים[[1595]](#footnote-1595).

האמוראים עוד הוסיפו על דרך האסמכתא לחזק דין זה בדרך של גמטריה וספירת הזכרות.

### במדבר ו יג, נזיר ו:

התורה מפרטת את מעשי הנזיר ביום השלמת ימי נזירותו: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם...". הנזיר כבר מביא את קרבנות סיום נזירותו, אבל התורה עדין קוראת לו נזיר ואף מדגישה: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר". מכאן למד ר"א שאע"פ שהוא עומד בתום נזירותו, עדין נזיר הוא. ואם יטמא דינו כנטמא בתוך נזירותו. (אמנם קשה כי בכמה מקומות קוראת התורה לאדם על פי מה שהיה או שיהיה).

### ויקרא יד לז, נזיר ח:

התורה מצוה על צרעת הבית: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים: וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת...". מדובר על בית הבנוי קירות, כדרכם של בתים שהם בנויים ארבעה קירות. האמוראים סומכים את ההלכה הזאת על ספירת הזכרות. אבל אין זו אלא אסמכתא, שהרי הפרשה מדברת על נגע בקירות הבית, הפרשה מתארת את הנגע, לא את הבית, והכל מודים שאין הנגע צריך להיות בכל קירות הבית. מה גם שמדובר בספירת הזכרות. יש שדרשו מכאן שיהיה הנגע בפנה אחת בשני קירות. ויש חולקים. אבל אין מדובר על נגע בכל הקירות.

נזיר יב: - ראה לעיל נדרים עב:

### במדבר ו ו, נזיר יד:טו.

התורה מפרטת את דיני הנזיר: "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל: כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ: כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַה’".

אח"כ כותבת התורה שביום מלאת ימי נזרו הוא מביא קרבנות, והם מתירים את נזירותו: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן".

נשאלת אפוא השאלה מה דינו אם כבר עברו ימי נזרו, אבל עדין לא הקריב את קרבנותיו ולא גלח את נזרו. על השתיה והתגלחת נאמר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". כלומר: הדבר תלוי בנדרו. הימים שהוא נאסר בהם הם ימי נדר נזרו. ימי נזרו. הדבר תלוי בימים שנדר. לעמת זאת, לגבי טומאה הלשון היא קצת אחרת: "כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַה’". כל עוד נזר אלהיו על ראשו, לא יטמא. קדוש הוא לה'. והתורה עוד מפרטת: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ...", כלומר: את ראש נזרו נאסר עליו לגלח. כל עוד נזר אלהיו על ראשו, הוא עדין מזיר לה'. מכאן בקש ריב"ח ללמוד שגם אם עברו ימי נדרו, כל עוד נזר אלהיו על ראשו אסור לו להטמא למתים. אבל הגמ' דוחה את דבריו ואומרת שההבדל בלשון בין הטומאה לבין התגלחת והגפן אינו כה גדול, ואינו לוקה אלא על ימי נדרו.

### במדבר ו ט-יב, נזיר טז:יח.יט:

התורה מתארת את דינו של נזיר שנטמא: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". הנזיר הטמא טמא את ראש נזרו, לכן צריך לגלח את נזרו ולהזיר מחדש. הימים הראשונים יפלו. הנזר הראשון נטמא. ממילא למדנו שאין דינים אלה נוהגים אלא כאשר היה לו נזר ראשון טהור, וכעת הוא נטמא. אם מלכתחילה לא היה טהור, אין דינים אלה נוהגים. ר"א עוד מוסיף ולומד שאם לא היו לו ימי טהרה ראשונים, לא חלה עליו נזירות. נאמר "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". כלומר הנזר שהזיר באותם ימים ראשונים לא עולה לו כי נטמא. אבל אם כלל לא היה נזר טהור, לא חלים עליו הדינים האמורים כאן. הוא לא טמא את ראש נזרו.

התורה אומרת כאן שתקופת נזרו צריכה להיות רצופה בלי טומאה. אם נדר תקופה מסוימת ונטמא באמצעה, צריך להתחיל מחדש. וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ. ואולם, אם נטמא היום הראשו או ביום האחרון, מקצת היום ככולו. נמצא שהיה נזרו טהור מלא התקופה שנדר, ואם כך – אין כאן ימים שיפלו. "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ" נאמר על מקרה שבו נטמא באמצע התקופה, והתורה באה ללמד שאינו יכול לצרף את הימים שלפני טומאתו עם הימים שאחר טומאתו. אבל אם ממילא היה נזרו טהור כל התקופה, אינו בא לצרף ימים ראשונים עם ימים אחרונים, ולכן לא נוהג כאן דין "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ"[[1596]](#footnote-1596).

התורה כאן מחיבת את הנזיר שנטמא בתגלחת, ובכבש אשם ושתי תרים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. גם מצורע חיב בתגלחת ובאשם, עולה וחטאת, אם הוא עני – שתי תרים או שני בני יונה. מכאן למדה הבריתא בק"ו שנזיר שהיה מצור אין הימים עולים לו מן המנין, שהרי שערו דומה לשער הנזיר הטמא, שהוא מגולח ואינו עולה מן המנין. אמנם יש להשיב, שהתגלחת של

המצורע אינה תגלחת נזירות, ולכן אין בה דין שהימים הראשונים יפלו. לכאורה, אינה שונה מכל נזיר שגלח במזיד או באנס.

### במדבר ו יא, נזיר יח יט

התורה מתארת את דינו של נזיר שנטמא: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא". כלומר: נזירותו הראשונה נפסלה, וביום ההוא יקדש את ראשו מחדש. אלא שנחלקו תנאים בפירוש הדברים. מהו "היום ההוא". לדעת רבי היום ההוא הוא היום השמיני שנזכר לפני כן, שבו הוא מביא את קרבנותיו, ואז הוא מתחיל את הנזירות מחדש. אבל לדעת ריב"י היום ההוא הוא יום טהרתו, שעליו נאמר במפורט "וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ", ומה שאומרת התורה על היום השמיני הוא מאמר מוסגר. התורה אומרת "ביום ההוא" כדי ללמד שהיא חוזרת לעסוק ביום שנזכר לעיל[[1597]](#footnote-1597). אין צורך לכתוב שוב "ביום ההוא" אם ממילא אנו עוסקים ביום השמיני. אבל רבי אומר שיש צרך לכתוב "ביום ההוא" כדי ללמד שהדבר תלוי ביום ולאו דוקא בקרבנות.

נאמר כאן "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". כלומר: הוא צריך להביא קרבנות ביום השמיני, ולהתחיל את נזירותו מחדש. מה הדין אם עדין לא הביא את כל קרבנותיו? האם עצם היום הזה שבו הוא טהור מתחיל את נזירותו מחדש, או שרק אם הקריב כראוי יקדש את ראשו?

לשון הפסוק היא "וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם". משמע שיכול להביא את האשם גם אחרי שיזיר לה' את ימי נזרו. ואולם, ר' ישמעאל סובר שאפשר לפרש את הפסוק גם אחרת. באותו יום הוא מזיר ומביא. אבל אינו מונה מחדש את נזירותו עד שיביא את אשמו. שהרי נאמר כאן שהוא מונה מחדש כאשר הוא מביא את קרבנותיו. רק אחרי שהכהן מכפר עליו – יזיר את ימי נזרו. ר"א סובר שאין הדברים תלויים זה בזה. הוא מזיר את נזרו מחדש, וחוץ מזה מתחיב בקרבנות. וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא. באותו יום יזיר.

אבל חכמים עומדים על כך שנאמר "וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא". כל עוד לא יכֻפָּר, לא יקדש את ראשו. ומסברה הם אומרים שהחטאת היא המכפרת. חכמים מפרשים שהיום ההוא האמור כאן הוא יום כפרתו. כאשר יתכפר בחטאת, אז יקדש את ראשו.[[1598]](#footnote-1598)

#### האם נזירות היא מעשה ראוי

על הפסוקים כאן הסתמכו חכמים גם בשאלה האם נזירות היא מעשה ראוי[[1599]](#footnote-1599) (ומתוך כך: האם ראוי לאדם להרחיק את עצמו מתאוות העולם הזה). נאמר כאן "וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ". פשט הפסוק הוא שהכהן יכפר עליו על שנטמא לנפש. וכן מפרשים ר"י בספרי ור"א בתענית יא. העומדים על כך שפשט הפסוקים הוא שהנזיר מתקדש. אבל הסוברים שאין לאדם למנוע את עצמו מהתרים דורשים שעצם קבלת הנזירות היא חטא. (ואולי כונתם שכיון שקִבל עליו נזירות ונטמא, טוב לו שמלכתחילה לא קִבל, אע"פ שהטומאה עצמה היתה באנס). ולכאורה מסקנת הסוגיא בתענית יא: היא שהדבר תלוי בשאלה האם התענית מביאה אותו ליתר עבודת ה' או לפחות עבודת ה'ו.

נזיר כ. – ראה לעיל נזיר ו:

נזיר כה. – ראה שקלים יב:

נזיר כה. – ראה בכורות יד:

נזיר כה: - ראה זבחים ה:

נזיר כז. – ראה להלן כריתות כח.

נזיר כז:כח. – ראה כריתות כז:כח.

### ויקרא טו לג, נזיר כט.:

את פרשת הטומאות מסכמת התורה במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". מכאן למד ריב"י שדין זכר כדין נקבה. (וכפי שדרשו חכמים את הפסוק הזה במקומות שונים, והשוו בין זב לזבה). לגופה של דרשתו התקשו מאד המפרשים. כי לכאורה הוא לומד מזב לזבה, אך מדוע פשוט לו שזב מקריב גם על ספק? לכן פרשו הראשונים את דרשתו בדרכים שונות. וצע"ג[[1600]](#footnote-1600).

### במדבר ו ג-ד, נזיר לד:לה.

התורה מצוה על הנזיר שלא ישתה יין: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל".

התורה אסרה על הנזיר מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג. משמע שלא נאסרו אלא הענבים והיוצא בהם. כל מה שבין החרצנים לזג. גם היין והחמץ שנזכרו לעיל עשויים מענבים. מכאן למדו חכמים שלא נאסר על הנזיר אלא הענבים והיוצא מהם. (וראה כריתות יג: ודברינו שם).

אבל ר"א חולק. הוא סובר שכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן כולל את כל הנעשה מהגפן, גם העלים. לדעת ר"א, הכלל "מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל", לא בא לסכם את האמור בפסוק שלפניו, אלא להוסיף עליו. לא רק הפרטים דלעיל נאסרו על הנזיר, אלא כל אשר יעשה מגפן היין[[1601]](#footnote-1601).

ואולם, לדעת חכמים הכלל מסכם את האמור לפניו. הוא מלמד שכל מעשה פירות הגפן נאסר על הנזיר.

ראב"ע עוד מוסיף ולומד מכאן על שעורו של האסור. העובדה שהתורה כתבה "מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג" ולא מחרצן ועד זג, מלמדת שבפחות משני ענבים שלמים אינו מתחיב.

המבנה של הפסוק הוא מבנה שאינו רגיל בתורה. בד"כ התורה פותחת בכלל ואח"כ מפרטת אותו, או להפך. אבל כאן יש שני פסוקים, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. השני אכן בנוי בצורה הרגילה, כלל ופירוט. אבל הראשון מתאר רק פרטים. מכאן למדו חכמים שלא רק כאן אלא בכל התורה כלה, יש לשים לב למבנה הפסוק וללמוד ממנו מהו הכלל ומה הפרטים.

ויש שלמדו מדרשות אחרות. ראה שבועות מב:מג., וראה להלן. וראה גם ערובין כז:

דרכה של תורה במקומות רבים לתאר את הדין באמצעות דוגמאות. כגון הדוגמאות שנזכרו כאן, התורה לא מסתפקת בכלל "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר", אלא מפרטת: "חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל". התורה כותבת: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר", ולא מסתפקת באמירה "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ בְּהֵמָה לִשְׁמֹר". התורה כותבת: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה". אמנם, הצאן כולל גם את הכבשים וגם את העזים, אך התורה מפרטת. וכן אומרת התורה: "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם". לא כל בהמה, אלא רק בקר וצאן. וכן כותבת התורה: "וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ". התורה מפרטת את הכללים. חכמים בחנו את הצורות השונות של הופעת פרטים בפסוק, ומתוך כך הם למדו שמטבעות לשון שונות מלמדות מסרים שונים. כאשר התורה מפרטת את כל היוצא מן הגפן, היא באה להרחיב ולצמצם. להרחיב לכל היוצא מן האשכול, אך לצמצם את מה שאינו יוצא מן האשכול. כאשר התורה מפרטת את הצאן לכבשים ועזים, היא מפרשת מה הם צאן. וכן היא מפרשת שלא כל בהמה כשרה לקרבן אלא רק בקר וצאן. לעֻמת זאת, בפסוק "וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ" התורה באה לרבות כל מיני מאכלים[[1602]](#footnote-1602). הצורה הזאת באה לרבות.

### ויקרא א י, נזיר לה.

פרשת ויקרא פותחת בדיני עולה: "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’..." הפתיחה היא בדין עולה מן הבקר, ואח"כ באות הפרשיות הפותחות במלים "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ...". קרבן צאן ממה הוא? מן הכשבים או העזים. אלה הם מיני הצאן הכשרים לקרבן. אלה ורק אלה. וראה דברינו בזבחים לד.

### במדבר ו ג, נזיר לה: לז.

נאמר על הנזיר: "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה". נזיר נאסר גם במשרת ענבים, ומכאן שכל המשרה נאסרה. גם החלק של ההתר שבה. מכאן דרש ר' יוחנן שבנזירות מצטרף גם ההתר[[1603]](#footnote-1603). זעירי אומר שגם אסור שאור. שהרי נאמר: "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". אסור להקריב את המנחה חמץ אע"פ שהשאור שבה הוא קטן מאד, כי השאור נאסר. התורה אוסרת חמץ משום שנאסרו השאור והדבש וא"א להחמיץ עסה בלי שאור או דבש (וכפי שנבאר במנחות נח.). האסור הוא השאור, ובגללו נאסר החמץ. מכאן שהוא אוסר גם את ההתר המצטרף עמו.

ויש מי שלמד מכאן שכל שיש בו טעם אסור הרי הוא אסור. וראה פסחים מג:-מה.

ויש מי שלמד שטעם כעקר מבשר בחלב, שהרי אסרה תורה בשר בחלב. ויש מי שלא למד משם משום שבשר בחלב הם דין מיוחד כשלעצמו. לא טעם של איסור אוסר אותם. אף אחד מהמרכיבים האוסרים אותם אינו אסור כשלעצמו. עצם הבשול יחדו הוא שאוסר אותם. לא החלב אוסר את הבשר ולא הבשר אוסר את החלב. התורה אסרה את התבשיל שבושל יחדו, כי הבשול נאסר. אסור חדש נולד כאן בעת הבשול, והתבשיל הוא האסור. ממילא א"א ללמוד משם שטעם של אסור אוסר את ההתר[[1604]](#footnote-1604). אבל מי שלומד סובר שהתורה אסרה מפני הטעם.

וראה דברינו בע"ז סו.

נזיר לח. - ראה לעיל נזיר ג:ד.

נזיר לח. – ראה חולין עב.

### במדבר ו ג, נזיר לח:

התורה מצוה על הנזיר שלא ישתה יין: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל". התורה אוסרת כאן הן שתיה והן אכילה. עקר האסור הוא "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה", עקר האסור הוא שתיה. היין נאסר. אבל בכלל זה נאסרה גם אכילת ענבים. לכן נחלקו תנאים בשאלה האם עקר האסור כאן הוא השתיה והיין, ולכן אין חיוב אלא ברביעית יין, או שכיון שהתורה אסרה בפירוש גם אכילה, חיב על כזית[[1605]](#footnote-1605).

### במדבר ו ג, נזיר לח:

התורה מצוה על הנזיר שלא ישתה יין: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’: מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל".

נאסרו כאן כמה אסורים: יין, שכר, חמץ, משרה ענבים לחים, ענבים יבשים. כמעט על כל אחד מהם בפני עצמו נאמר "לא יאכל" או "לא ישתה"[[1606]](#footnote-1606). מכאן שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. מאידך, יש כאן גם צווי כללי: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן ... לֹא יֹאכֵל. מכאן שכל האסורים מצטרפים זה עם זה.

### במדבר ו, נזיר לט:

התורה מצוה על תגלחתו של נזיר טמא ועל תגלחתו של טהור: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: .... וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ ... וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים....".

נזיר טמא מגלח את כל מה שגדל ונטמא, ומתחיל לגדל מחדש. ר"א למד מגלוח הטמא אחר שבעה שגם טהור שגולח אחר ימי נזירותו לפני קרבנו, צריך לגדל לפחות שבעה ימים, כי יש בכך כדי לגדל שער שיש בו די לגלוח, שהרי נזיר טמא, צריך לגלח את כל שגדל בימי טומאתו ולהתחיל לגדל שער טהוריד. ואין די בכך שיגלח ביום טומאתו, כי כדי לגדל שער טהור עליו לגלח גם את כל מה שצמח בשבעת ימי טומאתו. כדי שלא יתערב שער טמא עם השער הטהור שהוא מתחיל כעת לגדל. לכן מקפידה התורה שיגלח דוקא ביום השביעי ולא ביום טומאתו. משמע שגם במה שגדל בשבעה ימים יש שעור שער.

סתם נזיר צריך לגלח את ראש נזרו, ולהביא למקדש את מה שגדל בימי נזרו. מי שגולח תוך כדי נזירותו, עליו לגדל עוד שער לפחות שלשים יום, כדי להביא למקדש את פרע שער ראשו. ואולם, מי שכבר השלים את נזירותו ואח"כ גולח, לא צריך לגדל שוב פרע. עליו לגדל מעט שער כדי להביא ביום טהרתו. שער של שבעה ימים יש בו שעור של מעט שער. שהרי התורה צותה לגלחו לפני שמתחילה נזירות הטהרה.

### במדבר ו ה, ח ז, ויקרא יד ח ט, נזיר לט:מ.

התורה מצוה את הנזיר: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ". הנזיר מצֻוֶּה אפוא לא להעביר תער על ראשו, ולגדל את פרע שער ראשו.

נחלקו התנאים האם לא נאסר אלא בתער שהרי נאמר כאן תער, או ש"תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ" אינו אלא אמצעי לכך שיגדל פרע שער ראשו. וא"כ לאו דוקא תער, דבר הכתוב בהוה. למעשה נאסר תער וכל הדומה לו, כלומר כל מה שפוגע בגדול פרע שער ראשו.

בסוף ימי נזרו, מצֻוֶּה הנזיר לגלח: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ ... וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים...".

לא נאמר כאן במה יגלח אחר מלאת ימי נזרו, אבל מכך שנאמר "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ", משמע שאחרי ימי נזרו יעביר תער. "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’...", כשימלאו, יעבור עליו תער. כמו שנאמר על הלויים: "וְכֹה תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ".

על המצורע נאמר: "וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר". שתי תגלחות מגלח המצורע, אחת ביום הראשון ואחת ביום השביעי, הוא מצֻוֶּה לגלח, אבל לא נאמר במה. ואולם, מכך שבנזיר ובלויים הוזכר תער, למדו חכמים שגם המצורע מגלח בתער.

האמוראים למדו זאת מדרשות תנאיות שעוסקות בעניינים אחרים. כבר דרשנו לעיל (ראה יבמות ה., ודברינו לעיל עמ' תו) שהתורה התירה למצורע לגלח גם את ראשו וזקנו למרות האסור, וגם לנזיר מצורע. האמוראים כדרכם מפרשים את הדרשות כאילו לא באו ללמד את עצמן אלא שנלמד דינים שונים מתוך שנצרכו הדרשות האלה. ביניהן, שנלמד שמצורע מגלח דוקא בתער. וכן דינים שונים אחרים.

### במדבר ו ט, נזיר מב.

התורה מצוה על הנזיר לגלח את שערו אם נטמא: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ". התורה כופלת את דבריה: "וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ", ומדגישה שעליו לגלח את כלו. לא להותיר דבר שיתערב עם השער הטהור שהוא מגדל מכאן ולהבא. יְגַלְּחֶנּוּ את כלו. התורה עוד מדגישה שיש לגלח אותו דוקא ביום טהרתו, לא לפני כן, כדי שלא ישאר אפילו מעט שיתערב עם השער הטהור[[1607]](#footnote-1607), מכאן שאפילו מעט פוסל בו.

ומכאן מדיק ר"א שדוקא בנזיר כך הוא, אבל בכל התורה כלה מעוט בטל ברוב.

### במדבר ו ו-ז, ויקרא כא א, נזיר מב:

התורה אוסרת על הנזיר להטמא: "כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ". נאמר כאן "לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא...", ונאמר "עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא". מכאן דרש רב הונא, שיש אסור גם בתוצאה (לא יטמא) וגם בעצם מעשה ההטמאות. וגם אם הוא כבר טמא, נאסר עליו לבא על נפש מת.

גם על הכהן נאסרה הטומאה. ושם נאמר: "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ". והפרשה מסכמת: "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם". משמע שהעקר הוא המטרה, התוצאה, שלא יהיה הכהן טמא. שלא יתחלל.

הגמ' מקשה מכהן לנזיר. אפשר היה לתרץ שהצווי על הכהן אינו דומה לצווי על הנזיר. אבל הגמ' אינה מתרצת כך. היא מניחה שהתורה אסרה על הנזיר להטמא כדי להשוות אותו לכהן. לכן מסיקה הגמ' שגם כהן וגם נזיר, כל עוד הם נוגעים במת, לא נאסרה עליהם נגיעה במת נוסף, אבל אם כבר אינם נוגעים בו, נאסר עליהם לשוב ולהתחלל בנגיעה נוספת במת. או שהדבר תלוי בשאלה היא האם נטמא בבת אחת לשניהם.

השאלה כאן היא האם האִסור הוא במעשה או בתוצאה. האם התורה אסרה את מעשה ההטמאות, או שהתורה מבקשת להביא לידי כך שהנזיר והכהן יהיו טהורים. לשאלה הזאת יש נפק"מ נוספת. מה הדין בגוסס. אם נאסר מעשה ההטמאות, הרי שלא נעשה כאן מעשה כזה. אבל אם חשוב לשמור על הכהן או הנזיר בקדושתו, והתוצאה היא החשובה, אל יכנס לבית שיש בו גוסס, פן ימות הגוסס ויטמא הכהן או הנזיר. בכהן נאמר "לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ.... וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם", מכאן דרש ת"ק שהאִסור הוא בתוצאה[[1608]](#footnote-1608). אבל בנזיר נאמר "לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם", משמע שדוקא במותם לא יטמא להם. מעשה ההטמאות הוא שנאסר. מכאן דרש רבי שלא נאסר אלא במותם. (וגם כאן נראה שבנזיר נאסר המעשה ובכהן התוצאה, וראה דברינו להלן מד.).

ועוד אפשר ללמוד משם שלא נאסר להטמא אלא לטומאת מת. התורה לא אסרה עליו להטמא בטומאות אחרות. וגם בכהן גדול נאמר: "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". בנגוד לכהן הדיוט שנאמר בו: "לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו", הרי שהכהן הגדול לא יטמא אפילו לאביו ולאמו, והיינו במותם. כמו שנאמר על נזיר.

### ויקרא כא ב-ג, נזיר מג:

התורה אוסרת על הכהן להטמא, אך מתירה לו טומאה לקרוביו: "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא".

התורה מתירה לכהן את הטומאה לקרוביו במותם. לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו, כאשר הם מתים ויש לקברם[[1609]](#footnote-1609). התורה איננה מתירה טומאה לעצמות או לבשר, אלא לגוף. מכאן למדו הזקנים שאינו יכול להטמא אלא בשעת מותו. לא כמה שנים אח"כ, כאשר הגוף כבר איננו. וכן אינו נטמא לרקב או נצל. בדומה לכך דורש ר' יהודה. שנטמא לרוב הגוף. רב מוסיף על כך ודורש שאינו נטמא אם חסר הראש.

נזיר מד. – ראה ברכות יט:

### במדבר ו ה-ט, נזיר מד.

התורה אוסרת על הנזיר להתגלח ולהטמא: "כָּל יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ עַד מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר יַזִּיר לַה’ קָדֹשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ: כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַה’: וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ". התורה אוסרת הן את הטומאה והן את התגלחת, אבל את הטומאה אוסרת התורה בלשון צווי על הנזיר: "עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא". (וראה דברינו לעיל מב:), לעמת זאת את התגלחת אוסרת התורה בלשון כללית: "תַּעַר לֹא יַעֲבֹר עַל רֹאשׁוֹ", לאו דוקא הנזיר מצֻוֶּה בכך. הכל מצֻוִּים שלא יעבור תער על ראש הנזיר.

כאשר הנזיר נטמא, אומרת התורה: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". התורה לא מצוה כך על נזיר ששתה יין או גלח, אלא רק על נזיר שנטמא. התורה אוסרת על הנזיר לשתות יין, לגלח ולהטמא, ואח"כ היא אומרת שאם טמא ראש נזרו, יגלח ויתחיל את נזירותו מחדש. כִּי טָמֵא נִזְרוֹ. משמע שדוקא אם נטמא, לא אם שתה יין או גלח[[1610]](#footnote-1610).

### במדבר ו יג-יח, נזיר מד:-מה.

התורה מצוה על הנזיר להקריב קרבנות ולגלח ביום סיום נזירותו: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים...".

בד"כ בתורה כאשר נאמר פתח אהל מועד, הכונה היא בעזרה[[1611]](#footnote-1611). כך הוא גם כאן, הנזיר מביא את קרבנותיו אל פתח אהל מועד. כלומר אל העזרה. ואעפ"כ מפרשים חכמים שפתח אהל מועד שאמור בהמשך הפרשה, "וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ", הוא מחוץ לעזרה. (אם כי מול פתח הבית).

על הזב נאמר: "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ". רוב הבאים אל פתח אהל מועד בתורה באים אל העזרה עצמה. וכך גם הזב, אינו בא אל הכהן אלא ביום השמיני, כאשר הוא כבר טהור ומעורב שמש, ולא נותרה אלא כפרתו, אז הוא בא אל תוך העזרה בהבאת כפרתו.

אעפ"כ מפרשים חכמים שהנזיר מגלח בחוץ. כי בזיון הוא אם יגלח בפנים.[[1612]](#footnote-1612) הם מפרשים שלא יגלח בפנים אלא יביא את שלמיו בפנים (שהם קרבן שנאמר עליו שהוא נשחט פתח אהל מועד)[[1613]](#footnote-1613).

ועוד דורשים חכמים, שיתן גם מזבח השלמים עצמו על השער והאש.

### במדבר יט יג, נזיר מה.

התורה אומרת על טמא מת: "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ". אסור לו לטמא את המשכן כי עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ. מכאן שמי שעוד טומאתו בו לא יוכל לבוא אל משכן ה'. מכאן אפשר ללמוד שלא רק טמא מת. אלא כל מי שעוד יש בו טומאה כלשהי, כל עוד טמאתו בו לא יבא. וגם אם יש בו מקצת טומאה.

### במדבר ו יג-יח, נזיר מה:מו:

התורה מצוה על הנזיר להקריב קרבנות ולגלח ביום סיום נזירותו: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים...".

לכתחילה, את שער הנזיר יש לתת תחת זבח השלמים. מה הדין אם נתן תחת זבח אחר? מסברה יצא ידי חובה, משום שאף הוא אחד מזבחי נזירותו. עקר החיוב הוא לתת על האש שתחת זבחו. יתר על כן, האמוראים מבארים שלדעת חכמים אפילו אם נתן תחת זבח שאינו מזבחי נזירותו, בדיעבד יצא ידי חובתו. כי נאמר זבח השלמים, ולא זבח שלמיו או שלמי נזירותו.

עוד למדו חכמים מכך שנאמר כאן "וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים", שהאש צריכה להיות תחת הזבח עצמו, ולא תחת הסיר. לכן יש לתת מהזבח עצמו על האש.

נאמר כאן: " וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן". משמע שאחרי כל המעשים האלה ישתה הנזיר יין. כך נראה פשוטו, וכך אכן פוסק ר"א. אבל חכמים אומרים שכיון שהותר בתגלחת כבר קודם לכן, שהרי נאמר כאן שהוא מתגלח קודם לכן, אין סברה לומר שהותר באחד באסורי הנזירות ולא הותר בשאר האסורים. מסתבר שר"א ישיב ויאמר שהתגלחת היא חלק מתהליך הקרבנות. ולכן הותרה.

נאמר כאן: " וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וכו'". מה הדין אם אין לו כפים או שער? בכך נחלקו ב"ש וב"ה.

### במדבר ו ו-ח, ויקרא כא י-יא, נזיר מח.-מט.

התורה אוסרת על הנזיר להטמא למת, ואפילו לקרוביו: "כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַה’".

פסוקים אלה דומים לאמור בכהן גדול: "וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". בנגוד לכהן הדיוט, שהתורה התירה לו להטמא לקרוביו, על כהן גדול נאסר להטמא אפילו לקרוביו.

האסור הוא דוקא לטומאת מת, כמו שנאמר על הנזיר: "עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא:.... לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם". וכן נאמר על הכהן הגדול: "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". ולא נאסר אלא בטומאת מת אדם, שהיא נקראת בתורה טומאת נפש, והיא מטמאת בביאה. והפסוק כאן דומה לפסוק האמור בנזיר, בשניהם אומרת התורה שלא יטמא אפילו לקרוביו. אפילו לאביו ולאמו.

גם בכהן גדול וגם בנזיר יש צווי כללי, המתפרט לקרובים מסוימים. בנזיר נאמר "עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא..." ובכ"ג נאמר: "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". גם כאן וגם כאן יש כותרת המלמדת שלא יטמא כלל, לא לרחוקים ולא לקרובים. ויש פירוט. מתוך הפירוט למדו חכמים שלמת מצוה נטמא, וראה ברכות יט: ודברינו שם.

וראה לעיל מב.

נזיר נב. – ראה נדה נו.

נזיר נב: - ראה חולין עב.

### במדבר יט טז, נזיר נג:נד.

התורה מפרטת את הטמאים בטומאת מת: "זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר". בטומאת מת נטמא לא רק הנוגע במת, אלא כֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר. התורה בפירוש מביאה רשימה ארֻכה של טמאים. לא רק במת, אלא גם בחלל חרב, כלומר מי שהחרב חתכה את גופו, גם בגוף חתוך או במה שנחתך ע"י החרב.[[1614]](#footnote-1614) וכן הנוגע בעצם, או הנוגע בקבר אע"פ שלא נגע במת עצמו. וראה לעיל שבת קא:

כמו כן נאמר כאן בפירוש שנטמא גם מי שיהיה באהל המת. וגם מי שיגע במת על פני השדה, כלומר מחוץ לאהל. ומסברה אם הוא עצמו האהיל על המת, גם זו טומאת אהל.

התורה חוזרת על רשימת הטמאים בפסוק העוסק בהזאה: "וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר". לכאורה, כונת התורה לאותם טמאים שהוזכרו לעיל, שיש להזות עליהם. ואכן, חכמים למדו שהטומאות הנזכרות לעניין טומאה הן הטומאות הנזכרות לענין הזאה.

אמנם, חכמים דרשו מהפסוקים כמה הבדלים לגבי שעורי הטומאות. הטומאות הן אותן טומאות. אבל השעורים משתנים[[1615]](#footnote-1615).

על רשימת הטמאים חוזרת התורה פעמים, ובשתי הפעמים היא חוזרת על הרשימה דוקא כאשר היא עוסקת בנוגע בטומאה, ולא כאשר היא עוסקת באהל. מסברה אפשר לומר שהתורה פרטה במקום אחד והוא הדין לאחר. אפשר לפרש שדבר הכתוב בהוה, באהל בד"כ יש מת שלם, ובשדה יש חללי חרב וקברים. אבל חכמים למדו מכאן שיש הבדל בין מה שמטמא באהל לבין מה שמטמא במגע.

בפסוק הראשון, המתאר את הטומאה, נאמר: "אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה...". לכאורה נראה שהפסוק "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע", עובר לתאר את טומאת המגע. אבל אפשר לפרש שהוא המשך של טומאת האהל שבה אנו עוסקים. הנושא הנדון הוא טומאת אהל, והתורה באה ללמד שלא רק באהל, אלא גם על פני השדה האדם עצמו יכול להעשות אהל. המאהיל על פני המת הוא כמו אשר ידע. ואולם, הפסוק העוסק בהזאה מלמד בפירוש שמדובר על נוגע: "וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר".

### במדבר ו ט-יב, נזיר נו.

התורה אוסרת על הנזיר להטמא למת. והיא מצוה שאם יטמא למת – יתחיל את נזירותו מחדש: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". הטעם שבגללו צריך הנזיר להתחיל את נזירותו מחדש הוא "כִּי טָמֵא נִזְרוֹ". נזר ראשו נטמא, ויש לגדלו מחדש.

על אלו טומאות מדובר? בפשטות, דוקא טומאת מת ולא טומאות אחרות, שהרי התורה לא אסרה על הנזיר להטמא אלא למת. וכך אכן פוסק רב חסדא. ואולם, אם הטעם הוא "כִּי טָמֵא נִזְרוֹ", יש מקום שלא להחשיב למצורע את הימים שהוא מגלח לשם צרעתו, שהרי השער שגדל באותם ימים מגולח לא לשם נזירות אלא לשם צרעת. כך מסיקה הגמ', ואולם, הכל מודים שכיון שלא אסרה עליו התורה אלא את טומאת המת, הרי טומאות אחרות (כולל טומאת צרעת) לא מבטלות את הימים הראשונים. יתר על כן, התורה אמרה כאן "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו". לא צותה התורה שיגלח אלא על טומאת מת שהיא כעין זה. לא על כל טומאה מן המת.[[1616]](#footnote-1616)

נזיר נז: להפנות לקדושין לה אחרי שכל זה יהיה כתוב שם. לראות מה המקום המתאים.

נזיר נח. – ראה יבמות ה., ודברינו לעיל עמ' תו, וראה לעיל נזיר לט:מ.

נזיר נח. – ראה מנחות לט:

נזיר נח: - ראה מכות כ.:

### דברים כב ה, נזיר נט.

התורה אומרת: "לֹא יִהְיֶה כְלִי גֶבֶר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבַּשׁ גֶּבֶר שִׂמְלַת אִשָּׁה כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה". בפשטות, התורה אוסרת על איש ללבוש בגדי אשה ולהפך. אפשר שעל האשה אוסרת התורה לא רק בגד אלא כל כלי גבר. גם כלים שאינם בגדים, שהרי התורה שנתה בלשונה, ובאיש כתבה שלא ילבש שמלת אשה, אבל באשה אסרה כלי גבר, כל כלי. אמנם, יש מרחיבים עוד את האסור שלא ינהג איש בכל מנהגי אשה הדומים ללבוש, כגון שלא יגלח את שער בית השחי והערוה. ויש אומרים שאסורים אלה אינם מה"ת אלא מדרבנן. ויש שאומרים שאין אסור מה"ת אלא אם האשה לובשת בגדי איש עד אשר היא מדמה עצמה לאיש והאיש לובש בגדי אשה עד שהוא דומה לאשה. שהכל יחשבו שהוא אשה, ולהפך. אבל אם רואים שהוא איש שלובש בגד אשה אין אסור מה"ת, שהרי לא על זה נאמר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה. התורה לא אסרה אלא שיעשה עצמו האיש כאילו הוא אשה.

### במדבר ו ב, נזיר סא.

פרשת הנזיר נאמרת אל בני ישראל: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’". בני ישראל הם המצֻוים במצוה זו. ה' אומר למשה לצוות במצוה זו את ישראל. ישראל כולל את העם, אִישׁ אוֹ אִשָּׁה, כאמור כאן. וגם עבדים, שהוטבלו ונעשו כישראל וחיבים במצוות כאשה. ה' אומר למשה: " דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם", אמור אלהם, לכלם, לכל הקהל. כל מי שכלול בקהל הוא בכלל מצוה זו[[1617]](#footnote-1617).

אבל דוקא בני ישראל ולא גויים. וראה עוד על דרשה זו במנחות עג:

האמוראים עוד מוסיפים ומבארים שגוי לא נוזר משום שנאמר על הנזיר "כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה’ עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא: לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם", ואילו הגוי ממילא לא נטמא בטומאת מת, הוא לא במדרגת טומאה וטהרה, ממילא גם אינו יכול להתעלות מעל זה לדרגת נזיר אלהים שנזר אלהיו על ראשו שטהרתו גבוהה בהרבה.

ראה ערכין ה:

### דברים ב ה, נזיר סא.

ה' אסר עלינו להלחם עם אדום, עמון ומואב. הם כבר ירשו את נחלתם אשר נתן להם ה'. וכך נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֵלַי לֵאמֹר: רַב לָכֶם סֹב אֶת הָהָר הַזֶּה פְּנוּ לָכֶם צָפֹנָה: וְאֶת הָעָם צַו לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בִּגְבוּל אֲחֵיכֶם בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְיִירְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד: אַל תִּתְגָּרוּ בָם כִּי לֹא אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף רָגֶל כִּי יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת הַר שֵׂעִיר", ובהמשך: "וַנֵּפֶן וַנַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב: וַיֹּאמֶר ה’ אֵלַי אַל תָּצַר אֶת מוֹאָב וְאַל תִּתְגָּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא אֶתֵּן לְךָ מֵאַרְצוֹ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי לוֹט נָתַתִּי אֶת עָר יְרֻשָּׁה". וכו'. ה' נתן לגויים האלה את המקומות בירושה ואחזה, כלומר: ע"מ שיורישו את אותה ארץ לבניהם אחריהם לעולם. מכאן שגם גוי יורש את אביו.

### במדבר יט , נזיר סא:

התורה מצוה את ישראל בדיני טומאת מת: "...וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם לְחֻקַּת עוֹלָם: הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים: הוּא יִתְחַטָּא בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהָר וְאִם לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהָר: כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ: זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא...".

בני ישראל והגר שבתוכם, הם המצֻוים לשמור על דיני טומאה וטהרה. מי שלא יתחטא יכרת מתוך הקהל, משמע: מדובר כאן על אנשים שהם חלק מהקהל. דוקא ישראל הם הנטמאים ונטהרים.

נזיר סא: - ראה מנחות עג:

נזיר סב. – ראה תמורה ב:

נזיר סב. – ראה נדרים ג.:, חגיגה י.

### במדבר ל ג, נזיר סב:

התורה מלמדת שאדם יכול לאסור אסר על נפשו: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". האסור הוא על נפשו, והאדם רשאי מפני שנפשו – לו היא. עבד שאין נפשו שלו, לא יכול לאסור על נפשו.

בדומה לכך דורשים חכמים את הפסוק ""אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה"". כאשר אדם רשאי להרע או להיטיב, הוא יכול להשבע לעשות אחד מהם. אך כאשר אינו רשאי – וכי השבועה תתן לו רשות?

### במדבר ו ט, ט י, נזיר סג.

נאמר על הנזיר: "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ וכו'". ונאמר על הפסח: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם וכו'". על הנזיר נאמר "וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו"[[1618]](#footnote-1618), ודרשו חכמים: שהוא יודע שהמת מת עליו. הוא מרגיש בכך. על עושה הפסח נאמר: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם...", וגם כאן דרשו חכמים שיהיה הדבר גלוי לכם או לדורותיכם, כאשר הכל רואים שהוא טמא. שאל"כ, הלא אינו יודע שלא יוכל להקריב בראשון. כך דרשו חכמים. בחלק מהראשונים משמע שהוא אסמכתא. התורה עסקה בעצם הדין, וחכמים למדו מה יהיה דינו כשאינו יודע.

### ויקרא יא לו, נזיר סד.

נאמר על השרצים: "וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם".

נאמר שכל אשר יפל מנבלתם עליו יטמא, אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר. ר"ש פרש את הפסוק שאם השרץ נופל על כלי וכיו"ב, הוא טמא, אבל את המעין הוא לא מטמא[[1619]](#footnote-1619). ודוקא מעין ובור, שהוא בקרקע.[[1620]](#footnote-1620)

וראה להלן חולין קכד:קכה. וראה גם חולין קכז.

### ויקרא יב ו, נזיר סד:

נאמר על היולדת "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן", את הקרבן היא מביאה רק כאשר מלאו ימי טהרה, כל עוד הימים לא מלאו, גם אם ילדה (כלומר הפילה) שוב, כיון שלא מלאו ימי טהרה לא התחיבה בקרבן. לא התרחש הארוע שבו מלאים ימי טהרה. אבל אם כבר מלאו ימי טהרה וילדה שוב, צריכה להביא שני קרבנות כי פעמים מלאו ימיה.

### בראשית מז ל, נזיר סה.

וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לִבְנוֹ לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעָשִׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם: וְשָׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בִּקְבֻרָתָם וַיֹּאמַר אָנֹכִי אֶעֱשֶׂה כִדְבָרֶךָ: וַיֹּאמֶר הִשָּׁבְעָה לִי וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמִּטָּה.

יעקב משביע את יוסף: "וּנְשָׂאתַנִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתַּנִי בִּקְבֻרָתָם". יעקב מבקש מיוסף שישא לקברו את כל גופו, לא כיוסף שבקש שיקחו את עצמותיו. יעקב מבקש "ונשאתני". אפשר לפרש שאת יעקב נשאו מיד, לכן נשאו אותו ולא את עצמותיו. אך רב יהודה מכאן שכאשר נוטלים את המת לקברו נוטלים את כל מה שספג משהו מגופו. רב יהודה דורש את המלה "ממצרים" שלא כפשוטה. פשוטה הוא שיקח את יעקב ממצרים למקום אחר. ומדרשה שיקח עמו קצת מאדמת מצרים.

נזיר סה: - ראה לעיל מו"ק ז:

### ויקרא טו לג, נזיר סה:

את פרשת הטומאות מסכמת התורה במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". כבר בארנו לעיל נזיר כט: שחכמים למדו מכאן שדין הזה כדין הזבה, שהרי נאמר "וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה". דין כולם אחד. ועם זה, אין הזב זב עד שיראה שלש ראיות, וממילא אינו כנדה[[1621]](#footnote-1621).

### דברים כג יג-טו, נזיר סה.

התורה מלמדת את דינו של מי שרואה קרי במחנה: "כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה". דינו של מי שתצא ממנו שכבת זרע התבאר כבר בספר ויקרא, ושם התבאר שהוא טמא עד הערב. כאן מחדשת התורה שגם במחנה דינו כך. אלא שהיא מזכירה שיצאה ממנו שכבת זרע בלילה, והוא רוחץ במים לפנות ערב. מדוע ירחץ דוקא לפנות ערב? למה לא ירחץ מיד? מכאן דייקו חכמים שהקרי נמשך גם אח"כ, ועדין חוששים שכל מה שיוצא ממנו קשור לאותה ראיית קרי. אלא שנחלקו כמה זמן עליו לחכות. האם עד סמוך לערב, או שכיון שראה בלילה ירחץ לפנות ערב, אבל אילו לא ראה בלילה יחשוש מעל"ע[[1622]](#footnote-1622).

האמוראים דרשו שמדובר כאן על איש שממילא אינו טהור. כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר. הוא כבר זב, וכעת גם ראה קרי. התורה עומדת על כך שאת הקרי ראה בלילה, משמע שעם רדת הלילה אינו מטמא אלא משום קרי. ויש שחלקו ואמרו שהקרי נקרא מקרה לילה כי דרכו לבוא בלילה, אך הוא טמא עד שעה שבה ראה. גם אם זה לפנות ערב. וראה רא"ש שפרש אחרת.

# סוטה

### במדבר ה יג, סוטה ב.: ג: ו. לא.:

התורה מתארת את דינו של האיש המקנא לאשתו: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה: וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם: וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא תִּשָּׂא אֶת עֲוֹנָהּ".

הפרשה עוסקת באיש המקנא לאשתו, ובפשטות, מטרת הפרשה היא לברר האם האשה נטמאה או לא. אם אכן שכב איש אתה שכבת זרע – תקולל ויחולו עליה האלות. ואם לא – ונקתה ונזרעה זרע.

ממילא למדנו שאשה שישכב אותה איש זר, אינה נקיה ולא תזרע זרע. היא אסורה על בעלה[[1623]](#footnote-1623).

היא אסורה על בעלה דוקא אם "מָעֲלָה בוֹ מָעַל". וכפי שהתורה מפרטת והולכת: "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה". אם היא נתפשה – לא מעלה מעל באישה. היא נסתה שלא להבעל לזר. לבדוק אם יש צרך לצין זאת גם כאן וגם בנדה נב. ובכל מקרה להפנות.

דוקא כאשר אין עד, יקח האיש את אשתו אל הכהן, כאמור "וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ". אם יש בה עד – אין צורך לקחת אותה אל הכהן. אנו יודעים שהיא טמאה. ההליכה אל הכהן היא רק כאשר אין עדות. אם יש עדות – העדות גוברת. מכאן למד רב ששת (ו.) שבכל מקרה שבו עד מעיד שהיא טמאה, העד נאמן, גם אם המים המרים לא גרמו לה למות. אם יש עד – הוא הנאמן.

מכאן אנו למדים שעד אוסר אותה על בעלה[[1624]](#footnote-1624). ומ"מ דוקא במקרה הזה, שבו "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע", דוקא שם עד אוסר אותה. הדין המיוחד הזה שבו עד אחד אוסר לא נאמר אלא על זה. בשאר דיני הפרשה נוהג הדין הנוהג בכל התורה לפיו לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר. ויש אומרים שבעצם העובדה שנסתרה, היא כבר נכללת בכלל הפסוק הזה שדי בו בעד אחד, שהרי נאמר כאן "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה", הרי שעצם הסתירה כלולה בדין של הפסוק הזה.

אשה נאסרת על בעלה אם נסתרה. מדובר על סתירה שמאפשרת טומאה, שאז אפשר שנטמאה. וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה.

תיאור המעשה הוא "אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה". כיון שהאיש הוא איש שקִנֵּא אֶת אִשְׁתּו, יש חזוק לדברי העד האומר שנטמאה. שהרי ידוע שהאיש קנא לאשה.

הפסוק "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ" יכול, מבחינת התחביר המקראי, להתפרש כלשון עבר.

### במדבר ה יג, סוטה ג.

התורה מתארת את דינו של האיש המקנא לאשתו: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה..."

בפשטות, התורה באה ללמד מה דינו של המקנא לאשתו[[1625]](#footnote-1625), וכיצד יתברר האם נטמאה. כאשר יביאנה אל הכהן. אבל ר"ע, שדורש ייתורים, לומד מכאן שיש מצוה על האיש שיודע שיש דבר ערוה באשתו, שיקנא.

ר' ישמעאל שאינו דורש ייתורים, מפרש את הפרשה כפשוטה. שלא באה התורה אלא ללמד שאם יקנא – כך יהיה דינו.[[1626]](#footnote-1626)

בדומה לכך נחלקו ר"ע ור"י גם לגבי טומאת כהן לקרוביו, וראה ברכות יט: ולגבי עבודה בעבד כנעני, וראה להלן גטין לח.:

לגבי טומאת כהנים נאמר "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא". התורה מסימת ב"לה יטמא", בפשטות היא באה ללמד שלקרובים האלה מותר לו להטמא, ואינם בכלל האיסור האמור בראש הפסוק. אבל ר"ע מבאר שלקרובים האלה מצוה עליו להטמא. שהרי התורה ייתרה את המלים "לה יטמא".[[1627]](#footnote-1627)

לגבי עבדים נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ", כלומר: בנגוד לאחיך שעליו נאמר: "לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ", בנגוד אליו, מהגוי אתה רשאי לקנות עבד שיהיה עבדך לעולם. וגם כאן, ר"ע לומד מהיתור שזו מצות עשה.

שמואל אף מוסיף ולומד שמי שמשחרר את עבדו הכנעני עובר על מצוה זו[[1628]](#footnote-1628).

וראה לעיל יבמות עח:

וראה לעיל נזיר מג:

### דברים כד א, סוטה ג: ה:

נאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". מי שמוצא באשתו ערות דבר[[1629]](#footnote-1629) משלח אותה מביתו. רב יוסף דורש מכאן שהוא חיב לשלחהג, והיא נאסרה עליו, ואפילו אחיו לא ייבמנה[[1630]](#footnote-1630).

הגמ' לומדת שדוקא אם העידו על כך שני עדים. שנאמר עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר, וכאן מדובר על קימת דבר. וגם דבר ערוה הוא דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. משום כך דורשת הגמ' שאשה שבעלה לא קנא לה, לא תאסר אלא ע"פ שנים.

### דברים ח י, סוטה ה.

אומרת התורה: "כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה: וְזָכַרְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה". התורה מזהירה את האוכל ושבע מן הארץ, שיברך את ה' ויזכור שהוא הנותן לו את החיל הזה, ולא ישכחנו.

פשט הפסוק הוא שאם ירום לבבך אתה עלול לשכוח את ה'. ולכן מצוה התורה לזכור את ה'. לפי דרכנו למדנו שרוממות הלב היא דבר לא רצוי מאת ה'. גבהות הלב עלולה לגרום לשכחת ה', ועלינו להשמר פן נשכח את ה'.

### במדבר ה כח, סוטה ו:

פרשת סוטה מסכמת ואומרת: "וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע". האשה נקתה וחוזרת לבעלה דוקא אִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא. התורה מאריכה בתיאור. התורה דורשת לא רק שלא נטמאה, אלא שהיא טהורה לגמרי. אם יש חשד כלשהו שאינה טהורה, לא יחזירנה בעלהא. עליו לברר שאכן היא טהורה.

### במדבר ה יד, סוטה ז.

"אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה: וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן....", מכאן דרש ר' יהודה שהאיש הוא זה שמביא את אשתו אל הכהן, ולא חוששים שמא בא עליה בדרך.

כאשר האיש מקנא לאשתו, הוא קם ועולה אל הכהן, למשכן. הדבר מזכיר את האמור לגבי מי שאינו יודע את הדין. שם נאמר "כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד". בשני המקרים מדובר על כך שבמקרה של ספק ושל חֹסר ידיעה, עולים אל הכהן שנמצא במקדש. והכהן מורה את התורה. מכאן דרש ר' יוסי בן חנינא שגם בסוטה צריך בית דין של שבעים ואחד.

### יחזקאל כג מח, סוטה ז:

יחזקאל מדמה את ישראל העובדים ע"ז לאשה הזונה תחת בעלה. הוא מדמה את יהודה וישראל לשתי נשים של איש אחד, ששתיהן זנו ונאפו. הוא מסיים את נבואתו במלים: "וַאֲנָשִׁים צַדִּיקִם הֵמָּה יִשְׁפְּטוּ אוֹתְהֶם מִשְׁפַּט נֹאֲפוֹת וּמִשְׁפַּט שֹׁפְכוֹת דָּם כִּי נֹאֲפֹת הֵנָּה וְדָם בִּידֵיהֶן: ס כִּי כֹּה אָמַר ה’ ה' הַעֲלֵה עֲלֵיהֶם קָהָל וְנָתֹן אֶתְהֶן לְזַעֲוָה וְלָבַז: וְרָגְמוּ עֲלֵיהֶן אֶבֶן קָהָל וּבָרֵא אוֹתְהֶן בְּחַרְבוֹתָם בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם יַהֲרֹגוּ וּבָתֵּיהֶן בָּאֵשׁ יִשְׂרֹפוּ: וְהִשְׁבַּתִּי זִמָּה מִן הָאָרֶץ וְנִוַּסְּרוּ כָּל הַנָּשִׁים וְלֹא תַעֲשֶׂינָה כְּזִמַּתְכֶנָה: וְנָתְנוּ זִמַּתְכֶנָה עֲלֵיכֶן וַחֲטָאֵי גִלּוּלֵיכֶן תִּשֶּׂאינָה וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה’ ה'".

הנביא אומר לישראל שישפטו אותה כמו ששופטים נואפות: ברגימה בקהל רב שכל הנשים תשמענה. לפי דרכנו למדנו שכאשר שופטים אשה המזנה תחת בעלה, דרך המשפט היא ע"י כך שכל הנשים תשמענה. (אמנם יש לשאול מדוע המשנה לומדת מכאן לדיני השקאת סוטה ולא לדיני המתת נואפת. ואפשר שאה"נ. מה שאפשר ללמוד מכאן הוא שכאשר אשה נענשת על זנות יעשה הדבר בפרסום, למען תשמענה נשים אחרות ותיראנה).

### במדבר ה טז-יח, סוטה ח.

התורה מתארת את העמדת הסוטה לפני ה': "וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים". מעמידים אותה לפני ה' בעזרה, אותה לבדה. ללא נשים נוספות שהיא תרגיש שהן תומכות בה והן עמה בצרתה.

נאמר כאן "וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים". הירושלמי מבאר שהכהן מחזיק את המים מלכתחילה, כדי להטיל עליה אימה. (ואולי משום כך מפרש הרמב"ם שהכהן צריך להחזיק את המים כך שהאשה תראה אותם.

והכהן מעמיד אותה לפני ה', כלומר בעזרה. ופורע את ראשה: וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה.

המלה פריעה פירושה בכמה מקומות גלוי. בעקר בדברי חז"ל. אבל בכמה מקומות אחרים, בעקר בהקשר של פריעת ראש, ענינה אריכות וסתירת השער. בגמ' כאן מובאים שני הפירושים. האמוראים אף מבקשים לדרוש שהכהן מגלה גם את גופה. ותמוה שהרי בפסוק כתוב ראש, וגם להלכה אינו מגלה את כל גופה.

### מלאכי א יג, סוטה יד:

מלאכי מוכיח את העם על שהם מקריבים קרבנות לא ראויים: "מַגִּישִׁים עַל מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גֵאַלְנוּךָ בֶּאֱמָרְכֶם שֻׁלְחַן ה’ נִבְזֶה הוּא: וְכִי תַגִּשׁוּן עִוֵּר לִזְבֹּחַ אֵין רָע וְכִי תַגִּישׁוּ פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אֵין רָע הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפֶחָתֶךָ הֲיִרְצְךָ אוֹ הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ אָמַר ה’ צְבָאוֹת: ... וְאַתֶּם מְחַלְּלִים אוֹתוֹ בֶּאֱמָרְכֶם שֻׁלְחַן ה’ מְגֹאָל הוּא וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ: וַאֲמַרְתֶּם הִנֵּה מַתְּלָאָה וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ אָמַר ה’ צְבָאוֹת וַהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה וַהֲבֵאתֶם אֶת הַמִּנְחָה הַאֶרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר ה’...".

מכאן שאין להקריב לה' בדרך בזויה, בדרך שאינה מכובדת. בדרך שאדם לא ינהג בה בפני אדם חשוב.

סוטה יד: - ראה מנחות ט.:, זבחים סג. זבחים סג:

### ויקרא ב, ו, סוטה יד:טו.

התורה מפרטת את מעשי המנחות השונות: "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’... וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’:...וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ: וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשַׂמְתָּ עָלֶיהָ לְבֹנָה מִנְחָה הִוא: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ מִגִּרְשָׂהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ אִשֶּׁה לַה’"

ובפרשת צו נאמר: "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’:"

בשני המקומות נאמר שהכהן מרים מן המנחה את אזכרתה, כלומר את החלק הקרב על המזבח. מסלתה ומשמנה, ואת הלבונה. זוהי האזכרה הקרבה על המזבח.

כיון שצריך לקחת מסלתה ומשמנה, או מגרשה ומשמנה במנחה הבאה גרש, יש לקחת ממקום שיש בו שמן. יחד עם זה מביאים גם את הלבונה אשר על המנחה.

נמצא אפוא שזה סדר הקרבת המנחה: הבעלים נותן עליה שמן ולבונה, ומביא אותה אל הכהן. וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים. הכהן מגיש אותה אל המזבח, קומץ מסלתה ומשמנה, כלומר ממקום שיש בו שמן, כדי שיכנס גם שמן לקומץ, ואת הקומץ והלבונה הוא מקטיר על המזבח. כמו שנאמר וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה...

ההגשה נאמרה בפסוק: וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ. בשעת ההבאה לא הכהן המנחה בכלי. מסתבר אפוא שהכהן מגישה אל המזבח עם הכלי. כפי שהוא קבל אותה כך הוא מגיש אותה.

בהמשך נאמר "וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח". לכן הכהן נותן מלח על הקמץ שהוא מקריב.

הפרשה ממשיכה: "וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’". אחרי ההקטרה, אוכלים הכהנים את המנחה.

וראה מנחות ט.:, זבחים סג. זבחים סג:

סוטה טו. – ראה זבחים צא.

### ויקרא יד ה, סוטה טו:

סדר טהרת המצורע כך הוא: "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים...".

הצפור נשחטת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים. האמוראים דורשים מכאן שלא רק המים צריכים להיות חיים, גם הכלי צריך להיות חדש. וכן הכלי שבו משקים את הסוטה[[1631]](#footnote-1631).

### במדבר ה יז, סוטה טו:

הכהן משקה את האשה, כאמור: "וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם".

הגמ' שואלת מה באה התורה ללמדנו במלים "וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן". מהו "העפר אשר יהיה". איסי בן יהודה מפרש, העפר אשר יהיה באותם ימים במקום ההוא שבו יהיה המשכן באותם ימים. כלומר: הכונה היא לעפר המקום שבו עומד המשכן. לא יועיל אפוא שיביא עפר ויניח אותו בקרקע המשכן ויוציאנו. התורה התכונה לעפר המקום.

אבל חכמים מפרשים שהמלה "יהיה" באה ללמד דבר אחר. יש לקחת מן העפר שיהיה שם. לא לחצוב עפר בקרדום. אם אין שם עפר – הבא. אבל העפר הוא דוקא עפר המטלטל. ולאו דוקא עפר המקום.

### ויקרא יד ט, סוטה טז.:

זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר:

התורה כתבה שיגלח את כל שערו, אך היא פרטה: אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ. מכאן דרשו חכמים שצריך לגלח רק שער הדומה למה שהוזכר כאן, לדעת חכמים מקום כנוס שער, ולדעת ר"ע שער חיצוני. לא את תוך האף או האזן. אך יעביר תער על כל בשרו כמו שנאמר בלויים.

נאמר כאן "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים". כלומר: הכהן שוחט את הצפור לתוך המים, כך שאת הצפור השניה, עם הארז, האזוב ושני התולעת, הוא טובל בתוך מים עם דם. כיון שהדם כבר במים, למה נאמר "וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה"? מכאן למד ר' ישמעאל שצריך להיות נכר שיש שם דם. אבל חכמים אומרים שגם אם הדם לא נכר, בעצם העובדה שיש שם דם הוא כשר.

פסוק דומה מאד נאמר בסדר טהרתו של בית מנוגע, אלא ששם נאמר: "וְטָבַל אוֹתָם בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה וּבַמַּיִם הַחַיִּים..." גם כאן, כמו בפסוק הקודם, פשט הפסוק הוא שטובל בדם שכבר נתון בתוך המים[[1632]](#footnote-1632). אבל ההדגשה הכפולה מלמדת, לדעת ר' ישמעאל, שצריך להיות נכר.

סוטה טז: - ראה תמורה יב:

### במדבר ה כג, סוטה יז.: כ.

נאמר על האשה השוטה: "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה **אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ**: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה **יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ** וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים". הדברים שהכהן אומר לאשה הם: "אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ". אלא שהתורה מפסיקה באמצע הדברים, אחרי משפט התנאי, ומוסיפה את המלים "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה", כלומר: מכאן ואילך שבועת האלה, עד כאן התנאי. לכן, כשנאמר אח"כ: "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר", מפרש ר"י שאינו כותב אלא את האלות, כלומר את מה שאמרו אחרי הפסוק "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה". מה שכתוב לפני כן אינו חלק מהאלה. זה לא בכלל האלות האלה[[1633]](#footnote-1633). דוקא את האלות צריך לכתוב. אבל חכמים סוברים שכונת התורה היא שאת כל מה שהכהן אומר הוא כותב. גם את התנאי צריך לכתוב, שהרי האלה אינה אלא אם שכב איש אותה, ואת זה צריך לכתוב[[1634]](#footnote-1634). גם זה בכלל האלות האלה. ומ"מ הכל מודים שאינו כותב אלא את האלות האמורות בפרשתנו, כלומר: דוקא את האלות האלה, שהרי נאמר האלות האלה. לראות אם יש צורך בזה גם כאן וגם בברכות טו: או לאחד.

ר' יוסי סובר שצריך לכתוב אפילו את הצווי "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה". אמנם הצווי אינו חלק מהאלות, אבל צריך לכתוב "אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה", כלומר את כל הפסוקים לעיל. את כל זה. חכמים לא דורשים כך. הם סוברים שיש לכתוב דוקא את האלות. אותם יש למחות אל המים כדי שתשתה אותם האשה. אין סברה לכתוב את מעשי הכהן שאינם אלות.

מכאן עולה שלפי חכמים צריך לכתוב "אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ" ולפי ר"י צריך לכתוב "יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ".

נאמר כאן "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים". מכאן שהוא צריך לכתוב דוקא על ספר, ושיהיה עשוי ככל תקוני ספר. וצריך למחות את הדיו אל המים. לכן צריך שהדיו יוכל להמחות. (ולהלן כ. דורש ר' ישמעאל שגם ספרי תורה צריכים להכתב בדיו שיכול להמחות, אע"פ שאותם לא מוחים).

הפרשה מסכמת: "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". הכהן צריך לעשות לה את כל התורה הזאת.

מעשי הסוטה אמורים בלשון "וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". זוהי תורה ככל התורות שהכהן מורה, כאשר עולים אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ועושים ככל התורה אשר יורה. וכפי שדרשה הגמ' לעיל סוטה ז. וראה דברינו שם. זוהי הוראה ככל ההוראות. לכן היא נעשית דוקא ביום.[[1635]](#footnote-1635)

משום כך, דורשים חכמים שיש לעשות את כל האמור בפרשה כסדרו, ולכתוב כסדר, ודוקא על ספר וככתיבת ספר. וככל תקוני ספר.

וכן, דורשים חכמים את הפסוק "וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". שצריך לכתוב הכל כאחד, ככתיבת תורה.

### במדבר ה כט, סוטה יח:

הפרשה מסכמת: "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". מכך שנאמר "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה וכו'", דרש ת"ק שזאת תורתן של כל הקנאות. כל אימת שיקנא אדם באשתו, יעמיד את אשתו ויעשה לה את כל התורה הזאת. אמנם, ר' יהודה למד מהמלה "זאת" שאינה שותה ושונה. ולא ידעתי כיצד דרש. והאמוראים בארו שגם ר' יהודה מודה שאם התגרשה או התאלמנה ונשאה לאחר – ישקה אותה שוב. אלא שאותו איש לא ישקנה שוב. וגם את זה יש לבאר כיצד דרש[[1636]](#footnote-1636).

### במדבר ה כו, סוטה יט.:

כך הוא סדר מעשי הסוטה: "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם: וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע".

פעמים נאמר כאן שהכהן משקה את הסוטה: "וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם: וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם...". ההשקאה נזכרת גם לפני ההקרבה וגם אחריה.

מתי אפוא צריך הכהן להשקות את האשה? לפני הקרבת המנחה או אחריה?

ר"ש אומר שמשקים את האשה אחרי הקרבת המנחה, שהרי מקרא מלא זועק ואומר "וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם". אם, כך, למה נזכרה ההשקאה גם קודם לכן? משום ששם נזכר תהליך הכנת המים המרים, והתורה מפרטת שם את התהליך כלו המביא להשקאה. התורה באה ללמד שהמים מתכשרים ע"י השבעת האשה ומחיקת הספר לתוך המים. כך המים מוכנים להשקאה, והתורה מתארת שם את מעשי המים עד השקאתם. המנחה היא מעשה בפני עצמו. לכן הוא מתואר בפני עצמו, אבל התורה אומרת בפירוש שישקה אחרי הקרבת המנחה. אמנם, ר"ש מודה שאם השקה את המים לפני ההקטרה, כשרה. שהרי המנחה היא מעשה בפני עצמו.

אבל ת"ק סובר שמשקה ואח"כ מקריב. הפסוקים "וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וכו'" הם התחלה חדשה, המסכמת את הפרשה, וגם מלמדת שישקה אותה בעל כרחה.

אמנם, לא ברור כיצד ידרוש ת"ק את הפסוק המפורש "וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם". האמוראים מבארים שהוא ידרוש מכאן שאם הספר לא נמחק לגמרי עדין לא יכול להשקות. אך קשה שהרי המלה "וְאַחַר" באה אחרי תיאור ההקרבה ולא אחרי תיאור המחיקה. וצריך ביאור.

### ויקרא ז ל, במדבר ה כה, סוטה יט.

התורה מלמדת על החיוב להביא את הטעון תנופה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’". כיצד מניף? "יָדָיו תְּבִיאֶינָה ... לְהָנִיף אֹתוֹ", ומפרשים חכמים שזהו מעשה אחד. הוא מביא בידיו לכהן להניפו. מכאן ששעת המסירה לכהן היא שעת התנופה, ובידיו הוא מניף. (וראה דברינו במנחות סא:).

כך כתוב גם על הסוטה: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’". גם כאן מפרשים חכמים שזהו מעשה אחד. הלקיחה היא ההנפה. בדומה להנפת החזה בשלמים. הנתינה לכהן היא שעת ההנפה.

גם על הנזיר נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן". הכהן נותן על כפי הנזיר ומניף, והכהן מניף בשעה שהזרוע והחלות על כפי הנזיר. כאן הכהן נותן לבעלים, ולא הבעלים לכהן כמו בשלמית ובסוטה, אבל שעת הנתינה היא שעת התנופה.

מכאן שהנפה נעשית בידי הבעלים והכהן.

### במדבר ה יח, סוטה כ.

כך הוא סדר מעשי הסוטה: "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים...". כלומר: המים צריכים להיות מרים. אמנם, אפשר היה לפרש שהם נקראים מרים, מפני שתפקידם לקלל את האשה. אבל אבוה דשמואל דורש שהם צריכים להיות מרים ממש, וכבר בשלב שבו נגש אליה הכהן. כלומר: עוד לפני שנתן אל המים את העפר ומחה את האלות.

סוטה כ.: ראה עירובין יג.יד:

סוטה כ: - ראה פסחים סז.

סוטה כג. – ראה להלן זבחים עו:עז.

### ויקרא ו טז, סוטה כג:

התורה מפרטת את דיני הכהנים והמנחות: "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל". הכהנים עצמם הם אלה שמנחתםתעלה כליל ולא תאכל. אשת הכהן ובת הכהן אינן כהן. ולא עליהן נאמר שמנחתן לא תאכל.

בדומה לכך יש לפרש את הפסוקים האמורים לגבי קדושת הכהנה: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא". דוקא הכהנים בני אהרן נאסרו. בתו ואשתו אינן כהנות.

גם לגבי חלול זרעו אם בא על פסולה (ראה לעיל יבמות נט.:ס.סא.), נאמר: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". לא נאמר שהוא מתחלל.

כך גם נאמר על קדשי הקדשים: "כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ... כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא... כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". מפורש שדוקא הזכרים אוכלים אותם.

וראה להלן ערכין ג.

### דברים כב טז, סוטה כג:

התורה מלמדת את דין מוציא שם רע: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו".

האיש מספר: "אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה". אפשר היה לספר את הספור בלי המשפט הזה. אמנם המשפט הזה מובא כאן כחלק מהמעשה, אך האמוראים כדרכם סברו שאם הוא מובא – יש ללמוד ממנו הלכה. לכן למדו שאדם נאמן לומר שקדש את בתו. אע"פ שבמעשה המתואר כאן, אין מחלוקת על כך.

ויתכן שמכאן נלמד שיכול לקדשה. ומ"מ המספר הוא דוקא אביה, למרות שגם אמה נזכרת בפסוקים והיא נוכחת באותו מעמד. מכאן למדו חכמים שדוקא אביה הוא המקדשה.

כמו כן נאמר: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים....", ממילא למדנו שהאב יכול למכור את בתו. וגם כאן דרשו חכמים שדוקא האב.

בדומה לכך נדרש הכתוב "אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ".

וראה להלן סנהדרין מה.

### במדבר ה כט, סוטה כג:כד.:

התורה מתארת את דינו של האיש המקנא לאשתו: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה: וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם: וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא תִּשָּׂא אֶת עֲוֹנָהּ".

הפרשה מסכמת במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה". מדובר באשה שתשטה תחת אישה. כלומר: אשה הנשואה לבעלה. לא מי שאינה תחת אישה.

מכאן למד התנא של המשנה[[1637]](#footnote-1637) שארוסה ושומרת יבם אינן בכלל הזה.

אמנם, אין זאת אומרת שארוסה ושומרת יבם לא נאסרות לבעליהן אם נסתרו או נטמאו. הפרשה פותחת ב"אישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה...". מי שנסתרה, נטמאה. כאן לא נאמר תחת אישה, ומסברה, גם ארוסה טמאה היא אם עשתה את המעשה. כל אשה שעשתה מעשה כזה, נטמאה. גם אם אין אפשרות להשקותה. כגון שאינה תחת אישה או שאישה אינו בן דעת.

הפרשה פותחת בכך שאשה שנבעלת לזר נטמאה. וראה דברינו לעיל יבמות יא.:, אין סברה לחלק בין אשה לאשה. אבל השקאה אינה אפשרית אלא כשהיא תחת אישה, וכאשר כבר נבעלה לו. שהרי הכהן אומר לה: "וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ".

### במדבר ה כח, סוטה כה:

פרשת סוטה מפרטת כיצד המים בודקים את האשה: "וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע". כלומר: אם היא טהורה, תחזור לביתה כשהיתה. בעלה יכול לשוב אליה ולהזריעה. מכאן דרש רב נחמן בשם רשב"א שאם אינה ראויה להזריע, כל הפרשיה לא מתקימת. אבל יש חולקים ואומרים שאין זה דין המעכב בפרשה, אלא הבטחה. ה' מבטיח שתזרע זרע אם היא טהורה[[1638]](#footnote-1638).

### במדבר ה יב, סוטה כו.

פרשת סוטה פותחת בצווי: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע...". הפרשה אמורה אל כל בני ישראל ובד"כ כאשר פרשה נאמרת אל כל בני ישראל, הגרים בכלל. שהרי הם כישראל לכל דבר.[[1639]](#footnote-1639)

נאמר כאן "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה". אשה שישכב איש אתה שכבת זרע – נטמאתא. אבל דוקא אם שכב אותה איש, ודוקא אם לא נתפשה.

כאמור, דוקא אם שכבר אותה איש. לא קטן ולא בהמה. באלה אין האשה נטמאת. ולכאורה, דוקא אם תשכב שכבת זרע. הזרע הוא הגורם לטואמתה של האשה, כאמור כאן. אבל חכמים לומדים שלא הזרע ממש הוא הפוסל, אלא שכיבה שהיא כעין שכבת זרע. כלומר: שכיבה מסוג כזה שבד"כ יש בו זרע. ואם לא היתה שכיבה כזאת, גם אם הבעל מקפיד אינה נטמאת. הטומאה היא בשכיבה כעין שכבת זרע. שכיבה המולידה.

וראה דברינו ביבמות נה:

כל הדינים האמורים בפרשה זו הם משום שאם תשטה אשה תחת אישה – תטמא לו. לכן מקנא האיש. חכמים מפרשים שמטרת הפרשה היא להבחין בין אשה שנטמאה לבעלה לבין אשה שלא נטמאה לו, כדי שהאשה הטמאה תענש והטהורה תנוקה ותזרע זרע. וראה דברינו לעיל סוטה ו:

לכן, כל אשה שממילא אינה מנוקה, או כל אשה שלא נטמאת בביאה זו, אין עושים בה את האמור בפרשה. מטרת הפרשה היא להגיע ל"וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע". אמנם, הטומאה לבועל אינה עקר מטרת הפרשת, וגם אם טומאה לו ממילא, משקים אותה. כי לא עבורו בודקים אותה.

סוטה כו: - ראה לעיל יבמות מה.

### דברים כג יט, סוטה כו:

נאמר "לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם". נאסרו כאן שנים, גם שניהם, אתנן זונה ומחיר כלב. כלומר: התשלום הניתן לזונה, והתשלום הניתן עבור כלב. ודוקא שני אלה. שנאמר שניהם. הם תועבת ה' אלהיך, כיון שנאסרו שני אלה אין הו"א לאסור את הטפלים להם.

בהמה אינה נקראת זונה. זאת תועבה, אך אינה נקראת זונה. לכן המשלם כסף לבעל בהמה שיבוא עליה אין זה אתנן זונה.

ממילא גם אשה שנבעלה לבהמה – זו אינה זנות[[1640]](#footnote-1640).

וראה תמורה ל.

### במדבר ה יב, סוטה כז.

פרשת סוטה פותחת בצווי: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע...". הפרשה אמורה אל כל בני ישראל, כפי שבארנו לעיל. אבל הצווי הוא שכך יהיה לכל איש. כל ישראל מצֻוִּים שאִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ, תטמא. וכל ישראל מצֻוִּים לשמור שאשתו לא תשטה תחתיו.

אמנם, להשקות אותה יכול דוקא הבעל, כי נאמר "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים וכו'".

ונחלקו האם דוקא כאשר הוא עצמו מקנא הוא יכול להביאה, או לאו דוקא.

לפי זה, כאשר הבעל אינו יכול להביא את אשתו בעצמו, אינה שותה. וכך כמובן גם אם הבעל מת.

### במדבר ה, סוטה כז.

התורה מתארת את דינו של האיש המקנא לאשתו: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה: וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמָּיִם: וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא תִּשָּׂא אֶת עֲוֹנָהּ".

פשוט שאי אפשר להשקות את מי שלא יכולה לעמוד ולשתות, או לענות אמן אחר הכהן. הפרשה הלא עומדת על כך שהאשה תעשה את הדברים האלה.[[1641]](#footnote-1641)

רב ששת מוסיף ודורש את המלים "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ", שאם האיש עור אין הדינים האלה מתקיימים. אמנם, בפשטות יש לפרש את הבטוי הזה כהעלמה מידיעת אישה. וגם אם נפרש מעיניו ממש, הלא אשת עור ודאי נעלמה מעיניו. ואעפ"כ דורש מכאן רב ששת למעט את העור[[1642]](#footnote-1642).

הפרשה מסכמת ואומרת: "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה". הבריתא מקישה את האיש לאשה. האמוראים מבארים שהכונה לכך שגם אם באיש יש מום – אינו משקה. והדבר תמוה. מדוע לא ישקנה אם היא יכולה לעמוד לפני ה' ולענות אמן.

סוטה כז: כט. - ראה לעיל יבמות יא.:[[1643]](#footnote-1643) ויבמות נו:, אשה שנבעלה לזר היא טמאה ממילא נפסלה מהכהנה והתרומה.

סוטה כז: - ראה חולין לג:

סוטה כז: - ראה לעיל עירובין מח. נא.

### במדבר ה יד, סוטה כח.

מתי חלים דיני סוטה? אומרת התורה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה...". האיש אינו יודע אם נטמאה או לא, וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה. הוא אינו יודע, וכל עוד לא יברר את הדברים היא אסורה עליו. מכאן שגם במקרה של ספק היא אסורה. ודוקא במקרה הזה, שבו יש אשה בת דעת שהתורה מצפה ממנה לומר את האמת ולספר האם היא טהורה או טמאה. אבל אם אין מי שצריך להביאו להודות, לא נאמר הדין האמור כאן. להביא כאן ובדרשה הקודמת על ונטמאה את כל מה שכתבנו על כך בהמצוות, והדעות השונות בראשונים. האם הספק אוסרה לגמרי, או שמא נטמאה. להפנות ליבמות יא. התורה קוראת לכך טומאה, וממחזג למדנו שטמאה אסורה.

כמו כן, דורשים כאן חכמים שאין הדברים אמורים אלא כאשר האיש נקי מעוון. התורה מתארת דין בין האיש לאשה, וכשהתברר שהאשה שטתה – ונקה האיש מעוון. ממילא למדנו שאין כל הדברים האלה אמורים אלא כשהאיש נוהג כדין.

### ויקרא ז יט, סוטה כט.

התורה אוסרת אכילת בשר קדשים טמא. בפרשת צו, בפרשיה העוסקת בהלכות אכילת שלמים[[1644]](#footnote-1644) נאמר: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ".

בשר שנטמא – נאסר. רק בשר טהור יאכל. מה הדין במקרה של ספק? לא נאמר כאן. רב גידל בשם רב דורש ואומר שברה"ר טהור וברה"י טמא.

סוטה לא.: - ראה לעיל סוטה ב.: ג: ו.

### דברים כו ה, סוטה לב.

התורה מצוה לערוך את מעמד הברכה והקללה עם כניסת ישראל לארץ: "וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם: אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה’ מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן: אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֵשֶׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם חֹתַנְתּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן". מעמד גדול זה ודאי נערך בלשון הקדש[[1645]](#footnote-1645). ועל זה נאמר "וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ". אמירה חגיגית וגדולה.

פרשת הבכורים אומרת: "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ". גם כאן מדובר על מעמד חגיגי, וגם כאן נאמר "וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". ענה ואמור כך. מכאן שצריך לומר דוקא כך.

לשון דומה אמורה בחליצה. גם האשה שם עונה ואומרת. וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו. ר' יהודה דורש מכך שנאמר "וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה". שתאמר ככה. ותמוה הדבר, שהרי "ככה" הוא חלק מדבריה[[1646]](#footnote-1646).

### במדבר ה כא, סוטה לב:

כאשר הכהן משביע את האשה נאמר: "וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֵת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים: וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן". נאמר "וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה", הכהן מדבר עם האשה והיא צריכה להבין. מכאן שאומר לה בשפה שהיא מבינה.

המסקנה של הסוגיא היא אפוא שעניה ואמירה משמעותה דוקא לענות ולומר ככה, אבל אמירה לבדה אין עניינה אלא שיאמר את תוכן הדברים[[1647]](#footnote-1647). ואפילו עדיף שיאמר בלשון שהוא שומע. בפרט אם נאמר שמע. וראה לעיל ברכות יג.

סוטה לג: - ראה יבמות קד.:

### דברים יא ל, כז ד, סוטה לב.לג:

התורה מצוה לתת את הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל: "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה: אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: ס וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל: הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה".

הר גרזים והר עיבל נמצאים "אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה". כלומר בשכם, שהרי נאמר: "וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בָּאָרֶץ עַד מְקוֹם שְׁכֶם עַד אֵלוֹן מוֹרֶה". המקום המדויק הוא: "בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה". משה עומד ממזרח לירדן, ומלמד את ישראל לבא אל צדו המערבי. אחרי המקום שבו הם רואים את השמש באה. מול הגלגל. כך דורש ר' יהודה, וכן התנא במשנתנו. אבל ר' אלעזר אומר שהר גרזים והר עיבל הם בסמוך לירדן. שהרי נאמר: "וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד: וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ: וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב". את המזבח, אומר ר' אלעזר, יש לבנות עם מעבר הירדן. לכן הוא מפרש את הפסוקים אחרת. הוא עוד מוסיף ואומר ששכם אינה "אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה", אלא היא ארץ החוי והיא בין ההרים.

לגבי הדרשה מהפסוק "וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן" נרחיב להלן.

התורה מצוה לבנות מזבח בהר עיבל: "וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב". וכך עשה יהושע: "אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבַּח אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר לֹא הֵנִיף עֲלֵיהֶן בַּרְזֶל וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַה’ וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים: וַיִּכְתָּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

על האבנים נכתבים דברי התורה ומתבארים באר היטב.

התורה מצוה לקים את המצוות האמורות כאן אצל אלוני מרה. היינו שכם, שנאמר "עד מקום שכם עד אלון מורה". כפי שבארנו.

למה צותה התורה לקים את מעמד הכניסה לארץ דוקא בשכם הרחוקה ("אצל אלוני מרה" דברים יא ל) שאי אפשר להגיע אליה "ביום אשר תעברו את הירדן" כאמור בפרשתנו, ואיך הגיעו לשם בני ישראל.

כבר בתקופות התנאים והאמוראים נִתנו תשובות שונות לשאלות אלה. בתוספתא (סוטה פ"ח) ישנה אריכות דברים גדולה המתארת את סדר הארועים בכניסת ישראל לארץ ממעבר הירדן ועד קיום כל המצוות של הכניסה לארץ הכתובות בפרשתנו. התוספתא שם מונה נסים רבים שנעשו לישראל באותו יום (שבו עברו את הירדן), ואחד מהם הוא שהלכו בו ביום עד שכם יותר מששים מיל וחזרו לגִלגל. נראה שהתנא של המשנה בסוטה פ"ז הוא התנא של התוספתא, שכן הוא אומר שאחרי המעמד פרקו את המזבח ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומם. ולא ברור למה לו להכנס לאמירה דחוקה כזאת, למה לפרק את המזבח וליטול את האבנים? אך אם נבאר שהוא סובר שכל האמור בפרשתנו נעשה בו ביום, ברור מה הכריח אותו לומר כך: שהרי יהושע צוה שיקחו את האבנים וישימו אותן במלון שילינו בו באותו לילה. כאמור, התוספתא שם מונה נסים רבים שנעשו לישראל באותו יום (שבו עברו את הירדן), ואחד מהם הוא שהלכו בו ביום עד שכם יותר מששים מיל וחזרו לגלגל. גם הגמ' על המשנה הנ"ל הלכה בדרך זו, אך בירושלמי מוזכרות גם דעות אחרות של תנאים. ר' אלעזר הסובר שמעמד הברכה והקללה לא היה בשכם, ור' ישמעאל הסובר שמעמד הברכה והקללה לא התקים ביום מעבר הירדן אלא רק אחרי ארבע עשרה שנה. לא כתוב שם מה הביא את אותם תנאים לבאר כך, אך הקושיות על ת"ק הן גדולות: אילו אכן נעשה לישראל נס גדול והם הלכו באותו יום דרך ארוכה כ"כ היה הדבר צריך להזכר, ולו ברמז, בספר יהושע, אך אין כל רמז בספר יהושע לנס מעין זה. המקור היחיד לנס זה הוא האמור בפרשתנו: ביום אשר תעברו את הירדן. הקשי כאן הוא גדול כי בד"כ ה' עושה נס כשהוא מציל את ישראל, אך קשה שהתורה תצוה על ישראל לסמוך על הנס בקיום המצוה, וגם אם תצוה כן התורה - איך לא יזכר הדבר כלל בעשית הנס עצמו. ועוד קשה: הלא בספר יהושע לא רק שלא נזכר שעשו את מעמד הברכה והקללה באותו יום, עוד משמע שם (ח ל) שהוא נעשה בזמן הרבה יותר מאוחר, אחרי כבוש העי (מקצת הפרשנים אומרים שפרשיה זאת כתובה שלא במקומה, אך קשה כי היא פותחת במלה "אז"). ועוד קשה, אם עלו כל ישראל אל ההר ביום עברם את הירדן, למה שבו וירדו אל הגִלגל והקימו בו את המחנה. איזה טעם יש להקמת מחנה בגלגל, ולמה לא הקימו את המחנה בהר עיבל וחנו שם.

שכם היא מקום שבו יש תהודה טובה מאד. ההד החוזר בה מן ההרים הוא תחליף טוב מאד לרמקול, ובו אפשר לקרוא את התורה בטקס מרשים, שבו ישמע כל העם את דברי הכהנים ויענה אמן. כמו כן, שכם היא המקום שבו הובטחה הארץ לאברהם. זוהי תחנתו הראשונה של אברהם בארץ, וזוהי תחנתו הראשונה של יעקב בארץ.

לפ"ז יובן למה כובש יהושע את העי מיד עם כניסתו לארץ. יריחו היתה מטבע הדברים העיר הראשונה כי בה פגע תחלה מיד בכניסתו, אך למה המשיך יהושע את העי דוקא? אם נבאר שיהושע רצה להגיע בזריזות לשכם כדי לקים את המצוות האמורות כאן יובן הדבר. כבוש העי פתח בפניו את הדרך אל הר גריזים והר עיבל. ואכן ברשימת ל"א המלכים אנו מוצאים שבין העי לבין שכם (ואף צפונה מכך, כל אזור השומרון) לא היה מיושב בכנענים בזמן יהושע וכבוש העי פתח בפני יהושע את הדרך לשכם (הוא לא היה יכול לעלות לשכם דרך הדרך הנוחה והקדומה בנחל תרצה כי תרצה היא העיר האחרונה שיהושע כבש, היה עליו לכבוש או אותה או את העי כדי להגיע להר גריזים והר עיבל, והוא העדיף לעלות דרך העי ולהשאיר את תרצה לסוף, יתכן שעשה זאת משום שהעדיף לתקוף את תרצה מלמעלה ולא מלמטה).

בפרשתנו לא נאמר כמה אבנים יש להעמיד, וגם לא נאמר שאבני המזבח הן האבנים שעליהן כותבים את התורה. גם לא נאמר מאין יש לקחת את האבנים. אבל בספר יהושע מסופר שבשעת מעבר הירדן הוציא יהושע אבנים מתוך הירדן וצוה על נושאיהן שיניחו אותן באותו יום, במקום שבו ילינו באותו לילה. והאבנים האלה הן זכרון למעבר הירדן: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר: קְחוּ לָכֶם מִן הָעָם שְׁנֵים עָשָׂר אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד מִשָּׁבֶט: וְצַוּוּ אוֹתָם לֵאמֹר שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמַּצַּב רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים הָכִין שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֲבָנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בַּמָּלוֹן אֲשֶׁר תָּלִינוּ בוֹ הַלָּיְלָה". התנא בסוטה מפרש שאחרי שבנו את המזבח פרקו אותו והביאו את האבנים לגלגל. התנא כתב כן כדי להסביר איך באותו לילה, כשלנו בגלגל, לנו עם האבנים. אך אם נסביר שהמעמד בשכם לא היה באותו יום, לא נצטרך לומר שפרקו את המזבח. באותו לילה הניחו אותן עמם בגלגל, ומאוחר יותר לקחו את האבנים להר עיבל. לא היה צווי לקחת את האבנים לכל מלון ומלון אלא רק לאותו לילה. כמו כן יובן איך כתבו על אבנים שלמות שלא הונף עליהן ברזל, כיון שהאבנים הוצאו מתוך הירדן הן חלקות, ואפשר לכתוב עליהן[[1648]](#footnote-1648).

לפי זה יש לפרש גם את הפסוקים בפרשתנו וגם את הפסוקים ביהושע כפשוטם. ביום אשר תעברו את הירדן תקימו את האבנים, וזה אכן נעשה. עוד באותו יום הוצאו האבנים מהירדן והועמדו בגלגל. אח"כ שוב אומרת הפרשה "והיה" "והיה בעברכם את הירדן (ולאו דוקא בו ביום) תקימו את האבנים... בהר עיבל", והזמן שבו עשה זאת יהושע הוא אחרי כבוש העי, ששם נאמר בספר יהושע "אז יבנה".

בדרך זו פרשו האברבנאל והמלבי"ם ביהושע ח: הם חלקו בפרשתנו בין האמור בתחלתה: והיה ביום אשר תעברו את הירדן, לבין האמור בפס' ה: והיה בעברכם את הירדן. כלומר: א. ביום אשר תעברו את הירדן תקימו את האבנים (ולא נאמר בהר עיבל), ב. בעברכם את הירדן (ולא נאמר ביום) תקימו את האבנים האלה בהר עיבל ותשודו בשיד, ותעמדו לברך ולקלל את העם. התורה לא מצוה לבנות את המזבח ולברך ולקלל ביום מעבר הירדן כי א"א להגיע בו ביום מהירדן עד שכם. פרוש זה נתמך בפשוטו של ספר יהושע, שבו נאמר (ד ד-ט) שבמעבר הירדן עצמו הוציא יהושע את האבנים והעמיד אותן בו ביום, אך רק לאחר זמן רב (ח ל) בנה את המזבח בהר עיבל וקים את מעמד הברכה והקללה. לפי פרוש זה לא צריך להדחק ולומר שיהושע פרק את המזבח ולקחו עמו. זה צריך לומר רק אם אומרים שהמזבח נבנה לפני שלנו בלילה במלון, אך לפי פירוש זה הם לקחו את האבנים למלון ורק לאחר זמן בנו את המזבח.

אך עדין קשה למה חכה יהושע עד אחרי מלחמת העי כדי לקים את מעמד הברכה והקללה, ולמה צותה התורה לקים אותו בשכם, שא"א להגיע אליה בו ביום.

נראה שהתשובה עולה מתוך המבנה ההררי של המקום. שכם נמצאת באזור בעל מבנה הררי מיוחד: בקעה המוקפת בהרים מארבע רוחותיה. בפרט בא הדבר לידי בטוי בחלק המערבי של הבקעה הנ"ל, בין הר גריזים והר עיבל. זהו מקום שבו יכול לעמוד כל העם, ועם זאת העומד בצד אחד שומע בקלות את הדברים הנאמרים בצד השני, או בעמק באמצע. (גם יותם בן גדעון נצל זאת כשעמד ברא הר גריזים ונשא את משלו אל אנשי שכם, הם שמעו אותו, והוא היה רחוק דיו כדי שיספיק להמלט על נפשו). וכן יש מפרשים שמקום זה הוא טוב כדי שעם ישראל יקבל בו את התורה על עצמו מצד הסמליות שבו, כי הוא מהוה נגוד למבנה של הר סיני, ואומר: אע"פ שאין ההר כפוי עלינו כגיגית, אנו מקבלים עלינו את התורה.

בפרשתנו לא נאמר כמה אבנים צריך להעמיד. כמו כן לא נתפרש מהי "התורה הזאת" הנכתבת על האבנים, (אב"ע ורמב"ן פרשו בשם גאון שהתורה היא כל התורה, מבראשית. אבל קשה כי בד"כ בכל התורה, "תורה" אינה כל התורה, אלא אותו חוק, כמו ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת, זאת התורה לכל נגע הצרעת, זאת התורה לעולה ולחטאת, תורת העולה, תורת המנחה, תורת הזב וכו'. בכל אלה אין הכונה אלא לתורה האמורה באותה פרשה. רק ספר התורה האמור בפרשת וילך, מתפרש ככל התורה). כשם שלא התפרש מהי התורה הזאת, כך לא התפרש מהי הברכה. התנא של המשנה פרש שהברכה היא כנגד הקללה, כלומר ברוך האיש אשר לא יעשה פסל וכו',  ברוך שאינו מקלה אביו וכו'. וקשה, וכי צריך לברך במיוחד את מי שלא יעשה פסל? מובן מאליו הוא. אך כאמור, קשה מדוע יש לברך את מי שאינו עובר על המעשים שעליהם אוררים. לכן פרש אב"ע שנאמרו הברכות האמורות בפרשה. ברוך אתה בבאך וכו'. ויתכן שאפשר לפרש עוד פירושים. ואולם לכו"ע יש לשאול למה נתפרשו בתורה הקללות ולא נתפרשו הברכות. ונראה לפרש שעל האבנים נכתבו הארורים, אחד על כל אבן, ומכאן שמספר האבנים הוא יב. וכיון שנכתבו עליהן הקללות, הועמדו האבנים בהר עיבל, ולא בהר גריזים. וכיון שאת הברכות אין צריך לכתוב אלא לאמרן בלבד, לא התפרשו בתורה.

כך או כך, הקללה היא העקר בפרשתנו יותר מהברכה. עקר המעשים האמורים כאן נעשים בהר עיבל ולא בהר גריזים. הקללה מפורטת כאן ולא הברכה. גם התיאור של הברכות שיבואו וישיגונו אם נקים את המצוות, קצר בהרבה מתיאור הקללות שישיגונו אם נעבור עליהן. מקום קבלת המצוות הוא הר עיבל. שם בונים מזבח וזובחים שלמים ואוכלים כמו בהר סיני, שם נשבעים, ושם כותבים את התורה. הברכה היא מובנת מאליה ואין צרך להאריך בה, עקרה של שבועה הוא קבלת אלה לעובר עליה. הברכה נאמרת כדי שלא לפתוח בקללה.

שתי מצוות נצטוו ישראל באבנים האלה, לסייד אותן ולכתוב עליהן את התורה: "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד: וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעָבְרֶךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ: וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב".

מה קודם למה? השיד קודם לכתיבה או הכתיבה לשיד? בפשטות, השיד קודם לכתיבה. גם כי כך סביר יותר, שאל"כ למה לכתוב. וגם כי כך עולה מסדר הפרשה. וכך אכן סובר ר' שמעון. אבל ר' יהודה דורש את המלים "על האבנים" שיכתבו על האבנים ממש.

### דברים כא י, סוטה לה:

התורה מתארת יציאה למלחמה על האויב המרוחק: "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ". אין מדובר כאן על מלחמת כבוש הארץ. מדובר על יציאה למלחמה על האויב, התורה מתירה לשבות את שביו. שלא כמו הכנענים שעליהם נאמר: "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם: וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעַנְךָ וּפָתְחָה לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ: וְאִם לֹא תַשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמְּךָ מִלְחָמָה וְצַרְתָּ עָלֶיהָ: וּנְתָנָהּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָהּ לְפִי חָרֶב: רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה בָעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלַל אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא מֵעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה: רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה: כִּי הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ: לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וַחֲטָאתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם". הבריתא דורשת שההבדל בין שתי הפרשיות אינו בשאלה מי האויב, אלא בשאלה היכן המלחמה. כאשר יוצאים למלחמה רחוקה נאמר "וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ", ולא נאמר שצריך לבחון ולבדוק כל שבוי ושבוי האם הוא כנעני. הצווי לא לחיות כל נשמה הוא לא כאשר השבוי הבודד הוא כנעני, אלא כאשר המלחמה היא על "עָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה". בערי העמים האלה, בנחלתך, לא תחיה כל נשמה. כאשר אתה יוצא למלחמה במקום אחר – ושבית שביו.[[1649]](#footnote-1649)

### שמות כח י, סוטה לו.

התורה מצוה לפתח את שמות בני ישראל על אבני השהם שבכתפות האפוד: "וְלָקַחְתָּ אֶת שְׁתֵּי אַבְנֵי שֹׁהַם וּפִתַּחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם: מַעֲשֵׂה חָרַשׁ אֶבֶן פִּתּוּחֵי חֹתָם תְּפַתַּח אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֻסַבֹּת מִשְׁבְּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם".

נאמר "שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם". מה ביאור המלה "כְּתוֹלְדֹתָם"? תולדות ישראל נאמרו בפרשת ויצא: "וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה ה' בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר כִּי שָׁמַע ה' כִּי שְׂנוּאָה אָנֹכִי וַיִּתֶּן לִי גַּם אֶת זֶה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ שִׁמְעוֹן: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר עַתָּה הַפַּעַם יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלַי כִּי יָלַדְתִּי לוֹ שְׁלֹשָׁה בָנִים עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ לֵוִי: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת ה' עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: וַתֵּרֶא רָחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לְיַעֲקֹב וַתְּקַנֵּא רָחֵל בַּאֲחֹתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הָבָה לִּי בָנִים וְאִם אַיִן מֵתָה אָנֹכִי: וַיִּחַר אַף יַעֲקֹב בְּרָחֵל וַיֹּאמֶר הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי אֲשֶׁר מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי בָטֶן: וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמָתִי בִלְהָה בֹּא אֵלֶיהָ וְתֵלֵד עַל בִּרְכַּי וְאִבָּנֶה גַם אָנֹכִי מִמֶּנָּה: וַתִּתֶּן לוֹ אֶת בִּלְהָה שִׁפְחָתָהּ לְאִשָּׁה וַיָּבֹא אֵלֶיהָ יַעֲקֹב: וַתַּהַר בִּלְהָה וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן: וַתֹּאמֶר רָחֵל דָּנַנִּי אֱלֹהִים וְגַם שָׁמַע בְּקֹלִי וַיִּתֶּן לִי בֵּן עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ דָּן: וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בִּלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב: וַתֹּאמֶר רָחֵל נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם אֲחֹתִי גַּם יָכֹלְתִּי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נַפְתָּלִי: וַתֵּרֶא לֵאָה כִּי עָמְדָה מִלֶּדֶת וַתִּקַּח אֶת זִלְפָּה שִׁפְחָתָהּ וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְיַעֲקֹב לְאִשָּׁה: וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה לְיַעֲקֹב בֵּן: וַתֹּאמֶר לֵאָה בָּ גָד וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ גָּד: וַתֵּלֶד זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה בֵּן שֵׁנִי לְיַעֲקֹב: וַתֹּאמֶר לֵאָה בְּאָשְׁרִי כִּי אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ אָשֵׁר: וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן בִּימֵי קְצִיר חִטִּים וַיִּמְצָא דוּדָאִים בַּשָּׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם אֶל לֵאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רָחֵל אֶל לֵאָה תְּנִי נָא לִי מִדּוּדָאֵי בְּנֵךְ: וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְעַט קַחְתֵּךְ אֶת אִישִׁי וְלָקַחַת גַּם אֶת דּוּדָאֵי בְּנִי וַתֹּאמֶר רָחֵל לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דּוּדָאֵי בְנֵךְ: וַיָּבֹא יַעֲקֹב מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב וַתֵּצֵא לֵאָה לִקְרָאתוֹ וַתֹּאמֶר אֵלַי תָּבוֹא כִּי שָׂכֹר שְׂכַרְתִּיךָ בְּדוּדָאֵי בְּנִי וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ בַּלַּיְלָה הוּא: וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל לֵאָה וַתַּהַר וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֵּן חֲמִישִׁי: וַתֹּאמֶר לֵאָה נָתַן אֱלֹהִים שְׂכָרִי אֲשֶׁר נָתַתִּי שִׁפְחָתִי לְאִישִׁי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשָּׂשכָר: וַתַּהַר עוֹד לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן שִׁשִּׁי לְיַעֲקֹב: וַתֹּאמֶר לֵאָה זְבָדַנִי אֱלֹהִים אֹתִי זֵבֶד טוֹב הַפַּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי כִּי יָלַדְתִּי לוֹ שִׁשָּׁה בָנִים וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ זְבֻלוּן: וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ: וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אָסַף אֱלֹהִים אֶת חֶרְפָּתִי: וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יוֹסֵף לֵאמֹר יֹסֵף ה' לִי בֵּן אַחֵר...".

ואולם, הסדר הזה אינו חוזר שוב. בשאר התורה נזכרים שנים עשר בני יעקב בסדרים שונים. סדרים המבוססים ברובם על האמהות. אם כי גד עובר אל ראובן ושמעון.

אחרי לידת בנימין נאמר: "וַיִּהְיוּ בְנֵי יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר: בְּנֵי לֵאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן: בְּנֵי רָחֵל יוֹסֵף וּבִנְיָמִן: וּבְנֵי בִלְהָה שִׁפְחַת רָחֵל דָּן וְנַפְתָּלִי: וּבְנֵי זִלְפָּה שִׁפְחַת לֵאָה גָּד וְאָשֵׁר..."

בירידה למצרים הסדר הוא: "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיְמָה אֵת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ: רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן לֵוִי וִיהוּדָה: יִשָּׂשכָר זְבוּלֻן וּבִנְיָמִן: דָּן וְנַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר: וַיְהִי כָּל נֶפֶשׁ יֹצְאֵי יֶרֶךְ יַעֲקֹב שִׁבְעִים נָפֶשׁ וְיוֹסֵף הָיָה בְמִצְרָיִם".

בתחלת ספר במדבר נאמר: "וְאִתְּכֶם יִהְיוּ אִישׁ אִישׁ לַמַּטֶּה אִישׁ רֹאשׁ לְבֵית אֲבֹתָיו הוּא: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יַעַמְדוּ אִתְּכֶם לִרְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן שְׁדֵיאוּר: לְשִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן צוּרִישַׁדָּי: לִיהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן עַמִּינָדָב: לְיִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן צוּעָר: לִזְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן חֵלֹן: לִבְנֵי יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד לִמְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן פְּדָהצוּר: לְבִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן גִּדְעֹנִי: לְדָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן עַמִּישַׁדָּי: לְאָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן עָכְרָן: לְגָד אֶלְיָסָף בֶּן דְּעוּאֵל: לְנַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן עֵינָן". ואח"כ בדגלים הוקדמו יהודה, יששכר וזבולן.

ויש בתורה גם סדרים נוספים.

ת"ק בבריתא אומר שהשבטים מחולקים כך שיש עשרים וחמש אותיות על כל אבן. מכאן נראה שהוא סובר שהסדר הוא סדר פרשת ויצא[[1650]](#footnote-1650). אלא שבהמשך דבריו הוא אומר שיהודה מוקדם. לשם כך הוא דורש את הפסוק "שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם", כך שהמלה "לתולדותם" מתיחסת רק לאבן השנית. הוא מפסק את הפסוק כך: שִׁשָּׁה מִשְּׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת. וְאֶת שְׁמוֹת הַשִּׁשָּׁה הַנּוֹתָרִים עַל הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוֹלְדֹתָם. מדוע הוא מקדים את יהודה[[1651]](#footnote-1651)? אפשר שהוא עושה כן משום שהוא תופש כעקרי את סדר החניה במדבר. אבל אם כך, גם האבן השנית לא תצא כתולדותם, שהרי בסדור הדגלים אשר קודם לנפתלי. גם החלוקה של עשרים וחמש אותיות בכל אבן אינה מתאימה לסדור הדגלים אלא לפרשת ויצא[[1652]](#footnote-1652).

רחב"ג תופש כעקר דוקא את הסדר שבראש ספר שמות. את המלה "כתולדותם" הוא מפרש כצורת הכתיבה שבה הם נכתבו בפסוק המתאר את לידתם. כלומר: בנימין כתוב מלא, כמו שהוא נזכר בפסוק "וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין", ולא כפי שהוא נזכר בשאר התורה.

רב כהנא מבקש ללמוד מפסוק אחר. נאמר בספר יהושע: "וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' כַּגֵּר כָּאֶזְרָח חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְהַחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה". נאמר כאן "וְהַחֶצְיוֹ", בה' הידיעה. מכאן מבקש רב כהנא ללמוד שאותו חצי הידוע הוא שעמד שם. מנין הוא ידוע? מאבני האפוד. הרי זה בא ללמד ונמצא למד. מכאן מבקש רב כהנא ללמוד שאבני האפוד חולקו כמו בהר גרזים והר עיבל. הגמ' דוחה את דבריו משום שהם אינם מתאימים לדעתו של אף תנא בבריתא.

### דברים כז יד, סוטה לז.

התורה מצוה היכן יעמדו ישראל במעמד הברכה והקללה: "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן: וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי: וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם".

הלויים לכאורה עומדים באמצע. כך משמע גם בספר יהושע. שם נאמר: "וַיִּכְתָּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' כַּגֵּר כָּאֶזְרָח חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְהַחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה". אמנם, שם אפשר לפרש שרק הכהנים עמדו ליד הארון. אבל בספר דברים משמע שללויים היה תפקיד מרכזי, הם אלה שקוראים את הקללות. העם עונים אמן.

ראב"י ור' יאשיה מפרשים שרוב שבט לוי עמד בהר גרזים. באמצע עמדו רק אלה שקראו את הקללות. כלומר הזקנים או המשרתים בקדש.

רבי מפרש שהלויים ממקומם קראו את הקללות. ומקומם הוא מול הר גרזים. שהרי הם מהשבטים העומדים בהר גרזים.

עוד אומר רבי שהם לא עמדו על הר גרזים עצמו אלא מול הר גרזים. למטה. כפי שנאמר "חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְהַחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל". ואמנם נאמר "אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים", אך בהחלט אפשר לפרש ליד הר גרזים. וראה מנחות עח: צו. וכן נאמר: "בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת".[[1653]](#footnote-1653) מכאן למד רבי שלא עמדו ישראל על ההרים אלא הכל עמדו באמצע. והלויים ממקומם קראו את הקללות.

ומ"מ בירושלמי הגרסה היא אחרת. שם הגרסה היא שאלו ואלו עומדים על הר גרזים ועל הר עיבל. למעלה. "אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים", לוי אחד מהם, והוא עומד למעלה כאחד מהם. דוקא הכהנים הם אלה שעומדים למטה לקרוא את הברכה והקללה.

נאמר כאן: "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: אֵלֶּה יַעַמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִזִים בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן שִׁמְעוֹן וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן: וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן וְנַפְתָּלִי: וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם: ס אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה' מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן: ס אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֵשֶׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר שֹׁכֵב עִם חֹתַנְתּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: ס אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן".

לא נזכרו כאן ברכות אלא קללות בלבד. אבל בספר יהושע כתוב: "וְכָל יִשְׂרָאֵל וּזְקֵנָיו וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לָאָרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' כַּגֵּר כָּאֶזְרָח חֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר גְּרִזִים וְהַחֶצְיוֹ אֶל מוּל הַר עֵיבָל כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בָּרִאשֹׁנָה: וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה כְּכָל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה: לֹא הָיָה דָבָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֲשֶׁר לֹא קָרָא יְהוֹשֻׁעַ נֶגֶד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַגֵּר הַהֹלֵךְ בְּקִרְבָּם". משמע שהיו גם ברכות.

כך משמע גם מהאמור בתורה: "רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה: אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: ס וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל: הֲלֹא הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה". משמע שיש לא רק קללה אלא גם ברכה. ברכה וקללה[[1654]](#footnote-1654). ברכה בהר גרזים וקללה בהר עיבל. מכאן דרשו חכמים שלפני כל קללה היתה גם ברכה. שנאמרה כמו הקללה, אבל עם הפנים להר גרזים.

### במדבר ו כג סוטה לח

לפני חנֻכת המזבח, התורה מצוה על ברכת הכהנים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר:  דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבָרֲכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמוֹר לָהֶם: ס  יְבָרֶכְךָ ה’ וְיִשְׁמְרֶךָ: ס  יָאֵר ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: ס  יִשָּׂא ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: ס  וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרֲכֵם: ס

אין זה המקום הראשון שבו נזכרה העובדה שהכהנים מברכים את העם. בחנכת המזבח, ביום השמיני למלואים, נאמר: "וַיַּקְרֵב אֵת קָרְבַּן הָעָם וַיִּקַּח אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וַיִּשְׁחָטֵהוּ וַיְחַטְּאֵהוּ כָּרִאשׁוֹן:  וַיַּקְרֵב אֶת הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט:  וַיַּקְרֵב אֶת הַמִּנְחָה וַיְמַלֵּא כַפּוֹ מִמֶּנָּה וַיַּקְטֵר עַל הַמִּזְבֵּחַ מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר:  וַיִּשְׁחַט אֶת הַשּׁוֹר וְאֶת הָאַיִל זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לָעָם וַיַּמְצִאוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת הַדָּם אֵלָיו וַיִּזְרְקֵהוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב:  וְאֶת הַחֲלָבִים מִן הַשּׁוֹר וּמִן הָאַיִל הָאַלְיָה וְהַמְכַסֶּה וְהַכְּלָיֹת וְיֹתֶרֶת הַכָּבֵד:  וַיָּשִׂימוּ אֶת הַחֲלָבִים עַל הֶחָזוֹת וַיַּקְטֵר הַחֲלָבִים הַמִּזְבֵּחָה:  וְאֵת הֶחָזוֹת וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין הֵנִיף אַהֲרֹן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה:  וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת יָדָו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים:  וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיְבָרֲכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה’ אֶל כָּל הָעָם:  וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה’ וַתֹּאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֲלָבִים וַיַּרְא כָּל הָעָם וַיָּרֹנּוּ וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם". חלק מעבודת הקרבנות של היום היא ברכת העם[[1655]](#footnote-1655), שנעשית בנשיאת ידים אל העם. היא המביאה להשראת השכינה על העם.

אין זה המקום היחיד שבו משמע שברכת הכהנים היא חלק מעבודת הקרבנות של הכהנים. כך מצאנו שנאמר: "בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה’ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ לַעֲמֹד לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה:  עַל כֵּן לֹא הָיָה לְלֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֱלֹהֶיךָ לוֹ"[[1656]](#footnote-1656). תפקיד הכהנים הלויים הוא "לַעֲמֹד לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ". הכהן עומד לפני ה', בעמידה, ושם הוא משרת ומברך בשמו. הברכה היא בשם ה', כפי שנאמר כאן, וגם בפרשת ברכת הכהנים. מטרת הברכה היא שימת שם ה' על ישראל.

דבר דומה מאד מצאנו גם בפרשת שפטים. גם שם נזכר שלכהן אין חלק בארץ, משום שתפקידו לעמד לשרת בשם ה': "לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן:  וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס  וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה:  רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ:  כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים".

הברכה אפוא היא חלק מהעבודה, והיא שימת שם ה' על העם. היא חלק מהשירות לפני ה' שנעשה ע"י הכהן בעמדו לפני ה'. ותכליתה: שימת שם ה' על ישראל. כך אנו מוצאים גם בפרשה שבה מצוה ה' על המזבח: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם:  לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:  מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל  הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ:  וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ:  וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו". הפרשיה מצוה על דיני מזבח, אך היא מזכירה את הפסוק "בְּכָל  הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ". מזבח הוא הזכרת שם ה', כמו שמצאנו שיעקב בונה מזבח וקורא אל אלהי ישראל, או אל בית אל, ומשה בונה מזבח וקורא לו ה' נסי. וגדעון בונה מזבח וקורא לו ה' שלום. כך הוא גם בפרשיה זו. במקום המזבח מוזכר שם ה', ושם ה' מברך את ישראל. במקום המקדש מוזכר שם ה'. כך אנו מוצאים גם בכמה מקומות נוספים. כגון: "כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ", וכן: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ". קריאה בשם ה' נעשית במקום שה' בוחר לשום את שמו שם. קריאה בשם ה' נעשית במקום המזבח. זהו מקום שם ה'. ושם אומר ה' שבכל מקום שיזכיר את שמו יברכנו. עבודת הכהנים לפני ה' היא לעמוד לפניו ולברך בשמו. כך עשה אהרן ביום חנכת המזבח, וכפי שהבאנו לעיל. מטרת הברכה היא "וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרֲכֵם".

הברכה לפני ה' אפוא היא בשמו. שם נקרא שם ה' ושם מברך הכהן בשמו. ברכה זו היא חלק מהעבודה לפני ה'.

הברכה היא "כֹּה תְבָרֲכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמוֹר לָהֶם: ס  יְבָרֶכְךָ ה’ וְיִשְׁמְרֶךָ: ס  יָאֵר ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: ס  יִשָּׂא ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: ס  וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרֲכֵם". "כֹּה תְבָרֲכוּ", כך יש לברך, בלשון הזאת. ת"ק אף לומד זאת מהברכה והקללה בהר גרזים והר עיבל. גם שם הכהנים עומדים ומברכים. אף הברכה הזו נעשית כמו שם, בעמידה ובלשון הקדש. ואולם, כבר בארנו לעיל שאפשר ללמוד זאת גם ממקומות נוספים, מפורשים יותר, שהכהן עומד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו. לכן הברכה במקום שבו ה' מזכיר את שמו היא בשמו. וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

וכפי שבארנו לעיל, הכהן מברך ע"י נשיאת ידיו אל העם. כפי שעשה אהרן: "וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת יָדָו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם". אמנם, יש מי שאמר שאי אפשר ללמוד משם כי אולי דוקא אהרן מברך כך, או דוקא באותו יום חגיגי כך יש לברך. אבל כיון שכך דרכה של ברכה, כך יש ללמוד.

כֹּה תְבָרֲכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמוֹר לָהֶם: ס  יְבָרֶכְךָ ה’ וְיִשְׁמְרֶךָ: ס  יָאֵר ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ: ס  יִשָּׂא ה’ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם. את זה צריכים הכהנים לומר לישראל. אָמוֹר לָהֶם, כאדם האומר לחברו[[1657]](#footnote-1657).

### נחמיה ח ג-ה, סוטה לט.

מסופר כיצד קרא עזרא בתורה: "וַיֵּאָסְפוּ כָל הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמָּיִם וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהָבִיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל: וַיָּבִיא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכֹל מֵבִין לִשְׁמֹעַ בְּיוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַיִּקְרָא בוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם מִן הָאוֹר עַד מַחֲצִית הַיּוֹם נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַמְּבִינִים וְאָזְנֵי כָל הָעָם אֶל סֵפֶר הַתּוֹרָה: וַיַּעֲמֹד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדַּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לַדָּבָר וַיַּעֲמֹד אֶצְלוֹ מַתִּתְיָה וְשֶׁמַע וַעֲנָיָה וְאוּרִיָּה וְחִלְקִיָּה וּמַעֲשֵׂיָה עַל יְמִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ פְּדָיָה וּמִישָׁאֵל וּמַלְכִּיָּה וְחָשֻׁם וְחַשְׁבַּדָּנָה זְכַרְיָה מְשֻׁלָּם: פ וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֵּפֶר לְעֵינֵי כָל הָעָם כִּי מֵעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפִתְחוֹ עָמְדוּ כָל הָעָם: וַיְבָרֶךְ עֶזְרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמֹעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֻ לַה' אַפַּיִם אָרְצָה: וְיֵשׁוּעַ וּבָנִי וְשֵׁרֵבְיָה יָמִין עַקּוּב שַׁבְּתַי הוֹדִיָּה מַעֲשֵׂיָה קְלִיטָא עֲזַרְיָה יוֹזָבָד חָנָן פְּלָאיָה וְהַלְוִיִּם מְבִינִים אֶת הָעָם לַתּוֹרָה וְהָעָם עַל עָמְדָם: וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא". כשנפתח הספר עמדו כל העם והקשיבו. מכאן סמכו חכמים שאין לדבר משנפתח הספר.

### תהלים קלד ב, סוטה לט.

"שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה בָּרֲכוּ אֶת ה' כָּל עַבְדֵי ה' הָעֹמְדִים בְּבֵית ה' בַּלֵּילוֹת: שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרֲכוּ אֶת ה': יְבָרֶכְךָ ה' מִצִּיּוֹן עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ". המזמור הזה עוסק בברכות, והוא אומר "שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרֲכוּ אֶת ה'". מכאן סמך ורמז לטהרת הידים לפני הזכרת שם ה'. ומ"מ זו כנראה רק אסמכתא, כי המזמור מדבר על לברך את ה' ולא על לברך בשם ה'. ומ"מ גם כאן וגם כאן מזכירים את שמו. וסברה הוא שיש להתקדש לשם כך.

### דברים יג ה, סוטה לט:

התורה אומרת: "אַחֲרֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֶת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמֹרוּ וּבְקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וּבוֹ תִדְבָּקוּן". על דרך האסמכתא והרמז והסימן, דרש מכאן בר אהינא שיש כאן רמז לכך שיש ללכת מבית הכנסת רק אחרי שיצא ספר התורה

### דברי הימים א כח ב, סוטה מ.

מסופר על דוד שכִבד את הצבור: "וַיַּקְהֵל דָּוִיד אֶת כָּל שָׂרֵי יִשְׂרָאֵל שָׂרֵי הַשְּׁבָטִים וְשָׂרֵי הַמַּחְלְקוֹת הַמְשָׁרְתִים אֶת הַמֶּלֶךְ וְשָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת וְשָׂרֵי כָל רְכוּשׁ וּמִקְנֶה לַמֶּלֶךְ וּלְבָנָיו עִם הַסָּרִיסִים וְהַגִּבּוֹרִים וּלְכָל גִּבּוֹר חָיִל אֶל יְרוּשָׁלִָם: וַיָּקָם דָּוִיד הַמֶּלֶךְ עַל רַגְלָיו וַיֹּאמֶר שְׁמָעוּנִי אַחַי וְעַמִּי אֲנִי עִם לְבָבִי לִבְנוֹת בֵּית מְנוּחָה לַאֲרוֹן בְּרִית ה’ וְלַהֲדֹם רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ וַהֲכִינוֹתִי לִבְנוֹת". אם המלך מכבד את הצבור בעמידה, ק"ו לכל אדם[[1658]](#footnote-1658).

סוטה מ: - ראה תענית טז:

סוטה מ:מא: - ראה יומא סט:

### דברים לא יא, סוטה מא

התורה מצוה להקהיל את העם: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם וְאַתָּה תַּנְחִילֶנָּה אוֹתָם: וַה’ הוּא הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ הוּא יִהְיֶה עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם: הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ".

זמנה של המצוה הוא: "מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’". בחג הסכות שמקץ שבע שנים, כלומר בסוף שבע השנים. בצאת השמטה. ובחג הסכות. יש חג הסכות בתחלת שמטה, אבל הוא לא מקץ שבע השנים. לכן יש לבאר שמדובר על חג הסכות שבקץ השמטה. בקץ שבע השנים. "בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה" היינו מקץ שבע שנים לפי חשבון השמטה. הזמן הוא בחג הסכות[[1659]](#footnote-1659). ובפשוטה של הפרשה כל החג כשר. זריזים מקדימים. וחכמים דרשו על פי הפסוק "בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’". כאשר הם באים[[1660]](#footnote-1660). וראה דברינו בחגיגה ב-ג.ד. ובחגיגה ג.

### דברים יז טו, סוטה מא:

בפרשת שפטים אנו מצֻוִּים על המלכת המלך, וכך נאמר שם:

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא: רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה’ אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד: וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל.

עקר הפרשה בא ללמד את המלך כיצד עליו לנהוג. והיא מלמדת שעליו לנהוג בענוה. ואולם, העם מצֻוֶּה שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ, שתהיה אימת המלך עליהם. הפרשיה מאריכה דוקא בחובותיו של המלך. אבל ממילא למדנו מה העם מצֻוֶּה[[1661]](#footnote-1661).

### ישעיהו לב ה, סוטה מא:

ישעיהו מנבא שבעתיד לֹא יִקָּרֵא עוֹד לְנָבָל נָדִיב וּלְכִילַי לֹא יֵאָמֵר שׁוֹעַ. מכאן יש דורשים שבעתיד יהיה אסור, הרי שהיום מותר. ואולם יש להקשות, שהרי לפי פשוטם של דברים כונת הנביא שגם היום זה לא כשר, ובעתיד לא יעשה עוד המעשה הלא-כשר הזה. יש גם שלמדו ממעשי יעקב שאמר לעשו: "אַל נָא אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי". וגם על כך הקשו.

### דברים כ ב, סוטה מב.

כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְהָיָה כְּקָרָבְכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל הָעָם: וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם: כִּי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם: וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה: וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ: וְהָיָה כְּכַלֹּת הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם.

המשנה אומרת שהוא היה מדבר בלשון הקדש. המשנה אינה מבארת את מקורה. האמוראים למדו זאת ממעמד הר סיני[[1662]](#footnote-1662). אמנם, המשנה מוסיפה שהוא לא אומר את הדברים ככתבם אלא מרחיב ומבאר. (ומסתבר שמרחיב ומבאר לאו דוקא בנוסח שמביאה המשנה אלא הוא והדומה לו. מדבר אל העם באופן שישמע העם ויתחזק).

מדבר כאן הכהן ואח"כ השוטרים, הבריתא דורשת שהכהן ממונה לצֹרך המלחמה[[1663]](#footnote-1663). האמוראים מוסיפים ולומדים שמדובר על כהן שיש מעליו כהן גדול יותר, כמו שהשוטרים הם שוטרים שיש מעליהם מלך.[[1664]](#footnote-1664)

### דברים כ ז, כד ה, סוטה מג. מד.

השוטרים פוטרים מהמלחמה את מי שטרם חנך את ביתו או חלל את כרמו או לקח את אשתו: "וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה".

ואולם, במקום אחר פוטרת התורה את מי שכבר לקח את אשתו: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקָח". נמצא אפוא שדוקא מי שכבר לקח את אשתו הוא זה שפטור מהמלחמה. ומשמע שהוא פטור הרבה יותר ממי שטרם לקחה: לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר. מי שעוד לא לקחה לא נאמר שלא יעבור לכל דבר. מי שטרם לקח את אשתו יש לדאוג שלא ימות במלחמה פן יקחנה איש אחר. אבל מי שכבר לקח את אשתו – עליו להיות נקי לגמרי ולשמח את אשתו.

מה דינו של מי שאֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ? מלשון התורה משמע שדינו יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ, כלומר שהוא הולך לביתו והוא פטור לגמרי. אלא שהתורה מוסיפה טעם לדבר: "פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה". מטעם הדברים משמע שעדין אפשר להטיל עליו כל תפקיד שבו אין חשש שימות במלחמה. כך אכן פסקו חכמים, כטעם הדברים ולא כלשונם[[1665]](#footnote-1665). ואפשר שהם פרשו שישֹב לביתו היינו שלא ילחם, וממילא בד"כ ישֹב לביתו. אבל אם יהיה בו צרך אחר ישאר.

חכמים דרשו מכאן שכשם שאצל האשה הפטור גדל עם לקיחתה. כך אצל הבית והכרם[[1666]](#footnote-1666).

נאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה". דוקא אם היא חדשה לו. חדשה ללקיחתו. לא מחזיר גרושתו. אבל אם היא חדשה לו – גם אם היתה נשואה בעבר לאחר הוא חוזר. "אִשָּׁה חֲדָשָׁה" היינו אשה במובן של קרבת משפחה. לא במובן של בוגרת.

### דברים כ ה, סוטה מג.

כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְהָיָה כְּקָרָבְכֶם אֶל הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן וְדִבֶּר אֶל הָעָם: וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם: כִּי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם: וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה: וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ: וְהָיָה כְּכַלֹּת הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם.

בפשטות, הכהן אומר: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֵיכֶם אַל יֵרַךְ לְבַבְכֶם אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּחְפְּזוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם: כִּי ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם אֹיְבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם", והשוטרים הם האומרים: "מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה". אחרי שהם מכלים לומר זאת, הם מוסיפים ואומרים דבר נוסף: "מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבו".

ואולם חכמים דרשו שאת האמירה הראשונה של השוטרים הם אומרים מפי הכהן. ויש לבאר.

התורה פוטרת מהמלחמה את "מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה". התורה אינה מבארת על איזה סוג בית ואיזה סוג כרם מדובר. וכן היא אינה מבארת מה דינו של קונה בית או כרם. אבל חכמים מבארים שכל הראוי למגורים הרי הוא בית, וכל העושה פירות הצריכים חלול דינו ככרם. וכל מי שיש לו בית או כרם חדשים, אין הבדל בינו לבין בונה או נוטע.

ראב"י חולק וסובר שדוקא בית ודוקא בונה. דוקא כרם ודוקא נוטע.

נאמר כאן אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ, מכאן למדו חכמים שדוקא מי שצריך לחנוך את ביתו אינו יוצא למלחמה. ביתו שלו, כמו מי שבנה בית. הגוזל בית יוצא למלחמה. וכן מסתבר. שהרי הגוזל, אדרבה, טוב שאיש אחר יחנכנו. כמו כן דורשים חכמים שהנושא אשה אסורה עליו אינו חוזר[[1667]](#footnote-1667).

וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל הָעָם וְאָמְרוּ מִי הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ. הכל מודים בפשט הכתוב. מי שעלול להמיס את לבב אחיו טוב שלא יהיה במלחמה. יש דורשים שמלבד מי שירא כמשמעו, גם מי שירא מעברות שבידו לא יצא. בפשט הכתוב הכל מודים.

סוטה מד. – ראה קדושין עז. עח.

### דברים כא, סוטה מד:מה.

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

החיוב הוא דוקא בחלל באדמה נפל בשדה. ודוקא בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ. דוקא בשדה שהתחלק לירושה. ודוקא בחלל שנמצא נופל בשדה. מטרת עריפה העגלה היא לכפר על הארץ, שהרי נאמר: "וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ", וכאשר אי אפשר לכפר בדם שופכו, יש לכפר בדרך אחרת. אך הכפרה היא על האדמה, על הארץ.

חלל הוא דוקא חלל חרב. רק הוא נקרא חלל. מכאן למדו חכמים שיש לערוף את העגלה דוקא אם מצאו את המת נופל במקום שבו הֻכָּה, כאשר הרוצח הכה אותו מכה אחת וברח, ושם הוא נפל ושם הוא נמצא. אבל אם התעסק בו הרוצח, ולקח אותו משם והטיל אותו לאשפה, או תפשו וחנקו – לא. והדבר תמוה, הלא ק"ו הוא. אם עורפים על רוצח שהכה וברח, ק"ו במקום שבו יש רוצח שמתעסק רבות בנרצח. ראב"י אכן אומר שלאו דוקא אם נפל ומת אלא גם במקרים אחרים. אבל גם הוא מודה שדוקא חלל חרב, שנאמר חלל.

נאמר כאן "כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ" מכאן דרשו חכמים שאם נמצא במקום שבו הסכנה מצויה. שם אין חדוש בכך שנמצא חלל. במקום גוים או ספר.

נאמר כאן "וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ וכו'". וכבר התבאר לעיל (ראה דברינו סוטה לב. וסוטה לב:) שבכל מקום שבו נאמר "וְעָנוּ וְאָמְרוּ", עונים ואומרים בדיוק בלשון האמורה.

היוצאים למדוד הם זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ, וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל. נחלקו תנאים האם יוצאים אנשים שהם זקניך והם שופטיך. או שיוצאים זקניך עם שפטיך[[1668]](#footnote-1668). ומ"מ צריכים לצאת שופטיך. שופטיו של עם ישראל. העומדים בראש כל ישראל. ולדעת ראב"י – גם הכהן הגדול והמלך, שהרי גם להם יש תפקיד של שפיטה, וכל שופטי ישראל.

חלק מהתהליך הוא שיצאו הזקנים והשופטים וימדדו. שהרי התורה הדגישה את הפסוק הזה, ולא הסתפקה באמירה "וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וכו'" . חלק מהמצוה היא שיצאו הזקנים וימדדו.

יש למדוד אל עיר שיש בה זקנים שאפשר לצותם לעשות כאמור.

וראה בכורות יז:יח.

ראה סנהדרין יד:

### דברים כד יט, סוטה מה.

התורה מצוה להותיר לעניים עמר שנשכח בשדה: "כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: ס כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה".

התורה מצוה להשאיר דוקא עמר שנשכח בשדה. דוקא בשדה עצמו. מה דינו של עמר טמון? הדבר תלוי בהבנת המלה "בשדה". עמר טמון אינו מונח על פני השדה. אך הוא טמון בתוכו.

שעת קיום המצוה היא "כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ", מכאן למדו חכמים ששעת המצוה היא כבר בשעת הקציר, וגם הנשכח בשעת הקציר נשאר לעניים. כמו כן הם למדו שהמצוה היא במה שמונח על פני השדה, כמו הקציר. ולא בטמון. ודוקא אם העמר בשדה, לא אם הוא על סלע וכיו"ב.

### במדבר יט ב, דברים כא ג, ויקרא כב יח-כד, סוטה מו.

בפרשת פרה אדמה נאמר: "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל".

בפרשת עגלה ערופה נאמר: "וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל". לא נאמר עליה שתהיה תמימה אשר אין בה מום. דוקא בפרה נאמר שאין בה מום. לא בעגלה. לגבי הפסול אם עלה עליה על, בפרה נאמר "אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל", די בכך שעלה כדי לפסול אותה. אבל על העגלה נאמר: "אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל". כלומר: העול לא פוסל את העגלה בעצם ההעלאה אלא רק בעבודה, נאמר עליה שלא רק שלא עלה עליה על, אלא שלא עבד בה. עול הוא דוגמא לכלי עבודה, שפוסל את הפרה בעצם ההעלאה, ואת העגלה בעבודה. מכאן נלמד שעול לאו דוקא, אלא כל עבודה. ומעתה ה"ה לפרה. עול היינו עבודה. כל עול שהוא פוסל. אבל כלי העבודה פוסל את הפרה בעצם העובדה שעלה עליה, גם אם לא עבדה. שהרי עלה עליה על[[1669]](#footnote-1669).

על הקרבנות נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ". לא נאסר עול, אבל נאסרו המומים. דוקא המומים נאסרו, לא עול[[1670]](#footnote-1670).

וראה דברינו בע"ז כג:

"וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל". הלשון "לא יעבד ולא יזרע", יכולה ע"פ העברית המקראית להתפרש בשתי צורות. אפשר לפרש שהוא מקום שלא עובדים ולא זורעים בו, ואפשר לפרש שמעתה לא יעבדו שם. ובכך נחלקו תנאים. גם מי שאוסר, לא אוסר אלא עבודות קרקע כזריעה. מי שמתיר אומר שאילו היה כאן צווי היה צריך לכתוב "וְלֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ". כלומר: מעתה לא יעבד בו. אבל לא זה מה שנאמר. נאמר "נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ", כלומר: נחל כה חזק, עד שלא נתן לעבדו ולזרעו.

בפשטות " אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ" הוא תיאור הנחל. לאיזה נחל יש ללכת? לנחל כזה שאי אפשר לעבוד ולזרוע בו. אבל חכמים דרשו שאסור לעבוד ולזרוע בו. אפשר שטעם הדבר הוא שמטרת התורה היא לאבד את העגלה הערופה, לערפה ולאסרה בהנאה, לכן נאסר גם המקום.

נאמר "וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל". וערפו לשון ערף. כמו מליקה שנעשית ממול ערפו. מכאן שערף הוא מאחור.

"וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל". העגלה ערופה בנחל, ועליה ירחצו את ידיהם.

### במדבר לה לג, סוטה מז:

התורה מצוה להרוג כל רוצח: "כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ:". רק דם שופכו מכפר על הארץ. לא העגלה. רק כאשר אין יודעים מי הרוצח עורפים תחתיו את העגלה והיא מכפרת לארץ. רק משום שלא יודעים מי הרוצח. אם יודעים – לָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ. התורה התירה להשתמש בעגלה ערופה אך ורק כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ. אם נודע מי הכהו – אין דין עגלה ערופה. וגם אם אחרי העריפה נודע – יהרגוהו. ודוקא שם מפני שהם יכולים לומר: "יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ". אם עיניהם ראו – אינם עורפים.

### דברים כו יב, סוטה מח.

כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי: הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ.

הצווי הוא דוקא בשעת כלוי המעשרות. כאשר אין מכלים את כל המעשרות, לא מתודים. הכתוב פותח "וְנָתַתָּה לַלֵּוִי...", וגם הוידוי פותח "וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי...". הנתינה ללוי[[1671]](#footnote-1671) היא תחלתה של נתינת המעשרות.

סוטה מח. – ראה להלן גטין ז.

### שמות כח כ-כא, סוטה מח:

התורה מצוה לפתח את שמות בני ישראל על אבני החשן: "וּמִלֵּאתָ בוֹ מִלֻּאַת אֶבֶן אַרְבָּעָה טוּרִים אָבֶן טוּר אֹדֶם פִּטְדָה וּבָרֶקֶת הַטּוּר הָאֶחָד: וְהַטּוּר הַשֵּׁנִי נֹפֶךְ סַפִּיר וְיָהֲלֹם: וְהַטּוּר הַשְּׁלִישִׁי לֶשֶׁם שְׁבוֹ וְאַחְלָמָה: וְהַטּוּר הָרְבִיעִי תַּרְשִׁישׁ וְשֹׁהַם וְיָשְׁפֵה מְשֻׁבָּצִים זָהָב יִהְיוּ בְּמִלּוּאֹתָם: וְהָאֲבָנִים תִּהְיֶיןָ עַל שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עַל שְׁמֹתָם פִּתּוּחֵי חוֹתָם אִישׁ עַל שְׁמוֹ תִּהְיֶיןָ לִשְׁנֵי עָשָׂר שָׁבֶט".

האבנים צריכות להיות פִּתּוּחֵי חוֹתָם. כלומר: מפותחות כחותמת. באותיות בולטות כאותיות החותמת. כך שלא תועיל כתיבה על האבנים בדיו.

את המלה "במלואותם" דורשים חכמים כאבנים שלמות. כך שיש לפתח את האבנים בלי להחסיר מהן.[[1672]](#footnote-1672)

# גטין

### יחזקאל כא לא, גטין ז.

בנבואות החורבן אומר יחזקאל: "כֹּה אָמַר ה’ אלהים הָסִיר הַמִּצְנֶפֶת וְהָרִים הָעֲטָרָה זֹאת לֹא זֹאת הַשָּׁפָלָה הַגְבֵּהַּ וְהַגָּבֹהַּ הַשְׁפִּיל". חלק מהחורבן הוא אבוד העטרה. כך מבאר רב חסדא את גזרת חכמים שלא להתעטר בעטרות בימי החורבן. מדברי יחזקאל למדנו שכשיש חורבן – אין ראוי להתעטר בעטרות. זו אינה אלא אסמכתא, כפי שאומר בפירוש רב הונא. ועם זאת, לאחר כמה דורות רבינא תולה את הדין באותה אסמכתא, ומר בר רב אשי משיב לו ע"י דיוק באותה אסמכתא. אפשר ללמוד מכאן הרבה על מעמדה של אסמכתא, ועל כך שהדורות הבאים נתלים באסמכתא ומתיחסים אליה כאל מקור הדין.

גם בתיאור החורבן של ישעיהו נאמר: "אָבְלָה נָבְלָה הָאָרֶץ אֻמְלְלָה נָבְלָה תֵּבֵל אֻמְלָלוּ מְרוֹם עַם הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ חָנְפָה תַּחַת יֹשְׁבֶיהָ כִּי עָבְרוּ תוֹרֹת חָלְפוּ חֹק הֵפֵרוּ בְּרִית עוֹלָם: עַל כֵּן אָלָה אָכְלָה אֶרֶץ וַיֶּאְשְׁמוּ יֹשְׁבֵי בָהּ עַל כֵּן חָרוּ יֹשְׁבֵי אֶרֶץ וְנִשְׁאַר אֱנוֹשׁ מִזְעָר: אָבַל תִּירוֹשׁ אֻמְלְלָה גָפֶן נֶאֶנְחוּ כָּל שִׂמְחֵי לֵב: שָׁבַת מְשׂוֹשׂ תֻּפִּים חָדַל שְׁאוֹן עַלִּיזִים שָׁבַת מְשׂוֹשׂ כִּנּוֹר: בַּשִּׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יָיִן יֵמַר שֵׁכָר לְשֹׁתָיו...". מכאן שדרכם של אנשים שחיים בזמן חורבן הוא להמנע משיר ויין. וכך אכן נמקה זאת המשנה בסוטה. גם זו לא דרשה גמורה. לכן מר עוקבא לומד ממקום אחר: "אַל תִּשְׂמַח יִשְׂרָאֵל אֶל גִּיל כָּעַמִּים כִּי זָנִיתָ מֵעַל אֱלֹהֶיךָ ...". וגם כאן, האמוראים המאוחרים יותר מדייקים בדרשות.

### במדבר לד ו, גטין ח.

התורה מתארת את גבולות הארץ: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם בָּאִים אֶל הָאָרֶץ כְּנָעַן זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה אֶרֶץ כְּנַעַן לִגְבֻלֹתֶיהָ: וְהָיָה לָכֶם פְּאַת נֶגֶב מִמִּדְבַּר צִן עַל יְדֵי אֱדוֹם וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יָם הַמֶּלַח קֵדְמָה: וְנָסַב לָכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעֲלֵה עַקְרַבִּים וְעָבַר צִנָה וְהָיֻה תּוֹצְאֹתָיו מִנֶּגֶב לְקָדֵשׁ בַּרְנֵעַ וְיָצָא חֲצַר אַדָּר וְעָבַר עַצְמֹנָה: וְנָסַב הַגְּבוּל מֵעַצְמוֹן נַחְלָה מִצְרָיִם וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו הַיָּמָּה: וּגְבוּל יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַגָּדוֹל וּגְבוּל זֶה יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל יָם: וְזֶה יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפוֹן מִן הַיָּם הַגָּדֹל תְּתָאוּ לָכֶם הֹר הָהָר: מֵהֹר הָהָר תְּתָאוּ לְבֹא חֲמָת וְהָיוּ תּוֹצְאֹת הַגְּבֻל צְדָדָה: וְיָצָא הַגְּבֻל זִפְרֹנָה וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו חֲצַר עֵינָן זֶה יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפוֹן: וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל קֵדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה: וְיָרַד הַגְּבֻל מִשְּׁפָם הָרִבְלָה מִקֶּדֶם לָעָיִן וְיָרַד הַגְּבוּל וּמָחָה עַל כֶּתֶף יָם כִּנֶּרֶת קֵדְמָה: וְיָרַד הַגְּבוּל הַיַּרְדֵּנָה וְהָיוּ תוֹצְאֹתָיו יָם הַמֶּלַח זֹאת תִּהְיֶה לָכֶם הָאָרֶץ לִגְבֻלֹתֶיהָ סָבִיב".

בגבול המערבי, מוסיפה התורה את המלה "וּגְבוּל" אחרי תיאור הגבול: "וּגְבוּל יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַגָּדוֹל וּגְבוּל". המלה הזאת לא מתווספת כאן בגבול הדרומי, הצפוני והמזרחי. אבל היא נמצאת בספר דברים: "וְלָראוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן הַגִּלְעָד וְעַד נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן: וְהָעֲרָבָה וְהַיַּרְדֵּן וּגְבֻל מִכִּנֶּרֶת וְעַד יָם הָעֲרָבָה יָם הַמֶּלַח תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה מִזְרָחָה", המלה וגבול באה בתנ"ך אחרי הזכרה של ים או של נהר. ומכאן אנו למדים שהיא מלמדת שגם הים או הנהר עצמם הם חלק מהגבול.

כך למדים אנו גם כאן, שהים עצמו הוא חלק מגבולה של הארץ.

ואולם נשאלת השאלה איזה חלק של הים הוא חלק מהגבול. לדעת ר' יהודה כל הים הוא גבולה של הארץ, מהחוף מערבה. לדעת חכמים, רק בין הנקודה שבה מתחיל הים להיות הגבול לבין הנקודה שבה אינו עוד הגבול.

האמוראים מבארים שחכמים לומדים מהמלה "וגבול" את איי הים, ור' יהודה אינו צריך פסוק לשם כך. הדברים מתקשרים לכך שהגמ' מבארת כאן שלדעת חכמים מי הים הם חלק מהארץ. קרקע הארץ בים היא פני הים. התורה רבתה את מי הים ולמדה שהם ארץ ישראל. ממילא האיים צריכים פסוק בפני עצמם שהרי אינם מי הים. לדעת ר' יהודה גם בים פני הקרקע הם פני הארץ. גם בים התורה רבתה את פני הקרקע ולמדה שהם ארץ ישראל. לא המים התקדשו אלא הקרקע. האיים הם חלק מקרקע הים אלא שהם בולטים מעל המים. המים אינם חלק מהקרקע. לכן לא צריך פסוק לרבות את האיים. התורה רִבתה את קרקע הים, ואי אינו אלא מקום שבו קרקע הים עולה מעל המים.

ואולם, מלשון התנאים משמע שפשוט שבמלה "וגבול" מרבה התורה את הים עצמו. השאלה היא האם היא מרבה את כל הים או את חלקו.

### ויקרא יט ט-י, כג כב, גטין יב.

בכמה מקומות צוותה התורה להותיר מתנות בשדה לעניים. התורה אוסרת על בעל השדה ללקט את הלקט. עליו להשאיר זאת לעניים: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם".

התורה אוסרת אפוא על בעל השדה ללקט את תבואתו. מכאן שגם אם הוא עצמו עני – לא ילקט את תבואתו שלו. חכמים אף מוסיפים ודורשים שהפסוק הזה נאמר לא רק על מעל השדה אלא על כל אדם. אסור לאדם ללקט. זה אסור בפני עצמו, גם אם בסופו של דבר יתן לעני את מה שלקט. הצווי של התורה הוא "לֹא תְלַקֵּט, לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". אתה אל תלקט. יבאו העני והגר וילקטו[[1673]](#footnote-1673).

ר"א מפרש אפוא שהצווי הזה אמור אל בעל השדה. שהוא לא ילקט. אבל אחר יכול ללקט ובלבד שיתן לעני. חכמים מפרשים שהצווי הזה אמור אל כל ישראל. אתה לא תלקט, אלא תשאיר לעני.

### דברים כד א, גטין כ. כא: כג. כד: כו.

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

נושא הפרשיה הוא האִסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור הכתוב כאן, מזכירה התורה פעמים את דרך השלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". אם הוא רוצה לשלחה, הוא כותב לה ספר כריתות ונותן בידה. כתיבת הספר היא חלק מהתהליך. לא די בכך שהוא נותן בידה ספר כריתות. לא נאמר "ונתן בידה ספר כריתת" אלא "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ". חלק מהתהליך הוא כתיבת הספר לה[[1674]](#footnote-1674). מכאן שאינו יכול לקחת ספר כריתות שנכתב שלא לה. כאשר הוא רוצה לשלח אותה, הוא כותב את הספר לה. הכתיבה עצמה היא חלק מהתהליך, לכן חייב לכתוב ואינו יכול לתת לה ספר שנוצר שלא ע"י כתיבה. כגון שחוקק את הרקע והאותיות נוצרות ממילא. והוא צריך להיות דוקא ספר, שהוא (או שליחו) כתב לה. לשמה[[1675]](#footnote-1675). והוא צריך להיות ספר כריתות, הכורת אותה ממנו. שאחרי קבלתו כבר נכרתה ממנו.

ספר כריתות הוא ספר שמיד אחרי כתיבתו יכול להנתן, כפי שמתארת הפרשה: "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ". וראה דברינו לעיל עירובין יג.יד:

הגירושין נעשים ע"י שנותן בידה את הספר. צריך שיהיה ספר שינתן בידה. לכן אם אינו נותן את הספר אלא משאירו בידו – אינה מגורשת.

נאמר כאן פעמים שהאשה יוצאת דוקא ע"י ספר כריתות. לא ע"י דבר אחר.

### שמות כח לו, לט ל, גטין כ

התורה מצוה: "וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה'". הציץ נעשה בפעל ע"י כתיבה, כפי שאנו מוצאים בפרשת פקודי המלמדת על עשייתו: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת צִיץ נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ זָהָב טָהוֹר וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתַּב פִּתּוּחֵי חוֹתָם קֹדֶשׁ לַה'". פתוחי החותם נעשו ע"י כתיבה, כלומר: ע"י חקיקת האותיות עצמן מהצד האחורי של הציץ. שאל"כ – אין זו כתיבה. אבל כאשר חוקק את האותיות עצמן – כתיבה היא.

### ירמיהו לב יא-יד, גטין כ: כב:

ה' מצוה את ירמיהו לקנות את שדה חנמאל, והוא עושה זאת: "וָאֶקְנֶה אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת חֲנַמְאֵל בֶּן דֹּדִי אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת וָאֶשְׁקֲלָה לּוֹ אֶת הַכֶּסֶף שִׁבְעָה שְׁקָלִים וַעֲשָׂרָה הַכָּסֶף:  וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם וָאָעֵד עֵדִים וָאֶשְׁקֹל הַכֶּסֶף בְּמֹאזְנָיִם:  וָאֶקַּח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הֶחָתוּם הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְאֶת הַגָּלוּי:  וָאֶתֵּן אֶת הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה אֶל בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה בֶּן מַחְסֵיָה לְעֵינֵי חֲנַמְאֵל דֹּדִי וּלְעֵינֵי הָעֵדִים הַכֹּתְבִים בְּסֵפֶר הַמִּקְנָה לְעֵינֵי כָּל הַיְּהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה:  וָאֲצַוֶּה אֶת בָּרוּךְ לְעֵינֵיהֶם לֵאמֹר:  כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֵת סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֵת הֶחָתוּם וְאֵת סֵפֶר הַגָּלוּי הַזֶּה וּנְתַתָּם בִּכְלִי חָרֶשׂ לְמַעַן יַעַמְדוּ יָמִים רַבִּים: ס  כִּי כֹה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד יִקָּנוּ בָתִּים וְשָׂדוֹת וּכְרָמִים בָּאָרֶץ הַזֹּאת".

הקנין נעשה ע"י ספר המקנה. ויש לדון בשאלה האם הספר קונה או שהוא מעיד על המקנה. ה' מצוה את ירמיהו לתת את הספר בכלי חרש כדי שיעמוד ימים רבים. מכאן ששטר קנין צריך לעמוד ולהוכיח את דבריו ימים רבים[[1676]](#footnote-1676). אבל אפשר שלא היה הדבר אלא שם, כדי שיהיה הדבר לאות ולמופת שעוד יקנו בתים ושדות וכרמים בארץ הזאת. אבל בד"כ לא. לכן נחלקו האמוראים האם שטר שאינו עומד לראיה לזמן ארוך כשר.

כן נחלקו האם ספר המקנָה הוא יוצר את הקנין, כמו הבעל שנותן גט ומקנה, כך בשטר ממון נוצר הקנין ע"י ספר מקנה, ספר מקנה כמו ספר כריתות, כמו הבעל שנותן גט ומקנה, כך בממון המקנה מקנה באמצעות הספר, כי אם כן – זה צריך להיות ספר שלו, שבו הוא מקנה.

### במדבר יח כח, גטין כג:

אחרי שמצוה ה' את משה לתת מעשר ללויים הוא מצוה שגם הלויים ירימו מעשר ממה שהם מקבלים: "וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ". לא רק ישראל ירימו, אלא גם אתם, תרימו מחלקכם שאתם מקבלים מהם. כך הוא הפשט, אבל האמוראים דרשו מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ובתנאי שהוא כמותו גם מבחינת החיוב. הואיל וגם אתם חיבים בהפרשת מעשר, גם אתם מפרישים. ולאו דוקא מחלקכם. ועוד דרשו מכאן שרק מי שקבל רשות מהבעלים יכול לתרום. ויש לבאר כיצד דרשו מכאן את כל הדברים האלה. להשוות עם קדושין מא:, לצין שם וכאן. האם אין סתירה בין גם אתם לרבות שליח לבין אתם ולא שותפים. נראה מסברה שלהלכה אין סתירה. השותף לא קבל רשות, השליח הוא כיד משלחו. לכאורה נראה שאין סתירה. הלמוד הוא שרק מי שקבל רשות מהבהעלים יכול לתרום. אלא שאת זה צריך ללמוד ממקום אחר. הסתירה היא ברמה הדרשנית. איך אפשר ללמוד מכאן למעט את מי שלא קבל רשות ולרבות את מי שקבל. כאשר לא זו משמעות הכתובים.

גטין ל:לא. ראה מנחות נד:נה.

### ירמיהו לב מד, גטין לו.

ירמיהו מנבא: "כִּי כֹה אָמַר ה’ כַּאֲשֶׁר הֵבֵאתִי אֶל הָעָם הַזֶּה אֵת כָּל הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת כֵּן אָנֹכִי מֵבִיא עֲלֵיהֶם אֶת כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר עֲלֵיהֶם: וְנִקְנָה הַשָּׂדֶה בָּאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים שְׁמָמָה הִיא מֵאֵין אָדָם וּבְהֵמָה נִתְּנָה בְּיַד הַכַּשְׂדִּים: שָׂדוֹת בַּכֶּסֶף יִקְנוּ וְכָתוֹב בַּסֵּפֶר וְחָתוֹם וְהָעֵד עֵדִים בְּאֶרֶץ בִּנְיָמִן וּבִסְבִיבֵי יְרוּשָׁלִַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה וּבְעָרֵי הָהָר וּבְעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וּבְעָרֵי הַנֶּגֶב כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּתָם נְאֻם ה’". לפי דרכנו למדנו שכך נוהגים למכור שדות. נותנים כסף, כותבים בספר, חותמים[[1677]](#footnote-1677) ומעידים עדים.

אמנם, בקדושין כו. דרשו מכאן שהקנין נעשה בכסף, והשטר ראיה בעלמא, שהרי נאמר "שָׂדוֹת בַּכֶּסֶף יִקְנוּ וְכָתוֹב בַּסֵּפֶר וְחָתוֹם וְהָעֵד עֵדִים", כלומר: בכסף יקנו, וחוץ מזה גם יכתבו בספר ויחתמו. (אמנם אין בכך ראיה מוחלטת, שהרי מצאנו בכמה מקומות בתנ"ך שהפעל מופיע באמצע רשימת הדברים שאליהם הוא מתיחס). אמנם, הגמ' שם מסכימה ששדה חנמאל שנזכר באותו פרק נקנה בספר, שנאמר שם ספר המקנה. כלומר שהמקנה נעשתה בכסף. (אע"פ שלכאורה הפסוק המסכם את הפרק אמור בהקשר של אותה מכירה). ואולם, רב ושמואל אומרים שם שלהלכה צריך גם שטר וגם כסף. ורק במקום שבו אחד מהם אינו נחוץ – האחר קונה.

### דברים טו ב, גטין לו.

התורה מצוה לשמוט כספים בשנת השמטה: "מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’". מכך שנאמר "וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה" משמע שזו אותה שמטה המוכרת כבר. באותה שמטה שומטים גם את הכספים. מכאן עולה שאם אין שמטה – גם אין הכספים שומטים. כלומר: וזה דבר השמיטה, בה' הידיעה, אותה שמיטה הידועה לך כבר, זה דברה: שמוט כל בעל משה ידו. כלומר: באותה שמיטה הידועה, מחדש הכתוב שמיטה שניה, ותלאה בשמיטה הראשונה. בשתי שמיטות הכתוב מדבר, ותלויות זו בזו.

בירושלמי (גטין ד ג, שביעית י ב) מצאנו מחלוקת בין ר' יוסי לרבי בדרישת הפסוק הזה. ר' יוסי דורש שבזמן שהשמיטה נוהגת השמט כספים נוהג, ובזמן שאין השמיטה נוהגת אין השמט כספים נוהג. ואילו רבי דורש שבזמן שהיובל נוהג שמיטה נוהגת ובזמן שאין היובל נוהג אין שמיטה נוהגת.[[1678]](#footnote-1678)

ומ"מ במועד השמטה שומטים החובות בכל מקום שהוא. הם אינם תלויים דוקא בארץ, וקרא שמטה לה'.

גטין לו: - ראה יבמות פט:

גטין לז. – ראה פסחים לא.

גטין לז. – ראה פסחים לא:

### דברים טו ב, גטין לז:

התורה מצוה לשמוט כספים בשנת השמטה: "מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’". המצוה היא ש"לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו", כלומר המצֻוֶּה הוא המלוה, והוא המצֻוֶּה שלא יגש. על הלוה אין מצוה כזאת. חכמים דרשו מכך שנאמר "וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה", שהמלוה מדבר[[1679]](#footnote-1679), אין מצוה על הלוה אלא שלא יגש.

### ויקרא כה מה, גטין לח.

התורה מצוה על קנין עבדים: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ". אפשר לקנות עבדים כנענים מהגויים, ומשמע שגם הם קונים.

בכמה מקומות בתורה מצאנו שבמלחמה שובים שבויים, והשבויים נעשים עבדים. מצאנו זאת גם כאשר ישראל שובים מהגויים, וגם הגויים שובים אלה מאלה. כך אנו מוצאים: "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם: וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעַנְךָ וּפָתְחָה לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ", וכן אנו מוצאים: "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ", משמע שאלמלא עניתה, היית מוכר אותה בכסף (וראה מה שבארנו על כך ביבמות מח.). וגם מצאנו שהגוים שבו שבי מישראל: "וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ מִמֶּנּוּ שֶׁבִי".

לפי דברי ר"ל, גוי יכול לשבות גוי אחר ולקחתו לעבד, אך גוי לא יכול למכור את העבד ששבה לגוי אחר. (זה מכונה בלשון הגמ' קנין לגופו, כלומר למכירתו, כך מפרשת הגמ' את דברי ר"ל). הגוי קונה יהודי שהרי שבה שבי[[1680]](#footnote-1680), כאמור לעיל. הם יכולים גם לקנות את ישראל בכסף שהרי נאמר "וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר". אך לא מצאנו בשום מקום שהם מוכרים זה את זה או שהם מוכרים עבדים זה לזה[[1681]](#footnote-1681).

גטין לח. – ראה יבמות מח.

### ויקרא כה מה, גטין לח:

אומרת התורה: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ". הנושא הוא ישראל, שאינם נמכרים שהרי עבדי ה' הם, אבל הגויים נמכרים, וכן ישראל מכורים לה' כך.

נאמר כאן "לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ". אפשר לפרש שהתורה מבקשת כאן להבדיל את הגוי מישראל, בנגוד לישראל שלא ימכר לעולם, את הגוי אתה רשאי למכור לעולם, כי אינו עבדו של ה'. לפי זה, יש לך רשות לעבוד בגוי לעולם, אבל זו לא חובה. אבל יש מפרשים שחובה היא. וראה סוטה ג.

עמון ומואב טהרו בסיחון. לעסוק באסור לכבוש את אדום, עמון ומואב, ואת שירת המושלים ומה היא מלמדת. להביא את יפתח. ירושלמי שביעית ו א לכאורה דורש הפוך

גטין לח: - ראה ערכין כח.

### ויקרא כה מה, גטין לט.

התורה מצוה על קנין עבדים: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ...". בפירוש אומרת התורה שאדם מוריש את עבדיו לבניו אחריו.

### ויקרא יט כ, גטין לט:מא:

התורה מתארת את דינו של מי שבא על שפחה נחרפת לאיש: "וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אָשָׁם: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאָשָׁם לִפְנֵי ה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". האיש הזה לא נידון כמי שבא על אשת איש, משום שהאשה הזאת עדין שפחה, כי "הָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ", וכפי שהתורה מסכמת: "כִּי לֹא חֻפָּשָׁה".

למדנו מכאן ששפחה היא שפחה כל עוד חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ, ומסברה כך הוא גם דינו של עבד. ר' יוחנן אומר שנתינת החפשה הזאת דומה למה שנאמר על אשה "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ", (וראה מה שכתבנו על כך לעיל גטין כ. כא:), ר' יוחנן לומד את דיני שחרור עבד משפחה חרופה. שם נאמר "והפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה", מכאן למדנו שיוצאת בפדיון או בחפשה. החפשה היא כמו גט שבו נאמר "וכתב לה... ונתן בידה". גם כאן הוא נותן לה חופשה. כלומר: שני ענינים שונים משייכים את העבד לרבו ועושים אותו עבד, הקניין והשייכות. הקנין הוא כספי והשייכות היא מעמדית, וכלשון הגמ' אסורית. (אמנם, הגמ' בגטין מג. לומדת שהוא קנוי כספית גם אם אין לו ערך ממוני ואינו שוה פרוטה, והוא אוכל בתרומה, שהרי כלל הכתוב יחד את קנין כספו ויליד ביתו, הרי שכל מי שבביתו די בכך והוא עבדו, ואין צרך שיהיה בו ערך ממוני, אך בד"כ עבד ענינו שהוא קנוי לרבו). שחרור בשטר הוא כגט אשה, והוא מנתק את העבד מאדוניו מבחינה אִסורית, ממילא יוצא העבד לחרות[[1682]](#footnote-1682).

ר"ע עוד מוסיף ודורש מכאן שאפילו נתינת כסף אינה מוציאה את העבד מיד אדוניו, עד שיתן לו ספר כריתות. אבל רבי אומר שנתינת כסף מוציאה את העבד לחרות לכל דבר, שהרי העבד קנה את עצמו וממילא אינו עבד עוד. שהרי הפרשיה כאן דברה על פדיון. השפחה היא שפחה רק משום ש"הָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ", הרי שאם נפדתה היא כחופשה. כלומר: רבי מודה שאם הוא שייך לעצמו אינו עבד. אבל גם הוא מודה שצריך לתת כסף. לא מועיל שהאדון יתן לעבד את עצמו במתנה או ימחל על השעבוד. הכסף עצמו עושה את הקנייןי. ואם לא כסף – שטר.

כלומר: לפי רבי יש שתי דרכים להוציא את העבד לחרות, שתי הדרכים שלמדנו עליהן מכלל שנאמר "הָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ", כך גם דעת חכמים, אלא שהם נחלקו האם שתי הדרכים האלה דומות זו לזו ונלמדות זו מזו, או שכל אחת מהן עומדת בפני עצמה. שהרי אם באים לפדות את העבד בכסף, אפשר לשלם חצי ממחירו וברור שאז יהיה חציו משוחרר (וראה מה שכתבנו על כך בכריתות יא[[1683]](#footnote-1683). מכאן לומד רבי שהוא הדין בשטר. אבל חכמים אומרים שכל אחת מהדרכים עומדת בפני עצמה, והשטר נלמד מספר כריתות של אשה, שאינו כורת לחצאין. ויש מפרשים שלדעת חכמים אפילו בכסף אי אפשר לשחרר חצי עבד. גם לדעת חכמים שתי הדרכים נלמדות זו מזו. או שפודים את העבד או שלא פודים אותו, אבל אי אפשר לתת את חצי דמיו. לדעה זו גם חכמים וגם רבי סוברים ששתי הדרכים לפדות עבד שוות.

ועוד למדו מכאן חכמים שהעבד חיב במצוות כאשה, שהרי לענין שיכותו הוא כאשה, המשתיכת לבית בעלה.

### ישעיהו מה יח, גטין מא.:

כִּי כֹה אָמַר ה’ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשָׂהּ הוּא כוֹנְנָהּ לֹא תֹהוּ בְרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ אֲנִי ה’ וְאֵין עוֹד.

ממילא למדנו מכאן שאי אפשר לומר לאדם לשבת תהו. זו אינה דרך העולם.

### ויקרא כב יא, גטין מב:מג.

התורה אומרת שאסור לזרים לאכול קדש, אבל קנין כספו ויליד ביתו של הכהן אוכלים: "וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ".

גם כאן נשאלת אותה שאלה ששאלנו לעיל: מה מגדיר את העבד כעבד, האם בעלותו של האדון והיותו קנין כספו, או שאף בלי הבעלות הממוניתי העבד הוא עבד. מה דינו של מי שהאדון הפקיר[[1684]](#footnote-1684), ומה דינו של מי שאין לו ערך כספי[[1685]](#footnote-1685). לפחות על השאלה השניה אפשר להשיב, שהעובדה שהתורה כורכת יחד את יליד הבית ומקנת הכסף, מלמדת שעצם היותו עבד בבית הכהן מאפשרת לו לאכול קדש. התורה כתבה קנין כסף ויליד בית (כמו שתארה עבדים לענין מילה) כדי לומר שבכל דרך שבה נעשה עבד לכהן, הרי הוא עבד כהן.

גטין מג: - ראה יבמות סה:

### שמות כג לג, דברים כג טז-יז, גטין מה.

התורה מצוה על הכנענים שיהיו בארץ כשנכבשנה: "וְשַׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מִיַּם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד הַנָּהָר כִּי אֶתֵּן בְּיֶדְכֶם אֵת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגֵרַשְׁתָּמוֹ מִפָּנֶיךָ: לֹא תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית: לֹא יֵשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ פֶּן יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ". התורה אוסרת את ישיבתם של הגויים האלה בארצנו, פן יחטיאו אותנו.

מה אוסרת התורה? ישיבת כל גוי שהוא בארצנו, או דוקא גוי עובד עבודה זרה, שעלול להחטיא אותנו, כאמור " פֶּן יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם"?

הבריתא מוכיחה שהתורה לא אוסרת ישיבת כל גוי. שהרי נאמר "לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו: עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא תּוֹנֶנּוּ". כיצד יתישבו שני מקראות הללו? בעל כרחך, גוי שינצל אליך יחדל לעבוד ע"ז, ומכאן שהתורה לא אסרה אלא עובדי ע"ז.

כך נראה היה לפרש את דברי הבריתא. אמנם, נראה שהאמוראים מפרשים אחרת. ר' אחי מבקש לפרש שהעבד המדובר ינצל אליך מעם אדוניו, כלומר: מעם אל אחר. (או אולי: מעם המלך שלו, שהרי במקומות רבים נקראים נתיני המלך בשם עבדי המלך). הוא מבקש לעזוב את עמו, מלכו ואלהיו ולהנצל אליך. (וכפי שנבאר להלן בסמוך, משמעות הפסוק היא שהעבד ינצל אליך, היינו אל עם ישראל, מעם עם אחר. הפסוק מדבר אל העם בכללו ולא אל אדם פרטי, ממילא גם אדוניו היינו הזר). לפי הפירוש הזה, הפסוק הזה עונה בדיוק על שאלתנו: גוי שמבקש לעזוב את עמו ואלהיו יכול להנצל אליך. אבל ר' יאשיה דוחה את הפירוש הזה, כי לשון הפסוק מלמדת שהעבד נצל אליך מעם אדון בשר ודם.

### דברים כג טז-יז, גטין מה.

התורה אוסרת להסגיר עבד אל אדוניו, כאמור: "לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו: עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא תּוֹנֶנּוּ". התורה לא מדברת כאן אל האיש הפרטי אלא אל עם ישראל[[1686]](#footnote-1686), שהרי אל האיש הפרטי אי אפשר לומר "בְּקִרְבְּךָ... בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ", מכאן שגם "יִנָּצֵל אֵלֶיךָ" היינו ינצל מעם אחר אל עם ישראל. או ינצל מארץ אחרת אל ארצנו. על עבד שברח מיהודי אחד אל יהודי אחר זה לא נאמר. אדרבה, על זה נאמר "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם". (וגם הסברה נותנת שהפסוק מדבר על עבד שינצל מאת אדון שמשעבד אותו שלא כדין. שהרי אם הוא משעבדו כדין – מדוע לא נסגיר? וראה דעת רבי בסמוך). אבל הנמלט אל עמנו ואל ארצנו מעם אחר או מארץ אחרת, אותו לא נסגיר בחזרה. רבי מוסיף שגם לא נסגיר עבד שאדוניו משעבד אותו שלא כדין, כי על זה איננו מצֻוִּים להשיב אבדה.

גטין מה. – ראה ב"ק קיג:

גטין מה: - ראה להלן מנחות לג. לז. מב:

גטין מו. – ראה כתובות עה.

גטין מו. – ראה כריתות ח:, נדה עב:עג.

### ויקרא כה כג, גטין מז.

התורה מצוה על היובל, המלמד על קדושת הארץ. הוא מתקדש במצוות השביעית. וכן מלמד שאין למכור את הקרקע לצמיתת, כי הארץ – לה' היא. כמו שנאמר: "וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח: וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ: וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן: וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ". הנמוק הוא "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ". אינכם יכולים למכור אותה כי היא לא שלכם. לכן אתם חיבים בשמטה ויובל, ולכן אינכם יכולים למכור את הארץ אלא רק את תבואותיה. כי לי הארץ. אם מכרתם – אינה מכורה. לא מכרתם אלא את הפירות. כי הארץ לה' היא.

ההקשר הוא מצוות הקרקע, השמטה והיובל. יתר על כן, המשך הפרשה מלמד שהמצוות האלה נוהגות רק בשדה ולא בבית שבעיר. את הבית שבעיר אפשר למכור.

הפרשה מדברת על מכירה לישראל אחר שאינו ממשפחתו של המוכר. הפרשה מלמדת שהמכירה לא חלה כי הארץ – לה' היא. מסתבר שהוא הדין גם לגבי מכירה לגוי. המוכר לא יכול למכור כי אינה שלו אלא של ה'. אם הגוי לא קנה את הארץ, ממילא היא עדין חיבת במצוותיה. מדוע לא? הרי אינה מכורה לגוי. מאידך, בתים בעיר אפשר למכור, א"כ אפשר למכרם גם לגוי.

כך דרש רבה. אבל ר"א דרש אחרת, וסבר שהגוי לא יכול להחזיק בארץ לשום ענין, גם לא לעניינים שאינם עניני השדה.

### דברים יח ד, גטין מז.

התורה מצוה לתת תרומה מן התבואה: "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים". וכן נאמר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים". התורה מצוה על "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ". ונשאלת השאלה האם זו מצוה על האדם או מצוה על תבואתו? אל מי מדברת התורה? אל כל אדם ואדם,[[1687]](#footnote-1687) או אל עם ישראל כלוי כאחד? אם המצוה היא על האיש המצֻוֶּה לתת את ראשית דגנו, תירושו ויצהרו, הרי שהגוי פטור, שהרי אינו מצֻוֶּה במצוות. אבל אם תבואת הארץ חיבת, תבואת עם ישראל חיבת, יתחיב גם הגוי המגדל תבואה בארצנו, שהרי הארץ היא לעם ישראל, ולא האדם חיב אלא הארץ. וממילא גם תבואתו של הגוי היא חלק מהתבואה החיבת. בכך נחלקו רבה ור"א.

### דברים כו יא, גטין מז:

התורה מצוה על הבכורים: "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ".

הבכורים נועדו להודות על "כָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ". אדם מביא בכורים כדי להודות לה' על הטוב שנתן לו ולביתו ועל הפירות שנתן לו ולביתו. והתורה מדגישה: לא רק מה שנתן לך ה' אלהיך, אלא גם מה שנתן לביתך. מכאן שאדם חיב בבכורים על כל מה ששיך לביתו. גם אשתו של אדם היא מבני ביתו והיא חלק מביתו, והצומח בשדותיה נתן לו ולביתו. מכאן שגם משדותיה אדם מביא בכורים כדי להודות לה' על הצומח בהם. ר' יוחנן אף מוסיף ולומד מכאן, שכמו שמנכסי אשתו הוא מביא, כך מכל שדה המוחזקת בדו והוא אוכל את פירותיה. אבל ר"ל לומד להפך, לא חיבה התורה אלא את השיך לביתו.

נאמר כאן "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו וכו'" הלוקח הוא הבא אל הכהן. זהו תהליך אחד[[1688]](#footnote-1688).

גטין מח. - ראה ב"ב עב: ערכין יד:

### שמות כב ד, גטין מח:מט.

אומרת התורה: "כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירהֹ וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם". נחלקו הדעות בשאלה מהו "כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם", מה הם השדה והכרם שעליהם נאמר "מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם". ר' ישמעאל מפרש שמדובר על אדם שבער את השדה והכרם של אחר, שעליהם נאמר וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר, עליו לשלם לאותו אחר את מיטב שדהו וכרמו שבוערו[[1689]](#footnote-1689), שעליהם אמרה התורה בראש הפרשה "כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם". על בעל הצאן לשלם לבעל השדה והכרם את מיטב שדהו וכרמו שבוערו. אבל ר"ע מפרש שמדובר על המבער, שהוא זה שצריך לשלם לאותו אחר, בעל השדה, ממיטב שדהו וכרמו שלו, של המבער.

### שמות כא לה, גטין מט.

נאמר: "וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". התורה חיבה את מי ששורו נגח את שור רעהו. לא נאמר כאן דבר על מי ששורו נגח שור של גוי או להבדיל שור של הקדש. אפשר לומר שק"ו להקדש, (ואדרבה - ההקלות שנאמרו כאן לא נאמרו אלא ברעהו), ואפשר לומר שעל זה אינו חיב. נחלקו בכך תנאים, ונפסק שפטור.

### דברים כד יא, גטין נ.

התורה אוסרת על המלוה להיות ללוה כנשה, ולהעביטו בכח: "כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה...". הלוה הוא זה שנותן את העבוט למלוה. ממילא, הוא גם בוחר מה לתת. אין למלוה זכות לקבוע מה יהיה העבוט.

### דברים לא ט, כא ה, גטין נט:

כאשר משה מעביר לדור הבא את התורה, נאמר: "וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל". הבטוי "הכהנים בני לוי" נזכר גם בקשר לעגלה ערופה: "וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’". מדוע מצינת התורה את העובדה שהכהנים הם בני לוי, ובמיוחד בפסוקים המתארים את בחירת הכהנים לתפקידם? מבארים האמוראים שהבטוי הזה לא נזכר כאן רק משום היחוס, שהרי יחוסם כבר ידוע, אלא משום שהוא כבודם. כבודם להזכיר את העובדה שהם משבט לוי, שהרי שבט לוי הוא השבט הנבחר. התורה מבקשת להזכיר כאן שהכהנים נבחרו מתוך הלויים, וגם הלוים הם השבט הנבחר והם נבחרו מתוך ישראל. ממילא למדנו שיש לכבד את הלוי יותר מישראל, ואת הכהן יותר מלוי. (וכן משמע עוד במקומות רבים בתורה). במקומות רבים אומרת התורה שהלויים נבחרו מתוך ישראל, והכהנים מתוך הלויים. וכך מסוכם הדבר בדברי הימים: "בְּנֵי עַמְרָם אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה וַיִּבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא וּבָנָיו עַד עוֹלָם לְהַקְטִיר לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד עוֹלָם". הפסוק בדברי הימים מבוסס על פסוקים מהתורה. וראה גם להלן הוריות יב: שם הזכרנו שאת הכהן צריך לקדש ולכבד, שהרי נאמר: "וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם".

גטין ס: - ראה תמורה יד:

גטין סב. – ראה ברכות מ.

### ויקרא ה א, גטין עא.

ברשימת החייבים קעו"י אנו מוצאים: "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". מי שיכול להעיד ונשבע שלא יעיד – ונשא עונו. החיוב הוא דוקא על מעשה שלפניו יכול היה להגיד וכעת לא יגיד, כפי שיתבאר להלן שבועות לא.:, לב. לכן אם ממילא לא יכול להעיד – אין עליו חיוב.

גטין עא. – ראה יבמות לא:

גטין עו. – ראה קדושין סא.-סב.

### שמות כב ג, דברים כד א, גטין עז.

התורה מתארת את דיני הגנב: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". כלומר אם טבח או מכר, ישלם ארבעה או חמשה. אבל אם הגנבה נמצאה בידו חיים, ישלם רק שנים. ברור שאין הכונה שהשור היה בתוך ידו. אלא בידו היינו ברשותו.

כך הוא גם לגבי אשה. נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". גם כאן מבארים חכמים שאין צורך לתת את הספר בתוך ידה ממש, אלא ברשותה. (וראה גם ב"מ לא. לענין השבת אבדה. ושם הדבר פשוט יותר כי שם לא נאמרה יד).

גטין עח: - להפנות מהדרשה על ויצאה והיתה

### דברים כד א, גטין עז.

התורה מתארת את דרך גרושי אשה (וראה לעיל גטין כ. כא: כג. כד: כו. ודברינו שם). נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". כדי לשלח את האשה צריך לתת בידה ספר כריתות, לכרות אותה ממנו. אם היא עדין קשורה אליו, הספר אינו ספר כריתות. אם היא תלויה בו ואינה יכולה לקחת את הספר וללכת, אין זה ספר כריתות, לכן אינה מגורשת.

גטין פא. ראה ברכות לה:

גטין פב. – ראה יומא יא:

### דברים כד א-ב, גטין פב פג

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

כפי שכבר בארנו לעיל גטין כ. כא: כג. כד: כו. (לעיל עמ' תקכז, עיין שם), נושא הפרשיה הוא האִסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור הכתוב כאן, מזכירה התורה פעמים את דרך השלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". כך משלח אדם מביתו ומתיר אותה להיות לאיש אחר.

ר' ינאי מבאר שמחלוקת ר"א וחכמים שבמשנה היא מה אפשר ללמוד משם על דרך הגירושין. לדעת ר"א משמעותם של הגירושין הם שהם מאפשרים את "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר", אם זה מתאפשר – הרי שהיא מגורשת[[1690]](#footnote-1690). אבל לדעת חכמים (וכן מצאנו בבריתא פג.) משמעותם של הגירושין היא "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ". האשה מגורשת ע"י כך שהיא כרותה מבעלה. אם היא כרותה ממנו, ממילא היא יכולה להיות לאיש אחר. אבל אינה מגורשת אלא ע"י שהיא כרותה ממנו. אם לא נכרתה ממנו לגמרי – לא הותרה.

לפי דעה זו, הגירושין דומים לנשואין. נשואין הינו שהיא בביתו, וגירושין היינו שהיא משולחת מביתו. כפי שנאמר: "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר", השאלה היא האם היא בביתו או בחוץ. אי אפשר ליצור מצב חלקי. כשם שלא יתכן שהיא חציה נשואה, כך לא יתכן שחציה גרושה. אם היא בביתו – נשואה היא. ואם לאו – אינה נשואה.

אמנם, נחלקו הדעות במי שמתנה את הגירושין בתנאי שטרם התברר ולא יתברר כל חייה. יש מי שאומר שהגט גט. שהרי קמי שמיא גליא אם היא נשואה או גרושה. אנחנו לא יודעים, אבל קמי שמיא גליא. לא מדובר כאן על אשה שחציה מגורשת. מדובר כאן על אשה שיתכן שהיא מגורשת לגמרי, אלא שאנחנו לא יודעים זאת. אבל יש חולקים ואומרים שאשה כזאת לא נכרתה מבעלה, שהרי היא עדין משועבדת כל חייה לקיום התנאי. למעשה היא לא כרותה ממנו, ולכן אין כאן גירושין כלל. (ויש שאומרים זאת דוקא לגבי תנאי המגביל את הגירושין, כלומר שלא תנשאי לפלוני. שאע"פ שלא אסר עליה להנשא לו אלא שהתנה שאם תנשא לו יבטל הגט למפרע, כיון שבפעל אינה יכול להנשא לו, אינו גט).

להלן (פה.) שואלת הגמ' מה הדין אם הגביל את הגירושין בכך שתשאר אשתו לענין הפרת נדרים, אכילת תרומה, ירושה ועוד. הגמ' אינה משיבה, אך היא מזכירה שכל אחת מההלכות האלה נוהגת דוקא באשתו, כאמור בתורה. ולכאורה, אם אסורה תלוי בכך שהיא אשתו, מה ההו"א? אם לא נכרתה ממנו, הרי היא אסורה. ואם הוא מפר את נדריה, הרי שלא נכרתה[[1691]](#footnote-1691).

### ויקרא כא ז, גטין פב:

התורה אוסרת על כהן לשאת נשים מסוימות: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו". מדוע התורה כותבת "וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ" ולא די במלה גרושה? מבאר ר' יוחנן שעל הכהן נאסרה גם אשה שלא התגרשה אלא מאישה. אע"פ שאין הגט מועיל. ומ"מ הדרשה נראית קשה ומנותקת מהפשט. והרמב"ם (גרושין י א), אכן אומר שזהו דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

### דברים כד א-ב, גטין פז.

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

כפי שכבר בארנו לעיל גטין כ. כא: כג. כד: כו. (לעיל עמ' תקכז, עיין שם), נושא הפרשיה הוא האיסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור הכתוב כאן, מזכירה התורה פעמים את דרך השלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". כך משלח אדם מביתו ומתיר אותה להיות לאיש אחר.

את ספר הכריתות צריך לכתוב במיוחד עבור האשה (וראה לעיל עמ' תקכז). שהרי נאמר כאן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ. היא אינה מתגרשת אלא בספר שנכתב לה, כחלק ממעשה הגירושין. לא בספר המשותף לה ולאחרת.[[1692]](#footnote-1692)

### שמות כא א, גטין פח:

אחרי מעמד הר סיני מדבר ה' עם משה, וכך אנו מוצאים: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ: וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו: פ וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם....". וכאן ממשיכה התורה ומפרטת את המשפטים.

ה' מצוה את משה "כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ועל זה הוא אומר "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם", ממילא למדנו שישראל הם המצֻוִּים והמוסמכים לשפוט. בהמשך הפרשה נאמר שעל עניינים שונים קרבים אל האלהים. כלומר: יש דיינים הממונים לשפוט. הם השופטים ולא אחרים. ובמשפטים אלה ולא אחרים.[[1693]](#footnote-1693)

וראה גם דברינו בראש מסכת סנהדרין.

### דברים כד א-ב, גטין פט.צ.

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". לפי דרכנו למדנו שהאיש מן הסתם משלח את אשתו אם מצא בה ערות דבר. (או אם הוא שונא אותה, כפי שמצאנו בפסוק הבא). ערות דבר היא דבר רע. מצא בה דבר רע.

אדם מצֻוֶּה לגרש את אשתו אם היא זנתה. ובארנו זאת לעיל יבמות יא.: נו: סוטה ג: ה:. עיין שם, ועיין בסוטה ג: ה: שם בארנו שהגמ' לומדת שדוקא אם העידו על כך שני עדים. שנאמר עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר, וכאן מדובר על קימת דבר. וגם דבר ערוה הוא דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. משום כך דורשת הגמ' שאשה שבעלה לא קנא לה, לא תאסר אלא ע"פ שנים.

לפי דרכנו למדנו שאדם מגרש את אשתו אם מצא בה ערות דבר. אמנם, גם אם שונאה. לכן כל מי שרוצה לגרש את אשתו יכול לגרשה. אלא שנחלקו תנאים מתי ראוי לגרש את אשתו. והסתמכו על הפסוק כאן. ב"ה מפרשים שערות דבר היינו דבר רע כלשהו. וכן נראה פשט הפסוק. ב"ש מפרשים דבר ערוה. ר"ע דורש שכל מי שלא תמצא חן בעיניו – יגרשנה. אמנם, להלכה הכל מודים שיכול לגרשה כשירצה. הדיון אינו בשאלה מה ההלכה אלא בשאלה כיצד ראוי לנהוג בעל מדות טובות. אולי משום כך באה המשנה הזאת בסוף המסכת.

מסתבר שהכל מודים שמי שאשתו לא תמצא חן בעיניו יכול לגרשה. דוקא על אונס ומוציא שם רע אסרה התורה לשלח את נשיהם. מכאן ששאר בני האדם יכולים לשלח. אלא שהתורה למדה אותנו שדרך העולם שאדם מגרש את אשתו אם מצא בה ערות דבר. נאמר ערות דבר ולא דבר ערוה, ערות דבר היינו דבר רע, אלא שב"ש אומרים שכיון שהתורה התשמשה במלה ערוה, לא ראוי לגרש אלא על ערוה, וב"ה אומרים שכיון שנאמר ערות דבר, היינו דבר רע.

ר"ע אומר שעקר הפסוק הוא שלא תמצא חן בעיניו, "כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר" הוא דוגמא. אבל ב"ה וב"ש לומדים שלא ראוי שלא תמצא חן בעיניו, אם לא מצא בה שום דבר רע.

### משלי ג כט, גטין צ.

נאמר "אַל תַּחֲרֹשׁ עַל רֵעֲךָ רָעָה וְהוּא יוֹשֵׁב לָבֶטַח אִתָּךְ". ק"ו שלא יעשה כן לאשתו, היושבת אתו ממש.

# קדושין

### דברים כב יג, כד ה, קדושין ב

התורה אסרה על אדם את אשת רעהו, והתירה לו את אשת רעהו אחר שִלוחיה:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

אגב הפרשה הבאה ללמד שבעלה הראשון לא יוכל לקחתה אחרי אשר הֻטמאה, ממילא גם למדנו במה הוא משלח אותה מביתו ומתיר אותה לאיש אחר: "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת". ואולם, לא התבאר כאן במה הוא לוקח אותה לאשה.

אפשר ללמוד זאת מלשון התורה האומרת בכמה מקומות שהאיש לוקח את האשה. התורה משתמשת במלה "לוקח" כשהיא עוסקת באיש הנושא אשה. כך מוצאים אנו בפרשת מוציא שם רע: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ: וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים: וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה: וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל הַזְּקֵנִים אֶת בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: וְהִנֵּה הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר לֹא מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". כמו כן מצאנו לשון זו בדין הנושא אשה: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצָּבָא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקָח".

ממילא למדנו שאדם לוקח אשה. כיצד הוא לוקחה? מהי לקיחה? מבארים האמוראים שלקיחה היא קנין. קנינים נעשים בד"כ בכסף[[1694]](#footnote-1694) כמו שנאמר: "וַיְדַבֵּר אֶל עֶפְרוֹן בְּאָזְנֵי עַם הָאָרֶץ לֵאמֹר אַךְ אִם אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי נָתַתִּי כֶּסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי וְאֶקְבְּרָה אֶת מֵתִי שָׁמָּה"[[1695]](#footnote-1695).

וממילא גם למדנו מכאן שגם הלוקח אשה ובועל אותה – עשאה אשתו.

### דברים כד א-ב, כה ט, קדושין ג:

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

כפי שכבר בארנו לעיל גטין כ. כא: כג. כד: כו. (לעיל עמ' תקכז, עיין שם), נושא הפרשיה הוא האִסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור הכתוב כאן, מזכירה התורה פעמים את דרך השלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". כך משלח אדם מביתו ומתיר אותה להיות לאיש אחר.

לגבי יבום נאמר דין אחר. שם נאמר: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל". מטרת החליצה היא להודיע שככה יעשה למי שאינו בונה את בית אחיו. לפי דרכנו למדנו שהחליצה מתירה אותה להיות החוצה לאיש זר ככל אלמנה. אם כבר לא נאמר עליה לא תהיה אשת המת החוצה, כעת היא ככל אלמנה. אבל באשת איש למדה התורה שצריך להוציא אותה דוקא בספר כריתות. התורה אמרה שאשת איש יוצאת בספר כריתות ויבמה בחליצה. אשת איש שהיא נשואה לבעל צריכה ספר כדי להכרת. יבמה אינה נשואה לאיש, אלא שחלה עליה מצוה להתיבם. אם אין היבם מיבמה, מענישים את היבם על שאינו דואג לזרע אחיו, וממילא היבמה אינה צריכה עוד יבום. נמצא שאשת איש יוצאת דוקא בספר, ויבמה דוקא בחליצה. ספר לא יועיל, שהרי הוא לא מעניש את היבם ולא מגלה את קלונו.

### שמות כא ז-יא, קדושין ג:

התורה אומרת: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". האיש מוכר את בתו, והאדון רשאי ליעד אותה לעצמו. כלומר: המכירה היא לצרך אישות. אם האדון לא רוצה אותה לאשה היא יוצאת בלא כסף. מכאן שאיש יכול לתת את בתו לאחר לצֹרך אישות. והקדושין הם בכסף. מכך שצריכה התורה ללמד שהיא יוצאת בלא כסף, משמע שהיא נמכרה בכסף.

מכאן שאב מקדש את בתו בכסף, ומסתבר שאם האב יכול לקדש את בתו בכסף, כך גם היא עצמה כשתבגר, תקדש את עצמה בכסף.

וראה גם דברינו בכתובות מ: ובכתובות מו:מז.

דינה של האמה האמור כאן "וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". אם אינה עוד בת, אינה נשארת אצל הקונה[[1696]](#footnote-1696).

קדושין ד. – ראה יבמות ע.

### דברים כד א-ב, כה ט, קדושין ד: ט:

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה". למדנו מכאן שאדם לוקח אשה ובועלה. מכאן למדים חכמים שביאה קונה. כמו כן, אנו למדים שבכחו של ספר לכרות אותה ממנו. מכאן למדים חכמים בסברה, אם בכחו של ספר לגרשה, למה שלא יהיה בכחו לקדשה[[1697]](#footnote-1697). הלא ספר הוא הקובע בדיני אשה[[1698]](#footnote-1698). ובלבד שכתבו כדיני ספר כריתות, כפי שמסיקה הגמ' להלן ט:

התורה הקפידה כאן על כך שיכרות אותה ממנו. האשה נלקחה ע"י "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ", וכבר הזכרנו לעיל שלקיחה היא בכסף, ואעפ"כ אומרת התורה שיכתוב לה ספר כדי לכרות אותה. (שלא כבעבד ואמה שנלקחו בכסף והתורה אומרת שהם נפדים בכסף). אשה שנלקחה נעשתה אשתו ולא קניינו, וקרבה משפחתית אינה משתנה אלא בספר.

וראה דברינו לעיל גטין פב פג

קדושין ה. – ראה ערכין לג.

קדושין ה. – ראה יבמות נז. כתובות נז:

### דברים כד א-ב, כה ט, קדושין ה:ו.

נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה". למדנו מכאן שאדם לוקח אשה ובועלה, וברצונו הוא משלח אותה. האיש לוקח את האשה, והאיש משלח אותה מביתו. האיש נשאר אותו איש, האשה היא שעברה מקום ומשפחה. ואכן, בכל התנ"ך אין אנו מוצאים "גרוש" "אלמן", (מלבד לא אלמן ישראל ויהודה מאלהיו, שהכוונה שאינו אלמנה). האשה היא שנלקחת והיא המשולחת[[1699]](#footnote-1699). מכאן שכך צריך לומר ולכתוב בספר הכריתות. שהאשה היא הנקנית או המשולחת.

### ויקרא כה נא, קדושין ח.

התורה מלמדת לגאול את היהודי הנמכר לגוי: "וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ..." התורה אומרת שמחשבים את השנים, ומשלמים עבור השנים שעוד נותרו לו לעבוד: "אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ....", מחשבים מתוך כסף מקנתו כמה עוד נותר, ולפי זה הוא משיב את גאלתו. חכמים מדיקים מכך שלא נאמר "ישיב כספו", אלא "יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ", הכסף נזכר בפסוק לגבי שעור הכסף שבו נמכר. לא לפי שעור הכסף שבו נגאל. עליו להשיב את גאלתו ולאו דוקא את כספו, אלא שעליו להשיב לפי השנים מכסף מקנתו. כלומר: יש לשער את שעור הכסף שעוד נותר לו לעבוד, ולשער את שוי התמורה. כמה היא בכסף. כל דבר שערכו קצוב נחשב כסף, שהרי אפשר לשלם בו. אבל מה שערכו אינו קצוב אינו כסף, ותמורת דבר שאינו קצוב אי אפשר לקנות איש. ויש אומרים שגם אם אינו קצוב הוא כסף, ובתנאי שהוא נחשב כסף בעיני הקונים.

קדושין ח: - ראה פסחים לא:

### ירמיהו לב יא, קדושין ט.

מסופר על ירמיהו שקנה את שדה חנמאל: "וָאֶקְנֶה אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת חֲנַמְאֵל בֶּן דֹּדִי אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת וָאֶשְׁקֲלָה לּוֹ אֶת הַכֶּסֶף שִׁבְעָה שְׁקָלִים וַעֲשָׂרָה הַכָּסֶף: וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם וָאָעֵד עֵדִים וָאֶשְׁקֹל הַכֶּסֶף בְּמֹאזְנָיִם: וָאֶקַּח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הֶחָתוּם הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְאֶת הַגָּלוּי: וָאֶתֵּן אֶת הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה אֶל בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה בֶּן מַחְסֵיָה לְעֵינֵי חֲנַמְאֵל דֹּדִי וּלְעֵינֵי הָעֵדִים הַכֹּתְבִים בְּסֵפֶר הַמִּקְנָה לְעֵינֵי כָּל הַיְּהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה: וָאֲצַוֶּה אֶת בָּרוּךְ לְעֵינֵיהֶם לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֵת סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֵת הֶחָתוּם וְאֵת סֵפֶר הַגָּלוּי הַזֶּה וּנְתַתָּם בִּכְלִי חָרֶשׂ לְמַעַן יַעַמְדוּ יָמִים רַבִּים". ירמיהו קנה את השדה, ובסופו של דבר ספר המקנה היה בידו. מכאן שבמכירת שדה הקונה הוא המקבל את השטר[[1700]](#footnote-1700).

קדושין ט: - ראה לעיל קדושין ד:

### בראשית כ ג, קדושין ט

אבימלך לקח את שרה, וה' בא אליו בלילה: "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל". שרה נאסרה על אבימלך משום שהיא בְּעֻלַת בָּעַל. בעילת הבעל היא האוסרת אותה על אחרים[[1701]](#footnote-1701).

עוד נאמר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ...". לכאורה הבעילה הוזכרה כאן לחנם. ומכאן למד רבי שע"י הבעילה הוא נושא אותה. בכך נשא אותה, ולכן הוזכרה כאן[[1702]](#footnote-1702).

אמנם, נאמר כאן "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ" (וכאמור, לפי דרכנו בפרשה הזאת אנו למדים מה הם גירושין ומה הם קדושין), משמע שגם יקח וגם יבעל. מכאן למד רבא שקדושין אינם קדושין אא"כ הם ראויים לביאה.

### דברים כב כב, קדושין ט:י.

התורה מפרטת את דיני הבא על נערה מאורשה, אשה בעלת בעל, ונערה בתולה שאינה מאורשת: "וְאִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ: וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ: כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו".

מכאן עולה שנערה מאורשה בסקילה, בעלת בעל במיתה, ובתולה שלא אורשה משלם חמשים כסף.

דיניה של בתולה שונים אפוא מדיניה של בעֻלת בעל. אשה בעֻלת בעל אין דינה כדיני בתולה.

נשאלת השאלה מה דינה של בתולה שהיא בעולה. כגון שנבעלה שלא כדרכה. מבחינה גופנית היא בתולה, אבל היא נבעלה.

יש שדרשו שאינה יוצאת מכלל הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה עד שתהיה אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל, כלומר: אשה שכבר אינה מאורשה אלא שבעלה בא עליה, שהרי הכתוב בא להבדיל בין מאורשה לבין נשואה, ובאמרו אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל, כוונתו לנשואה. לכן, אם בא עליה בעלה – שוב אינה עוד מאורשה אלא אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל. אבל אם לא בא עליה בעלה – אינה אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל, וכיון שיש לה בתולים – דינה כבתולה. אבל יש חולקים ואומרים שכיון שהיא בעולה שוב אינה בתולה.

אחרי דיני מיתת הבא על מאורשה או בעולה, מוסיפה התורה ומלמדת את דין בתולה שאינה מאורשת: "כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". כאן הכל מודים שהדבר תלוי בכך שמבחינה גופנית היא בתולה. שהרי לענין זה לא הבחינה התורה בין מְאֹרָשָׂה לבין אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל. בבתוליה הדבר תלוי[[1703]](#footnote-1703). כלומר: בכך שאין לה בעל ויש לה בתולים.

דינה של נערה מאורשה הוא דוקא אם היא נערה, שעדין בבית אביה, כאמור כאן. אם כבר יצאה מביתו לא חלים דינים אלה. נחלקו הדעות מה הדין אם עדין לא הגיעה לכלל נערות.

על אשת איש נאמר: "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל". כיון שנאמר "וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם", מבקש ר' יאשיה לדרוש שאם אי אפשר להרוג אלא את אחד מהם, גם אותו לא הורגים. אלא שר' יונתן משיב ואומר שא"א לומר כן, שהרי הפרשה אומרת מיד: "וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר...". כלומר: אם רק אחד מהם חטא, רק הוא נידון.

קדושין יא: - ראה שבועות לט: בכורות נ. וראה לעיל קדושין ב[[1704]](#footnote-1704)

### שמות כא ז-יא, קדושין יא:

הזכרנו לעיל ג: שקדושי אשה נלחמדים מאמה עבריה. התורה אומרת: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לאֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". האיש מוכר את בתו, והאדון רשאי ליעד אותה לעצמו. כלומר: המכירה היא לצרך אישות. אם האדון לא רוצה אותה לאשה היא יוצאת בלא כסף. מכאן שאיש יכול לתת את בתו לאחר לצרך אישות. והקדושין הם בכסף. מכך שצריכה התורה ללמד שהיא יוצאת בלא כסף, משמע שהיא נמכרה בכסף.

את האמה העבריה אפשר לפדות. כאמור: "אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לאֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ". אם רעה בעיניו – יַפדה אותה. יתן לאביה לפדותה בסכום שנשאר. אפשר ללמוד זאת מפדיון עבד עברי: "וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ". כלומר: מחשבים כמה עוד נשאר לעבוד, ואת דמי השנים האלה מחזירים לקונה. מכאן שיש למכור עבד, או אמה, בסכום שמאפשר לגרוע ממנו ולחשב כמה עוד נשאר לעבוד.

ר"ל אומר שמכאן למדו ב"ש שגם אשה נקנית בסכום כזה. שהרי את קדושי אשה למדנו מאמה.

### דברים כה ה, ויקרא כא יד, דברים כד ד, דברים כ ז,קדושין יג:

בכמה מקומות בתורה אנו רואים שאלמנה מותרת להנשא לאחר. על יבמה אומרת התורה: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". משמע שסתם אלמנה תהיה לאיש זר. גם על הכהן הגדול נאמר: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה". משמע שכל אדם אחר נושא את הנשים האלה, ודוקא על הכהן הגדול הן נאסרו[[1705]](#footnote-1705). עוד נאמר שאסור לאדם להחזיר את גרושתו משהתאלמנה מאחר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה...". משמע שכל אדם אחר יכול לשאת אותה. וכן נאמר: "וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל הָעָם לֵאמֹר מִי הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ: וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה". משמע שאם ימות יקחנה אחר.

קדושין יד. – ראה יבמות נד.

### דברים כה ט, קדושין יד.

התורה מצוה מה לעשות באיש אשר לא יבנו את בית אחיו: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל".

נאמר כאן שהיבמה נאסרה לזר. נאמר כאן שהאיש צריך ליבם את יבמתו, ונאמר כאן כיצד גוערים בו אם אינו מיבם. לא נאמר כאן שאחרי שגוערים בו היבמה הותרה לזר. אם כי כך משמע.

ואולם, נאמר שהיבמה אומרת: "מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל", כתוצאה מכך גם שמו של היבם בישראל משתנה, וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל. מכאן עולה שפעולתה של היבמה משנה את השם בישראל. מכאן נראה שגם היא כבר אינה זקוקה לו ליבום. ממילא היא כאלמנה.

וראה יבמות קא. ובדברינו שם.

התורה מצוה ומלמדת: "כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", מכאן שדוקא ככה יש לעשות לו. אם פשוט יכתוב לה ספר כריתות, לא נעשה בו המעשה שצריך לעשות כדי לגעור בו ולהענישו על שלא בנה את בית אחיו.

שהרי לכאורה היה מקום ללמוד מאשה, אם אפשר לכרות אשה ע"י ספר, מדוע יגרע כחו של היבם?[[1706]](#footnote-1706) אלא שהתורה כתבו כאן בפירוש: "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו", דוקא ככה יש לעשות לו.

וראה דברינו ביבמות קב.קג.

וראה כריתות כח.

### שמות כא א-ו, ויקרא כה לט-נה, דברים טו יב-יח, קדושין יד:טו.:

בשלשה מקומות בתורה הוזכרו הלכות העבד העברי, ובכל אחד מהם נלמדו הלכות אחרות.

בפרשת משפטים נאמר: "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם: כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם: אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ: וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם".

בפרשת אמר נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: ס וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ: כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ: כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם".

ובפרשת ראה נאמר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ: וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם: וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן: לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה".

שלש פרשיות, כל אחת מהן מלמדת דינים אחרים. הא כיצד יתקיימו כל המקראות האלה? לכאורה נראה שהיא מחלוקת תנאים. ר"א מפרש שכל פרשיה מלמדת הלכות אחרות מעניינה של אותה פרשיה, אבל כל ההלכות נוהגות בכל עבד[[1707]](#footnote-1707). ואילו ת"ק מבאר שבגלל ההבדל בהלכות יש לפרש שכל פרשיה עוסקת בעבד אחר. בפרשת בהר נאמר "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ", משמע שהוא מוכר את עצמו כי העני והוא זקוק לכסף. אבל פרשת ראה נאמר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי". משמע שימכרו אותו לך. (וקשה, שהרי אפשר היה לדרוש כִּי יִמָּכֵר מעצמו, שהוא יִמָּכֵר, ולא שימכרוהו אחרים). וכן בפרשת משפטים. לכן מבאר ת"ק שהדינים האמורים בפרשת משפטים ובפרשת ראה, יציאה בשש שנים, רציעה, הענקה ומסירת שפחה כנענית, אינם נוהגים אלא במי שב"ד מכרוהו. ואילו דין יציאה ביובל שנזכר בפרשת בהר, אינו נוהג אלא בנמכר מעצמו. אבל ר"א לומד שכל הדינים אמורים בכל העבדים. אלא שפרשת משפטים מלמדת את משפטו של העבד, את דין הממון שבינו לבין קונו. ואילו פרשת בהר מלמדת שהוא עבדו של ה' ולפיכך לא נמכר אלא עד היובל, וגם במשך זמן זה יכול לקנות את עצמו בחזרה, שהרי עבדו של ה' הוא ולפיכך אינו יכול להמכר לגמרי לאדון אחר. ואינו אלא כשכיר.

על הנרצע נאמר: "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". כלומר: לא יצא בשש שנים, כאמור בפרשיה הזאת. לא נאמר כאן מה דינו לענין יובל, שהרי הפרשיה לא עסקה ביובל. רק נאמר שמבחינה משפטית יוכל לעבוד לעולם, ושמעתה לא יוגבל עוד לשש שנים בלבד אלא לא תהיה לו עוד יציאה בשש. ר"א שמבאר שכל הדינים נוהגים בכל העבדים, יבאר שמבחינת המשפט שבין אדם לחברו יוכל לעבדו לעולם, אך אין זה מפקיעו מידי ה' אדוניו, שגזר בפרשת בהר שלא ימכרו בניו אלא עד היובל. וכאן זה לא נאמר כי אין זה עניינה של פרשת משפטים. אבל על כל העבדים נאמר "עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם ... וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ: כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". ולמעשה, גם ת"ק שמפרש שפרשת משפטים עוסקת במכרוהו ב"ד ופרשת בהר עוסקת במוכר עצמו, כיון שהוא היה זה שבקש להרצע, משנרצע חלים עליו דיני פרשת בהר, והוא יוצא ביובל.

וכן נאמר: "וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ". ביובל הכל חוזרים. מכאן שגם מי שנרצע, ביובל הוא חוזר. אינו עובד לעולם אלא מבחינת המשפט שבין אדם לחברו.

מכאן שכל עבד יוצא ביובל, בין בתוך שש שנים, ובין נרצע לאחר שש.

ומ"מ ממילא למדנו שהוא נמכר בכסף. שהרי לא נמכר אלא משום שמך והיה צריך כסף, או שהיה צריך להשיב את הגנבה שגנב והיה צריך כסף. וכן אנו למדים מכך שהוא נגאל ע"י שהוא משיב את גאולתו מכסף מקנתו, הרי שנקנה בכסף. ואמנם אין הדברים אמורים אלא לגבי נמכר לגוי, אך המכירה לגוי בפרשה היא חלק מהפרשיה כֻלה. הפרשיה אומרת: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ ... וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל...", גאלתו היא בשני המקרים של המכירה.

התורה אומרת: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים..." הוא נמכר לך ועובד אותך. אין לך רשות למכרו לאחר, ואף לא להורישו. לך הוא נמכר ואותך הוא עובד.

וראה יבמות קד.

בפרשת ראה נאמר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ: וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם: וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן: לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה". לכאורה משמע מכאן שגם אמה נרצעת. שנאמר "וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן". אלא שדרכו של ספר דברים הוא שיש בו משפטים מורכבים ומאמרים מוסגרים ארוכים. לכן בארו חז"ל ש"וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן" חוזר להענקה שברישא. שהרי נאמר "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". הפרשיה בפרשת משפטים מבדילה בין עבד לבין אמה, ודוקא עבד, שיכול לומר אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי, הוא זה שנרצע. ומ"מ העבד הוא שצריך לומר כך, ואז הוא ממשיך לעבוד. אם כבר יצא – כבר אינו עבד, ושוב אינו יכול לומר כן, שהרי לא מתקים בו "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד".

נאמר כאן: "אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ". מכאן שאדוניו יכול לתת לו שפחה כנענית. שאינה אשתו ממש. שאם היא אשתו ממש – למה תהיה לאדוניה היא ובניה? הלא נאמר בפרשת בהר "וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב". מכאן שאדוניו מוסר לו שפחה כנעניתיט. ויכול לעשות כן גם בעל כרחו של העבד. זה חלק מעבודתו.

נאמר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ: וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם". מה דין ההענקה הזאת? היא ממונו המגיע לו תמורת עבודתו, או שתמורת עבודתו שולמה עם קנייתו, וזו אינה אלא מתנה? מה הדין אם מת העבד? האם צריך להעניק ליורשיו או לנושיו? האמוראים למדים מכך שנאמר "לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה", שזה שכר השכיר וגם יורשיו מקבלים אותו, אבל נושיו לא. אין זה אלא מתנה שמגיעה לו שנאמר "הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ", וזה תמוה. אם שכר הוא – יקבלו גם נושיו. ואם אינו אלא מתנה – למה יתן ליורשיו? ואולי סוברים חכמים שמתנה היא, אלא שהיא כשכרו. ומן הסתם רוצה היה שבניו יקבלו. ונתינה לבניו כמוה כנתינה לו.

וראה להלן קדושין כ.

על הנמכר לגוי נאמר: "וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ: כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ". משמע שקרוביו גואלים אותו, או שהוא משיג את הכסף, ואם לא יגאל ע"י החזרת הכסף, יצא ביובל. לא נזכרה כאן יציאה בשש שנים, ומכאן למד רבי שהנמכר לגוי אינו יוצא בשש שנים.

ריה"ג סובר שדוקא אם קרוביו גואלים אותו הוא נגאל לגמרי, אבל אם יגאלנו אחר – ישתעבד לגואל. שנאמר "אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ ... וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל". כל גאולה שלא באלה – יצא ביובל. ואולם, אין זה פשט הפסוקים, והגמ' מסיקה שמעקר הדין בין לריה"ג ובין לר"ע אינו משתעבד לגואל, אלא שתקנו חכמים שישתעבד. ולדעת רבי לא תקנו כן.

### שמות כא ז-יא, ויקרא כה לט-מו, קדושין טז.:

מיד אחרי פרשית עבד עברי באה פרשית אמה עבריה: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". מכירת אמה דומה לקנין אשה. היא אמורה להתיעד לאדון או לבנו, ורק אם רעה בעיניו תצא. ולא כעבד, שהרי לא נמכרה כעבד.יט מכאן שגם קנינה הוא כקנין אשה. נאמר "אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע". כלומר: ינהג בה כאשה לכל דבר. התורה באה ללמד כאן שאמה עבריה היא כאשתו לכל דבר ויש לנהוג בה כאשתו, מכאן הוסיפו חכמים ולמדו שגם נקנית כאשה. תכנס ותצא כאשה ולא כעבדים. וכך מסתבר כי גם לענין יציאתה אומרה התורה "לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים". לאיזה ענין לא תצא כעבדים? בפשטות, נראה היה לומר, כפירוש הרשב"ם, שכונת התורה שלא תצא אלא תתיעד לקונה או לבנו, ורק אם תהיה רעה בעיניו תצא. (וכך הוא גם להלכה). אבל האמוראים פרשו שאינה יוצאת בראשי אברים כעבד כנעני. ומ"מ, דורשים האמוראים, היא נקנית בשטר, שהרי שטר יש גם באשה.

בכל מקום שבו נאמר בפרשתנו עבד סתם, ולא עבד עברי, דורשים חכמים עבד כנעני. ואולי משום שבפרשת בהר לא נקרא העברי עבד, אלא להפך, נאמר שלא תעבד בו עבדת עבד, ולא ימכרו ממכרת עבד, ודוקא הנכרים הם עבד ואמה. וגם בפרשת ראה לא נאמרה המלה עבד אלא על הנרצע. שעליו נאמר שם והיה לך עבד עולם. אמנם, מכלל שנאמר עליו והיה לך עבד עולם משמע שלפני כן היה עבד שלא לעולם. או לפחות שיש עבד שאינו לעולם. אבל אפשר לומר שהעברי אינו עבד. לכן דרשו חכמים שכל העבדים האמורים בפרשת משפטים סתם אינם עבד עברי. אמנם מה נעשה שבפרשת משפטים עצמה העברי נקרא עבד. לצין זאת כאן, ולצין מנין שהעבד האמור כאן כנעני הוא. ולצין זאת גם לעיל קדושין יד:טו.

עוד נאמר כאן ש"אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ – וְהֶפְדָּהּ". יַפדה אותה. כלומר: יפדנה אביה בכסף.

ומ"מ, ודאי שאינה רכושו של אדוניה. התורה כבר הבחינה בין הגויים הנמכרים לישראל ונעשים רכושם, לבין ישראל שאינם יכולים להמכר ולהעשות רכוש קונם, שהרי רכוש ה' הם: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ". דוקא מהם תקנו, אבל אתם לא נמכרים ולא מוחזקים.

מכאן שגם בתו של אדם, אע"פ שרשאי לקדשה ולמכרה לאמה, אינה רכושו. בני ישראל עבדים לה' ואינם רכושו של אדם, ואין הוא מורישם לבניו כעבדים. גויים הם רכוש קונם והדבר בא לידי בטוי בכך שהוא מוריש אותם לבניו ולבני בניו. בני ישראל עבדים הם לה' ולא לאדם.

לכן אמה עבריה לא יכולה להמסר לעבד כנענייט. היא יכולה להתיעד לאדוניה כבת חורין שנשאת לאיש ממשפחה אחרת. והוא נוהג בה כאשתו לכל דבר, אך אינה יכולה להמסר לנכרי.

עוד נאמר כאן בפירוש שכל עברי יוצא ביובל.

וכבר הזכרנו לעיל שנמכר בכסף. שהרי לא נמכר אלא משום שמך והיה צריך כסף, או שהיה צריך להשיב את הגנבה שגנב והיה צריך כסף. וכן אנו למדים מכך שהוא נגאל ע"י שהוא משיב את גאולתו מכסף מקנתו, הרי שנקנה בכסף. ואמנם אין הדברים אמורים אלא לגבי נמכר לגוי, אך המכירה לגוי בפרשה היא חלק מהפרשיה כֻלה. הפרשיה אומרת: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ ... וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל...", גאֻלתו היא בשני המקרים של המכירה. וראה לעיל קדושין ח.

קדושין טז: - ראה לעיל קדושין יד:טו.:

### דברים טו יג-יד, קדושין טז:יז.

התורה מצוה לשלח את העבד העברי בתום זמנו, ולהעניק לו מברכת הבית: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ: וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם: וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן: לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה".

מתי מעניקים? וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ וכו'. אמנם הפרשיה עוסקת ביציאה בשש שנים, אבל הלשון היא "וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ", כאשר תשלחנו, כל מי שהאדון משלחו – יעניק לו. מכאן שמי שמוציא את עצמו מיד אדוניו לא מעניקים לו. התורה מלמדת את האדון שאע"פ שע"פ התורה הוא מחויב לשלח את העבד, לא יקשה בעיניו אלא אף יעניק לו. נחלקו התנאים מה דין עבד היוצא בגרעון כסף. לדעת ת"ק לא האדון משלחו. הלא העבד הוא שיזם את שחרורו. אבל לדעת ר"מ גם העבד הזה כלול ברשימת העבדים שהתורה גזרה על האדון לשלחם, גם אותו מצֻוֶּה האדון לשלח, ולכן גם יעניק לו.

מה מעניקים לו? נאמר: "הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ". נחלקו תנאים בביאור המלים "אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ". לדעת ת"ק כונת המלים האלה היא ככל הברכות[[1708]](#footnote-1708) בפרשת ראה: תן לו מרכושך, אשר ברכך ה' אלהיך בו[[1709]](#footnote-1709). תן לו משלך. אבל ראב"ע אומר שהכונה היא שלא כמו כל הברכות בפרשה, אלא תן לו מעמלו. ממה שהתברכת בזכותו.

נחלקו התנאים כמה נותן לו. האמוראים מבארים את מקורותיהם של התנאים, אך נראה שזו אסמכתא בעלמא.

נאמר: "הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ". כלומר: תן לו מברכת ביתך. כגון מצאנך ומגרנך ומיקבך, והדומה להם. מפרשים חכמים שתתן לו מדברים המתברכים בבית. נחלקו התנאים לגבי כספים האם הם דומים לצאן, גרן ויקב, שהרי עושה בהם מסחר. או שאינם דומים. וכן נחלקו לגבי פרדים ופרדות, שאינם מתרבים.

### שמות כא ב, קדושין טז:יז.

התורה מצוה: "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם". מה עִקר הצווי? שיעבוד שש שנים, או שיֵצֵא בשביעית? מה הדין אם לא עבד, והגיעה השנה השביעית?

מבארים האמוראים שאם היה שש שנים בבית אדוניו, אלא שחלה שלא באשמתו, הלא על זה אמרה התורה "וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם". אבל אם העבד מדעתו ברח ולא עבד, הרי שהעבד לא קים את חיובו המשפטי לאדוניו, ולא עשה את האמור בתורה "שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד". לכן, עליו להשלים את חובו לאדוניו.

פרשת משפטים עוסקת במשפט שבין אדם לחברו. במקרה של עבד: המשפט שבין העבד לבין האיש שקנה אותו. הוא נמכר לשש שנים, ויוצא בשביעית. אבל אם הוא אשם בכך שלא עבד – יעבוד שש שנות עבודה. את זה הוא מצֻוֶּה לעשות לאדוניו.

מה הדין אם מת האדון באמצע שש השנים? הוא לא עבד שש שנים. האם הוא ממשיך לעבוד את היורש? נאמר "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ...". הוא נמכר לך ועובד אותך. אמנם, בנו של אדם הוא חלק ממנו, בר כרעיה דאבוה (וכפי שנבאר בב"ב קח-קי), כפי שאנו רואים באמה, שרשאי ליעדה גם לבנו. כי בנו כמותו ואם קנאה לעצמו – גם בנו בכלל. וכפי שאנו רואים בכך ששדה האב נחשבת כשדה הבן. שהרי הבן חלק מאביו. אבל יורש אחר אינו יורש את העבד העברי. הוא לא נמכר אלא לך ואינו עובד אלא אותך. "כִּי יִמָּכֵר לְךָ ... וַעֲבָדְךָ...". (מדרש דומה נזכר גם לגבי ירושה, וגם לגבי מקדיש שדה אחזה. וראה דברינו בב"ב קח-קי ובערכין כה:. אבל מסתבר שכאן עִקר המדרש הוא שבן קם תחת אביו ליעדה. כלומר: עברי הנמכר לאב ראוי גם לבן, כפי שלמדנו מעבריה, הדומה לעברי. ובדומה לכך למדנו בפרשת בהר שהעבד ומשפחתו עברו למשפחת האדון[[1710]](#footnote-1710), שהרי כשהוא יוצא הוא יוצא הוא ובניו עמו, ושב אל משפחתו ואחֻזתו, משמע שבינתים הוא במשפחתו ואחֻזתו של האדון. משפחתו של האדון כוללת את בנו, וכפי שבארנו במקומות שהזכרנו. ואולם, הנרצע לא נרצע אלא לאדון עצמו).

### קדושין יז:

אם העבד העברי אינו רוצה לצאת הוא נרצע: "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". הוא אוהב את האדון, ולכן עובד לעולם את האדון שרצע את אזנו. זה אינו משפט, הוא אינו רכוש אדוניו, אלא עובד לעולם את היד הרוצעת. וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם. אינו עבד אלא לו, לכן אינו עובד בירושה.

נאמר "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ: וְכִי תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ רֵיקָם: הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן לוֹ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם: וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן: לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה". חכמים מבארים שנושא הפרשיה הוא השחרור וההענקה. הרציעה היא מאמר מוסגר, שאינו עוסק אלא בעבד ולא באמה, כפי שבארנו לעיל. הנושא הנוהג בעבד ואמה הוא השחרור בשש שנים וההענקה. למה אפוא חזרה התורה אחרי מעשה הרציעה על "וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן"? הלא כבר בכותרת נאמר "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה"? מכאן למדו חכמים שהאמה היא כנרצעת לענין זה שאינה עובדת את בנו של אדוניה. ויש לבאר כיצד דרשו.

על הנמכר לגוי נאמר: "וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ: כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ". התורה מדברת על קונהו ולא על אדוניו, אע"פ שהעבד אינו יוצא בשש אלא רק ביובל. ויש מקום להניח שקונהו כבר מת. מכאן בקשו חכמים לדיק שאין בנוי יורשים את העבד העברי. רבא עוד מוסיף ומדייק מכאן שאת שאר רכושו יירשו בניו, אלא שרחב"א חולק ואומר שהתורה לא אמרה בפירוש שלא יירשוהו בניו, ואין זה אלא דיוק.[[1711]](#footnote-1711)

### דברים ב ט, יט, קדושין יח.

ה' נתן לבני לוט את את ארצם בירושה. לכן הוא אסר על ישראל להלחם בהם: "וַיֹּאמֶר ה’ אֵלַי אַל תָּצַר אֶת מוֹאָב וְאַל תִּתְגָּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא אֶתֵּן לְךָ מֵאַרְצוֹ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי לוֹט נָתַתִּי אֶת עָר יְרֻשָּׁה ... וְקָרַבְתָּ מוּל בְּנֵי עַמּוֹן אַל תְּצֻרֵם וְאַל תִּתְגָּר בָּם כִּי לֹא אֶתֵּן מֵאֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן לְךָ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי לוֹט נְתַתִּיהָ יְרֻשָּׁה". בני לוט שבזמן משה ירשו את אבותיהם שבזמן האבות, ונאסר לקחת מהם את ארצם. מכאן דרש רחב"א שיש ירושה גם לגויים. אלא שרבא לא מקבל דרשה זו. שהרי לא מדובר כאן על ירושת כל אדם את אביו אלא על עם, מהעמים של משפחת אברהם, שה' נתן להם כעם חלק מהארץ כירושה. וכן, אפשר שכיון שהם באו עם אברהם דינם כישראל.

### שמות כב ב, קדושין יח.

התורה מצוה על גנב להחזיר את הגנבה שגנב, גם אם צריך למכור אותו לשם כך: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם".

כלומר הגנב צריך לשלם כפל, או ארבעה וחמשה, ואם אין לו – ונמכר בגנבתו. אלא שדיקו חכמים שהוא נמכר רק בגנבתו עצמה. לא בכפל או הארבעה והחמשה. אמנם נמכר בכל מה שגנב, גם אם גנבתו מרובה. אבל אינו נמכר כדי לשלם יותר ממה שגנב. נחלקו התנאים האם יכול להמכר עבור חלק ממה שגנב, ואח"כ להמכר שנית על היתר. אבל הכל מודים שאי אפשר למכור חצי אדם, או שאין למכרו על יותר משגנב. מטעם זה למדים גם שאי אפשר לגאול אותו לחצאין, כי אין אדם שחציו מכור.

### שמות כא ח, קדושין יח.-יט:

התורה מאפשרת לאדון ליעד את האמה לו או לבנו: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לאֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף".

בפשטות, האמה מיועדת לנשואין. מכירת בת היא לא מכירה לשש כעבדים, אלא נתינה לנישואין. אלא שאם רעה בעיני אדוניה, יכול להפדות אותה. ואם לא כן – תצא חנם.

ואז מצוה התורה: "לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ".[[1712]](#footnote-1712) ויש לבאר את הפסוק הזה. מי לא ימשול, ומתי.

חכמים מפרשים שהפסוק עוסק באב. האב הוא שלא ימשל למכרה שנית. אחרי שכבר מכרה והפדה, שוב לא יוסיף למכרה. אלא שנחלקו תנאים בשאלה מהו "בְּבִגְדוֹ בָהּ". האם אחרי שמכרה, ובגד בה, שוב לא יוכל למכרה. או שאחרי שמסרה למי שחיב בבגדה לא יכול למכרה[[1713]](#footnote-1713), כלומר: אחרי שיעדה כבר ורעה בעיניו. (תלוי בשאלה שתדון מיד, האם היעוד נעשה עם המכירה או אחריה) או ששני המובנים להלכה. מי שמסר כבר את בתו לא יכול למכרה שוב.

אם חפץ האדון הוא מיעד את האמה. אלא שנחלקו בהבנת הפסוק. יש מי שדרש שכיון שנאמר: "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ..." משמע שבסתמא יעדה. כלומר כל אמה היא מיועדת משעת מכירתה עד שיודע שרעה היא בעיני אדוניה. לפי זה אינו צריך להודיעה או לשאול לדעתה, היא כבר מיועדת לו. מלכתחילה יעדה. אבל יש מי שאומר שכיון שנאמר כאן "אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ" משמע שכעת מיעדה. ולפי זה יש לשאול לדעתה. (ויש מי שאומר שבין כך ובין כך יש לשאול לדעתה. שהרי כך מיעדה).

נאמר כאן "אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ". מכאן דרש ריב"י שרק אם אפשר לפדותה אפשר ליעדה. כאשר עוד עומדת האפשרות לפדות, עומדת האפשרות ליעד. אבל אם ממילא כבר עומדת לצאת ואין מה לפדות, כבר א"א ליעד.

ומ"מ מלכתחילה נמכרה לאמה, ולאו דוקא ליעוד. שהרי הפרשיה פותחת במלים "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה". מכירתה היא לאמה. מכאן למד ר"מ שיכול להתנות שהוא מוכרה לאמה בלבד. אבל חכמים חולקים, שהרי היא היא מה שמלמדת התורה, שכשמוכרה לאמה אדוניה מיעדה. אלא שגם חכמים לומדים מכאן שיכול למכרה למי שהיא אסורה עליו, ובלבד שקדושין תופשים בה, שהרי הקדושין תופשים ואינו צריך ליעד בפעל. בזו יתקים "אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ", כלומר שאינו נושאה. ויש מי שאומר שאפילו אם אין קדושין תופשים המכירה תופשת. שהרי היא נמכרת לאמה.

קדושין יט. – ראה סנהדרין נב:

### שמות כא ג, קדושין כ.

התורה אומרת: "אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ". לכאורה משמע ש"בגפו" היינו שאינו בעל אשה האמור בהמשך הפסוק. בעל אשה בא עם אשה ויוצא עם אשה, ומי שבא בגפו, כלומר ללא אשה, גם יוצא ללא אשה. האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו. מכאן נראה לכאורה שמי שבא בגפו, יתן לו אדוניו שפחה כנעניתיט, ואח"כ יותירנה ויצא בגפו, לבדו, כמו שבא.

אבל רבא דורש להפך: מי שבא ללא אשה לא יוכל להשאיר את השפחה, אשתו היחידה, ולצאת בלעדיה. רק אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא אז אדוניו יתן לו אשה. רבא דורש ש"אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה", הוא המשך של "אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא".

אבל זה קשה. שהרי על המקרה שאדונו יתן לו אשה, אומרת התורה וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ.

יש פירוש נוסף שאומר שלא גופו יוציאנו. כלומר שאינו יוצא בראשי איברים. אלא ישלים לו אדוניו (או ישלם לו) את האבר החסר. דוקא על עבד כנעני אומרת התורה שאפשר לשלחנו לחפשי תחת עינו, עבד עברי יש להשלים לו את כל אשר לו, ולא די להוציאו לחרות.

### ויקרא כה נא-נב, קדושין כ.

על הנמכר לגוי נאמר: "וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ". הוא משלם עבור השנים שעוד נותרו לו לעבוד, ויוצא.

מה הדין אם השתנה ערכו? האם הוא משלם את דמי קנייתו או את דמיו הנוכחיים? התנאים למדים שודאי שלא ישלם יותר מדמי מכירתו, שנאמר: "אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ". אלא שאינו משלם יותר מערכו, שהרי הוא משלם את אשר נותר עד היובל, שנאמר: "וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ". פשוט שאין מה לשלם לו יותר ממה שנשאר בידו, אלא שהתורה מחדשת שישיב מכסף מקנתו.

השאלה ששאלנו היא האם צריך להשיב את דמי מכירתו או דמי שוויו, התשובה של המדרש היא שכיון שנאמר גם שישיב מכסף מקנתו וגם שישיב כפי שניו, ודאי שאי אפשר לחייבו אלא את הסכום הנמוך מביניהם. והסברה מובנת, כמו שכתבנו.

האמוראים עוד מוסיפים ומבארים שכיון שנאמר "אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים... וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים...", ולא נאמר "אם שנים רבות עוד נשארו", משמע שכאשר נשאר רב באותן שנים, כלומר הן שוות יותר, אז ישיב מכסף מקנתו. ואם בשנים נשאר מעט, לפיהן ישיב גאלתו. ואולם, אי אפשר לפרש שאם נותרו שנים מועטות ישלם כפי שניו, גם כי אז הסברה לא מובנת. וגם כי בפשטות "כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ" הוא סכום לכל הדין, ולא רק ל"אם מעט". לכן נראה לבאר שיש להתחשב גם בכסף מקנתו וגם בשניו.

החִדוש של התורה כאן הוא שהעבד אינו קנוי בגופו לקונהו, אלא הוא כשכיר. לכן הוא יכול לפדות את עצמו. כפי שנאמר כאן "וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ". הוא נחשב כשכיר שנשכר עד שנת היובל, ולכן אפשר לחלק את הכסף עד היובל לשנים, ולפדות את השנים שעוד נותרו. הוא לא מכר את גופו אלא את עבודתו. (בדומה למה שאמור בפרשת על קרקע, שלא הקרקע נמכרה אלא תבואותיה עד היובל, ולכן אפשר לפדותה לפי חשבון). גם על עבד שנמכר לישראל נאמר באותה פרשה: "כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ". מכאן שגם הוא נפדה ע"פ אותם כללים.

וראה ערכין כט:ל. לראות אם יש צורך בשני המקומות, או שיש להסתפק רק בהפניה ולכתוב הכל שם.

### דברים טו טז, קדושין כ.

התורה מתארת את העבד שאינו רוצה לצאת לחפשי: "וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לַאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה כֵּן". לפי דרכנו למדנו שצריך להיות לו טוב עמך.

### ויקרא כה כד, קדושין כא.

התורה מסכמת את דיני היובל הגואל את הארץ, ומיד מצוה גם על בני המשפחה לגאול את השדה (הפרשה כֻלה עוסקת בשיבת אדם לנחלתו ואחזתו, ועל כך שאינו מוכר לא את עצמו ולא את אחזתו הי הוא ואחזתו לה' הם, ואינם נמכרים לצמיתת, ושאם מכר יגאלוהו, ואם לא גאלוהו יצא ביובל. לכן אומרת התורה שבכל הארץ תנתן גאלה): "...וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ".

בפשטות, הפסוקים הראשונים עוד עוסקים ביובל. אך כיון שמתוכם ממשיכה התורה ומלמדת את דיני גאלת שדות. משמע שיש מצוה לגאול שדות. (היובל הוא רק אם לא גאל). ומיד נאמר: "כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו". משמע שאחיו מצֻוֶּה לגאול. אבל ר"י חולק וסובר שרשות ביד הקרוב לגאול, ולא חובה. שהרי האיש שאין לו גואל היינו שאינו גואל[[1714]](#footnote-1714). וכן, הפסוק "וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ", מרבה את כל הארץ, אבל איך משמע ממנו שזה חובה? אמנם יש להשיב ולומר שהפסוק הזה מקשר בין מצות היובל למצות הגאלה. והוא בא ללמד שיש מצוה לתת גאלה בכל הארץ, ובכל דבר, כמו ביובל.

כיון שנאמר כאן "וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ", למדו חכמים שבכל הארץ יש לגאול. לא רק בשדות לא גם בערים.

בהמשך הפרשה מפורש שיש לגאול גם את האיש הנמכר. גם גאלת האיש היא חלק משיבת אדם אל נחלתו: "אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל". גם בתחלת הפרשה וגם בסופה נאמר שהקרוב גואל, וככל שאדם יותר קרוב – עדיף. מכאן למדו חכמים שכן הדין בכל המכירות שבפרשה. התורה הביאה את זה במוכר את אחזתו ובמוכר את עצמו כי נושא הפרשה הוא שיבת איש אל אחזתו, אבל ה"ה לבתי ערי חומה. ויש חולקים ואומרים שבתי ערי חומה, כמו שהיובל לא משיב אותם כך גם הקרובים לא מצֻוִּים לגאלם. הם לא בכלל המצוה לתת גאלה לארץ. המצוה לתת גאלה היא רק בשדה אחזה, או בבתי חצרים שגם הם כשדה הארץ ויוצאים ביובל. בתי ערי חומה אינם אחזת הארץ. הפרשה אומרת שדיני יובל לא חלים עליהם והם נמכרים לצמיתת. אבל יש אומרים, כאמור לעיל, שכיון שהפתיחה היא "וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ", יש לתת גאלה גם בבתים.

על הנמכר לגוי נאמר: "אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל". כאן הכל מודים שהיא מצוה.

קדושין כא: - ראה לעיל קדושין יז: וראה לעיל עמ' תקמ, קדושין יד:טו.:

### שמות כא ו, דברים טו יז, קדושין כא:

התורה מצוה על רציעת אזן העבד שאינו רוצה לצאת: "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". וכן: "וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם".

מהו מרצע? האם דוקא כלי שעשאו היצרן לכך? והלא כל אדם הוא יצרן, ואם לקח קוץ והשתמש בו לרציעה עשאו מרצע. ויצא המרצע. מכאן דרש ריב"י שכל כלי שמתקים בו "וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת", הרי הוא מרצע. ובלבד שהוא אכן כלי, ולא סם וכיו"ב. אבל רבי אומר שמרצע הוא דוקא כלי של מתכת. אם לא כן אינו מרצע[[1715]](#footnote-1715). ועוד יש מי שדרש שדוקא מרצע הגדול והמיוחד.

וראה בשבועות ד: שם בארנו שאילו נאמר "ואת המרצע תקח ונתתה באזנו ובדלת, היינו אומרים שהקפידה התורה דוקא על מרצע. אילו נאמר "ואת המרצע תקח ונתתה באזנו ובדלת, היינו אומרים שהקפידה התורה דוקא על מרצע. אילו נאמר "ולקחת ונתת באזנו ובדלת את המרצע" היה מקום לרבות יותר. כיון שנאמר ולקחת את המרצע ונתת באזנו ובדלת, אנו למדים שלא הקפידה התורה במיוחד על המרצע ולא יחדה אותו. נושא הפסוק הוא הרציעה. כל כלי שלקחו ונתנו באזנו ובדלת נעשה מרצע. אלא שכאן יש פסוק נוסף שמדגיש יותר את המרצע: "וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". לכן נחלקו התנאים האם כל דבר, כי כל חפץ שהשתמש בו לרציעה הרי עשאו מרצע, או דוקא כלי מתכת, שאפשר לומר שהוא מרצע. אפשר גם לפרש את המחלוקת בכך שהשאלה היא האם המרצע הוא עקר בפסוק, או שאינו אלא דוגמא, וכונת התורה היא שהאזן תרצע. שהרי לא נאמר "ואת המרצע תקח", משמע שהמרצע אינו אלא דוגמא. נושא הפסוק הוא עצם הרציעה. אבל אפשר לפרש שדוקא הזכרתו של המרצע בתוך המשפט מלמדת על חשיבותו.

### ויקרא כה מא, קדושין כא:

התורה מלמדת שעבד עברי אינו אלא שכיר, שצריך ביובל לשוב אל משפחתו כשהיה: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד". החזקתו של האדון בעבד היא זמנית. הוא שכיר. הוא יכול להחזיק בו רק אם יוכל אח"כ להחזירו כשהיה. שהרי הוא עבדו של ה' ואינו ביד קונהו אלא כפקדון.

### דברים כא יא, קדושין כא:

התורה מלמדת על שבויה יפת תאר: "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ".

הפרשה אומרת שהרואה אשה בשבי וחושק בה, יכול לקחתה לו לאשה, ובתנאי שיעשה בה את כל המעשים האמורים, ושבסופו של דבר תהיה אשתו ולא שפחתו. הוא לא יכול להתחרט ולבחור לעשותה שפחתו. וראה לעיל יבמות מח. שם בארנו את כל הטעמים למצוה זו.

נחלקו אמוראים וראשונים[[1716]](#footnote-1716) בשאלה האם רק אחרי כל המעשים האלה, וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה, או שאפשר לבא עליה פעם אחת במלחמה. האם החדוש של התורה הוא רק שיכול לעשותה אשתו בעל כרחה (כשם שיכול לקחת שפחה מהשבי בעל כרחה), או שיכול גם לבא עליה. לכאורה מתוך פשט הכתובים עולה שרק לאחר כל המעשים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ. ואולם יש אומרים שפעם אחת יבא עליה במלחמה.[[1717]](#footnote-1717) מתוך כך נחלקו האם מותרת לכהן. אם מותרת ביאה אחת במלחמה, ובכך אין הבדל בין ישראל לכהן כי לשניהם הותר האסור, האם יהיה הדבר מותר גם לכהן? הלא לא יוכל לעשות בה את כל שאר המעשים האמורים בפרשה. והתנאי של התורה להתר הוא שיעשה בה את כל המעשים האלה ותהיה אשתו. משום כך אוסר שמואל על הכהן לקחתה.

נאמר כאן "וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה". אין לעשות זאת במלחמה, אלא להביא אותה תחלה אל ביתו.

נאמר "וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה", ההיתר הוא דוקא למי שרואה אותה בשעת השבי במלחמה, ולוקח לו לאשה. אינו יכול לקחת את שבויתו אחרי שהביאה לביתו כשפחה ולעשותה אשתו. אלא עליו לקחת אשה ככל איש הלוקח לו אשה. ודוקא לו. אין כאן התר לסחור בנשים או להביא אשה לאחר. יכול לקחת דוקא לו ודוקא אשה אחת שהוא חושק בה. ומ"מ התורה לא הגבילה, יכול לקחת כל שבויה, גם אם היא אשת איש.

### שמות כא ו, דברים טו יז, קדושין כב.:

התורה מצוה על רציעת אזן העבד שאינו רוצה לצאת: "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד אָהַבְתִּי אֶת אֲדֹנִי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בָּנָי לֹא אֵצֵא חָפְשִׁי: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". וכן: "וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ: וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם".

העבד צריך לומר את דבריו בעודו עבד. שנאמר "וְאִם אָמֹר יֹאמַר הָעֶבֶד". ואולם צריך לומר בשעת יציאה.

ויכול לומר זאת דוקא אם אוהב את אשתו ואת בניו, ודוקא אם מתקים בו "כִּי אֲהֵבְךָ וְאֶת בֵּיתֶךָ כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ".

וראה לעיל קדושין כ.

דרך הרציעה היא "וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת", או "וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ" אחרי שקים בו "וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה", כלומר הוא מניח את אזנו על הדלת ומכניס לתוכה את המרצע עד שהוא מגיע לדלת. והכונה לדלת שעומדת במקומה, שנאמר "וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה", כלומר כתקנה בפתח הבית.

### שמות כא ג, ויקרא כה מא, קדושין כב.

נאמר על העבד: "אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ", וכן נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד". כאשר הוא יוצא, אשתו ובניו יוצאים עמו. מכאן שגם הם באו עמו לבית אדוניו וישבו שם. זה היה ביתם, וממילא הם גם התכלכלו עם הבית[[1718]](#footnote-1718).

### ויקרא כה מה-מו, קדושין כב:

על עבד כנעני נאמר: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ ....". עבדים כנענים הם רכוש בעליהם. הם כאחזתם. שיכים להם והם מורישים אותם לבניהם עד עולם. הם כקנין. ומכאן שהם נקנים כקרקע.[[1719]](#footnote-1719) ודינם לענינים רבים כדין קרקע.

קדושין כב: - ראה יבמות נה:[[1720]](#footnote-1720)

קדושין כג.: - ראה גטין לט:מא:

### ויקרא כה לא, קדושין כד.

נאמר: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו". חכמים דיקו שדוקא אם איש גואל ממעשרו הוא מוסיף חמישיתו. לא אם הוא גואל מעשר שלא שלו. (ופשוט שבכלל זה אשה במעשר של בעלה, שהרי אינו שלה[[1721]](#footnote-1721)).

### שמות כא כו-כז, קדושין כד.:

התורה מצוה על האדון לשלח עבד שהפיל את עינו ושנו: "וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ: ס וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ". התורה נקטה שן ועין, אבל פשוט שהכונה לכל הדומה לשן ועין, כמו במקרים רבים שהתורה נוקטת דוגמא והכונה לזה והדומה לזה. כל הדומה לשן ועין, כלומר שהאדון עשה בו מום שאינו מתרפא.[[1722]](#footnote-1722) אינו יוצא בשן חלב כי אינה מום.

נאמר "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ". האם התורה מצוה על האדון לשלחו, או שהיא מלמדת שהעבד חפשי? בכך נחלקו תנאים. האם כעת הוא מצֻוֶּה לשלחו, כמו שאיש משלח את אשתו. או שהתורה מלמדת שהוא משולח ועומד (כמו בעבד עברי שנאמר בו "תשלחנו חפשי מעמך", ואינו צריך שטר).

התורה מתארת אדון שמתכון להכות את עבדו, לא ברור האם מתכון להפיל את עינו ושנו, הוא מפיל ומשחת אותה. נחלקו תנאים בביאור המלה "וְשִׁחֲתָהּ". האם כונת המלה שהוא מתכון לשחתה, או שכונת המלה שבסופו של דבר שחתה.

בכל מקום שבו נאמר בפרשתנו עבד סתם, ולא עבד עברי, דורשים חכמים עבד כנעני. ואולי משום שבפרשת בהר לא נקרא העברי עבד, אלא להפך, נאמר שלא תעבד בו עבדת עבד, ולא ימכרו ממכרת עבד, ודוקא הנכרים הם עבד ואמה. וגם בפרשת ראה לא נאמרה המלה עבד אלא על הנרצע. שעליו נאמר שם והיה לך עבד עולם. אמנם, מכלל שנאמר עליו והיה לך עבד עולם משמע שלפני כן היה עבד שלא לעולם. או לפחות שיש עבד שאינו לעולם. אבל אפשר לומר שהעברי אינו עבד. לכן דרשו חכמים שכל העבדים האמורים בפרשת משפטים סתם אינם עבד עברי. אמנם מה נעשה שבפרשת משפטים עצמה העברי נקרא עבד. לצין זאת כאן, ולצין מנין שהעבד האמור כאן כנעני הוא.

### ויקרא א יד, קדושין כד:

התורה מלמדת על הקרבנות השונים: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ ... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: ... וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ ...". בבקר ובצאן נאמר זכר תמים. בעוף לא נאמר, ומכאן שלא צריך להיות זכר ולא צריך להיות תמים. עם זאת, אומרים חכמים שאם יש בו מום נכר מאד, אינו בכלל העוף.

### ויקרא יא לא, טו יא-יב, במדבר יט יט, קדושין כה.

טומאה עוברת במגע. נאמר "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב....". גם על הזב נאמר: "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם: וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר". הנגיעה מטמאת. חכמים מפרשים שנגיעה היא דוקא מבחוץ. מי שבלע את הטומאה וטבל, אין הטומאה הנגעת בו מבפנים מטמאת. את המלה "יִגַּע" מפרשים חז"ל מבחוץ. בליעה אינה נגיעה. הנגיעה בטמא מטמאת. ומכאן שכל אבר שיכול לגעת בטמא, אם הוא נוגע הוא מטמא. רק אבר פנימי אינו מטמא. הלשון נוגעת מבחוץ ולכן יש בה טומאה.

כאשר הוא נטהר, הוא רוחץ את כל בשרו במים. אם כל בשרו בתוך המים, הוא טהור. הלשון יכולה להשאר בתוך פיו. כל בשרו במים גם אם לשונו בפיו, ולא הקפידה תורה אלא שיהיה בשרו במים.

כל זה מסברה. אין כאן הכרעה לענין הזאה. שם נאמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". צריך להזות על הטמא. כלומר מבחוץ. מה הדין אם הזה על לשונו? כיון שנאמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא", משמע עליו מבחוץ, כמו שנאמר בסוף הפסוק "וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". ואולם, יש חולקים. כיון שהוזכרו כאן שני דברים שונים. הזאה ורחיצה. וכיון שאם נגע בטומאה בלשונו טמא, כך אם הוזה על לשונו – הוזה עליו וטהר.

קדושין כו. – ראה גטין לו.

### ירמיהו מ י, קדושין כו.

אחרי החורבן והגלות, באו האנשים שנותרו בארץ אל גדליה. והוא אמר להם שקרקע שהם תופשים – להם היא: "וַיִּשְׁמְעוּ כָל שָׂרֵי הַחֲיָלִים אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה הֵמָּה וְאַנְשֵׁיהֶם כִּי הִפְקִיד מֶלֶךְ בָּבֶל אֶת גְּדַלְיָהוּ בֶן אֲחִיקָם בָּאָרֶץ וְכִי הִפְקִיד אִתּוֹ אֲנָשִׁים וְנָשִׁים וָטָף וּמִדַּלַּת הָאָרֶץ מֵאֲשֶׁר לֹא הָגְלוּ בָּבֶלָה: וַיָּבֹאוּ אֶל גְּדַלְיָה הַמִּצְפָּתָה וְיִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָהוּ וְיוֹחָנָן וְיוֹנָתָן בְּנֵי קָרֵחַ וּשְׂרָיָה בֶן תַּנְחֻמֶת וּבְנֵי עֵופַי הַנְּטֹפָתִי וִיזַנְיָהוּ בֶּן הַמַּעֲכָתִי הֵמָּה וְאַנְשֵׁיהֶם: וַיִּשָּׁבַע לָהֶם גְּדַלְיָהוּ בֶן אֲחִיקָם בֶּן שָׁפָן וּלְאַנְשֵׁיהֶם לֵאמֹר אַל תִּירְאוּ מֵעֲבוֹד הַכַּשְׂדִּים שְׁבוּ בָאָרֶץ וְעִבְדוּ אֶת מֶלֶךְ בָּבֶל וְיִיטַב לָכֶם: וַאֲנִי הִנְנִי יֹשֵׁב בַּמִּצְפָּה לַעֲמֹד לִפְנֵי הַכַּשְׂדִּים אֲשֶׁר יָבֹאוּ אֵלֵינוּ וְאַתֶּם אִסְפוּ יַיִן וְקַיִץ וְשֶׁמֶן וְשִׂמוּ בִּכְלֵיכֶם וּשְׁבוּ בְּעָרֵיכֶם אֲשֶׁר תְּפַשְׂתֶּם". אינכם צריכים דבר, תפשו מקום ולכם הוא. הם כבר עריכם.

מכאן למד חזקיה שקרקע נקנית בתפישה. אמנם, יתכן שא"א ללמוד משם כי אולי שם היתה זו הוראת שעה ברשות המנהיג. או ששם היה הדבר משום שהם זכו מן ההפקר, שהרי הבעלים הוגלו משם ואולי התייאשו (אם נאמר שיש יאוש בקרקע). אבל יש להשיב שהיא היא, שהרי הקונה שדה מאחר קונה ברשות הבעלים. וא"כ הוא כקונה מן ההפקר. ועוד, אילו היה הדבר הוראת שעה, לא היה קורא להן "עריכם".

### דברים יא לא, קדושין כו.

משה אומר לישראל: "כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ". משה לא מצוה את ישראל לבצע קנין כלשהו בארץ. משה אומר לישראל: תפשו אותה ושבו בה. ובכך תירשו אותה.

### ויקרא כה יד, קדושין כו.

התורה מתארת את דין חזרת שדה ביובל ואומרת: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". בפשטות, מדובר כאן על מכירת קרקע, הנקנית מיד עמיתך כלומר מאת עמיתך, ובה מזהירה התורה שימכור במספר שני תבואות. כך אמנם מפרש ר' יוחנן. אבל ר"ל דרש מכאן למטלטלין שנקנים מידו ממש. קנין מיד עמיתך. ויש לברר כיצד דרש, הלא הפסוק אמור בהקשר אחר. ר' יוחנן לומד מכאן את עִקר דין הפסוק: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ", אין להונות איש את אחיו במחיר. ר' יוחנן דורש ולומד מכאן שכיון שהתורה באה כאן ללמד שמודדים את התבואות עצמן ולא את הקרקע, ועל זה היא אומרת שאסור להונות, הרי שהאִסור אמור דוקא על התבואה ודומיה. לא על הקרקע. התורה אומרת לא להונות כי הוא אומרת שלא מוכרים את הקרקע עצמה. גם זה לא ממש פשט הפסוק, אבל זה נתן להלמד מן הכלל.

עוד לומד ר' יוחנן מכך שנאמר "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו", שהצווי חל הן על המוכר והן על הקונה. וראה ב"מ נא.

נאמר כאן "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ...". הדין הזה חל דוקא כאשר מוכרים ממכר, כלומר כאשר מוכרים את הממכר עצמו, את גוף הדבר. לא כאשר מוכרים ראיה.

בב"מ מח. מביא רבא ראיה לדעת ר"ל מהפסוקים בפרשת ויקרא. שם נאמר "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא...". לא נאמר שהוא צריך להשיב את תשומת היד, ומכאן שללא משיכה הוא לא מתחיב. (בעל כרחנו צריך לבאר שגם ר' יוחנן מודה שמשיכה קונה במתנה, בקבלת שמירה ועוד. אלא שבמכר הוא סובר שרק המעות קונות).

### דברי הימים ב כא ג, קדושין כו.

מסופר על יהושפט שנתן מתנות לבניו: "וַיִּשְׁכַּב יְהוֹשָׁפָט עִם אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר עִם אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם בְּנוֹ תַּחְתָּיו: וְלוֹ אַחִים בְּנֵי יְהוֹשָׁפָט עֲזַרְיָה וִיחִיאֵל וּזְכַרְיָהוּ וַעֲזַרְיָהוּ וּמִיכָאֵל וּשְׁפַטְיָהוּ כָּל אֵלֶּה בְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיִּתֵּן לָהֶם אֲבִיהֶם מַתָּנוֹת רַבּוֹת לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְמִגְדָּנוֹת עִם עָרֵי מְצֻרוֹת בִּיהוּדָה וְאֶת הַמַּמְלָכָה נָתַן לִיהוֹרָם כִּי הוּא הַבְּכוֹר". חכמים דרשו מכאן שהוא נתן את המתנות יחד עם הערים, ע"י הקנאת הערים.

קדושין כז: - ראה סוטה כג:כד.:

נאמר: "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן". תנאים דרשו שהיא נשבעת גם על מה שהיה לפני נשואיה. מדברי התנאים למדו האמוראים דין גלגול שבועה. למעשה זה לא מדרש הכתובים אלא מדרש המשנה (וראה תוס').

### ויקרא כז טו, יט, קדושין כט.

התורה מתארת את דרכי גאולת הקדש: "וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ". הכלל הקובע כאן הוא שנתינת הכסף להקדש היא הפודה. כפי שנאמר: "וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ", "וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ". הנתינה קובעת. לכן, אם נתן כסף להקדש פדה. ואם משך ועדין לא נתן כסף – עדין אינו פדוי.

### ויקרא יט ג, קדושין כט.

נאמר: "דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". הדבור הוא אל כל עדת בני ישראל, אבל הצווי מתחיל ב"איש". והמשפט בנוי בצורה האומרת דרשני. כיון שהמשפט מתחיל ב"אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו", ההמשך היה צריך להיות "אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו יִירָא". הפסוק התחיל בלשון נסתר יחיד, ועבר ללשון נוכח רבים. מדוע? מסתבר שהפסוק ממשיך ומדבר אל כל עדת ישראל, ולא רק אל האיש. נאמר איש רק משום שלכל אחד מישראל יש אב ואם משלו, ולכן אי אפשר היה לכתוב "אמכם ואביכם תיראו". אלא איש איש אל אביו ואמו שלו. אבל הצווי הוא לא אל האיש אלא אל כל ישראל. האיש לא נזכר אלא בשל הסבה שציינו. לכן אי אפשר ללמוד ממנו הלכות, כגון שאינו מדבר אלא אל האיש. הוא מדבר אל כל עדת ישראל. (ולהלן לומדת מכאן הגמ' שבכל מצוות עשה מחויבות גם הנשים).

### בראשית יז י, כא ד, קדושין כט.

ה' מצוה את אברהם על המילה, לו ולזרעו לדורותיו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר". נאמר כאן שכל אדם צריך למול את בשר ערלתו. אבל נאמר גם שאַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם תשמרו על כך ש"הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם ... וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם". לכם ימול כל זכר, כלומר: עם ישראל לדורותיו מצֻוֶּה שימול לו כל זכר. מכאן שהמצוה מוטלת על עם ישראל כלו. בן שמונת ימים אינו מל את עצמו. ועל מי במיוחד מוטלת המצוה? אפשר ללמוד זאת מכך שנאמר "וַיָּמָל אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק בְּנוֹ בֶּן שְׁמֹנַת יָמִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים", אלהים צוה אותו. אפשר לפרש שאלהים צוה אותו, שהרי לו אמר ה' את הדברים. אבל האמוראים דורשים שדוקא אותו צוה ה', כלומר את האב. אברהם ולא שרה, אע"פ שעם ישראל באותו זמן כלל גם את שרה.

אם התורה מצוה למול את הבן, אפשר ללמוד מכאן שהתורה מצוה שהבן יהיה נמול. מכאן שיש מצוה על האדם להיות נמול. לגבי מילה יש פסוק מפורש העוסק בכך. אבל הנחת היסוד הזאת עומדת בבסיס הסוגיא גם לגבי פדיון הבן ותלמוד תורה. סברה פשוטה היא: אם התורה צותה לפדות את הבן וללמדו תורה, הרי זה משום שהתורה מבקשת שהבן יהיה פדוי וילמד. כל מי שחלה מצוה על גופו, עקר המצוה עליו. אמנם, נחלקו תנאים האם עקר המצוה היא על האב שהרי אותו צוה הכתוב, או שעקר המצוה היא על האדם עצמו, ומה שצוה הכתוב את האב היינו משום שבד"כ האב עושה זאת. כך סוברים חכמים, אבל ר' יהודה סובר שעקר המצוה היא לפדות את בנו וללמד את בנו תורה. ורק אח"כ יפדה וילמד את עצמו[[1723]](#footnote-1723).

כאמור, סברה פשוטה היא שאם התורה צותה שיהיה הבן פדוי ולומד תורה, המצוה היא גם עליו. ואולם, הגמ' מוסיפה ולומדת שמי שבכלל המצוה מצֻוֶּה על אחרים ומי שאינו בכלל המצוה אינו מצֻוֶּה על אחרים. וזה טעון ביאור. האמוראים לומדים זאת מהמלים תִּפְדֶּה ווּלְמַדְתֶּם,] ובדרך של אל תקרי. ויש לבאר.

### שמות יג יג, לד כ, במדבר יח טו, קדושין כט.

התורה מצוה על פדיון הבן בכמה מקומות. בפרשת בא נאמר: "וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה". בפרשת כי תשא נאמר: "וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם". בפרשת קרח נאמר: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא".

נאמר כאן "וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה", וכן "כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה", משמע שהאב הוא הפודה את בניו.

הצווי הוא רק על בכור זכר. וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’. ונאמר בְּכוֹר בָּנֶיךָ.

בפשטות, כיון שנאמר בניך, משמע שהאב הוא המצֻוֶּה. אך כיון שכל בכור צריך להיות פדוי, אם אביו לא פדאו יפדה הוא את עצמו. וכן עם ישראל מצֻוֶּה לפדות את בכוריו. וכן אדם מצֻוֶּה לפדות את עצמו, ולדעת חכמים המצוה הזאת אף קודמת לפדיון בנו, ובארנו זאת לעיל.

עוד אומרים חכמים שמצות הפדיון שהגיע זמן חיובה, קודמת למצוה שעדין לא הגיע זמן חיובה כגון עליה לרגל, אע"פ שאת הפדיון יוכל לקים אח"כ ואת העליה לרגל לא. האמוראים מבארים שטעמם מכך שנאמר כאן "כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם".

כאמור: נשים אינן בכלל המצוה הזאת, לכן גם אינן פודות את בניהן. וכך דרשו האמוראים.

### דברים ה א, יא יט, ד ט, קדושין כט:

משה מצוה את בני ישראל ללמוד את התורה וללמדה את בניהם ובני בניהם כדי שלא תמוש מפי ישראל[[1724]](#footnote-1724) לדורותיו. הוא אומר: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם". ובהמשך דבריו: "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ". וכן: "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ". ע"י שכל אדם ילמד את בניו ובניו את בניהם וכו', יזכור ישראל לדורותיו את התורה.[[1725]](#footnote-1725) וכן מצֻוֶּה כל אדם ללמוד, שנאמר "וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם".

נאמר: "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם". הרצף הרב-דורי בעם ישראל עובר מאב לבן, ולאו דוקא לבתו, שתעבור למשפחה אחרת. לכן המצוה היא דוקא להודיע לבנים.[[1726]](#footnote-1726) (ולהלן לד. עוד מוסיפה הגמ' ולומדת שכיון שנאמר "וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ", הרי שגם התפלין הם חלק מהעניין הזה של ההעברה לבנים ולבני הבנים ושמירת מסורת הדורות הרציפה. יתר על כן, הגמ' עוד מבקשת להוסיף וללמוד משם שכל המצוות הקבועות בזמנים קבועים וידועים, שהתורה קבעה להן זמנים קבועים ויציבים הבאים דרך קבע מדי יום או מדי שעה או מדי שנה בזמנים קבועים שאינם יכולים להשתנות או להתבטל, גם הן כתורה ותפלין ואינם אלא באנשים ולא בנשים, שהרי שמירה על היציבות הקבועה של העברת התורה באופן קבוע מדור לדור היא תפקידם של האנשים. אמנם, הפסוק הבא האומר "וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ", עוסק גם בנשים. בפשטות, משום שהוא לא מצוה על האיש אלא על הבית[[1727]](#footnote-1727). והאמוראים תולים זאת בפסוק לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם[[1728]](#footnote-1728)).

נחלקו התנאים כיצד יש לפרש את הפסוק "וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ". האם מתוך שאדם מלמד את בנו ובנו את בנו, הרי הוא מלמד את בניו ובני בניו עד סוף הדורות. או שחיב ממש ללמד את בן בנו.

### ירמיהו כט ו, קדושין ל

ירמיהו אומר לאנשי הגולה שיערכו לישיבה ארוכה בגולה: "כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הִגְלֵיתִי מִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה: בְּנוּ בָתִּים וְשֵׁבוּ וְנִטְעוּ גַנּוֹת וְאִכְלוּ אֶת פִּרְיָן: קְחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָּנִים וּבָנוֹת וּקְחוּ לִבְנֵיכֶם נָשִׁים וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם תְּנוּ לַאֲנָשִׁים וְתֵלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּרְבוּ שָׁם וְאַל תִּמְעָטוּ: וְדִרְשׁוּ אֶת שְׁלוֹם הָעִיר אֲשֶׁר הִגְלֵיתִי אֶתְכֶם שָׁמָּה וְהִתְפַּלְלוּ בַעֲדָהּ אֶל ה’ כִּי בִשְׁלוֹמָהּ יִהְיֶה לָכֶם שָׁלוֹם". לפי דרכנו למדנו שכשם שדרך העולם לבנות בתים ולשבת בהם, כך דרך העולם שהאב לוקח נשים לבניו.

### קהלת ט ט, קדושין ל:

קהלת לועג לצרכי העולם הזה ואומר: "רְאֵה חַיִּים עִם אִשָּׁה אֲשֶׁר אָהַבְתָּ כָּל יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה". על דרך האסמכתא דרשו מכאן האמוראים שיחד עם האשה צריך לראות חיים. כלומר פרנסה.

### משלי ג ט, קדושין לב.

נאמר "כַּבֵּד אֶת ה’ מֵהוֹנֶךָ וּמֵרֵאשִׁית כָּל תְּבוּאָתֶךָ:  וְיִמָּלְאוּ אֲסָמֶיךָ שָׂבָע וְתִירוֹשׁ יְקָבֶיךָ יִפְרֹצוּ". ממילא למדנו שהמכבד מכבד ע"י מתן מרכושו. ואם כך -  גם בכבוד אב ואם, שגם עליו נאמר כבד, יהיה הכבוד כך. שיתן לו משלו.

### שמות יג כא, קדושין לב.

נאמר שה' הלך לפני ישראל. וַה’ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה. מכאן בקשו לדרוש שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול. ותמוה, למה לא למדו מכאן למלך. ואולי במלך אין זה משום כבודו אלא כדי שיהיו דבריו נשמעים.

וכן למדו מאברהם ששמש את אורחיו.

### תהלים א ב, קדושין לב:

ספר תהלים משבח את ההוגה בתורת ה': "אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב:  כִּי אִם בְּתוֹרַת ה’ חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה". נאמר "בְּתוֹרַת ה’ חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה". אפשר היה לפרש שכונת הכתוב שבתורתו של ה' יהגה יומם ולילה. בפרט שהכתוב כאן מבוסס על הכתוב ביהושע: "לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה". ואולם, אם כך למה לא נאמר "וּבָהּ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה"? מכאן למדו שהיא נעשית כשלו.

קדושין לב: - ראה סנהדרין כ:

### ויקרא יט לב, קדושין לב:

התורה מצוה: "מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה’". זקן הוא מנכבדי וחכמי ישראל, כפי שאנו מוצאים במקומות רבים בתורה, שזקני העם הם חכמיו ומנהיגיו. יש לכבדו בקימה ובהידור פניו. הקימה היא כבודו. לא מדובר כאן על כִבוד ככִבוד אב ואם שהוא נתינה כפי שבארנו לעיל. כאן מדובר על כָבוד. על הִדור פניו. על קימה מפניו. זהו חיוב אחר, שאין בו נתינה, אלא רק עמידה מפניו דרך כָבוד. יש להדר את פניו ובכך המהדר ירא את ה'. לא את הזקן הוא מכבד אלא את ה'. לכן עליו לעשות זאת ביראת ה'. אי אפשר להתעלם מהזקן מתוך מחשבה שכבודו לא יפגע כי הוא יסבור שהאיש לא ראהו. על האדם להיות ירא מאלהיו. שנאמר כאן "וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה’"

הפסוק מתחלק לשנים: "מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן". אפשר לפרש שמפני שיבה תקום ובכך תהדר פני זקן, ומדובר כאן על איש אחד שיש להדרו בקימה. אך אפשר לפרש שיש כאן שתי הלכות שונות. ויש לכבד הן את איש התורה והן את רב השנים.

כמו כן נחלקו מהו זקן, האם כל איש תורה הוא זקן, או שרק איש תורה שהוא גם רב שנים, וראוי להיות ממנהיגי העם.

### שמות לג יח, קדושין לג:

בני ישראל עמדו בשעה שמשה עבר על פניהם, ועד שהגיע לאהל: "וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל  מְבַקֵּשׁ ה’ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה:  וְהָיָה כְּצֵאת מֹשֶׁה אֶל הָאֹהֶל יָקוּמוּ כָּל הָעָם וְנִצְּבוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד  בֹּאוֹ הָאֹהֱלָה:  וְהָיָה כְּבֹא מֹשֶׁה הָאֹהֱלָה יֵרֵד עַמּוּד הֶעָנָן וְעָמַד פֶּתַח הָאֹהֶל וְדִבֶּר עִם מֹשֶׁה:  וְרָאָה כָל הָעָם אֶת עַמּוּד הֶעָנָן עֹמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וְקָם כָּל הָעָם וְהִשְׁתַּחֲווּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ". מכאן דרש ר' אבהו שכך יש לכבד את הנשיא. אמנם, אפשר להשיב ששם היה הדבר מפני כבוד השכינה, המדברת עם משה.

קדושין לד. – ראה לעיל קדושין כט.[[1729]](#footnote-1729)

קדושין לד. – ראה מנחות לו:, וראה יומא יא:

קדושין לד.: – ראה סכה כז. וראה סכה כח

קדושין לד: - ראה חגיגה ב-ג. ד

### דברים טז יא, קדושין לד:

התורה מצוה על שמחת הרגל: "חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". בפירוש הוזכרו כאן גם הבת, האמה והאלמנה. הרי שגם נשים חיבות לשמוח ברגל. ואולם, לא נאמר שהן אלה שמצוות לשמוח. נאמר שהשמח ברגל מצֻוה לשמח עמו את בתו ואת האלמנה אשר בשעריו[[1730]](#footnote-1730).

קדושין לד:לה. - ראה קדושין כט.

קדושין לה. – ראה יבמות סה:

### שמות יג ט, קדושין לה.

התורה מצוה: " וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם". גם הצווי הזה עניינו שמירת התורה והזכרון לאורך דורות ישראל. ענינו להודיע מדור לדור בזמנים קבועים ויציבים את זכרון יציאת מצרים, כדי שהתורה תשמר עמנו לדורות[[1731]](#footnote-1731), ומכאן שכל המצוות הבאות דרך קבע כדי לשמר את התורה, הן מצוות הנוהגות באנשים.להאריך ולהרחיב איך נלמדו מכאן דיני מצות שהז"ג וראה שם..

### קדושין לה.

נאמר: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת". ונאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ". ונאמר: "כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ". כלומר: התורה מחיבת גם את האנשים וגם את הנשים[[1732]](#footnote-1732).

וראה גם גטין פח:. שם בארנו שה' מצוה את משה "כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ועל זה הוא אומר "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם", ממילא למדנו שישראל הם המצֻוִּים והמוסמכים לשפוט. כל ישראל בכלל המשפטים. (אמנם, המדרש גם ממעט את ההדיוטות, וממילא גם את הנשים[[1733]](#footnote-1733)). כל ישראל בכלל התורה.

קדושין לה השוה הכתוב אשה לאיש, להפנות לכאן מכל המקומות שבהם זה מוזכר.

### ויקרא כא א, קדושין לה:

על הכהנים נאמר "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחוּ קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ".

המצוות האלה אמורות אל הכהנים בני אהרן. דוקא בניו של אהרן, המשמשים ככהנים. לא אל הבנות. הצוויים האמורים כאן לא נאמרו אלא אל הזכרים[[1734]](#footnote-1734).

עד כאן לגבי קדושתם של הכהנים. אבל בפרשת קדשים, העוסקת בקדושתם של ישראל, נאמר: "לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ: וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם וּכְתֹבֶת קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בָּכֶם אֲנִי ה’". ובפרשת ראה נאמר: "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת".

נאמר "לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם – בלשון רבים. וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ – בלשון יחיד. מכאן למדו האמוראים שרק על הגברים נאסר להשחית את זקנם. אמנם, הם גם למדים משם על ראש הפסוק ועל ראש האיש והאשה. וזה תמוה. כי אם כל הדרשה מבוססת על כך שבסוף הפסוק יש לשון זכר בנגוד לראש הפסוק, מהיכי תיתי ללמוד משם על ראש הפסוק שבו נאמרה לשון נקבה. (וגם אם הדרשה מבוססת על הסברה שלנשים אין זקן, איך אפשר ללמוד משם על הראש? ואכן, אביי אינו מקבל את הדרשה הזאת ודורש ממקום אחר).

ורב אדא למד משם אחרת. הוא פרש את הפסוק: כולכם לא תקיפו פאת ראשכם, הגדולים אל יקיפו את הקטנים. וראה בנזיר נז: נזיר נז:, להפנות משם לכאן, ולראות מה המקום המתאים. אפשר שדוקא משום שיש לנו הסבר אחר לשנוי בלשון, אפשר ללמד שאשה לא בכלל. אבל אפשר להפך: גם נשים בל תקיפו. ואולם, הכל מודים באשה. ויש מפרשים שרב אדא מתיר להקיף קטן, כי לא תקיפו היינו שכולכם לא תקיפו את מי שבכלל החיוב, וקטן שאינו חיב מותר גם לאחר להקיפו. לצין גם במצוות חנוך ובמי המצֻוֶּה בהקדמה למצוות.

בפשטות, הצווי "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת" אמור אל כל ישראל. וכן דרשו חכמים. אבל איסי בן יהודה דרש מכאן שרק הגברים נאסרו בכך, הם בנים לה'. גם הצווי מסכם ואומר "כי עם קדוש אתה לה'", וכל העם הוא עם קדוש לה'. (ואולי משום כך חולקים חכמים על איסי). אמנם יש אפשרות ללמוד שאתה עם קדוש ע"י המצוות שנאמרו בפרשת קדושין העוסקת בקדושת ישראל. אבל זה תמוה. ורבא אכן לומד את דינו של איסי ממקום אחר. וחכמים חולקים עליו.

וראה מכות כ.:

### ויקרא א ב, ז כט, קדושין לו.

התורה מצוה על הקרבנות: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’". וכן היא אומרת: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו".

מצוות רבות כאן נוהגות ב"בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים" וכד', ופשוט שהכונה לזכרי הכהֻנה, בניו של אהרן ובני בניהם, שעובדים במקדש. את העבודות האלה עושים זכרים בלבד. וכן כל שאר העבודות המוטלות על הכהנים במקדש. אשר הוזכרו כאן ואשר הוזכרו בהמשך הפרשה, כגון האמור בעוף: "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה", או האמור במנחה, ועוד.

ואולם. הפרשה פותחת ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ומכאן מבקשים האמוראים ללמוד שגם הדינים האמורים כאן על בני ישראל אינם נוהגים אלא בזכרים. והדבר צריך ביאור גדול. שהרי מצוות רבות בתורה פותחות ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" והן נוהגות גם בנשים. ואכן, גם תנופות להלכה נוהגות בנשים בשני מקרים. אחד שאמור בפירוש (סוטה) ואחד (נזירה) שלא נאמר בפירוש שהוא נוהג גם באשה, וחכמים למדו שלא יתכן שיקריב הנזיר את קרבנותיו מבלי שיתקים בו: "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן". וגם אם הנזיר הוא אשה.

קדושין לו: - ראה סוטה יט.

### דברים יב א, קדושין לז.

התורה מצוה לקים את המצוות בארץ: "כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ: וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא ....". התורה מצוה להמשיך ולקים את המצוות ה' גם אחרי שנעבור את הירדן, ולא רק אז, אלא כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה. התורה מתקימת לעולם, אם כי עִקר קיומה הוא בארץ. ויש להאריך בביאור דרשה זו.

התורה נועדה לקיום בארץ. נשאלת אפוא השאלה מה יהיה הדין אם יגלו ישראל מהארץ. האם התורה היא חובת הארץ או חובתם של ישראל? הסברה נותנת שיש מצוות שהן חובתה של הארץ. אבל יש מצוות שתלויות בישראל ולא בחובתה של הארץ, ואם כך – הרי הן נוהגות בכל מקום. לא דבר הכתוב בארץ אלא בהוה ובראוי להיות.

הירושלמי‎ֹ (שביעית ו א) פתח את הדרשה הזאת בפסוק הזה, והשיב מהאמור בפרשת והיה אם שמע, שאחר הגלות נקים מצוות. אמנם, את הפרשה אפשר לפרש שאינו המשך ל"ואבדתם מהרה".

כמו כן הוא דורש את הפסוקים בפרשת נצבים, ומקיש ביאתם בימי יהושע לביאתם בימי עזרא. וראה דברינו בערכין לב.

קדושין לז.: - ראה מנחות פג:פד. וזבחים קיא.

### דברים יז יד, כז א, קדושין לז:

נאמר: "כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא...." ונאמר: "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וכו'". בשני המקרים האלה הצווי הוא אחרי שתבוא אל הארץ ותשב בה. מכאן למד ר' ישמעאל שמצוה שהתורה תולה בביאתנו אל הארץ, מתקימת כאשר אנו יושבים בה והיא מוחזקת בידינו.

בבכורים אומרת התורה שכאשר תהיה לך קרקע והיא תהיה שלך תוכל להביא בכורים למי שנתן לך את הקרקע ולהודות לו שנתן לו את האדמה ואת פירותיה. אפשר שמשום כך תולה את זה התורה בירושה וישיבה. אבל ר' ישמעאל לומד מכאן שכל מצוה שתלויה בהיותנו בארץ, תלויה בכך שנשב על הארץ כתקנה.

### ויקרא כג ג, ג יז, שמות יב כ, קדושין לז:

התורה מצוה על כל המועדים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: פ אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וכו'". השבת היא שבת בכל מושבותינו, היא שבת מאליה. את שאר המועדים אנו מצווים לקרוא במועדם.

כך נאמר על הקרבנות: "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ". את חלב הקרבן מקריבים במשכן, אבל התורה אומרת שכיון שבקרבן מקריבים את החלב והדם – גם בחולין אין לאכול את החלב והדם, בכל מושבותיכם ובכל מקום ובכל זמן כל חלב וכל דם לא תאכלו.

גם על המצות נאמר: "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכֵלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מַצּוֹת". משמע שבכל מקום אוכלים מצות. בין עם הפסח ובין במקום אחר. (וראה דברינו בפסחים כח:).

קדושין לח: - ראה גטין לו.

קדושין לט. – ראה סנהדרין נז., שם בארנו שכיון שנאמר "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם". אין כאן חוק חדש אלא רק צווי לשמור את חקותיו הקיימים כבר של ה'. נראה שמצוות בני נח אינן מצוות הבאות לכוון את לב העובד אל ה' או אל הקדש, אלה לא נמסרו אלא לישראל. בני נח אינם מצֻוִּים אלא בכך שלא יקלקלו את עולמו של ה', ושיעשו כיכלתם כדי שהעולם ישאר מתוקן והחוקים שגזר עליו ה' ימשיכו להתקים בו. (ו"חקֹתי" הם חקי הטבע) לכן נאסרה עליהם הרבעת כלאים כדי שלא יהיה בעולם מין שלא צוה עליו ה'. ולא תקנתו של העובד חשובה כאן אלא תקנתו של העולם, ולכן נאסר עליהם סרוס לדעה זו. וכן שפיכות דמים היא ע"ז הדרך. ואפשר שאפילו עבודה זרה וברכת השם כך היא, כי אלה מביאים לקלקול העולם ולא רק לקלקולו של אותו האיש. לכן אסורי כלאים נוהגים בהם דוקא ביצירת מין חדש, בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן, אך אינם תלויים דוקא בא"י ובעם ישראל ככל מצוות התלויות בארץ, אלא נוהגים בכל מקום, כי הם שבוש חוקי הטבע שחקק ה', ואינם דומים ל"ושמרתם את חקתי ואת משפטי" שהם חקים ומשפטים שקבע ה' לאדם כיצד לנהוג, ותוכיח המלה "משפט".

ואמנם, משמע שבאדמתם של ישראל יש חיוב מיוחד, מעבר למה שבכל מקום, שהרי נאמר "בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם", בהמתך ושדך.

### יחזקאל כ לט, קדושין מ.

יחזקאל מנבא אל ישראל שעובדים את ה' בדרך לא ראויה ומחללים את שמו: "וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית בַּחֲמִשִׁי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בָּאוּ אֲנָשִׁים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל לִדְרֹשׁ אֶת ה’ וַיֵּשְׁבוּ לְפָנָי: ס וַיְהִי דְבַר ה’ אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם דַּבֵּר אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כֹּה אָמַר ה’ ה’ הֲלִדְרֹשׁ אֹתִי אַתֶּם בָּאִים חַי אָנִי אִם אִדָּרֵשׁ לָכֶם נְאֻם ה’ ה’: הֲתִשְׁפֹּט אֹתָם הֲתִשְׁפּוֹט בֶּן אָדָם אֶת תּוֹעֲבֹת אֲבוֹתָם הוֹדִיעֵם: וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה’ ה’ בְּיוֹם בָּחֳרִי בְיִשְׂרָאֵל וָאֶשָּׂא יָדִי לְזֶרַע בֵּית יַעֲקֹב וָאִוָּדַע לָהֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וָאֶשָּׂא יָדִי לָהֶם לֵאמֹר אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: בַּיּוֹם הַהוּא נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֶל אֶרֶץ אֲשֶׁר תַּרְתִּי לָהֶם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת: וָאֹמַר אֲלֵהֶם אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ וּבְגִלּוּלֵי מִצְרַיִם אַל תִּטַּמָּאוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיַּמְרוּ בִי וְלֹא אָבוּ לִּשְׁמֹעַ אֵלַי אִישׁ אֶת שִׁקּוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזָבוּ וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אַפִּי בָּהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרָיִם: וָאַעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הֵמָּה בְתוֹכָם אֲשֶׁר נוֹדַעְתִּי אֲלֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וָאוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וָאֲבִאֵם אֶל הַמִּדְבָּר: וָאֶתֵּן לָהֶם אֶת חֻקּוֹתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי הוֹדַעְתִּי אוֹתָם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם: וְגַם אֶת שַׁבְּתוֹתַי נָתַתִּי לָהֶם לִהְיוֹת לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וַיַּמְרוּ בִי בֵית יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר בְּחֻקּוֹתַי לֹא הָלָכוּ וְאֶת מִשְׁפָּטַי מָאָסוּ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם וְאֶת שַׁבְּתֹתַי חִלְּלוּ מְאֹד וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם בַּמִּדְבָּר לְכַלּוֹתָם: וָאֶעֱשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם: וְגַם אֲנִי נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר לְבִלְתִּי הָבִיא אוֹתָם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת: יַעַן בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ וְאֶת חֻקּוֹתַי לֹא הָלְכוּ בָהֶם וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ כִּי אַחֲרֵי גִלּוּלֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ: וַתָּחָס עֵינִי עֲלֵיהֶם מִשַּׁחֲתָם וְלֹא עָשִׂיתִי אוֹתָם כָּלָה בַּמִּדְבָּר: וָאֹמַר אֶל בְּנֵיהֶם בַּמִּדְבָּר בְּחוּקֵּי אֲבוֹתֵיכֶם אַל תֵּלֵכוּ וְאֶת מִשְׁפְּטֵיהֶם אַל תִּשְׁמֹרוּ וּבְגִלּוּלֵיהֶם אַל תִּטַּמָּאוּ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם בְּחֻקּוֹתַי לֵכוּ וְאֶת מִשְׁפָּטַי שִׁמְרוּ וַעֲשׂוּ אוֹתָם: וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי קַדֵּשׁוּ וְהָיוּ לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיַּמְרוּ בִי הַבָּנִים בְּחֻקּוֹתַי לֹא הָלָכוּ וְאֶת מִשְׁפָּטַי לֹא שָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אוֹתָם אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אַפִּי בָּם בַּמִּדְבָּר: וַהֲשִׁבֹתִי אֶת יָדִי וָאַעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם לְעֵינֵיהֶם: גַּם אֲנִי נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר לְהָפִיץ אֹתָם בַּגּוֹיִם וּלְזָרוֹת אוֹתָם בָּאֲרָצוֹת: יַעַן מִשְׁפָּטַי לֹא עָשׂוּ וְחֻקּוֹתַי מָאָסוּ וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ וְאַחֲרֵי גִּלּוּלֵי אֲבוֹתָם הָיוּ עֵינֵיהֶם: וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל פֶּטֶר רָחַם לְמַעַן אֲשִׁמֵּם לְמַעַן אֲשֶׁר יֵדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי ה’: ס לָכֵן דַּבֵּר אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל בֶּן אָדָם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר ה’ ה’ עוֹד זֹאת גִּדְּפוּ אוֹתִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּמַעֲלָם בִּי מָעַל: וָאֲבִיאֵם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אוֹתָהּ לָהֶם וַיִּרְאוּ כָל גִּבְעָה רָמָה וְכָל עֵץ עָבֹת וַיִּזְבְּחוּ שָׁם אֶת זִבְחֵיהֶם וַיִּתְּנוּ שָׁם כַּעַס קָרְבָּנָם וַיָּשִׂימוּ שָׁם רֵיחַ נִיחוֹחֵיהֶם וַיַּסִּיכוּ שָׁם אֶת נִסְכֵּיהֶם: וָאֹמַר אֲלֵהֶם מָה הַבָּמָה אֲשֶׁר אַתֶּם הַבָּאִים שָׁם וַיִּקָּרֵא שְׁמָהּ בָּמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה: לָכֵן אֱמֹר אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה’ ה’ הַבְּדֶרֶךְ אֲבוֹתֵיכֶם אַתֶּם נִטְמְאִים וְאַחֲרֵי שִׁקּוּצֵיהֶם אַתֶּם זֹנִים: וּבִשְׂאֵת מַתְּנֹתֵיכֶם בְּהַעֲבִיר בְּנֵיכֶם בָּאֵשׁ אַתֶּם נִטְמְאִים לְכָל גִּלּוּלֵיכֶם עַד הַיּוֹם וַאֲנִי אִדָּרֵשׁ לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל חַי אָנִי נְאֻם ה’ ה’ אִם אִדָּרֵשׁ לָכֶם: וְהָעֹלָה עַל רוּחֲכֶם הָיוֹ לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיֶה כַגּוֹיִם כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשָׁרֵת עֵץ וָאָבֶן: חַי אָנִי נְאֻם ה’ ה’ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם: וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפוֹצֹתֶם בָּם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה: וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל מִדְבַּר הָעַמִּים וְנִשְׁפַּטְתִי אִתְּכֶם שָׁם פָּנִים אֶל פָּנִים: כַּאֲשֶׁר נִשְׁפַּטְתִּי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּמִדְבַּר אֶרֶץ מִצְרָיִם כֵּן אִשָּׁפֵט אִתְּכֶם נְאֻם ה’ ה’: וְהַעֲבַרְתִּי אֶתְכֶם תַּחַת הַשָּׁבֶט וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם בְּמָסֹרֶת הַבְּרִית: וּבָרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים וְהַפּוֹשְׁעִים בִּי מֵאֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם אוֹצִיא אוֹתָם וְאֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֹא יָבוֹא וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה’: וְאַתֶּם בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה’ ה’ אִישׁ גִּלּוּלָיו לְכוּ עֲבֹדוּ וְאַחַר אִם אֵינְכֶם שֹׁמְעִים אֵלָי וְאֶת שֵׁם קָדְשִׁי לֹא תְחַלְּלוּ עוֹד בְּמַתְּנוֹתֵיכֶם וּבְגִלּוּלֵיכֶם: כִּי בְהַר קָדְשִׁי בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה’ ה’ שָׁם יַעַבְדֻנִי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלֹּה בָּאָרֶץ שָׁם אֶרְצֵם וְשָׁם אֶדְרוֹשׁ אֶת תְּרוּמֹתֵיכֶם וְאֶת רֵאשִׁית מַשְׂאוֹתֵיכֶם בְּכָל קָדְשֵׁיכֶם: בְּרֵיחַ נִיחֹחַ אֶרְצֶה אֶתְכֶם בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפֹצֹתֶם בָּם וְנִקְדַּשְׁתִּי בָכֶם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם: וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה’ בַּהֲבִיאִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אוֹתָה לַאֲבוֹתֵיכֶם: וּזְכַרְתֶּם שָׁם אֶת דַּרְכֵיכֶם וְאֵת כָּל עֲלִילוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר נִטְמֵאתֶם בָּם וּנְקֹטֹתֶם בִּפְנֵיכֶם בְּכָל רָעוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם: וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה’ בַּעֲשׂוֹתִי אִתְּכֶם לְמַעַן שְׁמִי לֹא כְדַרְכֵיכֶם הָרָעִים וְכַעֲלִילוֹתֵיכֶם הַנִּשְׁחָתוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה’ ה’". יחזקאל פונה אל הפושעים ואומר שמוטב שיעבדו איש גלוליו ולא יחללו את שם ה'. הוא מדבר לאורך הנבואה על חומרתו של חלול שם ה'. מכאן עולה שגם בעברות יש חמורות יותר וחמורות פחות, וחלול השם הוא עברה חמורה אפילו יותר מע"ז.

### דברים כד א, קדושין מא.

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה.

כבר בארנו במסכת גטין שנושא הפרשיה הוא האִסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור האמור כאן, מזכירה התורה פעמַים את דרך השִלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". אם הוא רוצה לשלחה, הוא כותב לה ספר כריתות ונותן בידה.

האיש משלח את האשה מביתו. מן הסתם הוא לא תופש אותה ומוציא אותה מביתו. הוא נותן לה ספר כריתות והיא יוצאת. ונאמר בפירוש "ויצאה מביתו". אע"פ שהיא היוצאת מביתו, התורה מבטאת זאת במלים "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתו". כשהיא יוצאת משום שהוא אמר לה לצאת, משמעות הדבר שהוא המשלח[[1735]](#footnote-1735). ממילא למדנו שמה שנעשה בצווי האדם, ידו הארֻכה של האדם היא. מכאן לומדת הבריתא שאפשר לעשות מעשים ע"י שליח.[[1736]](#footnote-1736)

### שמות יב ו, קדושין מא:

התורה מצוה על הפסח: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיוֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם...". כל איש לוקח לכל ביתו, ושוחט, וזה נחשב כאילו כל ישראל שוחטים. מכאן שאחד יכול לעשות מצוה בשליחות אחרים. וראה פסחים עח:

כל איש לוקח לכל ביתו, גם לקטנים, אבל הקטנים לא לקוחים לביתם. בעל הבית קונה ולא הקטנים.

קדושין מא: - ראה גטין כג:

### במדבר לד יח, קדושין מב.

התורה מצוה שכאשר ינחלו את הארץ, יחלקו יהושע ואלעזר את הארץ, וכל נשיא ייצג את אנשי שבטו: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִנְחֲלוּ לָכֶם אֶת הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן: וְנָשִׂיא אֶחָד נָשִׂיא אֶחָד מִמַּטֶּה תִּקְחוּ לִנְחֹל אֶת הָאָרֶץ: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים לְמַטֵּה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה: וּלְמַטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן שְׁמוּאֵל בֶּן עַמִּיהוּד: לְמַטֵּה בִנְיָמִן אֱלִידָד בֶּן כִּסְלוֹן: וּלְמַטֵּה בְנֵי דָן נָשִׂיא בֻּקִּי בֶּן יָגְלִי: לִבְנֵי יוֹסֵף לְמַטֵּה בְנֵי מְנַשֶּׁה נָשִׂיא חַנִּיאֵל בֶּן אֵפֹד: וּלְמַטֵּה בְנֵי אֶפְרַיִם נָשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן שִׁפְטָן: וּלְמַטֵּה בְנֵי זְבוּלֻן נָשִׂיא אֱלִיצָפָן בֶּן פַּרְנָךְ: וּלְמַטֵּה בְנֵי יִשָּׂשכָר נָשִׂיא פַּלְטִיאֵל בֶּן עַזָּן: וּלְמַטֵּה בְנֵי אָשֵׁר נָשִׂיא אֲחִיהוּד בֶּן שְׁלֹמִי: וּלְמַטֵּה בְנֵי נַפְתָּלִי נָשִׂיא פְּדַהְאֵל בֶּן עַמִּיהוּד: אֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לְנַחֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן". מכאן שאדם יכול ליצג את משלחיו, או לפחות נשיא ומנהיג יכול ליצג את מונהגיו, והמנהיגים מחלקים נחלות לעם.

קדושין מב חטא חטא מתרומה. לבאר את הדרשה. להפנות מפסחים לג: (הפנינו מהערה, לראות אם צריך עוד הפניה) ושאר מקומות.

קדושין מב: - ראה ב"מ מד.

קדושין מג. – ראה ב"ק עא.

קדושין מג. – ראה זבחים קו קז קח קטו

### קדושין מג. שמואל ב יב

דוד צוה את יואב להרוג את אוריה בעקיפין: "וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּכְתֹּב דָּוִד סֵפֶר אֶל יוֹאָב וַיִּשְׁלַח בְּיַד אוּרִיָּה: וַיִּכְתֹּב בַּסֵּפֶר לֵאמֹר הָבוּ אֶת אוּרִיָּה אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּלְחָמָה הַחֲזָקָה וְשַׁבְתֶּם מֵאַחֲרָיו וְנִכָּה וָמֵת: ס וַיְהִי בִּשְׁמוֹר יוֹאָב אֶל הָעִיר וַיִּתֵּן אֶת אוּרִיָּה אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יָדַע כִּי אַנְשֵׁי חַיִל שָׁם: וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי הָעִיר וַיִּלָּחֲמוּ אֶת יוֹאָב וַיִּפֹל מִן הָעָם מֵעַבְדֵי דָוִד וַיָּמָת גַּם אוּרִיָּה הַחִתִּי", על כך מוכיח אותו נתן הנביא: "מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה’ לַעֲשׂוֹת הָרַע בעינו בְּעֵינַי אֵת אוּרִיָּה הַחִתִּי הִכִּיתָ בַחֶרֶב וְאֶת אִשְׁתּוֹ לָקַחְתָּ לְּךָ לְאִשָּׁה וְאֹתוֹ הָרַגְתָּ בְּחֶרֶב בְּנֵי עַמּוֹן".

דוד לא הכה את אוריה בידו. הוא סובב את מיתתו בחרב בני עמון ע"י יואב, ונתן מוכיח אותו על כך ואומר שדוד נידון כהורג.

מכאן למד שמאי הזקן שגם ההורג ע"י שליח חיב[[1737]](#footnote-1737). לא ברור האם שמאי מחיב אותו ממש בדיני אדם, או שהוא מלמד דין עקרוני. הלא נתן הנביא עצמו לא אומר שדוד הרג את אוריה ממש בידו, אלא שהרגו בחרב בני עמון. כלומר: סובב את מיתתו. מבחינת תוכחת הנביא דוד עשה מעשה חמור כהריגה, השאלה היא האם גם מבחינה הלכתית, שהרי הוא אינו אוחז בחרב בני עמון והורג את אוריה, וגם יואב לא. מכאן יש מקום לחולק החולק על שמאי הזקן, לומר שאין חיבים בדיני אדם על סיבוב מיתה לחברו. חיבים על כך בדיני שמים, כי מבחינה מוסרים נעשה כאן מעשה אסור. והכל מודים שמבחינה מסוימת של דיני שמים הכל חיבים[[1738]](#footnote-1738).

קדושין מו. – ראה כתובות לט:

קדושין מו: - ראה תמורה ה:

קדושין מח. – ראה קדושין ד: ט:

קדושין נ. – ראה ערכין כא.

קדושין נ: – ראה לעיל יבמות ג: ח יג. יג:

קדושין נא. – ראה לעיל קדושין ט

### במדבר יח ט, קדושין נב:

ה' מונה באזני אהרן את התרומות שאהרן מקבל. הוא פותח בתרומות המגיעות מהמזבח עצמו: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ". מכאן דרש ר"י שהמתנות האלה נעשו כממונו של אהרן. אהרן מקבל אותן מאת ה' וה' אומר לו: "זֶה יִהְיֶה לְךָ". אבל ר"י משיב לו ואומר שאין הכרח בדבר. אהרן מקבל את המתנות האלה מן האש. כלומר הוא מקבל אותן לאכילה, לא נתן לו אלא לאכילה, לא שיהיו ממונו. וראה לעיל שבת כה. ולהלן זבחים מד:

קדושין נג. – ראה מנחות עב:עג.

### ויקרא כז ל, קדושין נג.

נאמר: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’". הדגשת התורה "לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’", מלמדת שהוא ממון שמים.

### ויקרא יט כד, קדושין נד:

וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

בשנה הרביעית הפירות הם קדש הלולים לה', ואולם, לא התבאר מה דינם. ב"ה (א) משוים אותם למעשר שני. גם על מעשר שני נאמר: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’". ודיניו של מעשר שני התבארו בתורה, בעקר בפרשת ראה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ". גם הוא משמש להלל את ה'. והוא קדש לה', וכפי שבארנו לעיל – ממון שמים[[1739]](#footnote-1739). מכאן שגם נטע רבעי כך דינו. אבל ב"ש (ב) אינם לומדים ממעשר שני.

הירושלמי אומר שגם בית שמאי מפרשים שאת פירות השנה הרביעית מעלים לירושלים ואוכלים אותם בקדושה. אלא שהם אינם לומדים זאת ממעשר שני. מעצם (ג) העובדה שנאמר "יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה’" משמע שהוא קדש וינהגו בו כפי שנוהגים בקדש. כלומר: יאכלוהו בירושלים כקדשי המקדש. ואפשר גם לפדותו, ככל קדש. וכיון שהוא (ד) נועד להלל את ה', הוא אסור באכילה לאוננים. האמוראים אף מוסיפים ולמדים שמחללים אותו (ה) משום שהמלה "הלולים" יכולה להקרא "חלולים", ונראה שהוא אסמכתא בעלמא.[[1740]](#footnote-1740)

בירושלמי מובאת גם דעתו של רבי שמפרש שב"ש (ו) למדו ממעשר שני כמו בית הלל. אלא שאם כך, הם שואלים, בשביעית נטע רבעי אמור להיות הפקר לכל ומותר. אם נטע רבעי הוא כמעשר, הרי שבשביעית לא מפרישים מעשרות. לכן גם נטע רבעי אינו כמעשר שני. וכאשר (ח) אין מתחיבים במעשרות, לא מתחיבים גם בנ"ר. אלא שיש להשיב על כך, שהפירות בשנה זו קדושים כמו שקדוש מעשר שני בשנה אחרת, וכמו שהיה קדוש בשנה זו אילו הפרשנו אותו. שהרי נטע רבעי קדוש.

עוד מובאת בירושלמי דעה האומרת שקדושתו של נטע רבעי אכן נלמדת מקדושתו של מעשר שני. אבל חלולו של נטע רבעי לא נלמד מחלולו של מעשר שני, כי הצווי (ז) להוסיף חֹמש בפדיון לא נאמר אלא על מעשר שני. שם נאמר: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו". הוזכר כאן רק המעשר.

מ"ט דב"ה (א) גמרי קודש קודש ממעשר מה מעשר יש לו חומש ויש לו ביעור אף כרם רבעי יש לו חומש ויש לו ביעור וב"ש (ב) לא גמרי קודש קודש ממעשר.

תני רבי אומר (ו) לא אמרו בית שמאי אלא בשביעית אבל בשאר שני שבוע שבית שמאי יש לו חומש ויש לו ביעור על דעתיה דההן תנייה לא למדו נטע רבעי אלא ממעשר שני כמה דתימ' אין מעש' שני בשביעי' ודכוותה אין נטע רבעי בשביעית מעתה אל יהי לו קדושה וקדשתו (ג) מאיליו למדו קודש הילולים הרי הוא כקודש שקורין עליו ויהא מותר לאונן תני (ד) מגיד שהוא אסור לאונן ויהא חייב בביעור בגין דרבי שמעון פוטר מן הביעור ויפדה במחובר לקרקע תני רשב"ג אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע בית שמאי אומרי' אין לו חומש ואין לו ביעור על דעתיה דהדין תנייה לא למדו נטע רבעי ממעשר שני כל עיקר מעתה אל יהי לו קדושה וקדשתו (ג) מאיליו למדו קודש הילולים הרי הוא כקודש שקורין עליו את ההלל ויהא מותר לאונן תני (ד) מגיד שהוא אסור לאונן ויהא חייב בביעור בגין דרבי שמעון פוטר בביעור ויפדה במחובר לקרקע ר' זעירה בעי קומי רבי אבהו מניין שהוא טעון חילול קודש הילולים קודש חילולים (ה) לא מתמנעין רבנין בין ה"י לחי"ת תני רבי אייבו בר נגרי קומי רבי לא דרבי ישמעאל אם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו (ז) פרט לנטע רבעי שאין חייבין עליו חומש וחזר ותנא קומוי שתי גאולות הן אחת למעשר שני ואחת לנטע רבעי ... אמר ר' יוסי לא למדו ממנה אלא לשיעורין תני רבי יוסי בי רבי יודה רבי לעזר בי רבי שמעון אומר (ח) לא נתחייבו ישראל בנטע רבעי אלא לאחר ארבע עשרה שנה שבע שכיבשו ושבע שחילקו (ירושלמי).

קדושין נו: - ראה פסחים כב:, פסחים כב:כג. חולין קיג.:קיד:

### דברים כא ח, קדושין נז.

על עגלה ערופה נאמר: "וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’".

העגלה הערופה היא דרך לכפר על הארץ מפני הדם. שהרי נאמר "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה’ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". הדרך לכפר על הארץ היא בדם שופכו. וכאן שופכו לא ידוע, לכן מביאים עגלה והיא מכפרת. דרשו חכמים שהעגלה, כיון שהיא מכפרת כקרבן, היא נאסרת בהנאה. "וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל", שם עריפתה ושם מקומה, והיא אסורה בהנאה.

קדושין נז. – ראה חולין קמ.

ראה פסחים כא: כג:

### ויקרא יד ז, קדושין נז:

סדר טהרת המצורע כך הוא: "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה". הצפור משולחת אל השדה, ומסתבר שתהיה שם ככל צפורי השדה. כיון שהיא משולחת לשם חיה, ומשולחת להיות חלק מצפורי השדה. מכאן שהיא מותרת.

יש לשלח אותה דוקא אל שדה. לא אל מקום שאינו שדה. שהרי נאמר שדה.

קדושין נז: - ראה פסחים כג. וראה חולין קיג.:קיד:

קדושין נז: - ראה תמורה יב. (וראה גם חולין טז:יז.).

קדושין נח. – ראה להלן ע"ז נד:

קדושין נח. – ראה סכה מ:

קדושין נט: - ראה חולין לג.לה:לו

### ויקרא כז טז, קדושין סא

התורה מפרטת מה דין המקדיש הקדשים שונים: "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ:  לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ:  וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן:  וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה:  וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ:  וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם:  וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ:  וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף:  אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם:  וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ:  וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:  וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד:  וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ:  וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’:  וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’:  בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ.."

התורה מתארת מה דין המקדיש בהמה, בית, שדה אחזה ושדה מקנה. על שדה אחזה היא אומרת: "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף". כלומר: כל שטח שראוי לזריעת חמר שעורים, יפָּדה בחמשים שקל כסף. אבל התורה עוסקת כאן בכל שדה אחֻזה. כך שגם אם השדה כלו אינו אלא חצי חמר שעורים, יפָּדה לפי השעור הזה, היינו עשרים וחמשה שקלי כסף. התורה לא עוסקת כאן במקדיש זרע חמר שערים אלא במקדיש שדה, וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ, ואומרת שדינו זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. כך דינו של כל שדה. "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’".

וראה גם בערכין יד.

### במדבר לב ל, יט יב, קדושין סא.-סב.

במקומות רבים בתורה, דרכה של תורה לפרט בתנאי את שני הצדדים. מה יקרה אם יתקים התנאי ומה יקרה אם לא יתקים. כגון: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל קָיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ:  הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ". וכגון: "וַיֹּאמֶר ה’ זַעֲקַת סְדֹם וַעֲמֹרָה כִּי רָבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד:  אֵרֲדָה נָּא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעֲקָתָהּ הַבָּאָה אֵלַי עָשׂוּ כָּלָה וְאִם לֹא אֵדָעָה", וכגון: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה:  ה’ אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם:  וְאִם לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרֶיךָ וְנִקִּיתָ מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת רַק אֶת בְּנִי לֹא תָשֵׁב שָׁמָּה". "וְעַתָּה אִם יֶשְׁכֶם עֹשִׂים חֶסֶד וֶאֱמֶת אֶת אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמֹאל". וכגון: "וַיַּעֲנוּ בְנֵי יַעֲקֹב אֶת שְׁכֶם וְאֶת חֲמוֹר אָבִיו בְּמִרְמָה וַיְדַבֵּרוּ אֲשֶׁר טִמֵּא אֵת דִּינָה אֲחֹתָם:  וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לָתֵת אֶת אֲחֹתֵנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר לוֹ עָרְלָה כִּי חֶרְפָּה הִוא לָנוּ:  אַךְ בְּזֹאת נֵאוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמֹּל לָכֶם כָּל זָכָר:  וְנָתַנּוּ אֶת בְּנֹתֵינוּ לָכֶם וְאֶת בְּנֹתֵיכֶם נִקַּח לָנוּ וְיָשַׁבְנוּ אִתְּכֶם וְהָיִינוּ לְעַם אֶחָד:  וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלֵינוּ לְהִמּוֹל וְלָקַחְנוּ אֶת בִּתֵּנוּ וְהָלָכְנוּ", וכגון: "אִם בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם:  וְנָתַתִּי גִשְׁמֵיכֶם בְּעִתָּם ...  וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה:  וְאִם בְּחֻקֹּתַי תִּמְאָסוּ וְאִם אֶת מִשְׁפָּטַי תִּגְעַל נַפְשְׁכֶם לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתַי לְהַפְרְכֶם אֶת בְּרִיתִי:  אַף אֲנִי אֶעֱשֶׂה זֹּאת לָכֶם...". וכגון: "וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה:  וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ:  וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה:  וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ". וכגון: "הוּא יִתְחַטָּא בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהָר וְאִם לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהָר". וכגון: "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי ה’ לַמִּלְחָמָה:  וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה’ עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו:  וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּם מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי ה’:  וְאִם לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה חֲטָאתֶם לַה’ וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶתְכֶם". וכגון: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם יַעַבְרוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אִתְּכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן כָּל חָלוּץ לַמִּלְחָמָה לִפְנֵי ה’ וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וּנְתַתֶּם לָהֶם אֶת אֶרֶץ הַגִּלְעָד לַאֲחֻזָּה:  וְאִם לֹא יַעַבְרוּ חֲלוּצִים אִתְּכֶם וְנֹאחֲזוּ בְתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן". וכגון: "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם:  וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעַנְךָ וּפָתְחָה לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ:  וְאִם לֹא תַשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמְּךָ מִלְחָמָה וְצַרְתָּ עָלֶיהָ:  וּנְתָנָהּ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָהּ לְפִי חָרֶב".

רבים מהתנאים בתורה הם כפולים, עד שרשב"ג אומר (גטין עו.) שאין לך תנאי בכתובים שאינו כפול. אמנם קשה, שהרי יש תנאים בכתובים שאינם כפולים, כגון "וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל  הָאָרֶץ:  וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ". והגמ' דנה האם לומדים משם (שהרי אין לך תנאי כתובים שאינו כפול, משמע שרק כך אפשר להתנות תנאים) או ששני כתובים לא מלמדים (ועל כך יש להקשות, ומה היה לתורה לכתוב? אם אין תנאי אלא כפול, צריך היה לכפלו בכל מקום בתורה ולמה לא ילמדו, אדרבה, מכאן שילמדו. אפשר לומר ששני כתובים מלמדים ההפך, במקום שבו מטרת הפסוק ללמד את הדבר. אבל כאן, אין למדים אלא מדרכה של תורה).

ומ"מ זו מחלוקת תנאים. האם כיון שדרכה של תורה לכפול את התנאים משמע שכל תנאי צריך להיות כפול, או שאין התורה כופלת אלא במקום שבו יש צורך לכפול. שהרי אילו נאמר רק "אִם יַעַבְרוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אִתְּכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן כָּל חָלוּץ לַמִּלְחָמָה לִפְנֵי ה’ וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וּנְתַתֶּם לָהֶם אֶת אֶרֶץ הַגִּלְעָד לַאֲחֻזָּה", ולא נאמר "וְאִם לֹא יַעַבְרוּ חֲלוּצִים אִתְּכֶם וְנֹאחֲזוּ בְתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן", היו מבינים יהושע ואלעזר שאם לא יעברו לא ינחלו כלל, ודוקא משום כך צריך לכפול, אבל בד"כ לא צריך לכפול.[[1741]](#footnote-1741) האמוראים מבארים גם את שאר הפסוקים כאן בדרך דומה. גם הפסוק "הוּא יִתְחַטָּא בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהָר וְאִם לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהָר" בא ללמד שדוקא אם יעשה כך. ואם לא – לא יטהר.

קדושין סב: - ראה יבמות מו

קדושין סג. - ראה גטין מה.

קדושין סד. – ראה כתובות כב.

קדושין סד. – ראה קדושין סח.

### דברים יט טו, קדושין סה:

התורה אומרת: "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר". כאן מדובר על עד המעיד על עוונו וחטאתו של אדם. השאלה היא מה הדין בעד המעיד על אשתו של אדם, האם היא אשתו והאם היא מותרת לו. האם גם זה בגדר "יקום דבר", או שכיון שאין כאן עוון וחטא, והעד אינו אלא מגלה, יש לחשוש שמא אמת בפיו אע"פ שהוא אחד.

בפרשית גירושין נאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". לפי דרכנו למדנו שאדם משלח את אשתו אם הוא מוצא בה ערות דבר. מכאן מבקש רב כהנא ללמוד שגם ענייני אשה הם הקמת דבר. ויש חולקים.

ועוד נחלקו האם העדים הם מקימי הדבר, או שהם נועדו נגד שקרנים.

### במדבר כה יג, קדושין סו:

אחרי שפינחס מקנא לה' והורג את זמרי בן סלוא, ה' נותן לו ברית כהנת עולם: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כִלִּיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי: לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם: וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". הברית היא לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו, והיא ברית שלום. מכאן דרש שמואל שהוא וזרעו אחריו כהנים, ועבודתם תמיד כשרה בדיעבד, אבל רק אם הם בשלום, כלומר שלמים. ונראה שהוא אסמכתא. וכן שאר הדרשות כאן. שהרי הפסוק "ברך ה' חילו" ודאי לא עוסק בחללים, והפסוק "ובאת אל הכהן" עוסק בדין ולא בעבודה. לכן מסתבר שדרשות האמוראים כאן הן אסמכתא בעלמא.

קדושין סז: - ראה יבמות עח:

קדושין סז:סח. – ראה לעיל יבמות מט.מה:

קדושין סח. – ראה יבמות כג.

### ויקרא כא טו, קדושין סח.

התורה מצוה על קדושת הכהֻנה: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ: אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו: וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: ס וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’: וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ".

הכהן נאסר באשה זנה וחללה ובאשה גרושה. התורה לא מבארת מהי חללה. הכהן הגדול נאסר בנשים רבות: "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". הכהן הגדול אסור בנשים האלה כדי שלא יחלל את זרעו, משמע שאם עבר ונשא את הנשים הללו – חִלל את זרעו. וממילא למדנו גם מהי חללה. כהן שבא על אחת מהנשים האלה – חִלל את זרעו. זרעו הוא החללה שאותה אסרה התורה על הכהנים. ומשמע שדוקא על הכהנים. אלה לא נשים שאסורות על כל ישראל, אלא על הכהנים בלבד. אינה אלא מחוללת.

קדושין סח. – ראה יבמות סב.

קדושין סח: - ראה יבמות כב:

קדושין סח: - ראה יבמות כג.

### דברים כא יד, קדושין סח:

התורה אומרת שאפשר לקחת יפת תאר, אבל רק אחרי שהיא יושבת בביתך ועוזבת את עמההיא יכולה להיות לך לאשה: "כִּי תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ: וְרָאִיתָ בַּשִּׁבְיָה אֵשֶׁת יְפַת תֹּאַר וְחָשַׁקְתָּ בָהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה: וַהֲבֵאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת צִפָּרְנֶיהָ: וְהֵסִירָה אֶת שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ וּבָכְתָה אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יֶרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה: וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ: ס כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה". רק "אַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה". הגמ' עוד מוסיפה ולומדת מהפרשיה הסמוכה, שמי שאינה יכולה להיות לאדם לאשה, לא יולדת לו. אמנם יש מקום להקשות על כך מעריות ועוד.

קדושין סט. – ראה תמורה כה:

### דברים כג ג, קדושין סט.

התורה אומרת: "לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’". גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ, צאצאיו לא יבאו לו בקהל, וגם בני בתו. אע"פ שבד"כ יחוס אינו הולך אלא אחר הזכרים, ממזרות אינה יחוס. אין משפחה ששמה ממזרי, הממזרות היא פגם של מי שכל קיומו מעברה, וגם בני בתו באו מעברה. לכן, אין הדבר תלוי ביחוס, וגַם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ.

אמנם, נחלקו ר"ט ור"א בשאלה עד היכן הולכת הממזרות. לדעת ר"א כיון שממזרות אינה יחוס, היא נוהגת גם בבא על השפחה שאין בה יחוס. אבל לדעת ר"ט בני השפחה אינם דומים לבני בתו של אדם. בני בתו מתיחסים אחר אביהם ויש להם זקה גם לאמם. אבל בני השפחה הם כבני בהמה. הם כלל לא נחשבים כצאצאיו. וראה יבמות כב: ויבמות סב.

### עזרא ב סב, נחמיה ז סד, קדושין סט:

בספר היחס של העולים מבבל נזכרו משפחות שונות, ובין השאר נזכרה המשפחה שנקראה בני ברזלי. אלא שהם לא היו בני ברזלי, כאמור: "וּמִבְּנֵי הַכֹּהֲנִים בְּנֵי חֳבַיָּה בְּנֵי הַקּוֹץ בְּנֵי בַרְזִלַּי אֲשֶׁר לָקַח מִבְּנוֹת בַּרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי אִשָּׁה וַיִּקָּרֵא עַל שְׁמָם: אֵלֶּה בִּקְשׁוּ כְתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים וְלֹא נִמְצָאוּ וַיְגֹאֲלוּ מִן הַכְּהֻנָּה: וַיֹּאמֶר הַתִּרְשָׁתָא לָהֶם אֲשֶׁר לֹא יֹאכְלוּ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים עַד עֲמֹד כֹּהֵן לְאוּרִים וּלְתֻמִּים". הספר כלו נזכר גם בנחמיה, אשר חי שנים רבות אחרי העליה מבבל, והוא מצא את ספר היחש של העולים ומצא בו את פירוט כל המשפחות הנ"ל[[1742]](#footnote-1742). מכאן למדה הגמ' שכהן שאין לו כתב יחש, אינו אוכל בקדש הקדשים, שהרי חזקתו שהוא אוכל בקדשי הגבול, ולא בקדשי הקדשים[[1743]](#footnote-1743). אמנם, לא מצאנו שלכל משפחה יש כתב יחש. ספרי היוחסים שאנו מכירים מכאן ומהמשנה עוסקים בקבוצות גדולות של אנשים.

קדושין עב: - ראה יבמות מח.

### דברים כג ג, קדושין עג.

התורה מונה את האסורים לבא בקהל: "לֹא יָבֹא פְצוּעַ דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לוֹ בִּקְהַל ה’: ס לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה’ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’ עַד עוֹלָם: עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם לְקַלְלֶךָּ: וְלֹא אָבָה ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם: ס לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: בָּנִים אֲשֶׁר יִוָּלְדוּ לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’".

מהו קהל ה'? האם הוא כולל רק את בני אברהם יצחק ויעקב, או גם את הגרים? נאמר: "וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’: תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם", מכאן אפשר ללמוד שגם הגרים הם חלק מהקהל. וכך למד ר' יהודה. ואולם ר' יוסי חולק. הפסוק כאן בא ללמד שתהיה חקה אחת לקהל ולגר, מכאן שהגר אינו חלק מהקהל.

ומ"מ אין חולק על כך שכל ישראל הם קהל ה', לא רק כהנים, אלא גם לויים וישראלים. כל אלה קהל ה' הם, כפי שמצאנו במקומות רבים בתורה. האמוראים כדרכם דרשו זאת מספירת הזכרות. אבל בפשטות אין בכך צרך.

עוד דרשו מכאן האמוראים שדוקא ממזר ודאי לא יבא בקהל ה', ולא ברור כיצד דרשו זאת, ומה נשתנה הממזר מכל אסורים שבתורה שבהם לא דרשו ודאי ולא ספק[[1744]](#footnote-1744).

קדושין עד. - ראה יבמות מז

קדושין עה. – ראה יבמות סז:

קדושין עה: - ראה יבמות מה.

### שמות יח כב, במדבר יא טז, קדושין עו:

יתרו מיעץ למשה: "עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ: אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיָכָלְתָּ עֲמֹד וְגַם כָּל הָעָם הַזֶּה עַל מְקֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם". כך מצוה גם ה' את משה: "אֶסְפָה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ". משה אוסף את הזקנים והם נושאים עמו במשא העם. מכאן דרשו האמוראים שהם צריכים להיות דומים למשה ומיוחסים כמותו. ותמוה. הלא בפירוש נאמר שהם פחותים ממשה. ועוד: אם הם צריכים להיות מיוחסים כמותו – למה ישראלים כשרים? הלא משה הוא לוי. לכן נראה שזו אסמכתא.

קדושין עו: - ראה יבמות מה:

### דברי הימים א ז מ, קדושין עו:

בספר דברי הימים יש רשימות ארוכות של יוחסין. חלקן רשימות מימי דוד. הספר נפתח ברשימות של בני השבטים השונים ובין השאר אנו מוצאים שם כך:

וְלִבְנֵי יִשָּׂשכָר תּוֹלָע וּפוּאָה יָשׁוּב וְשִׁמְרוֹן אַרְבָּעָה: ס וּבְנֵי תוֹלָע עֻזִּי וּרְפָיָה וִירִיאֵל וְיַחְמַי וְיִבְשָׂם וּשְׁמוּאֵל רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם לְתוֹלָע גִּבּוֹרֵי חַיִל לְתֹלְדוֹתָם **מִסְפָּרָם בִּימֵי דָוִיד** עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת: ס וּבְנֵי עֻזִּי יִזְרַחְיָה וּבְנֵי יִזְרַחְיָה מִיכָאֵל וְעֹבַדְיָה וְיוֹאֵל יִשִּׁיָּה חֲמִשָּׁה רָאשִׁים כֻּלָּם: וַעֲלֵיהֶם לְתֹלְדוֹתָם לְבֵית אֲבוֹתָם גְּדוּדֵי צְבָא מִלְחָמָה שְׁלֹשִׁים וְשִׁשָּׁה אָלֶף כִּי הִרְבּוּ נָשִׁים וּבָנִים: וַאֲחֵיהֶם לְכֹל מִשְׁפְּחוֹת יִשָּׂשכָר גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים שְׁמוֹנִים וְשִׁבְעָה אֶלֶף **הִתְיַחְשָׂם לַכֹּל**: פ בִּנְיָמִן בֶּלַע וָבֶכֶר וִידִיעֲאֵל שְׁלֹשָׁה: וּבְנֵי בֶלַע אֶצְבּוֹן וְעֻזִּי וְעֻזִּיאֵל וִירִימוֹת וְעִירִי חֲמִשָּׁה **רָאשֵׁי בֵּית אָבוֹת גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים וְהִתְיַחְשָׂם** עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים וְאַרְבָּעָה: ס וּבְנֵי בֶכֶר זְמִירָה וְיוֹעָשׁ וֶאֱלִיעֶזֶר וְאֶלְיוֹעֵינַי וְעָמְרִי וִירֵמוֹת וַאֲבִיָּה וַעֲנָתוֹת וְעָלָמֶת כָּל אֵלֶּה בְּנֵי בָכֶר: **וְהִתְיַחְשָׂם לְתֹלְדוֹתָם רָאשֵׁי בֵּית אֲבוֹתָם** גִּבּוֹרֵי חָיִל עֶשְׂרִים אֶלֶף וּמָאתָיִם: ס וּבְנֵי יְדִיעֲאֵל בִּלְהָן וּבְנֵי בִלְהָן יְעוּשׁ וּבִנְיָמִן וְאֵהוּד וּכְנַעֲנָה וְזֵיתָן וְתַרְשִׁישׁ וַאֲחִישָׁחַר: כָּל אֵלֶּה בְּנֵי יְדִיעֲאֵל לְרָאשֵׁי הָאָבוֹת גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים שִׁבְעָה עָשָׂר אֶלֶף וּמָאתַיִם יֹצְאֵי צָבָא לַמִּלְחָמָה: וְשֻׁפִּם וְחֻפִּם בְּנֵי עִיר חֻשִׁם בְּנֵי אַחֵר: בְּנֵי נַפְתָּלִי יַחֲצִיאֵל וְגוּנִי וְיֵצֶר וְשַׁלּוּם בְּנֵי בִלְהָה: פ בְּנֵי מְנַשֶּׁה אַשְׂרִיאֵל אֲשֶׁר יָלָדָה פִּילַגְשׁוֹ הָאֲרַמִּיָּה יָלְדָה אֶת מָכִיר אֲבִי גִלְעָד: וּמָכִיר לָקַח אִשָּׁה לְחֻפִּים וּלְשֻׁפִּים וְשֵׁם אֲחֹתוֹ מַעֲכָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִי צְלָפְחָד וַתִּהְיֶנָה לִצְלָפְחָד בָּנוֹת: וַתֵּלֶד מַעֲכָה אֵשֶׁת מָכִיר בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּרֶשׁ וְשֵׁם אָחִיו שָׁרֶשׁ וּבָנָיו אוּלָם וָרָקֶם: וּבְנֵי אוּלָם בְּדָן אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה: וַאֲחֹתוֹ הַמֹּלֶכֶת יָלְדָה אֶת אִישְׁהוֹד וְאֶת אֲבִיעֶזֶר וְאֶת מַחְלָה: וַיִּהְיוּ בְּנֵי שְׁמִידָע אַחְיָן וָשֶׁכֶם וְלִקְחִי וַאֲנִיעָם: פ וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוּתָלַח וּבֶרֶד בְּנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְנוֹ וְתַחַת בְּנוֹ: וְזָבָד בְּנוֹ וְשׁוּתֶלַח בְּנוֹ וְעֵזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אַנְשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בָּאָרֶץ כִּי יָרְדוּ לָקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם: וַיִּתְאַבֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ: וַיָּבֹא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ: וּבִתּוֹ שֶׁאֱרָה וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֶלְיוֹן וְאֵת אֻזֵּן שֶׁאֱרָה: וְרֶפַח בְּנוֹ וְרֶשֶׁף וְתֶלַח בְּנוֹ וְתַחַן בְּנוֹ: לַעְדָּן בְּנוֹ עַמִּיהוּד בְּנוֹ אֱלִישָׁמָע בְּנוֹ: נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ: וַאֲחֻזָּתָם וּמֹשְׁבוֹתָם בֵּית אֵל וּבְנֹתֶיהָ וְלַמִּזְרָח נַעֲרָן וְלַמַּעֲרָב גֶּזֶר וּבְנֹתֶיהָ וּשְׁכֶם וּבְנֹתֶיהָ עַד עַיָּה וּבְנֹתֶיהָ: וְעַל יְדֵי בְנֵי מְנַשֶּׁה בֵּית שְׁאָן וּבְנֹתֶיהָ תַּעְנַךְ וּבְנֹתֶיהָ מְגִדּוֹ וּבְנוֹתֶיהָ דּוֹר וּבְנוֹתֶיהָ בְּאֵלֶּה יָשְׁבוּ בְּנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל: פ בְּנֵי אָשֵׁר יִמְנָה וְיִשְׁוָה וְיִשְׁוִי וּבְרִיעָה וְשֶׂרַח אֲחוֹתָם: וּבְנֵי בְרִיעָה חֶבֶר וּמַלְכִּיאֵל הוּא אֲבִי ברזות בִרְזָיִת: וְחֶבֶר הוֹלִיד אֶת יַפְלֵט וְאֶת שׁוֹמֵר וְאֶת חוֹתָם וְאֵת שׁוּעָא אֲחוֹתָם: וּבְנֵי יַפְלֵט פָּסַךְ וּבִמְהָל וְעַשְׁוָת אֵלֶּה בְּנֵי יַפְלֵט: וּבְנֵי שָׁמֶר אֲחִי ורוהגה וְרָהְגָּה יחבה וְחֻבָּה וַאֲרָם: וּבֶן הֵלֶם אָחִיו צוֹפַח וְיִמְנָע וְשֵׁלֶשׁ וְעָמָל: בְּנֵי צוֹפָח סוּחַ וְחַרְנֶפֶר וְשׁוּעָל וּבֵרִי וְיִמְרָה: בֶּצֶר וָהוֹד וְשַׁמָּא וְשִׁלְשָׁה וְיִתְרָן וּבְאֵרָא: וּבְנֵי יֶתֶר יְפֻנֶּה וּפִסְפָּה וַאְרָא: וּבְנֵי עֻלָּא אָרַח וְחַנִּיאֵל וְרִצְיָא: כָּל אֵלֶּה בְנֵי אָשֵׁר רָאשֵׁי בֵית הָאָבוֹת בְּרוּרִים גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים רָאשֵׁי הַנְּשִׂיאִים **וְהִתְיַחְשָׂם בַּצָּבָא בַּמִּלְחָמָה** מִסְפָּרָם אֲנָשִׁים עֶשְׂרִים וְשִׁשָּׁה אָלֶף: ס

משמע מכאן שדוד הכין רשימת יוחסין לחילותיו. כך משמע ביתר בירור בהמשך ספר דברי הימים, שם מונה דוד את משפחות הכהנים, משפחות המשוררים, משפחות השוערים ומשפחות הלוחמים, והכל בתבנית אחת. וראה שם בפרקים שאחרי הפרק הנ"ל.

### ויקרא כא טו, קדושין עז.עח.

התורה מזהירה את הכהן הגדול שלא לשאת נשים פסולות: "וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". נאמר כאן שלא ישא את הנשים האלה, כדי שלא יחלל את זרעו בעמיו. משמע שאם ישא את הנשים האלה – יתחלל זרעו. לא כל זרעו אלא זַרְעוֹ בְּעַמָּיו, כלומר: בניו ובני בניו, הממשיכים אותו במשפחתו. אלה שהיו אמורים להיות כהנים אחריו אילו נשא אשה כשרה. כמו מה שאמור בראש הפרשה: "לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ". כלומר: משפחתו. בניו ובני בנו אחריו. אך לא בני בנותיו. כמו לכל ענייני משפחה בתורה. הבת שנולדת במשפחתו הרי היא חללה. שהרי כל בת היא כיחוס משפחת אביה. היא זרעו. (ואלמלא היתה חללה היתה אוכלת תרומה בזכותו). אך בניה אחריה יתיחסו אחרי אביהם. אמנם, ר' דוסתאי מפרש אחרת את הפסוק "זַרְעוֹ בְּעַמָּיו". לדברו, דוקא הבת הנולדת מאותה ביאה היא המחוללת. לא בת בנו. אא"כ גם אמה חללה.

עוד למדו מכאן התנאים שגם האשה עצמה התחללה. לא רק הזרע אלא גם האשה עצמה. מעשה הביאה על האלמנה מחלל, והוא מחלל את האלמנה ואת הזרע.פסול עובר לאשה ולזרעה.

נאמר כאן: "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו...". מכאן למדו התנאים שנאסרה הלקיחה ונאסר החלול.

כאמור: מי שפסול, פסולו הולך אחריו ואחרי זרעו, מאב לבן, ככל דיני המשפחה. כיון שגם גר פסול לכהנה, לומד ר' יהודה שגם פסולו הולך אחריו. ואשתו ובניו נפסלים כמותו. וראה להלן.

קדושין עז. – ראה יבמות יא.:

על הכהן ההדיוט נאמר כאן: "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו". על הכהן הגדול נאמר כאן: "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ". בכהן הדיוט התורה חלקה בין הזונה והחללה לבין הגרושה. ואמרה "אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ". מכאן למדו חכמים שגם בכהן גדול אלה שני אסורים נפרדים. על הכהן הגדול נאמר "וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו", משמע שהביאה הזאת מביאה לחלול זרעו, ומכאן שגם בכהן הדיוט. כמו שכהן גדול באסורה לו מחלל את הזרע, כך כהן הדיוט באסורה לו. כל פסולי כהנה מתחללים.

התורה אוסרת לקחת את הפסולה, כדי שלא יחלל את זרעו. לפי דרכנו למדנו שהתורה אוסרת את חלול הזרע. מכאן שהמחלל את הזרע או את האשה, עובר לא רק על הלקיחה אלא גם על עצם החלול[[1745]](#footnote-1745). די בכך שיחלל את האשה או את הזרע כדי שתהיה בכך עברה. וכן הלקיחה היא עברה.

ורבא למד מכאן שלא נאסר אִסור זה אלא כדי שלא יחלל זרעו. שהרי התורה נתנה כאן טעם לדבריה: למה לא יקח? כדי שלא יחלל זרעו. מכאן שאם לא בא עליה לא עבר, שהרי לא חִלל. להפנות מברכות כא הערה נא .

### דברים כד ד, קדושין עח.

התורה אוסרת על האדם להחזיר את גרושתו שנישאה לאחר: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה". האסור הוא שיקחנה להיות לו לאשה, שינהג בה כאשה, כלומר שישאנה ויבא עליה. נאסרה כיון שהיא טמאה לו, והארץ תחטא אם יקדש ויבא על אשה הטמאה לו. לא נאסרה אא"כ יקדשנה ויבא עליה.

### יחזקאל מד כב, קדושין עח.:

יחזקאל אומר על הכהנים: "וְאַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה לֹא יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם בְּתוּלֹת מִזֶּרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר תִּהְיֶה אַלְמָנָה מִכֹּהֵן יִקָּחוּ". התחדשו כאן כמה דברים שלא נאמרו בתורה. ראשית, נאמר שהכהנים צריכים לשאת בְּתוּלֹת מִזֶּרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל. דוקא מזרע בית ישראל. מי שאינה מזרע בית ישראל פסולה. וכאן עלינו לשאול: מה כונת הדברים? מהו זרע בית ישראל? ר' יהודה סובר שכל צאצאית של גר, ממשפחת גרים, אינה מזרע בית ישראל. הלא מזרע גרים היא. וכבר בארנו לעיל שר' יהודה סובר שכמו שפסול של חלל עובר לזרעו אחריו, שהרי משפחתו משפחת חלל היא, כך פסול גר. אבל ראב"י סובר שאין כאן פסול כמו שאר פסולי כהנה, אלא רק דרישה שהיא תהיה מזרע בית ישראל. זאת אינה דרישה משפחתית אלא רק זרע ישראל, לכן די בכך שאחד מהוריה מישראל. היא לא צריכה להיות ממשפחה כשרה אלא רק מזרע בית ישראל, ודי בכך שאמה מישראל כדי לומר שהיא מזרע בית ישראל. ר' יוסי סובר שגם הגרים, משהתגירו נעשו כישראל, ואם נולדה לאחר הגיור – מזרע ישראל היא. ר"ש אף מוסיף ואומר שאם היא בבתוליה משעת גיורה די בכך.

וראה יבמות ס:

עוד התחדש כאן שכהן לא יכול לשאת כל אלמנה: "וְאַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה לֹא יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם בְּתוּלֹת מִזֶּרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר תִּהְיֶה אַלְמָנָה מִכֹּהֵן יִקָּחוּ". לעמת זאת בתורה, לא נאסרה אלמנה אלא לכהן גדול. אפשר לומר שיחזקאל מנבא שלעתיד לבא יקבלו עליהם הכהנים מעלה יתרה. אבל חכמים מבקשים לדרוש את דבריו כך שיתאימו לדברי התורה. (במקומות שונים דברי יחזקאל אינם כדברי תורה, וחכמים דורשים את דבריו כדי שיהיו כדברי תורה[[1746]](#footnote-1746)). לכן פרשו שכונתו שישאו הכהנים דוקא אלמנה של מי שכשר לכהנה. או שחלק מהכהנים (כלומר: לא הכהן הגדול) ישאו אלמנה. וכן חלקו הטעמים. אבל זה אינה פשט לשונו.

קדושין עח: - ראה יבמות מז

קדושין פ: - ראה ע"ז לו:

### שמואל א ב כד, קדושין פא.

מסופר על עלי שלא מחה בבניו כראוי. עלי מוכיח את בניו: "וְעֵלִי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בָּנָיו לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וַיֹּאמֶר לָהֶם לָמָּה תַעֲשׂוּן כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ אֶת דִּבְרֵיכֶם רָעִים מֵאֵת כָּל הָעָם אֵלֶּה: אַל בָּנָי כִּי לוֹא טוֹבָה הַשְּׁמֻעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ מַעֲבִרִים עַם ה’: אִם יֶחֱטָא אִישׁ לְאִישׁ וּפִלְלוֹ אֱלֹהִים וְאִם לַה’ יֶחֱטָא אִישׁ מִי יִתְפַּלֶּל לוֹ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקוֹל אֲבִיהֶם כִּי חָפֵץ ה’ לַהֲמִיתָם". ואעפ"כ הכתוב מוכיח את עלי: "וְהִגַּדְתִּי לוֹ כִּי שֹׁפֵט אֲנִי אֶת בֵּיתוֹ עַד עוֹלָם בַּעֲוֹן אֲשֶׁר יָדַע כִּי מְקַלְלִים לָהֶם בָּנָיו וְלֹא כִהָה בָּם". כלומר לא די בכך שעלי הוכיח את בניו, היה עליו לעשות יותר מכך. מכאן דרשו שעל שמועות רעות יש להלקות, כדי להרחיק את האדם מן העברה.

# נזיקין

### שמות כא כח-כב ה, ב"ק ב:-ט.

התורה מביאה שש פרשיות של נזיקין: שור שנגח אדם, בור, שור שנגח שור, גנב, צאן שהזיק ברעייתו, ואש:

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל: ס

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם: ס

כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם: ס

כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה: ס

הפרשיה הראשונה מתוך השש האלה, עדין שיכת לחלקה הראשון של פרשת משפטים, שעוסק באדם שהֻזּק. אבל חמש הפרשיות הבאות עוסקות בממון שהֻזּק. בארבע מתוכן ממון הזיק ממון[[1747]](#footnote-1747).

הפרשיה הראשונה, פרשית שור שנגח אדם, פותחת בפסוק "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת", נגיחה היא מכת קרן, כפי שאנו למדים מפסוקים שונים הן בתורה והן בנביאים. הפרשיה של שור שנגח שור לא משתמשת בבטוי נגיחה אלא בבטוי נגיפה: "וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת". מבנה הפרשיות מלמד שמדובר על דבר דומה. כלומר: בהמה שתוקפת אדם ע"מ להזיק, או בהמה שתוקפת בהמה אחרת ע"מ להזיק. וזאת בנגוד לפרשיה החמשית שנאמרה כאן: "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר", שם מדובר על בהמה הרועה כדרכה.

נאמר כאן "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר" אפשר לפרש שהאיש שִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה לדרכו, וממילא הצאן הלך וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר. אבל חכמים דרשו שהוא חיב על עצם השִלוח המזיק, ולא רק על השִלוח שגרם לנזק לאחר מכן. כלומר: גם הנזק הנגרם מעצם הליכתו של הצאן בשדה, גם הוא נזק שהבעלים מחויב לשלמו. ומכאן אפשר ללמוד שגם אם הצאן לא כִלה את התבואה אלא רק הזיק – ישלם. שהרי ההליכה לא מכלה את השדה. עצם העובדה שאדם שִׁלַּח[[1748]](#footnote-1748) אֶת בְּעִירֹה לדרכו, מחיבת אותו לשלם כל שיזיק בשדה אחר, בין ע"י הליכה ובין ע"י בעור. ואע"פ שלשון וּבִעֵר משמעה בעור גמור, בלא להותיר, עם זאת אם נוצר נזק חלקי כמו הנזק הנוצא ע"י הליכה, משלם כפי הנזק.

בכל הפרשיות האלה נאמר שהמזיק צריך לשלם תחת מה שהֻזָּק. לכן חכמים לומדים מנזק אחד על חברו. נאמר "מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם", ומכאן למדו חכמים שלא רק בנזקי שו"ר, אלא בכל הנזיקין, משלם ממיטב שדהו. ולא רק הנזקים שהוזכרו כאן, אלא כל הדומה לתשלומי נזק בכל התורה. ולאו דוקא נזקים שהוזכרו בפירוש בתורה. בארבע פרשיות אלה הוזכר שהמזיק לחברו חיב לשלם, אף כל המזיק לחברו חיב לשלם.

אמנם, יש הבדלים בין הפרשות. על שו"ר נאמר "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר", ומכאן שמשלם רק אם הזיק בִּשְׂדֵה אַחֵר. לא כן לגבי השור הנוגח. ואולם מנגד, רק לגבי נגיחה הבחינה התורה בין תם למועד, ולכן אינו פטור בתם אלא בנגיחה והדומה לה. כלומר: בבהמה שמתכונת לתקוף. אם הולכת ואוכלת כדרכה, הלא הכל יודעים שבהמה הולכת ואוכלת. ואם הלכה ואכלה ברשות הרבים – כיצד נוכל לחיב את בעליה לשלם?

וראה גטין מח:מט.

#### דרך התשלום

לענין דרך התשלום, יש הבדל בין הפרשיות השונות האמורות כאן. בכמה מקומות נאמר בפרשיות אלה שהמזיק צריך לשלם את מה שהֻזק. כגון "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ" או "מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם" (ע"פ ר"ע, ראה גטין מח:מט.). אבל על הבור נאמר: "כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". משמע שדי בכך שנותן את שוויו. וכן בארו חכמים. שאין צריך לתת דוקא את מה שהֻזק אלא את שוויו. וכשאמרה התורה שיתן שור היינו שיתן שווי של שור. שהרי בבור בארה לנו התורה בפירוש שדי בכך שישיב את שוויו. והתנאים עוד מוסיפים ודורשים שלא צריך דוקא כסף אלא כל דבר שאפשר בקלות למכרו ולקבל תמורתו כסף. שהרי בכך הוא משלם ומשיב. לכן הם בארו שמיטב שדהו היינו כאשר בית הדין גובה ממנו, אז הם גובים את המיטב. או שכאשר מדובר על נכס שקשה למכרו ולקבל את דמיו, יש לגבות את המיטב כדי שיוכל בקלות למכרו. ויש מי שמפרש כפשוטו: שישלם או כסף, או רכוש כרכוש שהוזק, ואז ישלם את המיטב.

התורה אומרת כאן: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". מדוע במקום אחד נאמר שמשלם כסף, במקומות אחרים נאמר שמשלם שור, ובמקום אחר נאמר שמשלם חצי שור חי וחצי שור מת? מדוע ימכרו את המת ויחצוהו? משמע מכאן שהתורה מודדת ערכים בכסף, בשור חי ובשור מת. כשהתורה רוצה לומר שישלם את הנזק היא אומרת שישלם שור, וכשהתורה רוצה לומר שישלם את חצי ההפרש בין שור חי לשור מת היא אומרת שיחצו את החי ואת המת[[1749]](#footnote-1749). ממילא כשהיא אומרת שישלם שור והמת יהיה לו – כונת הדברים שישלם את ההפרש בין חי לבין מת. אין כונת התורה שישלם דוקא באופן הזה, משום שאם כך היתה כונתה – מדוע במקום אחד היא אומרת שור חי ושור מת, ובמקום אחר היא אומרת כסף?[[1750]](#footnote-1750)

ושלח זה הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור ובער זו השן וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו.

והשתא דאוקימנא ארגל שן דלא מכליא קרנא מנלן דומיא דרגל מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא אף שן לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא.

איצטריך סד"א אידי ואידי ארגל הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי קמ"ל והשתא דאוקי אשן רגל דאזלה ממילא מנלן דומיא דשן מה שן לא שנא שלחה שלוחי ל"ש דאזל ממילא אף רגל לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלה ממילא.

ישיב לרבות שוה כסף.

ב"ק ה. - ראה ב"ק לג.לד. (להלן עמ' תקעח).

ב"ק ו: - ראה גטין מח:מט.

ב"ק ו:ז. – ראה ב"ק לז:

ב"ק ח. – ראה גטין נ.

### ויקרא כד יח, שמות כא לד-לו, ב"ק י:

#### דרך תשלומי נזק

התורה מחיבת לשלם נזק: "וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת". משמע שישלם את הבהמה שהכה. גם בפרשיות נזקים שהוזכרו לעיל נאמר: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ", משמע שהמזיק מקבל את השור המת, ומשלם שור שלם במקומו. ואולם נשאלת השאלה מה באים הפסוקים ללמד, האם הם באים ללמד את דרך התשלום, או שלא באו ללמד אלא את סכום התשלום, אבל הדרך יכולה להיות גם אחרת. האמוראים דרשו בדרך השניה: כבר בארנו לעיל שאפשר להשיב כל דבר שיש לו ערך כספי. לכן דרשו חכמים ש"שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ" היינו שיתן לנִזָּק את ההפרש שבין שור חי לשור מת. כאילו שִלם שור חי וקִבל כעודף שור מת. שהרי הוא צריך לשלם את הנזק. הוא משלם את מה שהזיק והכה. כלומר: כמה שחסרו נכסיו של הנִזָּק. חכמים בארו שתפקיד הפסוקים הוא לא ללמד כיצד לשלם אלא ללמד כמה לשלם. ואם ירצה – ישתמש בנבלה כדי לשלם. ובלבד שישלם. שהרי זה מה שלמדה כאן התורה: שישלם. והמדרש צריך ביאור[[1751]](#footnote-1751).

בפשטות, בארנו שהממון נותר ממונו של הנִזָּק. המזיק לא קנאו, ועליו לשלם את ההפרש שבין שוי הממון לפני הנזק לבין שוויו לאחר הנזק. בארנו ששור חי, שור מת וכסף אינם אלא מדדים לסכום התשלום, ולא הקפידה התורה שיתן דוקא אותם. עם זאת, לומדת הבריתא שהמזיק הוא שצריך להעלות את השור מן הבור. המזיק הוא המצֻוֶּה בצווי בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ. בעל הבור הוא זה שצריך להביא את התשלום אל הנִזָּק. כל עוד לא הביאו – לא השלים את הנזק. לפי זה, המת אכן יהיה לו. הוא אחראי על המת עד שישתמש בו לתשלום לנִזק.[[1752]](#footnote-1752)

אחרים אומרים מניין שעל בעל הבור להעלות שור מבורו ת"ל כסף ישיב לבעליו והמת.

מנא הני מילי אמר ר' אמי דאמר קרא מכה נפש בהמה ישלמנה אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה רב כהנא אמר מהכא אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה לא ישלם עד טרפה ישלם טרפה עצמה לא ישלם חזקיה אמר מהכא והמת יהיה לו לניזק וכן תנא דבי חזקיה והמת יהיה לו לניזק אתה אומר לניזק או אינו אלא למזיק אמרת לא כך היה מאי לא כך היה אמר אביי אי ס"ד נבילה דמזיק הויא ליכתוב רחמנא שור תחת השור ולישתוק והמת יהיה לו למה לי ש"מ לניזק.

### שמות כב יב, ב"ק י:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם.

נחלקו הדעות כיצד יש לפרש את הפסוק האחרון. הלא כל הפרשיה עוסקת במקרה שבו "מֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה", לכן צריך להשבע. איזה עד הוא יוכל להביא? עם זאת יש מפרשים שיפטר אם יביא עד. לפי הפירוש הזה הפסוק האחרון בא ללמד שאמנם בד"כ דינו להשבע, אבל אם יוכל להביא עדים אין צרך בשבועה. ויש מפרשים שיביא את מה שנשאר ממנה לב"ד. הפירוש הראשון מפרש כפשוטו: יביא עד לבית הדין שיעיד שאכן נטרפה באופן שפוטר אותו מתשלום, ואז – הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם.[[1753]](#footnote-1753) גם הפירוש השני פשוט: יביאהו, יביא את מה שנשאר ממנו לבית הדין. והוא פטור כפי שפטור אם מת או נשבר או נשבה.

אם טרף יטרף יביאהו עד יביא עדים שנטרפה באונס ופטור אבא שאול אומר יביא עדודה לב"ד.

ב"ק יא: - ראה מנחות לז

ב"ק יב. – ראה קדושין כו.

### ויקרא ה כא, ב"ק יב:יג.

התורה מחיבת באשם את מי שנשבע לחברו על שקר: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה...". בפשטות, המעל שהוא מעל בה' הוא השבועה בשם ה' לשקר, אבל ריה"ג דורש שחיב גם אם נשבע לחברו על שקר על קרבן של חברו, כי לדעת ריה"ג הוא ממון בעליו. לא ברור האם ריה"ג אכן לומד זאת מכאן[[1754]](#footnote-1754), או שכיון שכך דעתו, ממילא גם בקדשים הוא אומר שישבע. ובן עזאי אומר שלא כל הקדשים הקלים מחייבים קרבן בשבועת שקר, אלא רק חלקם.

ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים שהם ממונו דברי רבי יוסי הגלילי בן עזאי אומר לרבות את השלמים אבא יוסי בן דוסתאי אומר לא אמר בן עזאי אלא בבכור בלבד.

ב"ק יג. – ראה בכורות לא:לב.

### שמות כא כט, ב"ק יג:

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל: ס וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

מה יהיה דינו של שור הפקר? בכל הפרשיות האלה לא חִיְּבה התורה אלא שור שיש לו בעלים. התורה מחייבת את בעל השור. החיוב הוא על "שׁוֹר אִישׁ", וחיוב שוא מועד הוא רק אם התקים "וְהוּעַד בִּבְעָלָיו". הבעלים חייב דוקא אם היה בעליו בשעה שהעידו בו.

אמנם, יש מקום לשאול האם התורה מחיבת דוקא שור שיש לו בעלים משום שאל"כ אין את מי לחיב, או שעִקרו של דין הוא שאין החיוב חל על השור אלא על בעליו.

סוגייתנו לומדת מלשון הכתוב שהחיוב אינו אלא על הבעלים. ומהטעמים שהזכרנו.[[1755]](#footnote-1755) (וראה גם להלן ב"ק לז:).

### שמות כב ד, ב"ק יד.

#### שדה אחר

התורה מחיבת את המבער בשדה אחר: "כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם". החיוב הוא דוקא כשבִער בשדה אחר, דוקא שם מחיבת אותו התורה לשלם לאותו אחר שהשדה הוא שלו. כיון שבִער בשדה של אדם אחר. בשדה שיש רשות למזיק להכנס אליו – פטור. שהרי רשאי לבער שם. כל מקום שאינו רשאי לבער בו – חיב. חכמים מוסיפים ולומדים מכאן שכל מקום שבו אין למזיק רשות להכנס. הוא כשדה אחר. שהרי מאיזה טעם קבעה התורה שחיב דוקא בשדה אחר אם לא משום שאין לו רשות להכנס לשם?[[1756]](#footnote-1756).

ב"ק טו. – ראה קדושין לה.

### דברים כב ח, ב"ק טו:

#### דמים בבית

התורה מצוה על עשית מעקה: "כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ". התורה מנמקת את דבריה: "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ", ומכאן אפשר ללמוד שכל דבר שיש בו סכנת דמים הרי הוא כגג, ויש לסלק את הסכנה. התורה אמרה גג, וממנו נלמד לכל הדומה לו. שהרי טעם הדבר יפה לכל הדומה לגג.

רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך.

### שמות כא לג-לו, ב"ק יט:

#### שור ובור

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס

התורה מחיבת שור שנוגח, כלומר: בהמה המזיקה. והיא מחיבת בור של אדם המזיק. מה יהיה הדין אם השור יחפור בור?

מלשון התורה משמע שעל זה היא לא חִיְּבה. לא הוזכר כאן חיוב כזה. הוזכר כאן חיוב על שורו של אדם וחיוב אחר על בורו של אדם, אבל את שורו של אדם התורה חִיְּבה דוקא אם הוא עצמו מזיק. לא מצאנו כאן חיוב על בור של שור של אדם.[[1757]](#footnote-1757) בורו של אדם חיב רק אם הוא בורו של האדם, ושורו חיב רק אם הוא עצמו הזיק.

כי יפתח איש בור ולא שור בור.

### שמות כב ה, ב"ק כב:

התורה מפרטת את ארבעת אבות הנזיקין, ובאש היא אומרת: "כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה". לא נאמר כאן אשו, כפי שנאמר לעיל בעירו, או שור איש. האש תצא והוא ישלם כי הוא המבעיר את הבערה. משמע שהתורה חיבה את המבעיר בעצם היותו מבעיר.

אמר רבא קרא ומתניתא מסייע ליה לרבי יוחנן קרא דכתיב כי תצא אש תצא מעצמה ישלם המבעיר את הבערה.

### שמות כא כט,לו, ב"ק כג:

#### תם ומועד

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת:

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

הן לגבי שור שנגח אדם והן לגבי שור שנגח שור, התורה מבחינה בין שור שכבר נודע שהוא נגח מתמול שלשום, לבין סתם שור.

חיוב שור מועד הוא כאשר "שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם". המלה נַגָּח (בג' דגושה) משמעה שור שרגיל לנגוח. לא שנגח פעם אחת. גם הבטוי תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם בתנ"ך מדבר בד"כ על רגילות ועל מצב מתמשך. נשאלת אפוא השאלה במה יוגדר מצב כמתמשך, כמה פעמים צריך השור לנגוח כדי שנכיר בכך שהמצב מתמשך. כדי שנאמר שהשור הזה כבר ידוע כשׁוֹר נַגָּח.

כיון שהשור המועד נקרא "נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם", משמע שבמשך זמן מתמשך הוא כבר נודע כנוגח באופן קבוע. שכבר מתמול שלשום הוא שׁוֹר נַגָּח. ומכאן שנגח לפחות שלש פעמים. ויש אומרים שדי בשתים. (ומכאן למדו חכמים לחזקות אחרות בעניינים אחרים בתורה).

מאי טעמא דר' יהודה אמר אביי תמול חד מתמול תרי שלשום תלתא ולא ישמרנו בעליו אתאן לנגיחה רביעית רבא אמר תמול מתמול חד שלשום תרי ולא ישמרנו האידנא חייב.

### ויקרא טו ג, כה, ב"ק כד.

#### טומאת הזב והזבה

התורה גזרה טומאה על הזב והזבה. על הזב נאמר:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא.

הזב טמא בזובו. אך לאחר מכן נאמר על הזבה:

וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא.

כאן באה התורה ומחדשת שהזבה טמאה בימי זוב טומאתה. אם יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים. שלא כזב שהוזכר לפניה שעליו נאמר שהוא טמא בזובו, על הזב לא נאמרו ימים.

מכאן נראה שדוקא בזבה באה התורה לחדש שהיא צריכה טומאת ימים. בד"כ הזבה זבה זיבה ארֻכה וממושכת, אם היא נמשכת ימים רבים – האשה טמאה. אבל הזב זב זיבות קצרות, לכן התורה מטמאת אותו בזיבות ולא בימים. כמובן שגם הוא – אם יזוב זיבה ארֻכה של שלשה ימים – יטמא. נאמר: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה". דיני הזב והזבה דומים[[1758]](#footnote-1758). אלא שהזב נטמא אף בזיבות. לא מסתבר שהתורה כתבה ימים בזבה כדי ללמד שגם הזב שנזכר לפניה לא יטמא אלא בימים. יותר נראה שהתורה באה לחדש בזבה שלא תטמא אלא בימים.

הרי הוא אומר וזאת תהיה טמאתו בזובו תלה הכתוב את הזב בראיות ואת הזבה בימים.

ממאי דהאי וזאת למעוטי זבה מראיות אימא למעוטי זב מימים אמר קרא והזב את זובו לזכר ולנקבה מקיש זכר לנקבה מה נקבה בימים אף זכר בימים ולקיש נקבה לזכר מה זכר בראיות אף נקבה בראיות הא מיעט רחמנא וזאת ומה ראית מסתברא קאי בראיות ממעט ראיות קאי בראיות ממעט ימים.

### שמות כב ד, ב"ק כד:כה.

התורה מחיבת את המבער בשדה אחר, ודוקא אותו. התורה לא מחיבת את המבער ברה"ר.

כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם: כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה:

ואולם, בשור שנגח את שור רעהו התורה מחלקת ביניהם את הנזק, ואינה אומרת שדבריה אמורים דוקא בשדה אחר.

נחלקו תנאים מה יהיה דינו אם נגח את שור רעהו בשדה אחר. האם גם כאן, כיון שהיה בשדה אחר, ממילא חיב דוקא המזיק לשלם את כל הנזק. או שאין דיני שדה אחר אמורים אלא בנזקי המבער.[[1759]](#footnote-1759)

### במדבר יב יד, ב"ק כה.

וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה’ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסָּגֵר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵף: וַתִּסָּגֵר מִרְיָם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד הֵאָסֵף מִרְיָם.

מרים תסגר שבעת ימים כאמור: "אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ: וְאִם בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין מַרְאֶהָ מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָה לֹא הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים". כך גם מרים תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה.

ואולם, ה' לא מזכיר במפורש את ההלכה המצוה על המצורע להסגר, אלא אומר שאפילו אם אביה היה יורק היתה מסתגרת שבעת ימים. מכאן למדים שדיו לבא מן הדין להיות כנדון[[1760]](#footnote-1760).

האמוראים עוד מוסיפים ודורשים כאן על דרך היתור.

מדין ק"ו כיצד ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים ק"ו לשכינה ארבעה עשר יום אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

### ויקרא טו ח, ב"ק כה.

#### משקה הזב

התורה גוזרת טומאה על הזב: "דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא...".

נאמר כאן: "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", אם הזב רק רֻקו – טמא ומטמא. ולא רק רֻקו אלא רֻקו והדומים לו, כגון מימי רגליו, וכפי שיתבאר בנדה נה:נו., וק"ו לשכבת זרעו. (ואמנם נאמר "כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה", ושם נאמר מִקְּרֵה לָיְלָה ק' דגושה, כלומר: דוקא מזה הוא לא יהיה טהור. עם זאת, ק"ו שאותו קרי לא גרע מרֻקו אם הוא גם זב).

ב"ק כה: - ראה שבת סג: סד.

### שמות כא כח-כב ה, ב"ק כה:כו.

התורה מביאה שש פרשיות של נזיקין: שור שנגח אדם, בור, שור שנגח שור, גנב, צאן שהזיק ברעייתו, ואש:

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל: ס

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם: ס

כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם: ס

כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה: ס

כמו כן, מביאה התורה פרשיות שונות של אדם שחבל בחברו, הן בפרשת משפטים והן בפרשת אמר.

בכל פרשיה ופרשיה יש דינים מיוחדים לאותה פרשיה. על צאן המבער כתוב: "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר", התשלום הוא רק כאשר הוא מבער (א) בשדהו של אדם אחר. דין זה לא נאמר על שור הנוגח. שם התורה (ד) לא מבחינה בין רשותו של אחר לבין רשות הרביםיג. נגיחתו של השור היא חיוב מצד עצם העובדה שיש כאן שור שכונתו לתקוף. וכיון שגם המזיק וגם הנזק לא יכלו לשער מראש שיהיה נזק הם (ד) חוצים ביניהם[[1761]](#footnote-1761). מנגד, בשור נוגח, כיון שאינו מועד מתחילתו, התורה מצוה שישלם רק חצי נזק: "וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן", לא (ב) נאמר דין כזהיג בצאן המבער בשדה אחר. אדרבה, שם (ג) נאמר "מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם".

בשור שנגח אדם צִוְּתה התורה: "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". לא נאמר (ה) צווי כזה באדם שהרג אדם או באדם שהזיק לאדם. אדרבה, באדם שהרג אדם אוסרת התורה לקחת כֹפר, ובאדם שהזיק לאדם אומרת התורה: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה", וכן: "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת". ואמנם שם לוקחים ממנו תשלום תחת אותה עין, אבל אינו מתחיב בכֹפר. (אמנם, ראה דברינו להלן ב"ק פג:פד.). ואילו באדם חִיְּבה התורה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה, וכן חִיְּבה התורה: "וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". בשור שנגח (ו) לא מצאנו חיובים כאלה.

ותהא שן ורגל חייב ברשות הרבים מקל וחומר ומה קרן שברשות הניזק אינו משלם אלא חצי נזק ברשות הרבים חייבת שן ורגל שברשות הניזק משלם נזק שלם אינו דין שברה"ר חייב אמר קרא (א) ובער בשדה אחר ולא ברה"ר מידי כוליה קאמרינן פלגא קאמרינן אמר קרא וחצו את כספו (ב) כספו של זה ולא כספו של אחר ולא תהא שן ורגל חייבת ברשות הניזק אלא חצי נזק מק"ו מקרן ומה קרן שברה"ר חייבת ברשות הניזק אינה משלמת אלא חצי נזק שן ורגל שברשות הרבים פטורה אינו דין שברשות הניזק משלם חצי נזק אמר קרא ישלם (ג) תשלומין מעליא ולא תהא קרן ברה"ר חייב מק"ו ומה שן ורגל שברשות הניזק נזק שלם ברה"ר פטורה קרן שברשות הניזק חצי נזק אינו דין שברה"ר פטורה אמר רבי יוחנן אמר קרא (ד) יחצון אין חצי נזק חלוק לא ברה"ר ולא ברה"י ויהא אדם חייב בכופר מק"ו ומה שור שאינו חייב בארבעה דברים חייב בכופר אדם שחייב בארבעה דברים אינו דין שיהא חייב בכופר אמר קרא ככל אשר יושת עליו עליו (ה) ולא על אדם ויהא שור חייב בארבעה דברים מק"ו ומה אדם שאינו חייב בכופר חייב בארבעה דברים שור שחייב בכופר אינו דין שיהא חייב בארבעה דברים אמר קרא איש בעמיתו (ו) ולא שור בעמיתו.

### שמות כא כב-כז, ב"ק כו:

#### נזק בשגגה

התורה מחיבת את הפוגע בחברו ואת הפוגע בעבדו:

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה: ס וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ: ס וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ.

הפרשה עוסקת במי שפגע בחברו שלא בכונה. הוא נגף אשה הרה בטעות, כונתו היתה לחברו. ובכ"ז התורה מחיבת אותו "נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". אדם מועד לעולם, גם כאשר לא התכון.

חכמים מבארים שמדובר על תשלום, כֹפר תחת אותו אבר, כפי שיתבאר להלן ב"ק פג:פד.. התשלום הוא הן על העין, השן, היד והרגל, כלומר על נזקים ממשיים, והן על פצע וחבורה, כלומר: הצער שנגרם לחברו. כאשר הזיק וגם פצע, ישלם גם על זה וגם על זה. ובשניהם חיב גם כשלא התכון לחברו[[1762]](#footnote-1762). שהרי צריך לשלם תחת העין ותחת הפצע של חברו, ופצע יש לחברו גם אם לא התכון.

אמנם, לגבי העוקר עין עבדו לא נאמר שהתכון לאחר. להפך, נאמר "וְכִי יַכֶּה אִישׁ...וְשִׁחֲתָהּ". מכאן דרש רשב"ג שרק אם התכון לכך צריך לשלחו לחפשי. אבל ת"ק מפרש שפרשיה זו היא המשך של הפרשיה הקודמת. ההבדל היחיד ביניהן הוא שהפרשיה הקודמת עסקה בעין חברו וזו בעין עבדו, ודִבר הכתוב בהוה.

מנא הני מילי אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה אמר קרא פצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון האי מבעי ליה ליתן צער במקום נזק א"כ לכתוב קרא פצע בפצע מאי תחת פצע ש"מ תרתי.

הרי שהיה רבו רופא ואמר לו כחול עיני וסימאה חתור לי שיני והפילה שיחק באדון ויצא לחרות רשב"ג אומר ושיחתה עד שיתכוין לשחתה.

ב"ק כו: - ראה מכות ז:

### שמות כא ל, ב"ק כז. מ.

#### כֹפר

התורה מחיבת את מי ששורו נגח: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". כיון שהועד בבעליו ולא שמרו, דינו "וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת", אלא שמיתה זו תִּפָּדֶה בכֹפר. נחלקו הדעות האם מעִקר הדין הוא חיב מיתה ממש, אלא שהוא נותן כֹפר ופודה את נפשו ממות, ועל זה נאמר "וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". בעל השור פודה את נפשו שלו ממות ונותן כערך נפשו. או שעִקר הצווי הוא הכֹפר, הנִתן תמורת נפשו של האיש הנגוח, ועל זה נאמר "וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו", דמי נפשו של האיש הנגוח.[[1763]](#footnote-1763)

להלן מבארת הגמ' שלכל הדעות יש כאן חיוב מיתה שנפדה בכֹפר[[1764]](#footnote-1764). אלא שנחלקו הדעות בשאלה איך מעריכים את הכֹפר. ר' ישמעאל סובר שכיון שהוא פדיון נפשו של בעל השור, ישלם דמי נפשו. ואילו ת"ק סובר שכיון שהוא צריך לכפר על חטא הריגת ההרוג, ישלם את דמי ההרוג. שהרי נאמר כאן "אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו", והדבר דומה למה שנאמר על מכה אשה ויצאו ילדיה: "עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים". שם נאמר "כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה" אבל מסתבר שאין המזיק מסור ביד בעל האשה לגבות ממנו כל סכום שירצה, ולכן נאמר "וְנָתַן בִּפְלִלִים" הדינים מעריכים את שוי הולדות. שם ודאי שלא ישומו את דמי המזיק שהרי המזיק לא חיב מיתה ולא צריך לפדות את עצמו בכֹפר. והוא הדין כאן.

ונתן פדיון נפשו דמי ניזק ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר דמי מזיק.

מאי לאו בהא קמיפלגי דרבנן סברי כופרא ממונא הוא ור' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר כופרא כפרה א"ר פפא לא דכ"ע כופרא כפרה הוא והכא בהא קמיפלגי רבנן סברי בדניזק שיימינן ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר בדמזיק שיימינן מ"ט דרבנן נאמרה שיתה למטה ונאמרה שיתה למעלה מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק ור' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר ונתן פדיון נפשו כתיב ורבנן אין פדיון נפשו כתיב מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן.

### דברים כה יא, ב"ק כז.כח.

#### בֹשת והצלה

כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו: וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ לֹא תָחוֹס עֵינֶךָ.

התורה מחיבת את האשה הזאת משום ששלחה ידה והחזיקה במבשיו. האשה הזאת לא סתם מצילה את אישה, אלא בכונה היא שולחת יד, והיא מחזיקה במבשיו. והתורה כתבה כאן דוקא "במבשיו", מלה שלא הוזכרה בשום מקום אלא כאן, ומסתבר שהטעם שבגללו התורה השתמשה דוקא כאן במלה הזו היא כי מלה זו נגזרת מלשון בושה. לא די לאשה זו בהצלה, היא גם מתכוונת ושולחת יד ומביישת אותו. ואילו היה כל חפצה להציל את אישה, למה שלחה ידה אל מבושיו? על שליחת יד זו מחייבת אותה התורה. מכאן למדנו שמי ששולח ידו לבייש חיב. אבל ממילא למדנו מכאן עוד דבר: הוא חיב דוקא מפני ששלח ידו. אילו לא שלחה ידה והחזיקה דוקא במבשיו, לא חִיְּבה אותה התורה. ממילא למדנו שרשאי אדם להציל מֻכה מיד מכהו. (ומן הסתם לאו דוקא את אישה, וכי מפני שאינו אישה לא תצילנו? לא נאמר אישה אלא משום שעִקר הפרשה בא ללמד שאינה רשאית להחזיק במבשיו). אילו החזיקה באבר אחר שאינו לבושה אלא להצלה, היתה יכולה לעשות כל הנצרך כדי להציל.

אבל הבא לביש מתחיב. במה הוא מתחיב? אפשר ללמוד זאת מכך שהפרשיה הזאת דומה לשתי הפרשיות בפרשת משפטים:

וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא:... וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה.

גם כאן יש שני אנשים נצים ואשה, (וכך גם בפרשת המקלל, שגם היא מזכירה חלק מהדינים האמורים כאן), פרשיה זו דומה לכל פרשיות הנזק, ומכאן שמתחיב בחיובי מזיק[[1765]](#footnote-1765). מלבד הבדל אחד: כאן לא מתחיב אלא השולח ידו, כלומר העושה בכונה. בפרשתנו האשה היא הפוגעת, והיא שולחת יד ומתכונת לפגוע.

העולה מכאן הוא שמותר לאדם להציל את הנרדף. אבל גם כשמותר לו להציל את הנרדף לא הותר לו לעשות מה שלא נצרך לצ‎ֹרך ההצלה. וממילא עולה מכאן שכל מה שנצרך לצ‎ֹרך ההצלה – יעשה. אילו היתה האשה מחזיקה בידו או רגלו של המכה כדי להציל את אישה – לא חויבה. החיוב הוא מפני שהחזיקה במבושיו. (ולכן מסברה אילו לא יכלה להצילו אלא במבשיו תהיה פטורה).

מה יהיה הדין של מי שהתכון לפגוע אך לא התכון לביש? גם על שאלה זו אפשר להשיב מתוך הפרשיה הזאת. האשה הזאת מלכתחילה באה רק כדי להציל את אישה מיד מכהו, אך היא החזיקה במבשיו והתורה מחיבת אותה על כך, שהרי היא אכן התכונה לפגוע באיש שפגעה בו. מכאן למדו שהחיוב הוא כשהתכונה לפגוע, גם אם לא התכונה לביש.

מכאן עולה שיש רשות לאדם להציל אדם אחר, גם אם יתקוף את המכה. וממילא נלמד מכאן לכל המכה ברשות, שהוא פטור. עולה מכאן אפוא שהתורה לא חִיְּבה אדם שהוסמך ע"י ב"ד לעשות כן, שהרי עשה ברשות. וגם האשה, אם לא יכלה להציל את אישה בדרך אחרת, יש לה רשות להציל והיא פטורה, שהרי היא מצילה ברשות. כל המציל ברשות יכול לתקוף את המכה, ובלבד שלא יבישנו בחנם.

אמנם, יש מי שמפרש שאין הפרשיה עוסקת באדם הרודף אחר חברו להרגו אלא שני אנשים נצים בעלמא, ואם נפרש כך הרי שהאשה היא הרודפת בפרשתנו[[1766]](#footnote-1766), ולכן התורה גוזרת כאן דין על האשה ולא על הנצים. לכן מפרש ספרי כאן[[1767]](#footnote-1767) שנאמר כאן צווי להציל את הנרדף מיד רודפו, ואף לקוץ את כפו אם יש צֹרך בכך[[1768]](#footnote-1768). הרמב"ם מביא ספרי זה להלכה גם בסה"מ וגם בהלכותיו.

וראה גם דברינו בסנהדרין עג.

נפל מן הגג והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור על הבושת שנאמר ושלחה ידה והחזיקה במבושיו אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין.

ממשמע שנאמר ושלחה ידה איני יודע שהחזיקה מה ת"ל והחזיקה לומר לך כיון שנתכוין להזיק אף על פי שלא נתכוין לבייש.

מאי לאו בשאינה יכולה להציל ע"י דבר אחר לא שיכולה להציל ע"י דבר אחר אבל אינה יכולה להציל ע"י דבר אחר פטורה.

איש ואחיו, פרט לעבדים שאין להם אחוה. וקרבה אשת האחד, ולא אשת שליח בית דין. להציל את אישה, רבי אומר לפי שמצינו שיש מזיקים בתורה שנעשה בהם שאין מתכוין כמתכוין יכול אף כאן תלמוד לומר והחזיקה במבושיו מגיד שאינו חייב על הבשת עד שיתכוין. במבושיו, אין לי אלא מבושיו מנין לרבות דבר שיש בו סכנה תלמוד לומר והחזיקה מכל מקום אם כן למה נאמר מבושיו מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות והרי הוא בוקוצותה את כפה אף כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בוקצותה את כפה וקצתה את כפה, מלמד שאתה חייב להצילה בכפה מנין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפשה תלמוד לומר לא תחס עינך, רבי יהודה אומר נאמר כאן לא תחס עינך ונאמר להלן לא תחס עינך, מה לא תחס עינך האמור להלן ממון אף לא תחס עינך האמור כאן ממון. (ספרי).

### במדבר לה לב, ב"ק כח.

התורה מזהירה להעניש כל רוצח, ולא לקחת ממנו כפר ולפטור אותו: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן". חכמים למדו מכאן גם שהמכה את חברו כדין לא ישלם. לא ברור כיצד דרשו כך, ונראה שזו אסמכתא[[1769]](#footnote-1769).

מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור ת"ל לא תקחו כופר לשוב לא תקחו כופר לשב.

### שמות כא לד, ב"ק כח:

#### חיוב חופר בור

התורה מחיבת את החופר בור, אם נפלה בהמה אל הבור ומתה: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". התורה מחיבת על השור והחמור. הפותח בור ברה"ר מתחיב על בהמה הנופלת לבור, שהרי בהמות הולכות ברה"ר ודרכן ליפול לבורות[[1770]](#footnote-1770). לא נזכרו כאן אלא נזקי השור והחמור המתים. לא נזקי כליהם. גם דיני אדם הנזוק לא נאמרו כאן. אמנם לכאורה אפשר היה ללמוד בבנין אב, אבל חכמים דיקו כאן שלא מתחיב אלא בחיובים שנאמרו בפרשיה בפירוש.

ונפל שמה שור או חמור שור ולא אדם חמור ולא כלים מכאן אמרו נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו חמור וכליו ונתקרעו חייב על הבהמה ופטור על הכלים.

### דברים כב כו, ב"ק כח:

#### ענישת אנוס

כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ.

אילו יכלה הנערה המאורשה לקרוא למושיע ולמנוע את הביאה – הרי היא מתחיבת מיתה על דבר אשר לא צעקה[[1771]](#footnote-1771). אבל במקום שבו ידעה שגם אם תצעק הדבר לא יועיל ואין בכחה למנוע את הביאה – אין לה חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, כלומר: כמו שהנרצח אינו אשם ברצח, כך אי אפשר להעניש את הנערה. והיא פטורה מדיני מיתה[[1772]](#footnote-1772).

למדנו מכאן שאין להעניש את האנוס.

האמוראים כאן אומרים שלא רק שאין להעניש את האנוס בעֹנש ב"ד, גם אין לחיב אותו לשלם על נזקים שנגרמו בגלל אנסו[[1773]](#footnote-1773), ואע"פ שחברו חסר בגללו (ולמרות מה שבארנו לעיל כו:). ובנדרים כז. למדו האמוראים שאם חִיֵּב את עצמו בתנאי ועבר על תנאו באֹנס – לא חלה התחיבותו[[1774]](#footnote-1774). ובע"ז נד. אומרת הגמ' שאם אנסוהו גוים והשתחוה לבהמה שלו אינה נאסרת[[1775]](#footnote-1775), אע"פ שאִסור הבהמה איננו ענש אלא שהבהמה נעשתה ע"ז.

אנוס הוא ואונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר.

ב"ק לב:לג. – ראה מכות ז:ח.

### שמות כא לה, ב"ק לג.לד.

#### שור שהזיק

התורה מלמדת את דינו של אדם שהרג או הזיק לאדם, את דינו של שור שהרג אדם, ואת דינו של שור הנוגח שור:

וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: ... וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה: ...

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל: ס ...

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

דינו של שור שנגח שור, כלומר: גרם נזק ממוני, הוא "וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן". דינו של שור שנגח אדם הוא "סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת".

בראש הפרשה, כאשר התורה עסקה באדם המכה, היא התיחסה הן לאדם שהרג אדם והן לאדם שהזיק לאדם, וכאשר התורה עסקה בשור הנוגח היא לא בארה את דינו של שור שהזיק לאדם[[1776]](#footnote-1776). ואולם, נאמר "אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ", וכאן עלינו לשאול במה התיחדו הבן והבת על פני כל אדם אחר ולמה יש לבאר את דינם בפני עצמו. לכן יש לבאר[[1777]](#footnote-1777) שכונת הפסוק למה שנאמר לעיל: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". הפרשיה ההיא כללה יחד את "וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ" ואת "עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל", כי ילדיה ואיבריה הם חלק מגופה, כל עוד לא ילדה, ודין זה כדין זה. יענש על ילדיה ויענש על עינה ושנה. לפי זה יש לפרש שגם מה שנאמר בשור "אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ", היינו שור שהזיק לאדם[[1778]](#footnote-1778), יֵעשה לו כמשפט (א) האמור לעיל. אלא שיש שתי דרכים לפרש מהו "כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה". לפני כן נאמר: "הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו", ומכאן נראה שזה (ב) משפטו של השור שהזיק אדם. אמנם אפשר לפרש ש"כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה" הינו כל (ג) מה שנאמר למעלה, מתחלת הפרשיה: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". כלומר: גם הנוגח בן או בת (או אברים, שכבר אמרנו שדינם כדין עֻברים), יתקים בו כל הדין, כלומר שיש להבחין בו בין תם למועד. ומ"מ לא נאמר כאן דבר (ה) על צער, רִפוי ושבת. תשלומים אלה לא נאמרו אלא באדם שהזיק. בשור שנגח בן או בת לא נאמר אלא "כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה", האמור כאן[[1779]](#footnote-1779).

#### תשלומי תם

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת:

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

שתי הפרשיות דומות מאד זו לזו. הן לגבי שור שנגח אדם והן לגבי שור שנגח שור, התורה מבחינה בין שור שכבר נודע שהוא נגח מתמול שלשום, לבין סתם שור. סתם שור – ישתלם מגופו אם הוא נגח שור ויומת אם הוא נגח אדם, אך אין חיוב על הבעלים[[1780]](#footnote-1780), בעל השור נקי.[[1781]](#footnote-1781) הבעלים צריך לשמור את המועד ואם לא שמרו יענש הוא ולא רק השור.

דיני תשלום נזק בשור התבארו בפרשית שור שהזיק, כלומר שנגח שור וגרם לנזק ממוני. דינו של שור שנגח שור, כלומר: גרם נזק ממוני, הוא "וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן". אלא שנחלקו תנאים בשאלה מה באה התורה ללמדנו. האם היא באה ללמדנו את (ז) סכום התשלום, כלומר שישלם בעל השור המזיק את ההפרש שבין שוי חצי שור חי לשוי חצי שור מת, את חצי ערך המיתה, או שהתורה באה ללמדנו גם את דרך התשלום. כך ינתן התשלום[[1782]](#footnote-1782). השור המזיק (ח) עבר לרשות הנִזָּק, וכעת הוא רכושו. (וראה לעיל ב"ק ב:-ט. עמ' תקסה לגבי דרך התשלום). כלומר: השור עצמו מתחיב. כשם (יב) שהשור עצמו הוא המתחיב בסקילה כאשר הוא נוגח אדם. החיוב על השור חל כבר בהיותו תם, אבל רק אם הוא מועד מתחיב גם הבעלים. בשור תם אמרה התורה בפרוש שבעל השור נקי. לכן בשור תם אין חיוב על הבעליםלה, הן בנוגח אדם והן בנוגח שור. אין חיוב על הבעלים לשמור שור תם. החיוב הוא על גופו של השור, אותו חִיְּבה התורה סקילה אם הרג אדם, ותשלום אם גרם נזק. גופו של השור התם הוא זה שעליו האחריות. ממנו גובים. כך היא דעת ר"ע, ולכן הוא מודה שבשור שהזיק אדם – אם היה תם אינו משלם אלא מגופו. "כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ" (וכמו שבארנו לעיל), דוקא לו (ד) ולא לבעליו.[[1783]](#footnote-1783)

והשאלה הפרשנית שנחלקו בה היא האם התורה מצוה עכשו את (ט) המזיק והנִזָּק שימכרו ויחצו, או שהתורה מלמדת שכעת הדין (י) הוא[[1784]](#footnote-1784) שהשורים שיכים לשניהם.

נאמר כאן "וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן". הַשּׁוֹר הַחַי היינו השור הנוגח. ואותו (יא) צִוְּתה התורה למכור. הוא (ד) משלם מגופו, וגם אם לאחר מכן (יא) מת או נשחט, בשעה שנגח דינו להמכר.

#### שורים שאינם שוים

נאמר כאן "וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן". כלומר: המזיק (יג) מפסיד ערך שהוא חצי ההפרש בין שוי שור חי לשוי שור מת. הוא משלם את חצי המיתה. התורה לא אומרת מה הדין אם שוויו של השור החי שונה משוויו של השור המת. לאֹרך כל הפרשה שור הוא שוי. נאמר "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר". כלומר: שור הוא שוי של תשלומים. בעל שור מועד ישלם שור תחת השור, ובשור תם מלמדת התורה שיתן את חצי ערך המיתה (פחת שפחתו מיתה). ואולם, אפשר ללמוד בדרך ההגיון, שבכל מקרה יתן את (יד) חצי הערך שפחתה המיתה. ודאי (טו) שהמזיק לא ירויח. נאמר כאן "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר", המזיק (טז) משלם. לכן ברור שאם הנבלה שוה יותר מהשור הנוגח, אין המזיק יכול לתבוע את חציה. כמו כן, אי אפשר לחיבו יותר מחצי הנזק. הכלל שאותו באה התורה ללמד הוא שיתן (יז) את חצי הנזק.[[1785]](#footnote-1785)

כמשפט הזה יעשה לו (א) כמשפט שור בשור כך (יב) משפט שור באדם מה שור בשור (ג) תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם אף שור באדם תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם ר' עקיבא אומר כמשפט הזה (ב) כתחתון ולא כעליון יכול משלם מן העלייה ת"ל (ד) יעשה לו מגופו משלם ואינו משלם מן העלייה.

ורבנן זה למה לי (ה) לפוטרו מארבעה דברים ורבי עקיבא לפוטרו מארבעה דברים מנא ליה נפקא ליה מאיש כי יתן מום בעמיתו (ו) איש בעמיתו ולא שור בעמיתו ורבנן אי מההיא הוה אמינא צער לחודיה אבל ריפוי ושבת אימא ליתן ליה קמ"ל.

יושם השור (ז) בב"ד דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר (ח) הוחלט השור.

ומכרו את השור החי וחצו את כספו ר' ישמעאל סבר (י) לבי דינאלח קמזהר רחמנא ור"ע סבר (ט) לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא.

חי אין לי אלא חי שחטו מנין ת"ל (יא) ומכרו את השור מ"מ.

שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום אמר ר"מ (יג) על זה נאמר ומכרו את השור החי וחצו את כספו א"ל רבי יהודה וכן הלכה קיימת ומכרו את השור החי וחצו את כספו ולא קיימת וגם המת יחצון ואיזה זה (יד) שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים והנבילה יפה חמשים זוז שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת.

שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים והנבילה יפה חמשים זוז זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת וזהו שור האמור בתורה דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר אין זהו שור האמור בתורה אלא שור שוה מאתים שנגח לשור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום על זה נאמר ומכרו את השור החי וחצו את כספו אלא מה אני מקיים וגם את המת יחצון (יד) פחת שפחתו מיתה מחצין בחי.

רבי יהודה אומר יכול שור שוה מנה שנגח שור שוה חמש סלעים והנבילה יפה סלע זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת אמרת וכי מועד למה יוצא להחמיר עליו או להקל עליו הוי אומר (טו) להחמיר עליו ומה מועד אינו משלם אלא מה שהזיק תם הקל לא כ"ש אלא א"ר יוחנן שבח נבילה איכא בינייהו דמ"ס דניזק הוי ומ"ס פלגא והיינו דקא קשיא ליה לר"י השתא דאמרת חס רחמנא עילויה דמזיק דשקיל בשבחא יכול שור שוה חמש סלעים שנגח שור שוה מנה והנבילה יפה חמשים זוז זה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת אמרת היכן מצינו מזיק נשכר שזה נשכר ואומר (טז) שלם ישלם בעלים משלמין ואין בעלים נוטלין.

אית ליה לר"י פחת שפחתה מיתה (יז) מחצין בחי מנא ליה מוגם את המת יחצון והא אפקיה ר' יהודה לזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת א"כ נכתוב קרא ואת המת מאי וגם ש"מ תרתי.

ב"ק לה. – ראה כתובות לה.

ב"ק לה. – ראה סנהדרין עט.

### שמות כא לה, ב"ק לז:

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

התורה חִיְּבה שור איש הנוגח את שור רעהו. דוקא שורים של שני אנשים מתחיבים. שור של הקדש אינו שור רעהו[[1786]](#footnote-1786). אמנם, יש אומרים שגם הקדש לא גרע מרעהו. וודאי שאם נגח את שור-ההקדש ישלם. ויש אומרים שעִקר הדין הוא "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". זהו דין הפרשיה. הדין שבתם משלם רק חצי נזק הוא חִדוש, וחִדוש זה לא נאמר אלא בשור איש הנוגף את שור רעהו[[1787]](#footnote-1787). (וראה גם לעיל ב"ק יג:).

שור של ישראל שנגח שור של הקדש ושל הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש.

אמר ריש לקיש הכל היו בכלל נזק שלם כשפרט לך הכתוב רעהו גבי תם רעהו הוא דתם משלם חצי נזק מכלל דהקדש בין תם בין מועד משלם נזק שלם דאם כן נכתוב קרא להאי רעהו גבי מועד.

### חבקוק ג ו, ב"ק לח.

חבקוק אומר: "עָמַד וַיְמֹדֶד אֶרֶץ רָאָה וַיַּתֵּר גּוֹיִם וַיִּתְפֹּצְצוּ הַרְרֵי עַד שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ". על דרך האסמכתא למדו מכאן חכמים שה' התיר את הגויים לישראל.

### שמות כא כח, ב"ק לט.

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל.

גם שור, אע"פ שאינו אדם, מתחיב סקילה אם חטא בחטא חמור כרצח. כי סתם שור אינו נוגח והשור הזה עשה מעשה. סקילת השור מתחיבת מכך שהשור נגח. מסתבר שאם על כך חִיְּבה התורה – הרי שלא חִיְּבה את כשהשור עשה את המעשה מעצמו. שור שגורמים לו לנגוח, כגון השור שמעמידים אותו בפני קהל ומלמדים אותו לנגוח, אינו חיב מיתה. השור הזה לא שִנה מדרך השורים, האדם המנהיגו הוא ששִנה. לא על זה נאמר "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה".

שור האצטדין אינו חייב מיתה שנאמר כי יגח ולא שיגיחוהו.

ב"ק מ. – ראה לעיל ב"ק כז.

ב"ק מ: - ראה תמורה כח

ב"ק מ: – ראה פסחים לא

ב"ק מא.: – ראה פסחים כב:

### שמות כא כח-לב, ב"ק מא:-מב:

#### בעל השור נקי

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל.

התורה מבחינה אפוא בין שור תם לבין שור מועד. אם השור עוד לא נגח – בעל השור נקילה. אם השור כבר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ – אינו נקי, אלא יֵעשה לו כאמור להלן.

לאיזה עניין נאמר כאן שבתם בעל השור נקי? היכן נגמר משפט התנאי הפותח ב"וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ"?

בבריתא כאן מובאות שלש דעות[[1788]](#footnote-1788): ר"א מפרש שבעל השור נקי לעניין האמור להלן, "אִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". זהו החיוב שאינו אמור אלא בשור שנגח מתמול שלשום, אבל אם לא נגח הוא מתמול שלשום, בעל השור נקי, ולא יומת ולא יושת עליו כֹפר תחת מיתתו. (ומסתבר שלפי דעתו, המשך הפרשיה: "אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח וכו', אמור גם על תם וגם על מועד, וראה לעיל ב"ק לג.לד.)

ריה"ג מפרש שגם מה שנאמר בפסוק שאחריו, אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ, (שע"פ מה שבארנו לעיל ב"ק לג.לד., הפסוק הזה עוסק בשור שהפיל ולדות או איברים), גם זה אמור רק בשור שנגח הוא מתמול שלשום. אם היה תם – בעל השור נקי מתשלומים אלה. כלומר: גם הפסוק הזה הוא המשך של "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ". הוא לא אמור על תם.

ר"ע מפרש שכל מה שנאמר עד סוף הפרשיה עוסק במועד בלבד. כל האמור עד סוף הפרשיה הוא המשך של "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ". גם הפסוק האחרון, "אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל", אמור דוקא בשור שנגח הוא מתמול שלשם. אלמלא נגח מתמל שלשם – בעל השור נקי.

ר"ע משיב לדברי ר"א וריה"ג ואומר שודאי שההבחנה שהבחינה התורה בין תם למועד היא עד סוף הפרשיה, שהרי אין כל חִדוש בכך שהשור הנוגח פטור מכֹפר ומבן ובת. שהרי אם הורגים את השור אין מהיכן לשלם כֹפר. ודמי ולדות מלכתחילה לא הטילה התורה על שור אלא רק על אנשים נצים. אמנם אפשר להשיב שהחִדוש שחִדשה התורה באנשים ש"כִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה", החִדוש הזה שכאשר הם נצים זה עם זה ונוגפים את האשה הם משלמים, אבל בשור היתה יכולה להיות הו"א שאם הזיק בכונה ישלם ככל נזק, אע"פ שהוא תם. ולכן יש לדיק שבשור תם בעל השור נקי לגמרי. (ואולי זה טעמו של ר"א, שלא מסתבר ששור תם שהזיק לא ישלם בעליו כלל, ולא ישתלם אלא מגופו).

ובעל השור נקי רבי אליעזר אומר נקי מחצי כופר אמר לו ר' עקיבא והלא הוא עצמו אין משתלם אלא מגופו הביאהו לבית דין וישלם לך אמר לו רבי אליעזר כך אני בעיניך שדיני בזה שחייב מיתה אין דיני אלא כשהמית את האדם על פי עד אחד או על פי בעלים.

בעל השור נקי רבי יוסי הגלילי אומר נקי מדמי ולדות אמר לו ר"ע הרי הוא אומר כי ינצו אנשים (ונגפו אשה) אנשים ולא שוורים.

בעל השור נקי ר"ע אומר נקי מדמי עבד.

ר"ע אומר יכול ישלם מן העלייה ת"ל כמשפט הזה יעשה לו מגופו משלם ואינו משלם מן העלייה.

בעל השור נקי ר"ע אומר נקי מדמי עבד והלא דין הוא הואיל וחייב בעבד וחייב בבן חורין מה כשחייב בבן חורין חלקת בו בין תם למועד אף כשחייב בעבד נחלק בו בין תם למועד ועוד ק"ו ומה בן חורין שנותן כל שוויו חלקת בו בין תם למועד עבד שאינו נותן אלא שלשים אינו דין שנחלוק בו בין תם למועד לא מחמירני בעבד יותר מבן חורין שבן חורין יפה סלע נותן סלע שלשים נותן שלשים ועבד יפה סלע נותן שלשים יכול יהא חייב ת"ל בעל השור נקי נקי מדמי עבד.

ובעל השור נקי. ר' יהודה בן בתירה אומר, נקי מידי שמים, שהיה בדין, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד, אף על פי שיצאו בעליו מידי בית דין בשר ודם לא יצאו מידי שמים, אף התם אף על פי שיצאו בעליו מידי בית דין של בשר ודם לא יצאו מידי בית דין של שמים, הא מה תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי בידי שמים. שמעון בן עזאי אומר, ובעל השור נקי, נקי מחצי כופר, שהיה בדין הואיל ושור שהמית את השור בתשלומין ושור שהמית את האדם בתשלומין, מה להלן מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק, אף כאן באדם כן; ומה תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מחצי נזק. רבן גמליאל אומר, ובעל השור נקי, נקי מדמי עבד, שהיה בדין הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד שהוא משלם דמי העבד, יכול אף בתם כן, ומה תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי עבד. רבי עקיבא אומר בעל השור נקי, נקי מדמי וולדות, שהיה בדין הואיל וחייב באדם וחייב בשור, אם למדת על אדם שהוא מתכוין לחברו והכה אשה ויצאו ילדיה, משלם דמי וולדות. אף שור המתכוין לחבירו והכה אשה ויצאו ילדיה, משלם דמי ולדות, הא מה תלמוד לומר ובעל השור נקי, נקי מדמי ולדות.

ב"ק מב: - ראה ב"ק לג.לד. (לעיל עמ' תקעח).

### שמות כא כט, ב"ק מב:מג.

התורה מחיבת את השור הממית איש או אשה: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל".

נאמר כאן פעמַים "איש או אשה", כך נאמר בפתיחה לפרשה, ונאמר שוב בשור מועד שממית: "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". ר"ע אומר שאשה שננגחה – הכֹפר לא לבעלה. בעל אינו יורש את התשלום שמגיע לאשתו אחרי מותה. נראה שר"ע לא לומד זאת מכאן, שהרי הפרשה לא אומרת את זה, ור"ע מתבסס כאן על כלל הלכתי הידוע זה מכבר ממקומות אחרים.

והמית איש או אשה אמר ר"ע וכי מה בא זה ללמדנו אם לחייב על האשה כאיש הרי כבר נאמר כי יגח שור את איש או את אשה אלא להקיש אשה לאיש מה איש נזקיו ליורשיו אף אשה נזקיה ליורשיה.

ב"ק מב – ראה ב"ב קח-קי

### שמות כא כט, ב"ק מב:מג.מד:

#### דיני שור נוגח

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל.

הפרשה עוסקת בנגיחה, וכבר התברר לעיל שנגיחה היא בכונה. לכן, כל דיני הפרשה אינם אמורים בנגיחה שלא בכונה. (וראה גם דברינו להלן מד:). התורה מחיבת את השור, כיון שהוא נגח. וכאשר אין כאן דין נגיחה של שור, כל דיני הפרשיה אינם חלים. לא על נגיחה כזו דִברה הפרשיה.

הפרשיה עוסקת דוקא בנגיחה בכונה. כאשר מדובר על נגיחה בכונה – אז פוטרת התורה את בעליו של שור תם ואומרת שהוא נקי, כי לא היה צריך לחשוש ששורו יגח. כאשר הבעלים יודע שיש לו שור שדרכו לנגוח, חל חיוב השמירה גם על הבעלים. אבל כל זה לא אמור על נגיחה שאיננה בכונה. נגיחה שאיננה בכונה איננה נגיחה, והתורה לא חיבה עליה דבר.

משום כך, נגיחה כזאת גם אינה תלויה בשאלה האם זהו שור שדרכו לנגוח. הלא נגיחה כזאת מצויה בתם כבמועד. לכן אם נגח שלא בכונה הבעלים אינם מתחיבים מיתה, ואינם מתחיבים לשלם שלשים שקלים אם הננגח עבד. השור לא מומת והבעלים לא משלם.

יתר על כן, האמוראים מבקשים להוסיף ולדרוש שבכל מקום שבו לא הורגים את השור, כגון שאין עדים, דיני הפרשיה כלל לא נאמרו ולכן הבעלים לא משלם לא כֹפר ולא שלשים שקלים. הוא אינו משלם אלא את דמי הנזק.

ואולם, על כך חולק ר' יוחנן וסובר שגם אם השור נגח שלא בכונה, הבעלים לא יצא ידי חובתו, שהרי הוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ. ועל זה נאמר: "אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". גם המקרה הזה הוא מקרה שבו יושת עליו כֹפר על נגיחת שורו, ולכן גם הוא בכלל האמור כאן. השור אמנם לא נגח בכונה, אך הבעלים לא שמר. וכיון שלא שמר, ואילו שמר לא היה השור נוגח – מתחיב. וכן "אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו"[[1789]](#footnote-1789), ישלם גם כאן, שהרי הבעלים לא שמר. לדעת ר' יוחנן, גם אם השור נגח נגיחה שאינה הנגיחה שמפניה הוטל על הבעלים לשמור, מ"מ הבעלים היה חיב לשמור וכיון שלא שמר – מתחיב על כל מה שנגרם מכך שלא שמר. התורה תלתה את חיובו בכך שהושת עליו והועד עליו והוטל עליו לשמור, ושורו נגח.

בשאלה דומה נחלקו כבר התנאים. האם שור שנגח והזיק דומה לכל חיובי נגיחה, ובהם אם אין חיוב על השור אין חיוב על הבעלים, או שהם דומים לדיני נזק, ובנזק חיב גם על נזק שלא בכונה, שהרי חברו חסר. ר"ש סובר שיש כאן חיוב על השור, ולכן דינו ככל דיני שור נוגח. אבל ר"י סובר שיש כאן נזק ולכן דינו כדיני תשלומים.

חיוב השור נובע מכך שהוא שור שיש לו בעלים. התורה חִיְּבה דוקא "שור איש". שור שאין לו בעלים פטור. (ואמנם, "שור איש" נאמר דוקא לגבי תשלומים, ואפשר לומר שדוקא שם חויב דוקא שור איש, שהרי האיש הוא המשלם, אבל ההקשר של הפרשה מלמד שהחיוב הוא בשל היות השור שור של איש. פרשתנו אינה מלמדת משפט לחית השדה, אלא משפט בני אדם וממונם של בני אדם). חיובו של השור נובע מחיוב הבעלים. אמנם אם השור תם מתחייב רק השור, אבל החיוב אינו אלא מכח היות השור שור של בעלים, שאם יועד יתחיב גם בעליו. מכאן למדו בסנהדרין עח. ששור שבעליו אינו בכלל דיני הפרשיה הזאת, גם השור אינו בכלל מיתה.

השור יסקל וגם בעליו יומת כל היכא דקרינא ביה וגם בעליו יומת קרינן ביה השור יסקל וכל היכא דלא קרינן ביה וגם בעליו יומת לא קרינן ביה השור יסקל.

אמר ר"ש בן לקיש שור שהמית את העבד שלא בכוונה פטור משלשים שקלים שנאמר כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו והשור יסקל כל זמן שהשור בסקילה הבעלים משלמין שלשים שקלים אין השור בסקילה אין הבעלים משלמין שלשים שקלים אמר רבה שור שהמית בן חורין שלא בכוונה פטור מכופר שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת אם כופר יושת עליו כל זמן שהשור בסקילה בעלים משלמין כופר אין השור בסקילה אין בעלים משלמין כופר.

כי אתא רב דימי א"ר יוחנן כופר מה ת"ל אם כופר לרבות כופר שלא בכוונה ככופר בכוונה.

כי אתא רבין א"ר יוחנן עבד מה תלמוד לומר אם עבד לרבות עבד שלא בכוונה כעבד בכוונה.

מאי טעמא דרבי יהודה יליף מכופרו מה כופרו שלא בכוונה חייב אף הנזקין נמי שלא בכוונה חייב ורבי שמעון יליף מקטליה דשור מה קטליה שלא בכוונה פטור אף נזקין שלא בכוונה פטור ור' יהודה נמי נילף מקטליה דנין תשלומין מתשלומין ואין דנין תשלומין ממיתה ור' שמעון נמי נילף מכופרו דנין חיוביה דשור מחיוביה דשור לאפוקי כופר דחיוביה דבעלים הוא.

### שמות כא כב, ב"ק מג.

#### מי הזוכה בולדות

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים.

התורה מחיבת בתשלומים את הנוגף אשה ויצאו ילדיה. התשלומים הם לא לאשה אלא לבעל האשה. כאמור: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים".[[1790]](#footnote-1790) נזק לולדות הוא נזק לאביהם. אביהם הוא הזוכה בתשלום. וראה להלן ב"ק מט.

אמר רב פפא התורה זכתה דמי ולדות לבעל אפילו בא עליה בזנות מאי טעמא אמר קרא כאשר ישית עליו בעל האשה.

### שמות כא לא, ב"ק מג:מד.

#### שור הנוגח בן או בת

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל.

התורה מלמדת שדין שור הנוגח איש או אשה שוה לשור הנוגח בן או בת. ויש לשאול מה החִדוש בכך, וכי היכן מצאנו הבחנה בין נגיחת איש או אשה לבין נגיחת בן או בת. בראש פרשת משפטים, כאשר התורה עסקה באדם המכה והמזיק, היא הבחינה בין מכה איש או אשה, מכה אב או אם, ומכה עבד או אמה. אך לא הבחינה בין מכה איש או אשה למכה בן או בת. מדוע תהיה לנו הו"א שישתנה דין הבן והבת מדין האיש או האשה? ואמנם, לעיל ב"ק לג.לד.[[1791]](#footnote-1791) השבנו על השאלה הזאת ובארנו שבן ובת הינו נזק. ואין צֹרך לרבות את הבן והבת עצמם. ומ"מ בכלל זה גם הנוגח את הבן והבת עצמם. ממילא למדנו מכאן ששור הנוגח בן או בת משלם כמו נוגח איש או אשה. כמשפט הזה.

ב"ק מד: - ראה סנהדרין עט.

### שמות כא כח-כט, ב"ק מד: מה.

#### כונה בנגיחה

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת.

התורה מחיבת מיתה הן את השור הנוגח והן את בעליו. את השור לעולם, ואת הבעלים רק אם הועד השור:

התורה דנה כאן דין מיתה, משום שהשור המית. כמו שהיא דנה את הבעלים למיתה אם הוא אחראי להמתה. השור נדון למיתה ודינו כדיני רוצח. מכאן יש מקום לומר שהשור מומת רק כשהתכון להרוג, שאל"כ אין כאן דין מיתה. וראה לעיל ב"ק ב:-ט., ב"ק מב:מג.

האמוראים מבארים שלדעת חכמים דינו של השור הוא לכל דבר כדין בעליו. לכן אין דנים אותו אלא בפניו.[[1792]](#footnote-1792)

אמר קרא השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השור מה בעלים עד דמיכוין ליה אף שור נמי עד דמיכוין ליה.

השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור מה בעלים בפניהם אף שור בפניו ור' יעקב בשלמא בעלים בני טענה נינהו אלא שור בר טענתא הוא.

#### שור שאין לו בעלים

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת.

וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

ר' יהודה דורש ולומד מהפרשה שלא חִיְּבה התורה מיתה אלא את השור שיש לו בעלים. ר' יהודה לומד מהפרשה שעִקר החיוב הוא כלפי בעליו. שהרי התורה התיחסה לבעליו בכל שלב ושלב, הן בתם והן במועד. בשתי הפרשיות הזכירה התורה את הבעלים. הדין הוא כלפי הבעלים[[1793]](#footnote-1793). אבל חכמים דורשים מכאן להפך: הואיל והתורה דנה בדין השור בפני עצמו ובדין הבעלים בפני עצמו (הן בפרשית שור שנגח אדם והן בפרשית שור שנגח שור), משמע שחיוב השור אינו תלוי בבעלים. השור יסקל על כל הריגה, הבעלים – רק אם היה חיב לשמור. מכאן שסקילת השור אינה תלויה בבעלים והיא נוהגת גם אם אין בעלים[[1794]](#footnote-1794).

שור שור שבעה להביא שור האשה שור היתומים שור האפוטרופוס שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין ר' יהודה אומר שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין פטורין מן המיתה לפי שאין להם בעלים.

שנא' והועד בבעליו את שיש לו בעלים חייב מיתה את שאין לו בעלים פטור מן המיתה יתר על כן אמ' ר' יהודה אפילו שור הדיוט שהמית לא הספיקו לעמד בדין עד שהקדישו בעליו וכן שור גר שמת לא הספיקו לעמד בדין עד שמת הגר שנא' והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית את ששות המיתתו להעידתו בבית דין חייב ושלא שוות המיתתו להעידתו בבית דין פטור.

### שמות כא כח-כט, ב"ק מה:

#### שור שמור

כפי שאמרנו לעיל, התורה מבחינה בין חיובו של תם לחיובו של מועד: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת". השור לעולם חיב על כל נגיחה, הבעלים חיב רק אם הוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ. כך נאמר גם בשור שנגח שור: "אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". הבעלים חיב על כך שלא שמר. ונחלקו בכך הדעות. ר' אליעזר סובר שכל שור מועד שנגח, הבעלים חיב[[1795]](#footnote-1795). הנגיחה (ב) מלמדת שהבעלים לא שמר כראוי.[[1796]](#footnote-1796) ומה שאמרה התורה "וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ" לאו דוקא. המלים "וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ" באו ללמד שאחרי שהועד הטילה התורה את האחריות על הבעלים בכל נגיחה[[1797]](#footnote-1797). אבל ר' יהודה סובר שהחיוב הנוסף[[1798]](#footnote-1798) על הבעלים הוא רק אם (א) הוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ כפשוטו. אם הבעלים שמר – סר מעליו החיוב הנוסף שחיבה התורה את בעל השור המועד לשמור, ומעתה דינו כדין בעל שור תם. אין כאן חיוב נוסף על הבעלים. (ג) תם נשלם ותם ונשלם החיוב. ומ"מ אלו ואלו בודאי מודים שהשור עצמו חיב. אלא שבבריתא מובאת דעת ראב"י, שסובר שגם שור תם, די בכך ששמרו כדי שיפטר. אין כל חיוב, לא על הבעלים ולא על השור, אם שמרו. ומבארים האמוראים שאפשר ללמוד זאת ממועד. אם אפילו מועד פטור כששמרו, כן גם תם. ממועד (ו) למדנו שלא חיבה התורה אלא לשמור.

קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק אחד תם ואחד מועד חייב דברי ר"מ רבי יהודה אומר תם חייב ומועד פטור שנאמר (א) ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה ר"א אומר (ב) אין לו שמירה אלא סכין.

ר"א בן יעקב אומר אחד תם ואחד מועד ששמרו שמירה פחותה פטור.

מאי טעמא דר"מ קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי ואמר רחמנא תם ניחייב דניבעי ליה שמירה פחותה הדר אמר רחמנא ולא ישמרנו גבי מועד דנבעי ליה שמירה מעולה ויליף (ה) נגיחה לתם נגיחה למועד ר"י סבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי אמר רחמנא (ג) תם נשלם דניבעי ליה שמירה מעולה הדר אמר רחמנא ולא ישמרנו גבי מועד דנעביד ליה שמירה מעולה הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט מיעט הכתוב לשמירה מעולה.

מאי טעמא סבר לה כר"י דאמר מועד בשמירה פחותה סגי ליה ויליף (ו) נגיחה לתם ונגיחה למועד.

ב"ק מו. – ראה ב"ק טו:

### שמות כד יד, ב"ק מו:

כאשר עולה משה להר, הוא ממנה את אהרן וחור לדון במקומו: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים: וְאֶל הַזְּקֵנִים אָמַר שְׁבוּ לָנוּ בָזֶה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אַהֲרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי בַעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם". ממילא למדנו מכאן שבעל הדבר הוא הנִגש אל השופט ועִמו מדבר השופט תחִלה.[[1799]](#footnote-1799) ואם הוא אינו בא אל השופט, אין חיוב על השופט לצאת ולשפוט את מי שלא בא אליו.[[1800]](#footnote-1800)

א"ר שמואל בר נחמני מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש ראיה אליהם מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא אלא קרא לכדר"נ אמר רבה בר אבוה דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מניין שאין נזקקין אלא לתובע תחלה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש דבריו אליהם.

ב"ק מט. – ראה יבמות סב.

### שמות כא כב, ב"ק מט.

#### דמי ולדות

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה.

הפרשיה מלמדת את ענשו של הפוגע באשה. אם הפגיעה היא בכך שהיתה הרה וכעת יצאו ילדיה – עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים. לא התבאר כאן כיצד יחושב התשלום. נאמר "כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה", אבל הסברה נותנת שאין המזיק מסור ביד הבעל לגבות ממנו כל כסף וזהב שבעולם. לכן מבארים חכמים שישלם את דמי הולדות. ואולם, לא כתוב בפרשה דמי ולדות, כתוב שהיתה "אִשָּׁה הָרָה" וכעת "יָצְאוּ יְלָדֶיהָ". מכאן למד רשב"ג שמשלם על הילדים, אבל ת"ק למד שמשלם על כך שכעת אינה הרה. שהרי היתה "אִשָּׁה הָרָה" וכעת אינה. רבא אומר (והגמ' מבארת שגם רשב"ג מודה בכך באשה שאינה מבכרת) שדמי הולדות לאביהם, אבל דמי ההריון – האב והאם שותפים בו.

נאמר כאן "וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה", מכאן למד ראב"י שהחיוב הוא דוקא אם הם נגפו אותה בהריונה, לא אם פגעו בידה או ברגלה והיא הפילה מחמת הבהלה. דוקא אם נגפו אשה הרה, כלומר בהריונה.

התשלום על הולדות – דוקא לבעל האשה. נחלקו הדעות מה הדין אם אין בעל ואין לו יורשים. האם האשה זוכה בדמי הולדות או לא. וראה לעיל ב"ק מג.

ממשמע שנאמר ויצאו ילדיה איני יודע שהיא הרה מה ת"ל הרה לומר לך שבח הריון לבעל.

ר"א בן יעקב אומר לעולם אינו חייב עד שיכנה כנגד בית ההריון.

### שמות כא לג, ב"ק מט:נ.

#### מיהו בעל הבור

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

על איזה בור מדובר כאן? המזיק נקרא כאן בעל הבור. משמע שהבור ברשותו. ואולם, אם הבור ברשותו – למה ישלם? וכי אין לאדם רשות לחפור בור ברשותו?[[1801]](#footnote-1801)

רבה משיב על השאלה מתוך הלשון "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר". למה נאמר כאן גם כי יפתח וגם כי יכרה? מדוע אין די באחד מהם? מכאן (א) למד רבה שחיב בין אם כרה בור ברה"ר ובין אם פתח בור לרה"ר. סברה היא שהחיוב הוא על שהזיק ברשות הרבים, גם אם הכריה עצמה לא היתה ברה"ר. די בכך שפתחו לרשות הרבים כדי לחיב, וכ"ש אם החפירה היא ברה"ר. כל המזיק ברה"ר ודאי חייב. אלא שיש לשאול מה יהיה הדין חפרו ברשותו. ובכך נחלקו תנאים. ר"י אומר שודאי פטור על בור ברשותו, שהרי מה שרוצה אדם לעשות ברשותו עושה, ור"ע מחיב שהרי (ב) התורה קראה לו בעל הבור, משמע שחיב גם על בור שבבעלותו. ר"י, בעל הדעה הראשונה ישיב לבעליו ויאמר שכשהתורה אמרה בעל הבור כונתה (ג) חופר הבור. וקשה לפרש שבעל הבור הוא בעליו ממש, שהרי ודאי גם החופר ברה"ר הוא בכלל האמור כאן בעל הבור ישלם. וא"כ הראיה מהמלים בעל הבור נפלה בבירא.

רב יוסף אומר (ד) שבעל הבור ודאי חיב. כלומר: החופר ברשותו ודאי חיב. נחלקו בחופר ברה"ר. הוא אינו בעל הבור, לכן ר"ע פוטר, אבל כיון שהתורה חיבה (ה) הן את הפותח והן את הכורה (וכפי שבארנו לעיל בדברי רבה), חולק ר"י ואומר שיש לחיב גם את הפותח את בורו לרה"ר. שהרי הוא פתחו.

נאמר כאן "ולא יכסנו", הכורה או פותח בור חיב דוקא אם לא כסהו. ממילא למדנו שאם כסהו – פטור. אע"פ שלא מלאו עפר כבתחילה.

אמר רבה בבור ברה"ר כ"ע לא פליגי דמיחייב מ"ט אמר קרא (א) כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו לא נחלקו אלא בבור ברשותו ר"ע סבר בור ברשותו נמי חייב דכתיב (ב) בעל הבור בבור דאית ליה בעלים קאמר רחמנא ור' ישמעאל סבר (ג) בעל התקלה אלא מאי זהו בור האמור בתורה דקאמר ר"ע זהו בור שפתח בו הכתוב תחלה לתשלומין ורב יוסף אמר בבור ברה"י כולי עלמא לא פליגי דמחייב מאי טעמא (ד) בעל הבור אמר רחמנא בבור דאית ליה בעלים עסקינן כי פליגי בבור ברה"ר רבי ישמעאל סבר בור ברה"ר נמי חייב דכתיב כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כ"ש אלא (ה) שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו ור"ע הנהו מיצרך צריכי דאי כתב רחמנא כי יפתח הוה אמינא פותח הוא דסגי ליה בכסוי כורה לא סגי ליה בכסוי עד דטאים ליה ואי כתב רחמנא כי יכרה הוה אמינא כרייה הוא דבעי כסוי משום דעבד מעשה אבל פותח דלא עבד מעשה אימא כסוי נמי לא בעי קמ"ל ואלא מאי זהו בור האמור בתורה דקאמר ר' ישמעאל זהו בור שפתח בו הכתוב תחלה לניזקין.

### שמות כא לג, ב"ק נ:, נא. נג.

#### מי חיב בנזקי בור

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

נאמר כאן שהנופל לבור מת. הבור שהתורה עסקה בו כאן הוא בור (א) שממית שור או חמור שנופלים לתוכו. מכאן שחיב דוקא בבור שיש בו כדי להמית. וחיב דוקא על מכשול שיכול להמית. והממית, החופר (ב) את החפירה הממיתה, הוא החיב.

נחלקו אמוראים האם (ד) כל נפילה שנגרמה ברה"ר היא בכלל כי יכרה איש בור, שהרי בסופו של דבר נפל בגללו שור או חמור, או שחיב דוקא אם הנופל נפל לתוך הבור שחפר, כלומר דוקא אם נופל (ג) כדרכו של שור או חמור הנופל לתוך בור. שהרי על הדבר הזה דברה כאן התורה. מתוך כך נחלקו מה יהיה הדין אם אדם בנה גובה ברה"ר ונפל משם שור או חמור. לדעת רב פטור. שהרי לא לתוך בורו נפל. נפל משום שעלה על התל שהאיש העמיד. לא התקים "ונפל שמה" שהרי לא לתוך בורו נפל. אבל לדעת שמואל חיב, שהרי התקיים כאן "ונפל שמה שור או חמור". בלשון הגמ': לרב חיב על ההבל, כלומר: על שיצר הבל בור ברה"ר, לשמואל חיב על עצם החבטה.

הגמ' עוד מוסיפה ומבארת שרב מפרש את הפסוק "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר" כך שהשור או החמור נפלו אל הבור כדרכם כשפניהם כלפי מטה וגופם כלפי מעלה. וכך גופם חוסם את כניסת האויר והם נחנקים מהבלו של הבור. את ההבל הזה יצר חופר הבור. אבל אם נחבטו השור והחמור בקרקע, הלא הקרקע אינה קרקעו של חופר הבור. גם רב יודה (נג.) שאם השור או החמור נחבטו בקרקעו של חופר הבור – ישלם. אבל לדעת שמואל בכל מקרה ישלם, שהרי אלמלא חפר את הבור לא היו השור או החמור נחבטים בקרקע.

נאמר וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר, מכאן שחיב גם אם (ה) כרה בור שכבר היה קים, כמו הפותח בור שכבר קים, הכורה או הפותח חיב. ולא החופר את הבור הראשון. האיש הכורה (ו) הוא החיב. וכאמור לעיל, זה (ב) שחפר את החפירה הממיתה הוא החיב. וסברה הוא, התורה חיבה את הפותח בור ולא יכסנו. אם כסהו – פטור. ומכאן מסתבר שמי שבא והסיר את הכסוי יתחיב.

א"כ למה נאמר בור מה בור (א) שיש בו כדי להמית עשרה טפחים אף כל שיש בו כדי להמית עשרה טפחים.

ונפל עד שיפול דרך נפילה מכאן אמרו נפל לפניו מקול הכרייה חייב לאחריו מקול הכרייה פטור וזה וזה בבור.

מ"ט דרב דאמר קרא ונפל עד (ג) שיפול דרך נפילה ולשמואל ונפל (ד) כל דהו משמע.

מאי טעמא דרבנן דאמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן אלא (ה) להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון ורבי אמר לך הנהו מיצרך צריכי כדאמרינן ... וממאי דלחיובי בתרא דלמא לחיובי קמא לא סלקא דעתך דאמר קרא והמת יהיה לו (ב) ההוא דקא עביד מיתה.

אלא היינו טעמא דרבנן אמר קרא כי יכרה איש בור (ו) אחד ולא שנים.

ב"ק נא. – ראה סנהדרין נב.

### דברים כב ח, ב"ק נא.

התורה מצוה לעשות מעקה לגג של בית: "כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ". הצווי הוא דוקא על בית, ודוקא שלא יפול הנופל ממנו. אדם לא מצֻוֶּה לבנות מעקה כדי שלא יפלו מרה"ר לגגו. התורה צותה לעשות מעקה דוקא לבית, בגובה של בית.

כי יפול הנופל ממנו ממנו ולא בתוכו כיצד היתה רה"ר גבוה ממנו עשרה טפחים ונפל מתוכה לתוכו פטור עמוקה ממנו עשרה טפחים ונפל מתוכו לתוכה חייב.

ב"ק נא. – ראה ב"ק יט:

### שמות כא לד, ב"ק נא. נג:

התורה מחיבת את החופר בור: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ". נאמר כאן שהמת יהיה לו. הוא משלם ומקבל את המת. אם המת הוא קדש, הוא טעון קבורה ואסור בהנאה, המזיק לא מקבל את המת. מתוך כך פוטר אותו רבא גם מהתשלומים.

אמר רבא שור פסולי המוקדשין שנפל לבור פטור שנאמר והמת יהיה לו במי שהמת שלו.

ב"ק נג: - ראה לעיל ב"ק י:

### שמות כא לג, ב"ק נג:נד.נד:

#### על אלו נזקים חיב בבור

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ.

נאמר כאן שור או חמור, מה הדין אם נופל שה או גמל שיש לו בעלים? פשוט שהתורה אמרה שור וה"ה לכל הדומה לו. נאמר שור או חמור כי דִבר הכתוב בהוה[[1802]](#footnote-1802). כדרך התורה, היא נוקטת בדוגמא, וה"ה לכל הדומה. כל מי שגרם נזק לבהמת חברו – בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו.

ואולם, כאן עלינו לשאול מה הדין אם היו כלים על השור והחמור? כאמור, חיב על שור וחמור וכל הדומה להם, אלא שנחלקו תנאים בשאלה האם הכלים האלה הם בכלל כל הדומה. לדעת חכמים אינו חיב אלא על השור או החמור, שהרי (ב) על כך חִיְּבה התורה. זה מה שנאמר בפסוק. אבל ר' יהודה אומר שכיון שנאמר "שּׁוֹר (ג) אוֹ חֲמוֹר", פשיטא שאין הכונה לשור וחמור דוקא, אלא (ד) לכל מי שנִזָּק מחמת הבור, כפי שאמרנו. ואם כך – ישלם גם על הכלים[[1803]](#footnote-1803).

ועוד יש לשאול, מה יהיה דינו של אדם שנפל לבור. כיון שנאמר "ונפל שמה שור או חמור", למדו חכמים שהחיוב בבור הוא דוקא על שור וחמור והדומה להם, לא (א) על אדם שנפל לבור.

חיב אפוא על בעלי חיים. כמו שור וחמור. הגמ' מסבירה מדוע למדנו משור וחמור שחיב על כל בעלי החיים, הלא לכאורה היה אפשר ללמוד משם שחיבים דוקא על בעלי חיים חשובים, כמו שור וחמור שהם בהמות, ונבלתם מטמאת, והם חיבים בבכורה, אבל הגמ' מפרשת שמטרת הפרשה הוא ללמד שאם רכוש חברו מת כתוצאה מהבור, חיב בעל הבור לשלם, ולכן אין סברה לחלק בין רכוש אחד לרכוש אחר של חברו, כל שמת מחמת הבור צִוְּתה התורה לשלם. מת או נזוק.

לכן המסקנה היא כמו שדרשה הגמ' בתחלתה: בעל הבור משלם על הדומה לשור וחמור, כלומר: בעלי חיים, לא אדם ולא כלים.

מה ת"ל ונפל שמה שור או חמור (א) שור ולא בן ולא בת חמור ולא עבד ולא אמה שהיה בדין מה שור שאין מועד לעולם הרי הוא חייב על הבן ועל הבת על העבד ועל האמה בור שמועד לעולם אינו דין שיהא חייב על הבן ועל הבת ועל העבד ועל האמה לא אם אמרת בשור שדרכו לילך ולהזיק תאמר בבור שאין דרכו לילך ולהזיק ת"ל ונפל שמה שור או חמור שור ולא בן ולא בת חמור ולא עבד ולא אמה יכול לא יהא חייב בנזקו דין הוא מה הגונב והמוכר שחייב על כולו אינו חייב על אבריו זה שאין חייב על כולו אינו דין שלא יהא חייב על אבריו אדם באדם יוכיח שאין חייב על כולו וחייב על איבריו לא אם אמרת אדם באדם שמשלם את הבשת תאמר בזה שאן משלם את הבושת אדם בעבד יוכיח שאין משלם את הבושת לא אם אמרת אדם באדם שמשלם צער וריפוי שבת ובושת תאמר בזה שאין משלם <צער וריפוי שבת ו>בושת ת"ל כסף ישיב לבעליו לרבות את הנזקין. (מכילתא דרשב"י).

מאי טעמא דרבנן דאמר קרא ונפל שמה שור או חמור שור (א) ולא אדם חמור (ב) ולא כלים ורבי יהודה או (ג) לרבות את הכלים ורבנן או מבעי ליה לחלק ורבי יהודה לחלק (ה) מונפל נפקא ורבנן ונפל (ו) טובא משמע.

אימא ונפל כלל שור וחמור פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט שור וחמור אין מידי אחרינא לא אמרי בעל הבור ישלם חזר וכלל ... אלא אמר קרא והמת יהיה לו (ד) כל דבר מיתה... אלא אמר קרא כסף ישיב לבעליו לרבות כל דאית ליה בעלים א"ה אפילו כלים ואדם נמי אמר קרא שור ולא אדם חמור ולא כלים.

### שמות יט יג, ב"ק נד:

#### מי נאסר בהר סיני

בזמן מעמד הר סיני צוה ה' את משה שיזהיר את העם שלא לעלות להר סיני. לא אדם ולא בהמה: "וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר". בהמה לאו דוקא, אלא כל בעל חיים שברשותו של אדם. דרך הכתוב לדבר בהוה.[[1804]](#footnote-1804)

א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה.

אם בהמה אם איש לא יחיה וחיה בכלל בהמה הויא אם לרבות את העופות.

### שמות כב ח, ב"ק נד: סב: סז:

#### על מה חל חיוב כפל, ארבעה וחמשה

התורה מצוה שכל גנב ישלם כפל, ואם טבח או מכר ישלם ארבעה וחמשה:

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם.

תשלומי ארבעה וחמשה הם חמשה לבקר וארבעה לצאן: חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה. כיון שהתורה הבדילה בין שור לשה, בעל כרחנו עלינו לבאר שלא חִיְּבה אלא בשור ושה. אי אפשר לפרש שהשור והשה הם דוגמאות לכל גנבה, או לפחות לכל חיה ובהמה, שהרי אין דינו של השור כדין השה, וכיצד אפוא נלמד מכאן לשאר הגנבות, כשור או כשה? וק"ו הוא, אם השור לא שוה לשה, איך ישוו לו אחרים? ואם השה לא שוה לשור, איך ישוו לו אחרים? אפשר לדיק זאת גם מכך שהתורה חזרה על השור והשה גם בתיאור המקרה וגם בתיאור הדין: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". במפורש מבואר כאן שהחיוב חל דוקא בשור ושה. דוקא תחת השור ותחת השה ודוקא אם גנב שור ושה. ואולם, כל זה אינו אמור אלא על תשלומי ארבעה וחמשה. לא כן תשלומי כפל. על תשלומי כפל נאמר: "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". הלשון "מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים" משמעה ששור, חמור ושה וכל הדומה להם. אם הם בידו חיים, כלומר: לא טבח ולא מכר, ישלם שנים. לאו דוקא שור ושה, אלא כל דברנח. כאן התורה לא הגבילה את החיוב לשור ושה אלא כתבה "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". כל דבר[[1805]](#footnote-1805). או לפחות מה שדומה לפרטים המנויים כאן (כפי שנדרוש להלן עמ' תקצג).

גם בשומר מצאנו חיוב תשלומי כפל: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". כאן הוסיפה התורה גם את השלמה. לא רק השלמה אלא כל דבר פשע. משמע שלא רק על בעלי חיים משלם תשלומי כפל, אלא על כל דבר[[1806]](#footnote-1806). או לפחות כל הדומה לפרטים שהוזכרו כאן. על כל אלה משלם הגנב תשלומי כפל, וכן השומר.

ונחלקו האם שומר דומה לגנב לכל דבר, ואם טבח או מכר משלם ארבעה וחמשה, או שלא חִיְּבה אותו התורה אלא כפל, שהוא האמור בפרשת השומרים.

וראה להלן ב"ק סב:-סג:

אמר רבא אמר קרא שור ושה שור ושה שני פעמים שור ושה אין מידי אחרינא לא.

א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה.

לתשלומי כפל כדאמרינן על כל דבר פשע כלל כל דבר פשיעה.

### דברים כב ג, ב"ק נד:

#### השבת אבדה

התורה מצוה להשיב אבדה: "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם". התורה פותחת בשור ושה ומסימת ב"וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ", השור והשה הם דוגמא בלבד, ויש להשיב כל אבדה.נח

א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה.

להשבת אבידה לכל אבדת אחיך.

### שמות כ ט, דברים ה יד, ב"ק נד:

#### בהמה השובתת בשבת

בעשרת הדברות שבפרשת יתרו נאמר:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ...

לא הוזכרו מיני בהמה, אלא נכללו כל הבהמות (וכל בני האדם) בכלל אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ. אבל בפרשת ואתחנן הוזכרו בפרוש השור והחמור:

שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ.

נאמר כאן וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ. כלומר גם בפסוק הזה נאמר בפירוש שהאִסור חל על כל הבהמות[[1807]](#footnote-1807). ועם זאת הוזכרו במפורש שור וחמור. משמע שהשור והחמור הם דוגמאות לכל שאר הבהמות.נח

מכאן שגם במקומות אחרים שבהם הזכירה התורה את השור או החמור, אין הכונה לשור והחמור דוקא, אלא למיני הבהמות. השור והחמור הם דוגמאות לבהמותנו.

בהמשך הפסוק, התורה מבדילה בין העבד והאמה לבין השור והחמור. גם השור והחמור והבהמה שובתים. אבל רק על העבד והאמה נאמר "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ". אי אפשר להשוות את עבודת ושביתת השור והחמור ועבודת ושביתת העבד והאמה. שני דברים שונים הם. לא נאמר כאן אלא לענין שבת שבו שניהם שובתים.

א"כ למה נאמר שור או חמור אלא שדבר הכתוב בהווה.

ר' יוסי אומר משום ר' ישמעאל בדברות הראשונות נאמר עבדך ואמתך ובהמתך ובדברות האחרונות נאמר ושורך וחמורך וכל בהמתך והלא שור וחמור בכלל כל בהמה היו ולמה יצאו לומר לך מה שור וחמור האמור כאן חיה ועוף כיוצא בהן אף כל חיה ועוף כיוצא בהן.

אימא בהמה דדברות הראשונות כלל שורך וחמורך דדברות האחרונות פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט שור וחמור אין מידי אחרינא לא אמרי וכל בהמתך דדברות האחרונות חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש בעלי חיים אף כל בעלי חיים....אלא וכל בהמתך ריבויא הוא... האי כל דהכא ריבויא הוא מדהוה ליה למכתב ובהמתך כדכתיב בדברות הראשונות וכתב וכל בהמתך ש"מ ריבויא.

אמר קרא למען ינוח עבדך ואמתך כמוך להנחה הקשתיו ולא לדבר אחר.

לפריקה יליף חמור חמור משבת לחסימה יליף שור שור משבת לכלאים אי כלאים דחרישה יליף שור שור משבת אי כלאים דהרבעה יליף בהמתך בהמתך משבת.

ב"ק נד: - ראה עירובין כז:

### בראשית א כא, ב"ק נה.

ה' ברא את נפש החיה הרמשת במים למיניהם, ואת העוף למינהו. "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב". לא רק בעוף נאמר למינהו, גם חית המים למיניהם. גם להם יש מינים שונים. נאמר בהם לְמִינֵהֶם כמו שנאמר בעוף ובבהמה לְמִינֵהוּ. הם מינים שונים, לכן מסתבר שגם בהם נוהג דין כלאים.

### שמות כא לג, ב"ק נה:

התורה מחיבת בארבעה אבות נזיקין:

וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ ... כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם: ס כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה.

נאמר כאן "וְלֹא יְכַסֶּנּוּ", "וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ", משמע שאם כסה את הבור או שמר על השור פטור, וראה לעיל.

גם במבעה ובאש נאמר שהחיוב הוא על ההבערה והבִעור. משמע שאלמלא כן פטור.

ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן ואלו הן בור ואש שן ורגל בור דכתיב כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו הא כסהו פטור אש דכתיב שלם ישלם המבעיר את הבערה עד דעביד כעין מבעיר שן דכתיב ובער בשדה אחר עד דעביד כעין ובער רגל דכתיב ושלח עד דעביד כעין ושלח.

### ויקרא ה א, ב"ק נו.

#### חיוב עד שלא העיד

התורה מחיבת בקעו"י את העד שאינו מעיד:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ.

האם הוא חיב לשלם על הממון שחברו הפסיד בגלל שלא העיד?

אפשר ללמוד זאת מלשון התורה. הלשון היא: "אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ", מכאן למדו חכמים שהוא נושא עוון על אי ההגדה. יש עוון בידו. אם יש עוון בידו, אם חטא ועוה, ודאי שאף חיב לשלם על הנזק שגרם בעוונו.[[1808]](#footnote-1808)

### דברים כב א, ב"ק נז.

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם.

מה יהיה הדין אם השיב שלא מדעת הבעלים? למדו התנאים שיצא ידי חובה, שהרי אם השיב – שוב אינה אבדה. כבר התקיים כאן "תְּשִׁיבֵם". עצם שיבת האבדה לבעליה היא קיום המצוה, שהרי אחריה האבדה כבר אינה אבדה. (ובלבד שהוחזרה למקום משתמר, שאל"כ עדין היא אבדה).

השב אין לי אלא בביתו לגינתו ולחורבתו מנין ת"ל תשיבם מכל מקום.

ב"ק נז: - ראה ב"מ צד:צה.

### שמות כב ד, ב"ק נח: נט. נט:

#### אומדן נזקי שדה

כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר מֵיטַב שָׂדֵהוּ וּמֵיטַב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם.

החיוב חל רק על מבער בִּשְׂדֵה אַחֵר, בשדהו של אחר. וכך בארנו לעיל ב"ק ב:-ט. (ראה לעיל עמ' תקסה). ובב"ק יד. ואולם, האמוראים למדים מכאן דין נוסף (וכדרכם של האמוראים הם למדים דין מכל פרט): התורה לא מחיבת על הקלח שהוזק, היא מדברת על שדה. האיש שִׁלַּח אֶת בְּעִירֹה וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר, והוא מחויב לשלם מֵיטַב שָׂדֵהוּ. מכאן למדים שהחיוב הוא לא על הקלח שנאכל אלא על הנזק שנגרם לשדה כֻלו. וכך יש לשום את הנזק. צריך לשלם על הנזק שנגרם לשדה, לא על הקלח המסוים שנזוק. שהרי התורה עסקה כאן בנזקי שדה.

וראה לעיל ב"ק ב:-ט. (ראה לעיל עמ' תקסה). ובב"ק יד.

אמר רב מתנה דאמר קרא ובער בשדה אחר מלמד ששמין על גב שדה אחר.

ב"ק נט. – ראה גטין מח:מט.

### שמות כב ה, ב"ק ס. סא:

#### נזקי אש

כִּי תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם הַמַּבְעִר אֶת הַבְּעֵרָה.

בפרשתנו הוזכר מבעיר בערה, הוא הבעיר אש, אלא שהאש מצאה קוצים, שגרמו להתפשטות הבערה, וגרמו לנזק בגדיש או הקמה או השדה. פרשיה זו היא המשך לפרשיה הקודמת שפותחת ב"כִּי יַבְעֶר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם". כלומר: הפרשיה עוסקת בנזקי שדה.

וכאן עלינו לשאול: מה הדין בנזקים אחרים? על מה מתחיב המבעיר?

התורה מתארת מקרה שבו נאכל מה שדרכו להאכל. גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה. וכעת יש לשאול האם דִבר הכתוב בהוה, או שלא חִיב הכתוב אלא על מה שרגיל ועשוי לבעור.

ועוד יש לשאול, מהו השדה האמור כאן? האם השדה שבער כאן היינו תבואת השדה, או השדה עצמו?

התנא של משנתנו מפרש שהאש אכלה (א) את השדה עצמו. את העצים ואת האבנים. כל מבעיר בערה חיב על כל מה שבער בשל הבערתו. אם בער הרי הוכיח שהוא בוער. והמבעיר חיב. כיון שהוא המבעיר – ישלם. ואי אפשר לומר שכשנאמר "שדה" הכונה היא לתבואת השדה, שהרי כבר נאמר גדיש או קמה. בעל כרחנו עלינו לבאר שהתורה מדברת כאן על הקרקע עצמה.

בפשטות, הקוצים שהוזכרו כאן אינם חלק מתאור הנזק אלא חלק מתאור ההבערה. הנזק הוא "וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה", וכיצד הם בערו? וכי אדם הבעיר אש אצל גדיש או קמה העשויים להשרף? משיבה התורה ואומרת שלא. האיש לא הבעיר אש אצל שדה חברו, אבל קוצים שהיו בדרך והאש מצאה אותם, הוליכו את האש אל שדה חברו, והאש (ט) יצאה אליהם. והמבעיר חיב גם כך, כי הוא (ב) המבעיר את הבערה. עצם הבערת הבערה מחיבת אותו לשלם. גם אם האש עברה מרחק גדול. התורה (ב) לא הגבילה את המרחק, ואפשר שהאש (ט) תלך למרחק ע"י קוצים.

ואולם, ממילא אפשר ללמוד מכאן על השאלה על מה חיב. התורה הזכירה קוצים שדרכם לבעור היטב, והזכירה גם (ג) גדיש וקמה, כדי ללמד שכל שבוער מחמת אשו – חיב עליו. גם אם אין הנזק שכיח בהם. והזכירה קמה, כלומר: כל (ו) העומד בשדה חברו, צמחים ואילנות[[1809]](#footnote-1809). ומסתבר שגם אם הוזכרו קוצים רק משום שהם הוליכו את האש – אין הכונה שלא יהיה חיב על הקוצים עצמם, וכי מדוע לא יתחיב עליהם? והלא (ד) הוזכרו כאן. נמצא שחיב בין על תבואה גמורה ובין על כל הבוער.

ועוד: הלא נאמר כאן "וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה", כלומר: כל מה שבער. על כל אלה מתחיב המבעיר. ופשוט שחיב לאו דוקא על אלה אלא על כל הדומה להם. שהרי נאמר "גָּדִישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה", לאו דוקא (ח) כל אלה יחד, אלא או הגדיש או הקמה, ומן הלשון (ז) הזאת אפשר ללמוד שחיב גם על כל הדומה להם.

ואולם, נחלקו תנאים בשאלה האם המבעיר חיב לשלם רק על הקמה עצמה, כלומר: על מה שדרכו להיות בשדה, או על כל מה שהיה בשדה. נאמרה כאן (ה) קמה, מכאן למד ת"ק שחיב דוקא על הקמה עצמה. אם הטמין אדם חפצים בשדהו. הם אינם דומים לגדיש או הקמה או השדה, ולכן אין המבעיר חיב עליהם. אבל ר"י חולק על כך ואומר שדבר הכתוב בהוה, שהרי מפני מה חיבה התורה את המבעיר אם לא משום שהבעיר. ומי שהטמין חפצים בשדהו – הלא ברשותו הטמינם[[1810]](#footnote-1810), וכי יוכל המבעיר לומר שאילו ידע שחפצי הנִזָּק בשדהו לא היה מבעיר? וכי עִסקה היא שאפשר לומר שלא נעשתה אלא על דעת כן?[[1811]](#footnote-1811) וכי אילו היתה רק קמה היה רשאי להבעיר? הלא הוא הבעיר וגרם נזק לשדה חברו. ומה שנאמר כאן קמה – דִבר הכתוב בהוה. כל מה שבשדה הוא בכלל השדה.

השולח את הבערה ואכלה (א) עצים או אבנים או עפר חייב שנאמר כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה.

ר"ש אומר שלם ישלם המבעיר (ב) את הבערה הכל לפי הדליקה.

אמר רבא למה לי דכתב רחמנא קוצים גדיש קמה ושדה צריכי דאי כתב רחמנא קוצים ה"א קוצים הוא דחייב רחמנא משום דשכיח אש גבייהו ושכיח דפשע אבל גדיש דלא שכיח אש גבייהו ולא שכיח דפשע אימא לא ואי כתב רחמנא (ג) גדיש הוה אמינא גדיש חייב רחמנא משום דהפסד מרובה הוא אבל (ד) קוצים דהפסד מועט אימא לא קמה למה לי מה (ה) קמה בגלוי אף כל בגלוי ולר' יהודה דמחייב אנזקי טמון באש קמה למה לי לרבות (ו) כל בעלי קומה ורבנן לרבות כל בעלי קומה מנא להו נפקא להו (ז) מאו הקמה ורבי יהודה או מיבעי ליה (ח) לחלק ורבנן לחלק מנא להו נפקא להו מאו השדה ורבי יהודה איידי דכתב רחמנא או הקמה כתב או השדה שדה למה לי לאתויי (א) לחכה נירו וסכסכה אבניו.

כי תצא אש ומצאה קוצים (ט) תצא מעצמה.

ב"ק סב: - ראה לעיל ב"ק נד:

ב"ק סב: - ראה שבועות ד. וראה שבועות מב:מג.

ב"ק סג. – ראה שבועות ד. וראה עירובין כז:

### שמות כב ח, ב"ק סב:-סג:

#### חיוב שומר בתשלומי כפל

התורה מחיבת את המוסר לשומר ונגנב ממנו:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

האיש נתן אל רעהו כסף או כלים, וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ. השומר יקרב אל האלהים. וכפי שנבאר בב"מ מא: ובב"ק קז, קריבתו אל האלהים היא שבועה. הוא נשבע ובכך הוא נפטר מן התשלום.

והתורה מוסיפה ומסכמת: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". כלומר: לא רק בכסף או הכלים שהוזכרו בראש הפרשיה, אלא בכל דבר פשע ובכל אבדה, אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ. אחרי שקרב בעל הבית אל האלהים, מי שבסופו של דבר יורשע בדין, הוא זה שישלם. עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה, לא רק כסף או כלים, אלא כל אלה שהוזכרו כאן והדומים להםס, בכל אלה מי שיורשע ישלם שנים. כאשר יובא עד האלהים דין גנבה מבית שומר[[1812]](#footnote-1812), האיש שאותו הם ירשיעו הוא זה שישלם שנים. ממילא אם הם ימצאו שהשומר עצמו הוא הרשע – הוא ישלם שנים.

המקרה המוזכר כאן הוא מקרה שבו יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ. התורה מתארת את המקרה כמקרה של גנבה, אבל השופטים היושבים בדין, שאליהם יקרב בעל הבית, אינם יודעים אם גנבה היא אם לאו[[1813]](#footnote-1813). הלא על השאלה הזאת גופה הם דנים. כאשר הם דנים בשאלת הגנב, ומבררים (א) אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב או אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב, דוקא אז הם יחיבו בתשלומי כפל את כל אשר ירשיעו. כיון שהם דנים בדין הגנב ומבקשים שיִמָּצֵא (ב) הַגַּנָּב. אם אין זה דין של גנבה – אין תשלומי כפל. גם אם השומר בִקש לפטור את עצמו ונמצא ששקר בפיו.

הפרשיה מוסיפה ומבארת שלא רק הגנב עצמו, אלא כל מי שירשיעוהו אלהים, הוא ישלם שנים. אחרי שארע מה שנאמר כאן, כלומר שנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים, מי (ג) שיורשע הוא שישלם[[1814]](#footnote-1814). האם מיד כאשר ישבו האלהים בדין הם יחיבו את אשר ירשיעו? לא משמע כן בפרשיה. משמע שהחיוב הוא מפני שבעל הבית קרב אל האלהים. מהי אותה קריבה אל האלהים? כפי שנבאר בב"מ מא:, אפשר ללמוד זאת מהפרשיה הסמוכה. שם נאמר: "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". בדומה לאמור כאן: "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". כלומר אם נשבע. שבועתו היא הצהרתו שיש כאן דין גנבה[[1815]](#footnote-1815). כאשר הוא נקרב והודיע בשבועה על גנבה – אם ימצא הגנב עצמו הוא (ד) ישלם שנים[[1816]](#footnote-1816), ואם (ה) לא ימצא הגנב, והאלהים ירשיעו איש אחר, הוא ישלם שנים. (ודוקא (ח) אם ירשיעוהו אלהים, לא אם הוא עצמו יודה, על זה לא דִברה התורה, התורה דברה על מי שינסה לחמוק מחיובו וירשיעוהו אלהים. וכן משמע בפרשיה שעוסקת בגנב שגנב מבית בעלים ולא מבית שומר, גם שם נאמר "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה", כלומר שימצאו אחרים את הגנבה בידו, דוקא אז "שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם").

הפרשיה מלמדת שכל אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ. כלומר: אם (ה) ימצאסז שהשומר עצמו הוא הרשע, הוא ישלם שנים, ודינו כדין גנב. שעליו כבר נאמר לעיל:

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם.

גם השומר, אם ירשיעוהו אלהים ישלם שנים כגנב. נשאלת אפוא השאלה האם כל דיני פרשית גנב נוהגים בו. האם אפשר ללמוד מפרשת הגנב שכשם (ו) שהגנב המשלם שנים ישלם ארבעה וחמשה אם יטבח, כך גם השומר המורשע? הלא הפרשיה שלנו מזכירה אף היא את דינו של הגנב, היא פותחת בכך שאם ימצא הגנב ישלם שנים, ומסימת בכך שכל אשר ירשיען אלהים ישלם שנים, השומר ידון כדין (ז) הגנב. לגבי גנב כבר נתבאר שתשלומי הכפל יגדלו ויהיו ארבעה וחמשה אם יטבח, האם כשם שהגנב המשלם שנים ישלם ארבעה וחמשה אם יטבח, כך גם השומר המורשע? ר' יוחנן אכן לומד כך. הוא מבאר שהתורה נקטה כאן שישלם שנים, כי עסקה במקרה שלא טבח, אבל מה שלמדה התורה הוא שדינו כדין גנב, ואם כך גם ישלם ארבעה וחמשה אם יטבח.

אם ימצא הגנב בטוען טענת גנב הכתוב מדבר אתה אומר בטוען טענת גנב או אינו אלא בגנב עצמו כשהוא אומר אם לא ימצא הגנב (ג) בטוען טענת גנב הכתוב מדבר.

אם ימצא הגנב בגנב עצמו הכתוב מדבר אתה אומר בגנב עצמו או אינו אלא בטוען טענת גנב כשהוא אומר אם לא ימצא הגנב הרי טוען טענת גנב אמור הא מה אני מקיים (ד) אם ימצא הגנב בגנב עצמו הכתוב מדבר.

אמר רבא אם לא ימצא כמה שאמר אלא (ה) שהוא עצמו גנבו ישלם שנים.

חד (א) למעוטי טענת אבד.

למעוטי טענת אבד מנא ליה מגנב (ב) הגנב.

אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה (ו) הואיל וגנב משלם תשלומי כפל וטוען טענת גנב משלם תשלומי כפל מה גנב שהוא משלם כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה אף טוען טענת גנב בפקדון כשהוא משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה מה לגנב שכן משלם תשלומי כפל שלא בשבועה תאמר בטוען טענת גנב שאין משלם תשלומי כפל אלא בשבועה אמרי היקישא היא ואין משיבין על היקישא הניחא למ"ד חד בגנב וחד בטוען טענת גנב שפיר אלא למ"ד האי אם ימצא הגנב ואם לא ימצא תרוייהו בטוען טענת גנב מאי איכא למימר אמרי גנב (ז) הגנב. (ב"ק קו:).

אשר ירשיעון אלהים (ח) ולא המרשיע את עצמו.

#### דין אבדה

הפסוק האחרון בפרשיה בא להרחיב את הדין. נאמר כאן: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". החיוב הוא גם עַל כָּל אֲבֵדָה. יש שתי דרכים לפרש את הפסוק הזה. אפשר לפרש ש"עַל כָּל אֲבֵדָה" הוא עוד פרט ברשימת הפרטים האמורים כאן. על כל פקדון או אבדה שביד השומר יחול הדין האמור כאן. כלומר: כל חפץ של הבעלים שאבוד ממנו. כגון שהשומר מצא את אבדתו של הבעלים והוא שומר עליה[[1817]](#footnote-1817). אבל אפשר לפרש שהמלה אבדה היא כלל מסכם: כל דבר שאבד מידי בעליו בגלל אותו שומר – אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ. ואפשר לפרש: עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה, כלומר: כל דרך שבה יאמר השומר שהדבר אבד מיד הבעלים, אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ. לפי הפירוש הראשון, הדין יחול גם על שומר שמצא את אבדתו של הבעלים.

ומ"מ למדנו כאן שהפסוק האחרון בפרשיה בא להרחיב את הדין. הדין ינהג לא רק במקרה שהוזכר, אלא בכל הדומה לו. (ונבאר זאת בב"ק קז. ושבועות לט: עיי"ש). וכאן מוסיפה התורה כלל מפורשסא. הפסוק נכתב כדי להרחיב ולכלול בדין הזה את כל דבר פשע. זהו כלל מפורש: "כל דבר". שבא להוסיף על האמור בפרשיה. לא רק כסף או כלים אלא כל דבר. דין זה נוהג בכל האמורים כאן, שור, חמור, שה, שלמה. וכל הדומים להם. מטלטלין שגופם ממון. (וכפי שבארנו לעיל ב"ק נד:). אבל מה שלא דומה לאלה – לא נוהגים בו דיני הפרשיה. לא דיני השומר שצריך להשבע, ולא דיני הגנב המשלם כפל. כמו כן, הפסוק השלישי מרחיב את הדין לכל מקום שבו אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם. כפי שנבאר להלן ב"ק קז. ושבועות לט:

גם מפרשית גנב עצמה, אפשר ללמוד שכל גנב משלם תשלומי כפל, כפי שכבר בארנו לעיל ב"ק נד: וראה דברינו שם.

אמר ר' יוחנן הטוען טענת גנב באבידה משלם תשלומי כפל שנאמר על כל אבידה אשר יאמר.

#### דין הקדש

הפרשיה עוסקת במקרה בו יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר. הפרשיה גם מסימת במלים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ. דיני הפרשיה נוהגים בדין שבין איש לרעהו, לא בדין שבין איש ובין ההקדש[[1818]](#footnote-1818).

ב"ק סג:סד. – ראה ב"ק נד:נט

ב"ק סד: - ראה שבועות ד:, חולין סו:-סז.

### שמות כב ג, ב"ק סה.

#### גנבה שביד הגנב

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם

גנב שטבח או מכר ישלם ארבעה וחמשה, אבל אם לא טבח ולא מכר אלא הגנבה תמצא בידו חיים, ישלם שנים. תשלומי ארבעה וחמשה הם דוקא אם אבד את הגנבה, אם היא עוד מצויה בידו חיים – משלם רק שנים. מכאן ברור ש"בְיָדוֹ" היינו ברשותו, ולאו דוקא שיאחז את השור בידיו. בידו הוא ברשותו, כמו במקומות שונים בתורה.

מה יהיה הדין אם ערך הגנבה השתנה. רב מבאר שהגנבה עצמה חוזרת חיים. כלומר כמו שנגנבה, שהרי על כך נאמר "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים", אם הגנבה עוד בידו חיים, כלומר שהיא עוד בעינה כפי שהיתה. טעם הדבר הוא שמחזיר את הגנבה כפי שגנבה, ואם כך – מסתבר שישלם כפי שגנבה. אם היא עוד בעינה כפי שהיתה – היא חוזרת בעינה כפי שהיתה, לכן גם אם אינה בעינה – ישלם כפי שהיתה בעינה. אבל את שאר התשלומים ישלם כערכה בשעת התשלום.

ידו אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מנין ת"ל אם המצא תמצא מ"מ.

אמר קרא גניבה וחיים אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה אחייה לקרן כעין שגנב.

### ויקרא ה כד, ב"ק סה:

#### תשלום חֺמש במקום כפל

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

הנשבע לשקר משלם קרן וחֺמש. דינו הוא: "וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו". הוא משלם את החוב עצמו, בראשו, ומוסיף חמישיתו.

מה יהיה הדין אם ממילא הוא משלם כפל. האם בנוסף לכפל יוסיף גם חֹמש או שהחֹמש בכלל הכפל? חכמים משיבים שכאשר משלם כפל אין צֺרך גם בחֺמש. דין תשלום חֹמש נאמר דוקא כשהוא משלם (א) אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ, דוקא אז – וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו. ר' יעקב מוסיף ואומר שאם ממילא משלם כפל, החֺמש כבר כלול בו, ואין צריך להביא אלא את האשם. שהרי האשם אמור בפני עצמו בפסוק הבא (ב) כצווי בפני עצמו. כפי שאפשר ללמוד מלשון הכתוב, שהרי פתחה בו התורה מחדש במשפט חדש: "וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ וכו'". ר"ש חולק על כך וסובר שאפילו את האשם לא יביא, לא על זה דִברה הפרשיה. חכמים אמנם אומרים שאת האשם יביא משום שהתורה מבדילה בין התשלומים לבין האשם ומזכירה את האשם כצווי בפני עצמו, ומכאן שהוא לא חלק מהתשלומים. אבל ר"ש משיב שמכאן אין ראיה. את האשם צריך להזכיר בפני עצמו משום (ד) שהאשם הוא מעשה בפני עצמו. את הקרן והחֹמש יש לשלם לבעלים, ואילו את האשם יש להקריב לה', ולכן אי אפשר להזכיר את כֻלם במשפט אחד. יש כאן שני משפטי צווי כי יש לשלם לבעלים את הקרן והחמש, ויש להביא אשם למקדש. הצרוף "וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא", (ג) בו' החבור, מלמד שהמעשה האמור כאן הוא המשך של המעשה שהוזכר בפסוק הקודם, וכאשר אין עושים את האמור בפסוק הקודם, אין עושים גם את האמור כאן.

עוד יש לשאול מדוע נאמרו כאן וַחֲמִשִׁתָיו בלשון רבים. רבא מבאר (ה) שאם נשבע וחזר ונשבע, מוסיף חמישית על כל שבועה ושבועה.

וחומשו עולה לו בכפילו דברי רבי יעקב וחכמים אומרים בראשו וחמישיתו (א) ממון המשתלם בראש מוסיף חומש ממון שאין משתלם בראש אין מוסיף חומש.

מאי שנא חומש דלא משלם דכתיב בראשו וחמישיתו אשם נמי לא משלם דהא כתיב בראשו וחמישיתו ואת אשמו אמרי לך רבנן (ב) את פסקיה קרא ור"ש בן יוחאי (ג) ואת ערביה קרא ורבנן אמרי לך לא ליכתוב רחמנא לא וי"ו ולא את ור"ש בן יוחאי אמר לך (ד) את לא סגיא דלא כתב לאפסוקי בין ממון גבוה לממון הדיוט הלכך אתא וי"ו ערביה קרא.

והתורה אמרה וחמישיתיו (ה) התורה ריבתה חמישיות הרבה בקרן אחת.

ב"ק סה: - ראה תמורה ל.

### ויקרא ה כג, ב"ק סו.סז.

#### השבת גזלה

התורה מחיבת את הגזלן להשיב את הגזלה. צווי זה נאמר כחלק מדיני נשבע על שקר:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם **וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל** אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

הנשבע על שקר צריך אפוא להשיב את הגזלה אשר גזל, אך מסתבר שדין זה אמור בכל גזלן. כל גזלן צריך להשיב את הגזלה, שאל"כ – למה נשבע ולמה הוא נתבע על שבועתו? אם ממילא אינו צריך להשיב – למה יתבע על שבועתו? הוזכרו כאן גזלה, פקדון, תשומת יד ועֹשק כי אלה חיובים שאדם חיב לחברו, ולכן מתחיב אם נשבע עליהם לשקר. התורה מחיבת אותו כי פשוט שאת גזלתו היה צריך להשיב עוד לפני שנשבע. התורה הזכירה כאן שנשבע על שקר משום שאת החמש והאשם אינו מביא אא"כ נשבע על שקר, אבל מסתבר שדין "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק וכו'", נוהג גם אם לא נשבע לשקר. הוא נשבע משום שהיה עליו להשיב. את מה היה עליו להשיב? לשון התורה: אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל. מכאן דרש רבה שיחזיר את הגזלה כפי שגזל, ואם אינה "הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל", כגון שהשתנתה, ישלם את דמיה. אבל ר' יונתן דרש מכאן להפך: לעולם הוא משיב את מה שגזל, גם אם הגזלה השתנתה. הוא משיב את אֲשֶׁר גָּזָל. ויש מי שדרש שכלפי חוץ היא צריכה להראות כאשר גזל.[[1819]](#footnote-1819)

מה יהיה דינו של מי שיש בידו ממון חברו אבל לא מפני שחטא, כגון שאביו גזל וכעת אביו מת והותיר את הגזלה ביד בנו? חכמים השיבו על השאלה ואמרו שמלשון הכתוב עולה שהדין האמור כאן חל דוקא על מי שחטא. שהרי נאמר כאן "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא", דוקא הוא גזל או עשק או מצא.

וראה להלן ב"ק קג: קד:

והשיב את הגזלה אשר גזל מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי.

אמר רב חסדא א"ר יונתן מניין לשנויי שאינו קונה שנאמר והשיב את הגזילה מ"מ.

האי אשר גזל מיבעי למעוטי גזל אביו שאינו מוסיף חומש על גזל אביו.

### ויקרא א, ב"ק סו:סז:

התורה מלמדת את דיני הקרבנות: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר .... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה .... וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ .... וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה .... וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד ... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ ... וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ ..." אדם מקריב את קרבנו. מכך שהתורה קוראת לקרבן קרבנו, ממילא למדנו שהוא שלו, ואם אינו שלו אינו קרבנו.

### ויקרא טו ה, ב"ק סו:

התורה מטמאת את משכב הזב: "וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". כיון שנאמר כאן משכבו, דרשו חכמים שדוקא משכבו שלו טמא. לא משכב של אדם אחר שהזב שכב עליו.

### מלאכי א יג, ב"ק סז.

מלאכי נוזף בכהנים על הבאת קרבנות שאינם ראויים: "וַאֲמַרְתֶּם הִנֵּה מַתְּלָאָה וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ אָמַר ה’ צְבָאוֹת וַהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת הַפִּסֵּחַ וְאֶת הַחוֹלֶה וַהֲבֵאתֶם אֶת הַמִּנְחָה הַאֶרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר ה’". מלאכי מוכיח את האיש שגזל בהמה והביאה לקרבן. מכאן אנו למדים שגזול אינו ראוי לקרבן. ומכאן שהוא נשאר גזול גם בבית הגזלן, ואין אומרים שנעשה ממונו. הוא פסול לגמרי.

ב"ק סז: - ראה לעיל ב"ק נד:

### שמות כא לז, ב"ק סז:

התורה מחיבת בתשלומי ארבעה וחמשה: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". האם רשאי לתת כל שור וכל שה? גם פגומים? לא משמע כך. נאמר כאן "חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". הוא צריך לשלם תחת השור ותחת השה שגנב. ואם הם אמורים להיות תחת אותו שור ותחת אותו שה, משמע שהם צריכים להיות שוים לאותו שור ואותו שה.[[1820]](#footnote-1820) בקר הדומה לאותו שור וצאן הדומה לאותו שה. כמו "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר". בלשון התורה השור והשה הם דרך לתאר ערך, כפי שכתבנו לעיל ב"ק ב:-ט. עמ' תקסה. מכאן שצריך לתת שור ושה בעל אותו ערך.

יכול גנב שור שוה מנה ישלם תחתיו נגידין ת"ל תחתיו תחתיו.

### שמות כא לז, ב"ק סח.

#### טביחה ומכירה

התורה מבחינה בין גנב שהגנבה עוד נמצאת בידו חיים, לבין גנב שכבר טבח או מכר את הגנבה:

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם.

אם טבח או מכר, משלם ארבעה וחמשה. אם הגנבה עוד בידו חיים – שנים ישלם. התורה מציגה את הטביחה והמכירה כנגוד להמצאה בידו חיים, מכאן אנו למדים שטביחה ומכירה היינו שאינן עוד בידו. על הטביחה והמכירה משלם משום שכבר האביד את הגנבה והוציאה מרשותו. מכאן אנו למדים שאם עדין יכול להחזיר את הגנבה – אין זו טביחה או מכירה. המוכר לזמן קצוב, אינו משלם אלא שנים. אין זו הטביחה והמכירה המאבדת את הגנבה.

בדומה לכך עלינו לשאול האם דין תשלומי ארבעה וחמשה חל דוקא במכירה שהועילה וא"א להוציא את השור או השה מיד הקונה, או שגם אם המכירה לא הועילה, הלא מכר. בכך נחלקו אמוראים. רב ששת אומר שאם המכירה לא תקפה ע"פ דין, התורה לא היתה אומרת עליה "אוֹ מְכָרוֹ", מכרו היינו שאכן מכר, ע"פ דין. מתחיב דוקא אם מכר מכירה המאבדת את השור או השה לגמרי. כמו טביחה. אבל רב נחמן מפרש שהדין האמור כאן חל מעצם יציאת החפץ מיד הגנב והעברתו אל הקונה. הוא כבר אינו בידו חיים. אין ביכלתו כעת להשיב.

ר"א למד מכאן שכל גנב שמכר לאחר יאוש המכירה חלה, שאל"כ – אין אמרה התורה "מכרו"?. אבל ר' יוחנן מוכיח שהמלה "מכרו" יכולה להאמר גם על מכירה שלא חלה מן הדין, מהפסוק האמור בגונב איש: "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת". גם שם אמרה התורה "וּמְכָרוֹ" אע"פ שהמכירה ודאי אינה תקפה ע"פ דין. הרי שעצם כונתו למכור מחיבת.

וטבחו או מכרו מה טביחה שאינה חוזרת אף מכירה שאינה חוזרת.

המוכר לפני יאוש רב נחמן אמר חייב רב ששת אמר פטור רב נחמן אמר חייב ומכרו אמר רחמנא והא זבין לא שנא לפני יאוש לא שנא לאחר יאוש רב ששת אמר פטור חיוביה לאחר יאוש הוא דאהנו מעשיו אבל לפני יאוש דלא אהנו מעשיו לא מיחייב דומיא דטביחה בעינן דאהנו מעשיו.

אמר ר' אלעזר תדע שסתם גניבה יאוש בעלים הוא שהרי אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה ודלמא לא אייאש אלא לאו משום דאמרי' סתם גניבה יאוש בעלים היא ודלמא אף על גב דלא אייאש אמרי לא סלקא דעתך דומיא דטביחה מה טביחה דאהנו מעשיו אף מכירה דאהנו מעשיו ואי לפני יאוש מאי אהנו ודלמא דשמעיניה דאייאש אמרי לא סלקא דעתך דומיא דטביחה מה טביחה לאלתר אף מכירה לאלתר א"ל ר' יוחנן גניבה בנפש תוכיח שאין יאוש בעלים וחייב.

ב"ק סח: סט: - ראה ע"ז סג. ערכין כח.

### שמות כב ו, ב"ק סט:

בשני מקומות מצוה התורה על תשלומי כפל. ראשית, בפרשית גנב: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". כל גנב משלם כפל.

התורה חוזרת על הדין גם בפרשית השומרים: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

ממילא למדנו שהגנב משלם תשלומי כפל אם גנב מהבעלים או מהשומר שבידו הפקיד הבעלים. שהרי גֻנַּב מִבֵּית הָאִיש. אבל דוקא משום שהחפץ היה בידו כדין. אם נגנב מבית גנב – סברה היא שבכך לא חיבה התורה. למה ישלם הגנב למי שממילא החזיק בחפץ שלא כדין?

וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב.

ב"ק סט: - ראה קדושין כד. וקדושין נד:[[1821]](#footnote-1821)

ב"ק ע: - ראה מכות ה:ו. שבארנו שהעדים הם מקימי הדבר. ממילא אין משמעות לעדותם אם היא לא מקימה דבר.

### שמות כא לז, ב"ק עא.

התורה מבחינה בגנב בין גנב שהגנבה עדין בידו ולא עשה בה דבר נוסף לאחר שגנב, לבין גנב שכבר טבח או מכר את הגנבה:

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם.

אם טבח או מכר, משלם ארבעה וחמשה. אם רק גנב – שנים ישלם. על הטביחה והמכירה משלם משום שכבר האביד את הגנבה והוציאה מרשותו.

מה יהיה הדין אם הלך אל השוחט ושכרו כדי לשחוט את הגנבה? בפשטות, נהג בגנבה כדרך כל אדם השוחט את שורו. הוא בכלל "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ", שהרי לא הקפידה התורה דוקא על טביחה ועל מכירה, אלא על כל הדומה לכך, שהרי (ב) כתבה "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ", וכן, הלא (א) ממילא אין מכירה ללא אדם אחר, ובכ"ז חיב, שהרי הוציאה מרשותו. על כל אלה אמרה תורה: "חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה", תחת השור או השה שהיה ואיננו ישלם, וגם כאן היה ואיננו. התשלום אינו על השור אלא (ג) תחת השור, תחת השור שהיה ואיננו, הרי שבכל דרך שבה כעת הוא איננו – צריך למלא את מקומו בחמשה בקר אחר שיעמוד תחתיו. וא"כ – גם בטביחה כזו כך הוא. לא נאמר כאן דוקא "טבחו" אלא "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ", וא"כ (ב) הוא הדין[[1822]](#footnote-1822) לכל הדומים להם. כל מעשה המוציא את השור מרשותו ומאבדו – ישלם תחתיו חמשה בקר.

אמר רבא שאני הכא דאמר קרא וטבחו ומכרו (א) מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר דבי ר' ישמעאל תנא או (ב) לרבות את השליח דבי חזקיה תנא תחת (ג) לרבות את השליח.

נאמר כאן "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". כיון שנאמר כאן בפירוש חֲמִשָּׁה בָקָר וְאַרְבַּע צֹאן, בִקש רב נחמן לדרוש שאם אין מקום לשלם חמשה בקר וארבע צאן שלמים, כגון שחיב רק לשותף אחד מבין שנים, אין תשלום כלל. אבל ר"נ חזר בו מדרשתו זו, ופסק שתמיד ישלם פי ארבעה או חמשה, כפי החיוב.

נאמר כאן "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". הטביחה או המכירה היא חלק מהגנבה וחיב עליה כי חטא. אם הטביחה היתה בהתר, פטור. ועוד דורש מכאן רב אשי שאם לא טבח טביחה שלמה, גם אם האביד את השור או השה, אינו משלם ארבעה וחמשה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן גנב שור של שני שותפין וטבחו והודה לאחד מהן מהו חמשה בקר אמר רחמנא ולא חמשה חצאי בקר או דלמא חמשה בקר אמר רחמנא ואפילו חמשה חצאי בקר א"ל חמשה בקר אמר רחמנא ולא חמשה חצאי בקר ... לצפרא א"ל חמשה בקר אמר רחמנא ואפי' חמשה חצאי בקר.

ב"ק עא. – ראה כתובות לד.

ב"ק ע"ב ע"ב – ראה יבמות כה.

### שמות כא כו-כז, ב"ק עד:

#### אדון שהכה שן ועין

התורה מצוה לשלח עבד שאדוניו הטיל בו מום: "וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ: ס וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ".

התורה הקדישה פסוק אחד לשן ופסוק אחד לעין, ואמרה בפירוש: "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ", "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ". תחת כל אבר העבד משולח לחפשי. וכל אחד מהם עומד בפני עצמו. חפשתו תחת עין, חפשתו תחת שן. מכאן עולה שאם הפיל את שניהם – משֻלח תחת הראשון. שהרי תחת העין לבדה ישלחנו לחפשי.[[1823]](#footnote-1823)

אמר אביי עליך אמר קרא תחת עינו ולא תחת עינו ושינו תחת שינו ולא תחת שינו ועינו.

ב"ק עה. – ראה לעיל ב"ק סב:-סג:

ב"ק עו. – ראה לעיל ב"ק סב:-סג:עב

### שמות כא לז, ב"ק עז: עח:

#### בהמה שאינה ראויה לטביחה ומכירה

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה.

ר"ל סובר שכיון שנאמר "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ", אין הדין חל אלא על בהמה שאפשר הן לטבחה והן למכרה. אבל ר' יוחנן אומר שאין כן פשט הכתובים. וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ, הראוי לטביחה בטביחה והראוי למכירה במכירה. וכי מפני שא"א לטבחו לא יתחיב על מכירתו?

האמוראים (עח:) מבארים שגם התנאים מניחים שיש קשר בין הטביחה לבין המכירה. וכך הם מסבירים את מחלוקת התנאים בשאלה מה דין המוכר חלק מהבהמה. האם כשם שא"א לטבוח חלק מהבהמה כך לא מתחיב כל המוכר חלק מהבהמה, או שכל מי שמכר את כל מה שטעון טביחה או נִתר בטביחה חיב.

עוד דורשים מכאן האמוראים שהחיוב על הטביחה או על המכירה היא רק אם המכירה או הגנבה הן של בהמה שלמה. כשם שא"א לטבוח חצי בהמה כך אי אפשר למכור חצי בהמה. יתר על כן, הטובח בהמה שרק חציה גנוב – פטור.

ב"ק עז:עח. – ראה דברינו בחולין לח:[[1824]](#footnote-1824) (להלן עמ' תתשפז), ובבכורות יב. ובבכורות ו

ב"ק עט. – ראה לעיל ב"ק עא.

### שמואל ב כג כא, שופטים ט כה, ב"ק עט:

#### מה בין גנב לגזלן

בכמה מקומות הבחינה התורה בין דינו של גנב לדינו של גזלן. עלינו לברר אפוא מיהו גנב ומיהו גזלן. אפשר ללמוד זאת מכמה פסוקים שעוסקים בגזלה. נאמר על בניהו בן יהודע: "וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַיל רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל הוּא הִכָּה אֵת שְׁנֵי אֲרִאֵל מוֹאָב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִיה בְּתוֹךְ הַבֹּאר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג: וְהוּא הִכָּה אֶת אִישׁ מִצְרִי אִשׁר מַרְאֶה וּבְיַד הַמִּצְרִי חֲנִית וַיֵּרֶד אֵלָיו בַּשָּׁבֶט וַיִּגְזֹל אֶת הַחֲנִית מִיַּד הַמִּצְרִי וַיַּהַרְגֵהוּ בַּחֲנִיתוֹ". ועוד נאמר: "וַיָּשִׂימוּ לוֹ בַעֲלֵי שְׁכֶם מְאָרְבִים עַל רָאשֵׁי הֶהָרִים וַיִּגְזְלוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם בַּדָּרֶךְ וַיֻּגַּד לַאֲבִימֶלֶךְ". כלומר: גזלן הוא אדם שלוקח ממון חברו לעיני הבעלים. שלא כגנב שנאמר עליו בכמה מקומות "ימצא"[[1825]](#footnote-1825). כלומר: צריך לבקש ולמצוא אותו. הוא אינו גלוי.

ואלא גזלן היכי דמי אמר ר' אבהו כגון בניהו בן יהוידע שנאמר ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו ר' יוחנן אמר כגון בעלי שכם שנאמר וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו [את] כל אשר יעבר עליהם בדרך.

ב"ק פא: - ראה ב"מ כב: כז. לא.

ב"ק פב. – ראה לעיל עירובין ד:

### ויקרא כה ל, ב"ק פב:

התורה אומרת שבית בעיר חומה אינו יוצא ביובל, והוא נחלט אחרי שנה: "וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל: וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא: וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם". הגמ' מבארת שאין הדברים אמורים אלא בעיר שהתחלקה לשבטים[[1826]](#footnote-1826), אבל המוכר בית בעיר שלא התחלקה לשבטים יכול לגאול אותו לעולם. והדבר תמוה, כיצד למדו זאת מהפסוק[[1827]](#footnote-1827). ועוד: לכאורה איפכא מסתברא. אם המוכר את בית אבותיו אינו גואל, ק"ו למי שמוכר את שלא נחלו אבותיו. ובמה גדול כחו של הראשון מכחו של השני? גם הראשון לא בא מכח נחלה.

### דברים יג יג, ב"ק פב:

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר: יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ: הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה’ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

הצווי הוא דוקא "בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם", ומבארים חכמים שהיינו דוקא בעיר שחולקה לשבטים בנחלה.

### ויקרא יד לד, ב"ק פב:

התורה מצוה על צרעת הבית: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם". האמוראים מבארים גם כאן שהצווי הוא דוקא בבית ארץ אחזתכם, שירשתם לאחזה.

בכל אלה דורשים האמוראים שהחיוב הוא דוקא בארץ אחזה. והדברים תמוהים, שהרי ערים ממילא לא נתנו לאחזה, רק שדות נתנו לאחזה. ונראה שהדברים אסמכתא.

### שמות כא כד, ויקרא כד כ, ב"ק פג:פד.

#### חובל בחברו

בכמה מקומות מבארת התורה את דינו של הפוגע בחברו.

בפרשת משפטים, במקום שבו עוסקת התורה במשפטי איש לאיש, נאמר:

וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: ס וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אֲמָתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקֹם יִנָּקֵם: אַךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקַּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא: ס וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה: ס וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ: ס וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ.

כלומר: המכה את חברו יתן לו (ב) שבתו ורפואתו. המכה אדם אחר בלי כונה, יתן (א) נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה.

החיובים האלה חוזרים גם בפרשת אמר. שם נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

הפרשה הזאת נכתבה בעקבות פרשת המקלל[[1828]](#footnote-1828), והיא מזכירה את אותם ענינים שהוזכרו בפרשת משפטים: מכה, קללה, נזק, מום. גם הפרשיה הזאת אומרת: "וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ".

מה כונת הפרשה? כיצד אפשר לתת עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן? בפשטות אולי אפשר היה לחשוב שיש להטיל במכֶּה את אותו מום שהוא הטיל במֻכֶּה. כמו שנאמר "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּו... כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ"[[1829]](#footnote-1829). ואולם, אי אפשר לפרש כן בפרשת משפטים, שהרי פרשת משפטים היא פרשה של משפט בין איש לרעהו[[1830]](#footnote-1830). במה יֵעשה משפט למֻכֶּה ומה רֶוח לו אם ינתן מום במכה? הלא כל פרשת משפטים עוסקת בתשלום להשלים את חסרונו של הנִזָּק[[1831]](#footnote-1831). הלא (ג) נאמר כאן גם: "וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ". וכי יעלה על דעתנו שיהרגו את בהמתו של המזיק? זה גם לא עולה על הדעת וגם נאמר (ד) בפירוש "יְשַׁלְּמֶנָּה", "יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ". משמעות המלה (ז) תחת היא נתינת דבר לנִזָּק תחת מה שהיה לו[[1832]](#footnote-1832), כמו שלם ישלם שור תחת השור. או לחפשי ישלחנו תחת עינו, ועוד[[1833]](#footnote-1833). פשוט ש"שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר", הוא תשלום. נאמר כאן בפירוש ישלם.[[1834]](#footnote-1834)

על הרוצח נאמר: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן". ואולם כאן עלינו לשאול, מדוע אמרה התורה לא לקחת כֹפר לנפש רוצח. מתי כן לוקחים כֹפר? ועוד: האם כלל זה חל דוקא ברוצח? על כך מתבקש להשיב: התורה אמרה זאת דוקא בנפש רוצח ומהטעם שבארה בפירוש. כל זה אינו אמור אלא דוקא לגבי דינו של רוצח האמור בפרשת מסעי. בפרשת משפטים (ה) נאמר להפך: "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". פרשת משפטים עוסקת בהשלמת נזקו של הנִזָּק ולכן חיוביה מומרים לכֹפר[[1835]](#footnote-1835). שאל"כ, במה יושלם חסרונו של הנִזָּק?

אדם שהמית דינו מיתה, ומהטעם האמור שם: כי הדם הוא יחניף את הארץ, אבל אדם שאינו חיב מיתה, דינו ככל מזיק. הוא משלם לנִזָּק. שהרי עליו אי אפשר לומר שהדם הוא יחניף את הארץ. אמנם, אם כך יש לשאול שמא המזיק גופו של אדם דומה דוקא לרוצח ולא למזיק ממון, שהרי הוא פגע באדם. אלא שעל כך משיבים האמוראים שאי אפשר להשוות דיני מיתה לדיני נזיקין. שהרי דוקא לנפש רוצח אסרה התורה לקחת כֹפר מהטעם האמור שם, אך היא הדגישה "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע", דוקא רוצח, בגלל רשעו אסור לקחת כֹפר ולפטור אותו. אבל (ו) דמי נזק הלא מומרים לכֹפר, כפי שנתבאר לעיל[[1836]](#footnote-1836). וכפי שנאמר בפרוש (י) בפרשת שור נוגח. המזיק אינו רשע למות. מכאן עולה אפוא שהוא לא דומה לרוצח אלא למזיק ממון[[1837]](#footnote-1837). כך אפשר ללמוד גם מהאמור באונס נערה: "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו". גם כאן נאמר (ח) תחת. תחת אשר ענה הוא משלם[[1838]](#footnote-1838). האיש הזה פגע באדם פגיעה קשה, אבל כיון שלא המית – משלם כסף תחת הפגיעה.

וכפי שדורש רבי בסנהדרין פז:, נאמר כאן "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". בד"כ הנתינות בפרשה הן נתינת ממון. כמו: "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". או "וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו", "כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל".[[1839]](#footnote-1839)

משמעות הבטויים "תַּחַת עַיִן", "תַּחַת שֵׁן", היא שזהו הערך המשתלם תחת אותו אבר. כפי שבארנו לעיל ב"ק עד: לגבי "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ", "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ". השן היא היוצאת תחת שן, לא יותר ממנה ולא פחות ממנה.[[1840]](#footnote-1840)

וראה דברינו בסנהדרין עט.

החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים (א) בנזק בצער (ב) בריפוי בשבת ובושת.

יכול סימא את עינו מסמא את עינו קטע את ידו מקטע את ידו שיבר את רגלו משבר את רגלו ת"ל מכה אדם ומכה בהמה (ג) מה מכה בהמה (ד) לתשלומין אף מכה אדם לתשלומין ואם נפשך לומר הרי הוא אומר לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות (ה) לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאין חוזרין.

ומאי אם נפשך לומר תו קא קשיא לתנא מאי חזית דילפת ממכה בהמה לילף ממכה אדם אמרי דנין ניזקין מניזקין ואין דנין ניזקין ממיתה אדרבה דנין אדם מאדם ואין דנין אדם מבהמה היינו דקתני אם נפשך לומר הרי הוא אומר (ו) לא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאינן חוזרין.

רב אשי אמר אתיא (ז) תחת תחת משור כתיב הכא עין תחת עין וכתיב התם שלם ישלם שור תחת השור מה להלן ממון אף כאן ממון מאי חזית דילפת תחת תחת משור נילף תחת תחת מאדם דכתיב ונתת נפש תחת נפש מה להלן ממש אף כאן ממש אמרי דנין נזקין מנזקין ואין דנין נזקין ממיתה אדרבה דנין אדם מאדם ואין דנין אדם מבהמה אלא אמר רב אשי (ח) מתחת אשר ענה יליף ליה אדם מאדם ונזיקין מנזיקין.

דבי רבי חייא תנא אמר קרא יד ביד דבר הניתן מיד ליד ומאי ניהו ממון אלא מעתה רגל ברגל נמי הכי הוא אמרי דבי רבי חייא קרא יתירא קא דרשי מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אי סלקא דעתך ממש יד ביד למה לי ש"מ (ט) ממון.

עין תחת עין, ממון. אתה אומר ממון, או אינו אלא עין ממש, היה רבי ישמעאל אומר, הרי הוא אומר מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, הקיש הכתוב נזקי אדם לנזקי בהמה ונזקי בהמה לנזקי אדם, מה (ג) נזקי בהמה לתשלומין, אף נזקי אדם לתשלומין. רבי יצחק אומר, הרי הוא אומר אם כופר יושת עליו, והרי דברים קל וחומר, מה במקום (י) שענש הכתוב מיתה לא ענש אלא ממון, כאן שלא ענש מיתה, דין הוא שלא יענש אלא ממון. - רבי אליעזר אומר, עין תחת עין, שומע אני בין מתכוין בין שאינו מתכוין אינו משלם אלא ממון, והרי הכתוב (יא) מוציא המתכוון לעשות בו מום שאינו משלם אלא [ממש[[1841]](#footnote-1841)], שנאמר ואיש כי יתן מום בעמיתו, כלל, עין תחת עין, פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט; וכשהוא אומר כאשר יתן מום באדם, חזר וכלל, או כלל כלל הראשון, אמרת לאו, אלא כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש, מומין הקבועין בו וראשי איברים, בגלוי ובמתכוין שאינו משלם אלא ממון, אף כל מומין הקבועין וראשי איברים, בגלוי ובמתכוין משלם ממון, תלמוד לומר כאשר יתן מום באדם, עד שיתכוין לעשות בו מום. (מכילתא).

דבי רבי ישמעאל תנא אמר קרא כן ינתן בו ואין נתינה אלא ממון.

#### פצע חבורה וכויה

נתבאר אפוא שתפקידה של פרשת משפטים היא לתת פצוי לנִזָּק ולמלא את חסרונו. כיצד יתבאר אפוא הדין האמור בהמשך הפסוק "כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה"? וכי אפשר להשלים לו את הפצע? וכי הנִזָּק חסר דבר מה בפצעו? מכאן למדו חכמים שיש לשלם לו על הצער שהצטער, כלומר על כאבו[[1842]](#footnote-1842).

אמנם, נחלקו חכמים למה נאמרו כאן גם הפצע, גם החבורה וגם הכויה. האם הם באו ללמד שאפילו אם אין נזק כלל אלא רק כאב, ישלם על הכאב, או שלהפך: אין משלם אלא על אלה שיש בהם גם שִנוי בגוף, אבל מכה שאין בה אלא כאב לא ישלם עליה. האם הוזכרו כל אלה כדי ללמד שלא חִיְּבה התורה אלא במכה מעין אלה, שעושה רֹשם בגוף, או להפך: אילו היתה התורה מחיבת רק במכה העושה רֹשם היה די בפצע, הוזכרו גם חבורה וכויה כדי ללמד שגם אם אין רֹשם בגוף יש חיוב.

נאמר כאן: "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". משמע שאם נתן את כֻלם ישלם את כֻלם. גם את העין וגם את הפצע והחבורה. שהרי חיב על כל אחד מהם. וכפי שכתבנו: משמעות הבטויים "תַּחַת עַיִן", "תַּחַת שֵׁן", היא שזהו הערך המשתלם תחת אותו אבר. כפי שבארנו לעיל ב"ק עד: לגבי "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ", "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ".

פצע תחת פצע ליתן צער במקום נזק.

ב"ק פג: - ראה כתובות לב: לז. מכות ד:

ב"ק פד.: - ראה סנהדרין ב.-ד:

### שמות כא יט, ב"ק פה.

#### שבת ורִפוי

וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא.

המכה ינקה מדין מיתה משיתברר שהמֻכֶּה אינו מת מחמת המכה. אלא שהוא לא ינקה לגמרי. הוא ינקה מלבד השבת והרפוי. רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא.

התורה מלמדת שיש לרפא את המֻכֶּה. לפי דרכנו למדנו (א) שאין אִסור לרפא אנשים. שאל"כ כיצד חִיְּבה התורה את המזיק שישלם על רפואת הנִזָּק?

את רִפויו ממכתו צריך אפוא המכֶה לשלם. מה דינם של חוליים שאינם המכה עצמה אך הם התגלגלו ובאו מחמת המכה?

ר' יוסי ב"ר יהודה אומר שאין צֹרך לשלם על חוליים אלה, שהרי נאמר "רַק (ב) שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". רק אותם יתן. ר' יהודה אומר שבמקרים מעין זה אפשר לחיב את הרִפוי ולא את השבת. האמוראים מבארים שטעמו של ר' יהודה הוא הצרוף הכפול (ג) וְרַפֹּא יְרַפֵּא. עוד אומרים האמוראים שר' יהודה למד מהמלים (ה) רַק שִׁבְתּוֹ. הרי שיתן רק שבתו. אבל חכמים אומרים ששִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא (ד) דין אחד הוא, וכשם שנותן רפואתו כך יתן שבתו, ואין מקום להבדיל בין השבת לבין הרפוי. וכיון שהחוליים באו מחמת המכה יתן שבתו ורפואתו. על הראיה מ"רק שבתו" הם יכולים לענות שבפשטות המלה רק אמורה הן על השבת והן על הרפוי. ינקה וישלם רק את שבתו ורפואתו[[1843]](#footnote-1843). המלה רק אמורה משום שאין דנים אותו למיתה אלא רק לתשלום. אבל את (ד) כל התשלומים יתן. אמנם, יתן את כל התשלומים שנגרמו מהמכה שממנה פטרנוהו, שבתו ורפואתו. לא אם הוא גרם לעצמו אח"כ הוצאות נוספות. הלא פטרנוהו מלבד שבתו ורפואתו, כך שמלבד (ו) שבתו ורפואתו שהיו בשעה שפטרנוהו – פטור הוא[[1844]](#footnote-1844).

ורפא ירפא מכאן (א) שניתן רשות לרופא לרפאות.

מנין שאם עלו בו צמחים מחמת המכה ונסתרה המכה שחייב לרפאותו וחייב ליתן לו שבתו ת"ל רק שבתו יתן ורפא ירפא יכול אפילו שלא מחמת המכה ת"ל רק ר' יוסי בר יהודה אומר אף מחמת המכה פטור שנאמר (ב) רק.

וחכמים אומרים שבתו ורפואתו (ד) כל שחייב בשבת חייב בריפוי ושאינו חייב בשבת אינו חייב בריפוי.

הרי שעבר על דברי רופא ואכל דבש או כל מיני מתיקה מפני שדבש וכל מיני מתיקה קשין למכה והעלה מכתו גרגותני יכול יהא חייב לרפאותו ת"ל (ו) רק.

ריפוי (ג) דתנא ביה קרא מיחייב שבת דלא תנא ביה קרא לא מיחייב ורבנן סברי כיון דתנא ביה קרא בריפוי אשבת נמי מיחייב (ד) דאיתקש לריפוי ור' יהודה סבר שבת לא מיחייב דמעטיה רחמנא (ה) רק ורבנן רק לשלא מחמת המכה הוא דאתא.

### שמות כא כב, ב"ק פה:

#### רִבוי חבלות

התורה חִיְּבה את הנוגף אשה: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". האיש הזה לא התכון לנגוף את האשה, ואעפ"כ הוא משלם. תשלומים אלה משולמים גם שלא במזיד.

מה יהיה הדין אם אדם הכה מכה המחיבת אותו בכמה תשלומים שונים? הפרשה אומרת "נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". משמע שמשלם את כל התשלומים האלה, ותשלום עין לא פוטר אותו מתשלום פצע וחבורה, אלא יתן גם את זה וגם את זה. ואולם, האם ישלם גם את התשלומים שהוזכרו בפרשיה הקודמת? שם נאמר: "וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". הפרשיה ההיא אמורה אחרי נזקי מות, ועִקרה בא ללמד שאם לא ימות – ינקה המכה. אלא שגם כאשר ינקה – לא ינקה מלרפאו ולשלם את שבתו. משמע שגם כאשר הוא ינקה – פשוט שלא ינקה עד שלא ישלים חסרונות אלה. מכאן עולה שאם יש גם נזקי שן ועין וגם צרכי רִפוי – משלם גם את זה וגם את זה.

לרבות שוגג כמזיד ואונס כרצון.

אמר קרא פצע תחת פצע ליתן צער במקום נזק.

אמר קרא ורפא ירפא ליתן רפואה במקום נזק.

ב"ק פו. – ראה סנהדרין עט.

ב"ק פו. – ראה ב"ק כז.כח.

ב"ק פו: - ראה מכות ט:

ב"ק פו: - ראה מכות ה.:, וראה גם סנהדרין לג:

### דברים כה יב, ב"ק פו.:

#### חיוב תשלומי בֹשת

התורה מחיבת אשה שהחזיקה במבשי איש: "כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו: וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ לֹא תָחוֹס עֵינֶךָ". האשה חיבת כי בִיְּשה את האיש. כי החזיקה במבושיו. וכפי שבארנו לעיל ב"ק כז.כח. (ועיי"ש, ושם בארנו כמה מהדרשות המוזכרות כאן), חכמים למדו מכאן על תשלומי בֹשת. ולמדו שאינה חיבת אלא אם התכונה לביש.

האמוראים מבארים שר' יהודה למד מהמלים "לֹא תָחוֹס עֵינֶךָ" שהמביש את הסומא פטור. ולא עלה בידי לבאר כיצד למדו מכאן. הלא מדובר כאן על עינו של השופט ולא על עינו של התובע. (וכן עינך האמורה בעד זומם), ובדחק היה אפשר לומר שחכמים הם אלה שדרשו משם, שאע"פ שהוא סומא אל תחס עליו. אבל כיצד למד משם ר' יהודה? ובלא"ה דעתו של ר' יהודה שהסומא נדון כשוטה בכל מקום. ולכן אפשר שר' יהודה הולך כאן לשיטתו בכל מקום, וקרא אסמכתא בעלמא. וכפי שדורשים כאן האמוראים שיש להשוות את כל החקים והמשפטים. וראה דברינו במכות ט:

לפי הדרשות האלה שנתבארו שם, הלומדות את כל משפטי וחֻקי התורה מרוצח, תמוה למה נזקקנו לדרשה בעדים זוממים.

האם חיב גם על ביוש עבד? נאמר כאן "כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו". אנשים, איש ואחיו. עבד כנעני אינו אחינו, ואינו ממש איש. אבל חכמים סוברים שהוא אחינו. וכפי שנבאר להלן.

מ"ט דר' יהודה גמר עיניך עיניך מעדים זוממין מה התם סומין לא אף הכא סומין לא.

ב"ק פז: - ראה קדושין כ.

### ב"ק פח.

#### גרים ועבדים

נאמר: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ" מכאן משמע שהגר אשר בשערים אינו מחויב במצוות, ואינו כמונו. ואולם, יש פסוקים רבים שאומרים אחרת: "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". "וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’: תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם". "וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם". "וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם". "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת: וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". "לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט לָנוּס שָׁמָּה כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה". ועוד.

מכל המקורות האלה משמע שדינו של הגר הוא כמונו לענינים רבים. (וראה דברינו ביבמות מו ובכריתות ח:ט.). עם זאת, הלשון היא "אתם והגר", הגר אינו חלק מ"אתם". הוא לא בן אבותינו.

שאלה גדולה מזו נשאלת על העבדים. עליהם נאמר: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ...". העבדים האלה נקנים על ידינו והיו לנו לאחֻזה. הם ודאי לא אחינו. אבל דינם כישראל לענינים מסוימים. הם נמולים, כאמור: "וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם". הם חלק מהבית ואפילו אוכלים תרומה אם הם עבדי כהן: "וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ". ואוכלי מעשר שני אם הם עבדי ישראל: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". הם שובתים בשבת (או לפחות, אדוניהם מצֻוִּים על שביתתם): "וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ". הם שמחים ברגל: "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". ואף אוכלים פסח: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ". הם יצאו מכלל בני נכר.

מהו אפוא מעמדם של אותם עבדים? בכך נחלקו הדעות. ר' יהודה סובר שהם (א) אינם אחינו. הלא אינם בני אבותינו, ולכן בכל מקום שבו נאמר "אחיך", אין העבדים בכלל. אבל חכמים סוברים שכיון שהם חיבים במצוות, כאמור לעיל, הם (ב) חלק מהעם ויצאו מכלל בני נכר. לכן, כשנאמר: "כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו: וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ לֹא תחוֹס עֵינֶךָ". סוברים חכמים שגם העבדים בכלל. גם הם "איש ואחיו". ואילו ר' יהודה חולק.

הכל מודים שהמעיד עדות שקר על עבד יענש. נאמר: "כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ". אמנם נאמר כאן "שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו...ֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו". אבל עִקר החיוב בפרשה היא לא מפני שענה באחיו, אלא מפני שהוא עד חמס. ויש לבער את הרע מקרבנו. הפרשיה פותחת ב"כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה", ומסימת (ג) ב"וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ". עִקר הפרשיה הוא ענישת רשעים. מכאן עולה שמה שנאמר "לאחיו" לאו דוקא, וגם אם אינו אחיו הוא מתחיב.

השאלה נשאלת גם לגבי מלוכה. על המלוכה נאמר: "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא". אבל יש הבדל בין משמעות הבטוי אחיך בפסוק הזה, לבין משמעותו בפסוקים אחרים. במקום שבו כתוב למשל "כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו", או "שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו...ֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" יש מקום לומר ש"לאחיו" היינו לחברו. והוא שגרת הלשון של התורה. אבל כאשר נאמר בפירוש "מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא", האחוה היא היא נושא הפסוק. אי אפשר לבאר שזאת שגרת לשונה של התורה. ברור שהתורה התכונה לאחיך (ד) דוקא. הלא את הדבר הזה עצמו היא באה ללמד. וכשהיא אומרת וחוזרת ומדגישה "מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא", משמע שהוא חיב להיות אח (ד) ממש. לא גר ולא עבד.

עוד שאלה שהסוגיא עוסקת בה היא האם העבד כשר לעדות. כאן לומדים האמוראים (ה) ק"ו מאשה. מר בריה דרבינא דורש ומוסיף ודורש על גבי הדרשה שהוזכרה בסנהדרין כז:כח. וראה דברינו שם (להלן עמ' תשז). שם הובאה הדרשה הלומדת מהפסוק "לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ", שלא יומתו אבות בעדות בנים. מר בריה דרבינא מוסיף ודורש שלא יומתו בעדות (ו) מי שאין לו יחוס של אבות ובנים, כלומר עבד. על העבד נאמר: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ...". הוא אחֻזתו של אדוניו ואין לו יחוס לעצמו. (ומטעם זה כל שתלד השפחה הרי הוא עבד ואינו מתיחס אחר מולידו, וכל שיוליד העבד אינו מתיחס אחריו. וראה גם דברינו ביבמות כב: וביבמות כג.).

מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו במי (א) שיש לו אחוה יצא עבד שאין לו אחוה ורבנן (ב) אחיו הוא במצות אלא מעתה לר' יהודה זוממי עבד לא יהרוגו דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אמר רבא אמר רב ששת אמר קרא (ג) ובערת הרע מקרבך מכל מקום אלא מעתה לרבנן עבד יהא כשר למלכות אמרי ולטעמיך תיקשי לך גר לדברי הכל אלא אמר קרא מקרב אחיך (ד) ממובחר שבאחיך אלא מעתה לרבנן יהא עבד כשר לעדות דכתיב והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו אמר עולא עדות לא מצית אמרת אתיא עדות בקל וחומר (ה) מאשה ומה אשה שהיא ראויה לבא בקהל פסולה לעדות עבד שאינו ראוי לבא בקהל אינו דין שפסול לעדות ... מר בריה דרבינא אמר אמר קרא לא יומתו אבות על בנים לא יומתו על פי אבות (ו) שאין להם חייס בנים דאי ס"ד כדאמרינן לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים לכתוב רחמנא לא יומתו אבות על בניהם מאי בנים ש"מ דלא יומתו ע"פ אבות שאין להם חייס בנים.

### שמות כא כא, ב"ק צ.

התורה מלמדת את דינו של מכה איש או אשה, וכנגדו היא מלמדת את דינו של מכה עבדו ואמתו:

וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: ס

וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אֲמָתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקֹם יִנָּקֵם: אַךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקַּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא: ס

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה: ס

וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אֲמָתוֹ וְשִׁחֲתָהּ לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ: ס וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אֲמָתוֹ יַפִּיל לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת שִׁנּוֹ.

ראשית, לִמדה התורה את דיני מכה אדם ומת. שם מלמדת התורה שהמכה איש יִנקה אם יקום ויתהלך בחוץ על משענתו, כנגדו לִמדה התורה שהמכה את עבדו יִנקה אם יום או יומים יעמד. "אַךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמַיִם יַעֲמֹד לֹא יֻקַּם כִּי כַסְפּוֹ הוּא". אח"כ לִמדה התורה את דיני מכה אברים. שם לִמדה התורה שבמכה איש הדין הוא עין תחת עין, ובמכה עבדו הדין הוא "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ".

מה דינו של עבד של שני שותפים, או שגופו שיך לאחד אך הוא מושאל לאחר? ר"א אומר שהדבר פשוט. נאמר כאן (א) בפירוש "כִּי כַסְפּוֹ הוּא". הטעם שבגללו התורה פטרה את האדון הוא מפני שהעבד הוא כספו. אם אינו כספו – לא יפטר האדון. (מלשון הבריתא נראה שזה גם טעמו של ר' יהודה, אלא שר"א מצריך שיהיה כספו הגמור לכל דבר). מאותו טעם יסבור ר"א שמי שהעבד אינו קנינו הגמור, אם הפיל שן או עין – לא יצא העבד תחת עינו ותחת שנו. התורה קבעה את הדין הזה לגבי עבדו שלו, בדומה לעבד בפרשיה הקודמת. אבל חכמים חולקים על ר"א גם בפרשיה ההיא. הם סוברים שהטעם "כי כספו הוא" אינו עִקר הדין. עִקר הדין משום שהוא עבדו. כי כספו הוא הינו כי עבדו הוא[[1845]](#footnote-1845). ולפיכך נחלקו בסברה בדינו של השואל. האם הוא כאדון או לא.

ואולם, ר"מ סובר שדוקא מי שהעבד תחתיו הוא זה שנפטר אם יום או יומים יעמד, שהרי נאמר "וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אֲמָתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ", דוקא כשמת (ב) תחת ידו, כלומר ברשותו, אז נפטר המכה. ר"א מצריך את שני התנאים.

האומר לחברו עבד זה מכור לך לאחר שלשים יום ר' אליעזר אומר זה וזה אינו בדין יום או יומים הראשון מפני (ב) שאינו תחתיו והשני מפני שאינו עבדו ר' יוסי אומר שניהם ישנן בדין יום או יומים זה מפני שהוא תחתיו וזה מפני שהוא כספו. (מכילתא דרשב"י).

המוכר עבדו לאחר ופסק עמו על מנת שישמשנו שלשים יום ר"מ אומר ראשון ישנו בדין יום או יומים מפני (ב) שהוא תחתיו קסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי רבי יהודה אומר שני ישנו בדין יום או יומים (א) מפני שהוא כספו קסבר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי רבי יוסי אומר שניהם ישנן בדין יום או יומים זה מפני (ב) שהוא תחתיו וזה (א) מפני שהוא כספו מספקא ליה קנין פירות אי כקנין הגוף דמי אי לאו כקנין הגוף דמי וספק נפשות להקל רבי אליעזר אומר שניהם אינן בדין יום או יומים זה לפי (ב) שאינו תחתיו וזה  (א) לפי שאינו כספו אמר רבא מ"ט דרבי אליעזר אמר קרא כי כספו הוא כספו המיוחד לו.

### שמות כא יח, ב"ק צ:

התורה עוסקת בדינו של אדם שהכה את רעהו: "וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". הפרשיה עוסקת בשאלה מתי יש להרשיע את המכה ומתי יש לנקותו. והיא כותבת שמדובר במקרה שבו "וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף". דין זה מבואר ביתר ביאור בפרשת מסעי: "וְאִם בִּכְלִי בַרְזֶל הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: אוֹ בִּכְלִי עֵץ יָד אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ: וְאִם בְּשִׂנְאָה יֶהְדָּפֶנּוּ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת: אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ: וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ: וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה". העדה מבררת במה הכה המכה את המֻכֶּה. האם הכהו באבן אשר ימות בה או לא. והאם הכהו באגרוף. בית הדין צריך אפוא לברר כיצד הכהו ובמה הכהו, כדי לדעת האמנם התקים בו מה שאמור בפרשה. יתר על כן, שמעון התמני עוד דורש שעל ביה"ד לראות בעיניו במה הרגו, כמו שהוא רואה לפניו את אגרופו של המכה. אבל ר"ע משיב לו שלשם כך יש עדים[[1846]](#footnote-1846). שניהם מודים אפוא שצריך לאמוד את החפץ שבו הכהו. אלא שהם חולקים בשאלה האם די בכך שהעדים יראוהו, או שגם בית הדין צריך לראותו.

הפרשיה עוסקת גם בתשלומים במקרה שבו האיש לא ימות: "וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". מכאן לומדת הגמ' שגם לענין תשלומים צריך לאמוד את החפץ שבו הכהו.

והכה איש את רעהו באבן או באגרוף שמעון התימני אומר מה אגרוף מיוחד שמסור לעדה ולעדים אף כל שמסור לעדה ולעדים פרט לשיצתה מתחת יד העדים אמר לו ר"ע וכי בפני ב"ד הכהו שיודעין כמה הכהו ועל מה הכהו אם על שוקו או ציפר נפשו ועוד הרי שדחף את חבירו מראש הגג או מראש הבירה ומת בית דין הולכין אצל בירה או בירה הולכת אצל בית דין ועוד אם נפלה חוזר ובונה אלא מה אגרוף מיוחד שהוא מסור לעדים אף כל שהוא מסור לעדים.

ב"ק צא. – ראה ב"ק נ:נא.

ב"ק צא: - ראה שבועות כז.

### בראשית ט ה, ב"ק צא:

אחרי המבול ברך ה' את נח ובניו וצוה אותם במצוות: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ: וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ: כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל: אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ: וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם: שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׁרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ בָהּ". ה' אומר לנח ובניו שהם יכולים לאכול את כל חי, אך הם רשאים לעשות זאת רק בתנאים המפורשים שם: "אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ: וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם", אל תאכלו כל חי בנפשו דמו, ואל תהרגו בני אדם. את דם האדם אדרוש מיד כל חיה, ומיד כל אדם אחר. מיד איש אחיו אדרשנו. (וראה דברינו בסנהדרין נז.)

נאמר כאן שה' ידרוש את דם האדם מיד אחיו שיהרגהו. לא התפרש כאן מה דין אדם ההורג את עצמו. האם הוא בכלל הריגה ודִבר הכתוב בהוה, או שאין כאן אלא חיוב שבין אדם לחברו ובין איש לאחיו. ר' אלעזר משיב על השאלה הזאת, ואומר שאפשר ללמוד זאת מהכותרת של הפסוק. הכותרת היא "וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ", לפני שהתורה מפרטת ואומרת "מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם", היא אומרת "וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ". ה' דורש את דם האדם באשר הוא. כך הוא פותח ואומר. נמצא שהפירוט "מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם", הוא בבחינת דִבר הכתוב בהוה. ה' דורש את דם האדם באשר הוא.

ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש ר' אלעזר אומר מיד נפשותיכם אדרש את דמכם.

ב"ק צא: - ראה נזיר יח יט

ב"ק צא: - ראה חולין פו:-פח:

### דברים כ כ, ב"ק צא:

#### אִסור השחתה

התורה אוסרת להשחית עצי מאכל לחנם בשעת המצור:

כִּי תָצוּר אֶל עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ לֹא תַשְׁחִית אֶת עֵצָהּ לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לָבֹא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר: רַק עֵץ אֲשֶׁר תֵּדַע כִּי לֹא עֵץ מַאֲכָל הוּא אֹתוֹ תַשְׁחִית וְכָרָתָּ וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ.

יש כאן שני פסוקים. בבאור פשטני נתן לומר שהפסוק הראשון אוסר כל השחתת עצים. והפסוק השני בא לצמצם את האסור. לא בכל מקרה אסור לכרות. יש מקרים שבהם הכריתה מותרת. התורה משתמשת כאן במלה "רק", כדי לצמצם את האִסור.

מתי מתירה התורה לכרות את העץ? בפשטות נראה שהתורה מבחינה בין עץ מאכל לעץ סרק. התורה (א) מלמדת: אלון כרות, תאנה אל תכרות. אך א"כ קשה למה נקטה התורה לשון "רק עץ אשר תדע". לכאורה הדבר מיותר. מכאן למדו חכמינו שההבדל בין עץ מאכל לעץ שאינו עץ מאכל אינו ההבדל בין אלון לתאנה, אלא בין עץ שעבורך הוא עץ מאכל, לבין עץ (ב) שאתה יודע שלא תאכל ממנו ולא יביא לך תועלת כעץ מאכל. על עץ כזה לא נאמר "כי ממנו תאכל". ולכן אין אסור לכרתו.

לפ"ז הפסוק השני בא ללמדנו שהפסוק הראשון לא אסר אלא כריתה של השחתה. כריתת עץ שאין בו תועלת כעץ פרי, או שיביא תועלת מרובה יותר כעצים כרותים, אינו העץ שאותו אסרה התורה לכרות. האִסור כאן הוא כשאר צוויי המלחמה האמורים שם, הקוראים לחיל הישראלי לא לאבד צלם אנוש בצאתו למלחמה ולהשחית לשוא כמנהג החילים, וכפי שמבאר כאן הרמב"ן. התורה אסרה השחתה הבאה ללא חשיבה וללא סִבה.[[1847]](#footnote-1847) היא לא אסרה כריתה לצֹרך, אדרבה: כדי לבנות מצור על העיר היא התירה לכרות את העצים שאנו יודעים שלא נאכל מהם; עצים שיביאו תועלת רבה יותר כעצי מצור. כמובן שגם אם יש צֹרך בכריתה עלינו להזהר לעשות אותה בדרך שאין בה השחתה, ולכן ברור (ג) שלא נכרות תאנה במקום שיש בו אלונים, זה חורג ממשמעותו הפשוטה של הפסוק, זוהי השחתה.

אבל אם העץ גורם נזק, או שהוא (ד) שוה יותר כעץ הסקה או מצור, שם אדרבה, אי כריתתו היא השחתה. התורה לא אסרה אלא להשחית לשוא[[1848]](#footnote-1848). התורה אסרה השחתה לשוא.[[1849]](#footnote-1849)

וממילא למדנו לא רק לשעת המצור אלא בכל שעה, שלא להשחית לשוא את מה שיכול להביא תועלת.

רק עץ אשר תדע (ב) זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא (א) זה אילן סרק וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל (ג) להקדים סרק למאכל יכול אפילו מעולה בדמים ת"ל (ד) רק.

### בראשית כ יז, ב"ק צב.

#### מחילה ובקשת מחילה

אחרי שאבימלך לקח את שרה והשיב אותה, נאמר: "וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אֲבִימֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וְאַמְהֹתָיו וַיֵּלֵדוּ: כִּי עָצֹר עָצַר ה’ בְּעַד כָּל רֶחֶם לְבֵית אֲבִימֶלֶךְ עַל דְּבַר שָׂרָה אֵשֶׁת אַבְרָהָם". אף אנו נלמד מדרכו של אברהם למחול למי שחטא לנו ומבקש את מחילתנו.

וה' אומר שם לאבימלך: "וְעַתָּה הָשֵׁב אֵשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וְיִתְפַּלֵּל בַּעַדְךָ וֶחְיֵה וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אַתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ". מכלל דברי ה' לאבימלך אפשר ללמוד שאין די בכך שתשיב לו את אשתו. אתה זקוק גם לכך שהוא יתפלל בעדך וחיה. אין די בהשבת גזלות. צריך גם לבקש מחילה ותפִלה.קט

אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגו' ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגו'.

ב"ק צב: - ראה מכות ט. יג.

### שמות כג כה, דברים יא יג-יד, ב"ק צב:

וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ.

יש לעבוד את ה'. במה יש לעבוד את ה'? בפשטות, בכל המצוות האמורות בתורה. ואולם, ממילא למדנו שכל אדם צריך לעבוד את ה'. ובכך תבוא הברכה.

ועוד מצאנו שנאמר: "...וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָּיִם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ".

ממילא למדנו מכאן שיש לעבוד את ה' בלבב. מכאן שיש לעבוד את ה' לא רק במצוות האמורות בתורה, אלא גם בלבב[[1850]](#footnote-1850). ודרשו חכמים שעבודה שבלב היא תפִלה.

בפשוטם, כונת הפסוקים שבארץ ישראל יכול הגשם לרדת ויכול לא לרדת, ואם נעבוד את ה' הוא ירד. אבל על דרך האסמכתא דרשו מכאן חז"ל שצריך לעבוד את ה' כדי שירד, כלומר להתפלל על הגשם. שהרי נאמר כאן שכאשר נעבוד את ה' בכל לבבנו ירד גשם. ומסתבר שגשם לאו דוקא אלא גשם וכל הדומה לו, כלומר: כל הנצרך כדי שיהיה מטר וירבו ימינו וימי בנינו על האדמה אשר ה' אלהינו נותן לנו. (אמנם, לא נאמר כאן שזאת צריכה להיות העבודה, אלא שאם נעבוד את ה' כך יהיה).

### שמות כב ו, ב"ק צג.

התורה מחיבת את השומר להשבע שלא פשע בחפץ שהופקד בידו, ואם לא ישבע ישלם: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

נאמר כאן: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר", ופשוט שכן הדין דוקא אם נתנו לו הכסף או הכלים ע"מ לשמרם. כאמור כאן. לא אם נתנו לו שלא ע"מ לשמור. אם לא קִבל עליו לשמור – אינו אחראי להם.

לשמור ולא לאבד לשמור ולא לקרוע לשמור ולא לחלק לעניים.

ב"ק צג:צד. – ראה תמורה ל.

### ויקרא יט י, כג כב, ב"ק צד.

#### הותרת מתנות עניים

התורה מצוה להשאיר מתנות עניים לעניים בשדה: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". המצוה היא "לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". הבעלים צריך להשאיר אותם שם. החיוב המוטל על הבעלים במתנות אלה, איננו להפריש אותם ולתת לעניים אלא לעזוב אותם[[1851]](#footnote-1851). אסור לבעלים ללקוט אותם. העני והגר זוכים בהם כבר בשדה. מכאן עולה שאם לקט – לקט את מה שאסור היה לו ללקוט.

מה הדין אם לא הותירם בשדה? כיון שלקח מה שיש להותיר על מקומו – הסברה נותנת שיחזיר.

עוד יש לשאול מה הדין אם הפקיר את כרמו והוא בוצר אותו. הכרם לא שלו, ולכאורה יכול העני לבצרו יחד עמו, ולקחת לא רק את הפרט והעוללות אלא הכל. אלא שבעל הבית המפקיר הקדים ובצר לפני בוא העניים. התורה אומרת: "וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". אמנם, הכרם הזה אינו כרמך. אבל הפרט והעוללות ידועים. בעל הבית או כל בוצר אחר מצֻוֶּה לעזוב אותם. נאסר על הבוצר שאינו עני ללקטם. הפרט והעוללות אינם הפרשה שצריך להפריש אחרי הקציר והבציר. בשעה שבעל הבית הפקיר כבר היה ידוע מה הם העוללות שאסור לו ללקט. הלקט אמנם עוד לא היה ידוע, אבל גם הוא לא הפרשה שתלויה בדעתו. הוא דבר מוגדר, שאסור לקוצר ללקט. עליו לעזוב אותו לעני.

ב"ק צד: צח: - ראה ב"ק סו.סז.

ב"ק צד: - ראה סנהדרין פה.:

### דברים יד כו, ב"ק צח.

וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ.

מה יהיה הדין בכסף שאינו בידך? אפשר ללמוד זאת מלשון הכתוב. הצווי הוא "וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ". קח בידך את הכסף ולך. מתוך שצִוְּתה התורה לקחת את הכסף בידך, ממילא שמענו שאי אפשר לחלל על כסף שאינו יכול ללקחו בידו, שהרי לשם מה הוא מחלל אם לא כדי לקחת את הכסף ולהעלותו אל המקום אשר יבחר ה'.

אמר רבה שאני לענין מעשר דבעינן מצוי בידך דרחמנא אמר וצרת הכסף בידך וליכא.

### שמות יח כ, ב"ק צט:ק.

כשיתרו שאל את משה למעשיו, השיב משה: "כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים: כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשָׁפַטְתִּי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו". יתרו שמע את דברי משה ויעץ לו: "עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן...". משה הזכיר אפוא שפיטה והודעת חקים ותורות. אבל יתרו הוסיף על כך, ואמר גם: "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן". תפקידים אלה לא הוזכרו בדברי משה. מכאן למדו חכמים שמלבד לִמוד חקי האלהים ותורותיו, תפקידו של מנהיג העם ללמד את העם גם דרך ארץ, הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשון. אלו דברים צריך ללמד אותם? מביא המדרש כמה וכמה דברים שיש ללמד את העם.

והודעת להם זה בית חייהם את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זו ביקור חולים בה זו קבורה את המעשה זה הדין אשר יעשו זו לפנים משורת הדין.

ב"ק קא. – ראה פסחים כב:כג.

ב"ק קא.: קב. – ראה סכה מ.

### ויקרא ה כג, ב"ק קג: קד:

#### אשם גזלות

התורה מצוה שמי שהיה חיב לחברו ממון ונשבע על כך לשקר, ישלם קרן וחֹמש ואשם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

הנשבע על שקר אשם הן לאדם והן לה' (שהרי נשבע לשקר בשם ה'[[1852]](#footnote-1852)) והוא מתחיב להשיב את הגזלה לבעליה, ולהביא אשם. עליו נאמר כאן: "לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ", ומפרשים חכמים שביום אשמתו לה' הוא חיב לתת את הגזלה לאשר הוא לו, ואלמלא יהיה בטוח שנתן לבעלים לא יוכל להביא את אשמו ולהתכפר. מכאן עולה שאפילו אם הבעלים במדי – ילך אחריו לתת לו את הגזלה, שהרי אלמלא כן לא יוכל להביא את אשמו ולהתכפר.

מה יהיה הדין אם גזל את חברו אבל לא נשבע? כבר בארנו לעיל ב"ק סו.סז. (עיי"ש) שאת הגזלה עצמה צריך להשיב. ואולם, לא על זה חִיְּבה אותו התורה באשם. מי שגזל ולא נשבע לשקר צריך השבה אבל לא כפרה. שהרי חטא לחברו אך לא מעל בשם ה'. מכאן עולה שאם לא נשבע – ישיב השבה ככל ההשבות, והתובע יבוא ויקח את שלו[[1853]](#footnote-1853). הלא אין כאן אשמה שחיב עליה כפרה, ולא על זה נאמר "לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ".

נאמר כאן "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא". מה יהיה דינו של מי שחיב כסף לחברו אע"פ שלא גזל ולא עשק. כגון שירש את אביו הגוזל והעושק? לכאורה, לא בזה עסקה הפרשיה. הפרשיה עוסקת באדם שגזל ועשק ומתוך כך נשבע על שקר. דוקא אותו קונסת התורה ומחיבתו חֹמש ואשם. את הבן לא חיבה התורה חֹמש ואשם. את הקרן ישלם, שהרי ממון חברו בידו, אבל מנין שישלם חֹמש ואשם?

כך אכן פוסקת הבריתא[[1854]](#footnote-1854), היא לומדת את חיוב הקרן מכך שנמנו כאן גזלה, עשק, אבדה ופקדון, הרי שאת כל אלה יש להחזיר. הקרן שביד היורש היא כפקדון בידו, שהרי היא ממון חברו ונמצאת בידו ועליו להחזירה.

הוזכר כאן אדם ש"כִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר", כלומר: נשבע שאינו חיב. נשבע שבועה מכחישה. נשבע שבועה שהיא חלק מהגנבה. מה יהיה הדין אם הוא משקר בסִפור המעשה, אבל מודה שחיב? כיון שנאמר "וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר" משמע שהוא פטור מחֹמש ואשם, זה אינו כחש. שהרי הוא משלם בין כך ובין כך, ומה יש להענישו בקרן וחֹמש ואשם. אין זו אלא שבועת בִטוי.

וראה דברינו בב"מ נד.

מאי טעמא דאמר קרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו.

עדיין אני אומר אימתי אינו משלם חומש על גזל אביו בזמן שלא נשבע לא הוא ולא אביו הוא ולא אביו אביו ולא הוא הוא ואביו מנין ת"ל אשר גזל ואשר עשק והוא לא גזל ולא עשק.

ועדיין אני אומר אימתי הוא משלם קרן על גזל אביו בזמן שנשבע הוא ואביו אביו ולא הוא הוא ולא אביו לא הוא ולא אביו מנין ת"ל גזילה ועושק אבידה ופקדון יש תלמוד.

שיכול ישלם אשם על מה שגזל אביו. יכול לא ישיב כל עיקר תלמוד לומר את העושק מה תלמוד לומר אשר עשק שיכול ישלם חומש ואשם על שעשק אביו תלמוד לומר אשר עשק, על מה שעשק הוא משלם ולא על מה שעשק אביו. יכול לא ישיבנו כל עיקר תלמוד לומר את הפקדון מה תלמוד לומר אשר הפקד אתו כל זמן שעמו ישיבנו אין עמו משיב לו דמיו. ועדיין אני אומר אימתי אינו משלם חומש ואשם על מה שגזל אביו בזמן שלא נשבע לא הוא ולא אביו, נשבע הוא ולא אביו, אביו ולא הוא, הוא ואביו מנין, תלמוד לומר אשר גזל ואשר עשק ואשר הפקד אתו אשר מצא. עדיין אני אומר עד מתי הוא משלם קרן על גזל אביו בזמן שנשבע הוא ואביו, הוא ולא אביו, אביו ולא הוא, לא הוא ולא אביו מנין, תלמוד לומר והגזילה והעושק והפקדון והאבידה ישתלמו מכל מקום.

וכחש בה פרט למודה בעיקר כיצד שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי מה טיבו אצלך אתה מכרתו לי אתה נתתו לי במתנה אביך מכרו לי אביך נתנו לי במתנה אחר פרתי רץ מאליו בא אצלי תועה בדרך מצאתיו שומר חנם אני עליו שומר שכר אני עליו שואל אני עליו ונשבע והודה יכול יהא חייב תלמוד לומר וכחש בה פרט למודה בעיקר.

### שמות כב י, ב"ק קו.

#### שומר שנשבע

התורה מצוה ששומר ישבע שלא שלח ידו במלאכת רעהו:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם.

אם אכן מת או נשבר או נשבה, הדין הוא: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם. הבעלים כביכול לוקח את השבועה במקום התשלום. רב עוד מוסיף ולומד מכאן שאפילו אם יִוָּדע שהשומר אכן גנב לא ישלם. כיון שנשבע – וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם. הבעלים כבר לקח את השבועה. אמנם ר"נ חולק על כך, שהרי הדבר תמוה שעד כדי כך תועיל השבועה במקום חיוב התשלום, לכן חולק ר"נ וסובר שמה שנאמר כאן שהבעלים לוקח את השבועה הוא רק אם לא יִוָּדע שהשומר אכן גנב. ומ"מ למדנו מכאן שהשבועה נִתנת לבעלים תחת התשלום. מי שנדרש לשלם נשבע. כל עוד לא יִוָּדע בבירור שהוא נשבע לשקר, יפטר.

גם רב מודה שאם השומר מודה ורוצה להתכפר עליו לשלם, כפי שנאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ". פרשיה זו חוזרת על האמור בפרשת ויקרא: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ". המתוַדה[[1855]](#footnote-1855) ומתכפר משלם את אשמו וחמשו.

כמו כן, רב ודאי יודה בשומר שמשלם תשלומי כפל, שהשבועה איננה פוטרת אותו, שהרי התורה חִיְּבה אותו בתשלומי כפל דוקא אם נשבע, כפי שהתבאר לעיל ב"ק סב:-סג:

אמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי ונשבע ואח"כ באו עדים פטור שנאמר ולקח בעליו ולא ישלם כיון שקבלו הבעלים שבועה שוב אין משלם ממון.

ב"ק קו. – ראה שבועות מה.

ב"ק קו: - ראה לעיל ב"ק סב:-סג:

ב"ק קו: - ראה שבועות לט:

### שמות כב ח, ב"ק קז.

#### שבועת השומרים

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם:

וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ מֵת בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם: אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם אִם שָׂכִיר הוּא בָּא בִּשְׂכָרוֹ:

הוזכרו כאן שלשה מקרים. במקרה הראשון הפקדון נגנב, ונקרב בעל הבית אל האלהים. במקרה השני אם נגנב משלם (כפי שאומרת הפרשיה בסופה) אבל אם מת או נשבר או נשבה – שבועת ה' תהיה בין שניהם. במקרה השלישי ישלם אפילו אם נשבר או מת.

במקרה הראשון האיש קרב אל האלהים. ומשמע שבקריבתו זו הוא נפטר מתשלום. מהי אותה קריבה אל האלהים? במה יפטרו אותו האלהים מלשלם? אפשר ללמוד זאת מהפרשיה השניה. בפרשיה השניה נאמר "שְׁבֻעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ", בפרשיה הראשונה נאמר "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". מכאן אנו למדים: ע"י מה פוטרים אותו האלהים? ע"י שבועה. וממילא גם שמענו שהשומר עצמו חיב, לא יורשיו. שהרי יורשיו ודאי לא יכולים להשבע. ממילא גם בפרשיה הראשונה פוטרים את היורשים.

נאמר בשומר שכר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ונאמר בשומר חנם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מה בשומר שכר שנאמר בו אם לא שלח ידו פטר את היורשין אף בשומר חנם שנאמר בו אם לא שלח ידו יפטור בו את היורשים.

ונקרב בעל הבית אל האלהים לשבועה. אתה אומר לשבועה או אינו אלא בשבועה ושלא בשבועה הרי אתה דן נאמר כאן שליחות יד ונאמר להלן שליחות יד מה להלן שבועה אף כאן שבועה מה להלן ביו"ד ה"א אף כאן ביו"ד ה"א מה כאן בבית דין אף להלן בבית דין מה כאן לצרכו אף להלן לצרכו מה כאן על כל דבר פשע אף להלן על כל דבר פשע. אם לא שלח ידו במלאכת רעהו לצרכו. אתה אומר לצרכו או אינו אלא לצרכה ושלא לצרכה תלמוד לומר על כל דבר פשע שבית שמאי מחייבין על מחשבת הלב בשליחות יד שנאמר על כל דבר פשע ובית הלל אין מחייבין אלא משעה ששלח בה יד לכך נאמר אם לא שלח ידו לצרכה. (מכילתא).

#### חיוב שבועה

התורה פוטרת את השומר שנגנב ממנו: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

האיש נתן אל רעהו כסף או כלים, וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ. השומר נשבע ולא משלם.

והתורה מוסיפה ומסכמת: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". כלומר: לא רק במקרה האמור, אלא בכל מקרה שיטען טענה מסוימת ואלהים ירשיעו איש, דינו כמו בפרשה.

משונה פרשיה זאת מכל יתר הפרשיות בפרשת משפטים. בד"כ פרשת משפטים מתארת מקרה ומלמדת מה דינו, וממילא אם יובא המקרה לפני ביה"ד הוא יפסוק ע"פ הדין האמור בו. בכל שאר הפרשיות העובדות ידועות ולא נותר לתורה ללמדנו אלא את הדין. ואולם בפרשיה זאת העובדות עצמן מוטלות בספק[[1856]](#footnote-1856). אולי משום כך בפרשתנו נזכרים הדיינים בפירוש, הם חלק מעשית הדין. אמנם אפשר לפרש (כמו במקצת הפירושים שיובאו להלן), שגם בפרשיה זאת עִקר הפרשה הוא לִמוד עצם הדין: שהשומר פטור בגנבה ואבדה, ושאלה הבירור האם אכן היתה כאן גנבה אינה נלמדת כאן אלא בדרך אגב[[1857]](#footnote-1857). אך מ"מ המקרה שבו עסקה הפרשה הוא מקרה שבו בד"כ גם התובע וגם ביה"ד אינם יכולים לדעת את העובדות לאשורן, ולכן גזרה התורה בפרשה זאת דין שבועה שאינו נזכר בפרשיות אחרות. אך עלינו לברר מתוך הפרשיה את הכלל שעל פיו יש להשביע, ולשם כך יש לפרש את הפרשה, להבין את שרשיה, ולדרשה.

הפרשה בנויה משני פסוקים שעוסקים בפקדון שנגנב מבית שומר, ומפסוק שלישי המרחיב את הדין ואומר שעל כל דבר פשע ... אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם. ויש לבאר את הפסוק הזה, וכן להסביר מה הוא מוסיף על שני הפסוקים הראשונים, והאם הוא מבאר ביאור נוסף גם בהם.

יש כמה דרכים לפרש את הפסוק הזה, ואת הפרשיה כֻלה. לאור הסברים אלה יש כמה דרכים להסביר את דרשות חז"ל כאן"[[1858]](#footnote-1858). נציע כאן[[1859]](#footnote-1859) שלשה הסברים:

הסבר ראשון: ענינה של הפרשה הוא השומר. עִקר תפקידה של הפרשה הוא לבאר באלו מקרים השומר חיב לשלם ובאלו מקרים הוא פטור. לכן הפרשה אינה נוקטת לשון "ואמר שנגנב" אלא "וגֻנב", כלומר: הפרשה באה ללמדנו שאם נגנב הפקדון השומר פטור. אלא שהתורה מוסיפה ואמרת שגם כאשר השומר פטור, אינו נפטר לגמרי עד שישבע. השבועה היא מעין מעשה פרעון, כמו שנאמר בפרשיה הבאה "ולקח בעליו ולא ישלם"קיט, כלומר: אדם שקִבל דבר מיד אדם אחר, ואותו אדם אינו יודע מה עלה בגורלו, עליו לגשת אל אותו אדם ולהפטר מחובו, אם ע"י תשלום ואם ע"י שבועה שהוא אכן פטור.

לכן בא הפסוק השלישי ומבאר שהדין האמור כאן אמור לא רק בפקדון שנגנב, אלא בכל טענה פוטרת שיטען השומר. כל דבר פשע או אבדה אשר יאמר כי הוא זה, כלומר: יאמר שהוא פטור על ידה מהחוב. בכלל זה למדנו שגם אבדה פוטרת אותו מתשלום.

בכלל זה גם מי שטוען שהחזיר או שלא שמר. ואולם אם טוען שלא שמר כלל או שהחזיר הכל[[1860]](#footnote-1860), הרי לטענתו אינו שומר כלל, אין לו כלל חיוב כלפי חברו, ואין יסוד לחיבו שבועה[[1861]](#footnote-1861). לעֻמת זאת אם הוא טוען לגבי חלק מהפקדון שפרעו או שלא הפקד אתו[[1862]](#footnote-1862), הרי הודה שקִבל שמירה וישבע על הטענה הפוטרת. (ויש אומרים שגם שומר אינו נשבע אלא במו"ב, וכל השומרים נלמדים זה מזה לענין זה).

בדרך של בנין אב למדים אנו מהפרשה שלא רק בשומר, אלא כל מי שהתחיב לחברו אינו נפטר ממנו עד שישלם או ישבע[[1863]](#footnote-1863).

הסבר שני: עִנינה של הפרשה הוא השומר, כנ"ל, אבל הפסוק השלישי בא ללמד שלאו דוקא בשומר, אלא כל דבר פשע, כלומר כל מי שהתחיב לחברו חוב כלשהו וטוען שנפטר ממנו ישבע. הפסוק השלישי עוסק בטוען. לפי הסבר זה אין אנו זקוקים כלל לבנין אב. שבועת הטוען אמורה בפסוק בפירוש. עירוב פרשיות כונתו שאע"פ שעִקר הפרשה דיני שומרים, התורה ערבה בה פסוק אחד שמלמד כלל בכל דיני ממונות[[1864]](#footnote-1864): כללי הטענות והשבועות. בפסוק השלישי התורה הרחיבה את החיוב להשבע. לא רק במקרה שבו אדם שמר לחברו על חפץ ואין הבעלים יודע מה עלה בגורלו, אלא אף במקום שבו גם הוא וגם חברו יודעים היטב את המציאות, צִוְּתה התורה שישבע עבור הדיינים[[1865]](#footnote-1865), כדי שידעו הם שאינו משקר. או כדי שיחזור בו אם הוא משקר.

גם כאן עלינו לפרש שמי שכופר בעצם הזיקה הממונית בינו לבין התובע, כל עוד לא הוכח שיש זיקה כזאת, לא חלים עליו דיני הטענות שבפרשה. וכן מסתבר, שלא יוכל כל אדם לכוף כל אדם אחר להשבע לו, בלי שיוכיח שיש לו חיוב כלשהו כלפיו. אך הפסוק השלישי בא ללמדנו שלא רק בדיון על שמירה יבא הדבר עד האלהים, אלא בכל דיון של כסף או כלים כנ"ל שיאמר בו הנתבע[[1866]](#footnote-1866) שהוא זה. (וראה דברינו בשבועות לט:).

הסבר שלישי: הפסוק השלישי מלמד על כל הפרשיה כֻלה[[1867]](#footnote-1867). עִקר הפרשיה הוא דיני טוען[[1868]](#footnote-1868). השומר לא הובא אלא כדוגמא לדיני טענות. ערוב פרשיות פירושו שהפרשיה אינה בהכרח פרשת השומר אע"פ שהיא נזכרת בין השומרים[[1869]](#footnote-1869). גם ענין השומר לא הובא אלא כדי ללמדנו דיני טענות. הפרשה אמנם לא כתבה כי יטען השומר כך וכך[[1870]](#footnote-1870), אך היא עוסקת במקרה שבו השומר טוען טענה וצריך להשבע עליה. את זה מרחיבה התורה ואמרת של"ד טענת גנב של שומר מחיבת שבועה, אלא כל טענה אשר יאמר כי הוא זה. עִקרה של הפרשה הוא הטענות, לא רק בפסוק השלישי אלא כבר בפסוק הראשון[[1871]](#footnote-1871) שמלמד את דין טוען טענת גנב וחיוב תשלומי כפל הנובע מטענתו. רק הפסוק השני עוסק בשבועת השומרים, וגם הוא רק כדוגמא לכלל דיני טוען.

לפי כל הפירושים, הפסוק השלישי מלמד שבכל מקרה שבו אדם טען טענה והנטען אמר כי הוא זה, ישבע. בב"מ ה. נחלקו האם אמירתו היא המחיבת אותו, או עצם הזיקה שבינו לבין התובע. מהו "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה", דוקא כי אמר, או כי עצם הזיקה לחברו מחיבו.

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת מאי טעמא דאמר קרא כי הוא זה ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר ר' חייא בר יוסף עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב.

אמר רבא מאי טעמא דרמי בר חמא שומר חנם בהדיא כתיב ביה כי הוא זה שומר שכר יליף נתינה נתינה משומר חנם שואל וכי ישאל וי"ו מוסיף על ענין ראשון שוכר אי למ"ד כשומר שכר היינו שומר שכר אי למ"ד כשומר חנם היינו שומר חנם.

#### נתינת איש

הפרשה פותחת ב"כי **יתן** איש אל רעהו כסף או כלים לשמר". הבסיס לחיוב השבועה הוא נתינה של כסף או כלים מהתובע לנתבע. משמעות הדבר היא, שאין לחייב את הנתבע שבועה אלא אם ידוע שנוצרה זיקה ממונית בינו לבין התובע.

מכאן למדים האמוראים שאין נשבעים על טענת קטן. שהשבועה תלויה בנתינה, ואין נתינת קטן כלום. הבסיס לחיוב השבועה הוא הזיקה הממונית שנוצרה בין התובע לנתבע ביצירת העסקה ביניהם. אמנם, הירושלמי (שבועות ו ה) לומד את הדין לא מהמלה "יתן" אלא מהמלה "איש".[[1872]](#footnote-1872) כלומר, חיוב השבועה יכול להוצר דוקא בעקבות נתינת איש, וקטן אינו איש.[[1873]](#footnote-1873) גם בבבלי אומר ר' חיא בר אבא לר' אבא בר ממל שהגורם המחיב שבועה הוא לא הנתינה, אלא שעת ההתחיבות בממון (שעת המעילה בפקדון), משמע שגם הוא לא לומד מ"כי יתן". ואפשר שגם הוא דורש כירושלמי מכי יתן איש. מדרשה זו למדנו, שהשבועה אינה באה אלא בעקבות נתינת איש. הבסיס לחיוב השבועה הוא העובדה שיש קשר ממוני בין הצדדים. קשר כזה יכול להוצר רק בין שני צדדים בני דעת. (לדעת רב אשי די בכך שיהיו בני דעת, אע"פ שהקשר לא נוצר מדעת). וראה דברינו בשבועות לט:

כי יתן איש אין נתינת קטן כלום ואין לי אלא שנתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא קטן נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול מנין ת"ל עד האלהים יבא דבר שניהם עד שתהא נתינה ותביעה שוין כאחד.

### שמות כב ז, ב"ק קז:

#### שליחת יד בפקדון

התורה פוטרת את השומר שנגנב ממנו: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

נאמר כאן "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". ומה הדין אם כן שלח ידו? רחב"י מפרש שזאת עצמה השבועה. הוא קרב אל האלהים כדי להשבע שלא שלח ידו, וכפי שאומרת פרשית שומר שכר הסמוכה: "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם". כלומר: "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" פירושו שהוא נקרב אל האלהים כדי להשבע שלא שלח ידו במלאכת רעהו. אחרי שנשבע כך, יחולו שאר הדינים בפרשה, ואם יתברר ששקר בפיו ולמעשה כן שלח ידו – ישלם. מכאן עולה שהדינים האמורים בפרשה יחולו דוקא אם שלח יד. דוקא אז יחול הדין האמור כאן שאם ירשיעוהו אלהים ישלם שנים. (וכפי שבארנו דין זה לעיל ב"ק סב:-סג:).

אבל רב ששת מפרש ש"אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" אינו תֹכן השבועה אלא התנאי לשבועה, אם לא שלח ידו – אז יקרב אל האלהים. אז הוא יכול לגשת ולהשבע, ואז יחולו יתר הדינים שבפרשיה. אבל אם שלח ידו הרי הוא גזלן ונדון ככל גזלן.

נזכרה כאן גם דעת ר' יוחנן, שהגמ' לא הכריעה האם הוא סובר כרב ששת, או שהוא חולק לגמרי על הדרשה וסובר שבין אם שלח ידו ובין אם לא שלח ידו יחולו דיני הפרשיה.

וא"ר חייא בר יוסף הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שישלח בו יד מאי טעמא ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מכלל דאי שלח בה יד מיחייב.

ב"ק קח. – ראה לעיל ב"ק סה:

### ויקרא ה כא, במדבר ה ח, ב"ק קט.-קי.

התורה מצוה שהנשבע על שקר ישלם קרן וחֹמש ויקריב אשם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

התורה חוזרת על הדין בפרשת נשא:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו: וְכָל תְּרוּמָה לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה.

התורה חזרה כאן על דיני קרן וחֹמש שנזכרו בפרשת ויקרא, היא חוזרת על כך שכל הנשבע לשקר לחברו על ממון שהוא חיב לו צריך לשלם קרן וחֹמש ולהביא אשם, אלא שכאן מוסיפה התורה דין נוסף: שאם אין לאיש גאל – ישלם לכהן. בעל כרחנו עלינו להסביר שהסיפא עוסקת בגר. שהרי (א) כל ישראל יש להם גואלים.

התורה אומרת "וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן". כלומר: אם אין למי לתת את מה שצריך לתת לאיש, הוא ינתן לכהן. מתברר אפוא שהאשם המוזכר בפסוק הזה הוא החוב שצריך הגזלן להשיב לבעליו. הממון שעליו נשבע לשקר, ועליו נאמר "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא וכו'". אי אפשר לפרש שהאשם האמור בפסוק הזה הוא הקרבן, משום שאת הקרבן לעולם לא נותנים לאיש, ומאי נפק"מ אם יש לו גואל? ועוד, הלא נאמר כאן בפירוש "הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים", הרי שהאשם המוזכר כאן (ב) אינו האיל. גם מהפסוק "וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו" אפשר ללמוד שאשמו הוא חובו. על (ג) אשמו מוסיף חֹמש. התורה קראה גם לתשלום הקרן אשם, ומכאן שגם הוא חלק מהכפרה על אשמתו. (אשם בתורה פירושו חוב, ראה דברינו בפסחים לא.), יש בו דיני קרבן וכפרה. אין הכפרה שלמה בלעדיו. הוא נקרא הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’, ויש לקים את ההשבה כדינה. מכאן למד רבא (ז) הלכות שונות על ההשבה שהן דומות לקרבן, ויש להשיבו דוקא ביום, בשלמותו, ושיהיה בו די לכל כהני המשמר, שהרי אשם הוא[[1874]](#footnote-1874).

#### לאיזה כהן ינתן האשם

נאמר כאן: "וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו: וְכָל תְּרוּמָה לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה".

כיצד יש לפרש את היחס בין שני הדברים האמורים כאן? אפשר לפרש שהתורה באה לרבות ולהוסיף, ולומר: לא רק איל הכפורים יהיה לכהן שבו יבחר האיש, אלא גם כל תרומה וכל קדש תהיה לכהן שהאיש יתן לו. אבל אפשר לפרש אחרת: התורה לא באה להוסיף אלא להבדיל. האשם האמור כאן – ינתן לכהן שיהיה במשכן באותו יום, אבל איש שיביא תרומה – יתן לכהן שירצה. (האם וְכָל תְּרוּמָה צריך להתפרש כ"וגם כל תרומה" או כ"אבל כל תרומה").

כאיזה משני הפירושים יש להכריע?

נאמר כאן "וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו". האשם המושב לה', כלומר התשלום, ינתן לכהן יחד (ה) עם איל הכפורים. הוא חלק מהכפרה, ואינו כתרומות. הוא (ו) דומה למה שנבאר בערכין כד:כה. (להלן עמ' תתתקד עיי"ש) על נתינה שנִתנת לכהן מגזה"כ, שאין הבעלים קובע למי תנתן, שהרי לא מיד הבעלים היא נִתנת אלא מיד ה'. זהו האשם המושב לה', כאמור כאן. הוא נקרא (ד) האשם המושב לה'. לה' הוא נִתן, לא לכהן. ה' הוא שנתנו לכהן. מכאן עולה שהפסוק כאן לא בא להוסיף את התרומות אלא להבדיל בין הנתינה המתחיבת לבין התרומות. התרומות הן קדשים השייכים לבעליהן, אבל את האשם יש לתת לכהן. הוא ינתן מלבד איל הכפורים, כלומר יחד עם איל הכפורים. אותו כהן שזכאי באיל הכפורים זכאי בתשלום. לא הבעלים יקבע למי לתת אותו, אלא אנשי המשמר מחלקים אותו ביניהם.

הפרשיה מלמדת שאע"פ שאין למי להשיב, הגזלן עצמו חיב להוציא את הגזלה מתחת ידוקט.

ואם אין לאיש גואל להשיב האשם (א) וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים אלא בגזל הגר הכתוב מדבר.

אשם זה קרן המושב זה חומש או אינו אלא אשם זה איל כשהוא אומר (ב) מלבד איל הכפורים הוי אומר אשם זה קרן.

אשם זה קרן המושב זה חומש או אינו אלא אשם זה חומש כשהוא אומר והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו הוי אומר (ג) אשם זה קרן.

אשם זה קרן המושב זה חומש ובגזל הגר הכתוב מדבר או אינו אלא המושב זה כפל ובגניבת הגר הכתוב מדבר כשהוא אומר והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו הרי בממון המשתלם בראש הכתוב מדבר.

לה' לכהן (ד) קנאו השם ונתנו לכהן שבאותו משמר אתה אומר לכהן שבאותו משמר או אינו אלא לכל כהן שירצה כשהוא אומר (ה) מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו הרי לכהן שבאותו משמר הכתוב מדבר.

אלא אתיא (ו) לכהן לכהן משדה אחוזה.

(ז) אמר רבא גזל הגר שהחזירו בלילה לא יצא החזירו חצאין לא יצא מ"ט אשם קרייה רחמנא.

אמר רבא גזל הגר שאין בו שוה פרוטה לכל כהן וכהן לא יצא ידי חובתו מ"ט דכתיב האשם המושב עד שיהא השבה לכל כהן וכהן.

אמר רבא כהנים אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר מ"ט אשם קרייה רחמנא.

#### עוד מדיני אשם ללא גואל

נאמר כאן מה הדין אם הנגזל מת. לא נאמר כאן מה הדין אם הגזלן מת. מכאן מדיקים חכמים שאם הגזלן מת אין בניו צריכים לשלם. התשלום הוא כפרה, כפי שבארנו לעיל, ולפיכך אין לשלמו אלא כאשר יש אדם שצריך כפרה. ואולם, אם כבר נתן ואח"כ מת, אין הכהן צריך להשיב ליורשיו, שהרי הפרשיה מסיֶמֶת (א) ואומרת: "אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה". התשלום ישאר ביד הכהן.

האמוראים דנו בשאלה האם צריך להשיב לה' גם את גזל האשה שאין לה גואלים. שהרי נאמר כאן "וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו". בדרך כלל בתורה המלים גאולה וגואלים קשורות למשפחה ההולכת אחר האיש[[1875]](#footnote-1875), וגם כאן נזכרו איש וגואליו. שאין זו שאלה. שהרי לא הגואל הוא הנושא בפרשה אלא ההשבה. הפרשה אינה פרשתו של הנגזל אלא פרשתו של הגזלן המתכפר ושל חיובו להשיב. האיש לא יוכל להתכפר עד שלא ישיב. בכל גזלה יש "הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’", בד"כ ידוע מה יש לעשות בו, יש להשיבו לבעליו. הנושא שהפרשה עוסקת בו הוא מה לעשות באשם (ב) המושב לה' כאשר אין למי להשיב, ואין למי להשיב בין אם במקורו היה איש ובין אשה. שהרי כעת אין שם לא איש ולא אשה והשאלה שעליה באה הפרשיה להשיב היא איך להשיב, מה לעשות באשם המושב לה'. האשם המושב הוא נושא הפרשיה, לא האיש. ואת האשם המושב יש לתת לעולם, גם אם אין גואל. נאמר כאן "איש" רק כי אורחיה דקרא הוא. כך לשון הכתוב.[[1876]](#footnote-1876)

נתן הכסף לאנשי משמר ומת אין היורשין יכולין להוציא מידם שנאמר (א) ואיש אשר יתן לכהן לו יהיה.

איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר (ב) המושב הרי כאן שנים א"כ מה ת"ל איש איש אתה צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים אם לאו קטן אי אתה צריך לחזור אחריו בידוע שאין לו גואלין.

ב"ק קט: - ראה ערכין כח:

ב"ק קט: - ראה ערכין כד:כה. להלן עמ' תתתקד.

### במדבר ה י, ב"ק קט:

#### עבודת כהן כאות נפשו

וְכִי יָבֹא הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוּא גָּר שָׁם וּבָא בְּכָל אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה’ אֱלֹהָיו כְּכָל אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי ה’...

מכאן למדו חכמים שכל כהן רשאי לבא ולעבוד בכל אות נפשו. בכל אות נפשו הוא מביא קרבן ואוכלו. ע"פ האמור בפרשיה שהזכרנו לעיל, הוא גם זוכה בקרבן אחרי הקרבתו. שהרי הפרשיה מסימת: "וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה". (וראה דברינו בסכה נה.).

מנין לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה שירצה תלמוד לומר ובא בכל אות נפשו ושרת ומניין שעבודתה ועורה שלו תלמוד לומר ואיש את קדשיו לו יהיו הא כיצד אם היה בעל מום נותנה לכהן שבאותו משמר ועבודתה ועורה שלו ואם היה זקן או חולה נותנה לכל כהן שירצה ועבודתה ועורה לאנשי משמר.

ב"ק קיא. – ראה פסחים נח.:

### ויקרא ה טז, במדבר ה ח, ב"ק קיא.

#### תשלום קרן ואשם

התורה מלמדת על דיני אשמות:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’: פ

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ".

גם המועל בקדשי ה' וגם הנשבע לשקר בשם ה', צריכים להביא איל לאשם, ולהשיב את אשר גזלו ולהוסיף עליו את חמישיתו.

דין אשמו של הנשבע על שקר נזכר שוב בפרשת נשא:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו.

התורה חוזרת כאן על הדין האמור בפרשת ויקרא, שכל הנשבע לשקר על ממון שהוא חיב לחברו, צריך לשלם לו קרן וחֹמש ולהביא אשם. התורה מוסיפה כאן שאם אין לו גואלים – יביא את התשלום לכהן.

למדנו בפרשיות אלה, שכל המועל בקדשי ה' או המועל בשם ה' ומרויח ממון, צריך להשיב את אשר חטא ולהביא את אשמו, את חובו, איל אשם בכסף שקלים בערכך.

את איל הכפורים צריך החוטא להביא אחרי שהוא משלם את הכסף, שנאמר "הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו". האיל צריך לכפר, והסברה נותנת שלא יוכל האיל לכפר עליו בעוד הגזלה תחת ידו. וכיון שתפקיד האיל לכפר, יצטרך להשיב את הגזלה לפני שהוא מביא את האיל, כדי שיוכל האיל לכפר עליו. שאל"כ הוא כטובל ושרץ בידו. ואיך יכפר עליו האיל. בלי השבת הגזלה או המעילה לא יוכל להתכפר. רק אחרי השבת הגזלה או המעילה יביא את האשם ואת החֹמש. ואז יוכל האשם לכפר עליו.

פסוק דומה נאמר באשם מעילות: "וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ". האיש צריך לשלם, ואז הַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לו. איל האשם מכפר, ולכן אפשר להביאו אחרי השבת המעילה.

האיל והתשלום הם נקראים אשם, והם המכפרים. ובלעדיהם אין כפרה.

האם גם החֹמש מעכב את הכפרה? נוכל ללמוד זאת ממה שנאמר: "הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו". דוקא האשם והאיל מעכבים את הכפרה. לא החֹמש. הקרן נקראה אשם. החמש הוא תוספת.

מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו מכלל דכסף ברישא ... אמר ליה אנא מאשר יכפר בו נפקא ליה ועדיין לא כיפר.

מנין שאם הביא מעילתו ולא הביא אשמו אשמו ולא הביא מעילתו שלא יצא תלמוד לומר באיל האשם ונסלח לו ומנין שאם הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו שלא יצא תלמוד לומר באיל האשם האשם בכבר יכול כשם שאיל ואשם מעכבים כך חומש מעכב תלמוד לומר באיל האשם ונסלח לו איל ואשם מעכבים בהקדש ואין חומש מעכב.

ב"ק קיא. – ראה פסחים נח.:

### ויקרא כה לו, ב"ק קיב.

#### השבת רבית

נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ". יש כאן מצות לא תעשה: "אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית". מה הדין אם כבר לקח? כיון שנאמר כאן "וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ", משמע שצריך להחיותו. טעם האִסור הוא שיחיה עמך, לכן אין האדם יכול לומר: על מצות הל"ת ממילא כבר עברתי ומה טעם שאשיב? לא כן. עליו להשיב את אשר לקח, כדי שיחיה אחיו עמו.

ואולם, השבת הרִבית אינה חוב ככל החובות. התורה צִוְּתה עליו להחזיר, אבל לא חל כאן חיוב ממוני על ממונו של המלוה להשיב. לכן, אם מת לוקח הרִבית, ובנו ירש אותו, הוא אינו מצֻוֶּה להשיב.

וראה להלן ב"מ סא:

אמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית אהדר ליה כי היכי דנחי בהדך לדידיה קא מזהר ליה רחמנא לבריה לא מזהר ליה רחמנא.

### ויקרא ה כג, ב"ק קיב.

#### השבת גזל

התורה מצוה להשיב גזלה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ".

נאמר כאן "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל", וכפי שבארנו לעיל ב"ק סו.סז., המצוה היא להשיב את הגזלה אשר גזל. מה הדין אם הגזלה אשר גזל כבר אינה קימת? כפי שבארנו שם, האיש אשר גזל אחראי להשבתה. וישלם את דמיה.

מה הדין אם מת הגזלן? הדבר תלוי בשאלה האם המצוה האמורה כאן היא מצוה על האיש או שעבוד על נכסיו. כיון שהמצוה הנלמדת בפרשיה זו היא כפרתו של הגזלן, משמע שזו חובה על האיש. ולפי זה – אם מת אי אפשר לחיב את בניו. הם לא גזלו. כמובן שאם היא עוד בידם יחזירוה. מי שמחזיק מה שלא לו יחזיר, אבל מצות השבת הגזלה היא דוקא באיש אשר גזל ובגזלה אשר גזל.

והשיב את הגזילה אשר גזל מה ת"ל אשר גזל יחזיר כעין שגזל מכאן אמרו הגוזל ומאכיל את בניו פטורין מלשלם הניח לפניהן בין גדולים בין קטנים חייבין.

### שמות כא כט, ב"ק קיב:

#### עדות בפני בעליה

התורה מבחינה בין סתם שור לבין שור שהועד בבעליו ולא שמרו: "וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת".

התורה אומרת על השור והועד בבעליו. את העדות צריך להעיד בפני בעליו, שאל"כ אינה עדות. אמנם, לכאורה אפשר לומר שזה הדין דוקא בשור נוגח, כי כדי לחיב את הבעלים בתשלום על אי שמירתם צריך לדעת שהבעלים שמעו את העדות ויודעים שעליהם לשמור. משא"כ בכל עדות. אבל האמוראים למדו מכאן לכל עדות.

אמר קרא והועד בבעליו ולא ישמרנו אמרה תורה יבא בעל השור ויעמוד על שורו.

### ויקרא כה נ, ב"ק קיג.:

#### ממון של גוי

וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ.

הפרשיה עוסקת בשראלי שנמכר לגוי, לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר. כלומר: או לגר שהוא תושב עמך, או לגוי גמור.

התורה מצוה על קרוביו לגאול אותו בכסף. המטרה העקרית של הפרשיה היא ללמד שהכסף הולך ופוחת עד שנת היובל, אך מ"מ לפי דרכנו למדנו שהגאולה היא בכסף ואין להבריח מהגוי את קנינו או לרמותו, שאל"כ למה לגאול אותו בכסף?

ואולם, מכלל האמור בפרשיה אפשר ללמוד גם שאין לתת לגוי יותר מהאמור כאן. שהרי זהו החִדוש העקרי של הפרשיה, שהגוי לא זוכה בגופו של העבד אלא רק בעבודתו עד היובל. תשלום גבוה יותר ילמד את הגוי שהוא אכן קונה את היהודי.

רב הונא דורש זאת מפסוק אחר: "וְהֵסִיר ה’ מִמְּךָ כָּל חֹלִי וְכָל מַדְוֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יָדַעְתָּ לֹא יְשִׂימָם בָּךְ וּנְתָנָם בְּכָל שֹׂנְאֶיךָ: וְאָכַלְתָּ אֶת כָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תָחֹס עֵינְךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ". כאשר ה' יתן בידך את כל אויביך תוכל לאכול את שללם. מכאן מדיק רב הונא שדוקא עמים שה' נותן לך אתה יכול לאכול. דוקא בזמן המלחמה נאמר וְאָכַלְתָּ אֶת כָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ. אז ה' נותן לך אותם. נראה שזו אסמכתא.

אמר ר' שמעון דבר זה דרש ר"ע כשבא מזפירין מנין לגזל כנעני שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו שלא ימשכנו ויצא יכול יגלום עליו ת"ל וחשב עם קונהו ידקדק עם קונהו.

### דברים כב ג, ב"ק קיג:

התורה מצוה להשיב אבדת אח: "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם". הצווי הזה לא נאמר אלא על אחיך, "אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ", מי שמצא אבדת גוי אינו צריך להחזירה לאותו גוי.

אמר רב מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת שנאמר לכל אבדת אחיך לאחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני.

ב"ק קטז: - ראה ב"מ י.

ב"ק קיז: - ראה שבועות לז:

ב"מ ה. – ראה ב"ק קז

ב"מ ה. – ראה שבועות לט:

ב"מ ו. - ראה ע"ז סג. ערכין כח.

ב"מ ז. – ראה בכורות נח: ס.-סא.

### ויקרא כה נה, ב"מ י.

התורה מפרטת את דיני מכירת ישראל לעבד, ומלמדת שישראל שנמכר אינו מכור לגמרי, אלא תמיד אפשר לגאול אותו: "אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ: כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ: כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". בני ישראל אינם עבדים, כי הם עבדים לה', ולכן אינם יכולים להמכר לצמיתֻת. תמיד אפשר לגאול אותם. האדם לא רשאי למכור את עצמו מכירה גמורה, שהרי הוא אינו שיך לעצמו. הוא עבד לה'. כל מכירה של ישראל היא רק כל עוד אינו גואל. אם ירצה לגאול – לא יוכל הקונה לסרב לכך. כי הוא לא קנה את הישראלי לגמרי, כי ה' בעליו לא מכרו. (וכפי שנבאר בערכין ל.). ק"ו שאם לא נמכרו אלא רק הושכרו, שיוכלו לחזור מהשכירות. ועוד – אם תאמר שאינו יכול לחזור, נמצא שמכר את עצמו לגמרי. ואת זה אינו יכול לעשות שהרי עבד ה' הוא.

כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים.

ב"מ י: - ראה גטין עז. וב"ק סה.

### דברים כד יט, ב"מ יא.

#### מהי שכחה

כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ.

נאמר כאן ושכחת עמר בשדה. הצווי חל כאשר האיש קצר בשדהו ושכח עֹמר בשדה.

מהי שכחת עֹמר בשדה? ממתי אפשר לקבוע שהעֹמר נשכח? לכאורה, אם הותירו בעליו בשדה והלך לו. אם יצא מן השדה ושכחו[[1877]](#footnote-1877), אז נאסר עליו לשוב לקחתו, שהרי שכחו בשדה והלך. אם הפועלים שעדין בשדה כבר אינם זוכרים, לא יועיל שיזכרנו האיש שבעיר. יתר על כן, גם אם בעליו עדין בשדה, אם נשכח העֹמר מלבו ואינו זוכרו עוד – הרי שכחו. מכאן למדו חכמים שנקל להגדיר את העֹמר כשכחה אם בעליו כבר אינו בשדה. אבל גם אם הוא בשדה – אם שכחו לגמרי הרי הוא שכחה. וכן אם עבר על פני העֹמר והמשיך לדרכו ולא לקח אותו, הן כעת כדי לקחתו הוא צריך לשוב, ועל זה נאמר לא תשוב לקחתו[[1878]](#footnote-1878). ואולם, אם האיש בשדהו וזוכר את העמר, גם אם אין שכחוהו פועליו אינו שכחה, שהרי הוא זוכרו.

הגמ' מוסיפה ולומדת משם שכל מה שבשדהו של אדם האדם זוכה בו אם גם הוא בשדה. וקשה כיצד, הלא אין הנדון דומה לראיה. שהרי אדם שמצוי בשדהו אינו זוכה בעמר ע"י שדהו. הוא אינו רשאי לזכות בעמר. מסתבר שטעם הדבר הוא שכל עוד הוא בשדהו העֹמר בדעתו ועדין אינו שכחה. ה"ה לכל חפץ שבשדהו שבדעתו הוא, וכיון שבדעתו הוא יכול לזכות בו.

היה עומד בעיר ואומר יודע אני שעומר שיש לי בשדה פועלים שכחוהו לא יהא שכחה יכול לא יהא שכחה תלמוד לומר ושכחת עמר בשדה בשדה ושכחת ולא בעיר.

שלפניו אין שכחה שלאחריו יש שכחה שהוא בבל תשוב זה הכלל כל שהוא בבל תשוב שכחה כל שאינו בבל תשוב אינו שכחה.

אמר קרא לא תשוב לקחתו לרבות שכחת העיר האי מיבעי ליה ללאו אם כן נימא קרא לא תקחנו מאי לא תשוב לרבות שכחת העיר.

אמר רב אשי אמר קרא יהיה לרבות שכחת העיר.

### במדבר יח כח, דברים כו יב, ב"מ יא:

#### נתינת תרומה לכהן

על תרומת המעשר נאמר: "כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן". על כלל המעשרות נאמר: "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ". את המעשרות יש לתת. לא למכור. יש לתת אותם בנתינה ללא תמורה.

### דברים ו יח, ב"מ טז:

#### הטוב בעיני ה'

לֹא תְנַסּוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה: שָׁמוֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְעֵדֹתָיו וְחֻקָּיו אֲשֶׁר צִוָּךְ: וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי ה’ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וּבָאתָ וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֶיךָ.

לא נאמר כאן מהו הדבר הטוב והישר בעיני ה', ובפשטות הכונה היא לעשות מה שכתוב בתורה. אבל בכמה מקומות למדו מכאן חכמים כמה דינים שנראים טובים וישרים בעיני בני אדם, ושאינם סותרים את האמור בתורה, ומסברה אפשר להניח שהם טובים וישרים גם בעיני ה', וכאשר ה' מבקש להיות אנשים טובים וישרים בעיניו, יש להניח שגם דינים אלה בכלל.[[1879]](#footnote-1879)

ב"מ כב. – ראה גטין כג:

ב"מ כב: - ראה חולין לג.לה:לו:

### דברים כב ג, ב"מ כב: כז. לא.

#### השבת אבדה

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם.

הצווי הוא להשיב את כל אבדת אחיך. כל נזק שעלול להאביד את ממונו של אחיך – עליך להשיב לו. לא רק שורו ושמלתו אלא כל נזק ממוני שהוא. כל אשר תאבד ממנו. וק"ו גופו. וסברה הוא שהרי התורה מלמדת כאן כלל, שיש להשיב לאחיך את אשר אבד ממנו.

אמנם, יש לשאול: איזו אבדה יש להשיב? שהרי התורה פותחת בשור ושה נדחים, אך היא מוסיפה: "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ". כל מה שאחיך יאבד ואתה תמצא – השב.

וסברה היא, יש להשיב אבדה שנִכר בה שהיא אבדת אחיך[[1880]](#footnote-1880), והאח עוד מצפה שתושב. התורה הזכירה שור, חמור, שה ושלמה, וממנה המשיכה לכל אבדת אחיך. מה אפשר אפוא ללמוד משור, חמור, שה ושלמה? שהם מיוחדים לבעליהם המבקשים אחריהם, ואפשר להכירם בסִמניהם ולדעת מי בעליהם. אבדה כזאת, שאפשר להשיבה ולכן בעליה עוד מצפה לה – לו היא. רבא, כדרך האמוראים, מבאר מהו החִדוש בכל אחת מהאבדות שהוזכרו. הוזכרו כאן חמור כדי ללמד להחזיר בסִמני אוכף, שור ושה ללמד שיש להשיב גם את גיזותיהם. אמנם לכאורה יש לשאול מדוע נזקקנו לכך. הלא סברה היא: הגיזה לבעליה, והחמור ודאי לא החליף את אוכפו בעצמו.

התורה מזכירה שור, חמור, שה ושלמה, אך ברור שאין אלה אלא דוגמאות, והכונה היא לכל ממון הבעלים האבד. שִעור ממון הוא פרוטה, לכן למדו חכמים שהדיון הוא דוקא על שוה פרוטה. אלא שנחלקו בשאלה האם מודדים את הפרוטה במאבד או במוצא. מהו עִקר הפרשה? אבדת אחיך אשר תאבד ממנו, או המציאה שמצא אדם את אבדת אחיו? מיהו מוקד הפרשה, המאבד או המוצא? בכך מבאר רבא את מחלוקת התנאים.

יש להשיב את "כָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ". חכמים דרשו מכאן שצריך להשיב דוקא אבדה כזאת שתאבד ומצאתה. אבדה שממילא אבודה – אין צרך להשיב. יש להשיב אבדה שבעליה עוד מצפה שתמצא ותושב. אבדת אחיך, כלומר שהיא עוד שיכת לאחיך והוא עוד מצפה לה, אלא שהיא תאבד ממנו, אבל דוקא ממנו היא אבודה. אדם לא מצפה לאבדה האבודה מכל העולם.[[1881]](#footnote-1881) האמוראים עוד הוסיפו ולמדו שאם היא לא ממילא אבודה, אלא היא אחת המציאות המוזכרות כאן או הדומים להן, חיב להחזיר. כל עוד מצא אדם את מציאת חברו שאפשר להחזיר לו ועדין לא אבדה ממנו ומחבריו – עליו להחזיר. התורה מחיבת אותו להחזיר את כל המנויים כאן והדומים להם. רק מה שכבר אבוד לגמרי – אין חיוב להחזיר.

וראה לעיל ב"ק קיג:

אף השמלה היתה בכלל כל אלו ולמה יצאת להקיש אליה לומר לך מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לה תובעין אף כל דבר שיש בו סימנין ויש לו תובעים חייב להכריז.

אשר תאבד פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה רבי יהודה אומר ומצאתה פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה.

אמר רבא למה לי דכתב רחמנא שור חמור שה ושמלה צריכי דאי כתב רחמנא שמלה הוה אמינא הני מילי בעדים דגופה וסימנין דגופה אבל חמור בעדים דאוכף וסימנין דאוכף אימא לא מהדרינן ליה כתב רחמנא חמור דאפילו חמור בסימני האוכף שור ושה דכתב רחמנא למה לי שור דאפילו לגיזת זנבו ושה לגיזותיו.

אמר רבא לכל אבידת אחיך לרבות אבידת קרקע.

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם יצאתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם ואיסורא דומיא דהיתירא מה היתירא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן שרא אף איסורא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן אסורה.

### דברים כב ב, ב"מ כז:

#### השבה לבעלים

התורה מצוה על השבת אבדה: "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם".

נאמר כאן: "וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ". בפשטות כונת הדברים שהאבדה תהיה עמך עד שאחיך ידרוש אותה. חכמים דרשו את דְּרֹשׁ אָחִיךָ בדרך הדרש. ודרשו שלא אחיך ידרשנו אלא תדרוש את אחיך. חכמים בדרישתם העלו דרישה לדרוש את אחיך. ואמנם מבחינה לשונית זו נראית אסמכתא על דרך הדרש, אך לגופם של דברים הדין עולה היטב מכלל הפסוק. עליך להשיב את האבדה לבעליה ולא למי שאינו בעליה. וממילא עליך לדרוש. נאמר כאן עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ, דוקא אחיך, זה שעליו נאמר "שׁוֹר אָחִיךָ ... הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ... לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ...", דוקא לו עליך להחזיר. ממילא עליך לברר היטב שהאיש לו אתה משיב הוא אכן הבעלים.

מכאן, וכן ממה שהזכרנו לעיל על כך שהתורה מלמדת להשיב דוקא אבדה שיש בה סמנים, למדו האמוראים על כחם של סמנים.

והיה עמך עד דרש אחיך אתו וכי תעלה על דעתך שיתננו לו קודם שידרשנו אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי.

### דברים כב ב, ב"מ כח:

#### דרך השבת האבדה

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם.

הצווי הוא "וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ", כלומר: מנע את ההפסד של אחיך. השב לו באופן שממונו אכן יושב לו. אם על ממונו שיושב יצטרך גם לשלם, הרי שלא השבת לו את ממונו. לכן יש לטפל באבדה כך שלא יגרם הפסד ממוני. שממון אחיך יושב לאחיך.

כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל ימכר שנאמר והשבותו לו ראה היאך תשיבנו לו.

ב"מ ל. – ראה פסחים כו:

ב"מ ל: - ראה ב"ק צט:ק.

### דברים כב א, ב"מ ל. לב:

#### איזו אבדה יש להשיב

בפשוטם של דברים, התורה אוסרת להתעלם. "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ" היינו לא תראה ותתעלם, אלא תשיב. התנאים דרשו על דרך האסמכתא שפעמים שאתה מתעלם. ונראה שאע"פ שהדרשה היא אסמכתא, הסברה מחייבת אותה. מסתבר שמה שחייבה התורה הוא לאהוב את רעך כמוך, לא יותר ממך. ומה שאינך עושה עבור עצמך, אינך מצֻוֶּה לעשות עבור רעך.

בדומה לכך דורשים את הפסוק "כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ", וגם כאן הדין הנדרש עולה היטב מן הסברה. ואין צרך בדרשה המשנה את הפשט.

והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם הא כיצד היה כהן והיא בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת מהם.

ב"מ לא. – ראה לעיל ב"מ כב:

### דברים טו ד, ב"מ ל:

התורה מצוה להלוות לאביון ולתת לו:

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’: אֶת הַנָּכְרִי תִּגֹּשׂ וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ: אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן כִּי בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ ה’ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ: רַק אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: כִּי ה’ אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְהַעֲבַטְתָּ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמָשַׁלְתָּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ: ס כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן: כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל ה’ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ.

מטרת המצוות האלה היא שלא יהיו אביונים: אמנם יש אביונים, כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ, לכן נאמרו מצוות אלה, עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ. אמנם לא יחדל אביון, אבל המטרה שהוזכרה לעיל היא אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן. מטרת המצוות האלה היא שהעשיר יתן לאביון כדי שלא יהיה עוד אביון. מכאן למד רב לכל המצוות הממוניות, שהן נועדו למנוע פגיעה ממונית באדם מישראל. ומכאן הסיק רב שאדם לא מצֻוֶּה לסייע ממונית לחברו כשהוא עצמו מאבד ע"י כך את ממונו. וכפי שבארנו לעיל, מסתבר שמה שחייבה התורה הוא לאהוב את רעך כמוך, לא יותר ממך. ומה שאינך עושה עבור עצמך, אינך מצֻוֶּה לעשות עבור רעך.

אמר רב יהודה אמר רב אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם.

### דברים כב א, ב"מ לא.

התורה מצוה על השבת אבדה: "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם".

נאמר כאן "הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ", לא נאמר כאן שיש להשיבם ליד אחיך, אלא לאחיך. אם הוחזרה לרשותו – שוב אינה אבדה. ממילא נעשתה כאן השבה. נאמר תשיבם מכל מקום הרי שיוצא בכל מקום. (והשוה לדברינו בגטין עז.).

אין לי אלא לביתו לגינתו ולחורבתו מנין תלמוד לומר תשיבם מכל מקום.

ב"מ לא. – ראה חולין קמ:

### דברים כב ד, ז, ויקרא יט יז, שמות כג ה, כב כה, במדבר לה כא, ב"מ לא.:

כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים.

לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא.

כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ:

לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ:

מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ:

כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה: וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ:

אִם חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: כִּי הִוא כְסוּתהֹ לְבַדָּהּ הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חַנּוּן אָנִי.

את כל הלשונות הכפולות שבתורה דורש כאן רבא שצריך לעשות את האמור בפסוק שוב ושוב עד שתושג התוצאה האמורה בפסוק. הבריתות המובאות כאן דורשות שאת המצוות האמורות בפסוקים אלה יש לקים תמיד, ולא לומר שבמקרים מסוימים הדין לא חל. ולכאורה אין בכך צֹרך, כי מדוע נסבור שבמקרים מסוימים הדין לא חל. אם התורה צִוְּתה, למה לא יחול הדין תמיד? למה נסבור שאם קוימה המצוה פעם אחת נפטר זה מחיובו, בפרט שהתוצאה לא הושגה. אלה הם דינים פשוטים שעולים מפשט הפסוקים, ובפשטות – אלמלא עלו מפשט הפסוקים אי אפשר היה לדרשם מהלשון הכפולה.

ואולם, עם כל זאת יש לעמוד על השאלה למה יש מקומות שבהם כתבה התורה לשון כפולה, ויש מקומות שלא כתבה כך. מסתבר שכאשר נאמרה לשון כפולה, באה התורה להדגיש את המעשה. לא אמרה כאן התורה "והוכחת את עמיתך" אלא "הוכח תוכיח את עמיתך". לא כתבה התורה "והשבת" אלא "השב תשיב". הדגישה התורה את חשיבות המעשה[[1882]](#footnote-1882). מכאן דרש רבא שיש להשיב אבדה, לשלח את הקן, ולהוכיח את חברו אפילו מאה פעמים. רבא עצמו עומד על כך שזה פשט המלה, ואין צֹרך בכפילות כדי לדרוש זאת. לכן הוא דורש דרשות נוספות: שאין לקחת אם על בנים אפילו לדבר המצוה, ושהכל חיבים במצות תוכחה. גם דרשות אלה פשוטות הן, כי מנין לנו לבטל מצוה במקרים מסוימים.

בדומה לכך דרשו הבריתות המובאות כאן. שיש להשיב את המשכון בכל משכון ומשכון, ושיש לתת צדקה ולהלוות לכל עני ועני.

אמנם, יש כן גם דרשות מחודשות יותר. כפי שיתבאר להלן, דורשים חכמים את האמור "עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ", "הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ", שאם הוא אינו יכול לסיע – תקים גם שלא עמו. ואולם, גם דרשה זו עולה היטב מן הסברה, כפי שיתבאר מיד.

ועוד מן הדרשות כאן נבאר בסנהדרין מג. ובסנהדרין קיא:-קיג. ובב"ב ט. ובקדושין טז:יז. ובכתובות סח:

### שמות כג ה, דברים כב ד, ב"מ לא.לב.

התורה מצוה את האדם לפרוק ולטעון עם חברו: "כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ", "לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ". התורה מצוה לעזוב עִמו ולהקים עִמו. האם דוקא עִמו? מסברה אפשר להשיב ולומר שאם הבעלים עצמו אינו דואג לעצמו אלא סומך על גומלי החסדים, לא יחול על חברו חיוב גדול יותר מאשר עליו עצמו, ואם הוא לא עושה לעצמו – גם אתה אינך מצֻוֶּה, שהרי נאמר עִמו. לא יעלה על הדעת שאדם אחר יהיה מצֻוֶּה לעזוב עם הבעלים, והבעלים עצמו אינו מצֻוֶּה במצות הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ עם רעהו. וכן אם הבעלים עצמו אשם בנפילתו, לא על כך אמרה התורה "כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ". זה אינו משאו. אבל אם הבעלים אינו שם או שאינו יכול, מסברה תקים ותעזב גם בלעדיו. הלא הוא זקוק לכך.

התורה מצוה לפרוק כשצריך ולטעון כשצריך. האמוראים עומדים על כך שאין צרך בשני הצוויים שהרי אפשר ללמוד מזה על זה, אלא שהשני בא ללמד שהטעינה בשכר.

פרק וטען פרק וטען אפילו ארבעה וחמישה פעמים חייב שנאמר עזב תעזב הלך וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פרוק פטור שנאמר עמו אם היה זקן או חולה חייב מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון רבי שמעון אומר אף לטעון רבי יוסי הגלילי אומר אם היה עליו יתר על משאו אין זקוק לו שנאמר תחת משאו משאוי שיכול לעמוד בו.

ב"מ לא: - ראה סנהדרין מג.

ב"מ לא: - ראה קדושין טז:יז.

ב"מ לב. – ראה יבמות ה:

### שמות כג ד-ה, ב"מ לג.

#### מתי חיב אדם באבדת חברו

כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תֹּעֶה הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: ס כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ.

שני הצוויים הסמוכים האלה – ענין אחד להם. להציל ממון חברו. והתורה תלתה את חיובם בכי תפגע או כי תראה, מכאן שערו חכמים שצריך לטרוח עבור חברו בשעור של כדי פגיעה וראיה.

כי תראה יכול אפילו מרחוק תלמוד לומר כי תפגע אי כי תפגע יכול פגיעה ממש תלמוד לומר כי תראה ואיזו היא ראייה שיש בה פגיעה שיערו חכמים אחד משבע ומחצה במיל וזה הוא ריס.

ב"מ לו. – ראה שבועות מט:

### שמות כב ו-יד, ב"מ מא:

#### שליחת יד בפקדון

התורה מלמדת את דיני השומרים השונים:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם:

וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ מֵת בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם: אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם אִם שָׂכִיר הוּא בָּא בִּשְׂכָרוֹ.

שני השומרים הראשונים שהוזכרו כאן, נפטרים מחיובם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ. אבל השואל לעולם מתחיב. מכאן למד רבא שכל מי שמשתמש בפקדון חיב. שהרי אפילו השואל שמשתמש ברשות הבעלים חיב. ק"ו שומר שמשתמש שלא ברשות הבעלים. כל שִמוש בפקדון, גם אם אינו מחסרו, מחיב את השומר. שואל שלא מדעת הבעלים אינו פחות שואל משואל מדעת. אמנם, אם כל המשתמש נעשה כשואל, למה היה צרך לכתוב את התנאי גם בשומרים? משיב רבא שמכאן אנו למדים שהם חיבים גם במקום שהשואל פטור, כלומר: אם בעליו עמו[[1883]](#footnote-1883).

ר' יוחנן לומד זאת מהתנאי "אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" שהוזכר בשני השומרים הראשונים. התנאי חזר ונזכר בשניהם ללמדך שכל שליחת יד מחיבת. שהרי למה צריך השומר להשבע שלא שלח ידו, הלא לא על כך אנו דנים? אלא משום שאם שלח ידו – חיב גם אם נגנב או אבד.

אמנם נחלקו האמוראים בשאלה האם יש הבדל בין שומר חנם לשומר שכר. והאם שליחות יד האמורה בשומר חנם היא היא שליחות יד האמורה בשומר שכר. אם היא אותה שליחות יד, החזרה עליה באה ללמד שחיב על על שליחות יד שהיא. וכפי שאמרנו לעיל, כל שִמוש בפקדון, גם אם אינו מחסרו, מחיב את השומר.

במה נפטר השומר מחיובו? בקריבתו אל האלהים. מהי אותה קריבה אל האלהים? אפשר ללמוד זאת מהפרשיה הסמוכה. שם נאמר: "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". בדומה לאמור כאן: "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". כלומר אם נשבע. שבועתו היא הצהרתו שיש כאן דין גנבה. ועיין בדברינו שם.

מאי טעמא דלוי אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן נהוראי משונה שליחות יד האמורה בשומר שכר משליחות יד האמורה בשומר חנם ואני אומר אינה משונה ומאי משונה לא תאמר שליחות יד בשומר שכר ותיתי משומר חנם ומה שומר חנם שפטור בגנבה ואבדה שלח בה יד חייב שומר שכר שחייב בגנבה ואבידה לא כל שכן למאי הלכתא כתבינהו רחמנא לומר לך שליחות יד אינה צריכה חסרון ואני אומר אינה משונה...

רבא אמר לא תאמר שליחות יד לא בשומר חנם ולא בשומר שכר ותיתי משואל ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד שלח בה יד חייב שומר חנם ושומר שכר לא כל שכן למה נאמר חדא לומר לך שליחות יד אין צריכה חסרון ואידך שלא תאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון מה שואל בבעלים פטור אף שומר חנם ושומר שכר בבעלים פטור....

ונקרב בעל הבית אל האלהים לשבועה אתה אומר לשבועה או אינו אלא לדין נאמר שליחות יד למטה ונאמר שליחות יד למעלה מה להלן לשבועה אף כאן לשבועה.

### דברים יד כה, ב"מ מ"ב.

#### דרך שמירה

על מעשר שני אומרת התורה: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". הצווי הוא לקחת את הכסף צרור בידך. לפי דרכנו למדנו שיש לנהוג במעשר בזהירות כפולה: לצרור אותו ולהחזיקו ביד. מכאן למד ר' יצחק גם לדיני שמירה. ונראה שהוא אסמכתא.

### ויקרא ה כד, ב"מ מג:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן.

דינו הוא שישיב את הגזלה או את העשק או הפקדון או האבדה או מכל אשר ישבע עליו לשקר. (וראה דברינו בב"ק סו.סז., שאת ההשבה עצמה צריך לקים גם אם לא נשבע לשקר). והתורה מסכמת: "לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ". בפשטות, ביום אשמתו הינו בעת אשמתו. מכאן למדו חכמים שצריך להחזיר את הפקדון או הגזלה כפי שהיתה שוה ביום אשמתו, ביום בו התחיב לשלם. אלא שנחלקו מהו יום אשמתו[[1884]](#footnote-1884).

### שמות כב ח, ב"מ מד.

בארנו לעיל ב"מ מא: (עיי"ש) ששומר ששלח יד בפקדון חיב. ומטעם זה הוא צריך להשבע שלא שלח יד. כפי שנאמר: "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". השומר נפטר מחובו דוקא אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. משמע שאם שלח – חיב. והתורה מוסיפה ומרחיבה: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם". שומר ששלח יד בפקדון מתחיב בו. השומר מתחיב על כל דבר פשע. מכאן למדו ב"ש שמתחיב אף על דִבור. דבר פשע, שדִבר דבר פשע. אם השומר התכון לקחת לעצמו את הפקדון או להשתמש בו, הרי הכניס את עצמו[[1885]](#footnote-1885) לכלל השומרים המתחיבים על כל אשר יקרה לפקדון כפי שבארנו לעיל מא:. ואולם, ב"ה אומרים שאינו חיב אלא על מעשה. ואולם הם מודים שמתחיב גם אם אמר לשלוחו לשלוח יד, שהרי נעשה כאן מעשה על פיו. ואע"פ שהמעשה נעשה רק ע"פ דברו, הלא חיב על כל דבר פשע וכאן נעשה דבר פשע. לב"ה דבר פשע הוא מעשה פשע. נפטר מחובו כל עוד לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ. אם לא שלח – פטור. אבל אם שלח ידו ע"י שליח הרי שלח יד, בדומה לטביחה ומכירה שבארנו לעיל שחיב גם ע"י שליח. שהרי בסופו של דבר מעל בבעלים.

החושב לשלוח יד בפקדון בית שמאי אומרים חייב ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו.

על כל דבר פשע בית שמאי אומרים מלמד שחייב על המחשבה כמעשה ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו אמרו להן בית שמאי לבית הלל והלא כבר נאמר על כל דבר פשע אמרו להן בית הלל לבית שמאי והלא כבר נאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו אם כן מה תלמוד לומר על כל דבר פשע שיכול אין לי אלא הוא אמר לעבדו ולשלוחו מנין תלמוד לומר על כל דבר פשע.

### דברים יד כה, ב"מ מה.

#### דמי מעשר שני

על מעשר שני נאמר: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". אם הדרך רחוקה, אפשר לחלל את הפירות על כסף. האם גם את הכסף אפשר לחלל על כסף אחר? האם דוקא כסף או שגם כל מטבע אחר?

נאמר כאן "וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ", משמע שאת אותו כסף שבו נתת את הפירות תצרור בידך. הכסף בה' הידיעה. ואולם, יש חולקים ואומרים שמסברה אין הבדל. והמחליף כסף בכסף – חלה הקדושה על הכסף השני. ומעתה הוא הכסף האמור בפסוק. וכך אכן מכריעה הגמ' לכו"ע. הדיוק "וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ" הוא דיוק לא הכרחי.

גם למי שאוסר, אם הסִבה לאסור היא הצירוף "וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’", מה יהיה הדין בירושלים? אחרי שכבר הלך אל המקום עם אותו כסף, האם יוכל בירושלים להחליף כסף בכסף? רבא אומר שכן. בירושלים – וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ.

בית שמאי סברי הכסף כסף ראשון ולא כסף שני ובית הלל סברי הכסף כסף ריבה ואפילו כסף שני אבל פירות על דינרין דברי הכל מחללינן דאכתי כסף ראשון הוא.

אמר רבא ירושלים קמותבת שאני ירושלים דכתיב ביה ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן.

### רות ד ז, ב"מ מז.

#### קנין סודר

במגלת רות אנו מוצאים קנין שנעשה באמצעות שליפת נעל: "וַיֹּאמֶר בֹּעַז בְּיוֹם קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת הַמֵּת קניתי קָנִיתָה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לֹא אוּכַל לִגְאָל לִי פֶּן אַשְׁחִית אֶת נַחֲלָתִי גְּאַל לְךָ אַתָּה אֶת גְּאֻלָּתִי כִּי לֹא אוּכַל לִגְאֹל: וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָּה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כָּל דָּבָר שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרֵעֵהוּ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבֹעַז קְנֵה לָךְ וַיִּשְׁלֹף נַעֲלוֹ: וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל הָעָם עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם כִּי קָנִיתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן מִיַּד נָעֳמִי: וְגַם אֶת רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם".

המגִלה מתארת מנהג שהיה נהוג לפנים בישראל, שבו מקימים כל דבר ע"י שליפת נעל ונתינתה[[1886]](#footnote-1886). האמוראים מבארים ששליפת הנעל הזאת היא סוג של קנין חליפין, או קנין סודר. מתוך כך הם מבארים את צורת הקנין בסודר. אלא שנחלקו בהבנת מגלת רות, ובשאלה מי שלף שם נעל ונתן לרעהו. בפשטות, מלשון המגלה נראה שהגואל הוא ששלף נעל. המגלה מבקשת להזכיר את פרשית יבום שבתורה (אע"פ שלא מדובר שם על יבום, והקרוב הגואל שם אינו אחי המת), ולכן המגִלה מספרת שהגואל המסרב לגאול חלץ נעל בשער לעיני הזקנים. גם אם נבאר שהוא חלץ את הנעל לשם קנין ולא מטעם הקשור למצות חליצה, מ"מ הרי הוא חלץ נעל בשער לעיני הזקנים וזה הדבר שהמגלה מבקשת לתאר כדי להזכיר את פרשת יבום[[1887]](#footnote-1887). משום כך דורש לוי ואומר שהמקנה הוא שנותן את הכלי העושה את הקנין, אע"פ שיש כאן דוחק מסוים, כי אם כך – היכן החליפין. גם הגמ' מקשה זאת, ורבא מתרץ שלוי יסביר שהחליפין נעשים תמורת ההנאה שבקנין. ואולם, מובא כאן גם הסבר פשוט יותר של רב[[1888]](#footnote-1888). רב מפרש שקנין סודר נעשה כחליפין, קנין תמורת אותו סודר. הגמ' אומרת שרב סובר כר' יהודה שבעז הוא זה שחלץ את נעלו ונתן לרעהו, תמורת קנין שדות אלימלך. כפי שבארנו לעיל, ההסבר הזה דחוק בפשוטה של מגִלת רות, אבל הוא מבאר ביתר קלות את דרכו של קנין סודר.

מאותו מנהג שנהג לפנים בישראל, לומדים האמוראים את הלכות קנין סודר. הם לומדים שיש לעשות את הקנין בנעל או כל הדומה לה. אלא שנחלקו עד כמה צריך הסודר להיות דומה לנעל[[1889]](#footnote-1889).

המגלה לא אומרת שהקנין הזה הוא סוג של חליפין. בגמ' משמע שכן. ואולם, הוא חולק מקום לעצמו. עד כדי שיש אומרים שחליפין ממש לא קונים, ורק חליפין סמליים, כסודר, קונים. אם המקור לקנין סודר הוא מחליף פרה בחמור, וכאן מחליפים את הסודר במה שמקנים, הרי שהסודר הוא שִנוי רחוק ממקורו. אבל אם המקור הוא המנהג שנהג לפנים בישראלקמ, הרי שהסודר דומה לו מאד.

וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו גאולה זו מכירה וכן הוא אומר לא יגאל תמורה זו חליפין וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו מי נתן למי בועז נתן לגואל רבי יהודה אומר גואל נתן לבועז.

מאי טעמא דרב נחמן אמר קרא נעלו נעל אין מידי אחרינא לא מאי טעמיה דרב ששת אמר קרא לקים כל דבר לרב נחמן נמי הכתיב לקים כל דבר ההוא לקים כל דבר דניקנין במנעל ורב ששת נמי הכתיב נעלו אמר לך רב ששת מה נעלו דבר המסויים אף כל דבר המסויים לאפוקי חצי רמון וחצי אגוז דלא.

### דברים יד כה, ב"מ מז:

על מעשר שני מצוה התורה: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". נאמר כאן "וצרת הכסף בידך", מכאן שיש לקחת דוקא כסף עובר לסוחר, ולא שוה כסף. דוקא כסף שנצרר בידך[[1890]](#footnote-1890). אמנם נחלקו התנאים, האם כל מה שנצרר ביד יכול לשמש כפדיון, או רק כסף, זמין, עובר לסוחר ממש. כסף שאדם צר בידו כשהוא הולך לקנות אֹכל.

וצרת הכסף בידך לרבות כל דבר הנצרר ביד דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר לרבות כל דבר שיש עליו צורה.

ב"מ מז: מח. - ראה קדושין כו.

ב"מ מח: - ראה סנהדרין סו. וסנהדרין פה.:

### ויקרא יט לו, ב"מ מט.

התורה מלמדת לסחור במדות מדויקות ולא לעשות עול: "לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה: מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". התורה מלמדת כאן לא להחזיק מדות מרומות כדי לרמות בהן. אבל מתוך הכלל אנו למדים לנהוג תמיד בדרך הצדק. על דרך האסמכתא דרשו מכאן חכמים שגם התחיבויות שנִתנו בע"פ צריכות להיות ביֹשר ובצדק.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר מה תלמוד לומר הין צדק והלא הין בכלל איפה היה אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק ולאו שלך צדק.

### ויקרא כה יד, ב"מ נא.

#### הונאה

התורה מלמדת את דין חזרת שדה ביובל, והיא אומרת:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

התורה באה ללמד שהמוכר לא מכר את גוף השדה, שאותו אינו יכול למכור כי לה' הוא[[1891]](#footnote-1891), אלא את תבואות השנים עד היובל. ולכן נאסר עליו להונות את חברו ולגבות ממנו את מחיר גוף השדה. ממילא למדנו מכאן שנאסר על אנשים הסוחרים ביניהם להונות זה את זה ולגבות מחיר שאינו מחירו.

נאמר כאן "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו". על שניהם נאמר "אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו". מכאן שהצווי חל הן על המוכר והן על הקונה. וראה קדושין כו.

וכי תמכרו ממכר לעמיתך אל תונו אין לי אלא שנתאנה לוקח נתאנה מוכר מנין תלמוד לומר או קנה אל תונו.

ואיצטריך למכתב לוקח ואיצטריך למכתב מוכר דאי כתב רחמנא מוכר משום דקים ליה בזבינתיה אבל לוקח דלא קים ליה בזבינתיה אימא לא אזהריה רחמנא בלא תונו ואי כתב רחמנא לוקח משום דקא קני דאמרי אינשי זבנית קנית אבל מוכר דאבודי קא מוביד דאמרי אינשי זבין אוביד אימא לא אזהריה רחמנא בלא תונו צריכא.

ב"מ נג.: - ראה סנהדרין קיב:

### ויקרא כז לא, ב"מ נג:

#### ערך פדיון מעשר

התורה מלמדת לפדות מעשר שני: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו". חכמים למדו מכאן שמעשר שאין בו שוה פרוטה לא נפדה כאמור כאן, ומסתבר שטעם המדרש הוא שהפדיון נמדד לפי הערך הכספי של המעשר, ואם אין למעשר ערך כספי אי אפשר לפדות. אפשר שהלִמוד מהפסוק הוא אסמכתא בעלמא, והוא בא להשיב על דברי מי שאומר שמחללו על מעות קודמות[[1892]](#footnote-1892). משיב התנא שאם אין ש"פ אין מה לפדות.

נאמר כאן "חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו". מכאן שהחמישית מתווספת עליו, והרי היא נעשית כמוהו.

אם גאל יגאל איש ממעשרו ממעשרו ולא כל מעשרו פרט למעשר שני שאין בו שוה פרוטה.

ויסף חמשתו עליו שיהא הוא וחומשו חמשה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר חמישיתו חומשו של קרן.

חמישיתו, פרט לפחות משוה פרוטה, יוסיף עליו, שיהא הוא וחומשו חמש. (תו"כ).

### ויקרא כז יט, ב"מ נד.

#### חֹמש בפדיון הקדש

התורה מלמדת שהקדש נפדה בכסף בתוספת חֹמש:

וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

התורה אומרת לפדות בכסף, מכאן שההקדש נפדה דוקא בכסף והדומה לו, ועל כך יש להוסיף חֹמש.

גם כאן נאמר "וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו", החמישית מתווספת עליו. כיון שהיא מתווספת עליו – הרי היא נעשית כמוהו, כמו שהתבאר לעיל.

כיון שהחֹמש נעשה כמוהו, המועל בו יוסיף עליו חֹמש.

נשאלת השאלה האם דין חֹמש תלוי בפדיון או בהקדש. מה דין הקדש אחד שחֻלל על דבר אחר, וחזר הדבר השני וחֻלל על שלישי, וכן הלאה. האם כל חִלול וחִלול מחיב חֹמש, או שכל הקדש מחיב חֹמש, ואין צֹרך להוסיף עוד ועוד חומשים על הקדש אחד. אפשר להשיב על השאלה הזאת מלשון הפסוק האמור כאן. נאמר כאן "וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ", דוקא המקדיש עצמו, הפודה את ביתו, מוסיף חֹמש. גם הבהמה הטמאה שהוזכרה בראש הפרשה: "וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ", התורה דִברה דוקא על בהמה טמאה כי צריך לפדותה, על כל הקדש כזה משלם חֹמש. בהקדש הדבר תלוי. וכיון שעל ההקדש הזה כבר הוסף חֹמש, אין צֹרך להוסיף עליו עוד חֹמש.

בתרומה, כאשר הוסף עליה החֹמש נעשה החֹמש חלק ממנה וכששב ואכלה עם חֻמשה מתחיב שנית. בגזל אם התחיב בחֹמש – מעתה החֹמש הוא חלק מחובו וכשחזר ונשבע – נשבע שוב לשקר והתחיב שוב, ולכן נאמר בו בלשון רבים "וחמשיתיו יוסף עליו" על כל שבועה ושבועה יוסיף חמישית. החיוב בתרומה הוא מפני אכילתו וכשאכל שנית נוסף חיוב שני ונוסף בו חֹמש. החיוב בגזלה הוא מפני שבועתו לשקר וכשחזר ונשבע שנית לשקר נוסף בו חיוב שני. אבל בהקדש – כל הקדוש אינו קדוש אלא מחמת ההקדשה הראשונה, ולא הוספה בו קדושה כשנפדה. וכך למדים אנו מכך שנאמר בו "וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו", ולא "חמישיתיו" בלשון רבים. כי אינו מוסיף אלא על ההקדשה הראשונה.

הקדש אינו מתחלל על הקרקע דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו.

עליו לרבות חומשו כמותו.

גבי תרומה כתיב ויסף גבי קדש נמי הא כתיב ויסף או דלמא גבי תרומה כתיב ויסף אי שקלת ליה לוי"ו דויסף ושדית ליה על חמשיתו הוה ליה חמישיתיו גבי הקדש כתיב ויסף חמישית אף על גב דכי שקלת ליה לוי"ו דויסף ושדית ליה על חמישית סוף סוף הוה ליה חמשיתו.

### ויקרא כב יד, ב"מ נד.

#### תשלום קרן וחמש בתרומה

התורה מצוה שמי שאכל קֹדש ישלם לכהן ויוסיף חמש:

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ.

האיש האוכל יתן לכהן את הקֹדש. ברור שאין הכונה שהוא נותן את הקֹדש עצמו, שהרי הקדש עצמו נאכל. הכונה היא שהוא משלם ממון אחר, ומעתה ואילך הוא נעשה קֹדש. מכאן עולה גם שתחלה הוא לא היה קדש.

גם כאן נאמר "וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו". החמישית מתווספת עליו ונעשית כמוהו, כמו שהתבאר לעיל.

ונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש.

עליו לרבות חומשו כמותו.

ב"מ נד. – ראה ב"מ מז:

ב"מ נה. – ראה פסחים נח.: מנחות מט.

### ויקרא ה טז, ב"מ נה

#### שוי מעילה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ ...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

התורה מחיבת בחֹמש ואשם גם את המועל מן הקֹדש, וגם את הנשבע בשם ה' לשקר[[1893]](#footnote-1893). ואולם, יש הבדל בין חיוב המועל לחיוב הנשבע. על הנשבע נאמר: "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר". משמע שדוקא על דבר חשוב מתחיב. לעֻמת זאת על הקדש נאמר: "וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם". כל אשר חטא – ישלם.

ואת אשר חטא מן הקדש ישלם לרבות פחות משוה פרוטה להישבון לקדש אין אבל להדיוט לא.

ב"מ נו. – ראה תמורה ה.

### ויקרא כה יד, ב"מ נו:

#### עוד מדיני הונאה

כבר בארנו לעיל ב"מ נא. שאפשר ללמוד את דיני הונאה ממה שנאמר: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". וכבר בארנו לעיל קדושין כו. (עיי"ש) שכיון שהתורה באה כאן ללמד שהמחיר נקבע לפי ערך התבואות כי מכר את התבואות ולא את הקרקע, ועל זה אומרת התורה שאסור להונות, הרי שהאִסור אמור דוקא על התבואה ודומיה. לא על הקרקע[[1894]](#footnote-1894). האִסור להונות חל על תבואה או מה שדומה לתבואה. ממון מטלטל שדינו כמטלטל והוא עצמו הממון[[1895]](#footnote-1895).

נאמר כאן "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו", הצווי האמור כאן הוא דין שבין איש ואחיו ואיש ועמיתו.

נאמר כאן "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ...". הדין הזה חל דוקא כאשר מוכרים ממכר, כלומר כאשר מוכרים את הממכר עצמו, את גוף הדבר. לא כאשר מוכרים ראיה.

וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד יצאו קרקעות שאינן מטלטלים יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות דכתיב וכי תמכרו ממכר שגופו מכור וגופו קנוי יצאו שטרות שאין גופן מכור ואין גופן קנוי ואינן עומדין אלא לראיה שבהם.

אמר קרא אחיו אחיו ולא הקדש.

ב"מ נו: - ראה גטין עז.

ב"מ נז: - ראה ב"ק סב:-סג:, שבועות לז:, ושבועות מב:מג.

### ויקרא ה כא, ב"מ נח

#### קדשים שחיב באחריותם

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ.

התורה מחיבת את הנשבע לחברו על שקר. האיש מעל בה' וכִחש בעמיתו. כלומר: נשא את שם ה' לשוא, וכִחש בפקדון של עמיתו.

לא מדובר כאן על חוטא בקדשי שמים, לחוטא בקדשי שמים נאמרה שם פרשיה בפני עצמה, כפי שבארנו לעיל ב"מ נה, כאן מדובר על מכחש בעמיתו. וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ. היה בידו ממון עמיתו, והוא מעל בו.

מה דינו של מי שכִחש בעמיתו בקדשי שמים שעמיתו חיב באחריותם? האיש הזה כחש בעמיתו, כי כעת עמיתו חיב לשלם, ולכן הוא חיב. גם אם יש מעל בה', סוף סוף בנוסף למעל בה' הרי כִחש בעמיתו ולכן יש מקום לחייבו ע"פ האמור כאן.[[1896]](#footnote-1896) על דרך האסמכתא למדים מכך שנאמר וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’, שגם אם יש מעל בה', סוף סוף הלא כִחש בעמיתו. אמנם פשוטו של מקרא שהמעל בה' הוא השבועה בשם ה', נשיאת שם ה' לשוא.

תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבא קדשים שחייב באחריותן חייב שאני קורא בהן בה' וכחש ושאינו חייב באחריותן פטור שאני קורא בהן בעמיתו וכחש אמר ליה כלפי לייא איפכא מסתברא אמר ליה איסמיה אמר ליה לא הכי קאמר קדשים שחייב באחריותן חייב דאיתרבו מבה' וכחש ושאינו חייב באחריותן פטור דאמעיט מבעמיתו וכחש.

### ויקרא כה יד, ב"מ נח:

#### הונאה בצער

התורה אוסרת להונות: "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". מהי הונאה? מהפסוקים כאן משמע שהונאה היא רמאות. מכירה במחיר שאינו הגון.

אבל במקום אחר בתורה אנו מוצאים שהונאה היא צער. התורה אומרת: "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ: כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". כלומר: אל תצערו את הגר. כך משמע גם בפסוק: "וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם". מכאן משמע שכל צער הוא הונאה. מעתה גם איש את אחיו ואיש את עמיתו אין לצער.

לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים הכתוב מדבר אתה אומר באונאת דברים או אינו אלא באונאת ממון כשהוא אומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך הרי אונאת ממון אמור הא מה אני מקיים לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים.

### דברים ל יב, ב"מ נט:

#### הכרעה בהלכה

בסוף פרשת נצבים, אחרי שמשה למד את ישראל את המצוות, הוא הוסיף: "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא: לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ". כלומר: קִבלת כבר את כל התורה, וכעת היא בידך. מכאן למד ר' יהושע[[1897]](#footnote-1897) שהתורה שבידינו שלמה היא, ואין לנו צֹרך בעוד נבואה או מסרים מן השמים להבינה. כל אשר נחוץ לנו נִתן בידינו, ואינו עוד בשמים[[1898]](#footnote-1898). ואינה עתידה להשתנות והיא שלמה ואין להוסיף עליה[[1899]](#footnote-1899) כפי שנבאר בזבחים פ. מעתה, אין לנו להביא ראיות אלא מתוך התורה עצמה. ובדרך שתתבאר להלן סנהדרין ב.-ד:, וראה גם שבת קד.

מאי לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטת.

### ויקרא כה לו, דברים כג כ, ב"מ ס:סא.

#### איזהו נשך ואיזהו תרבית

בכמה מקומות מצוה התורה על רִבית. בפרשת בהר נאמר:

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים.

בפרשת כי תצא נאמר:

לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

הפסוק בפרשת בהר אומר: "אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ", מכאן משמע לכאורה שנשך הוא דוקא בכסף, ומרבית הוא דוקא באכל. אלא שהפסוק בפרשת כי תצא מלמד שלא כך הוא: "לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ". נשך הוא גם באכל וגם בכל דבר. מכאן אנו למדים שהפסוק "אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ" אמור שלא בדוקא. אלא ה"ה להפך. רבינא אומר שאפילו ללא הפסוק בפרשת כי תצא, אין מקום לפרש את הפסוק בפרשת בהר בדוקא. אלא אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ וה"ה להפך. כמו שכשהתורה אומרת שור ה"ה לבהמות אחרות. וכך דרכה של תורה. ומהפסוק בפרשת כי תצא אנו למדים שהאִסור חל על כל דבר, ולא רק כסף ואֹכל[[1900]](#footnote-1900).

הבריתא מפרשת שהצווי "לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ" הוא צווי על הלוה. (וראה להלן ב"מ עה:) ומ"מ כל מה שאסור למלוה אסור ללוה.

את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך אין לי אלא נשך בכסף ורבית באוכל נשך באוכל מנין תלמוד לומר נשך אכל רבית בכסף מנין תלמוד לומר נשך כסף אם אינו ענין לנשך כסף שהרי כבר נאמר לא תשיך לאחיך תנהו ענין לרבית כסף אין לי אלא בלוה במלוה מנין נאמר נשך בלוה ונאמר נשך במלוה מה נשך האמור בלוה לא חלקת בו בין בכסף בין באוכל בין בנשך בין ברבית אף נשך האמור במלוה לא תחלוק בו בין בכסף בין באוכל בין בנשך בין ברבית מנין לרבות כל דבר תלמוד לומר נשך כל דבר אשר ישך.

רבינא אמר לא נשך באוכל ולא רבית בכסף צריכי קרא דאי כתיב את כספך לא תתן לו בנשך ואכלך במרבית כדקאמרת השתא דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך קרי ביה הכי את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך.

### ויקרא יט יא, ב"מ סא:

התורה אומרת: "לֹא תִּגְנֹבוּ וְלֹא תְכַחֲשׁוּ וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ". האִסור לגנוב עומד בפני עצמו. שלא תאמר, הואיל ואני משיב, ואפילו משלם כפל, הותרה לי הגנבה. שהרי דיניה התפרשו כבר בפרשת משפטים, מלמדת התורה שמלבד המשפט יש גם אִסור.

לא תגנב על מנת למיקט לא תגנב על מנת לשלם תשלומי כפל.

### ויקרא יט לו, ב"מ סא:

#### מדות ומשקולות

לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה: מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’.

התורה אמרה לא לעשות עול, ולשמור על מדות מדויקות בכל מה שמודדים. וכן יש לעשות. והתורה מוסיפה מוסיפה: "מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם". כלומר: אין די בכך שלא יעשה עול. המאזנים והמדות צריכים להיות של צדק. אסור לעשות מאזנים או מדות שאינן של צדק, גם אם עוד לא השתמש בהן.

### ויקרא כה לו, יחזקאל יח יג, ב"מ סא:

#### השבת רִבית

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים.

אסור אפוא להלוות ברִבית ולגבות רִבית. ואולם, לא התבאר כאן מה דינו של מי שכבר לקח רִבית. האם עליו להחזירה כדין כל הגוזל את חברו, או שמא אין כאן גזל. שהרי חברו נתן מרצונו. התורה אסרה עליו לקחת רִבית, והוא לקח ועבר. כעת מה תועיל השבתו?

בשאלה זו נחלקו ר"א ור"י. ר"א סבר שאת הרִבית יש להשיב. שהרי מטרת המצוה היא שיחיה אחיך עמך. שלא ינצל אדם את עושרו היתר על חברו כדי להתעשר עוד יותר מכספי חברו, אלא אם אתה חי – יחיה אף הוא עמך. "וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ". משום כך, אם אתה מחזיק את רִביתו בידך – עברת על לאו זה. חייו בידך.

ר"י סובר שהאִסור האמור כאן הוא אִסור בגבית הרבית ולא בהחזקתה. שהרי המצוה הזאת אמורה יחד עם מצוות שבין אדם למקום, בפרשית היובל. והתורה אף אומרת כאן "וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ ... אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם...", כמו המצוות שבפרשת קדשים. לפיכך, אומר ר"י, זו אינה מצוה שבין אדם לחברו, שהרי חברו הסכים לתת לו את אשר נתן. זוהי מצוה שבין אדם למקום, ועבר עליה כשגבה. כעת מה יועיל שישיב?

יש למדים זאת גם מדברי יחזקאל. שם נאמר: "וְהוֹלִיד בֵּן פָּרִיץ שֹׁפֵךְ דָּם וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד מֵאֵלֶּה: וְהוּא אֶת כָּל אֵלֶּה לֹא עָשָׂה כִּי גַם אֶל הֶהָרִים אָכַל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ טִמֵּא: עָנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה גְּזֵלוֹת גָּזָל חֲבֹל לֹא יָשִׁיב וְאֶל הַגִּלּוּלִים נָשָׂא עֵינָיו תּוֹעֵבָה עָשָׂה: בַּנֶּשֶׁךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקַח וָחָי לֹא יִחְיֶה אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עָשָׂה מוֹת יוּמָת דָּמָיו בּוֹ יִהְיֶה". האיש שיחזקאל מתאר עובר על עברות שבין אדם למקום ומתחיב מיתה. דינו הוא מיתה ולא השבה.

וראה לעיל ב"ק קיב.

אמר רבי יצחק מאי טעמא דרבי יוחנן דאמר קרא בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה את כל התעבות האלה עשה למיתה ניתן ולא להישבון רב אדא בר אהבה אמר אמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך למורא ניתן ולא להשבון רבא אמר מגופיה דקרא שמיע ליה מות יומת דמיו בו יהיה הוקשו מלוי רבית לשופכי דמים מה שופכי דמים לא ניתנו להשבון אף מלוי רבית לא נתנו להשבון אמר רב נחמן בר יצחק מאי טעמא דרבי אלעזר דאמר קרא וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי.

### ויקרא כה לו, ב"מ סב.

#### החיאת אח

התורה מצוה להחיות את אחיך עמך: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים". אמנם עִקר הפרשה הזאת הוא שאין להלוות ברִבית, אך לפי דרכנו למדנו שיש להחזיק ולהחיות אח מך. מכאן נלמדה מצות צדקה. ומ"מ לא צִוְּתה התורה אלא להחיותו עמך. אדם לא צריך להמית את עצמו כדי להחיות את חברו[[1901]](#footnote-1901), המצוה היא שיחיה עמך, לא ששניכם תמותו או שימות אחד מכם. אם מת אחד – לא התקימה המצוה..

עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חבירך.

ב"מ סב. – ראה סנהדרין פה.:

### ויקרא כה נג, ב"מ סה.

#### שכר שכיר

וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ: כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ: כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

התורה מלמדת כאן שישראל שנמכר אינו אלא שכיר (וראה דברינו בב"מ י.). הוא לא יכול למכור את עצמו כי עבד לה' הוא. הוא עבד לה', ולפיכך "כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ", הוא יהיה כשכיר המושכר לשנים. לפי דרכנו למדנו שסתם שכיר נשכר לשנה ומקבל שכרו מדי שנה, ולא מדי שעה בשעה ורגע ברגע, וממילא שכרו משולם בסוף כל שנה.

אמר רבא דקו בה רבנן בהא מילתא ואוקמוה אקרא כשכיר שנה בשנה שכירות של שנה זו אינה משתלמת אלא בשנה אחרת.

### דברים כג כא, ב"מ ע:עא.

#### רִבית לגוי

התורה אוסרת רִבית מישראל לישראל, אך מתירה רִבית לגוי, כפי שנאמר: "לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ". בפשטות, מותרת הלואה ברִבית לגוי. וזו היא גם מסקנת הגמ'. (ולפי הפשט, אין כאן צִווי אלא התר, התר להלוות לגוי, שלא כישראל שאסור. וכן אומרת הגמ'). אלא שחכמים אסרו במקרים מסוימים. על דרך האסמכתא דרשו שלא יַלוה לגוי ברבית אלא רק יִלוה ממנו ברבית.

### שמות כב כד, ב"מ עא.

#### הלואה לעני

התורה אוסרת רבית: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ". (וראה גם דברינו בב"ב ט.). בפשטות, כונת התורה שאם תלוה כסף את העני שעמך, אז לא תהיה לו כנשה. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שמן הסתם ילוה אדם את עמו[[1902]](#footnote-1902), את העני עִמו. לִמדה תורה שיש להקדים ולהלוות את עמי. את עם ישראל, ואת העני שעמך[[1903]](#footnote-1903).

### ויקרא כה מא, ב"מ עא.

התורה מלמדת שעבד עברי אינו עוזב לנצח את משפחתו. הוא נשאר קשור אליה ושב אליה: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד". ישראל לא יכולים להמכר כעבדים. מכירתם אינה אלא על מנת שישובו אל משפחתם. משום כך, אומרים חכמים שאי אפשר למכור גר צדק לעבד. שהרי אי אפשר לקים בו את האמור "וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב". (אמנם, לכאורה על הדרשה הזאת יש להקשות: "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?", ואולם למעשה, נראה שטעם הדבר הוא החשש. אצל הגר יש חשש כבד יותר שימכר מכירה עולמית, כי אין לו משפחה לשוב אליה).

גר לא נקנה בעבד עברי ושב אל משפחתו בעינן והא ליכא.

### ויקרא כה לה, ב"מ עא.

#### רבית מגר תושב

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים.

ממי אסרה כאן התורה לקחת רבית? הוזכרו כאן גר ותושב, אלא שיש לברר לאיזה ענין הוזכרו כאן. האם הצווי האמור כאן חל גם על גֵּר וְתוֹשָׁב? אי אפשר לומר כך, שהרי נאמר: "לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ". גם מבנה הפסוק לא מתפרש בנקל כאומר שלא לקחת רבית מגר ותושב. לכן יש לבאר שהמלים "גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ" אינן מתיחסות ללוה. הנושא כאן הוא אחיך. "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ". ואז – וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ. הוא יהיה כגר ותושב עמך. ותחזיק בו. ועליו נאמר אל תקח מאתו נשך ותרבית. אבל מהגר והתושב עצמם אפשר לקחת רבית. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שיש להחזיק באח שמך, וכן בגר ותושב. שהרי באח אתה מחזיק כבגר ותושב. וראה באורנו לעיל ב"מ סב.

ב"מ עא: - ראה גטין כג:

### ויקרא כה מו, ב"מ עג:

התורה מתירה לשעבד גויים ולא את ישראל: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ". על דרך האסמכתא למדו מכאן חכמים שאפשר לשעבד את מי שלא נוהג כשורה. מי שלא נוהג כאחיך דינו לא כאחיך אלא כנכרי.

### שמות כב כד, ויקרא כה לו, דברים כג כ, ב"מ עה:

#### אִסור רִבית

בכמה מקומות הזהירה התורה שלא לקחת רבית.

בפרשת משפטים נאמר:

אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשֶׁה לֹא תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ: אִם חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: כִּי הִוא כְסוּתהֹ לְבַדָּהּ הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חַנּוּן אָנִי.

נאמר כאן לא להיות לו כנשה, ומפורטים שני דינים: לא לשים עליו נשך, ולהשיב לו את העבוט. התורה מצוה כאן את המלוה לא להיות לעני כנשה. אפשר לבאר שזאת כותרת לשני הדינים המפורטים כאן, ואפשר לבאר שזה צווי בפני עצמו. כך או כך, אין ללחוץ את הלוה יותר מדי ואין להיות לו כנשה.

בפרשת בהר אומרת התורה:

וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים.

גם כאן מצוה התורה את המלוה, שלא יקח מהלוה נשך ותרבית, ושלא ילוה לו בעד רבית.

בפרשת כי תצא נאמר:

לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

בפשטות, גם כאן המצֻוֶּה הוא המלוה. אלא שחכמים דורשים שיש כאן לאו גם על הלוה, שכן אם הוא לוה ברבית – הוא מחטיא את המלוה. וראה לעיל ב"מ ס:סא.

מהמלים "נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ" דורש ר' שמעון שאסור כל דבר. אפילו דבר, כלומר דִבור[[1904]](#footnote-1904).

ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלוה והערב והעדים וחכמים אומרים אף הסופר עוברים משום לא תתן ומשום אל תקח מאתו ומשום לא תהיה לו כנושה ומשום לא תשימון עליו נשך ומשום ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'.

רבי שמעון בן יוחי אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום תלמוד לומר נשך כל דבר אשר ישך אפילו דיבור אסור.

### ויקרא כה כג, ב"מ עט.

#### יובל במכירה לזמן

...בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח: ... וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ.

התורה מצוה שהשדות המכורים ישובו ביובל, וטעם הדבר מפורש כאן, כי הארץ איננה שלנו. כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי. הארץ שיכת לה' ואנו איננו אלא גרים ותושבים. אין אדם מוכר את מה שאינו שלו. והארץ – לה' היא. לכן אין אנו יכולים למכור את הארץ. יכולים אנו למכור רק את תבואותיה. איננו מוכרים אלא מספר תבואות. (וראה ערכין יד).

מה דינו של מי שמוכר שדה לששים שנה, או של מי שמסר קרקע בקבלנות? האם התורה אסרה את מכירת הקרקע מעבר לשנת היובל, וגזרה שהיובל מפקיע את כל המכירות, או שהתורה רק אסרה למכור קרקע לנצח? מתוך האמור בפרשה תנתן התשובה: התורה לא צִוְּתה שהיובל עצמו יחזיר את הקרקע. היובל לא מחזיר קרקע משום שהקרקע עצמה מעולם לא נמכרה. התורה אומרת כאן בפירוש שהאדם אינו מוכר את הקרקע כי אינה שלו אלא של ה', אבל הוא יכול למכור את תבואותיה. תבואותיה – שלו הן. בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ. כל מי שמוכר, מוכר לא את הקרקע אלא את תבואותיה, ואותן הוא רשאי למכור. מעתה, גם המוכר לששים שנה, אמנם הוא מוכר גם מעבר לשנת היובל. אך כיון שצִיֵּן ששים שנה, נמצא שמלכתחילה כלל לא מכר את הארץ אלא רק את תבואותיה. הוא לא מכר את הארץ לצמיתת. את התבואות הוא רשאי למכור, שלו הן, ואת מכירתן היובל אינו מפקיע. לכן המכירה חלה.

אמר רב חסדא אמר רב קטינא מנין למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביובל שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות מי שאין שם יובל נצמתת יש שם יובל אינה נצמתת יצתה זו שאף על פי שאין שם יובל אינה נצמתת.

ב"מ פב. – ראה פסחים לא:

### שמות כב ט, ב"מ פג.

#### שומר שיש לו ראיה

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם.

בד"כ שומר אינו יכול להביא עדים או ראיה על שארע. השומר שומר במקום שבו "אֵין רֹאֶה", ולכן קבעה התורה ש"שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם". השומר ישבע ויפטר. ומתוך הפרשה למדים אנו את טעם הדבר: דוקא מפני שאין רואה קבעה התורה שאפשר לסמוך על השבועה. מכאן אפשר ללמוד שבמקום שבו יש רואה, אין השבועה מספקת. עליו להביא את העד. כאמור בהמשך הפרשיה: "אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם".

איסי בן יהודה אומר אין ראה שבעת ה' תהיה בין שניהם הא יש רואה יביא ראיה ויפטר.

### תהלים קד כג, ב"מ פג:

בתהלים מתוארת דרכו של עולם ביום ובלילה: "תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ יֵאָסֵפוּן וְאֶל מְעוֹנֹתָם יִרְבָּצוּן: יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ עֲדֵי עָרֶב". מכאן למד ר"ל שדרכו של אדם לצאת לפעלו כשזורחת השמש, ולעבוד עד הערב. לכן אם לא הותנה עם הפועל אחרת. מן הסתם כך היא דרכו.

### דברים כג כה-כו, כה ד, ב"מ פז:-צב.

#### אכילת פועל

כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ וְאֶל כֶּלְיְךָ לֹא תִתֵּן: כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת בְּיָדֶךָ וְחֶרְמֵשׁ לֹא תָנִיף עַל קָמַת רֵעֶךָ.

התורה מתירה לאדם לאכול מקמת רעהו ומכרם רעהו, בידים ולא בכלי[[1905]](#footnote-1905).

מדוע התירה התורה לקחת מקמת וכרם רעהו, ומה התירה ומה אסרה?

איסי בן יהודה אומר (ב) שלכל אדם מותר לאכול מכרם וקמת רעהו. אבל דרך המלך בגמ' איננה כך. דרך המלך בגמ' מניחה שהפסוק עוסק דוקא באדם שבא בקמת חברו ובכרם חברו (א) ברשות. לא באדם שנכנס שלא ברשות. מי שנכנס באִסור – לא עליו נאמר "כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ ... כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ". הפרשה מדברת על אדם שבא ברשות, וגם רשאי לאכול ברשות. והתורה באה ללמדו מה יאכל. מי הוא זה ואי זה הוא אשר מן התורה מותר לו להכנס לשדה חברו, ומן התורה מותר לו גם לאכול? מפרשת הגמ' שמדובר כאן בפועל. (ולכאורה אפשר היה לפרש שמדובר בעניים האוכלים מתנות עניים[[1906]](#footnote-1906), אך נראה שאי אפשר לפרש כך, כי לא מסתבר שיאסר על העניים לתת לכליהם. הלא ממתנות העניים הם צריכים לפרנס את בני ביתם). לכן למדונו חכמינו שאין מדובר כאן על כל אדם אלא על פועל בלבד, וכן מסתבר – וכי מותר לגזול את חברך אם תאכל בשדהו? וכי מותר לכל אדם להכנס לשדה וכרם רעהו ולאכול שם? הלא נאמר לא תגזל. לכן בארו חכמים שמדובר בפועלים. הם דרשו מהפסוק "ולא תבא עליו השמש", ויש לבאר כיצד דרשו.

#### מה יאכל הפועל?

התורה דִברה על כרם וקמה בשעת הקציר והקטיף, שהרי הפועל אוכל ענבים ומלילות, ונאסר עליו לתת אל כליו. מכאן למדנו שדוקא (ז) פועל בשעת התלישה מהקרקע, ודוקא (ד) פועל בכרם וקמה ודומיהם, כלומר בשדה, בדבר שגִדולו מהארץ, הוא אשר רשאי לאכול. בשעה (ז) שבעל הבית קוצר את תבואתו, ורשאי לאכול ממנה אכילת עראי, יאכלו עמו ממנה גם פועליו.

התורה התירה לפועל לאכול אך אסרה עליו לתת אל כליו ולהניף חרמש, בכרם וקמה. התורה דִברה על כרם וקמה, האם ינהגו דינים אלה דוקא בכרם וקמה? מסתבר שלא כן הדבר. אי אפשר (ג) לומר שהתורה התירה רק בדגן שהרי התירה גם בכרם, ואי אפשר לומר שהתירה רק בכרם שהרי התירה גם בקמה. לכן מסתבר שהוא הדין לכל גִדולי הקרקע. ומסברה פשוטה יש לרבות את כל עבודות השדה. ועוד, המלה קמה משמעותה לאו דוקא חטה ושעורה. קמה הוא (ה) כל הנקצר בחרמש[[1907]](#footnote-1907). התורה באה ללמד כאן היא שלא להניף חרמש, הרי שהקמה האמורה כאן היא כל שמניפים עליו חרמש. וכיון שגם מינים שאינם קרבים על המזבח נקראים קמה ונקצרים בחרמש, הרי שהתורה התירה לפועל לאכול בכל גִדולי קרקע.

ולהלן מצאנו" לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ". לא רק את האדם אלא גם את השור אסרה התורה לחסום בדישו.

אמנם, לא הוזכרו כאן אלא עבודות השדה. עבודה שאינה בגדולי קרקע לא הוזכרה ולכן מסתבר שהדין האמור כאן לא יחול אלא בעבודות שדה, כמו (טו) דיש וכמו עבודה בקמה ובכרם בשעת הקטיף והחרמש. או בשעה שדשים את התבואה.

(ו) מכאן למדנו אפוא שנתנה התורה רשות לפועל לאכול גִדולי קרקע, בשעת הענבים והמלילות ובשעת הדיש. בשעה (ז) שקוטפים ונותנים לכליו של בעל הבית, אסור לפועל לתת אל כליו שלו, וממילא הותר לו לאכולקנט. הזמן שבו חלות מצוות אלה הוא זמן העבודה בכרם וקמה בשעת המלילות והענבים. וכלשון המשנה: "העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו ובדבר שגידולו מן הארץ". נאמרו כאן כרם, קמה ודיש, ואמנם כאן נזכר אדם וכאן שור, אך בפשטות הם (ו) למדים זה מזה[[1908]](#footnote-1908).

גם האדם לא גרע מן השור, וגם הוא אוכל בשעת הדיש, ובפרט שעדין היא (ח) קמה. ובקמה אוכל האדם. גם הפועל בשעת הדיש הוא מפועלי (ט) כרם וקמת רעהו.

העבודה שהוזכרה כאן היא דיש. מכאן למד ריב"י שהפועל אוכל רק (יד) בעבודה כעין דיש, שעושה בכל גופו. אבל חכמים למדו מהאמור בפועל: "כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ ... כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ...". שכל (יג) הבא אל הקמה והכרם הרי הוא בכלל האמור כאן.

#### דרך אכילת הפועל

התורה התירה לפועל לאכול כאות נפשו, או כנפשו שבעו, כלומר: הוא נדון לענין זה כאילו היה השדה שלו והוא אוכל מפירותיו כמעשה בעל בית, אין לדון את אכילתו כשכר עבור מלאכתו, אלא הוא כבעל בית[[1909]](#footnote-1909), בשעת העבודה אוכלים יחד כל העובדים, בעל הבית ופועליו. מכאן עולה שהוא פטור ממעשרות כבעל הבית, ואין אלה פירות שהוא מקבל בשכרו שדינם כפירות שנסחרו. ומ"מ לא התירה לו התורה אלא כדי שבעו וענבים בלבד. נאמר "וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ", מותר רק לאכול ענבים כדרכו.

הפועל הוא אדם, ואינו דומה לשור. הוא אוכל כנפשו. ואם לא אכל – לא בעה"ב חיב על כך. הלא בעה"ב לא קשר מחסום לפיו. יש לו דעת משלו. ישא הוא דעו, ובעל הבית לפועלו יתן צדק.

איסי בן יהודה אומר כי תבא בכרם רעך (ב) בביאת כל אדם הכתוב מדבר.

כי תבא נאמר כאן ביאה ונאמר להלן לא תבוא עליו השמש מה להלן בפועל הכתוב מדבר אף כאן (א) בפועל הכתוב מדבר.

כי תבא בכרם רעך, יכול לעולם תלמוד לומר (ז) ואל כליך לא תתן, בשעה שאתה נותן לתוך כליו של בעל הבית.

מנא הני מילי דכתיב (א) כי תבא בכרם רעך ואכלת אשכחן כרם כל מילי מנא לן גמרינן מכרם מה כרם מיוחד (ד) דבר שגידולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו מה לכרם שכן חייב בעוללות גמרינן מקמה קמה גופה מנא לן דכתיב כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך מה לקמה שכן חייבת בחלה וממאי דהאי קמה קמה דמתחייבת בחלה היא דלמא כל קמה קאמר רחמנא אתיא קמה קמה כתיב הכא כי תבא בקמת רעך וכתיב התם מהחל חרמש בקמה מה התם קמה דמיחייבא בחלה אף הכא נמי קמה דמיחייבא בחלה איכא למיפרך מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה (ג) הצד השוה שבהן שכן דבר שגידולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח ואתא נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית במה הצד אתי הוא גופיה כרם איקרי דכתיב ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר רב פפא כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מכל מקום קשיא אלא אמר שמואל אמר קרא (ה) וחרמש לרבות כל בעלי חרמש והאי חרמש מיבעי ליה בשעת חרמש אכול שלא בשעת חרמש לא תיכול ההוא מואל כליך לא תתן נפקא תינח דבר חרמש דלאו בר חרמש מנא לן אלא אמר רבי יצחק אמר קרא קמה לרבות כל בעלי קמה והא אמרת קמה קמה דמיחייבא בחלה הני מילי מקמי דניתי חרמש השתא דאתי חרמש איתרבי ליה כל דבר חרמש ואף על גב דלא מיחייב בחלה קמה למה לי לרבות כל בעלי קמה.

(ו) אשכחן אדם במחובר ושור בתלוש אדם בתלוש מנלן קל וחומר משור ומה שור שאינו אוכל במחובר אוכל בתלוש אדם שאוכל במחובר אינו דין שאוכל בתלוש מה לשור שכן אתה מצווה על חסימתו תאמר באדם שאי אתה מצווה על חסימתו ויהא אדם מצווה על חסימתו מקל וחומר משור ומה שור שאי אתה מצווה להחיותו אתה מצווה על חסימתו אדם שאתה מצווה להחיותו אינו דין שאתה מצווה על חסימתו אמר קרא כנפשך (י) כנפשו של פועל מה נפשו אם חסמתו פטור אף פועל אם חסמתו פטור ואלא אדם בתלוש מנלן אמר קרא (ח) קמה קמה שתי פעמים אם אינו ענין לאדם במחובר תנהו ענין לאדם בתלוש רבי אמי אמר אדם בתלוש לא צריך קרא כתיב כי תבא בכרם רעך (ט) מי לא עסקינן ששכרו לכתף ואמר רחמנא ליכול שור במחובר מנלן קל וחמר מאדם ומה אדם שאינו אוכל בתלוש אוכל במחובר שור שאוכל בתלוש אינו דין שאוכל במחובר מה לאדם שכן אתה מצווה להחיותו תאמר בשור שאי אתה מצווה להחיותו ויהא שור מצווה להחיותו מקל וחומר ומה אדם שאי אתה מצווה על חסימתו אתה מצווה להחיותו שור שאתה מצווה על חסימתו אינו דין שאתה מצווה להחיותו אמר קרא (יא) וחי אחיך עמך אחיך ולא שור ואלא שור במחובר מנלן אמר קרא רעך רעך שתי פעמים אם אינו ענין לאדם במחובר תנהו ענין לשור במחובר רבינא אמר לא אדם בתלוש ולא שור במחובר צריכי קראי דכתיב לא תחסם שור בדישו מכדי כל מילי איתנהו בחסימה דילפינן שור שור משבת אם כן לכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה שור דכתב רחמנא למה לי לאקושי (יב) חוסם לנחסם ונחסם לחוסם מה חוסם אוכל במחובר אף נחסם אוכל במחובר ומה נחסם אוכל בתלוש אף חוסם אוכל בתלוש.

מאי טעמא כי תבא בכרם רעך (יג) בכל מאי דעביד רבי יוסי ברבי יהודה אומר (יד) עד שיעשה בידיו וברגליו מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה כי שור מה שור עד שיעשה בידיו וברגליו אף פועל עד שיעשה בידיו וברגליו.

(טו) דיש מה דיש מיוחד דבר שגידולי קרקע (ובשעת גמר מלאכה) ופועל אוכל בו אף כל שגידולי קרקע פועל אוכל בו יצא החולב והמחבץ והמגבן שאין גידולי קרקע ואין פועל אוכל בו.

(טו) דיש מה דיש מיוחד דבר שבשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו אף כל שהוא בשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו יצא המנכש בשומים ובבצלים הואיל ואין גמר מלאכה אין פועל אוכל בהם.

(טו) דיש מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר פועל אוכל בו אף כל שלא נגמרה מלאכתו למעשר פועל אוכל בו יצא הבודל בתמרים ובגרוגרות הואיל ונגמרה מלאכתו למעשר אין פועל אוכל בו.

(טו) דיש מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה ופועל אוכל בו אף כל דבר שלא נגמרה מלאכתו לחלה פועל אוכל בו יצא הלש והמקטף והאופה שנגמרה מלאכתו לחלה דאין פועל אוכל בו.

#### על מי החיוב

התורה מלמדת כאן דין בין אדם לרעהו. "כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ .... כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ...", זהו דין בין אדם לרעהו. מכאן משמע שהחיוב חל דוקא בין בני ישראל. לא בין ישראל לגויםקנט או להקדש.

בכרם רעך ולא בכרם נכרי הניחא למאן דאמר גזל נכרי אסור היינו דאיצטריך קרא למישרי פועל אלא למאן דאמר גזל נכרי מותר השתא גזילה מותר פועל מיבעיא מוקים לה בכרם רעך ולא של הקדש ואכלת ולא מוצץ ענבים ולא ענבים ודבר אחר כנפשך כנפש של בעל הבית כך נפשו של פועל מה נפשך אוכל ופטור אף נפשו של פועל אוכל ופטור שבעך ולא אכילה גסה ואל כליך לא תתן בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל ובשעה שאי אתה נותן לכליו של בעל הבית אי אתה אוכל.

#### האם אכילת פועל היא זכות ממונית

התורה התירה אפוא לפועל לאכול בשעת העבודה. האם זו זכות ממונית לכל דבר? האם הענבים והשבלים שהפועל אוכל – ממונו הם, או שלא נתנה לו התורה אלא רשות לאכול? לכאורה, אפשר להשיב בקלות על השאלה הזאת, הרי התורה אסרה עליו לתת לכליו. כך אמנם עולה מכלל הסוגיא. אלא שהסוגיא מסיקה שזו מחלוקת.

מנין לפועל שאמר תנו לאשתי ובני שאין שומעין לו שנאמר ואל כליך לא תתן.

#### כמה רשאי לאכול

נאמר כאן "וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ". בפשטות, הכונה היא כאות נפשך. אבל האמוראים מפרשים שרא"ח סובר ש"כנפשך" היינו כשכרך.

מר סבר כנפשך בדבר שמוסר נפשו עליו ומר סבר כנפשך מה נפשך אם חסמת פטור אף פועל אם חסמת פטור.

ב"מ פז:פח. – ראה ברכות לה:

ב"מ פט. – ראה ב"ק נד:

### דברים יד כב, ב"מ פח:

#### מי חיב במעשרות

התורה מצוה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה". התורה מצוה את בעל השדה[[1910]](#footnote-1910), שהרי היא מדברת על תבואת זרעך שבשדה. המצֻוֶּה במצוות מעשרות הוא בעל השדה, עליו חל החיוב, ואותו מצוה התורה, שהרי רק לו אפשר לומר "זרעך". אדם חיב לעשר דוקא את תבואת זרעו.

הגמ' דרשה את הפסוק האמור במעשר שני, אך אפשר ללמוד משם גם ליתר מתנות השדה, שבכלם מצוה התורה את בעל השדה[[1911]](#footnote-1911).

עשר תעשר ואכלת ולא מוכר תבואת זרעך ולא לוקח.

עשר תעשר פרט ללוקח ואכלת פרט למוכר  (ירושלמי פאה).

### ויקרא כה לה, ב"מ פח:

#### החיאת אח

התורה אומרת: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ". התורה מצוה להחזיק בו (כפי שבארנו לעיל ב"מ סב.). הצווי אינו חל אלא על אחיך. כיון שאחיך הוא – יש להחזיק בו. ובארנו זאת לעיל.

### מיכה ד יב, ב"מ פט:

#### מתי מתחיב הגרן

מתי מתחיב הגרן בתרומות. אפשר ללמוד זאת מדברי מיכה. הנביא מיכה אומר: "וְהֵמָּה לֹא יָדְעוּ מַחְשְׁבוֹת ה’ וְלֹא הֵבִינוּ עֲצָתוֹ כִּי קִבְּצָם כֶּעָמִיר גֹּרְנָה". הגרן התיחד על פני השדה בכך שהוא מקובץ. הקִבוץ יוצר את הגרן, וכיון שהתבואה מתחיבת בהיותה תבואת גרן (וראה דברינו בברכות לה:), הקבוץ מחיב אותה.

ותרתי דקבעא ספיתא מנא לן אמר רב מתנא דאמר קרא כי קבצם כעמיר גרנה

אבל חטין ושעורין גורן בהדיא כתיב ביה.

### ויקרא י ט, ב"מ צ:

התורה אוסרת על הכהנים לשתות יין בשעת עבודתם: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה". טעם הדבר הוא להורות את בני ישראל. מכאן משמע שהשתיה אסורה לא רק בבואם אל אהל מועד. גם אם שתו לפני כן – לא יבאו שתויים אל אהל מועד. ומכאן נלמד גם למצוות אחרות שתלויות בתוצאת המעשה, שאסור ליצור את התוצאה שהתורה אסרה, גם אם לא עושה את המעשה בשעת החיוב.

בעא מיניה רבי יונתן מרבי סימאי חסמה מבחוץ מהו שור בדישו אמר רחמנא והא לאו בדישו הוא או דלמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא אמר לו מבית אביך אתה למד יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם בבואכם הוא דאסור הא מישתא ומיעל שרי ולהבדיל בין הקדש ובין החל אמר רחמנא אלא מה התם בשעת ביאה לא תהא שכרות הכא נמי בשעת דישה לא תהא חסימה.

### בראשית לא ו, מ, ב"מ צג:

#### חיובו של שכיר

יעקב רעה את צאן לבן, ועל כך הוא אמר לרחל ולאה:

וְאַתֵּנָה יְדַעְתֶּן כִּי בְּכָל כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת אֲבִיכֶן:

ואח"כ אמר גם ללבן:

זֶה עֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי עִמָּךְ רְחֵלֶיךָ וְעִזֶּיךָ לֹא שִׁכֵּלוּ וְאֵילֵי צֹאנְךָ לֹא אָכָלְתִּי: טְרֵפָה לֹא הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנָּה גְּנֻבְתִי יוֹם וּגְנֻבְתִי לָיְלָה: הָיִיתִי בַיּוֹם אֲכָלַנִי חֹרֶב וְקֶרַח בַּלָּיְלָה וַתִּדַּד שְׁנָתִי מֵעֵינָי:

מכאן בִקש אביי ללמוד שכך הוא חיובו של שכיר. אבל רבה דחה את דבריו ואמר שיעקב שמר יותר ממה שהיה צריך.

### שמות כב ו-יד, ב"מ צד:צה.

#### דיני שומרים

בפרשת משפטים יש שלש פרשיות של שומרים:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ: ס

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו: אִם טָרֹף יִטָּרֵף יְבִאֵהוּ עֵד הַטְּרֵפָה לֹא יְשַׁלֵּם: פ

וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ מֵת בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם: אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם אִם שָׂכִיר הוּא בָּא בִּשְׂכָרוֹ.

בפרשיה הראשונה השומר נשבע על הפקדון הגנוב ונפטר מחיובו, בפרשיה השניה אם הפקדון נגנב צריך לשלם, כאמור שם: אִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו. כלומר: השומר הזה אחראי שלא יגנב. ואם יגנב – לא יפטר בלא תשלום. אבל אם מת או נשבר או נשבה – נשבע ופטור. בפרשיה השלישית גם אם נשבר או מת – ישלם.

הפרשיה השלישית לא מדברת על מי שהופקד בידו דבר-מה לשמירה, אלא על מי ששאל מעם רעהו. ואותו מחיבת התורה לשלם גם אם נִשְׁבַּר אוֹ מֵת. שתי הפרשיות הראשונות עוסקות בפקדון, השלישית עוסקת בשאלה, וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ.

מה ההבדל בין הפרשיה הראשונה והשניה? בפשטות, הפרשיה הראשונה מדברת על כסף או כלים והפרשיה השניה מדברת על בהמה. ואולם, אי אפשר לומר שזה ההבדל ההלכתי, כי אם כך – מה יהיה דינו של פקדון שאינו כסף או כלי ואינו בהמה?

מההבדל בין הפרשיה השניה לשלישית לומדת הגמ' על ההבדל בין הפרשיה הראשונה לבין הפרשיה השניה. השואל, הואיל והוא נהנה מאד מהפקדון, שהרי הוא נהנה ואינו משלם, החמירה עליו התורה. מכאן מסתבר שה"ה לשתי הפרשיות הראשונות. התורה מחמירה יותר במי שמקבל את הפקדון בהנאה גדולה יותר. לכן בארו חכמים שהפרשיה הראשונה עוסקת בשומר חנם, והשניה בשומר שכר. ואולי יש לבאר שנקטה התורה בשתי הדוגמאות האלה כי שמירת כלים היא בד"כ בחנם, ושמירת בהמה היא בד"כ בשכר. ועוד, השומר השני מתחיב שלא יגנב, ומסתבר (א) שהוא קִבל שכר כדי להתחיב לשמור שמירה טובה יותר ולהתחיב על כך, שאל"כ – למה קִבל על עצמו שמירה שתחיב אותו כ"כ?

#### במה חיב כל שומר

כאמור, בפרשיה הראשונה נאמר שהאיש נשבע על הפקדון שנגנב, בפרשיה השניה אם הוא נגנב צריך לשלם, אבל אם מת או נשבר או נשבה – נשבע ופטור. לא התבאר כאן מה דינה של אבדה, אבל הגמ' לומדת בק"ו ששומר שמשלם על גנבה, ודאי (ב) ישלם גם על אבדה[[1912]](#footnote-1912). ועוד, הלא אבדה (ג) היא סוג של גנבה, שהרי שוב אינה ביד השומר.

בפרשיה השניה נאמר שהוא פטור אם "מֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה". בפרשיה השלישית (של שואל) נאמר שהוא משלם במקרה שבו "נִשְׁבַּר אוֹ מֵת". לא נאמר מה הדין אם נשבה. בפשטות, שבי הוזכר יחד עם מות או שבר. לכן נראה (ד) שכן הוא גם לגבי שואל, וכשם שחיב על שבר ומות כי יתחיב על שבי. אמנם, הגמ' מעירה שאפשר שהשבי דומה לשבר והמות דוקא לפטור (ה) ולא לחיוב. אבל מסתבר שאם משלם על מות – ק"ו על שבי. נאמר כאן "נִשְׁבַּר אוֹ מֵת", משמע נשבר (ו) או מת וכל הדומה להם[[1913]](#footnote-1913).

נאמר שש"ח נשבע על גנבה ואבדה, ונאמר על ש"ש שהוא משלם על גנבה, ונשבע על שבורה ומתה. אח"כ נאמר על השואל שהוא משלם על נשבר או מת. האם פרשית שואל היא המשך לפרשיות ש"ש והיא אומרת שבנוסף למה שמשלם ש"ש ישלם השואל גם על השבורה[[1914]](#footnote-1914), או שהשואל אינו משלם אלא על השבורה, שהרי לא נאמר בשואל מה דינו אם נגנב. על שאלה זו יש להשיב שפרשית השואל (ז) היא המשך לפרשיה שלפניה ומשלם על השבורה בנוסף למה שמשלם ש"ש, שהרי הפרשיות כאן מסודרות כך שכל אחת מהן באה להוסיף על הפרשיה שלפניה. ולכן ק"ו הוא: אם משלם על מה שש"ש פטור, ק"ו[[1915]](#footnote-1915) שמשלם על מה שאפילו ש"ש חיב בו.

#### שאלה בבעלים

בשואל נאמר: "בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם: אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם". אם שאל את השאלה בשעה שבעליו היה עמו – לא ישלם. מתי יהיה הבעלים עמו כדי שיפטר? בשעת ההשאלה או בשעת השבירה? האם "בעליו עמו" הוא תנאי בקבלת האחריות של השואל, או תנאי בפטורו של השואל על השבירה? אפשר ללמוד זאת מהלשון הכפולה (ח) "בְּעָלָיו אֵין עִמּוֹ ... אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ...". הלשון הכפולה הזאת נאמרה על "וכי ישאל", ומכאן נלמד שאם בעליו עמו בשעה שישאל, לא התחיב השואל באחריות[[1916]](#footnote-1916). כך למדו התנאים, ויש לבאר כיצד למדו כך. האמוראים מבארים שמן הסתם שעת קבלת האחריות היא הקובעת. רב אשי מבאר שהחיוב הוא על "וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ", כאשר הוא שואל (ט) מעם רעהו הוא מתחיב. כל עוד הבעלים עמו – לא שאל מעם רעהו. התנאי הזה לא הוזכר אלא בשואל. מה יהיה הדין בשאר השומרים? לכאורה, אין הבדל. התורה לִמדה זאת בשואל משום שהוא משלם בכל מקרה אחר. ק"ו לשאר (י) השומרים. הפרשיה הזאת היא חלק מפרשיות השומרים שלפניה, היא המשך להם. לכן (יא) היא פותחת ב"וכי ישאל". כל הדינים שבפרשיה אחת נלמדים מרעותה. מלבד מה שנאמר בפירוש.

בפרשיה הראשונה נאמר: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". על דבר פשע כל השומרים משלמים, אפילו שומר חנם. נשאלת השאלה האם גם כשבעליו עמו ישלם. האם הפטור "אִם בְּעָלָיו עִמּוֹ לֹא יְשַׁלֵּם" שאמור בפרשיה השלישית, נוהג גם כאן. בכך (יב) נחלקו אמוראים.

פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם שניה בשומר שכר שלישית בשואל.

בשלמא שלישית בשואל מפורש וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם אלא ראשונה בשומר חנם שניה בשומר שכר איפוך אנא מסתברא שניה בשומר שכר שכן (א) חייב בגניבה ואבידה אדרבה ראשונה בשומר שכר שכן משלם תשלומי כפל בטוען טענת גנב אפילו הכי קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה.

אם גנב יגנב אין לי אלא גניבה אבידה מנין תלמוד לומר (ג) אם גנוב יגנב מכל מקום.

אמרי במערבא קל וחומר (ב) ומה גניבה שקרובה לאונס משלם אבידה שקרובה לפשיעה לא כל שכן.

בשלמא שבורה ומתה דכתיב וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת אלא שבויה בשואל מנא לן וכי תימא נילף משבורה ומתה מה לשבורה ומתה שכן אונסא דסליק אדעתא הוא תאמר בשבויה שכן אונסא דלא סליק אדעתא הוא אלא נאמרה שבורה ומתה בשואל ונאמרה שבורה ומתה בשומר שכר מה להלן שבויה עמו אף כאן (ד) שבויה עמו איכא למיפרך מה לשומר שכר שכן לפטור תאמר בשואל (ה) שכן לחיוב.

רבי נתן אומר או (ו) לרבות שבויה.

ונשבר או מת אין לי אלא שבורה ומתה גניבה ואבידה מנין אמרת קל וחומר (ז) ומה שומר שכר שפטור משבורה ומתה חייב בגניבה ואבידה שואל שחייב בשבורה ומתה אינו דין שחייב בגניבה ואבידה.

השואל את הפרה ושאל בעליה עמה או שכר בעליה עמה שאל הבעלים או שכרן ואחר כך שאל את הפרה ומתה פטור שנאמר (ח) אם בעליו עמו לא ישלם אבל שאל את הפרה ואחר כך שאל את הבעלים או שכרן ומתה חייב שנאמר בעליו אין עמו שלם ישלם.

רב אשי אמר אמר קרא וכי ישאל איש (ט) מעם רעהו ולא רעהו עמו שלם ישלם הא רעהו עמו פטור.

אשכחן לחיוב לפטור מנא לן וכי תימא נילף משבורה ומתה מה לשבורה ומתה שכן אונס אלא גמר משומר שכר ושומר שכר גופיה מנלן גמרי חיובא דשומר שכר מחיובא דשואל (י) מה להלן בבעלים פטור אף כאן בבעלים פטור במאי גמר אי במה מצינו איכא למיפרך כדפרכינן שכן אונס אלא אמר קרא וכי ישאל (יא) וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון.

פשיעה בבעלים (יב) פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר חייב וחד אמר פטור מאן דאמר חייב קסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו הלכך אם בעליו עמו אשומר חנם לא כתיב ופשיעה נמי בשומר שכר ובשואל לא כתיב הלכך בשומר שכר ובשואל לחיוב אתיא בקל וחומר משומר חנם אבל בבעלים לפטור אף בשומר שכר ובשואל לא מאי טעמא כי כתיב אם בעליו עמו לא ישלם אשואל ואשומר שכר אהנך חיובי דכתיב בהו בהדיא הוא דמיכתב מאן דאמר פטור קסבר מקרא נדרש לפניו ולפני פניו וכי כתיב אם בעליו עמו אשומר חנם נמי כתיב.

ב"מ צד: - ראה סנהדרין פה:

ב"מ צו. – ראה נדרים עב:

ב"מ צט: - ראה פסחים לב.:לג.

ב"מ קב. – ראה חולין קלט וחולין קמ:

ב"מ קו. – ראה ערכין כט:ל.

ב"מ קז: – ראה ב"ק צב:

ב"מ קח. – ראה ב"מ טז:

ב"מ קט. – ראה ב"מ עט.

### ויקרא כה לג, ב"מ קט.

#### דין יובל בשדה שהשביח

התורה מלמדת ששדה שנמכר יוצא ביובל, ובית בעיר חומה שנמכר אינו יוצא ביובל, אלא נחלט. מלבד בערי הלויים, שם דינו של הבית שבעיר כדין השדה:

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל: וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא: וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם.

דינו של של הבית בערי הלויים הוא כדין שדות בכל מקום: "וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל...". הממכר יוצא ביובל ככל שדה, שנאמר עליו לעיל שהוא יוצא ביובל.

מה הדין אם הקונה השביח את השדה, או את הבית שבערי הלויים? האם הוא זכאי לתמורה בעד השבח? האם היובל מפקיע מיד הקונה את הבית או השדה כמו שהוא בשעת היובל, או שהקונה צריך להחזיר את אשר קנה כאשר קנה? אביי לומד זאת מהפסוק "וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל"[[1917]](#footnote-1917). למה נאמר כאן ממכר? למה לא נאמר בפשטות שהבית או השדה יוצאים? (א) מכאן למד אביי שהממכר הוא שיוצא. רק מה שנמכר יוצא. הקונה יכול לדרוש מהבעלים תשלום עבור השבח. עם זאת, לדעת רבא (ב) אי אפשר יהיה ללמוד מכאן שגם מקבל שדה מחברו זכאי לתשלום על השבח בצאתו, מפני שהיובל מפקיע את המכירה מתחילתה. היובל אומר שהמכירה מעולם לא היתה מכירה. כפי שאומרת שם התורה שאין מוכרים את השדה אלא את התבואות, וכפי שבארנו לעיל ב"מ עט. המכירה מעולם לא היתה מכירה, אם כי באותם ימים הוא היה כבעלים, וממילא כשהיא חוזרת יש לשום לקונה את השבח. משא"כ במי שנתן שדה בקבלנות.

תרגמא אביי אליבא דרבא שאני התם דאמר קרא (א) ויצא ממכר בית ממכר חוזר שבח אינו חוזר ונגמר מיניה (ב) התם זביני מעליא הוא ויובל אפקעתא דמלכא היא

### ויקרא יט יג, דברים כד טו, משלי ג כח, ב"מ קי:

#### הלנת שכר שכיר

בפרשת קדשים התורה אוסרת להלין שכר שכיר, כאמור:

לֹא תַעֲשֹׁק אֶת רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל לֹא תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד בֹּקֶר.

ובספר דברים מרחיבה התורה ומבארת:

לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ: בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיךָ אֶל ה’ וְהָיָה בְךָ חֵטְא.

גם כאן, כמו בפרשת קדשים, התורה פותחת בעֹשק, ומבארת שיש לתת את השכר במועדו. משמע (ו) שמי שמעכב את השכר עושק את השכיר ועובר על האמור כאן. אלא שיש קושיה, שהרי בפרשת קדשים נאמר: "לֹא תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד בֹּקֶר", משמע שסוף הזמן הוא בבֹקר, ואילו בפרשת כי תצא נאמר: "בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ", משמע שביאת השמש, השקיעה, סוף היום, הוא סוף זמן התשלום. לכן מבארת הבריתא (א) שהמסַיֵּם את עבודתו כבוא השמש גובה עד הבקר, והמסַיֵּם את עבודתו בבֹקר גובה עד ביאת השמש. מסברה לאחר העבודה יש זמן לבעל הבית עונה אחת כדי לשלם.

מה יהיה דינו של מי שכבר עבר והלין את השכר? האם בכל יום ויום הוא עובר מחדש, או שהוא כבר עבר פעם אחת, ואינו עובר מדי יום מחדש? התנאים אומרים שכיון שנאמר "לֹא תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד בֹּקֶר",(ב) התורה תלתה את העברה בהגיע רגע הבֹקר ולא בעצם העִכוב, מכאן עולה שהבקר הראשון הוא הקובע[[1918]](#footnote-1918) ורק כשעולה הבקר הראשון עובר. עם זאת, האמוראים (ג) מבארים שגם אם אינו עובר כל יום מחדש על הל"ת שמן התורה, ודאי שאינו רשאי להוסיף ולעכב בידו את שכר השכיר, שהרי נאמר במשלי: "אַל תִּמְנַע טוֹב מִבְּעָלָיו בִּהְיוֹת לְאֵל יָדְיךָ לַעֲשׂוֹת: אַל תֹּאמַר לְרֵעֲיךָ לֵךְ וָשׁוּב וּמָחָר אֶתֵּן וְיֵשׁ אִתָּךְ".

על איזה שכיר עובר

התורה הדגישה כאן "מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ", האִסור כולל לא רק את אחיך, אלא (ז) גם את הגר אשר בשעריך. התורה דואגת כאן לעניים והאביונים, והגר הוא עני. גֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ, זה שנאמר (ח) עליו "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ", וגם אותו אין לעשוק. מכאן דרש ת"ק שכל המצוות האמורות כאן נוהגות גם בגוי. אבל ר"י חולק עליו ואומר שאמנם בספר דברים נאמר גר, אבל המצוה בספר ויקרא אמורה דוקא בישראל, שהרי שם נאמר "לֹא תַעֲשֹׁק אֶת רֵעֲךָ", (יא) דוקא רעך. נחלקו אפוא (י) ת"ק ור"י בשאלה האם הפסוקים בספר דברים מבארים את הפסוקים בספר ויקרא, או שהם באים ללמד דין חדש.

ומ"מ אלו ואלו בודאי מודים (ט) שהחיוב אינו אלא ב"מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ", אבל על גוי גמור לא נאמר כאן דבר. הוא (יא) אינו רעך, אינו מאחיך, ואפילו אינו מגרך אשר בארצך. המצוות (כ) האמורות כאן, לֹא תַעֲשֹׁק אֶת רֵעֲךָ וְלֹא תִגְזֹל, לא נאמרו עליו. לא עליו נאמר האִסור לעשקו ולגזלו, שהרי אינו רעך.

שכירת כלים

מה דין מי שהשכיר את כליו? האם גם עליו נאמרו המצוות האמורות כאן? לכאורה, גם הוא זכאי לשכר, ואם לא יקבלנו – הרי נעשק. מי שמנע את שכרו, הרי (יב) עבר על "לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ", שהרי עשק את אחיו או אשר בארצו. גם הוא (טז) הלין פעֻלת שכיר עמו, ועשק (יז) את אחיו. כל העושק את אחיו ומלין אצלו את השכר שחיב לו – אסור. כך אמנם דרש ת"ק, אבל ר"י דרש (יד) את הטעם שנותנת התורה לדבריה: "כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ". כאשר אדם הוא עני ונושא את נפשו לשכרו, עליו נאמר שהמלין את שכרו חוטא. אבל אם לא השכיר את עצמו אלא את כליו, לא על כך נאמר "כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ". אמנם, הוא מודה (יג) שאם מעכב את השכר – הרי עשק. אלא שהוא סובר ששאר מצוות הל"ת המוזכרות בפסוקים אלה אינן חלות על משכיר כלים.

פרטי דינים

נאמר כאן "לֹא תַעֲשֹׁק שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן ... כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת נַפְשׁוֹ". התורה (טו) תלתה את החיוב בעניו של העני. אמנם נאסר לעשוק כל שכיר, אבל אם הוא עני – יש להקדימו לאחרים.

לא נאמר כאן שִעור לשכר. כל מי שמשכיר את עצמו, אפילו בשכר מועט ועבודה מועטה, הרי הוא בכלל האמור כאן, שהרי (יח) לא נאמר כאן שִעור, ואפילו מי שנשכר בשכר מועט למלאכה קטנה נושא את נפשו אל השכר הזה.

מה הדין אם אין לבעל הבית כסף לשלם לשכיר? מה הדין אם המחהו אצל חנוני ושלחני, והשכיר יכול לגשת אליהם ולקבל את שכרו? (יט) לשון הכתוב היא "לֹא תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד בֹּקֶר". ואילו אלה שמנינו – הפעולה לא לנה אתם. הראשון – משום שאינה עמו, משכֹרת הפועל אינה אצלו, ואף השני – משכֹרת הפועל אינה בידו. היא בידי החנוני, והפועל יכול ללכת לקחתה. כמו כן, אין השוכר חיב לרדוף אחר השכיר לשלם לו. השכיר צריך לבוא אליו לתבוע את שכרו. שאל"כ, לא הוא הלין את פעֻלתו אצלו.

מנין (א) לשכיר יום שגובה כל הלילה תלמוד לומר לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר ומנין לשכיר לילה שגובה כל היום שנאמר ביומו תתן שכרו.

ממשמע שנאמר לא תלין פעלת שכיר אתך איני יודע שעד בקר מה תלמוד לומר עד בקר מלמד (ב) שאינו עובר אלא עד בקר ראשון בלבד.

מכאן ואילך מאי (ג) אמר רב עובר משום בל תשהא אמר רב יוסף מאי קראה אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך.

מכאן אמרו (ו) כל הכובש שכר שכיר עובר בחמשה שמות הללו ועשה משום בל תעשק את רעך ומשום בל תגזל ומשום בל תעשק שכיר עני ומשום בל תלין ומשום ביומו תתן שכרו ומשום לא תבא עליו השמש.

מאחיך (ט) פרט לאחרים (ז) גרך זה גר צדק בשעריך (ח) זה אוכל נבילות אין לי אלא שכר אדם מנין לרבות בהמה וכלים תלמוד לומר (יב) בארצך כל שבארצך וכולן עוברים בכל השמות הללו מכאן אמרו אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים יש בו משום ביומו תתן שכרו ויש בהן משום בל תלין פעלת שכיר רבי יוסי ברבי יהודה אומר גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין בהמה וכלים אין בהן (יג) אלא משום בל תעשק בלבד.

מאי טעמא (י) דתנא קמא דמאחיך גמר שכיר שכיר ורבי יוסי ברבי יהודה לא גמר שכיר שכיר נהי דלא גמר שכיר שכיר בהמה וכלים משום ביומו תתן שכרו נמי ניחייב תני רבי חנניא אמר קרא ולא תבא עליו השמש (יד) כי עני הוא מי שהן באין לידי עניות ועשירות יצאו בהמה וכלים שאינן באין לידי עניות ועשירות ותנא קמא האי כי עני הוא מאי עביד ליה ההוא מיבעי (טו) להקדים עני לעשיר ורבי יוסי ברבי יהודה ההוא מלא תעשק שכיר עני ואביון נפקא ותנא קמא חד להקדים עני לעשיר וחד להקדים עני לאביון.

תנא דידן מה נפשך אי יליף שכיר שכיר אפילו גר תושב נמי אי לא יליף שכיר שכיר בהמה וכלים מנא ליה לעולם לא יליף שכיר שכיר ושאני התם דאמר קרא ולא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר (טז) כל שפעולתו אתך אי הכי אפילו גר תושב נמי אמר קרא (יא) רעך רעך ולא גר תושב אי הכי אפילו בהמה וכלים נמי הא כתיב אתך מה ראית לרבות בהמה וכלים ולהוציא גר תושב מסתברא (יז) בהמה וכלים הוה ליה לרבות שכן ישנן בכלל ממון רעך גר תושב אינו בכלל ממון רעך ותנא קמא דמאחיך האי רעך מאי עבדי ליה ההוא מיבעי ליה לכדתניא (יא) רעך ולא נכרי נכרי מאחיך נפקא (כ) חד למשרא עושקו וחד למשרא גזלו.

ורבי יוסי ברבי יהודה האי לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר מאי עביד ליה מיבעיא ליה לכדרב אסי דאמר רב אסי (יח) אפילו לא שכרו אלא לבצור לו אשכול אחד של ענבים עובר משום בל תלין ואידך מואליו הוא נשא את נפשו נפקא דבר המוסר נפשו עליו.

לא תלין פעלת שכיר (יט) יכול אפילו לא תבעו תלמוד לומר אתך לדעתך יכול אפילו אין לו תלמוד לומר אתך שיש אתך יכול אפילו המחהו אצל חנוני ואצל שולחני תלמוד לומר אתך ולא שהמחהו אצל חנוני ואצל שולחני

### ויקרא ה כא, ב"מ קיא.

התורה מחיֶבֶת בקרבן את מי שנשבע על שקר כשחיב לחברו, כפי שנאמר:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ.

החיוב הוא על מי שפטר את עצמו מתשלום לחברו. כל החטאים האמורים כאן, בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ, כֻלם מקרים שבהם אדם התחיב לחברו ממון, וכעת הוא מבקש להפטר מהחוב. האיש הזה כבר גזל או עשק, וכעת הוא מבקש לטעון שהוא פטור, ועל כך הוא נשבע. כיון שהוזכרו כאן גם עֹשק וגם גזל, משמע שהם שני חטאים שונים, לכן מבאר אביי שמדובר באדם המבקש להִפטר מחובו בשתי טענות שונות. רב ששת מבאר שהעֹשק הוא אכן עִכוב בלבד, כפי שמשמע מהפסוקים שהבאנו לעיל, שעשק הוא הלנת שכר. אלא שכאן מדובר על אדם שכבר עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ, וכעת הוא מבקש להִפטר ולטעון שמעולם לא עשק. רבא אומר שאפשר לבאר שהגזל הוא עֹשק, אע"פ שהתורה מנתה כל אחד מהם בפני עצמו.

איזה הוא עושק ואיזהו גזל אמר רב חסדא לך ושוב לך ושוב זה הוא עושק יש לך בידי ואיני נותן לך זה הוא גזל מתקיף לה רב ששת איזהו עושק שחייבה עליו תורה קרבן דומיא דפקדון דקא כפר ליה ממונא אלא אמר רב ששת נתתיו לך זהו עושק יש לך בידי ואיני נותן לך זה הוא גזל מתקיף לה אביי איזה הוא גזל שחייבה עליו תורה קרבן דומיא דפקדון בעינן דקא כפר ליה ממונא אלא אמר אביי לא שכרתיך מעולם זה הוא עושק נתתיו לך זה הוא גזל ולרב ששת מאי שנא עושק דקשיא ליה ומאי שנא גזל דלא קשיא ליה אמר לך גזל דגזליה והדר כפריה אי הכי אפילו עושק נמי דהדר כפריה הכי השתא בשלמא התם כתיב או בגזל מכלל דאודי ליה מעיקרא אבל גבי עושק מי כתיב או בעושק או עשק כתיב שעשקו כבר רבא אמר זה הוא עושק זהו גזל ולמה חלקן הכתוב לעבור עליו בשני לאוין.

### דברים כד י-יג, ו, יז, שמות כב כה, ב"מ קיג קיד

#### דיני משכון

התורה מצוה כמה צוויים המגבילים את כחו של הנושה לעבוט את עבוטו של הלוה. המלוה אינו רשאי לבא אל בית הלוה, ומלבד זאת עליו להשיב ללוה את העבוט:

כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה: וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

המצוה הזאת הוזכרה כאן בביאור. אבל תחִלה היא הוזכרה בפרשת משפטים:

אִם חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: כִּי הִוא כְסוּתֹה לְבַדָּהּ הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חַנּוּן אָנִי.

עוד הלכות שונות נאמרו על גבית משכון:

לֹא יַחֲבֹל רֵחַיִם וָרָכֶב כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל.

לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְלֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה.

מכאן עולה שאסור למלוה לבא אל בית הלוה. הוא (ד) רשאי למשכנו בשלשה תנאים: א. שהוא עומד בחוץ והלוה מוציא אליו את המשכון. ב. שהוא מחזיר לו את המשכון כבוא השמש, ג. שאינו בגד אלמנה.

בפשטות, עולה מכאן שהמלוה יכול למשכן, בתנאי שהוא מקפיד על התנאים שמנינו. (א) שאל"כ, למה צִוְּתה התורה על התנאים האלה? אם כלל אינו רשאי למשכנו, מדוע צריך לצוות שלא יחבל רחים? וכך אמנם אומר רב יוסף[[1919]](#footnote-1919). אבל יש דורשים ואומרים שהמלוה אינו ממשכן כלל. אדם אינו עושה דין לעצמו. רק ע"י בית הדין רשאי אדם לגבות, ועל האדם הגובה באמצעות בית הדין, חל הצווי להשיב את העבוט כבוא השמש. לפי זה (ג) מתפרשים הפסוקים כך: לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ, כלל. אינך רשאי לגבות ממנו. ואם בית הדין גבה, לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ.

האם התנאים וההלכות האמורים כאן חלים רק עם המלוה עצמו, או גם על שליח בית הדין? האם יש לשליח בית הדין כח שאין למלוה, או שאינו אלא שלוחו של המלוה? האם המצוה האמורה כאן היא גזרת הכתוב המוטלת על המלוה בלבד, או שהיא מצוה שתכליתה שיהיה הלוה בטוח בביתו ואיש לא יכנס אליו לעבוט עבוטו? אילו נאמר רק "כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ", היה מקום לשאול את השאלה הזאת. כי היה מקום להסתפק שמא יש לדרוש את הפסוק רק בנושה בחברו. שמא המצוה לא נאמרה אלא כגזרת הכתוב על הנושה. אלא שהתורה מוסיפה ואומרת: "בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה". (ב) אין זה צווי על המלוה אלא הגנה על הלוה. ממילא אין הבדל בין המלוה עצמו לבין אחר הבא לגבות עבורו. עם זאת, הגמ' מביאה גם בריתא (ד) שפוסקת שאין הצווי חל אלא על המלוה.

האם הצווי חל רק על אדם הנושה בחברו, או גם על ההקדש הנושה? האם גם ההקדש מצֻוֶּה להחזיר את המשכון, או שאין הגזבר רשאי להחזיר את ממון ההקדש להדיוט? נאמר כאן "הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". המצוה הזאת היא צדקה. איש משיב ויש לו צדקה לפני ה'. (ה) ה' עצמו לא משיב כדי שתהיה לו צדקה לפני ה'. ההקדש לא נותן צדקה.

נאמר כאן: "וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ". בפשטות הכונה שאם הוא עני, ואין לו במה ישכב, יש להשיב לו. כפי שנאמר: "אִם חָבֹל תַּחְבֹּל שַׂלְמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: כִּי הִוא כְסוּתהֹ לְבַדָּהּ הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ בַּמֶּה יִשְׁכָּב". התורה עוסקת כאן בעני שאין לו כסות אחרת, ולכן צריך להשיב לו. אם יש לו במה ישכב – אין צריך להחזיר לו בערב. דוקא (ה) אִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ. מן הסתם, מדובר על כסות לילה, והעני זקוק לה בלילה. (ו) ומכאן אפשר להסיק שאם העני זקוק לכסות יום, יש להשיב לו אותה במשך היום. מכאן עולה שע"פ הפשט הפסוקים בספר שמות והפסוקים בספר דברים עוסקים באותו צווי, מי שממשכן כסות לילה. ישיב אותה כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, או עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ, כדי שבבא השמש כבר תהיה ביד בעליה. ומן הסברה הפשוטה, בכסות יום יהיה הדין הפוך. כדי לבאר את הבריתא מציע רבא לפרש את הפסוק "עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ", כאומר: השב לו עד שתבא השמש, ואז תקחנו שוב. ולפי זה הוא עוסק בכסות יום. שלא כמו הפסוק בפרשת כי תצא.

האם ההלכות האמורות כאן אמורות דוקא על מלוה, או על כל מי שחברו חיב לו כסף? התורה מקלה מאד עם לוה. היא שומטת את חובו, אוסרת לקחת ממנו רבית, מחיבת להחזיק בו. אוסרת להיות לו כנשה[[1920]](#footnote-1920). לכן אפשר לבאר שגם המצוות האמורות כאן אמורות דוקא על לוה. ואולם, נאמר כאן "כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה", משמע שחיב על כל משאת שהיא. התנאים דרשו מכאן שכל חוב מכל סוג נוהגות בו ההלכות האלה, בתנאי (ט) שהוא כבר נעשה מַשַּׁאת. התובע כבר נעשה נושה. כל עוד (ח) לא נעשה החוב כמשאת, אין ההלכות האלה חלות, שהרי הן חלות רק על הנושה ברעו משאת מאומה.[[1921]](#footnote-1921)

ולענין עצם דיני השבת חוב הנלמדים מכאן, ראה דברינו בכתובות פו.

מתיב רב יוסף (א) לא יחבל ריחים ורכב הא דברים אחרים חבל לא תחבל בגד אלמנה הא של אחרים תחבל.

ממשמע שנאמר בחוץ תעמד איני יודע שהאיש אשר אתה נושה בו יוציא אלא מה תלמוד לומר והאיש (ב) לרבות שליח בית דין.

אם חבל תחבל שלמת רעך בשליח בית דין הכתוב מדבר אתה אומר בשליח בית דין הכתוב מדבר או אינו אלא בבעל חוב כשהוא אומר לא תבא אל ביתו לעבט עבטו הרי בעל חוב אמור (ג) הא מה אני מקיים אם חבל תחבל שלמת רעך בשליח בית דין הכתוב מדבר.

(ד) בעל חוב שבא למשכנו לא יכנס לביתו למשכנו אלא עומד בחוץ והלה נכנס ומוציא לו משכונו שנאמר בחוץ תעמוד ושליח בית דין שבא למשכנו הרי זה נכנס לביתו וממשכנו ולא ימשכננו דברים שעושין בהן אוכל נפש.

ויחזירו בהקדש קל וחומר מבעל חוב ומה בעל חוב שאין מסדרין מחזירין הקדש שמסדרין אינו דין שמחזירין אמר קרא ושכב בשלמתו וברכך יצא הקדש שאין צריך ברכה ולא והכתיב ואכלת ושבעת וברכת וגו' (ה) אלא אמר קרא ולך תהיה צדקה מי שצריך צדקה יצא הקדש שאין צריך צדקה.

ואם איש עני הוא לא תשכב בעבטו (ה) הא עשיר שכיב.

מאי קאמר אמר רב ששת הכי קאמר (ה) ואם איש עני הוא לא תשכב ועבוטו אצלך הא עשיר שכיב ועבוטו אצלך.

תני רב שיזבי קמיה דרבא עד בא השמש תשיבנו לו זו כסות לילה השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש זו כסות יום אמר ליה דיממא בליליא למה לי ודליליא ביממא למה לי אמר ליה איסמייה אמר ליה לא הכי קאמר (ו) עד בא השמש תשיבנו לו זו כסות יום שניתנה לחבול בלילה השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש זו כסות לילה שניתנה לחבול ביום.

לא תבא אל ביתו לעבט עבטו לביתו אי אתה נכנס אבל אתה נכנס לביתו של ערב (ז) וכן הוא אומר לקח בגדו כי ערב זר וגו' ואומר בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו רעים לצד שני לביתו אי אתה נכנס (ח) אבל אתה נכנס לשכר כתף לשכר חמר לשכר פונדק לשכר דיוקנאות יכול אפילו זקפן עליו במלוה (ט) תלמוד לומר משאת מאומה.

ב"מ קיד. – ראה ערכין ד. וערכין יז.

### ויקרא כז ח, ב"מ קיד.

#### גבית חוב מעניים

על חייבי ערכין אומרת התורה (וראה דברינו בערכין ד. וערכין יז.), שאם האיש מך מן הערך, יעריכנו הכהן:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

כלומר: אע"פ שהאיש התחיב לתת להקדש את ערכו, אם מך הוא ואין ידו משגת, יעריכנו הכהן בערך אחר. כפי השג ידו.

האם הוא הדין גם ללוה שלוה כסף? לכאורה, מדוע שיהיה הדין כך גם בלוה? וכי מפני שזה מך יפסיד זה את כספו? בערכין גזרה התורה "וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן", כלומר: ערכו משתנה ע"פ השג ידו. הכהן יעריך אותו בערך אחר. מה לזה ולבעל חוב? דוקא בערכין אמרה התורה כך. וכך (א) אכן דורשת הגמ'.

אלא שיש דורשים שגם לבעל חוב מסדרים. (ב) שהרי גם הוא מך. גם עליו נאמר "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ". ואם התורה דואגת לו לענין צדקה ורִבית, ואומרת "והחזקת בו", משום שהוא מך, מדוע לא יחול עליו דין "וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן", וכי מפני שהוא הקדש גרע?

ומה שהקשית, מדוע יפסיד זה מפני מכותו של זה? הלא כבר אמרה על כך התורה "הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". התורה צִוְּתה הרבה ממצוות הצדקה במלוה ולוה.

מה הדין בסתם הקדשות? ר' יוחנן סובר שאין להבדיל בין ערך לנדר אחר להקדש. הלא כל ערך הוא נדר להקדש. התורה פותחת במלים אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’. (ג) מדובר כאן על נדר לה' ככל הנדרים. לכן יש ללמוד מכאן על כל הנדרים. ויש חולקים.

ויסדרו בבעל חוב קל וחומר מערכין ומה ערכין שאין מחזירין מסדרין בעל חוב שמחזירין אינו דין שמסדרין (א) אמר קרא ואם מך הוא מערכך הוא ולא בעל חוב.

אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים אמר ליה מהו שיסדרו בבעל חוב אמר ליה גמר (ב) מיכה מיכה מערכין גבי ערכין כתיב ואם מך הוא מערכך גבי בעל חוב כתיב וכי ימוך אחיך.

ורבי יוחנן אמר (ג) נדר בערכך כתיב מה ערכין מסדרין אף הקדש מסדרין.

ב"מ קיד: - ראה ברכות כה.:, שבת כג. ושבת קנ.

ב"מ קיד: - ראה יבמות סא.

### דברים כד יז, ב"מ קטו.

#### חבלת בגד אלמנה

לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְלֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה.

הוזכרו כאן הגר, היתום והאלמנה. בד"כ כשנאמר בתורה גר, יתום ואלמנה, אין הכוונה דוקא אליהם, אלא לכל עני. הגר, היתום והאלמנה הם דוגמא לעני. בכל המצוות שבהן הוזכרו גר, יתום ואלמנה, הכוונה היא לעניים. מי שאינו עני לא יטול מתנות עניים גם אם הוא גר, יתום או אלמנה. ומי שעני יטול מתנות עניים גם אם אינו לא גר, לא יתום ולא אלמנה. הגר, היתום והאלמנה הם דוגמא.

אלא שבפסוק שהוזכר כאן הופרדו הגר והיתום מן האלמנה. אִסור החבלה לא נאמר אלא על אלמנה.

האם אמרה התורה אלמנה וכוונתה דוקא לאלמנה, או שכוונתה לעניה?

ברור שאין הכונה שאסור לחבול את בגדו של כל עני, שהרי אמרה התורה "וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ". וגם הפסוק כאן מבחין בין האלמנה לבין הגר והיתום, ואוסר לחבול דוקא בגד אלמנה. פשוט אפוא שהאִסור חל רק באלמנה. נשאלת השאלה האם בכלל האִסור כל אלמנה, או דוקא אלמנה עניה, שהרי נזכרו כאן גר יתום ואלמנה, כלומר: עניים.

בכך נחלקו תנאים. ר"י אומר שכאן אין הדבר תלוי בעניה. התורה אסרה אלמנה, וכל אלמנה במשמע. אלמנה כאן היא דוקא אלמנה, שהרי היא לא נזכרה ממש יחד עם הגר והיתום. אבל ר"ש אומר שכמו במצוות רבות גם כאן האלמנה נאסרה משום שרוב האלמנות עניות. אין אִסור באלמנה עשירה[[1922]](#footnote-1922). אלמנה היא דוגמא לעניה. ר"ש מבאר את טעם המצוה: כיון שלעני יש להשיב את העבוט מדי יום, אם ימשכן את האלמנה יצטרך לבוא אליה מדי יום, והוא משיאה שם רע בשכנותיה[[1923]](#footnote-1923).

אלמנה בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

ב"מ קטו. – ראה סנהדרין כא

### דברים כד ו, ב"מ קטו.

#### חבלת רחים ורכב

לֹא יַחֲבֹל רֵחַיִם וָרָכֶב כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל.

התורה אוסרת לחבול רחים ורכב, והתורה אף מנמקת את דבריה: כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל. (א) מכאן שאסור לחבול כל מה שהנפש תלויה בו. שהרי אסרה התורה לחבול חבלה שהיא חבלת נפש.

מהטעם שנתנה התורה לדבריה למדנו אפוא שכל חבלת נפש אסורה. מעתה יש לשאול האם (ד) יש לראות בטעם המצוה אִסור בפני עצמו, שמי שחובל רחים ורכב עבר גם על חבלת רחים ורכב וגם על הטעם, או שהטעם אינו מוסיף אִסור אלא רק מלמד את טעם האִסור (ג) וממילא מרחיב אותו לכל שאר המקרים הכלולים בטעם, אבל אין כאן אלא אִסור אחד וטעמו. בכך נחלקו אמוראים. ר"ה סובר שכיון שהטעם מלמד הלכה יש לראות בו מל"ת בפ"ע. ואילו ר"י חולק.

אסור אפוא לחבול כל שנצרך לנפש. ואעפ"כ נקבה התורה בשמם של רחים ורכב. שהם שני כלים שאין להם משמעות זה בלא זה. ממילא למדנו (ב) שחיב גם על שני כלים מעין זה.

החובל את הריחים עובר משום לא תעשה וחייב משום שני כלים שנאמר לא יחבל ריחים ורכב ולא ריחים ורכב בלבד אמרו אלא כל דבר שעושין בו אוכל נפש שנאמר (א) כי נפש הוא חבל.

אמר רב הונא חבל ריחים לוקה שתים משום ריחים (ד) ומשום כי נפש הוא חבל ריחים ורכב לוקה שלש משום רחים ורכב ומשום כי נפש הוא חבל ורב יהודה אמר חבל ריחים לוקה אחת ורכב לוקה אחת ריחים ורכב לוקה שתים כי נפש הוא חבל (ג) לשאר דברים הוא דאתא.

חבל זוג של ספרים וצמד של פרות יכול לא יהא חייב אלא אחת תלמוד לומר לא יחבל ריחים ורכב מה ריחים ורכב שהן מיוחדין שני כלים ועושין מלאכה אחת וחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו (ב) אף כל דברים שהן שני כלים מיוחדים ועושין מלאכה אחת חייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו.

ב"מ קטו:קטז. – ראה פסחים מא.:

### שמות כח ה, ב"ב ח:

התורה מצוה את משה לקחת תרומה מאת בני ישראל:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן ...

אבל בהמשך נאמר שלא משה הוא שלוקח את התרומה:

וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי: וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאֵפוֹד וּמְעִיל וּכְתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ מִצְנֶפֶת וְאַבְנֵט וְעָשׂוּ בִגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֲנוֹ לִי: וְהֵם יִקְחוּ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן וְאֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ.

מדוע לא משה לוקח את התרומה? מדוע צריך שכל חכמי לב יקחו את התרומה? מכאן סמכו חכמים שאין עושים שררה על הצבור בפחות משנים. ונראה שזו אסמכתא.

אמר מר אין עושין שררות על הצבור פחות משנים מנא הני מילי אמר רב נחמן אמר קרא והם יקחו את הזהב וגו'.

### מלכים ב יב טז, ב"ב ט.

בימי יואש, כאשר אספו כסף לבדק הבית, מנו את הכסף, אך האמינו לאנשים שעסקו בו. כמו שנאמר:

וַיְהִי כִּרְאוֹתָם כִּי רַב הַכֶּסֶף בָּאָרוֹן וַיַּעַל סֹפֵר הַמֶּלֶךְ וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַיָּצֻרוּ וַיִּמְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵית ה’: וְנָתְנוּ אֶת הַכֶּסֶף הַמְתֻכָּן עַל יְדֵ עֹשֵׂי הַמְּלָאכָה הַמֻּפְקָדִים בֵּית ה’ וַיּוֹצִיאֻהוּ לְחָרָשֵׁי הָעֵץ וְלַבֹּנִים הָעֹשִׂים בֵּית ה’: וְלַגֹּדְרִים וּלְחֹצְבֵי הָאֶבֶן וְלִקְנוֹת עֵצִים וְאַבְנֵי מַחְצֵב לְחַזֵּק אֶת בֶּדֶק בֵּית ה’ וּלְכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא עַל הַבַּיִת לְחַזְקָה: אַךְ לֹא יֵעָשֶׂה בֵּית ה’ סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְּרוֹת מִזְרָקוֹת חֲצֹצְרוֹת כָּל כְּלִי זָהָב וּכְלִי כָסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵית ה’: כִּי לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה יִתְּנֻהוּ וְחִזְּקוּ בוֹ אֶת בֵּית ה’: וְלֹא יְחַשְּׁבוּ אֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף עַל יָדָם לָתֵת לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה כִּי בֶאֱמֻנָה הֵם עֹשִׂים.

כלומר: יש לצור ולמנות, אך להאמין לאנשי המלאכה. מכאן למדו כרמז, לגזברי הקדש וגזברי צדקה שבכל דור ודור. וגם עצה טובה לכל אדם.

אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברין ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים.

א"ר אלעזר אע"פ שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו יצור וימנה שנאמר ויצורו וימנו.

### ישעיהו נח ז, ב"ב ט.

ישעיהו אומר לעם כיצד ראוי לנהוג בצום:

הֲלוֹא זֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ פַּתֵּחַ חַרְצֻבּוֹת רֶשַׁע הַתֵּר אֲגֻדּוֹת מוֹטָה וְשַׁלַּח רְצוּצִים חָפְשִׁים וְכָל מוֹטָה תְּנַתֵּקוּ: הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ וַעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בָיִת כִּי תִרְאֶה עָרֹם וְכִסִּיתוֹ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלָּם.

על הפסוקים האלה הסתמכו רב הונא ורב יהודה בשאלה כיצד יש לנהוג בעניים. ונראה שאין כאן אלא אסמכתא בעלמא. ודאי בדברי רב יהודה שלא בא אלא להשיב על דברי רב הונא, ונראה שלא דרש כפי שדרש אלא כדי לומר לרב הונא שהפסוק יכול להדרש גם להפך.

אמר רב הונא בודקין למזונות ואין בודקין לכסות אי בעית אימא קרא ואי בעית אימא סברא אב"א סברא האי קא מבזי והאי לא קא מבזי אי בעית אימא קרא הלא פרוש לרעב לחמך בשי"ן כתיב פרוש והדר הב ליה והתם כתיב כי תראה ערום וכסיתו כי תראה לאלתר ורב יהודה אמר בודקין לכסות ואין בודקין למזונות אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא האי קמצערא ליה והאי לא קמצערא ליה אי בעית אימא קרא הכא כתיב הלא פרוס לרעב לחמך פרוס לאלתר וכדקרינן והתם כתיב כי תראה ערום וכסיתו כשיראה לך.

### דברים טו ז, ב"ב ט.

#### נתינה לאביון

כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן: כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל ה’ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ.

לאיזה אביון צריך לתת? התורה אומרת "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ", "אָחִיךָ הָאֶבְיוֹן", "לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ", וכו'. בד"כ בתורה "אחיך" הוא כל אדם מישראל. לכאורה, גם הפסוק הזה אומר "אחיך" כדרכה של תורה. אחד מישראל. אך העמקה בפסוק תראה שלא כך הם הדברים. חיוב הצדקה נובע מכך שכל ישראל אחים הם. האחוה היא זו שמחיבת כל אדם מישראל לדאוג למי שאין לו. התורה אומרת כאן "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל". התורה מניחה שכל אדם מן הישוב, שאינו בליעל, תומך בקרוביו ושכניו. מי שאינו עושה כן הוא בן בליעל. ממילא, ככל שהנזקק הוא יותר אחיך כך אתה חיב יותר לדאוג לו. וזאת, כל עוד אדם נשען על אחוות אנשי משפחתו ומקומו. אם הוא נע בין עיר לעיר לבקש צדקה, כבר אינו מבקש משום האחוה[[1924]](#footnote-1924), כאח שנעזר באחיו. ויתן לו כל אדם מעט מעט כנדבת לבו.[[1925]](#footnote-1925)

אפשר שהמדרש פֵרש את הפסוק כמופנה אל הצִבור. מצות צדקה היא מצוה המוטלת על הצִבור. מצוה היא על הצִבור לפרנס את בני הצִבור, לכל קהילה יש מנגנון צִבורי התומך בבני הקהילה, כך שהקהילה תתפרנס. אבל מי שאינו חלק מאותו מנגנון צִבורי, אינו בכלל המתפרנסים מהמנגנון הצבורי. אדם כזה יחזר על הפתחים ויתן לו כל יחיד קצת. אמנם אפשר לפרש שהמדרש מפרש שהפסוק מדבר אל היחיד ואומר: אם אינו אחיך עניך ואביונך – אין אתה חיב בו. אין אתה חיב אלא בקרוביך ושכניך. אפשר לפרש שעני כזה שאינו בא אל קרובו ושכנו שעליהם מוטלת פרנסתו, אלא אל כלל ישראל – יתן לו כל אחד מעט מעט. מכלל כֻלם יהיה לו רב.

ואפשר שהמדרש סובר שהפסוק, שאמנם אמור אל כלל ישראל כפי שבארנו, מטיל את האחריות הן על היחיד, הן על הצבור והן על אנשי העיר. שהרי נאמר "בשעריך", "באחד שעריך", הרי שאנשי העיר הם האחראים והם המצֻוּים. ומי שאינו נשען על אנשי עירו התומכים בענייהם בצורה מסודרת, אלא הולך לבקש מכל אדם, ואולי אף הולך לערים אחרות לבקש, אינו בכלל הצווי המוטל על אנשי עירו.

אפשר שיש שלשה סוגי צדקה. יש צדקה צבורית, יש צדקה משפחתית ויש חִזור על הפתחים. אדם שמבקש עזרה מאחיו הקרוב אליו, אינו דומה למי שמחזר על הפתחים.[[1926]](#footnote-1926)

ומ"מ עולה מכאן שאע"פ שהוזכר השער והעיר, יש לתת לכל עני. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ: נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ. כי אחיך הוא.

כי יהיה בך, ולא באחרים. אביון, תאב תאב קודם. אחיך, זה אחיך מאביך כשהוא אומר מאחד אחיך, מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. באחד שעריך, יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת. בארצך, יושבי הארץ קודמים ליושבי חוצה לארץ כשהוא אומר באחד שעריך היה יושב במקום אחד אתה מצוה לפרנסו היה מחזר על הפתחים אי אתה זקוק לו לכל דבר. אשר ה' אלהיך נתן לך, בכל מקום. (ספרי).

פתח תפתח אין לי אלא לעניי עירך לעניי עיר אחרת מנין תלמוד לומר פתח תפתח מכל מקום נתן תתן אין לי אלא מתנה מרובה מתנה מועטת מנין תלמוד לומר נתן תתן מכל מקום.

### נחמיה י לג, ב"ב ט.

#### שלישית השקל בשנה

בימי עזרא ונחמיה העם כרתו אמנה, והתחייבו:

מַחֲזִיקִים עַל אֲחֵיהֶם אַדִּירֵיהֶם וּבָאִים בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה לָלֶכֶת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים וְלִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת ה’ אֲדֹנֵינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו: וַאֲשֶׁר לֹא נִתֵּן בְּנֹתֵינוּ לְעַמֵּי הָאָרֶץ וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ: וְעַמֵּי הָאָרֶץ הַמְבִיאִים אֶת הַמַּקָּחוֹת וְכָל שֶׁבֶר בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לִמְכּוֹר לֹא נִקַּח מֵהֶם בַּשַּׁבָּת וּבְיוֹם קֹדֶשׁ וְנִטֹּשׁ אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמַשָּׁא כָל יָד: וְהֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת לָתֵת עָלֵינוּ שְׁלִשִׁית הַשֶּׁקֶל בַּשָּׁנָה לַעֲבֹדַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ: לְלֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת וּמִנְחַת הַתָּמִיד וּלְעוֹלַת הַתָּמִיד הַשַּׁבָּתוֹת הֶחֳדָשִׁים לַמּוֹעֲדִים וְלַקֳּדָשִׁים וְלַחַטָּאוֹת לְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל וְכֹל מְלֶאכֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ.

העם התחיב אפוא לתת שלישית השקל בשנה לעבודת בית ה'. מכאן למד רב אסי שגם לדורות יש לעשות כן. אם כי משמע מלשונו שזו לא הלכה גמורה. האמנה היתה על כסף לעבודת בית ה' דוקא.

אמר רב אסי לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] שלישית השקל בשנה שנא' והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו.

### ויקרא כב ד-ו, ב"ב ט:

התורה מלמדת איזה כהן טמא וצריך טבילה:

אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם.

בפירוש הוזכר כאן אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ. אבל הוזכרו כאן גם צרוע, זב, טמא מת, ואיש שיצאה ממנו שכבת זרע, ואת כל אלה מסכמת התורה ואומרת: "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב". כלומר: כל אלה שהוזכרו כאן מטמאים את האיש הנוגע בהם. בכלל זה גם שכבת זרע, כי גם היא הוזכרה כאן, בכלל אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע.

נאמר כאן צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע. משמע שדיניהם של כל אלה שוים לענין זה.

אלא שרץ דמטמא אדם מנלן לאו משום דמטמא בגדים א"ל שרץ בהדיא כתיב ביה או איש אשר יגע בכל שרץ אלא שכבת זרע דמטמא אדם מנלן לאו משום דהואיל ומטמא בגדים מטמא אדם א"ל שכבת זרע נמי בהדיא כתיב ביה או איש לרבות את הנוגע.

### ויקרא יד ט, ב"ב ט:

#### ימי ספירת מצורע

התורה מלמדת על טהרת מצורע, שנעשית בשני חלקים, ביום הראשון וביום השביעי:

את תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר.

מה דינו של המצורע באותם שבעה ימים, האם הוא עדין טמא, או שהוא כבר טהור? כיון שבסוף אותם ימים הוא צריך שוב לכבס את בגדיו, כדרכם של הנטהרים מטומאה[[1927]](#footnote-1927), ולא די לו בכִבוס שכִבס ביום הראשון, משמע שהוא עדין טמא גם באותם שבעה ימים[[1928]](#footnote-1928).

ר"ש בן יוחי אומר (א) נאמר כבוס בגדים בימי ספורו ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו מה להלן מטמא אדם אף כאן מטמא אדם.

ב"ב יב: - ראה יבמות כד.

ב"ב יד. – ראה שקלים טז:

ב"ב כח – ראה ב"ק כג:[[1929]](#footnote-1929)

ב"ב מח. – ראה ערכין כא.

ב"ב נ – ראה ב"ק צ.

ב"ב נו: - ראה מכות ה:ו. שבארנו שהעדים הם מקימי הדבר. ממילא אין משמעות לעדותם אם היא לא מקימה דבר.

### במדבר כד ב, ב"ב ס.

וַיִּשָּׂא בִלְעָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים: וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן: נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל אֲשֶׁר מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: מַה טֹּבוּ אֹהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל...

בלעם עומד מרחוק ורואה את ישראל ומשבח את אהליהם ומשכנותם. מה הוא יכול לראות מרחוק? מכאן דרשו חכמים שהוא ראה שפתחי אהליהם אינם מכֻוָּנים זה כנגד זה. שהרי שבחים אחרים על אהליהם לא יכול היה לראות מרחוק. ומדברי חכמים אלה למד ר' יוחנן שאין לפתוח פתח כנגד פתח. ומ"מ אין זה מדרש הלכה גמור, ובכל מקום מסבירים את טעם הדבר משום היזק ראיה.

### צפניה ב א, ב"ב ס:

נאמר: "הִתְקוֹשְׁשׁוּ וָקוֹשּׁוּ הַגּוֹי לֹא נִכְסָף". על דרך האסמכתא דרשו מכאן קשוט עצמך ואח"כ אחרים. (ובפשטות אינו מדרש אלא סימן בעלמא).

### מלאכי ג ט, ב"ב ס:

נאמר: "הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה: בַּמְּאֵרָה אַתֶּם נֵאָרִים וְאֹתִי אַתֶּם קֹבְעִים הַגּוֹי כֻּלּוֹ". על דרך האסמכתא למדו מכאן שאין גזרה חלה אא"כ עשאה הַגּוֹי כֻּלּוֹ, כלומר כל עם ישראל.

### תהלים קלז ו, ב"ב ס:

עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: עַל עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ תָּלִינוּ כִּנֹּרוֹתֵינוּ: כִּי שָׁם שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינוּ דִּבְרֵי שִׁיר וְתוֹלָלֵינוּ שִׂמְחָה שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן: אֵיךְ נָשִׁיר אֶת שִׁיר ה’ עַל אַדְמַת נֵכָר: אִם אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם תִּשְׁכַּח יְמִינִי: תִּדְבַּק לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם לֹא אֶזְכְּרֵכִי אִם לֹא אַעֲלֶה אֶת יְרוּשָׁלִַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי....

עם ישראל נשבע שלא ישכח את ירושלים. מכאן שצריך לזכור את ירושלים ולעשות לה זכר.

ב"ב ס: - ראה תענית טז.

ב"ב סו. – ראה שבת צה.

### בראשית כג יז, ב"ב סט:

התורה מספרת על המו"מ בין אברהם לעפרון על מערת המכפלה:

וְעֶפְרוֹן יֹשֵׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי חֵת וַיַּעַן עֶפְרוֹן הַחִתִּי אֶת אַבְרָהָם בְּאָזְנֵי בְנֵי חֵת לְכֹל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ לֵאמֹר: לֹא אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי הַשָּׂדֶה נָתַתִּי לָךְ וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לְךָ נְתַתִּיהָ לְעֵינֵי בְנֵי עַמִּי נְתַתִּיהָ לָּךְ קְבֹר מֵתֶךָ: וַיִּשְׁתַּחוּ אַבְרָהָם לִפְנֵי עַם הָאָרֶץ: וַיְדַבֵּר אֶל עֶפְרוֹן בְּאָזְנֵי עַם הָאָרֶץ לֵאמֹר אַךְ אִם אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי נָתַתִּי כֶּסֶף הַשָּׂדֶה קַח מִמֶּנִּי וְאֶקְבְּרָה אֶת מֵתִי שָׁמָּה: וַיַּעַן עֶפְרוֹן אֶת אַבְרָהָם לֵאמֹר לוֹ: אֲדֹנִי שְׁמָעֵנִי אֶרֶץ אַרְבַּע מֵאֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף בֵּינִי וּבֵינְךָ מַה הִוא וְאֶת מֵתְךָ קְבֹר: וַיִּשְׁמַע אַבְרָהָם אֶל עֶפְרוֹן וַיִּשְׁקֹל אַבְרָהָם לְעֶפְרֹן אֶת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּאָזְנֵי בְנֵי חֵת אַרְבַּע מֵאוֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר: וַיָּקָם שְׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמַּכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מַמְרֵא הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב: לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכֹל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ...

עפרון אמר שמדובר על "אֶרֶץ אַרְבַּע מֵאֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף". כלומר ארץ ששוה ארבע מאות שקל כסף, שהיא השדה והמערה. התוצאה היתה שקם לאברהם למקנה "הַשָּׂדֶה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב", מכאן (א) שכל מה שבתוך גבול השדה נמכר עם השדה. גבולות השדה קובעים את המכר.

ואולם, יש שדרשו שכל זה אמור דוקא על מכר שגבול השדה הוא זה שתוחם אותו. אבל מה שעומד בפני עצמו, ואינו חלק מהשדה, לא נכלל בדרשה הזאת, ולכן אינו נמכר עם השדה. (ב) מה שלא צריך גבול סביב, אינו תחום בגבול אשר סביב, כי לא הגבול מגדיר אותו לענין מכירה.

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויקם שדה עפרון אשר במכפלה וגו' מי שצריך לגבול סביב (ב) יצאו אלו שאין צריכין לגבול סביב אמר רב משרשיא (א) מכאן למצרים מן התורה

### ויקרא כז כב, גטין מח. ב"ב עב: ערכין יד. כו:

#### דין שדה אחֻזה שעדין לא הגיע ליד הנוחל

התורה מפרטת את דיני מקדיש שדהו, ומבדילה בין שדה אחֻזתו לשדה מקנתו:

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ.

התורה אומרת וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לה' וכו', והיא מפרטת את דיני מקדיש שדה אחֻזתו, ואח"כ היא כותבת: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לה', והיא מפרטת את דיני מקדיש שדה מקנתו. כלומר: דינו של מקדיש שדה אחֻזתו אינו כדינו של מקדיש שדה מקנתו. (וטעם הדבר ברור, וכמו שהתורה מלמדת. שדה מקנה אינו שייך לקונהו. מלכתחילה לא קנאו אלא עד היובל, וגם בתוך תקופה זו יכול בעליו לגאול אותו בעל כרחו של הקונה, כפי שהתבאר בפרשת בהר וכפי שנבאר בערכין כט:ל. ובערכין ל.).

ואולם, התורה מדגישה שדיני מקדיש שדה מקנתו נוהגים דוקא במקדיש "שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו".

מה דינו של מי שקנה את שדה אחֻזתו, כגון שקנה שדה מאביו, האם הוא שדה מקנה או שדה אחֻזה? הוא גם זה וגם זה. הוא שדה אחֻזתו מיום לידתו, אע"פ שעוד לא הגיע לידו, אך בינתים הוא בידו בגלל שקנה אותו. אין לו דיני שדה מקנה כיון שהתורה אמרה שדיני שדה מקנה נוהגים דוקא בשדה מקנתו שאינו משדה אחֻזתו. השדה הזה אינו שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו, היא שדה מקנתו שהיא משדה אחֻזתו.

קל להבין את הכלל שהתורה מלמדת אותנו כאן. הטעם שבגללו יש הבדל בין שדה אחֻזה לבין שדה מקנה הוא ששדה מקנה אינו שלו, הוא של המוכר וגם ישוב אליו ביובל. כפי שהתורה מדגישה כאן בפירוש: "בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ". המקדיש יכול להקדיש רק את מה שקנוי לו, כלומר: את זכות השִמוש בשדה עד היובל. אבל מי שיושב בשדה אחֻזתו, אע"פ שאם עוד יחיה אביו עד היובל יצטרך להשיב לו, מ"מ שדה אחזתו היא.

ואמנם, נחלקו התנאים בפרטי הדין. ר"מ אומר שהפסוק בא למעט מקרה שבו האדם הקדיש את השדה אחרי מות אביו. התורה באה ללמד שהאיש לא יכול לטעון שהוא מחזיק בשדה בשתי החזקות שונות של שני חלקים שונים, חלק אכילת הפירות עד היובל שאותו קנה בחיי אביו, וחלק ההחזקה בגוף הקרקע שאותה ירש במות אביו. וכשהקדיש, לא הקדיש אלא את מה שקנה. האיש לא יכול לטעון כך, אלא ממות אביו והלאה הוא מחזיק בשדה כֻלו כאחד. ואם הקדיש – הקדיש את כֻלו. אבל אם הקדיש את השדה בחיי אביו, בודאי שלא הקדיש אלא את מה שהיה מוחזק בידו באותו זמן, דהיינו את הפירות. הגוף לא קדש מעולם, כיון שהמקדיש לא יכול היה להקדיש אותו בשעה שהקדיש.

אבל ר' יהודה ור"ש אומרים שהפסוק בא למעט אפילו מקרה שבו הקדיש את השדה בחיי אביו, גם במקרה כזה, אם בא לפדות אחרי מות אביו צריך לפדות כשדה אחֻזה. כיון שהקדיש שדה שהוא משדה אחֻזתו, דינה כמקדיש שדה שכבר ירש. כל שדה שהוא שדה אחֻזתו – גם בחיי אביו כאילו כבר ירשו. אילו נאמר "שדה מקנתו אשר לא שדה אחזתו", אי אפשר היה למעט אלא שדה שהוא כבר אחֻזתו, אך כיון שנאמר "אשר לא **מ**שדה אחזתו", שדה שהוא עתיד לרשת אינו בכלל הזה, שהרי הוא כן משדה אחֻזתו[[1930]](#footnote-1930), כי הוא אחֻזת אבותיו ונחלת משפחתו ומיועד לו לרשתו. לכן, אע"פ שהזמן הקובע לצֹרך העניין הוא שעת ההקדשה ולא שעת הפדיון, ובשעת ההקדשה עדין לא ירש את הגוף, ואע"פ שגם לשאר ענייני תורה קניין פירות כקנין הגוף הוא, מ"מ הגוף משדה אחֻזתו הוא. כיון שהשדה ראוי לו לירושתו. הוא שדה אחֻזת משפחתו, שגם אם עדין לא ירשו, הוא משדה אחֻזתו, וגם עליו צִוְּתה התורה שיֵצֵא לכהנים אם לא יִפָּדה[[1931]](#footnote-1931).

נחלקו ר"מ ור"ש בהבנת הדבר. ר"מ לומד מכאן שהקונה שדה מאביו ומת אביו, אע"פ שעד היובל הוא עדין מחזיק בשדה מכח קנייתו ולא מכח אחֻזתו, שהרי אילו היו לו אחים לא היה צריך לחלוק להם ממנה עד שנת היובל, כיון שעכשו היא גם אחֻזתו דנים בה דיני שדה אחֻזה. אבל ר"ש מוסיף ואומר שאפילו אם הקדישה בטרם מת אביו, אי אפשר לומר על שדה זו שהיא אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ. שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ הוא דוקא כאשר קנה שדה של זר, אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ כלל. אבל שדה אביו היא שדה אחֻזתו מלכתחילה, גם בטרם מת אביו, אחֻזת אבותיו היא גם אם עדין לא נכנס אליה, משדה אחֻזתו היא. עוד מימי חלוקת הארץ, כבר מיועדת היא לו ולבניו אחריו עד סוף הדורות. לא על שדה כזה דברה כאן התורה. השדה אינו שדה אחזתו, אך הוא משדה אחזתו, כלומר מהשדות הראויים לו והעתידים לו, מאחזתו היא אף שטרם ירשה.

וכן הביא הרמב"ם (ערכין וחרמין ד כח): הלוקח שדה מאביו או משאר המורישין אותו והקדישה, בין שהקדישה אחר מות אביו או מורישו, ובין שהקדישה בחיי אביו או שאר מורישיו ואחר כך מת אביו הרי זה כשדה אחוזה, שנאמר ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו שדה שאינה ראויה להיות שדה אחוזה יצאת זו שראויה לו ליורשה.

מנין ללוקח שדה מאביו והקדישה ואחר כך מת אביו מנין שתהא לפניו כשדה אחוזה ת"ל ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו שדה שאין ראויה להיות שדה אחוזה יצתה זו שראויה להיות שדה אחוזה דברי רבי יהודה ורבי שמעון. רבי מאיר אומר מנין ללוקח שדה מאביו ומת אביו ואח"כ הקדיש מנין שתהא לפניו כשדה אחוזה תלמוד לומר ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו שדה שאינה שדה אחוזה יצתה זו שהיא שדה אחוזה.

ואילו רבי יהודה ורבי שמעון היכא דמת אביו ואחר כך הקדישה לא צריכי קרא כי אצטריך קרא היכא דהקדישה ואחר כך מת אביו מנא להו אי מהאי קרא אימא לכדרבי מאיר הוא דאתא אלא לאו משום דאזלי בתר פדיון אמר רב נחמן בר יצחק לעולם בעלמא רבי יהודה ורבי שמעון לא אזלי בתר פדיון והכא קרא אשכחו ודרוש א"כ לכתוב קרא ואם את שדה מקנתו אשר לא אחוזתו אי נמי שדה אחוזתו מאי אשר לא משדה אחוזתו את שאינה ראויה להיות שדה אחוזה יצתה זו שראויה להיות שדה אחוזה.

ב"ב פ: - ראה שבת צה.

### דברים כו ב, ב"ב פא.

#### ממה מביאים בִכורים

וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה’ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ.

כל אדם מצֻוֶּה להביא בִכורים מאדמתו. התורה אומרת: "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ". (א) כלומר: על כל אדם להביא דוקא מפרי אדמתו שלו. זוהי מטרת מצות בִכורים, להודות על הארץ. אמנם, אפשר היה לפרש שהתורה (ב) לא מדברת כאן אל כל יחיד ויחיד אלא אל עם ישראל כֻלו, ומדובר כאן על ארצו של עם ישראל[[1932]](#footnote-1932), כשם שבמקומות רבים דורשים חכמים שהתורה מדברת אל ישראל. אלא (ג) שהגמ' דוחה זאת.

והא כתיב (א) אשר תביא מארצך ההוא (ב) למעוטי חוצה לארץ והא כתיב (א) אדמתך למעוטי (ב) אדמת עכו"ם והכתיב (א) אשר נתתה לי (ב) דיהבת לי זוזי[[1933]](#footnote-1933) וזבני בהו מתיב רבה הקונה אילן אחד בתוך של חבירו מביא ואינו קורא לפי שלא קנה קרקע דברי ר"מ (ג) תיובתא.

ב"ב פא: - ראה גטין מז:

ב"ב פד: ראה תמורה ה.

### דברים כה טו, ב"ב פח:

התורה מצוה שלא לעשות עול במדות ובמשקולות:

לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּבֵיתְךָ אֵיפָה וְאֵיפָה גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה: אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ אֵיפָה שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ לְמַעַן יַאֲרִיכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ.

אדם צריך להיות בטוח שהוא לא עושה עול במדות. כדי שיהיה בטוח, ראוי שלא ימדוד במדויק, שמא יתן ללקוח קצת פחות מהמדה המדויקת, בשִעור שאינו נִכר לעין. לכן, כדי לְוַדא שאינו גוזל, יתן קצת יותר. ובכך יהיה בטוח שהוא מקים את האמור אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ.

אבן שלמה וצדק צדק משלך ותן לו.

### דברים כה טו, ב"ב פט.

#### דיוק המדות

התורה מצוה שלא לעשות עול במדות ובמשקולות:

לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּכִיסְךָ אֶבֶן וָאָבֶן גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה: לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּבֵיתְךָ אֵיפָה וְאֵיפָה גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה: אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ אֵיפָה שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ לְמַעַן יַאֲרִיכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה כֹּל עֹשֵׂה עָוֶל.

התורה מצוה לא לרמות במדות והמשקולות, אבל לפני כן היא מדגישה ומצוה (ב) שכלל לא תהיינה לאדם מדות ומשקולות שאינן מדויקות. האדם חיב להחזיק דוקא משקולות מדויקות.

ההלכה האוסרת לגמרי להחזיק משקולת לא מדויקת, מלמדת (א) שצריך להחזיק משקולת מדויקת ומכֻוֶּנת לפי מנהג המקום. אדם לא יכול לומר שיחזיק משקולת שאינה מכֻוֶּנת ואינה לפי מנהג המקום ויחשב זאת כאשר יקבע את התשלום. יש חשיבות לעצם החזקת המשקולת המדויקת. אדם חיב להחזיק דוקא משקולת מדויקת ומכֻוֶּנת לפי מנהג המקום. אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ אֵיפָה שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה לָּךְ. מלבד האיפה השלמה, גם (ד) ודא שיהיה צדק. ודא שהיא אכן שלמה.

התורה מצוה שכלל לא תהיה משקולת פגומה. (ג) כיון שיש אִסור כזה – ממילא חיבים בית הדין לפקח שלא תהיינה משקולות כאלה.

(א) מנין שאין מוחקין במקום שגודשין ואין גודשין במקום שמוחקין ת"ל איפה שלמה ומנין שאם אמר הריני מוחק במקום שגודשין ולפחות לו מן הדמים והריני גודש במקום שמוחקין ולהוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו (ד) ת"ל איפה שלמה וצדק יהיה לך.

מנין שאין מעיינין במקום שמכריעין ואין מכריעין במקום שמעיינין ת"ל אבן שלמה ומנין שאם אמר הריני מעיין במקום שמכריעין ולפחות לו מן הדמים והריני מכריע במקום שמעיינין ולהוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו ת"ל אבן שלמה וצדק

(ב) אמר רב יהודה מסורא לא יהיה לך בביתך מה טעם משום איפה ואיפה לא יהיה לך בכיסך מה טעם משום אבן ואבן אבל אבן שלמה וצדק יהיה לך איפה שלמה וצדק יהיה לך.

לא יהיה לך (ג) מלמד שמעמידין אגרדמין למדות ואין מעמידין אגרדמין לשערים

### ויקרא יט לה, ב"ב פט:

מלבד הפסוקים שהוזכרו לעיל, התורה אוסרת עִוות במדות גם בפרשת קדושים:

לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה: מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

התורה אומרת לא לעשות עול, וגם כאן היא מזהירה שלא רק שאין לעוֵת את המדידה, אלא שהמדות צריכות להיות מדות של צדק. ממילא למדנו שכל מה שמעוֵת את המדות – אסור לעשותו.

הוזכרו כאן משפט, מדה, משקל ומשורה. וחכמים פרשו מה פירושן של המלים האלה.

לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה במדה זו מדידת קרקע שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים במשקל שלא יטמין משקלותיו במלח במשורה שלא ירתיח.

### יחזקאל מה יב, ב"ב צ.:

גם יחזקאל מצוה לצדק את המדות:

כֹּה אָמַר ה’ ה’ רַב לָכֶם נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל חָמָס וָשֹׁד הָסִירוּ וּמִשְׁפָּט וּצְדָקָה עֲשׂוּ הָרִימוּ גְרֻשֹׁתֵיכֶם מֵעַל עַמִּי נְאֻם ה’ ה’: מֹאזְנֵי צֶדֶק וְאֵיפַת צֶדֶק וּבַת צֶדֶק יְהִי לָכֶם: הָאֵיפָה וְהַבַּת תֹּכֶן אֶחָד יִהְיֶה לָשֵׂאת מַעְשַׂר הַחֹמֶר הַבָּת וַעֲשִׂירִת הַחֹמֶר הָאֵיפָה אֶל הַחֹמֶר יִהְיֶה מַתְכֻּנְתּוֹ: וְהַשֶּׁקֶל עֶשְׂרִים גֵּרָה עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם.

כבר בתורה נזכר שהשקל הוא עשרים גרה. אלא שכאן מוסיף יחזקאל ואומר: "עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם". פירושים רבים נאמרו לפסוק הזה. רב חסדא בשם שמואל[[1934]](#footnote-1934) מפרש שאפשר לשנות את המנה (בתנאי כמובן שמשנים את כל המנים בעולם וכל הלקוחות וכל המוכרים יודעים על כך), אבל השִנוי לא יכול לעלות על ששית.

אמר רב חסדא שמואל קרא אשכח ודרש והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם מנה מאתן וארבעין הוו אלא שמע מינה תלת ש"מ מנה של קדש כפול היה ושמע מינה מוסיפין על המדות ואין מוסיפין יותר משתות ושמע מינה שתותא מלבר.

### שמות כה כ, מלכים א ו כג, דברי הימים ב ג יג, ב"ב צט.

#### פני הכרובים

התורה מצוה לעשות ארון וכרובים:

וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר מִבַּיִת וּמִחוּץ תְּצַפֶּנּוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זֵר זָהָב סָבִיב: וְיָצַקְתָּ לּוֹ אַרְבַּע טַבְּעֹת זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פַּעֲמֹתָיו וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל צַלְעוֹ הָאֶחָת וּשְׁתֵּי טַבָּעֹת עַל צַלְעוֹ הַשֵּׁנִית: וְעָשִׂיתָ בַדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם זָהָב: וְהֵבֵאתָ אֶת הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן לָשֵׂאת אֶת הָאָרֹן בָּהֶם: בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ: וְנָתַתָּ אֶל הָאָרֹן אֵת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ: וְעָשִׂיתָ כַפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכָּהּ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבָּהּ: וְעָשִׂיתָ שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם מִשְּׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת: וַעֲשֵׂה כְּרוּב אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה וּכְרוּב אֶחָד מִקָּצָה מִזֶּה מִן הַכַּפֹּרֶת תַּעֲשׂוּ אֶת הַכְּרֻבִים עַל שְׁנֵי קְצוֹתָיו: וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֹּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים: וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל הָאָרֹן מִלְמָעְלָה וְאֶל הָאָרֹן תִּתֵּן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ: וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

נאמר כאן "וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֹּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים". לאן פני הכרובים? אל הכפרת או איש אל אחיו?[[1935]](#footnote-1935)

גם שלמה עשה כרובים בקדש הקדשים, כפי שאנו מוצאים:

וַיַּעַשׂ בַּדְּבִיר שְׁנֵי כְרוּבִים עֲצֵי שָׁמֶן עֶשֶׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ: וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הָאֶחָת וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִית עֶשֶׂר אַמּוֹת מִקְצוֹת כְּנָפָיו וְעַד קְצוֹת כְּנָפָיו: וְעֶשֶׂר בָּאַמָּה הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי מִדָּה אַחַת וְקֶצֶב אֶחָד לִשְׁנֵי הַכְּרֻבִים: קוֹמַת הַכְּרוּב הָאֶחָד עֶשֶׂר בָּאַמָּה וְכֵן הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי: וַיִּתֵּן אֶת הַכְּרוּבִים בְּתוֹךְ הַבַּיִת הַפְּנִימִי וַיִּפְרְשׂוּ אֶת כַּנְפֵי הַכְּרֻבִים וַתִּגַּע כְּנַף הָאֶחָד בַּקִּיר וּכְנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי נֹגַעַת בַּקִּיר הַשֵּׁנִי וְכַנְפֵיהֶם אֶל תּוֹךְ הַבַּיִת נֹגְעֹת כָּנָף אֶל כָּנָף: וַיְצַף אֶת הַכְּרוּבִים זָהָב.

כרוביו של שלמה לא היו הכרובים אשר על הכפרת. אלה היו כרובים אחרים.קפט הם לא היו מקשה זהב, וגדלם גדול הרבה יותר מהכרובים אשר על הכפרת. הם לא נעשו מקצות הכפרת או מקצות קדש הקדשים, אלא עמדו האחד במרחק חמש אמות מקיר קדש הקדשים, והשני במרחק חמש אמות מהקיר הנגדי. כך שרק כנף אחת של כל כרוב סככה על הארון (שלא כמו הכרובים שבתורה, שנאמר עליהם בפרוש שהם נעשים מקצות הכפרת, משמע מכאן שארבע כנפיהם סוככות על הכפרת).

לא נאמר כאן לאן פני הכרובים של שלמה, אבל זה התבאר בדברי הימים:

וַיַּעַשׂ בְּבֵית קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים כְּרוּבִים שְׁנַיִם מַעֲשֵׂה צַעֲצֻעִים וַיְצַפּוּ אֹתָם זָהָב: וְכַנְפֵי הַכְּרוּבִים אָרְכָּם אַמּוֹת עֶשְׂרִים כְּנַף הָאֶחָד לְאַמּוֹת חָמֵשׁ מַגַּעַת לְקִיר הַבַּיִת וְהַכָּנָף הָאַחֶרֶת אַמּוֹת חָמֵשׁ מַגִּיעַ לִכְנַף הַכְּרוּב הָאַחֵר: וּכְנַף הַכְּרוּב הָאֶחָד אַמּוֹת חָמֵשׁ מַגִּיעַ לְקִיר הַבָּיִת וְהַכָּנָף הָאַחֶרֶת אַמּוֹת חָמֵשׁ דְּבֵקָה לִכְנַף הַכְּרוּב הָאַחֵר: כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים הָאֵלֶּה פֹּרְשִׂים אַמּוֹת עֶשְׂרִים וְהֵם עֹמְדִים עַל רַגְלֵיהֶם וּפְנֵיהֶם לַבָּיִת.

לאן אפוא הפנים? בעל כרחנו הם מצודדים. שנראים כאיש אל אחיו ונראים כפניהם הביתה, או אל הכפרתקפט.

### בראשית יג יז, ב"ב ק.

#### קניין בהִלוך

וַה’ אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה: כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם: וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת עֲפַר הָאָרֶץ גַּם זַרְעֲךָ יִמָּנֶה: קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה.

מדוע אומר ה' "קוּם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאָרְכָּהּ וּלְרָחְבָּהּ כִּי לְךָ אֶתְּנֶנָּה"? אפשר לפרש, וכך מפרשים חכמים, שכיון שעתידים בניו לקבל את הארץ, מוזמן אברהם להתהלך בה. שהרי לו היא. אבל ר"א מפרש שר"א לומד שע"י ההִלוך הוא קונה אותה. התהלך בה ובכך לך אתננה. ואם כן הוא, אפשר ללמוד מכאן שגם לדורות המתהלך במקום קנאו.

אמר ר' אלעזר מ"ט דר' אליעזר דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה ורבנן התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו.

### דברים יט ג, ב"ב ק:

#### דרך לעיר מקלט

על ערי המקלט מצוה התורה:

תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ.

יש להכין דרך נוחה לעיר המקלט. כדי שהרוצח יוכל לברוח בלי להכשל. פרטי הדבר לא התבארו. לא נתבאר כאן מהי הכנת הדרך, איזו דרך יש להכין. רב הונא דורש, מכך שנאמר "תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ", שאין מדובר על דרך רגילה אלא על דרך מיוחדת, דרך בה' הידיעה. דרך שצריכה הכנה. ומכאן הוא דרש שצריך דרך ברוחב כפול מהדרך הרגילה.

א"ר הונא מאי קראה דכתיב תכין לך הדרך דרך הדרך.

ב"ב קג. – ראה קדושין סא

### במדבר כו נה, ב"ב קו:

#### קנין בגורל

ה' מצוה לחלק את הארץ דוקא בגורל:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת: לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יֻתַּן נַחֲלָתוֹ: אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ: עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט.

האם אפשר ללמוד מכאן שקרקע נקנית בגורל?

בפשטות, ר' (א) אלעזר סובר שכן, ואילו רב אשי סובר שלא. ר' אלעזר סובר שאת הארץ חִלקו בגורל משום שגורל קונה. ואילו רב אשי סובר שלא הגורל קנה, הגורל רק ברר מה יקנה כל קונה, ואין זה דין קבוע אלא דין (ב) שנוהג דוקא בחלוקת הארץ. חלוקת הארץ, שהיתה ארוע יחיד במינו, שהיו בו אורים ותומים והיה בו צווי מיוחד לחלק דוקא בגורל[[1936]](#footnote-1936), בה הגורל קבע. אבל לא כל גורל יוצר קנין. (ואם הוא יוצר, לא הגורל עצמו יוצר את הקניין, אלא ההנאה דצייתי להדדי היא היוצרת[[1937]](#footnote-1937)). אמנם יש בכך מחלוקת בין הראשונים, ויש אומרים שגם רב אשי מסכים שאפשר ללמוד מכאן לכל הקניינים[[1938]](#footnote-1938).

(יש לשאול מאיזה דין נוחלים בני המשפחה וע"פ איזה כלל התורה מגדירה אותם כיורשים או כלקוחות[[1939]](#footnote-1939). יתכן שמ"ד שהם לקוחות סובר שהם אינם יכולים להיות יורשים אא"כ ינחלו בגורל ע"פ ה', ולפ"ז אנו רואים שכל נחלותיו של יהושע הם ע"פ ה', שהרי הם בעלים בקרקע. דינם של החולקים מכאן ולהבא[[1940]](#footnote-1940) הוא כלקוחות כיון שהם אינם נוחלים ע"פ ה'[[1941]](#footnote-1941)).

מ"ט אמר (א) ר' אלעזר כתחלת ארץ ישראל מה תחלה בגורל אף כאן בגורל אי (ב) מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואורים ותומים אמר רב אשי בההוא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקנו להדדי.

### במדבר כז ח-יא, ב"ב קח-קי

#### סדר קדימה בירושה

התורה מלמדת סדר ירושה בעקבות שאלתן של בנות צלפחד. בנות צלפחד שאלו האם מי שאין לו בן תירשנו בתו. על כך ענה ה':

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו: וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט.

התורה מלמדת את הסדר: אם אין בן – בת, אם אין בת – אחים. אם אין אחים – אחי אביו. אם גם זה אינו – הכלל הוא ששארו הקרוב אליו ממשפחתו הוא היורש. ממילא (יא) גם למדנו שהראשון והקודם לירושה הוא הבן. רק אם אין בן – עוברים לבאים אחריו.

הכלל של הירושה נלמד מהפסוק "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", הפסוק הזה הוא סִכום וכלל של הפרטים האמורים לפניו, ומלמד כלל: רק אם בן אין לו – תנתן נחלתו לבתו. לכן יש (כב) לעיין בזרע המת, ורק אם עייננו ומצאנו שאכן בֵּן אֵין לוֹ, מבקשים בת. דוקא אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ – וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ, אין לתת את נחלתו לבתו אם יש לו בן או זרע הבן, כדי לקיים כלל זה יש לעיין ולוודא שאכן בֵּן אֵין לוֹ, שהכתוב כאן אכן מתקיים. אם יש לו בן, גם אם הבן הזה כבר מת[[1942]](#footnote-1942), הרי יש לו בן, ולפיכך לא מתקיים התנאי אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ. לכן לא נוהג דין וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ. אין לתת את הנחלה לבתו אלא אם אין לו בן. אם אכן אין לו בן, נותנים את נחלתו לבתו. וכן נדרשים הפסוקים הבאים: רק אם עיינו ומצאנו שאכן אֵין לוֹ בַּת (ולא זרע בת), מעיינים בזרע אבי המת, וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו. העיון הוא ע"י שמעיינים ומבקשים האם נותר זרע לו או לבנו, ואם נמצא לו זרע – יירשנו.

הפרשה איננה מזכירה את אבי המת. ונראה שטעם הדבר משום שהפרשה עוסקת בנחלה בא"י, ובד"כ מי שיש לו אב, עדיין אין לו נחלה בארץ. אך מי יורש את שאר נכסיו? האם לא יירשנו אביו?

כיון שפסוק הסִכום הוא "ונתתם את נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו" אנו (א) למדים ממנו את הכלל שקרוב קרוב קודם. הכלל הזה חל לאֹרך כל הפרשה[[1943]](#footnote-1943), לא רק אם אין אחים לאביו, אלא לכל אֹרך הפרשה, נחלתו תמיד תעבור לשארו הקרוב ביותר ממשפחתו, כפי שהפרשיה מפרטת כבר מתחִלתה[[1944]](#footnote-1944). מתוך כך שהתורה סִכמה ואמרה שאם אין אחים לאביו יירשוהו הקרובים, אנו מסכמים את כל הפרשה ואומרים שלאֹרך כל הפרשה קרוב קרוב קודם. כלשון הגמ': קראי שלא כסדרן כתיבי. מכאן אפשר להסיק שגם האב יורש. אלא שאם כך נשאלת השאלה מהי קרבתו של אב, ביחס לבן, לבת ולאחים[[1945]](#footnote-1945).

הבן הוא כרעיה דאבוה, כלומר: הוא חלק מגוף אביו עצמו. לכן (ב) אנו מוצאים[[1946]](#footnote-1946) שנחלת אדם היא גם נחלת בנו ואם קנאה בנו מההקדש הרי זה כאילו קנאה הבעלים עצמו. עוד אנו מוצאים[[1947]](#footnote-1947) שאדם (ג) יכול לייעד אמה עבריה לבנו, אע"פ שהקונה אמה עבריה אסור לו למכרה לאחרים, עם זאת פשוט לתורה שיכול ליעד אותה לבנו, התורה מלמדת מה הדין אם עשה לבנו ייעדנה, בלי צֹרך להקדים ולומר בפרוש שיכול ליעדה לבנו, פשוט לתורה שיכול לעשות כן. בנו הוא חלק ממנו ולכן פשוט שיכול ליעד לו. בנו אינו אחר. כמו כן מי שיש לו בן (ד) אין אשתו צריכה יבום, חלק ממנו ממשיך לחיות בעולם[[1948]](#footnote-1948). מכל זה אנו למדים שהבן הוא חלק מאביו. ולכן – ממילא יורש את נחלתו. שהרי אם אדם מת, ממילא נחלתו בידי חלקי גופו שעוד חיים. לעֻמת זאת, האב אינו חלק מגוף בנו. לכן מי שיש לו בנים לא יירשנו אביו. הכלל הזה נכון גם לגבי בת, גם בת היא חלק מאביה ולכן מי שיש לו בת – נשאר חלק ממנו בעולם ואין אשתו צריכה יבום. צאצאיו יורשים אותו, נותר ממנו בעולם, ולכן (ה) אינו צריך להחזיר את הנחלה לדור שמעליו[[1949]](#footnote-1949). מכאן שהאב אינו יורש את בנו אם יש לבנו בנות. אבל אם אין לבנו לא בנים ולא בנות, (ו) האב קודם לאחים, שהרי הוא יותר קרוב מהם. שהרי הכלל העולה מן הפרשה הוא שאם לא נותרו צאצאים לאיש יירשו צאצאי אביו, וכ"ש אביו עצמו[[1950]](#footnote-1950).

הכלל העולה מהפרשה הוא שאם אין לאיש צאצאים, מחפשים (כב) ומעיינים בצאצאי אביו, אם לא נותר דבר מאביו, מעיינים בצאצאי אבי אביו, וכן הלאה. הקרוב קרוב קודם. ותמיד דרך העיון היא כאילו אותו איש שבזרעו מעיינים מת עכשו, ויורשיו יורשים אותו, ויורשי יורשיהם אחריהם, עד אשר נמצא אדם חי שיירש את נכסיו[[1951]](#footnote-1951).

מכאן אפשר ללמוד כמה דברים: ראשית, שאי אפשר שיקדמו אחי האב לאב, וזה פשוט. (ו) אחי האב אינם באים אלא מכח האב ורק אחר שלא נותר דבר מהאב עצמו. הלִמוד מהכלל קרוב קרוב קודם הוא שאם לא נותר דבר מהמת עצמו יירשוהו אביו וצאצאיו, והקרבה נמדדת לפי השאלה עד איזה אב ממשמשת והולכת הנחלה.

שנית, הכלל המנחה את העברת הנחלה הוא קרבת האבות. כיצד מתקים הכלל "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ"? זו הדרך: "אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו". העולה מתוך הקרובים שהתורה מנתה הוא שהנחלה נשארת במשפחת אביו ובמשפחת אבי אביו, וכן הלאה. הכלל הזה (ט) תואם את המושג משפחהריא כפי שאנחנו מכירים אותו ממקומות רבים בתורה כגון בפרשיות המפקד והחניה, שפותחות בפסוקים: "שְׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת כָּל זָכָר לְגֻלְגְּלֹתָם". המשפחה היא תמיד, כאמור כאן, לְבֵית אֲבֹתָם. ישראל נפקדו וחנו איש איש לפי בית אביו, ולא לפי בית אמו. בני ראובן, בני שמעון וכו'. וכן נאמר שם: "וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה כֵּן חָנוּ לְדִגְלֵיהֶם וְכֵן נָסָעוּ אִישׁ לְמִשְׁפְּחֹתָיו עַל בֵּית אֲבֹתָיו". וכן נאמר שם על הלויים, שודאי מתייחסים לאבותיהם: "פְּקֹד אֶת בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם", וכו'. הכלל הזה עולה גם מפרשתנו, גם מפרשית המפקד, וגם מפרשיות רבות בתורה. משפחה היא משפחת האבריא. (ומכאן עולה גם שאחיו של אדם מאמו בלבד, אינו יורש אותו).[[1952]](#footnote-1952)

שלישית, בהמשך לאמור לעיל, יש לתת את לבנו לכך שכל הנחלות נאמרו בלשון וּנְתַתֶּם, ורק נחלת הבת אמורה בלשון וְהַעֲבַרְתֶּם. כפי שעולה ממקומות רבים בתורהריא, הבת עוברת למשפחה אחרת עם נשואיה, (ז) ולכן הנחלה עוברת. שאר היורשים, בני המשפחה הם, וממילא הם מקבלים. אין צֹרך ב"והעברתם", אלא רק "ונתתם". אבל בת מעבירה נחלה, הנחלה עוברת לשבט אחר. לכן במקום בת מתקיים והעברתם את נחלתו, ולא ונתתם. התורה העדיפה את בתו של אדם, שהיא עצמו ובשרו וחלק מגופו, על פני משפחתו. מכאן שאין (ח) לתת את הנחלה למי שמחוץ לגופו של המוריש ולא נוצר מגופו של המוריש, כל עוד יש לו בת. מעבירים את הנחלה לבת. אם אין לו בת, הנחלה נשארת במשפחתו, ע"פ הכלל הידוע שכל דור שלא נותר ממנו דבר, חוזרת הנחלה אל (ז) הדור שמעליו. ואם הוא כבר מת – אל זרעו. רק בת מעבירה את הנחלה מהכלל הזה, המוביל את הפרשה. מכאן עולה שאם אין בת – חוזר הכלל למקומו, ואם אין בנים למת, תשוב הנחלה לאביו וזרע אביו.[[1953]](#footnote-1953)

#### ירושת בן ובת

בנות צלפחד באו אל משה ותבעו נחלה מהטעם: "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָּנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ", ולכן צוה ה': "אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ". משמע מכאן (יא) שפשוט שאם יש לו בן יירש הבן[[1954]](#footnote-1954). כך פשוט גם כאן בפרשיה וגם במקומות נוספים בתורה כגון: "וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה", משמע (יג) שאדם מוריש את ירושתו לבניו. התורה חִדשה כאן, בעקבות בקשתן של בנות צלפחד, שאם אין בן תועבר הנחלה לבת. אך, כפי שבארנו לעיל, זוהי העברה ולא נתינה. אין זו הדרך הראויה מלכתחילה. הדרך הראויה היא שיירש הבן. כך עולה (יב) גם מהכלל המסכם את הפרשה: "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ". בתו של אדם אינה ממשפחתו, היא עוברת למשפחה אחרת, וממילא היא פחות קרובה. כפי שבא הדבר לידי בטוי בפרשיות שונות בתורה. וכן נאמר בעניין בנות צלפחד: "וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה". מכאן משמע שסתם בת היא לא בת יורשת נחלה.

האם אמו של אדם יורשת אותו? מפרשתנו עולה שלא. שהרי היא יכולה להנשא ולעבור למשפחה אחרת, נמצא שאינה שארו הקרוב אליו ממשפחתו. וכך עולה מפרשיתנו. וכן אומרת המשנה והסוגיא כאן.

אמנם להלן (קיד:) אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה בן ר' שמעון שהאם יורשת. הוא דורש את הפסוק וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל[[1955]](#footnote-1955). הגמ' שם (קטו.) שמסבירה את דעת התנא של משנתנו, דוחה את דברי ר' יוחנן, ומסבירה מדוע הדרשה הזאת לא נכונה לגבי ירושת האם. התורה אמנם קבעה שבתו של אדם תירש אותו אם אין לו בן, אבל אמו לא תירשנו. התורה לא חִדשה כאן ירושה (כה) אלא לבת[[1956]](#footnote-1956), לא לאם. והסברה מובנת: בתו היא חלק ממנו, אמו איננה חלק ממנו, כפי שבארנו לעיל לגבי אביו. אביו אמנם יורשו כי הוא שארו הקרוב אליו ממשפחתו, ושניהם באו משרש אחד. אבל אמו באה ממשפחה אחרת.

וכפי שנבאר להלן, הפסוק "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל", משוה בין המטות (כה) דוקא לעניין הבת היורשת את המטות האלה, שהרי נאמר שם בת יורשת נחלה ממטות, לא בת מורישה למטות. הפסוק הזה, שממנו דורשים שיש להשוות את מטה האב למטה האם, מדבר דוקא על בת שיורשת. לכן אי אפשר ללמוד ממנו על בת שמורישה.

#### ירושת אשה שמתה

התורה לא עסקה בפירוש בירושת אשה שמתה. מה יהיה דינה? לכאורה כל עוד לא למדנו אחרת, יהיו דיני אשה שמתה כדין איש שמת, ויירשוה בניה, ואם אין לה בנים תירשנה בתה. וכן הלאה.קצח

אם נבקש להחיל גם על אשה שמתה את הכלל "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ"קצח, נצטרך לשאול מהי משפחתה של האשה? לאיזו משפחה היא שיכת ומהו שארה. הלא עם נִשואיה עזבה האשה את משפחת אביה, וכעת היא חלק ממשפחת בעלה, כפי שעולה ממקומות רבים בתורה.[[1957]](#footnote-1957) כיצד יתקים אפוא הכלל "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ"?

מכללי הירושה שהתבארו לעיל, שקרוב קרוב קודםקצח, אפשר[[1958]](#footnote-1958) ללמוד גם לגבי אשה שמתה. ולכן עלינו לברר היכן הבעל בסדר הקִרבה. אשה היא חלק ממשפחתו של הבעל. האשה הנשאת משתיכת למשפחת בעלה. היא חלק ממנו. שארה ממשפחתה הוא בעלה. ממילא, הכלל "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" (י) חל גם עליו[[1959]](#footnote-1959). כיון שהבעל הוא שארה ממשפחתה[[1960]](#footnote-1960), נמצא שאחת ההלכות הנלמדות מהמלה "שארו" – זו אשתו. כלומר שהבעל יורש את אשתו[[1961]](#footnote-1961).

(לא כל מוריש גם יורש. התורה אומרת כאן: "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ". שארו הקרוב אליו יירש את נחלתו, אבל לאו דוקא הוא יירש את שארו, (יז) כאשר אינו שארו של שארו. כגון בבעל ואשה. שהוא שארהּ אך היא לא שארו[[1962]](#footnote-1962). ודאי בשעת מותו. ממילא היא אינה כלולה בכלל האמור כאן: "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ". בעל אינו חלק ממשפחתה של אשתו. הרי הוא יכול לשאת כמה נשים וודאי שאינו חלק מכל המשפחות. ודאי שבמותו אשתו כבר אינה ממשפחתו והיא חפשית ללכת למשפחה אחרת).

לדין ירושת אשה יש עוד מקור. אפשר (ונראה שכן דעת (יח) ר' ישמעאל) ללמוד זאת מהפסוקים בסוף פרשת מסעי. שם נאמר:

זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

הפסוקים האלה הם תשובה לחששם של בני מנשה ש"וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרֵעַ". בני מנשה טוענים שנישואיהן של בנות צלפחד לבני שבט אחר, יגרמו להעברת הנחלה לאותו שבט. כנגד חשש זה, מצוה התורה שבנות צלפחד תנשאנה לבני שבטן, וכך לא תסֹב נחלה ממטה למטה אחר.[[1963]](#footnote-1963) וכאן מביאה התורה שני פסוקים שאוסרים להסב נחלה ממטה למטה. ממילא למדנו שנִשואי יורשת לשבט אחר יביאו להסבת נחלה. ממה חששו בני מנשה? כיצד תסֹב נחלת בנות צלפחד לשבט אחר אם תנשאנה? אפשר להסביר זאת בשתי דרכים. אפשר להסביר שאם תנשא האשה לבן שבט אחר יירשנה בנה שיהיה בן שבט אחר, ואפשר לפרש שאם תנשא (יח) תבא נחלתה לידי בעלה (כפי שלכאורה עולה מלשונם של בני מנשה, שעצם הנשואין יעבירו את הנחלה. אם כי אפשר לפרש גם אחרת: שיגרמו בסופו של דבר להעברת הנחלה, כשתמות הבת היורשת. ואולם, יש מקום לדיק מלשון בני מנשה. בהתאם לטעם הראשון שהזכרנו לעיל: את האדם יורש שארו ממשפחתו, נישואיהן של בנות צלפחד לשבט אחר הן העברת בנות צלפחד עצמן למשפחה אחרת, וממילא יירש אותן שארן ממשפחתן, הלא הוא הבעל, ונגרעה נחלתן מנחלת אבותינו).

כיון שנאמרו כאן שני פסוקים, דורשים חכמים (כ), שאחד הפסוקים אמור על הסבת הבן ואחד על הסבת הבעל. כלומר: פסוק אחד בא ללמד שבת יורשת נחלה לא תנשא לבן שבט אחר פן יירשנה בנה, והפסוק השני בא ללמד שלא תנשא לבן שבט אחר פן יירשנה בעלהריג. והדבר צריך בֵאור רב[[1964]](#footnote-1964).

נאמר כאן: "וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה", לכאורה אפשר היה לפרש את הפסוק כאומר וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מאחד מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. אבל חכמים (יד) דרשו שהפסוק עוסק בבת שיורשת נחלה משני מטות, כי אביה ממטה אחד ואמה ממטה אחר[[1965]](#footnote-1965). מכאן שבת יורשת את אמה. לא נאמר כאן "וכל בת יורשת נחלה ממטה אביה", אלא "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל". בת יורשת נחלה לאו דוקא מאביה, אלא בכל דרך שהיא תירש ממטה כלשהו. היא יורשת ממטות בני ישראל. מכאן שיורשת גם את אמה. כאמור, הדרשה הזאת לא בהכרח מחויבת ע"פ הפשט. ואולם, כפי שראינו לעיל, לכאורה נראה שאין צֹרך בדרשה זו, אלא סברה היא: (טו) כמו שאיש שמת יירשוהו בניו, כך אשה שמתה יירשוה בניה, ואם אין לה בן תירשנה בתה[[1966]](#footnote-1966). האמוראים בארו שדרשה זו נצרכה כדי ללמוד שהבן קודם לבת גם בנכסי האם, שהרי לכאורה אפשר ללמוד מן הסברה להפך: אם ממילא אין זו נחלת משפחה, והיא הוסבה ממשפחתה, שוב מה יתרון הבן על הבת? (וכך אמנם סבר ר' זכריה בן הקצב)[[1967]](#footnote-1967). כנגד סברה זו (טז) הובאה דרשה זו כדי ללמד שמטה האב ומטה האם שוים. אשה יורשת נחלה ממטות בני ישראל, ממטה אביה וממטה אמה, דוקא אם אין לה אח. שאם לא כן – אינה בת יורשת נחלה.

לא נאמר כאן "וכל בת יורשת נחלה ממטה אביה", אלא "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל". בת יורשת נחלה לאו דוקא מאביה, אלא בכל דרך שהיא תירש ממטה כלשהו. היא יורשת ממטות בני ישראל. מכאן שיורשת גם את אמה. והתנא למד מכאן שירושת מטה אמה שוה לירושת מטה אביה, הבת יורשת מטה אחר כמו שיורשת את מטה אביה: דוקא אם אין אח. ואולם, נאמר כאן "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל". ההשוואה בין המטות היא דוקא לעניין הבת היורשת את המטות האלה. הפסוק הזה עוסק בבת יורשת נחלה ממטות, ומכאן אפשר ללמוד שהיא יורשת את נחלת שני המטות באופן שוה, כלומר ע"פ אותם דינים. אבל ודאי שההשואה הזאת לא יכולה ללמד דבר על כך שהמטות יירשו אותה. לא על זה דִבר הפסוק. הפסוק הזה, שממנו דורשים להשוות את מטה האב למטה האם, מדבר (כה) על בת שיורשת, לא על בת שמורישה. לכן אי אפשר ללמוד ממנו על בת שמורישה.

והרי מקור מפורש לירושת אשה שמתה. גם אשה שמתה יורשת אותה בתה, וק"ו לבנה. וכדרך הירושה של מטה אביה, כך דרך ירושת מטה אמה.

עוד דורשת הגמ' שמהפסוק הזה עולה שגם בת שירשה שני מטות, תהיה לאשה דוקא לאחד ממטה אביה.

וכבר הזכרנו לעיל שיש לתת את דעתנו לכך שכל הנחלות נאמרו בלשון וּנְתַתֶּם, ורק נחלת הבת אמורה בלשון וְהַעֲבַרְתֶּם. הבת עוברת למשפחה אחרת, (ז) ולכן הנחלה עוברת. שאר היורשים, בני המשפחה הם, וממילא הם מקבלים. אין צֹרך ב"והעברתם", אלא רק "ונתתם". אבל בת מעבירה נחלה, הנחלה עוברת לשבט אחר. שהרי בנה ובעלה יורשים אותה.

#### ירושה בקבר

הכלל שעל פיו נקבעים דיני הירושה נלמד מהפסוק "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", הפסוק הזה הוא סִכום וכלל של הפרטים האמורים לפניו, ומלמד כלל: הקשר המשפחתי נמדד ע"י (כב) עיון בזרע המת, והשאֵר הקרוב ביותר יירש. ורק אם עייננו ומצאנו שאכן בן אין לו, מבקשים בת. ורק אם עיינו ומצאנו שאכן אין לו בת, מעיינים בזרע אבי המת. העיון הוא ע"י שמעיינים ומבקשים האם יש בן, ואפילו בן מת. שאם יש לו בן – הרי לא מתקיים "ובן אין לו".[[1968]](#footnote-1968) מעיינים האם נותר זרע לו או לבנו, ואם נמצא לו זרע – יירשנו. מכאן שכל הראוי ליורשו כאילו יורש אותו עתה, גם אם כבר מת. איש כי ימות ובן אין לו – ונתתם את נחלתו לבתו. אבל אם יש לו בן, גם אם הבן כבר מת, הרי יש לו בן והבן הזה יורש אותו, ומוריש את בניו שלו. לכן אין נותנים את הנחלה לאחיו אלא אם אין למת זרע. אם אין לו זרע, מעיינים בזרע אביו. משום כך, נותנים את הנחלה לאחיו, כאשר אנו מעיינים בזרע האב, ולאחי אביו כאשר אנו מעיינים בזרע אבי אביו.

הכלל הוא "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ". כל קרוב יורש אותה, ומעתה הוא מוריש ליורשיו שלו, והם יורשים את היורש כפי דיני נחלות האמורים כאן. מכאן (כד) שכל אחד מיורשיו כאילו יורשו עתה[[1969]](#footnote-1969), אע"פ שהוא עצמו כבר מת[[1970]](#footnote-1970). ולכן (כג) בניו קודמים לבנותיו, והאב קודם לכל יוצאי ירכו[[1971]](#footnote-1971).

על דרכה של ירושה בקבר ראה להלן ב"ב קנט. קנט:

בן אין לי אלא בן בן הבן או בת הבן או בן בת הבן מנין תלמוד לומר אין לו (כב) עיין עליו בת אין לי אלא בת בת הבת ובן הבת ובת בן הבת מנין ת"ל אין לו עיין עליו הא כיצד נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן.

שארו זה האב (א) מלמד שהאב קודם לאחין יכול יהא קודם לבן ת"ל הקרוב קרוב קרוב קודם ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח[[1972]](#footnote-1972) מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו (ג) ליעדה ולשדה (ב) אחוזה אדרבה מרבה אני את האח שכן קם תחת אחיו ליבום כלום (ד) יש יבום אלא במקום שאין בן הא במקום שיש בן אין יבום.

ומנין שהאב יורש אמרת קל וחומר הוא ומה אחים שאינן באים אלא מכח האב הרי הם יורשים, האב שאין האחים באים אלא מכחו דין הוא שיירש (ספרי).

כיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי נינהו (ה) לענין נחלה נמי בן ובת כי הדדי נינהו.

אחי האב לא צריכי קרא (ו) אחי האב מכח מאן קא אתו מכח אב קאי אב קא ירתי אחי האב.

את זו דרש רבי ישמעאל ברבי יוסי איש כי ימות ובן אין לו וגו' (ז) במקום בת אתה מעביר נחלה מן האב ואי אתה מעביר נחלה מן האב במקום אחין. (ספרי והובא בסוגיתנו).

רבי (ז) אומר בכולן נאמר בהן נתינה וכאן נאמרה בהן העברה שאין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת הואיל ובנה ובעלה יורשין אותה. (ספרי והובא בסוגיתנו).

והבנים את האב מנלן (יא) דכתיב איש כי ימות וגו' טעמא דאין לו בן הא יש לו בן בן קודם.

ואימא במקום בת אתה מעביר נחלה מן האחין ואי אתה מעביר נחלה מן האב אפילו במקום בת (ח) אם כן לא נכתוב רחמנא והעברתם.

אמר קרא (ט) ממשפחתו וירש אותה משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה דכתיב למשפחותם לבית אבותם.

רב אחא בר יעקב אמר מהכא למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן (יא) טעמא דאין לו בן הא יש לו בן בן קודם ודלמא בנות צלפחד הוא דקאמרן הכי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא רבינא אמר מהכא (יב) הקרוב אליו הקרוב קרוב קודם ומאי קורבה דבן מבת שבן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה יעדה בת לאו בת יעדה היא שדה אחוזה נמי מהאי פירכא גופה הוא דהא קיימא ליה לתנא כלום יש יבום אלא במקום שאין בן אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא ואי בעית אימא מהכא (יג) והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם בניכם ולא בנותיכם.

שארו זו אשתו מלמד (י) שהבעל יורש את אשתו.

יכול אף היא תירשנו (יז) תלמוד לומר וירש אותה הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו.

וירש אותה מלמד (י) שהבעל יורש את אשתו דברי ר"ע. רבי ישמעאל אומר אינו צריך הרי הוא אומר (יח) וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת וגו' בהסבת הבעל הכתוב מדבר ואומר ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה ואומר ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר ואומר ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו וכי מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר אלא מלמד (יט) שנשא פנחס אשה ומתה וירשה ואומר ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד וכי מנין ליאיר שלא היה לו לשגוב מלמד שנשא יאיר אשה ומתה וירשה[[1973]](#footnote-1973). (ספרי והובא בסוגיתנו).

א"ר אבהו אמר ר' יוחנן אמר רבי ינאי אמר רבי ומטו בה משמיה דרבי יהושע בן קרחה (כא) מנין לבעל שאינו נוטל בראוי כבמוחזק שנאמר ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד מנין ליאיר שלא היה לו לשגוב אלא מלמד שנשא שגוב אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה וירשה יאיר ואומר ואלעזר בן אהרן מת ויקברו וגו' מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר מלמד שנשא אלעזר אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה וירשה פנחס ומאי ואומר וכי תימא יאיר דהוה נסיב איתתא ומתה וירתה תלמוד לומר ואלעזר בן אהרן מת וכי תימא דנפלה ליה בשדה חרמים אמר קרא בנו נחלה הראויה לו וירשה בנו.

וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל (יד) היאך בת יורשת שני מטות אלא זו שאביה משבט אחד ואמה משבט אחר ומתו וירשתן ואין לי אלא בת בן מנין אמרת קל וחומר ומה בת שהורע כחה בנכסי האב יפה כחה בנכסי האם בן שיפה כחו בנכסי האב אינו דין שיפה כחו בנכסי האם[[1974]](#footnote-1974) וממקום שבאת (טו) מה להלן בן קודם לבת אף כאן בן קודם לבת ר' יוסי בר' יהודה ור"א בר' יוסי אמרו משום רבי זכריה בן הקצב אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם.

דאמר קרא ממטות (טז) מקיש מטה האם למטה האב מה מטה האב בן קודם לבת אף מטה האם בן קודם לבת.

וכל בת יורשת נחלה (כה) יורשת ואינה מורשתרי.

ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה בסבת הבן הכתוב מדבר אתה אומר בסבת הבן או אינו אלא בסבת הבעל כשהוא אומר ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר הרי בסבת הבעל אמור הא מה אני מקיים (כ) ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה בסבת הבן הכתוב מדבר.

ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר בסיבת הבעל הכתוב מדבר אתה אומר בסיבת הבעל או אינו אלא בסיבת הבן כשהוא אומר ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה הרי הסיבת הבן אמור הא מה אני מקיים (כ) ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר בסיבת הבעל הכתוב מדבר.

מאי ואומר וכי תימא בסבת הבן קא קפיד קרא אבל בעל לא ירית (כ) תא שמע ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה למטה וכי תימא לעבור עליו בלאו ועשה ת"ש לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר.

וירש מקיש (כג) ירושה שניה לירושה ראשונה מה ירושה ראשונה בן קודם לבת אף ירושה שניה בן קודם לבת.

מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין (כד) תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין[[1975]](#footnote-1975).

ומנין לעשות את בת הבן כבן אמרת קל וחומר הוא (כו) ומה בנות צלפחד שלא היו אלא לשעה עשה את בת הבן כבן קל וחומר לדורות. מנין לעשות נקבות כזכרים הרי אתה דן הואיל והבנים יורשים והאחין ואחי האב יורשים מה בנים עשה נקבות כזכרים אף בכל היורשים נעשה נקבות כזכרים ומה בנים הקדים זכרים לנקבות אף בכל היורשים נקדים זכרים לנקבות (ספרי).

שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שוטים מנין זה לכם ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן קרא עליו את המקרא הזה אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה וכתיב אלה בני צבעון ואיה וענה[[1976]](#footnote-1976) אמר ליה רבי בכך אתה פוטרני אמר לו שוטה ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין ונצחום ואותו היום עשאוהו יום טוב. (מגלת תענית, והובאה בסוגייתנו).

ב"ב קי: - ראה יבמות יז:

### שמות ו כג, ב"ב קי.

בכמה מקומות בתורה, כשהתורה מספרת על אדם שלקח לו אשה, היא מיחסת את האשה לא רק לאביה אלא גם לאחיה. כך הוא לגבי יצחק שלקח את רבקה, וכך הוא לגבי עשו שלקח את מחלת. וכך הוא לגבי אהרן שלקח את אלישבע:

וַיִּקַּח אַהֲרֹן אֶת אֱלִישֶׁבַע בַּת עַמִּינָדָב אֲחוֹת נַחְשׁוֹן לוֹ לְאִשָּׁה...

במקרה של אהרן שלקח את אלישבע, מסתבר שטעם הדבר הוא שנחשון איש ידוע הוא, יותר מעמינדב. ומ"מ למדנו מכאן שיש חשיבות לשאלה מיהו אחיה של האשה. על כך סמך רבא את דרשתו שיש לבדוק באחיה של האשה.

אמר רבא הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה שנאמר ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון ממשמע שנאמר בת עמינדב איני יודע שאחות נחשון היא מה תלמוד לומר אחות נחשון מכאן שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. תנא רוב בנים דומין לאחי האם.

### דברים כא יז, ב"ב קיא:

#### ירושת בכור

התורה מצוה לתת לבכור ירושה פי שנים. אמנם, התורה לא צִוְּתה זאת בפירוש, אבל מכך שצִוְּתה לא למנוע מבן השנואה את בכורתו, ממילא למדנו שסתם בכור יורש פי שנים, וכפי שאומרת התורה בסוף הפרשיה:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

פרשיה זו נאמרה בספר דברים, ללא קשר לפרשת הירושה שנאמרה בפרשת פינחס ונידונה לעיל. נשאלת אפוא השאלה מה הקשר בין דין בכורה האמור כאן ליתר דיני הנחלות האמורות בפרשת פינחס? האם דין בכורה נוהג רק בין בנים היורשים את אביהם, או גם בקרב היורשים האחרים שהוזכרו לעיל: בנות היורשות את אביהן, אחים היורשים את אחיהם, וכו'. (וראה על כך גם בבכורות נב:).

עיון בפרשיה מלמד שהדין האמור כאן הוא דין מיוחד שאינו נוהג אלא בבנו הבכור של אדם. כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה. אין דין זה אמור אלא באיש המוריש לבנו. לא באשה ולא בבת. דוקא בן הוא ראשית אונו של איש.

אמר אביי אמר קרא בכל אשר ימצא לו לו ולא לה ואימא הני מילי בחור שנשא אלמנה אבל בחור שנשא בתולה ה"נ דשקיל א"ר נחמן בר יצחק אמר קרא ראשית אונו אונו ולא אונה ההוא מבעיא ליה לבא אחר נפלים דלהוי בכור לנחלה מי שלבו דווה עליו יצא זה שאין לבו דווה עליו אם כן לימא קרא כי הוא ראשית און מאי אונו שמע מינה תרתי ואכתי אימא הני מילי אלמון שנשא בתולה אבל בחור שנשא בתולה הכי נמי דשקיל אלא אמר רבא אמר קרא לו משפט הבכורה משפט הבכורה לאיש ולא משפט הבכורה לאשה[[1977]](#footnote-1977).

ראה נדה כג: וראה בכורות נב

### דברים כא טז, ב"ב קיג:

#### הורשה ודין

התורה מצוה לתת לבכור ירושה פי שנים. התורה מצוה את האדם להנחיל את בניו, וכיצד לעשות כן:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

התורה מצוה את האדם כיצד להנחיל את בניו. לפי דרכנו למדנו שהאיש הוא המנחיל את נכסיו לבניו. הוא מחלק את נכסיו. והתורה מצוה אותו כיצד לעשות כן.

משמע שהאיש מחלק את נכסיו. וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ. יש יום שבו ינחיל האיש את בניו.

ומתוך שנקטה התורה לשון "בְּיוֹם הַנְחִילוֹ", למדו חכמים שמנחיל דוקא ביום. ואפשר שזו אסמכתא.

והיה ביום הנחילו את בניו ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה.

### במדבר כז יא, ב"ב קיג:

התורה מצוה כיצד יש לחלק נחלה:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו: וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

למדנו אפוא שחלוקת נחלה היא דין מדיני התורה, ויש לחלק את הנחלה דוקא בדרך האמורה בתורה.

אדם יכול לחלק את נחלתו בין בניו, כפי שמצאנו בפרשת בכור שהובאה לעיל. שם נאמר "וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ". האיש הוא המנחיל את יורשיו[[1978]](#footnote-1978). אבל דוקא את יורשיו[[1979]](#footnote-1979). פרשת פינחס מלמדת מי הם יורשיו. ליורשיו צריך לתת את הנחלה.

האם יש כאן מעשה ממוני פשוט כמו נתינת מתנה, או שהדבר הזה הוא דין וצריך לנהוג בו ככל הלכות הדין? כיון שנאמר כאן "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט", משמע שזה דין.[[1980]](#footnote-1980) ממילא צריך לנהוג בו ככל הלכות הדין. וכן למדו מכאן שאין התנאי מועיל בנחלה, שהרי משפט היא.[[1981]](#footnote-1981)

והיתה לבני ישראל לחוקת משפט אורעה כל הפרשה כולה להיות דין.

### במדבר כו נג, לג נג, ב"ב קיז.

#### חלוקת הארץ

אחרי המפקד שפקדו משה ואלעזר את ישראל בשנת הארבעים, נאמר:

אֵלֶּה פְּקוּדֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וָאָלֶף שְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים: פ

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת: לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יֻתַּן נַחֲלָתוֹ: אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ: עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט.

התורה מצוה אפוא לחלק את הארץ לאלה, העומדים כאן. להרבות לרב ולהמעיט למעט. ולחלק את הארץ לשמות מטות אבותם.

בפשטות, משמעות הפרשה היא שלאלה שנפקדו כאן יש לחלק את הארץ.

עם זאת, מצאנו מחלוקת בדבר. וכפי שנבאר להלן.

הצווי חוזר בפרשת מסעי:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן: וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאִבַּדְתֶּם אֵת כָּל מַשְׂכִּיֹּתָם וְאֵת כָּל צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ וְאֵת כָּל בָּמֹתָם תַּשְׁמִידוּ: וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם לָרַב תַּרְבּוּ אֶת נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת נַחֲלָתוֹ אֶל אֲשֶׁר יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנֶחָלוּ....

שני כללים חוזרים גם בפרשת מסעי וגם בפרשת פינחס: חלוקת הארץ בגורל וחלוקת הארץ ע"פ הפקודים[[1982]](#footnote-1982), לרב תרבה ולמעט תמעיט. עוד נאמר שדרך חלוקת הארץ היא לשבטים ולמשפחות.

הדברים בפרשת פינחס נאמרו מיד אחרי המפקד. מכאן עולה שמטרת המפקד היא לחלק את הארץ על פיו. ובפשטות, לפי השאלה מי היה רב ומי היה מעט במפקד זה. משום כך, מסתבר שגם המפקד של פרשת במדבר נעשה כדי לחלק על פיו את הארץ, שהרי באותו זמן עמדו ישראל להכנס לארץ ולנחול אותה. אלא שאחר כך חטאו בחטא המרגלים ונגזר עליהם שלא יכנסו לארץ.

אם אכן נפרש כך, נצטרך לשאול האם המפקד הראשון בטל לגמרי, או שעדין יש לו תפקיד.

בכך נחלקו תנאים. ר' יונתן אומר שיש לפרש כפשוטו את הפסוק האמור כאן, אחרי המפקד בפרשת פינחס, לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה. המפקד נועד כדי לחלק את הנחלה לאנשים האלה, וינחלו איש איש עם שבטו, משפחתו ואבותיו. אלא שר' יאשיה חולק על כך, וסובר שכיון שנאמר כאן "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ", הנחלה היא לאבותם. והוא מפרש שלאבותם היינו לאנשי המפקד הראשון[[1983]](#footnote-1983). כלומר: הנפקדים במפקד השני, שעליהם נאמר "לאלה תחלק הארץ". יקבלו את הארץ ע"פ המפקד של אבֹתם[[1984]](#footnote-1984). ולפי דבריו יש לבאר שמה שנאמר: "לאלה תחלק הארץ" הכונה שיש לחלק את הארץ לזכרים מבין עשרים שנה ומעלה, כמו הנפקדים במפקד, אך לא לאלה עצמם. את הפסוק "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ" מבאר ר' יונתן מבאר שהנחילה היא ע"פ אבות, איש איש עם שבטו, משפחתו ואבותיו. אך הנוחלים הם נפקדי פרשת פינחס. כלומר: גם ר' יונתן מבאר שהנחלה היא ע"פ שמות מטות אבתם ומשונה נחלה זאת מכל נחלות שבתורה, שכאן מתים יורשים את החיים. החיים נכנסים לנחלה אך הנחלה נקראת על שם האבות המתים[[1985]](#footnote-1985). עוד מובאת כאן דעתו של ר' שמעון בן אלעזר האומר שלאלו ולאלו נתחלקה הארץ[[1986]](#footnote-1986).

נחלקו הדעות בשאלה כיצד נעשתה ההנחלה ע"פ אבות למ"ד לבאי הארץ התחלקה הארץ. הגמ' (ב"ב קיז:) מקשה מנ"ל שלר' יונתן שמות מטות אבתם הם פקודי יצ"מ, אולי הם בני יעקב[[1987]](#footnote-1987). הגמ' לומדת מהפסוק "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה’", שנאמר לישראל עוד במצרים (ולאו דוקא לנפקדים במפקד הראשון, שהיה בשנה השנית בחדש השני). שלהם הוא אומר "וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה", כלומר: אתם, יוצאי מצרים, תירשו אותה מאברהם, יצחק ויעקב שנזכרו בפסוק. (וכנדרש להלן ב"ב קיט:, ראה להלן עמ' תרסט). ואולם יש לשאול: אם יוצאי מצרים הם אלה שיורשים את אברהם, יצחק ויעקב[[1988]](#footnote-1988), הרי לכאורה הם צריכים לרשת כך שכל שבט יקבל חלק אחד משנים עשר, וכל בני הדור השני של השבט יתחלקו בשוה בנחלת אותו שבט, וכל אחד מהם יוריש לבניו בשוה, וכן הלאה[[1989]](#footnote-1989). כך שגם אם נפרש את הפסוק שמות מטות אבותם האמור בפרשת פינחס כעוסק ביוצאי מצרים, בסופו של דבר הם יורשים את בני יעקב, וכך מסתבר כי איזה טעם יש לנו לומר שיירשו את פקודי יצ"מ, והלא הארץ התחלקה ע"פ שבטים ומשפחות. אעפ"כ פרשו הראשונים את דעתו של ר' יונתן בכך ששמות מטות אבתם הם יוצאי מצרים. ע"פ זה מפרשים הראשונים שהארץ התחלקה לשש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלשים חלקים, כנגד באי הארץ, והם החזירו אותה לאבותיהם יוצאי מצרים, והם חלקו אותה עם אחיהם[[1990]](#footnote-1990). ההסברים מתבססים על דברי רבי שממשיל את הדין לשני אחים כהנים שהיו בעיר אחת, לזה שני בנים ולזה בן אחד ששלחו את בניהם לגרן, זה נטל שני חלקים וזה נטל חלק אחד ומחזירים אצל אביהם וחוזרים וחולקים בשוה. רוב הראשונים לא מקבלים את הסברא ש"מחזירים לאבתיהם" היינו לשבטיהם ולמשפחותיהם. ר"ת מפרש שהבנים מחזירים לאבות וכל בני דור יו"מ חוזרים וחולקים בשוה, וא"ת א"כ מאי נפק"מ בין מ"ד ליו"מ נתחלקה ובין מ"ד לבאי הארץ נתחלקה, נפק"מ למי שהיה מבאי הארץ אך אביו לא נפקד עם יו"מ כי היה פחות מבן כ'. תוס' מקשה כמה קושיות על דבריו ובסיומן כותב שצריך לפרש לפירוש ר"ת שמחזירים את הנחלות לדור בני יעקב. דברי תוס' נִתנים להתפרש בשתי דרכים: לפי פרוש אחד כל בני השבט שבים וחולקים בשוה את נחלות השבט. נמצא שלפי ר"ת "איש לפי פקודיו" ו"לרב תרבה ולמעט תמעיט" היינו ששבט שפקודיו מרובים מקבל נחלה גדולה ושבט שפקודיו מועטים מקבל נחלה קטנה, אך חלוקת נחלת השבט לאנשים נעשית ע"פ משפט הירושה הידוע כפי שהוא נוהג לדורות. דהיינו: ארבעת בני ראובן חולקים ביניהם את נחלתו[[1991]](#footnote-1991), בני חנוך חולקים ביניהם את נחלת חנוך וכו'. לפירוש זה יתרונות רבים: פשט הפסוקים מורה ש"איש לפי פקודיו" היינו שבט לפי פקודיו (וכן פרש רס"ג על אתר) שהרי אי אפשר לפרש איש כמשמעו כי אלה פקודים יש לו? ועוד אם נפרש שלפקודים עצמם נתחלקה הארץ, מנין ינחלו אלה שהיו בזמן המפקד יתומים פחותים מבני כ'[[1992]](#footnote-1992), הלא ימצאו הם ובני בניהם עד עולם חסרי נחלה[[1993]](#footnote-1993). וגם דברי הגמ' בסוף הסוגיא, האומרים ש"מטות אבתם" ע"פ פשוטו הוא השבטים, באים כאן על פתרונם. וכמו כן מסתבר כך כי נמצאו הנוחלים נוחלים למשפחותיהם. וכן משמע בגמ' (ב"ב קכא:קכב.) שאומרת שהארץ התחלקה לשבטים ולא לקרקף גברי[[1994]](#footnote-1994). וכן מהגמ' (ב"ב קיט:) שאומרת שא"י ירושה היא לכם מאבותיכם, והגמ' (ב"ב קיט.) שאומרת שא"י מוחזקת היא, כלומר: גם הדורות שלפני החלוקה כאילו החזיקוה. ואעפ"כ יש כמה קושיות על פרוש זה מלשון המשנה והגמ', שהרי המשנה אומרת שבנות צלפחד נטלו שלשה חלקים, ומכאן משמע שאב ובנו שהיו שניהם במפקד נוטלים שניהם, כלומר: החלוקה היא לעומדים באותו דור עצמם. וכן אומרת הגמ' שמרגלים, מתלוננים ועדת קרח לא נטלו, וגם מכאן אנו רואים שהחלוקה היא לעומדים באותו דור. ולכן יש לפרש את ר"ת שכל יוצאי מצרים שבאותו שבט שבו וחלקו ביניהם את הנחלה בשוה, אבל גֹדל נחלת השבט נקבע ע"פ באי הארץ. והקושיה דא"כ מנין ינחל מי שהיה יתום קטן בזמן האמור, מנין ינחלו הוא וזרעו עד עולם, תפתר בכך שהנחילה הכפולה, ע"פ באי הארץ וע"פ יו"מ, אם לר' יונתן ואם לרשב"א, הביאה לכך שכל ישראל נחלו. כי רוב הקטנים אינם יתומים, וגם אם יש קטנים יתומים דבר רחוק הוא שיהיה הוא יתום קטן ביציאת מצרים ויהיה כל זרעו יתום קטן בזמן ביאת הארץ[[1995]](#footnote-1995).

#### כיצד מישבים את שני הכללים

התורה אמרה "אך בגורל יחלק את הארץ" אך אמרה "לרב תרבה ולמעט תמעיט", איך אפשר לשלוט ברִבוי והמִעוט אם הגורל קובע את הנחלות?

אם נאמר שהארץ חולקה בגורל לכל איש ואיש ממילא נמצאו שני מקראות אלה קימים. שהרי ממילא קִבל כל שבט נחלות כמנין אנשיו. (אם נפרש כך יהיה עלינו להקשות קושיה הפוכה: למה נצרכו שני מקראות אלה. וכך שואלת הגמ' (ב"ב קיח.) "למ"ד לבאי הארץ מאי לרב תרבו קשיא"). אך קשה לפרש כך לאור הגמ' (ב"ב קכא:קכב.) שאומרת שהארץ התחלקה לשבטים ולא לקרקף גברי[[1996]](#footnote-1996), ובפרט מספר יהושע שנאמר בו שהפילו גורלות על נחלתו של כל שבט ושבט. לכן עסקו הראשונים בקושיה איך הפילו גורל על כל שבט ושבט והרבו לרב והמעיטו למועט[[1997]](#footnote-1997).

רש"י באר שהארץ חולקה ע"פ הגורל והגורל נפל כך שהשבט הגדול קִבל נחלה גדולה והשבט הקטן קִבל נחלה קטנה. אבל הארץ חולקה לחלקים שאינם שוים כדי שיקבל השבט הגדול חלק גדול והשבט הקטן חלק קטן. ויש להקשות על רש"י שא"כ לא היתה החלוקה ע"פ ה' כי מי שחִלק את הארץ לגורלות קבע איפה יהיה חלק גדול ואיפה חלק קטן, וא"כ הוא קבע והגורל נטה אחריו. ויש לתרץ ע"פ דברי רש"י עצמו שזה היה ברוה"ק, ועוד צריך לומר שאילו היתה החלוקה רעה בעיני ה' היה הגורל מפיל חלק גדול לשבט קטן והיה צֹרך בחלוקה מחדש, וכך היה הגורל ע"פ ה'.

אבל רמב"ן (בראשית מח ו, במדבר כו נד) חלק על רש"י ואמר שהארץ התחלקה לשנים עשר חלקים שוים, והם הופלו בגורל (וכן משמע ברגמ"ה ורשב"ם (ב"ב קכב. ד"ה ת"ש בין רב)), והחלוקה בתוך השבט למשפחות היא נעשתה ע"פ הרב והמעט, דהיינו שהמשפחה המרֻבה קִבלה נחלה מרֻבה והמשפחה המועטת קבלה נחלה מועטת. והחלוקה הזאת לא נעשתה בגורל. הרמב"ן מוכיח את דבריו מצואת יעקב שבִכרה את יוסף ע"י חלוקתו לשני שבטים, ואם ממילא נוחל כל שבט ע"פ מספר פקודיו מאי נפק"מ שהם מחולקים לשנים? וכך מפרש הרמב"ן את דברי הגמ' שהארץ התחלקה לשבטים. ועם זאת מבאר הרמב"ן שכל משפחה חולקת במקום אחד. אך לא כל בית אב יחד. הרמב"ן (במדבר כו נה) כותב שגם מקומן של המשפחות השונות הופל בגורל, אך הגורל קבע באיזה צד תנחל כל משפחה, והגבולות המדויקים יקבעו ע"פ גֹדל המשפחה.

לכאורה נִתן לדחות את דברי הרמב"ן ע"פ גֹדל הנחלות, שהרי עינינו הרואות ששבט יהודה קִבל נחלה גדולה בהרבה מנחלות שבטי הגליל, אע"פ שסאה ביהודה שוה חמש סאים בגליל (ב"ב קכב.). וכן שבט יוסף קִבל נחלה גדולה אע"פ שמב‎ֹרכת ה' ארצו ופרדסות סבסטי שלו הן הן הדוגמא שמביאה המשנה (ערכין ג ב) לארץ משֻבחת.

ר"י מגש (ב"ב קיז.) וחזקוני (במדבר כו נה) מפרשים כך את הנחלה לי"ב שבטים. הגורל קבע באיזה צד ינחל כל שבט אך הגבולות המדויקים נקבעו ע"פ גֹדל השבט. בדרך זו הופל גורל גם על המשפחות[[1998]](#footnote-1998). וגם שם קבע הגורל את הצד שבו תנחל כל משפחה אך גבולותיה המדויקים נקבעו ע"פ גדלה[[1999]](#footnote-1999), כך שכל אחד מהפקודים קבל נחלה שוה. כך הביא גם שטמ"ק (ב"ב קיח.) בשם ראב"ד, וכך פרש גם המלבי"ם ואוה"ח כאן. כך פרש גם אברבנאל שהביא את דברי רש"י ורמב"ן ודחאם בקושיות שונות. הוא דחה את רש"י בכך ש"לרב תרבה" הוא מצוה ולא תיאור של מעשי הגורל. הוא דוחה את ראיתו של הרמב"ן מאפרים ומנשה ואומר שדברי יעקב אליהם לא היו צואה אלא ברכה, שיפרו וירבו עד שיהיו כשני שבטים וינחלו נחלה כפולה.

לשון המדרש (ב"ב קכב.) היא: "אלעזר מלובש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו והיה מכוין ברוח הקדש ואומר זבולן עולה תחום עכו עולה עמו טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו זבולן טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו וחוזר ומכוין ברוח הקדש ואומר נפתלי עולה ותחום גינוסר עולה עמו טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום גינוסר וכן כל שבט ושבט". מכך שנאמר "תחום עכו", "תחום גנוסר" וכו', אפשר אולי ללמוד שלא מדובר על גבולות מדויקים אלא רק על תחום. והגבולות המדויקים נקבעו לפי גדל השבט. אבל אין הכרח לפרש כך. כי אפשר שכונת המדרש לגבולות מדויקים.

ע"פ ספר יהושע נִתן אולי לפרש שהארץ חולקה בחלקים גדולים שהפילו עליהם גורלות לשבטים הגדולים, והם יהודה ויוסף, שהם קרובים להיות שוים שהרי בני יהודה ששה ושבעים אלף וחמש מאות ובני יוסף שמונים וחמשה אלף ומאתים, אבל חלקם נחלו ממזרח לירדן ולכן נראה שהם קרובים למנינם של בני יהודה. אח"כ חִלקו את החלקים הקטנים לשבטים הקטנים, וכך קִיְּמו לרב תרבו ע"פ גורל ולמעט תמעיטו ע"פ גורל.

לפי כל אחד מהפירושים האלה מתפרשות המלים "בין רב למעט" בדרך אחרת. ועין במפרשים ולא נאריך כאן.

ויש מפרשים ש"בין רב למעט" היינו שמעריכים את שוי הקרקע וכך חולקים.

ר' יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שנא' לשמות מטות אבותם ינחלו אלא מה אני מקיים לאלה תחלק הארץ בנחלה לאלה כאלה להוציא את הטפלים ר' יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר לאלה תחלק הארץ בנחלה אלא מה אני מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם שכל נחלות שבעולם חיין יורשין מתים וכאן מתים יורשין חיין אמר רבי אמשול לך משל למה הדבר דומה לשני אחין כהנים שהיו בעיר אחת לאחד יש לו בן אחד ואחד יש לו שני בנים והלכו לגורן זה שיש לו בן אחד נוטל חלק אחד וזה שיש לו שני בנים נוטל שני חלקים ומחזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה רבי שמעון בן אלעזר אומר לאלו ולאלו נתחלקה הארץ כדי לקיים שני מקראות הללו הא כיצד היה מיוצאי מצרים נוטל חלקו עם יוצאי מצרים היה מבאי הארץ נוטל חלקו עם באי הארץ מכאן ומכאן נוטל חלקו מכאן ומכאן מרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם מתלוננים ועדת קרח לא היה להם חלק בארץ הבנים נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן.[[2000]](#footnote-2000)

מאי משמע דהאי לשמות מטות אבותם ביוצאי מצרים כתיב דלמא לשבטים קאמר לה דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' ירושה היא לכם מאבותיכם וליוצאי מצרים קאמר להו[[2001]](#footnote-2001).

אמר ליה רב פפא לאביי בשלמא למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ היינו דכתיב לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו אלא למאן דאמר לבאי הארץ מאי לרב תרבו נחלתו קשיא.

רבי יאשיה אמר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ דכתיב לשמו' מטות אבתיו ואם כן מה תלמוד לומר לאלה אלא מפני הנשים ומפני הקטנים רבי יוחנן אמ' לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר לאלה תחלק אם כן מה תלמוד לומ' לשמו' מטות אבתיו משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם שכל נחלות חיים יורשין מתים וכא מתים יורשין חיים תני רבי יהושע בן קרחה אומר ליוצאי מצרים ולעומדים בערבות מואב נתחלקה הארץ כיצד מי שהיה מיוצאי מצרים ומעומדי' בערבות מואב נטל שני חלקים מיוצאי מצרים ולא מעומדים בערבות מואב מעומדים בערבות מואב ולא מיוצאי מצרים נטל חלק אחד בנות צלפחד נטלו חמשה חלקי' חלקן עם יוצאי מצרים וחלקן עם העומדים בערבות מואב ושהיה בכור נטלו שני חלקים וחלק אביהן בתוך אחי אביהן יהושע וכלב נטלו שלש' חלקי' חלקן עם יוצאי מצרי' וחלקן עם העומדים בערבות מואב ונטלו חלק מרגלים הדא הוא דכתיב ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים וגו' אבל חלק מתלונני' ועדת קרח נפל לאמצע ובניהם בזכות אבי אביהן ואמותיהן הדא היא דכתיב ובני קרח לא מתו רבי מושלו משל למה הדבר דומה לשני אחים שותפין שיצאו ממצרים לזה תשע' בנים ולזה בן אחד וירשו בית עשרת כורין כל אחד ואחד נוטל לתך החזירום לאבותיהן וחלקום נמצא בן זה נוטל מחצה ובני זה נוטלין מחצה רבי דוסתי בן יהודה מושלו משל למה הדבר דומה לשני אחים כהנים שותפין שהיו עומדין על הגורן לזה תשעה בנים ולזה בן אחד ונטלו בית י' קבין החזירום לאבותיהן וחלקום נמצא בן זה נוטל מחצה ובני זה מחצה.

רבי יוחנן מתיב והבאתי אתכם אל ארץ אבותיכם וגו' אם מתנה למה ירושה ואם ירושה למה מתנה אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה. (ירושלמי).

לשמות מטות אבותם ינחלו יצאו גרים ועבדים. איש לפי פקודיו יותן נחלתו יצאו נשים טומטום ואנדרוגינוס. רבי יאשיה אומר ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ שנאמר לשמות מטות אבותם ינחלו הא מה ת"ל לאלה תחלק הארץ מפני נשים מפני קטנים. רבי יונתן אומר לבאי הארץ נתחלקה הארץ שנאמר [אלה פקודי בני ישראל שש מאות אלף ואלף וכתיב] לאלה תחלק הארץ ומה תלמוד לומר לשמות מטות אבותם ינחלו שינה הכתוב נחלה זו מכל נחלות שבתורה שבכל נחלות שבתורה חיים יורשים את המתים וכאן מתים יורשים את החיים. רבי אומר משל למה הדבר דומה לשני אחים כהנים שהיו בעיר לזה בן אחד ולזה שלשה בנים יצאו לגורן זה נטל סאה ואלו נטלו שלשה סאים והוליכו אצל אבותיהם וחזרו וחלקו בשוה [כיוצא בו אתה אומר בבאי הארץ זה נטל בית סאה ואלו נטלו ג' בית סאין והורישו את אבותיהם] וירשו מתים את החיים וחזרו וחלקו בשוה. רבי שמעון בן אלעזר אומר זה נטל חלקו וחלק אביו וזה נטל חלקו וחלק אביו נמצאת מקיים לאלה תחלק הארץ בנחלה ונמצאת מקיים לשמות מטות אבותם ינחלו. לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו, הרי שיצאו עמו עשרה בנים ממצרים ובכניסתן לארץ נמצאו חמשה קורא אני עליו לרב תרבה נחלתו הרי שיצאו עמו חמשה בנים ממצרים ובכניסתם לארץ נמצאו עשרה קורא אני עליו ולמעט תמעיט נחלתו[[2002]](#footnote-2002): איש, יצאו נשים טומטום ואנדרוגינוס: לפי פקודיו, מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא וכן הוא אומר וידברו בני יוסף את יהושע וגו' אני עם רב עד אשר כה ברכני ה' מהו אומר ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפריזי והרפאים כי אץ לך הר אפרים (ספרי).

### שמות ו ח, ב"ב קיט:

#### האם האבות זכו בארץ

ה' מבטיח למשה:

וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה’.

כלומר: הבטחתי אותה לאבות, נשבעתי לאבות, ואתם תירשו את אבותיכם. הנתינה לישראל היא מורשה. כלומר ירושה. מכאן למדו חכמים שאע"פ שהאבות לא החזיקו את הארץ בפעל, בני ישראל יורשים אותה מהם כדיני ירושה, כאילו זכו בה האבות ממש. מימי אברהם, הארץ נחשבת בבעלותו ובבעלות בניו בכל רגע ורגע. לכן בני ישראל הם יורשים.

ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' ירושה היא לכם מאבותיכם.

### ב"ב קיט:

#### לאלו עניינים בתו של אדם עומדת תחתיו

וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה’ בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ: לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָּנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ.

ובמצות יבום מצאנו:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.

טעמה של מצות יבום הוא שלא ימחה שמו מישראל. (והרחבנו בכך ביבמות כד.). מי שאין לו בן נמחה שמו מישראל. אין לו יורש שיקים את שמו על נחלתורג. מי שיש לו יורש שיקים את שמו על נחלתו אינו צריך יבום. מכאן שאם אין הבת יורשת, הרי המת כמי שאין לו זרע, ויגרע שמו ממשפחתו. (או להפך: מי שחלק ממנו בחיים, ממילא אותו חלק ממשיך להחזיק את נחלתו, וממילא אין צֹרך להקים את שמו. יש לו שם בישראל. אבל מי שלא נותר חלק ממנו בחיים, צריך להקים את שמו, ואין מי שיירשנו).

מכאן למד המדרש שהא בהא תליא. אם הבת מקימה את שמו, הרי היא יורשת. ואם לאו – אשתו צריכה יבום. ומכך שקבעה כאן התורה שהבת יורשת, אפשר ללמוד שאין האשה צריכה יבום אילו היה למת בן.

אמרו לו אם כבן אנו חשובין תנה לנו נחלה כבן אם לאו תתיבם אמנו.

למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, ר' יהודה אומר נאמר כאן שם ונאמר להלן שם מה שם האמור להלן נחלה אף שם האמור כאן נחלה ומה שם האמור להלן זרע אף שם האמור כאן זרע (ספרי).

### במדבר לו ו, ב"ב קכ.

#### נִשואי בת יורשת נחלה לבן שבט אחר

כאשר בִקשו בני מנשה שנחלת בנות צלפחד לא תגרע מהן, צִוה אותם משה ע"פ ה' שבנות צלפחד לא תנשאנה לשבטים אחרים. ולא רק בנות צלפחד, אלא כל בת יורשת נחלהריח:

וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמְרוּ אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה’ לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַה’ לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו: וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרֵעַ: וְאִם יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן: וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה’ לֵאמֹר כֵּן מַטֵּה בְנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

נאמר כאן: "לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים". בפשטות, כונת הפסוק היא שמבין אנשי שבטן, הן יכולות לבחור את הטוב בעיניהן. אבל שמואל דרש שהן יכולות להִנשא לכל מי שטוב בעיניהן. כלומר גם לבני שבטים אחרים.

הפרשיה אומרת שלא רק בנות צלפחד, אלא כָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו. הבריתא אומרת שהצווי הזה לא נוהג לדורות, ואינה מנמקת. רבא מבאר שטעם הדבר הוא שנאמר (א) כאן זה הדבר, וכל מקום שבו אמרה תורה זה הדבר משמעו זה יהיה לדור זה.

וכדי לבאר דרשה זו נעבור על כל הפסוקים בתורה שבהם נאמר "זה הדבר".

א. בשעת ירידת המן נאמר:

וַיִּרְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה הוּא וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם הוּא הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן ה’ לָכֶם לְאָכְלָה: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לִקְטוּ מִמֶּנּוּ אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ עֹמֶר לַגֻּלְגֹּלֶת מִסְפַּר נַפְשֹׁתֵיכֶם אִישׁ לַאֲשֶׁר בְּאָהֳלוֹ תִּקָּחוּ.

פשוט שזה לא צווי לדורות. זהו צווי לימים שבהם בני ישראל יושבים במדבר ואוכלים את המן.

ב. עוד מצאנו באותה פרשה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ מְלֹא הָעֹמֶר מִמֶּנּוּ לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם לְמַעַן יִרְאוּ אֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר הֶאֱכַלְתִּי אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר בְּהוֹצִיאִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן קַח צִנְצֶנֶת אַחַת וְתֶן שָׁמָּה מְלֹא הָעֹמֶר מָן וְהַנַּח אֹתוֹ לִפְנֵי ה’ לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶל מֹשֶׁה וַיַּנִּיחֵהוּ אַהֲרֹן לִפְנֵי הָעֵדֻת לְמִשְׁמָרֶת.

פשוט שגם הצווי הזה לא נאמר לדורות. גם באותו דור זהו מעשה שנעשה פעם אחת בלבד.

ג. בגביית התרומה למשכן נאמר:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַה’ כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ אֵת תְּרוּמַת ה’ ...

גם גבית התרומה למשכן לא נעשתה אלא פעם אחת בלבד, ובאותו דור. (אמנם גם לדורות נקרא כל איש אשר ידבנו לבו להביא תרומה לחזוק בדק הבית ולבנינו. אבל ההכרזה שכל ישראל מוזמנים להביא תרומה נעשתה פעם אחת, שבסופה כלא משה את העם מהביא, כאמור בפרשת ויקהל).

ד. במשיחת אהרן ובניו בימי המלואים נאמר:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעֵדָה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לַעֲשׂוֹת: וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו וַיִּרְחַץ אֹתָם בַּמָּיִם: וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הַכֻּתֹּנֶת וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בָּאַבְנֵט וַיַּלְבֵּשׁ אֹתוֹ אֶת הַמְּעִיל וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הָאֵפֹד וַיַּחְגֹּר אֹתוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד וַיֶּאְפֹּד לוֹ בּוֹ.

גם ימי המלואים היו ארוע חד פעמי. אמנם, למדים משם הלכות רבות לדורות, שכן הפרשיה מסימת ואומרת: "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה’ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם", ומשיחת כהן גדול נעשית בכל דור ודור, אבל יש מקום רב לומר שמדובר על ארוע שנעשה פעם אחת בלבד.

ה. גם ביום השמיני של המלואים נאמר:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ תַּעֲשׂוּ וְיֵרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד ה’.

וזה ודאי היה ארוע יחיד שלא נעשה לדורות.

ו. על האִסור לשחוט בשר במדבר, נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

שני פירושים נאמרו על הפרשיה הזאת, וכפי שנבאר בהרחבה להלן חולין טז:יז. (להלן עמ' תתשעא), וכן להלן זבחים קו קז קח קטו (עמ' תתרנא). ר' ישמעאל מפרש שבמדבר נאסרה שחיטת חולין, אִסור שודאי שאינו נוהג אלא בדור המדבר. ר"ע מפרש שהתורה מדברת כאן על האִסור לשחוט קרבנות בחוץ, שהוא ודאי אִסור לדורי דורות. אלא שהגמ' מבארת שגם לפי ר"ע הלכות שחיטה משתנות עם הכניסה לארץ, והפסוק הזה מלמד שאסור לשחוט חולין מחוץ למשכן. כך שגם לפי ר"ע יש בפרשיה הזאת מה שלא נוהג לדורות. אלא שהפרשה מסתימת ב"חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם", כך שודאי לכל הדעות יש כאן הלכה כלשהי הנוהגת לדורות, גם אם עִקר הצווי אינו נוהג לדורות.

ז. גם פרשת נדרים פותחת ב"זה הדבר":

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה ....

ופרשה זו לכאורה מחיבת אותנו לקבל שכר על הפרישה. שהרי מדוע לא ינהגו דיני נדרים והפרתם בכל דור ודור?[[2003]](#footnote-2003). ולהלן נבאר מדוע בכל זאת נאמר כאן "זה הדבר".

ח. המקום האחרון בתורה[[2004]](#footnote-2004) שבו נאמר "זה הדבר", הוא בפרשה שאנו עסוקים בה. פרשת בת יורשת נחלה. שם נאמר:

וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמְרוּ אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה’ לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַה’ לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו: וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרֵעַ: וְאִם יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן: וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה’ לֵאמֹר כֵּן מַטֵּה בְנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

הפרשיה אכן עוסקת בבנות צלפחד עצמן, שהן חיו באותו הדור. עליהן אומרת התורה: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים. זה הדבר, בדור זה[[2005]](#footnote-2005).

אך קשה. כי אחרי הפסוק הראשון, שעוסק בבנות צלפחד עצמן, שודאי חיו רק בדור ההוא, ועליו נאמר "זה הדבר", יש צווי לדורות. אחרי הפסוק הנ"ל מוסיפה התורה צווי כללי לכל בת יורשת נחלה, ולא רק לבנות צלפחד: "וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", בצווי הכללי לא נאמר "זה הדבר", וצ"ע.

את הקושיה הזאת נניח, אפוא, בצ"ע. ומ"מ עלינו להשיב על הקושיה שהקשינו לעיל, מדוע בפרשת נדרים והפרתם נאמר "זה הדבר"? האם אין הדבר מחייב אותנו לקבל שכר על הפרישה?

נפתח בפרשיה שעוסקת בשחיטת בהמות במדבר. כפי שאמרנו, נחלקו תנאים בביאור הפרשיה. ונבאר זאת בהרחבה להלן חולין טז:יז. (להלן עמ' תתשעא), וכן להלן זבחים קו קז קח קטו (עמ' תתרנא). ואולם, הפרשה מסתימת ב"חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם", כך שודאי לכל הדעות יש כאן הלכה כלשהי הנוהגת לדורות.

משום כך, נוכל לבאר באור דומה בפרשית נדרים. ודאי שיש כאן הלכה הנוהגת לדורות, אלא שאותו דִבור של משה אל ראשי המטות בא לענות על צרכי השעהרנז. משה בא לצוות את ראשי המטות וללמדם שהם הממונים על הנדרים. וראה דברינו בנדרים עז:עח. (לעיל עמ' תצב), ובנדרים עח. (לעיל עמ' תצב). משה מצוה את ראשי המטות וממנה אותם על הנדרים, וכן הוא מצוה את אהרן ובניו ובני ישראל שהם הממונים על ההקדש והקרבנות. שהרי הפרשה שם פותחת ב"דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר".

פרשית נדרים נאמרה ע"י משה אל ראשי המטות. פרשית זביחת קדשים פותחת בדבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם. מכאן למדו חכמים שהתורה מסרה את הדין בנדרים לאנשים האלה. הם הממונים על הנדרים ולכן הם המוסמכים לדון בתקפותו של הנדר. הם אלה שידונו בשאלה האם הנדר אכן חל והאם הנסבות שבהן נדר האיש אכן מחייבות אותו בנדר. ראשי המטות יכולים לדון בכך, או שלשה הדיוטות מישראל, כי הם מייצגים את כל ישראל.

אמנם בפרשיה אחת נזכרו רק אהרן ובניו וכל ישראל ובשניה נזכרו רק ראשי המטות. אך כיון ששתי הפרשיות מתארות את זה הדבר אשר צוה ה', שתיהן עוסקות באותו דבר: דעתו של אדם בעת נדרו. את זה הדבר מסרה התורה (ב) לראשי המטות ולעדה, והם ידונו בכך.

מעתה מובן מדוע פותחת פרשת נדרים ב"זה הדבר". היא נותנת דבר ביד ראשי המטות. בלאו הכי פרשת ראשי המטות היא מיוחדת, משום שהיא לא פותחת בדבר ה' אל משה אלא בדבר משה לראשי המטות. משה מצוה צווי יחיד ומיוחד את ראשי המטות ומפקיד בידם את הנדרים. כמו שהופקדו הקרבנות ביד העדה. משום כך פותחת הפרשה בזה הדבר. אמנם יש כאן צווי לדורות, אבל המקרה המיוחד שבו אוסף משה את ראשי המטות כדי למנות אותם על הדבר, הוא מקרה יחיד. משום כך, אין אנו צריכים לפרוש מכל הדרשות אשר דרשנו לאֹרך כל התורה. שהרי עינינו הרואות שבד"כ "זה הדבר" הוא צווי מיוחד הנוגע לזמן בו נתון המצֻוֶּה.

וכאמור, המדרשים שבדף זה בוארו בהרחבה בנדרים עז:עח. (לעיל עמ' תצב), ובנדרים עח. (לעיל עמ' תצב).

לגבי שחיטה ומליקה בחוץ – ראה להלן זבחים קו עמ' תתרנג.

מאי משמע (א) אמר רבא אמר קרא זה הדבר דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

נאמר כאן (ב) זה הדבר ונאמר להלן זה הדבר מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל ומה כאן ראשי המטות אף להלן ראשי המטות.

### במדבר ל ב, ב"ב קכ:

#### מי ממונה על הנדרים

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ....

הוזכרו כאן שני ענינים: ראשי המטות מצֻוִּים וממונים על כך שאיש כי ידר נדר לא יחל דברו. והאב ממונה להפר את נדרי בתו ביום שמעו. יש כאן שני צוויים שונים. על מה שממונים ראשי המטות לא ממונה האב, ועל מה שממונה האב לא ממונים הם. רק את הדבר הראשון צוה משה את ראשי המטות. והם הממונים עליו, כפי שבארנו בנדרים עז:עח. (לעיל עמ' תצב), ובנדרים עח. (לעיל עמ' תצב), ולעיל.

זה הדבר דראשי המטות מיבעי ליה לחכם מתיר ואין בעל מתיר בעל מפר ואין חכם מפר.

### ויקרא כג, במדבר ל ב, ב"ב קכ:קכא.

#### הממונה על הנדרים והמועדים

בפרשית המועדים של פרשת אמֹר נזכרו השבת והמועדים, וכן נאמר:"אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לה'". בסןף הפרשיה מסופר שמשה מסר את הדברים לבני ישראל, אך שם נאמר רק "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". משה אמר לבני ישראל רק את מועדי ה'. לא את השבתות והנדרים האמורים שם בפסוק "מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה' וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לה'". האחריות על הפסיקה בעניין קביעת המועדים נמסרה לבני ישראל (וכפי שבארנו בר"ה כה.), כלומר לבית הדין המוסמך בשם כל ישראל (כמו שמצאנו במקומות רבים, כגון לגבי חטאת הצבור, שצִווי שאמור אל בני ישראל מתקים בפעל ע"י בית הדין, שהוא הממונה בשם עם ישראל להנהיג את הצבור). האחריות על המועדים נמסרה אפוא לבני ישראל. אבל האחריות על השבתות, ועל כָּל נִדְרֵיכֶם, כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם, לא נמסרה לבני ישראל.

בדומה לכך, בסוף פרשת המועדים של פרשת פינחס נאמר: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה....", על המועדים ממונים בני ישראל, דוקא מי שממונה בשם העם כֻלו יכול לקדש אותם. אבל הנדרים נמסרו למטות והם הממונים עליהם. (כפי שבארנו בנדרים עז:עח. (לעיל עמ' תצב), ובנדרים עח. (לעיל עמ' תצב)). אין צֹרך דוקא במי שממונה ע"י העם כֻלו. גם בית דין פחות מכך ממונה עליהם.

כן דעת ב"ש. ב"ה סוברים שגם נדרי הקדש בכלל נדרים הם. וכפי שבארנו לעיל.

וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל ר' יוסי הגלילי אומר מועדי ה' נאמרו שבת בראשית לא נאמרה בן עזאי אומר מועדי ה' נאמרו הפרת נדרים לא נאמרה.

מאי מועדי ה' נאמרו שבת בראשית לא נאמרה אמר ליה מועדי ה' צריכין קידוש בית דין שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיבי גבי מועדות תיבעי קידוש בית דין כמועדות קא משמע לן מאי מועדי ה' נאמרו הפרת נדרים לא נאמרה מועדי ה' צריכין מומחין הפרת נדרים אינה צריכה מומחין.

ב"ב קכב. – ראה לעיל ב"ב קיז.

### יחזקאל מח, ב"ב קכב.

#### נחלת הארץ בעתיד

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הַשְּׁבָטִים מִקְצֵה צָפוֹנָה אֶל יַד דֶּרֶךְ חֶתְלֹן לְבוֹא חֲמָת חֲצַר עֵינָן גְּבוּל דַּמֶּשֶׂק צָפוֹנָה אֶל יַד חֲמָת וְהָיוּ לוֹ פְאַת קָדִים הַיָּם דָּן אֶחָד: וְעַל גְּבוּל דָּן מִפְּאַת קָדִים עַד פְּאַת יָמָּה אָשֵׁר אֶחָד: וְעַל גְּבוּל אָשֵׁר מִפְּאַת קָדִימָה וְעַד פְּאַת יָמָּה נַפְתָּלִי אֶחָד: וְעַל גְּבוּל נַפְתָּלִי מִפְּאַת קָדִמָה עַד פְּאַת יָמָּה מְנַשֶּׁה אֶחָד: וְעַל גְּבוּל מְנַשֶּׁה מִפְּאַת קָדִמָה עַד פְּאַת יָמָּה אֶפְרַיִם אֶחָד: וְעַל גְּבוּל אֶפְרַיִם מִפְּאַת קָדִים וְעַד פְּאַת יָמָּה רְאוּבֵן אֶחָד: וְעַל גְּבוּל רְאוּבֵן מִפְּאַת קָדִים עַד פְּאַת יָמָּה יְהוּדָה אֶחָד: וְעַל גְּבוּל יְהוּדָה מִפְּאַת קָדִים עַד פְּאַת יָמָּה תִּהְיֶה הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף רֹחַב וְאֹרֶךְ כְּאַחַד הַחֲלָקִים מִפְּאַת קָדִימָה עַד פְּאַת יָמָּה וְהָיָה הַמִּקְדָּשׁ בְּתוֹכוֹ: הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ לַה’ אֹרֶךְ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְרֹחַב עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים: וּלְאֵלֶּה תִּהְיֶה תְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ לַכֹּהֲנִים צָפוֹנָה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְיָמָּה רֹחַב עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים וְקָדִימָה רֹחַב עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים וְנֶגְבָּה אֹרֶךְ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אָלֶף וְהָיָה מִקְדַּשׁ ה’ בְּתוֹכוֹ: לַכֹּהֲנִים הַמְקֻדָּשׁ מִבְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתִּי אֲשֶׁר לֹא תָעוּ בִּתְעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר תָּעוּ הַלְוִיִּם: ס וְהָיְתָה לָהֶם תְּרוּמִיָּה מִתְּרוּמַת הָאָרֶץ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים אֶל גְּבוּל הַלְוִיִּם: וְהַלְוִיִּם לְעֻמַּת גְּבוּל הַכֹּהֲנִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אֹרֶךְ וְרֹחַב עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים כָּל אֹרֶךְ חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף וְרֹחַב עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים: וְלֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא יָמֵר וְלֹא יַעֲבִור רֵאשִׁית הָאָרֶץ כִּי קֹדֶשׁ לַה’: וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים הַנּוֹתָר בָּרֹחַב עַל פְּנֵי חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף חֹל הוּא לָעִיר לְמוֹשָׁב וּלְמִגְרָשׁ וְהָיְתָה הָעִיר בְּתוֹכֹה: וְאֵלֶּה מִדּוֹתֶיהָ פְּאַת צָפוֹן חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת נֶגֶב חֲמֵשׁ חמש מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּמִפְּאַת קָדִים חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וּפְאַת יָמָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים: וְהָיָה מִגְרָשׁ לָעִיר צָפוֹנָה חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם וְנֶגְבָּה חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וְקָדִימָה חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם וְיָמָּה חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וְהַנּוֹתָר בָּאֹרֶךְ לְעֻמַּת תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים קָדִימָה וַעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים יָמָּה וְהָיָה לְעֻמַּת תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וְהָיְתָה תְבוּאָתֹה לְלֶחֶם לְעֹבְדֵי הָעִיר: וְהָעֹבֵד הָעִיר יַעַבְדוּהוּ מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: כָּל הַתְּרוּמָה חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף בַּחֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אָלֶף רְבִיעִית תָּרִימוּ אֶת תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ אֶל אֲחֻזַּת הָעִיר: וְהַנּוֹתָר לַנָּשִׂיא מִזֶּה וּמִזֶּה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וְלַאֲחֻזַּת הָעִיר אֶל פְּנֵי חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף תְּרוּמָה עַד גְּבוּל קָדִימָה וְיָמָּה עַל פְּנֵי חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף עַל גְּבוּל יָמָּה לְעֻמַּת חֲלָקִים לַנָּשִׂיא וְהָיְתָה תְּרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וּמִקְדַּשׁ הַבַּיִת בְּתוֹכֹה: וּמֵאֲחֻזַּת הַלְוִיִּם וּמֵאֲחֻזַּת הָעִיר בְּתוֹךְ אֲשֶׁר לַנָּשִׂיא יִהְיֶה בֵּין גְּבוּל יְהוּדָה וּבֵין גְּבוּל בִּנְיָמִן לַנָּשִׂיא יִהְיֶה: וְיֶתֶר הַשְּׁבָטִים מִפְּאַת קָדִימָה עַד פְּאַת יָמָּה בִּנְיָמִן אֶחָד: וְעַל גְּבוּל בִּנְיָמִן מִפְּאַת קָדִימָה עַד פְּאַת יָמָּה שִׁמְעוֹן אֶחָד: וְעַל גְּבוּל שִׁמְעוֹן מִפְּאַת קָדִימָה עַד פְּאַת יָמָּה יִשָּׂשכָר אֶחָד: וְעַל גְּבוּל יִשָּׂשכָר מִפְּאַת קָדִימָה עַד פְּאַת יָמָּה זְבוּלֻן אֶחָד: וְעַל גְּבוּל זְבוּלֻן מִפְּאַת קָדִמָה עַד פְּאַת יָמָּה גָּד אֶחָד: וְעַל גְּבוּל גָּד אֶל פְּאַת נֶגֶב תֵּימָנָה וְהָיָה גְבוּל מִתָּמָר מֵי מְרִיבַת קָדֵשׁ נַחֲלָה עַל הַיָּם הַגָּדוֹל: זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תַּפִּילוּ מִנַּחֲלָה לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵלֶּה מַחְלְקוֹתָם נְאֻם ה’ ה’.

מכאן אנו למדים שלעתיד לבוא ינחל כל שבט מהירדן עד הים, כולל העמק במזרח, ההר, ושפלת החוף[[2006]](#footnote-2006). באמצע הארץ תהיה תרומה לאחֻזת העיר, וסביבה לנשיא. כך מצוה ה' לחלוק, שכן הוא מסַיֵּם את החלוקה ואומר: "וְאֵלֶּה מַחְלְקוֹתָם נְאֻם ה’ ה’".

### דברים כא טו-יז, ב"ב קכב:-קכד:

#### ירושת בכור פי שנים

התורה מלמדת שאסור לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

מטרת הפרשיה היא ללמד שלא לבכר את בן האהובה. אבל לפי דרכנו למדנו שיש לתת לבכור פי שנים. הבכור נוטל פי שנים בכל אשר ימָצא לאביו.

האם הוא נוטל פי שנים מכל אחד מיתר אחיו, או פי שנים מכל אחיו יחד? נאמר כאן: "וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ", כלומר: (א) האב מנחיל את כל בניו. אלא שלבכור הוא נותן חלק נוסף. בתחילת הפסוק נאמר "בניו" כלומר הבכור הוזכר כאחד הבנים הנוחלים, ולא באה התורה אלא ללמד שהוא מקבל חלק נוסף, חלק אחד נוסף על החלק שהיה מקבל אלמלא היה בכור. ועל החלק הזה נאמר פי שנים. לא פי שנים מאחד מאחיו ולא פי שנים מכל אחיו, אלא פי שנים מהחלק שהוא עצמו היה מקבל אלמלא היה בכור. מכאן למדה הבריתא שהוא מקבל חלק נוסף כאח אחד.

אמנם, הגמ' מבארת שאין די בפסוק זה, כי אפשר שלא בא אלא ללמדנו שהאב יכול לחלק את נחלתו כרצונו בין בניו. לכן לומדת הבריתא (ב) מיוסף שנתן לו יעקב את הבכורה ועשאו שני חלקים (ג) כראובן ושמעון, שנאמר: אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי. כשיעקב מבקש לתת ליוסף פי שנים, הוא עושה זאת ע"י חלוקתו לשני שבטים, וכך יקבל יוסף כשני אחים.

עוד נחלקו התנאים בשאלה האם הפרשיה הזאת היא דין נוסף בדיני ירושה, נוסף על פרשית נחלות שבפרשת פינחס, או שהיא דין בפני עצמו. רבי אומר שירושת הבכור היא ירושת שני חלקים שוים מהירושה. (ד) פי שנים. שני חלקים לכל דבר, ודינו בכל הנכסים כדיני ירושה. הבכור מקבל פי שנים, כלומר שני חלקים שוים בירושה. ושניהם ירושה. שהרי נאמר פי שנים. כלומר שני חלקים, ומשמע ששניהם שוים. שאל"כ היה אומר "לתת לו חלק נוסף". אבל חכמים אומרים שירושת הבכור אינה ירושה, שהרי (ה) נאמר: "וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ ... יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם". לא מדובר כאן על ירושה. מדובר כאן על מתנה שאב נותן לבנו בכורו באהבתו. אי אפשר להשוות בין המתנה הזאת לבין ירושה. המתנה הזאת נִתנת ביום הנחילו את בניו, והיא נתינה. האב נותן חלק נוסף לבנו הבכור במתנה. כיון שמתנה היא, אין האב נותן אלא את שבידו. ועוד: הלא[[2007]](#footnote-2007) נאמר "את אשר יהיה לו", דוקא (ז) את אשר יהיה לו הוא מנחיל, ואת שלא הגיע לידו בחייו אינו יכול להנחיל כרצונו אלא הוא מתחלק בשוה בין בניו. וכן נאמר "בכל אשר ימצא לו", דוקא במה שנמצא בידו יכול להנחיל. (וראה גם דברינו בבכורות נב:).

אמנם, האמוראים (ו) אומרים שהכל מודים שמתנה היא זו והבכור יכול למחול עליה. והכל מודים שכאשר הוא מקבל בסופו של דבר פי שנים, הוא מקבל חלק אחד בגֹדל כפול.

לתת לו פי שנים פי שנים כאחד אתה אומר פי שנים כאחד או אינו אלא פי שנים בכל הנכסים ודין הוא חלקו עם אחד וחלקו עם חמשה מה חלקו עם אחד פי שנים כאחד אף חלקו עם חמשה פי שנים כאחד או כלך לדרך זו חלקו עם אחד וחלקו עם ה' מה חלקו עם אחד פי שנים בכל הנכסים אף חלקו עם ה' פי שנים בכל הנכסים ת"ל (א) והיה ביום הנחילו את בניו התורה ריבתה נחלה אצל אחין הא אין עליך לדון כלשון האחרון אלא כלשון הראשון ואומר ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה ואומר כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו והבכורה ליוסף נאמרה בכורה ליוסף ונאמרה בכורה לדורות מה בכורה האמורה ליוסף (ב) פי שנים כאחד אף בכורה האמורה לדורות פי שנים כאחד ואומר ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי.

מאי ואומר וכי תימא האי לכדר' יוחנן בן ברוקא הוא דאתא ת"ש ובני ראובן בכור ישראל וכי תימא בכורה מבכורתו לא גמרינן ת"ש (ב) והבכורה ליוסף וכי תימא יוסף גופיה ממאי דפי שנים כאחד הוה תא שמע ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך. א"ל רב פפא לאביי אימא דיקלא בעלמא א"ל עליך אמר קרא (ג) אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי

מאי טעמייהו דרבנן אמר (ה) קרא לתת לו פי שנים מתנה קרייה רחמנא מה מתנה עד דמטיא לידיה אף חלק בכורה עד דמטיא לידיה ורבי אומר אמר קרא פי שנים (ד) מקיש חלק בכורה לחלק פשוט מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה (ו) ורבנן נמי הכתיב פי שנים ההוא למיתבא ליה אחד מצרא ורבי נמי הכתיב לתת לו ההוא שאם אמר איני נוטל ואיני נותן רשאי.

בכל אשר ימצא לו (ז) פרט לשבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן.

ב"ב קכג: - ראה ב"ק יב:יג.

### דברים כא טו-יז, ב"ב קכו:-קכז:

#### ירושת בכור פי שנים

התורה מלמדת שאסור לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

כפי שכבר בארנו לעיל, מטרת הפרשיה היא ללמד שלא לבכר את בן האהובה. אבל לפי דרכנו למדנו שיש לתת לבכור פי שנים. הבכור נוטל פי שנים בכל אשר ימָצא לאביו.

נושא הפרשיה הוא לא עצם ירושת הבכור, אלא האִסור החל על אב לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור.

ממילא מחויבים אנו לבאר שבאב הדבר תלוי. אילו היה כאן דין ככל דיני ירושה, לא היתה התורה פונה אל האב ואוסרת עליו לבכר את בן האהובה. לא היה כאן אלא צווי לבית הדין שיתנו את החלק הכפול לבן הבכור. הצווי של התורה אל האב, שלא יבכר את בן האהובה, מלמד שאין כאן דין גמור ומוחלט ככל דיני ירושה, אלא דין התלוי באב. האב הוא המצֻוֶּה להכיר את הבכור: "כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ".

מהו אפוא תפקידו של האב כאן? בכך נחלקו הדעות. אפשר (ב) לבאר שכל תפקידו של האב הוא כתפקידו של עד: "כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם", האב צריך להכירו. ממילא גם למדנו שהאב נאמן על כך כעדים. אם נפרש כך יהיה עלינו לשאול עד כמה הוא נאמן, האם גם כאשר (ג) יש שני עדים נגדו? האם גם כאשר ידוע לנו אחרת?

ואפשר לבאר שתפקידו של האב הוא לא רק תפקיד של מתן עדות. הוא נותן את החלק לבנו בכורו, כי הוא נולד לו ראשון, כפי שנאמר "וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה". אם נפרש כך, יש מקום לומר שהבכור יורש פי שנים רק אם האב הכיר בו בלידתו. שהרי ממילא דין זה אינו הלכה גמורה ומוחלטת המתחיבת מהאמת המוחלטת ככל הלכה,[[2008]](#footnote-2008) אלא תלויה היא בהכרת האב. ולפיכך, מי (א) שהאב אינו מכיר בו בשעת לידתו (שהרי נאמר "וילדו לו"), אינו בכלל הצווי האמור בפרשיה זו. דוקא אם בשעת וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה הכיר האב שוְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה, אז (ד) הוא מצֻוֶּה שאֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר.

אמנם, יש אמוראים שהרחיבו את הדרשה, ודרשו שבכל מקום שבו הזכירה התורה לידת בן, חלה ההלכה האמורה דוקא אם הוכר בשעת לידה. ולאו דוקא בפרשתנו התלויה בהכרת האב. וראה להלן. חלק מהדרשות האלה נדחו בגמ'.

יכיר (ב) יכירנו לאחרים מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה וחכמים אומרים אינו נאמן.

א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב יכיר אלא לרבנן יכיר למה לי (ג) בצריך היכרא למאי הלכתא למיתבא לו פי שנים.

דרש רבא שתי נשים שילדו ב' זכרים במחבא כותבין הרשאה זה לזה א"ל רב פפא לרבא והא שלח רבין דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר ברם כך אמרו משום ר' ינאי (ד) הוכרו ולבסוף נתערבו כותבין הרשאה זה לזה לא הוכרו אין כותבין הרשאה זה לזה.

(א) בן ולא טומטום בכור ולא ספק.

### ויקרא יב, דברים כא טו יח. ב"ב קכו:קכז. קמב:

הגמ' מבארת שלעניינים שלגביהם נאמרה בתורה לידת בן, והדבר תלוי דוקא בהולדתו של הבן ודוקא בהיותו בן זכר, אין הדינים האמורים שם נוהגים אלא במי שנולד כדרכו והיה בן משעת לידתו. הלידה קובעת ולא עצם הוויתו. ואין הדין נוהג אא"כ נולד והיה בן משעת הוויתו. להוציא טומטום שנקרע ונמצא זכר מאוחר יותר.

כן הדבר לגבי בכור, שאינו בכור אא"כ נולד בכור זכר, לגבי דין טומאה וטהרה של אמו ומילתו לשמונה. ויש אומרים גם לגבי בן סורר ומורה.

לגבי טומאה וטהרה של אמו, אם נדרוש שדוקא לידת זכר ודוקא לידת נקבה מטמאים, הנולד טומטום אינו מטמא לא כזכר ולא כנקבה, אך אין פוסקים כך להלכה.

לגבי בכורה אנו דורשים גם שבן שנולד אחרי מות אביו, אינו נוטל חלק בכורה ואינו ממעט בחלק בכורה. הבכורה תלויה בהכרת האב ובלידה בחיי האב. שנאמר וילדו לו בנים ונאמר יכיר.

אמר ר' אמי טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים דאמר קרא והיה הבן הבכור לשניאה עד שיהא בן משעת הויה רב נחמן בר יצחק אמר אף אינו נידון כבן סורר ומורה דאמר קרא כי יהיה לאיש בן סורר ומורה עד שיהא בן משעת הויה אמימר אמר אף אינו ממעט חלק בכורה שנא' וילדה לו בנים עד שיהא בן בשעת לידה רב שיזבי אמר אף אינו נימול לשמנה דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וביום השמיני ימול עד שיהא זכר משעת לידה רב שרביא אמר אף אין אמו טמאה לידה דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים עד שיהא זכר משעת לידה.

### דברים כא טז-יז. ב"ב קל.:

#### יכולת אדם לחלק את נכסיו

התורה מלמדת שאסור לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

כפי שכבר בארנו לעיל, מטרת הפרשיה היא ללמד שלא לבכר את בן האהובה. אבל לפי דרכנו למדנו שיש לתת לבכור פי שנים. עוד למדנו לפי דרכנו שהאב (א) הוא המחלק את נכסיו בין בניו כרצונו. הוא המנחיל את בניו. (ב) שאל"כ – מדוע צריך לצוות אותו שלא יבכר את בן האהובה. נמצא אפוא שהוא רשאי לחלק את הנכסים בין הבנים כרצונורלב, אלא (ג) שיש דבר אחד שהוא לא יכול לעשות: להפקיע את חלקו הכפול של הבכור.[[2009]](#footnote-2009)

אמר רבא מאי טעמיה דרבי יוחנן בן ברוקה אמר קרא (א) והיה ביום הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה אמר ליה אביי הא (ב) מלא יוכל לבכר נפקא ההוא מיבעי ליה לכדתניא אבא חנן אמר משום רבי אליעזר מה תלמוד לומר לא יוכל לבכר לפי שנאמר והיה ביום הנחילו את בניו שיכול והלא דין הוא ומה פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק לא כל שכן תלמוד לומר (ג) לא יוכל לבכר ויאמר לא יוכל לבכר מה ת"ל והיה ביום הנחילו את בניו שיכול והלא דין הוא ומה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק אמרה תורה לא יוכל לבכר פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק לא כל שכן ת"ל (א) והיה ביום הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה.

ב"ב קמב: - ראה ב"ב קכו:-קכז:

ב"ב קמג. – ראה תמורה ה.

ב"ב קמג. – ראה יומא יז:

### במדבר כו ח, ב"ב קמג:

נאמר: "וּבְנֵי פַלּוּא אֱלִיאָב: וּבְנֵי אֱלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וַאֲבִירָם...", מכאן למד רבא שבנים משמע גם בן אחד[[2010]](#footnote-2010). ונראה שזו אסמכתא.

ב"ב קמה: - ראה מכות ג:

### שמואל ב יז כג, מלכים ב כ א, ב"ב קמז.

#### צוואת אדם לפני מותו

מצאנו בכמה מקומות שאדם מצוה את ביתו לפני מותו. כך אנו מוצאים לגבי אחיתפל:

וַאֲחִיתֹפֶל רָאָה כִּי לֹא נֶעֶשְׂתָה עֲצָתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמוֹר וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיְצַו אֶל בֵּיתוֹ וַיֵּחָנַק וַיָּמָת וַיִּקָּבֵר בְּקֶבֶר אָבִיו.

וכן מצאנו לגבי חזקיהו:

בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה’ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה.

מכאן למדו (א) מקצת האמוראים שצוואת אדם לפני מותו מועילה[[2011]](#footnote-2011). ויש שסמכו את הדין על הפסוקים בפרשת נחלות:

אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו: וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ.

לא נאמר כאן "והיתה נחלתו לבתו" או "והיתה נחלתו לאחיו", אלא "והעברתם", "ונתתם", משמע (ב) שלא מיד עם מות האיש היתה נחלתו לקרוביו. אלא יש מי שמעביר ונותן[[2012]](#footnote-2012). אמנם קשה, שהרי שטר ושוברו בצדו הוא, שהרי התורה אמרה גם למי יש לתת את הנחלה. ועוד, הלא הנותן והמעביר הוא לא האיש המת אלא בית הדין. ונראה שהוא אסמכתא, כדעת ר"נ להלן, אלא שאפילו כאסמכתא היא קשה. ולשון זו (ג) אורחיה דקרא הוא, כפי שאומרת הגמ'. אורחיה דקרא לכתוב "ונתתם" ולא "והיתה נחלתו".

למסקנה, מקבלת הסוגיא את דעת ר"נ שמתנה זו מדרבנן היא.

וראה לעיל ב"ב קח-קי

א"ר זירא אמר רב (ב) מנין למתנת שכיב מרע שהיא מן התורה שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו יש לך העברה אחרת שהיא כזו ואי זו זו מתנת שכיב מרע רב נחמן אמר רבה בר אבוה מהכא ונתתם את נחלתו לאחיו יש לך נתינה אחרת שהיא כזו ואי זו זו מתנת שכיב מרע ורב נחמן מאי טעמא לא אמר מוהעברתם ההוא מיבעי ליה לכדרבי דתניא רבי אומר בכולן נאמרה בהן נתינה וכאן נאמרה העברה אין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת הואיל ובנה ובעלה יורשין אותה ור' זירא מאי טעמא לא אמר מונתתם (ג) אורחיה דקרא הוא רב מנשיא בר ירמיה (א) אמר מהכא בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה בצואה בעלמא רמי בר יחזקאל אמר מהכא ואחיתופל ראה כי לא נעשתה עצתו ויחבש את החמור וילך אל ביתו אל עירו ויצו אל ביתו ויחנק בצואה בעלמא.

ב"ב קנה: - ראה סנהדרין י.

ב"ב קנו. - ראה נדה נב.

### תהלים מה יז, ב"ב קנט.

#### ירושה בקבר

דרכה של ירושה שבאמצעותה נחלה נשארת תמיד במשפחה. אדם יורש את אבותיו ומנחיל את בניו, והנחלה היא נחלת המשפחה[[2013]](#footnote-2013). נשאלת אפוא השאלה האם אדם יורש את אביו או את אבותיו. האם אפשר לראות אדם כמי שירש את אביו, ואביו את אביו וכו', או שאפשר לדלג על הדורות ולומר בפשטות שאדם יורש את נחלת המשפחה.

פשוט שיש חשיבות לכל דור. הלא פשוט שאם היו שני אחים, ולאחד מהם היו בנים מרובים ולאחר בן אחד, יירש הבן האחד את מחצית נכסי אבי האחים, ובני האח האחר המרובים יתחלקו במחצית השניה. (וכפי שמסיקה הגמ', ההלכה שהוא יורש את אבי אביו לא מלמדת שאינו עומד במקום אביו. ואפילו לבכורה). ואולם, כאשר הם ירשו את אותם נכסים, האם הם יכולים לומר שכעת נכסי המשפחה בידם?

במזמור המברך את המלך, אומרים בני קרח:

תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יִהְיוּ בָנֶיךָ תְּשִׁיתֵמוֹ לְשָׂרִים בְּכָל הָאָרֶץ.

כלומר: ברכה במשפחה היא שאדם מוריש לבניו את אשר ירש מאבותיו, ותחת אבותיו יהיו בניו.

מכאן למדו חכמים שכאשר אדם יורש את אשר לאבי אביו, ירושה אחת היא. לא הוא ירש את אביו ואביו את אביו, אלא הוא ירש את אבי אביו.

ואולם, הגמ' להלן דוחה זאת ואומרת שזו אינה אלא ברכה. ואי אפשר ללמוד ממנה. אמנם, אפשר להשיב ולומר שאע"פ שזו ברכה, מ"מ יכולים אנו ללמוד ממנה לפי דרכנו שכך היא דרכה של נחלה. שאל"כ מדוע ברכו כך בני קרח את המלך?

הגמ' מסיקה שאכן כך הדין, אלא שאפשר שאי אפשר ללמוד זאת מהמזמור.

מצי אמר מכח אבוה דאבא קאתינא תדע דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך תשיתמו לשרים בכל הארץ.

### במדבר לו ז,ט, ב"ב קנט:

#### ירושה בקבר להסבת נחלה

בארנו לעיל ב"ב קח-קי עמ' תרנט שאפשר ללמוד על ירושת אשה שמתה מהפסוקים בפרשת מסעי. שם נאמר:

זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

הפסוקים האלה מלמדים שאשה שנשאת לבני שבט אחר – תסֹב נחלתה למטה אחר. אם היא תהיה במטה אחר, יירשוה בני אותו מטה, בנה או בעלה. (וראה שם, לעיל עמ' תרנט, שחכמים מבארים את שני הפסוקים כאן כעוסקים אחד בבן ואחד בבעל). ירושה זו אינה נוהגת אלא בבן והבעל עצמם. אבל אם הם כבר בקבר[[2014]](#footnote-2014), והירושה יוצאת מהאשה המתה ישירות אל בני השבט – הם אינם יורשים. הנחלה היא עדין נחלת שבט האשה. אמנם בנה ובעלה יורשים אותה, אבל דוקא הם[[2015]](#footnote-2015).

נאמרה סיבה בבן ונאמרה סיבה בבעל מה סיבה האמורה בבעל אין הבעל יורש את אשתו בקבר אף סיבה האמורה בבן אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.

### ירמיהו לב יא, יד, ב"ב קס:

#### דיני שטרות

ירמיהו קונה את שדה חנמאל, וכותב ספר חתום וספר גלוי, והעדים חותמים:

וָאֶקְנֶה אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת חֲנַמְאֵל בֶּן דֹּדִי אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת וָאֶשְׁקֲלָה לּוֹ אֶת הַכֶּסֶף שִׁבְעָה שְׁקָלִים וַעֲשָׂרָה הַכָּסֶף: וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם וָאָעֵד עֵדִים וָאֶשְׁקֹל הַכֶּסֶף בְּמֹאזְנָיִם: וָאֶקַּח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הֶחָתוּם הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְאֶת הַגָּלוּי: וָאֶתֵּן אֶת הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה אֶל בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה בֶּן מַחְסֵיָה לְעֵינֵי חֲנַמְאֵל דֹּדִי וּלְעֵינֵי הָעֵדִים הַכֹּתְבִים בְּסֵפֶר הַמִּקְנָה לְעֵינֵי כָּל הַיְּהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה: וָאֲצַוֶּה אֶת בָּרוּךְ לְעֵינֵיהֶם לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֵת סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֵת הֶחָתוּם וְאֵת סֵפֶר הַגָּלוּי הַזֶּה וּנְתַתָּם בִּכְלִי חָרֶשׂ לְמַעַן יַעַמְדוּ יָמִים רַבִּים.

הוזכרו כאן שטר גלוי ושטר חתום. מכאן למדו האמוראים שהיה שם שטר פשוט ושטר מקושר. ואף למדו משם את דיני פשוט ומקושר. אמנם למסקנה מסיקה הגמ' שדין שטר מקושר הוא דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

וראה גם לעיל גטין כ: כב: גטין לו. וקדושין ט.

אמר ר' חנינא דאמר קרא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים שדות בכסף יקנו וכתוב בספר זה פשוט וחתום זה מקושר והעד שנים עדים שלשה הא כיצד שנים לפשוט שלשה למקושר ואיפוך אנא מתוך שנתרבה בקשריו נתרבה בעדיו רפרם אמר מהכא ואקח את ספר המקנה את החתום המצוה והחקים ואת הגלוי ואקח את ספר המקנה זה פשוט את החתום זה מקושר ואת הגלוי זה פשוט שבמקושר המצוה והחקים אלו דברים שבין פשוט למקושר הא כיצד זה עדיו שנים וזה עדיו שלשה זה עדיו מתוכו וזה עדיו מאחוריו ואיפוך אנא מתוך שנתרבה בקשריו נתרבה בעדיו.

ומניין לגט המקושר אמר רבי אימי ואקח את ספר המקנה ואת החתום זה המקושר ואת הגלוי זה הפשוט שבמקושר ואת המצוה ואת החקים שבין זה לזה אלא שזה בשנים וזה בשלשה זה מתוכו וזה מאחריו ורבנן דקיסרין אמרין ואקח את ספר המקנה זה הפשוט ואת החתום זה המקושר ואת הגלוי זה הפשוט שבמקושר ואת המצוה ואת החוקים שבין זה לזה אלא שזה בשנים וזה בשלשה וזה מתוכו וזה מאחוריו (ירושלמי).

### דברים יז ו, יט טו, ב"ב קס:

בשני מקומות נאמר שיקום דבר על פי שנים או שלשה עדים:

עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד.

וכן נאמר:

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר.

למה נאמר שנים או שלשה? די בשנים, למה צריך לפרט שלשה? רמי בר יחזקאל רוצה לדרוש כאן שלצדדין קתני. שיש מקרים שבהם צריך שלשה. למסקנת הגמ' זו אסמכתא בעלמא. מה גם שרמי בר יחזקאל בִקש ללמוד מכאן על שטר מקושר, וזה ודאי לא אמור כאן. ודאי שאי אפשר להמית מת בשטר מקושר.

וראה מכות ה:ו.

רמי בר יחזקאל אמר מהכא על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר אם תתקיים עדותן בשנים למה פרט לך בשלשה לומר לך שנים לפשוט שלשה למקושר ואיפוך אנא מתוך שנתרבה בקשריו נתרבה בעדיו.

ב"ב קסד: - ראה נזיר ח:

### דברים כד א, ב"ב קסח.

#### מי כותב את הגט

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה כִּי תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי ה’ וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

כפי שכבר בארנו לעיל (ראה גטין כ. כא: כג. כד: כו.), נושא הפרשיה הוא האִסור להחזיר את גרושתו משנשאת. אבל לפי דרכנו למדנו כיצד משלח אדם את אשתו. אגב האִסור הכתוב כאן, מזכירה התורה פעמַים את דרך השִלוח: "וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ". אם הוא רוצה לשלחה, הוא כותב לה ספר כריתות ונותן בידה.

כיון שדרך השִלוח היא שהאיש כותב ונותן לאשה, הרי שהאיש הוא המצֻוֶּה לכתוב. אם אינו כותב בעצמו אלא ממנה סופר, הסופר הוא שליחו של האיש. ממילא האיש הוא שצריך לתת את שכרו.

מאי טעמא דאמר קרא וכתב ונתן.

### משלי כב ז, ב"ב קעא:

עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה.

הפסוק הזה מלמד שהבדל בין אנשים בעשרם הכספי, מביא לכך שהעני נמשל ונשלט ע"י העשיר, ונעשה עבדו. ודאי אם יִלוה ממנו כסף[[2016]](#footnote-2016). הפסוק בא להזהיר וללמד שעלולים העניים להיות עבדי העשירים.

ועם זאת, בכמה מקומות מביאים האמוראים את הפסוק הזה כדי להתמודד עם שאלה אחרת: מה יהיה הדין כאשר יש דין בין המלוה ללוה? על מי הראיה? מי צריך לטרוח בטרחת הדין ורשומו? בפשטות, אפשר להשיב על כך מן הסברה: הלא המלוה עושה חסד עם הלוה, מדוע להשית עליו גם את הטרח? לא דיו של הלוה שהמלוה הלוהו מממונו? אמנם אסרה התורה על המלוה להרויח מן הלוה, אבל שגם יפסיד? מנין? יטרח הלוה וילך אחריו. יטרח הלוה ויכתוב את ראיותיו.

כאמור, אפשר ללמוד זאת מן הסברה, אבל האמוראים סמכו זאת על הפסוק הנ"ל. וקל לבאר זאת. מדוע נעשה הלוה עבדו של המלוה? מן הסברה שהזכרנו.

מסתברא דכותבין שובר דאי סלקא דעתא אין כותבין שובר אבד שטרו של זה יאכל הלה וחדי מתקיף לה אביי ואלא מאי כותבין שובר אבד שוברו של זה יאכל הלה וחדי א"ל רבא אין עבד לוה לאיש מלוה.

הני מילי לענין עדות החדש דאם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבא אבל הכא עבד לוה לאיש מלוה. (ר"ה לא:).

### בראשית מג ט, משלי כ טז, ו א, ב"ב קעג:

#### חיובו של ערב

האמוראים שואלים: מנין שערב משתעבד? מה היסוד ההלכתי לחייב אותו?

גם חובו של הלוה לא מפורש בתורה. בשום מקום בתורה לא נאמר שהלוה חיב להשיב את ההלואה. אמנם, אפשר ללמוד זאת מן הכלל. מכך שכתבה התורה שאסור לקחת רִבית, משמע שאת הקרן מותר לגבות. מכך שכתבה התורה שאסור לנגוש בשביעית, משמע שעד השביעית מותר. מכך שכתבה התורה שאסור לבא אל ביתו לעבוט עבוטו, משמע שבחוץ מותר. אבל האמירה של התורה היא תמיד מתי לא לגבות.

ואולם, דינו של הערב לא נזכר אפילו על דרך השלילה. למסקנה הוא משתעבד תמורת הנאתו. אבל רב הונא ור' יצחק מבקשים ללמוד זאת מן הכתובים.

רב הונא למד שיש בתורה חיוב על הערב מיהודה שערב את בנימין:

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל יִשְׂרָאֵל אָבִיו שִׁלְחָה הַנַּעַר אִתִּי וְנָקוּמָה וְנֵלֵכָה וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת גַּם אֲנַחְנוּ גַם אַתָּה גַּם טַפֵּנוּ: אָנֹכִי אֶעֶרְבֶנּוּ מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנּוּ אִם לֹא הֲבִיאֹתִיו אֵלֶיךָ וְהִצַּגְתִּיו לְפָנֶיךָ וְחָטָאתִי לְךָ כָּל הַיָּמִים.

ר' יצחק מוכיח זאת בקול ערב מספר משלי. מעצם העובדה שספר משלי מתיחס לערב[[2017]](#footnote-2017), משמע שיש דין כזה:

לְקַח בִּגְדוֹ כִּי עָרַב זָר וּבְעַד נָכְרִיָּה חַבְלֵהוּ.

בְּנִי אִם עָרַבְתָּ לְרֵעֶךָ תָּקַעְתָּ לַזָּר כַּפֶּיךָ: נוֹקַשְׁתָּ בְאִמְרֵי פִיךָ נִלְכַּדְתָּ בְּאִמְרֵי פִיךָ: עֲשֵׂה זֹאת אֵפוֹא בְּנִי וְהִנָּצֵל כִּי בָאתָ בְכַף רֵעֶךָ לֵךְ הִתְרַפֵּס וּרְהַב רֵעֶיךָ.

א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערבנו מידי תבקשנו מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא דכתיב תנה אותו על ידי ואני אשיבנו אלא אמר רבי יצחק מהכא לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו ואומר בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו ריעים אמר אמימר ערב דמשתעבד מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי לרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא ערב משתעבד לר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד אמר ליה רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה.

# סנהדרין

### שמות כב-כג, סנהדרין ב.-ד:

#### נטיה אחר רבים

לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת.

מכך שהיתה צריכה התורה ללמד שאין ללכת אחרי רבים לרעה, משמע שבד"כ הולכים אחר הרוב. ויש[[2018]](#footnote-2018) שלמדו זאת מסוף הפסוק, אחרי רבים להטת[[2019]](#footnote-2019). אבל פשט הפסוק וגם הדרשה הוא שמכך שנאמר שאין לנטות אחר הרוב לרעה, משמע שכאשר אינו לרעה מכריעים לפי הרוב. (בפשטות, הפסוקים כאן עוסקים בדיני ממונות, והתורה מלמדת שגם כאשר אדם יושב בדין, לא יסתמך על הלכות הדין הרשמיות כאשר ברור לו שהן מובילות לדין מעֻוָּת. הפרשיה אומרת: "לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: ס לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת". כלומר: היושב בדין לא יקבל עדות שוא גם אם העדים מעדים אותה (וכעין זה דרשה הגמ' בשבועות ל:לא. מפסוק אחר בפרשתנו), לא יקבל עדות מרושעת של עד חמס, ולא יפסוק לרעה גם אם כך אומרים הרבים. לפי דרכנו למדנו שכאשר אין רעה אנו מקבלים את העדים ופוסקים אחר הרוב. למדנו זאת מכלל האמור בדיני ממונות, אבל מסברה הוא הדין לדיני נפשות, ובחולין יא. עוד הוסיפו ולמדו מכאן גם לענינים שאינם בדין ואינם ברוב דעות, וראה דברינו שם).

המשמעות הפשוטה של הפסוק הזה היא שאין הולכים אחר הרוב נגד דברי התורה. בין להקל ובין להחמיר, אבל חכמים הוסיפו ודרשו שלהחמיר בנפשות אין מחמירים אלא ע"פ שנים ולא ע"פ אחד, והוא "לְרָעֹת" האמור בפסוק. ואפשר שהוא אסמכתא בעלמא[[2020]](#footnote-2020), ולרעות אינו להחמיר אלא ללכת נגד התורה. אבל אפשר שכך פרשו חכמים את המלה רִב. לענות על ריב, היינו להרשיע את האיש. ועל זה אמרה התורה שלא הולכים אחר הרוב. ואולם, אי אפשר שלא תהיה שום דרך להרשיע אדם בדין. לכן פרשו חכמים שלהרשעה לא די ברוב של אחד, וצריך לפחות רוב של שנים[[2021]](#footnote-2021). כלומר: לא תהיה אחרי רבים לא לרעות ולא לענות על ריב. וממילא למדנו שבכל מקרה אחר – ילך אחר הרוב.

ומ"מ למדנו מכאן שביה"ד צריך להיות בעל מספר אי זוגי של דיינים, שאל"כ, אי אפשר יהיה להכריע ברוב.

ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן עשרים ושלשה.

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר מה תלמוד לומר לנטת אחרי רבים להטת התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה.

### שמות יח, במדבר יא, סנהדרין ב

#### מי השופטים וכמה השופטים בבית הדין

מספר השופטים לא התבאר בתורה. אבל יש כמה מקומות שבהם מוזכרים השופטים.

ע"פ עצת יתרו ממנה משה שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות, כדי שישפטו את העם:

עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וִיהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ: אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיָכָלְתָּ עֲמֹד וְגַם כָּל הָעָם הַזֶּה עַל מְקֹמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם: וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמָר: וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם.

נמצא שיש שופטים רבים בישראל. אך לא התבאר כאן כמה מהם יושבים בכל דין.

במקומות רבים נאמר שיש לישראל שבעים זקנים. אחד המקומות שבהם התבאר הדבר הוא בפרשת בהעלתך, שם משמע בפירוש שלאותם זקנים יש סמכות להנהיג את העם:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה’ לָמָה הֲרֵעֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת מַשָּׂא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלָי... לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי: וְאִם כָּכָה אַתְּ עֹשֶׂה לִּי הָרְגֵנִי נָא הָרֹג אִם מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְאַל אֶרְאֶה בְּרָעָתִי: פ וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ...

הזקנים האלה מנהיגים את העם יחד עם משה. מכאן למדו התנאים שכל דבר שיש בו הנהגת העם, (א) נִדון בפני משה ושבעים הזקנים, או בפני מי שעומד תחתיהם לדורות. נחלקו התנאים האם ההנהגה מסורה (ב) לשבעים הזקנים לבדם, או למשה ושבעים הזקנים. אך הנהגת העם בידי כל אלה. (וראה דברינו להלן סנהדרין טז:יז.).

הנהגת העם ביד שבעים הזקנים, אבל הדין מסור גם ביד הפחותים מהם, כפי שלמדנו לעיל ששרי האלפים, המאות, החמשים והעשרות, הם אלה שדנים את הדבר הקטן. (ר"נ סובר (ג) שכיון שלא מצאנו מדרגה יותר נמוכה משרי עשרות, הרי שלא ממנים בית דין אם אין בעיר עשרה כנגד כל אחד מהשופטים).

ואולם, ברור שלא כל השרים האלה יושבים בכל דין. לכן יש לשאול כמה מהם יֵשבו בדין.

ברור שלפעמים יש דין שנדון במספר קטן של שופטים. בפרשת קדשים, שעוסקת במצוותיו של היחיד, נאמר:

לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ.

הפסוק הזה נאמר בפרשת קדשים ולא בפרשת משפטים. הוא נאמר בפרשה שמצוותיה מוטלות על כל יחיד. מכאן למדו חכמים (ז) שכל אדם יושב בדין ושופט את חברו. ואף יחיד יכול לדון במקרים שונים. ואולם, אפשר לפרש שאין הוא דן לבדו, אלא שכאשר הוא דן יחד עם חבריו הוא מצֻוֶּה במצוות אלה.

למדנו אפוא שיש שבעים זקנים, יש שרי אלפים ושרי מאות, יש דין לפני האלהים, ויש מקרים שבהם גם כל יחיד דן. ואולם אין בכך כדי ללמד כמה שופטים יושבים בכל דין.

עלינו ללמוד זאת אפוא מהמקומות שבהם הזכירה התורה דין. בכמה מקומות בתורה מוזכר דין. ואולם, לא בכל מקום התורה קוראת לשופט באותו שם. לפעמים השופט נקרא "השופט", לפעמים "האלהים", לפעמים "העדה" ולפעמים "הזקנים". בפרשית שומר חנם נאמר:

אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

בעל הבית (ה) קרב אל האלהים, והם מרשיעים אותו. נאמר כאן ירשיעון בלשון רבים[[2022]](#footnote-2022), ומכאן שדנים אותו רבים. או לפחות שנים. ואולם גם שנים לא יכולים לדון שהרי כבר למדנו לעיל שמספר השופטים חיב להיות אי זוגי. מכאן עולה שהם לפחות שלשה.

הם נקראים אלהים בלשון רבים. משמע (ח) שהם רבים. ודאי יותר מאחד, וכאמור לעיל, ודאי גם יותר משנים, שאל"כ הם שקולים.

מכאן עולה שהדיינים היושבים לדון כמומחים הם לפחות שלשה. הם דנים את הקרב אל האלהים כאשר לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב, כלומר: כאשר יש דיון על נזק ממוני שנגרם לאדם. ובפשטות, הם הדנים (ו) במשפטי פרשת משפטים. (וראה דברינו בב"ק קז.). הם הדנים במשפטי אדם לחברו. כל הדינים דינם אחד. (וראה דברינו להלן סנהדרין לב.). העולה מכאן: אותם הסמוכים לדון דנים לפחות בשלשה.

ואולם, יש שלמדו מכאן שצריכים להיות לפחות חמשה. הסוברים כך מפרשים שהאלהים המרשיעים אינם אותם אלהים שאליהם קרב בעל הבית בתחלת הפרשיה. אבל להלכה נפסק שדי בשלשה, שהרי מדוע נפרש שהאלהים של סוף הפרשיה אינם אותם אלהים של תחִלתה?

רבי לומד שבבית דין צריכים להיות חמשה, מהפסוק "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". הם צריכים להיות אלהים בשעה שהם מרשיעים. מספר המרשיעים הוא המספר הקובע, ולא כלל בית הדין[[2023]](#footnote-2023). אבל ר' אבהו דחה את האפשרות ללמוד כך[[2024]](#footnote-2024), שהרי איך אפשר להסביר שהאלהים צריכים להיות שלשה שוים בדעתם בגמר דין? הלא (יא) נאמר ונקרב בעל הבית אל האלהים, משעת קריבה הם צריכים להיות שלשה ולא משעת גמ"ד, כמו (י) שכאשר נאמר אספה לי שבעים איש היינו שנאספים שבעים ולאו דוקא ששבעים שוים בדעתם. אמנם, אפשר להשיב ולומר שלא למדנו מהפסוק ונקרב בעל הבית אל האלהים אלא מהפסוק אשר ירשיען אלהים, שאין לנו כדוגמתו בשבעים. ועל כך יש להשיב שא"כ מִעוט רבים שנים ומנין נלמד שלשה. השלישי נלמד מכך שצריך ב"ד נוטה, ואם הכתוב מדבר על המסכימים להרשיע – ב"ד נוטה למה?ו

הגמ' מבארת את דברי רבי בכך שהוא סובר שפעמַים נאמר כאן אלהים, וכל פעם הוא בלשון רבים. אבל קשה, שהרי לכאורה האלהים שאליהם קרב האיש הם הם האלהים המרשיעים אותו. עוד מבארים האמוראים שחכמים החולקים על רבי סוברים שאלהים הוא לשון יחיד שהרי הוא נכתב חסר, יַרְשִׁיעֻן, וגם על כך יש לשאול, שהרי מלים רבות מספור כתובות בתורה בכתיב חסר. וגם אם נאמר שיש לכך משמעות – מה משמעות המלה ירשיען? הגמ' עצמה דוחה את הלִמוד הזה ואומרת שהכל למדים מקריאת המלה "ירשיעון", והמחלוקת היא בשאלה האם האלהים שאליהם קרב האיש (יב) הם האלהים המרשיעים אותו או לא. אבל האמוראים דוחים גם את ההסבר הזה, ואומרים (יג) שבכל מקום שבו יש הבדל במשמעות בין הכתיב המלא לחסר דורשים חכמים את החסר. ובסופו של דבר הגמ' חוזרת בה (יד) ולא מצריכה גם את הלִמוד הזה. וכאמור, הדברים קשים.[[2025]](#footnote-2025)

לכן, נפסק להלכה שהשופטים הקרויים אלהים דנים בשלשה.

##### זקני העדה

למדנו אפוא שיש זקני העדה, הדנים בענייני הציבור, ויש אלהים, הדנים בענייני היחיד. ויש שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות, השופטים את העם בכל עת. ואפשר שהם הם האלהים שהוזכרו בפרשת משפטים.

עד כאן עסקנו בדינים הנדונים ע"י הקרויים אלהים או שופטים, ואולם בפרשת הרוצח מוצאים אנו שפיטה ביד העדה: "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה". מי הם אותה עדה האמורה כאן? אפשר ללמוד זאת מהמקום שבו הוזכר הדבר בספר דברים. שם נאמר: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת". העדה השופטת היא זקני עירו. זקני העיר מוזכרים בכמה מקומות שונים בספר דברים. מלבד הרוצח, הם הוזכרו גם לגבי עגלה ערופה, בן סורר ומורה, מוציא שם רע, ויבום. בספר דברים נאמר גם שיש לתת שופטים בכל שעריך, כלומר בכל עיר. ישנו אפוא גוף שנקרא "העדה" או "זקני העיר". כשם שיש זקנים לכל עם ישראל, כך יש זקנים לכל עיר ועיר. הם נציגי העדה ומנהיגיה הפועלים בשמה, ולכן הם נקראים "העדה".[[2026]](#footnote-2026) שלא כדיני ממונות, שבהם אפשר שיהיו בתי דין רבים ושרי עשרות רבים, בנ"ד יש זקני העיר הידועים ודוקא אליהם צריך ללכת, כי הם הם זקני העדה או זקני העיר.ט

כמה זקנים צריכים להיות באותה עדה?

המשנה (ד) דורשת את הפסוקים "וְשָׁפְטוּ **הָעֵדָה** בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ **הָעֵדָה** אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ **הָעֵדָה** אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה". את הפסוקים האלה דורשת המשנה כך שהעדה האמורה למטה אינה אותה עדה האמורה למעלה[[2027]](#footnote-2027). ושצריכה להיות עדה אחרת המצילה את הרוצח[[2028]](#footnote-2028). ולא זכיתי להבין דרשה זו, ואפשר שהיא אסמכתא בעלמא[[2029]](#footnote-2029), שהרי בפשטות בשלש ההזכרות של העדה בפסוק מדובר באותה עדה עצמה. (גם את הדרשות להלן ממספר הפעמים שנאמר קרנות או וכפר, או טטפת, דוחה הגמ' למסקנה ולומדת ממקור אחר)[[2030]](#footnote-2030). עוד דורשת המשנה שעדה היא עשרה שהרי נאמר בחטא המרגלים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי", והיו שם עשרה מרגלים שחטאו. אמנם, יתכן שפשט המלה עדה בפסוק שם הוא עדת ישראל שחטאה ורגנה באהליה[[2031]](#footnote-2031). ואולם, לא נאמר עד מתי לעדה הזאת המתלוננים, אלא עד מתי לעדה הרעה הזאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים, כלומר: גורמים לאחרים להתלונן. אלה האנשים עליהם נאמר אח"כ: "וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת כָּל הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל הָאָרֶץ". כלומר: האנשים שגרמו לשאר העדה להתלונן. כלומר: רק עשרת המרגלים. מכאן שעשרה אנשים יכולים להקרא עדה. (אמנם, לפי הפשט העדה האמורה בפרשת המרגלים היא עדת ישראל, כמו בכל הפרשה שם, ומכאן נראה שדרשה זו אסמכתא היא. בפרט לאור העובדה שנראה שהעדה השופטת היא המצלת, לפי פשוטו של מקרא). ומ"מ למדנו שלדינים אלה אין די בשלשה שופטים. דינים אלה נדונים לפני העדה. צריכה להיות עדה השופטת, ודי בעשרה כדי להקרא עדה. למדנו אפוא שדיני נפשות נדונים ע"י העדה ולא ע"י האלהים, ובאה המסורת שהם לפחות עשרים ושלשה[[2032]](#footnote-2032).

וכאמור לעיל, דינים השייכים לכל עם ישראל נדונים ע"י שבעים הזקנים.

נמצא אפוא שדברים הנוגעים לכל ישראל נִדונים ע"י הזקנים, דיני נפשות נִדונים ע"י העדה (זקני העיר), ודיני ממונות נִדונים ע"י האלהים. לפחות אותם דיני ממונות המצריכים קרבה אל האלהים, שעליהם נאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. יש מחלוקת לגבי דין שאינו אמור באותה פרשה, ואין בה משפט אלא רק קביעה שראובן חייב לשמעון, כגון שהלוהו וכד'. נחלקו האם גם בדינים אלה צריך דוקא אלהים, או שכל יחיד ויחיד דן בו.

מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר (א) אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן רבי יהודה אומר (ב) שבעים ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה שנאמר (ד) ושפטו העדה והצילו העדה עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן עשרים ומנין לעדה שהיא עשרה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת יצאו יהושע וכלב ומנין להביא עוד שלשה ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן עשרים ושלשה וכמה יהא בעיר ותהא ראויה לסנהדרין מאה ועשרים רבי נחמיה אומר מאתים ושלשים (ג) כנגד שרי עשרות.

עיקר שלשה דכתיבי בגזילות וחבלות כתיבי גזילות דכתיב (ה) ונקרב בעל הבית אל האלהים חבלות מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו.

לעולם קסבר (ו) עירוב פרשיות כתוב כאן ובדין הוא דליבעי נמי מומחין.

רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר שנאמר (ז) בצדק תשפט עמיתך.

ונקרב בעל הבית אל האלהים הרי כאן אחד עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן שנים אשר ירשיען אלהים הרי כאן שלשה (ט) דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר ראשון תחילה נאמר ואין דורשין תחילות אלא עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן אחד אשר ירשיען אלהים הרי כאן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה.

אמר לך רבי יאשיה אם כן נימא קרא ונקרב בעל הבית אל השופט מאי אל האלהים (ח) שמע מינה למניינא ורבי יונתן לישנא דעלמא נקט.

אטו בתלתא מי לא גמר דינא בתרי הכי קאמר מפני שגמר דין בשלשה אלמא קסבר תלתא כי כתיבי בגמר דינא כתיבי מגדף בה רבי אבהו (י) אלא מעתה תהא סנהדרי גדולה צריכה מאה וארבעים ואחד כדי שיגמר הדין בשבעים ואחד ותהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה כדי שיגמר הדין בשלשה ועשרים אלא אספה לי שבעים איש אמר רחמנא משעת אסיפה שבעים ושפטו העדה והצילו העדה נמי משעת שפיטת העדה הכי נמי (יא) ונקרב בעל הבית אל האלהים משעת קריבה שלשה אלא היינו טעמא דרבי אשר ירשיען אלהים תרי נאמר אלהים למטה ונאמר אלהים למעלה מה למטה שנים אף למעלה שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן חמשה ורבנן ירשיען כתיב.

אלא דכולי עלמא יש אם למקרא ורבי ורבנן בהא קמיפלגי רבי סבר ירשיען אלהים אחריני ורבנן סברי (יב) ירשיען דהאיך והאי.

אלא לעולם פליגי והני מילי כי פליגי (יג) היכא דשני קרא ממסורת אבל האי חלב וחלב דכי הדדי נינהו יש אם למקרא והרי יראה יראה דכי הדדי נינהו ופליגי דתניא יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה בן תימא הסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנאמר יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו אלא (יד) אמר רב אחא בריה דרב איקא אמר קרא לא תבשל גדי דרך בישול אסרה תורה.

#### דיני בהמה

התורה מצוה להרוג רובע ונרבע:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

מהלשון "מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ", או "וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה", משמע שהריגת האיש והבהמה, או האשה והבהמה, היא מעשה אחד ודין אחד. מי שהורג את האיש הורג את הבהמה. מכאן שאותו בית דין שדן את האיש הוא דן גם את הבהמה. דין אחד הוא. וכמו שנבאר להלן סנהדרין טו.: לענין שור שנוגח.

הרובע והנרבע בעשרים ושלשה שנאמר והרגת את האשה ואת הבהמה ואומר ואת הבהמה תהרגו.

### ויקרא יב ה, סנהדרין ד.

#### ימי טומאת יולדת נקבה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה.

כמה ימים טמאה יולדת נקבה? יש כמה דרכים ללמוד זאת. ראשית, הקרי[[2033]](#footnote-2033) הוא "וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ", ושנית, כיון שימי טהרת הנקבה כפולים מימי טהרת הזכר, ה"ה לימי הטומאה. ונאמר כאן "כְּנִדָּתָהּ", כלומר שבעה כנדה, או פעמים שבעה כנדה. ולכן מסתבר שאת הכתוב בפסוק יש לקרוא שְׁבֻעַיִם ולא שִבְעִים.

שאלו תלמידים את רבי יהודה בן רועץ אקרא אני שבעים יכול תהא יולדת נקבה טמאה שבעים אמר להן טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה מה כשטיהר בזכר בנקבה כפלים אף כשטימא בזכר בנקבה כפלים לאחר שיצאו יצא ומחזיר אחריהם אמר להן אי אתם זקוקים לכך שבועיים קרינן ויש אם למקרא.

שאני התם דכתי' כנדתה. (זבחים לח.).

סנהדרין ד. – ראה זבחים לז:לח.לט.-מ.

סנהדרין ד. – ראה סכה ו:

סנהדרין ד. – ראה חולין עב.

סנהדרין ד: - ראה מנחות לד:

### שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא, סנהדרין ד:

#### בִשול גדי בחלב אמו

רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

במה אסור לבשל את הגדי? בחָלָב או בחֵלֶב? נאמר "בַּחֲלֵב" משמע בחָלָב. מה גם שמבשלים בנוזל ולא במוצק.

לעולם פליגי והני מילי כי פליגי היכא דשני קרא ממסורת אבל האי חלב וחלב דכי הדדי נינהו יש אם למקרא... אלא אמר רב אחא בריה דרב איקא אמר קרא לא תבשל גדי דרך בישול אסרה תורה.

סנהדרין ד: – ראה חגיגה ב-ג. ד

### במדבר יט יז, סנהדרין ה:

#### מים חיים בפרה אדמה

התורה מתארת את דרך טהרת טמא מת:

וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו **מַיִם חַיִּים** אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר.

אפשר לטהר את הטמא דוקא במים חיים. לא בכל מים. אבל הלכות שבהן לא נאמר בפירוש מים חיים, נוהגות בכל מים.

ולא היא התם לענין חטאת בעינן מים חיים הכא אכשורי כל דהו מכשרי.

### דברים א יז, סנהדרין ו:

#### דין ומשפט

משה מצוה את השופטים שהוא ממנה, כפי שהוא מספר:

וָאֶקַּח אֶת רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים וָאֶתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת וְשֹׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם: וָאֲצַוֶּה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר שָׁמֹעַ בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ: לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו.

האם יש מצוה לדון דוקא כדין תורה, או שאפשר, בהסכמת בעלי הדין, גם להתפשר? האם מותר להתפשר, או שיש לדון לפי הדין ואין לסטות ממנו? נאמר כאן: הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא, מכאן למד ר"א שיש לדון את הדין כפי שצוה ה', (א) ואין לנהוג בדרך הפשרה. לא לבעלי הדין אנו שופטים אלא לאלהים. אבל ריב"ק חולק ואומר שלא זה פירושו של הכתוב.

#### שפיטה בצדק

נאמר כאן: "שָׁמֹעַ בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק". יש לשמוע את דברי האנשים בדרך שתביא לשפיטת צדק. אין לשמוע את דבריהם בצורה שעלולה לעוֵת את הצדק. מכאן דרשו האמוראים שיש לשמוע בין בעלי הדין, במעמד בעלי הדין. (ג) כלומר: יש לשמוע את דברי האחד דוקא בפני חברו. נאמר: "שָׁמֹעַ בֵּין אֲחֵיכֶם". כונת הפסוק היא שהשופט יושב בין אחיו ושומע את אשר ביניהם. ממילא למדנו שצורת השמיעה היא כאשר השופט ביניהם. אמנם אפשר לחלוק ולומר שזה אינו הפשט של המלים "בֵּין אֲחֵיכֶם". הפשט הוא "בין טענותיהם של אחיכם". אבל כך או כך הדין עולה גם מן הפשט, מן החיוב לשפוט בצדק. מן הפסוק הזה למדנו שצריך השופט (ד) לוַדֵּא שאכן הוא שופט צדק. ובשמיעת האחד שלא בפני חברו, עלול הצדק להפגע, ונמצא השופט עובר על מה שנאמר כאן.

נאמר כאן "לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא". הלכה זו נאמרה בסמוך ל"לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן", כלומר: אסור (ב) לשופט לחשוש מפני בעלי הדין ולפסוק שלא כהוגן, ואסור אף להמנע מלדון בגלל חשש כזה.

נאמר כאן: "לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ", בפשטות, כונת הדברים לשמוע לכל אדם, בין גדול בין קטן, ולא לירא מאדם גדול. אבל האמוראים (ה) דרשו שיהיה דין קטן כדין גדול.

על מי מוטלת המצוה? האם המצוה מוטלת על העם, או שהמצוה מוטלת על השופטים? כיון שנאמר כאן: "וָאֲצַוֶּה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר .... וָאֲצַוֶּה אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן", דרשו חכמים שהמצוה (ו) מוטלת הן על השופטים והן על העם, כל אחד מהם צריך לעשות את חלקו להביא לשפיטת צדק. והשופט צריך לראות את עצמו כעומד במקום משה, וללמוד ממשה כיצד להנהיג את העם.[[2034]](#footnote-2034)

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבוצע הרי זה חוטא וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ ועל זה נאמר בצע ברך נאץ ה' אלא יקוב הדין את ההר (א) שנאמר כי המשפט לאלהים הוא.

שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה (ב) אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר לא תגורו מפני איש רבי יהושע בן קרחה אומר מניין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר מניין שלא ישתוק שנאמר לא תגורו מפני איש רבי חנין אומר לא תכניס דבריך מפני איש[[2035]](#footnote-2035).

אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו (ג) קרי ביה נמי שמע בין אחיכם ... ושפטתם צדק אמר ריש לקיש (ד) צדק את הדין ואחר כך חתכהו.

כקטן כגדל תשמעון אמר ריש לקיש (ה) שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה.

כתיב ואצוה את שפטיכם בעת ההיא וכתיב ואצוה אתכם בעת ההיא אמר רבי אלעזר אמר רבי שמלאי (ו) אזהרה לציבור שתהא אימת דיין עליהן ואזהרה לדיין שיסבול את הציבור.

לא תכירו פנים במשפט, זה הממונה להושיב דיינים שמא תאמר איש פלוני נאה אושיבנו דיין איש פלוני גבור אושיבנו דיין איש פלוני קרובי אושיבנו דיין איש פלוני הלווני ממון [הליניסטון] אושיבנו דיין נמצא מזכה את החייב ומחייב את הזכיי לא מפני שהוא רשע אלא מפני שאינו יודע מעלה עליו כאלו הכיר פנים בדין. כקטן כגדל תשמעון, שמא תאמר הואיל ועני זה עשיר זה מצווה לפרנסו אזכנו ונמצא מתפרנס בנקיות תלמוד לומר כקטן כגדל תשמעון. דבר אחר כקטן כגדל תשמעון, שמא תאמר היאך אני פוגם כבודו של עשיר זה בשביל דינר אזכנו ולכשיצא לחוץ אני אומר לו תן לו שאתה חייב תלמוד לומר כקטן כגדול תשמעון. לא תגורו מפני איש, שאם באים שנים לפניך עד שלא תשמע לדבריהם אתה רשיי לשתוק משתשמע לדבריהם אי אתה רשיי לשתוק וכן הוא אומר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש, עד שלא נתגלה הדין אתה רשיי לשתוק משנתגלה הדין אי אתה רשיי לשתוק, שמעת את הדין ואי אתה יודע לזכות את הזכיי ולחייב את החייב אתה רשיי לשתוק שנאמר ואלה הדברים אשר תעשו דברו אמת איש לרעהו אמת ומשפט שלום, איזה הוא שלום שיש בו משפט אמת הוי אומר זה ביצוע. רבן שמעון בן גמליאל אומר המעלה את הקטן למקום גדול והגדול למקום קטן זה ביצוע, וחכמים אומרים כל המבצע הרי זה חוטא שנאמר ובוצע ברך נאץ ה', נמצא זה משבח את הדיין וזה מנאץ את יוצרו. (ספרי).

### משלי יז יד, סנהדרין ו:

#### המנעות מלדון

פּוֹטֵר מַיִם רֵאשִׁית מָדוֹן וְלִפְנֵי הִתְגַּלַּע הָרִיב נְטוֹשׁ.

פשוטו של הכתוב הוא שכדאי למנוע מריבה לפני שהיא פורצת. (וכפי שדורשים רב הונא ושמואל). ואולם, מקצת מן התנאים דרשו זאת על השופט[[2036]](#footnote-2036). השופט אינו רשאי לנטוש את הריב אחר שכבר דן בו[[2037]](#footnote-2037). משדן – חלה עליו החובה לפסקו כהלכה.

רבי שמעון בן מנסיא אומר שנים שבאו לפניך לדין עד שלא תשמע דבריהן או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו שנאמר פוטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריב נטוש קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטשו משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו וריב"ל אמר שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר לא תגורו מפני איש.

### שמות כג א, סנהדרין ז: ט:

בין המצוות המוטלות על השופטים נאמר:

לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס.

מי שמניח לבעל הדין לומר דברים בלי שיש עליו בקורת (כגון: כשבעל דינו אינו שומע ואינו יכול להשיב[[2038]](#footnote-2038)), ממילא מביא לשמיעת שמע שוא[[2039]](#footnote-2039), כי בעל הדין עלול להתפתות לומר דברים לא נכונים. לכן, אסור לשופט לאפשר זאת.

עוד למדו מכאן חכמים שרשע לא יכול להיות עד, שהרי מי שמביא עד רשע, ממילא משית ידו עם רשע, וראה לעיל יבמות כה. (חכמים למדו מכאן שלא יעיד יחד עם רשע, גם עדות אמת. ממילא גם אסור לבית הדין לקבל אותו, כי בכך מעיד רשע).

אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו ... רב כהנא אמר מהכא מלא תשא לא תשיא.

רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד.

### במדבר יא יב, דברים א טז, סנהדרין ח.

משה מצוה את השופטים לשמוע ולהנהיג את העם:

וָאֲצַוֶּה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר שָׁמֹעַ בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אָחִיו וּבֵין גֵּרוֹ: לֹא תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטֹן כַּגָּדֹל תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים הוּא וְהַדָּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו:

עד כמה צריך משה עצמו להנהיג את העם, נוכל ללמוד מדבריו אל ה':

הֶאָנֹכִי הָרִיתִי אֵת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אָנֹכִי יְלִדְתִּיהוּ כִּי תֹאמַר אֵלַי שָׂאֵהוּ בְחֵיקֶךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת הַיֹּנֵק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתָיו:

ממילא למדנו שמשה סובר שאם ה' אומר לו להנהיג את ישראל, כך עליו להנהיגם.

### דברים כה א, סנהדרין י. מכות ב:

#### מספר השופטים הדנים דין מכות

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע.

מטרת הפרשה היא ללמד את דיני מכות, אבל לפי דרכנו למדנו שאין דן יחידי למלקות, שהרי (א) נאמר "ושפטום", לשון רבים. בודאי שיש כאן יותר משופט אחד. ומעוטם שלשה שהרי מספרם חיב להיות אי-זוגי, כפי שהתבאר לעיל[[2040]](#footnote-2040).

#### מיהו הרשע הלוקה בדין בין אדם לחברו

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע.

הפרשיה עוסקת בדין בין שני אנשים, ובית הדין קובע מי זכאי ומי חיב. אלא שאם כך עלינו לשאול: למה זה שהתחיב בדין לוקה? מדוע יש דין מלקות בדין שבין אדם לחברו? מכאן למדו האמוראים שמדובר כאן על עדים זוממים. גם את הפסוק האמור בפרשית עדים זוממים, וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב, דורשים חכמים כעוסק בעדים[[2041]](#footnote-2041). העדים הם אשר להם הריב והם המצדיקים והמרשיעים. וכפי שנבאר להלן סנהדרין לז: ומסתבר טעם הדבר, שהרי הנושא של הפרשיה ההיא הוא עדות העדים, ולמה פתחה התורה בעמידת שני האנשים אשר להם הריב?[[2042]](#footnote-2042) (וראה דברינו בשבועות ל.). כך גם בפרשתנו, נושא הפרשה הוא הכאת הרשע, וא"כ למה נזקקה התורה לריב בין אנשים? אם יהיה ריב בין אנשים יאמרו השופטים פלוני חיב לשלם לפלוני, מכות מנין?[[2043]](#footnote-2043) לכן מבאר עולא (ב) שהעדים הם בעלי הדין, והם הממונים על עשיתו. לפי תפישת התורה העד הוא חלק מהדין. הוא צד בדין לא פחות מבעלי הדין. הוא יוצר את הדין. (וכפי שנבאר להלן מכות ה:ו.). כל הרואה את חברו חוטא בחטא חמור, אי אפשר שלא יהרגנו. התורה מצוה אותו להרגו. הצווי להרוג את החוטא מוטל על הרואה, כמו כל מצוה שענינה דבר שצריך לעשות בו מעשה, שהיא מוטלת על המוצא ולא יוכל להתעלם. כך גם הרואה את החטא. אלא שהוא צריך את רשות בית הדין כדי לעשותו, שאל"כ יהרוג כל אדם את חברו ויאמר שחטא. (וראה גם דברינו להלן סנהדרין כז:כח.). לפי זה, פרשתנו מדברת על העדים ולא על בעלי הדין. (ומסתבר שזה הטעם לכך שיד העדים תהיה בו בראשונה. העדים הם הם המצֻוִּים על עשית הדין, לכן גם הם בעלי דין. אלא שלא יוכלו לעשות כן אלא בפני ב"ד. (וכן מי שהסיתוהו צריך להרוג את המסית, ידך תהיה בו בראשונה, אלא שהוא צריך את רשות בית הדין. וכן גואל הדם)). ומ"מ עולא עצמו אומר שזה אינו אלא רמז.

הגמ' עוד מוסיפה ואומרת שהמצדיקים והמרשיעים האמורים בפסוק הם העדים. כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע, כלומר: באים העדים ומצדיקים את הצדיק ומרשיעים את הרשע. הדרשה הזאת דומה להצדקה והרשעה שנדרשת במקומות אחרים, כגון וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע, פסוק שחכמים דורשים על מי שהוצדק בדין. גם כאן, אם יצדיקו העדים את הרשע או ירשיעו צדיק – ילקו.

עוד דרשו מכאן חכמים (ה) שהעדים צריכים להיות דוקא אנשים. לא קטנים או נשים.

מכות בשלשה כו' מנהני מילי אמר רב הונא אמר קרא ושפטום (א) שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה אלא (ג) מעתה והצדיקו שנים והרשיעו שנים הרי כאן שבעה ההוא מיבעי ליה כדעולא דאמר עולא רמז לעדים זוממין מן התורה מנין רמז לעדים זוממין והא כתיב כאשר זמם אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מניין (ב) דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע אלא (ד) עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדי אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להנך רשעים והיה אם בן הכות הרשע.

התם בעינא (ה) ועמדו שני האנשים וליכא. (ב"ב קנה:).

### דברים כה א-ג, סנהדרין י.

#### דין מלקות

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ.

מטרת הפרשיה היא ללמדנו שאין להוסיף להכות את הנדון יותר מארבעים. אבל ממילא למדנו שיש בתורה דין מכות לרשע. לא כל רשע מומת, יש רשע שלוקה. (וראה דברינו במכות יג:).

נאמר כאן "אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". אפשר לפרש שהמלים "וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" הן המשך של "פֶּן יֹסִיף", אל תוסיף פן יקלה. וכל הפרשיה לא באה אלא להזהיר שלא יכה יותר מדי. אבל חז"ל פרשו שהמשפט המתחיל ב"פן" נגמר ב"מכה רבה". "וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" הוא צווי בפני עצמו ומצוה בפני עצמה.[[2044]](#footnote-2044) מצוה שאם הוא רשע יקלה לעיניך. ומכאן שצריך שיבא עליו קלון (ג) בעודו לעיניך, שיהיה חי ורואה את המכות הבאות עליו. וכן מצוה שיהיה דינו כאחיך, ומשלקה הרי הוא כאחיך. וכפי שנכתוב להלן מכות כב.: ומכות כג.

כיצד דנים את הלוקה? הלוקה נִדון על רשעו. דנים אותו (א) משום שהוא רשע. כאמור כאן בפרשה. מכאן יש שדרש שדנים אותו כדרך שדנים רשעים. דין זה אינו דין ממוני אלא דין רשע. (וראה דברינו לעיל סנהדרין ב., שם הראינו שיש בתורה בית דין שדן דיני ממונות, ובית דין אחר שדן רשעים). ההכאה (ב) היא סוג של מיתה[[2045]](#footnote-2045). לכן דינה כמו דין של מיתה.

משום רבי ישמעאל אמרו בעשרים ושלשה מאי טעמא דרבי ישמעאל אמר אביי (א) אתיא רשע רשע מחייבי מיתות כתיב הכא והיה אם בן הכות הרשע וכתיב התם אשר הוא רשע למות מה להלן בעשרים ושלשה אף כאן בעשרים ושלשה רבא אמר (ב) מלקות במקום מיתה עומדת אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי אי הכי אומדנא למה לי למחייה ואי מאית לימות אמר ליה אמר קרא ונקלה אחיך לעיניך (ג) כי מחית אגבא דחיי מחית.

סנהדרין י: - ראה ר"ה ח:, כד.

סנהדרין יא: - ראה ברכות סג:

סנהדרין יא: - ראה ר"ה כב: כה:

### מלכים ב ד מב, סנהדרין יב.

#### עִבור בשנת בצורת

וֶאֱלִישָׁע שָׁב הַגִּלְגָּלָה וְהָרָעָב בָּאָרֶץ וּבְנֵי הַנְּבִיאִים יֹשְׁבִים לְפָנָיו וַיֹּאמֶר לְנַעֲרוֹ שְׁפֹת הַסִּיר הַגְּדוֹלָה וּבַשֵּׁל נָזִיד לִבְנֵי הַנְּבִיאִים: וַיֵּצֵא אֶחָד אֶל הַשָּׂדֶה לְלַקֵּט אֹרֹת וַיִּמְצָא גֶּפֶן שָׂדֶה וַיְלַקֵּט מִמֶּנּוּ פַּקֻּעֹת שָׂדֶה מְלֹא בִגְדוֹ וַיָּבֹא וַיְפַלַּח אֶל סִיר הַנָּזִיד כִּי לֹא יָדָעוּ: וַיִּצְקוּ לַאֲנָשִׁים לֶאֱכוֹל וַיְהִי כְּאָכְלָם מֵהַנָּזִיד וְהֵמָּה צָעָקוּ וַיֹּאמְרוּ מָוֶת בַּסִּיר אִישׁ הָאֱלֹהִים וְלֹא יָכְלוּ לֶאֱכֹל: וַיֹּאמֶר וּקְחוּ קֶמַח וַיַּשְׁלֵךְ אֶל הַסִּיר וַיֹּאמֶר צַק לָעָם וְיֹאכֵלוּ וְלֹא הָיָה דָּבָר רָע בַּסִּיר: ס וְאִישׁ בָּא מִבַּעַל שָׁלִשָׁה וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בִּכּוּרִים עֶשְׂרִים לֶחֶם שְׂעֹרִים וְכַרְמֶל בְּצִקְלֹנוֹ וַיֹּאמֶר תֵּן לָעָם וְיֹאכֵלוּ: וַיֹּאמֶר מְשָׁרְתוֹ מָה אֶתֵּן זֶה לִפְנֵי מֵאָה אִישׁ וַיֹּאמֶר תֵּן לָעָם וְיֹאכֵלוּ כִּי כֹה אָמַר ה’ אָכֹל וְהוֹתֵר: וַיִּתֵּן לִפְנֵיהֶם וַיֹּאכְלוּ וַיּוֹתִרוּ כִּדְבַר ה’.

בימי אלישע היה רעב. ברעב בני הנביאים אכלו אורות, ופקועות שדה, כלומר: צמחי בר שצמחו בשדה כי תבואה לא היתה.

כאשר הגיעה לבסוף התבואה של אותה שנה, מִהר אחד האנשים והביא את השעורים הראשונות לאלישע. אלישע נתן אותן לעם.

משמע שהתבואה החדשה כבר היתה מותרת, כלומר: הדבר היה לאחר יום העֹמר.

אם השעורים הראשונות הבשילו רק לאחר יום העֹמר, הרי ראויה היתה אותה שנה שתתעבר. אלא שאילו היו מעברים אותה, היתה התבואה מותרת רק לאחר הבאת העֹמר. אבל אנשים רעבים וזקוקים לתבואה הזאת. מכאן שאין מעברים בשנת בצֹרת. וצריך לבאר שהכונה היא שלא מעברים שנה אחרי שנת בצֹרת. כאשר העם מחכה לתבואה החדשה.

לאחר שנות בצֹרת, יש שנה גשומה, חֹרף קשה וקר, שבה יש צמחי שדה רבים, אך תבואה עדין אין. כיון שירד גשם, הכל יודעים שבקיץ יגמר הרעב, אך בינתים הכל רעבים. בני הנביאים אוכלים צמחי שדה שצמחו בגשם, אך הם עוד מחכים לתבואה החדשה.

ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים עשרים לחם שערים וגו' ואין לך קלה בכל ארץ ישראל לבשל פירותיה יותר מבעל שלישה ואף על פי כן לא בכרה אלא מין אחד שמא תאמר חטים תלמוד לומר שעורים שמא תאמר לפני העומר תלמוד לומר תן לעם ויאכלו אחר העומר היה אמור מעתה ראויה היתה אותה שנה שתתעבר ומפני מה לא עיברה אלישע ששנת בצורת היתה והיו הכל רצין לבית הגרנות.

### דברי הימים ב ל, סנהדרין יב:

חזקיהו עשה פסח בחֹדש השני, ובִקש רחמים מה':

וַיִּשְׁלַח יְחִזְקִיָּהוּ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וְגַם אִגְּרוֹת כָּתַב עַל אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה לָבוֹא לְבֵית ה’ בִּירוּשָׁלִָם לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּוָּעַץ הַמֶּלֶךְ וְשָׂרָיו וְכָל הַקָּהָל בִּירוּשָׁלִָם לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי: כִּי לֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂתוֹ בָּעֵת הַהִיא כִּי הַכֹּהֲנִים לֹא הִתְקַדְּשׁוּ לְמַדַּי וְהָעָם לֹא נֶאֶסְפוּ לִירוּשָׁלִָם: וַיִּישַׁר הַדָּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וּבְעֵינֵי כָּל הַקָּהָל: וַיַּעֲמִידוּ דָבָר לְהַעֲבִיר קוֹל בְּכָל יִשְׂרָאֵל מִבְּאֵר שֶׁבַע וְעַד דָּן לָבוֹא לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלִָם כִּי לֹא לָרֹב עָשׂוּ כַּכָּתוּב: וַיֵּלְכוּ הָרָצִים בָּאִגְּרוֹת מִיַּד הַמֶּלֶךְ וְשָׂרָיו בְּכָל יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וּכְמִצְוַת הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שׁוּבוּ אֶל ה’ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל וְיָשֹׁב אֶל הַפְּלֵיטָה הַנִּשְׁאֶרֶת לָכֶם מִכַּף מַלְכֵי אַשּׁוּר: וְאַל תִּהְיוּ כַּאֲבוֹתֵיכֶם וְכַאֲחֵיכֶם אֲשֶׁר מָעֲלוּ בַּה’ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּתְּנֵם לְשַׁמָּה כַּאֲשֶׁר אַתֶּם רֹאִים: עַתָּה אַל תַּקְשׁוּ עָרְפְּכֶם כַּאֲבוֹתֵיכֶם תְּנוּ יָד לַה’ וּבֹאוּ לְמִקְדָּשׁוֹ אֲשֶׁר הִקְדִּישׁ לְעוֹלָם וְעִבְדוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְיָשֹׁב מִכֶּם חֲרוֹן אַפּוֹ: כִּי בְשׁוּבְכֶם עַל ה’ אֲחֵיכֶם וּבְנֵיכֶם לְרַחֲמִים לִפְנֵי שׁוֹבֵיהֶם וְלָשׁוּב לָאָרֶץ הַזֹּאת כִּי חַנּוּן וְרַחוּם ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא יָסִיר פָּנִים מִכֶּם אִם תָּשׁוּבוּ אֵלָיו: פ וַיִּהְיוּ הָרָצִים עֹבְרִים מֵעִיר לָעִיר בְּאֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְעַד זְבֻלוּן וַיִּהְיוּ מַשְׂחִיקִים עֲלֵיהֶם וּמַלְעִגִים בָּם: אַךְ אֲנָשִׁים מֵאָשֵׁר וּמְנַשֶּׁה וּמִזְּבֻלוּן נִכְנְעוּ וַיָּבֹאוּ לִירוּשָׁלִָם: גַּם בִּיהוּדָה הָיְתָה יַד הָאֱלֹהִים לָתֵת לָהֶם לֵב אֶחָד לַעֲשׂוֹת מִצְוַת הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים בִּדְבַר ה’: וַיֵּאָסְפוּ יְרוּשָׁלִַם עַם רָב לַעֲשׂוֹת אֶת חַג הַמַּצּוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי קָהָל לָרֹב מְאֹד: וַיָּקֻמוּ וַיָּסִירוּ אֶת הַמִּזְבְּחוֹת אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלִָם וְאֵת כָּל הַמְקַטְּרוֹת הֵסִירוּ וַיַּשְׁלִיכוּ לְנַחַל קִדְרוֹן: וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם נִכְלְמוּ וַיִּתְקַדְּשׁוּ וַיָּבִיאוּ עֹלוֹת בֵּית ה’: וַיַּעַמְדוּ עַל עָמְדָם כְּמִשְׁפָּטָם כְּתוֹרַת מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים הַכֹּהֲנִים זֹרְקִים אֶת הַדָּם מִיַּד הַלְוִיִּם: כִּי רַבַּת בַּקָּהָל אֲשֶׁר לֹא הִתְקַדָּשׁוּ וְהַלְוִיִּם עַל שְׁחִיטַת הַפְּסָחִים לְכֹל לֹא טָהוֹר לְהַקְדִּישׁ לַה’: כִּי מַרְבִּית הָעָם רַבַּת מֵאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה יִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן לֹא הִטֶּהָרוּ כִּי אָכְלוּ אֶת הַפֶּסַח בְּלֹא כַכָּתוּב כִּי הִתְפַּלֵּל יְחִזְקִיָּהוּ עֲלֵיהֶם לֵאמֹר ה’ הַטּוֹב יְכַפֵּר בְּעַד: כָּל לְבָבוֹ הֵכִין לִדְרוֹשׁ הָאֱלֹהִים ה’ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וְלֹא כְּטָהֳרַת הַקֹּדֶשׁ:

נחלקו הדעות למה עשה את הפסח בחֹדש השני, על מה בִקש רחמים, ואיזו הלכה אפשר ללמוד מכאן.

בפשטות, הוא בִקש רחמים מפני שחלק מהעם לא עשו את הפסח כראוי. אבל כיון שהוא עשה פסח בחדש השני, נחלקו התנאים. יש מפרשים שהוא עִבר שנה באֹפן שאינו כשר אפילו בדיעבד. נמצא שהוא סבר שעשה את הפסח בזמנו, אבל המקרא (רוח הקדש) אומר שעשה בחדש השני, כי כיון שאין העִבור כשר אפילו בדיעבד, ולא הודו לו חכמים, נמצא שעל דרך האמת עשה את הפסח בחדש השני. (אע"פ שהוא סבר שהוא החֹדש הראשון).

ויש מפרשים שחזקיהו עשה פסח שני, במקרה שבו אי אפשר לעשות פסח שני.

דברי חכמים המובאים כאן אינם מדרש הלכה, משום שהם לא למדו את ההלכה מהפסוקים אלא להפך, פרשו את הפסוקים ע"פ ההלכה שבידם.

אין מעברין את השנה מפני הטומאה רבי יהודה אומר מעברין אמר רבי יהודה מעשה בחזקיה מלך יהודה שעיבר את השנה מפני הטומאה ובקש רחמים על עצמו דכתיב כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד רבי שמעון אומר אם מפני הטומאה עיברוה מעוברת אלא מפני מה ביקש רחמים על עצמו שאין מעברין אלא אדר והוא עיבר ניסן בניסן רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון מפני שהשיא את ישראל לעשות פסח שני.

וליטעמיך תיקשי לך היא גופה רבי יהודה אומר מעברין ואמר רבי יהודה מעשה בחזקיה מלך יהודה שעיבר את השנה מפני הטומאה וביקש רחמים על עצמו אלא חסורי מחסרא והכי קתני אין מעברין את השנה מפני הטומאה ואם עיברוה מעוברת רבי יהודה אומר אינה מעוברת ואמר רבי יהודה וכו'.

אין מעברין את השנה מפני הטומאה לכתחילה רבי שמעון אומר מעברין אלא מפני מה בקש רחמים על עצמו שאין מעברין אלא אדר והוא עיבר ניסן בניסן.

סנהדרין יב: - ראה ברכות י:

### שמות לד כב, סנהדרין יג.

#### תקופת השנה

וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה.

על פי האמור כאן, זמנו של חג השבועות הוא כשהחטים מבכרות, וזמנו של חג האסיף הוא בתקופת השנה. חכמים מפרשים את המלים "תקופת השנה" כזמן שבו הימים כבר נעשים קצרים יותר מהלילות[[2046]](#footnote-2046). מכאן עולה שיש לעבר את השנה כך שחג האסיף יחול בתקופת השנה. ונחלקו הדעות האם כל חג האסיף צריך לחול בתקופה, או שדי שחלק ממנו יחול בתקופה.

ושניהם מקרא אחד דרשו חג האסיף תקופת השנה מר סבר כוליה חג בעינן בתקופה חדשה ומר סבר מקצת חג בעינן בתקופה חדשה.

סנהדרין יג: - ראה ברכות י:

### ויקרא ד טו, סנהדרין יג:

#### סמיכת זקני העדה על פר העלם דבר

כאשר כל ישראל חוטאים, צריכים זקני העדה להביא פר:

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’.

הקהל הם אלה שחוטאים. ומי שמביא את הפר הם זקני העדה. כלומר הזקנים המובהקים המנהיגים את העדה כֻלה. שהרי הקרבן הזה מכפר על כל ישראל, ומי שמביא אותו וסומך עליו הוא הזקנים המובהקים, המנהיגים (ב) את העדה כֻלה[[2047]](#footnote-2047). זקני העדה. חכמי (א) העדה.

כמו (ד) שבעולה הבעלים סומכים את ידיהם על ראש העולה לפני ההקרבה, כאן הזקנים סומכים את ידיהם בשם העדה, הבעלים. סמיכה על ראש הבהמה.

כמה זקנים סומכים את ידיהם? הלשון "וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר", מלמדת שלפחות שנים. כפי שהתבאר לעיל, לעולם לא מעמידים בית דין במספר זוגי.[[2048]](#footnote-2048) לכן יסמכו לפחות שלשה זקנים את ידיהם.

ר' יהודה לומד שיסמכו לפחות חמשה, שנאמר "וְסָמְכוּ זִקְנֵי". ויש לבאר כיצד דרש. הלא הזקנים הם הסומכים[[2049]](#footnote-2049).

וראה סוטה מד:מה.

וסמכו זקני יכול זקני השוק (א) תלמוד לומר עדה אי עדה יכול קטני עדה (ב) תלמוד לומר העדה מיוחדין שבעדה וכמה הן וסמכו שנים זקני שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן חמשה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר זקני שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה.

ורבי שמעון הכתיב וסמכו ההוא מיבעי ליה לגופיה ורבי יהודה (ג) לגופיה לא צריך דאם כן דלא אתי וסמכו לדרשה ליכתוב זקני העדה ידיהם על ראש הפר ורבי שמעון אי כתיב הכי הוה אמינא מאי על בסמוך ורבי יהודה גמר (ד) ראש ראש מעולה ורבי שמעון לא גמר ראש ראש מעולה.

### דברים כא ב, סנהדרין יד.

#### מדידה לעגלה ערופה

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל....

לפני שבאים זקני אותה העיר, צריכים לצאת זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ. בזמן יציאת הזקנים האלה עדין לא ידוע זקני איזו עיר צריכים לצאת. כדי למדוד ולהכריע איזו עיר צריכה להביא את העגלה, יוצאים הזקנים של עם ישראל. כלומר: כשנאמר כאן זקניך ושופטיך, כונת הכתוב היא הזקנים (ג) של ישראל[[2050]](#footnote-2050). (ד) חכמי ישראל. שהם (ה) הזקנים והשופטים של כל ישראל[[2051]](#footnote-2051).

נחלקו הדעות מה הם "זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ", האם אנשים (א) שהם זקניך ושופטיך. או שצריכים לצאת זקניך (ב) וגם שופטיך[[2052]](#footnote-2052).

ויצאו זקניך ושפטיך זקניך שנים שופטיך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן חמשה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר זקניך שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה.

רבי אליעזר בן יעקב אומר ויצאו זקניך ושפטיך זקניך זו סנהדרין (ו) ושפטיך זה מלך וכהן גדול מלך דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ כהן גדול דכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט

ורבי שמעון האי שופטיך מאי עביד ליה ההוא מיבעי ליה למיוחדין שבשופטיך ורבי יהודה מזקני זקניך נפקא (ג) ורבי שמעון אי מזקני הוה אמינא זקני השוק (ד) כתב רחמנא זקניך ואי כתיב זקניך הוה אמינא סנהדרי קטנה כתב רחמנא ושפטיך (ה) ממיוחדין שבשופטיך ורבי יהודה גמר זקני זקני מוסמכו זקני העדה את ידיהם מה להלן מיוחדין שבעדה אף כאן מיוחדין שבזקניך אי יליף לילף כולה מהתם זקניך ושפטיך למה לי אלא וי"ו (ב) ושפטיך למניינא ורבי שמעון (א) וי"ו לא דריש.

סנהדרין יד – ראה סוטה מד:מה.

### דברים טז ח-י, סנהדרין יד:

התורה עוסקת בעשיית דין באיש אשר לא ישמע אל הכהן והשופט. בלשון חז"ל: זקן ממרה. התורה אומרת שראשית צריך הוא לבוא ולשאול במקום אשר יבחר ה':

וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּו: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם....

התורה אמרה שיש לבֹא דוקא אל המקום ההוא אשר יבחר ה'. והיא עוד ממשיכה ומדגישה:

וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

המקום אשר יבחר ה' משמש כאן בתפקיד חשוב. הוא לא רק תֵאור מקום ותֵאורה של הסנהדרין הגדולה, הוא ודוקא הוא מקום ההוראה. מסתבר טעם הדבר. המקום אשר יבחר ה' מוזכר פעמים רבות בספר דברים, והוא זה שעושה את עם ישראל לעם אחד. אסור לעם ישראל להקריב בכל מקום, אלא רק במקום אחד שאותו יבחר ה'. וכך מקושרים כל ישראל למקום אחד ועובדים את ה' כאחד[[2053]](#footnote-2053). מסתבר שזהו גם הטעם למצוה האמורה כאן: מי שחולק על התורה היוצאת מהמקום האחד לעם ישראל – הוא זה שאותו דנה כאן התורה. (וראה גם דברינו בברכות סג:).

נמצא אפוא שיש שופטים בכל שעריך ויש השופט שיהיה בימים ההם במקום אשר יבחר ה'. ואותו צריך לשאול.

מצאן אבית פגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם.

### ויקרא כז, סנהדרין יד:טו.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי **הַכֹּהֵן** וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ **הַכֹּהֵן** עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ **הַכֹּהֵן**: ס וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי **הַכֹּהֵן**: וְהֶעֱרִיךְ **הַכֹּהֵן** אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ **הַכֹּהֵן** כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ **הַכֹּהֵן** בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ **הַכֹּהֵן** כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ **הַכֹּהֵן** אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן[[2054]](#footnote-2054) תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ **הַכֹּהֵן** אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

הכהן הוא זה שממונה להעריך ולשום את הממון המוקדש, ולקבוע כמה המקדיש חיב לתת.

עשר פעמים נזכר כאן הכהן כמעריך את ההקדש לצורך פדיונו. שלש פעמים בערכים של אדם עני, שלש פעמים בבהמה, שתים בבית, אחת בשדה אחֻזה ואחת בשדה מקנה. (סך הכל ארבע בקרקעות). הכהן הוא המעריך את ההקדש.

שמואל דורש מספירת הזכרות, ולומד שצריך עשרה אנשים כדי להעריך קרקעות, אע"פ שלא נאמר אלא הכהן, וע"פ הפשט כל הפרשה מדברת על אותו כהן. ומסתבר שדרשה זו אסמכתא היא.

האמוראים מוסיפים ומבארים שדי בכהן אחד וכל היתר ישראלים, וגם זה כנראה משום שהדרשה היא אסמכתא. לבדוק את כל המעוט אחר מעוט ולנסות למצוא הגיון.

הגמ' איננה מוצאת תשובה לשאלה מנין למדו חכמים שבמטלטלין צריך שלשה.

#### הנודר את דמיו

פרשתנו עוסקת במעריך את עצמו, ובמקדיש את בהמתו, שדה אחֻזתו ושדה מקנתו. בפרשתנו לא נזכר דינו של מי שמתחיב לתת את דמי מכירתו. אבל אפשר ללמוד זאת מהשואה בין פרשתנו לבין פרשת בהר. פרשתנו היא המשך של פרשת בהר[[2055]](#footnote-2055), והיא מתיחסת לכל ארכה לכל אלה שדינם התפרש בפרשת בהר, אלא שכאן הוזכר דין הקדשם ושם הוזכר דין מכירתם. ובפרשת בהר נאמר על עבד כנעני: "וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ". הפסוקים האלה הוזכרו שם כמאמר מוסגר בתוך פרשית מכירת עברי. (ראה באורנו ביבמות מו. וכתובות מג). הפרשה באה ללמד את ההבדל בין עבד עברי לעבד כנעני, עבד כנעני הוא כאֲחֻזָּה, כפי שאומר הפסוק. עברי לא יכול להיות כאֲחֻזָּה, כי לי בני ישראל עבדים. לכן, דוקא הגוי יכול להמכר מכירה גמורה. עברי לא יכול, שהרי לה' הוא. מכאן נוכל להשיב על שאלתנו. עברי אמנם אינו כאֲחֻזָּה, אבל אם הוא מבקש לתת את דמי מכירתו שבהם היה נמכר אילו היה כנעני, יש להעריך אותו כאֲחֻזָּה.

אמר שמואל עשרה כהנים כתובין בפרשה חד לגופיה הנך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו תשעה ישראל ואחד כהן.

מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן אימא חמשה כהנים וחמשה ישראלים קשיא.

### שמות כב יח, ויקרא כ טו-טז, סנהדרין טו.

#### דיני בהמה רובעת

התורה מצוה להרוג רובע ונרבע:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

הוזכרו כאן איש שבא על בהמה, ואשה שנרבעה לבהמה. לא הוזכרה כאן בהמה ממין זכר שרבעה אדם זכר. ואולם, בפרשת משפטים נזכר הצווי הזה בצורה כללית:

כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת.

בכלל זה גם זכר שרבע זכר, שהרי גם הוא שכב עם בהמה. אמנם, גם שם דובר על הריגת האיש ולא על הריגת הבהמה. אבל אפשר ללמוד משם שהתורה רואה בצורה אחת כל מקרה של שכיבת אדם עם בהמה, ומכאן שכל שכיבה כזאת דינה אחד.

לא שנא רובע זכר ולא שנא רובע נקבה בשלמא רובע נקבה דכתיב והרגת את האשה ואת הבהמה אלא רובע זכר מנא לן דכתיב כל שכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב ואפקיה רחמנא בלשון שוכב לאקושי נשכב לשוכב מה שוכב הוא ובהמתו בעשרים ושלשה אף נשכב הוא ובהמתו בעשרים ושלשה.

### שמות כא כח-כט, סנהדרין טו.:

#### שור שהמית אדם

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת.

ואח"כ נאמר:

אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו.

מכאן שהבעלים אינם מומתים ממש, הם אמנם מחויבים מיתה אך פודים את עצמם בכֹפר. וכן נאמר בפרשית דיני רוצח "מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא", דוקא המכה נהרג ולא בעליו. על בעליו אי אפשר לומר "רוצח הוא".

אבל המלים "הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת" מלמדות על קשר בין חיובו של השור לחיובו של הבעלים. זהו אותו דין. שניהם בבחינת "וגם". שניהם נדונים כאחד. מכאן לומדת הגמ' שצריך לדון את הבעלים כדרך שדנים אדם למיתה. אמנם הוא ישלם כֹפר ויפטר, אבל דינו דין מיתה. הוא חיב מיתה, אלא שפודה את עצמו בכֹפר. כיון שבית הדין דן את הבעלים, דין שעִקרו מיתה, ממילא הוא דן את כל הדין, ודן גם בדינו של השור[[2056]](#footnote-2056). מכאן שגם השור נִדון בפני עשרים ושלשה. הגמ' (סנהדרין טז.) שואלת מה הדין בשורו של כהן גדול. האם אנו דנים את הבעלים ומתוך כך הורגים את השור, וכאן הבעלים בע"א (כי כ"ג אינו נדון בכ"ג), ולכן גם השור. או שהתורה לא באה אלא ללמדנו שדינה של בהמה כדינו של אדם. הגמ' איננה משיבה על השאלה הזאת.

שור הנסקל בעשרים ושלשה שנאמר השור יסקל וגם בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השור.

אמר ליה אביי לרבא ממאי דהאי וגם בעליו יומת לכמיתת בעלים כך מיתת השור הוא דאתא אימא לקטלא הוא דאתא אם כן ליכתוב וגם בעליו ולישתוק אי כתב רחמנא הכי הוה אמינא בסקילה בסקילה סלקא דעתך קטל איהו בסייף ממונו בסקילה ודילמא האי דכתב רחמנא יומת לאקולי עילויה לאפוקי מסייף לחנק הניחא למאן דאמר חנק חמור אלא למאן דאמר חנק קיל מאי איכא למימר לא סלקא דעתך דכתיב אם כפר יושת עליו ואי סלקא דעתך בר קטלא הוא והכתיב לא תקחו כפר לנפש רצח אדרבה משום היא גופה קטל איהו לא תיסגי ליה בממונא אלא בקטלא קטל שורו ליפרוק נפשיה בממונא אלא אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה אמר קרא מות יומת המכה רצח הוא על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו.

### שמות יח כב,כו. סנהדרין טז.

יתרו מציע למשה:

וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ.

ואכן משה עושה זאת ונאמר:

וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם.

מכאן משמע שהדבר הגדול המובא אל משה (א) הוא דבר קשה. שהרי דברי יתרו "כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ" (ג) התקיימו ע"י "אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה". אבל ראב"א דורש שהוא (ב) דבר גדול וחשוב. כלומר: דינו של כ"ג. ושני דברים שונים נאמרו כאן: דבר גדול מפאת חשיבותו[[2057]](#footnote-2057) וגם דבר שקשה לשפוט אותו.

מנהני מילי אמר רב אדא בר אהבה (ב) דאמר קרא כל הדבר הגדל יביאו אליך דבריו של גדול.

דבר גדל דבר קשה אתה אומר דבר קשה או אינו אלא דבריו של גדול (א) כשהוא אומר את הדבר הקשה יביאון אל משה (ג) הרי דבר קשה אמור[[2058]](#footnote-2058).

דבר גדל (ב) דבריו של גדול אתה אומר דבריו של גדול או אינו אלא דבר הקשה כשהוא אומר הדבר הקשה הרי דבר קשה אמור הא מה אני מקיים דבר גדל דבריו של גדול.

והאי תנא תרי קראי למה לי (ג) חד לצואה בעלמא וחד לעשייה ואידך אם כן לכתוב או גדול גדול או קשה קשה מאי גדול ומאי קשה שמע מינה תרתי[[2059]](#footnote-2059).

מי כתיב דברי גדול הדבר הגדל כתיב (ד) דבר גדול ממש.

סנהדרין טז. - ראה סנהדרין קיא:

### דברים יח כ, סנהדרין טז.

#### דין נביא שקר

נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא.

התורה מחיבת מיתה את הנביא "אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר".

הנביא מדבר דבר. דבר דומה לזה נאמר על הוראה של זקן:

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

גם הנביא וגם הזקן מורים דבר. ואם הם מורים דבר לא נכון – הם נדונים למיתה. משמע שדינם אחד הוא.

אמר ריש לקיש גמר דבר דבר מהמראתו.

סנהדרין טז. – ראה יומא עג:

### דברי הימים א כז לד, סנהדרין טז:

#### בעלי תפקידים בממלכה

הפרק בדברי הימים מתאר את בעלי התפקידים במלכות דוד, והוא מסים:

וִיהוֹנָתָן דּוֹד דָּוִיד יוֹעֵץ אִישׁ מֵבִין וְסוֹפֵר הוּא וִיחִיאֵל בֶּן חַכְמוֹנִי עִם בְּנֵי הַמֶּלֶךְ: וַאֲחִיתֹפֶל יוֹעֵץ לַמֶּלֶךְ ס וְחוּשַׁי הָאַרְכִּי רֵעַ הַמֶּלֶךְ: וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב.

מכאן למדו שיש בעלי תפקידים שונים ביעוץ למלך. ונראה שזו אסמכתא.

ואחרי אחיתפל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכן הוא אומר ועצת אחיתפל אשר יעץ וגו' ובניהו בן יהוידע זו סנהדרין אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמן כרתי ופלתי כרתי שכורתין דבריהן ופלתי שמופלאין מעשיהן ואחר כך שר הצבא למלך יואב.

סנהדרין טז: - ראה שבועות יד:טו.

### דברים טז יח, סנהדרין טז:

#### מנוי שופטים ושוטרים

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק.

נאמרה כאן מצוה לתת שופטים ושטרים בכל שער[[2060]](#footnote-2060). כלומר בכל עיר. בכל הערים שה' נותן לשבטינו. ומכך שהוזכר כאן "לִשְׁבָטֶיךָ", משמע שגם השופטים נתנים לשבטיך. כלומר: כל שבט נותן שופטים בשעריו וממונה על הדין בשבטו. (ודוקא בא"י כמו שיתבאר במכות ז., ראה דברינו שם[[2061]](#footnote-2061)).

יש כאן ממונה, שאליו אומר משה "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ". אמנם, בפשטות משה מדבר כאן אל כל ישראל. אך כיון שזו מצוה שכל ישראל מצֻוֶּה בה כאחד, הם ודאי מעמידים ממונה או ממונים שיקימו את המצוה בשמם, שהרי אי אפשר שכל ישראל יתנו שופטים ושוטרים.

במדבר משה הוא שהיה ממונה למנות שופטים. הוא היה זה שמִנה שופטים. לדורות, כל העומד במקום משה ממנה את השופטים.

מניין שמעמידין שופטים לישראל תלמוד לומר שפטים תתן שטרים לישראל מניין תלמוד לומר שטרים תתן שופטים לכל שבט ושבט מניין תלמוד לומר שפטים לשבטיך שוטרים לכל שבט ושבט מניין תלמוד לומר שטרים לשבטיך שופטים לכל עיר ועיר מניין תלמוד לומר שפטים לשעריך שוטרים לכל עיר ועיר מניין תלמוד לומר שטרים לשעריך רבי יהודה אומר אחד ממונה על כולן שנאמר תתן לך רבן שמעון בן גמליאל אומר לשבטיך ושפטו מצוה בשבט לדון את שבטו.

### דברים יג יג, סנהדרין טז:

#### עיר הנדחת

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר: יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ...

בפשטות התורה מדברת על אנשים מקרב ישראל שיצאו והדיחו את אחת מתוך ערי ישראל הרבות, וכל אחת מערי ישראל שיהיה בה מעין זה, תדון. חכמים תקנו שלא לדון שלש ערים יחד ושלא לדון בספר שמא תחרב הארץ. הם סמכו את תקנתם על הפסוקים, על הפסוק "מקרבך" ועל הפסוק "אחת עריך". לפי פשוטו משמעותו אחת מתוך עריך, אבל חכמים דרשו עריך, מעוט רבים שתים.

### במדבר יא טז, סנהדרין טז:יז.

#### סנהדרין גדולה

במקומות רבים נאמר שיש לישראל שבעים זקנים. אחד המקומות הוא בפרשת בהעלתך:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה’ לָמָה הֲרֵעֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא מָצָתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת מַשָּׂא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלָי... לֹא אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי: וְאִם כָּכָה אַתְּ עֹשֶׂה לִּי הָרְגֵנִי נָא הָרֹג אִם מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְאַל אֶרְאֶה בְּרָעָתִי: פ וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ...

הזקנים האלה מנהיגים את העם יחד עם משה. שנאמר "וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ... וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ". (א) מכאן שמשה מנהיג את העם יחד עם שבעים הזקנים. הרי שבעים ואחד. ואולם, יש לדון בשאלה האמנם אחרי מינויים היה משה אחד מהם. הלא שבעים זקנים יש במקומות רבים במדבר. תמיד מספרם שבעים ולא שבעים ואחד. מכאן למד ר' יהודה ששבעים הזקנים עומדים בפני עצמם. משה (ב) מתיצב עמם באהל עם השכינה, אך הוא לא נעשה אחד מהם. ואילו חכמים דורשים שמשה יחד עמם.

גם ר' יהודה מודה שהזקנים צריכים להיות אנשים שראויים לעמוד עם משה. אנשים שיכולים להתיצב עם משה. אנשים בדרגה כשל משה, שהרי נאמר כאן "וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ". ולמעשה, אפשר ללמוד זאת כבר מעצת יתרו, שאומר למשה "והקל מעליך ונשאו אתך", שהם מצטרפים אל משה. משם (ג) לומדים גם ר' יהודה וגם חכמים.

אמנם, בהוריות ד: אומרת הגמ' שיש לדרוש זאת מפסוק אחר. כי את הפסוק "וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּך" אפשר לפרש שהוא בא ללמד של יכנסו לתוך המשכן. לכן הוא לומד מהמשך הפסוק: "וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ". הרי שהם כמשה. (וראה דברינו בקדושין עו:).

מאי טעמייהו דרבנן דאמרי ומשה על גביהן אמר קרא (א) והתיצבו שם עמך עמך ואת בהדייהו ורבי יהודה עמך (ב) משום שכינה ורבנן אמר קרא ונשאו אתך במשא העם אתך ואת בהדייהו ורבי יהודה (ג) אתך בדומין לך ורבנן מוהקל מעליך ונשאו אתך נפקא וילפא סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה.

### דברים יט ג, סנהדרין יח:

תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ:

מכאן דִיְּקו האמוראים שכל רוצח בשגגה נס אל ערי המקלט. אין פטור.

לנוס שמה כל רצח אפילו כהן גדול במשמע.

סנהדרין יח. – ראה ב"ב ס:

סנהדרין יח: - ראה ברכות יט:

### שמות כג ב, סנהדרין יח:

לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת.

עִקר הצווי הוא לא לענות על ריב, כלומר על דין. אבל כיון שהמלה כתובה חסר, דרשו חכמים כמה דרשות שלא לענות על רב. וביניהן דרשו לא להושיב מלך בסנהדרין. והוא אסמכתא, שהרי התפרש להלן שאמרו כך כתקנה בגלל מעשה שהיה בעבדו של ינאי. ואף הוכח מדברי ירמיהו "בֵּית דָּוִד כֹּה אָמַר ה’ דִּינוּ לַבֹּקֶר מִשְׁפָּט", שהדרך הרגילה היא שהמלך דן, שאלמלא כן לא היה ירמיהו מוכיח כך את המלך, ולא היה מצוה את המלך שידון דין צדק. רק בימי ינאי תקנו שלא ידון.

לא תענה על רב לא תענה על רב.

אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן דכתיב בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט.

### ויקרא כא יב, סנהדרין יט.

על הכהן ההדיוט נאמר:

אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ...

ואח"כ נזכרו דיני הנשים האסורות עליו.

אח"כ נזכרו דיני הכהן הגדול, ושם נאמר:

אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’...

אח"כ נזכרו הנשים האסורות עליו.

גם דיני הכהן הגדול וגם דיני הכהן ההדיוט פותחים במעשיו בשעה שמת לו מת. את הכהן ההדיוט מזהירה התורה שלא יקרח קרחה או יגלח את ראשו או ישרוט שרטת, מעשים הרגילים אצל הגויים בשעה שמת המת, כפי שמצאנו בכמה מקומות בתורה. את הכהן הגדול מזהירה התורה יותר מזה, שלא יפרע את ראשו ויקרע את בגדיו, מעשי אבל הרגילים אצל ישראל, כפי שמצאנו בתורה. לכהן ההדיוט הותרה טומאת קרוביו, לכהן הגדול לא. ההדיוט לא יטמא בעל בעמיו להחלו, והגדול מן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו. הכהנים קדושים כי את אשי ה' הם מקריבים והיו קדש. הכהן הגדול קדוש כי נזר שמן משחת אלהיו עליו.

מכאן אנו למדים שהצווי "ומן המקדש לא יצא" הוא חלק מדיני האבל של הכהן הגדול, והוא אמור על שעת מות קרוביו. הוא המשך של הפסוק "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". צווי זה הוא המקביל של הפסוק "לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת" האמור בכה"ה. ודאי שאין עליו אִסור לצאת מן המקדש לעולם ועד. האִסור הוא בשעת אבלו. אלא שנחלקו האם אינו יוצא כלל, או שאינו הולך אחר המטה. הגמ' מסיקה שהמחלוקת אינה בדרישת הפסוקים אלא בחשש תקלה.

מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה ויוצא עמהן עד פתח שער העיר דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא.

ומן המקדש לא יצא לא יצא עמהן אבל יוצא הוא אחריהן כיצד הן נכסין והוא נגלה הן ניגלין והוא נכסה.

שפיר קאמר רבי יהודה אמר לך רבי מאיר אי הכי לביתו נמי לא אלא הכי קאמר מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע ורבי יהודה אגב מרריה דילמא מקרי ואתי ונגע.

סנהדרין יט. – ראה ב"ק קיב:

### דברים יט יז, סנהדרין יט.

#### עמידה לפני בית הדין

התורה מתארת את קבלת העדות בבית הדין:

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ ...

אמנם נושא הפסוק הוא עדותם של עדים, אבל בדרך למדנו כיצד נעשה הדיון. למדנו שבעלי הדין עומדים לפני השופטים, ולמעשה הם עומדים לפני ה', כאמור: "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב **לִפְנֵי ה’** לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים...". כיון שהם עומדים לפני ה', אין מקום לומר שהתורה לא דִברה אלא על פשוטי העם, בעוד שהחשובים יותר מהשופטים לא עומדים בפניהם. אין לומר כך, משום שלפני ה' הם עומדים, כאמור כאן.

אמר ליה שמעון בן שטח ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך ולא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב וגו'.

### שמואל ב יב ח, סנהדרין יט:

#### נשיאת אשת המלך

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל: וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וְאִם מְעָט וְאֹסִפָה לְּךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה: מַדּוּעַ בָּזִיתָ אֶת דְּבַר ה’ לַעֲשׂוֹת הָרַע....

מכאן למד ר' יהודהמו שמלך יכול לשאת את אלמנת המלך הקודם. אבל חכמים משיבים לו שהכונה היא לבנותיו של המלך. ר' יהודה ישיב מן הסתם שעל בנות המלך הקודם אי אפשר לומר "אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ".

### שמואל ב ג לא, סנהדרין כ.

#### יציאת מלך אחר המטה

אחרי שיואב הרג את אבנר, בנגוד לדברי דוד שכרת ברית עם אבנר, נאמר:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל יוֹאָב וְאֶל כָּל הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ קִרְעוּ בִגְדֵיכֶם וְחִגְרוּ שַׂקִּים וְסִפְדוּ לִפְנֵי אַבְנֵר וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד הֹלֵךְ אַחֲרֵי הַמִּטָּה: וַיִּקְבְּרוּ אֶת אַבְנֵר בְּחֶבְרוֹן וַיִשָּׂא הַמֶּלֶךְ אֶת קוֹלוֹ וַיֵּבְךְּ אֶל קֶבֶר אַבְנֵר וַיִּבְכּוּ כָּל הָעָם: פ וַיְקֹנֵן הַמֶּלֶךְ אֶל אַבְנֵר וַיֹּאמַר הַכְּמוֹת נָבָל יָמוּת אַבְנֵר: יָדֶךָ לֹא אֲסֻרוֹת וְרַגְלֶיךָ לֹא לִנְחֻשְׁתַּיִם הֻגַּשׁוּ כִּנְפוֹל לִפְנֵי בְנֵי עַוְלָה נָפָלְתָּ וַיֹּסִפוּ כָל הָעָם לִבְכּוֹת עָלָיו: וַיָּבֹא כָל הָעָם לְהַבְרוֹת אֶת דָּוִד לֶחֶם בְּעוֹד הַיּוֹם וַיִּשָּׁבַע דָּוִד לֵאמֹר כֹּה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים וְכֹה יֹסִיף כִּי אִם לִפְנֵי בוֹא הַשֶּׁמֶשׁ אֶטְעַם לֶחֶם אוֹ כָל מְאוּמָה: וְכָל הָעָם הִכִּירוּ וַיִּיטַב בְּעֵינֵיהֶם כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה הַמֶּלֶךְ בְּעֵינֵי כָל הָעָם טוֹב: וַיֵּדְעוּ כָל הָעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא כִּי לֹא הָיְתָה מֵהַמֶּלֶךְ לְהָמִית אֶת אַבְנֵר בֶּן נֵר...

מכאן למד ר' יהודה שמלך יוצא אחר המטהמו, והנשים הולכות לפני המטה. (שהרי אם המלך אחר המטה משמע שהאנשים אחר המטה ומכאן נובע שהנשים לפניה, שהרי אי אפשר שאלה ואלה יהיו במקום אחד, כפי שבארנו בסכה נב.). אבל חכמים מפרשים שדוד חרג מהדרך הרגילה, כדי ללמד שלא הוא צוה להרוג את אבנר, ואי אפשר ללמוד מכאן למקרה אחר.

מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המיטה יוצא שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר שנאמר והמלך דוד הלך אחר המטה אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש.

מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה יוצאות לפני המיטה יוצאות רבי יהודה אומר לעולם נשים לפני המיטה יוצאות שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר שנאמר והמלך דוד הלך אחר המטה אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם ונתפייסו שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים שנאמר וידעו כל העם וכל ישראל כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר.

### דברים יז יד-טו. סנהדרין כ:

#### מצוה להמליך מלך

התורה מצוה על המלך:

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא.

ויש לשאול האם דוקא אם העם יבקש מלך צריך להעמיד מלך, או שזאת מצוה לכתחילה?

שמואל נִסה להניא את העם מלהמליך מלך. וה' אמר לו להמליך, ואמר לו:

שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכֹל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם: כְּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הַעֲלֹתִי אֹתָם מִמִּצְרַיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעַזְבֻנִי וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כֵּן הֵמַּה עֹשִׂים גַּם לָךְ: וְעַתָּה שְׁמַע בְּקוֹלָם אַךְ כִּי הָעֵד תָּעִיד בָּהֶם וְהִגַּדְתָּ לָהֶם מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיהֶם.

בעקבות צווי ה' אומר שמואל לעם:

זֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עֲלֵיכֶם אֶת בְּנֵיכֶם יִקָּח וְשָׂם לוֹ בְּמֶרְכַּבְתּוֹ וּבְפָרָשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מֶרְכַּבְתּוֹ: וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצֹר קְצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וּכְלֵי רִכְבּוֹ: וְאֶת בְּנוֹתֵיכֶם יִקָּח לְרַקָּחוֹת וּלְטַבָּחוֹת וּלְאֹפוֹת: וְאֶת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֶת כַּרְמֵיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקָּח וְנָתַן לַעֲבָדָיו: וְזַרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעְשֹׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו: וְאֶת עַבְדֵיכֶם וְאֶת שִׁפְחוֹתֵיכֶם וְאֶת בַּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֶת חֲמוֹרֵיכֶם יִקָּח וְעָשָׂה לִמְלַאכְתּוֹ: צֹאנְכֶם יַעְשֹׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לַעֲבָדִים: וּזְעַקְתֶּם בַּיּוֹם הַהוּא מִלִּפְנֵי מַלְכְּכֶם אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם לָכֶם וְלֹא יַעֲנֶה ה’ אֶתְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא.

משמע ששמואל סובר שהמלכת מלך היא דבר רע[[2062]](#footnote-2062). כך עולה גם מתשובת ה' לשמואל: "כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם".

ואכן נחלקו (א) התנאים והאמוראים האם הפרשיה מצוה להעמיד מלך או שהפרשיה רק מצוה כיצד יש לנהוג במלך לכשיומלך, כפי שעולה לכאורה מלשון הפרשיה, העוסקת בכך שהמלך נאסר ברִבוי נשים, סוסים וכסף, ועליו לירא את ה', אך פותחת ב"ואמרת אשימה עלי מלך", פתיחה שלא נאמרה כמותה במצוות אחרות, ומלמדת שלא נאמרה פרשיה זו אלא ללמד מה יהיה אם ירצה העם מלך. אבל אין צווי למנות מלך אלא ברצון העם הדבר תלוי. מה שתלוי ברצון העם אינה מצוה. מכאן עולה שהפרשיה אינה מצוה להמליך מלך, אלא היא מצוה מה יעשה המלך אם יהיה מלך. ואולם, הלשון "שום תשים" מלמדת לכאורה על מצוה. ומכאן שיש מצוה למנות מלךמט.

חלק מהמחלוקת (ב) היא בשאלה האם כל האמור בפרשת מלך (כלומר: כל הדברים שאמר שמואל לעם שכך יהיה משפט המלך) מלך מותר בו. ר' יוסי אומר שאכן המלך מותר בכל האמור שם, אך ר' יהודה אומר שלא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאַיֵּם עליהם. ואפשר היה לפרש, כפי שעולה לכאורה מלשון ספר שמואל שם, שלאַיֵּם עליהם היינו שישמעו כך ויחזרו בהם מבקשתם למלך. (ואף הבטוי "משפט המלך" אינו מלמד בהכרח שזאת הלכתו, אלא שכך ינהג המלך בפעל. כמו "מה יהיה משפט הנער ומעשהו", "כה עשה דוד וכה משפטו", "ומשפט הכהנים את העם", ועוד רבים). אבל הגמ' דוחה את הפירוש הזה ואומרת שגם ר' יהודה סובר שיש מצוה למנות מלך, אלא שצריך שתהיה אימתו עליך[[2063]](#footnote-2063) ולכן אמר שמואל לעם את משפט המלך. אבל ר' נהוראי אומר שם שאין מצוה להעמיד מלך והתורה רק מצוה מה יהיה הדין אם יאמרו ישראל (ג) אשימה עלי מלך, ולפ"ז עִקרה של הפרשיה הוא שלא ירום לבבו ושלא ירבה סוסים נשים וכסף וזהב, אלא שיכתוב לו את משנה התורה הזאת וכו'.

מי שאומר שיש מצוה למנות מלך, יצטרך להסביר מדוע כעס שמואל על ישראל שבקשו מלך, וכמה תשובות נִתנו לכך, או (ה) משום שעמי הארץ שאלו שלא כהוגן (וטעם הדבר מתפרש בראשונים בפירושים שונים[[2064]](#footnote-2064)), או משום (ד) שטרם הגיע זמנה של מצות מִנוי מלך.

בפשטות משמעות הפרשה היא שהמלך יהיה ככל האדם בכל דבר. לא ירום לבבו מאחיו אלא יהיה כאחד מהם. אלא שחכמים דרשו מכאן להפך.[[2065]](#footnote-2065) חכמים דרשו מכאן שתהא אימתו עליך. לא די שיש למנות מלך, אלא שתהיה אימתו עליך[[2066]](#footnote-2066). ואפשר שדרשו כן משום שאם אין אימתו עליך – הרי שלא נתת עליך מלך.[[2067]](#footnote-2067)

הדגש שמדגישה כאן התורה הוא לבלתי רום לבבו מאחיו, ואילו חכמינו הדגישו בפרשיה זו שתהא אימתו עליךמח. אפשר שטעם הדבר הוא שהתורה דִברה אל המלך וחכמים דִברו אל העם, ולכן הדגישה התורה את חובתו של המלך וחכמים הדגישו את חובתם של העם. אך עם זאת נראה שהדבר תלוי בשאלה מהו תפקיד המלך, ובשאלה האם המלכת מלך היא עקרון חשוב בפני עצמו, או שהיא לא באה אלא לפתור בעיה מעשית, ואילו היינו יכולים להיות ממלכה אשר אין לה קצין שוטר ומושל היה עדיף. ורק משום שזה אי אפשר[[2068]](#footnote-2068) ממנים מלך. ואולי אפשר לבאר שנאמר "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". הצווי הוא להמליך את מי שה' בוחר, ומכח בחירת ה' בו מתחיב שתהא אימתו עליך, אמירתה של של הפרשה היא שתהיה אימת ה' עלינו ועל מלכנו. ולפ"ז במלך שאינו נבחר ע"י ה' אין חיוב שתהא אימתו עליך.מט ומכאן נראה שיש עקרון חשוב מצד עצמו בהמלכת מלך. חשיבותו של הדבר משום בחירת ה', שהיא עומדת כנגד בחירת ה' את המקום אשר יבחר[[2069]](#footnote-2069).

וכן דעת חכמינו במקומות רבים, שהעמדת מלך היא מצוה ומצוה שתהיה אימתו עליך.[[2070]](#footnote-2070) (וראה יד רמ"ה סנהדרין כ: שהביא את שני הפירושים). אבל ר' נהוראי חולק על כך ואומר שאין מצוה להעמיד מלך והתורה רק מצוה ומבארת מה יהיה הדין אם יאמרו ישראל אשימה עלי מלך[[2071]](#footnote-2071), לפי דבריו עִקרה של הפרשיה הוא שלא ירום לבבו ושלא ירבה סוסים נשים וכסף וזהב, אלא שיכתוב לו את משנה התורה הזאת וכו'. (גם לדעת אברבנאל אין מצוה למנות מלך, יש מצוה שלא למנות איש נכרי). אבל אם לא יבקשו ישראל מלך – הנה מה טוב ומה נעים.[[2072]](#footnote-2072)

 (ב) אמר רב יהודה אמר שמואל כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו רב אמר לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך.

רבי יוסי אומר כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו רבי יהודה אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך וכן היה רבי יהודה אומר (א) שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה רבי נהוראי אומר (ג) לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך.

רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

ר' יוסי אומ' כל האמור בפרשת המלך מותר בה ר' יהודה אומר לא נאמרה פרשה זו אלא בשביל לאיים עליהם שנ' שום תשים עליך מלך וכן היה ר' יהודהמו אומ' שלש מצוות נצטוו ישראל בביאתן לארץ נצטוו למנות להן מלך ולבנות להן בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק אם כן למה נענשו בימי שמואל אלא (ד) לפי שהקדימו עליהן ר' נהוראי אומ' לא נאמרה פרשה זו אלא מפני התרעומות שנ' ואמרת אשימה עלי מלך ר' אלעזר בר' יוסי אומ' זקנים שאלו כהלכה שנ' תנה לנו מלך לשפטינו אבל (ה) עמי הארץ חזרו וקילקלו שנ' והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכינו ויצ' לפ' ונלחם וגומ'. (תוספתא).

שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך.

תשים עליך מלך, והלא כבר נאמר שום תשים עליך מלך ומה תלמוד לומר תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, מיכן אמרו מלך אין רוכבים על סוסו ואין יושבים על כסאו ואין משתמשים בשרביטו ואין רואים אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ. דבר אחר שום תשים עליך מלך, מצות עשה ... (ספרי).

### שמות יז יד, דברים כה יט, דברים יב י, סנהדרין כ:

#### המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ

אחרי מלחמת עמלק מדבר ה' עם משה ואומר לו שיש למחות את זכר עמלק מתחת השמים:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר וְשִׂים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחֹה אֶמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם: וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה’ נִסִּי: וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַה’ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר.

כאן משמע שה' הוא הנלחם בעמלק, והוא זה שימחהו מתחת השמים. הוא אף נשבע על כך בכסאו. אבל בפרשת כי תצא משמע שמחית עמלק היא מצוה שאנו מצֻוִּים בה:

זָכוֹר אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם: אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל הַנֶּחֱשָׁלִים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיֵף וְיָגֵעַ וְלֹא יָרֵא אֱלֹהִים: וְהָיָה בְּהָנִיחַ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחֶה אֶת זֵכֶר עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא תִּשְׁכָּח.

גם כאן הוזכר זכרון והוזכרה מחית זכר עמלק מתחת השמים. אבל כאן אנו המצֻוִּים למחותו. הזמן לכך הוא בְּהָנִיחַ ה’ אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב.

יש עוד מצוה שנצטוינו בהניח ה' אלהינו לנו:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’....

כלומר: שלא כמו שאנו עושים פה היום – אחרי שה' יניח לכם מסביב, תבואו ותקריבו את כל קרבנותיכם במקום אשר יבחר ה'.

נמצא אפוא שזמנן של שתי המצוות האלה הוא בהניח ה' לנו מכל האויבים מסביב.

כאמור, בספר שמות משמע שה' הוא הנשבע בכסאו שימחה את זכר עמלק, ובספר דברים ישראל הם המצֻוִּים בכך[[2073]](#footnote-2073). הבריתא מסבירה זאת בכך שמלך ישראל הוא שליח ה' לעשות זאת. (ואפשר שגם שליח ישראל, שהרי ישראל הם המצֻוים למנותו, ומכֹחם הוא מולך[[2074]](#footnote-2074), וגם כאן מצות מנוי מולך מוזכרת כמצוה שנצטוו בה ישראל, והם גם המצֻוים למחות את עמלק, וכדי שיוכלו לעשות זאת הם צריכים מלך שיוביל את המלחמה). כס יה המוזכר בפרשת עמלק, הוא הכסא שעליו יושב מלך ישראל, שהרי נאמר: "וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא ה’ לְמֶלֶךְ תַּחַת דָּוִיד אָבִיו". כסא מלך ישראל הוא כסא ה'. נמצא שהמלך הוא הלוחם בעמלק והוא הבונה את המקדש. את המצוות האלה אפשר לקים אחרי שיש מלך שיקים אותן.[[2075]](#footnote-2075) כך אפשר ללמוד גם מספר שמואל, שם צוה שמואל את שאול אחרי שהמליכו שישמיד את עמלק.

דוד בִקש לבנות בית לשם ה':

וַיְהִי כִּי יָשַׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ וַה’ הֵנִיחַ לוֹ מִסָּבִיב מִכָּל אֹיְבָיו: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נָתָן הַנָּבִיא רְאֵה נָא אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וַאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הַיְרִיעָה: וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ לֵךְ עֲשֵׂה כִּי ה’ עִמָּךְ....

מסתבר שלא בכדי נאמר שם: "וַה’ הֵנִיחַ לוֹ מִסָּבִיב מִכָּל אֹיְבָיו". זהו זמנה של המצוה. אבל ה' אומר לו שבנו שישב על כסאו ויצור בית מלוכה, הוא זה שבימיו יהיה שלום והוא יבנה את הבית. נמצא שבנין הבית הוא אחרי שיהיה שלום מכל הגוים כולל עמלק. והוא אחרי המלכת מלך והכרתת עמלק.

רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה ואיני יודע איזה מהן תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה ואין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה וכן בדוד הוא אומר ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב וכתיב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'.

סנהדרין כא. – ראה יומא יז:

### דברים לא יט, סנהדרין כא:

#### כתיבת ספר תורה

ה' מצוה את משה לכתוב שירה, כדי שתענה לפני ישראל לעד כאשר יסתיר ה' את פניו:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה הֵן קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וַאֲצַוֶּנּוּ וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיֵּרָא ה’ בָּאֹהֶל בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד עַמּוּד הֶעָנָן עַל פֶּתַח הָאֹהֶל: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ: וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה: וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים: **וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל**: כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: **וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ** כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי: **וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**: וַיְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ: **וַיְהִי כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עַד תֻּמָּם: וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה’ לֵאמֹר: לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד**: כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת מֶרְיְךָ וְאֶת עָרְפְּךָ הַקָּשֶׁה הֵן בְּעוֹדֶנִּי חַי עִמָּכֶם הַיּוֹם מַמְרִים הֱיִתֶם עִם ה’ וְאַף כִּי אַחֲרֵי מוֹתִי: הַקְהִילוּ אֵלַי אֶת כָּל זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָעִידָה בָּם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי הַשְׁחֵת תַּשְׁחִתוּן וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם וְקָרָאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים כִּי תַעֲשׂוּ אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם: **וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל אֶת דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת** עַד תֻּמָּם: הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ וכו'.

משה מצֻוֶּה לכתוב שירה וללמד את ישראל כדי שתענה לפניו לעֵד, שתזכיר את דבר ה' לדורות. כדי שלא ישכח דבר ה' מפי זרעו. את הצווי הזה מקים משה בכך שהוא כותב ספר תורה ונותן לישראל כדי שתענה בו לעֵד. הצווי הוא לכתוב את השירה כדי שתענה לעֵד לדורות, אבל משה מקים את הצווי הזה בכך שהוא כותב את התורה[[2076]](#footnote-2076) כדי שתענה לעֵד לדורות, ומצוה את ישראל שתהיה בידם. מכאן למדו שיש מצוה על כל ישראל שיכתבו להם את התורה[[2077]](#footnote-2077). אותה תורה שנתן משה לבני ישראל, צריכה להיות לדורות ביד ישראל, כדי שלא תשכח מפי זרעם.[[2078]](#footnote-2078) (ואכן מצאנו שכל התורה לא השתכחה מפי זרע עם ישראל בכל הדורות, כי כתבו להם את התורה הזאת).

### דברים יז יח, סנהדרין כא:

#### כתיבת ספר תורה למלך

התורה מצוה את המלך לכתוב ספר תורה:

וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל.

מכאן שבנוסף לספר התורה שיש לכל אדם, למלך יש ספר ש"וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו". ויש שסמכו זאת על המלה "משנה התורה". ואין צֹרך בכך. ובפשטות משנה התורה הוא ספר דברים. ויש שדרשו שהכתב משתנה. וגם זאת אסמכתא. ואין זה פירושו של "משנה". ונראה שדרש כך לא משום שכך משמע בפסוק אלא משום שידוע שלאבותינו היה כתב אחר. ורבי חולק על כך וסובר שלא יתכן שישתנה כתב התורה[[2079]](#footnote-2079).

האם המלך צריך לקחת אתו את ספר התורה גם כאשר הוא הולך לבית הכסא ובית המרחץ? משמע שלא. מטרת המצוה היא "וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו". ובמקום שאינו קורא בו, למה יקח אותו?

כתב לו את משנה וגו' כותב לשמו שתי תורות אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו אותה שיוצאה ונכנסת עמו (עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט) אינו נכנס בה לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא שנאמר והיתה עמו וקרא בו מקום הראוי לקראת בו.

### דברים יז טז-יז, סנהדרין כא.:

#### מצוות המלך

התורה מצוה את המלך שלא ירבה, נשים, סוסים וכסף:

רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה’ אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד.

הבריתא עמדה על כך שהאִסור הוא דוקא להרבות **לו**. אין כל אִסור להרבות לצרכי הצבא והממלכה. שהרי התורה חזרה שוב ושוב על המלים (א) "לא ירבה לו". המסר העִקרי של הפרשיה הוא שלא יתגאה המלך על הממלכהמח, ולא יגדל ויפאר את עצמו. לכן אין כל אִסור להרבות עבור הממלכה. (וראה להלן בשאלה מה למדים על כך לגבי רִבוי נשים).

#### רִבוי סוסים

כמה סוסים הם בכלל "ירבה לו"? בפשטות, כל מה שמעבר לצרכי הממלכה. כל סוס שהוא בטל. וכך דורשים בספרי, מכך (ב) שנאמר "רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב". ובסוגייתנו הגרסה אחרת, ולמדים מכך (ג) שנאמר "לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס", ואף סוס אחד. ומסתבר שהספרי לא דרש כך משום שבלשון הכתוב "הרבות סוס" הוא "הרבות סוסים"[[2080]](#footnote-2080). (ובענין השבת העם למצרים ראה דברינו בסכה נא:).

#### רִבוי נשים

נאמר כאן "וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים", לא נאמר כמה נשים הן הרבה, ועל כמה נשים עובר. מהקשר הפרשיה נראה שישא נשים כמנהג בני דורו, ולא יתגאה ברוב נשים אלא יקח נשים ככל בני דורו. ויהיה כאחד מהם ולא ירום לבבו מאחיו. אלא שאי אפשר לומר כן, שהרי על שלמה נאמר: "וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיֹּת צֵדְנִיֹּת חִתִּיֹּת: מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה’ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה: וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיַטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ: וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה’ אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו". משמע מכאן שדוד היה שלם עם ה' אלהיו. ואילו דוד נשא נשים רבות, שהרי נשא את מיכל, ועוד שש נשים הוזכרו בפסוקים: "וַיִּוָּלְדוּ לְדָוִד בָּנִים בְּחֶבְרוֹן וַיְהִי בְכוֹרוֹ אַמְנוֹן לַאֲחִינֹעַם הַיִּזְרְעֵאלִת: וּמִשְׁנֵהוּ כִלְאָב לַאֲבִיגִַל אֵשֶׁת נָבָל הַכַּרְמְלִי וְהַשְּׁלִשִׁי אַבְשָׁלוֹם בֶּן מַעֲכָה בַּת תַּלְמַי מֶלֶךְ גְּשׁוּר: וְהָרְבִיעִי אֲדֹנִיָּה בֶן חַגִּית וְהַחֲמִישִׁי שְׁפַטְיָה בֶן אֲבִיטָל: וְהַשִּׁשִּׁי יִתְרְעָם לְעֶגְלָה אֵשֶׁת דָּוִד אֵלֶּה יֻלְּדוּ לְדָוִד בְּחֶבְרוֹן". ועוד נשא את בת שבע שהיא אשה שמינית. ועוד נאמר במרד אבשלום: "וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ וְכָל בֵּיתוֹ בְּרַגְלָיו וַיַּעֲזֹב הַמֶּלֶךְ אֵת עֶשֶׂר נָשִׁים פִּלַגְשִׁים לִשְׁמֹר הַבָּיִת". הרי עוד עשר בנוסף לשמונה שהוזכרו. כלומר: לדוד היו לפחות שמונה עשרה נשים[[2081]](#footnote-2081), ואעפ"כ נאמר שהיה לבבו שלם עם ה'. ובכל כרחנו שמונה עשרה אינן רִבוי. לכן למדו חכמים מדברי נתן אל דוד: "וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אַתָּה הָאִישׁ כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָנֹכִי מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאָנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׁאוּל: וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ בְּחֵיקֶךָ וָאֶתְּנָה לְךָ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה וְאִם מְעָט וְאֹסִפָה לְּךָ כָּהֵנָּה וְכָהֵנָּה". הוזכרו כבר שש נשים, ואם מעט – אוסיפה לך עוד כהנה וכהנה. (ו) הרי שמונה עשרה[[2082]](#footnote-2082). (וההקשר שבו נאמרו דברים אלה הוא נשים, שהרי דברי נתן נאמרו על לקיחת בת שבע. אמנם יש להשיב על הדרשה הזאת שהרי נתן הזכיר גם את בית ישראל ויהודה, ולכאורה על כל אלה אמר את דבריו). וכאמור, גם הכתוב מונה שמונה עשרה נשים שהיו לו לדוד, והכתוב אומר שדוד לא חטא בחטאי שלמה.

נאמר כאן: "וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ". מה כונת התורה? שלא ירבה לו נשים כי דרכן של נשים להסיר את לבו, או שלא ירבה לו נשים כדי שלא יתגאה ברוב נשיו ויסור לבבו, כשאר המצוות בפרשה? ואם נפרש בדרך הראשונה (וכפי שעולה מספר מלכים: "מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה’ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה: וַיְהִי לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיַטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ: וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה’ אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו". משמע שהנשים הטו אל לבבו. אמנם, לכאורה הכתוב שם גוער בשלמה לא על כך שעבר על מצוות המלך, אלא על כך שעבר על המצוות שכל ישראל מצֻוִּים בהן) – יש לשאול: האם אשה שלא תטה את לב המלך מותרת, או שיש לקיים את המצוות במלואן בכל מקרה? בכך נחלקו (ה) תנאים. האם כל האִסור הוא כדי שלא יסור לבבו, או שהאִסור אסור בכל מקרה, וחוץ מזה צריך גם לדאוג לכך שלא יסור לבבו ולא לשאת אשה המסירה את לבבו.

כאמור, אין כל אִסור להרבות עבור הממלכה. כיון שכך, וכיון שדרשנו את המלה "לו", נעשית המלה הזאת מיותרת באִסור לרבות נשים. הקושיה אינה גדולה כ"כ, שהרי גם כאן חִדשה התורה שלא יגדל לב המלך עליו ולכן אמרה "לו", שכן האִסור הוא לרבות לו. אעפ"כ שואלת הגמ' איזו הלכה אפשר ללמוד ממלה זו, שהרי ברור שאין הו"א שהמלך ירבה נשים לצֹרך הממלכה. ומתרצת הגמ' שהיתה הו"א שלא דִבר הכתוב במלך אלא בהוה, במי שדרכו להתגאות ולרומם את לבבו. ושכל הדברים האלה אמורים בכל יחיד. קמ"ל שדוקא (ד) על המלך נאמרו אִסורים אלה. אך בפשטות זהו פשוטם של דברים. שלא נאמרו מצוות אלה אלא במלך.

לא (ה) ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו רבי שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפילו כאביגיל.

 (ה) בעלמא רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא דקרא מה טעם לא ירבה לו נשים משום דלא יסור לבבו ורבי שמעון אמר לך מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא אם כן לכתוב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק ואנא אמינא מה טעם לא ירבה משום דלא יסור לא יסור למה לי אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זו לא ישאנה אלא מה אני מקיים לא ירבה דאפילו כאביגיל.

הני שמונה עשרה מנלן (ו) דכתיב ויולדו לדוד בנים בחברון ויהי בכורו אמנון לאחינעם היזרעאלית ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל הכרמלי והשלישי אבשלום בן מעכה והרביעי אדניה בן חגית והחמישי שפטיה בן אביטל והששי יתרעם לעגלה אשת דוד אלה ילדו לדוד בחברון וקאמר ליה נביא אם מעט ואסיפה לך כהנה וכהנה כהנה שית וכהנה שית דהוו להו תמני סרי מתקיף לה רבינא אימא כהנה תרתי סרי וכהנה עשרין וארבע תניא נמי הכי לא ירבה לו נשים יותר מעשרים וארבע למאן דדריש וי"ו ארבעים ושמנה הוו תניא נמי הכי לא ירבה לו נשים יותר מארבעים ושמנה ותנא דידן מאי טעמיה אמר רב כהנא מקיש כהנה בתרא לכהנה קמא מה כהנה קמא שית אף כהנה בתרא שית.

לא ירבה לו סוסים יכול אפילו כדי מרכבתו ופרשיו תלמוד לומר (א) לו לו אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי רכבו ופרשיו הא מה אני מקיים סוסים סוסים הבטלנין מניין שאפילו סוס אחד והוא בטל שהוא בלא ירבה תלמוד לומר (ג) למען הרבות סוס.

יכול לא ירבה למרכבתו ולפרשיו תלמוד לומר לו, (א) לו אינו מרבה אבל מרבה הוא למרכבתו ולפרשיו, אם כן למה נאמר למען הרבות סוס סוסים בטלים מנין אפילו סוס אחד והוא בטל כדיי הוא שיחזיר את העם למצרים תלמוד לומר (ב) רק לא ירבה לו סוסים ולא ישוב (ספרי).

וכי מאחר דאפילו סוס אחד והוא בטל קאי בלא ירבה סוסים למה לי לעבור בלא תעשה על כל סוס וסוס טעמא דכתב רחמנא לו הא לאו הכי הוה אמינא אפילו כדי רכבו ופרשיו נמי לא לא צריכא לאפושי וכסף וזהב לא ירבה לו אלא כדי ליתן אספניא.

וכסף וזהב לא ירבה לו יכול אפילו כדי ליתן אספניא תלמוד לומר (א) לו לו אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי ליתן אספניא. (ספרי והובא בסוגיתנו).

טעמא דכתב רחמנא לו הא לאו הכי הוה אמינא אפילו כדי ליתן אספניא נמי לא לא צריכא להרווחה השתא דאמרת לו לדרשה לא ירבה לו נשים מאי דרשת ביה (ד) למעוטי הדיוטות.

סנהדרין כא. – ראה ב"מ קטו.

סנהדרין כא: - ראה ע"ז לו:

סנהדרין כב: - ראה תענית יז., תענית יז.:, נזיר ו:ה.

סנהדרין כז. – ראה יבמות כה.

### דברים כד טז, סנהדרין כז:כח.

#### עדות קרובים

לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ.

פשט הפסוק הוא שלא נהרוג בן בחטא אביו או אב בחטא בנו, ויוכיח סוף הפסוק: איש בחטאו יומתו. כך גם הבין אמציה מלך יהודה, שנאמר בו: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר חָזְקָה הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ וַיַּךְ אֶת עֲבָדָיו הַמַּכִּים אֶת הַמֶּלֶךְ אָבִיו: וְאֶת בְּנֵי הַמַּכִּים לֹא הֵמִית כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת כִּי אִם אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָת"[[2083]](#footnote-2083). וכך הבינו גם חכמינו. אבל חכמינו למדו מכאן עוד הלכה בנוסף להלכה הזאת.

נראה שמה שהכריח את חז"ל ללמוד מכאן הלכה נוספת הוא שהפסוק קשה בלא"ה. הוזכרו כאן שני אבות ושני בנים. ואם הפסוק בא ללמד שאין הורגים בעוון קרוב, למה הוזכרו שני אבות ושני בנים? דרך התורה במקרים כאלה לומר "לא יומת אב על בנו"[[2084]](#footnote-2084). ועוד יש לשאול למה צריכה התורה ללמד אותנו שלא נהרוג אדם בחטא חברו?[[2085]](#footnote-2085) וכי למה נעלה כזאת על דעתנו[[2086]](#footnote-2086). בשלמא לא יומתו בנים בעוון אבות צריכא למימר שאל"כ שמא ח"ו הו"א שבר כרעיה דאבוהעג וכל עוד חי זרעו גם הוא לא לגמרי הומת. ועוד – הלא נאמר פקד עוון אבות[[2087]](#footnote-2087). אך איך נעלה על דעתנו שיומת אב בעוון הבן, והלא אינו חלק מבנו. אלא בעל כרחנו מה לי עוונו מה לי עדותו, העדות היא חלק מן המיתה ולכן נקטה התורה אבות ובנים, כי צריך שני עדים. ודרשות רבות של חכמים מבוססות על ההנחה שהעד הוא חלק מהעבֵרה וההמתה[[2088]](#footnote-2088) (וכפי שבארנו לעיל סנהדרין י.כה). ואכן התורה הטילה את ההריגה על העד. לכן, אם התורה מצוה שלא יומתו אבות על בנים, בכלל הצווי גם שלא (א) יומתו אבות בעדות בנים.

לכן הסבירו חכמינו שכיון שהאִסור להרוג אדם בעוון קרובו כבר אמור בסוף הפסוק "איש בחטאו יומתו", הרי שראש הפסוק בא ללמד דין נוסף. שלא (א) יומת בן בעדות אביו.

האִסור הוא גזה"כ משום שאדם הוא חלק מאביו וא"כ הוא כאדם המעיד על עצמו, בני אותה משפחה הם כאחד[[2089]](#footnote-2089), עֵד קרוב הוא כאילו הוא עצמו.[[2090]](#footnote-2090) לכן אינו ראוי להעיד. העד הוא חלק ממעשה הדין כפי שבארנו לעיל סנהדרין י. ולכן אין הבדל בין המתת אדם בחטא קרובו להמתת אדם בעדות קרובו.[[2091]](#footnote-2091) מכאן עולה שאם התורה אסרה להרוג אדם בחטא קרובו, ממילא בכלל האִסור גם הריגת אדם בעדות קרובו.

התורה עסקה כאן בהמתה, ומההמתה למדנו לעדות. ומן הסתם הוא הדין לכל עדות. אם אנו מפרשים שנושא הפסוק הוא פְסול לעדות, למה יהיה הבדל בין עדות על המתה לבין כל עדות אחרת? למדנו להמתה וה"ה לכל עדות.

התורה הזכירה שני אבות ושני בנים, ואף חזרה על כל המשפט פעמַים. אין דרכה של תורה לכתוב לא יומתו אבות על בנים, דרכה של התורה לומר לא יומת אב על בנו. מכאן דרשו חכמים שהתורה עוסקת בשני אבות ובניהם. שני האבות הם אחים[[2092]](#footnote-2092), ושני בניהם. כל אלה נזכרו כאן, ומכאן (ד) שכל אלה פסולים אלה לאלה. עִקר הלִמוד (ז) הוא מכך שקרובים פסולים לקרוביהם[[2093]](#footnote-2093). דרך התורה להביא דוגמא אחת וממנה אנו למדים בבנין אב גם למקרים אחרים. ואולם, כאן הוסיפו חכמים לבאר שהחזרה של התורה על המשפט כֻלו שנית, "ובנים לא יומתו על אבות", מלמדת שיש חשיבות גם לבנים עצמם, (ה) גם הם לא יעידו זה על זה, לא להמתה ולא לזכות, הם נפסלו לעדות לגמרי. ולאו דוקא אבות, (ו) גם אמהות בכלל הזה[[2094]](#footnote-2094). כונת הפסוק היא שלא לערב צאצאים ומולידיהם. ועוד למדנו מכאן, שקרובים אינם מצטרפים זה לזה להעיד על אדם אחר, שהרי העדים הם חלק מההמתה.

שלא כאִסורי קרבה אחרים, כאן לא (ח) נאמרה המלה שאר. נאמר אבות ובנים. הם לא נאסרו משום שאר בשר, אלא משום שהם קרובים בדעתם. משמע שלא בקרבת בשר הדבר תלוי.[[2095]](#footnote-2095)

וראה סנהדרין לב.

#### איזה קרובים נאסרו?

נזכרו כאן שני אבות ושני בנים. הגמ' פרשה שמדובר בשני אחים ושני בניהם, ומכאן שהאִסור הוא באלה. בלשון הגמ': ראשון בראשון, ראשון בשני ושני בשני. וכן מצאנו במשנה שם. בגמ' נזכרו גם רב שפוסל גם שלישי בראשון, ור"א שפוסל אפי' שלישי בשני, אך הרמב"ם (עדות יג), רש"י, רי"ף ורא"ש כאן, הטור ושו"ע (חו"מ לג) פסקו שרק עד שני בשני נפסלים.[[2096]](#footnote-2096) ר"ת (סנהדרין כח. תוד"ה רב) והסמ"ג (ל"ת רטו) פסקו שגם שלישי בראשון פסול. מרדכי (סנהדרין תרצח) ובה"ג (הל' עדות) פוסלים שלישי בראשון מדרבנן[[2097]](#footnote-2097).

לא יומתו אבות על בנים מה תלמוד לומר אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו אלא (א) לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות.

ואף בעונות אבותם אתם ימקו (ב) כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אתה אומר כשאוחזין או אינו אלא כשאין אוחזין כשהוא אומר איש בחטאו יומתו הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן.

וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכולן ערבים זה בזה.

התם (ג) שהיה בידם למחות ולא מיחו.

אשכחן אבות לבנים ובנים לאבות וכל שכן אבות להדדי בנים לבנים מנלן אם כן ליכתוב קרא לא יומתו אבות על בן מאי בנים (ד) דאפילו בנים להדדי.

בנים לבנים מנלן (ה) אם כן ליכתוב קרא ובן על אבות אי נמי הם על אבות מאי ובנים אפילו בנים לעלמא אשכחן קרובי האב קרובי האם מנלן (ו) אמר קרא אבות אבות תרי זימני אם אינו ענין לקרובי האב תניהו ענין לקרובי האם אשכחן לחובה לזכות מנא לן אמר קרא יומתו יומתו תרי זימני אם אינו ענין לחובה תנהו ענין לזכות.

(ז) מאי טעמא דרב דאמר קרא לא יומתו אבות על בנים ובנים לרבות דור אחר ורבי אלעזר על בנים אמר רחמנא פסולי דאבות שדי אבנים.

התם (ח) בשארו תלה רחמנא אכתי לאו שארו היא הכא משום איקרובי דעתא הוא והא איקרבא דעתיה לגבה.

### ויקרא יח יד, סנהדרין כח:

עֶרְוַת אֲחִי אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה אֶל אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב דֹּדָתְךָ הִוא: ס עֶרְוַת כַּלָּתְךָ לֹא תְגַלֵּה אֵשֶׁת בִּנְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָחִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָחִיךָ הִוא.

על אשת דודו אומרת התורה "דֹּדָתְךָ הִוא", אשת אחיך, ערות אחיך היא. (ועוד עריות). מי שנושא אשה, אשתו נעשית כמוהו. אם דודך נשא אשה – אשתו דודתך.

מכאן אפשר להשיב על שאלת הגמ' השואלת מהו שיעיד אדם באשת חורגו. בסורא אמרי בעל כאשתו, בפומבדיתא אמרי אשה כבעלה. אשה כבעלה שהרי התורה קראה לאשת הדוד דודה. ע"פ תפישת המשפחה בתורה כל אשה היא חלק מבעלה והיא עוברת למשפחתו של בעלה[[2098]](#footnote-2098) אין בתורה פסוק שאומר שאיש כאשתו, שהרי לפי תפישת התורה האיש נשאר במשפחתו לעולם ואינו מצטרף למשפחת אשתו[[2099]](#footnote-2099). גם המלה דודה מלמדת על שיכות משפחתית[[2100]](#footnote-2100), ומ"מ לפי דעת הרמב"ם פשוט שכל קרובי אשתו לא נאסרו אלא מדברי חכמים. בפשטות נראה שסורא ופומבדיתא הן שני מקורות שונים לאשת חורגו. אשת חורגו אסורה משני טעמים. או משום שבעל כאשתו והואיל והיא כלת אשתו אסורה גם לו, או משום שאשה כבעלה והואיל ובעלה חורגו גם לה הוא אסור. המאור מפרש שאשת חורגו אסורה משום שאשה כבעלה ובעל חורגתו אסור משום שאיש כאשתו. ומדובר כאן על אשת החורג או בעל החורגת, ולא על העד המדובר. ברש"י משמע ששני הטעמים נצרכים: האשה ובנה ראשון בראשון, ולכן נאסרו גם בעל האשה עם אשת הבן, איש כאשתו ואשה כבעלה. הדבר אמור גם על העד וגם על הנדון. מרדכי (סנהדרין תרצז) אומר שלהלכה אשה כבעלה ולא איש כאשתו, איש כאשתו אינו כתוב בפסוק ומה שקנה איש לא קנתה אשתו, ומכאן שאינו כמוה. לפי זה סורא ופומבדיתא חולקים. ב"י (חו"מ לג) מביא בשם נ"י שסורא ופומבדיתא אינם חולקים. אפשר מדין זה או זה (ונראה שהוא כרש"י, ששניהם מדברים על אותו מקרה).[[2101]](#footnote-2101)

מניין שהאשה כבעלה דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא והלא אשת דודו היא מכלל דאשה כבעלה.

סנהדרין כח: - ראה ר"ה כה:

### במדבר לה כג, סנהדרין כט.

#### עדות אויב

בענין רוצח, אומרת התורה: "וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ", כיון שאינו אויבו, אין אנו חושדים שהרגו בכונה תחלה. מן הסתם הרגו בשוגג. מכאן שאויבו או מבקש רעתו של אדם חשוד להרגו בכונה. וא"כ פשוט שלא יוכל להעיד עליו או לדונו. ומסברה יש מפרשים שגם אוהב, שהרי גם הוא חשוד להטות דין לטובת אוהבו. וכן שני דינים ששונאים זה את זה לא ישבו יחד, כי אין אחד מהם יכול לשמוע דברי חברו כי הוא תאב לסתרם.

והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידיננו.

אויב מאי טעמא משום דמרחקא דעתיה אוהב נמי מקרבא דעתיה.

אמר רבי יוסי ברבי יהודה והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו מכאן לשני תלמידי חכמים ששונאין זה את זה שאין יושבין בדין כאחד.

### דברים יג ט, סנהדרין כט.

#### חמלה על מסית לע"ז

התורה מדגישה לגבי מסית לע"ז שאין לחמול עליו:

כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ: מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם הַקְּרֹבִים אֵלֶיךָ אוֹ הָרְחֹקִים מִמֶּךָּ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ: לֹא תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה....

מדוע הדגישה התורה הדגשה זו דוקא לגבי מסית לע"ז? בפשטות, משום שהמסית האמור בפרשה הוא אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ. ולכן מחדדת התורה שאע"פ שהוא אהובך לא תחמול עליו. אבל חכמים למדו מכאן שבשאר חיבי מיתה יש מקום לחמלה. ורק במסית לא. רק על המסית אין לחמול ולכסות. בשאר חיבי מיתה מהפכים בזכותו ובודקים וטוענים עבורו כל טענה שיוכל לטעוןיא.

ואין טוענין למסית מאי שנא מסית אמר רבי חמא בר חנינא מפירקיה דרבי חייא בר אבא שמיע לי שאני מסית דרחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו.

### ויקרא ה א, סנהדרין ל.

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ.

על איזה מקרה מדובר כאן? התורה פותחת במלה "וְנֶפֶשׁ". ואולם כאן הבן שואל: אם אין כאן אלא עד אחד, מה יועיל שהוא יאמר את דברו? הלא בית הדין אינו מקבל עד אחד. (א) בעל כרחנו עלינו לבאר שמדובר כאן על מקרה שיש בו שני עדים. עומדים כאן שני עדים, ושניהם יכולים להעיד[[2102]](#footnote-2102). אלא שכל אחד מהם עומד בפני עצמו לענין חיובו אם לא יגיד.

ריב"ק למד מכאן שכיון (ב) שנאמר כאן "אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע", משמע שכל הרואה או יודע על החיוב, מצטרף עם אחר הרואה או יודע[[2103]](#footnote-2103), שאל"כ – למה חִיְּבה אותו התורה בפני עצמו. אבל ר"נ מפרש בדרך אחרת, ואומר שהעד האמור כאן הוא שני עדים, משום שפחות מכך אינו עדות. ולכן, כשהתורה אומרת "אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע", הכוונה (ג) היא ששני העדים ראו יחד. התורה אומרת עד כשכונתה לשנים, משום שהיא רואה באותם שנים יחידה אחת. אם מפרשים כך, יש לשאול האם המשפט כֻלו בשלמותו "וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד" מלמד (ד) שגם בשעת ההגדה אין מקבלים אלא שני עדים יחד, או לא.

ממשמע שנאמר לא יקום עד איני יודע שהוא אחד מה תלמוד לומר אחד (א) זה בנה אב[[2104]](#footnote-2104) כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרט לך הכתוב אחד.

ואפקיה (ג) רחמנא בלשון חד למימר עד דחזו תרווייהו כחד ואידך (ב) והוא עד או ראה או ידע מכל מקום.

באקושי (ד) הגדה לראיה קא מיפלגי מר סבר מקשינן הגדה לראיה ומר סבר לא מקשינן.

### דברים יג טו, יז ד, סנהדרין ל: מא.

#### דרישה ובירור

התורה מצוה על השופטים לדרוש ולחקור היטב כדי לברר האמנם ההאשמה העומדת בפניהם נכונה. כך אנו מוצאים בפרשת עיר הנדחת:

וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ.

וכך אנו מוצאים שוב בפרשת יחיד העובד עבודה זרה:

וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל.

האמוראים דנים בשאלה כיצד דורשים היטב כדי לברר האם הדבר אמת נכון. רב חסדא אומר שהדרישה נעשית ע"י השוואת דברי העדים זה לזה. אם דברי העדים שוים זה לזה – הִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר. הרי זה נכון.

אמר רב חסדא אחד אומר בסייף הרגו ואחד אומר בארירן הרגו אין זה נכון אחד אומר כליו שחורים ואחד אומר כליו לבנים הרי זה נכון.

נכון שיהא נכון אחד אומר בסייף הרגו ואחד אומר בארירן הרגו אחד אומר כליו שחורין ואחד אומר כליו לבנים אין זה נכון.

### דברים כה ח, סנהדרין לא:

#### מקום הדיון בתביעת יבום

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

אם האיש אינו חפץ לקחת את יבמתו, יבמתו היא התובעת. היא זו שנאמר עליה: "וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים". והדין הוא "וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו". כלומר: הדין מתקים בפני זקני עירו. מכאן שהתביעה היא בפני זקני עירו.

לגבי תביעות הלואה, ראה דברינו לעיל ב"ב קעא:

והיבמה הולכת אחר היבם להתירה עד כמה אמר רבי אמי אפילו מטבריא לצפורי אמר רב כהנא מאי קרא וקראו לו זקני עירו ולא זקני עירה.

### ויקרא כד כב, סנהדרין לב.

התורה מספרת על דברי ה' שנאמרו אל משה בפרשת המקלל:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

נאמר כאן: "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה", בפשטות כונת התורה היא שהמשפט הוא אותו משפט בין לאזרח ובין לגר, ואין שופטים את הגר בדרך אחרת מהאזרח.[[2105]](#footnote-2105) אבל מכאן אפשר ללמוד כלל: טעם הדבר הוא שהמשפט תמיד אחד הוא. סדרי המשפט אינם משתנים ממשפט למשפט, ומשום כך הגר יהיה כאזרח. מכאן שגם לענינים אחרים אין מבחינים בין משפט למשפט.

אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם.

### ויקרא יט טו, דברים טז כ, סנהדרין לב:

#### רדיפת צדק

התורה מלמדת לשפוט בצדק:

לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ.

מהי שפיטה בצדק? בפשטות, כונת הפסוק היא: לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל **אלא** בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ. כלומר: מי שאינו עושה עול, אינו נושא פני דל ואינו נושא פני גדול, הרי הוא שופט צדק.

אלא שבפרשת שפטים התורה מוסיפה ואומרת:

...וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק: לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ.

גם כאן נאמר שיש לשפוט משפט צדק, ולא להטות משפט ולהכיר פנים, אלא שכאן מוסיפה התורה ואומרת שלא די לשפוט בצדק, יש גם לרדוף אחר הצדק[[2106]](#footnote-2106).

כלומר: לא די בשופט שאינו מכיר פנים ואינו נושא פנים. אין די בכך. עליו גם לרדוף צדק. לא יאמר השופט: "הואיל והעידו שני עדים, ואמרה תורה שיש לפסוק לפי שני עדים, הרינו פוסק לפיהם ודיי". עליו לברר ולחפש ולרדוף, עד שיצא המשפט כצדקו. צדק צדק תרדוף. ואם הוא (א) חש שהדין אינו כצדקו – ירדוף אחר הצדק.

ובכלל זה – שיוועץ בגדול דורו, עד (ב) אשר ידע שרדף אחר הצדק ככל יכלתו.

העולה מן הכלל הזה הוא שאין די בכך שיפסוק השופט כהלכה הפשוטה, אלא עליו עוד לשקול בדעתו ולרדוף ולחשוב היאך יצא הדין במיטבו. רב אשי אומר שבכלל זה לפשר כאשר השופט רואה שזה הדין במיטבו, וכאשר הוא רואה שאם ילך לפי שורת הדין – שני בעלי הדין יפסידו מכך, וצדק לא יהיה. שם עליו לרדוף (ג) ולמצוא כיצד יצא הדין כצדקו.

ריש לקיש רמי כתיב בצדק תשפט עמיתך וכתיב צדק צדק תרדף הא כיצד (א) כאן בדין מרומה כאן בדין שאין מרומה רב אשי אמר מתניתין כדשנין קראי (ג) אחד לדין ואחד לפשרה.

צדק צדק תרדף אחד לדין ואחד לפשרה (ג) כיצד שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה אם עוברות שתיהן שתיהן טובעות בזה אחר זה שתיהן עוברות וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה אם עלו שניהן שניהן נופלין בזה אחר זה שניהן עולין הא כיצד טעונה ושאינה טעונה תידחה שאינה טעונה מפני טעונה קרובה ושאינה קרובה תידחה קרובה מפני שאינה קרובה היו שתיהן קרובות שתיהן רחוקות הטל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו

צדק צדק תרדף (ב) הלך אחר בית דין יפה אחר רבי אליעזר ללוד אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל.

צדק צדק תרדף (ב) הלך אחר חכמים לישיבה אחר רבי אליעזר ללוד אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל אחר רבי יהושע לפקיעין אחר רבן גמליאל ליבנא אחר רבי עקיבא לבני ברק אחר רבי מתיא לרומי אחר רבי חנניה בן תרדיון לסיכני אחר רבי יוסי לציפורי אחר רבי יהודה בן בתירה לנציבין אחר רבי יהושע לגולה אחר רבי לבית שערים אחר חכמים ללשכת הגזית.

### במדבר ה יט, סנהדרין לב:

#### פתיחה לזכות

על האשה השוטה אומרת התורה:

וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים הָאֵלֶּה: וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ: וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן: וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרֲרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים...

הכהן פותח באפשרות שהאשה טהורה, ורק אח"כ מזכיר את האפשרות שהיא טמאה. מכאן שגם כאשר דנים אדם, מזכירים תחלה את הפרשות שהוא זכאי.

אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית וגו' מיכן שפותחין בדיני נפשות תחלה לזכות.

### שמות כג ז, סנהדרין לג:

התורה מביאה כמה פסוקים העוסקים בסדרי הדיון בביה"ד, ואומרת:

לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ: מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע: וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח...

"לא אצדיק" כלומר: לא אוציא אותו צדיק בדין. משמעות המלה הצדקה בפסוק הזה, (ולא רק בפסוק הזה), היא הוצאתו של אדם זכאי בדין. ה' לא יצדיק אותו אם הוא רשע, ואם הוצדק – משמע שאינו רשע. מכאן שמי (ב) שהוצדק בדין אין להרגו. אין לנו לדון בו מרגע שהוצדק. גם את הנקי כמובן וכאמור כאן אין להרוג. שהרי נקי הוא ולא חטא. כלומר: אין להרוג לא את מי שנקי, כלומר: את מי שבאמת לא חטא, ולא את מי שצדיק, היינו שהוצדק בדין. אם באמת הוא רשע ה' ידיננו ולא יצדיקנו. מכאן עולה שאם חויב אדם בדין ואנו מסופקים שמא טעינו והוא נקי, או שעולה בפנינו חשש כזה, (א) עלינו לדון אותו שנית כדי לודא שלא נהרוג נקי. אבל אם הוצדק אדם בדין ואנו מסופקים שמא טעינו, לא נדוננו שנית, (ב) כי אין להרוג את מי שהוצדק.

הפסוק עוסק באִסור להרוג צדיק. האם יש אִסור להגלות או להלקות אדם שהוצדק בדין? הגמ' משיבה שהפסוק אמור לאו דוקא על ההריגה עצמה, אדם שהוצדק בדין אין לשוב ולקבוע שהוא רוצח או שהוא רשע. דין גלות הוא חיוב מיתה, אלא שהתורה חסה עליו ואִפשרה לו לנוס. (ואמנם, עדין קשה כי התורה צִוְתה לא להרוג את הצדיק, היא לא צִותה לא לדון למיתה).

שהרי לא רק החיב מיתה נקרא רוצח. (ג) גם החיב גלות נקרא רוצח. החיב מיתה נקרא רוצח ורשע, שנאמר "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת", וגם הרוצח בשוגג נקרא רוצח שנאמר "אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ: לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי". גם מלקות הם מעין מיתה. וגם חייב המלקות נקרא (ד) רשע שנאמר "וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר". גם הם נִדונים עם השאלה האם הם רשעים או צדיקים, ולכן גם הם בכלל "וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע". לכן גם עליהם חלה המצוה האמורה כאן. (וראה גם דברינו להלן מכות ה.:).

להלן (לו:) הגמ' דורשת את כל ההקלות שבדיני נפשות מהפסוק האמור כאן "לא תטה משפט אבינך בריבו". חכמינו מפרשים שיש כאן כותרת: לא תטה משפט אבינך בריבו, אלא מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג. אל תמהר להרג את אביונך בריבו. (ועוד מבארת הגמ' שם שדוקא אביונך, אבל לגבי שור הנסקל לא נוהגים כל הדינים האלה).

על מסית אומרת התורה: "לֹא תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ...". מדוע חוששת התורה שאנו עלולים לחוס עליו? בפשטות, מפני שהוא אחינו בן אמנו או בננו או בתנו וכו', כפי שבארנו לעיל סנהדרין כט. עיין שם. אבל חכמים דרשו שטעם הדבר משום שעל כל חיבי מיתות אנו חומלים, (ה) על המסית אנו מצֻוִּים שלא לחמול. לא לחמול (ו) אלא להרוג. גם אם כבר הצדקנו אותו.

מניין ליוצא מבית דין חייב ואמר אחד יש לי ללמד עליו זכות מניין שמחזירין אותו תלמוד לומר (א) נקי אל תהרג ומניין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין מחזירין אותו (ב) תלמוד לומר צדיק אל תהרג.

אמר רב שימי בר אשי וחילופא למסית דכתיב (ה) לא תחמל ולא תכסה עליו רב כהנא מתני (ו) מכי הרג תהרגנו.

בעא מניה רבי זירא מרב ששת חייבי גליות מניין (ג) אתיא רצח רצח חייבי מלקיות מניין (ד) אתיא רשע רשע תניא נמי הכי חייבי גליות אתיא רצח רצח חייבי מלקות אתיא רשע רשע.

### במדבר לה ל, סנהדרין לד.

#### עד המלמד בבית הדין

אחרי שמצוה התורה על דיני רוצח בזדון ובשגגה, היא מלמדת שהדבר נדון בפני ב"ד, וכך היא אומרת:

וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת...

כלומר: כל הדינים שהתבארו לעיל יֵעשו במשפט ובפני עדים.

בפשטות "יענה" פירושו יעיד, כמו לא תענה ברעך עד שקר. אך על דרך האסמכתא, לומדת מכאן הבריתא שיענה היינו ילמד, ומכאן דורשת הבריתא שעד לא ילמד על הנדון זכויות וחובות, ושאיש לא יענה בנפש למות אלא רק לזכות[[2107]](#footnote-2107).

אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות מניין שאין שומעין לו תלמוד לומר עד אחד לא יענה מניין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין שומעין לו תלמוד לומר אחד לא יענה בנפש למות.

ועד אחד לא יענה בנפש בין לזכות בין לחובה רבי יוסי ברבי יהודה אומר עונה לזכות ואין עונה לחובה.

אמר קרא עד אחד לא יענה בנפש למות למות הוא דאינו עונה אבל לזכות עונה. ורבנן אמר ריש לקיש משום דמיחזי כנוגע בעדותו[[2108]](#footnote-2108).

סנהדרין לד – ראה זבחים פג פד.

סנהדרין לד: - ראה זבחים קו קז קח קטו

סנהדרין לד: - ראה ב"ב קיג:

### דברים כא ה, סנהדרין לד: נדה נ.

בפרשת עגלה ערופה נותנת התורה תפקיד מיוחד לכהנים:

וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע.

הכהנים המוזכרים שם הם גם דיינים. הם לא רק מברכים בשם ה', הם הדיינים, עַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע. לכן כאשר צריך לכפר על הדם ולדון בו הם באים, כי הם הדנים בכל ריב וכל נגע. לפי דרכנו למדנו שריב ונגע חד הם. שניהם בבחינת דין ודנים בהם באותם דרכים. במראה עינים וביום (כפי שבארנו במו"ק ז: ובמו"ק ח.), ולא בקרובים.

כך משמע גם מהפסוק "כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט...", גם כאן לפי דרכנו למדנו שגם נגעים וגם דם ודין, דברי משפט הם. מכאן שדנים אותם כמשפט, מי שדן בדין דן בנגע ומי שדן בנגע דן בדין.

אמנם, לא לכל דבר נגעים הם כדינים, שהרי מפורש בפסוק שכהן יחיד יכול לראות את הנגעים. שהרי נאמר בפירוש "וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים".[[2109]](#footnote-2109)

היה רבי מאיר אומר מה תלמוד לומר על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע וכי מה ענין ריבים אצל נגעים אלא מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום דכתיב וביום הראות בו אף ריבים ביום ומה נגעים שלא בסומין דכתיב לכל מראה עיני הכהן אף ריבים שלא בסומין ומקיש נגעים לריבים מה ריבים שלא בקרובים אף נגעים שלא בקרובים. אי מה ריבים בשלשה אף נגעים בשלשה ודין הוא ממונו בשלשה גופו לא כל שכן תלמוד לומר והובא אל אהרן הכהן או אל אחד וגו' הא למדת שאפילו כהן אחד רואה את הנגעים.

### שמות יח כב, סנהדרין לד:

#### שפיטה בכל עת

יתרו יעץ למשה למנות שרי אלפים, מאות, חמשים ועשרות שישפטו את העם בכל עת:

וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפְּטוּ הֵם וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ.

ואכן, משה מקים את עצתו:

וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנוֹ וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמָר: וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם.

מפורש כאן שהשרים שופטים את העם בכל עת. מכאן למד ר' חיא בר פפא, שהמשפט הוא בכל עת. גם ביום וגם בלילה. אמנם, רבא אומר שצריך להתחיל ביום, מהטעם שהתבאר לעיל ב"ב קיג:.[[2110]](#footnote-2110) ר' מאיר מפרש שבכל עת אין כונתו גם בלילות, אלא בכל יום ויום.

אמר רבי חייא בר פפא דאמר קרא ושפטו את העם בכל עת אי הכי תחלת דין נמי כדרבא דרבא רמי כתיב ושפטו את העם בכל עת וכתיב והיה ביום הנחילו את בניו הא כיצד יום לתחלת דין לילה לגמר דין.

ורבי מאיר האי ושפטו את העם בכל עת מאי דריש ביה אמר רבא לאיתויי יום המעונן.

### במדבר כה ד, סנהדרין לד:

#### שעת הדין

כאשר חטאו ישראל נאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח אֶת כָּל רָאשֵׁי הָעָם וְהוֹקַע אוֹתָם לַה’ נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ וְיָשֹׁב חֲרוֹן אַף ה’ מִיִּשְׂרָאֵל.

כפי שמסיקה כאן הגמ', "וְהוֹקַע אוֹתָם" היינו את החוטאים שהוזכרו בפסוק הקודם. כפי שאפשר ללמוד מכך שבפסוק הבא מסופר שמשה מקים את צווי ה' ואומר לשופטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור. אומר ה' למשה: צוה את ראשי העם שיוקיעו את החוטאים. הם יוקיעו את החוטאים נגד השמש.

ממילא למדנו מכאן שענישת החוטאים נעשית נגד השמש.

אמנם, לא מוכח שאפשר ללמוד מכאן לכל דיני נפשות, שהרי אפשר שזו היתה הוראת שעה, כיון שהחטא היה פומבי[[2111]](#footnote-2111). אבל יש מקום ללמוד כך. שהרי הדין האמור כאן היה דין נפשות. וכך אכן דרשו האמוראים (ועוד הוסיפו ודרשו שלא רק עשית הדין נגד השמש, אלא גם השפיטה). ואפשר שזו אסמכתא. כי לכאורה פשט הכתוב הוא להוקיע אותם בגלוי ולעין כל, והשמש לאו דוקא. ואולם, אפשר שאכן יש ללמוד מכאן שיש לדון ביום, שהרי אם ידונו בלילה יצטרכו להוקיע בלילה.

דיני נפשות דנין ביום וכו' מנהני מילי אמר רב שימי בר חייא אמר קרא והוקע אותם לה' נגד השמש.

### ישעיהו א כא, סנהדרין לה.

#### הלנת דיני נפשות

אֵיכָה הָיְתָה לְזוֹנָה קִרְיָה נֶאֱמָנָה מְלֵאֲתִי מִשְׁפָּט צֶדֶק יָלִין בָּהּ וְעַתָּה מְרַצְּחִים.

פשוטו של הפסוק הוא שהנביא מוכיח את העם על כך שבעבר היתה ירושלים עיר המשפט והצדק (שמה היה צדק, ולכן מלכה נקרא מלכיצדק או אדניצדק), ואילו היום רוצחים בה. ואולם, על דרך האסמכתא למדו מכאן האמוראים שבעבר הלינו בה את הדין (צֶדֶק יָלִין בָּהּ), ועתה, שאין מלינים את הדין, יוצא שהם מרצחים. מכאן שצריך להלין את הדין. מסתבר שגם שאר הדרשות שדרשו כאן מהפרק ההוא הן אסמכתא.

דיני ממונות גומרין בו ביום כו' מנהני מילי אמר רבי חנינא דאמר קרא מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים ורבא אמר מהכא אשרו חמוץ אשרו דיין שמחמץ את דינו.

סנהדרין לה. – ראה ברכות יט:

### שמות כא יד, סנהדרין לה:

#### לקיחת רוצח מהמזבח

התורה יחדה מקום למנוסת הרוצח בשוגג, אך עמדה על כך שאת המזיד יקחו אפילו מהמזבח:

וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ס וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת.

כלומר: אע"פ שיש מקום שאליו יכול לנוס הרוצח בשגגה, והוא יכול לנוס אל עבדי ה' הלויים, למרות זאת, אם הוא מזיד – אפילו ממזבחי תקחנו למות. בדומה למה שנאמר בפרשת שפטים, שמביאה תאור מפורט יותר של מה שנאמר כאן. שם, אחרי הצווי שיגלה השוגג לעיר מקלט נאמר:

וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת: לֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבִעַרְתָּ דַם הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לָךְ.

כמו שכאן נאמר שההורג בערמה ילקח מעם המזבח, כך שם נאמר שאם יהיה איש שנא לרעהו וארב לו וקם עליו לוקחים אותו אף מן הערים האלה.

מכאן נראה לפרש בפשטות שהתורה מדברת כאן על הבורח אל המזבח (וכפי שמצאנו אצל יואב ואדוניהו שנסו והחזיקו בקרנות המזבח כדי שלא יהרגום). אבל מ"מ למדנו שמי שחיב מיתה נלקח למות אפילו מהמזבח. אפילו המזבח אינו מציל את החיב מיתה. מכאן שרוצח בזדון, אפילו אם הוא עובד במזבח, יבטל את עבודתו ויהרג, שהרי גם הוא חיב מיתה הנמצא אצל המזבח[[2112]](#footnote-2112), ולמה יצילנו המזבח ממיתתו?[[2113]](#footnote-2113) יתר על כן, רבא עוד דורש את הפסוק "מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת" ואומר שאפילו אם בכך תלוי בִטול התמיד כהלכתו, שהוא "מִזְבְּחִי", קרבני לחמי לאשי, אפילו משם תקחנו. כי התורה לא הבדילה בין קרבן לקרבן.

### שמות לה ג, סנהדרין לה:

#### מיתת ב"ד בשבת

התורה אמרה "לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת". בד"כ התורה כותבת "בכל מושבותיכם" כדי ללמד שהדין האמור נוהג לא רק במקדש. כך כמה פעמים בפרשת המועדים, שבה מצוה התורה צוויים שונים הנעשים לפני ה', ולכן היא צריכה ללמד שמצוות אחרות נעשות בכל מושבותיכם. כן לגבי חמץ בפסח, צריכה התורה ללמד שלא רק במקום עשית הפסח אלא בכל מושבותינו לא נאכל חמץ. וכן לגבי אכילת חלב ודם, אגב כך שהתורה מלמדת אותנו שהחלב והדם קרבים על המזבח, היא מלמדת אותנו שלא רק במקדש אלא בכל מושבותינו לא נאכל חלב ודם. אם כך – למה נזקקנו ל"בכל מושבותיכם" לגבי שבת? וכי מקדש נאמר שם? ולמה שנחשוב שאין שבת נוהגת אלא במקדש? אפשר היה לפרש שכיון שמיד אחר כך מצוה משה להקים את המשכן, צריך היה ללמד שהשבת נוהגת לא רק בו אלא בכל מושבותינו, אבל זה דחוק כי פסוק זה נאמר עוד לפני שצוה משה על המשכן. לכן צריך לבאר שיש עוד משמעות למלה מושבות בתורה – ב"ד, כמו שאנו מוצאים בפרשת מסעי. לפ"ז הצווי האמור כאן הוא לא לבער אש בב"ד. כלומר: גם בית הדין מצֻוֶּה לשמור שבת, ולא לקים בשבת את הדינים שצוה ה'. גם שם לא תבערו אש.

וראה דברינו בשבת ע.

משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת והא מה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין או אינו אלא אפילו מיתת בית דין ומה אני מקיים והומת בחול אבל לא בשבת או אינו אלא אפילו בשבת תלמוד לומר לא תבערו אש בכל משבתיכם ולהלן הוא אומר והיו אלה לכם לחקת משפט לדרתיכם בכל מושבתיכם מה מושבות האמור להלן בית דין אף מושבות האמור כאן בית דין ואמר רחמנא לא תבערו אש בכל משבתיכם.

סנהדרין לו. – ראה לעיל סנהדרין יח:

### שמואל א כה יג, סנהדרין לו.

#### סדר הדיון בדיני נפשות

כאשר יצא דוד להרוג את נבל נאמר:

וַיֹּאמֶר דָּוִד לַאֲנָשָׁיו חִגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגֹּר גַּם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ וַיַּעֲלוּ אַחֲרֵי דָוִד כְּאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וּמָאתַיִם יָשְׁבוּ עַל הַכֵּלִים.

מכאן דרש ר' יוחנן שכאשר דנים דיני נפשות, גדול השופטים אומר את דברו אחרון. ונראה שזו אסמכתא. (ובפרט לאור העובדה שמשמע שדוד כבר החליט להרוג את נבל, וכעת לא נותר אלא לקים את פסק הדין).

אמר רבי יוחנן מהכא ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש [את] חרבו ויחגרו איש [את] חרבו ויחגר גם דוד את חרבו.

ומניין שמתחילין בדיני נפשות מן הצד תנא שמואל הזקן קומי ר' אחא ויאמ' דוד לאנשיו חגרו איש חרבו ואח"כ ישבו בדין על נבל (ירושלמי).

### שמות כג ו, סנהדרין לו:

לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ.

מכאן למד רב אחא בר פפא שדוקא את משפט אביונך אי אתה מטה, ולא את משפטו של שור. ומבאר רש"י שכונתו לענין הטיה ע"פ שנים, שלמדנו לעיל סנהדרין ב. שהיא נצרכת בנפשות.[[2114]](#footnote-2114) ועוד מבאר רש"י ששאר דיני המשנה נלמדו מכאן. אבל אפשר שרוב דיני המשנה הם דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ואין צריך פסוק כדי למעט את השור.

לא תטה משפט אבינך בריבו משפט אביונך אי אתה מטה אבל אתה מטה משפט של שור הנסקל.

סנהדרין לו: - ראה לעיל סנהדרין כט.

### שיר השירים ד ז, סנהדרין לו:

כֻּלָּךְ יָפָה רַעְיָתִי וּמוּם אֵין בָּךְ.

על סמך הפסוק "כֻּלָּךְ יָפָה רַעְיָתִי וּמוּם אֵין בָּךְ" דרשו חכמים שסנהדרין צריכים להיות ללא מום. ופשוט שזו אסמכתא. וראה לעיל סנהדרין טז:יז.

### דברים יז ו, סנהדרין לז:

#### תפקיד העדים

התורה מצוה להרוג עובדי עבודה זרה, ואגב כך היא אומרת:

עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

למדנו שיש לעדים תפקיד. הם אלה שעל פיהם נהרג הנִדון. (וכפי שבארנו לעיל סנהדרין י.כה, ולהלן מכות ה:ו. וגם בסנהדרין כז:כח. ובשבועות ל. הבאנו דרשות המבוססות על כך שהעדים הם חלק מהמעשה). לא רק שעל פיהם הוא נהרג, אלא שהם הורגים אותו. מצות ההריגה מוטלת על העדים. התורה מלמדת שאין להרוג על פי עד אחד, וממילא למדנו גם שהדין נעשה על פי עדים. וללא ראית עדים אין דין.

ואכן, כך מצאנו:

אמר רבי שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר ואמרתי לו רשע מי הרגו לזה או אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו.

נחלקו המפרשים האם היה כאן עד נוסף או לא (והשוה ר"ה כב: גטין ה:), ומדוע לא היה דמו מסור ביד ר' שמעון בן שטח, אבל מ"מ למדנו שאם העד לא ראה את המעשה, אין כאן עדים.

### סנהדרין מ

בשלשה מקומות נאמר שכאשר שומע השופט על חטא, עליו לחקור ולדרוש: בפרשית עיר הנדחת, בפרשית עובד ע"ז ובפרשית עד זומם.

בפרשית עיר הנדחת נאמר:

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר: יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: **וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר** נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּך.

בפרשית עובד ע"ז נאמר:

כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: **וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר** נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל.

ובפרשית עדים זוממים נאמר:

כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: **וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב** וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו.

פשט הכתובים הוא שיש להרבות ולחקור את העדים ולדרוש אם העידו אמת. וכפי שמסיקה הגמ', החקירות נועדו לכך שאפשר יהיה לברר האם העד דובר אמת, ואם אינו דובר אמת – אפשר יהיה להזים את העדות. ולכן עִקרן של החקירות הוא היכן ומתי נעשה המעשה. שהרי נאמר: "כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה... וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו". כלומר: צריך לדרוש היטב ולברר האם העדים זוממים. לשם כך יש לברר היכן ומתי נעשה המעשה לפי דברי העדים. וזוהי משמעותן של החקירות. תכלית החקירות: בירור המקום והזמן.

זוהי משמעות הדרשה. אבל האמוראים סופרים את מספר הפעמים שבהם נאמרו דרישה, חקירה ושאלה בשלשת המקומות גם יחד, ומגיעים לשבע חקירות. ונראה שבמסורת באו שבע חקירות. ר' יוסי סובר שבע אחרות, אבל גם הוא מודה שצריך שבע. שתים מתוכן אינן אלא בע"ז, שאכן שתי חקירות נאמרו בה.

הרמב"ם אינו מקבל את המדרש של הגמ' הלומד שבע חקירות ממספר הפעמים שבהם כתוב בתורה (בפרשיות שונות) ודרשת וחקרת וכו'. הוא לומד משם את עצם הדין שצריך לחקור ולדרוש, אבל את שבע החקירות הוא מביא ללא מקור, גם בי"ד החזקה וגם בספר המצוות. כדרכו של הרמב"ם שאינו מקבל להלכה דרשות שמקורן במספר הפעמים שהוזכרו מלים מסוימות. גם הגמ' התקשתה בכך ואמרה שמתבקש יותר לומר שבכל אחד מהמקרים חוקרים כפי שחוקרים באותו מקום, וכפי הצרך. הפשט הוא שיש לחקור היטב, כפי הצרך.

מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא ודרשת וחקרת ושאלת היטב ואומר והוגד לך ושמעת ודרשת היטב ואומר ודרשו השופטים היטב ואימא חדא חדא כדכתיבא דאם כן ליכתבינהו רחמנא בחדא כיון דכולהו בהדי הדדי כתיבא מהדדי ילפי וכיון דילפי מהדדי כמאן דכתיב בחדא דמי והא לא דמיא להדדי עיר הנדחת להנך תרתי לא דמיא שכן ממונן פלט עבודה זרה להנך תרתי לא דמיא שכן בסייף עדים זוממין להנך תרתי לא דמיא שכן צריכים התראה בהיטב היטב ילפינן מהדדי וגזירה שוה מופנה דאי לא מופנה איכא למיפרך לאיי אפנויי מופני מדהוה ליה למיכתב ודרשו וחקרו ושני קרא בדיבוריה בהיטב שמע מינה לאפנויי ואכתי מופנה מצד אחד הוא בשלמא הנך תרתי מופנה הוא משום דהוה ליה למכתב אלא עיר הנדחת מאי הוה ליה למכתב הא כתיבא כולהו התם נמי אפנויי מופנה מדהוה ליה למכתב דרוש תדרש או חקור תחקר ושני קרא בדיבוריה בהיטב שמע מינה לאפנויי ואתו נחנקין בקל וחומר מנסקלין ומנהרגין ואתו נשרפין בקל וחומר מנסקלין הניחא לרבנן דאמרי סקילה חמורה אלא לרבי שמעון דאמר שריפה חמורה מאי איכא למימר אלא אמר רב יהודה והנה אמת נכון והנה אמת נכון הא חד סרי שבע לשבע חקירות דל תלת לגזירה שוה פשא להו חדא לרבי שמעון לאתויי נשרפין לרבנן מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא מגדף בה רבי אבהו אימא לאתויי שמנה חקירות ושמנה חקירות מי איכא אלמה לא והאיכא לאתויי בכמה בשעה ותניא נמי הכי היו בודקין אותו בשמנה חקירות הניחא לאביי אליבא דרבי מאיר דאמר אין אדם טועה ולא כלום ולהך לישנא נמי דאמר אדם טועה משהו שפיר אלא לאביי אליבא דרבי יהודה דאמר אדם טועה חצי שעה ולרבא דאמר טעו אינשי טובא מאי איכא למימר אלא לאתויי בכמה ביובל היינו באיזה שבוע אלא לאתויי באיזה יובל ואידך כיון דאמר באיזה שבוע לא בעי באיזה יובל.

בחקירות אמר אחד איני יודע עדותן בטילה דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה בדיקות אמר אחד מהן איני יודע עדותן קיימת עדות שאתה יכול להזימה הוא.

### ויקרא כ יז, סנהדרין מ:

#### גִלוי ערות אחות

התורה מפרטת את ענשן של כל העריות. בתוך כך היא אומרת:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא.

מדוע הוסיפה כאן התורה "וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ"? ואם בא עליה בחֺשך יהיה פטור? הלא ברור שהאִסור הוא משום שבא עליה. מכאן דרשו חכמים שהוא חיב משום שראה את ערות אחותו. כלומר: ראה והכיר וידע שזוהי ערות אחותו. דוקא משום כך אפשר לומר עליהם וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם. בני עמם יכולים לענשם רק אם בררו וידעו שאכן האיש הזה ידע שאחותו היא. כלומר: הכיר וראה שהיא ערות אחותו. אם בני עמם לא יוכלו לברר זאת בודאות – לא יוכלו לענשם.

כך דורשים גם מהאמור ברוצח:

וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת.

אפשר להרגו רק אם בית הדין יודע בודאות שהאיש אכן הזיד על רעהו להרגו בערמה. אם אין אנו יודעים בודאות שהזיד עליו בערמה, איך יהרג?

בדרך דומה דורשים חכמים גם את הפסוק "וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמֹּצְאִים אֹתוֹ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל הָעֵדָה".

דרשה נוספת מובאת מהפסוק "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ". שניהם נהרגים, הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר, הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ. תנא דבי רבי דורש כאן את המלה "דבר", בדומה לכמה דרשות נוספות בהן נדרשה המלה דבר.

אמר עולא מניין להתראה מן התורה שנאמר ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה אטו בראיה תליא מילתא אלא עד שיראוהו טעמו של דבר אם אינו ענין לכרת תנהו ענין למלקות דבי חזקיה תנא וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה שהתרו בו ועדיין הוא מזיד דבי רבי ישמעאל תנא המצאים אתו מקשש עצים שהתרו בו ועדיין הוא מקושש דבי רבי תנא על דבר אשר ענה על עסקי דיבור.

### דברים יז ו, סנהדרין מא.

#### את מי ממיתים העדים

התורה מצוה להרוג עובדי עבודה זרה, ואגב כך היא אומרת:

עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

כאמור לעיל, למדנו מכאן שיש לעדים תפקיד. ומודגש כאן: "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת". "יומת המת" כלומר: יומת מי שדינו מיתה. ממילא למדנו שהעדים צריכים לדעת שאכן הם ממיתים את המת, כלומר את המיועד למיתה. את האיש שדינו מיתה. עליהם לראות ולודא שהאיש יודע שהוא מת. שהוא אכן "המת", האיש העומד למות.

התיר עצמו למיתה מנא לן אמר רבא ואיתימא חזקיה אמר קרא יומת המת עד שיתיר עצמו למיתה.

### סנהדרין מב:

#### חוץ למחנה

נאמר על המקלל שיש להוציא אותו מחוץ למחנה ולסקול אותו שם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: ... וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

בדומה לכך נאמר על המקושש:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ רָגוֹם אֹתוֹ בָאֲבָנִים כָּל הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וַיֹּצִיאוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בָּאֲבָנִים וַיָּמֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

ההריגה, אפוא, נעשית מחוץ למחנה? מהו חוץ למחנה?

צווי לעשות מעשה מחוץ למחנה הוזכר בתורה בכמה ענינים. כך נאמר בכמה מקומות על קרבנות נשרפים שהם נשרפים מחוץ למחנה. כך נאמר במלואים:

וְאֶת בְּשַׂר הַפָּר וְאֶת עֹרוֹ וְאֶת פִּרְשׁוֹ תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה חַטָּאת הוּא.

וכך נאמר על פר החטאת של הכהן המשיח:

וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף.

וכן נאמר על פר החטאת של העדה:

וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם: וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא.

כך נאמר על הדשן המצטבר על המזבח:

וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר.

וכך נאמר על הפר והשעיר של יום הכפורים:

אֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה.

גם המצורעים והטמאים משולחים אל מחוץ למחנה. וגם אנשי הצבא ששבו ממלחמת מדין, ישבו מחוץ למחנה, ולשם יצאו אליהם משה ואלעזר הכהן.

נשוב אפוא אל שאלתנו, מהו המחנה ומהו מחוצה לו.

כאמור, בכמה מקומות התיחסה התורה אל המחנה ואל אשר מחוצה לו. במקומות שונים מצוה התורה לעשות מעשים שונים דוקא מחוץ למחנה. במקומות שונים מספרת התורה שארוע מסוים התרחש מחוץ למחנה. בדרך כלל, ברוב המקומות שבהם הוזכר מחנה בתורה, הכונה היא לכל המקום שבו חנו ישראל במדבר, והוא הנקרא בפי חכמינו מחנה ישראל. כך רוב המקומות שבהן הוזכרה המלה מחנה בתורה. לכן מובן שכאשר התורה מצוה לשרוף חטאת מחוץ למחנה, או לשלח את המצורע אל מחוץ למחנה, או להוציא את המקלל והמקושש אל מחוץ למחנה, הכונה היא להוציאו מכל מחנה ישראל. כך הוא פשוטו של מקרא, ולפי זה מסתבר שהריגתו של מחויב מיתה נעשית מחוץ למחנה ישראל. (וכאשר ישראל בארץ ישראל – מחוץ לעיר, מחוץ למקום הישוב).

לפי זה, לפי פשוטם של דברים יש להוציא את הנִדונים למות, ואת הקרבנות הנשרפים, ואת הדשן, מחוץ למחנה ישראל, מחוץ לעיר. כך אכן נפסק.

נמצא אפוא שסתם מחנה הוא מחנה ישראל. כך אנו מוצאים בקרבנות הנשרפים מחוץ למחנה, שהם נשרפים חוץ למחנה ישראל, ומכאן (א) אפשר ללמוד גם למיתתו של הנִדון, שהיא חוץ למחנה ישראל.

ואולם, אפשר שלא כך הדברים בענין שחיטת קדשים בחוץ. התורה אסרה לשחוט קרבנות מחוץ למחנה:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם ...

כלומר: אין לשחוט לא במחנה ולא מחוץ למחנה, אלא יש להביאו אל פתח אהל מועד. משמע שלענין זה, כל מה שאיננו בתוך פתח אהל מועד – חוץ למחנה הוא. האִסור לשחוט קדשים בחוץ נלמד מכך שהתורה גזרה על כל השוחט אשר לא יביאנו אל פתח אהל מועד. משמע שבפתח אהל מועד הדבר תלוי[[2115]](#footnote-2115). אפשר לשחוט רק בתוך פתח העזרה והלאה[[2116]](#footnote-2116).

בעבודת יום הכפורים נאמר "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה". גם את הקרבנות הנשרפים מחוץ למחנה יש להוציא מחוץ למחנה ישראל. וגם בפרשיה זו "המחנה" הוא מחנה ישראל. אלא שנשאלת השאלה ממתי המוציא אותם נטמא, וממתי חל עליו הצווי "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה". אמנם יש לשרוף אותם מחוץ למחנה ישראל, אבל ראשית יש להוציא אותם מהמקדש. המצוה היא להוציא אותם מהמקדש, כלומר מחצר המשכן. אח"כ יש לשרפם מחוץ למחנה. עם יציאתם מחצר המקדש התקימה מצות הוצאתם, לכן כבר אז המוציא אותם טמא. כבר ביציאה מחצר המקדש, נטמא המוציא ולא יכנס אליו עד אשר יטהר. מלאכת ההוצאה אל מחוץ למחנה מתחילה כבר בהוצאתו מהמקדש. ממילא גם שובו אל המחנה, האמור בפסוק "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה", בהכרח מתפרש כשובו אל המקדש. ואל מחנה ישראל הוא יכול לשוב גם לפני טהרתו. שהרי כבר היה טמא בהיותו במחנה ישראל, ולא מסתבר שהתורה תטמא אותו במקום שבו אסור לו להיות בטומאה זו. לכן בארו חכמים שכיון שנאמר שוב "והוציא אותו אל מחוץ למחנה", הרי שגם אחרי שהאיש טמא עדין יש להוציא את הקרבן אל מחוץ למחנה.

בעל כרחנו עלינו לבאר שלעניין טומאה הבטוי "מחוץ למחנה" יכול להתפרש גם כ"מחוץ למקדש".

חכמים דורשים ואומרים שלגבי טומאה יש שלשה מחנות, ואף המקדש נקרא מחנה. בהתאם לכך פרשו חז"ל את הפסוק "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ אוֹתָם אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". כפי שבארנו בפסחים סו:סז.:, חכמים פרשו את הפסוק הזה כעוסק בכמה מחנות שונים, וכל טמא משתלח ממחנה אחר לפי חומרתו. וכן משמע, שהרי על טמא מת ועל יולדת נאמר בפירוש שדוקא אל המקדש אסור להם לבוא.

לענין טומאה וטהרה, גם המקדש עצמו נקרא מחנה.

עלינו לבאר אפוא מתי הוצאה מחוץ למחנה היא יציאה מן המקדש, ומתי יציאה חוץ למחנה אחר.

מצאנו כמה דרכים להשיב על השאלה הזאת. (ב) היו שדרשו ממספר הפעמים שנאמרה המלה "מחנה" בהקשר המדובר. (וראה גם לעיל פסחים סח עמ' קעג). בדרך זו הלכו האמוראים, והם דרשו (ב) ממספר הפעמים שנאמר בהן מחוץ למחנה בפרים ושעירים הנשרפים: נאמר בפר כהן משיח "וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף". ובפר העדה "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם: וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא". מהפסוק לעיל אפשר ללמוד ששפך הדשן עצמו הוא מחוץ למחנה, ואעפ"כ טרח וכתב לה קרא "וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר". כשם שעל הפר השני נאמר כאשר שרף את הפר הראשון ואעפ"כ טרח וכתב מחוץ למחנה. מכאן שיש להוציא את הפר חוץ לשלש מחנות. (וכפי שבארנו לעיל: הדבר פשוט גם ללא הדרשה, כי סתם מחנה הוא מחנה ישראל. לכן אפשר לדרוש מכאן).

ר"א לומד מפרה אדֻמה. גם היא נשרפת מחוץ למחנה ומטמאת בגדים. היא נשרפת חוץ למחנה ישראל (שהרי סתם חוץ למחנה הוא חוץ למחנה ישראל, כפי שבארנו) ודוקא במזרח[[2117]](#footnote-2117) (שהרי הכהן העומד שם צריך להזות אל נֹכח פני אהל מועד, וזה אפשרי דוקא במזרח), מכאן שהפרה האדֻמה נשרפת מחוץ למחנה ישראל, (ג) ומכאן לומד ר"א לכל הפרים והשעירים הנשרפים, שכאשר נאמר "מחוץ למחנה" היינו מחוץ למחנה ישראל.

האמוראים התקשו בדרשות אלה, ורב פפא (ו) למד בפשטות מכך שמסתמא המחנה שבו דנו את הנִדונים למות אינו מחנה שכינה. אין דנים במחנה שכינה. ממילא, הוצאתו של הנִדון אל מחוץ למחנה אינה הוצאה ממחנה שכינה. אמנם, גם רב פפא מודה שמשה היה במחנה לויה, ואם נלך בדרך שהזכרנו – אין מכאן ראיה שיש להוציא את הנדון מחוץ למחנה ישראל. (אם כי, כפי שהזכרנו, כך הוא פשוטו של הכתוב האומר בסתם "מחוץ למחנה"). לכן לומד רב פפא ממספר הפעמים שנאמר מחנה לגבי מקלל, ומוציא אותו מעוד שני מחנות מחוץ למחנה לויה. בדומה לו רב אשי דורש את ההוצאה מחוץ למחנה. ושניהם דורשים פסוקים שיש לבאר מדוע הם מלמדים דבר חדש.

הרמב"ם לא הביא את הדרשות הלמדות ממספר הפעמים שנאמר בהן "מחוץ למחנה", כדרכו שאינו לומד מספירת הזכרות. הרמב"ם, בכל מקום שהזכיר מחנה, כתב בפשטות "במחנה שכינה הכתוב מדבר" או "במחנה ישראל הכתוב מדבר", כפי שמשמע מתוך הענין בכל מקום ומקום לענינו. הרמב"ם[[2118]](#footnote-2118) מבאר שמסתמא כשנאמרה בתורה הוצאה מן המחנה, לגבי קרבנות הנשרפים מחוץ למחנה, לגבי מצורע ולגבי הריגת המקלל והמקושש ועוד, היינו מחנה ישראל. סתם מחנה בתורה הוא מחנה ישראל. דוקא לגבי שִלוחם של זב וטמא לנפש ובעל קרי, ולגבי שחוטי חוץ, מבאר הרמב"ם שמסתמא המחנה הוא אחר. לגבי שחוטי חוץ כתוב בפירוש שהאִסור הוא אם לא הביאו אל פתח אהל מועד. לגבי שִלוח טמאים טעם הדבר הוא שנאמר בפירוש "מחניהם" הרי שיש לכל אחד מחנה משלו. התורה כללה את כֻלם כאחד, כי המצורע צריך לצאת לגמרי מחוץ למחנה, אבל כל אחד מהטמאים האחרים משתלח כענינו. ובדרך זו בארנו לעיל.

וראה דברינו בפסחים ויומא סח.

#### שפך הדשן

נאמר כאן "וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף", מכאן שצריך לשרוף במקום שמשמש (ד) כבר לבית הדשן. כלומר שכבר יש בו דשן. ראב"י דורש שהוא יהיה (ה) שפך, כלומר: מקום שמה ששופכים בו ממשיך ונשפך. כמו שפך הדשן, ששמים בו דשן כדי שישפך. וכדרכו של שפך, כלומר של מקום ששופכים אליו. אבל אביי אומר שפירוש זה אינו הכרחי. שהרי את הפסוק אפשר לפרש ששפך הדשן הוא המקום שאליו שופכים את הדשן, ולא המקום שממנו ואילך נשפך הדשן.

#### הוצאה מבית הדין

מלבד ההוצאה אל מחוץ למחנה, יש להוציא את הנדון מבית הדין. גם אם בית הדין עצמו מחוץ למחנה. שנאמר (ז) הוצא את המקלל.

הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ לשלש מחנות אתה אומר חוץ לשלש מחנות או אינו אלא חוץ למחנה אחת נאמר כאן מחוץ למחנה ונאמר בפרים הנשרפין חוץ למחנה (א) מה להלן חוץ לשלש מחנות אף כאן חוץ לשלש מחנות.

בית הסקילה היה חוץ לבית דין שנאמר (ז) הוצא את המקלל.

והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה חוץ לשלש מחנות אתה אומר חוץ לשלש מחנות או אינו אלא חוץ למחנה אחת (ב) כשהוא אומר אל מחוץ למחנה בפר העדה שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון ליתן לו מחנה שניה וכשהוא אומר אל מחוץ למחנה בדשן שאין תלמוד לומר שהרי כבר נאמר על שפך הדשן ישרף ליתן לו מחנה שלישית.

להלן הוא אומר חוץ לג' מחנות כאן למחנה אחת לומר לך כיון שיצא חוץ למחנה אחת מטמא בגדים. (זבחים קה:).

רבי אליעזר (ג) אומר נאמר כאן חוץ למחנה ונאמר להלן חוץ למחנה מה להלן חוץ לג' מחנות אף כאן חוץ לג' מחנות ומה להלן למזרחה של ירושלים אף כאן למזרחה של ירושלים. (זבחים קה:).

על שפך הדשן ישרף (ד) שיהא שם דשן ר' אליעזר בן יעקב אומר (ה) שיהא מקומו משופך.

ולילף משחוטי חוץ מה להלן חוץ למחנה אחת אף כאן חוץ למחנה אחת מסתברא מפרים הנשרפין הוה ליה למילף שכן הוצא אל מחוץ למחנה מכשיר ומכפר אדרבה משחוטי חוץ הוה ליה למילף שכן אדם חוטא בנשמה פיגול מכשיר ממכשיר עדיף ליה.

רב פפא (ו) אמר משה היכא הוה יתיב במחנה לוייה ואמר ליה רחמנא הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ למחנה לוייה ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה חוץ למחנה ישראל האי מיבעי ליה לעשייה עשייה בהדיא כתיבא בני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה.

רב אשי אמר משה היכא הוה יתיב במחנה לוייה ואמר ליה רחמנא הוצא את המקלל חוץ למחנה לוייה אל מחוץ למחנה חוץ למחנה ישראל ויוציאו את המקלל לעשייה עשייה בהדיא כתיב בהו ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה ההוא מיבעי ליה חד לסמיכה וחד לדחייה אמרו ליה רבנן לרב אשי לדידך כל הני הוצא דכתיבי בפרים הנשרפים מאי דרשת בהו קשיא.

### יהושע ז יט, סנהדרין מג.

#### וִדוי[[2119]](#footnote-2119)

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל עָכָן בְּנִי שִׂים נָא כָבוֹד לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֶן לוֹ תוֹדָה וְהַגֶּד נָא לִי מֶה עָשִׂיתָ אַל תְּכַחֵד מִמֶּנִּי: וַיַּעַן עָכָן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמַר אָמְנָה אָנֹכִי חָטָאתִי לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכָזֹאת וְכָזֹאת עָשִׂיתִי: וָאֵרֶאה בַשָּׁלָל אַדֶּרֶת שִׁנְעָר אַחַת טוֹבָה וּמָאתַיִם שְׁקָלִים כֶּסֶף וּלְשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים מִשְׁקָלוֹ וָאֶחְמְדֵם וָאֶקָּחֵם וְהִנָּם טְמוּנִים בָּאָרֶץ בְּתוֹךְ הָאָהֳלִי וְהַכֶּסֶף תַּחְתֶּיהָ:

יהושע אומר לעכן "בְּנִי שִׂים נָא כָבוֹד לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֶן לוֹ תוֹדָה וְהַגֶּד נָא לִי מֶה עָשִׂיתָ". מכאן שיש להתודותקב.

### ויקרא כד כג, סנהדרין מג.

#### מעשה הרגימה

בפרשת המקלל נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה ..... וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

כיצד נעשית הרגימה? בכמה מקומות נאמר שרוגמים באבנים (וכפי שנאמר במקושש), כאן נאמר "וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן". בפשטות, אבן היינו אבנים. כך היא דרך הלשון העברית. חכמים דרשו מכאן (א) שאם מת באבן אחת יצא. אבל גם פשט הכתוב הוא שיש לרגמו באבן עד שימות. סקילה היא באבן או באבנים. אמנם רגימה באבן היא רגימה באבנים, וכמו שֵׂער ושירה ותרועה שהם גם לשון רבים[[2120]](#footnote-2120). אך גם אם נפרש כך די באבן אחת כדי שתהיה זו רגימה באבן. המטרה אינה לרגום אלא להמית, שהרי נאמר וסקלתו באבנים ומת. כלומר: הוסף עוד ועוד אבנים עד שימות. ולפי זה, אם מת באבן אחת – הרי מת. והרי התקימה המצוה לרגמו באבן. אין מצוה להרבות אבנים. רק אם לא מת באבן הראשונה – יש לרגמו (ב) באבנים עד שימות. כאמור כאן.

הבריתא דורשת את הפסוק האמור בהר סיני "כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה", כצִווי. ככל מות יומת שבתורה. (ד) לפי זה אפשר לירות את האיש מן ההר וגם זה סוג של סקילה. גם זריקת הגוף עצמו על אבן היא סקילה, ולאו דוקא זריקת האבן על הגוף. יש לירות אותו או לסקול אותו, ודי (ה) באחד מהם, שנאמר כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל **אוֹ** יָרֹה יִיָּרֶה[[2121]](#footnote-2121). ומכאן למד המדרש גם לדורות. רגימה באבן היא לאו דוקא זריקת אבן על הגוף, אלא גם זריקת הגוף על אבן.

על חלק מהחוטאים שהתורה מצוה לסקול, נאמר גם מות יומת. המטרה היא להמיתו. התורה מצוה שיהיה זה ע"י סקילה. אבל אם א"א בסקילה – עִקר המצוה היא ההמתה, שיהיה הנדון מת. וטוב שיומת במיתה אחרת משלא יומת כלל. מטרת המצוה היא ההמתה כפי שאומרת התורה מות יומת.[[2122]](#footnote-2122)

כאמור כאן, השומעים (ג) יסמכו את ידיהם על ראשו, והעדה תרגום אותו.

וירגמו אתו באבן אתו ולא בכסותו אבן (א) שאם מת באבן אחת יצא.

ויוציאו אותו כל העדה, מלמד שכל חייבי מיתות נהרגים חוץ לבית דין: וירגמו אותו באבנים, כתוב אחד אומ' באבנים וכתוב אחד אומ' וירגמו אותו אבן כיצד יתקיימו שני כתובים הללו בית הסקילה היה גבוה שתי קומות אחד מן העדים דוחפו על מתניו נהפך על לבו הופכו על מתניו אם מת בה יצא ואם לאו העד השני נוטל את האבן ונותנה על לבו אם מת בה יצא ואם לאו רגימתו בכל ישראל שנאמר יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה נמצית מקיים רגום אותו באבנים ונמצית מקיים וירגמו אותו אבן. (ספרי).

ואצטריך למיכתב אבן ואיצטריך למיכתב אבנים דאי כתב רחמנא אבן הוה אמינא היכא דלא מת בחדא לא ניתי אחריתי ומקטליה כתב רחמנא (ב) אבנים ואי כתב רחמנא אבנים הוה אמינא מעיקרא נייתי תרתי כתב רחמנא אבן.

ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה ההוא מיבעי ליה (ג) חד לסמיכה וחד לדחייה.

מניין שבדחייה תלמוד לומר (ד) ירה ומנין שבסקילה תלמוד לומר סקול ומנין שבסקילה ובדחייה תלמוד לומר סקול יסקל או ירה יירה ומנין שאם מת בדחייה יצא (ה) תלמוד לומר או ירה יירה מניין שאף לדורות כן תלמוד לומר סקול יסקל.

מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו תלמוד לומר מות יומת המכה מכל מקום.

### ויקרא כד כג, סנהדרין מה.

#### כיצד רוגמים

בפרשת המקלל נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה ..... וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

בסנהדרין מה. דורשת הגמ' שאיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. כרבנן ולא כר' יהודה הסובר שגם האשה נסקלת ערומה. חכמים למדו מכך שנאמר ורגמו אותו. ומכאן דרשו חכמים אותו בלבד, בלא כסותו. ודוקא אותו בלא כסותו, אותה בכסותה. ודרשה זו תמוהה, כיצד אפשר ללמוד את שני הדברים גם יחד. אם הדיוק הוא שרוגמים אותו בלא כסותו, איך אפשר לדיק גם שלא את האשה. ועוד, ניחא אילו דרשנו שאין רוגמים את האשה כלל, אבל איך אפשר למעט את האשה לא מעִקר הדין האמור כאן, אלא מדין שנלמד אף הוא מהדיוק הזה גופו? איך יִקָּרא הפסוק כך? לכן נראה שהדרשה הזאת היא אסמכתא[[2123]](#footnote-2123), וכן מוכח שהרי הגמ' מסבירה שם שהדבר תלוי בשאלה האם חישינן להרהור. וכן בשאלת ואהבת לרעך כמוך. הרי שלא גזרת הכתוב היא זו.

להלן (מו.) מביאה הגמ' דרשה דומה כאשר היא עוסקת בבאור מחלוקת ר"א וחכמים בשאלה האם האשה נתלית. שם לומדים חכמים ותלית אותו ולא אותה, והגמ' אומרת שגם הם מקבלים גם שם את דרשת אותו בלא כסותו. אלא שכיון שכך, אומרת שם הגמ' שא"א לדרוש אותו ולא אותה, ולכן לומדת הגמ' שם את הדין שאין האשה נתלית ממקור אחר. הרי שפשוט לגמ' שא"א ללמוד את שני הדברים ממעוט אחד. ולא במעוט תלוי התלוי.

להלן (נח:) דורש רבא שב"נ שבא על אשת חברו שלא כדרכה פטור מפני שהוא דורש ודבק ולא באשת חברו ודבק ולא שלא כדרכה. אבל זאת דרשה ברורה, ולא כמו הדרשה בסקילת אשה ערומה. כי בב"נ שבא על אשת חברו – דביקה שלא כדרכה אינה דביקה ולכן אינה ממועטת.

מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא ורגמו אתו מאי אותו אילימא אותו ולא אותה והכתיב והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אלא מאי אותו אותו בלא כסותו הא אותה בכסותה רבי יהודה אומר אתו בלא כסותו לא שנא איש ולא שנא אשה.

### ויקרא יט יח, סנהדרין מה.

לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה’.

את הרֵע יש לאהוב תמיד. התורה לא הגבילה את אהבת הרע לזמנים מסוימים. מכאן שגם שעת מיתתו היא חלק מהכלל של ואהבת לרעך כמוך, ואפילו אז יש לאהוב אותו. לכן יש לחפש לו את המיתה הקלה יותר.

### דברים יז ז, סנהדרין מה:

התורה מצוה להרוג עובד עבודה זרה:

כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

מכאן אפשר ללמוד שיד העדים צריכה להיות בו בראשונה. מצות הריגת החוטא מוטלת על העדים, כפי שבארנו לעיל סנהדרין י.כה וסנהדרין כז:כח. וסנהדרין לז:. ממילא אם נקטעה ידם – אי אפשר להרגו.

אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור מאי טעמא דבעינא יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא.

### במדבר לה כא, סנהדרין מה:

#### דרך ההמתה

על הרוצח אומרת התורה שגואל הדם מצֻוֶּה להרוג אותו בפגעו בו, כלומר: כאשר יפגוש אותו:

גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ: וְאִם בְּשִׂנְאָה יֶהְדָּפֶנּוּ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת: אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ.

נאמר כאן שגואל הדם הוא הממית, בפגעו בו. כך נאמר גם בפרשת שפטים: "וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת".

חיוב ההמתה הוא חיוב על גואל הדם. הוא זה שעליו מוטלת המצוה. עם זאת, התורה מדגישה כאן בפירוש: "מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא". והתורה עוד מפרטת והולכת: "כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה’ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". כלומר: אע"פ שלכתחילה גואל הדם הוא הממית את הרוצח, אם אי אפשר לעשות זאת – מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא. העדה מחויבת לדאוג שהוא יומת. לארץ לא יכֻפָּר אלא בדמו. לכן, גם אם גואל הדם לא יכול להמיתו, וגם אם אי אפשר להמיתו במיתה הכתובה בו, מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא. זה לא רק משפט בין גואל הדם לבין הרוצח, זוהי גם כפרה על הארץ. לכן אומרת כאן התורה: "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם". זהו גם משפט בין גואל הדם לבין הרוצח, אבל זה גם חוק.

לכן אין ללמוד מכאן למיתות אחרות. דוקא רוצח הוא גם משפט וגם חוק. ורק בו נאמר מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא.

מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו תלמוד לומר מות יומת המכה מכל מקום.

גאל הדם ימית את הרצח מצוה בגואל הדם ומניין שאם אין לו גואל שבית דין מעמידין לו גואל שנאמר בפגעו בו[[2124]](#footnote-2124) מכל מקום.

שאני התם דאמר קרא מות יומת.

סנהדרין מה: - ראה סנהדרין עא.

סנהדרין מה: - ראה סנהדרין קיא:

### דברים כא כב-כג, סנהדרין מה:מו:

#### תליה

וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ: לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי וְלֹא תְטַמֵּא אֶת אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

התורה מתארת מקרה שבו תלו אדם על חטאו. מדוע? מתי תולים אדם? לא נאמר בשום מקום אחר בתורה שיש לתלות אדם. בעל כרחנו עלינו לדייק בפסוק ולמצוא מתי תולים אדם.

ראשית, יש לבאר את הפסוק האמור כאן. האם התורה מצוה לתלות? האם המלים "ותלית אתו על עץ" הן צווי, או שהן חלק מתֵאור המקרה? היכן נגמר תֵאור המקרה ומתחיל הדין?[[2125]](#footnote-2125). האם צריך לקרוא את הפסוק כך: וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת, ואז: וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ[[2126]](#footnote-2126). או שיש לקרוא כך: וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ, ואז: לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ וכו'.

לכאורה נראה כמו האפשרות השניה, שהרי נושא הפרשיה הוא שלא תלין נבלתו על העץ. אלא שאם כך – מדוע לתלות אותו? היכן צִותה התורה לתלות חוטאים? וגם אם לשון זו אינה לשון צווי – ממילא למדנו שיש לתלות חוטאים, ונשאלת השאלה מתי.

אם נפרש כאפשרות הראשונה, יש לשאול האם "כי קללת אלהים תלוי" הוא נמוק לצווי לקבור או לצווי לתלות?

לכאורה פשט הפסוק הוא כאפשרות השניה שהזכרנו, שאם יהיה באיש חטא משפט מות ותלית אותו על עץ – אז לא תלין נבלתו על העץ. וכך פרש ר"מ. אבל נראה לכאורה שחכמים הלכו בדרך הראשונה. לדעת חכמים התליה היא מצוה. טעמה – כי קללת אלהים תלוי[[2127]](#footnote-2127). מי שיצר קללת אלהים צריך להיות תלוי. המקלל צריך להיות תלוי. (א) כל מי שעל ידו קֻלל אלהים או התחלל שמו – נתלה. וכן הדומה לו. (ונחלקו הדעות (ב) עד כמה צריך להיות דומה לו, (ג) האם כל הדומה לו בחומרתו, או רק הדומה בענינו, כלומר שהתחלל על ידו שם ה'). אמנם הפֵרוש הזה דחוק, אבל כך יש לפרש, משום שאל"כ אין לנו מקור בתורה לשאלה מתי ואת מי תולים.

ר"מ הולך בדרך השניה שהצענו לעיל. לדעת ר"מ "ותלית אותו על עץ" הוא חלק מתאור המקרה ולא חלק מהדין. ר"מ מפרש שהמצוה האמורה כאן היא להוריד את התלוי מהעץ ולקבור אותו, ו"קללת אלהים תלוי" הוא נִמוק לחיוב להוריד אותו מהעץ ולקבור אותו[[2128]](#footnote-2128). ולא נִמוק לחיוב לתלות אותו. לדעת ר"מ אם אדם תלוי יש מצוה להורידו ולקברו. טעם המצוה – כי קללת אלהים תלוי. כל עוד הוא תלוי אלהים כביכול מתקלל.[[2129]](#footnote-2129) (או מפני שהשכינה אומרת קלני מראשי, או מפני שהאדם הוא כביכול תאומו של ה').

אפשר שגם חכמים מסכימים שזה פשוטו של מקרא, אלא שמן הפסוק למדנו שיש מקרים שבהם תולים חוטא, ובעל כרחנו עלינו ללמוד מהפסוק הזה מתי תולים. וכיון שהתורה צִותה להוריד את התלוי מהעץ כי קללת אלהים הוא, משמע שתליה תלויה בקללה. מדוע התלוי מתקלל בקללת התלויים? כנראה כמדה כנגד מדה, כי הוא קִלל. ממילא למדנו מיהו הנתלה.

#### דיני התליה

משמע מכאן שאחרי (ה) שהחוטא יומת, אז חל הצווי "וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ". וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת, ואז: וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ. כמו עשרת בני המן שנתלו אחר הריגתם.

נאמר כאן "לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא". בפשטות משמע שהצווי האמור כאן הוא לקבור את האיש. אלא שחכמים דרשו שקוברים גם את העץ. כיון שצריך לקבור את העץ, יש להקפיד שהעץ (ו) לא יהיה מחובר לקרקע, כדי שאפשר יהיה לקברו.

#### קבורת כל אדם

נאמר כאן שיש לקבור את התלוי. בפשטות: כונת התורה היא שיש לקברו ככל אדם. אל תשאיר אותו על העץ, אלא קְבור אותו ככל אדם. ממילא (ז) שמענו שכל אדם נקבר. ואפשר (ח) ששמענו גם שכל אדם אין מלינים אותו. לפחות (ט) לא באֹפן שיש בו בזיון.

והומת ותלית יכול כל המומתין נתלין (א) תלמוד לומר כי קללת אלהים תלוי מה מקלל זה שבסקילה אף כל שבסקילה דברי רבי אליעזר (ב) וחכמים אומרים מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל שכפר בעיקר.

לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו כי קללת אלהים תלוי וגומר כלומר (ב) מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם ונמצא שם שמים מתחלל.

 (ג) במאי קא מיפלגי רבנן דרשי כללי ופרטי רבי אליעזר דריש ריבויי ומיעוטי רבנן דרשי כללי ופרטי והומת ותלית כלל כי קללת פרט (ד) אי הוו מקרבי להדדי אמרינן אין בכלל אלא מה שבפרט הני אין מידי אחרינא לא השתא דמרחקי מהדדי אהני לרבויי עבודה זרה דדמי ליה בכל מילי ורבי אליעזר דריש ריבויי ומיעוטי והומת ותלית רבוי כי קללת מיעוט אי הוו מקרבי להדדי לא הוו מרבינן אלא עבודה זרה דדמי לה בכל מילי השתא דמרחקי מהדדי אהני לרבויי שאר הנסקלין.

אילו נאמר חטא ותלית הייתי אומר תולין אותו ואחר כך ממיתין אותו כדרך שהמלכות עושה תלמוד לומר (ה) והומת ותלית ממיתין אותו ואחר כך תולין אותו.

עץ שומע אני בין בתלוש בין במחובר תלמוד לומר כי קבור (ו) מי שאינו מחוסר אלא קבורה יצא זה שמחוסר קציצה וקבורה רבי יוסי אומר מי שאינו מחוסר אלא קבורה יצא זה שמחוסר תלישה וקבורה ורבנן תלישה לאו כלום היא.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי (ח) מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה תלמוד לומר כי קבור תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה איכא דאמרי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי רמז (ז) לקבורה מן התורה מניין תלמוד לומר כי קבור תקברנו מכאן רמז לקבורה מן התורה.

כי אמר רחמנא לא תלין נבלתו על העץ (ט) דומיא דתלוי דאית ביה בזיון אבל הכא כיון דלית ביה בזיון.

### דברים כא כב-כג, סנהדרין מו.

וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ: לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי וְלֹא תְטַמֵּא אֶת אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה.

מדובר כאן על איש שיהיה בו חטא משפט מות. האם אפשר לדיק שהדין הזה אמור דוקא על איש? בכך נחלקו תנאים.

וכן נחלקו האם בן סורר ומורה נתלה. הוא נסקל[[2130]](#footnote-2130), ואם הנסקלים נתלים, הרי גם הוא נסקל. אלא שאין בו חטא משפט מות.

האמוראים מבארים שהתנאים דרשו מכאן גם שהתליה נעשית בלא כסותו. לעיל סנהדרין מה. (עמ' תשכג עיי"ש) עסקנו בדרשה דומה לגבי סקילה בלא כסותו. שם דרשו ר"י וחכמים את הפסוק האמור בסקילה "ורגמו אותו", ודנו בשאלה האם בכסותו או בלעדיה. האמוראים אומרים שר"א וחכמים דורשים בדומה לכך גם את הפסוק האמור כאן, לגבי תליה.

מאי טעמא דרבנן אמר קרא ותלית אתו אותו ולא אותה ורבי אליעזר אותו בלא כסותו ורבנן אין הכי נמי אלא אמר קרא וכי יהיה באיש חטא איש ולא אשה ורבי אליעזר האי וכי יהיה באיש מאי דריש ביה אמר ריש לקיש ההוא למעוטי בן סורר ומורה והתניא בן סורר ומורה נסקל ונתלה דברי רבי אליעזר אלא אמר רב נחמן בר יצחק לרבות בן סורר ומורה מאי טעמא דאמר קרא וכי יהיה באיש חטא איש ולא בן חטא מי שעל חטאו נהרג יצא בן סורר ומורה שעל שום סופו נהרג הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

### סנהדרין מו:

#### קבורה והספד

האם יש לקבור מתים ולהספידם, ולמה?

בכמה מקומות בתנ"ך מצאנו שקבורת מת והספדו הם כבודו.

כך מצאנו שנקברו האבות ונספדו, ושהדבר בא כדי לכבדם. כך מצאנו שקבר ה' את משה. וכך מצאנו שהתקללו הרשעים שלא יקברו ולא יספדו. אחיה השילוני אומר לאשת ירבעם: "לָכֵן הִנְנִי מֵבִיא רָעָה אֶל בֵּית יָרָבְעָם וְהִכְרַתִּי לְיָרָבְעָם מַשְׁתִּין בְּקִיר עָצוּר וְעָזוּב בְּיִשְׂרָאֵל וּבִעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵית יָרָבְעָם כַּאֲשֶׁר יְבַעֵר הַגָּלָל עַד תֻּמּוֹ: הַמֵּת לְיָרָבְעָם בָּעִיר יֹאכְלוּ הַכְּלָבִים וְהַמֵּת בַּשָּׂדֶה יֹאכְלוּ עוֹף הַשָּׁמָיִם כִּי ה’ דִּבֵּר: וְאַתְּ קוּמִי לְכִי לְבֵיתֵךְ בְּבֹאָה רַגְלַיִךְ הָעִירָה וּמֵת הַיָּלֶד: וְסָפְדוּ לוֹ כָל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ כִּי זֶה לְבַדּוֹ יָבֹא לְיָרָבְעָם אֶל קָבֶר יַעַן נִמְצָא בוֹ דָּבָר טוֹב אֶל ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית יָרָבְעָם". שאר בית ירבעם הם רשעים ולא יזכו לכך. כך אומר גם ה' לירמיהו: "כִּי כֹה אָמַר ה’ עַל הַבָּנִים וְעַל הַבָּנוֹת הַיִּלּוֹדִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְעַל אִמֹּתָם הַיֹּלְדוֹת אוֹתָם וְעַל אֲבוֹתָם הַמּוֹלִדִים אוֹתָם בָּאָרֶץ הַזֹּאת: מְמוֹתֵי תַחֲלֻאִים יָמֻתוּ לֹא יִסָּפְדוּ וְלֹא יִקָּבֵרוּ לְדֹמֶן עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה יִהְיוּ וּבַחֶרֶב וּבָרָעָב יִכְלוּ וְהָיְתָה נִבְלָתָם לְמַאֲכָל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבֶהֱמַת הָאָרֶץ". וכך מבטיח ירמיהו לצדקיהו: "אַךְ שְׁמַע דְּבַר ה’ צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה כֹּה אָמַר ה’ עָלֶיךָ לֹא תָמוּת בֶּחָרֶב: בְּשָׁלוֹם תָּמוּת וּכְמִשְׂרְפוֹת אֲבוֹתֶיךָ הַמְּלָכִים הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ כֵּן יִשְׂרְפוּ לָךְ וְהוֹי אָדוֹן יִסְפְּדוּ לָךְ כִּי דָבָר אֲנִי דִבַּרְתִּי נְאֻם ה’". מכל המקומות האלה משמע בפשיטות שכבודו של אדם הוא שאחרי מותו יספדוהו ויקברוהו. אמנם תחִלה אומרת הגמ' שאי אפשר להביא מהמקורות האלה ראיה גמורה. אך בסופו של דבר הראיה מתקבלת.

אמר ליה שבור מלכא לרב חמא קבורה מן התורה מניין אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי אמר רב אחא בר יעקב אימסר עלמא בידא דטפשאי דאיבעי ליה למימר כי קבור דליעבד ליה ארון תקברנו לא משמע ליה ונימא מדאיקבור צדיקי מנהגא בעלמא מדקבריה הקדוש ברוך הוא למשה דלא לישתני ממנהגא תא שמע וספדו לו כל ישראל וקברו אתו דלא לישתני ממנהגא לא יספדו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו דלישתנו ממנהגא איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה מאי תא שמע מדאיקבור צדיקי ואי אמרת משום כפרה צדיקי לכפרה צריכי אין דכתיב אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא תא שמע וספדו לו כל ישראל וקברו אתו ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה הנך נמי ליקברו כי היכי דתיהוי להו כפרה האי דצדיק הוא תיהוי ליה כפרה הנך לא ליהוי להו כפרה תא שמע לא יספדו ולא יקברו דלא תיהוי להו כפרה איבעיא להו הספידא יקרא דחיי הוי או יקרא דשכבי הוי למאי נפקא מינה דאמר לא תספדוה לההוא גברא אי נמי לאפוקי מיורשין תא שמע ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה ואי אמרת משום יקרא דחיי הוא משום יקרא דאברהם משהו לה לשרה שרה גופה ניחא לה כי היכי דמייקר בה אברהם תא שמע וספדו לו כל ישראל וקברו אתו ואי אמרת משום יקרא דחיי הוא הנך בני יקרא נינהו ניחא להו לצדיקיא דמייקרי בהו אינשי תא שמע לא יספדו ולא יקברו לא ניחא לצדיקיא דמייקרי ברשיעייא תא שמע בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים הראשונים אשר היו לפניך כן ישרפו לך והוי אדון יספדו לך ואי אמרת משום יקרא דחיי הוא מאי נפקא ליה מיניה הכי קאמר ליה לייקרו ביך ישראל כי היכי דמתייקרי באבהתך.

### מלכים ב יג כא, סנהדרין מז.

וַיָּמָת אֱלִישָׁע וַיִּקְבְּרֻהוּ וּגְדוּדֵי מוֹאָב יָבֹאוּ בָאָרֶץ בָּא שָׁנָה: וַיְהִי הֵם קֹבְרִים אִישׁ וְהִנֵּה רָאוּ אֶת הַגְּדוּד וַיַּשְׁלִיכוּ אֶת הָאִישׁ בְּקֶבֶר אֱלִישָׁע וַיֵּלֶךְ וַיִּגַּע הָאִישׁ בְּעַצְמוֹת אֱלִישָׁע וַיְחִי וַיָּקָם עַל רַגְלָיו.

מדוע נעשה הנס הזה? מדוע ספר מלכים מספר לנו על הנס הזה? בכך נחלקו אמוראים. יש אומרים שהנס הזה נעשה משום שבזיון הוא לאלישע שיהיה עמו בקברו איש שאינו צדיק כמוהו. אם כך הוא – ממילא למדנו שבזיון הוא לצדיק להיות קבור עם רשע. אבל יש מפרשים שהכתוב מספר לנו על כך יחד עם כל גבורותיו של אלישע, כדי ללמד את גבורותיו של אלישע ואת הנסים שעשה לו ה'.

אמר רבי אחא בר חנינא מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק שנאמר ויהי הם קברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו אמר ליה רב פפא ודילמא לאיקיומא ויהי נא פי שנים ברוחך אלי...

סנהדרין מז. – ראה סנהדרין פה.: וראה גם יבמות כב:

### מלכים ב כג ו, סנהדרין מז:

מסופר על יאשיהו שטִהר את ירושלים מע"ז:

וַיֹּצֵא אֶת הָאֲשֵׁרָה מִבֵּית ה’ מִחוּץ לִירוּשָׁלִַם אֶל נַחַל קִדְרוֹן וַיִּשְׂרֹף אֹתָהּ בְּנַחַל קִדְרוֹן וַיָּדֶק לְעָפָר וַיַּשְׁלֵךְ אֶת עֲפָרָהּ עַל קֶבֶר בְּנֵי הָעָם.

יאשיהו טִמא את העבודה הזרה, ונהג בה כפי שנוהגים במת. השליך אותה אל הקברים. על דרך האסמכתא דרשו מכאן שדין מת כדין ע"ז. וראה גם בשבת פב

קבריה דרב הוו שקלי מיניה עפרא לאישתא בת יומא אתו אמרו ליה לשמואל אמר להו יאות עבדין קרקע עולם הוא וקרקע עולם אינה נאסרת דכתיב וישלך את עפרה על קבר בני העם מקיש קבר בני העם לעבודה זרה מה עבודה זרה במחובר לא מיתסרא דכתיב אשר אתם ירשים אתם את אלהיהם על ההרים הרמים על ההרים אלהיהם ולא ההרים אלהיהם הכא נמי במחובר לא מיתסר.

סנהדרין מז – ראה ע"ז מה.:

סנהדרין מז: - ראה ע"ז כט:

### מלכים א כא, סנהדרין מח:

#### נכסי הרוגי מלכות

איזבל נתנה לאחאב את כרם נבות ע"י ששכרה עדי שקר שיעידו עליו:

וַתִּכְתֹּב סְפָרִים בְּשֵׁם אַחְאָב וַתַּחְתֹּם בְּחֹתָמוֹ וַתִּשְׁלַח הספרים סְפָרִים אֶל הַזְּקֵנִים וְאֶל הַחֹרִים אֲשֶׁר בְּעִירוֹ הַיֹּשְׁבִים אֶת נָבוֹת: וַתִּכְתֹּב בַּסְּפָרִים לֵאמֹר קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם: וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וִיעִדֻהוּ לֵאמֹר בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת: וַיַּעֲשׂוּ אַנְשֵׁי עִירוֹ הַזְּקֵנִים וְהַחֹרִים אֲשֶׁר הַיֹּשְׁבִים בְּעִירוֹ כַּאֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם אִיזָבֶל כַּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּסְּפָרִים אֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם: קָרְאוּ צוֹם וְהֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם: וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיֵּשְׁבוּ נֶגְדּוֹ וַיְעִדֻהוּ אַנְשֵׁי הַבְּלִיַּעַל אֶת נָבוֹת נֶגֶד הָעָם לֵאמֹר בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וַיֹּצִאֻהוּ מִחוּץ לָעִיר וַיִּסְקְלֻהוּ בָאֲבָנִים וַיָּמֹת: וַיִּשְׁלְחוּ אֶל אִיזֶבֶל לֵאמֹר סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת: וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אִיזֶבֶל כִּי סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת וַתֹּאמֶר אִיזֶבֶל אֶל אַחְאָב קוּם רֵשׁ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר מֵאֵן לָתֶת לְךָ בְכֶסֶף כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת: וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ אַחְאָב כִּי מֵת נָבוֹת וַיָּקָם אַחְאָב לָרֶדֶת אֶל כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי לְרִשְׁתּוֹ...

איזבל סברה שאם יאשימו את נבות במרד במלך, יוכל המלך לקחת את כרמו. מכאן למדים אנו שאיזבל ידעה שע"פ הדין אם יתברר שנבות מורד במלכות – כרמו למלך. אלא שיש חולקים וסוברים שאחאב היה קרוב ולכן ירש. כמו כן נִסו ללמוד זאת מפרשת מיתת יואב, אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שאי אפשר ללמוד משם לענייננו.

### יהושע א יח, דברים יז כ, סנהדרין מט.

אחרי מות משה מדבר ה' עם יהושע:

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ וַיֹּאמֶר ה’ אֶל יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה לֵאמֹר: מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל מֹשֶׁה: מֵהַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל נְהַר פְּרָת כֹּל אֶרֶץ הַחִתִּים וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ יִהְיֶה גְּבוּלְכֶם: לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ לֹא אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֶזְבֶךָּ: חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתָם לָתֵת לָהֶם: רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ אַל תַּעֲרֹץ וְאַל תֵּחָת כִּי עִמְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ.

אחר כך באים גם בני גד ובני ראובן ואומרים לו:

כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתָנוּ נַעֲשֶׂה וְאֶל כָּל אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵנוּ נֵלֵךְ: כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ אֶל מֹשֶׁה כֵּן נִשְׁמַע אֵלֶיךָ רַק יִהְיֶה ה’ אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם מֹשֶׁה: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר תְּצַוֶּנּוּ יוּמָת רַק חֲזַק וֶאֱמָץ.

מדוע הם אומרים "רַק חֲזַק וֶאֱמָץ"? המלה "רק" בד"כ באה למעט מהאמור לפניה. ואילו כאן מוסיפים בני גד ובני ראובן עוד אמירה המוסיפה על האמור לעיל. שהרי גם לעיל וגם כאן הם באים לחזק את יהושע. אם כך למה נאמר "רק"? מכאן דרשו חכמים שבני גד ובני ראובן רומזים כאן למה שאמור בראש הפרק, שם אמר ה' ליהושע שינהיג את העם, אבל הוסיף: "רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל". כלומר: אתה תנהיג, אבל רק חזק ואמץ לשמור מה שכתוב בתורה. לכך רומזים גם בני גד ובני ראובן ואומרים ליהושע "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר תְּצַוֶּנּוּ יוּמָת רַק חֲזַק וֶאֱמָץ", כלומר: כל איש אשר ימרה את פיך יומת, בתנאי שאתה שומר על התורה כפי שאמר לך ה'.

ובפשטות יש לתמוה למה דרשו זאת חכמים מהפסוקים ביהושע ולא מהפסוקים המפורשים בתורה (שפסוקי יהושע נראים כרומזים אליהם בעליל): "וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל". מפורש שאסור למלך לסור מן המצוה ימין ושמאל, והלא לכך רומזים דברי ה' אל יהושע שאמר לו שלא ימוש ספר התורה מפיו ושלא יסור ממנו ימין ושמאל. מדוע אפוא לא למדו חז"ל מן התורה עצמה? ואולי משום שאילו היו למדים מן התורה היה מקום לבעל הדין לומר שהמלך מצֻוֶּה לא לסור מן התורה, אבל אם יסור מצֻוֶּה העם ללכת אחריו והקולר תלוי בצואר המלך. לכן העדיפו חכמים ללמוד מיהושע.

גם שמואל בהמליכו את המלך עומד על כך שהמלך צריך לשמור את מצוות ה'. (ואפשר שזה היה חטאם של העם בזמן שמואל, שרצו מלך ככל הגויים, שהם לא ישמעו אלא אל המלך, ואם המלך יצוה לעבור על דברי ה' הקולר תלוי בצוארו ואנו נקיים. ועל כך אומר ה' שאותו מאסו. והרחבנו בכך לעיל סנהדרין כ: עיי"ש).

כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת יכול אפילו לדברי תורה תלמוד לומר רק חזק ואמץ.

סנהדרין מט: - ראה יומא כג:

### ויקרא כא ט, דברים כב כא, סנהדרין נ:נא.

#### דיני בת כהן ונערה המאורשה

וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

שלא ככל הנואפים, שעליהם נאמר "מות יומת הנאף והנאפת", והם במיתה סתם, בת איש כהן בשרפה. משום שהיא מחללת את אביה. מדובר כאן על חלול שע"י זנות, כמו שנאמר "תחל לזנות". תחל מלשון חִלול. (ג) תחלל את עצמה בזנות. אם היא תֵחֵל לִזְנוֹת – עליה נאמר "את אביה היא מחללת". (האתנחתא לפני המלים "את אביה", (ד) ואינה יכולה לבא אלא שם, שאל"כ אין משמעות למלים "היא מחללת"[[2131]](#footnote-2131)).

גם על נערה מאורשה אומרת התורה:

וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ.

גם נערה המאורשה נדונה בדין לעצמה ואינה ככל נואפת, ומטעם דומה. אמנם לא מפני שאת אביה היא מחללת, אך מטעם דומה: מפני שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה. שגם הוא סוג של חִלול כבוד בית אביה[[2132]](#footnote-2132).

מי שעשתה נבלה בישראל, או שחִללה את אביה, יש להחמיר בדינה. התורה מחמירה בדינה וגוזרת עליה שרפה אם בת כהן היא, וסקילה אם נערה מאורשה היא. מכאן (ב) עולה שמיתת שרפה או סקילה, חמורה היא יותר ממיתה רגילה. אלא שיש לדון מה מבין שתיהן חמורה יותר. ועלינו לברר זאת, משום שאם היא גם נערה מאורשה וגם בת כהן – תדון בחמורה מביניהן.

גם בבת כהן וגם בנערה המאורשה (א) נאמר "לזנות", ובשתיהן ההחמרה בדינה נובעת מהיחס לאביה. נערה מאורשה שבבית אביה, או בת כהן המחללת את אביה. מכך שהנושא הוא זנות אפשר ללמוד שמדובר על אשה המקודשת לאיש אחר (ג), שאל"כ אין כאן זנות[[2133]](#footnote-2133), ומדובר במי שעדין יש לה זִקה לאביה, שאל"כ אינה מחללת את אביה.

לגבי נערה המאורשה, מפורש בכתוב שאינה נסקלת אלא כאשר היא נערה בבית אביה. שאל"כ – הרי לא זנתה בית אביה. האם אפשר ללמוד שגם בת כהן אינה נשרפת אא"כ היא ארוסה, ושאל"כ אי אפשר לומר עליה שאת אביה היא מחללת?קיט בכך נחלקו התנאים. ר"ע אומר שיש להבדיל בין חיובה של נערה המאורשה לבין חיוב בת כהן. נערה – משעה שנִשאה שוב אינה בבית אביה ואי אפשר לומר עליה שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה. אבל בת איש כהן, כל (ה) ימיה היא בת איש כהן. ואם היא תחל לזנות – את אביה היא מחללת. לא שיכותה לבית אביה היא הגורם, אלא עצם היותה מחללת את אביה. לכן גם אם כבר אינה בבית אביה וכבר (ו) אינה בקדושת כהֻנתה – זנותה מחללת את אביה ודינה שרפה. אבל ר' ישמעאל אומר (ח) שכמו שבת ישראל שנִשאה אינה עוד בבית אביה, כך בת כהן שיצאה מבית אביה שוב אי אפשר לומר עליה שאת אביה היא מחללת, שהרי כבר אינה בביתו. ר' ישמעאל אומר (ט) שכיון שהן בבת כהן והן בנערה המאורשה הטעם להחמרה בדין הוא הזִקה לאביה, יש להשוות את דיני נערה המאורשה לדיני בת כהן, ולא תשרף אלא בת כהן שהיא נערה מאורשה. ואם אין משוים, ושורפים גם בוגרת וגם נשואה (שכבר אינה תלויה באביה), תשרף גם פנויה. לכן ר' ישמעאל משוה בין דיני שרפת בת כהן לדיני סקילת נערה המאורשה, ואומר שגם בת כהן איננה נשרפת אא"כ היא נערה מאורשה. ההשואה לנערה המאורשה מלמדת שאם היא כבר נשואה שוב אינה נשרפת, כי אין לומר עליה שאת אביה היא מחללת[[2134]](#footnote-2134). ר' עקיבא ישיב ויאמר (י) שדיני בת כהן שונים מדיני בת ישראל. בת כהן נשארת בתו של אביה גם כאשר היא נשאת. שהרי נאמר: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ". הרי שהיא בת אביה אפילו אחר נשואיה[[2135]](#footnote-2135), ואם יסור ממנה עול בעלה היא שבה לבית אביה. שהרי בת אביה היא. ר' עקיבא לומד מכאן כלל: בת כהן עדין בתו היא גם כשנשאת. וראיה: יש מקרה שבו היא חוזרת לביתו. היא שָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ, משמע שהיא עוד שיכת לבית אביה. ומכאן נלמד כלל: בת כהן שיכת לבית אביה לענין כהֻנה גם אם נִשאה[[2136]](#footnote-2136). אבל ר' מאיר לא למד מכאן כלל אלא דבק בפרט. בעיניו, אין כאן ראיה אלא סִבה. כאשר (יא) היא יכולה לחזור אל אביה – עדין אפשר לומר שהיא מחללתו. וכאשר אינה יכולה לחזור אל לחם אביה – אינה מחללתו ולכן אין דינה שרפה. רק (יב) אם במעשה הזנות שעליו היא נדונה היא מתחללת – את אביה היא מחללת. אם היא כבר מחוללת[[2137]](#footnote-2137) ועומדת – לא[[2138]](#footnote-2138).

לסִכום: גם בבת כהן וגם בנערה מאורשה התורה החמירה בדינה משום שהיא נִדונה (יג) על חִלול אביה. בבת כהן – על חִלול אביה ממש, ובנערה המאורשה – שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה. ר' ישמעאל אומר שאינה מחללת את אביה עד שיתקימו שני תנאים: זנות וחלול. לכן אינה נידונת בדין שרפה החמור האמור כאן אלא אם היא בבית אביה, והיא מקודשת. כמו בנערה המאורשה. שאל"כ – אשה (יג) כזאת לא מחללת את אביה. ר"ע מסכים שאם אינה מקודשת אינה נשרפת, אבל הוא אומר שבת כהן מחללת את אביה גם אם כבר אינה בביתו. בנערה המאורשה נאמר בפירוש שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה, אבל בבת כהן לא נאמר בית אביה. ר"ע לומד מנערה המאורשה לבת כהן, בשתיהן החלול הוא רק בזנות הקשורה לאביה. אלא שיש גם הבדל ביניהם. הוא לומד (יד) גם מנערה המאורשה, וגם מהפסוק על בת כהן שיכולה לשוב אל אביה. ר' ישמעאל משוה בת כהן לנערה מאורשה לכל דבר. ר' ישמעאל לא מקבל לִמוד חלקי מנערה המאורשה. אבל ר"ע אומר שבבסיס הדברים שתיהן מחללות את אביהן במעשה זנות, אלא שיש הבדל ביניהן: נשואה לא זנתה בית אביה, אך עדין בתו היא.

הגמ' אומרת שהתנא דרש דרשה זו כדי ללמד שאפי' ר"א הסובר שפנויה שנבעלה זנות היא, מודה כאן שאינה נדונה למיתה אם אינה מקודשת[[2139]](#footnote-2139).

#### בת שכבר חוללה

התורה החמירה בדינה של בת כהן משום שאת אביה היא מחללת. מה יהיה דינה של בת כהן שכבר חוללה?

משיבה הגמ' (ו) שבת הכהן נשרפת לא מפני שהיא מתחללת אלא מפני שאת אביה היא מחללת. לכן, היא נדונה בשרפה גם אם היא כבר מחוללת ועומדת, וגם אם כבר אינה בת אלא אשה, לא נאמר "ובת כהן" אלא "ובת איש כהן". כלומר: באיש הדבר תלוי ולא בה. המלה "בת" נאמרה כאן לא במובן של אשה צעירה אלא במובן של קרבה משפחתית. שהרי לא היא עִקר הענין אלא הכהן, הכהן הוא נושא הפרשה. ועל האיש הכהן נאמר שאם תחללנו בתו תשרף. המלה "איש" בפסוק מלמדת שאין הבת נושא הפרשה אלא האיש (ואכן קדושת הכהן היא נושא כל הפרשיה), וכל הנקראת בתו אף אם היא כבר אשה, ואף אם היא כבר מחוללת ועומדת, את אביה היא מחללת ותשרף.[[2140]](#footnote-2140) (ואולם ראה את דעת ר"מ שהזכרנו לעיל שסובר אחרת).

#### דין הבועל

הבת נשרפת, האם גם הבועל?

משיבה הגמ' שהשרפה איננה מפני שחטאה חטא נִאוף שענשו שריפה. אין חטא הנאוף מחיב שריפה. היא נשרפת מפני שאת אביה היא מחללת. לחטא כאן יש שני מרכיבים. מרכיב הזנות והנִאוף, ומרכיב החלול של אביה. בנִאוף חטאו גם היא וגם בועלה. אבל דוקא היא מחללת את אביה, לא הבועל. היא מצֻוָּה שלא לחלל את אביה. הבועל אינו מצֻוֶּה על כך. דינו ככל נואף. (ז) לכן הבועל והעדים הזוממים אינם נדונים אלא במיתה שהיתה היא נדונת בה אלמלא היתה בת כהן, חנק אם היא נשואה וסקילה אם היא נערה מאורשה[[2141]](#footnote-2141).

נאמר כאן שבת כהן שזונה מחללת את אביה. התורה ראתה במעשה הזה חלול כבוד אביה. מכאן (טו) שכבוד אב כזה מחולל.

נאמר אביה בסקילה ונאמר אביה בשריפה מה (א) אביה האמור בסקילה סקילה חמורה מסייף אף אביה האמור בשריפה שריפה חמורה מסייף.

מדאפקיה (ב) רחמנא לנשואה בת כהן מכלל נשואה בת ישראל מחנק לשריפה שמע מינה שריפה חמורה.

מדאפקיה (ב) רחמנא לארוסה בת ישראל מכלל נשואה בת ישראל מחנק לסקילה שמע מינה סקילה חמורה.

רבי שמעון אומר שני כללות נאמרו בבת כהן והוציא הכתוב נשואה מכלל נשואה וארוסה מכלל ארוסה (א) מה כשהוציא הכתוב נשואה מכלל נשואה להחמיר אף כשהוציא הכתוב ארוסה מכלל ארוסה להחמיר זוממי נשואה בת כהן בכלל זוממי נשואה בת ישראל וזוממי ארוסה בת כהן בכלל זוממי ארוסה בת ישראל.

ובת איש כהן כי תחל יכול אפילו חללה את השבת תלמוד לומר (ג) לזנות בחילולין שבזנות הכתוב מדבר יכול אפילו פנויה (יג) נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה מה להלן זנות עם זיקת הבעל אף כאן זנות עם זיקת הבעל או אינו אומר אביה אלא להוציא את כל האדם כשהוא אומר (ד) היא מחללת הוי כל אדם אמור הא מה אני מקיים אביה נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה מה להלן (א) זנות עם זיקת הבעל אף כאן זנות עם זיקת הבעל אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה נערה והיא נשואה בוגרת והיא ארוסה בוגרת והיא נשואה ואפילו הזקינה מנין תלמוד לומר (ה) ובת כהן מכל מקום בת כהן אין לי אלא שניסת לכהן ניסת ללוי ולישראל לכותי לחלל לממזר ולנתין מניין תלמוד לומר (ו) ובת איש כהן אף על פי שאינה כהנת היא (ז) בשריפה ואין בועלה בשריפה היא בשריפה ואין זוממיה בשריפה רבי אליעזר אומר את אביה בשריפה ואת חמיה בסקילה.

ובת [איש] כהן כי תחל לזנות בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר אתה אומר בנערה והיא ארוסה או אינו אלא אפילו נשואה תלמוד לומר איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב בת ישראל בסקילה ובת כהן בשריפה (ח) מה כשהוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה ארוסה ולא נשואה אף כשהוציא הכתוב בת כהן לשריפה ארוסה ולא נשואה זוממיה ובועלה בכלל ועשיתם לו כאשר זמם וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשריפה יכול אפילו פנויה (ג) נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה מה להלן זנות עם זיקת הבעל אף כאן זנות עם זיקת הבעל אמר ליה רבי ישמעאל (ט) אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה אמר ליה רבי עקיבא ישמעאל אחי (י) בת ובת אני דורש אמר ליה וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה אם משמע להביא את הנשואה הביא את הפנויה ואם משמע להוציא את הפנויה הוציא את הנשואה.

מה טעמא דרבי מאיר כי (יא) תחל לזנות בית אביה את שאינה ראויה לחזור לבית אביה יצאת זו שהיא ראויה לחזור לבית אביה נישאת לכשר וזינת הרי היא ראויה לחזור לבית אביה מיי כדון כי תחל לזנות את (יב) שחילולה מחמת הזנות ולא חילולה מחמת נישואין מה טעמא דרבנין ובת איש כהן (ה) מכל מקום מעתה ואפילו חללה מבנה תנא רבי חיננא בר פפא קומי רבי זעירא דרבי ישמעאל את אביה היא מחללת את שחילולה מחמת עצמה ולא שחילולה מחמת אביה (ירושלמי תרומות ז ב).

ורבי עקיבא (יד) אהני גזירה שוה למעוטי פנויה ואהני בת ובת לרבות את הנשואה ורבי ישמעאל סבר מדקאמר ליה בת ובת שמע מינה הדר ביה מגזירה שוה.

מדאמר רחמנא בת כהן בשריפה (טז) מכלל דהא לאו בת שריפה היא.

היה רבי מאיר אומר מה תלמוד לומר את אביה היא מחללת (טו) שאם היו נוהגין בו קודש נוהגין בו חול כבוד נוהגין בו בזיון אומרין ארור שזו ילד ארור שזו גידל ארור שיצא זו מחלציו.

סנהדרין נא. – ראה סנהדרין עה

### דברים יט יט, סנהדרין נא:

#### עד שזמם לפגוע בשני אנשים

התורה מלמדת שדינו של עד זומם הוא כאשר זמם לעשות לאחיו:

כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ...

עד זומם נדון במה שזמם לעשות לאחיו. מה דינו אם זמם לעשות שני מעשים לשני אנשים שונים? כגון שהעיד עדות שאילו התקבלה היינו מענישים שני אנשים שונים בשתי מיתות שונות? לכאורה, עבר עברה שמחייבת שתי מיתות ונדון בחמורה מביניהן. אלא שבעד זומם הענש הוא "ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו". הוא לא נדון על אשר עלול היה לגרום לאחיו, אלא על זממו. ויתכן שזממו היה רק על הקל מביניהם. (וכפי שמצאנו לעיל סנהדרין מא. לגבי עדי נערה מאורשה שהוזמו). נכון שלפעמים הזומם מזִמה אחת יוצר גם נזק אחר, אבל התורה הענישה אותו על זממו ולא על תוצאות המעשה שהיו עלולות להגרם. לפי זה יש להעניש אותו דוקא בענש הקל מבין שניהם, שמא לא זמם אלא לעשות לאחיו הקל יותר[[2142]](#footnote-2142) את המיתה הקלה. שהרי התורה חיבה על אשר זמם לעשות לאחיו, על מזמתו ולא על מה שעלול היה לגרום.

זוממיה בכלל מיתת בועלה משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו.

### ויקרא כב יג, סנהדרין נא:

כהן בעל מום נפסל מהקרבה. האם בטלה כהֻנתו? האם בניו אחריו כהנים הם ובנותיו אוכלות תרומה? אפשר ללמוד זאת מבת כהן שנשאת לזר. אע"פ שכשנשאת לזר היא כבעלת מום ולא אוכלת תרומה – עדין כהֻנתה עליה, ואם יסור ממנה הזר – תשוב אל הכהֻנה. שנאמרקיח: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ". אף כהן בעל מום – אם בנו יהיה בלא מום ישוב אל הכהֻנה. עדין כהֻנתם עליהם. שהרי נאמר עליהם והיו קדש. לא נפסל אלא מהקרבה.

לפי שמצינו שחלק הכתוב בזכרים בין תמימים לבעלי מומין יכול נחלוק בבנותיהן תלמוד לומר בת ובת.

ורבי עקיבא מוהם מקריבם והיו קדש נפקא.

### ויקרא כ יד, כא ט, סנהדרין נב.

#### מיתת שרפה

נאמר "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם", ונאמר "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". בשני המקרים האלה גזרה התורה שרפה באש.

כיצד נעשית השרפה? שרפה יכולה להיות על עצים באש, כמו שנאמר בפר הכהן המשיח "וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף". מכאן שהבערה על עצים היא שרפה. אבל גם המתה ע"י הבערה פנימית בחֹמר שחֻמם באש יכול להקרא שרפה, כי חֻמו בא מן האש. שהרי על נדב ואביהוא נאמר "וַיִּקְחוּ בְנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיַּקְרִבוּ לִפְנֵי ה’ אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה’ וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמֻתוּ לִפְנֵי ה’: ... וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל מִישָׁאֵל וְאֶל אֶלְצָפָן בְּנֵי עֻזִּיאֵל דֹּד אַהֲרֹן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם קִרְבוּ שְׂאוּ אֶת אֲחֵיכֶם מֵאֵת פְּנֵי הַקֹּדֶשׁ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וַיִּקְרְבוּ וַיִּשָּׂאֻם בְּכֻתֳּנֹתָם אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה". האש אכלתם (ונאמר עליהם "השרפה אשר שרף ה'") ואעפ"כ נִשאו בכתונותם. כלומר: הם נשרפו מבפנים, גופם וכתונותיהם נשארו קימים, מכאן שאף שרפה כזו שרפה היא. לא נאמר עליהם אלא "וימתו", כדרך שאדם מת וגופו קיים. וגם זו שרפה היא. על עדת קרח נאמר: "וְאֵשׁ יָצְאָה מֵאֵת ה’ וַתֹּאכַל אֵת הַחֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ מַקְרִיבֵי הַקְּטֹרֶת: וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אֱמֹר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה וְאֶת הָאֵשׁ זְרֵה הָלְאָה כִּי קָדֵשׁוּ: אֵת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם וְעָשׂוּ אֹתָם רִקֻּעֵי פַחִים צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי הִקְרִיבֻם לִפְנֵי ה’ וַיִּקְדָּשׁוּ וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֵת מַחְתּוֹת הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשְּׂרֻפִים וַיְרַקְּעוּם צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ". הם נקראים שרופים, הם נאכלו באש. חז"ל דורשים שגם הם נאכלו מבפנים, שהרי גם הם, כנדב ואביהוא, קרבו עם קטֹרת זרה ויצאה אש מלפני ה' ואכלה אותם. נמצא אפוא שאת מצות "בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן" או את מצות "בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף", אפשר לקיים בשתי דרכים. אפשר לשרוף אותן על עצים, ואפשר לשרוף אותן מבפנים. שתי הדרכים האלה הן שרפה. איזו מהן עדיפה? כיון שנאמר[[2143]](#footnote-2143) ואהבת לרעך כמוך, נמצא שיש לאהוב את הרע בכל מקום ובכל זמן ובכל ענין, אפילו בשעת המתתו. לכן יש לבחור את המיתה האוהבת יותר.[[2144]](#footnote-2144) וכפי שבארנו לעיל סנהדרין מה.

מנא לן אתיא שריפה שריפה מעדת קרח מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים רבי אלעזר אמר אתיא שריפה שריפה מבני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים ... אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.

אמר קרא באש תשרף תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש.ֹ (פסחים עה.).

### דברים יז י, סנהדרין נב:

#### במי תלויה מערכת המשפט

התורה מצוה להעמיד שפטים ושטרים:

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק...

אחר כך מצוה התורה:

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

כלומר: השופטים והשוטרים שבכל שעריך[[2145]](#footnote-2145), אינם פועלים לעצמם. הם עושים ע"פ הדבר אשר יגידו מן המקום ההוא. הם כפופים אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם במקום אשר יבחר ה', בלעדיהם אי אפשר לשפוט. שהרי מדוע מצוה התורה לבא אל השפט אשר במקום אשר יבחר ה' אם לא משום שכל שופט בכל שער שופט מכח היושב במקום אשר יבחר ה'.

ועוד למדנו מכאן שאינו כפוף אלא אל השופט היושב במקום ההוא אשר יבחר ה'. כשהוא יושב שם – הממרה את דבריו חיב מיתה. כשאינו יושב שם – הרי לא עלה אל המקום ההוא, וממילא לא חל עליו הצווי וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

ובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט.

### שמות כא כ, ויקרא כו כה, סנהדרין נב:

#### מיתת הרג

וְכִי יַכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אֲמָתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקֹם יִנָּקֵם.

כיצד נעשית הנקמה האמורה כאן? הגמ' לומדת זאת מן הפסוק "וְהֵבֵאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נֹקֶמֶת נְקַם בְּרִית"[[2146]](#footnote-2146). מסתבר אפוא שסתם הריגה היא בחרב. מי שבא להרוג ולנקום, בדרך כלל עושה זאת בחרב. זוהי דרך הלחימה וההמתה בין בני אדם. לחימה היא לפי חרב.

נקם ינקם נקימה זו איני יודע מה הוא כשהוא אומר והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית הוי אומר נקימה זו סייף.

### דברים כא ט, סנהדרין נב:

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שפכה שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

מטרת עריפת העגלה היא לבער את הדם הנקי. וכפי שנבאר להלן ע"ז כט עמ' תתעד. נאמר וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ, ורק כאשר אין יודעים מי הרוצח עורפים תחתיו את העגלה והיא מכפרת לארץ. העגלה נערפת תחת הרוצח[[2147]](#footnote-2147). מכאן למדו חכמים שרוצח בהרג כעגלה.

ואתה תבער הדם הנקי מקרבך הוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה מה להלן בסייף ומן הצואר אף כאן בסייף ומן הצואר.

### ויקרא כ י, סנהדרין נב:

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר .... וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת.

יש בפסוק הזה כפילות. למה נאמר כאן "אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ"? מכאן דרשו חכמים שמתחיב רק אם נואף את אשתו של איש גדול[[2148]](#footnote-2148), מבני ישראל. כי רק ישראל נקראו רעהו.

עוד דרשו שכל מקום שנאמר בו יומת סתם, היינו בחנק. מיתה שאינה מותירה רושם. שהרי לא נצטוינו אלא להמית. סתם מיתה היינו שיראה הדבר כמו כל אדם שמת. גם אי אפשר שיהיה זה במיתה כמו שרפה , שאם כן – במה נתיחדה בת כהן?

איש פרט לקטן אשר ינאף את אשת איש פרט לאשת קטן אשת רעהו פרט לאשת אחרים מות יומת בחנק אתה אומר בחנק או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה אמרת כל מקום שנאמר מיתה בתורה סתם אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר לא מפני שהיא קלה אלא כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק רבי אומר נאמר מיתה בידי שמים ונאמר מיתה בידי אדם מה מיתה האמורה בידי שמים מיתה שאין בה רושם אף מיתה האמורה בידי אדם מיתה שאין בה רושם.

ואימא שריפה מדאמר רחמנא בת כהן בשריפה מכלל דהא לאו בת שריפה היא.

### ויקרא כ, סנהדרין נג. נד.-נה: סו.

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאָבֶן: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי: וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ: וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל הָאֹבֹת וְאֶל הַיִּדְּעֹנִים לִזְנֹת אַחֲרֵיהֶם וְנָתַתִּי אֶת פָּנַי בַּנֶּפֶשׁ הַהִוא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ: וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

על הנותן מזרעו למֹלך נאמר כאן בפירוש שהוא נִדון בסקילה. על כל יתר האִסורים האמורים כאן נאמר "דמיהם בם" או "דמיו בו", מלבד הלוקח אשה ואמה שנאמרה בהם שרפה, והנואפים שלא נאמר בהם דמיהם בם. כל החוטאים האחרים שהוזכרו כאן, נאמר עליהם שדמיהם בם, אבל לא התבאר בדיוק באיזו מיתה ימותו. ואולם, אפשר ללמוד זאת מאוב וידעוני. גם על אוב וידעוני לא נאמר כאן דמיהם בם, אך נאמר להלן: "וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם". הפסוק הזה נאמר בסוף הפרשה, אחרי פסוקי הסִכום שלה, ומסתבר שהוא כולל את כל האמורים כאן שנאמר בהם דמיהם בם, ותחִלתם באוב וידעוני. (בפסוק "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל הָאֹבֹת וְאֶל הַיִּדְּעֹנִים לִזְנֹת אַחֲרֵיהֶם וְנָתַתִּי אֶת פָּנַי בַּנֶּפֶשׁ הַהִוא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ"). הפסוק הזה אומר בפירוש שאוב וידעוני דינם סקילה, ודמיהם בם. מכאן נוכל ללמוד שהוא הדין לשאר החוטאים בפרשה שנאמר עליהם שדמיהם בם.

"דמיהם בם" פירושו דינם למות. ואולם, משמע שהאמירה הזאת אין פירושה רק שימותו. היא אומרת דבר-מה על חומרת מעשיהם. זה דינם. משמע שכל שנאמר בו "דמיו בו" דין אחד לו. ואם על אחד מהם התפרש שהוא בסקילה, אפשר ללמוד מכאן שכֻלם בסקילה. שהרי דין אחד לכֻלם.

מלבד החטאים האמורים כאן, מצאנו בתורה חטאים נוספים שנאמרה בהם סקילה בפירוש. נאמר בפרשת המקושש שהמחלל שבת בסקילה, ונאמר בפרשת המקלל שהמגדף בסקילה. ונאמר בפרשת נערה המאורשה שהיא בסקילה. גם לגבי מוציא שם רע שנמצא שהיה הדבר אמת, וגם לגבי נערה מאורשה שנמצאה בעיר. בשני המקרים לִמדה התורה שהיא בסקילה. וכן נאמר דין סקילה במפורש בבן סורר ומורה. וכן על מסית לע"ז "וּסְקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת".

מות יומתו בסקילה אתה אומר בסקילה או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה נאמר כאן דמיהם בם ונאמר באוב וידעוני דמיהם בם מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה.

סנהדרין נג. – ראה סנהדרין מה:

### ויקרא יח ז-ח, כ יא-יב, סנהדרין נג:נד.

#### ערות אב ואם

נאמר באִסורי עריות:

עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא.

ונאמר בפרשת הענשים:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם.

בפרשת האִסורים הדברים מפורטים יותר. נאסר בהם לגלות ערות אב וערות אם, נאסרה האם ונאסרה אשת האב. בפרשת הענשים מפורש שהבא על אשת אביו גִלה[[2149]](#footnote-2149) את ערות אביו, (ב) וכן מתבקש לפרש גם את פרשת האִסורים: התורה פותחת ואומרת "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", לא תגלה את ערות אביך ואמך, והתורה מפרטת את האִסור: במה לא תגלה את ערות אביך ואמך? ע"י ביאה על אמך או אשת אביך. נמצא אפוא שכל האמור כאן אִסור אחד הוא: גִלוי ערות אביו ואמו, ששניהם כלולים במל"ת אחת: עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה. וכפי שהתורה מפרטת והולכת: "אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא". זהו הפירוט של הפתיחה "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", וכלולים כאן גם אשת אביו וגם אמו, וגם אמו שהיא אשת אביו כלולה בהם, אין מתחיבים עליה אלא אחת שהרי הכל מל"ת אחת. ושני הפסוקים, זה שבפרשת האִסורים וזה שבפרשת הענשים, כלולים בכלל אחד, ולכן הם נלמדים זה מזה, (ד) ולכן דינם של כל המעשים האלה בסקילה. גם על אמו שלא נזכרה כלל בפרשת הענשים. כי (ה) כל האמור כאן אִסור אחד הוא[[2150]](#footnote-2150). הכל אִסור אחד, ואפשר ללמוד את זה גם מהלשון: "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ". להבדיל מהפסוק הבא, שבו נאמר בפירוש "עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה", בפסוק הראשון מסתפקת התורה ב"עֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה" שבכותרת, ואינה מוסיפה צווי על האם. היא מסכמת: "אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ". אותה אשה שהיא עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ, אמך היא, (ה) ודי בכך.

"ערות אביו" האמורה בפרשת הענשים, ואף "ערות אביך היא" האמורה בסוף הפסוק בפרשת האִסורים, היא אשת אביו, הלא (ז) זה אמור בפירוש.

כאמור, פשוטם ומשמעם של דברים[[2151]](#footnote-2151) הוא שערות אביך היא אשת אביךקלב. אבל האמוראים[[2152]](#footnote-2152) אומרים שחכמים, החולקים על ר' יהודה, מפרשים שבכלל "ערות אביך" לא רק אשת אביו אלא גם אביו עצמו. גם אביו עצמו כלול באמור "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", שהרי גם הבא על אביו עצמו גִלה את ערות אביו. ומכאן שהבא על אביו חיב שתים, אחת משום אב ואחת משום זכר. חוץ מזה אסור לבא על אשת אביו, וחוץ מזה אסור לבא על אמו. לכן, אם בא על אמו שהיא אשת אביו חיב שתים. אלה שני אִסורים שונים שנלמדו משני צוויים שונים.

מה יהיה דינה של אשת אביו אחר מות אביו? כיון (ח) שנאמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא" משמע שלא מדובר כאן על אִסור כמו אִסורי אשת איש. האִסור האמור כאן הוא אִסור עריות. אשת אביך היא ערות אביך. זהו אִסור שאר בשר, ולכן הוא לא בטל לאחר מות האב. ר' יהודה למד מהפסוקים שהוזכרו כאן שחיב סקילה על אשת אביו גם אם בא עליה אחר מות אביו. שהרי שני הפסוקים האלה נוקטים באותה לשון. שניהם אומרים שהבא על אשת אביו גִלה את ערות אביו[[2153]](#footnote-2153), וכל המגלה ערות אביו בסקילה. חכמים לומדים זאת רק מהפסוק "ערות אביו גלה", שלגביו גם הם מודים שהכונה לאשת אביו, כפי שבארנו לעיל.

כאמור, כל האמור כאן אִסור אחד הוא ותחת כותרת אחת הוא נכלל: גִלוי ערות אביו ואמו, עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה. וכפי שהתורה מפרטת והולכת: "אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא". זהו הפירוט של "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה". ואמנם הכותרת היא "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", ויש לדון האם נאסרה רק אשה שהיא גם ערות אביך וגם ערות אמך, או שדי באחד מהם. מה דין אמו שמעולם לא היתה אשת אביו? האם "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה" כולל גם את מי שהיא רק ערות אמך? ובפרט שאמו לא נזכרה כלל בפרשת הענשים. ואולם, הסברה נותנת שערות אמו לא תהיה קלה מערות אביו, ואם נאמר "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", הרי (ג) נאסרה ערות אמו. לפיכך, אפוא, צריך לפרש את הפסוק "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה" כאומר לא תגלה אף אחת מהן, לא את ערות אביך ולא את ערות אמך. וכך עולה מכך שבפרשת הענשים מצאנו שאשת אביו נאסרה בפני עצמה גם אם אינה אמו, ומכאן (א) עולה שאמו נאסרה בפני עצמה גם אם אינה אשת אביו. וכן עולה (ד) מכאן (א) שחיבים סקילה גם על אמו, אע"פ שלא הוזכרה בפרשת הענשים, כי כאמור לעיל, כל האמור כאן אִסור אחד הוא. (אמנם, מי שמפרש ש"ערות אביך וערות אמך לא תגלה" הוא צווי בפני עצמו, יחיב שתים).

#### גִלוי ערות כלה

נאמר "עֶרְוַת כַּלָּתְךָ לֹא תְגַלֵּה אֵשֶׁת בִּנְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ". כאן בעל כרחנו עלינו לפרש ש"ערות כלתך לא תגלה" היא כותרת לצווי. והיא (ט) כלתו היא אשת בנו. אין כאן שני אִסורים שונים.

וראה יבמות נה:

איש פרט לקטן אשר ישכב את אשת אביו משמע בין אשת אביו שהיא אמו ובין אשת אביו שלא אמו אמו שאינה אשת אביו מניין (א) תלמוד לומר ערות אביו גלה.

ערות אביך לא תגלה ערות אביך זו אשת אביך אתה אומר אשת אביך או אינו אלא ערות אביך ממש נאמר כאן ערות אביך לא תגלה ונאמר להלן ערות אביו גלה (ב) מה להלן באישות הכתוב מדבר אף כאן באישות הכתוב מדבר ומשמע בין אשת אביו שהיא אמו בין אשת אביו שאינה אמו אמו שאינה אשת אביו מניין תלמוד לומר (ג) ערות אמך לא תגלה אין לי אלא באזהרה שעשה הכתוב אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו עונש מניין נאמר כאן ערות אביך לא תגלה ונאמר להלן ערות אביו גלה מה באזהרה עשה הכתוב אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו אף (ד) בעונש עשה הכתוב אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו אמך היא (ה) משום אמו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אשת אב.

אלא (ו) כיון דחד גופא הוא אף על גב דתרי איסורי נינהו כתיב ערותה הכא נמי כיון דחד גופא הוא אף על גב דתרי איסורי נינהו כתיב ערותה.

ורבנן אזהרה לאשת אביו מנא להו נפקא להו (ז) מערות אשת אביך לא תגלה ורבי יהודה ההוא מיבעי ליה (ח) לאזהרה לאשת אביו לאחר מיתה ורבנן ההוא מסיפא (ח) דקרא נפקא ערות אביך היא... ורבנן עונש דאשת אביו לאחר מיתה מנא להו בשלמא רבי יהודה מייתי לה בגזרה שוה אלא רבנן מנא להו אמרי לך ההוא ערות אביו גלה דמפיק לה רבי יהודה לגזירה שוה מפקי ליה אינהו לעונש דאשת אביו לאחר מיתה ורבנן עונש לאמו שאינה אשת אביו מנא להו אמר רב שישא בריה דרב אידי אמר קרא (א) אמך היא עשאה הכתוב לאמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו.

פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו לומר לך (ט) זו היא כלתו זו היא אשת בנו.

### ויקרא יח כב, כ, סנהדרין נד.

#### משכבי אשה

וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

מכך שהתורה קראה למשכב זכר משכב אשה אנו יכולים ללמוד שגם דרך כזאת היא משכב אשה[[2154]](#footnote-2154). מכאן עולה שגם במשכב כזה יש חיוב אם בא כך על אשה אסורה, שהרי גם משכב כזה משכב הוא[[2155]](#footnote-2155). (וממילא גם אין אִסור[[2156]](#footnote-2156) לבא כך על אשתו). ודין ביאה כזו כדין כל ביאה.[[2157]](#footnote-2157)

נאמר כאן "וְאֶת זָכָר לֹא תִשְׁכַּב מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה הִוא". אם שני זכרים שכבו – כל אחד מהם שכב עם זכר, וכל אחד מהם חטא בחטא זה[[2158]](#footnote-2158). כל אחד מהם שכב את זכר.[[2159]](#footnote-2159) ויש שפרשו אחרת ולמדו ממקור אחר.

איש פרט לקטן אשר ישכב את זכר בין גדול בין קטן משכבי אשה מגיד לך הכתוב ששני משכבות באשה.

רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב.

אמר ליה רבינא לרבא המערה בזכור מהו המערה בזכור משכבי אשה כתיב ביה.

### שמות כב יח, ויקרא יח כג, כ טו-טז, סנהדרין נד:

בכמה מקומות אסרה התורה שכיבה עם בהמה. בפרשת משפטים נאמר:

כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת.

בפרשות העריות, הן בפרשת האִסורים והן בפרשת הענשים, התיחד מקום לאִסור הזה. בפרשת האִסורים נאמר:

וּבְכָל בְּהֵמָה לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְטָמְאָה בָהּ וְאִשָּׁה לֹא תַעֲמֹד לִפְנֵי בְהֵמָה לְרִבְעָהּ תֶּבֶל הוּא.

ובפרשת הענשים נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם.

נאסרה כל שכיבה עם בהמה, ונִתנה להם מיתה. ובפשטות הדבר האמור כאן כולל את כל צורות השכיבה עם בהמה, כולן במיתה.

נאמר "וּבְכָל בְּהֵמָה לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְטָמְאָה בָהּ", וגם מי שנרבע, נטמא מהבהמהקמא. לכן גם הוא חוטא.

במה מיתתם? נאמר "וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם". וכפי שלמדנו לעיל סנהדרין נג נד נה, כל "דמיהם בם" - סקילה הוא. ובפשטות, "דמיהם בם" אמור על כל השכיבות עם הבהמה. שהרי במה תשתנה אשה נרבעת משאר הרביעות עם בהמה? אעפ"כ הבריתא לא מסתפקת בכך אלא לומדת ג"ש ממסית[[2160]](#footnote-2160).

איש פרט לקטן אשר יתן שכבתו בבהמה בין גדולה בין קטנה מות יומת בסקילה אתה אומר בסקילה או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה נאמר כאן תהרגו ונאמר להלן כי הרג תהרגנו מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה למדנו עונש לשוכב עונש לנשכב מנלן תלמוד לומר כל שכב עם בהמה מות יומת אם אינו ענין לשוכב תניהו ענין לנשכב למדנו עונש בין לשוכב בין לנשכב אזהרה מניין תלמוד לומר ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה למדנו אזהרה לשוכב לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר לא תתן שכבתך לא תתן שכיבתך.

### דברים כג יח, סנהדרין נד:

לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל: לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם.

התורה אוסרת קדש וקדשה. קדשה היא המזומנת לזנות, כמו שמצאנו בדברי חירה ששאל את אנשי המקום "אַיֵּה הַקְּדֵשָׁה הִוא בָעֵינַיִם עַל הַדָּרֶךְ", וכונתו לאשה זונה. ואולם, יש לשאול מה כלול באִסור הזה. האם באִסור הזה כלול רק מי שמפקיר את עצמו לכל אדם?[[2161]](#footnote-2161)

ר' ישמעאל מבאר שכל המשתתף בביאה שאינה דרך נשואין, הרי הוא בבחינת קדש וקדשה.

### ויקרא כ יז-יט, סנהדרין נה.

פרשת ענשי העריות נוקטת בלשונות שונות בתֵאור המעשה האסור:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ.

כלומר: שלא כפרשית האִסורים, שבה כמעט כל העריות אמורות בלשון גִלוי ערוה, הרי שפרשת הענשים מביאה לשונות שונים. גם כאן חלק מהעריות אמורות בלשון גִלוי ערוה, אך יש עריות שאמורות בלשון "ישכב", "יקח", "יתן שכבתו", וכאמור גם גִלוי ערוה.

בתוך כך אנו מוצאים את שלשת הפסוקים הבאים:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ...

מהו אפוא המעשה האסור? עצם גִלוי הערוה המכֻסה? הלקיחה? הראיה?

מתוך ההקשר הכללי של הפרשה אנו למדים שודאי שעִקר האִסור הוא הבעילה. לא מתחיבים על עצם גִלוי המכֻסה או על הראיה. (וראה לעיל סנהדרין מו עמ' תשיט). גִלוי ערוה הוא בִטוי נקי לשכיבה. התורה נקטה בלשון גלוי ערוה (או אחת הלשונות האחרות) אבל ברור שעצם הסרת הבגד המכסה וגִלויה של הערוה המכֻסה אינו החטא שחיבים עליו מיתה. האִסור הוא השכיבה, כפי שנאמר כאן בחלק מהעריות, אלא שיש לשאול מתי מתחילה השכיבה. מהו הזמן הקובע. ואת זה אפשר ללמוד מהלשונות השונות האמורות כאן ומתאורי הביאה האמורים כאן. באשה נדה נאמר "וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ", כלומר: האִסור הוא בעצם העראת המקור. כאמור, פשוט שלא עצם גִלוי המכוסה והראיה מחיב מיתה וכרת, אבל גִלוי מקור דמיה של האשה לאברו של האיש מחיב גם לפני שכיבה גמורה.

ההעראה הוזכרה בשתים מן העריות. היא הוזכרה בפסוק המלמד על אִסור נדה, ושם אפשר אולי להבין שהיא הוזכרה דוקא שם משום שהאִסור הוא בעצם טומאת המקור. אבל כיון שהיא שבה והוזכרה שוב בפסוק שלאחר מכן, שעוסק באחות אב ואחות אם, משמע שההעראה אוסרת לא רק בנדה אלא (א) בכל העריות[[2162]](#footnote-2162). ממילא גם את הזכר והבהמה, שהרי גם הם חלק מהעריות. בפרט שהפסוק הזה נאמר אמנם בפרשת קדשים, אבל הוא אמור בלשון המתאימה לפרשת אחרי מות ולא לפרשת קדושים, הוא חוזר על האִסור האמור בפרשת האִסורים. (ב) מכאן שהוא בא ללמד על מהותם של האִסורים.

המערה בבהמה מהו אמר ליה אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי אחות אביו ואחות אמו דלא צריכא דהא איתקש להעראה דנדה (א) תניהו ענין להעראה דבהמה מכדי בהמה מחייבי מיתות בית דין היא למה לי דכתיב להעראה דידה גבי חייבי כריתות לכתביה גבי חייבי מיתות בית דין וליגמור חייבי מיתות בית דין מחייבי מיתות בית דין הואיל וכוליה (ב) קרא לדרשא הוא דאתי כתיבא נמי מילתא דדרשא.

### ויקרא כד יא, סנהדרין נו. סו. שבועות לו.

#### ברכת ה'

נאמר בפרשת המקלל:

וַיִּקֹּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל ... וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

נאמר כאן "וַיִּקֹּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל", וגם דינו: "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת". ואכן כך עשו: "וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן".

האיש הזה נקב שם ה' וקִלל. מה היה מעשהו? מה משמעות המלה "וַיִּקֹּב"?

כיצד מתפרשת המלה "נוקב". האם כמקלל או כמזכיר שֵם. (אב"ע על הפסוק הביא את שני הפירושים, ולפי חלק מהנוסחים גם רש"י).

אפשר לפרש שהוא (ג) נקב בשמו המפורש של ה' וקִלל אותו, משמעות המלה "ויקב" היא הזכרת שֵם. לפי זה – אין החיוב כאן אלא על המקלל בשמו של ה'. כך מסתבר שדורשים התנאים בבריתא בתו"כ שהובאה בסוגייתנו. אמנם, הם נחלקו בשאלה האם אכן פטור אם לא הזכיר את שם ה' בפירוש. חכמים דורשים שרק מי שנקב בשמו של ה' חיב מיתה, אבל ר"מ אומר שבצווי נאמר: "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת", משמע (א) שדי באחד מהם. גם המקלל ללא נקיבת שם – ונשא חטאו. וגם הנוקב לבד – מות יומת. ואילו חכמים מחלקים את הצווי "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת" לשני חלקים, ולכן הם דורשים (ב) שאם הוא רק מקלל אלהיו – ונשא חטאו, אך לא במיתה. לעֻמת זאת – וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת.[[2163]](#footnote-2163)

ובפשטות, גם שמואל סובר שמדובר באדם שנקב בשמו של ה' וקִלל אותו. אלא ששמואל מפרש (ד) שלא רק שהאיש המוזכר כאן נקב בשמו של ה' כמקֻלל, אלא נקב בשמו גם כמקלל, ואמר יכה יוסי את יוסי. כלומר: לפי שמואל "ויקב ויקלל" הן שתי פעולות שונות.

אמנם, בסוגייתנו משמע שהאמוראים המאוחרים פרשו אחרת. הם (ה) פרשו את המלים "וְנֹקֵב שֵׁם ה’" כמקלל שם ה', ולא כנוקב בשמו. כמו שנזכר פעל זה כמה פעמים בדברי בלק ובלעם במשמעות של קללה. את הכפילות "וַיִּקֹּב ... אֶת הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל" הם פרשו כמקלל בשם ה', ואומר יכה יוסי את יוסי. כמו שמצאנו בכמה מקומות בתנ"ך שקללה היא קללה בה'. וכפי שמצאנו אצל אלישע "וַיִּפֶן אַחֲרָיו וַיִּרְאֵם וַיְקַלְלֵם בְּשֵׁם ה’". וראה סנהדרין סו. (ולפי זה (ט) כל קללה שחיבים עליה היא קללה בשם ה').

האמוראים (ו) דחו את האפשרות לפרש שנקיבה היא נקיבת חור. ונראה שזה פשוט.

שאלה נוספת שדנו בה בהקשר לפרשיה זו, היא מה דינם של בני נח. המקלל בפרשה היא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי, ונראה שמשום כך אמרה כאן התורה: "כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת... מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". מה דינו של מי שאינו לא גר ולא אזרח? הזכרנו לעיל את דעת חכמים שמחלקים את הצווי לשני חלקים: "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ", "וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת". לפי זה, דוקא ההלכות הנלמדות מהפסוק השני נוהגות בעם ישראל, (ז) אבל ההלכות שבפסוק הראשון נוהגות בכל איש[[2164]](#footnote-2164).

עוד נאמר כאן שהשומעים סומכים את ידיהם על ראשו.[[2165]](#footnote-2165)

איש מה תלמוד לומר איש איש לרבות את הנכרים שמוזהרין על ברכת השם כישראל ואינן נהרגין אלא בסייף שכל מיתה האמורה בבני נח אינה אלא בסייף.

איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר ונקב שם ה' מות יומת לפי שנאמר ונקב שם מות יומת יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד מניין לרבות כל הכינויין (א) תלמוד לומר איש כי יקלל אלהיו מכל מקום דברי רבי מאיר וחכמים אומרים (ב) על שם המיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה.

רבי מנחם ברבי יוסי אומר בנקבו שם יומת מה תלמוד לומר שם (ט) לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם.

תנא עד שיברך שם בשם מנהני מילי אמר שמואל (ד) דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת ממאי דהאי נוקב לישנא (ה) דברוכי הוא דכתיב מה אקב לא קבה אל ואזהרתיה מהכא אלהים לא תקלל ואימא מיברז (ו) הוא דכתיב ויקב חר בדלתו ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם לא תעשון כן לה' אלהיכם בעינא שם בשם וליכא ואימא דמנח שני שמות אהדדי ובזע להו ההוא נוקב וחוזר ונוקב הוא ואימא דחייק שם אפומא דסכינא ובזע בה ההוא חורפא דסכינא הוא דקא בזע אימא (ג) פרושי שמיה הוא דכתיב ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות ואזהרתיה מהכא את ה' אלהיך תירא חדא דבעינא שם בשם וליכא ועוד הויא ליה אזהרת עשה ואזהרת עשה לא שמה אזהרה ואיבעית אימא אמר קרא ויקב ויקלל למימרא דנוקב קללה הוא ודילמא עד דעבד תרוייהו לא סלקא דעתך דכתיב הוצא את המקלל ולא כתיב הוצא את הנקב והמקלל שמע מינה חדא היא.

מאי טעמא דאמר קרא כגר כאזרח גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם (ז) אבל נכרי אפילו בכינוי ורבי מאיר האי כגר כאזרח מאי עביד ליה גר ואזרח בסקילה אבל נכרי בסייף סלקא דעתך אמינא הואיל ואיתרבו איתרבו קא משמע לן ורבי יצחק נפחא אליבא דרבנן האי כגר כאזרח מאי עביד ליה גר ואזרח הוא דבעינן (ז) שם בשם אבל נכרי לא בעינן שם בשם איש איש למה לי דיברה תורה כלשון בני אדם.

### בראשית ב טז, סנהדרין נו:

#### מצוות בני נח

חז"ל דרשו את הפסוק "וַיְצַו ה’ אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל" כרומז לשבע מצוות בני נח. בפשטות היה נראה לפרש שאין כאן דרשה אלא רמז וסימן בעלמא. כיון שהפסוק הזה הוא פסוק שבו מצוה ה' את האדם, דורשת אותו הגמ' על הצוויים החלים על כל בני האדם. והגמ' אכן אומרת שיש שלא דרשו אותה. ואולם, הגמ' שואלת על לִמוד אחר למה הוא נחוץ הלא הוא נלמד מ"ויצו ה' אלהים על האדם", משמע שהגמ' רואה בכך דרשה גמורה. וכן אומרת הגמ' שיש בדרשה הזאת נפק"מ לגוי שעשה ע"ז ולא השתחוה לה.

אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ה' זו ברכת השם וכן הוא אומר ונקב שם ה' מות יומת אלהים זו עבודה זרה וכן הוא אומר לא יהיה לך אלהים אחרים על האדם זו שפיכות דמים וכן הוא אומר שפך דם האדם וגו' לאמר זו גילוי עריות וכן הוא אומר לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר מכל עץ הגן ולא גזל אכל תאכל ולא אבר מן החי כי אתא רבי יצחק תני איפכא ויצו זו עבודה זרה אלהים זו דינין בשלמא אלהים זו דינין דכתיב ונקרב בעל הבית אל האלהים אלא ויצו זו עבודה זרה מאי משמע רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי חד אמר סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם וגו' וחד אמר עשוק אפרים רצוץ משפט כי הואיל הלך אחרי צו מאי בינייהו איכא בינייהו נכרי שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה למאן דאמר עשו משעת עשייה מיחייב למאן דאמר כי הואיל הלך עד דאזיל בתרה ופלח לה.

### דברים יח יב, סנהדרין נו:

#### גוי המכשף

לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה’ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה ה’ אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ.

אם ה' מוריש אותם מפני התועבות האלה, מסתבר שהם אסורים בהן. מכאן למד ר' יוסי שבני נח אסורים באלה. אמנם, אפשר להשיב שהגויים לא הצטוו שלא לכשף, אבל הכִשוף הוא תועבה. וה' מגרש מתועבים מארצו.[[2166]](#footnote-2166)

ועוד נאמר "מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: ס כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת". מכאן דרש ר"ש שכל המצֻוֶּה בשכיבת בהמה מת אם הוא מכשף, גם בני נח.

תנא דבי מנשה למד שהגויים נאסרו בע"ז וג"ע כי דור המבול נענש על השחתת דרכו, והשחתה היא ג"ע וע"ז. ואלמלא היה אסור להם לא היו נענשים.

רבי יוסי אומר כל האמור בפרשת כישוף בן נח מוזהר עליו לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים וגו' ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך ולא ענש אלא אם כן הזהיר.

כתיב מכשפה לא תחיה וכתיב כל שכב עם בהמה מות יומת כל שישנו בכלל כל שכב עם בהמה ישנו בכלל מכשפה לא תחיה.

ותשחת הארץ לפני האלהים ותנא דבי רבי ישמעאל בכל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודה זרה.

### בראשית ט א-ז, סנהדרין נז.

#### מצוות בני נח

כשיצאו נח ובניו מהתבה, צוה אותם ה':

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ: וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ: כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל: אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ: וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם: שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׁרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ בָהּ.

בפירוש הותרה אכילת בשר, אלא שנאסרה אכילתו בנפשו דמו, ונאסרה שפיכת דם האדם.

יש בפרשיה הזאת גם ברכות והבטחות מה' לנח ובניו, וגם צוויים. ויש לשאול מה מהדברים האמורים הוא ברכה ומה צווי, כפי שנבאר להלן.

בשר בנפשו דמו

ה' מתיר כאן לאדם לאכול את כל, גם בעלי חיים. אלא שהוא מוסיף הגבלות: "אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ: וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם". כלומר: אל תאכלו בעל חיים בעוד נפשו בו, ואל תאכלו בני אדם. חז"ל (ג) מפרשים שבכלל האִסור לאכול חיים, גם האִסור לאכול בשר שנחתך מן החי. שהרי גם מי שאוכל מחי גמור, כאשר הוא בולע – הוא בולע בשר שכבר נחתך מן החי. אלא מכאן שגם זה בכלל. מכאן למדו שלא רק חי שלם נאסר, אלא גם בשר שנתלש מן החי.

ר' לוי למד מכאן אִסור גזל. אמרה (א) התורה "כירק עשב נתתי לכם את כל", כמו שהותר לכם לאכול ירק עשב, כך עתה הותר לכם לאכול את כל. ממילא למדנו שמותר לאכול את עשב הארץ, וממילא למדנו שההתר הוא דוקא באכילת ירק עשב הארץ. אין התר לאכול מגִדוליו של אדם אחר, שאל"כ – למה נאמר ירק עשב. אמנם, (ב) לפי פשוטו הפסוק בא לומר שכמו הירק שהיה מותר עד כה, מותר עתה הבשר. (לפי המדרש שנבאר להלן נט:).

מה באה התורה ללמד באמרה "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"? לעיל כבר למדנו מכאן שלא לאכול חי בעודו חי. אפשר לפרש גם שהתורה באה ללמד שלא לאכול את הבשר בדמו, שהרי הדם הוא הנפש כמו שנאמר: "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת", ונאמר "רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". הדם אפוא הוא הנפש, ולכן גם אכילת בשר בדמו היא אכילת בשר בנפשו. וכ"ש כאן (יג) שנאמר בפירוש "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", בפירוש הוזכר כאן הדם. אל תאכל אותו בדמו שהיא נפשו. ויש שלא למדו זאת מכאן אלא ממקור אחר (ראה הדרשה דלעיל סנהדרין נו: על "ויצו ה'"), ומכאן הם דרשו שהתורה אסרה כאן דבר אחד: בשר שבנפשו דמו. נאסר דוקא בשר שבנפשו דמו. כלומר מותר (ד) לאכול שרצים חיים או אברי שרצים חיים. רק מי שיש בו דם יש בו נפש. הדם הוא הנפש ובנפשו דמו לא תאכלו. לא נאסר אלא מי שבנפשו דמו. בשר שנפשו אינה דמו ודמו אינו נפשו – לא נאסר. בזה התבארו דברי רב הונא. וגם דמו הנה נדרש.

מי שלומד את דיני אכילת הנפש מהפסוקים המצוים את ישראל, ידרוש גם את הפסוקים ההם עצמם. אם אסרה התורה על ישראל לאכול את הדם כי הוא הנפש, ממילא שמענו שאסור לאכול נפש. (יד) מכאן שגם לישראל אסור לאכול חי או בשר מן החי. וכן למדו מכאן שהדם שנאסר הוא (טו) דוקא דם שהוא הנפש. כלומר שהנפש יוצאת בו. (וראה גם זבחים לה. וכריתות ד:).

ואתם פרו ורבו

נאמר כאן "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה". בפשטות (ו) פסוק זה הוא ברכה לנח ולבניו, אך יש שחלקו ולמדו מכאן (ה) שאסור לבני נח למנוע רביה. הם מצֻוִּים לקים רביה. לכן אסור להם לסרס בעלי חיים. לדעה זו אסורה גם יצירת כלאים, שהרי צוה ה' את נח להביא לתבה "מֵהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכֹּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ", כל מין למינהו. אמנם גם את הדרשה הזאת אפשר לדחות ולומר שדוקא בתבה היה צריך להביא שנים מכל מין יחד כדי להמשיך ולהחזיק את העולם, ולכן צוה כך ה' את נח. אלא שישיב הדרשן ויאמר שהוא הוא, שהרי צוויי ה' לנח הם לפרות ולרבות, וממילא לא ליצור כלאים.

ויש שדרשו זאת (ז) מהפסוקים שנאמרו לישראל בפרשת קדשים: "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם". התורה הקדימה את האמירה "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ", כלומר: אין כאן חוק חדש אלא רק צווי לשמור את חֻקותיו הקיימים כבר של ה'. חוק שכבר נִתן בעבר. מתי בעבר? הוי אומר בימי נח.

נראה שמצוות בני נח אינן מצוות הבאות לכוֵן את לב העובד אל ה' או אל הקֹדש, אלה לא נמסרו אלא לישראל. בני נח אינם מצֻוִּים אלא בכך שלא יקלקלו את עולמו של ה', ושיעשו כיכלתם כדי שהעולם ישאר מתֻקן והחוקים שגזר עליו ה' ימשיכו להתקים בו. (ו"חקֹתי" הם חֻקי הטבע) לכן נאסרה עליהם הרבעת כלאים כדי שלא יהיה בעולם מין שלא צוה עליו ה'. ולא תקנתו של האיש המצֻוֶּה חשובה כאן אלא תקנתו של העולם, ולכן נאסר עליהם סרוס לדעה זו. וכן שפיכות דמים היא ע"ז הדרך. ואפשר שאפילו עבודה זרה וברכת השם כך היא, כי אלה מביאים לקלקול העולם ולא רק לקלקולו של אותו האיש. לכן אִסורי (טז) כלאים נוהגים בהם כשיש בהם יצירת מין חדש, הרבעת בהמה או הרכבת אילן. אִסורים אלה אינם תלויים דוקא בא"י ובעם ישראל ככל מצוות התלויות בארץ, (יז) אלא נוהגים בכל מקום, כי הם שִבוש חֻקי הטבע שחקק ה', כמו שכלאי בהמה אינם קשורים לארץ, כך גם הרכבה היא ככלאי בהמה אך בצומח. ואינם (יח) דומים ל"ושמרתם את חקתי ואת משפטי"[[2167]](#footnote-2167) שהם חֻקים ומשפטים שקבע ה' לאדם כיצד לנהוג, ותוכיח המלה "משפט". לכן, אִסורי כלאים שיש בהם יצירת מין חדש, נוהגים גם בגוים, כי אין מטרתם האדם העושה אלא התוצאה. משום כך, הם נוהגים גם בחו"ל. (ומסתבר שהדבר תלוי במה שנכתוב להלן מכות כא:, ודוקא באותם סוגי כלאים שהתבררו שם כמצוה התלויה בתוצאה).

שפך דם האדם

שפיכות דמים נאסרה כאן בפרשיה בפירוש. וגם נאמר שענשה הוא "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ".

כיצד יש לפרש את המלים "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ"? אפשר לפרש שהמלים האלה הן צווי, התורה (ח) צִוְּתה כאן לשפוך את דמו של הרוצח. ואפשר לפרש שזאת קללה ולא צווי. כך מנהיג ה' את עולמו, ה' מלמד אותנו כאן ששֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם סופו שבָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ. ולכן אומר ה' "וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם", ה' ידרוש את נפש האדם, והוא יגלגל את הדברים כך שבאדם דמו ישפך.

חכמים פרשו לפי האפשרות הראשונה: זהו צווי. ונחלקו בשאלה עד כמה אפשר ללמוד ממנו למצוות אחרות שב"נ מצֻוֶּה בהן.

כיון שזה צווי, יש לפרש את הפסוק "וְאַךְ אֶת דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ". אם זהו צווי – משמע שהאדם הוא המצֻוֶּה לדרוש את דם האדם, ומשמע שיש לדרוש את דם האדם (י) גם מיד כל חיהקמט. מכאן אפשר להסיק שהרוצח אדם, גם אם עשה זאת כחיה בלא כונה, באדם דמו ישפך, שהרי לא גרע מחיה ששפכה דם אדם.

מיהו המצֻוֶּה לשפוך את דם הרוצח? בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ. משמע שכל (ט) אדם מצֻוֶּה לשפוך את דמו[[2168]](#footnote-2168). מכאן (יא) שאפילו יחיד מצֻוֶּה לעשות זאת.

עוד הוסיפו חכמים ודרשו שחיב אפילו על עֻברים, שהרי גם הם דם האדם. ומי ששפך את דמם שפך דם אדם. ויש שדרשו זאת על דרך האסמכתא מכך שהעֻברים הם (יב) דַּם הָאָדָם בָּאָדָם. אך מסתבר שעִקר הלִמוד הוא מהבִטוי "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם", כל דם, וכפי שבארנו.

יכול לא יהא אבר מן החי נוהג בו תלמוד לומר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו יכול אף לשרצים תלמוד לומר אך.

כירק עשב נתתי לכם את כל ואמר רבי לוי כירק עשב (א) ולא כירק גנה ואידך (ב) ההוא למישרי בשר הוא דאתא אבר מן החי דכתיב (ג) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו ואידך (ד) ההוא למישרי שרצים הוא דאתא סירוס (ה) דכתיב שרצו בארץ ורבו בה ואידך (ו) לברכה בעלמא כלאים דכתיב מהעוף למינהו ואידך ההוא לצותא בעלמא.

רבי אלעזר אומר אף על הכלאים מנא הני מילי אמר שמואל דאמר קרא את חקתי תשמרו (ז) חוקים שחקקתי לך כבר בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה (טז) מה בהמתך בין בארץ בין בחוצה לארץ (יז) אף שדך בין בארץ בין בחוצה לארץ אלא מעתה ושמרתם את חקתי ואת משפטי חקים שחקקתי לך כבר התם (יח) ושמרתם את חקתי דהשתא הכא את חקתי תשמרו חקים דמעיקרא תשמרוקנ.

אמר רב יוסף אמרי בי רב על שלש מצות בן נח נהרג על גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל ברכת השם מתקיף לה רב ששת בשלמא שפיכות דמים (ח) דכתיב שפך דם האדם.

בן נח נהרג בדיין אחד ובעד אחד שלא בהתראה מפי איש ולא מפי אשה ואפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מנהני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא אך את דמכם לנפשתיכם אדרש (ט) אפילו בדיין אחד מיד (י) כל חיה אפילו שלא בהתראה אדרשנו ומיד האדם (יא) אפילו בעד אחד מיד איש ולא מיד אשה אחיו אפילו (ט) קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב שפך דם האדם באדם דמו ישפך איזהו (יב) אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר שבמעי אמו.

באדם דמו ישפך איזהו שפיכות דמים של אדם שהוא בגופו של אדם הוי אומר זה חנק.

אמר ליה רב אויא סבא לרב פפא אימא בת נח שהרגה לא תיהרג מיד איש ולא מיד אשה כתיב אמר ליה הכי אמר רב יהודה שפך דם האדם מכל מקום אימא בת נח שזינתה לא תיהרג דכתיב על כן יעזב איש ולא אשה אמר ליה הכי אמר רב יהודה והיו לבשר אחד הדר ערבינהו קרא.

מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל קרי ביה בשר בנפשו לא תאכל (יג) דמו בנפשו לא תאכל ורבנן (ד) ההוא למישרי שרצים הוא דאתא.

אמר רב הונא דמו מי שדמו חלוק מבשרו יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם.

כיוצא בדבר אתה אומר רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש וגו' (רק חזק לבלתי אכל הדם זה (יד) אבר מן החי כי הדם הוא הנפש זה דם מן החי).

ורבנן ההוא (טו) לדם הקזה שהנשמה יוצאה בו הוא דאתא.

ולא תאכל הנפש עם הבשר, זה אבר מן החי, והלא דין הוא מה בשר בחלב שמותר לבני נח אסור לישראל אבר מן החי שאסור לבני נח אינו דין שאסור לישראל, יפת תואר וכל הדומים לה תוכיח שאסורה לבני נח ומותרת לישראל אף אתה אל תתמה על אבר מן החי שאף על פי שאסור לבני נח שיהא מותר לישראל תלמוד לומר ולא תאכל הנפש עם הבשר זה אבר מן החי, רבי חנניה בן גמליאל אומר זה הדם מן החי. (ספרי).

#### נשים במצוות בני נח

נאמר על אבימלך "וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל". אבימלך נענש משום שלקח אשה בעלת בעל. מכאן דרש ר' חנינא שדוקא בעילה עושה את האשה אשת איש אצל בני נח. בן נח נענש על לקיחת אשה בְּעֻלַת בָּעַל. אמנם, אם בן נח לקח אשה ישראלית שהתארשה והתקדשה לאיש או נמסרה לו לחופה, הוא נהרג עליה, שהרי אצל ישראל מעשה כזה עושה את האשה אשת איש, ומעתה היא אשת איש גם לגבי בני נח. יתרה מכך: הוא נהרג באותה מיתה שהיה ישראל נהרג אילו בא עליה.

על אברהם (שחי לפני מתן תורה ולכן דינו כבני נח) נאמר: "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה’ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט". בד"כ המלה "ביתו" נדרשת כעוסקת בנשים[[2169]](#footnote-2169). כלומר: כל בני ביתו יעשו צדקה ומשפט, וגם הנשים הן חלק מביתו, לכן גם הן תעשינה צדקה ומשפט. מכאן אפשר היה ללמוד שגם אשה מצֻוָּה במשפט. אך רב המנונא מתרץ ואומר ש"ביתו אחריו" שבפסוק, מצֻוּים לעשות צדקה. ואיש, "בניו" שבפסוק, מצֻוֶּה לעשות משפט. (ונראה שאפשר לתרץ גם שגם אם במקומות שונים נדרשת המלה "ביתו" ככל בני ביתו כולל אשתו, כאן, שנאמר "ביתו אחריו", אין הכונה לאשתו אלא לבניו ובני בניו, שהם ביתו אחריו).

תני רבי חנינא בעולת בעל יש להן נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן.

מתיב רב המנונא ואשה לא מפקדה והכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' הוא מותיב לה והוא מפרק לה בניו לדין ביתו לצדקה.

#### אִסורי עריות לבני נח

תו"כ מרבה מ"אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי ה’".קמז, ולומד משם שבני נח נאסרו בעריות. לא התבאר באלו עריות נאסרו. ואולם, אפשר ללמוד זאת מתאור דרך העולם. אחרי שה' מביא את חוה אל האדם, נאמר:

וַיִּבֶן ה’ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם: וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹּאת: עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

התורה מסכמת ומלמדת: "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד". פשוטו של הפסוק בא לבאר את דרך העולם. מדוע עוזב הנער את מולידיו ודבק באשה זרה לו? כי לא זרה היא לו אלא עצם מעצמיו ובשר מבשרו היא, מאיש לקחה זאת. ממילא למדנו שדרך העולם היא שאיש עוזב את אביו ואמו ודבק באשתו. כך היא דרכו של עולם מתוקן וישר: לכל איש יש אשה שבה הוא דבק, ואינו דבק בבני אביו ואמו כדי להוליד בנים. מכאן אפשר ללמוד מה הן העריות האסורות. האדם מצֻוֶּה לעזוב את אביו ואמו ולא לדבוק בהם דבקות של אישות, (א) אלא באשתו בלבד, ולהיות עמה לבשר אחד. לא רק האיש מצֻוֶּה, גם האשה מצֻוָּה, כיון שעל שניהם נאמר כאן "והיו לבשר אחד" שניהם, (ב) האיש ואשתו, מצֻוִּים אפוא להיות לבשר אחד. עליהם להדבק רק זה בזו, ולא איש באשת חברו. (אמנם, דוקא דבקות של הויה (יא) לבשר אחד נאסרה באשת חברו. מכאן דורשת הגמ' שלא נאסר על ב"נ לבא על אשת חברו שלא כדרכה[[2170]](#footnote-2170). לעֻמת זאת יש דורשים שלהפך, מותר לאדם לדבוק באשה (י) כדי להיות לבשר אחד. לא דבקות שלא כדרכה שהיא עקרה. ולכן אף באשתו אסור לו לדבוק אלא כדרכה. נאסרה (יב) כל דבקות שאינה דבקות איש באשתו להיות לבשר אחד כדרך העולם). עליהם להדבק רק במי (ג) שאפשר להיות עמו לבשר אחד, לא בבהמה או זכר בזכר.

כאמור, בעולם מתוקן וישר על האיש לעזוב את אביו ואת אמו ולא לדבוק בהם (יג) ובמשפחתם דבקות של אישות[[2171]](#footnote-2171). אלא שנחלקו (ד) ר"א ור"ע בשאלה עד כמה צריך אדם לעזוב את אביו ואמו כדי לדבוק באשתו. עד כמה עליו להתרחק ממשפחת אביו ואמו. ר"ע אומר שעליו לעזוב את אביו ואמו עצמם, ובכלל זה אשת אביו שהיא ערות אביוקנה. אבל ר"א מוסיף ולומד שאפילו קרובותיהם של אביו ואמו, כלומר אחיותיהם, שהם שאר אביו ושאר אמו, (שנאמר: "עֶרְוַת אֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה שְׁאֵר אָבִיךָ הִוא: ס עֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי שְׁאֵר אִמְּךָ הִוא"), גם אותם מצֻוֶּה בן נח לעזוב ולדבוק באשתו.

ונבאר את הדברים: ר"ע מפרש שאדם עוזב את אביו ואמו ממש, ולכן עליו לעזוב אותם ולא ידבק בהם דבקות של אישות. עזיבת אביו היא עזיבת אשת אביו, כי אשתו של אדם כגופו וערותה ערותו[[2172]](#footnote-2172), ונאמר (ה) בפירוש "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא". ונאמר: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה". הרי שאשת אביו היא ערות אביו.[[2173]](#footnote-2173) וראה גם דברינו לעיל סנהדרין נג:נד. שם בארנו באריכות שאשת אביו היא ערות אביו. לעֻמת זאת, אחיות האב והאם נקראו שאר האב ושאר האם, אך הבא עליהן לא גִלה את ערות אביו וערות אמו. הבא על אשת אביו גִלה ערות אביו. ואולם, לדעת ר"א על האדם לעזוב לא רק את ערות אביו וערות אמו, אלא גם את (ו) שאר אביו ושאר אמו. המלה ערוה לא נזכרה בפסוק כאן. האמוראים מבארים שר"א לא מקבל את הדרשה הרואה באשת אביו את ערות אביו. אפשר שהוא סובר שבבני נח אשתו של אדם אינה ערותו. לכן הוא (ז) לא יכול לפרש את הפסוק "יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ" כאמו ואשת אביו. שהרי כאן אין משמעותה של עזיבת אביו דומה למשמעות של עזיבת אמו. לכן הוא מפרש את הפסוק כמלמד על שארם של אביו ואמו, שבהם יש משמעות שוה לעזיבת אביו ועזיבת אמו.

הגמ' (ח) מקשה על דעת ר"א מעמרם, שחי לפני מתן תורה ולכן היה דינו כבן נח, שנשא את אחות אביו. ר"א יתרץ שיוכבד וקהת היו שניהם בניו של לוי, אך משתי נשים שונות. נמצא שיוכבד אינה אחות אביו של לוי לענין עריות דאוריתא, ודאי לענין בני נח. עוד שואלת הגמ' (ט) למה התנצל אברהם באזני אבימלך וסִפר לו ששרה היא אחותו מאביו ולא מאמו. ההסבר הפשוט הוא שהוא אמר כך כדי להסביר מדוע נשא אותה. אחרי שהוא סִפר לאבימלך שהיא אחותו, הוא לא רצה שאבימלך יתפלא מדוע נשא אברהם את אחותו, ולכן תרץ שאינה בת אמו. מכאן משמע שלא רק האב והאם עצמם אסורים אלא כל הקרובות שמצדם. והגמ' מתרצת.

על כן יעזב איש את אביו ואת אמו (ד) רבי אליעזר אומר אביו אחות אביו אמו אחות אמו רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש ודבק ולא בזכר באשתו (א) ולא באשת חבירו והיו לבשר אחד (ג) מי שנעשים בשר אחד יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד.

אמר מר רבי אליעזר אומר אביו אחות אביו אימא אביו ממש היינו ודבק ולא בזכר אימא אשת אביו היינו באשתו ולא באשת חבירו אימא לאחר מיתה דומיא (ז) דאמו מה אמו דלאו אישות אף אביו דלאו אישות אמו אחות אמו ואימא אמו ממש היינו באשתו ולא באשת חבירו ואימא לאחר מיתה (ז) דומיא דאביו מה אביו דלאו ממש אף אמו דלאו ממש רבי עקיבא אומר אביו אשת אביו ואימא אביו ממש היינו ודבק ולא בזכר אי הכי אשת אביו נמי היינו באשתו ולא באשת חברו לאחר מיתה אמו אמו ממש היינו באשתו ולא באשת חברו אמו מאנוסתו במאי קא מיפלגי רבי אליעזר סבר אביו דומיא דאמו ואמו דומיא דאביו לא משכחת לה אלא באחווה ורבי עקיבא מוטב לאוקמיה באשת אביו (ה) דאיקרי ערות אביו לאפוקי אחות אביו דשאר (ו) אביו איקרי ערות אביו לא איקרי תא שמע (ח) ויקח עמרם את יוכבד דדתו מאי לאו דודתו מן האם לא דודתו מן האב תא שמע (ט) וגם אמנה אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי מכלל דבת האם אסורה ותסברא אחותו הואי בת אחיו הואי וכיון דהכי הוא לא שנא מן האב ולא שנא מן האם שריא אלא התם הכי קאמר ליה קורבא דאחות אית לי בהדה מאבא ולא מאמא.

גוי אחותו בין מאב בין מאם יוציא דברי רבי מאיר רבי יודה אומר אחותו מאם יוציא אחותו מאב יקיים אחות אמו יוציא אחות אביו יקיים דברי רבי מאיר רבי יודה אומר אחות אמו מאמה יוציא אחות אמו מאביה יקיים אמר רבי חנין פשט הוא לן על דברי רבי מאיר על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו (יג) בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו רבי ביבי מעתה אחות אביו אסורה שהיא סמוכה לאביו אחות אמו תהא אסורה מפני שהיא סמוכה לאמו התיב ר' שמעון בריה דר' אייבו והכתיב (ח) ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה מעתה אפי' כבני נח לא היו ישר' נוהגין אמ' רבי הילא בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו מתיבין לרבי מאי' (ט) והכתיב וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי אמר להן רבי מאיר משם ראייה לא ותהי לי לאשה. (ירושלמי יבמות).

אימא בת נח שזינתה לא תיהרג דכתיב על כן יעזב איש ולא אשה אמר ליה הכי אמר רב יהודה (ב) והיו לבשר אחד הדר ערבינהו קרא.

רבי שמואל רבי אבהו רבי לעזר בשם רבי חנינה בן נח (י) שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג מה טעם ודבק באשתו והיו לבשר אחד ממקום ששניהן עושין בשר אחד ר' יוסי בעא הערייה בזכור מהו הערייה בבהמה מה היא וכל העריות לא מן הנידה למדו זכור מינה בהמה מינה עד כדון בישראל בגוים אמר רבי מנא לא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו (יב) כל שהוא ודכוותה לא בזכור ולא בבהמה אפילו כל שהוא (ירושלמי קדושין).

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא (י) בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב שנאמר ודבק ולא שלא כדרכה אמר רבא מי איכא מידי דישראל לא מיחייב ונכרי מיחייב אלא אמר רבא (יא) בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור מאי טעמא באשתו ולא באשת חבירו ודבק ולא שלא כדרכה.

### שמות ב יב, סנהדרין נח:

#### בן נח שהכה ישראל

וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו: וַיִּפֶן כֹּה וָכֹה וַיַּרְא כִּי אֵין אִישׁ וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחוֹל.

מדוע הכה משה את המצרי? בפשטות, כי לחם את מלחמת עמו ישראל. אך דנים בכך האמוראים בסנהדרין נח: ואומרים שכך דנים סנהדרין את בני נח.

אמר רבי חנינא נכרי שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'.

### בראשית ח כב, סנהדרין נח:

אחרי המבול ה' אומר שלא יהיה עוד מבול:

וַיָּרַח ה’ אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה’ אֶל לִבּוֹ לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי: עֹד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ.

פשט הפסוק הוא שהקיץ והחֹרף, היום והלילה לא ישבתו. אבל ר"ל דורש מהמלים "לא ישבתו" שאסור לגוי לשבות. הפסוק מלמד שכל ימי הארץ – הארץ לא תשבות. ולא ישבתו גם הגויים, שגם הם חלק מהארץ. בדומה לכך דרש ר' יוחנן שאסור לגוי לעסוק בתורה, כי היא מורשה לנו בלבד. כאמור:

תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב.

התורה, מורשה היא לישראל, ואין לגויים חלק בה[[2174]](#footnote-2174).

אמנם אין זה בכלל שבע מצוות מפני שאין כאן אִסור אלא מצות עשה לעבוד כל יום. ואפשר עוד לבאר ששבע מצוות בני נח הן שבע מצוות שבהן נצטוו בני נח כישראל, אין לכלול בהן מצוות שבהן הרחיקה התורה את בני נח מכלל המצוה כדי שלא יתקדשו כישראל. זאת לא מצוה אלא הנגוד לה. שלילת המצוה מבני נח. צִוְּתה התורה את בני נח שלא יהיו בכלל המצוה. לכן דורשים כאן ר' יוחנן ור"ל שהתורה והשבת לא נִתנו אלא לישראל בלבד. ועל הגויים להתרחק מהם.

נראה שר' יוחנן ור"ל אומרים שהשבת והתורה מבדילים את ישראל מהעמים ולכן לא נמסרו לגויים[[2175]](#footnote-2175). לכן אסור לגוי לשבות דוקא בשבת.[[2176]](#footnote-2176) כך משמע גם משמות רבה. אמנם, אם המקור לאִסור שביתתם של בני נח הוא זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף וְיוֹם וָלַיְלָה לֹא יִשְׁבֹּתוּ, הרי שלא נאמרה כאן שבת. לכן סובר רבינא שנאסרה כל שביתה, ולא רק שביתה לשם שבת, אלא אסור לו להתבטל ממלאכתו לשם בטלה.

אמר ריש לקיש נכרי ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבתו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן אמר רבינא אפילו שני בשבת.

אמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם.

נתן לכם לכם נתנה ולא לעובדי כוכבים מכאן אמרו אם יבואו מעובדי כוכבים וישמרו את השבת לא דיים שאין מקבלים שכר וכו' שנאמר ויום ולילה לא ישבותו וכן הוא אומר ביני ובין בני ישראל וגו' משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו העובר ביניהם חייב. (שמו"ר).

סנהדרין נט: - ראה שבת קלא-קלב

סנהדרין נט: - ראה ביצה ה

### בראשית יז ט, סנהדרין נט:

#### מי מצֻוֶּה בברית מילה

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר.

בפירוש נאמר כאן: "וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם". משמע (א) שרק זרעו של אברהם מתחיב במילה. אמנם, נמולים גם יליד ביתו ומקנת כספו, אך רק אנשי בית אברהם.

ומסתבר שלא כל אנשי בית אברהם. נאמר על ישמעאל: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אַל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנַּעַר וְעַל אֲמָתֶךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע". ישמעאל (ב) ובניו אינם עוד זרעו של אברהם. לכן הם פטורים ממילה.

לפי זה, מתבקש למעט גם את בני עשו, שהרי כפי שבחר ה' ביצחק להיות זרעו של אברהם, כך בחר אח"כ ביעקב. האמירה "כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע" לא התקימה בעשו ובניו. מתברר שאין כונת הכתוב לומר שכל בניו של יצחק הם זרעו המקודש של אברהם, כונת הכתוב היא שהעם המקודש יֵצֵא מיצחק ולא מישמעאל. כונת (ג) הכתוב "כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע" אינה אלא למעט את ישמעאל, שלא ירע בעיני אברהם לשלחו, אבל לא לומר שכל בני יצחק הם זרע אברהם.

המדרש (ד) מרבה את בני קטורה. ונחלקו בכך הראשונים. יש מפרשים[[2177]](#footnote-2177) שלא הצטוו אלא ששת בני קטורה שנולדו לאברהם. לפי זה אין קושיה, הלא בני בית אברהם הם, ולכן הם בכלל הצווי שהצטוה אברהם למול את בני ביתו. ויש מפרשים שהצטוו גם זרעם אחריהם לדורותם. לא התמעט מזרע אברהם אלא ישמעאל, שה' צוה לגרשו. ואם כן קשה מנין למעט את עשו.

מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא (א) ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם אתה וזרעך אין איניש אחרינא לא אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו (ב) כי ביצחק יקרא לך זרע בני עשו לחייבו (ג) ביצחק ולא כל יצחק מתקיף לה רב אושעיא אלא מעתה בני קטורה לא לחייבו האמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר חנינא (ד) את בריתי הפר לרבות בני קטורה.

### בראשית א כט, סנהדרין נט:

#### אכילת בשר לפני המבול

כאשר ה' מברך את האדם ביום בריאתו, הוא אומר לו:

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה: וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה וַיְהִי כֵן.

כלומר: ה' נתן לאדם לאכלה את כל עשב זורע זרע, ואת העץ אשר בו פרי עץ. דוקא זה נִתן לו לאכלה. ומכאן משמע שגם לא כל הצומח נִתן לו[[2178]](#footnote-2178), שהרי הפסוק הבא נותן לבעלי החיים את ירק עשב. ונראה שה' חִלק ביניהם את העולם – ירק עשב לבעלי החיים, וצמח עושה פירות לאדם.[[2179]](#footnote-2179)

עם זאת, בפסוק הקודם, שבו ברך ה' את האדם, נאמר: וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ.

אחרי המבול, מדבר ה' עם נח ועם בניו, ואומר להם:

וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמָיִם בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ: כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל.

רק כאן נאמר לראשונה שהאדם יכול לאכול את בעלי החיים, והם הותרו לו כירק עשב[[2180]](#footnote-2180).

מכאן נראה שרק לאחר המבול הותר לאכול בשר.

אלא שעל כך יש לשאול: אם כך, למה נאמר לאדם כבר לפני המבול שירדה בדגת הים ובעוף השמים, והתשובה שמשיבה הגמ' היא שהותר לו לרדות בהם[[2181]](#footnote-2181), לא לאכול אותם. (ולכאורה אפשר לפרש בעוד דרך: הברכה שברך ה' את האדם בפסוק הראשון, היא ברכה כללית, על שם העתיד. אחר כך, בפסוק השני, כאשר הוא מצוה אותו ומורה לו מה לאכול, הוא מזכיר רק את הצומח. זהו דִבור בפני עצמו שפותח שוב ב"ויאמר אלהים").

אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם וכשבאו בני נח התיר להם שנאמר כירק עשב נתתי לכם את כל ... מיתיבי ורדו בדגת הים מאי לאו לאכילה לא למלאכה ...

סנהדרין ס. – ראה סנהדרין נז.

### שופטים ג כ, סנהדרין ס.

#### קימה לכבוד ה'

כאשר אהוד הורג את מלך מואב, הוא מפתה את מלך מואב לקום מכסאו, ע"י כך שאמר לו שיש לו דבר אלהים לומר לו:

וְהוּא שָׁב מִן הַפְּסִילִים אֲשֶׁר אֶת הַגִּלְגָּל וַיֹּאמֶר דְּבַר סֵתֶר לִי אֵלֶיךָ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר הָס וַיֵּצְאוּ מֵעָלָיו כָּל הָעֹמְדִים עָלָיו: וְאֵהוּד בָּא אֵלָיו וְהוּא יֹשֵׁב בַּעֲלִיַּת הַמְּקֵרָה אֲשֶׁר לוֹ לְבַדּוֹ וַיֹּאמֶר אֵהוּד דְּבַר אֱלֹהִים לִי אֵלֶיךָ וַיָּקָם מֵעַל הַכִּסֵּא: וַיִּשְׁלַח אֵהוּד אֶת יַד שְׂמֹאלוֹ וַיִּקַּח אֶת הַחֶרֶב מֵעַל יֶרֶךְ יְמִינוֹ וַיִּתְקָעֶהָ בְּבִטְנוֹ: וַיָּבֹא גַם הַנִּצָּב אַחַר הַלַּהַב וַיִּסְגֹּר הַחֵלֶב בְּעַד הַלַּהַב כִּי לֹא שָׁלַף הַחֶרֶב מִבִּטְנוֹ וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה.

מכאן משמע שכאשר מזכירים את אלהים, צריך לקום לכבודו[[2182]](#footnote-2182).

אמר רבי יצחק בר אמי דאמר קרא ואהוד בא אליו והוא ישב בעלית המקרה אשר לו לבדו ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך ויקם מעל הכסא והלא דברים קל וחומר ומה עגלון מלך מואב שהוא נכרי ולא ידע אלא בכינוי עמד ישראל ושם המפורש על אחת כמה וכמה.

### מלכים ב יח לז, סנהדרין ס.

#### קריעה על כבוד ה'

וַיַּעֲמֹד רַב שָׁקֵה וַיִּקְרָא בְקוֹל גָּדוֹל יְהוּדִית וַיְדַבֵּר וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ דְּבַר הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר: כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ אַל יַשִּׁיא לָכֶם חִזְקִיָּהוּ כִּי לֹא יוּכַל לְהַצִּיל אֶתְכֶם מִיָּדוֹ: וְאַל יַבְטַח אֶתְכֶם חִזְקִיָּהוּ אֶל ה’ לֵאמֹר הַצֵּל יַצִּילֵנוּ ה’ וְלֹא תִנָּתֵן אֶת הָעִיר הַזֹּאת בְּיַד מֶלֶךְ אַשּׁוּר: אַל תִּשְׁמְעוּ אֶל חִזְקִיָּהוּ כִּי כֹה אָמַר מֶלֶךְ אַשּׁוּר עֲשׂוּ אִתִּי בְרָכָה וּצְאוּ אֵלַי וְאִכְלוּ אִישׁ גַּפְנוֹ וְאִישׁ תְּאֵנָתוֹ וּשְׁתוּ אִישׁ מֵי בוֹרוֹ: עַד בֹּאִי וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ כְּאַרְצְכֶם אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ אֶרֶץ לֶחֶם וּכְרָמִים אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וּדְבַשׁ וִחְיוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְאַל תִּשְׁמְעוּ אֶל חִזְקִיָּהוּ כִּי יַסִּית אֶתְכֶם לֵאמֹר ה’ יַצִּילֵנוּ: הַהַצֵּל הִצִּילוּ אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם אִישׁ אֶת אַרְצוֹ מִיַּד מֶלֶךְ אַשּׁוּר: אַיֵּה אֱלֹהֵי חֲמָת וְאַרְפָּד אַיֵּה אֱלֹהֵי סְפַרְוַיִם הֵנַע וְעִוָּה כִּי הִצִּילוּ אֶת שֹׁמְרוֹן מִיָּדִי: מִי בְּכָל אֱלֹהֵי הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִצִּילוּ אֶת אַרְצָם מִיָּדִי כִּי יַצִּיל ה’ אֶת יְרוּשָׁלִַם מִיָּדִי: וְהֶחֱרִישׁוּ הָעָם וְלֹא עָנוּ אֹתוֹ דָּבָר כִּי מִצְוַת הַמֶּלֶךְ הִיא לֵאמֹר לֹא תַעֲנֻהוּ: **וַיָּבֹא אֶלְיָקִים בֶּן חִלְקִיָּה אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וְשֶׁבְנָא הַסֹּפֵר וְיוֹאָח בֶּן אָסָף הַמַּזְכִּיר אֶל חִזְקִיָּהוּ קְרוּעֵי בְגָדִים וַיַּגִּדוּ לוֹ דִּבְרֵי רַב שָׁקֵה: וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיִּתְכַּס בַּשָּׂק וַיָּבֹא בֵּית ה’: וַיִּשְׁלַח אֶת אֶלְיָקִים אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וְשֶׁבְנָא הַסֹּפֵר וְאֵת זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים מִתְכַּסִּים בַּשַּׂקִּים אֶל יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא בֶּן אָמוֹץ**: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כֹּה אָמַר חִזְקִיָּהוּ יוֹם צָרָה וְתוֹכֵחָה וּנְאָצָה הַיּוֹם הַזֶּה כִּי בָאוּ בָנִים עַד מַשְׁבֵּר וְכֹחַ אַיִן לְלֵדָה: אוּלַי יִשְׁמַע ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵת כָּל דִּבְרֵי רַב שָׁקֵה אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֲדֹנָיו לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי וְהוֹכִיחַ בַּדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁמַע ה’ אֱלֹהֶיךָ וְנָשָׂאתָ תְפִלָּה בְּעַד הַשְּׁאֵרִית הַנִּמְצָאָה: וַיָּבֹאוּ עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ אֶל יְשַׁעְיָהוּ: וַיֹּאמֶר לָהֶם יְשַׁעְיָהוּ כֹּה תֹאמְרוּן אֶל אֲדֹנֵיכֶם כֹּה אָמַר ה’ אַל תִּירָא מִפְּנֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֲשֶׁר גִּדְּפוּ נַעֲרֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֹתִי: הִנְנִי נֹתֵן בּוֹ רוּחַ וְשָׁמַע שְׁמוּעָה וְשָׁב לְאַרְצוֹ וְהִפַּלְתִּיו בַּחֶרֶב בְּאַרְצוֹ: ... וַיִּקַּח חִזְקִיָּהוּ אֶת הַסְּפָרִים מִיַּד הַמַּלְאָכִים וַיִּקְרָאֵם וַיַּעַל בֵּית ה’ וַיִּפְרְשֵׂהוּ חִזְקִיָּהוּ לִפְנֵי ה’: פ וַיִּתְפַּלֵּל חִזְקִיָּהוּ לִפְנֵי ה’ וַיֹּאמֶר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים אַתָּה הוּא הָאֱלֹהִים לְבַדְּךָ לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: הַטֵּה ה’ אָזְנְךָ וּשֲׁמָע פְּקַח ה’ עֵינֶיךָ וּרְאֵה וּשְׁמַע אֵת דִּבְרֵי סַנְחֵרִיב אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ לְחָרֵף אֱלֹהִים חָי: אָמְנָם ה’ הֶחֱרִיבוּ מַלְכֵי אַשּׁוּר אֶת הַגּוֹיִם וְאֶת אַרְצָם: וְנָתְנוּ אֶת אֱלֹהֵיהֶם בָּאֵשׁ כִּי לֹא אֱלֹהִים הֵמָּה כִּי אִם מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וָאֶבֶן וַיְאַבְּדוּם: וְעַתָּה ה’ אֱלֹהֵינוּ הוֹשִׁיעֵנוּ נָא מִיָּדוֹ וְיֵדְעוּ כָּל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ כִּי אַתָּה ה’ אֱלֹהִים לְבַדֶּךָ: ס וַיִּשְׁלַח יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֶל חִזְקִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִתְפַּלַּלְתָּ אֵלַי אֶל סַנְחֵרִב מֶלֶךְ אַשּׁוּר שָׁמָעְתִּי: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ עָלָיו בָּזָה לְךָ לָעֲגָה לְךָ בְּתוּלַת בַּת צִיּוֹן אַחֲרֶיךָ רֹאשׁ הֵנִיעָה בַּת יְרוּשָׁלִָם: אֶת מִי חֵרַפְתָּ וְגִדַּפְתָּ וְעַל מִי הֲרִימוֹתָ קּוֹל וַתִּשָּׂא מָרוֹם עֵינֶיךָ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ...

מדוע קרעו את בגדיהם אליקים ושבנא ויואח, ובעקבותיהם חזקיהו? בפשטות, כי חששו שמלך אשור יכבוש את ירושלים ויחריבה. אך מהמשך הדברים משמע שמה שהטריד את אנשי חזקיהו היה החרוף והגדוף כלפי ה', הטריד אותם ששמעו את רבשקה מחרף את ה' ומשוה אותו לאלילים. שהרי ישעיהו משיב לו: "אֶת מִי חֵרַפְתָּ וְגִדַּפְתָּ וְעַל מִי הֲרִימוֹתָ קּוֹל וַתִּשָּׂא מָרוֹם עֵינֶיךָ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל: בְּיַד מַלְאָכֶיךָ חֵרַפְתָּ ה’ וַתֹּאמֶר וכו'". גם חזקיהו אומר: "יוֹם צָרָה וְתוֹכֵחָה וּנְאָצָה הַיּוֹם הַזֶּה כִּי בָאוּ בָנִים עַד מַשְׁבֵּר וְכֹחַ אַיִן לְלֵדָה: אוּלַי יִשְׁמַע ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵת כָּל דִּבְרֵי רַב שָׁקֵה אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֲדֹנָיו לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי וכו'", וכן הוא אומר: "הַטֵּה ה’ אָזְנְךָ וּשֲׁמָע פְּקַח ה’ עֵינֶיךָ וּרְאֵה וּשְׁמַע אֵת דִּבְרֵי סַנְחֵרִיב אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ לְחָרֵף אֱלֹהִים חָי". וכן משיב שם ישעיהו: "כֹּה תֹאמְרוּן אֶל אֲדֹנֵיכֶם כֹּה אָמַר ה’ אַל תִּירָא מִפְּנֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֲשֶׁר גִּדְּפוּ נַעֲרֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֹתִי". משמע שמה שהטריד את חזקיהו ואנשיו הוא החרוף והגדוף שחרף רבשקה את ה'. ממילא למדנו שהשומע חרופים וגדופים לה' קורע את בגדיו.

חזקיהו קרע את בגדיו אע"פ שלא שמע את דברי רבשקה. הוא שמע את דברי אליקים ושבנא ויואח שסִפרו לו מה אמר רבשקה. משמע שגם השומע מן השומע קורע את בגדיו. אבל המספר את מה ששמע אינו צריך לקרוע שנית.

קורעין מנלן דכתיב ויבא אליקים בן חלקיהו [וגו'] ושבנא הספר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו קרועי בגדים ויגידו לו את דברי רבשקה.

כי קרעו בשעה ששמעו מאי הוי הא קא שמעי השתא לא סלקא דעתך דכתיב ויהי כשמע המלך חזקיהו ויקרע את בגדיו המלך חזקיהו קרע והם לא קרעו.

### מלכים ב ב יא, סנהדרין ס.

כאשר עלה אליהו בסערה השמימה, קרע אלישע את בגדיו:

וַיְהִי הֵמָּה הֹלְכִים הָלוֹךְ וְדַבֵּר וְהִנֵּה רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרִדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלִיָּהוּ בַּסְעָרָה הַשָּׁמָיִם: וֶאֱלִישָׁע רֹאֶה וְהוּא מְצַעֵק אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו וְלֹא רָאָהוּ עוֹד וַיַּחֲזֵק בִּבְגָדָיו וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים.

הקורע קרע בבגדו יכול לתפרו, אבל הקורע את בגדיו לשני קרעים, יצר כאן קרעים[[2183]](#footnote-2183). הם לא נִתנים לאיחוי. הוא אינו מאחה. ומכאן למדו חכמים גם למי שקורע מסִבות אחרות.

אתיא קריעה קריעה כתיב הכא קרועי בגדים וכתיב התם ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים ממשמע שנאמר ויקרעם לשנים איני יודע שהן קרעים ומה תלמוד לומר קרעים מלמד שהן קרועים לעולם.

### שמות כב יט, דברים יז, ג, סנהדרין ס:

#### עבודה זרה

בשני מקומות גזרה התורה מיתה על עובד עבודה זרה. בפרשת משפטים מצאנו:

זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ.

משמע כאן שכל הזובח לאלהים אחרים, (א) לאלהים שאינו ה', יחרם. עוד נאמר בפרשת שפטים:

כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ...

בפרשיה הראשונה נזכר זובח, בפרשיה השניה נזכר עובד ומשתחוה. על מה בדיוק חיב?

משמע מכאן שחיב על זביחה (ב) והדומה לה, כלומר: על עבודת קרבנות. עבודת קרבנות אינה אלא לה'. ומכאן שכל[[2184]](#footnote-2184) עבודות הקרבנות שנעשות לה' – לא יֵעשו בלתי לה' לבדו. לכן חיב על זביחה ועבודה, כעולה מפרשת משפטים, וכן חיב על עבודה (ג) והשתחואה, כאמור בפרשת שפטים, שגם הן נעשות לה' לבדו. ומ"מ לא נאמר אלא הקרבת קרבנות והשתחואה והדומים להם.

על הקרבת קרבנות חיב בכל עבודה זרה. גם בעבודה זרה שאין דרכה בקרבנות. כפי שנאמר כאן. וכן נאמר "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם". משמע שאסור לזבוח לע"ז.

וכן אסור לעבוד ע"ז בדרכה, וכפי שנבאר להלן סנהדרין סג.

נאמר כאן זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ. מכאן עולה (ה) שהזובח לה' ולע"ז יחד חיב. שהרי אינו לה' לבדו.

וראה דברינו בע"ז נא.

אילו נאמר זבח יחרם הייתי אומר בזובח קדשים בחוץ הכתוב מדבר תלמוד לומר (א) לאלהים בזובח לעבודה זרה הכתוב מדבר אין לי אלא בזובח מקטר ומנסך מניין תלמוד לומר (ב) בלתי לה' לבדו ריקן העבודות כולן לשם המיוחד לפי שיצאה זביחה לידון בעבודות פנים מניין לרבות השתחואה תלמוד לומר (ג) וילך ויעבד אלהים אחרים וישתחו להם וסמיך ליה והוצאת את האיש ההוא וגו' עונש שמענו אזהרה מניין תלמוד לומר כי לא תשתחוה לאל אחר יכול שאני מרבה המגפף והמנשק והמנעיל תלמוד לומר זבח זביחה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה ולומר לך מה (ד) זביחה מיוחדת שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה אף כל שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה יצאה השתחואה לידון בעצמה (ד) יצאה זביחה לידון על הכלל כולו.

אמר לו רבי שמעון בן יוחאי והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם (ה) שנאמר בלתי לה' לבדו.

### דברים יג ט, סנהדרין סא:

#### מסית לעבוד ע"ז

כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ: מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם הַקְּרֹבִים אֵלֶיךָ אוֹ הָרְחֹקִים מִמֶּךָּ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ: לֹא תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה: וּסְקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת כִּי בִקֵּשׁ לְהַדִּיחֲךָ מֵעַל ה’ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים...

התורה מצוה "לֹא תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ". נאמרו כאן כמה צוויים, בבחינת סור מרע ועשה טוב. ראשית, לא לשמוע לו, שנית, לא לרחם עליו אלא להרוג אותו. נושא הפרשה הוא מסית לע"ז, אבל מכללה אפשר ללמוד גם על הלכות עובד ע"ז. הפרשה אומרת לא תאבה לו ולא תשמע אליו. מדוע? בפשטות, כי אם אבית ושמעת עבדת ע"ז. מכאן דרש רב יוסף שבעצם העובדה שאבה ושמע לו, גם אם עדין לא עבד ע"ז ממש, עבר על הצווי האמור כאן[[2185]](#footnote-2185), ודינו כעובד ע"ז ממש, בעצם העובדה שאבה ושמע[[2186]](#footnote-2186).

התורה מפרטת מה הם האלילים שהמסית מסית לעבדם. התורה אומרת שמדובר על אלילים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם הַקְּרֹבִים אֵלֶיךָ אוֹ הָרְחֹקִים מִמֶּךָּ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ. בפשטות, אין אלה דברי המסית אלא דברי התורה. רוח הקדש. אבל רבא דורש מכאן שהמסית מפרט ומבאר מדוע לדעתו יש לעבוד את אותו אליל, ומשוה בין אלילים שונים.

כתיב לא תאבה לו ולא תשמע אליו הא אבה ושמע חייב.

מאלהי העמים אשר סביבתיכם הקרבים אליך וגו' מה לי קרובים ומה לי רחוקים הכי קאמר לך מטיבותן של קרובים אתה למד מה טיבותן של רחוקים מאי לאו דאמר ליה כך אוכלת כך שותה כך מטיבה כך מריעה שמע מינה.

### שמות כ ד, סנהדרין סא:

התורה מצוה לא להשתחוות לעבודה זרה:

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם...

ואולם, מצאנו בתורה מקרים רבים שבהם אנשים השתחוו לפני מלכים ושרים, כדי לחלוק להם כבוד. ומסתבר שהשתחויה כזאת לא נאסרה. לא נאסר כאן אלא להשתחוות לאלהים אחרים על פני ה'. אדם שחולקים לו כבוד אינו בכלל הזה. נאמר כאן "לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם", לא אסרה תורה אלא את שעושים אותו אלהים ועובדים אותו. מלך ושר לא נאסרו אפוא, אא"כ עושים אותם אלהים.[[2187]](#footnote-2187)

לא תשתחוה להם להם אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה לאדם כמותך יכול אפילו נעבד כהמן תלמוד לומר ולא תעבדם.

סנהדרין סב. – ראה שבת ע. , שבת ע. קג:

### שמות כ ג-ד, סנהדרין סג.

נאמר בעשרת הדברות[[2188]](#footnote-2188):

לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֹן אָבֹת עַל בָּנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי...

ונאמר:

לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם כִּי הָרֵס תְּהָרְסֵם וְשַׁבֵּר תְּשַׁבֵּר מַצֵּבֹתֵיהֶם.

ונאמר:

כִּי אֶת מִזְבְּחֹתָם תִּתֹּצוּן וְאֶת מַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּן וְאֶת אֲשֵׁרָיו תִּכְרֹתוּן: כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אַחֵר כִּי ה’ קַנָּא שְׁמוֹ אֵל קַנָּא הוּא.

כלומר: אסרה התורה לעבוד ע"ז ולהשתחוות לה. אִסור ההשתחואה נזכר בשלשה מקומות בתורה, ואִסור העבודה בשני מקומות. לגבי העובד והמשתחוה נאמר גם חיוב סקילה:

כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי... וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ.

כמו כן יש אִסור לזבוח לע"ז:

מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: ס כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: ס זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ.

מהי עבודה?

נאמר בפירוש שאסור להשתחוות לע"ז ואסור לזבוח לה. למדנו אפוא שהשתחואה וזביחה הן עבודות, שהעושה אותן לע"ז מתחיב. ומסתבר שלא זביחה לבד אלא זביחה וכל הקשור בה: קבלה, הולכה וזריקה, שהרי זו דרכה של עבודת אל. כלומר: כל עבודה שצריכה להֵעשות לה', כגון השתחויה וזביחה, נאסר לעשותה לע"ז.

ואולם, לא רק השתחואה וזביחה נאסרו. שהרי נאמר "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּנָּקֵשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵּן גַּם אָנִי: לֹא תַעֲשֶׂה כֵן לַה’ אֱלֹהֶיךָ...". הפסוק הזה אוסר לעבוד את ה' בדרך המיוחדת לעבודת ע"ז. ואולם, לפי דרכנו למדנו שעבודת ע"ז נעשית בדרכים המיוחדות לה, שאותן נאסר עלינו ללמוד מהגויים[[2189]](#footnote-2189). כיון שהדרכים האלה אמורות בלשון "אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם", משמע שהמעשים האלה – עבודה הם. וממילא הם כלולים באסור "וְלֹא תָעָבְדֵם".

למדנו אפוא שאסור לעבוד ע"ז בדרכה שלה, ושאסור לזבוח ולהשתחוות לע"ז. ולמדנו שחיב על הזביחה בפני עצמה ועל ההשתחואה בפני עצמה ועל עבודה כדרכה בפני עצמה, ולכן מסתבר שגם על קבלה וזריקה חיב בפני עצמן. חיב על כל עבודת ע"ז בדרכה, בעבודה שהיא כהשתחואה, כלומר: דרך כבוד. ואם עבודתה המיוחדת היא דרך בזיון חיב גם עליה, אבל דוקא על עבודתה המיוחדת.

ואינו חיב על שרות, כגון רחיצה וסיכה, אלא על עבודה כגון השתחואה וזביחה. אבל כבוד אחר שעושים לע"ז אינו עבודה. שרות אינו עבודה. וכפי שבארנו לעילקסז.

חיב אפוא על עבודת אליל בדרכו המיוחדת. על השתחואה וזביחה חיב גם בע"ז שאין דרכה בכך, כי התורה הזכירה אותן בפירוש. (והמכדרשב"י למד מכאן שכל עבודה שנעשית לשם ה', אם עושה אותה לשם ע"ז חיב עליה. כמו זביחה והשתחואה. גם אם אין דרכה של אותה ע"ז בכך).

נחלקו אמוראים כמה חיב אם עושה כמה עבודות יחד. ר' אמי סובר שאינו חיב אלא חטאת אחת כי כֻלן כלולות באִסור אחד: "לא תעבדם". האִסור הזה הוא צִווי כולל לכל העבודות. אבל אביי סובר שאפשר ללמוד מהשתחואה, השתחואה נאסרה בפני עצמה, שנאמר "לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם", בנוסף לאִסור העבודה יש גם אִסור השתחואה שעומד בפני עצמו. ומסתבר שכמו שנאסרה השתחואה בפני עצמה, כך נאסרו כל אחת ואחת מהעבודות ועל כל אחת מהן חיב חטאת בפ"ע.[[2190]](#footnote-2190)

מאי טעמא דרבי אמי אמר קרא לא תעבדם הכתוב עשאן כולן עבודה אחת.

אמר אביי שלש השתחואות בעבודה זרה למה אחת לכדרכה ואחת שלא כדרכה ואחת לחלק לדבריו דרבי אמי קאמר וליה לא סבירא ליה גופא אמר אביי שלש השתחואות בעבודה זרה למה אחת לכדרכה ואחת שלא כדרכה ואחת לחלק לכדרכה מאיכה יעבדו הגוים האלה נפקא אלא אחת כדרכה ושלא כדרכה ואחת לשלא כדרכה ואחת לחלק.

השתחויה בכלל היתה למה יצאת להקיש אליה מה השתחויה מיוחדת מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו כך כל עבודה המיוחדת לשם אם עשה אותה לע"ז חייבין עליה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו. (מכדרשב"י).

סנהדרין סג. – ראה פסחים פד:

### שמות כג כד, סנהדרין סג.

#### הזכרת שם ע"ז

וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ.

מכאן למדו שנאסר עצם הזכרת שמו של אלהים אחרים. אסור שישמע שמו על פיך בכל דרך[[2191]](#footnote-2191). לא יצא מפיך. ויש דורשים שגם אסור לגרום לאחרים להשמיעו, כי הם מפרשים את המלים לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ במובן לא ישמע על ידך, על פי אמירתך. האִסור הוא בעצם העובדה שישָמע שמו. שלא יקרה ששם אלהים אחרים נשמע בהוראתך ובגרימתך.[[2192]](#footnote-2192)

ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית לא ישמע על פיך שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו דבר אחר לא ישמע על פיך אזהרה למסית ולמדיח.

את שקורין אותו פני מלך קורין אותו פני כלב. עין כוס עין קוץ. גדיא. גלייא. רבי תנחומא בשם רב הונא [יהושע ז ב] העי אשר עם בית און מקדם לבית אל. מקדם היו קורין אותו בית אל ועכשיו קורין אותו בית און. (ירושלמי שבת ט א).

אמר אבוה דשמואל אסור לאדם שיעשה שותפות עם העובד כוכבים שמא יתחייב לו שבועה ונשבע לו בשם עבודת כוכבים שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך.

### שמות לב ח, סנהדרין סג.

כאשר עשו ישראל את העגל, פרט ה' באזני משה את חטאיהם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: סָרוּ מַהֵר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ וַיִּזְבְּחוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.

ה' מפרט כאן את חטאיהם של ישראל. מכאן למד ר"ע שכל אחד מהמעשים האלה בפ"ע הוא מעשה ע"ז שחיבים עליו. וכדי להתחיב די באמירת "אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". וכשם שחיבים על אחד החטאים האמורים כאן בפ"ע, כך חיבים על השאר.

מהו דתימא עד כאן לא מחייב רבי עקיבא קרבן אלא במגדף דכתיב ביה כרת אבל הכא דלא כתיב ביה כרת אימא לא קא משמע לן דאתקושי אתקוש דכתיב וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו וגו'.

### ויקרא יט כו, סנהדרין סג.

#### אכילה על הדם

נאמר: "לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ". הצווי "לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם" טעון ביאור. מהי אכילה על הדם? פירושים רבים נאמרו לצווי הזה, חלקם באים לפרש את הפסוק, וחלקם דורשים ממנו הלכות שונות על דרך האסמכתא.

הצווי נאמר יחד עם הִנחוש, לכן יש מפרשים שמדובר על סוג של נִחוש.

ואולם, אצל שאול מצאנו: "וַיַּעַט הָעָם אֶל הַשָּׁלָל וַיִּקְחוּ צֹאן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ אָרְצָה וַיֹּאכַל הָעָם עַל הַדָּם: וַיַּגִּידוּ לְשָׁאוּל לֵאמֹר הִנֵּה הָעָם חֹטִאים לַה’ לֶאֱכֹל עַל הַדָּם וַיֹּאמֶר בְּגַדְתֶּם גֹּלּוּ אֵלַי הַיּוֹם אֶבֶן גְּדוֹלָה: וַיֹּאמֶר שָׁאוּל פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שְׂיֵהוּ וּשְׁחַטְתֶּם בָּזֶה וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תֶחֶטְאוּ לַה’ לֶאֱכֹל אֶל הַדָּם וַיַּגִּשׁוּ כָל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְיָדוֹ הַלַּיְלָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׁם: וַיִּבֶן שָׁאוּל מִזְבֵּחַ לַה’ אֹתוֹ הֵחֵל לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ לַה’".

העם היו רעבים מאד, ולכן הם עטו על השלל ואכלו מהר, על הדם. מכאן אפשר ללמוד שאכילה על הדם היא אכילה בלא זריקת הדם על המזבח, או אכילה במהרה, בלי לחכות ליציאת כל הדם או ליציאת נפש הבהמה.

על דרך האסמכתא דרשו מכאן שב"ד לא יאכלו ביום שבו הרגו את הנפש, או שאין מברים על הרוגי ב"ד.

מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם דבר אחר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדין דם במזרק רבי דוסא אומר מניין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם רבי עקיבא אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם.

לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם.

אמר רבי יוחנן אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם.

### ויקרא יח כא, סנהדרין סד:

#### העברת בן למֹלך

בכמה מקומות אסרה התורה על אדם לתת מזרעו למֹלך. בפרשת אחרי מות נאמר:

וּמִזַּרְעֲךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ וְלֹא תְחַלֵּל אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה’.

בפרשת קדשים נזכר העֹנש לחטא הזה:

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאָבֶן: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי: וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ: וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם.

כמו כן נאמר:

לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה’ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה ה’ אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ.

לא הוזכר כאן המֹלך, אך הוזכר כאן אדם שמעביר את בנו ובתו, כמו שנאמר על המֹלך. משמע שמדובר (ב) על אותו דבר. משני הפסוקים גם יחד אנו למדים (א) שדרך ההעברה למֹלך היא באש. ואולם, לאו דוקא האב הוא שמעביר את בנו באש, שהרי נאמר "וּמִזַּרְעֲךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ", משמע שהאיש אינו מעביר (ג) אלא נותן להעביר. וגם זה נאסר. גם לתת לכמרים שהם יעבירו את הבן – נאסר. החיוב הוא על כך שנתן למֹלך, והבן הועבר אליו. (ד) חיב דוקא אם היתה מסירה והעברה למלך. דוקא מסירה והעברה (ה) ודוקא למֹלך.

האם חיב דוקא אם העביר את בנו, או גם אם העביר את בן בנו? נאמר כאן כמה פעמים "זרעו". משמע שחיב על (ו) כל הנקרא זרעו, גם על בני בניו וגם על פסולים. (ונחלקו הדעות בשאלה האם האדם (ח) עצמו הוא בכלל זרעו. וסמכו האמוראים את המחלוקת על המלים "לא ימצא בך", שלכאורה אמורות אל עם ישראל[[2193]](#footnote-2193)).

נאמר "וּמִזַּרְעֲךָ לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ" ומכאן דרשו (ז) האמוראים שאם העביר את כל זרעו פטור[[2194]](#footnote-2194).

אינו חייב עד שימסרנו (ג) לכומרין שנאמר ומזרעך לא תתן להעביר למלך.

יכול העביר ולא מסר יהא חייב (ד) תלמוד לומר לא תתן מסר למולך ולא העביר יכול יהא חייב תלמוד לומר להעביר מסר והעביר שלא למולך יכול יהא חייב תלמוד (ה) לומר למלך מסר והעביר למולך ולא באש יכול יהא חייב נאמר כאן להעביר ונאמר להלן לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש מה (א) להלן באש אף כאן באש ומה כאן (ב) מולך אף להלן מולך.

אמר רב אחא בריה דרבא (ז) העביר כל זרעו פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך.

 (ו) כי מזרעו נתן למלך מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש אין לי אלא בנו ובתו בן בנו ובן בתו מנין תלמוד לומר בתתו מזרעו

 (ו) תנא פתח בכי מזרעו וסליק בתתו מזרעו דרשה אחרינא הוא זרעו אין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין תלמוד לומר בתתו מזרעו.

העביר עצמו פטור ורבי אלעזר ברבי שמעון מחייב ... אמר עולא מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון אמר קרא (ח) לא ימצא בך בך בעצמך.

סנהדרין סד: - ראה ב"מ ל:

סנהדרין סד: - ראה הוריות ח.:

סנהדרין סו. – ראה סנהדרין נו.

סנהדרין סו. – ראה סנהדרין פה:

סנהדרין סו. – ראה סנהדרין נג. נד.-נה:

### שמות כב כז, ויקרא יט יד, כ ט, סנהדרין סו.

#### האִסור לקלל

נאמר: "אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר"[[2195]](#footnote-2195). ונאמר "לֹא תְקַלֵּל חֵרֵשׁ וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל" ונאמר "כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ". משמע שהמקלל את אביו חיב. על מה עבר? אם אסרה התורה לקלל את המכובדים ביותר, אלהים ונשיא, ואסרה לקלל את המסכנים ביותר, החרשים, והענישה את המקלל אביו, מסתבר שאסרה גם מה שבינתים. אבל הגמ' דוחה את ההסבר הזה ואומרת שיש טעם לאסור את קללת המכובדים, מפני שאנו חיבים בכבודם, ויש טעם לאסור את קללת החרש, בדומה לנתינת מכשול לפני עִוֵּר, שאתה מקלל והוא אינו יכול לשמוע, אך מנין להביא את מי שאין טעם מיוחד לאסור את קללתו? לכן לומדת הגמ' מאלהים ונשיא, שאנו מוזהרים על כבודם ולכן לא נקללם. אף האב לא גרע מהם שאנו מצֻוִּים בכבודו ולכן לא נקללנו. (ובשבועות לו. לומדת הגמ' למקלל עצמו מרק השמר לך, ונראה שהוא אסמכתא).

עונש שמענו אזהרה מניין תלמוד לומר אלהים לא תקלל וגו' אם היה אביו דיין הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל ואם היה אביו נשיא הרי הוא בכלל ונשיא בעמך לא תאר אינו לא דיין ולא נשיא מניין אמרת הרי אתה דן בנין אב משניהן לא ראי נשיא כראי דיין ולא ראי דיין כראי נשיא לא ראי דיין כראי נשיא שהרי דיין אתה מצווה על הוראתו כראי נשיא שאי אתה מצווה על הוראתו ולא ראי נשיא כראי דיין שהנשיא אתה מצווה על המראתו כראי דיין שאי אתה מצווה על המראתו הצד השוה שבהם שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן אף אני אביא אביך שבעמך ואתה מוזהר על קללתו מה להצד השוה שבהן שכן גדולתן גרמה להן תלמוד לומר לא תקלל חרש באומללים שבעמך הכתוב מדבר מה לחרש שכן חרישתו גרמה לו נשיא ודיין יוכיחו מה לנשיא ודיין שכן גדולתן גרמה להן חרש יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן אף אני אביא אביך שבעמך ואתה מוזהר על קללתו מה לצד השוה שבהן שכן משונין אלא אם כן נכתוב קרא או אלהים וחרש או נשיא וחרש אלהים למה לי אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לאביו.

### דברים כב כב-כד, סנהדרין סו:

כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ס כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

משמע ששניהם נהרגים. כנגד זה מוסיפה מיד התורה ואומרת:

וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר...

אם הנערה איננה אשמה ואין לה חטא מות, ימות האיש לבדו. (וראה דברינו בב"ק כח:).

בד"כ האיש והאשה שוים במיתה. מכאן בִקש רב ללמוד שהבא על קטנה מאורשה, לפי הסובר שקטנה איננה נערה ולא חלים עליה דיני נערה מאורשה, יתחיב חנק. מסקילה פטור שכן אינה נערה, אבל חנק חיב ככל אשת איש. הקשה עליו ר' יעקב בר אדא, והלא נאמר ומתו גם שניהם. ואם היא אינה מתה איך ימות הוא? ותרץ שמואל שכמו שבאֹנס, כיון שאין הנערה אשמה האיש מת לבדו, כך בקטנה. דינה של קטנה כאנוסה. עינינו הרואות שכאשר אין לאשה חטא מות מחיבת התורה את האיש בלבד. וראה דברינו קדושין ט:י. וראה כתובות מח:מט.

בעא מיניה רבי יעקב בר אדא מרב בא על הקטנה מאורסה לרבי מאיר מהו לגמרי ממעיט ליה או מסקילה ממעיט ליה אמר ליה מסתברא מסקילה ממעט ליה והכתיב ומתו גם שניהם עד שיהו שניהן שוין שתיק רב אמר שמואל מאי טעמא שתיק רב ונימא ליה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו.

סנהדרין סו: - ראה לעיל סנהדרין נ:נא. הערה קכ.

### שמות כב יז, סנהדרין סז.:

#### במה ממיתים מכשפה

נאמר: "מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: ס כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת". לא התפרש כאן במה מיתתה של המכשפה. אבל כיון שהתורה מזכירה אותה יחד עם שוכב עם בהמה, לומד בן עזאי שגם המכשפה בסקילה כמו הבא על בהמה. ר' יהודה לומד ממקום אחר: יש סוג אחד של מכשף שדינו בסקילה. שהרי נאמר: "וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם". אין סבה להניח שיתר המכשפים ידונו בדין אחר.

ר"ע דורש ממקור אחר. כתוב כאן "מְכַשֵּׁפָה **לֹא תְחַיֶּה**". כך כתוב גם במעמד הר סיני: "וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ **לֹא יִחְיֶה**...". מכאן דרש ר"ע שגם מיתת המכשפה בסקילה.

ריה"ג חולק על שלשת התנאים דלעיל. שהרי נאמר: "רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה: כִּי הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ". הרי שיש "לא תחיה" שאינו בהכרח בסקילה. על כך משיב ר"ע ואומר שמשם אי אפשר ללמוד. שהרי מיתתם של שבעת העממים אינה דומה לענשו של ישראל שעבר עברה.

מכשפה אחד האיש ואחד האשה אם כן מה תלמוד לומר מכשפה מפני שרוב נשים מצויות בכשפים מיתתן במה רבי יוסי הגלילי אומר נאמר כאן מכשפה לא תחיה ונאמר להלן לא תחיה כל נשמה מה להלן בסייף אף כאן בסייף רבי עקיבא אומר נאמר כאן מכשפה לא תחיה ונאמר להלן אם בהמה אם איש לא יחיה מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה אמר לו רבי יוסי אני דנתי לא תחיה מלא תחיה ואתה דנת לא תחיה מלא יחיה אמר לו רבי עקיבא אני דנתי ישראל מישראל שריבה בהן הכתוב מיתות הרבה ואתה דנת ישראל מנכרים שלא ריבה בהן הכתוב אלא מיתה אחת בן עזאי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשף בסקילה אמר לו רבי יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה בסקילה אלא אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו להקיש עליהן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשף בסקילה.

סנהדרין סח. – ראה להלן ע"ז יח., עמ' תתסט.

### דברים כא יח, סנהדרין סח:

#### בן סורר ומורה

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ.

נאמר כאן "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם". אין מדובר כאן על גדול החוטא. חטאו של האיש הזה הוא באי שמיעה לאביו ולאמו. מדובר כאן על בן (א) בבית אביו ואמו. שאביו ואמו מייסרים אותו ותופשים בו. בן ולא איש. נשאלת אפוא השאלה מהו שִעור בגרות לענין זה? כיון שהפרשה מדברת על אב ובן, הרי שהתורה עוסקת במי שאפשר לומר עליו שהוא בן. ואינו איש כשלעצמו. ומבארים חכמים שמי שכבר (ב) אפשר היה לראות שאשתו הרה אילו נשא אשה, או מי שסימני גופו סימני בגרות הם, אינו נראה כבן בבית אביו אלא כאיש לעצמו.

מדובר כאן (ג) על בן, ולא על בת.

מה יהיה דינו של קטן? בפשטות, קטן לא נסקל כשם שאין (ד) מענישים קטן על אף חטא[[2196]](#footnote-2196). וכך אמנם אומרת המשנה. אמנם, האמוראים דורשים גם את ההלכה הזאת מהפסוקים בפרשתנו: בפרשתנו הוזכרו אב ובנו, אב המחזיק ביד בנו. ועם זאת – האיש ובנו עומדים (ה) כשני בעלי דין. האב והאם אמנם תופשים בבנם, אבל משמע שהוא צריך תפישה. הוא כבר קרוב להיות איש וקרוב בגבורתו לאביו.

ועוד דרשו מכאן האמוראים (ו) שהאב היה איש בשעה שהוליד את הבן הזה, שכי נאמר כי יהיה לאיש בן. שיהיה איש בשעה שיהיה לו בן. ואל"כ אינו נעשה בן סורר ומורה אע"פ שכאשר הבן סרר כבר היה האב גדול. (אמנם הרמב"ם לא פסק כן להלכה, אולי משום שסבר שממילא קטן אינו מוליד).

הפרשה עוסקת בבן שאיננו שומע בקול אביו ובקול אמו. במה באה לידי בטוי אותה אי-שמיעה? הקריאה של אביו ואמו היא שהבן זולל וסובא. מכאן שעסקינן דוקא בבן כזה שגוזל את הוריו (ז) ואוכל. ודוקא ברֶוַח, שאל"כ אין חשש שימשך אחר מעשיו.

הפרשה מדברת על מי שאינו שומע בקול אביו ובקול אמו. מי שאינו (ח) שומע בקולו של מקום אינו בכלל הזה[[2197]](#footnote-2197).

כי יהיה לאיש בן בן (ג) ולא בת בן (א) ולא איש קטן פטור (ד) שלא בא לכלל מצות.

כי יהיה לאיש בן, ולא כשיהיה בן לאשה. בן, ולא בת. בן, ולא איש קטן פטור שלא בא לכלל מצות (ספרי).

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא וכי יהיה לאיש בן בן (ה) הסמוך לגבורתו של איש.

אמר רב חסדא קטן שהוליד אין בנו נעשה בן סורר ומורה שנאמר (ו) כי יהיה לאיש בן לאיש בן ולא לבן בן האי מיבעי ליה לכדרב יהודה אמר רב אם כן לימא קרא כי יהיה בן לאיש מאי כי יהיה לאיש בן שמע מינה לכדרב חסדא ואימא כוליה להכי הוא דאתא אם כן נימא קרא בן איש מאי לאיש בן שמע מינה תרתי.

בן ולא (ב) הראוי לקרותו אב.

איננו שמע בקלנו בקולנו (ח) ולא בקולו של מקום.

(ז) אכל כל מאכל ולא אכל בשר שתה כל משקה ולא שתה יין אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין שנאמר זולל וסבא ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו ואומר כי סבא וזולל יורש וקרעים תלביש נומה.

איננו שומע בקול אביו ובקול אמו, יכול אפילו אמרו לו אביו ואמו להדליק את הנר ולא הדליק תלמוד לומר איננו שומע איננו שומע, לגזירה שוה מה איננו שומע האמור להלן זולל וסובא אף איננו שומע האמור כאן זולל וסובא ומה איננו שומע האמור להלן עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו אף איננו שומע האמור כאן עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו (ספרי).

נאמר כאן "וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא". האב והאם באים כאן כאחד, ואומרים "אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ". מכאן דרשו חכמים שאביו ואמו צריכים לומר זאת יחד בקול אחד. ואם אין להם קול אחד – לא יוכלו לדונו כבסו"מ. כמו כן אם אביו ואמו אינם יכולים לתפוש אותו ולהוציא אותו, ולומר את הדברים שעליהם לומר, לא יוכלו לדונו כבסו"מ. התיאור המפורט החריג "וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ", הוא תיאור שלא מופיע במצוות אחרות, והוא מלמד שחלק מהדין הוא תפישתו ע"י אביו ואמו.

מאי טעמא דאמר קרא איננו שמע בקלנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין.

ותפשו בו אביו ואמו ולא גדמין והוציאו אתו ולא חגרין ואמרו ולא אלמין בננו זה ולא סומין איננו שמע בקלנו ולא חרשין.

שמעת מינה בעינן קרא כדכתיב שאני הכא דכוליה קרא יתירא הוא.

סנהדרין סט. – ראה כריתות יא

סנהדרין סט. – ראה סנהדרין ב.-ד:, וראה ר"ה כו.

### ויקרא יד לז, סנהדרין עא.

כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר...

נאמר כאן "וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר". נזכר כאן נגע בלשון יחיד, אך קירות בלשון רבים. נגע אחד המכסה יותר מקיר אחד, הרי נגע בקרן זוית. הנגע צריך להיות בזוית, על שני קירות לפחות.[[2198]](#footnote-2198) (והרמב"ם למד מכך שהוזכרו אבנים בלשון רבים).

מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון כתיב קיר וכתיב קירת איזהו קיר שהוא כקירות הוי אומר זה קרן זוית.

סנהדרין עא. – ראה סנהדרין קיא:

### דברים כא יח, סנהדרין עא:

נאמר "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם". על אלו יסורים מדובר כאן? במה הם מיסרים אותו?

אותה שאלה נשאלת לגבי מוציא שם רע. שם נאמר: "וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה...". במה מיסרים אותו?

היסורים היחידים שמצאנו בתורה הם מלקות. נאמר "וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר". וראה דברינו בכתובות מו. כיון שאין אנו מכירים יסורים אחרים בתורה, עלינו להסיק שגם כאן – יסורים הם מלקות.

אמר רבי אבהו למדנו ויסרו מויסרו ויסרו מבן ובן מבן והיה אם בן הכות הרשע.

ויסרו אתו במכות. ולא ישמע אליהם, מלמד שמלקים אותו בפני שלשה (ספרי).

ואינו נסקל עד שיהו שם שלשה הראשונים שנאמר בננו זה זהו שלקה בפניכם.

### שמות כב א-ב, סנהדרין עב.:

#### גנב הבא במחתרת

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם.

התורה מבחינה כאן בין גנב הבא במחתרת לבין גנב הבא בגלוי: "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם". יש שני סוגי מציאת גנב. יש גנב הנמצא במחתרת. גנב כזה יֻכה ויומת ואין לו דמים, או לפחות: אם יֻכה ויומת אין לו דמים. תלוי איך נפסק את המשפט הזה, וראה להלן. לעֻמתו – גנב שלא בא במחתרת אלא בגלוי, לעיני השמש, אין להרגו ודמים לו, והוא משלם. (או: גנב שכבר יצא מהמחתרת אל אור השמש, והבעלים רדף אחריו והרגו – דמים לו. לא הותר לבעל הבית לרדוף אחריו ולהרגו, הותר לו להרגו רק בעודו במחתרת. וממילא למדנו שלא פטרתו התורה מדמים אלא כאשר הוא חודר אל ביתו). דוקא על הבא בגלוי אמרה התורה שישלם. מכאן עולה (א) שהבא במחתרת לא משלם. דוקא הבא בגלוי ישלם.

מדוע אם נמצא במחתרת והֻכה אין לו דמים? מסתבר שטעם הדבר (ג) הוא כי כן דרכו של אדם שמתעורר בלילה ושומע בחשך קולות של אדם החותר תחת הקיר ונכנס לביתו. בעל הבית המתעורר באמצע הלילה אינו יודע מיהו הבא ולשם מה בא. הוא מגן על ביתו וקם לעמוד על נפשו. התורה מתירה את דרכו זו של אדם כדרך סבירה ומותרת. מותר לאדם לעמוד על נפשו ונפש אנשי ביתו כשהוא חושש לה.

ומשום כך הלשון האמורה כאן היא "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים", כלומר: אם הוא הֻכה ע"י אדם שחשש לחייו, ובסוף נמצא שאינו אלא גנב, אין לו דמים, כי אדם שחודרים לביתו בלילה לא אמור לבדוק תחִלה לשם מה בא האורח הלא-קרוא. הוא חשש לנפשו ולכן הרג, ואין להאשימו על כך, לפחות בדיעבד. האם יש מצוה לכתחילה להרוג את הבא במחתרת? תלוי איך נקרא את הפסוק[[2199]](#footnote-2199). האם התורה אומרת שאם ימצא במחתרת – והכה ומת אין לו דמים, או שהיא אומרת שאם ימצא במחתרת והֻכה ומת – אין לו דמים. כך או כך, לא נאמר "והכיתו והמתו" אלא "והֻכה ומת". כל אדם שיכהו (ב) כדי להציל את בעל הבית, לאו דוקא בעל הבית, אין לו דמים. אם יֻכֶּה הגנב וימות, אין חשיבות לשאלה ע"י מי הֻכָּה ובאיזו מיתה. אין לו דמים. (ומלשון המדרש (יא) משמע שהוא רואה בכך חיוב לכתחילה, בכל מיתה ובכל אדם שאתה יכול להמיתו[[2200]](#footnote-2200). אמנם, לכאורה נראה שהטעמים חִלקו אחרת).

התורה תארה גנב הבא במחתרת, כלומר: חותר תחת קיר הבית כדי להכנס הביתה, ובתוך מחתרתו הוא נמצא. ככל תאורי התורה, ברור שהתורה מתארת תאור וכוונתה הוא וכל הדומה לו. התורה כתבה (ו) במחתרת כדוגמא לגנב הבא בסתר[[2201]](#footnote-2201), כשם שהיא הביאה את זריחת השמש כדוגמא לגנב הבא בגלוי. התורה אמרה "אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו" ולא "אם בשעת השמש ימצא הגנב" וכד', כלומר: השאלה היא לא האם היתה שם שמש, אלא האם הוא דומה לבא במחתרת או לבא בשמש. השאלה היא לא בהכרח היכן נמצא הגנב אלא האם דינו כדין בא בהסתר. וכאן נשאלת השאלה מה ההבדל המהותי בין מי שבא במחתרת לבין מי שבא לאור השמש?

מדוע הבא במחתרת אין לו דמים? בארנו לעיל, (ג) שהבא במחתרת עלול להרוג את בעל הבית. מכאן[[2202]](#footnote-2202) למדנו (ד) כלל: אם בא אדם להרגך, השכם והרגו. דרכו של אדם לעמוד על נפשו והתורה מתירה זאת. ומכאן מסתבר שזה (ה) ההבדל בין בא בגלוי לבין בא במחתרת: אם בעל הבית חושש לנפשו ושומע קול אדם שעלול להרוג, דינו כדין בא במחתרת. אם אינו עלול להרוג – דינו כדין בא בגלוי.[[2203]](#footnote-2203) אמנם נחלקו לשונות הברייתות כאן בשאלה האם דוקא כאשר ברור שהוא עלול להרוג הורגים או שדוקא אם ברור שאינו הורג אין הורגים. ולכאורה הדעה הראשונה מפסקת את הפסוקים שלא כפשוטם. אך נראה שכונת התורה שבכל מקום סכנה וספק סכנה – הצלת בעל הבית קודמת. דוקא אם זרחה השמש כלומר ברור שהגנב הזה לא בא להרוג – דוקא אז דמים לו. (וכפי שבארנו לעיל).

התורה איננה מדברת כאן (ו) דוקא על מחתרת ודוקא על שמש. דִבר הכתוב בהווה. דרכו של גנב להכנס במחתרת, ודרכו של גנב כזה להיות מסוכן. גם הבא בדרך אחרת כגון זו הוא ודאי גנב וודאי מסוכן, (ז) ורשאי בעה"ב להתגונן בפניו. כיון שמדובר כאן על התגוננות מפני סכנה, לא (ז) חלים כאן דיני מיתה שבכל התורה, המצריכים התראה ובירור. בעל הבית במלחמה. הוא נלחם על נפשו ומגן על נפשו ונפש בני ביתו. משום כך הוא יכול להרוג (י) גם בשבת, שהרי הוא לא מקים כאן מצות הריגת מחויב מיתה, אלא רק מגן על עצמו.

ר' ישמעאל לומד מכאן (ח) לכל סכנת חיים, שמותר לעבור עברה כדי להציל את המסוכן. שכן מצאנו שבשעת סכנה מתירה התורה אִסור כדי שיוכל האדם לחיות. ממילא למדנו שמותר לעבור על אִסורים שבתורה כדי לחיות. והתורה לא העמידה את דבריה במקום פקוח נפש.

אמר רבא (ג) מאי טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי ואי קאי לאפאי קטלינא ליה והתורה (ד) אמרה אם בא להורגך השכם להורגו.

היה בא במחתרת ושבר את החבית אם יש לו דמים חייב אם אין לו דמים (א) פטור.

אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא (א) פטור מאי טעמא בדמים קננהו.

אם במחתרת אין לי אלא במחתרת מנין לרבות את חצרו וגנתו ת"ל ימצא הגנב מכל מקום אם כן למה נאמ' במחתרת במחתרת והכה ומת יצא חוץ למחתרת דמים לו אין לי אלא במחתרת מנין לרבות כל [דבר ת"ל במחתרת כל דבר (ו) שהוא כמחתרת יכול יהא צריך עדים] [ת"ל במחתרת היא מחתרת (ז) היא עדותו אם כן למה נאמר ימצא לעינין] [שלמעלה חמשה בקר וג' יכול ישלם על פי עצמו ת"ל ימצא אין ימצא] [בכל מקום אלא בעדים. והכה (ב) בכל אדם ומת בכל דבר. אין לו דם] [אין לו דמים בין בחול בין בשבת ולהלן הוא אומר דם לו דמים לו] [בין בחול בין בשבת. אם זרחה השמש עליו וכי עליו] [בלבד חמה זורחת והלא על כל העולם כולו היא זורחת אלא מה] [זריחת השמ]ש שהיא ב<ג>לוי כך כל דבר שהוא בגלוי מה [זריחת השמש] [שהוא שלם לו] (שהוא שלום לו) דם לו (ה) דמין לו בין בחול ובין בשב[ת כך] [כל דבר ש]הוא שלם לו <דם לו דמים לו> בין (י) בחול (ו)בין בשבת וכן הוא אומ' כי כ[אשר יקום] איש על רעהו וגומ' הרי זה כזה מה זה ספק נפשות אף זה ספק נפשות מה זה אם מיחה בידו להורגו קודם והורגו אף זה אם מיחה בידו להורגו קודם והורגו. דמים לו <שלם> ישלם הא (א) אם א[ין] לו דמים אין משלם (מכילתא דרשב"י)

רבי אליעזר בן יעקב אומר הרי שהיו לפניו כדי יין וכדי שמן ושברן כשהוא חותר, כל זמן שהוא יודע שבשלום עמו והרגו הרי זה חייב, לכך נאמר דמים לו שלם ישלם (מכילתא).

אין לו דמים אם זרחה השמש עליו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא (ה) אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו ואם לאו אל תהרגהו.

אם זרחה השמש עליו דמים לו וכי השמש עליו בלבד זרחה אלא (ה) אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו ואם לאו הרגהו.

והכה בכל (ב) אדם ומת בכל מיתה (יא) שאתה יכול להמיתו.

מחתרת אין לי אלא מחתרת גגו חצירו וקרפיפו מנין תלמוד לומר (ו) ימצא הגנב מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר מחתרת מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת.

מחתרת אין לי אלא מחתרת גגו חצירו וקרפיפו מנין תלמוד לומר ימצא הגנב מכל מקום אם כן מה תלמוד לומר מחתרת (ז) מחתרתו זו היא התראתו.

דמים לו בין בחול בין בשבת אין לו דמים בין בחול (י) בין בשבת.

מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת נענה רבי ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו (ח) קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת...

סנהדרין עב.: - ראה סנהדרין מג.

### דברים כב כה-כז, סנהדרין עג.

#### דיני הצלה

כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ: וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ.

בכל מקום שבו יכולה היתה הנערה להנצל מהעברה ולא עשתה כן – חיבת מיתה. כל מקום שבו אילו היתה צועקת היה בא לה מושיע, חיבת לצעוק[[2204]](#footnote-2204), שהרי יש להניח שאדם שישמע את קולה יבוא להושיע. התורה מניחה שדרך העולם היא שהשומע את הקול מושיע את הנערה. מן הסתם הוא (א) גם לוחם באיש התוקף אותה, כדרכו של הבא להושיע אדם מיד תוקפו. (וכפי שכבר התבאר לעיל עמ' תשנו, דרך האדם שבמקום שהוא צריך לעמוד על נפשו מפני מי שעלול לתקוף, דרכו להרוג את התוקף, והתורה מתירה זאת).

התורה מדמה את הנערה לנרצח. אֹנס נערה כרציחתה. (פשט הפסוק הוא שכמו שאין הנרצח אשם ברציחתו כך אין הנאנסת בשדה אשמה באנסה. ואולם, מדוע השתמשה התורה דוקא בדִמוי הזה? כי מדובר כאן על מעשה חמור כרצח[[2205]](#footnote-2205). הבא על נערה ופוגמה (ב) כאילו רוצח אותה[[2206]](#footnote-2206)). על דמו של נרצח אסור לעמוד, שהרי (ג) אמרה תורה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". כל אדם חיב להציל את חברו מן הסכנה[[2207]](#footnote-2207). (וכפי שכבר התבאר (ט) לעיל עמ' תשנו, התורה מתירה לאדם לנהוג כדרך האדם שבמקום שהוא צריך לעמוד על נפשו מפני מי שעלול לתקוף אותו, דרכו להרוג את התוקף). מכאן שבשעת סכנה ממיתים את השוכב או (ד) את הרוצח ומצילים את הנרצח או את הנערה.[[2208]](#footnote-2208)

התורה עומדת על כך שאין לנערה חטא מות כי גם אילו קראה לא היה לה מושיע. ממילא למדנו שבמקום שאילו קראה היה לה מושיע, היה מושיע אותה מאותו חטא מות. מדובר כאן אפוא על מקום שבו יש נערה שיש להושיעה, ויש חטא מות שצריך למנוע, שאל"כ למה לִמדה התורה שבאין מושיע אין לנערה חטא מות. מכאן אנו למדים שההתר להרוג את הרודף ולהציל את הנרדף תלוי בשני תנאים אלה. שיהיה נרדף שצריך הצלה[[2209]](#footnote-2209), ושיהיה חטא (ה) שחיבים עליו מיתה. התורה דִברה על נערה מאורשה, אך מסתבר שכך יהיה הדין בכל אִסור עריות שחייבים עליו מיתה[[2210]](#footnote-2210). ראב"ש סובר שגם השבת נרדפת היא, כי גם היא כמו הנערה, תחֻלל אם לא נצילנה[[2211]](#footnote-2211). אבל חכמים לומדים שההצלה היא דוקא הצלה של אדם[[2212]](#footnote-2212), כמו (ז) הנערה האמורה כאן.

ר"ש סובר שהמחלל את שם קדשו של ה' ודאי לא גרע ממחלל אשה. לכן ודאי שגם את שם קדשו של ה' יש להציל בנפשו של המחלל. ר"ש כדרכו לומד ק"ו, וסובר שחִלול שם ה' הוא כמו פגיעה בו. (ואפשר שמקור הדבר הוא שהתורה לִמדה בפרשת מקלל שם ה' את מכה נפש אדם ומכה נפש בהמה ונותן מום באדם, הרי שיש שם פגיעות שונות במדרגות שונות, והמדרגה החמורה ביותר היא מקלל שם ה'[[2213]](#footnote-2213)). מכאן בא בנו, ראב"ש, ואומר שאם חִלול הוא פגיעה בקֹדש, הרי גם על השבת (ו) נאמר שהעובר עליה מחלל אותה, וא"כ גם עליה נגן אף בנפש הרודף. כמו שנצטוינו לשמור על שם ה' מפני חִלול, כך נצטוינו לשמור על השבת מפני חִלול. שהרי על שניהם נאמר שהעובר עליהם מחלל אותם, ואם כך – הרי שניהם קֹדש שיש לשמור שלא יתחלל.

וראה גם דברינו בב"ק כז.כח. שם הבאנו מקור נוסף לכך שאפשר להציל את הנרדף.

מניין לרודף אחר חבירו להרגו (ד) שניתן להצילו בנפשו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך.

מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו (ג) תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך.

כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו מרוצח מעתה (ב) הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו.

תנא דבי רבי ישמעאל ואין מושיע לה הא יש מושיע לה (א) בכל דבר שיכול להושיע.

מנא הני מילי אמר קרא ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה חטא אלו חייבי כריתות מות אלו חייבי מיתות בית דין כל הני למה לי צריכי דאי כתב רחמנא נער משום דלאו אורחיה אבל נערה דאורחה אימא לא ואי כתב רחמנא נערה משום דקא פגים לה אבל נער דלא קא פגים ליה אימא לא ואי כתב רחמנא הני משום דהאי לאו אורחיה הוא והא קא פגים לה אבל שאר עריות דאורחייהו ולא נפיש פיגמייהו אימא לא כתב רחמנא חטא ואי כתב רחמנא חטא הוה אמינא אפילו חייבי לאוין כתב רחמנא מות ואי כתב רחמנא מות הוה אמינא חייבי מיתות בית דין אין חייבי כריתות לא כתב רחמנא חטא ולכתוב רחמנא חטא מות ולא בעי נער ונערה (ה) אין הכי נמי ואלא נער נערה (ז) חד למעוטי עובד עבודה זרה וחד למעוטי בהמה ושבת ולרבי שמעון בן יוחי דאמר עובד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו למה לי חד למעוטי בהמה וחד למעוטי שבת סלקא דעתך אמינא תיתי שבת מחילול חילול מעבודה זרה ולרבי אלעזר ברבי שמעון דאמר מחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו דאתיא שבת (ו) מחילול חילול מעבודה זרה מאי איכא למימר חד מיעוט למעוטי בהמה ואידך איידי דכתב רחמנא נער כתב נמי נערה.

רבי שמעון בן יוחי אומר העובד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו מקל וחומר ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו פגם גבוה לא כל שכן[[2214]](#footnote-2214).

#### הצלה בעברה

נאמר כאן "וְלַנַּעֲרָ לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה: כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ". כפי שכבר בארנו לעיל, פשט הפסוק הוא שכמו שאין הנרצח אשם ברציחתו כך אין הנאנסת בשדה אשמה באנסה. ואולם, מתוך שהתורה השתמשה בדִמוי הזה אנו למדים שמדובר על מעשה חמור כרצח, שהבא על נערה ופוגמה כאילו רוצח אותהקפח. מכאן (ח) שאסור לבא על הערוה כדי להנצל ממות, כמו שאסור להרוג כדי להנצל ממות. זה אינו אֹנס.

כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש (ב) רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילו בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ומקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה (ח) תהרג ואל תעבור.

ולנערה לא תעשה דבר וכי מה למדנו לרוצח מעתה, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה להלן לא חלק בו בין יום ללילה אף כאן לא תחלוק בו בין יום ללילה, (ט) מה כאן אם קדמו והרגו פטור, אף להלן אם קדמה והרגתו פטורה, ומה להלן היו לה מושיעין הימנו והרגתו חייבת, אף כאן היו לו מושיעין הימנו והרגו חייב (מכילתא).

סנהדרין עג. – ראה ב"ק פא:

### ויקרא כב לב, סנהדרין עד.

#### קִדוש שם ה'

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’: וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד: וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח תּוֹדָה לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ: בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר אֲנִי ה’: וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’.

התורה מנמקת ומסכמת את הפרשיה בפסוקים: "וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’", ע"פ פשוטם הפסוקים האלה הם סִכום ונִמוק למצוות האמורות לפניהם. אל תעשו את כל המעשים האלה כדי שלא תחללו את שם קדשי. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שאין לחלל את שם ה', אלא יש לקדשו בתוך בני ישראל. (וכפי שכתבנו בהקדמה לספרנו בעמ' טז). רצון ה' שיתקדש שמו בתוך בני ישראל.

צריך אפוא לקדש את שם ה' בתוך בני ישראל. קִדוש שמו של ה' האמור כאן, (ומניעת חִלול שמו), הם בתוך בני ישראל, כאמור כאן. המצוה היא שיתקדש שם ה' בתוך עדת ישראל. בפרסום[[2215]](#footnote-2215).

מהו קִדוש שם ה' בתוך בני ישראל? עדה היא לפחות עשרה אנשים, כפי שבארנו בפסחים סד. ובסנהדרין ב.-ד:, וכפי שלמדו חכמים מעדת המרגלים. משמע שעשרה אנשים מישראל הם כעדת ישראל. וודאי אם הם יותר, כמו מאתים וחמשים אנשיו של קרח שגם הם נקראו עדה. אבל אם אין עשרה מישראל – אין זה "בתוך בני ישראל". כאשר יש עדה, יש תוך, כפי שנאמר על עדת קרח "הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע". אע"פ שהיא עדה קטנה, היא עדה. ונאמרה בה אותה לשון שנאמרה למחרת על כל ישראל: "הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע". כל עדה ועדה היא כעדת ישראל. אבל אם אין עשרה מישראל – אין זה "בתוך בני ישראל".

חכמים בארו שהמצוה הזאת מתקימת אפילו במקום פקוח נפש. אסור לחלל את שם ה' אפילו אם נפשו מסתכנת בכך. (אולי גם הלכה זו נלמדה מהפסוק "וְאָהַבְתָּ אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ", ששיך גם לקִדוש שמו, וראה דברינו בברכות נד. סא: קדוש שם ה' הוא חלק מאהבת ה' בכל מאד).

אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה וכולהו ישראל אף כאן עשרה וכולהו ישראל.

סנהדרין עד. – ראה ברכות נד. סא:

סנהדרין עד. – ראה יומא פה:

### מלכים ב ה יח, סנהדרין עד:

#### פִקוח נפש לגוי על עברותיו

האם גוי מצֻוֶּה לההרג ולא לעבור על מצוות בני נח? לפחות על שלש החמורות?קצח ראב"א מבקש להשיב על השאלה הזאת מהמעשה באלישע ונעמן:

וַיֹּאמֶר נַעֲמָן וָלֹא יֻתַּן נָא לְעַבְדְּךָ מַשָּׂא צֶמֶד פְּרָדִים אֲדָמָה כִּי לוֹא יַעֲשֶׂה עוֹד עַבְדְּךָ עֹלָה וָזֶבַח לֵאלֹהִים אֲחֵרִים כִּי אִם לַה’: לַדָּבָר הַזֶּה יִסְלַח ה’ לְעַבְדֶּךָ בְּבוֹא אֲדֹנִי בֵית רִמּוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת שָׁמָּה וְהוּא נִשְׁעָן עַל יָדִי וְהִשְׁתַּחֲוֵיתִי בֵּית רִמֹּן בְּהִשְׁתַּחֲוָיָתִי בֵּית רִמֹּן יִסְלַח נא ה’ לְעַבְדְּךָ בַּדָּבָר הַזֶּה: וַיֹּאמֶר לוֹ לֵךְ לְשָׁלוֹם וַיֵּלֶךְ מֵאִתּוֹ כִּבְרַת אָרֶץ.

אלא שהגמ' דוחה את הלִמוד הזה.

אמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב כתיב לדבר הזה יסלח ה' לעבדך בבוא אדני בית רמון להשתחות שמה והוא נשען על ידי והשתחויתי וכתיב ויאמר לו לך לשלום ואם איתא לא לימא ליה הא בצנעה הא בפרהסיא.

### ויקרא יח יז, כ יד, סנהדרין עה

בפרשת אחרי מות, העוסקת באִסורי העריות, נאמר:

עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא.

בפרשת קדושים, העוסקת בענשי העריות, נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם.

בפרשת אִסורי עריות הוזכרו אשה ובתה ובפרשת ענשי עריות הוזכרו אשה ואִמה. הלוקח אשה ובתה והלוקח אשה ואִמה חד הן. ואכן, את שני האִסורים (א) כִנתה התורה בשם זִמה. זהו אותו מעשה והתורה קוראת לו זִמה.

בשני המקרים הזִמה היא אותה זִמה, שהרי בשני המקרים לקח אשה ובתה (או אשה ואמה, והיינו הך). אלא שבפעל אין זה אותו מעשה. שהרי ברור שאין שום אִסור בראשונה מביניהן. אם לקח אשה ואח"כ לקח את אִמה – אין שום אִסור בראשונה שלקח. ואם לקח אשה ואח"כ לקח את בתה – אין שום אִסור בראשונה שלקח. איננו חיב על אשתו.[[2216]](#footnote-2216) אלא שמתוך שנִסחה התורה את דבריה כך, ולא כתבה ערות בת אשתך לא תגלה, אנו למדים ששוים דיני בא על אם אשתו לדיני בא על בת אשתו, אלה ואלה זמה הן, אלה ואלה אסורים, ואלה ואלה בשרפה. כי מעשה אחד הוא וזִמה הוא. שהרי בשני המקרים לקח אשה ובתה.

כשעסקה התורה באִסור בת אשתו, אסרה גם את בת בנה ובת בתה. עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ. ולפי מה שבארנו, ששוים דיני אשה ובתה לדיני אשה ואמה, מתחיב מכאן (ב) שהאִסור והעֹנש חלים גם על אם אבי אשתו ואם אם אשתו, הנשים שיחד עמן הביאה על אשתו היא ביאה על אשה ובת בנה או בת בתה. שהרי הבא על אם אם אשתו או אם אבי אשתו בא על אשה ובת בתה או על אשה ובת בנה, ולפי מה שראינו לעיל, האִסור הוא אותו אִסור.

בת הבן ובת הבת נאסרו גם אצל האיש עצמו, כפי שנאמר: "עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה". אמנם לא נאמרה כאן זמה, וגם הבת עצמה לא נזכרה כאן, אבל גם כאן הוזכרו בת הבת ובת הבן, וגם כאן נאמר "כי ערותך הנה", (ג) כמו שעל בנות אשתו נאמר "שארה הנה". בנותיו של אדם הן ערותו, בנותיה של אשה הן ערותה. או שארה. נאסרו בנותיו של אדם עליו כי ערותו הנה, ונאסרו בנות אשתו כי שארה הנה. צאצאיותיו נאסרו כמו צאצאיותיה של אשתו. מכאן אנו למדים שגם בצד האיש, נאסרו לא רק בנות בניו אלא גם בנותיו, ובנותיו ונכדותיו בשרפה.

הלִמוד מאשה ואמה לאשה ובתה ולהפך, הוא לִמוד ברור, גם אשה ובתה הן זמה וגם אשה ואמה הן זמה כי שני האִסורים חד הם, בצורה שהתורה הזכירה אותם. התורה נקטה לשון אשה ואמה ואשה ובתה והיינו הך. אבל הלִמוד מבנות אשתו לבנותיו שלו (ערותך הנה כמו שארה הנה) מעורר קושיות. אם אפשר ללמוד מערוה לערוה בגלל בִטוי כזה – מדוע לא נשוה לגמרי את קרובות האיש לקרובות אשתו, ונאמר שגם אמו, אם אביו ואם אמו, אסורות עליו ומיתתן בשרפה? אם למדנו מאשה ובת בנה ובת בתה גם על בתו ובת בנו ובת בתו, וגם על אם אמה ואם אביה של אשתו, מדוע לא נשלים את הלִמוד ונאמר שגם אם אביו ואם אמו שלו בכלל הזה?

על אמו אין אנו יכולים לומר כך, כי נאמר במפורש שענשה בסקילה. אמנם, למ"ד שהסקילה חמורה משרפה אפשר לומר שגם הן בשרפה, אלא שבגלל החומרה המיוחדת הנוספת שיש בבא על אמו הוסיפה בה התורה והחמירה את דינה משרפה לסקילה. אלא שאם כך עִקר חסר מן הספר. למה לא נאמרו בקרובותיו אלא אִסורה של אמו ובסקילה, ולא נאמרה בהם כלל השרפה?

מכאן שאי אפשר להשוות לגמרי את קרובותיו שלו לקרובות אשתו. אִסור הזִמה שנאמר בקרובות אשתו אינו כולל את קרובותיו שלו: אמו ואם אמו ואם אביו. הבסיס לחיוב באם אמה ואם אביה של אשתו הוא ההנחה שהן שוות לאִמה, כמו שבת בתה ובת בנה שוות לבתה. אם אין הן (ד) שוות – בטל כל הלִמוד.[[2217]](#footnote-2217) כמו כן ברור שההשואה בין קרובותיו שלו לקרובותיה שלא אשתו אינה יכולה לאסור על אדם את כלת אשתו. התורה גזרה סקילה על אמו וכלתו, הדמוי בין קרובותיו לקרובותיה הוא דוקא לגבי הנשרפים, שהם נדונים משום קרבת אם לבתה או אב לבתו. אמו וכלתו אינן דומות לזו, (ה) והראיה שהרי התורה גזרה עליהן סקילה, ואין ללמוד מהן לגבי קרובות אשתו או מקרובות אשתו על קרובותיו.

לכן, אי אפשר ללמוד מכאן לחיב אדם על אם אביו ואם אמו.

אביי למד מכך שעל כלתו ואמו (ו) נאמר "היא". "אמך היא", "אשת בנך היא", אסרה התורה את אמו משום החומרה המיוחדת שיש דוקא באמו, שהרי אמך היא. ואסרה את כלתו כי אשת בנך היא. אי אפשר לרבות מכאן נשים נוספות שבהן החומרה המיוחדת הזאת אינה קימת, וממילא בטל האִסור.[[2218]](#footnote-2218)

מהדִמוי לפסוק העוסק באִסור אנו למדים שהאִסור הזה שעליו נאמר זִמָּה הִוא כולל גם את אם אמה ואם אביה, אבל זמה אחת היא. לכן אם בא על אמה ואם אמה ואם אביה, לדעת חכמים אינו לוקה אלא אחת, שהרי היא אִסור אחד. (שלא כמי שבא על בת אשתו ובת בנה ובת בתה, שכל אחת מהן אמורה בפירוש, לגבי חמותו ואמה כלן כלולות בפסוק אחד "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא". ואפשר שה"ה לשם כי הכל זמה אחת).

#### אֹתוֹ וְאֶתְהֶן

נאמר כאן "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן", נשאלת השאלה למה נאמר אתהן. מדוע לשרוף את הראשונה מביניהן, הלא אותה נשא כדין ובא עליה כדין? אפשר לפרש (ז) שאכן שורפים את אחת מהן, את השניה מביניהן, התורה כתבה אשה ואמה וכתבה אשה ובתה והיינו הך. השניה מביניהן נשרפת, וכיון שאמרה התורה אשה ואמה אמרה אתהן, כי אחרי שהוזכרו שתי נשים אי אפשר לכתוב לשון יחיד. והתורה כתבה לשון רבים כי לפעמים שורפים את האם ולפעמים את הבת, (כלומר: כאשר נשא תחִלה את הבת שורפים את האם, וכאשר נשא תחִלה את האם שורפים את הבת). אפשר לפרש שכמו שלמדנו לעיל, הפסוק מדבר לאו דוקא על אמה אלא גם אם-אמה ואם-אביה בכלל, (שהרי נאסרו בכלל זה גם אשה ובת בתה, וממילא נאסרו גם אשה ואם אמה), וגם הן נשרפות (ט). (ולפי הפירוש הזה "אתהן" מתיחס לאו דוקא לאשה ואמה שהוזכרו במפורש בפסוק לפני כן, אלא לנשים שנלמדו מכלל הפסוק הזה). לפי הפירוש שמדובר כאן על אמה של האשה. אפשר שתנתן כאן תשובה לשאלה אחרת. לגבי לקיחת אשה אל אחותה נאמר: "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ", האִסור הוא דוקא בלקיחתן שתיהן יחד. עם מותה של האחת הותרה אחותה. מה יהיה הדין באשה ובתה? אפשר ללמוד מהמלים "בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן", שדוקא כאשר (ח) שתיהן יחד יש דין שרפה. ואכן רבא מבאר שר' ישמעאל פוסק שגם אִם אשתו כבר מתה, אֵם אשתו בשרפה, כמו שנאמר כאן, ואילו ר"ע דורש שדוקא אם אפשר לדון "אתהן", את שתיהן, שתיהן חיות – אז נשרפים החוטאים, האיש וחותנתו.

ר' יהודה לומד שאסור לבא על אשה ובתה. ואסור לבא על שתיהן, כלומר: ברור שאין כל אִסור בראשונה, אבל כשבא על השניה נאסרה גם הראשונה, שהרי כשיבא עליה נמצא שבא על אשה ובתה. כל עוד לא בא על השניה – לא נאסרה הראשונה. אבל משבא על השניה – כעת גם הראשונה היא חלק מ"אשה ובתה" או "אשה ואת אמה".

#### ביאת אדם על בתו

כפי שבארנו כאן, לא התפרש בתורה שאסור לאדם לבוא על בתו. נזכרו בת בתו ובת בנו, אבל בתו עצמה לא נזכרה. הזכרנו לעיל שגם היא נכללה (ג) בדרשות המדמות את העריות הקרובות לאיש לעריות הקרובות לאשתו.

פשוט שבתו אסורה, שהרי לא (י) יתכן שהבא על בנות בניו עבר על גִלוי עריות והבא על בתו מותר. ואביי אכן לומד זאת בק"ו, ורבא לומד זאת מהמלים "כי ערותך הנה" וכמו (ג) שבארנו לעיל. אם בת בנו ובת בתו ערותו הן – הרי גם בתו ערותו היא. ומהפסוק "לא תגלה ערותן כי ערותך הנה" ממילא למדנו שאסור לגלות את ערות עצמו.

אבל אבוה דר' אבין הביא מקור אחר להלכה זו: נאמר "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". הפסוק הזה נאמר בפרשת הכהֻנה, ועוסק דוקא בקדושת הכהֻנה, ומסתבר שהתנא לומד ממנו גם את פשוטו. אך (יא) הוא מוסיף ולומד שאם בת כהן חיבת שרפה משום שהיא מחללת את אביה, גם הבא על בתו יצר חִלול, ולכן גם הוא בכלל האמור כאן. שהרי למה אמרה התורה "ובת איש כהן" ולא אמרה "ובת כהן"? התנא למד מכאן שנושא הפרשיה הוא האיש. אם הוא איש כהן – בתו מחללתו בכל ביאה של זנות. אבל כל איש שיש לו חִלול ע"י בתו בכלל הזה. האיש הוא נושא הפסוק. אפשר שהתנא הזה מבקש ללמוד ממנו גם ע"פ הדרך לקרוא בו כך: "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת אֶת אָבִיהָ – הִיא מְחַלֶּלֶת בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף" לעיל (סנהדרין נ:נא.) דחתה הגמ' אפשרות ללמוד כך (וראה לעיל עמ' תשכח).[[2219]](#footnote-2219) וגם כאן, משמע שהוא אסמכתא. אביי ורבא, שהם עצמם למדו את ההלכה האמורה כאן ממקורות אחרים, נִסו להשיב על הקושיות על התנא הזה. התנא דרש שכל בת שתזנה את אביה – בשרפה. מכאן שהבא על בתו בשרפה.

לפ"ז האזהרה למיתה הזאת כתובה בפרשת קדשים "אַל תְּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ". לפי פשוטו, כונת הפסוק הזה היא אל תגרום לבתך להיות זונה, אל תחלל את בתך ע"י עשיתה זונה, אם ע"י (יג) העמדתה לזנות ואם ע"י עשית (יד) מעשים שיגרמו לה לעשות כן. אבל התנא הזה דורש אל תזנה עם בתך, משום שגם הבא על בתו, ודאי מחלל אותה להזנותה, במו ידיו.

איש אשר יקח את אשה ואת אמה אין לי אלא אשה ואמה בת אשה ובת בתה ובת בנה מנין נאמר (א) כאן זמה ונאמר להלן זמה מה להלן בתה ובת בתה ובת בנה אף כאן בתה ובת בתה ובת בנה מנין לעשות זכרים כנקבות נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה מה להלן זכרים כנקבות אף כאן זכרים כנקבות (ב) מנין לעשות למטה כלמעלה נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה מה להלן למטה כלמעלה אף כאן למטה כלמעלה ומה כאן למעלה כלמטה אף להלן למעלה כלמטה.

אמר רבא אמר לי רב יצחק בר אבודימי אתיא (ג) הנה הנה אתיא (א) זמה זמה.

אמר אביי הכי קאמר (ב) מנין לעשות שלשה דורות למעלה כשלשה דורות למטה נאמר למטה זמה ונאמר למעלה זמה מה למטה שלשה דורות אף למעלה שלשה דורות ומה בעונש עשה למטה כלמעלה אף באזהרה נמי עשה למעלה כלמטה רב אשי אמר לעולם כדקתני ומאי למטה למטה באיסור אי מה היא אם אמה אסורה אף הוא אם אמו אסורה.

אמר אביי (ו) אמר קרא אמך היא משום אמו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אם אמו רבא אמר בין למאן דאמר דון מינה ומינה ובין למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה לא אתיא למאן דאמר דון מינה ומינה מה היא אם אמה אסורה אף הוא נמי אם אמו אסורה ומינה מה היא בשריפה אף הוא נמי בשריפה למאן דאמר שריפה חמורה איכא למיפרך מה להיא שכן אמה בשריפה תאמר בהוא שאמו בסקילה ועוד אמו בסקילה אם אמו בשריפה ועוד מה היא לא חלקת בה בין אמה לאם אמה אף הוא נמי לא תחלוק בו בין אמו לאם אמו ולמאן דאמר סקילה חמורה (ד) מהאי קושיא לא נידונה ולמאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה מה היא אם אמה אסורה אף הוא נמי אם אמו אסורה ואוקי באתרה התם הוא דבשריפה אבל הכא בסקילה כדאשכחן באמו למאן דאמר שריפה חמורה איכא למיפרך מה להיא שכן אמה בשרפה תאמר בהוא שאמו בסקילה ועוד הוא כהיא מה היא לא חלקתה בה בין בתה לאם אמה אף הוא לא תחלוק בו בין בתו לאם אמו ולמאן דאמר סקילה חמורה (ד) מהאי קושיא לא נידונה. אי מה הוא כלתו אסורה אף היא כלתה אסורה אמר אביי (ו) אמר קרא אשת בנך היא משום אשת בנך אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אשת בנה רבא אמר בין למאן דאמר דון מינה ומינה בין למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה לא אתיא למאן דאמר דון מינה ומינה מה הוא כלתו אסורה אף היא נמי כלתה אסורה ומינה מה הוא בסקילה אף היא נמי בסקילה למאן דאמר סקילה חמורה איכא למיפרך מה להוא שכן אמו בסקילה תאמר בהיא שאמה בשרפה ועוד בתה בשרפה וכלתה בסקילה הוא בעצמו יוכיח דבתו בשרפה וכלתו בסקילה אלא מה הוא לא חלקת בו בין אמו לכלתו אף היא לא תחלוק בה בין אמה לכלתה ולמאן דאמר שרפה חמורה (ה) מהאי קושיא לא נידונין ולמאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה מה הוא כלתו אסורה אף היא כלתה אסורה ואוקי באתרה התם הוא דבסקילה אבל הכא בשרפה כדאשכחן באמה למאן דאמר סקילה חמורה איכא למיפרך מה להוא שכן אמו בסקילה תאמר בהיא שאמה בשרפה ועוד מה הוא חלקת בו בין בתו לכלתו אף היא תחלוק בה בין בתה לכלתה ולמאן דאמר נמי שרפה חמורה (ה) מהאי קושיא לא נידונין.

א"ר אבהו א"ר יוחנן שארה הנה זמה היא הכתוב עשאן לכולן זמה אחת.‎ (כריתות טו).

אתו ואתהן אותו ואת אחת מהן דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אותו ואת שתיהן.

מאי בינייהו אמר אביי משמעות דורשים איכא בינייהו רבי ישמעאל סבר אתו ואתהן (ז) אותו ואת אחת מהן שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא ואם חמותו מדרשא אתיא רבי עקיבא סבר אתו ואתהן אותו ואת שתיהן (ט) ואם חמותו הכא כתיבא רבא אמר חמותו לאחר מיתה איכא בינייהו רבי ישמעאל סבר חמותו לאחר מיתה בשרפה ורבי עקיבא (ח) סבר איסורא בעלמא.

בתו מאנוסתו מנין האמר אביי (י) קל וחומר על בת בתו ענוש על בתו לא כל שכן וכי עונשין מן הדין גלויי מילתא בעלמא הוא רבא אמר אמר לי רבי יצחק בר אבדימי אתיא (ג) הנה הנה אתיא זמה זמה תני אבוה דרבי אבין לפי שלא למדנו לבתו מאנוסתו הוצרך הכתוב לומר (יא) ובת איש כהן אי מה בת כהן היא בשרפה ואין בועלה בשרפה אף בתו מאנוסתו היא בשרפה ואין בועלה בשרפה אמר אביי אמר קרא את אביה (יב) היא מחללת מי שמחללת את אביה יצתה זו שאביה מחללה רבא אמר בשלמא התם אפיקתיה מדינא דבת כהן ואוקימתה אדינא דבת ישראל הכא אדינא דמאן מוקמת ליה אדינא דפנוייה מוקמת ליה.

אל תחלל את בתך להזנותה יכול בכהן המשיא את בתו ללוי וישראל הכתוב מדבר תלמוד לומר להזנותה בחילול שבזנות הכתוב מדבר (יג) במוסר את בתו שלא לשם אישות.

ואביי ורבא האי אל תחלל את בתך להזנותה מאי עבדי ליה אמר רבי מני (יד) זה המשיא את בתו לזקן.

אל תחלל את בתך להזנותה רבי אליעזר אומר (יד) זה המשיא את בתו לזקן רבי עקיבא אומר (יד) זה המשהא בתו בוגרת.

### במדבר לה טו-כא, סנהדרין עו:

#### מכה בברזל וביד

כאשר התורה מפרטת את דרכי הרצח השונות, היא אומרת:

וְאִם בִּכְלִי בַרְזֶל הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: אוֹ בִּכְלִי עֵץ יָד אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ: וְאִם בְּשִׂנְאָה יֶהְדָּפֶנּוּ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת: אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ.

על האבן וכלי העץ נאמר ".... יד, אשר ימות בו", הרוצח חיב דוקא אם הכה את הנרצח בכלי אשר ימות בו. דוקא כלי כזה שיכול להמית[[2220]](#footnote-2220). אבל על כלי ברזל (א) לא נאמר "אשר ימות בו". כאשר אדם הכה את חברו בכלי ברזל – חיב על כל כלי. כל כלי ממית.

אחרי פסוק הסִכום "גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ", נאמר שחיוב המיתה חל גם על ההורג בידו "בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת", גם הוא חיב מיתה. מכאן שהמחזיק את חברו בידו, כגון (ב) שמונע ממנו לצאת ממקום החמה או הצִנה – חיב.

האם הוא הדין גם בחיובו של מזיק? החיוב שהזכרנו כאן מנֻמק בתורה בנִמוק מיוחד: "מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא". החיוב הזה כתוב בתורה במקום בפני עצמו, אחרי התיאור של החיבים מיתה, ותחת ההגדרה המיוחדת "מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא", מכאן (ג) שהדין האמור כאן חל דוקא בגלל שרוצח הוא, ומשום חומרתו של רוצח, חִדשה התורה את הדין המיוחד הזה, ואינו נוהג בנזיקין. אך יש מי שלמד (ד) שאם נוהג דין זה ברוצח – ק"ו שנוהג בנזיקין.

גלוי וידוע (א) לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא לפיכך לא נתנה תורה בו שיעור.

או באיבה (ב) לרבות את המצמצם.

ההוא גברא דמצמצמא לחיותא דחבריה בשימשא ומתה רבינא מחייב רב אחא בר רב פטר רבינא מחייב קל וחומר (ד) ומה רוצח שלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון חייב בו את המצמצם נזקין שעשה בהן שוגג כמזיד ואונס כרצון אינו דין שחייב בהן את המצמצם רב אחא בר רב פוטר אמר רב משרשיא מאי טעמא דאבוה דאבא דפוטר אמר קרא (ג) מות יומת המכה רצח הוא ברוצח הוא דחייב לן מצמצם בנזקין לא חייב לן מצמצם.

### ויקרא כד יז, סנהדרין עח.

#### הורג נוטה למות

נאמר "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת", המכה כל נפש ונפש, אחת מכל הנפשות, חיב מיתה. ואולם יש לשאול מה יהיה דינו של מי שהכה נפש של אדם שהיה מת בקרוב גם אילו לא הכהו הרוצח במכה הזאת. ר' יוחנן מסביר שבכך תלויה מחלוקת התנאים. לדברי ר' יוחנן, ריב"ב דרש את הפסוק הזה כפשוטו: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם, כל נפש ונפש, מי שיכה כל נפש שהיא – חיב, אפילו נפש מֻכּה. אבל חכמים דרשו שהמכה נפש שכבר הֻכְּתה אינו בכלל אִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם, שהרי לא הוא הכה את נפשו. הוא אינו המכה הממית. זה אינו בכלל "אִישׁ כִּי יַכֶּה". מכאן עולה שהתורה חִיְּבה דוקא את המכה את כל הנפש[[2221]](#footnote-2221), ולא המכה נפש שכבר הֻכְּתה. כך מצאנו גם בבריתא. אבל רבא ככל הנראה לא מקבל את דרך הדרשה הזאת, והוא מבאר שאין כאן דרשה אלא סברה, האם מי שהֻכָּה במקל דומה לטרפה או לגוסס.

ואיש כי יכה כל נפש אדם רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש ורבי יהודה בן בתירא סבר כל נפש כל דהוא נפש.

ואיש כי יכה כל נפש אדם להביא המכה את חבירו ואין בו כדי להמית ובא אחר והמיתו שהוא חייב.

סנהדרין עח. – ראה ב"ק מב: מג.

### דברים יג ו, יז ז, יט יט, כא כא, כב כא, כב כד, כד ז, סנהדרין עח.

#### ובערת הרע מקרבך

בכמה מקומות בספר דברים, אחרי שלִמדה התורה על דין שאנו מצֻוִּים לדון אדם, הוסיפה התורה "וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ".

כִּי יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֵם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת אוֹ מוֹפֵת: וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם: לֹא תִשְׁמַע אֶל דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ אֶל חוֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מְנַסֶּה ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לָדַעַת הֲיִשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: אַחֲרֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ וְאֶת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמֹרוּ וּבְקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וּבוֹ תִדְבָּקוּן: וְהַנָּבִיא הַהוּא אוֹ חֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוּמָת כִּי דִבֶּר סָרָה עַל ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדְךָ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ.

וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנַּעֲרָ אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וּסְקָלוּהָ אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי עָשְׂתָה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: וְהוֹצֵאתֶם אֶת שְׁנֵיהֶם אֶל שַׁעַר הָעִיר הַהִוא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ אֶת הַנַּעֲרָ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת הָאִישׁ עַל דְּבַר אֲשֶׁר עִנָּה אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

כִּי יִמָּצֵא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמֶּר בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת הַגַּנָּב הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

לפי פשוטם של דברים, בכל המקומות האלה המלים "ובערת הרע מקרבך" הן נִמוק וסִכום לדין שנאמר לפניו. ע"י שאתה עושה דין, אתה מבער את הרע מקרבך. עשה מה שאמור כאן ובכך תבער את הרע מקרבך. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שהתורה רואה חשיבות בעצם בִעור הרע מקרבנו. מעתה, גם במקום שבו בפעל הדין לא נעשה, את הרע מקרבנו יש לבער. (ובפרט אנו למדים זאת מבסו"מ שבו טעם הדין הוא כדי שלא יהיה רע בקרבנו).

### שמות כא יח-יט, סנהדרין עח.:

#### ונקה המכה

מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת: וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ס וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת: ס וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת: ס וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: ס וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא.

נאמר "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת", ואח"כ נאמר "וְכִי יְרִיבֻן אֲנָשִׁים וְהִכָּה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". מכאן דרש ר' נחמיה שאם המֻכֶּה יבריא, אע"פ שאח"כ ישוב חליו ויכביד ומת, המכה כבר נפטר ואין הורגים אותו. שנאמר "ונקה המכה", המכה הזה כבר נִקה כשהתהלך המֻכֶּה בחוץ. אבל חכמים סוברים שאין לנקות את מי שהרג. את הפסוק הזה הם מפרשים שלא יִנקה המכה עד אשר יקום המֻכֶּה ויתהלך. עד אשר יקום המֻכֶּה ויבריא – אנו מחזיקים במכה ושומרים עליו. משיבריא המֻכֶּה אנו פוטרים את המכה, אבל אם אח"כ ימות המֻכֶּה מחמת אותה מכה – יומת המכה. שהרי ממכתו מת. חכמים לומדים זאת ממקלל ומקושש, שהוחזקו במשמר עד שיתברר דינם, וכן המכה הזה. אבל ר' נחמיה אומר שאי אפשר ללמוד ממקלל ומקושש, משום שהם הוחזקו במשמר משום שעדין לא נודע מה דינם. ואילו דינו של רוצח ידוע.

נמצא שלפי ר' נחמיה הפסוק הראשון – ולא ימות ונפל למשכב, מלמד שאם אמדוהו למיתה ממתינים לו, ואם אכן ימות – ממיתים את המכה. הפסוק השני מלמד שאם לא ימות, או לפחות יקום והתהלך בחוץ על משענתו – ישלם תשלומי נזק. לרבנן ההליכה על משענתו אינה משנה את דינו.

כאשר הוא הולך בחוץ על משענתו – רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא. כלומר: אז הוא מנֻקה מדין מיתה, ויש לדון אותו בדיני מזיק. ינקה מדין מיתה, ורק ישלם על כך שנפל למשכב ושהבריא ממנו. מתי וכיצד דנים אותו בדיני מזיק? התורה מתארת שני ארועים. הראשון "וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב", ואח"כ "אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ". לכן אומר ר' נחמיה (כפי שבארנו לעיל) שתחִלה הוא נדון בכך שלא ימות ונפל למשכב, וכאשר יתהלך בחוץ – ינקה לגמרי ממיתה וידון כמזיק. ואולם לפי דברי חכמים, למה צריך לכתוב את כל זה? הלא הם סוברים שאם בעקבות המכה ימות – יומת המכֶה. לכן מבארת הגמ' שחכמים מפרשים שיש כאן שני מקרים שונים, שעל שניהם אומרת התורה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא. הפסוק הראשון, "וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב", כלומר: אם לא ימות מהמכה, יש לדונו כמזיק. המקרה השני "אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ" כלומר: גם אם תחִלה סברנו שימות, אם כעת הוא מתהלך בחוץ יש לדונו כמזיק. על שני המקרים האלה אומרת התורה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא. כלומר: בין אם מתחלה סברנו שלא ימות, ובין אם בסוף ראינו שהמֻכֶּה יבריא, יש לדון את המכה כמזיק.

את זו דרש רבי נחמיה אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה וכי תעלה על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג אלא זה שאמדוהו למיתה והקל ממה שהיה ולאחר כך הכביד ומת שהוא פטור.

ורבנן האי ונקה המכה מאי דרשי ביה מלמד שחובשין אותו ורבי נחמיה חבישה מנא ליה יליף ממקושש ורבנן נמי לילפי ממקושש מקושש בר קטלא הוא ומשה לא הוה ידע קטליה במאי לאפוקי האי דלא ידעינן אי בר קטלא הוא אי לאו בר קטלא הוא ורבי נחמיה יליף ממגדף דלא הוה ידע אי בר קטלא הוא וחבשוהו ורבנן מגדף הוראת שעה היתה כדתניא יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג שנאמר כי לא פרש וגו' אבל מגדף לא נאמר בו אלא לפרש להם על פי ה' שלא היה משה יודע אם הוא בן מיתה כל עיקר אם לאו בשלמא לרבי נחמיה היינו דכתיבי תרי אומדני חד אמדוהו למיתה וחיה וחד אמדוהו למיתה והקל ממה שהיה אלא לרבנן תרי אומדני למה לי חד אמדוהו למיתה וחיה וחד אמדוהו לחיים ומת ורבי נחמיה אמדוהו לחיים ומת לא צריך קרא שהרי יצא מבית דין זכאי.

### שמות כא כב-כה, ויקרא כד יז-כא, סנהדרין עט.

#### דין מכה אדם בכונה להכות אחר

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה.

הפרשיה עוסקת בשני אנשים נצים, שבִקשו להכות זה את זה, אלא שבטעות הם נגפו אשה שעברה שם. אם האשה מתה – וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ. מכאן אנו למדים שגם כאשר (א) אדם התכון להכות אדם אחד והכה אדם אחר – אם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש. אם הוא מת – יומת המכה.

אלא שאת כל הנתינות האמורות בהמשך הפרשיה דורשים חכמים לנתינת ממון (כפי שבארנו בב"ק פג:). במקרה של נזקי עין ושן, אין מוציאים עין ממש או שן ממש, אלא ממון. ויש כמה דרכים לדרוש זאת. יש מי שדורש מראש הפסוק – ענוש יענש כאשר ישית עליו. הענש האמור בפרשיה הזאת הוא תשלום כאשר יושת עליו. הפרשיה (ב) מדברת אפוא על תשלומים. הפרשיה היא פרשית תשלומים, ולכן יש לפרש שגם שאר הנתינות האמורות כאן הן תשלומים. (וראה דברינו בב"ק פג:). אך יש מי שחולק על דרשה זו ואומר שאדרבה, דוקא החלוקה הברורה שעושה הפרשיה עצמה בין מקרה שבו יהיה אסון למקרה שלא יהיה אסון, מלמדת שהסיפא מדברת על נתינה ממש, אלא שאם אינו רוצח התורה אִפשרה לו לשלם כֹפר ולהפטר. (ואת כל הדרשות האלה כבר בארנו בב"ק פג: עין שם). נמצא שכאשר התורה מחיבת נפש תחת נפש – יש לתת נפש ממש, כי ברוצח צִוְּתה התורה לא לקחת כֹפר, אבל במכה עין או שן התורה חסה עליו ואפשרה לו להפטר בכֹפר. לפי זה כשהפרשיה מחיבת את המתכון לחברו ונגף אשה בנפש תחת נפש – היינו מיתה ממש. נמצא אפוא שלפי דעה זו המתכון להרוג אדם אחד והרג את חברו חיב.

החולק על דעה זו דורש את הפסוק "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת". נהרג (ג) דוקא המכוון להרוג אדם זה מתוך השנאה כלפיו. ולא ההורג אדם אחר בטעות. הוא לא התכון להרוג את האיש שהרג[[2222]](#footnote-2222). ואולם, החולקים מבארים שהאיש הזה התכון להרוג. הוא ארב לנפש והרג נפש. הוא התכון לבצע מעשה רצח. פטור רק מי שלא התכון כלל, שכלל לא ארב לנפש, אלא סתם זרק אבן (ד) שלא ע"מ לפגוע באיש. (ויש שלמדו מכאן (ה) את דינו של מי שזרק אבן כדי לפגוע באיש, אבל לא באיש מסוים. שאם היו ביניהם גויים פטור, כי לא התכון דוקא להרוג יהודי[[2223]](#footnote-2223)).

ובפרשת אמר נאמר "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת". הפרשיה הזאת אומרת שכל מכה בהמה משלם, וכל מכה אדם אינו משלם. (ז) דוקא מכה בהמה (כלומר: מזיק לממון) הוא המשלם. מכאן שההורג נפש שלא בכונה אינו משלם ממון (ונבאר זאת בכתובות לה.). מכאן ראיה שא"א לפרש שהפסוק "ונתת נפש תחת נפש" מלמד שבהורג שלא בכונה יש תשלומים ו"נפש תחת נפש" הוא תשלום. ומכאן שגם אינו בן מות, כי אם בן מות הוא – אינו משלם ממון.

מאי טעמא דרבי שמעון אמר קרא וארב לו וקם עליו (ג) עד שיתכוון לו ורבנן אמרי דבי רבי ינאי פרט (ד) לזורק אבן לגו היכי דמי אילימא דאיכא תשעה נכרים ואחד ישראל ביניהן תיפוק ליה דרובא נכרים נינהו אי נמי פלגא ופלגא ספק נפשות להקל לא צריכא (ה) דאיכא תשעה ישראל ונכרי אחד ביניהן דהוה ליה נכרי קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי בשלמא לרבנן דאמרי נתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב דכתיב וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ואמר רבי אלעזר במצות שבמיתה הכתוב מדבר דכתיב אם אסון (א) יהיה ונתתה נפש תחת נפש אלא לרבי שמעון האי ונתתה נפש תחת נפש מאי עביד ליה ממון.

רבי אומר ונתתה נפש תחת נפש ממון אתה אומר ממון או אינו אלא נפש ממש נאמרה נתינה למטה ונאמרה נתינה למעלה (ב) מה להלן ממון אף כאן ממון.

מכה אדם ומכה בהמה (ז) מה מכה בהמה לא חלקת בה בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאינו מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון אף מכה אדם לא תחלוק בו בין שוגג למזיד בין מתכוין לשאין מתכוין בין דרך ירידה לדרך עלייה לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון.

### יחזקאל יח יא, סנהדרין פא.

#### חוטא בכמה חטאים

יחזקאל מלמדנו שאיש לא יענש בעוון אביו אם הוא עצמו צדיק, ושרשע לא ינצל בזכות אביו, כיון שהוא עצמו רשע. וכך הוא אומר:

וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: אֶל הֶהָרִים לֹא אָכָל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא וְאֶל אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב: וְאִישׁ לֹא יוֹנֶה חֲבֹלָתוֹ חוֹב יָשִׁיב גְּזֵלָה לֹא יִגְזֹל לַחְמוֹ לְרָעֵב יִתֵּן וְעֵירֹם יְכַסֶּה בָּגֶד: בַּנֶּשֶׁךְ לֹא יִתֵּן וְתַרְבִּית לֹא יִקָּח מֵעָוֶל יָשִׁיב יָדוֹ מִשְׁפַּט אֱמֶת יַעֲשֶׂה בֵּין אִישׁ לְאִישׁ: בְּחֻקּוֹתַי יְהַלֵּךְ וּמִשְׁפָּטַי שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת צַדִּיק הוּא חָיֹה יִחְיֶה נְאֻם ה’ ה’: וְהוֹלִיד בֵּן פָּרִיץ שֹׁפֵךְ דָּם וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד מֵאֵלֶּה: וְהוּא אֶת כָּל אֵלֶּה לֹא עָשָׂה כִּי גַם אֶל הֶהָרִים אָכַל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ טִמֵּא: עָנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה גְּזֵלוֹת גָּזָל חֲבֹל לֹא יָשִׁיב וְאֶל הַגִּלּוּלִים נָשָׂא עֵינָיו תּוֹעֵבָה עָשָׂה: בַּנֶּשֶׁךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקַח וָחָי לֹא יִחְיֶה אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עָשָׂה מוֹת יוּמָת דָּמָיו בּוֹ יִהְיֶה.

חז"ל סמכו מכאן כמה הלכות. זוהי אסמכתא גם מפני שזהו לִמוד מדברי קבלה, וגם מפני שעִקר הפסוק בא ללמד דבר אחר. עִקר הלִמוד של הפסוק הוא שבן לא ישא בעוון אביו[[2224]](#footnote-2224).

אבל רבה בר נתן למד מכאן שמי שעבר כמה עברות נדון בחמורה, כמו האיש הזה שעשה כמה עברות שכל אחת מהן דינה אחר, ודינו דמיו בו דהיינו סקילה כמו שלמדנו לעיל סנהדרין נג. נד.-נה:. ובפשטות, סתם שופך דם בסיף, סתם מטמא אשת רעהו בחנק, וסתם עובד ע"ז בסקילה. ואעפ"כ אומר הכתוב "דמיו בו". מכאן שהעובר עברה שחיבים עליה כמה מיתות נדון בחמורה מביניהן. ואולם, רנב"י מקשה על כך ואומר שנכון שלפי פשוטו מדובר כאן על מיתות שונות, אבל בדֹחק אפשר להעמיד גם במקרים מיוחדים שבהם כל העברות האלה בסקילה. וכיון שיש מקרה אחד שבו הכל בסקילה – שוב אי אפשר להוכיח מכאן. (ועוד: הלא פשט המלים "דמיו בו" היינו שדינו למות, וכפי שהערנו לעיל סנהדרין נג. נד.-נה:).

הגמ' דוחה את האפשרות שיחזקאל לא בא אלא ללמד תורה. אבל בפשוטם של דברים, יחזקאל בא ללמד שבן לא ישא בעוון אביו.

עוד סמכו מכאן חכמים על דרך הדרש שלא יאכל בזכות אבותיו ושלא יהלך בקומה זקופה ושלא ירד לאומנות חבירו ושלא יהנה מקופה של צדקה. שלא ירד לאומנות חברו שהיא כאשתו, ושלא יטול מקופה של צדקה שהיא כנדה. אפשר שסמכו כך כי אם כפשוטו – צריכא למימר? וכי בגלל זה צדיק הוא? אבל פשט הכתוב הוא שלהבדיל מאביו הוא לא עשה את כל החטאים האלה, וממילא אינו רשע והוא צדיק.

מנא הא מילתא דאמור רבנן מי שנתחייב שתי מיתות בית דין נידון בחמורה דכתיב והוליד בן פריץ שפך דם [וגו'] אל ההרים אכל ואת אשת רעהו טמא ואל הגלולים נשא עיניו והוליד בן פריץ שפך דם בסייף את אשת רעהו טמא זו אשת איש בחנק ואל הגלולים נשא עיניו זו עבודה זרה בסקילה וכתיב מות יומת דמיו בו יהיה בסקילה מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אימא כולהו בסקילה והוליד בן פריץ שפך דם זה בן סורר ומורה דבסקילה אשת רעהו טמא זו נערה המאורסה דבסקילה ואל הגלולים נשא עיניו זו עבודה זרה דבסקילה אם כן מאי קא משמע לן יחזקאל דלמא תורה קא מהדר אם כן איבעי ליה לאהדורה כי היכי דאהדרה משה רבינו דרש רב אחא ברבי חנינא מאי דכתיב אל ההרים לא אכל שלא אכל בזכות אבותיו ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל שלא הלך בקומה זקופה ואת אשת רעהו לא טמא שלא ירד לאומנות חבירו ואל אשה נדה לא יקרב שלא נהנה מקופה של צדקה וכתיב צדיק הוא חיה יחיה.

### במדבר ד כ, סנהדרין פא:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אַל תַּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: וְזֹאת עֲשׂוּ לָהֶם וְחָיוּ וְלֹא יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְאֶל מַשָּׂאוֹ: וְלֹא יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ.

בני קהת צריכים להכנס לקחת את הכלים רק כאשר הם מכֻסים. אסור להם להכנס למשכן לפני שהכלים מכֻסים, ולראות את עטיפת הכלים. בדרך כלל בני קהת אינם רשאים להכנס אל המשכן, הם נכנסים למשכן רק כאשר הקֹדש עטוף כבר בעטיפת המסע שלו, כלומר: כל כלי במשכן נייד משלו[[2225]](#footnote-2225), שהלויים עומדים חוצה לו. רק אז יבאו בני קהת לשאת. אם הם באים לראות כבלע את הקדש הם מתים.[[2226]](#footnote-2226) פשט הפרשיה שהמסתכל בכלי הקדש דינו במב"ש, וכן נדרשים הפסוקים ביומא נד. שבזמן הכנסת כלים לכסוים אסור לראותם. (ועיין דברינו שם). אבל הגמ' בסנהדרין פא: אומרת שיש כאן רמז לאִסור גניבת הכלים. בליעת הכלים. כמובן שזה אינו אלא רמז, כך אומרת הגמ' כאן וכך אומר כאן רש"י. (אם כי אפשר לפרש שהמוציא כלי מתוך המקדש, לא גרע מהמוציאו מתוך נרתיקו ומתוך המשכן). זה איננו פשט הפרשיה. השאלה היא האם אפשר ללמוד מכאן לגבי מיתת זר הקרב אל הקדש. הגמ' לומדת ממקור אחר, אך לכאורה זה בדיוק העניין שבאה התורה ללמד כאן, בני קהת שהם זרים, מתחיבים מיתה אם הם באים לראות בעוד לא נעטפו הכלים במשכן ניד, שמא לכן הם חיבים?

### במדבר כה ח, סנהדרין פב.

#### פגיעת קנאים

וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל אֶחָיו אֶת הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהֵמָּה בֹכִים פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וַיַּרְא פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֵדָה וַיִּקַּח רֹמַח בְּיָדוֹ: וַיָּבֹא אַחַר אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הַקֻּבָּה וַיִּדְקֹר אֶת שְׁנֵיהֶם אֵת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאִשָּׁה אֶל קֳבָתָהּ וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף: וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כִלִּיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי: לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת בְּרִיתִי שָׁלוֹם: וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

בפשוטם של דברים, פינחס ראה את חלול השם שבחטא פומבי, ולכן קנא לשם ה' ובכך השיב את חמת ה'. ומכאן שבכל מקום שבו יש מי שמחטיא את ישראל בפומבי ומסית את הרבים לעברה, יש מקום לקנא[[2227]](#footnote-2227). ואולם, חכמים כדרכם למצוא בכתוב את החטא המסוים המחיב[[2228]](#footnote-2228) למדו מכאן דין קנאה בבועל ארמית. ומכאן שגם קנאה זו אינה אלא כעין המקרה כאן, בשעת מעשה וברבים.

ועוד למדו מכאן שאין נכנסים בכלי זין לבית המדרש, שהרי רק אחרי שקם פינחס מתוך העדה לקח את הרמח.

וכתיב וירא פנחס בן אלעזר מה ראה אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה אמר לו אחי אבי אבא לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני הבועל את הנכרית קנאין פוגעין בו אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא ושמואל אמר ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב רבי יצחק אמר רבי אליעזר ראה שבא מלאך והשחית בעם ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש.

### ויקרא כא ו, כב א-טז, סנהדרין פג.-פד.

#### שמירת טהרת הקדשים

בפרשת אמר יש כמה פרשיות המלמדות על שמירת הקֹדש. ראשית הוזכרה פרשת קדושת הכהנים, שמסימת בפסוק:

קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ.

מכאן שכל קריבה אל לחם ה' צריכה להיות ע"י כהן ובקדושה, שאל"כ יש בה חִלול שם ה'. לא רק ההקרבה עצמה צריכה להיות בכהֻנה ובטהרה, אלא גם עריכת השלחן, יציקה, בלילה וכו'. רב ששת אומר שזאת אסמכתא בעלמא. למסקנה נדחו דברי רב ששת ואפשר שהוא מה"ת, אך אפשר שגם למסקנה אין כאן אלא אסמכתא בעלמא.

על קדושת התרומה והקדשים נאמרו דברים מפורשים הרבה יותר:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

לפרשיה הזאת יש מסגרת ברורה. יש בה פתיחה, כותרת, המצוה על הכהנים להנזר מהקדשים ולא לחלל אותם. ופירוט: במה מתחללים הקדשים – בטומאה, בגישה אל הקדשים בטומאה, ובזרות. בסוף הפרשיה יש פסוק סִכום המסכם ואומר שאין לחלל את קדשי ישראל והעושה כן ישא אשמה.

אפשר לפרש שכל הפרשיה הזאת ענין אחד היא. אבל אפשר שהיא מתחלקת לשני פרקים שונים: פרק הטומאה ופרק הזרות. פרק שאוסר על טמא להתקרב אל הקדשים, ופרק שאוסר על זר להתקרב את הקדשים. פרק הטומאה מסתיים בפסוק סִכום "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". הפסוק מסכם ואומר שהכהנים שלא ישמרו על הקדושה האמורה כאן ימותו בו כי יחללוהו. על חִלול קדשי בני ישראל ימות המחלל. והתורה מסכמת "אני ה' מקדשם". הזרות האמורה לאחר מכן היא פרק בפני עצמו.

אם הפרשיה מתחלקת לשני פרקים שונים, פרק הטומאה ופרק הזרות, הרי שפרשית הטומאה מסתיימת בפסוק סִכום "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". הפסוק מסכם ואומר שהכהנים שלא ישמרו על הקדושה האמורה כאן ימותו בו כי יחללוהו. על חִלול קדשי בני ישראל ימות המחלל. והתורה (ח) מסכמת "אני ה' מקדשם". המשך הפרשיה, דיני הזרות, היא נושא בפני עצמו. אם אכן נחלק את הפרשיה כך לשנים, נמצא שאת הזר שאוכל תרומה התורה לא מזהירה שלא יעשה כן פן ימות. כלומר: אינו חיב מיתה בידי שמים, שהרי מב"ש הוזכרה רק לגבי טומאה ולא לגבי זרות. אך אם נפרש שכל הפרשיה ענין אחד היא – הפסוק "וכל זר לא יאכל קדש" הוא המשך של האמור לפניו. הכל פרשיה אחת העוסקת בחִלול קדשי שמים. לפי (ט) זה גם זר שאכל תרומה חִלל קדשי שמים וגם הוא בכלל האזהרה שלא יחלל פן ימות. ובכך נחלקו רב ורב כהנא.

#### על אלו קדשים ואיזו קריבה מדובר כאן

הפרשיה מלמדת שכהן טמא שנִגש אל הקדשים אשר יקדישו ישראל לה' יכרת. הפרשיה מוסיפה: "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". חִלול (א) קדשי שמים במיתה.[[2229]](#footnote-2229) (כמובן, בתנאי שהקדשים עומדים בקדושתם (ב) וכעת הכהן מחלל אותם).

נאמר כאן "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". הפרשיה פותחת ואומרת שהכהן צריך להנזר ולהזהר (א) לבל יקרב אל הקדשים כשטומאתו עליו. והיא מפרטת: בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר. אם לא ינהג כן – וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ. קריבה אל הקדשים בטומאה היא חִלולם והכהן שיעשה כן ימות.

לא התפרש כאן באלו קדשים מדובר. לא הוזכרו כאן במפורש לא תרומה ולא קרבנות אלא רק "הקדשים". מכאן למדו חכמים שאסור לחלל כל סוג של קֹדש, הקרבנות והתרומה, כל אחד מהם בצורה המחללת אותו. משום כך, אפשר ללמוד מראש הפרשיה על סופה ולהפך, כי כל הפרשיה עוסקת בחִלול הקדשים, והמיתה האמורה בסוף הפרשיה עוסקת בכל סוגי הקדשים. הלשון "וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ", מלמדת (ד) שכל המחלל את הקדש במיתה. הנִמוק "כי יחללוהו" מנמק מדוע ימותו, כי המחלל את הקֹדש במיתה. לכן מסתבר שכלל זה חל על כל חִלול של כל קֹדש. הפסוקים האומרים "וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא", עוסקים בכל הקדשים, אבל המיתה האמורה עליהם אינה באה לידי בטוי אלא בתרומה, שהיא הקדשים שעליהם נאמר "כִּי לַחְמוֹ הוּא" (שהרי טמא האוכל קרבנות דינו בכרת, כפי שהתבאר בפרשת צו. אמנם הוא ודאי לא גרע ממה שנאמר כאן, אבל כיון שלמעשה דינו יותר חמור, לא נותר למב"ש אלא תרומה). אבל הפסוקים בראש הפרשיה, "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’", נוהגים לא רק בתרומה אלא גם בקרבנות ובעבודתם. הפרשיה כֻלה מדברת על חִלול הקדשים ע"י טומאה, וכל קֹדש מתחלל בדרך שבה הוא מתחלל: בתרומה אין עבודה, ולכן היא מתחללת כאשר טמא נוגע בה. בקרבנות יש עבודה ולכן הם מתחללים גם אם טמא עובד בהם, ולא רק אם הוא נוגע בבשר. הפרשיה מדברת על כל שמירה מפני חִלול, לכן דורשת הגמ' (ג) שגם כהן העובד בטומאה חיב מיתה בידי שמים. שני הפסוקים נאמרו בפרשיה שעוסקת בחִלול, ולכן דין מיתה אמור על שניהם.

פסוק הפתיחה, הכותרת, "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וכו' וכו'", אינו מדבר דוקא על אכילות אלא על כל גישה אל הקֹדש. הוא אוסר על כהן טמא לגשת אל הקֹדש ומחיב אותו להנזר מקדשי בני ישראל, משום שאל"כ – יחלל את קדשי ה'. בכלל זה גם השִמוש במקדש. גם השִמוש במקדש הוא בכלל גישה אל הקדשים. (י) גם כהן טמא ששִמש במקדש חיב מב"ש. אמנם, שִמוש במקדש הוא בכלל קדשי המזבח והמקדש עצמו, והיה מקום לומר שהדבר חמור יותר ממב"ש ויידון בכרת כמו אוכל נותר (שנזכיר מיד בסמוך שדינו כרת). אבל יש לדחות זאת (יא) כי לשון הכתוב האמורה כאן היא לשון רבים, כלומר: אין כאן חטא בגברא אלא היחיד מצֻוֶּה בכלל הרבים שלא יחֻללו הקדשים. גם דין זה נדון ככל דיני פרשתנו והוא במב"ש.

#### תרומה עתידית

כאמור, הפרשה מדברת על חִלול קדשי בני ישראל. ובכלל זה תרומה. נאמר כאן "וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’". הלשון "אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’", משמעה: את כל שיש (ה) בו קדושה שירימו ישראל לה'. הן התרומה שהקדישו ישראל, והן כל שיש בו יכולת קדושה ועומד לקדושה. גם הוא בכלל הזה. מכאן עולה שפרי שטרם הפרישו ממנו תרומה, אך הוא חיב בתרומה. גם פרי כזה – תרומתו בו. היא עומדת להיות מופרשת ממנו. הוא בבחינת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’, וגם אותו אין לחלל.[[2230]](#footnote-2230) אמור מעתה: גם חִלולו של טבל שעתידים להרים ממנו תרומה הוא עוון אשמה, וגם הוא מקדשי בני ישראל, והמחלל את קדשי בני ישראל חיב מיתה. (אמנם ראה חולין קל:, שדין קרן וחֹמש האמורים כאן אינו נוהג בתרומה שטרם הורמה, כי הפרשה דִברה דוקא על קדשים מורמים).

(יש לתמוה למה לא למדה הגמ' מהאמור בפרשת קרח: "וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’... מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ ... וְלֹא תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא תָמוּתוּ". בהרימכם את חלבו ממנו לא תשאו חטא ולא תמותו, הרי שאם לא תרימו ממנו את חלבו, תשאו חטא ותמותו. הרי שיש חיוב מיתה על האוכל מעשר בעודו טבל. והפרשיה שם משוה בין המעשר הטבל שבידי הלויים לתבואת הטבל שביד ישראל. מה גם שהפרשיה שם מכילה את כל המרכיבים של הפרשיה שלנו: חִלול קדשי ישראל, אִסור חִלול בלשון רבים (כלומר: אסור בחפצא), תרומה, תבואה, קדשים וכו'. ולא ידעתי למה לא למדו משם, שהוא מפורש).

לא כל חִלול קדשי שמים במיתה. יש חִלולים חמורים יותר. על האוכל נותר נאמר "וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". הוא חיב כרת. (ז) אבל מסתבר שאכילת טבל דומה למה שאמור בפרשתנו, ולא למה שאמור לגבי נותר. אכילת טבל דומה לאמור בפרשתנו כי פרשתנו עוסקת בקדשי הפירות של הארץ ובטומאת גופו של הכהן. טבל ודאי לא חמור כמו קדשי המזבח. וכן – פרשתנו עוסקת בשמירה על קדשי ה' עצמם, זוהי מצוה שישָמרו הקדשים ולא יחֻללו, לכן היא מצוה את כלל הכהנים "ולא תחללו". "ולא יחללו", העובר כאן הביא לחִלול. אין זה דומה לאמור בנותר, שבו יש גם מצוה על האיש עצמו שלא יאכל נותר ולא ישא עוון חִלול.

#### טהרת כהן לעבודה

הפרשה מרחיבה: במה אסור לכהן לחלל את הקדש, בגישה אל הקדש (ו) לפני שיטהר. ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים. כל עוד הוא טמא או שלא בא השמש אחרי טבילתו, אם יגש אל הקדשים יטמאם ויחללם ומתו בו כי יחללוהו חלילה. (כמובן, בתנאי שע"י כך הוא מטמא את הקדשים. קדשים (ב) שהם טמאים ועומדים – ודאי לא התחללו ע"י הכהן הזה ולכן אינו חיב מב"ש). ממילא למדנו מכאן שקדשים שקרב אליהם הטמא – התחללו.

מכאן משמע שההלכות האמורות כאן נוהגות עד אשר יטבול הכהן ויעריב שמשו. כל עוד לא העריב שמשו – הוא עדין מחלל קדשים שהוא עוסק בהם.

ואולם, יש טומאות שעליהן כבר למדנו בפרשות תזריע מצורע שלא די להן ברחיצת בשרו ובהערב שמשו. מה יהיה דינו של כהן שנטמא באחת הטומאות האלה? מסתבר שגם בהן יצטרך להטהר. מתי חוזר הטמא לקדושתו? כל טומאה כדינה. יש טומאות שדי להן בטבילה והערב שמש, ככתוב בפרשיתנו. הפרשיה שלנו מחיבת הערב שמש בכל הטמא מחמת נגיעה: "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר...". עד הערב שמשו אינו טהור, (ו) הערב שמשו מטהרו. כל עוד לא העריב שמשו הרי הוא בכלל הטמאים לענין קריבה אל הקדשים.[[2231]](#footnote-2231) אבל הטמא מחמת עצמו, ולא מחמת שנגע בדבר טמא, עליו נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר", ואת סדר טהרתו כבר (יב) למדנו בפרשות תזריע מצורע, שעד שלא יכפר עליו הכהן מטומאתו, ע"י קרבנות כפרתו, לא יטהר. מכאן שכל עוד לא השלים את סדר טהרתו, והוא מחוסר כפורים, אם ישמש במקדש דינו במב"ש.

טומאה שמצריכה הערב שמש, כל עוד לא העריב שמשו הוא מטמא את הקדשים וחיב עליהם מיתה בידי שמים, שהרי עדין טמא הוא ועדין אסור בקדשים. מכאן שגם טבול יום מחלל את הקדשים וחיב עליהם מיתה בידי שמים. ככתוב בפרשיתנו "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". וגם בפרשית קדושת הכהֻנה נאמר "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ", הרי שהנגש אל הקדשים כשאינו בקדושתו, מחלל את הקדשים, ועלול למות בהם.ריד מכאן עולה שטומאה שעדין שורה עליו גם אחר הערב שמשו – לא יקרב אל הקדשים עד שיטהר ממנה.

וראה זבחים יט:

האוכל את הטבל מנלן דאמר שמואל משום רבי אליעזר מניין לאוכל את הטבל שהוא במיתה דכתיב (ה) ולא יחללו את קדשי בני ישראל [את] אשר ירימו לה' בעתידים לתרום הכתוב מדבר ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה ונילוף חילול חילול מנותר מה להלן בכרת אף כאן בכרת מסתברא (ז) מתרומה הוה ליה למילף שכן תרומה חוצה לארץ הותרה ברבים פירות פיגול ונותר אדרבה מנותר הוה ליה למילף שכן פסול אוכל אין לו היתר במקוה הנך נפישן רבינא אמר חילול דרבים מחילול דרבים עדיף.

מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים דכתיב (א) ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא וגו'.

מניין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר (ב) ומתו בו כי יחללהו פרט לזו שמחוללת ועומדת.

וזר שאכל את התרומה אמר רב זר שאכל את התרומה לוקה אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב לימא מר במיתה (ט) דכתיב וכל זר לא יאכל קדש אני ה' מקדשם (ח) הפסיק הענין.

וטמא ששימש כדבעא מיניה רב חייא בר אבין מרב יוסף מניין לטמא ששימש שהוא במיתה (ג) דכתיב (י) דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי (ד) ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה ונילף חילול חילול מנותר מה להלן כרת אף כאן כרת מסתברא (יא) מתרומה הוה ליה למילף שכן גוף טמא מקוה ברבים אדרבה מנותר הוה ליה למילף שכן קדש פנים פיגול ונותר חילול דרבים מחילול דרבים עדיף.

רבי סימאי אומר רמז לטבול יום שאם עבד חילל מניין תלמוד לומר קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו אם אינו ענין לטמא ששימש דנפקא לן מוינזרו תניהו ענין לטבול יום ששימש ויליף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. (ו).

ומחוסר כפרה מנלן אמר רב הונא דאמר קרא וכפר עליה הכהן וטהרה טהרה מכלל שהיא טמאה ואמר מר טמא (יב) ששימש במיתה.

### ויקרא כא כא-כג, סנהדרין פג.-פד.

#### מום

דרשנו אפוא את הפרשיה העוסקת בכהן טמא, ולמדנו שאם יקרב אל הקדשים יתחיב מיתה. אבל עוד לפני הפרשיה הזאת הוזכר כהן בעל מום:

כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב: לֶחֶם אֱלֹהָיו מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן הַקֳּדָשִׁים יֹאכֵל: אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

גם בעל מום (יג) הנִגש אל הקדשים – מחלל אותם. וכאן בודאי מדברת התורה על עבודה ולא על אכילה, כי התורה התירה לו בפירוש לאכול קדשים. מכאן אנו למדים שבעל מום שעובד מחלל את הקדשים. כיון שכבר למדנו לעיל שהמחלל את הקדשים חיב מב"ש, לומד מכאן רבי שגם בעל מום שעבד במקדש חיב מב"ש. בעל מום שעבד דומה לטמא שעבד. שניהם חִלול שע"י שִמוש. בשני המקרים מדובר על שִמוש בקֹדש ולא על אכילה. לכן יש מקום ללמוד מזה על זה. שִמוש ע"י אדם שאינו כשר לשִמוש הוא חִלול, ולכן חיב מב"ש. (ונראה שאע"פ שנאמר כאן "יחלל" בלשון יחיד, אינו דומה חִלול שע"י שִמוש לחִלול שע"י אכילה. חִלול שע"י שִמוש, נאסר מטעם שמירה על קדושת הקדשים. רק לגבי אכילה יש לבאר שמלבד השמירה על קדושת הקדשים מצֻוֶּה גם האיש שלא יאכל, מצד החיוב המוטל על האיש. חלול שע"י שמוש, ברור שילמד מחלול שע"י שמוש). אבל חכמים סוברים שדוקא החִלולים (יד) הנזכרים בפרשית "וינזרו מקדשי בני ישראל" הם שנאמר עליהם "ומתו בו כי יחללוהו". על הפרשיה שלפניה לא נאמר "ומתו".

יש מחלוקת דומה בין רבנן לרבי לגבי מזיד במעילה. על מעילה נאמר "נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה'". לא נאמר כאן בפירוש שיש בכך חִלול, אבל מדובר כאן על פגיעה בקדשים, פגיעה שחומרתה מצד הקדשים והשמירה עליהם ולא מצד האדם הנוגע. לכן אומר רבי (טו) שגם זאת קריבה אל הקדשים שלא כדין, ולכן גם היא בכלל "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם". גם זה חטא מקדשי ה', כפי שאומרת כאן הפרשה. אבל חכמים סוברים שאם נאמר בפרשתנו "ומתו בו", אז דוקא בו. ודוקא החִלולים האמורים בפרשיה הזאת מחיבים מב"ש, ואי אפשר (טז) ללמוד מכאן למעילה שאמורה בפרשה אחרת.[[2232]](#footnote-2232)

בעל מום רבי אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה מאי טעמא דרבי דכתיב אך אל הפרכת לא יבא וגו' ויליף (יג) חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה ונילף חילול חילול מנותר מה להלן בכרת אף כאן בכרת מסתברא מתרומה הוה ליה למילף שכן פסול הגוף מפסול הגוף אדרבה מנותר הוה ליה למילף שכן קודש פנים פיגול ונותר אלא מטמא ששימש גמר פסול הגוף מפסול הגוף קודש פנים פיגול ונותר מקודש פנים פיגול ונותר ורבנן אמר קרא (יד) בו ולא בבעל מום הזיד במעילה רבי אומר במיתה וחכמים אומרים באזהרה מאי טעמא דרבי אמר רבי אבהו גמר (טו) חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה ורבנן אמרי (טז) אמר קרא בו בו ולא במעילה.

הזכרנו לעיל שנאמר על הכהן ההדיוט:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ.

נאמר: "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם". במה הם מחללים את הקרבן? האם כהן שעבר על כל אחד מהצוויים האמורים כאן מחלל את עבודתו? מתרומה אנו למדים שמה שמחלל קרבן זה אדם שאינו ראוי שעבד, כגון טמא. אבל אם קרח קרחה או גלח את ראשו, הכהן לא נטמא ומן הסתם גם אינו מחלל את הקרבן.

אימא תנהו ענין לקורח קרחה ולמשחית פאת זקן טבול יום דאם עבד במיתה מנא לן דגמר חילול חילול מתרומה דפסיל בתרומה מחיל עבודה דלא פסיל בתרומה לא מחיל עבודה.

### במדבר יז כח, סנהדרין פג: פד.

בכמה מקומות בתורה נאמר "והזר הקרב יומת". אך אחרי שרפת עדת קרח, שהיו זרים שקרבו, נאמר:

וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גָּוַעְנוּ אָבַדְנוּ כֻּלָּנוּ אָבָדְנוּ: כֹּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל מִשְׁכַּן ה’ יָמוּת הַאִם תַּמְנוּ לִגְוֹעַ.

נאמרה כאן גויעה. שהיא מיתה בידי שמים. מכאן שהזר הקרב אל משכן ה' ימות בידי שמים. מכאן שגם "והזר הקרב יומת", היינו בידי שמים. (והקריבה האמורה כאן היא קריבה לשם עבודה, שהרי זה היה חטאו של קרח, שבקש לעבוד במשכן. וראה דברינו בערכין יא:). כך דורש ר' ישמעאל. אבל ר"ע אומר שאף אם הפסוק בפרשת קרח אכן מתפרש כך, יש בתורה הבחנה מאד ברורה בין "יומת" ל"ימות". ימות הוא בידי שמים, יומת הוא צווי על בני ישראל. נמצא שחוץ מהמיתה בידי שמים שנגזרה על הזר הקרב. גם ישראל מצֻוִּים להמיתו. ימות כמו נביא שקר שנאמר בו יומת. וראה לעיל עמ' תשסח שאפשר שמטעם זה גם בני קהת יתחיבו מיתה אם יבאו לראות כבלע את הקדש.

נאמר על הכהנים "וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּם כֻּתֳּנֹת: וְחָגַרְתָּ אֹתָם אַבְנֵט אַהֲרֹן וּבָנָיו וְחָבַשְׁתָּ לָהֶם מִגְבָּעֹת וְהָיְתָה לָהֶם כְּהֻנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם", דוקא ע"י הבגדים תהיה להם כהֻנה[[2233]](#footnote-2233). ללא הבגדים הם כזרים. וכפי שבארנו לעיל, הצווי "והזר הקרב יומת" מתבאר שיומת בידי שמים. מכאן למדו חכמים שכהן ללא בגדי כהֻנה הוא כזר. ממילא דינו ככל זר קרב.

ויש לתמוה למה למדה הגמ' מכאן, ולא מהפסוק המפורש בסוף אותה פרשה:

וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֻתֳּנֹת וְעָשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת: וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם אֶת אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם וּמִלֵּאתָ אֶת יָדָם וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְכִהֲנוּ לִי: וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְנְסֵי בָד לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה מִמָּתְנַיִם וְעַד יְרֵכַיִם יִהְיוּ: וְהָיוּ עַל אַהֲרֹן וְעַל בָּנָיו בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וְלֹא יִשְׂאוּ עָוֹן וָמֵתוּ חֻקַּת עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו.

כאן מפורש שאם לא יהיו בגדיהם עליהם – ישאו עוון ומתו.

וזר ששימש דכתיב והזר הקרב יומת.

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון וחגרת אתם אבנט בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להו זרים ואמר מר זר ששימש במיתה.

רבי ישמעאל אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות מה להלן בידי שמים אף כאן בידי שמים רבי עקיבא אומר נאמר כאן והזר הקרב יומת ונאמר להלן והנביא ההוא או חלם החלום ההוא יומת מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה רבי יוחנן בן נורי אומר מה להלן בחנק אף כאן בחנק.

במאי קמיפלגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא רבי עקיבא סבר דנין יומת מיומת ואין דנין יומת מימות ורבי ישמעאל סבר דנין הדיוט מהדיוט ואין דנין הדיוט מנביא ורבי עקיבא כיון שהדיח אין לך הדיוט גדול מזה.

### ויקרא י ו, ט, סנהדרין פג: תענית יז:

#### כהן פרוע ראש ושתוי יין

אחרי מות נדב ואביהוא, נאמרו לכהנים שתי הלכות. אחת מפי משה ואחת בדִבור ה' אל אהרן:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה’: וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה: פ

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה.

נאמר כאן "רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ", מכאן שאם יפרעו את ראשם ויפרמו את בגדיהם ימותו. אפשר לפרש שכונת הדברים היא שאם יעשו כן בשעת עבודה ימותו, שהרי משה צוה את אהרן ובניו להמשיך לעבוד, ומכאן שכהן שעבד פרוע ראש חיב מב"ש. אך אפשר לפרש שאם יעשו כך משום אבל יתחיבו, כי נאסר עליהם להתאבל. כיון שיש שתי דרכים לפרש. למדה הגמ' בגלוי מילתא[[2234]](#footnote-2234) מיחזקאל, שעל העבודה בפריעת ראש חיב הכהן מב"ש, ולא על עצם הפריעה. הגמ' דורשת זאת מדברי יחזקאל: "וְרֹאשָׁם לֹא יְגַלֵּחוּ וּפֶרַע לֹא יְשַׁלֵּחוּ כָּסוֹם יִכְסְמוּ אֶת רָאשֵׁיהֶם: וְיַיִן לֹא יִשְׁתּוּ כָּל כֹּהֵן בְּבוֹאָם אֶל הֶחָצֵר הַפְּנִימִית". משמע ששני האִסורים האלה שוים. שניהם נאסרו בשעת העבודה, ושניהם במיתה. אמנם, בסופו של דבר הגמ' דוחה את הלִמוד ואומרת שזה נלמד מגמרא.

בדברי ה' אל אהרן נאמר "יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם". זהו צווי קבוע לדורותיכם, לאו דוקא כעת כשאתם אבלים. יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ, מכאן שאם ישתה הכהן יין ושכר ויעבוד – ימות.

ושתויי יין דכתיב יין ושכר אל תשת וגו' ופרועי ראש דכתיב ראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו וכתיב בתריה ויין לא ישתו איתקש פרוע ראש לשתויי יין מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה.

ראשיכם אל תפרעו אל תגדילו פרע, יכול אל תפרעו מן הכובע הרי אתה דן נאמר כאן פריעה ונאמר להלן פריעה מה פריעה האמורה להלן גידול שיער אף פריעה האמורה כאן גידל שיער. ובגדיכם לא תפרומו לא תקרעו בגדיכם ולא תמותו ממשמע לאו אתה שומע הין. (תו"כ).

### שמות ל כא, סנהדרין פג:

#### קִדוש ידים ורגלים

התורה מצוה על עשית כיור לקִדוש ידים ורגלים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם: וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’: וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם.

נאמר כאן שירחצו ידיהם ורגליהם ולא ימותו. משמע שאם לא ירחצו – ימותו.

ושלא רחוץ ידים ורגלים מנלן דכתיב בבאם אל אהל מועד ירחצו מים ולא ימותו.

### דברים יח ה, סנהדרין פד.

#### עמידה לפני ה'

על הכהנים ומעלתם נאמר:

כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

מסתבר שהפסוק הזה בא לרמוז לפסוק האמור בפרשת קרח, על מעלת הלויים:

הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה’ וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם.

מטרת הפסוק ללמד את מעלת הכהנים, ומ"מ למדנו שהכהנים והלויים נבחרו לעמוד לפני ה'. העבודה נעשית דוקא כאשר הם עומדים. התורה אמרה שהם נבחרו לעמד לשרת. לפי דרכנו למדנו שהשֵרות הוא בעמידה. משמע שעמידתם היא מאפיין מרכזי בעבודתם, שאל"כ למה דוקא כך בחרה התורה להציג אותם? כי ה' בחר אותם לעמוד. כאשר אינם עומדים – לא לכך נבחרו ודינם כדין זרים. ובזבחים כג: דנה הגמ' מדוע אין בו מב"ש.[[2235]](#footnote-2235)

יושב מנלן אמר רבא אמר רב נחמן אמר קרא כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה.

לעמוד לשרת מצוה כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב.

### ויקרא כא יב, סנהדרין פד.

#### יציאת כהן מן המקדש

על כהן הדיוט נאמר:

...לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת ...

כלומר: התורה מלמדת כאן למי יטמא וכיצד יתאבל. אח"כ היא מוסיפה ומלמדת אלו נשים ישא.

ומיד אומרת התורה על הכהן הגדול:

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו...

גם כאן – אחרי כן אומרת התורה אלו נשים ישא. לפי זה יש לבאר שגם הפסוקים כאן, "אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא" מבארים למי יטמא וכיצד יתאבל. פרשית כהן גדול מקבילת לפרשית כהן הדיוט. והפסוק "וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא" הוא המקביל לצווי "לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת" האמור בכהן הדיוט. ההקשר מלמד אפוא שמדֻבר כאן על שעת אבלו. התורה לִמדה גם בכהן גדול וגם בכהן הדיוט במה הם מתקדשים: למי לא יטמאו, כיצד יתאבלו, אלו נשים ישאו וכו'. אחרי אִסור הטומאה אומרת התורה כיצד יתאבל הכהן הגדול "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל". כלומר: אין כונת הדברים שהכהן הגדול כלוא במקדש ולעולם אינו יוצא ממנו. כונת הפסוק שבשעת אבלו לא יצא הכהן הגדול מן המקדש, אלא ימשיך לעבוד.

כיצד יש לפרש את הפסוק "וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו"?. אפשר היה לפרש, לא יֵצֵא משום שאם יֵצֵא יחלל. לפי פירוש זה כהן גדול שיוצא מן המקדש בשעת אבלו מחלל את הקֹדש[[2236]](#footnote-2236). אך הדבר תמוה, וכי נאסר על הכהן לצאת מן המקדש? במה הוא מחלל את המקדש אם הוא יוצא ממנו? אם יוצא ממנו בכל יום אינו מחלל ואם יוצא ממנו ביום אבלו מחלל? וכבר לעיל (סנהדרין יט.) הסיקה הגמ' שאִסור יציאת כה"ג אחר המטה הוא מדרבנן. לכן יש לפרש את הפסוק האמור כאן בדרך אחרת: אע"פ שלא יֵצא מן המקדש לא יחלל את מקדש אלהיו. מוִדוי מעשרות למדנו שהאונן נאסר בכל מה שקשור לקֹדש. אך כאן לִמדה אותנו התורה שהכהן הגדול אינו מחלל את מקדש אלהיו אע"פ שהוא אונן. ואולם, לִמוד זה לא נאמר אלא לגבי כהן גדול, מכאן שכהן הדיוט אם יעבוד אונן יחלל את עבודתו. אך כיון שאין פסוק מפורש על כך, א"א ללמוד שחיב מב"ש.

הפירוש הזה רחוק מהפשט. הפשט, כפי שאמרנו, הוא שאם לא יעשה את המעשים האמורים כאן יחלל את מקדש אלהיו. אבל אפשר לפרש שאם אמרה התורה שלא יצא מהמקדש אפילו בשעת אבלו – ממילא למדנו שאם הוא עובד בשעת אבלו אין עבודתו מתחללת. שאל"כ – מדוע אמרה לו התורה שלא יֵצֵא?[[2237]](#footnote-2237)

אונן מנלן דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו הא אחר שלא יצא חילל אמר ליה רב אדא לרבא ונילף חילול חילול מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה מי כתיב ביה בגופיה מכללא קאתי הוי דבר הבא מן הכלל וכל דבר הבא מן הכלל אין דנין אותו בגזרה שוה.

### שמות כא טו, סנהדרין פד:

#### על איזו מכה מתחיב מכה אביו ואמו

התורה מחיבת מיתה את המכה אביו ואמו. החיוב הזה נזכר יחד עם חיובי מכים אחרים. נאמר:

מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת: וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ס וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת: ס וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת.

מתחיב מכה אביו ואמו. אבל לא התברר מה נקרא בתורה מכה. הרבה הכאות בתורה הן הכאות ממיתות. על רוצח נאמר כאן בפירוש "ומת". רוצח מתחיב דוקא אם המֻכֶּה מת. על מכה אביו לא נאמר "ומת" נמצא שגם אם לא מת חיב על הכאת אביו. שאל"כ מה חִדשה התורה באב ואם. ואעפ"כ – לא כל חבטה מכה היא. אמנם חיב גם על מכה שאינה הורגת, אבל חבטה שלא עשתה דבר אינה נקראת בתורה מכה. מכה היא דוקא כגון המכות האמורות בפרשתנו שגורמות נזק. מכה העושה רֹשם. כמו שמצאנו בפרשת אמר: "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ". נכון שיש חיוב גם על מכה שאיננה הורגת, אך דוקא על מכה שיש עליה תשלומים. והתשלום הנמוך ביותר שמצאנו בפרשת משפטים הוא "חבורה תחת חבורה". פחות מכאן אינה מכה. (אמנם, ראה דברינו לעיל עמ' תרב שנחלקו חכמים כיצד לדרוש מפצע, חבורה וכויה).

מכה היא דוקא מכת נפש. הדם הוא הנפש והכאה שאין בה נזק ואין בה מיתה ואין בה דם, אינה מכת נפש.

מכה היא מכת נפש. כמו שנאמר כאן "מכה איש ומת", ונאמר בפרשת מסעי "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ". ונאמר "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת". והיא מכת נפש.

איזו מכה אסרה התורה? האם דוקא מכה של שנאה ושל רוע, או שגם מכה לרפואה? מהפרשיה עולה שנאסרה דוקא מכה שהיא מעין נזק, כמו יתר המכות בפרשת משפטים ופרשת אמר שעניינן פגיעה באחר, כ"א מהם דינו כראוי לו, וכמתחיב מן השאלה האם הנפגע הוא אדם או בהמה, בן חורין או עבד, אדם רגיל או אביו ואמו. וק"ו הפוגע ומקלל את שם ה'. אבל המכה והקללה, אחת היא. מכה שיש בה לכל הפחות חבורה, ושהיא נזק. לא המכה לרפואה. וכן – אין אדם צריך לכבד את חברו יותר מאת עצמו, נאמר ואהבת לרעך כמוך. לא נענשו ישראל אלא על רעה שעשו לחבריהם. לא על דבר שדרך האדם לעשות לעצמו ברצונו.

אימא עד דקטיל ליה מיקטל סלקא דעתך קטל חד בסייף ואביו בחנק הניחא למאן דאמר חנק קל אלא למאן דאמר חנק חמור מאי איכא למימר אלא מדכתיב מכה איש ומת מות יומת וכתיב או באיבה הכהו בידו וימת שמע מינה כל היכא דאיכא הכאה סתם לאו מיתה הוא ... ואימא אף על גב דלא עביד ביה חבורה אלמה תנן המכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה אמר קרא מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה עד דעביד בה חבורה דכתיב בה נפש אף מכה אדם עד דעביד חבורה מתקיף לה רב ירמיה אלא מעתה הכחישה באבנים הכי נמי דלא מיחייב אלא אם אינו ענין לנפש בהמה דהא אי נמי הכחישה באבנים חייב תניהו ענין לנפש אדם אלא הקישא למה לי לכדתניא דבי חזקיה הניחא למאן דאית ליה תנא דבי חזקיה אלא למאן דלית ליה תנא דבי חזקיה היקישא למה לי מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור דאיבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך רב דימי בר חיננא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור.

### שמות כא יב, במדבר לה ל, סנהדרין פד:

#### דיני רוצח

בכמה מקומות צִוְּתה התורה לדון דיני רוצח. בפרשת משפטים נאמר:

מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת.

ובפרשת מסעי נאמר:

וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת.

החיוב חל על כל מכה נפש. ובלבד שהכה נפש שלמה. אדם שכבר חי. נפל אינו כמכת נפש, (כפי שאנו מוצאים בפרשת משפטים: "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ וכו'". משמע שהעֻבָּר איננו נפש).

ואיצטריך למיכתב מכה איש ואיצטריך למכתב כל מכה נפש דאי כתב רחמנא מכה איש ומת הוה אמינא איש דבר מצוה אין קטן לא כתב רחמנא כל מכה נפש ואי כתב רחמנא כל מכה נפש הוה אמינא אפילו נפלים אפילו בן שמונה צריכי.

### דברים כה ג, סנהדרין פה.

#### הכאת אדם מישראל

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ.

מה דין אדם המכה את חברו סתם? משמע מכאן שמי שמצֻוֶּה להכות את חברו, משתמו ארבעים המכות אסור לו להכות מכה נוספת. מכה שכעת היא כבר מכה סתם ולא מכה שהוא צריך ללקות מחמת רשעו. ממילא למדנו שאסור לאדם להכות את חברו סתם. אם המצֻוֶּה נאסר להוסיף עוד מכה, ק"ו מי שמעולם לא צֻוָּה. ועוד – אילו המכה את חברו סתם לא היה חיב – איך אפשר לחיב את המוסיף על ארבעים מכות? הלא מששלמו המכות – כעת הוא ככל אדם.

ומה מי שמצוה להכותו מצוה שלא להכותו מי שאינו מצוה להכותו אינו דין שמצוה שלא להכותו.

### שמות כב כז, סנהדרין פה.:

אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר.

נאסר לקלל נשיא בעמך. התורה אומרת שהאִסור חל דוקא על נשיא בעמך. התורה מגבילה את החיוב ואומרת שאין אִסור לקלל כל נשיא. יש אִסור לקלל דוקא את נשיאי עמך. עדין עולה מכאן שכל נשיאי ישראל בכלל הזה. אלא שיש מקום לומר שמי שמעשיו אינם כמעשי ישראל והוא לא מנהיג את ישראל בדרך ישראל, הרי אינו שונה מנשיאי הגויים. הוא אינו נמנה על נשיאי ישראל המנהיגים את ישראל בדרך ישראל. וכך דרשה הגמ'. שיש לנו ללמוד את טעם הדבר. אין מדובר כאן על השאלה מיהו בן עמך אלא מיהו נשיא בעמך. הטעם שבגללו אסרה התורה לקללו הוא מפני שהוא מנהיג את העם, לכן מסתבר שטעם הדבר הוא שנשיאי ישראל שהולכים בדרך ישראל – אין לקללם.

נאמר "וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת: ס וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת". מכאן יש שלמדו שהכאה כקללה, ומי שאינו מצֻוֶּה על קללתו, אינו מצֻוֶּה על מכתו. (אם כי הבריתא המובאת להלן פה: חולקת בפשיטות).

ונשיא בעמך לא תאר בעושה מעשה עמך התינח קללה הכאה מנלן דמקשינן הכאה לקללה.

### שמות כא יז, ויקרא כ, סנהדרין פה: שבועות כז.

#### מקלל אביו ואמו

בפרשת משפטים, עם תאורי המכים השונים, נאמר:

וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת.

בפרשת קדושים, עם ענשי העריות השונות, נאמר:

כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ.

מה דין המקלל את אביו ואמו אחרי מותם? האם האִסור לקלל את אביו ואמו הוא מפני הצער הנגרם להם, או מפני שכבודם נפגע? אם זה משום שכבודם נפגע, הרי הוא נפגע גם אחרי מותם.

האם האִסור הוא מפני צער האב, או שמא מפני שהבן הזה אינו רוחש לאביו ואמו את הכבוד שראוי שירחוש להם? וא"כ בבן הדבר תלוי ולא באב.

אפשר להשיב על השאלה הזאת מתוך לשון הפסוק: "כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ", התורה מנמקת: מדוע יומת? כי אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ. משמע שהטעם אינו מפני הצער. לא מפני הצער הנגרם להם, אלא מפני חִלול כבודם. או שאפשר שהטעם הוא שמי שאינו ירא לקלל את הוריו, דמיו בו. משמע שהאִסור הוא מפני שהאיש אינו רוחש להוריו את הכבוד הראוי להם. מכאן (א) נראה שגם אחרי מות אביו ואמו – אם יקללם יתחיב.

עוד יש לשאול: נאמר "וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת", ונאמר "כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת". האם חיב דוקא כאשר מקלל את שניהם יחד, או גם אם מקלל אחד מהם? הסברה היא שדי בקללת אחד מהם. שהרי די אם קִלל אחד מהם וכבר פגע בכבוד אביו או אמו ועבר על כונת מצוה זו. אבל הלשון היא "אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ". ולכן קשה לר' יאשיה, שהרי לפי הלשון משמע שרק המקלל את שניהם חיב. אמנם, ר' יונתן אומר (ב) שאין קושיה, ושלשון "אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ" בעברית משמעותה אחד מהם[[2238]](#footnote-2238). ר' יאשיה סובר שמשמעות הלשון היא שניהם[[2239]](#footnote-2239). אלא שגם כאן הוא סובר (ג) שהנמוק "אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ" מגלה, כפי שבארנו לעיל, שמי שאין לו די כבוד להוריו – דמיו בו. ממילא די בכך שקִלל אחד מהם כדי לחיבו.[[2240]](#footnote-2240)

נאמר כאן "איש איש". כלומר: (ד) לאו דוקא איש אלא כל מקלל ומקלל. כפי (ה) שנאמר "וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת". לאו דוקא איש.

אביו ואמו קלל לאחר מיתה שיכול הואיל וחייב במכה וחייב במקלל מה מכה אינו חייב אלא מחיים אף המקלל אינו חייב אלא מחיים ועוד קל וחומר ומה מכה שעשה בו שלא בעמך כבעמך לא חייב בו לאחר מיתה מקלל שלא עשה בו שלא בעמך כבעמך אינו דין שלא חייב בו לאחר מיתה תלמוד לומר (א) אביו ואמו קלל לאחר מיתה.

איש איש מה תלמוד לומר איש איש (ד) לרבות בת טומטום ואנדרוגינוס אשר יקלל את אביו ואת אמו אין לי אלא אביו ואמו אביו שלא אמו אמו שלא אביו מניין תלמוד לומר (ג) אביו ואמו קלל אביו קלל אמו קלל דברי רבי יאשיה רבי יונתן אומר (ב) משמע שניהן כאחד ומשמע אחד ואחד בפני עצמו עד שיפרט לך הכתוב יחדיו.

מנא ליה (ה) נפקא ליה מומקלל אביו ואמו מות יומת.

### שמות כא טז, דברים כד ז, סנהדרין פה:פו.

#### גונב נפש

בפרשת משפטים, תוך תאורי חיובי המכים והמקללים, נאמר:

וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת.

בפרשת כי תצא נשנתה מצוה זו ושם נאמר:

כִּי יִמָּצֵא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמֶּר בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת הַגַּנָּב הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

בפרשת כי תצא הוסיפה התורה שלא רק גנבו ומכרו אלא (א ) אף התעמר בו. החיוב הוא דוקא במקרה ש"הִתְעַמֶּר בּוֹ וּמְכָרוֹ". כפי שנתבאר לעיל, נחלקו ר' יונתן ור' יאשיה בשאלה האם כאשר יש ו' החבור הכונה היא לשני המחֻברים גם יחד או לאחד מהם. כלומר: האם החיוב הוא דוקא כשגם התעמר בו וגם מכרו, או שדי באחד מהם. נראה שכאן הכל מודים ש"והתעמר בו ומכרו" מתפרש כהתעמר או מכרו. מכמה טעמים: א. הלא משמעות הדברים היא שגנב אותו ונהג בו כעבד, ודי באחד מהם כדי שינהג בו כעבד. ב. בפרשת משפטים הוזכרה מכירה ולא הוזכר עִמור, משמע שדי במכירה כדי להתחיב, ומכאן משמע שה"ה בעִמור. ג. הלא המקרה הזה דומה למקרה שיוזכר להלן לגבי גונב שור ושה. שם נאמר בפירוש "וטבחו **או** מכרו". די באחד מהם. (אמנם, אפשר שהיא הנותנת, שם נאמר "או" וכאן נאמר "ו". אפשר שכיון שבפרשת משפטים לא נזכרה התעמרות כלל, אין ללמוד מגונב שור ושה שמקומם בפרשת משפטים). ד. בפרשת כי תצא נזכר דבר דומה לגבי יפת תאר. שם נאמר "וְהָיָה אִם לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בַּכָּסֶף לֹא תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ". כלומר: אל תנהג בה כשפחה, לא לענין מכירה ולא לענין עבודה. (וכפי שבארנו ביבמות מח.) ולכאורה היה ראוי לפרש גם כאן כך, הגונב אדם ונוהג בו כעבד, מוכרו או משתמש בו, דינו מות. אך למסקנה הדבר לא ברור.

נאמר כאן "גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו". אפשר לפרש זאת בשתי דרכים. אפשר לפרש שהמלה "מאחיו" מתיחסת למלה "גֹּנֵב", ואפשר לפרש שהמלה "מאחיו" מתיחסת למלה "נפש". כלומר: אפשר לפרש שחטאו (ג) שהוא גנב אותו מאחיו[[2241]](#footnote-2241), כלומר גנב אותו מאת אחיו, ואפשר לפרש שחטאו שבכך שהנפש הנגנבת היתה (ד) נפש מאחיו, ולא נפש גוי. רב ששת בשם ר' שמעון מפרש כאפשרות הראשונה. החיוב (ג) הוא דוקא אם גנב אותו והוציא אותו מרשות אחיו. מי שלא הוציא את הנגנב מרשות אחיו – הרי לא גנבו. אבל אפשר לפרש שמדובר כאן על "נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל", והפסוק בא ללמד שהדין האמור כאן נוהג רק במי שגונב נפש מבני ישראל. אם נפרש כך, נצטרך לשאול מה דינו של עבד כנעני. הלא לכאורה עבד הוא ממילא עבד, ומה עולל לו מי שגנבו? ואכן, הכל מודים שהגונב עבד פטור, שהרי נאמר כאן "מבני ישראל", אלא שנחלקו ר' יהודה וחכמים בשאלה האם הגונב חציו עבד וחציו בן חורין חיב. ר' יהודה ודאי מפרש את המלה "מאחיו" כמתייחסת ל"נפש". ר' יהודה, שסובר שעבד אינו נחשב אחינו, (וראה לעיל ב"ק פו עמ' תרג), סובר שהכפילות "מאחיו מבני ישראל" מלמדת שהנפש הנגנבת היא נפש שהיא מתוך אחיו שהם בני ישראל, וזה כולל מי שחציו עבד. פטור רק על עבד גמור, שאמנם אחינו הוא אך לא מבני ישראל הוא. (וראה לעיל ב"ק פו עמ' תרג). וכן בדין, שלא יתחיב אלא על שעבודו של בן חורין לעבד. אבל חכמים (ה) דורשים את המלים "מבני ישראל", ומשם הם לומדים שהחיוב חל דוקא על הגונב בן ישראל גמור, לא מי שחציו עבד. את המלה "מאחיו" אפשר שהם דורשים כר"ש (אפשר לומר שמאן רבנן ר"ש), ואפשר שהם דורשים כר' יהודה. איך נדרש כאן אין מעוט אחר מעוט אלא לרבות.

בד"כ השוה הכתוב אשה לאיש לכל חטאים ולכל מיתות שבתורה. אעפ"כ במקום שנאמר בו איש מוצאת הגמ' מקור נוסף לכך שהדין האמור נוהג לאו דוקא באיש. כאן נאמר "איש" בפרשת משפטים לגבי הנגנב, ובפרשת כי תצא לגבי הגנב. שם הנגנב הוזכר בלשון "נפש" ומשמע כל נפש. כיון שנאמר בסוף "ומת הגנב ההוא" ולא "האיש ההוא", אנו (ב) למדים שגם הגנב מתחיב לאו דוקא אם הוא איש. (וכן נותנת הסברה).

החיוב הוא על "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ". חיב דוקא אם נמצא בידו. דוקא אם העביר אותו ממציאות שאינה בידו להיות מצוי בידו, דוקא אז חיב. לא אם ממילא נמצא בידו או שגם אחרי הגנבה או המכירה אינו נמצא בידו[[2242]](#footnote-2242).

עוד דורשת כאן הגמ' ממה שאמור (ו) בענינו, נאמר "לֹא תִּרְצָח ס לֹא תִּנְאָף ס לֹא תִּגְנֹב ס לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר", ונאמר "לֹא תִּגְנֹבוּ וְלֹא תְכַחֲשׁוּ וְלֹא תְשַׁקְּרוּ אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ: וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר וְחִלַּלְתָּ אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'". האמור בפרשת ממון ממון והאמור בפרשת נפשות נפשות. (אם כי להלכה נאסרו זה וזה).

הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנאמר (א) והתעמר בו ומכרו.

 (ב) כי ימצא איש גנב נפש מאחיו אין לי אלא איש שגנב אשה מניין תלמוד לומר וגנב איש אין לי אלא איש שגנב בין אשה ובין איש ואשה שגנבה איש אשה שגנבה אשה מניין תלמוד לומר ומת הגנב ההוא מכל מקום.

מאחיו (ג) עד שיוציאנו מרשות אחיו.

כי ימצא פרט למצוי ... אנא מונמצא בידו קאמינא.

והכא היכי דריש רבי יהודה סבר מאחיו (ד) לאפוקי עבדים בני ישראל למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין מבני ישראל למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ורבנן מאחיו לאפוקי עבדים לא משמע להו דהא אחיו הוא במצות בני ישראל מבני ישראל (ה) חד למעוטי עבד וחד למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין.

 (ו) לא תגנב בגונב נפשות הכתוב מדבר אתה אומר בגונב נפשות או אינו אלא בגונב ממון אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מעניינו במה הכתוב מדבר בנפשות אף כאן בנפשות.

לא תגנבו בגונב ממון הכתוב מדבר אתה אומר בגונב ממון או אינו אלא בגונב נפשות אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מענינו במה הכתוב מדבר בממון אף כאן בממון

### סנהדרין פז.: דברים יז ח-יג

#### זקן ממרה

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד.

אל מי מדברת התורה בפרשיה זו? לעיל נאמר "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפַּט צֶדֶק: לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ". הצווי "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" אמור אל העם. העם מצֻוֶּה לתת שפטים בשעריו. אבל ההמשך, "לֹא תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְכו'", אמור אל השופט עצמו. השופט היושב בשערים. גם בפרשית "כי יפלא" שהבאנו כאן, משמע שהפרשיה מדברת אל השופט היושב בשערים, הוא זה שצריך להכריע בין דם לדם ובעִקר בין דין לדין, ואם יפלא ממנו דבר – יעלה וישאל במקום אשר יבחר ה', ויעשה ככל אשר יורוהו. הוא המופלא, כלומר: (א) זה שממנו יפלא הדבר. ואותו מזהירה התורה: "וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ: עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל".

התורה מצוה את השופט היושב בשעריך, שילמד מפי הכהן והשופט העומדים במקום אשר יבחר ה', בכל אשר יִפָּלֵא ממנו. ודוקא מן העומדים (ב) במקום ההוא אשר יבחר ה', המקום גורם. אם הם עומדים במקום אחר – אין דיני פרשתנו חלים עליהם. אבל כשהם במקום ההוא, ישמע להם בכל דבר אשר יִפָּלֵא ממנו. (וראה דברינו לעיל סנהדרין יד:) הפרשה עוד ממשיכה ומדגישה: "וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ". המקום אשר יבחר ה' משמש כאן בתפקיד חשוב. הוא לא רק תיאור מקום ותיאורה של הסנהדרין הגדולה, הוא ודוקא הוא מקום ההוראה. (וראה לעיל סנהדרין נב:).

וכאמור כאן, אם לא ישמע השופט לדברי היושבים במקום אשר יבחר ה', חיב מיתה. וכבר בארנו (א) שהמצֻוֶּה בפרשה זו הוא השופט הממונה בשערים.[[2243]](#footnote-2243) הוא זה שצריך לשמוע אל השופט שבמקום אשר יבחר ה'.

מתי הוא מתחיב מיתה? וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא. כלומר: כאשר הוא עושה בנגוד להוראתם. על (ג) עשיתו הוא מתחיב.

האם הוא מתחיב על כל דבר? לכאורה, הוא חיב מיתה על עשיתו את המעשה, כפי שבארנו כאן. ומכאן מתבקש שאינו חיב אלא על עשית מעשה שחיבים עליו מיתה או לפחות כרת. כפי שלא חיבים קרבן על חטא קל יותר. מכאן למד ר' מאיר שגם חיוב המיתה על העובר על דברי בית הדין הוא דוקא על דבר שחיבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת. חטאת באה דוקא על חטא שהוא בכרת כפי שבארנו בשבת סח:סט. ובהוריות ח.: ונראה שטעם הדבר הוא שהחטאת מכפרת על הנפש, וכל חטא שאינו תובע את הנפש אינו צריך להתכפר בה. גם ב"ד שהורו בטעות חיבים דוקא אם הורו בדבר שהוא בכרת. נראה שמטעם זה גם זקן הממרה את פי ב"ד לא יתחייב אלא על דבר שהוא חיוב נפש, שאל"כ הדבר תמוה – החטא עצמו אינו במיתה, הוראתו במיתה? ועוד: יש מקום להניח שעל הוראה שחיבים עליה קרבן כשיעשה את המעשה בשגגה חיבים מיתה אם יעשה בזדון. ואילו עבר על דברי ה' אינו מתחיב אלא בעברות חמורות, וכיצד יתחיב העובר על דברי ב"ד גם בעברות קלות? לכן למד ר"מ שגם זקן ממרה אינו חיב אלא על עברות חמורות שחיבים עליהן כרת. ר"מ (ד) לומד זאת מכך שנאמר בחטאת "וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל" ונאמר בזקן ממרה "כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר", "וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ", "לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ". ב"ד חיבים חטאת אם נעלם מהם דבר, והמדרש מפרש שדוקא אם נעלם מהם דבר חמור. לפי זה – גם הדבר שיפלא מאת הזקן – לא יתחיב עליו אלא בדבר חמור שחיבים עליו כרת. אבל ר' שמעון אומר שהממרה את פי הסנהדרין חיב על כל דבר, וכך לכאורה עולה מהפשט. נאמר (ה) "דבר" הרי כל דבר. והאיש הזה הלא המרה את פי הסנהדרין. ור' יהודה אומר שמדובר דוקא על דבר שעִקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, שהוא התורה אשר יורוך מן המקום ההוא. וגם זה מובן מאד: תפקידו של השופט הוא להורות את דברי התורה ולבארם, להורות את דבר המשפט אשר יפלא, כלומר את דבר התורה, התורה (ו) אשר יורוך. ואם אינו מבאר כראוי הרי חטא בעִקר תפקידו. כי אם הוא דבר המפורש בתורה – אין שם מקום לשופט. ואם הוא דבר שכֻלו מדברי סופרים – על זה ימות השופט? לא עסקינן אלא במצוה שהיא דברי תורה אבל השופט צריך לבאר אותה. וכן נאמר "על פי התורה אשר יורוך", הם מורי התורה, כלומר מלמדיה ומבאריה, ובבאורה יפלא הדבר. וכאן חשיבותה הגדולה של המצוה האמורה בפרשתנו, שיהיו כל ישראל הולכים אחר הוראתם ובאורם של היושבים במקום ההוא אשר יבחר ה', וכדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. נמצא שדברי שלשת התנאים מובנים מבחינת הסברה, ומתבארים מתוך הפסוקים. גם דברי ר"מ טעונים ביאור מתוך הפסוקים. דבריו הגיוניים ע"פ הפסוקים, שהרי חיוב חטאת יש רק על מצוות כאלה. גם ביה"ד אינו חיב חטאת על הוראה בטעות אלא על אלה, ולכן גם לא יתחיבו מיתה על הוראה במזיד אלא על אלה. כשנאמר כאן "כי יפלא ממך דבר" אין הכונה כל דבר, כמו שכשנאמר "ונעלם דבר" אין הכונה כל דבר. מבחינת המדרש המובא כאן – הוא ברור.

בארנו אפוא שהמצֻוֶּה בפרשיתנו הוא הזקן, והוא חיב דוקא על הדברים האמורים כאן. השופט שבשעריך הוא המצֻוֶּה בצווי "לא תסור". לא כל אדם מצֻוֶּה בו. לפי זה, קשה לבאר שהפרשיה הזאת מדברת על נר חנֻכה ומקרא מגלה. ולכאורה[[2244]](#footnote-2244) סוגייתנו חולקת על הסוגיא בשבת כג.[[2245]](#footnote-2245). וראה דברינו בברכות יט: שגם רב כהנא לכאורה לא סבר שכל מצוה דרבנן מחויבת מכאן.

במה ישמע השופט אל דברי השופט שבמקום ההוא? התורה מפרטת: "בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ". בפשטות יש כאן כלל ופרט, ומהפרטים המפורשים כאן נלמד (ז) שכל הדומה להם, בין בממון ובין באִסורים, (אם נפרש דם ונגע כאִסורים[[2246]](#footnote-2246)), ישאל במקום אשר יבחר ה'. אפשר כמובן לפרש שדם הוא דוקא דיני רוצחים, וגם נגעים אינם בהכרח נגעי צרעת, אלא נגעי איש ברעהו. אבל אם נפרש אחרת – יש כאן דוגמאות לנושאי פסק שונים. המדרש דורש כאן כל מלה במנותק מההקשר שלה, אבל זו ודאי אסמכתא. הפשט הוא שמדובר באופן כללי: באִסורים, בדינים ובטהרות. כל מה שיפלא באחד מהם יעלה וישאל בפני השופט אשר ישב במקום אשר יבחר ה'.[[2247]](#footnote-2247)

כי יפלא ממך דבר למשפט שלשה בתי דינין היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית באין לזה שעל פתח הר הבית ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אמר להם ואם לאו באין להן לאותן שעל פתח עזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי אם שמעו אמר להם ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצא תורה לכל ישראל שנאמר (ב) מן המקום ההוא אשר יבחר ה' חזר לעירו שנה ולמד בדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר (ג) והאיש אשר יעשה בזדון אינו חייב עד שיורה לעשות (א) תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומרו קולו.

כי יפלא ממך (א) במופלא שבבית דין הכתוב מדבר ממך זה יועץ וכן הוא אומר ממך יצא חשב על ה' רעה יעץ בליעל דבר זו הלכה (ז) למשפט זה הדין בין דם לדם בין דם נדה דם לידה דם זיבה בין דין לדין בין דיני נפשות דיני ממונות דיני מכות בין נגע לנגע בין נגעי אדם נגעי בתים נגעי בגדים דברי אלו החרמים והערכין וההקדשות ריבת זו השקאת סוטה ועריפת עגלה וטהרת מצורע בשעריך זו לקט שכחה ופאה וקמת מבית דין ועלית מלמד שבית המקדש גבוה מארץ ישראל וארץ ישראל גבוה מכל הארצות אל המקום (ב) מלמד שהמקום גורם.

זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים רבי שמעון אומר אפילו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים.

מאי טעמא דרבי מאיר (ד) גמר דבר דבר כתיב הכא כי יפלא ממך דבר למשפט וכתיב התם ונעלם דבר מעיני הקהל מה להלן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כאן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ורבי יהודה על פי התורה אשר יורוך (ו) עד דאיכא תורה ויורוך ורבי שמעון (ה) אשר יגידו לך מן המקום ההוא אפילו כל דהו.

סנהדרין פז: - ראה ב"ק פג:פד.

סנהדרין פז: - ראה סנהדרין עט.

סנהדרין פז: - ראה סנהדרין עא.

סנהדרין פח. – ראה זבחים מט:

### ויקרא כז כח, סנהדרין פח.

#### דין חרם

נאמר בפרשת בחקתי "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’". אבל בפרשת קרח אומר ה' לאהרן "כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה", וגם בפרשת בחקתי עצמה מצאנו שהתורה התבססה על כך והניחה שהחרמים אכן לכהן, שהרי כתבה: "וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". הדוגמא שמביאה התורה לדבר שנִתן לכהן היא שדה החרם. הרי שכל שהוא כשדה החרם נִתן לכהן.

בשאלה זאת נחלקו התנאים. ריב"ב מפרש שכל חרם לה', כפי שאומר הפסוק שפתחנו בו. אבל חכמים מעדיפים ללמוד שהחרם לכהן, כאמור בפרשת קרח. לכן הם מפרשים אחרת את הפסוקים האמורים בפרשת בחקתי. לפי פירושם, הפרשה מתארת את ההקדשות השונים: "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: ... וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ ... וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע ... וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ ... וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: ... אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ: אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’:". כלומר: המקדיש את רכושו – רכושו קֹדש. אבל אם המוקדש בכור – אינו קדש, שהרי ממילא לה' הוא. הבכורה מפקיעה את הקדשתו. ובא אחריו הפסוק העוסק בחרמים, כדי ללמד שבנִגוד לבכורה שמפקיעה את ההקדשה, החרם אינו מפקיע את ההקדשה. הוא אמנם חל, אך אינו מפקיע את ההקדשה. לפי פירושם של חכמים, הפסוק הזה הוא המשך לפסוקים הקודמים, העוסקים בקדשים שהוקדשו, שנגאלו, שנפדו, שהוערכו וכו'. הפסוקים הקודמים עוסקים בקדשים שהוקדשו, והפסוק הזה עוסק בקדשים שהוחרמו.

רבי יהודה בן בתירה אומר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה' וחכמים אומרים סתם חרמים לכהן שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו אם כן מה תלמוד לומר קדש קדשים הוא לה' שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים.

### דברים יג יב, יז יג, יט כ, כא כא, סנהדרין פט.

בארבעה חטאים נאמר בפירוש שלהענשה יש גם תפקיד הרתעתי. כדי ללמד את ישראל שלא יעשו כך עוד.

על מסית נאמר:

לֹא תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה: וּסְקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת כִּי בִקֵּשׁ לְהַדִּיחֲךָ מֵעַל ה’ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּן וְלֹא יוֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ.

על זקן ממרה נאמר:

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל הַכֹּהֵן הָעֹמֵד לְשָׁרֶת שָׁם אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד.

על עד שקר נאמר:

כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ.

על בן סורר ומורה נאמר:

וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ.

לכן צריך להביא לכך שכל ישראל ישמעו על ענשי החוטאים האלה. מכאן למד ר"ע שהורגים אותם לעיני כל ישראל. אבל ר"י אומר שדי בכך שהדבר יתפרסם בכל ישראל. לא נאמר כאן שכל ישראל צריכים לראות.

ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דברי רבי עקיבא.

אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו דברי רבי עקיבא אמר לו רבי יהודה וכי נאמר יראו וייראו והלא לא נאמר אלא ישמעו וייראו.

### דברים יג ו, יח יח-כ, סנהדרין פט.:

#### נביא שקר ונביא מדיח

התורה מצוה להעניש נביא על נבואת שקר ונבואת ע"ז:

נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן: כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה’ אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה’ אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא ...

התורה גוזרת מיתה על "נָבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים". כלומר: נביא שנִבא נבואה שה' לא אמר לו (בין אם היא שקר מוחלט, ובין (יא) אם נאמרה לנביא אחר ולא לו. כך או כך – הנביא הזה מדבר בשם ה' את אשר לא נצטוה).

כמו כן נאמר כאן שנביא שידבר בשם אלהים אחרים חיב מיתה. במה מיתתו? כאן נאמרה מיתה סתם, וסתם מיתה היא חנק. אבל לכאורה נביא שמדבר בשם אלהים אחרים לא גרע מכל מסית לעבוד ע"ז. והוא כבר נזכר לעיל בפרק העוסק במסיתים לע"ז. שם נאמר:

כִּי יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֵם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת אוֹ מוֹפֵת: וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם: ... וְהַנָּבִיא הַהוּא אוֹ חֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוּמָת כִּי דִבֶּר סָרָה עַל ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדְךָ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

גם כאן לא נאמר במה יומת אותו נביא, נאמר רק שיומת. אבל מיד אח"כ מצוה התורה:

כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיך... כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה: וּסְקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת...

התורה מבחינה אפוא (א) בין נביא שמסית לעבוד ע"ז[[2248]](#footnote-2248) לבין סתם אדם המסית לעבוד ע"ז. אבל יש לשאול מה בינו ובין הנביא האמור בפרשיה הקודמת? הלא זה וזה אדם שבא אליך כדי להדיחך לעבוד ע"ז.

כפי שאמרנו, התורה מבחינה בין נביא המסית לבין סתם אדם המסית. בשתי הפרשיות המוקדשות לנביא לא נאמר במה ימות אותו נביא אשר ידבר בשם אלהים אחרים. לכן אומר ר"ש (ב) שדינו ככל מיתה שנאמרה בתורה סתם – בחנק. אבל חכמים דורשים כאן ואומרים, הלא (ג) סוף סוף יש כאן אדם שמדיח את חברו לעבוד ע"ז, והמדיח לעבוד ע"ז דינו בסקילה. הסקילה האמורה בפרשת מסית לעבוד ע"ז, מלמדת גם על פרשית הנביא המסית לעבוד ע"ז. מאותה (ד) סִבה סוברים חכמים שגם מדיחי עיר הנדחת דינם בסקילה, המלה הדחה חוזרת גם שם: "יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם". חכמים לומדים שכל ההדחות שוות, שהרי גם כאן יש הדחה לע"ז. אבל ר"ש אומר שהם כנביא. התורה לא כללה אותם בפרשית יחיד המסית אלא יחדה להם פרשיה משלהם. לדעת ר"ש יש אפוא הבדל בין יחיד המסית לעבוד ע"ז שעליו נאמרה סקילה בפרוש, לבין נביא המסית לעבוד ע"ז או המדיחים את יושבי עירם. נביא מתנבא אל קהל גדול ומשמיע את דבריו. גם המדיח את יושבי עירו הדיח קהל גדול. הקהל שהודח יהרג בחרב, כאמור בפרשיה, אך המדיח (ה) קהל גדול דינו שונה, הוא כנביא ויהרג בחנק, שלדעת ר"ש הוא חמור מהרג.

#### מדיח לעברה אחרת

כאמור, נאמר על נביא או חולם חלום, המבקש להדיח את העם לע"ז: "וְהַנָּבִיא הַהוּא אוֹ חֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוּמָת כִּי דִבֶּר סָרָה עַל ה’ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדְךָ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ".

נביא ע"ז חיב משום שבִקש לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ. נשאלת אפוא השאלה מה יהיה דינו של מי שלא הדיח לע"ז, אבל אכן הדיח לסטות מדרך ה'. כלומר: נִבא שצריך לבטל מצוה אחרת. לכאורה, הפרשיה עוסקת דוקא במי שהדיח לעבוד ע"ז. נביא המדיח לע"ז, בין אם הוא מתיר אותה לגמרי או פוטר לגמרי ממצוות העשה של ע"ז, ובין אם הוא מדיח למקצת ע"ז, עליו נאמר שבקש להדיחך מן הדרך אשר צוה ה' ללכת בה. זאת (ו) ההדחה האמורה בפרשיה זו. ולכן דינו הוא האמור בפרשיה זו, שבה נחלקו חכמים ור"ש. אבל אם הדיח לעבור על עברה אחרת – אין מקומו בפרשיה זו. אם הוא בִטל מצוה מה"ת אינו (ז) אלא נביא שקר (שהרי נביא אינו רשאי לעקור מצוה מה"ת), ואין שום הו"א שיהיה דינו בסקילה. הוא כלול בפרשית נביא שקר, "אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא", ולכו"ע מיתתו בחנק. ואם לא עקר אלא מקצת המצוה, אפשר שנביא אמת הוא, וגם אם נביא שקר הוא, אינו בכלל "אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי" כי לא דִבֵּר דָבָר שלם. ולכן פטור. כך סובר רב חסדא. אבל רב המנונא מפרש שהפרשיה הראשונה, זו שבפרשת ראה, עוסקת לאו דוקא במדיח לע"ז אלא (ח) בכל מדיח מן הדרך אשר צונו ה' ללכת בה. אמנם, הוא מודה שאם בִקש לעקור מקצת מצוה אחרת – פטור. אבל הוא סובר שאם בִקש לעקור את כל הגוף – גם הוא כלול בפרשית נביא או חולם חלום של פרשת ראה, ודינו כדין מדיח לע"ז. (אמנם יש להקשות – אם הוא חיב מדין פרשת ראה, מנין שאם עקר חצי דבר פטור?).

#### מי שלא שומע לנביא

עוד נאמר בפרשית נביא שמי (ט) שלא ישמע אל דבריו – ה' ידרוש מעמו, כלומר: מיתתו בידי שמים. גם (י) הנביא עצמו חיב בכך, כי אם אינו משמיע את דבריו – גם הוא אינו שומע אל דברי ה', אלא עובר עליהם. הוא עובר על צווי ה' להשמיע את דבריו, וגם מביא לידי כך שגם העם לא ישמע אל דבריו.

מאי טעמא דרבנן (ג) אתיא הדחה הדחה ממסית מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה ורבי שמעון מיתה כתיבא ביה (ב) וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק מדיחי עיר הנדחת בסקילה מאי טעמא דרבנן גמירי (ד) הדחה הדחה או ממסית או מנביא שהדיח ורבי שמעון גמר הדחה הדחה מנביא וליגמר ממסית דנין (ה) מסית רבים ממסית רבים ואין דנין מסית רבים ממסית יחיד אדרבה (א) דנין הדיוט מהדיוט ואין דנין הדיוט מנביא ורבי שמעון כיון שהדיח אין לך הדיוט גדול מזה.

אמר רב חסדא (ו) מחלוקת בעוקר הגוף דעבודה זרה וקיום מקצת וביטול מקצת דעבודה זרה דרחמנא אמר מן הדרך אפילו מקצת הדרך אבל (ז) עוקר הגוף דשאר מצות דברי הכל בחנק וקיום מקצת וביטול מקצת דבשאר מצות דברי הכל פטור מתיב רב המנונא ללכת זו מצות עשה בה זו מצות לא תעשה ואי סלקא דעתך בעבודה זרה עשה בעבודה זרה היכי משכחת לה תרגמה רב חסדא ונתצתם רב המנונא אמר מחלוקת בעוקר הגוף בין בעבודה זרה בין בשאר מצות וקיום מקצת וביטול מקצת דעבודה זרה דרחמנא אמר (ח) מן הדרך אפילו מקצת הדרך אבל קיום מקצת וביטול מקצת דבשאר מצות דברי הכל פטור.

אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע ואשר לא צויתיו (יא) הא לחבירו צויתיו זה המתנבא מה שלא נאמר לו ואשר ידבר בשם אלהים אחרים זה המתנבא בשם עבודה זרה וכתיב ומת הנביא ההוא וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב (ט) והאיש אשר לא ישמע קרי ביה (י) לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתיב אנכי אדרש מעמו בידי שמים.

רבי יוסי הגלילי אומר הגיע תורה לסוף דעתה של עבודה זרה לפיכך נתנה תורה ממשלה בה שאפילו מעמיד לך חמה באמצע הרקיע אל תשמע לו ...  (יב) אמר רבי עקיבא חס ושלום שהקדוש ברוך הוא מעמיד חמה לעוברי רצונו אלא כגון חנניה בן עזור שמתחלתו נביא אמת ולבסוף נביא שקר.

סנהדרין צ. – ראה סנהדרין נ:נא.

### במדבר יח כח, סנהדרין צ:

על המעשר שנִתן ללויים מתבואת א"י נאמר "וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם ... וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן:" בד"כ דרכה של התורה לכתוב "אהרן", "אהל", "אהל מועד" וכיו"ב, דוקא על מצוות הנוהגות גם במדבר (גם אם עִקרן נועד כדי שיקיימו אותן בא"י). מצוות שאינן נוהגות אלא בא"י אמורות בלשון "בית ה' אלהיך" או "המקום אשר יבחר ה'" או "הכהן אשר יהיה בימים ההם"[[2249]](#footnote-2249). ואילו כאן נאמר "לאהרן הכהן" על המעשר שאינו נִתן אלא בא"י. לפי פשוטו יש לבאר שבר כרעיה דאבוה והנותן לאחד מבניו כנותן לו, וכונת הפסוק שיש לתת מן המעשר לאהרן ולבניו. אבל חכמים דרשו מכאן או שאהרן עתיד לחיות ולבא לארץ, או שצריך לתת דוקא לכהן שהוא כשר כאהרן. ולא לכהן עם הארץ.

לאהרן כאהרן מה אהרן חבר אף בניו חברים.

### דברי הימים ב לא ד, סנהדרין צ:

על חזקיהו מסֻפר:

וַיֹּאמֶר לָעָם לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם לָתֵת מְנָת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְמַעַן יֶחֶזְקוּ בְּתוֹרַת ה’.

מכאן סמכו חכמים שכהן שאינו מתחזק בתורת ה', אין לתת לו תרומה.

### ויקרא כב טו-טז, סנהדרין צ:

#### שמירה על הקדשים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

הפרשיה העוסקת בהנזרות מקדשים, ועוסקת בשמירה על קדושתם, ואוסרת על כהן טמא לאכול את הקדשים, ובהמשך – על זר לאכול את הקדשים, מסכמת ואומרת: "וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם" (וראה לעיל סנהדרין פג.-פד. עמ' תשסח בבאור פרשיה זו).

מה פירוש פסוקים אלה? מי מצֻוֶּה כאן לא לחלל את הקדשים, ואת מי הוא משיא עוון אשמה? אפשר לפרש שאם הכהנים לא יקפידו על נתינת הקדשים דוקא לכהנים ודוקא לטהורים – ישיאו את ישראל המקדישים עוון אשמה, שהרי אין קדשיהם נאכלים כראוי. אך חכמים מעדיפים שלא לפרש כך, שהרי מדוע ישא ישראל עוון אשמה אם אין הכהן נוהג בתרומתו כראוי? לכן דרשו חכמים שישראל שנותן תרומה לכהן שלא נוהג בה כראוי, משיא את אותו כהן עוון אשמה. כי הוא גורם לו לחטוא. ובסופו של דבר ימות אותו כהן בידי שמים כי חִלל את הקדשים.

רבי יוחנן אמר אף גורם לו מיתה שנאמר ומתו בו כי יחללהו דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם.

### ישעיהו ס כא, סנהדרין צ.

ישעיהו מנבא על ימי הגאולה, והוא מסיֵם את נבואתו ואומר:

לֹא יִשָּׁמַע עוֹד חָמָס בְּאַרְצֵךְ שֹׁד וָשֶׁבֶר בִּגְבוּלָיִךְ וְקָרָאת יְשׁוּעָה חוֹמֹתַיִךְ וּשְׁעָרַיִךְ תְּהִלָּה: לֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד הַשֶּׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם וּלְנֹגַהּ הַיָּרֵחַ לֹא יָאִיר לָךְ וְהָיָה לָךְ ה' לְאוֹר עוֹלָם וֵאלֹהַיִךְ לְתִפְאַרְתֵּךְ: לֹא יָבוֹא עוֹד שִׁמְשֵׁךְ וִירֵחֵךְ לֹא יֵאָסֵף כִּי ה' יִהְיֶה לָּךְ לְאוֹר עוֹלָם וְשָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ: וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מטעו מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר: הַקָּטֹן יִהְיֶה לָאֶלֶף וְהַצָּעִיר לְגוֹי עָצוּם אֲנִי ה' בְּעִתָּהּ אֲחִישֶׁנָּה.

לעתיד לבוא, כל ישראל יירשו את הארץ. כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ. מכאן למדה המשנה שלכל ישראל יש חלק לעתיד לבא.

לעתיד לבא, כשתבא הגאֻלה[[2250]](#footnote-2250), כל ישראל יהיו עמנו ויירשו עמנו את הארץ. הכל יגאלו.[[2251]](#footnote-2251)

המשנה הביאה זאת כאן, כי המשנה עסקה בחיבי כריתות יחד עם חיבי מיתה. וגם בתורה מובאת הכרת יחד עם המיתות כמצוה שעלינו לדעתה וללמדה. לכן הזכירה המשנה גם את דיני החלק לעולם הבא, ומי שמאבד את חלקו.

### במדבר טז כה, במדבר יז ה, סנהדרין קי.

#### החזקה במחלוקת

בעת מחלוקת קרח מצאנו:

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לִקְרֹא לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה: הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם הִשְׂתָּרֵר: אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וַתִּתֶּן לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וָכָרֶם הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקֵּר לֹא נַעֲלֶה: וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד ... וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר הֵעָלוּ מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן קֹרַח דָּתָן וַאֲבִירָם: וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיֵּלֶךְ אֶל דָּתָן וַאֲבִירָם וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְדַבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ נָא מֵעַל אָהֳלֵי הָאֲנָשִׁים הָרְשָׁעִים הָאֵלֶּה וְאַל תִּגְּעוּ בְּכָל אֲשֶׁר לָהֶם פֶּן תִּסָּפוּ בְּכָל חַטֹּאתָם:

דתן ואבירם לא באו אל משה, משה מחל על כבודו וקם והלך אליהם. ממנו נוכל אף אנו ללמוד מוסר, שבשעת מחלוקת אפשר למחול על הכבוד וללכת אל החולק כדי להשקיט את המחלוקת.

אחרי שנבלעו קרח ועדתו באדמה, ונשרפה עדתו באש, נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אֱמֹר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה... וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

למה נועד אותו אות יכולים אנו ללמוד מהמשך הפסוקים:

וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֵת מַחְתּוֹת הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשְּׂרֻפִים וַיְרַקְּעוּם צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ: זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אַהֲרֹן הוּא לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לִפְנֵי ה’ וְלֹא יִהְיֶה כְקֹרַח וְכַעֲדָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ בְּיַד מֹשֶׁה לוֹ.

יש לתת אות לישראל כדי שלא יקרב איש זר ויהיה כקרח. מכאן שאסור לערער על הכהֻנה. אמנם, אין בכך חִדוש גדול, שהרי כבר צוה ה' על הכהנה ועל שלא יקרב איש זר, וממילא אסור לערער על הכהֻנה, כשם שאסור לערער על כל מצוה אחרת. חכמינו סמכו מכאן שלא יחזיק במחלוקת.[[2252]](#footnote-2252)

ויקם משה וילך אל דתן ואבירם אמר ריש לקיש מכאן שאין מחזיקין במחלוקת דאמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו.

### דברים יג יג-יז, סנהדרין קיא:-קיג.

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר: יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ: הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד.

#### עיר הנדחת

התורה מתארת מקרה שבו אנשים מדיחים את יושבי עירם לעבוד ע"ז. בנִגוד ליחיד שעובד ע"ז, שיתבאר בפרשת שפטים שמוציאים אותו אל שעריך וסוקלים אותו, כשעיר שלמה הודחה לעבוד ע"ז דין העיר הוא שיוצאים עליה למלחמה ומכים אותה לפי חרב, כדרכה של מלחמה. אלא שאין בוזזים את השלל אלא שורפים אותו עם כל העיר.

כדי לקים את דין עיר הנדחת יש צֹרך בצבא. הלא אנשי העיר לא יעמדו במקומם ויחכו שיבאו להרוג אותם, הם ודאי יקהלו ויעמדו על נפשם. אין הדבר דומה לאיש יחיד שמתחיב מיתה, שדי בכמה אנשים מביה"ד שיקחוהו ויהרגוהו. כאן יש עיר שלמה וודאי תהיה מלחמה. לכן מכים אותה לפי חרב, ולכן התורה צריכה להשיב על השאלה מה לעשות בשלל. התורה מבחינה אפוא בין עיר שעבדה ע"ז לבין יחיד שעבד ע"ז, ולא רק לגבי השאלה באיזו מיתה הוא מת. כל סדר הדין משתנה. דינו של איש אחד שעבד ע"ז התפרש בפרשת שפטים. שם מקומו, ושם נאמר "כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ". זה דינו של יחיד, והוא נִדון ומומת בשער עירו כאמור שם. אבל עיר הנדחת אין ביה"ד שלה יכול לדון אותה. צבא ישראל צריך להלחם בה, עם ישראל צריך לדונה. לכן איננה נדונה אלא (ד) בפני הסנהדרין הגדולה. ובפשטות, אי אפשר (ד) להוציא בה כל יחיד ויחיד לדון בשעריך. יוצאים עליה למלחמה וממילא גם הריגתם בחרב.[[2253]](#footnote-2253) (ואולי משום כך דרשו שאם אי אפשר בחרב יומתו בכל מיתה. שהרי נאמר כאן הַכֵּה תַכֶּה, כלומר: עִקר המצוה היא עצם ההכאה)רלו.

לכן מבחינה המשנה בין עיר שהודחה לבין יחידים שהודחו[[2254]](#footnote-2254). כשהודחה העיר – יוצאים למלחמה והורגים אותם בחרב. אמנם, האמוראים אומרים שגם כשכל העיר הודחה, ממיתים כל אדם בעדים והתראה. לאמוראים ברור ופשוט שאי אפשר להרוג אף אדם אם אין שני עדים והתראה לאותו אדם. ומכאן שכדי לדון דין עיר הנדחת צריך שני עדים והתראה לכל אחד ואחד. הגמ' הביאה בריתא שסמכה את הדין הזה (א) על המלה "לאמר", וידיחו את ישבי עירם לאמר, לא ברור איך אפשר ללמוד משם שני עדים והתראה לכל אחד. אולי הלִמוד הוא מכך שאם אין שני עדים והתראה לכל אחד, איך נדע בודאות שאכן המדיחים הדיחו אותם אחד אחד ואמרו לכל אחד לאמר.[[2255]](#footnote-2255)

התורה, כאמור, הבחינה בין יחידים העובדים עבודה זרה לבין עיר שעבדה עבודה זרה. הדין האמור בפרשתנו אינו נעשה אלא כאשר יוצאים אנשים ומדיחים את יושבי עירם, ככתוב כאן. מה יהיה הדין כאשר באו מדיחים מחוץ לעיר, או שהמדיחים אינם אנשים? האם דִבר הכתוב בדוקא או בהוה? מכך שנאמר "יצאו אנשים...וידיחו את ישבי עירם", למדו (ג) חכמים שמדובר דוקא על אנשים שהדיחו את יושבי עירם. שאל"כ, למה הזכירה התורה את הפרט הזה?[[2256]](#footnote-2256) אין הדין האמור כאן נוהג אלא אם הדיחו את העיר אנשים מאנשי העיר, דוקא אנשים, ודוקא רבים.[[2257]](#footnote-2257)

נאמר "וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם". האם כל יושבי עירם? חלק מיושבי עירם? מה הדין אם לא הודחה כל העיר? מן הסתם, רוב העיר כעיר. אם הודח המעוט, אי אפשר לומר שהעיר הודחה. אם הודח הרוב, דנים את העיר כאמור בפרשתנו, ויש לדון בשאלה מה יהיה דינם של המעוט שלא הודח. לפי המסקנה דלעיל, שאין הורגים בלא שני עדים והתראה לכל אחד, משמע שהמעוט שלא הודח לא נהרג.

#### שלל עיר הנדחת

הדין האמור כאן הוא: "הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ וכו'". שני דברים נאמרו כאן: החרמת העיר וכל אשר בה, ושרפת כל שללה. נאמר "כל אשר בה", ונאמר "שללה". כל אשר בעיר הוא חרם. לא רק כל אשר בעיר, כל שלל שדרך הלוחמים לשלול, גם אם הוא מחוץ לעיר, צריך לקבוץ אל תוך העיר ולשרוף. עם זאת, דורש רב חסדא (ו) שהדין הזה אמור דוקא על מה שאפשר לקבוץ אל תוך רחובה. נכס מחובר לקרקע שמחוץ לעיר אינו בכלל "וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָה". (י) הוא אינו בכלל מה שגזרה עליו התורה בפרשתנו. הוא לא שללה שדרך לוחמים לשלול.

מה טעון שרפה? כל שללה. כל שלל העיר טעון שרפה. העיר נשרפת כליל. נשאלת השאלה מה דינו של רכוש אנשי העיר שנמצא מחוץ לעיר, ושל רכוש אנשים מחוץ לעיר שנמצא בעיר. כפי שהזכרנו, נאמר "כל אשר בה", ונאמר "שללה". שללה לכאורה משמעו דוקא שללה שלה. לכן, לגבי רכוש אנשים מחוץ לעיר (ה) קל להשיב: רכושם אינו שללה[[2258]](#footnote-2258). נאמר "וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ...", אבל שלל של אנשים אחרים אינו בכלל הזה ולמה יקבץ וישרף? אין הוא שללה. בכלל זה גם הקדשות, שהם (ז) רכוש ה' וודאי לא גרעו מממון של אנשים אחרים[[2259]](#footnote-2259). (וכן אם יש מעיר מקום עבודת ה', שהרי אסור לאבד את מקומות עבודת ה', כפי שיתבאר להלן מכות כב. אם יש מקום כזה בעיר נדחת, ממילא אי אפשר לשרפה). הקדש אינו שללם של אנשי עיר הנדחת, וקרבנות שבידם לה' הם, ואינם בכלל "בהמתה". לגבי ממון אנשי העיר שנמצא מחוץ לעיר, המשנה מכריעה שהרי הוא בכלל שללה. כשם שממון זרים שבעיר אינו שללה, כך ממון אנשי העיר שבחוץ – שללה הוא. אך המשנה מסיקה שאם הממון שיך לאדם שלא עבד ע"ז, והוא נמצא מחוץ לעיר, כשם שבעליו נצול ומשולח מחוץ לעיר כך אין הוא צריך להפסיד את ממונו שמחוץ לעיר. רכוש של פליטים שאינם נהרגים, אם הוא מחוץ לעיר הם יכולים לקחתו עמהם. שהרי אינו בעיר ואינו שללה. שלל הוא רכוש ההרוגים שהלוחמים בוזזים. אבל כל מה שבעיר טעון שרפה. התורה צִוְּתה "הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ וכו'". כל מה שבעיר הרי (ט) הוא חרם. כל אשר בה – תקבוץ ותשרוף. אבל מה שאינו בעיר, אינו בכלל "אשר בה". אלא שאם הוא שיך לאנשים שאנו הורגים ע"פ האמור כאן, הרי הוא בכלל שללה.

#### הדין כאשר אי אפשר לקים את כל האמור

עיר הנדחת שאין לה רחוב. נחלקו (יא) אם עושים לה רחוב או שאין מקימים בה דין עיה"נ. האמוראים מבארים שהשאלה היא האם עשית רחוב חדש תועיל. האם ברחוב כזה מתקימים דברי התורה "ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה", או שכונת התורה לרחובה הקים בשעה שאנו דנים. וכן נחלקו (יב) מה יהיה הדין כשיש בה כתבי הקדש, האם גונזים אותם או שאין מקימים בה כלל דין עיה"נ. האם הדין האמור כאן מתקים דוקא כששורפים את כל שללה, או שדי בכך ששורפים כל מה שאפשר לשרוף. אבל לא נחלקו שהדין האמור כאן מתקים דוקא אם הדיחוה אנשים ודוקא אנשים מקרבה.

#### תל עולם

נאמר על העיר הזאת "והיתה תל עולם לא תבנה עוד". מה עִקר הצווי, האם עִקר הצווי הוא שתהיה תל עולם, או שעִקר הצווי הוא שלא תבָּנה עוד, ואין ענין דוקא שתהיה תל, אלא עִקר הענין הוא לא לבנות מחדש את העיר. בכך (יג) נחלקו במשנה. לשתי הדעות ברור שהעִקר מלמד על הטפל, השאלה היא מהו העִקר ומהו הטפל בפסוק הזה. מתוך כך נחלקו ר"ע וריה"ג במשמעות "לא תבנה עוד" האם כלל וכלל לא תבנה, או (טו) שלא תבנה עוד כמו שהיתה ולא תשוב עוד להיות עיר.[[2260]](#footnote-2260)

אין עושים עיה"נ בספר. בפשטות הוא דין דרבנן, אבל סמכוהו (טז) על המלה "מקרבך".

 (ג) יצאו הן ולא שלוחין אנשים אין אנשים פחות משנים דבר אחר אנשים ולא נשים אנשים ולא קטנים בני בליעל בנים שפרקו עול שמים מצואריהם מקרבך (טז) ולא מן הספר ישבי עירם ולא יושבי עיר אחרת לאמר (א) שצריכין עדים והתראה לכל אחד ואחד.

 (ג) יצאו אנשים, ולא נשים, אנשים ולא קטנים, אנשים אין פחות משנים... מקרבך, ולא מן הספר. וידיחו את ישבי עירם, ולא יושבי עיר אחרת. לאמר (ב) בהתראה. (ספרי).

מנין לא יכולת להמיתו במיתה האמורה בו המיתו באחת מכל מיתות האמורות בין קלות בין חמורות תלמוד לומר הכה תכה. (ספרי והובא בב"מ לא:).

הכה תכה את יושבי העיר ההיא, ולא יושבי עיר אחרת מיכן אמרו החמרת והגמלת העוברת ממקום למקום הרי אלו מצילים אותה. לפי חרב, לתוך פיה של חרב שלא תנוולם. החרם אותה, פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה. ואת כל אשר בה, לרבות נכסי צדיקים שבתוכה מיכן אמרו נכסי צדיקים שבתוכה אובדים ושבחוצה לה פולטים ושל רשעים בין מתוכה ובין מבחוצה לה אובדים. ואת בהמתה, ולא בהמת הקדש. (ספרי).

והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא איש ואשה אתה מוציא לשעריך (ד) ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך.

ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחבה וגו' אם אין לה רחוב עושין לה רחוב היתה רחבה חוצה לה כונסין אותה לתוכה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלהיך שללה (ז) ולא שלל שמים מכאן אמרו ההקדשות שבה יפדו ותרומות ירקבו מעשר שני וכתבי הקדש יגנזו.

רבי שמעון אומר (ז) בהמתה ולא בהמת בכור ומעשר שללה פרט לכסף הקדש וכסף מעשר.

החרם אותה ואת כל אשר בה פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה ואת כל אשר בה (ט) לרבות נכסי צדיקים שבתוכה שללה ולא שלל שמים ואת כל שללה לרבות נכסי רשעים שחוצה לה.

אמר רב חסדא (ו) ובנקבצים לתוכה אמר רב חסדא פקדונות של אנשי עיר הנדחת מותרין היכי דמי אי לימא דעיר אחרת ואיתנהו בגוה פשיטא (ה) דמותרין לאו שללה הוא ואלא דידהו ואיתנהו בעיר אחרת אי דנקבצין לתוכה אמאי מותרין ואי אין נקבצין לתוכה הא אמרה חדא זימנא לא לעולם דעיר אחרת דמפקדי בתוכה והכא במאי עסקינן כגון דקביל עליה אחריות מהו דתימא כיון דקביל עליה אחריות כדידיה דמי קא משמע לן.

תקבץ ושרפת כתיב (י) מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה יצא זה שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה.

והיתה תל עולם לא תבנה עוד לא תעשה אפילו גנות ופרדסים דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר לא תבנה עוד לכמו שהיתה אינה נבנית אבל נעשית היא גנות ופרדסים.

לימא (יד) בדרבי אבין אמר רבי אילעא קמיפלגי דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא כל מקום שאתה מוצא כלל בעשה ופרט בלא תעשה אין דנין אותו בכלל ופרט דמר אית ליה דרבי אבין ומר לית ליה דרבי אבין לא דכולי עלמא אית להו דרבי אבין והכא בהא קמיפלגי מר סבר עוד לגמרי משמע ומר סבר עוד לכמה שהיתה אינה נבנית (טו) אבל נעשית היא גנות ופרדסים.

אין לה רחוב (יא) אינה נעשית עיר הנדחת דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין לה רחוב עושין לה רחוב.

במאי קמיפלגי מר סבר רחובה מעיקרא משמע ומר סבר רחובה השתא נמי משמע.

רבי אליעזר אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל (יב) והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלהיכם.

### יהושע כא טז, סנהדרין קיא:

#### חלוקת עיר לשני שבטים

כאשר נתנו ישראל ערים ללויים, נתנו יהודה ושמעון גם יחד, שהרי בני שמעון נחלו בתוך בני יהודה, וכך אנו מוצאים:

וַיִּתְּנוּ מִמַּטֵּה בְּנֵי יְהוּדָה וּמִמַּטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן אֵת הֶעָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְהֶן בְּשֵׁם: וַיְהִי לִבְנֵי אַהֲרֹן מִמִּשְׁפְּחוֹת הַקְּהָתִי מִבְּנֵי לֵוִי כִּי לָהֶם הָיָה הַגּוֹרָל רִיאשֹׁנָה: וַיִּתְּנוּ לָהֶם אֶת קִרְיַת אַרְבַּע אֲבִי הָעֲנוֹק הִיא חֶבְרוֹן בְּהַר יְהוּדָה וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ סְבִיבֹתֶיהָ: וְאֶת שְׂדֵה הָעִיר וְאֶת חֲצֵרֶיהָ נָתְנוּ לְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה בַּאֲחֻזָּתוֹ: ס וְלִבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן נָתְנוּ אֶת עִיר מִקְלַט הָרֹצֵחַ אֶת חֶבְרוֹן וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת לִבְנָה וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ: וְאֶת יַתִּר וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת אֶשְׁתְּמֹעַ וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ: וְאֶת חֹלֹן וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת דְּבִר וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ: וְאֶת עַיִן וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת יֻטָּה וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ אֶת בֵּית שֶׁמֶשׁ וְאֶת מִגְרָשֶׁהָ עָרִים תֵּשַׁע מֵאֵת שְׁנֵי הַשְּׁבָטִים הָאֵלֶּה.

מכאן למד ר' יוחנן שחולקים עיר אחת לשני שבטים, שאל"כ למה לא הזכיר בפירוש אלו ערים מיהודה ואלו משמעון. אבל אפשר שר"ל ישיב שדוקא כאן כן הוא, כי שמעון נחלו עם יהודה. (ובפשטות, ברשימת הערים בספר יהושע מצאנו כמה ערים שנמנו אצל שני שבטים. למשל צרעה ואשתאול שהיו גם ליהודה וגם לדן, ולכן היה צריך לומר על מנוח שהוא מצרעה ממשפחת הדני. והגמ' אומרת שאמו מיהודה).

ערים תשע מאת שני השבטים האלה מאי לאו ארבע ופלגא מהאי וארבע ופלגא מהאי ושמע מינה חולקין עיר אחת לשני שבטים לא ארבעה מהאי וחמש מהאי אי הכי לפרוש פרושי.

### דברים יד כד, סנהדרין קיב:

#### חִלול מעשר שני טמא

התורה אומרת שאפשר לחלל מעשר שני אם ירחק ממך הדרך. כפי שנאמר:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ.

את המעשר השני יש לאכול לפני ה' במקום אשר יבחר ה', דוקא אם ירבה ממך הדרך ולא תוכל שאתו – ונתתה בכסף. מכאן שדוקא מעשר שני רחוק אפשר לחלל. לא מעשר שני כזה שאפשר לשאת אותו ולאכול אותו בירושלים. רק מעשר שלא תוכל שאתו ולאכלו במקום אשר יבחר ה' – תפדה. ואולם, ממילא גם למדנו שכל מעשר שלא תוכל לשאת ולאכול – תפדה. ממילא גם מעשר טמא, כיון שאי אפשר לאכול אותו כדינו, הוא דומה למע"ש רחוק. הוא בכלל "לא תוכל" כלומר: לא תוכל להביאו ולאכלו בירושלים בטהרה. לכן אפשר לחללו.

במכות יט: דורשת הגמ' דרשה זו, ומוסיפה שגם אם אתה בפנים והמעשר בחוץ, אם אתה נושא את המעשר, א"א לומר כאן "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם". המקום אינו רחוק ממך, אתה בתוך המקום ואתה נושא אותו. מנגד, אם אתה עצמך רחוק אפילו פסיעה אחת, עדין הוא צריך נשיאה, ולכן עדין הוא בכלל כי ירחק ממך המקום.

מניין למעשר שני שנטמא שפודין אותו אפילו בירושלים תלמוד לומר לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה.

א"ר ביבי א"ר אסי מנין למעשר שני טהור שפודין אותו אפילו בפסיעה אחת חוץ לחומה שנאמר כי לא תוכל שאתו האי מבעי ליה לכדרבי אליעזר א"כ לימא קרא לא תוכל לאוכלו מאי שאתו ואימא כולו להכי הוא דאתא א"כ לימא קרא לא תוכל ליטלו מאי שאתו ש"מ תרתי יתיב רב חנינא ורב הושעיא וקא מבעיא להו אפיתחא דירושלים מהו פשיטא הוא בחוץ ומשאו בפנים קלטוהו מחיצות הוא בפנים ומשאו בחוץ מהו תנא להו ההוא סבא בדבי רבי שמעון בן יוחי כי ירחק ממך המקום ממילואך. (מכות יט:).

### דברים יט טז-יט, מכות ב

#### עדים זוממים

כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

הדין הוא לעשות לעד מה שזמם. כלומר: לקיֵם בו את הדין שביה"ד היה מקיֵם אילו התקבלה עדותו. מדובר על מקרה שבו אם תתקבל העדות יעשה בית הדין מעשה. אי אפשר ללמוד מכאן למקרה שבו לא העידו העדים עדות שמחיבת את ביה"ד לגזור עֹנש ולבצעו. אם העידו עדים עדות הפוסלת את האיש מכהֻנתו, אינם בכלל "אשר זמם לעשות לאחיו", ודאי שאינם בכלל "ועשיתם לו", הוא לא זמם לעשות מעשה אלא לקבוע את מעמדו[[2261]](#footnote-2261). ואם נקבע כך את מעמדו של העד, פסלנו לא רק אותו אלא את כל זרעו.

כמו כן, דין עדים זוממים לא יכול להתקים במקום שבו גם אילו התקבלה עדותם לא היה חל הדין הנפסק בביה"ד, אלא היה מתקים דין אחר תחתיו. במקום שבו הנִדון נִדון למיתה אך המיתה מומרת בכֹפר או בגלות, אי אפשר לקיֵם את הדין בעדים זוממים. להרגם אי אפשר כי לא זממו להרגו, וגם להגלותם או לקחת מהם כֹפר אי אפשר כי הם לא זממו אלא לחיבו מיתה.[[2262]](#footnote-2262) ואת הדין המאפשר כֹפר או גלות לא אמרה התורה על העדים, היא אמרה אותו רק על הרוצח או על בעל השור הנוגח. (ור' יוחנן לומד מכך שהם הלא מזידים, ולא נאמר דין גלות אלא בשוגג). גם אם העדים מחיבים אותו תשלום אלא שאין לו כסף ולכן הוא נמכר, הם לא ימָכרו, מאותו טעם, לא עליהם גזרה תורה מכירה אלא על הנמכר בגנבתו, והם לא זממו להוציא עליו דין מכירה אלא דין ממון. כלומר עדים זוממים נדונים בדין העִקרי שנִדון בו הנִדון, ולא בדין חלופי.

מנהני מילי א"ר יהושע בן לוי (אמר ר"ש בן לקיש) דאמר קרא ועשיתם לו כאשר זמם לו ולא לזרעו.

בעינן כאשר זמם לעשות וליכא.

הוא ינוס אל אחת הערים הוא ולא זוממין.

### דברים כה א-ג, מכות ב:

#### ריב בין אנשים

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ.

יש כאן שני אנשים אשר להם הריב. כלומר: מתואר כאן דין בין אדם לחברו, לא בין אדם למקום. אם כך מדוע אפוא לוקים? מי לוקה? מדוע כשהתורה באה ללמדנו את דין מכות היא פותחת בריב בין אנשים? הלא דין מכות אמור במי שחטא בין אדם למקום. לכן מבאר עולא שמדובר במקרה שבו היה צֹרך להצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע. היו תחלה עדי שקר שהעידו להפך, והם הלוקים. מכאן למד עולא בדרך הרמז, שעדי שקר לוקים. (וראה בסנהדרין י., בסנהדרין יט. ושבועות ל. ודברינו שם. שם המדרש דורש את פרשית עדים זוממים עצמה, וגם שם כמו כאן המדרש מפרש שלפי פשוטו הם בעלי הדין, הם עדים).

רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין דכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע והיה אם בן הכות הרשע אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושוינהו להני רשעים והיה אם בן הכות הרשע.

### שמות כא כט-ל, מכות ב:

#### פדיון נפשו של בעל שור מועד

וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו.

כלומר: כיון שהשור מועד והבעלים אינו שומרו, חיב הבעלים מיתה, אלא שהוא פודה את נפשו בכֹפר.

דינו של הבעלים הוא "וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת", אלא שהוא משלם כֹפר ופודה את עצמו. כמה הוא נותן? לדעת ת"ק הוא משלם את דמיו של ההרוג, שהרי (א) הוא נהרג על כך שבגללו נִטלו חייו של ההרוג, ואותו עליו לשלם. אבל ר"י סובר שמשלם את דמי נפשו שלו, שהרי (ב) את חייו שלו הוא בא לפדות. דינו דין מיתה, "וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת". אלא שהוא ממלט את נפשו בעד כֹפר. כך סברה הגמ' תחִלה. אך אח"כ הכריעה שלכו"ע (ג) הוא ממלט את נפשו מן המיתה בעד כֹפר, אך נחלקו כמה הוא הכֹפר המכפר עליו מן המיתה. האם ישלם את דמיו של זה שבגלל הריגתו התחיב מיתה, כמו (ד) אשה שיצאו ילדיה, שמשלם את נזקיה ויוצא ידי ענשו (שנאמר בו עין תחת עין שן תחת שן, וראה דברינו בב"ק פג:פד. לעיל עמ' תר), או שמשלם (ה) את דמי עצמו שהרי את חייו שלו הוא בא לפדות מן המיתה.

הדבר תלוי בשאלה כיצד מפרשים את הפסוק האמור כאן "וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו". האם עליו לתת את פדיון הנפש שעליה הוא חיב כעת נפש תחת נפש, או שעליו לפדות את נפשו שלו מן המיתה שהתחיב בה, כפי שמסיקה הגמ' וכפי שעולה מן הפשט.

מאן תנא כופרא כפרה אמר רב חסדא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה היא דתניא ונתן פדיון נפשו דמי ניזק רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק מאי לאו בהא קא מיפלגי דמר סבר כופרא (א) ממונא ומר סבר כופרא (ב) כפרה אמר רב פפא לא דכולי (ג) עלמא כופרא כפרה והכא בהא קא מיפלגי מר סבר בדניזק שיימינן ומר סבר בדמזיק שיימינן מאי טעמייהו דרבנן נאמר (ד) השתה למטה ונאמר השתה למעלה מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק ורבי ישמעאל ונתן פדיון (ה) נפשו כתיב ורבנן אין פדיון נפשו כתיב מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן.

### דברים טו ב, מכות ג:

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’: אֶת הַנָּכְרִי תִּגֹּשׂ וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ.

התורה מצוה לשמוט את החוב בשביעית. מה יהיה דינו של חוב שעדין לא הגיע זמן גביתו? נאמר כאן "שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ", דוקא על חוב כזה נאמר: "לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו". אם ממילא עדין אינו נושה ברעהו, ואינו נוגשו, לא על כך נאמר הפסוק. ויש חולקים, וסוברים שכל חוב שעומד לגביה, השביעית משמטת כדי שלא יגש שוב.

א"ר יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ואע"ג דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש.

### דברים טו ט, מכות ג:

נאמר "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה...". ממילא שנת השמטה היא שנת שבע ולהפך, ולמה נזכרו שניהם? מכאן למד רב מתנה על דרך האסמכתא שיש עוד זמן שבו אין לנגוש, והוא תוך ל יום מההלואה.

מכות ד. – ראה פסחים פד:

### מכות ד:

#### הכאת עדי שקר

נאמר "וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". מכאן שארבעים מכות הן כדי רשעתו של רשע. המוסיף להכות את הרשע מעבר לכך, מכה אותו מעבר לרשעתו.

ואולם, נאמר "כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה:...וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ". דין ובערת הרע מקרבך מתקיים כאשר העד זמם להרוג את אחיו. במקרה כזה הורגים את העד ודי בכך. ואולם, כאשר העד זמם לחיב את אחיו ממון או מלקות, נשאלת השאלה האם מלבד דין "ועשיתם לו כאשר זמם", גם מלקים אותו על שעבר על מצות ל"ת, (וראה דברינו בסנהדרין י.). או שדי בדין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ואין צֹרך גם להלקותו.

חכמים לומדים ממה שאמרנו לעיל. ארבעים מכות הן כדי רשעתו של רשע. א"א לחיב אותו ביותר מכדי רשעתו. גם דין כאשר זמם הוא עֹנש על רשעתו, אך אין להוסיף ולהכותו יותר על רשעתו.

ואולם, ר"מ לומד ממוציא שם רע. מוציא שם רע לוקה ומשלם, ואין אנו אומרים שאנו מענישים את האיש ביותר מכדי רשעה. מעתה אל תתמה על עדים זוממים שלוקים על רשעם ומשלמים כאשר זממו.

המחלוקת הזאת נוגעת לא רק לעדים זוממים, אלא לכל מקרה שבו אדם עבר עברה שמחיבת אותו גם תשלומים. כך מצאנו לגבי האונס ומפתה את אחותו (כתובות לג:) הטובח ומוכר בשבת (כתובות לד:ב"ק עא.) החוסם פרה ודש בה (ב"מ צא.) ועוד. עוד אומרת הגמ' (סנהדרין עד.) שיש סברה לומר שבמיתה לזה ותשלומים לזה ילקה בשניהם.[[2263]](#footnote-2263)

ר' יהודה למד מעדים זוממים או ממוצש"ר הלכה נוספת: שלוקים גם על דִבור ולא רק על מעשה.

בשלמא לרבנן כדי רשעתו כתיב משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות אלא רבי מאיר מ"ט אמר עולא גמר ממוציא שם רע מה מוציא שם רע לוקה ומשלם אף כל לוקה ומשלם מה למוציא שם רע שכן קנס סבר לה כר' עקיבא דאמר עדים זוממין קנסא הוא איכא דמתני להא דעולא אהא דתניא לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר וגו' בא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ת לומר שאין לוקין עליו דברי ר' יהודה ר' עקיבא אומר לא מן השם הוא זה אלא משום דה"ל לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו מכלל דר' יהודה סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו מנא ליה אמר עולא גמר ממוציא שם רע מה מוציא שם רע לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו מה למוציא שם רע שכן לוקה ומשלם אלא אמר ריש לקיש גמר מעדים זוממין מה עדים זוממין לאו שאין בו מעשה לוקין עליו אף כל לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

מכות ד: - ראה סנהדרין פט.

### דברים יט טז, יח, מכות ה.

#### כיצד חוקרים אם העדות אמת

כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו...

השופטים צריכים לדרוש היטב, ולברר שאכן העד עד שקר הוא. שאכן ענה בו סרה. כיצד חוקרים ודורשים ומוצאים שהעד עד שקר הוא? לשם כך, אין די בעדות אחרת סותרת. שהרי אם יש שני עדים שמעידים שהמעשה נעשה, וכנגדם שני עדים שמעידים שהמעשה לא נעשה, במה הוכח שהעד הוא עד שקר? כדי לברר שאכן עד שקר העד ואכן ענה בו סרה, אין די בהבאת עדות אחרת סותרת. יש להביא ראיה על העדות עצמה, שהיא סרה. על העד עצמו, שעד שקר הוא[[2264]](#footnote-2264). שהרי הוא הנִדון כאן, ואותו חוקרים. אין אנו דנים כעת בשאלה האם הנִדון הראשון אכן עשה את המעשה שהועד בו. כעת הנושא הנדון הוא אחר. כעת הנושא שבו השופטים צריכים לדרוש הוא האם העד העיד שקר. האם העדות היא סרה. כעת העד הוא הנדון. לכן יש לחקור עליו ועל עדותו, ולכן יש להעיד עליו ועל עדותו, ולא על הנדון הראשון שבו כבר אין אנו דנים.

מנא הני מילי אמר רב אדא דאמר קרא והנה עד שקר העד שקר ענה עד שתשקר גופה של עדות דבי ר' ישמעאל תנא לענות בו סרה עד שתסרה גופה של עדות.

### דברים כה א-ב, מכות ה.:

#### מהותו של דין מלקות

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע...

רשע לוקה, כאמור כאן, ארבעים מלקות. ואולם, התורה לא מצוה להכות רשע. התורה מצוה לא להכותו יתר על ארבעים. וממילא למדנו שהרשע לוקה. ההכאה באה ממילא, משום שהוא רשע. לכן יש לשאול האם הכאה היא חיוב דומה לממון, שבו חיב האדם ארבעים מכות, וכל אחת עומדת בפני עצמה, או שביה"ד קובע שהאדם רשע, וממילא מתקיים בו והיה אם בן הכות הרשע.

השאלה נשאלת במקרה נוסף. לגבי עד זומם אנו למדים שהוא נענש בעֹנש אשר זמם לעשות לאחיו. אנו דורשים שהוא נדון על אשר זמם, לא על אשר עשה. (וראה להלן בסמוך). האם כלל זה נכון רק לגבי רוצח ומזיק (שהרי נאמר נפש בנפש עין בעין שן בשן) או גם לגבי מכות.

התשובה על שתי השאלות אחת היא. נאמר כאן "וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע...". תפקידו של בית הדין הוא להרשיע את הרשע. ואז ממילא יש להכותו. מכות באות כאשר בית הדין מרשיעים את הרשע ומכים את הרשע. עדות בביה"ד היא על כך שהאיש רשע. כיון שהוא רשע – ממילא הוא מתחיב מכות. המכות אינן חוב, הן באות כיון שהוא רשע. אם העד העיד על אדם אחר שרשע הוא, נמצא שהעד רשע, ולכן הוא לוקה, כל אחד מהעדים רשע ולכן כל אחד מהם לוקה ארבעים. שלא כמו בממון, שבו העד לא זמם להרשיע את אחיו אלא רק לחיב אותו ממון. מכות הן כמו מיתה, וכשם שאם העידו שני עדים שאדם חיב מיתה, אי אפשר לחלק את המיתה בין שניהם, כך גם הכאה היא דבר אחד וא"א לחלק אותה בין שני העדים, כל אחד מהם צריך ללקות בפני עצמו.

אפילו עדים שהעידו על אדם אחר שהוא רוצח בשוגג זממו להרשיע אותו. התורה קראה "רוצח" הן לרוצח במזיד והן לרוצח בשוגג. רוצח בשוגג הוא רוצח לכל דבר, אלא שכיון ששגג התורה מאפשרת לו להמלט לעיר המקלט מפני גואל הדם. אבל הוא רוצח ורשע, שהרי הוא רצח. כמו שאנו מוצאים (וראה בהרחבה בדרשות להלן בפרק ב) "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ:". העדים האלה זממו להרשיע את הנדון, ולכן אנו מרשיעים אותם, ולכן אנו מכים אותם[[2265]](#footnote-2265).

אנו מכים כל עד ארבעים מכות, שהרי זה מה שהוא זמם לעשות לאחיו. אם ילקה כל עד עשרים – אין זה מה שזמם.

וראה גם דברינו לעיל סנהדרין לג:

מנא ה"מ אמר אביי נאמר רשע בחייבי מלקיות ונאמר רשע בחייבי מיתות ב"ד מה להלן אין מיתה למחצה אף כאן אין מלקות למחצה רבא אמר בעינן כאשר זמם לעשות לאחיו וליכא אי הכי ממון נמי ממון מצטרף מלקות לא מצטרף.

חייבי מלקיות מנין תלמוד לומר רשע רשע חייבי גליות מנין אתיא רוצח רוצח.

### דברים יט יח-כא, מכות ה:

וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ: וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל.

משמע שמדובר כאן בעִקר על עדים שזממו להרוג אדם (ובערת הרע מקרבך), אלא שהתורה נוקטת לשון כללית יותר, שתתאים לכל עדות סרה באשר היא. וכלשון הפסוק "כאשר זמם לעשות לאחיו", לאו דוקא מיתה. וכן להלן "נפש בנפש עין בעין וכו'", כל דבר לפי עניינו וחומרתו.

משמע שפסק הדין עדין לא נעשה, נאמר כאן "כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו". העד רק זמם, לא עשה[[2266]](#footnote-2266). התורה שִנתה כאן מלשונה בפרשות משפטים ואמֹר. בפרשות ההן דִברה התורה על המכה את חברו, שכאמור שם, דינו נפש תחת נפש עין תחת עין. כאן מדובר על נפש שעוד קימת ועין שעוד קימת, לכן א"א לכתוב נפש תחת נפש עין תחת עין. לכן התורה כתבה נפש בנפש עין בעין. לא תחת הנפש והעין שאבדו, שהרי לא אִבדו עין ונפש[[2267]](#footnote-2267), אלא נפש בנפש עין בעין. בנפש ובעין שרצו לאבד, ושבשל זממם נגזר עליו לאבד אותה.

המקרה המתואר כאן הוא מקרה שבו השופטים דורשים היטב ומוצאים שהעד משקר. כלומר: הם דנים בעניינו של הנדון, והם דורשים היטב ומוצאים שהעד – עד שקר הוא. לא מדובר כאן על מקרה שבו הנדון כבר הומת, שהרי לא מסתבר שהשופטים ממיתים תחִלה ואח"כ דורשים היטב. הם דורשים היטב תחִלה, ואז הם מוצאים שהעד עד שקר הוא.

אלא שעדין יש מקום לשאול – ברור שאפשר ללמוד מכאן שדין עדים זוממים יֵעשה אפילו אם עדין לא נהרג הנִדון, אבל איך אפשר ללמוד מכאן שמשנהרג הנדון בטל דין ע"ז? הלא משהעיד העד והתקבלה עדותו השקרית התחיב הוא כאשר זמם, וכי מפני שכבר נעשה גזר הדין השקרי בטל חיובו? הלא עדים אלה זממו והעידו? מדוע אפוא יפטרו אם נעשה גזר הדין? לכאורה, התורה תארה מקרה שבו הם העידו עדות שקר והשופטים מצאו את עדותם שקר, והתורה חִדשה שאע"פ שרק זממו – יענשו. אבל כיצד אפשר ללמוד מכאן שהתורה באה לגרוע ממקרה שבו נעשתה מחשבתם? (ואפשר שהתורה התיחסה למקרה שבו רק זממו, משום שהתורה מניחה שהשופטים ידרשו היטב ולא יקיימו עדות שקר[[2268]](#footnote-2268), התורה תארה מקרה שבו השופטים דנו בדברי העדים ומצאום שקר). אך האם יבטל דינם אם אחרי כן אכן נעשתה מחשבתם? וכן הקשתה הגמ' כאן. וכמדומה שדעת רבי היא שאכן הורגים את העדים הזוממים גם אחרי שנהרג הנדון. (ואפשר שגם חכמים במשנה באו לרבות את המקרה שבו עדין לא נהרג, ולא למעט את המקרה שנהרג, אך לא כך הכריעה הגמ'). הגמ' משיבה על הקושיה הזאת ואומרת שאין עונשים מן הדין. אמנם יש להקשות, שהרי אין כאן ענישה מן הדין כי אין כאן ק"ו רגיל. בד"כ ק"ו עוסק בשני מקרים שונים ולומד מזה לזה, שאם במקרה קל נוהג דין, כ"ש שהוא נוהג במקרה אחר, חמור ממנו. מדובר על שני מקרים שונים, ולכן מובן שאין עונשים ואין מזהירין מן הדין, שהרי התורה לא לִמדה דבר על המקרה החמור. אבל בנ"ד הלא אין מדובר על מקרה אחר, כאן מדובר על אותו מקרה עצמו, שזממו העדים באיש זה וענו בו סרה ונגמר דינו על פיהם, נמצא שכבר נכנסו בכלל עדים זוממים. וכי מפני שלאחר מכן הומת הנִדון יצאו מכלל זה? לכן משיבה הגמ' מק"ו שהוא ממש מעין ק"ו זה. התורה אסרה וענשה בבת אב ובת אם. ולכאורה פשוט הוא שאם היא גם בת אב וגם בת אם הרי האִסורים כוללים גם אותה וכלל אין אנו זקוקים לק"ו. וכי מפני שבת אב היא אינה בת אם? או שמא מפני שבת אם היא אינה בת אב? אין אנו לומדים כאן ק"ו ממקרה אחד למקרה אחר, אנו לומדים דין לאותו מקרה עצמו, ואעפ"כ חזרה התורה על הדין (במפורש באזהרה, וברמז גם בעֹנש, וראה להלן). מכאן שאין מזהירין מן הדין. מעתה ק"ו למקום שבו לומדים ק"ו גמור, ממקרה אחד על רעהו, שאין עונשין ואין מזהירין מן הדין, וכפי שנבאר להלן.

(אמנם, עדין יש מקום לשאול, שמא אין צֹרך ברִבוי מיוחד אלא במקום שבו נכללו בפסוק אחד ובלשון צווי אחת שני המקרים וביניהם המלה "או", כמו בבת אב או בת אם, שנצרך לשוב ולרבות שמא נחשוש ונאמר שבאה המלה "או" להוציא את הבת שהיא גם זה וגם זה, אבל במקום שלא נאמר בו או יש להחיל את הדין האמור בכל מקום שבו הוא נכון. וי"ל שאה"נ, בדרך כלל מרחיבים את הדין לכל מקום שבו הוא נכון, אלא שבעדים זוממים יש לשון מעוט כמו "או", והיא כלשון כאשר זמם, שמשמע ממנה שרק זמם ולא עשה).

עם זאת, נאמר כאן "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל". בדומה לפסוק "עין תחת עין שן תחת שן וכו'". אמנם בארנו לעיל מדוע שִנתה כאן התורה בלשונה. ואמרנו שכאן אינו צריך לתת דבר תחת הנפש והעין המקוריות שהרי הן עומדות במקומן ולא הֻכּו, אבל אין להתעלם גם מהדמיון בין שני הפסוקים. מכאן למדו חכמים שמדובר במקרה שבו כבר נגמר הדין.

אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג שנאמר נפש תחת נפש אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים ואם כן למה נאמר נפש תחת נפש יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו תלמוד לומר נפש תחת נפש הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.

בריבי אומר לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין אמר אביו בני לאו קל וחומר הוא אמר לו לימדתנו רבינו שאין עונשין מן הדין.

### ויקרא יח ט-יא, כ יז, מכות ה:

#### ענישה ואזהרה מן הדין

בפרשית העריות נאמר:

עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: ס עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה: ס עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ.

למה הביאה התורה שני פסוקים האוסרים את האחות? מה מחדש זה על זה?

ובפרשת הענשים אנו מוצאים:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא.

גם כאן האריכה התורה בדבריה ובתאור האחות. וכן יש לשאול מה חִדשה שם התורה בסוף הפסוק המנמק: "עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא"? כאשר התורה מסכמת ואומרת "ערות אביך היא" "ערות דדו גלה" וכד', יש בדבריה חִדוש. צריכה התורה ללמד שאשת אביו היא ערות אביו ואשת דדו היא ערות דדו. אבל מה חִדשה התורה באמרה שאחותו היא ערות אחותו? היא היא.

על השאלה הזאת אפשר להשיב, שהתורה מחדשת שיש אִסור באחות מעצם היותה אחות. כיון שנאמר בת אביך או בת אמך יכלנו לטעות ולחשוב שאין האחוה אוסרת, ומחמת אביו ואמו היא אסורה. לִמדה התורה שהאחוה אוסרת.

אבל עדין עלינו להשיב על השאלה הראשונה. מה מלמדת אותנו החזרה בפרשת האִסורים. הפסוק הראשון אוסר את שני סוגי האחיות, הן אחות מצד האב והן אחות מצד האם. ועוד מוסיף "מולדת בית או מולדת חוץ". אפשר לפרש את התוספת בכמה דרכים. כך או כך, מדובר הן על אחות שנולדה בבית והן על שנולדה בחוץ (ואפשר לפרש בכמה דרכים: לפני שהיתה אמו בבית אביו ואחרי שהיתה אמו בבית אביו, או הן בת אשת אביך והן בת אביך שלא מאשתו). מה מוסיף הפסוק "עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ"? הפסוק הזה מדבר בהכרח דוקא על בת אביו, "מולדת אביך", "אחותך", ובת אשת אביו שאינה בת אביו אינה לא מולדת אביו ולא אחותו. חיב אפוא רק על בת אביו, ודוקא על בתו של אביו מאשתו, בת אשת אביך. בת אביו כבר נאסרה לעיל, מה אפוא בא הפסוק הזה לרבות?

נחלקו בכך תנאים ביבמות כב:. חכמים סוברים שהפסוק השני בא ללמד שאם אחותו היא גם בת אשת אביו חיב עליה שתים. ריב"י חולק ואומר ששתיהן נאסרו משום "אחותך היא" הרי ששתיהן אִסור אחד. חכמים למדו מ"אחותך היא" שחיב על כל אחות ואחות. מכך שנִמקה תורה את האִסור ב"אחותך היא" משמע שהאחוה גורמת לאִסור. מעתה גם מי שהיא בת אביו ובת אמו נאסרה, שהרי גם היא בכלל אחוה, וכיון שהיא אחות – נאסרה. התגלה שהמלה "או" האמורה כאן איננה בדוקא. ולא כמו בקרבנות שנאמר בהם שור או כשב או עז ולמדנו משם שהכלאים אינם בכלל (כפי שנבאר בחולין לח:) והאנדרוגינוס אינו בכלל (כמו שנבאר ביבמות פג:)[[2269]](#footnote-2269). כאן, כיון שהתורה נִמקה את דבריה באִסור אחוה, משמע שכל אחות נאסרה. ריב"י מקבל את הכלל הזה, אלא שהוא אומר שהנִמוק "אחותך היא" שמשמעו שהיא לא נאסרה אלא משום אחותך, מלמד גם שא"א לחיבו שתים משום אחוה, שהרי טעם אחד לשני החיובים. וראה עוד שם במה נדרשו הפסוקים לדרשות נוספות[[2270]](#footnote-2270).

כך יש להסביר גם את הפסוקים בפרשת קדושים. כיון שהאחוה אוסרת, התרבתה בת האב ובת האם.

ואולם, כאן מבארת הבריתא שאלמלא צווי מפורש, אי אפשר לחיב על בת אב שהיא גם בת אם, אחרי שנאמר "בת אביך או בת אמך".

מעתה, גם מלקות א"א לחיב מן הדין. שהרי דין מכות הוא קביעה שהאיש רשע. גם דין גלות הוא קביעה שהאיש רוצח, כפי שבארנו לעיל. ובלי פסוק המלמד זאת במפורש אי אפשר לקבוע כך.

איש אשר יקח [את] אחותו בת אביו או בת אמו אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אמו ובת אביו מנין ת"ל ערות אחותו גילה עד שלא יאמר יש לי בדין אם ענש על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו לא כל שכן הא למדת שאין עונשין מן הדין עונש שמענו אזהרה מנין תלמוד לומר ערות אחותך בת אביך או בת אמך אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו מנין תלמוד לומר ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא עד שלא יאמר יש לי מן הדין מה אם הוזהר על בת אמו שלא בת אביו ובת אביו שלא בת אמו בת אביו ובת אמו לא כל שכן הא למדת שאין מזהירין מן הדין.

חייבי מלקיות מנין תלמוד לומר רשע רשע חייבי גליות מנין אתיא רוצח רוצח.

### דברים יט טו, מכות ה:ו.

#### עדות מרובה

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ: וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל.

פרשית עדים זוממים פותחת בפסוק "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר". רק אחרי שהזכירה התורה את עִקר הדין, שקבוצה בת שנים או קבוצה בת שלשה עדים היא המקיימת את העדות, מלמדת התורה שיש לחקור ולברר האם העדים שקרנים, ואם הם שקרנים יש לעשות להם אשר זממו לעשות לאחיהם. וגם כאן לשון התורה מלמדת על תפקידם של העדים. לא נאמר שהעדים זממו לגרום לכך שבית הדין יעשה. העדים זממו לעשות. הם העושים. הם מקימי הדבר.

מלשון התורה אפשר ללמוד שהעדים הם מקימי הדבר, על פיהם יקום דבר. מדובר כאן על מי שאפשר לדון אותו כעד מקים דבר, שיש מקום לומר שהוא חלק מכת העדות[[2271]](#footnote-2271).

התורה תארה כאן את מקימי הדבר, אלה שעל פיהם יקום דבר, וכפי שבארנו לעיל סנהדרין לז:. וראה גם בסנהדרין כז:כח. ובשבועות ל., גם שם הבאנו דרשות המבוססות על ההנחה שהעדים הם חלק ממעשה הדין ולא רק ראיה. במקום שהצריכה התורה עדות כשרה, העד הוא לא רק ראיה. הוא חלק ממעשה הדין. וכאשר צריך עד העושה את הדין – עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר. (בנגוד למקום שבו העד אינו אלא בירור הדבר, שם עד אחד נאמן).

התורה התיחסה בצורה שוה לשנים ולשלשה, מכאן שאין הבדל בין שנים לשלשה, או יותר, אין כחם של אלה עולה על כחם של אלה. שהרי התורה הבדילה את האחד מן השנים והשלשה, אך לא הבדילה את השנים והשלשה זה מזה. מכאן נובעות כמה מסקנות הלכתיות: כחם של השלשה לא עולה על כחם של השנים, והשנים יכולים להזים את השלשה. אם אחד מהשלשה נפסל – כֻלם פסולים. וכמובן שהמסקנה המתבקשת ביותר היא זו שאמורה בפרשיה שלנו: אם יעידו שלשה עדי שקר – יענשו שלשתם, אע"פ שהשלישי יכול לומר שהוא לא עשה דבר שהרי הנדון היה נהרג גם בלעדיו. כיון שפתחה הפרשיה ב"עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר", ונושא הפרשיה הוא עדים זוממים, משמע שגם אם קמו שלשה עדים זוממים – שלשתם נענשים. לשלשתם יעשה כאשר זממו, ואין השלישי יכול לנקות את עצמו ולומר שהיה הדין נפסק גם בלעדיו והוא לא עשה דבר.[[2272]](#footnote-2272)

על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש (שלשה לשנים) [שנים לשלשה] מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזומו את הג' ומנין אפי' מאה ת"ל עדים ר' שמעון אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין ומנין אפי' מאה ת"ל עדים.

יקום דבר במקיימי דבר הכתוב מדבר.

### דברים יז ו, יט טו, מכות ו:

בשני מקומות בספר דברים נאמר שאין לפסוק את הדין ע"פ עד אחד[[2273]](#footnote-2273). (ויש עוד מקום בספר במדבר שבו נאמר הדבר, אך בלשון קצרה).

בפרשת סקילת עובדי עבודה זרה נאמר:

עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד.

הפסוק הזה נזכר בתוך פרשת סקילת עובדי ע"ז. הוא עוסק דוקא בעדות ממיתה ("יוּמַת הַמֵּת"), מפני שהנושא הנדון באותה פרשיה הוא עובד ע"ז, שענשו במיתה. אבל בפשטות אפשר ללמוד משם לכל עדות.

בפרשת עדים זוממים נאמר:

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר.

כאן אין מדובר דוקא על מיתה, ולכן נאמר "יקום דבר" ולא "יומת המת". (אם כי עִקר הפסוק במיתה, כל עון וכל חטאת, לכן מסיֶמֶת הפרשיה ב"ובערת הרע מקרבך").

בשני הפסוקים הוזכרו גם החיוב וגם השלילה, גם האִסור לעשות מעשה בעד אחד, וגם הצֹרך בשנים או שלשה. בשני הפסוקים נאמר שנים או שלשה.

מהכפילות הזאת למד רב שלא די בכך שהם שנים או שלשה, הם גם לא יהיו אחד. כלומר: אם שני העדים לא הצטרפו יחד, הרי שכל אחד מהם בפני עצמו הוא אחד, לכן הם פסולים למרות שבסופו של דבר הופיעו שנים בפני השופטים. אותם שנים צריכים להיות שנים מאוחדים כבר בשעת ראית העדות. רב נחמן אמר שאם מכאן אנו למדים – דוקא בדיני נפשות יפסל עד אחד כזה. כי נאמר כאן לא יומת ע"פ עד אחד. על כך משיב לו רב זוטרא שאם כל האִסור אינו אלא להמית על פיהם, אפשר יהיה לצרף אותם כדי להציל. אבל נִתן להשיב שהיא הנותנת, כיון שאינם מצטרפים להרוג, אינם נחשבים עדים לדבר זה, וממילא גם אינם מצילים.

ר' יוסי מוסיף ודורש את הפסוק הזה. נאמר "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת", יומת המת על פי העדים, מכאן דרש ר' יוסי שהעדים צריכים להֵעשות עדים כבר בשעת העבֵרה, ולהתרות בעובֵר. ר' יוסי מפרש שאין הכונה כאן שעל פי שני העדים המעדים בב"ד ימיתו את המת, אלא שע"פ העדים הרואים את העברה ימיתו את המת. (למרות שהפרשיה מדברת אל ביה"ד היושב בשעריך: "וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה", ולכן העדים שבפרשיה הם העדים המעדים לפני ביה"ד. אך מ"מ הפרשה נותנת לעדים את התפקיד, וכפי שבארנו במכות ב:, בסנהדרין י., בסנהדרין יט. ושבועות ל.). ר' יוסי מפרש שהעדים צריכים להֵעשות עדים ולהתרות בפיהם בעובֵר בשעת העבֵרה. רק בכך הם נעשים עדים, לכן נאמר על פי שנים עדים. בראייתם כבר יומת המת. ברור שאין דין זה תקף לגבי דיני ממונות. שם העדות מתקימת במעדים, לכן גם אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול – אומר ר' יוסי שתתקים העדות בשאר.

רבא לא קִבל את דעת ר' יוסי להלכה. הוא סובר שההתראה יכולה להיות אפילו מפי עצמו ואפילו מפי השד. העדים אינם צריכים להתחיל להיות עדים בשעת הראיה. הם מעידים בביה"ד, ואז הם נעשים עדים. אלא שהם צריכים להעיד בודאות שהיה מזיד. ולשם כך די בהתראה מפי עצמו או מפי השד.

אמר רב מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה שנאמר לא יומת על פי עד אחד מאי אחד אילימא עד אחד ממש מרישא שמעינן לה על פי שנים עדים אלא מאי אחד אחד אחד.

לא יומת על פי עד אחד להביא שנים שרואים אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה ואין רואין זה את זה שאין מצטרפין ולא עוד אלא אפילו בזה אחר זה בחלון אחד אין מצטרפין.

רבי יוסי אומר לעולם אין נהרגין עד שיהו שני עדיו מתרין בו שנאמר על פי שנים עדים דבר אחר על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן.

### במדבר לה כט, מכות ז.

#### היכן מקומו של הדין

בפרשת הרוצח נאמר:

וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת.

לדורותיכם בכל מושבותיכם זה הדין. משמע שבכל מקום כך דנים.

אמנם, נאמר: "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ", משמע שהמצוה לתת שופטים ושוטרים נוהגת רק בשְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ, כלומר בארץ. אין אפוא מצוה להעמיד בתי דין בחו"ל. העמדת מערכת מסודרת של שלטון ושופטים אינה מצוה בחו"ל. אבל אם יבאו לשם שופטים, הרי שגם שם ינהג הדין האמור כאן. שהרי הוא נוהג לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם. המצוה להעמיד ממלכה עם מלך ושופטים, היא בארץ[[2274]](#footnote-2274). אבל החֻקה האמורה היא חֻקת המשפט בכל מקום.

היו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ א"כ מה תלמוד לומר בשעריך בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחו"ל אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר.

### במדבר לה כב-כג, דברים יט ד-ה, מכות ז:ח.

#### דיני רוצח

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אַרְצָה כְּנָעַן: וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט: וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתֵּנוּ שֵׁשׁ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם: אֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וְאֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה: לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט לָנוּס שָׁמָּה כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְאִם בִּכְלִי בַרְזֶל הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: אוֹ בִּכְלִי עֵץ יָד אֲשֶׁר יָמוּת בּוֹ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ: גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֶנּוּ: וְאִם בְּשִׂנְאָה יֶהְדָּפֶנּוּ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת: אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ: וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ: וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ...

התורה מבחינה כאן בין רוצח בזדון לבין רוצח בשגגה. רוצח בזדון נהרג, ורוצח בשגגה ינוס לעיר מקלט. אלא שהתורה מאריכה בפירוט מעשי הרצח השונים.

בתאור הרוצח בשגגה נאמר "וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ". חלק מהתאורים האלה הם נִגודים לרוצח במזיד שאמור לפניו, שם הכהו באיבה, כאן בלא איבה, וכו'. אך חלק מהתאורים הם תאורים זהים למעשי הרוצח בזדון. התורה מתיחסת כאן לשני מרכיבים, מרכיב המעשה ומרכיב הכונה. הרוצח הוא רוצח רק אם עשה מעשה רצח, ודינו תלוי בכונתו.[[2275]](#footnote-2275)

המעשה

את מעשה הרצח מפרטת התורה. נאמר כאן "ויפל עליו". כלומר: אין הרוצח מתחיב גלות עד שיפיל את הכלי על הנרצח. (א) רוצח שלא עשה מעשה רצח אלא רק גרם לו – אינו בכלל החיוב. החיוב הוא על מי שעשה מעשה. מי שעשה מעשה רצח, יש לדון אם עשאו בזדון או בשגגה, וממילא – אם יהרג או ינצל. אבל מי שכלל לא עשה מעשה רצח, אין מה לדון אותו. גם אם בסופו של דבר נגרם ממעשיו מות. התורה עוסקת רק במי (א) שהפיל את הכלי הממית על חברו. או (י) "הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי". כלומר: שעשה מעשה רצח[[2276]](#footnote-2276).

נאמר "אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי", ונאמר: "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת", כלומר: הרוצח זרק את הכלי הממית על הנרצח. לא מדובר (יב) כאן על מקרה שבו הנרצח הביא את עצמו אל הכלי, אלא על מקרה שבו הרוצח הוא שהשליך את הכלי (גם אם שלא בכונה) על הנרצח.

הכונה

כאשר נעשה מעשה רצח, יש להבחין בין שוגג למזיד. הפרשיה פותחת בפסוק "וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה". בדומה לאמור בפרשת שפטים: "וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם". לעיר המקלט ינוס מי שיכה (ב) בשגגה ובבלי דעת. ולפי המתואר שם: מדובר על מי ששגג במכת הנפש, כלומר: כלל (ג) לא התכון להרוג. הכה בשגגה. לא מדובר על מי שהזיד במכת הנפש אך שגג בחטא. מי שהכה נפש בזדון, אע"פ שחשב שהדבר מותר, אינו בכלל האמור כאן.

עוד נאמר "וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם: וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי". מתואר כאן אדם שהכה אדם אחר בבלי דעת. במקום (ד) לא צפוי. (דבר זה נאמר כבר בפרשת מסעי, שם (ה) נאמר "בפתע"). ביער, (ד) במקום הפקר[[2277]](#footnote-2277). האיש הרג בבלי דעת. האיש לא התכון להרוג את חברו, ולא התכון להרוג כלל. הוא התכוון לחטוב עצים. ובלי צדיה, ללא כל כונה, נהרג רעהו.

גם בפרשת משפטים נאמר: "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת: וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה". ינוס דוקא (יא) אם לא צדה כלל, לא אם צדה וטעה קצת[[2278]](#footnote-2278). (וראה דברינו בסנהדרין עט.).

נמצא שהתורה חִיְּבה דוקא רוצח שעשה את מעשה ההריגה, (ח) שהדף את חברו או הפיל עליו כלי, אך עשה זאת (ט) ללא שום כונת הריגה, במקום שרשות לשניהם להמצא בו. במקום שבו לשניהם יש רשות להכנס, ואיש לא נתן את דעתו לכך שגם אחר נכנס עמו[[2279]](#footnote-2279).

אחריות

דברנו עד כאן על מרכיב המעשה ומרכיב הכונה. עוד שאלה שיש לעסוק בה היא מרכיב האחריות. עד כמה אדם אחראי למותו של מי שנכנס לרשותו ללא רשותו? אפשר ללמוד זאת מהמקרה שהתורה עסקה בו. התורה דִברה על יער. התורה חִיְּבה דוקא במקום דומה ליער. (יג) אבל הנכנס לרשות חברו ללא רשותו – אין בעל הבית צריך לחשוש שמא נכנס לרשותו אדם שהוא לא יודע עליו.

#### שונא

נאמר כאן שערי המקלט נועדו לשוגג שהכה את רעהו וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם. וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ. ולכן יש להניח שלא רצה במותו. אם הוא (ז) שונא – יש מקום לחשוד שהכהו בזדון. (וראה דברינו להלן ט:).

ויפל (א) עליו וימות עד שיפול דרך נפילה.

בשגגה (ב) פרט למזיד בבלי דעת פרט למתכוין.

מזיד פשיטא בר קטלא הוא (אלא) אמר רבא אימא (ג) פרט לאומר מותר.

בבלי דעת פרט למתכוין מתכוין פשיטא בר קטלא הוא אמר רבה פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם לכותי והרג את ישראל לנפל והרג בן קיימא.

אם בפתע (ה) פרט לקרן זוית בלא איבה (ז) פרט לשונא (ח) הדפו שדחפו בגופו (י) או השליך עליו להביא ירידה שהיא צורך עליה (ט) בלא צדיה פרט למתכוין לצד זה והלכה לה לצד אחר (יא) ואשר לא צדה פרט למתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע ואשר יבא את רעהו ביער (ד) מה יער רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם אף כל רשות לניזק ולמזיק ליכנס לשם.

אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות אף כל רשות (יד) יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד.

זרק את האבן לחצרו והרג אם יש רשות לניזק ליכנס לשם גולה ואם לאו אינו גולה שנאמר ואשר יבא את רעהו ביער (יג) מה היער רשות (ד) לניזק ולמזיק ליכנס לשם אף כל רשות לניזק ולמזיק להכנס לשם יצא חצר בעל הבית שאין רשות לניזק (ולמזיק) ליכנס לשם אבא שאול אומר מה חטבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד.

ומצא פרט לממציא את עצמו (יב) מכאן אמר רבי אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור.

### דברים יט ד-ה, מכות ז:ח.

#### פירוש הפסוק "ונשל הברזל"

וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם: וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי.

נחלקו התנאים בפירוש פשט הפסוק. מה כונת הפסוק "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ"? איזה ברזל ואיזה עץ? עץ כבר נזכר לפני כן באותו פסוק, אך לא ברזל. לכן אפשר לפרש שכיון שכל גרזן בנוי מברזל ועץ, גם כאן מדברת התורה על הברזל שבגרזן, וממילא גם העץ הוא העץ שבגרזן. הברזל שבגרזן נשל מהקת שלו. כמו "כי ישל זיתך" שפירושו שהזיתים ינשרו מהעץ. ויש מפרשים שהעץ הוא אותו עץ שנזכר בראש הפסוק, במלים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ, (שלכאורה הן מיותרות ולא באו אלא להדגיש את העץ. שאחריהן כשיאמר "העץ" בה' הידיעה, הוא אותו עץ שכבר ידענו עליו לעיל). האיש מכה בגרזנו את העץ, והעץ מוצא את רעהו. "ונשל" היינו והפיל. כמו "ונשל גוים רבים מפניך". מבחינת פרשנות הפשט שתי הדרכים פתוחות.

אמנם, נשאלת השאלה מדוע כל אחת מהדעות בפירוש הפסוק לא תסכים שגם המקרה השני נכון להלכה? אף אם אין זאת פרשנות הפסוק, הלא הפסוק אינו אלא דוגמא למקרה של רוצח בשוגג, ומדוע לא יהיה הכלל נכון גם לגבי המקרה השני?

התיאור כאן הוא "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת". העץ מוצא את הנרצח ולא הנרצח ממציא את עצמו. אם הנרצח מוציא את ראשו כשהעץ כבר בדרך אליו, אין זה מעשהו של הרוצח, ואין זה העץ או הברזל המוצא את רעהו.

נשמט הברזל מקתו והרג רבי אומר אינו גולה וחכמים אומרים גולה מן העץ המתבקע רבי אומר גולה וחכמים אומרים אינו גולה.

אמר להם רבי לחכמים וכי נאמר ונשל הברזל מעצו והלא לא נאמר אלא מן העץ ועוד נאמר עץ למטה ונאמר עץ למעלה מה עץ האמור למעלה מן העץ המתבקע אף עץ האמור למטה מן העץ המתבקע.

נשמט הברזל מקתו כו' מה טעמיה דרבי נאמר כאן נשילה ונאמר להלן כי ישל זיתיך מה נשילה שנאמר להלן נשירה אף כאן נשירה מה טעמון דרבנין נאמר כאן נשילה ונאמר להלן ונשל יי' אלהיך את הגוים האל מפניך וגו' מה נשילה שנאמר להלן מכה אף כאן מכה. (ירושלמי).

### ויקרא כה כו, מכות ח.

התורה מלמדת את דינו של מוכר שדהו. היא מלמדת שיש מצוה על קרוביו לגאול את השדה, ושגם הוא עצמו רשאי לגאול את שדהו כשתשיג ידו:

כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ.

עִקר הדין הוא שיבא הגואל ויגאל. מי שלא יגאלנו גואלו, אם תשיג ידו יגאל. משמע שיגאל דוקא אם ימצא ידו. אם ישתכר וימצא יגאל. אבל לא שיקח ממקום אחד בנחלתו ויגאל אחר. זאת איננה מציאה. וראה דברינו בערכין כט:ל.

לענין רוצח נאמר "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת", כלומר: מה שנפל (הברזל או העץ, תלוי בפירושים השונים) מצא את רעהו שהיה שם כבר.

ההבדל בין שתי ההופעות של "ומצא" בשני הפסוקים השונים בולט לעין. יש הבדל בין מי שמשיגה ידו ומוצא, לבין חפץ שעף ומוצא את רעהו, שע"פ תאור הפסוק כבר היה שם.

ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאול בקרוב ברעה ויגאול ביפה.

אמר רבא הכא מענייניה דקרא והתם מענייניה דקרא התם מענייניה דקרא ומצא דומיא דוהשיגה ידו מה השיגה ידו מהשתא אף מצא נמי מהשתא הכא מענייניה דקרא ומצא דומיא דיער מה יער מידי דאיתיה מעיקרא אף ומצא נמי מידי דאיתיה מעיקרא.

### במדבר יט יג, מכות ח:

על טומאת מת אומרת התורה:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ.

ובסוף אותה פרשיה נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא.

הפרשיה עוסקת בטומאת מת. אבל אפשר ללמוד ממנה שגם מי שטמא בטומאה אחרת נאסר עליו לטמא את המקדש. שהרי נאמר כאן "טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ", וגם טמא בטומאה אחרת טמא הוא ועוד טומאתו בו. וכל עוד לא נטהר לגמרי, משהו מטומאתו עודו בו. וכל עוד טומאתו בו נאסר עליו לטמא את המקדש.

טמא יהיה לרבות טבול יום טומאתו בו לרבות מחוסר כיפורים.

### שמות כג, לד, מכות ח:

#### שביתת חריש וקציר

נאמר בפרשת משפטים:

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר: וּבְכֹל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשָּׁמֵרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ לֹא יִשָּׁמַע עַל פִּיךָ: שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה: אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה’: לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

פרשה דומה יש בפרשת כי תשא, שם נאמר:

אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת: וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה: שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

חוזרות כאן רוב המצוות שנאמרו בפרשת משפטים. ואולם מצות השמטה איננה חוזרת כאן. לכן דורש ר"ע את הפסוק האמור כאן "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת", כעוסק בשני ענינים שונים. שני דינים שונים נאמרו כאן: שביתת היום השביעי, ושביתת חריש וקציר, כלומר: שביתת השנה השביעית. אך כיון שלא נאמרה כאן המלה "שנה" אנו למדים שהאִסור הוא לאו דוקא מאחד בתשרי עד אחד בתשרי, לא השנה התקדשה אלא החריש והקציר שלה הם שנאסרו. החריש של תבואת השנה השביעית נאסר גם אם יֵעשה לפני תשרי, והקציר של תבואת השביעית נאסר גם אם יֵעשה אחר אחד בתשרי. (וראה דברינו בר"ה ח:, שם בארנו דרשה זו).

אבל ר' ישמעאל מפרש את הפסוק כאמור בו, על יום השבת. אם כך נשאלת השאלה מדוע הזכירה התורה כאן דוקא את שתי המלאכות האלה, הלא מלאכות רבות נוספות נאסרו בשבת. משיב ר' ישמעאל שהתורה הזכירה מלאכות שהן רשות, שדרכו של אדם לעשותן בחול לעצמו. אבל מצוה שקבוע לה זמן וחל אותו זמן בשבת, תתקים אף בשבת. נראה שגם ר' ישמעאל קשר בין הפרשיה הזאת לבין הפרשיה המקבילה בפרשת משפטים. שם נאמר ששת ימים תעשה מעשיך. מעשיך האמורים בפרשת משפטים הם החריש והקציר האמורים בפרשת כי תשא.[[2280]](#footnote-2280) לכן מבאר ר' ישמעאל שמדובר כאן דוקא על חריש וקציר שהם מעשיך. לא על חריש וקציר שנעשים במצות ה'. (קציר העֹמר הוא מצוה כמו שנבאר להלן מנחות סה.סו. עמ' תתשיח).

בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר אינו צ"ל חריש של שביעית וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור אלא אפילו חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצוה.

### במדבר לה יא, מכות ח:

#### לאלו שוגגים נועדו ערי המקלט

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אַרְצָה כְּנָעַן: וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט: וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתֵּנוּ שֵׁשׁ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם: אֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וְאֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה: לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט לָנוּס שָׁמָּה כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה.

מה יהיה דינו של מי שעבר בשגגה על חטא אחר של הכאה? כגון שהכה בשגגה את אביו ואמו, או שהכה בשבת?

חכמים הכריעו שהוא לא ינצל ע"י עיר מקלט. עיר המקלט מועילה למכה נפש, כאמור כאן, לא לעובר עברה אחרת.

מכה נפש פרט למכה אביו.

ונס שמה רוצח, שומע אני כל רוצח במשמע ת"ל מכה נפש בשגגה אי מכה נפש שומע אני אף מכה אביו ואמו במשמע ת"ל רוצח מכה נפש לא אמרתי אלא רוצח מכה נפש יצא המכה אביו ואמו שאינו גולה (ספרי).

מכה נפש בשגגה, פרט למכה מזיד ממעט אני את השוגג לא אמעט את המזיד דברי ר' חנניה אלעזר בן מתיה אומ' בשגגה פרט למכה בשבת יכול שני מרבה המכה אביו בחול אמר בשגגה פרט למכה אביו בחול (ספרי זוטא).

מכות ח: - ראה סנהדרין פה.:

### במדבר לה יא-יב,טו, מכות ט. יג.

#### למי נִתנו ערי המקלט?

התורה אומרת: "דַּבֵּר אֶל **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אַרְצָה כְּנָעַן: וְהִקְרִיתֶם **לָכֶם** עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה **לָכֶם** וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְהָיוּ **לָכֶם** הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל ... **לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם** תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט".

האמוראים דרשו מכאן ששש ערי המקלט הוקנו לישראל. נאמר: וְהִקְרִיתֶם **לָכֶם** עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה **לָכֶם** וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְהָיוּ **לָכֶם** הֶעָרִים... הערים מוכנות ומזומנות לישראל. אמנם נחלקו האם הן מזומנות לישראל דוקא לענין מקלט או לכל ענין, אך הן מזומנות לישראל, ולכן אין צריך להעלות בהן שכר ללויים או לבקש רשות מזקני העיר להקלט בהן.

הדִבור הוא אל בני ישראל, והתורה מציינת שלש פעמים שהערים נִתנות לכם, ואח"כ היא אומרת שהן נִתנות לבני ישראל ולגר ולתושב[[2281]](#footnote-2281). למי אפוא נִתנו ערי המקלט? דוקא לבני ישראל או גם לגר ולתושב?

לפי הדרשה לעיל, שהערים מוקנות לישראל לפחות לצרכי מקלט, אפשר היה לתרץ את הקושיה דלעיל ולומר שבני ישראל נקלטים בלי צֹרך לבקש רשות מהלויים, אבל הגר והתושב צריכים לבקש רשות. לגר ולתושב תהייינה הערים למקלט, הן להם למקלט אבל העיר עצמה אינה להם. לא כן לישראל, להם הערים מוקנות. (כלשון הגמ' האם לכם לקליטה או לכם לכל צרכיכם. כלומר האם נתנה לכם אפשרות להקלט או שהערים מוקנות לכם).

אך לא כן תרצו האמוראים. רב כהנא תרץ שגר אינו גולה אא"כ הרג גר, ונראה שהוא אסמכתא. אביי ורבא תרצו שמדובר כאן על סוגים שונים של שגגה. גוי מתחיב מיתה גם אם הוא שוגג.[[2282]](#footnote-2282)

רבא סובר שגוי נהרג גם אם הוא שוגג, או לפחות קרוב למזיד. הוא מביא ראיה מאבימלך שנאמר לו ששרה פנויה ואעפ"כ אמר לו ה' הנך מת על האשה אשר לקחת. כפי שנאמר:

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחֲלוֹם הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל: וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמַר אֲדֹנָי הֲגוֹי גַּם צַדִּיק תַּהֲרֹג: הֲלֹא הוּא אָמַר לִי אֲחֹתִי הִוא וְהִיא גַם הִוא אָמְרָה אָחִי הוּא בְּתָם לְבָבִי וּבְנִקְיֹן כַּפַּי עָשִׂיתִי זֹאת: וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאֱלֹהִים בַּחֲלֹם גַּם אָנֹכִי יָדַעְתִּי כִּי בְתָם לְבָבְךָ עָשִׂיתָ זֹּאת וָאֶחְשֹׂךְ גַּם אָנֹכִי אוֹתְךָ מֵחֲטוֹ לִי עַל כֵּן לֹא נְתַתִּיךָ לִנְגֹּעַ אֵלֶיהָ: וְעַתָּה הָשֵׁב אֵשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא וְיִתְפַּלֵּל בַּעַדְךָ וֶחְיֵה וְאִם אֵינְךָ מֵשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אַתָּה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ.

נאמר לו ששרה פנויה ואעפ"כ אמר לו ה' הנך מת על האשה אשר לקחת. ודינו מיתה. (ואפילו בידי אדם. ואע"פ שחטא לה', כל חוטא הוא חוטא לה' ואעפ"כ האדם מצֻוֶּה להרוג אותו. אם התורה מלמדת שדינו מיתה, ממילא מצֻוִּים השופטים להרגו). בן נח אחראי למעשיו. הוא צריך ללמוד ולבדוק. דוקא לגבי ישראל הבדילה התורה בין שוגג למזיד וחסה על השוגג. בן נח נדון רק לפי מעשיו.[[2283]](#footnote-2283)

מאבימלך למדים אביי ורבא לאו דוקא לגבי גוי אלא לגבי כל מי שחוטא עקב אי-ידיעה. הלא אבימלך לקח את שרה משום שנאמר לו שהיא אחות אברהם ולא אשתו. וכך גם אומר אבימלך לה'. מכאן מסיק אביי שמי שחטא בגלל אי-ידיעה פטור. אבל רבא אומר שתשובת אבימלך לה' לא התקבלה. ה' כועס על אבימלך ואומר לו "הנך מת על האשה אשר לקחת". מתשובת ה' לאבימלך משמע שאילו היה אבימלך קרב אליה היה נענש על כך. מכאן שהחוטא עקב חוסר ידיעה אשם במעשיו, והוא קרוב למזיד.

כתיב לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים וכתיב והיו לכם הערים למקלט לכם ולא לגרים אמר רב כהנא ל"ק כאן בגר תושב שהרג ישראל כאן בגר תושב שהרג גר תושב.

איתיביה רבא לרב חסדא הנך מת על האשה אשר לקחת מאי לאו בידי אדם לא בידי שמים דיקא נמי דכתיב מחטוא לי ולטעמיך וחטאתי לאלהים לאלהים ולא לאדם אלא דינו מסור לאדם הכא נמי דינו מסור לאדם.

איתיביה אביי לרבא הגוי גם צדיק תהרוג התם כדקא מהדרי עלויה...

אמר רב כהנא מחלוקת בשש דמר סבר לכם לקליטה ומר סבר לכם לכל צרכיכם אבל בארבעים ושתים דברי הכל היו מעלין להם שכר א"ל רבא הא ודאי לכם לכל צרכיכם משמע אלא אמר רבא מחלוקת בארבעים ושתים דמר סבר ועליהם תתנו כי הנך לקליטה ומר סבר ועליהם תתנו כי הנך מה הנך לכל צרכיכם אף הני נמי לכל צרכיכם אבל בשש דברי הכל לא היו מעלים להן שכר.

### במדבר לה כג, מכות ט:

#### בלא דעת ובלא ראות

וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ.

התורה מתארת כאן את האיש השוגג: "אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת". נשאלת אפוא השאלה מה יהיה דין העִוֵּר. האם דוקא כאשר אדם רואה אמרה התורה בְּלֹא רְאוֹת, אבל מי שממילא לא רואה אינו בכלל הזה, או שגם הוא בכלל הזה, שהרי יודע הוא שאינו רואה ועליו להזהר.

התורה תלתה את הגלות בכך שהרצח היה בבלי דעת. כשהבדיל משה שלש ערים נאמר: "אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ: לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ **בִּבְלִי דַעַת** וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי". גם בהמשך הספר, כדוגמא לרוצח בשוגג נאמר: "וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ **בִּבְלִי דַעַת** וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם".

בשני המקומות שצוטטו כאן נאמר שמדובר ברוצח אשר ירצח בבלי דעת. כלומר: בלי כונה להרוג, ובלי לדעת שהמעשה הוא הרג. בפרשת מסעי תלתה התורה את השגגה לא בדעת אלא בראיה: "אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת". חיוב הגלות חל דוקא כשהרוצח לא ראה שהוא הורג. מכאן דרש ר' יהודה שהחיוב הוא דוקא במי שיכול היה לראות. עִוֵּר אינו גולה. ר"מ חולק על כך, ואומר שגם עִוֵּר הכה בלא ראות, ודוקא משום שהוא עִוֵּר היה עליו להזהר. האמוראים מבארים שלדעת ר' יהודה מהפסוקים בספר דברים כבר למדנו שכל המכה בבלי דעת גולה, וכל המכה בדעת נהרג. מכאן משמע שגם עִוֵּר נהרג, שהרי גם עִוֵּר יש בו דעת ועליו להזהר, ואם יכה את רעהו בבלי דעת הוא פושע וגולה. בא הפסוק בפרשת מסעי ומלמד שגולה רק מי שהכה בלא ראות, כלומר: יכול היה לראות אך לא ראה. כשם שמי שאין בו דעת כלל לא יהרג, כי לעולם הוא בבלי דעת, כך מי שאין בו ראות. אבל ר' מאיר דורש להפך: באה התורה בספר דברים ולִמדה שהרוצח גולה לא רק מפני שעשה בלא ראות, העובדה שיכול היה להשתמש בדעתו ולא עשה כן, גורמת לכך שיגלה. בבלי ראות ובבלי דעת הינו הך. נקטה התורה במקום אחד לשון דעת ובמקום אחר לשון ראות ללמדך שהינו הך. הוא לא ידע ולא ראה ולא התכון. ראיה לאו דוקא, אלא כל שלא התכון להרוג. והעִוֵּר צריך להזהר.

בנדרים פח. מבאר רבא שהפרשיה בפרשת שפטים, המתארת את שני האנשים הבאים ליער, אינה מבחינה בין פקח לבין עִוֵּר. שניהם יכולים לבוא ליער לחטוב עצים. וכן הוא לגבי שאר הפרשיות המבחינות בין שוגג למזיד. לא עולה מהן שיש להבחין בין פִקח לבין עִור. מכאן למד ר"י שאם חִדשה התורה בפרשת מסעי "בלא ראות", היא לא באה לרבות עִור, שהרי אין בכך צֹרך. היא ודאי באה למעט את העִור. אבל ר"מ חולק על כך וסובר שאפשר ללמוד מפרשת שפטים שאין העִור בכלל האמור שם, שהרי הפרשה אמרה "בבלי דעת", ועִור הוא חסר דעת לענין זה, שהרי אינו יכול לראות. מעתה, כשאמרה התורה "בלא ראות" היא באה לרבות את העור.

אמנם, בפשטות אפשר היה לבאר שדברי ר' יהודה מבוססים על הסברה. ר' יהודה סובר שהעִוֵּר הוא כשוטה, והוא פטור מכל המצוות. כך שיטתו של ר' יהודה בכל התורה כֻלה, והיה מקום לומר שהוא אומר זאת מסברה. אך לא כך בארו האמוראים. הגמ' בב"ק פו:פז. מבארת שהשקפתו זו של ר' יהודה אין מקורה בסברה אלא מכאן היא נלמדת. התורה כתבה ברוצח בשגגה "בלא ראות", אחרת אין דינו כרוצח, וממילא גם כרוצח במזיד לא נחייבנו. הוא "רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת", ובכל זאת התורה פטרה אותו, כי התורה מלמדת שאין בו דעת. ממילא גם ברשעיות אחרות אין לחיבו. הוא אינו חיב בכל המצוות, שהרי המצוות החקים והמשפטים הוקשו זה לזה ודין אחד להם. לר' יהודה אפוא יש שיטה כללית שעִוֵּר אינו חיב במצוות, השיטה הכללית הזאת נלמדה מכאן.

בלא ראות פרט לסומא דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר בלא ראות לרבות את הסומא.

מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ואשר יבא את רעהו ביער אפילו סומא אתא בלא ראות מעטיה ורבי מאיר בלא ראות למעט בבלי דעת למעט הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ורבי יהודה בבלי דעת פרט למתכוין הוא דאתא.

### דברים יט ד-ו, מכות ט:

#### שונא שהרג

בפרשת מסעי נאמר:

וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ.

מדובר באדם שאינו אויב לו. ובכך אנו יודעים שלא הרגו בזדון.

כשהבדיל משה שלש ערים נאמר:

אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ: לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי.

גם בהמשך הספר, כדוגמא לרוצח בשוגג נאמר:

וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם: וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי: פֶּן יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נָפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם.

שלש פעמים נאמר כאן שאין לרוצח משפט מות כי לא שנא הוא לו. בפשטות, השנאה היא דוגמא. כונת התורה היא שלא מתוך שנאה הרגו אלא בשוגג. אבל גם שונא אם יהרוג בשוגג יגלה. וכן דעת ר"ש. אבל ר' יוסי אומר שהתורה חִדשה כאן דין, אם ידוע שהוא שונא, חזקתו שהרג במזיד, ויהרג. גם ת"ק מסכים להבנה זו, אלא שהוא אומר שאינו נהרג, שהרי לא בודאות הרג בזדון. אך גם אינו גולה ואין עיר המקלט קולטתו, כי יש לחשוש שמא הוא מזיד.

### במדבר לה יג-יד, מכות ט:

#### מספר ערי המקלט

בפרשת מסעי, בצווי על הפרשת ערי המקלט, נאמר:

וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתֵּנוּ שֵׁשׁ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם: אֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וְאֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה.

שלש ערי המקלט שבעבר הירדן הופרשו כבר בימי משה. שנאמר:

אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ: לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ ... אֶת בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר לָראוּבֵנִי וְאֶת רָאמֹת בַּגִּלְעָד לַגָּדִי וְאֶת גּוֹלָן בַּבָּשָׁן לַמְנַשִּׁי.

בספר דברים לא הוזכר המספר שש בקשר לערי המקלט. גם בצווי על הפרשת הערים לא נזכר המספר שש אלא רק המספר שלש:

כִּי יַכְרִית ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת אַרְצָם וִירִשְׁתָּם וְיָשַׁבְתָּ בְעָרֵיהֶם וּבְבָתֵּיהֶם: **שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ** בְּתוֹךְ אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ **וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ** אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ: ... עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר **שָׁלֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ**: ס וְאִם יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ... וְיָסַפְתָּ לְךָ **עוֹד שָׁלֹשׁ עָרִים** עַל **הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה**.

אעפ"כ, כיון שהתורה פתחה בפרשת מסעי בצווי להפריש שש ערים, ואומרת בפירוש "שֵׁשׁ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם", דורשת המשנה שאינן קולטות אלא כאשר יש שש. המצוה היא שתהיינה שש.[[2284]](#footnote-2284)

### דברים יט ג, מכות ט:

#### הכנת ערי מקלט

התורה מצוה להכין את ערי המקלט ואת הדרך אליהן, כדי שהרוצח יוכל לברוח בבטחה בלי שגוה"ד יפגע בו:

שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ בְּתוֹךְ אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ: וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם: וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי: פֶּן יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נָפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם: עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר שָׁלֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ.

יש להכין את הדרך. ולשלש את הארץ. ולכוֵן את הרוצח בשגגה אל העיר, כדי שלא ישיגנו גוה"ד.

יש לשלש את הארץ, כלומר: לחלק את הארץ לשלשה חלקים, כשבמרכז כל אחד מהם עיר מקלט[[2285]](#footnote-2285).

ינוס לשם רוצח שזה דברו, שהוא רצח בשגגה.

ומכוונות להן דרכים מזו לזו שנאמר תכין לך הדרך ושלשת וגו' ומוסרין להן שני ת"ח שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו רבי מאיר אומר (אף) הוא מדבר ע"י עצמו שנאמר וזה דבר הרוצח.

ושלשת שיהו משולשין שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם ומחברון לשכם כמשכם לקדש ומשכם לקדש כמקדש לצפון.

תכין לך הדרך עשה [לך] הכנה לדרך.

### במדבר לה ו, מכות י.

#### ערי הלויים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם: ... וְאֵת הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אֵת שֵׁשׁ עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לָנֻס שָׁמָּה הָרֹצֵחַ וַעֲלֵיהֶם תִּתְּנוּ אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר: כָּל הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנֶה עִיר אֶתְהֶן וְאֶת מִגְרְשֵׁיהֶן.

האמוראים עסקו בביאור הפסוק "וְאֵת הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אֵת שֵׁשׁ עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לָנֻס שָׁמָּה הָרֹצֵחַ וַעֲלֵיהֶם תִּתְּנוּ אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר". פשוטו של הפסוק מתפרש יפה מתוך הפרשיה כֻלה, שנִתן ללויים ארבעים ושמונה עיר, שש מהן ערי מקלט, והיתר ערים לישיבת הלויים. אבל האמוראים דרשו ש"ועליהם תתנו" היינו (א) תוסיפו עוד ערים על ערי המקלט. "עליהן תתנו" היינו תוסיפו. ומכאן שהרוצח יכול לגלות גם אליהן. לכן דורש אביי שהן קולטות לדעת בלבד. (ופירוש יפה לכך למדתי מהרב שמעון לפיד, שאביי מפרש שעל ערים אלה נאמר בספר יהושע "וְנָס אֶל אַחַת מֵהֶעָרִים הָאֵלֶּה וְעָמַד פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וְדִבֶּר בְּאָזְנֵי זִקְנֵי הָעִיר הַהִיא אֶת דְּבָרָיו וְאָסְפוּ אֹתוֹ הָעִירָה אֲלֵיהֶם וְנָתְנוּ לוֹ מָקוֹם וְיָשַׁב עִמָּם". שש ערי המקלט קולטות גם שלא לדעת, הרוצח בורח אליהן ונקלט ואינו צריך לקבל מהם רשות. אבל על יתר ארבעים ושתים הערים נאמר שאינן קולטות אלא לדעת, כלומר: הרוצח צריך לבקש מהם שיקלטוהו, ורק לדעתם, כלומר אם הם מסכימים לקלוט אותו – הוא נקלט).

מדוע קולטות ערי הלויים? הפסוקים מתבארים היטב גם ללא הלכה זו. יתכן שטעם הדבר הוא שהבריחה האמורה כאן היא בריחה היא אל ה'. לכן הבריחה היא אל הלויים או אל מחנה הלויה. הרוצח נִצל משום שהוא בורח אל ה'. את זה אפשר ללמוד מהפסוקים בפרשת משפטים: "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת: וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ס וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת", התורה אומרת כאן שמי שהורג במזיד, ולא צדה, יברח אל המקום שישים ה'. אבל מי שמזיד – (אפילו) מעם מזבחי תקחנו למות. מקום המקלט הברור והגדול ביותר הוא מזבח ה'. מכאן (ב) שהקרבה אל ה' היא הקולטת. הפסוקים בפרשת משפטים שם דומים לפסוקים בפרשת שפטים, שבהם אחרי שאמרה התורה שהשוגג יגלה אמרה "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת: לֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבִעַרְתָּ דַם הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לָךְ". הפסוק בפרשת משפטים אומר בדיוק את זה: הרוצח במזיד לא יוכל לנצל את אותו מקום ולברוח אליו. קח אותו אפילו מעם מזבחי, למות. מכאן אפשר ללמוד שכל הקרב הקרב אל המזבח קולט.

דרשה דומה דורשת הגמ' להלן, שם דורשת הגמ' את הפסוק שאמר ה' למשה בפרשת משפטים: "וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה". שאמר ה' למשה[[2286]](#footnote-2286) לך אשים את המקום הזה. כלומר: אליך, אל (ב) מחנה הלויה, ינוס הנס. ונראה שהמדרש כשלעצמו הוא אסמכתא, אבל הבסיס למדרש הוא מה שבארנו כאן.

אפשר ללמוד מכאן שהעִקר הוא המקום, לא הגלות. הלויה היא הקולטת. מכאן שבן לוי שהרג וגלה לפלכו, פלכו קולטו, שהרי הוא בתוך מקלט. הוא בתוך עיר לויים. (ואולם לכתחילה יברח לעיר אחרת).

בדומה לכך דורשת הגמ' להלן (י:) שעיר שרובה רוצחים אינה קולטת. וכפי שנבאר שם, הדרשה מבוססת על כך שלא העיר קולטת אלא הלויים שבעיר קולטים. וכן מצאנו בספר יהושע "לָנוּס שָׁמָּה רוֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה בִּבְלִי דָעַת וְהָיוּ לָכֶם לְמִקְלָט מִגֹּאֵל הַדָּם: וְנָס אֶל אַחַת מֵהֶעָרִים הָאֵלֶּה וְעָמַד פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וְדִבֶּר בְּאָזְנֵי זִקְנֵי הָעִיר הַהִיא אֶת דְּבָרָיו וְאָסְפוּ אֹתוֹ הָעִירָה אֲלֵיהֶם וְנָתְנוּ לוֹ מָקוֹם וְיָשַׁב עִמָּם". זקני העיר הם המייצגים את תושבי העיר. הבריחה היא אל תושבי העיר, הלויים. דוקא אם הם מסכימים לקלוט אותו הוא נקלט. (ונראה שהדבר תלוי במחלוקת לעיל על אלו ערים נאמר הפסוק הזה, אבל אפשר שלא. גם אם נסבור שדוקא במ"ב עיר צריך לעשות מה שנאמר בפסוק הזה ולבקש מהם רשות, אפשר שההבדל בין מ"ב עיר לבין שש הערים הוא רק בכך, שבשש הערים הרשות נתונה מראש, שהרי הובחנו לבני ישראל. לכן אין צורך לדבר עם זקני העיר. אבל אין הבדל מבחינה זו שהאיש נס אל הלויים והם הקולטים אותו. מכאן נובע שגם בשש הערים אם הרוב רוצחים לא תקלוט עוד).

ותו ליכא (א) והא כתיב ועליהם תתנו ארבעים ושתים עיר אמר אביי הללו קולטות בין לדעת בין שלא לדעת הללו לדעת קולטות שלא לדעת אינן קולטות.

ושמתי לך מקום וגו' ושמתי לך בחייך מקום ממקומך (ב) אשר ינוס שמה מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר להיכן מגלין למחנה לויה מכאן אמרו בן לוי שהרג גולה מפלך לפלך ואם גלה לפלכו פלכו קולטו.

אמר רב אחא בריה דרב איקא מאי קרא כי בעיר מקלטו ישב עיר שקלטתו כבר.

### דברים ד מב, מכות י.

אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרְחָה שָׁמֶשׁ: לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בִּבְלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשׁוֹם וְנָס אֶל אַחַת מִן הֶעָרִים הָאֵל וָחָי.

פשט הפסוק הוא שאם ינוס לא יהרגהו גואל הדם. וממילא יחיה. "וחי" כאן אינו לשון צווי, אלא תיאור תפקיד הערים. כן אנו מוצאים פסוק דומה להלן (יט ה) "וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי". גם שם המלה "וחי" אינה לשון צווי אלא תֵאור, ינוס וע"י כך יחיה ולא יהרג ביד גואל הדם. ואולם ממילא אנו למדים שהתורה חפצה בחייו. תפקידה של עיר המקלט הוא שינוס אליה ויחיה. לכן יש לאפשר לו לחיות שם, שאל"כ אין העיר ממלאת את יעודה כעיר שינוס אליה וחי. ומכאן ראו חכמים לתקן תקנות המאפשרות את חיי הרוצח בעיר המקלט. (וראה ערכין לג.).

### יהושע כ ד, מכות י:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר תְּנוּ לָכֶם אֶת עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה: לָנוּס שָׁמָּה רוֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה בִּבְלִי דָעַת וְהָיוּ לָכֶם לְמִקְלָט מִגֹּאֵל הַדָּם: וְנָס אֶל אַחַת מֵהֶעָרִים הָאֵלֶּה וְעָמַד פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וְדִבֶּר בְּאָזְנֵי זִקְנֵי הָעִיר הַהִיא אֶת דְּבָרָיו וְאָסְפוּ אֹתוֹ הָעִירָה אֲלֵיהֶם וְנָתְנוּ לוֹ מָקוֹם וְיָשַׁב עִמָּם: וְכִי יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרָיו וְלֹא יַסְגִּרוּ אֶת הָרֹצֵחַ בְּיָדוֹ כִּי בִבְלִי דַעַת הִכָּה אֶת רֵעֵהוּ וְלֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם....

זקני העיר הוזכרו בספר יהושע כבעלי תפקיד בקליטת הרוצח בעיר המקלט. לא העיר קולטת, אלא הזקנים. מכאן דרש ר"א שאין העיר קולטת ללא זקנים. הזקנים הם הקולטים. ולא הזקנים כשלעצמם, שהרי הזקנים אינם עומדים לעצמם, הם מנהיגי אנשי העיר. אנשי העיר הצדיקים (כלומר: אלה שדרים בעיר לא מפני שרצחו אלא מפני שהעיר הזאת היא עירם) הם שקולטים אליהם את הרוצח בשגגה. אבל אם אין זקנים, או שאנשי העיר עצמם רוצחים הם, ודאי שאינם יכולים לקלוט. שהרי הם קולטים ולא העיר. בספר דברים הוזכרו זקני העיר גם לגבי עגלה ערופה ובן סורר ומורה. מכאן דרש מי שדרש שאם אין בעיר זקנים אין הדינים האלה נוהגים. ויש מי שאמר שלכתחילה צריך זקנים, אך הדינים ינהגו גם בלעדיהם. לא הזקנים עִקר אלא עצם המעשה. (אמנם זקני העיר נזכרו גם לגבי מוצש"ר ועוד, ואין מי שאומר שלא ינהגו דינים אלה בהעדר זקנים).

א"ר אלעזר עיר שרובה רוצחים אינה קולטת שנאמר ודבר באזני זקני העיר ההיא את דבריו ולא שהושוו דבריהן לדבריו וא"ר אלעזר עיר שאין בה זקנים אינה קולטת דבעינן זקני העיר וליכא איתמר עיר שאין בה זקנים רבי אמי ור' אסי חד אומר קולטת וחד אומר אינה קולטת למאן דאמר אינה קולטת בעינן זקני העיר וליכא למאן דאמר קולטת מצוה בעלמא ועיר שאין בה זקנים ר' אמי ורבי אסי חד אמר נעשה בה בן סורר ומורה וחד אמר אין נעשה בה בן סורר ומורה למ"ד אין נעשה בה בן סורר ומורה בעינן זקני עירו וליכא למ"ד נעשה בה בן סורר ומורה מצוה בעלמא ועיר שאין בה זקנים ר' אמי ור' אסי חד אמר מביאה עגלה ערופה וחד אמר אינה מביאה עגלה ערופה למ"ד אינה מביאה עגלה ערופה בעינן זקני העיר ההיא וליכא למאן דאמר מביאה עגלה ערופה מצוה בעלמא.

מכות יא. – ראה שבת קח.

### במדבר לה כה, כח. מכות יא.יב.

#### במות איזה כהן ישוב הרוצח

התורה אומרת שהגולה לעיר מקלט צריך לשבת בה עד מות הכהן הגדול, ואסור לקחת כֹפר כדי לאפשר לו לשוב לשבת בארצו ובאחֻזתו עוד לפני מות הכהן. וכך אומרת התורה:

וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד **מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל** אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:

וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם: כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד **מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל** וְאַחֲרֵי **מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל** יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ:

וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ **עַד מוֹת הַכֹּהֵן**.

שלש פעמים נאמר כאן "מות הכהן הגדול". ופעם רביעית "מות הכהן". מכאן (א) דרש רב כהנא שיש שלשה סוגי כהנים שמותם מחזיר את הרוצח: כהן משמש, כהן שעבר ומרובה בגדים. הפעם הרביעית אינה כהן רביעי כי היא מדברת על הכהן הידוע שהוזכר כבר לעיל, שהרי לא נאמר "הגדול", ור' יהודה סופר גם את הפעם הזאת, ולכן הוא אומר שגם מותו של משוח מלחמה מחזיר את הרוצח.[[2287]](#footnote-2287)

כיון שיש כאן ספירת הזכרות, ברור שזו אסמכתא[[2288]](#footnote-2288). גם הירושלמי לא הביאה. ומסתבר שהדרשה מבוססת על כך שכהן גדול באשר הוא, כהן גדול הוא. כיון שהוא מצֻוֶּה על בתולה ואסור באלמנה ובטומאה לקרוביו, הרי הוא כהן גדול גם לענייננו. ולפי זה אפשר להסביר שר' יהודה דורש את המלים "אשר משח אותו", וסובר שכל מי שנמשח – מותו משחרר את הרוצח.

נאמר כאן "וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ", והמשפט חסר. לא הוזכר כאן מי משח אותו בשמן הקדש. בפשטות התשובה היא שמשמעות הפסוק היא אשר נמשח בשמן הקדש. אבל אם כך למה לא נאמר "אשר נמשח"?למרות שהמובן הפשוט הוא "אשר נמשח", מבנה לשון הפסוק מטה לומר שהרוצח משח אותו. מכאן (ב) למד רב כהנא שהרוצח שב אל ארץ אחֻזתו אחרי מות הכהן שנמשח בימיו, או בימי רציחתו. הכהן נמשח בשם כל ישראל, והרוצח שב במות הכהן שנמשח בימיו וכאילו הוא משחו. שהרי גם בשמו משחו את הכהן. והכהן נמשח ע"י כל הקהל כדי לכפר עליהם. כל מי שהכהן נמשח בימיו, כאילו הוא משחו, ולכן מיתתו של הכהן יכולה לכפר על המושח.

נאמר כאן "וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ". הרוצח ישאר בעיר עד מות הכהן. רק מות הכהן משחרר אותו. מכאן (ג) שמותו שלו לא משחרר אותו[[2289]](#footnote-2289). האמוראים סמכו את הדרשה הזאת גם על (ד) האמור להלן "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן", "וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ", משמע שאפילו לשבת בתוך הארץ אסור לו עד מות הכהן, והוא חוזר לשבת בתוך הארץ אחר מות הכהן. ומכאן למדו שעד שלא ימות הכהן הגדול קבור הרוצח בעיר המקלט. וזו כנראה אסמכתא, ואינו פשט המלים "לשבת בארץ". ואולם, כונת הדרשה היא שאפילו לאחר מותו אין הוא רשאי לצאת מתחום העיר. וכדברי הגמ' כאן, אפילו לבית הקברות של העיר אין רשאים להוציאו, כיון שהוא מחוץ לגבול עיר מקלטו.[[2290]](#footnote-2290)

נאמר כאן "וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ". מכאן (ה) שהוא צריך לשבת בעיר עצמה. אמנם, אביי מסיק שישיבתו תהיה אמנם בעיר עצמה, אך מחיתו יכולה להיות גם במגרשיה. כמו הלויים היושבים בעיר שעליהם נאמר "וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם" (וראה להלן). המגרשים הם חלק מהעיר, ולכן הם קולטים את הרוצח ומצילים אותו מיד גוה"ד. אלא שהרוצח מצֻוֶּה לשבת בעיר עצמה. הוא ידור דוקא בעיר, שנאמר "וְיָשַׁב בָּהּ", יֵשב בעיר. אבל חיותו תהיה גם במגרשיה, כמו כל הלויים היושבים בעיר.

אינו יוצא משם לעולם (ג) שנאמר אשר נס שמה שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו.

מנא הני מילי (א) אמר רב כהנא דאמר קרא וישב בה עד מות הכהן הגדול וכתיב כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול וכתיב ואחרי מות הכהן הגדול ור' יהודה כתיב קרא אחרינא לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן (וגו') ואידך מדלא כתיב הגדול חד מהנך הוא.

וישב בה עד מות הכהן הגדול אשר משח אותו בשמן הקדש (ב) וכי הוא מושחו אלא זה שנמשח בימיו.

נגמר דינו ומת מוליכין את עצמותיו לשם (ד) דכתיב לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן ואיזהו ישיבה שהיא בארץ הוי אומר זו קבורה.

מת קודם שמת כ"ג מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו דכתיב ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו איזהו ישיבה שהיא בארץ אחוזתו הוי אומר זו קבורה.

וישב בה (ה) בה ולא בתחומה.

### במדבר לה כו-כו, מכות י:יא:יב.

#### רוצח שיצא מעיר מקלטו

וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם.

נחלקו (א) התנאים איך לפסק את הפסוק הזה. היכן נגמר התנאי ומתחיל המעשה[[2291]](#footnote-2291). ריה"ג סובר שהתנאי נגמר במלה "מקלטו": "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ ... וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטו". אז מצוה התורה: "וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". במקרה כזה מצֻוֶּה גואל הדם להרוג את הרוצח. אבל ר"ע מפרש שהתנאי נגמר במלה "הרוצח". "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ ....וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵח" – אז אומרת התורה: "אֵין לוֹ דָּם". גואל הדם אינו מצֻוֶּה להרוג את הרוצח, אלא שאם הרגו – אין לו דם[[2292]](#footnote-2292).

המחלוקת הזאת היא מחלוקת בפשט הפסוקים. פשט הפסוקים סובל את שתי הקריאות.[[2293]](#footnote-2293) האמוראים (יא) מבארים שר"ע ינמק שאין ראיה ש"ורצח" הוא צווי, מבחינה לשונית הוא בהחלט יכול להיות חלק מהמקרה, ואילו ריה"ג ינמק שאין שום ראיה שה"ואם" כולל גם את "ורצח".

הגמ' מביאה דעה שלישית במחלוקת זו. זוהי דעתו של רב ע"פ ר"א. לדעה זו ההורג רוצח בשוגג חיב מיתה, אפילו מחוץ לגבול עיר מקלטו, ואפילו אם הוא גוה"ד. ר"א (ב) דורש את הפסוקים בפרשת מסעי: "וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט", (ובהמשך: "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה ... וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת"). לפי ר"א, כל הדינים האמורים כאן, אינם נעשים אלא ע"פ ביה"ד. גם הדין המאפשר לגוה"ד להרוג את הרוצח אם יצא מעיר מקלטו, אינו אלא ע"פ ביה"ד. בית הדין הם הממונים על הריגת הרוצח, ובלעדיהם לא ירים איש את ידו ואת רגלו. כפי שלכאורה משמע בפרשת מסעי.

אבל ר"ע וריה"ג סוברים שגואל הדם רשאי להרוג את הרוצח ע"פ עצמו. אין לו דם. גם ללא ב"ד (וגם בזמן שאין ב"ד), יכול גוה"ד להרוג את הרוצח, ובלבד שלא יהרוג את הרוצח בשגגה בתוך עיר המקלט. הפסוק "וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט", אמור דוקא לגבי הריגה ע"י ביה"ד. ביה"ד שהורג במסגרת מיתת ב"ד, אינו רשאי לעשות כן אלא ע"י משפט ודין. אבל גוה"ד הורג את הרוצח גם ללא דין.

הגמ' מביאה מחלוקת נוספת, הקשורה אף היא לדבר: רוצח שיצא חוץ לעיר מקלטו ומצאו גוה"ד – רשאי להרוג את הרוצח. האם רשאי להרגו דוקא אם יצא הרוצח מהעיר בזדון, או גם אם יצא בשגגה? לשון התורה: "וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". מכאן (ג) משמע שכל יציאה של הרוצח מחוץ לעיר מקלטו מתירה את דמו לגוה"ד, ואכן הבריתא לומדת מהמלים "וְאִם יָצֹא יֵצֵא", שחיב על כל יציאה, גם אם יצא בשגגה. אביי אומר שמסתבר כמ"ד שדמו מותר דוקא אם יוצא בזדון. לא יתכן שעל רצח יתחיב מיתה דוקא אם רצח בזדון, אבל על יציאה מעיר מקלטו יתחיב מיתה גם אם יצא בשגגה. דיון זה הוא ודאי דוקא בשיטת ר"א. שבלא"ה יש לשאול עליה למה יתחיב הרוצח מיתה בב"ד על שיצא מעיר מקלטו? וכי על שיצא מעירו ידונוהו ביה"ד למיתה? למה לא ידונוהו שישוב לעיר מקלטו? מסתבר שלפי ר"ע וריה"ג – אם יביאוהו לביה"ד ידונוהו לגלות, וגם אם ידונוהו למיתה – לא על שיצא מעיר המקלט ידונוהו אלא על שרצח מתחלהרעג. הרוצח, בין בזדון ובין בשגגה, חיב מיתה ורשות לגוה"ד להרגו, שהרי רוצח הוא, אלא שבשל שגגתו חסה התורה על השוגג ואִפשרה לו להקלט בעיר מקלטו. נמצא שדוקא בעיר המקלט השוגג פטור, אבל אם אינו בעיר המקלט חזר דינו לדין רוצח. ולא על יציאתו הוא נהרג אלא על הרצח[[2294]](#footnote-2294). מעתה אין מקום לקושית אביי. אביי הקשה את קושיתו דוקא לפי ר"א האומר שהכל נעשה לפני ביה"ד. שיטות ר"א ודאי מניחה שנִדון על שיצא מעיר המקלט. (והוא ודאי סובר כריה"ג שאם יצא מעיר המקלט יש מצוה להרגו, שאל"כ – למה ידונוהו למיתה ולא לשיבה לעיר המקלט). ואולם, אפשר שגם ביה"ד אינו הורג על היציאה מעיר המקלט אלא על הרצח. אלא שתפקידו של בית הדין להסביר לרוצח שלא שוחרר מתחלה אלא ע"מ שישב בעיר מקלטו, ואם הוא מפר בזדון את תנאי שחרורו – ישוב ויידון על הרצח. אבל ודאי שנחוס עליו אם יפר את תנאי השחרור בשגגה. כאן יש מקום לקושית אביי. אבל לפי ר"ע וריה"ג, אין מקום לקושית אביי. הרוצח אינו מוגן מפני גוה"ד אלא בעיר המקלט. כשאינו בעיר המקלט סרה ממנו הגנתו וחזר דינו להיות כרוצח[[2295]](#footnote-2295).

#### דין הרוצח בשעת מנוסתו

לגבי הריגת הרוצח מחוץ לעיר מקלטו, מצאנו מחלוקת נוספת: האם גוה"ד יכול להרגו בדרך לעיר מקלטו.

אומרת התורה:

תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל רֹצֵחַ: ... פֶּן יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נָפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם: עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר שָׁלֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ.

אנו מוצאים שגואל הדם רודף אחרי הרוצח בדרכו אל עיר המקלט, והתורה חוששת פן יהרגהו בדרך, ולו אין משפט מות. למי מתכוֶּנֶת התורה באמרה "ולו אין משפט מות"? אפשר לפרש את הפסוק בשתי דרכים. אפשר (ד) שמדובר כאן על הרוצח. לרוצח אין משפט מות. אנו חוששים שגוה"ד יהרוג את הרוצח, ואנו רוצים להגן על הרוצח כי אין לו משפט מות, שהרי שוגג הוא. אבל אפשר לפרש אחרת: מדובר על גוה"ד. התורה מסבירה כאן למה אנו (ה) צריכים להגן על הרוצח? כי גוה"ד עלול לרדוף ולהרוג אותו משום שהוא יודע שאם יהרגהו אין לו משפט מות. לפי הפירוש הזה, התורה חוששת שיהרוג את הרוצח כי מותר לו לעשות כן ואין לו משפט מות. לפי הפירוש הראשון התורה חוששת שיהרגהו למרות שהדבר אסור. השאלה אפוא היא למי אין משפט מות. האם לרוצח אין משפט מות כי לא שונא הוא לו, והוא הרג בשגגה, ולכן אסור שחום לבבו של גואל הדם יביאנו לעבור ולהרגו, או שמא לגואל הדם אין משפט מות. אם נפרש שלגואל הדם אין משפט מות, נצטרך (ו) לחלק לשנים את הפסוק "וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם". שהרי "כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם" ודאי מתייחס לרוצח. לכן נצטרך להסביר ש"כי לא שנא הוא לו" חוזר לראש הפרשה, תכין לך הדרך כי לא שנא הוא לו מתמול שלשום, כדרכו של ספר דברים המלא משפטים מורכבים ומאמרים מוסגרים. לגואל הדם אין משפט מות כי הרג את הרוצח מחוץ לעיר מקלטו.

כמו רוצח שיצא מחוץ לעיר מקלטו שנדון לעיל, גם רוצח בדרכו לעיר המקלט הוא מקרה שבו מוצא גוה"ד את הרוצח מחוץ לעיר מקלטו. אפשר להבחין בין המקרים ולומר שיש הבדל בין רוצח בדרכו לעיר המקלט, שאינו אשם בכך שהוא נמצא מחוץ לעיר המקלט והתורה מצוה להצילו, לבין רוצח שיצא מעיר המקלט, שהוא אשם בכך שהוא מחוץ לעיר המקלט ובפירוש התירה התורה את דמו. כמובן שגם זה קשור לשאלה שהוזכרה לעיל: על מה מתחיב הרוצח היוצא מעיר מקלטו, על שיצא מעיר המקלט, או על הרצח? אם על הרצח – הוא חיב מיתה מרגע הרצח, ואינו נצול אלא בעיר המקלט. וגם בדרכו אליה הוא חיברעג. הוא נדון כרוצח אלא שחסה עליו התורה ואִפשרה לו להקלט בעיר המקלט. אבל אם הוא חיב על היציאה מעיר המקלט – למה יוּתר דמו בברחו אליה?

רב הונא לומד מהפסוק "ולו אין משפט מות", ומפרש (ה) שהפסוק הזה אמור על גואל הדם. כך למד גם הרמב"ם[[2296]](#footnote-2296). אמנם קשה מדוע למדו רב הונא והרמב"ם מכאן ולא ממקור מפורש הרבה יותר: "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". שבו אפילו ר"ע מודה שלפחות בדיעבד אין לו דם[[2297]](#footnote-2297).

השאלה האם נתנה התורה רשות לגוה"ד להרוג את הרוצח או שהדין תלוי בב"ד, באה לידי בטוי בעניין נוסף:

#### תפקיד העדה

בתאור הרוצח בשוגג אומרת התורה בפרשת מסעי:

וְאִם בְּפֶתַע בְּלֹא אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה: אוֹ בְכָל אֶבֶן אֲשֶׁר יָמוּת בָּהּ בְּלֹא רְאוֹת וַיַּפֵּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ: וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ.

כיצד נעשה הדבר? (ז) הפסוק "וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה" מלמד שהרוצח נס מאליו אל עיר המקלט, וזקני עירו לוקחים אותו משם בחזרה לעירם כדי לשפוט אותו, לקיים (י) את האמור "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם". שאל"כ, מדוע יש להשיב אותו אל עיר מקלטו אשר נס שמה? מהיכן יש להשיבו? בעל כרחנו יש לבאר שהעדה לקחה אותו מעיר המקלט לעירו, וכעת היא משיבה אותו.

מדוע צריכה העדה להשיב את הרוצח אל עירם ולדון בדבריו?

אפשר למצוא טעם לדבר זה בפרשת שפטים. שם, אחרי שמתארת התורה את מנוסתו של הרוצח בשוגג אל עיר המקלט, היא שבה ומזהירה שלא נאפשר לרוצח בזדון לנהוג כך:

וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת: לֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבִעַרְתָּ דַם הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לָךְ.

לפי זה אפשר לבאר שגם בפרשת מסעי היה מדובר על מקרה כזה, הרוצח בשוגג נס אל עיר המקלט, גוה"ד טען שהרצח היה בזדון, ותבע להשיב אותו מעיר המקלטרעד. ביה"ד השיבו אותו לעירו, דנו בדבר, ומצאו שהרצח היה בשגגה. לכן הם משיבים אותו אל עיר מקלטו.

הדיון כאן תלוי בשאלה כיצד מפרשים את הפסוקים בפרשת שפטים. שם נאמר: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת". גם את הפסוק הזה אפשר לקרוא בשתי דרכיםרעד. אפשר לקרוא: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל – וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת", וכך (ח) קרא רבי את הפסוק[[2298]](#footnote-2298). אך ריב"י (ט) קורא את הפסוק כך: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת – וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת", ומכאן הוא לומד שתחִלה הכל מקדימים ובורחים לעיר מקלט, וביה"ד הם אלה ששופטים ומחליטים מה יהיה דינורעד. וכאמור, כך עולה גם מהפסוקים בפרשת מסעי (ז) שנאמר בהם "וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה". משמע שסדר הדברים הם שהרוצח בורח לעיר המקלט, זקני העיר לוקחים אותו משם, ואם הוא שוגג משיבים אותו לשם, ואם הוא מזיד – נותנים אותו ביד גוה"ד. אבל אפשר שאין הדבר בהכרח כן. וסתם מזיד אינו גולה, והפרשה אומרת שאם קרה והרוצח בזדון ברח לעיר המקלט – יהרגהו גוה"ד. וכן דעת רבי. רבי מפרש שמעִקר הדין שוגג נס לעיר מקלט ומזיד לא. ואחרי שהתורה מתארת את דינו של הרוצח בשגגה הנס לעיר המקלט, היא מוסיפה פרשיה חדשה שמדברת על מקרה אחר: רוצח בזדון שנס לעיר מקלט למרות שלא היה עליו לעשות כן. וכך לכאורה נראה יותר מלשון התורה. התורה אומרת ששוגג יגלה, ואז היא מוסיפה: ואם יקרה שמזיד יגלה – הרגוהו. הנפק"מ להלכה בין שתי הדעות אינה גדולה. בכל מקרה, אם יגיע הדבר לידי ביה"ד – יהרגו את המזיד ויגלו את השוגג. השאלה היא האם בינתים יורו לכל אחד מהם לגלות (ומשמע שלר' יוסי בר' יהודה כבר בפעם הראשונה ב"ד ישלח עמו לעיר המקלט שני ת"ח ללוותו). אבל השאלה הגדולה כאן היא לא בהלכה אלא בפירוש הפסוקים. האם לכתחילה הכל גולים וביה"ד הוא הקובע מה יהיה, או שהדבר מסור לרוצח ולגואל הדם תחִלה.

בתורה משמע, כאמור לעיל, שהחשש הוא פן יהרוג גוה"ד את הרוצח בעודו בדרך, ולכן צִותה התורה להכין את הדרך.

 (א) ורצח גואל הדם את הרוצח מצוה ביד גואל הדם אין גואל הדם רשות ביד כל אדם דברי רבי יוסי הגלילי ר' עקיבא אומר רשות ביד גואל הדם וכל אדם חייבין עליו.

מאי טעמא (יא) דרבי יוסי הגלילי מי כתיב אם רצח ורבי עקיבא מי כתיב ירצח.

ר' אליעזר אומר עד עמדו לפני העדה למשפט (ב) מה ת"ל לפי שנאמר ורצח גואל הדם את הרוצח יכול מיד ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט.

ולו אין משפט מות (ד) ברוצח הכתוב מדבר אתה אומר ברוצח או אינו אלא בגואל הדם כשהוא אומר והוא לא שונא לו מתמול שלשום הוי אומר ברוצח הכתוב מדבר.

ולו אין משפט מות (ה) בגואל הדם הכתוב מדבר אתה אומר בגואל הדם הכתוב מדבר או אינו אלא ברוצח כשהוא אומר (ו) כי לא שונא הוא לו מתמול שלשום הרי רוצח אמור הא מה אני מקיים ולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר.

אם יצא יצא הרוצח אין לי אלא במזיד בשוגג מנין ת"ל (ג) אם יצא יצא מ"מ.

ר' יוסי בר' יהודה אומר בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין ומביאין אותם משם מי שנתחייב מיתה הרגוהו שנאמר (ט) ושלחו זקני עירו ולקחו אותו משם ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת מי שלא נתחייב פטרוהו שנאמר (י) והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם מי שנתחייב גלות (ז) מחזירין אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה רבי אומר (ח) מעצמן הן גולין כסבורין הן אחד שוגג ואחד מזיד קולטות והן אינן יודעין שבשוגג קולטות במזיד אינן קולטות.

### במדבר לה ג, מכות יב.

#### תפקיד מגרשי ערי הלויים

התורה מצוה להפריש ערי לויים:

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם.

התורה מיחדת פסוק כדי ללמד למה נִתנו ערי הלויים: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם. הערים נועדו לצרך ישיבתם. המגרשים נועדו לצרכי חייהם. לבהמתם ולרכושם. מכאן שאין לקבור מתים בתוך אותם מגרשים, שהרי אם יקבור שם מת לא יוכל המקום לשמש ליעודו: לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם.

ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חייתם לחיים נתנו ולא לקבורה.

### במדבר לה יב, מכות יב.

#### משפט הרוצח

התורה אומרת על הרוצח שאי אפשר להרגו ללא אִשור העדה:

וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט.

מה הדין אם בית הדין עצמם ראו אותו רוצח? אילו נאמר "עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה" ותו לא, הרי עמד לפני העדה. אבל התורה מלמדת שאין די בכך. נאמר כאן "עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט". יש להביאו למשפט. ולכן אין די בכך שהעדה ראתה אותו.

רבי עקיבא אומר מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט עד שיעמוד בב"ד אחר.

### במדבר לה כה-לב, מכות יב:

#### ישיבת הרוצח בעיר מקלטו ושובו במות הכהן הגדול

על תנאי וזמן ההגליה נאמר:

וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: ... כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ: ... וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן...

הרוצח יושב בעיר מקלטו עד מות הכהן, ואסור לו לצאת מעיר מקלטו. מכאן עולה שגם אם רצח פעם נוספת, (א) בעיר מקלטו ישב. שום דבר לא מתיר לו לצאת משם, לכן אינו יכול לגלות אלא משכונה לשכונה.

עוד נדרשים הפסוקים האלה להלן: נאמר כאן "כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ". פסוק דומה נאמר לגבי עבד עברי היוצא ביובל: "וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב". בשתי הפרשיות מדובר על יציאה מהמקום החריג ושיבה אל ארץ אחזתו. לכן מבאר ר"מ (ב) שנגמרה תקופת ענשו ומכירתו והוא שב לקדמותו. ארץ אחֻזתו לאו דוקא, אלא כונת התורה שהוא עוזב את מכירתו וגלותו ושב למה שהיה. הוא שב לכל מה שהיה אלמלא נמכר ואלמלא רצח. המונח אחֻזת אבותיו כולל כל מה שיש ליושב בארץ אבותיו. מעתה גם לגבי רוצח הוא הדין. אבל ר' יהודה (ג) אומר שאחֻזתו דוקא, די במה שכתוב בפסוק בפירוש, הוא שב אל ארץ אחזתו.

אמנם, לכאורה היה מקום להבדיל בין רוצח לבין עבד, שהרי בעבד נאמר "אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו", ואילו ברוצח לא נאמר אלא "אֶל אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ". השיבה המתוארת בפרשת הרוצח היא מעיר המקלט אל ארץ אחֻזתו. תיאורי מקומות גרידא. אך למרות זאת, כיון שבשתי הפרשיות (ד) מדובר על שיבה מענשו אל קדמותו, והנושא המרכזי של הפסוק הוא עצם השיבה, סובר ר"מ שהמשמעות הכללית של הפסוק היא שהרוצח ישוב אל מקומו כפי שהיה לפני כן. "אחזתו" לאו דוקא. אלא ישוב לקדמותו. עִקר הפסוק הוא השיבה, ולכן אפשר ללמוד עליו מעבד עברי, שהשיבה היא שיבה לקדמותו. ואפשר שכל זה אסמכתא.

מאי קרא כי בעיר מקלטו ישב (א) עיר שקלטתו כבר.

ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב למשפחתו (ג) הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו דברי ר"י ר"מ אומר (ב) אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו אל אחוזת אבותיו כאבותיו וכן בגולה כשהוא אומר ישוב לרבות את הרוצח.

ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו לארץ אחוזתו הוא שב ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו דברי רבי יהודה ר"מ אומר אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו.

גמר (ד) שיבה שיבה מהתם.

### דברים כה א-ד, מכות יג:

#### מי חיב מלקות

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ: לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ.

מפרשיה זו אנו למדים שיש עֹנש מכות בתורה. ההכאה היא כדי רשעתו במספר, אלא שהיא מוגבלת במספר ארבעים, ולא יותר. ואולם, לכאורה עִקר חסר מן הספר. לא התבאר כאן מיהו החיב מכות. לִמדה אותנו התורה ממה עלינו להזהר כאשר אנו מכים, אך מתי מכים? בשום מקום (מלבד מוצש"ר) לא אמרה התורה שצריך להכות על חטא כלשהו. מיהו אפוא החיב מכות?

בפרשיה כאן נאמר שמכים את הרשע. בסוף הפרשיה נאמר "לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ" ומכאן למדו חכמים שכל מי שעובר עברה (א) כגון חסימת שור בדישו, הוא רשע והוא לוקה. כלומר: מי שעובר על מצות ל"ת.

יש מי שלומד (ו) מהפסוקים האמורים בפרשת התוכחה "אִם לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתוּבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה לְיִרְאָה אֶת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְהִפְלָא ה’ אֶת מַכֹּתְךָ וְאֵת מַכּוֹת זַרְעֶךָ מַכּוֹת גְּדֹלוֹת וְנֶאֱמָנוֹת וָחֳלָיִם רָעִים וְנֶאֱמָנִים". מכאן אנו למדים שמי שלא שומר את כל דברי התורה הזאת דינו מכות. מכות גדולות ונאמנות. מכאן שעל כל דברי התורה חיבים מכות.[[2299]](#footnote-2299)

אם כך, נשאלת השאלה מה דין מי שעובר עברה עוד יותר חמורה, שחיבים עליה כרת או מיתת ב"ד, האם בנוסף לכרת או מיתת בית הדין גם ילקה? ואם נאמר שלא, תשאֵל השאלה מה יהיה הדין אם מסִבה כלשהי לא נוכל להמיתו, האם יש להכותו?[[2300]](#footnote-2300)

ר' יצחק (ב) דורש את הפסוקים האמורים בעריות: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם". כיון שעל כל העריות נאמר כבר בפרשת אחרי מות "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם", למה חזרה פרשת קדשים וכתבה שהאחות והנדה בכרת? (וראה להלן). התורה חוזרת ומלמדת בפרשה העוסקת בענשים שהבא על האחות והנדה דינו כרת, כדי ללמד שזה ענשם של הבאים על האחות והנדה. כשם שהבא על אמו נסקל והבא על אם אשתו נשרף, כך הבא על אחותו בכרת. זהו ענשו. ומכאן שדוקא כרת היא ענשו, ולא מכות. הכרת מוזכרת כענש כשאר הענשים האמורים בפרשה. גם כרת מיתה היא, ואי אפשר להכותו בנוסף אליה, כפי שדרש ר' יצחק.

ואולם, אפשר להשיב ולומר שלא על כך נאמר שאין להכות בנוסף למיתה. כלל זה אמור דוקא במי שחיב מיתה, כי השופט יכול להפילו ולהכותו רק כדי רשעתו, אבל כאשר החוטא חיב כרת, שלא נעשה ביד השופט, השופט מכה. תפקיד השופט להכותו כדי רשעתו. השופט אינו רשאי לסמוך על הכרת, הנִתנת בידי שמים. הוא מכה את החוטא כדי רשעתו[[2301]](#footnote-2301).

מחלוקת זו עולה גם בפסוק האמור בפרשתנו: "וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר", המכות הן (ג) כדי רשעתו, ואי אפשר בנוסף למכות לתת לו ענש נוסף. כי מיתה היא כדי רשעתו. לפי זה לא רק שאין להכות את החיב מיתה, גם את החיב כרת אין להכות, שהרי אם יוסיף מכות על הכרת, הרי הוסיף על כדי רשעתו. אלא שיש מי שמשיב על הראיה הזאת ואומר (ד) שההכאה היא תחילת ההמתה והיא חלק ממנה.

נמצא שיש כאן שלש דעות. דעה אחת לפיה אין מכים במקום שיש בו כרת או מיתה, דעה שניה לפיה מכים במקום שיש כרת, אך לא במקום שיש מיתה, ודעה שלישית לפיה מכים גם במקום שיש בו מיתה, כי ההכאה היא חלק מהמיתה.

הגמ' מביאה כמה מקורות לכך שלוקים דוקא על מל"ת רגילה, ולא עשה או לאו הנִתק לעשה. אבל בסופו של דבר דוחה את כל הלִמודים האלה ואומרת שכיון שנאמר בפרשיות ההכאות "לא תחסום שור בדישו", כל עברה שהיא כלאו זה, או מלאו זה ומעלה, לוקים עליה. ר"ע אינו חולק על כך, אלא שהוא סובר שכיון שנאמר כאן "כדי רשעתו" א"א להכות אדם וגם להרוג אותו. די במיתה כדי שיהיה בה כדי רשעתו, ולכן כאשר הורגים אדם אין מכים אותו.

ר' יצחק אומר (ב) חייבי כריתות בכלל היו ולמה יצאת כרת באחותו לדונו בכרת ולא במלקות.

אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת (ו) וכתיב והפלא ה' את מכותך הפלאה זו איני יודע מה היא כשהוא (ז) אומר והפילו השופט והכהו לפניו הוי אומר הפלאה זו מלקות היא וכתיב אם לא תשמור לעשות את כל וגו' אי הכי חייבי עשה נמי אם לא תשמור כתיב וכדרבי אבין א"ר אילעי דאמר רבי אבין א"ר אילעי כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה אי הכי לאו שאין בו מעשה נמי לעשות כתיב לאו שניתק לעשה נמי דומיא (א) דלאו דחסימה השתא דאתית להכי כולהו נמי דומיא דלאו דחסימה.

ור"ע מאי טעמא כדי רשעתו (ג) משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות ור' ישמעאל הני מילי מיתה וממון או מלקות וממון אבל מיתה ומלקות (ד) מיתה אריכתא היא.

אמר רבי אבהו בפירוש ריבתה תורה חייבי כריתות למלקות (ה) דגמר לעיני מלעיניך מתקיף לה ר' אבא בר ממל אי הכי חייבי מיתות ב"ד נמי נגמרם מעיני מלעיניך דנין לעיני מלעיניך ואין דנין מעיני מלעיניך.

מכות יג: – ראה עירובין נא.

### ויקרא כ יז-יח, מכות יד.

#### כרת בעריות

בפרשת קדשים חוזרת התורה על כל העריות שנזכרו בפרשת אחרי מות, ומפרטת את ענשה של כל ערוה:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ.

נאמר כאן: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם". כיון שעל כל העריות נאמר כבר בפרשת אחרי מות "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם", למה חזרה פרשת קדשים וכתבה שהאחות והנדה בכרת?

בפשטות, התורה מפרטת את ענשה של כל ערוה וערוה, והנדה והאחות שאין בהן אלא כרת – מלמדת התורה שהן בכרת. למרות שכל העריות בכרת כפי שכבר למדנו בפרשת אחרי מות, התורה חזרה שוב על כל העריות ופרטה את ענשן, גם את אלה שממילא הן בכרת. משום שיש חשיבות עצמית בבאור ענשה של כל ערוה וערוה. אילו היו כל העריות אִסור אחד, שפעמים ענשה אחד ופעמים אחר, לא היתה התורה צריכה לחזור אלא על אלה שיש לבאר מה ענשם. אם התורה מפרטת את כֻלן, משמע שכל אחת מהן אִסור בפני עצמו שמצריך הזכרה לעצמו. העובדה שיש חשיבות בכל ערוה וערוה, מלמדת שחיב על כל ערוה וערוה. לכן, אע"פ שאחותו בכלל העריות, כיון שעֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה – עֲוֹנוֹ יִשָּׂא, ישא גם את העוון הזה. (וראה את המדרש שהוזכר לעיל מכות ה:, העומד על כך שהפסוק הזה בא ללמד שאע"פ שהיא ממילא אסורה כבת אביו וכבת אמו, כיון שאחותו היא, מתחיב על האחוה, ממילא מתחיב על כל טעם וטעם וכל ערוה וערוה).

כיון שיש חשיבות בכל ערוה וערוה וכל קרבה וקרבה, אשה שהיא קרובתו בשתי קרבות שונות, יתחיב עליה שתים, כי חיב על כל קרבה וקרבה כפי שבארנו.

התורה מפרטת כאן כל אִסור ואִסור, כי כל אִסור עומד בפני עצמו ומחיב בפני עצמו. "עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא" משמע שחיב על כל אִסור ואִסור. חיב על כך שגִלה את ערות אחותו, ואם היא גם אחות אמו, חיב על כל שם ושם. שהרי כל שם הוא נמוק בפ"ע. התורה מנמקת את כל העריות "ערות אביו גלה" "אמך היא" וכו'. משמע שכל אחד מהם הוא גורם חיוב.

ורבנן כרת באחותו למה לי לחלק וכדרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת.

כרת דאחותו למה לי ... לחייבו על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו.

### ויקרא יח יט, מכות יד

פרשת העריות מפרטת את האִסור בכל ערוה וערוה:

עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא: ס עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: ס עֶרְוַת בַּת בִּנְךָ אוֹ בַת בִּתְּךָ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן כִּי עֶרְוָתְךָ הֵנָּה: ס עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה שְׁאֵר אָבִיךָ הִוא: ס עֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי שְׁאֵר אִמְּךָ הִוא: ס עֶרְוַת אֲחִי אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה אֶל אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב דֹּדָתְךָ הִוא: ס עֶרְוַת כַּלָּתְךָ לֹא תְגַלֵּה אֵשֶׁת בִּנְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָחִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָחִיךָ הִוא: ס עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ לֹא תְגַלֵּה אֶת בַּת בְּנָהּ וְאֶת בַּת בִּתָּהּ לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ שַׁאֲרָה הֵנָּה זִמָּה הִוא: וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ: וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ: וְאֶל אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְזָרַע לְטָמְאָה בָהּ:

התורה מנמקת את אִסורי העריות: "אמך היא", "ערות אביך היא", "ערותך הנה" וכו'. מכאן אפשר ללמוד שיש חיוב על כל ערוה וערוה כי כל אחת מהן – טעם אחר לה. וכפי שבארנו לעיל. אלא שיש לשאול מה יהיה הדין בכמה נשים שכֻלן נאסרו מטעם אחד. האם יהיה חיב על כל אשה ואשה, או שכיון שכֻלן טעם אחד להן, אינו חיב אלא אחת?

מכך שנאמר "וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ", למדה הגמ' שחיב על כל אשה ואשה. לא רק על נִדַּת טֻמְאָתָהּ, כלומר על הנדוּת, הוא חיב. הוא חיב על האשה, שהרי התורה פתחה והזכירה את המלה אשה. לא רק טומאה ונדות יש כאן, אשה יש כאן. מכאן גם לכל העריות, חיב לא רק על הנמוקים והטעמים, אלא על האשה. מכאן עולה שאם בא על כמה נשים – אע"פ שכלן נאסרו מטעם אחד – חיב על כל אשה ואשה. הבא על שתי אחיותיו בהעלם אחד חיב שתים. אפשר ללמוד זאת גם מהאמור בפרשת הענשים: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם". גם שם נאמרה המלה אשה. מכאן גם למקומות אחרים בתורה, שנאמרו בהם כמה צוויים, שחיב על כל אחד בפני עצמו.

ואל אשה בנדת טומאתה לחייב על כל אשה ואשה.

ונפקא ליה מואיש אשר ישכב את אשה דוה.

מכות יד: - ראה נדה מא:

### במדבר יט יג, ויקרא יג ד, ויקרא כב, במדבר ה ב-ג, מכות יד:

#### הרחקת טמא מהמקדש והקדשים

כמה וכמה פסוקים עוסקים בהרחקת טמאים ממקום המקדש ומן הקדשים.

על הרחקת טמאים ממקום המקדש נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם.

ה' מצוה את משה לשלח את הטמאים מחוץ למחנה (וכדרשת חכמים: כל טמא מחוץ למחנה שהוא מטמא, וכפי שבארנו בפסחים סו:סז), הצווי מנומק בנמוק שהוא גם אִסור: ולא יטמאו את מחניהם. הוציאו אותם אל מחוץ למחנה כדי שלא יטמאו את מחניהם, מכאן שאסור לטמא את מחניהם.

בפרשת פרה אדֻמה נאמר:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בו.

ובהמשך נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא.

מהפסוקים האלה משמע שכל מי שלא יתחטא יכרת. וזה קשה. מדוע יכרת מי שהתעצל ולא התחטא, מה עשה? הגמ' משיבה על כך מתוך המשך הפסוק: מכך שהנמוק הוא "את מקדש ה' טמא", לומדת הגמ' שבפסוק זה מדובר דוקא במי שנכנס למשכן. ועל כך הוא מתחיב כרת[[2302]](#footnote-2302).

על יולדת נאמר:

וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ.

למדנו מכאן שטמא נאסר בנגיעה בכל קדש, ובביאה אל המקדש. הפסוק עוסק אמנם ביולדת, אבל מסתבר שהוא הדין לכל הטמאים. ביולדת יש ימי טומאה וימי דם טהר, ולכן צריכה התורה ללמד שהאִסור לגעת בקדש ולבא אל המקדש נמשך גם בימי דם טֹהר. כדי ללמד שגם בימי טהרה היא טמאה לקֹדש. אבל ממילא למדנו שטמא נאסר בביאה אל הקדש ובנגיעה בכל קדש.

הדברים מפורשים יותר בפרשית קדושת הכהֻנה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

כאן מפורש שטמא לא יקרב אל הקדשים ולא יאכל אותם.

לגבי אכילת קדשים בטומאה, יש פסוקים מפורשים יותר. בפרשת צו, בפרשיה העוסקת בהלכות אכילת שלמים[[2303]](#footnote-2303) נאמר:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

מכל הפסוקים האלה עולה בברור שטמא נאסר בביאה אל המקדש, בנגיעה בקֹדש ובאכילת קֹדש. האמוראים מבקשים למצוא כאן היכן נאמר בפירוש ל"ת לכל אחד מהאִסורים. הענש על טמא שאוכל קדש נאמר במפורש, אך מנין שעובר בל"ת?

עמדנו על כך שבפרשת יולדת נאמר במפורש "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא". ובפשטות אם לא תגע – ודאי (א) שגם לא תאכל. גם בפרשת הכהן הטמא נאמר שאסור לטמא לאכול קדשים. וכאמור לעיל – גם בפרשת אכילת שלמים[[2304]](#footnote-2304) נאמר שהאוכל קדשים בטומאתו – ונכרתה הנפש ההיא. בפרשת יולדת נאסרה בפרוש נגיעה בקֹדש, ובפרשת הכהן הטמא נאסרה בפירוש אכילת קֹדש. הרי (ג) ששתיהן נאסרו. אמנם, יש לשאול על אלו קדשים מדובר כאן. על יולדת נאמר "בכל קדש לא תגע", ובפשטות הכונה היא לכל קדש. וכאמור, אם נאסרה נגיעה נאסרה גם אכילה. בפרשת הכהן הטמא מדובר על קדשים (ד) הנִתנים לכהנים. תרומה וחו"ש. בפרשת אכילת שלמים מדובר על קרבנות. כל הטמאים נאסרו בקדש ובמקדש.[[2305]](#footnote-2305)

ביולדת נאמר "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא". כיון שנאמרו כאן הקֹדש והמקדש יחד, מסתבר (ה) שהקֹדש האמור כאן הוא קדשי המקדש, כלומר קרבנות. עליהם נאמר כאן (ז) שלא תגע בהם. אמנם, כיון שנאמר "בכל קדש", משמע שכל קדש הרי הוא בכלל האִסור האמור כאן. ובכלל זה גם תרומה. ויש מי שדרש (ו) שהפסוק מדבר רק על תרומה, ולא על קדשי המקדש.[[2306]](#footnote-2306) והדבר תמוה, שהרי נאמר כאן "בכל קדש", ועוד – ק"ו הוא. ואולם, גם מי שסובר שהפסוק הזה מדבר על תרומה, מודה שאסור לטמא לאכול קדש. אפשר ללמוד את זה מכל המקורות שהובאו לעיל. טמא נאסר בביאה אל המקדש שנאמר "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בו", וגם על הקדשים נאמר "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". כל מי שטומאתו (ב) עליו נאסר בכל מה שקדוש[[2307]](#footnote-2307). כיון ש"עוד טמאתו בו", הוא נאסר בכל מה שאסור לו לעשות כאשר "טמאתו עליו". התורה לא כתבה כאן מה אסור לו לעשות, אלא רק צותה שיטהר. אם לא נטהר וטמא את הקדש – הוא טמא וחיב כרת.

אמנם, בפרשת יולדת לא נאסרה אכילה אלא נגיעה. אבל כל האוכל בהכרח גם נוגע, ומכאן אפשר ללמוד שגם אכילה נאסרה. וק"ו הוא.[[2308]](#footnote-2308)

בפרשה שם נאמר "בכל קדש לא תגע" ולא התפרש באיזה קדש מדובר כאן. ר' יוחנן מפרש שהקֹדש האמור כאן הוא תרומה. אבל ר"ל מפרש שהקדש האמור כאן הוא קרבנות, ומכאן שקרבנות אסורים לטמא, הן באכילה והן בנגיעה.[[2309]](#footnote-2309) דרכו של טהור לאכול קדשים, התורה הרחיקה את היולדת מהקדשים, ונקטה לשון נגיעה. כלומר שלא תאכל ואף לא תגע. לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו. התורה אסרה על היולדת לאכול קדשים ולבא אל המקדש, כלומר: לנהוג במקדש מנהג טהורים. להכנס למקדש ולאכול קדשים. אלה הם המעשים שעושה הטהור במקדש, ועליהם חיב הטמא כרת אם עושם בטומאה, מכאן שגם הל"ת – על זה הוא חל. ובפשטות, כיון שמדובר כאן על מקדש וקדשיו, מסתבר שהכונה היא לקדשים חמורים ומעשים חמורים. מכאן (ט) שלא מדובר על נגיעה בלבד או על (י) מעשר שני הקל, כי חומרתם וקדושתם של אלה לא דומה לקדושת המקדש, ולא מסתבר שעל נגיעה בקדש בלבד יתחיב הטמא כרת[[2310]](#footnote-2310).

מדרש דומה אנו מוצאים להלן מכות יט: עיין שם.

אזהרה מנין ריש לקיש אומר (א) בכל קדש לא תגע רבי יוחנן אומר תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו כתיב הכא וטומאתו עליו ונכרתה וכתיב התם טמא יהיה עוד טומאתו בו (ב) מה להלן עונש ואזהרה אף כאן עונש ואזהרה.

וריש לקיש אזהרה לתרומה מנא ליה נפקא ליה מאיש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב אי (ד) זהו דבר שהוא שוה בזרעו של אהרן הוי אומר זו תרומה ואידך (ג) ההוא לאכילה והא לנגיעה.

טמא שנגע בקדש ריש לקיש אומר לוקה רבי יוחנן אומר אינו לוקה ריש לקיש אומר לוקה (ה) בכל קדש לא תגע רבי יוחנן אומר אין לוקה (ו) ההוא אזהרה לתרומה הוא דאתא טמא שנגע בקדש מדאפקיה רחמנא (ז) בלשון נגיעה אזהרה אתקוש קדש למקדש.

טמא שאכל בשר קדש לפני זריקת דמים (ח) ריש לקיש אומר לוקה רבי יוחנן אומר אינו לוקה ריש לקיש אומר לוקה בכל קדש לא תגע לא שנא לפני זריקה ולא שנא לאחר זריקה רבי יוחנן אומר אינו לוקה רבי יוחנן לטעמיה דאמר קרא טומאתו טומאתו וכי כתיב טומאתו לאחר זריקה הוא דכתיב ההיא מבכל קדש נפקא.

בכל קדש לא תגע אזהרה לאוכל אתה אומר אזהרה לאוכל או אינו אלא אזהרה לנוגע ת"ל בכל קדש לא תגע ואל המקדש וגו' מקיש קדש למקדש (ט) מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף כל דבר שיש בו נטילת נשמה.

בכל קודש לא תגע יכול אף מן המעשר תלמוד לומר ואל המקדש לא תבוא מה מקדש שיש בו נטילת נשמה אף קודש שיש בו נטילת נשמה (י) יצא המעשר, אי מה מקדש הנכנס לו בטומאה ענוש כרת אף קודש האוכלו בטומאה ענוש כרת, יצתה תרומה תלמוד לומר בכל קודש לרבות תרומה, אי מה קודש משמע נגיעה אף מקדש משמע נגיעה ומנין שלא בנגיעה תלמוד לומר ואל המקדש לא תבא. (תו"כ).

### דברים כב יט,כט, מכות טו.

#### אונס ומוצש"ר שגרשו את נשיהם

על מוציא שם רע נאמר:

וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו.

להלן נאמר כך גם לגבי אונס:

כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו.

מה הדין אם עבר וגרש אותה? האם הוא מצֻוֶּה כעת להשיב אותה, או שעל האִסור כבר עבר ואין מה לתקן? בפסוק נאמר קודם "ולו תהיה לאשה" ורק אח"כ "לא יוכל שלחה", מכאן נראה לכאורה שמצות "ולו תהיה לאשה" חלה עליו מיד, ולא יוכל שלחה. ואם שִלחה – מה הדין? האם חוזר וחל עליו הצווי "ולו תהיה לאשה"? האם "כל ימיו" האמור בסיפא, מתיחס רק ל"לא יוכל שלחה", או שהוא מתיחס לכל הפסוק, "ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה" ועל כך נאמר "כל ימיו". כלומר: כל ימיו הוא מצֻוֶּה שהיא תהיה לו לאשה ולא ישלחנה. האם "ולו תהיה לאשה" הוא צווי חד פעמי או מתמשך?

עולא מבאר שבעל כרחנו עלינו לפרש ש"ולו תהיה לאשה" הוא צווי מתמשך ולא חד פעמי, שהרי הוא נאמר לא רק באונס אלא גם במוצש"ר, ושם א"א לפרש שיש מצוה שישאנה ואח"כ לא ישלחנה, שהרי כבר נשאה והיא כבר אשתו. בעל כרחנו עלינו לפרש ש"ולו תהיה לאשה" היא מצוה מתמשכת. מעתה (א) גם באונס, שבו נאמרה אותה לשון עצמה, יהיה הדין כן.

אמנם, הגמ' אומרת ששמא א"א ללמוד כך כי בכל אחד משני המקרים האלה יש חומרה משלו. אבל רבא מבאר את הלִמוד הזה כך: כיון שבודאי זו מצוה מתמשכת, מהטעם שאמרנו, יש לבאר ש"כל ימיו" בודאי (ב) מתייחס לראש הפסוק. ל"ולו תהיה לאשה". לו תהיה לאשה כל ימיו, ולא יוכל שלחה. כיון שכך אנו מפרשים את הפסוק האמור במוצש"ר, אנו צריכים לפרש כך גם את הפסוק האמור באונס, משום שכך מתבארת לשון הפסוק. זהו לִמוד לשוני ולא לִמוד ענייני, ולכן הוא נדרש אע"פ שיש הבדלים הלכתיים בין שני המקרים.

אמר עולא לא יאמר לו תהיה לאשה באונס וליגמר ממוציא שם רע ומה מוציא שם רע שלא עשה מעשה אמר רחמנא ולו תהיה לאשה אונס לא כל שכן (למה נאמר) אם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו (א) שאם גירש יחזיר ואכתי אונס ממוציא שם רע לא גמר דאיכא למיפרך מה למוציא שם רע שכן לוקה ומשלם אלא לא יאמר לו תהיה לאשה במוציא שם רע וליגמר מאונס ומה אונס שאינו לוקה ומשלם אמר רחמנא ולו תהיה לאשה מוציא שם רע לא כל שכן ולמה נאמר אם אינו ענין למוציא שם רע תנהו ענין לאונס אם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו ומוציא שם רע מאונס נמי לא גמר דאיכא למיפרך מה לאונס שכן עשה מעשה אלא לא יאמר לו תהיה לאשה במוציא שם רע שהרי אשתו היא למה נאמר אם אינו ענין למוציא שם רע תנהו ענין לאונס ואם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו ואימא ואם אינו ענין לפניו דמוציא שם רע תנהו ענין לאחריו דידיה דלא לקי אין הכי נמי ואתי אונס וגמר מיניה במאי גמר מיניה אי בקל וחומר אי במה מצינו איכא למיפרך (כדפרכינן) מה למוציא שם רע שכן לא עשה מעשה אלא אמר רבא כל ימיו (ב) בעמוד והחזר וכן כי אתא רבין א"ר יוחנן כל ימיו בעמוד והחזר.

### דברים יב יז, מכות טז:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ: ס

מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.

גם בשנה השלישית מפרישים את המעשר האמור כאן, אבל בשנה השלישית המעשר נאכל בכל מקום, ולא במקום אשר יבחר ה'. מה דינו? האם הוא קֹדש? האם הוא בכלל המעשר שבכל שנה? ומה דין התבואה בטרם הופרש ממנה המעשר בשנה זו? האם כיון שממילא לא עתיד להיות מופרש ממנה קדש אין בה קדושה?

כדי להשיב על השאלה נתבונן בפסוקי קדושת המעשרות.

התורה אומרת שא"א לאכול קדשים אלא במקום אשר יבחר ה', וזה לשונה:

לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ.

עִקר הצווי כאן הוא על מעשר שני, מעשר דגנך תירושך ויצהרך, זה שבו אתה שמח בכל משלח ידך. אותו אין אתה אוכל בשעריך, אלא במקום אשר יבחר ה', כמו שנאמר בהמשך הפרשה: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים". המעשר הזה קדש.

ואולם, לא בכל שנה אנו אכן מצֻוִּים להביא את המעשר אל המקום אשר יבחר ה', כפי שהתורה מוסיפה ואומרת שם:"מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה". באותה שנה מותר לאכול את אותו מעשר בשעריך, העניים אוכלים אותו בכל מקום. וכמו שהתורה מלמדת בסוף ספר דברים: "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה **וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ** וְשָׂבֵעוּ".

לשון הפסוקים מלמדת שההתר שהתירה התורה לאכול את המעשר הזה בכל מקום, וגם בשעריך, אינו משום שמלכתחילה הוא מופרש כדי להאכל בכל מקום ואין בו קדושה, מלשון התורה עולה שהמעשר הזה הוא אותו מעשר שמפרישים בכל שנה, הוא נקרא "מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא". אלא שבאותה שנה באה התורה ומתירה את הצווי "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וכו'" באמרה "וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ". נמצא שכל עוד לא הופרש המעשר הזה מן הפירות, דינם של הפירות הוא כדינם בכל שנה בטרם הופרש מהם המעשר, ואין הבעלים יכול להצטדק ולומר שממילא מה שעדין לא הופרש מהפרי הוא חולין גמורים ומדוע יהיה דינם בטרם הפרשה חמור מדינו של המעשר לאחר הפרשתו. אין הבעלים יכול לומר כן, כי רק לאחר הפרשתו הוציאה אותו התורה לשערים.

אמר ר' יוסי יכול לא יהא חייב אלא על הטבל שלא הורם ממנו כל עיקר הורם ממנו תרומה גדולה ולא הורם ממנו מעשר ראשון מעשר ראשון ולא מעשר שני ואפי' מעשר עני מנין ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ולהלן הוא אומר ואכלו בשעריך ושבעו מה להלן מעשר עני אף כאן מעשר עני ואמר רחמנא לא תוכל.

### דברים יב יז, מכות יז.:

התורה אומרת שאי אפשר לאכול קדשים אלא במקום אשר יבחר ה', וזה לשונה:

לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ.

התורה מונה כאן קדשים שאסור לאכול אותם בשערים[[2311]](#footnote-2311), אלא יש לאכלם דוקא במקום אשר יבחר ה'. בכלל הרשימה: מעשר שני, בכור, נדרים, נדבות ותרומות. הנדרים והנדבות הנאכלים במקדש נזכרים כבר בספר ויקרא, ואלו הם שלמים, שלמי תודה ושלמי נדר ונדבה. התרומה האמורה כאן מתפרשת ע"י הדרשן כבִכורים, וכן מסתבר, שהרי לא מצאנו שיתר התרומות טעונות הבאה אל המקום אשר יבחר ה', אבל בבִכורים מצאנו גם מצאנו, בכמה מקומות בתורה. המדרש דורש שבכלל פסוקים אלה גם עולה, חטאת ואשם, וזה תמוה, שהרי עולה אינה נאכלת כלל, וחטאת ואשם נאכלים דוקא לפנים מן הקלעים, כפי שהתפרש כבר בספר ויקרא. ואולם המסר של הפסוק ברור: אין לאכול קדשים אלא במקום אשר יבחר ה'. כך הוא לגבי כל סוגי הקרבנות, וכך הוא לגבי מעשר דגנך תירושך ויצהרך ותרומת ידך.[[2312]](#footnote-2312) לכן מסתבר שהמדרש לא בא אלא לבאר את פשט הכתוב: את כל הקדשים אין לאכול אלא במקום אשר יבחר ה'.

ר"ש מוסיף על המדרש הזה[[2313]](#footnote-2313) ולומד שכל דבר שעדין לא נעשתה בו העבודה המחברת אותו אל מקום המקדש, עדין הוא נחשב כקרבן שלא הובא אל המקום אשר יבחר ה' ולכן אין לאכלו. ר"ש אומר (כשיטתו במקומות רבים) שדי היה להזכיר את הפרט הקל ביותר ואת כל השאר אפשר ללמוד בק"ו (ולמסקנת הגמ' – לאו דוקא ק"ו, הלִמוד הוא מכך שאין צֹרך להזכיר את כל הקדשים, ודי בכלל שאין לאכול בשערים את הקדשים. הזכרת כל אחד מהם בפני עצמו באה לחדש דין לכל אחד). לכן הוא לומד מריבוי הדוגמאות שבפסוק, שלא רק ההוצאה מהשערים וההעלאה אל המקום אשר יבחר ה' מעכבת. כל דבר שעדין לא נעשתה בו העבודה המחברת אותו אל מקום המקדש, עדין הוא חשוב כאילו הוא בשערים וממילא עדין לא תוכל לאכלו. עדין לא נגמרה הבאתו למקדש. בכלל הצווי לא לאכול קדשים לפני שהובאו אל מקום ה', כלול גם הצווי לא לאכול אותם לפני שנעשה בהם המעשה המביא אותם אל ה' ואל מקומו. לכן אין די בכך שהבִכורים נמצאים בעזרה, יש לקרוא עליהם את הקריאה ולומר ועתה הנה הבאתי, ע"י כך הם יחשבו כמונחים במקום אשר יבחר ה'. וכן שלמים, עד שלא נזרק דמם הרי הם כמונחים בשערים. לפי הכלל הזה, עולה היא לעולם כמונחת בשערים, שהרי לעולם לא תותר לאכילה. וכן בכור, חטאת ואשם, לעולם הם כאוכל בשערים לגבי זר, שהרי האכילה בשערים היא אכילה שלא בקדושה הראויה, וגם זר אינו בקדושה הראויה (וגם כאן יש לשאול – למה נזקקנו לכך הלא הם פסוקים מפורשים בספר ויקרא, וראה להלן). וכן הוא דורש שלגבי חטאת ואשם, כיון שמקומם הוא בעזרה, האוכל מחוץ לעזרה כאוכל בשערים. לפ"ז פשוט שהאוכל מן העולה לעולם עובר על לאו זה, כי כל מקום הרי הוא כשערים לגבי אכילת עולה.

כלומר: ר"ש מרחיב את הדרשה, ולומד מכלל הפסוק הזה שאין לאכול קרבנות עד אשר יותרו לאכילה כדינם ובמקומם. אכילה שלא כדין גם היא בכלל הפסוק הזה.

כמו כן הוא לומד שחיב על כל אחד מהפרטים האמורים כאן, ועל ההלכות הנדרשות ממנו.

ותרומת ידך אלו בכורים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הקל ומה מעשר הקל אוכלן חוץ לחומה לוקה בכורים לא כל שכן הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מבכורים עד שלא קרא עליהן שהוא לוקה ונדבותיך זו תודה ושלמים אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר הא לא בא הכתוב אלא לאוכל בתודה ובשלמים לפני זריקה שהוא לוקה ובכורות זה הבכור אמר ר' שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה ק"ו מתודה ושלמים הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן הבכור אפי' לאחר זריקה שהוא לוקה בקרך וצאנך זו חטאת ואשם אמר רבי שמעון מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה קל וחומר ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה קל וחומר מבכור הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מחטאת ואשם אפילו לאחר זריקה חוץ לקלעים שהוא לוקה נדריך זו עולה אמר ר"ש מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר אם לפני זריקה קל וחומר מתודה ושלמים אם לאחר זריקה ק"ו מבכור אם חוץ לקלעים קל וחומר מחטאת ואשם הא לא בא הכתוב אלא לאוכל מן העולה לאחר זריקה אפילו בפנים שהוא לוקה.

### שמות כט לג, מכות יח.

על אִסור אכילת קֹדש לזר, נאמר בפרשת אמר:

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: ...וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.

אבל בקרבנות המלואים אנו מוצאים פסוק נוסף:

וְאָכַל אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת בְּשַׂר הָאַיִל וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בַּסָּל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם.

הגמ' אומרת שהפסוק שבפרשת אמר כולל את כל סוגי הקֹדש, גם עולה. גם עולה היא קדש קדשים. דינה של עולה להיות קרבה כליל על המזבח. ואולם אם לא קרבה כליל ואכלה זר, מלבד שבִטל את המצוה להקריב את העולה כליל, לוקה גם משום זרות, שהרי גם היא קדש קדשים. אבל הפסוק מפרשת תצוה אינו כולל את העולה. בפרשת תצוה מדובר על איל המלואים, קרבן מיוחד שנאכל לכהנים מפני שכֻּפַּר בו. החִדוש של הפסוק הזה הוא שהכהנים אוכלים, כדרך אגב נאמר שזר לא יאכל. הנושא של הפסוק אינו אִסור האכילה לזרים אלא האכילה לכהנים. לכן לאו זה אינו כולל את העולה שאפילו לכהנים אינה נאכלת[[2314]](#footnote-2314).

#### כֻּפַּר בָּהֶם

נאמר כאן "וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם", מכאן למדו חכמים, שגם לכהנים לא הותרו אלא מפני ש"כֻפר בהם", כמו שאנו מוצאים כאן שנאמר "וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם". מכאן שכל קרבן שעדין לא נזרק דמו – לא הותר באכילה. ויש שדרש מכאן להפך: "וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם", דוקא אחרי שכֻפר בהם זר לא יאכל. לפני כן אין הבדל בין כהן לזר.

#### בשר קֹדש שנפסל

המשך הפרשה הוא: "וְאָכַל אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת בְּשַׂר הָאַיִל וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בַּסָּל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם לְמַלֵּא אֶת יָדָם לְקַדֵּשׁ אֹתָם וְזָר לֹא יֹאכַל כִּי קֹדֶשׁ הֵם: וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא". מהו הנמוק "לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא"? וכי מפני שהוא קדש לא יאכל? צריך לבאר שמפני שהוא קדש ונפסל לא יאכל. אילו היה חול – פסולו לא היה אוסרו באכילה, שהרי לא מצאנו שחולין נאסרים לאחר זמן. אך קדושתו גרמה לכך שפסולו אוסרו. מכאן שכל קדש שנפסל לא יאכל. מל"ת זו חלה דווקא על קדש שלפני שנפסל היה ראוי לאכילה.

אמר רב גידל אמר רב כהן שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה לוקה מאי טעמא דאמר קרא ואכלו אותם אשר כופר בהם לאחר כפרה אין לפני כפרה לא לאו הבא מכלל עשה לאו הוא.

אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב גידל אמר רב זר שאכל מחטאת ואשם לפני זריקה פטור מאי טעמא דאמר קרא ואכלו אותם אשר כופר בהם כל היכא דקרינן ביה ואכלו אותם אשר כופר בהם קרינן ביה וזר לא יאכל קדש וכל היכא דלא קרינן ביה ואכלו אותם אשר כופר בהם לא קרינן ביה וזר לא יאכל.

לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו.

מכות יח. - ראה חולין סח. עג.

### ויקרא ו טז, מכות יח:

בפרשית תורת המנחה נאמר: "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל". התורה מנמקת: כיון שהיא כליל – לא תֵאכל. לפי דרכנו למדנו שכל מה שמצותו להיות כליל, האוכלו עובר בל"ת, שנאמר כליל תהיה לא תאכל. כיון שגם על העולה נאמר שהיא כליל, גם האוכלה עובר בל"ת.

רבי אליעזר אומר כל שהוא בכליל תהיה ליתן לא תעשה על אכילתו.

### דברים כו ג-י, מכות יח:

#### תנופה

התורה מתארת את מעשיו של מביא הבִכורים, ואומרת:

וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי ... וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה’ וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ...

הוזכרו כאן שתי הנחות. ראשית לוקח הכהן את הטנא ומניח אותו לפני המזבח, ואז הבעלים קורא עליהם ומניח את הטנא לפני ה'. והדבר אומר דרשני, הלא הכהן כבר הניח את הטנא לפני המזבח, איך יכול הבעלים לשוב ולהניחו? הטנא כבר אינו בידו. כיצד אתה מניחו לפני ה'? הלא הוא כבר מונח שם, שהרי הכהן כבר הניחו שם? לכן יש לבאר שיש כאן שתי הנחות שונות. ההנחה הראשונה היא לא ממש הנחה אלא הצגה, הצגת הטנא לפני ה' בשעה שבעליו קורא ארמי אבד אבי ומודה לה'. ר' יהודה למד מכאן שמביא הבכורים לוקח שוב את הטנא כדי להניפו. ולכן הוא צריך להניחו[[2315]](#footnote-2315). גם לקיחת הכהן מיד הבעלים אינה יכולה להתפרש כלקיחה גמורה, שהרי לאחר מכן הבעלים עוד צריך להניח את הטנא לפני ה'. לכן יש לפרש שלקיחת הכהן מיד הבעלים היא הצגת הטנא לפני ה'. במה מניח אדם את מנחתו לפני ה'? בתנופה. ראב"י לומד זאת מהדמיון לחלקים הקדשים בשלמים. שם נאמר "הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’". גם שם הוזכרה הבאה ביד לפני ה', כמו בבִכורים, ושם התבאר שההבאה היא תנופה. ע"י התנופה מציג האיש את קרבנו לפני ה' ובה הוא מקדישו ומציגו לפני ה'. הבאה לה' כוללת תנופה. ההבאה היא הבאה להניף אותו תנופה. שעת הנתינה לכהן היא שעת ההנפה. שהרי מטרת ההנפה היא לומר הנה הבאתי. מכאן למד ראב"י גם לבִכורים. גם בבִכורים יש להניף בעת הנתינה לכהן. שהרי בשני המקומות מדובר על כהן שלוקח מיד הבעלים.[[2316]](#footnote-2316) מבִכורים הוא למד שגם בשלמים הכהן שותף אף הוא להנפה. התנופה הנעשית בשעה שהקרבן מוחזק ע"י בעליו וע"י הכהן, היא הנקראת כאן הנחה. את האמור כאן "יָדָיו תְּבִיאֶינָה ... לְהָנִיף אֹתוֹ" מפרשים חכמים שזהו מעשה אחד. הוא מביא בידיו להניפו. מכאן ששעת המסירה לכהן היא שעת התנופה, ובידיו הוא מניף. אפשר ללמוד זאת מכך שגם בפרשת בִכורים וגם בפרשת שלמים מסירתם מיד הבעלים ליד הכהן היא התנופה. לכן יש להניף בשעת המסירה. ביד הכהן וביד הבעלים (וכן אפשר ללמוד שבִכורים טעונים תנופה מקרבנות נוספים הדומים לבִכורים. ובראשם העֹמר ושתי הלחם שהם בִכורים ועִקר מצותם תנופה, והם נקראים עֹמר התנופה ולחם תנופה, והיום נקרא יום הניפכם. זוהי מצותם העִקרית. והם נקראים בִכורים).

ר' יהודה אומר והנחתו זו תנופה אתה אומר זו תנופה או אינו אלא הנחה ממש כשהוא אומר והניחו הרי הנחה אמור הא מה אני מקיים והנחתו זו תנופה.

ולקח הכהן הטנא מידך לימד על הבכורים שטעונין תנופה דברי רבי אליעזר בן יעקב.

מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב אתיא יד יד משלמים כתיב הכא ולקח הכהן הטנא מידך וכתיב ידיו תביאינה את אשי ה' מה כאן כהן אף להלן כהן מה להלן בעלים אף כאן בעלים הא כיצד מניח כהן ידיו תחת ידי בעלים ומניף.

### דברים יד כב-כג, במדבר יח יז-יח, מכות יט.

התורה מצוה על מעשר שני, ואומרת:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ.

את המעשר יש לאכול במקום אשר יבחר ה' עם הבכורות. והפסוק מעלה תמיהה, למה הוזכרו כאן הבכורות, למה דוקא הם ולא שאר הקרבנות, ובפרט לאור העובדה שכבר בספר במדבר התורה זִכתה את הבכור לכהנים. מדוע אפוא הוזכרו כאן הבכורות יחד עם המעשר שאותו אוכל בעליו, כפי שנאמר כאן בפירוש? מדוע הוזכרו הבכורות אחרי "ואכלת", אם הבעלים אינו אוכלם? לכן מפרשים חכמים שאכילת המעשר נעשית עם הבאת הבכור לכהנים לאכלה. מטרת הבאת המעשר היא לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים, והיא נעשית דוקא בשעה שמקריבים בכורות ואוכלים אותם לפני ה'. לפי דרכנו למדנו שבשעת החורבן, כאשר בכורות לא נאכלים, לא יֵאכל גם המעשר.

ואולם, הגמ' מקשה על המדרש הזה. א. מדוע כה פשוט לתנא שבכור אינו נוהג אלא בפני הבית? אם קדושה ראשונה קדשה לע"ל, גם לדורות ינהג בכור וינהג מע"ש. הלא קדשה לע"ל, יבנה מזבח ויקריב! ואם כעת אין – פומיה כאיב ליה[[2317]](#footnote-2317). והגמ' אכן אמרה שלא נאמרה הלכה זו אלא למ"ד שלא קִדשה לע"ל. אך א"כ עלינו לשאול למה נפסק דין זה להלכה?[[2318]](#footnote-2318) הלא לגבי המקדש וירושלים פוסק הרמב"ם (ביה"ב ו טו-טז) שקדשה לע"ל, ועוד – למה נזקקנו לדרשה, אם לא קִדשה לע"ל – מטעם זה עצמו לא יֵאכל גם המעשר. להשלים, להעתיק למצות מע"ש, לערך עקרון ומעשה, לכרטסת במסכת מכות, להשוות לדברינו בזבחים נט:, הגמ' העמידה בבכור שנזרק דמו בעוד הבית קים, אך אם כך יש לשאול מנין שלא יאכל אחר החורבן, ואם לא קדשה לע"ל – מה בינו לבין מעשר? ושאלה זו שאלה הגמ' עצמה – אפילו בכור נמי תיבעי. רבינא מתרץ מה דמו במזבח אף בשרו במזבח[[2319]](#footnote-2319), ואף את הדרשה הזאת יש לבאר – מנין, דמו צריך מזבח כי נזרק על המזבח, מדוע גם בשרו יצטרך מזבח. וכך הלא אמרה שם הגמ' עצמה, בכור ובִכורים טעונים מזבח, מדוע ילמד מהם מע"ש שאינו טעון מזבח? אבל אולי יש לבאר זאת ע"פ דין הבִכורים. בבִכורים יש צד מזבח, שהרי הם טעונים הנחה בצד מזבח. למה טעונים הבִכורים הנחה בצד המזבח דוקא? הלא אינם נזרקים על המזבח. מכאן שבכורים וכל הדומה להם, ובכלל זה בכור, טעונים מזבח כדי להיות מוצגים לפני ה'.[[2320]](#footnote-2320) להוסיף לבאר, להאריך. להשוות לדברינו בזבחים.

רבי ישמעאל אומר יכול יעלה אדם מעשר שני בזמן הזה בירושלים ויאכלנו ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר שני טעון הבאת מקום מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית מה לבכור שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח בכורים יוכיחו מה לבכורים שכן טעונים הנחה ת"ל ואכלת [שם] לפני ה' אלהיך וגו' מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו אלא לפני הבית אף מעשר אינו אלא לפני הבית.

מה דמו במזבח אף בשרו במזבח.

### דברים יב יג-יח, מכות יט:

הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ.

ר' יוחנן דורש מכאן שאין המעשר מתקדש לגמרי עד אשר יובא ויוצג לפני ה' אלהיך, ועד אז אינו מתחיב על אכילתו בחוץ. ההפרשה איננה מסימת את הקדושה, הקדושה נגמרת בהבאתו אל המקום אשר יבחר ה', ורק אח"כ מתחיב על אכילתו בחוץ להסביר את הדרשה. כל עוד המעשר השני עוד יכול להפדות, לא חיב על אכילתו בחוץ. שהרי יכול לאכלו בחוץ ע"י פדיון.

אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן מעשר שני מאימתי חייבין עליו משראה פני החומה מ"ט דאמר קרא לפני ה' אלהיך תאכלנו וכתיב לא תוכל לאכול בשעריך כל היכא דקרינן ביה לפני ה' אלהיך תאכלנו קרינן ביה לא תוכל לאכול בשעריך וכל היכא דלא קרינן ביה לפני ה' אלהיך תאכלנו לא קרינן ביה לא תוכל לאכול בשעריך.

מכות יט: - ראה סנהדרין קיב:

### דברים כו יד, דברים יב טו, כב, מכות יט:

#### אכילת קֹדש בטומאה

נוסח וִדוי המעשרות הוא:

בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה’ אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי...

אחד הדברים הנאמרים בוִדוי הוא "וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא". ר"ש עומד על כך שלא נאמר כאן האם המעשר טמא או האיש טמא, אלא נאמר כאן בפשטות "בטמא". הלשון הזאת כוללת כל מקרה של טומאה בבִעור. בין אם האיש טמא ובין אם המעשר טמא. גם מי שאכל בטומאתו וגם מי שאכל בטומאת המעשר אינם יכולים להוציא מפיהם את הלשון "וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא".

כפי שנציין להלן, האִסור על אדם טמא לאכול מן הקדש מפורש בתורה. וראה גם לעיל מכות יד:, שם הבאנו דרשות רבות לעניין זה.

אפשר ללמוד זאת גם ממקור נוסף. התורה, בבואה ללמד את דיני הקדש והחולין בא"י, אומרת:

הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת הַלֵּוִי כָּל יָמֶיךָ עַל אַדְמָתֶךָ: ס כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּו...

הפרשה מבחינה כאן בין קדשים, הנאכלים דוקא במקום אשר יבחר ה', לבין חולין הנאכלים בכל מקום. התורה מבחינה כאן הבחנה נוספת: החולין נאכלים גם לטמאים: "אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ". כדי ללמד שהבשר הזה הוא חול, אומרת התורה שהוא נאכל גם לטמא. אילו היה הבשר קֹדש, והיה נאסר לטמאים, לא היה יכול להאכל בשעריך. כל מה שנאסר לטמאים נאמר עליו "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". דוקא מה שאינו קֹדש נאכל לטמא והטהור יחדו, כצבי וכאיל שהם תמיד חולין ולעולם אינם קדש. הקֹדש אינו נאכל אלא לטהורים[[2321]](#footnote-2321). מה שטמא יכול לאכול הוא סימן לכך שאינו קֹדש. ממילא למדנו שטמא נאסר באכילת קדש. חולין נאכלים בכל שעריך, לטמאים ולטהורים. אבל את הקדשים האמורים כאן אין לאכול בכל השערים אלא רק לפני ה' ובטהרה.

מה פירוש המלים "הטמא והטהור יחדו"? אפשר לפרש שגם הטמא וגם הטהור יכולים לאכול ממנו, ושניהם שוים בו, ואין הבחנה ביניהם. וכך עולה לכאורה מההקשר של הפרשה. אבל ר' ישמעאל דורש שהטמא והטהור יכולים לאכול ממנו יחדו ממש, והטהור יכול לאכול את הבשר שנגע בו הטמא. אין אִסור על אכילת חולין טמאים. מכאן אנו יכולים ללמוד שאילו היה זה קֹדש, לא היה הטהור אוכל את אשר נגע בו הטמא[[2322]](#footnote-2322).

בוִדוי מעשרות אומר המתוַדה "ולא בערתי ממנו בטמא". שאלנו כאן מנין שאסור לאכלו בטומאה. לכאורה אפשר ללמוד זאת היטב מהפסוק שהוזכר לעיל. דוקא מה שאפשר לאכול בשעריך יכול הטמא לאכול, מה שא"א לאכול בשעריך, ובראש הרשימה מעשר דגנך תירושך ויצהרך, אין הטמא אוכל. אבל ר' יוסי בר' חנינא דרש ממקור אחר, שאף הוא מפורש:

אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

בפשטות, מדובר כאן על קדשי הכהנים, שצריכים טבילה והערב שמש. טבילה כמו שנאמר כאן: "וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם", והערב שמש כמו שכתוב בהמשך אותו משפט: "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים". אבל ר' יוסי בר' חנינא דורש שמכלל הפרשיה אפשר ללמוד גם מעשר שני, שהרי גם הוא קֹדש, והפרשה עוסקת בקדושתם של הקדשים. הפרשה מדברת אל הכהנים ולכן היא עוסקת בקדשי הכהֻנה, אבל אין סִבה לומר שהדינים האמורים שם לא יחולו על כל הקדשים, שהרי הכלל שמלמדת הפרשה הוא שאין לאכול קדשים בטומאה. ובפרט שיש כאן פסוק חריג "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים...". הפרשיה כבר פותחת בצווי אל אהרן ובניו. למה מובא כאן פסוק עם פתיחה חדשה "נפש אשר תגע"? הפסוק עוסק ב"הנפש" וב"הקדשים" כדי ללמד את הכלל הפשוט העולה מכלל הפרשיה, שכל נפש טמאה אסורה בכל הקדשים. (אפשר גם לבאר שיש כאן התיחסות לשני ענינים שונים, לשני סוגי קדשים. הפסוק הראשון עוסק בקֹדש שדי בטבילה כדי לאכלו, והפסוק השני מדבר על קֹדש שטעון הערב שמש. ויש כמה הלכות שנלמדות כך. אך זה דחוק. איך אפשר לפצל את המשפט לשנים? וגם אם אפשר – מנין שמע"ש אינו טעון הערב שמש ותרומה טעונה? מנין שהפסוק הראשון עוסק במע"ש והשני בתרומה? ואולם לפי מה שהסברנו זה מובן: הפרשיה עוסקת בקדשי הכהנים, אלא שמכללה אנו למדים כלל נכון בכל הקדשים: שטמא אסור בקדשים).

ר"ש אומר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא.

טומאת הגוף בהדיא כתיב נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים וגו' אלא טומאת עצמו מנין דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור ותניא דבי רבי ישמעאל אפילו טמא וטהור אוכלין בקערה אחת ואין חוששין וקאמר רחמנא היאך טמא דשרי לך גבי טהור התם הכא לא תיכול.

### ויקרא יט כז-כח, דברים יד א, מכות כ.:

#### שרט לנפש, גדידה, קרחה. מה הם ומי נאסר בהם

בשני מקומות בתורה אסרה התורה על כל ישראל לשנות את גופם, לכתוב כתובת קעקע, להתגודד, לשרוט שריטות, ולקרוח קרחה. בפרשת קדשים נאמר:

לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ: וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם וּכְתֹבֶת קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בָּכֶם אֲנִי ה’.

ובפרשת ראה נאמר:

לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת.

התורה אסרה לעשות כך לאות אבל. לשרוט שֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ, כלומר: על נפש מת, ולקרוח קרחה בין העינים ולהתגודד, על מת. "לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת".

בפרשת אמר, המלמדת על קדושתם היתרה של הכהנים, והמלמדת שלא יטמאו למתים ולא ישאו גרושות, זונות וחללות, נאמר גם:

לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת.

מה התחדש כאן (א) בכהנים שלא נאמר בישראל? במה התרבו הכהנים כאן? הלא כל המצוות האלה נאמרו גם בישראל. פרשית קדושת הכהנים מלמדת שהכהנים יותר קדושים מישראל. במה? הלא כל האִסורים האלה נאסרו גם על ישראל.

בפשטות, על דרך הפשט התרבו (א) הכהנים בכל האִסורים האלה יותר מישראל: לגבי פאת הזקן אסרה התורה על ישראל דוקא להשחית, בעוד שעל הכהנים אסרה כל גִלוח. ישראל נאסרו דוקא במקום מת, ואילו אצל הכהנים לא נאמר כאן דבר על כך שמצוות אלה נאמרו דוקא כאשר יש מת, (אמנם גם לגבי הכהנים נאמרו מצוות אלה מיד לאחר האִסור להטמא לקרוביהם, ואפשר שגם זה חלק מהדרכת הכהנים למעשיהם ביום מות קרובם, וכפי שבארנו בסנהדרין פד.). כמו כן: לא נאמר שהכהנים נאסרו לקרוח דוקא בין העינים, על הכהנים אוסרת התורה לקרוח קרחה בראשם, ואפשר היה לפרש שהם נאסרו בכל הראש, ובכך נתיחדו מכל ישראל. (אם כי לכאורה אפשר היה לדרוש גם להפך: שגם הכהנים עצמם נאסרו דוקא בקרחה בין העינים, וכשהתורה אומרת "בראשם" כוונתה למקום שבו רגילים לקרוח. עם זאת, אפשר להבין למה העדיפו חכמים את הדרשה הזאת, התופשת את המלה "בראשם" כפשוטו).

למרות כל האפשרויות האלה, ולמרות שבפשטות היה מקום לפרש שהתורה הביאה את המצוות בפרשת אמֹר כדי ללמדנו במה התקדשו הכהנים ונבדלו[[2323]](#footnote-2323) מישראל[[2324]](#footnote-2324), הכריעו חכמים שלגבי קרחה ושריטה אין הבדל בין הכהנים לבין ישראל. שהרי לשון התורה היא אותה לשון בשני המקרים, קרחה, ואי (ב) אפשר להסביר את המושג הזה בשתי דרכים שונות.שט מעתה אפשר ללמוד מהפסוקים כאן על הפסוקים שם ולהפך. אם נניח שזה אכן אִסור אחד, שחל במדה שוה הן על הכהנים והן על ישראל, הרי שבין ישראל ובין הכהנים נאסרו (ה) לקרוח בכל הראש. אלה גם אלה אינם (ו) אסורים אלא במקום מת. אלה גם אלה אינם אסורים אלא (י) בגִלוח שיש בו השחתה[[2325]](#footnote-2325) (ולאו דוקא במקום מת, דוקא על שרט אמרה התורה "לנפש", ודוקא על גדידה וקרחה אמרה התורה "למת"). כיון שלשון התורה בשני המקרים היא "קרחה", משמע שעל קיומה של (ד) הקרחה הקפידה התורה, ולא על מעשה הקריחה.[[2326]](#footnote-2326) ואעפ"כ אסרה על ישראל דוקא במקום מת, אע"פ שאם טעם הדבר משום אבל – היה עִקר הדבר מעשה הקריחה ולא קיום הקרחה. אבל התורה הקפידה בשני המקרים על קיום קרחה, והקפידה על כך גם בישראל, משמע שלא מפני קדושתם היתרה של הכהנים הקפידה התורה בכך. המדרש בתו"כ למד זאת גם מהמלה שרטת.

התורה חִיְּבה בקרחה ושריטה על מת. על מה הקפידה התורה? על מעשה השריטה או על השרט עצמו? על מעשה הקריחה או על קיומה של הקרחה? מכך שפתחה התורה במלה "ושרט", ולא ב"לא תשרוט" משמע שעל (ט) השרט הקפידה התורה. הקפידה על קיומו של השרט ועל קיומה של הקרחה. מכאן עולה שחיב על כל שרט ושרט וכל קרחה וקרחה, גם אם נעשו כֻלם במעשה אחד. וכן מלשון התורה "לא תשימו קרחה" (ד) למדו חז"ל שהחיוב הוא על כל קרחה וקרחה.

התורה אסרה שרט לנפש, או קרחה למת. האם נאסרו קריחה ושריטה על מת ונפש דוקא, או שדִבר הכתוב בהוה, והכונה היא שלא לשרוט ולקרוח במקום צער? מכך שנקטה התורה לשון "נפש", משמע שהחיוב הוא (ז) דוקא על נפש. וממילא – על (ח) כל נפש ונפש[[2327]](#footnote-2327). כדרכה של המלה נפש ודרשתה בתורה. אלמלא נאמר נפש היה אפשר לפרש שחיב על צערו, ומה לי מת אחד מה לי כמה מתים מה לי צער מחמת דבר אחר, הקורח או מתגודד מחמת צער חיב. ומה שנאמר מת – דִבר הכתוב בהוה. אך מכך שנאמר נפש למדנו שאין הדבר כך, אלא חיב כאשר עושה כן על נפש. על הנפש הקפידה התורה. ומכאן שחיב על כל נפש.

לא יקרחו יכול אפילו קרח ארבע וחמש קריחות לא יהא חייב אלא אחת (ד) תלמוד לומר קרחה לחייב על כל קרחה וקרחה בראשם מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת יכול לא יהא חייב אלא על בין העינים בלבד מנין לרבות כל הראש תלמוד לומר (ה) בראשם לרבות כל הראש ואין לי (א) אלא בכהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות ישראל מנין (ב) נאמר כאן קרחה ונאמר להלן קרחה (ג) מה להלן חייב על כל קרחה וקרחה וחייב על הראש כבין העינים אף כאן חייב על כל קרחה וקרחה וחייב על הראש כבין העינים ומה להלן (ו) על מת אף כאן על מת.

ושרט יכול אפילו שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים ת"ל לנפש (ז) אינו חייב אלא על המת בלבד ומנין למשרט חמש שריטות על מת אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת ת"ל ושרט (ט) לחייב על כל שריטה ושריטה רבי יוסי אומר מנין למשרט שריטה אחת על ה' מתים שהוא חייב על כל אחת ואחת ת"ל לנפש (ח) לחייב על כל נפש ונפש.

ופאת זקנם לא יגלחו יכול אפי' גלחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית אי לא תשחית יכול אם לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב תלמוד לומר לא יגלחו הא כיצד (י) גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער.

לא יקרחו יכול על חמש קריחות לא יהיו חייב אלא אחת ת"ל קרחה לחייב על כל קריחה וקריחה. בראשם מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת שיכול אין לי חייבים אלא על בין העינים בלבד מנין לרבות את הראש תלמוד לומ' בראשם לרבות את הראש. יכול בכהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות חייבי' על כל קרחה וקרחה ועל הראש כבין העינים אבל ישראל שלא ריבה בהם הכתוב מצות יתירות לא יהיו חייבים אלא אחת ולא יהיו חייבים אלא בין העינים בלבד תלמוד לומר קרחה קרחה לגזירה שוה מה קרחה האמורה בכהנים על כל קרחה וקרחה ועל הראש כבין העינים אף קרחה האמורה בישראל חייבים על כל קרחה וקרחה ועל הראש כבין העינים ומה קרחה האמורה בישראל אין חייבים אלא על המת אף קרחה האמורה בכהנים לא יהיו חייבים אלא על המת. ובבשרם לא ישרטו שרטת יכול על חמש שריטות לא יהיה חייב אלא אחת תלמוד לומר שרטת לחייב על כל שריטה ושריטה. יכול הכהנים שריבה בהם הכתוב מצוות יתירות חייבים על כל שריטה ושריטה אבל ישראל שלא ריבה בהם הכתוב מצוות יתירות לא יהיו חייבים אלא אחת תלמוד לומר שרטת שרטת לגזירה שוה מה שריטה האמורה בכהנים חייבים על כל שריטה ושריטה אף שריטה האמורה בישראל חייבים על כל שריטה ושריטה ומה שריטה האמורה בישראל אינו חייבים אלא על המת אף שריטה האמורה בכהנים לא יהיו חייבים אלא על המת. (תו"כ).

### ויקרא יט כח, מכות כא.

#### איזו כתובת קעקע נאסרה ומה טעם האִסור

אסרה התורה על כל ישראל לשנות את גופם, לכתוב כתובת קעקע, להתגודד, לשרוט שריטות, ולקרוח קרחה. נאמר: "לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ: וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם וּכְתֹבֶת קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בָּכֶם אֲנִי ה’". מדוע אסרה כך התורה? אפשר לומר שהתורה אסרה זאת מפני שאסרה לשנות את הגוף שלא לנו הוא אלא לה', ואפשר להסביר הסברים נוספים. ר"ש דורש מהמלים "אני ה'" שבסוף הפסוק: מדוע לא תכתבו כתובת קעקע? משום שאני ה'. הרי שלא נאסרה אלא כתובת האומרת שלא אני ה'. הוא מפרש שנאסר לעשות כך מפני שהכותב כתובת קעקע ככותב שלא הוא ה'. מכאן הוא למד שאינו חיב אא"כ כתב שם שֵם ע"ז.

ר"ש בן יהודה משום ר' שמעון אומר אינו חייב עד שיכתוב שם את השם שנאמר וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה'.

אינו חייב עד שיכתוב שם עבודת כוכבים שנאמר וכתובת קעקע לא תתנו בכם אני ה' אני ה' ולא אחר.

### ויקרא יט יט, מכות כא: ע"ז סד.

#### מה אסור בכלאים, המעשה או התוצאה

אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ: בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם, שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם, וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ.

במה האִסור? במעשה ההרבעה והזריעה, או בעצם מציאותם של הכלאים?

הדגשת התורה כאן היא על בהמתך, שדך, בגד. בכך פותחת התורה. בנגוד לספר דברים שם נאמר: "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: לֹא תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו: לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו". שם עִקר ההדגשה של התורה על המעשה, לא תזרע. כנגד זה בולט ההבדל בין הנסוח שם לבין הנסוח בפרשתנו. בפרשתנו עִקר הדגשתה של התורה על שדך, התורה פותחת בשדך ועליו היא מדברת. שדך לא תזרע כלאים. הנושא הוא השדה, ולא עצם המלאכה. מכאן למד ר"ע שלא מלאכת הזריעה נאסרה אלא עצם קיום הכלאים בשדה, וכל מלאכה שעושה האדם לצרך קיומם של הכלאים הוא עברה על הל"ת הזה.

שדך לא תזרע כלאים אין לי אלא זורע מקיים מנין ת"ל כלאים שדך לא (תזרע כלאים).

### דברים טו כב, מכות כב. (ובתוס'), בכורות לג.

נאמר על בכור "וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל". בפשטות, משמעות הפסוק היא שבכור כזה נאכל לא כבהמה אלא כחיה, כלומר: כחולין. כמו במקומות אחרים בספר דברים שבהם כאשר התורה באה ללמד שאוכלים בהמה בתורת חולין היא אומרת שאוכלים אותה כצבי וכאיל.[[2328]](#footnote-2328) הצרוף "כצבי וכאיל" חוזר שלש פעמים בספר דברים, והוא אמור גם על בשר חולין, ומשמעותו שאין צרך לזרוק את דמו על המזבח ולאכלו בקדושה, כמו שאוכלים צבי או איל. לא הוזכרו צבי ואיל אלא לענין אכילתו, וגם זה פירושו שתהיה הבהמה הזאת כצבי או כאיל, ולאו דוקא כשניהם. (וראה דברינו בבכורות טו.:). אבל ר' הושעיא ור' יצחק דרשו מכאן שקֹדש בעל מום הוא כצבי וכאיל גם יחד, כלומר: כשני מיני בע"ח בגוף אחד. לכן החורש בו והמרביע אותו לוקה משום כלאים. ופשוט שהוא אסמכתא, הרמב"ם (כלאים ט יא) כלל אינו קושר את הדרשה הזאת לפסוק "כצבי וכאיל", אלא לפסוק אחר. שנדרש ממנו שבהמה זו אינה כבהמה טהורה אלא כבהמה טמאה, נמצא שהוא גם כשור וגם כבהמה טמאה. ומוסיף הרמב"ם: "ואִסור זה מדברי קבלה". גם רש"י מפרש בצורה אחרת. ופשוט שזו אסמכתא בעלמא. וראה בכורות יב.:

מכות כב. – ראה סוטה מו:

### דברים יב ד, מכות כב.

#### לא תעשון כן

התורה מצוה עלינו לאבד את העבודה הזרה בארץ:

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ.

את הפסוק "לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה’ אֱלֹהֵיכֶם" אפשר לפרש בשתי דרכים: א. את מקום עבודת ה' אלהיכם אל תאבדו כאשר אתם עושים לעבודה הזרה, אלא תבואו אל המקום אשר יבחר ותעבדוהו שם. ב. אל תעבדו את ה' בכל מקום כאשר עשו הגויים, אלא תבאו אל המקום אשר יבחר ה'. (וכן משמע מההמשך: לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’: וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ). כל אחד משני הפירושים אפשרי על דרך הפשט, אבל לא שניהם יחד.

מכות כב. – ראה שבת קלב:קלג.

מכות כב. – ראה יומא עב.

מכות כב. – ראה ב"ק צא:

### דברים כה ב-ג, מכות כב.:

#### כמה מכות מכים את הרשע

וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ

פשט הפסוק מלמד שכאשר רוצה השופט להכות את הנִדון, יכה אותו כדי רשעתו במספר. ומהו המספר? ארבעים יכנו לא יוסיף. ת"ק במשנה דורש "במספר ארבעים" – מנין שהוא סמוך לארבעים. רבא איננו מקבל את הדרשה הזאת, שודאי שהיא אסמכתא ואינה עולה ממשמעות הכתובים[[2329]](#footnote-2329), ואומר שתקנת חכמים היא לפחות אחת. וכן כתב הרמב"ם. ואין בכך בִטול עשה, כי עִקר הצִווי של התורה כאן הוא שלא יוסיף על ארבעים.

במספר ארבעים מנין שהוא סמוך לארבעים.

מ"ט אי כתיב ארבעים במספר הוה אמינא ארבעים במניינא השתא דכתיב במספר ארבעים מנין שהוא סוכם את הארבעים אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא.

### דברים כה ב-ג, מכות כב.:

#### מכות לרשעים

וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ

פשט הפסוק מלמד שלא יוסיף על ארבעים. אלא שחכמים למדו מכאן שיש מצות עשה להכות את הרשע, שאל"כ – למה היתה התורה צריכה ללמד כיצד מכים.

נאמר "וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". אפשר לפרש שהתורה מצוה כאן שכאשר יכהו השופט יכהו רק ארבעים ולא יותר. פן יכהו יותר ואז יקלה אחיך. אבל אפשר לפרש שיש כאן מצוה. כאשר יבא זמן הכאתו, מצוה התורה: וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו[[2330]](#footnote-2330). אמנם היא מזהירה: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה, אך היא שבה ומצוה: וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ. כאשר יקלה אחיך אז תקוים המצוה. וכך פרשו חכמים. (וכפי שכתבנו לעיל, עִקר הפרשה היא שלא יכה יותר מארבעים, אך גם בפחות מארבעים יצא י"ח אם נקלה). לכן קורעים את בגדיו ומפילים אותו. לכן אם יתקלקל די בכך, אבל דוקא אם יתקלקל מחמת המכות.

נאמר כאן "אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". אפשר לפרש שהמלים "וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" הן המשך של "פֶּן יֹסִיף", אל תוסיף פן יקלה. וכל הפרשיה לא באה אלא להזהיר שלא יכה יותר מדי. אבל חז"ל פרשו שהמשפט המתחיל ב"פן" נגמר ב"מכה רבה"שיג. ו"וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" הוא מצוה. מצוה שאם הוא רשע יקלה לעיניך. ומכאן שצריך שיבא עליו קלון בעודו לעיניך, שיהיה חי ורואה את המכות הבאות עליו.

התורה קוראת לו אחיך גם כשהיא מדברת על הכאתו. מכאן למדו חכמים שאמנם הוא לוקה, אך אחיך הוא. וראה דברינו לעיל סנהדרין י.

ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר והפילו השופט.

נתקלקל בין בריעי בין במים פטור רבי יהודה אומר האיש בריעי והאשה במים מ"ט משום נקלה.

### דברים כה ב-ג, מכות כג.

#### כמה מכות אסור להוסיף

וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ

נאמר כאן "אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף". משמע שאסור להוסיף כלל. אבל אח"כ נאמר "פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה". האם דוקא מכה רבה אין להוסיף? כך אי אפשר לומר, שהרי כבר נאמר בראש הפסוק "אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף". הרי שאסור להוסיף כלל.

בפשטות, משמעות הפסוק היא שאם לא יהיה גבול שאותו לא יעבור, הרי יוסיף להכות מכה רבה. לכן גבול שמת בל יעבורון.

אבל חכמים למדו מכאן שאכן אסור להכות אפילו אחת, ושעל האחת הזאת נאמר "פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה". ממילא למדנו שכל מכה היא מכה רבה. וממילא למדנו מכאן שהמכה שמכים בית הדין היא מכה רבה, כלומר חזקה. כשכל מכה שמכים בית הדין היא מכה רבה, נמצא שאם יוסיף אפילו אחת – יוסיף מכה רבה.

מכה רבה אין לי אלא מכה רבה מכה מועטת מנין ת"ל לא יוסיף אם כן מה תלמוד לומר מכה רבה לימד על הראשונות שהן מכה רבה.

### דברים כה א-ה, מכות כג.

כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ: לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ:

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ וכו'

חלק מפרשית מכות היא אִסור חסימת שור בדישו, מכאן דרשו חכמים שדוקא על אִסורים דומים לאִסור זה לוקה הנדון. (וכבר עסקנו בכך לעיל מכות יג:).

עוד דרשו חכמים מהסמיכות בין הפרשיות, שהרצועה שלוקה בה עשויה עור שור, ושיבמה שנפלה לפני מוכה שחין אין חוסמין אותה. אם את השור אין חוסמים – ק"ו את היבמה[[2331]](#footnote-2331). דרשות אלה אינן אלא אסמכתא. ההוא גלילאה לומד זאת ממקור אחר. וכן שתי הסמיכויות הנוספות שדורשת הגמ' במכות שם, הן אסמכתא, ואינן באות ללמד הלכה אלא רעיון מוסרי.

עוד מובאת שם הדרשה מהפסוק: "וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר", שהרצועה צריכה להיות כפולה, ושמכים את הנדון לפניו שליש. מסתבר שגם דרשות אלה הן אסמכתא.

אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה מנין לרצועה שהיא של עגל דכתיב ארבעים יכנו וסמיך ליה לא תחסום שור בדישו ואמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין שאין חוסמין אותה דכתיב לא תחסום שור בדישו וסמיך ליה כי ישבו אחים יחדו וגו' ואמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המבזה את המועדים כאילו עובד עכו"ם דכתיב אלהי מסכה לא תעשה לך וסמיך ליה את חג המצות תשמור ואמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר ראוי להשליכו לכלבים דכתיב לכלב תשליכון אותו וסמיך ליה לא תשא שמע שוא וגו' קרי ביה נמי לא תשיא... והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר רשעה אחת מלפניו שתי רשעיות מאחריו.

### שמות כ ב, מכות כג:כד.

#### אמונה בה', ואי אמונה בע"ז

אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֹן אָבֹת עַל בָּנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי: וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָי:

מכאן שיש להאמין בה'. ואסור להאמין בע"ז. וכן פסק הרמב"ם להלכה. ובכך הוא פתח את ספר המצוות שלו. (וכן למד זאת מן האמור שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחדשטו). דבור זה, הפותח את עשרת הדברות, הוא ראש וראשון למצוות התורה. וכן הוא במניני הרמב"ם, הסמ"ג והסמ"ק. ואמנם, אין הוא מנוסח בלשון צווי[[2332]](#footnote-2332), אך מסתבר שיהיה הדִּבֵּר הזה, ראש וראשון לכל התורה כֻלה, מצוה.[[2333]](#footnote-2333)

התורה לא כתבתו בלשון צווישטו וענינו לא במעשה אלא בכך שה' הוא האלהים. וכן פרשו רוב מוני המצוות, וכתבו שהוא מצוה. ואמנם ר' חסדאי קרשקש בפתיחה לספרו אור ה' כתב שאין למנותה כמצוה מהטעם הנ"ל ומטעמים נוספים, ובראשם שמי שמאמין מאמין ומי שאינו מאמין מה לו ולמצוות, וא"כ מה הטעם במצוה להאמין, (וכן כתב עק"י (שער ס"ז) וכתב שכך נִמק רמב"ן על ההקדמה לרמב"ם את דעת בה"ג, וכן כתב אב"ע בפירושו (שמות כ א, דברים ה ו)), וכן שאמונה באה מתוך הכרח ולא מתוך בחירה ורצון ולכן אינה מצוה. אך מ"מ אנו רואים שע"פ רוב הדעות של מוני המצוות יש כאן מצוה ומכאן שכל ערך של אמת הוא מצוה גם אם אין מי שמצוה זאת תשנה בפעל את אורחותיו[[2334]](#footnote-2334). האמת היא המצוות, ולא הצרך האנושי. אדרבה, האדם הוא שצריך ללכת אחר המצוותשיט.

אברבנאל (ראש אמנה, הספק הי"ח) ענה על קושיות אור ה' וכתב שאמנם המצֻוֶּה ממילא כבר מאמין, אבל הוא מצֻוֶּה להאמין שה' קדמון ושלם ואחד ושהוא מחויב המציאות, ולא רק אפשרי. ושהוא המנהיג את עולמו ועמו ושהוא הוציאנו ממצרים. וספר העקרים באר שבני ישראל ראו את כבוד ה' והוא צוה אותם להאמין בה' יתברך ממש. ודחאו אברבנאל שם ואמר שהם דברי רוח כי ה' צוה אותם להאמין ולא כבוד ה'. עוד הוסיף אברבנאל (ראש אמנה הספק הי"ט) שאמנם האמונות יחולו בלב המאמין מתוך הכרח, אבל צריך גם הכנה והיא באה מרצון, ולכן אפשר לצוות עליה. והמצוה היא לא האמונה אלא הידיעה כלומר הכנתנו לידיעה.

מגלת אסתר אומר שנכון שאנכי ה' הוא יסוד לכל יתר המצוות, אך זה אינו גורע ממנו להיות מצוה בעצמו.

ר' בחיי (שמות כ ב) אומר שזו מצות הלב, ואינו ספור כי אם מצות עשה שיודה אדם ויאמין בלבו אמונה שלמה, כי יש בורא נמצא אחד קדמון ואין עוד מלבדו.

הר"ן (דרשות הר"ן ט ד"ה וזהו פירושו) אומר שהמצוה היא להאמין לא רק בקיומו, אלא בכך שהוא דִבר עמנו מן השמים והוא אלהינו, והוא מנהיגנו ומזהיר אותנו, ועלינו לקים את תורתו[[2335]](#footnote-2335).

מהר"ם שיק (מצוה כה) ודרך מצוותיך (האמנת אלהות א) אומרים שיש דעת ויש אמונה. אדם חיב להאמין שיש מנהיג לבירה והוא מניע את העולם כלו, אך הוא מצֻוֶּה גם לדעת זאת בשכל וגם להאמין ולהרגיש בכך. לא די בהרהור אלא שישימו לנגד עיניו. והצווי הוא על העמקת הדעת וההתבוננות. ויחוד ה'. דרך מצוותיך אומר שענינים אלה הם בכלל אמונת היחוד. ושאור ה' הקשה גם על אמונת היחוד שגם היא מחויבת השכל ולא הצווי.

קנאת סופרים (מ"ע א) אומר שאמנם ישראל האמינו גם ללא הצווי. אך נתחדש הצווי שיחשב למ"ע לקים ביניהם זאת האמונה ושינחילוה לבניהם. כלומר: אע"פ שישראל מאמינים ממילא, היא מצוה.

והנה מקצת חכמי ישראל שנזכרו כאן, האברבנאל, מהר"ם שיק, דרך מצוותיך, ועבודת המלך, הטו את הרמב"ם לדברי אור ה', ואמרו שאמת שעקר ההאמנה לא תמנה כמצוה, ואין למנות אלא את המעשה הנוסף הבא באמונה. והוא המצוה. ובמחילה מכבוד תורתם דברי הרמב"ם ברור מללו, שנצטוינו לדעת שיש מצוי ראשון וכו', וידיעת דבר זה מצות עשה. ומשמע מדבריו שידיעה ואמונה חד הם. ויש לבאר את שיטתו, שאע"פ שהאמונה היא מוכרחת, ואע"פ שממילא אנו מאמינים, אין זה גורע מכך שאנו מצֻוִּים להאמיןשיח. שהרי אמתות התורה מחיבת אותנו בכל מה שאנו מצֻוִּים בושיז, ובעקר במצוה זו. ובפרט שלדעת הרמב"ם בהר סיני קבלנו את האמונה לדורות, שעינינו ראו[[2336]](#footnote-2336). ואי אפשר שדבר העקרי והראשון והבסיסי שאמר לנו ה' בהגלותו אלינו לא יהיה מצוה. הלא הוא עקר הצווי.

ספר העקרים (א יד) אומר שהמצוה המנויה כאן היא לא עצם האמונה בעקר, אלא להאמין שה' יתברך שהוציאנו ממצרים, הוא שנתן לנו תורה על הר סיני. או יהיה דיבור אנכי כמו הקדמה למה שיבוא אחריו, והוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ובא לומר אחר שאני השגחתי בך והוצאתיך מארץ מצרים לא יהיה לך.

רמב"ן על מ"ע א לומר מהמדרש שאומר שתרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני ואנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, שאנכי ולא יהיה לך חיבות להיות שתי מצוות. לרמב"ם אמונה בה' ואסור אמונה בע"ז, ולבה"ג ואור ה' לא יהיה לך ולא תעשה לך, או לא תעבדם. אבל הרמב"ם מנה חמש מצוות בשתי דברות אלה.

רמב"ן (על ל"ת ה של הרמב"ם) מכריע שאנכי היא מצוה. קבלת מלכותו כלומר האמונה באלהות, והיא המצוה להאמין בעקר.

אברבנאל (ראש אמנה, ספק כ) אומר שרבים הוכיחו מהוריות ח שע"ז נאמרה בתחלה, שאנכי לא מצוה. ודחאם ואמר שיש מצוה ראשונה שהיא פתיחה ליתר המצוות וגם היא במנין, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזרות, אבל גם קבלת המלכות היא גזרה. היא קבלת עמ"ש והיא גזרה[[2337]](#footnote-2337). גם רמב"ן על סה"מ א כתב שהמצוה היא קבלת מלכותו.

גם באב"ע שמות כ א משמע שאינה מצוה. כי ה' הוא המצוה, ואינו מ"ע ולא ל"ת. אבל בהמשך דבריו הוא כותב שהיא מצוה. כמו כן הוא אומר שיש אומרים שלא יהיה לך דבור אחד ולא תעשה לך דבור שני, ואינו נכון, כי מענין אחד הוא זה וזה, בין בסתר בין בגלוי בין באמונת הלב. וביסוד מורא (שער שביעי) כתב: "אנכי ה' אלהיך שיאמין בכל לבו שהשם שהוציאו ממצרים הוא אלהיו והנה היא מצות עשה".

לב שמח (על ל"ת ה של הרמב"ם) אומר שדוקא אנכי ולא יהיה לך ועד המלים על פני, דוקא אותם שמענו מפי הגבורה. לא תעשה לך הוא כבר מצוה חדשה. ואפשר להוכיח שאנכי הוא דִּבֵּר מהמדרש המופיע בפסיקתא (פרשה כא) "נאמרו עשרת הדברות כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, אנכי כנגד ויאמר אלהים יהי אור, לא יהיה לך כנגד ויאמר אלהים יהי רקיע, וכו'" המדרש מונה את אנכי. וכיון שנאמר "עשרת הדברים" השכל נותן שכלם מצוות. ואע"פ שאין כאן לשון צווי, הוא ודאי צווי. א"א לומר שאינו אלא הודעה שהרי כבר הודיעם לפני כן שהוא ה'. וגם החדש הזה לכם אינו לשון צווי ואעפ"כ הוא מצוה.

כנגד ראיתו של לב שמח, שהביא ראיה מפסיקתא שעשר דברות כנגד עשרה מאמרות, ומשם ראיה שאנכי הוא דִּבֵּר. אומר אורים גדולים (תרומה) שברור שמספר המצוות המנויות בדברות אינו כמספר הדברות. אמנם אפשר להביא משם ראיה שהוא דִּבֵּר, אך מנין שהוא מצוה? ואולם גם הוא מודה שאפשר להביא ראיה שהוא מצוה מהמדרש במסכת מכות שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. הרי שאנכי ולא יהיה לך שתי מצוות. והרי אנכי מצוה. אך קשה איך מנה הרמב"ם כמה מצוות בלא יהיה לך ויש לתרץ שכיון שכל המצוות האלה נזכרו בעוד מקומות בתורה, הרי ששמענון מפי משה[[2338]](#footnote-2338). ואין ראיה מכך שאנכי ולא יהיה לך עד לאוהבי ולשומרי מצוותי אמור בלשון מדבר ואילו ביתר הדברות אמור ה' בלשון נסתר, שהרי מצאנו בעוד מקומות בתורה שלשון מדבר ולשון נסתר מתחלפות, כגון (שמות כג כה) וברך את לחמך ואת מימיך והסרתי מחלה מקרבך.

עבודת המלך (יסוה"ת א ו) מביא ראיה לא למנות, מהמכילתא (יתרו ו, על לא יהיה לך) שאומרת על הפסוק "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני: כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי, מכאן שקבלת המלכות עדין אינה חלק מהגזרות, לא יהיה לך הוא הגזרה הראשונה. אבל הוא מוסיף ואומר שלרמב"ם לא קשה כי הוא לא מנה במצוה א עול מלכות שמים אלא ידיעת ה'. ובמצוה ב על יחודו אמר שהיא תקרא עמ"ש. ואפשר שר' ישמעאל במכילתא כן סובר שאינה מצוה. ולדידן אנכי ולא יהיה לך בדבור אחד נאמרו ואם לא יהיה מצוה גם אנכי מצוה. ובמכילתא דרשב"י אנכי דבור וקבלה בפ"ע. ולפי דברי עבודת המלך האמונה אכן באה בהכרח, אך המצוה היא לדעת.

גם הגרי"פ (עשה ג ד ד"ה וגם) אומר שכיון שאת שלשת הלאוים האחרים שמענו שוב מפי משה נמצא שרק אנכי ולא יהיה לך לא שמענו מפי משה. עוד הוא אומר שהלשון אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו משמעה שאלה שתים: האחת אנכי והשניה לא יהיה לך. ומכאן שאנכי מצוה. והקשה על רא"ז וריה"ב שלא מנו את אנכי ה', ומנו בלא יהיה לך אחת. הרי שאין כאן שתים להשלים תרי"א של צוה לנו משה. אלא יש לבאר שלשיטתם אנכי הוא מצות יחוד ה'. ואותה הם מנו. וכן משמע בשמו"ר (כט ב) ובפסיקתא (דר"כ סוף פרק יב)[[2339]](#footnote-2339), שאנכי מלמד שה' אחד. והיא מצות עמ"ש. ואמנם יש לתמוה כי שתי מצוות אלה הן מצות ק"ש. וכל מקום שהזכירו בש"ס מצוות אלה כונתן לק"ש. ועוד שהיה ראוי למנות מצוה זו ע"פ הפסוק וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. שהוא לשון צווי להאמין שה' אחד. אלא שמכל המקומות האומרים שישראל מיחדים את שם ה' ערב ובקר משמע שאין מצות היחוד מתקימת אלא בק"ש. וכן משמע בפיוטי המצוות. שאין מצות יחוד ה' אלא ערב ובקר. ולכן גם את הפסוק וידעת היום אפשר לפרש שאינו צווי אלא סִכום לאמור שם אתה הראת לדעת[[2340]](#footnote-2340). וביסוד מורא (שער ז) מנה גם וידעת היום וגם שמע ישראל, ומלבד מה שמנה (שער ו) לקרוא ק"ש בפה. וגם מנה (שער ב) יחוד ה'. ור' יונה (ש"ת ג יז) כתב שוידעת היום ענינו להתבונן בגדלות ה'. וגם בסמ"ק משמע שגם אנכי וגם וידעת היום מצוים על אמונת היחוד. ודעת בה"ג ורס"ג שמצות האמונה והיחוד מתקימות בק"ש והכל מצוה אחת.

# שבועות

שבועות ג: - ראה פסחים פג פד

### שבועות ד:

#### הפרט האמור בכתוב

אחת השאלות החשובות במדרשי ההלכה היא השאלה עד כמה אנו מדייקים בלשון הכתוב ואומרים שדוקא הפרט האמור בפרוש הוא הקובע, ועד כמה אנו מדמים דבר לדבר ואומרים שגִלתה התורה בפרט אחד וה"ה לכל הדומים לו.[[2341]](#footnote-2341)

כאן מביאה הסוגיא כמה דוגמאות: נאמר "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". התורה אמרה בצורה ברורה "בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". ויש לשאול האם התיאור הזה מתאר את הכסף בצורתו, או את הסכום. האם צריך לפדות דוקא בכסף, או שלא באה התורה אלא ללמד שהסכום נמדד ע"פ שווים של חמשת שקלים בשקל הקדש, אך כל דבר בערך זה הוא פדיון.

האם נדייק כאן או נרחיב את הדין? נחלקו בכך התנאים. האם פודים בכל דבר שהוא ממון, או דוקא בדבר שדומה יותר לחמשה שקלים כסף.

אילו נאמר "ובערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש תפדה פדוייו", היה מקום לומר שהקפידה התורה דוקא על ערכך כסף, זה נושא הפסוק. אך כיון שנאמר "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא", משמע שהעִקר הוא הפדיון. לכן יש מקום לומר שההמשך, בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, לא בא אלא כדי ללמד את הסכום, אך עִקר (א) הפסוק הוא עצם הפדיון. לכן כל שוה כסף נעשה ככסף. בימי התורה כסף הוא מתכת שמשמשת לקניה בשוויה, לפי זה גם חֹמר אחר שיכול להחליף ערך כלשהו יכול להיות ככסף לענין זה. ועם זאת, דוקא בפדיון בכור יש מקום לומר שהתורה אכן הקפידה דוקא על כסף, או על הדומה לו. כי אילו נאמר "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּפְדֶּה", היה מקום לומר שעִקר הצווי הוא על עצם הפדיון, והאמור בתווך, בערכך כסף חמשת שקלים, לא בא אלא לתאר את הסכום. אך כיון שהתורה סִכמה את מצות הפדיון באמרה "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה", ואח"כ (ב) פתחה משפט חדש באמרה "בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא", הרי שהתורה סִכמה את הכלל המחייב פדיון כבר לפני כן, וכעת יש כאן פתיחה חדשה, משפט חדש, ומכאן שיש חשיבות בפני עצמה דוקא לפרט הזה. עדין יש מקום לומר שכל הדומה לכסף הרי הוא ככסף, אבל כבר אי אפשר לומר שהתורה לא באה אלא ללמד את עצם החיוב לפדות, והכסף אינו אלא סכום. וראה בכורות נא.

הסוגיא מביאה עוד דוגמא: נאמר על הרציעה: "וְלָקַחְתָּ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם". האם דוקא מרצע? מה הופך את הכלי להקרא מרצע? הלא כל חפץ שהשתמש בו האיש לרציעה נעשה מרצע. וכפי שבארנו (בקדושין כא:). גם כאן יש לבחון את לשון הכתוב. אילו נאמר "ואת המרצע תקח ונתתה באזנו ובדלת, היינו אומרים שהקפידה התורה דוקא על מרצע. אילו נאמר "ולקחת ונתת באזנו ובדלת את המרצע" היה מקום לרבות יותר. כיון שנאמר ולקחת את המרצע ונתת באזנו ובדלת, אנו למדים שלא הקפידה התורה במיוחד על המרצע ולא יחדה אותו. נושא הפסוק הוא הרציעה. כל כלי שלקחו ונתנו באזנו ובדלת נעשה מרצע. אלא שבענין הרציעה יש פסוק נוסף, בפרשה אחרת, והוא מדגיש יותר את המרצע: "וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוֹ אֶל הַדֶּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם". לכן נחלקו התנאים האם כל דבר, כי כל חפץ שהשתמש בו לרציעה הרי עשאו מרצע, או דוקא כלי מתכת, שאפשר לומר שהוא מרצע. אפשר גם לפרש את המחלוקת בכך שהשאלה היא האם המרצע הוא עִקר בפסוק, או שאינו אלא דוגמא, וכונת התורה היא שהאזן תֵרצע. שהרי לא נאמר "ואת המרצע תקח", משמע שהמרצע אינו אלא דוגמא. נושא (ג) הפסוק הוא עצם הרציעה. אבל אפשר לפרש שדוקא הזכרתו של המרצע בתוך המשפט מלמדת על חשיבותו.

ודוגמא נוספת: נאמר "אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים אֹתָם תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם". בפסוק הראשון נאמר "במים" והפירוט הוא "בימים ובנחלים". הפסוק השני פותח ב"בימים ובנחלים" ומסכם: "מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם". ואולם, כבר בתוך הפסוק הראשון יש חזרה. נאמר "אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם", ואח"כ חוזרת התורה ואומרת: "כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם". מתי התנתה התורה את ההיתר בכך שיש לבעל החיים סנפיר וקשקשת? האם בכל מים, או דוקא במים טבעיים כגון ימים ונחלים? מה דין תולעי מים המתפתחות בכלים, האם גם הן צריכות דוקא סנפיר וקשקשת? או שמא דוקא במים הדומים לימים ונחלים הצריכה התורה סנפיר וקשקשת? (וראה להלן חולין סו:-סז.). מכך (ד) שהקדימה התורה את המלה במים, משמע שהמים הם הנושא כאן. כפי שבארנו לעיל.

ברשימת החטאים המחיבים קעו"י נאמר: "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". על איזו שבועה חיבה התורה קרבן עולה ויורד, האם דוקא על שבועה להרע או להיטיב כאמור כאן, או שהתורה מלמדת עליהם אבל הנשבע מתחיב בכל שבועה, גם שבועה על העבר? אפשר לפרש שהנושא של הפסוק הוא השבועה. בו פתחה התורה ובו היא סִיְּמה. "להרע או להיטיב" אינו אלא דוגמא. התורה אמרה להרע או להיטיב והוסיפה "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה" כדי ללמד שהחיוב האמור כאן אמור לא רק לגבי שבועה להרע או להיטיב, אלא כל דבר. (וכפי שנבאר להלן שבועות כה.כו.). אבל אפשר לפרש שההתמקדות של התורה היא ב"לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב". התורה מלמדת כאן על אדם שנשבע לעשות מעשה ולא עשאו. לפי זה אי אפשר ללמוד מכאן על אדם שנשבע על העבר. זה כלל לא דומה למקרה שהתורה מתארת כאן.

בכל המקרים האלה, ההנחה הדרשנית היא שיש לנו מה ללמוד מהכלל ויש לנו מה ללמוד מהפרטים. ברור שיש כאן כלל, אך ברור גם שהדוגמאות שנקטה בהן התורה באות ללמד אותנו את סוג הדברים שבהם נאמר הכלל.

בכל המקרים האלה אפשר לומר שהפרט מלמד על הכלל, אך אפשר לומר שהוא מוסיף עליו. הוא אינו פרט אלא תוספת, חוץ מהכלל בא הפרט להוסיף.

(וראה דברינו במכות כא: לגבי כלאים, שגם הם נלמדו בדרך דומה. וראה גם דברינו בערובין יג.טו: לגבי דרישת המלה בספר, ובפסחים עה על המלה באש).

הדרך להשיב על השאלה תלויה בלשון הכתוב. האם התורה הדגישה את הפרט או הבליעה אותו בתוך המשפט, כך שמן הלשון עולה שהעִקר אינו הפרט אלא הנושא הכללי של הפרשה.

רבי אומר בכל פודין בכור אדם חוץ מן השטרות ורבנן אמרי בכל פודין בכור אדם חוץ מעבדים ושטרות וקרקעות מאי טעמא דרבי (א) דריש ריבויי ומיעוטי ופדויו מבן חדש ריבה בערכך כסף חמשת שקלים מיעט תפדה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט שטרות ורבנן דרשי כללי ופרטי ופדויו מבן חדש כלל בערכך כסף חמשת שקלים פרט תפדה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאינן מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות אע"פ שמטלטלין אין גופן ממון א"ל רבינא לאמימר רבי דריש ריבויי ומיעוטי והא רבי כללי ופרטי דריש דתניא מרצע אין לי אלא מרצע מנין לרבות הסול והסירה המחט והמקדח והמכתב ת"ל ולקח כל דבר שנלקח ביד דברי ר' יוסי בר' יהודה רבי אומר מרצע מה מרצע מיוחד של מתכת אף כל של מתכת ואמרינן (ג) במאי קא מיפלגי רבי דריש כללי ופרטי ורבי יוסי בר' יהודה דריש ריבויי ומיעוטי אין בעלמא כללי ופרטי דריש והכא היינו טעמא כדתנא דבי ר' ישמעאל דתנא דבי ר' ישמעאל (ד) במים במים שני פעמים אין זה כלל ופרט אלא ריבה ומיעט ורבנן אמר רבינא כדאמרי במערבא (ב) כל מקום שאתה מוצא שתי כללות הסמוכות זה לזה הטל פרט ביניהן ודונם בכלל ופרט.

### ויקרא יג ב, יד נו. שבועות ו.:

התורה פותחת את פרשת הצרעת באמרה:

אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת.

התורה טִמאה שלשה נגעים: שאת ספחת ובהרת. גם בסיום הפרשה אומרת התורה:

זֹאת הַתּוֹרָה לְכָל נֶגַע הַצָּרַעַת וְלַנָּתֶק: וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד וְלַבָּיִת: וְלַשְׂאֵת וְלַסַּפַּחַת וְלַבֶּהָרֶת: לְהוֹרֹת בְּיוֹם הַטָּמֵא וּבְיוֹם הַטָּהֹר זֹאת תּוֹרַת הַצָּרָעַת.

הוזכרו כאן שלשה נגעים. מה בין שלשת הנגעים האלה? בתאור הנגע נאמר: "וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ: וְאִם בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין מַרְאֶהָ מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָה לֹא הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים". ובהמשך: "נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת לְבָנָה בָּעוֹר וְהִיא הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן...". צרעת עור הבשר היא בהרת לבנה או שאת לבנה. הבהרת מראה עמוק מן העור. ואת המלה "שאת" דורשת הגמ' להפך: נִשא מעל העור. הרי ששתיהן לבנות, אלא שמראה הבהרת עמוק יותר. ומהי ספחת? בפשטות ספחת היא דבר הדבק ונספח אל העור, אך הגמ' דורשת שהוא דבר הדבק אל הבהרת או השאת. לדעת ר"ע דוקא אל השאת נדבקת הספחת ומצטרפת אליה אע"פ שאינה דומה לה במראה. שנאמר "לשאת ולספחת". אבל להלן דורשת הגמ' שגם לבהרת יש ספחת, שהרי נאמר "לספחת ולבהרת".

בתיאור האיש הבא אל הכהן מזכירה התורה כהן שרואה בהרת לבנה וכהן שרואה שאת לבנה. התורה לא מזכירה כהן שרואה ספחת לבנה. מכאן למדו חכמים שהשאת והבהרת הן עִקרי הנגעים, שתיהן לבנות, ומכאן שלשתיהן יש ספחת הנספחת אליהן. ואפשר שכל הדרשות האלה הן אסמכתא, אלא כל אלה מראות לבנים הם ולכן כֻלם מטמאים. אלא שנחלקו ר"ע וחכמים, כפי שאומרת כאן הגמ', האם אפשר לסדר את כל המראות האלה על ציר אחד מן העז אל הכהה, או שיש כאן שני צירים שונים.

בהרת עמוקה וכן הוא אומר ומראה עמוק מן העור כמראה חמה העמוקה מן הצל שאת אין שאת אלא גבוה וכן הוא אומר על כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנשאות ספחת אין ספחת אלא טפילה[[2342]](#footnote-2342) וכן הוא אומר ואמר ספחני נא.

ומנלן דבהרת עזה היא אמר אביי אמר קרא אם בהרת לבנה היא היא לבנה ואין אחרת לבנה.

אשכחן טפילה לשאת טפילה לבהרת מנלן אמר רבי זירא נאמרה לבנה בשאת ונאמרה לבנה בבהרת מה לבנה האמורה בשאת יש לה טפילה אף לבנה האמורה בבהרת יש לה טפילה.

רחמנא אמר ולשאת ולספחת ספחת טפילה לשאת אע"ג דמנחתא מיניה טובא.

הטיל הכתוב לספחת בין שאת לבהרת לומר לך כשם שטפילה לשאת כך טפילה לבהרת.

### ויקרא ה ב-ג, שבועות ד.

#### קרבן עולה ויורד על טומאה

התורה מלמדת מי הם האנשים החיבים בקרבן עולה ויורד. אחת העברות שמוזכרות בין העברות שחייבים עליה קעו"י, היא זו שעליה נאמר:

אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם.

איך מתפרשת המלה "ונעלם"? אפשר לפרש שמדובר באדם שנגע בטומאה ואח"כ נעלם ממנו. ולכן נאמר "ונעלם" כלומר שידע ואח"כ נעלם[[2343]](#footnote-2343). אבל לפי כללי הדקדוק המקראי אפשר לפרש גם בצורה אחרת: שבשעה שנגע היה הדבר נעלם ממנו. נפש כי תגע בשעת העלם.

יש בתורה פסוק דומה. לגבי סוטה נאמר "אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה...". שם ברור שמלכתחילה היה הדבר עלום מעיני אישה. למה שלא נפרש גם כאן שמלכתחילה לא ידע שנטמא? ואכן, לדברי ר"ע כך היה ראוי לפרש את הפסוק לפי פשוטו.

אלא שכאן לשון התורה שונה במקצת. כאן נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם", ובפסוק השני: "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". הלשון "והוא טמא" "והוא ידע", מלמדת שכבר ידע קודם לכן, כשם שהיא מלמדת שכבר טמא קודם לכן. לכן לומד מכאן רבי שמדובר באדם שכבר ידע שהוא טמא ואח"כ נעלם ממנו.

נאמר כאן: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא ... וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". מה ההבדל בין שני הפסוקים? בפשטות, ההבדל הוא בשאלה איזו טומאה היתה שם. הפסוק השני מתאר מקרה שבו יש טומאה אחרת. הוא לא פותח שוב במלה "ונפש", הוא עוסק באותה נפש שהוזכרה בפסוק הראשון, אלא שבפסוק השני אותה נפש נגעה לא בכל דבר טמא אלא בטֻמאת אדם. נמצא ש"וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם" הוא הוא האמור להלן "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". זוהי אותה העלמה שהיתה לו אחרי שכבר ידע ואשם. אותה משואה בשני נעלמים. שני הפסוקים עוסקים באותו דבר, ההבדל היחיד ביניהם הוא בשאלה במה היתה טומאתו. מכאן לומד גם ר"ע שגם בפסוק הראשון מדובר באדם שכבר ידע, וכעת נעלם ממנו. (ור' ישמעאל (ט.יט:) לא מקבל את הדרשה הזאת, וחולק להלכה, וסובר שגם מי שלא ידע מראש חיב קרבן עולה ויורד).

אבל רבי דורש שיש הבדל נוסף בין שני הפסוקים. שנוגע לשאלה מה טִמא אותו טמא, שנדון בה להלן.

עוד יש לדון בשאלה מה בדיוק נעלם ממנו, גם שאלה זו עולה בסוגיתנו, וגם בשאלה זו נדון להלן.

מנין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים ת"ל ונעלם ונעלם שני פעמים דברי ר"ע רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר ונעלם מכלל שידע והוא ידע הרי כאן שתי ידיעות א"כ מה ת"ל ונעלם לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש.

אמר מר ונעלם מכלל שידע מאי משמע אמר רבא מדלא כתיב והיא עלומה ממנו א"ל אביי אלא מעתה גבי סוטה דכתיב ונעלם מעיני אישה מכלל דהוי ידע מעיקרא אי הוה ידע מי בדקו לה מיא... ותו גבי תורה דכתיב ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה מכלל דאיכא דהוה ידע ביה והכתיב לא ידע אנוש ערכה.

### ויקרא ה ב-ג, שבועות ד. ו:-ז:

#### מהי אשמתו של הטמא

אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם.

האיש היה טמא והדבר נעלם ממנו. במה אשם? נאמר "והוא טמא ואשם", במה? הלא ודאי אינו אשם בכך שהוא טמא. ועין היטב בדברינו בעניין זה לעיל מכות יד: עמ' תתיא ומכות יט:.

פשוט שאדם לא מביא קרבן על שנטמא. הוא מביא קרבן על שבטומאתו חטא. מה היה החטא שחטא? נוכל ללמוד זאת מכך שיש בתורה כמה אִסורים שהטמא נאסר בהם. יש בתורה כמה צוויים המרחיקים אדם טמא ממקומות שהוא לא ראוי להם.

בפרשת פרה אדֻמה נאמר:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בו.

ובהמשך נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא.

גם מהפסוקים האלה משמע שכל מי שלא יתחטא יכרת. וזה קשה. כפי שקשה בפרשתנו. הרי ברור שלא יתכן שהוא חיב כרת על עצם העובדה שלא התחטא. מכך שנאמר שם "את משכן ה' טמא", אפשר ללמוד שמדובר דוקא במי שנכנס למשכן. ועל כך הוא מתחיב כרת[[2344]](#footnote-2344).

גם על יולדת נאמר:

וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ.

למדנו מכאן שטמא נאסר בנגיעה בכל קדש, ובביאה אל המקדש. הפסוק עוסק אמנם ביולדת, אבל מסתבר שהוא הדין לכל הטמאים. ביולדת יש ימי טומאה וימי דם טהר, ולכן צריכה התורה ללמד שהאִסור לגעת בקדש ולבא אל המקדש נמשך גם בימי דם טהר. כדי ללמד שהיא טמאה לקדש נקטה התורה בדוגמאות אלה. וממילא למדנו שטמא נאסר בביאה אל הקדש ובנגיעה בכל קדש.

הדברים מפורשים יותר בפרשית קדושת הכהֻנה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

כאן מפורש שטמא לא יקרב אל הקדשים ולא יאכל אותם.

לגבי אכילת קדשים בטומאה, יש פסוקים מפורשים יותר. בפרשת צו, בפרשיה העוסקת בהלכות אכילת שלמים נאמר:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

כלומר: יש מקומות שהתורה אסרה בהם את הטמא, ומסתבר שעל כניסה אליהם או נגיעה בקדשים שהוזכרו, גזרה התורה קרבן עולה ויורד. שהרי אדם לא מתחיב קרבן על עצם הטומאה, אלא על עשית מעשה שנאסר עליו לעשותו עקב טומאתו.

כאמור לעיל, טמא נאסר ב"בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא". גם על אכילת קרבנות נאמר: "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". אלה הם הפסוקים האוסרים על טמא לבוא אל הקדש ולאכול קרבנות. הפסוקים כאן מאד דומים לפסוקים שפתחנו בהם, האמורים על קרבן עולה ויורד: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". גם הפסוקים האמורים באכילת שלמים מונים את הטומאות השונות, בחלוקה לשני פסוקים. אמנם, נבלת חיה טמאה הוזכרה רק בפסוקים המחיבים קעו"י ולא בפסוקים האמורים באכילת שלמים, אבל מסתבר שגם אכילת שלמים נאסרה גם למי שנגע בנבלה, כי ענינה של הפרשיה ההיא הוא שטמא לא יגע בקדשים. (ד) ואפשר ללמוד מפרשית קעו"י שהכלל הזה כולל גם את הנוגע בנבלת חיה. יתר על כן. סיום הפסוק הוא "לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ". משמע שהחיוב הוא על כל טומאה שהיא. אפילו טומאה קלה יותר. הפסוקים לא באו ללמד שדוקא הטומאות האלה מחייבות קעו"י. הפסוקים באו ללמד שטמא חיב. הטומאות שנמנו כאן הן דוגמא בלבד.

למדנו אפוא שהחיוב הוא על טומאות דומות לאלה שאמורות באכילת שלמים. מכאן (ה) אפשר ללמוד גם שחיובו של טמא בקעו"י, לא חל על כל טמא, אלא דוקא על (א) טמא שקרב אל הקדשים.

וכפי שראינו לעיל, יש עוד מעשים שנאסר בהם הטמא. הלא נאמר "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא". הטמא נאסר בקדש כשם שנאסר במקדש. שניהם קדשי המקדש, ומסתבר (ב) שדינם לענין טומאה האמורה כאן שוה. מכאן שגם טמא הבא אל המקדש חיב קעו"י[[2345]](#footnote-2345).

גם בפרשת פרה אדֻמה נאמר שמי שלא נטהר מטומאתו חיב כרת, ולא נאמר שם למה, רק נרמז "את משכן ה' טמא". מכאן שטמא שחיב הוא טמא שמטמא את משכן ה'. מכאן (ג) שגם בפרשית חיוב קעו"י מדובר במי שנטמא ואח"כ טִמא את המשכן. בכך הוא אשם.

#### מה נעלם ממנו

אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם.

עד כאן עסקנו בשאלה את מה טִמא אותו איש טמא, והסברנו שהוא בא אל המקדש או נגע בקֹדש. לעיל כבר עסקנו בשאלה האם ידע על טומאתו לפני שנעלם ממנו, או לאו דוקא. אך כמו כן יש לשאול במה היתה שגגתו. מה הוא לא ידע. הפסוקים כאן לא הזכירו כלל לא את הקֹדש ולא את המקדש, הם הזכירו רק סוגי טומאות שונים, ומכאן משמע שהאיש לא ידע שהוא טמא. נעלמה ממנו טומאתו, ומתוך אותו העלם הוא נגע בקֹדש או נכנס למקדש. יש לשאול אפוא מה יהיה הדין אם האיש שגג אבל באֹפן אחר: הוא זכר שהוא טמא, אלא ששכח שהמקום הזה הוא מקדש או שהבשר הזה הוא קדש.

פשט הפסוקים שנעלם ממנו שהוא טמא. הלא המקדש לא נזכר כאן כלל. נאמר כאן: "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם:  אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". הפסוקים מזכירים סוגי טומאה, (ז) אך כלל לא עוסקים לא במקדש ולא בקֹדש. מכאן למד ר"א שהפסוקים עוסקים דוקא במי שנעלמה ממנו הטומאה. וכפי שדרש ר"ע: נאמר (ח) כאן "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא". הטומאה היא שנעלמה ממנו. אבל ר"י (ט) אומר שאין כאן אלא דוגמא. האיש טִמא את המקדש בשוגג, ומה לי שגגה אחת מה לי שגגה אחרת. הנושא הוא אדם שטִמא את המקדש בשגגה. הפרשה עוסקת במי שמטמא את המקדש בשגגה, המקרה שהתורה הזכירה הוא מקרה של אדם ששכח שנטמא, אבל ה"ה למי שנעלם ממנו הקֹדש, וכי זה שוגג יותר מזה או אשם פחות ממנו? הלא גם הוא נכנס למקדש בטומאה. יתר על כן: התורה (ט) הזכירה זאת פעמַים, ושִנתה מלשונה. בפסוק הראשון נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם", ובפסוק השני נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". מכאן למד ר' ישמעאל שאפשר שבפסוק השני לא נעלם ממנו שהוא טמא. אם כך מה נעלם ממנו? בע"כ נעלם ממנו המקדש. אבל ר"א ור"ע עומדים על כך שהמקדש לא נזכר שם כלל. נעלם ממנו שהוא טמא. נעלם ממנו והוא ידע – כלומר שידע תחילה ואח"כ נעלם ממנו[[2346]](#footnote-2346). אפשר היה לפרש שר' ישמעאל אמנם דורש מהפסוק הזה שחייב על העלם מקדש, אבל הוא מסכים לדין שחיב קרבן דוקא אם ידע מתחילה חייב. אך ר"ל (יט:) אומר שלא. ר"י חולק על חכמים גם בענין זה.

ומכאן לדרשה הלומדת מכאן שחיב גם על הקדש וגם על המקדש. רבי אומר שכיון שהתיאור כאן מחולק לשנים, (ו) והוזכרו כאן שתי טומאות, הרי שהתורה מחיבת הן על טומאת הקֹדש והן על טומאת המקדש. וכאן יש להקשות, איך אפשר לומר שנעלם ממנו המקדש או הקֹדש, הלא הם לא הוזכרו כלל בפסוק, מלשון הפסוק משמע שהטומאה היא שנעלמה ממנו, הקֹדש כלל לא נזכר. אמנם, פרשנו לעיל שנטמא, ואז נעלם ממנו ולכן אשם, ונעלם כל שנעלם, אך עדין קשה איך אפשר ללמוד העלם קדש והעלם מקדש שכלל לא נזכרו כאן. איך רבי דורש משתי טומאות שהוזכרו כאן שה"ה לשני סוגי קדש. לכן מסתבר שגם דרשתו של רבי בנויה על דיני טמאים שבכל התורה שנאסרו בקדש ובמקדש. הואיל ואנו יודעים שטמא נאסר בקדש ובמקדש, הרי שכאשר התורה מביאה שני פסוקים שעוסקים בטמא ואשם, ומבחינה ביניהם, היא באה ללמד שכל טמא שטִמא את אשר אסור לטמא, מתחיב.[[2347]](#footnote-2347)

רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר ונעלם מכלל שידע והוא ידע הרי כאן שתי ידיעות א"כ מה ת"ל ונעלם (ו) לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש.

רבי אליעזר אומר (ז) השרץ ונעלם ממנו על העלם שרץ חייב ואינו חייב על העלם מקדש רבי עקיבא אומר (ח) ונעלם ממנו והוא טמא על העלם טומאה חייב ואינו חייב על העלם מקדש ר' ישמעאל אומר (ט) ונעלם ונעלם שתי פעמים לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש. (משנה יד:).

התם אשר חטא והביא אמר רחמנא חטא כל שהוא הכא (י) מכדי כתיב בכל דבר טמא או בנבלת שרץ טמא למה לי שמע מינה בעינן עד דידע אי בשרץ איטמי אי בנבלה איטמי. (יח:).

מנין שאין הכתוב מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו (א) ודין הוא הואיל והזהיר וענש על הטומאה וחייב קרבן על הטומאה מה כשהזהיר וענש על הטומאה לא הזהיר וענש אלא על טומאת מקדש וקדשיו אף כשחייב קרבן על הטומאה לא חייב אלא על טומאת מקדש וקדשיו.

אשכחן טומאת קודש טומאת מקדש מנלן אמר קרא (ב) בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא איתקש מקדש לקודש אי הכי תרומה נמי דאמר מר בכל קדש לא תגע לרבות את התרומה הא מיעט רחמנא בה אימא בה למעוטי מקדש מסתברא מקדש לא ממעטינן שכן בכרת כמותה אדרבה תרומה לא ממעטינן שכן אכילה כמותה אלא אמר רבא שלש כריתות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם ואיני יודע מה היא הוי אומר טומאת קודש ואם אינו ענין לטומאת קודש דנפקא ליה מדרבי תנהו ענין לטומאת מקדש.

אמר רבא אתיא טומאתו טומאתו כתיב הכא לכל טומאתו וכתיב התם טמא יהיה עוד טומאתו בו (ג) מה להלן טומאת מקדש אף כאן טומאת מקדש ואלא בה למה לי לרבות נבלת עוף טהור.

רבי (ד) אומר אקרא אני חיה בהמה למה נאמרה נאמר כאן בהמה טמאה ונאמר להלן בהמה טמאה (ה) מה להלן טומאת קודש אף כאן טומאת קודש.

אמרי נהרדעי משמי' דרבא שלש טומאות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם ואיני יודע מה היא הוי אומר טומאת קודש ואם אינו ענין לטומאת קודש דנפקא ליה מדרבי תנהו ענין לטומאת מקדש.

בפרשית קדושת הכהֻנה נאמר שטמא לא יקרב אל הקדשים:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

כאן מפורש שטמא לא יקרב אל הקדשים ולא יאכל אותם.

על אִסור אכילת קדשים בטומאה, יש פסוקים מפורשים יותר. בפרשת צו, בפרשיה העוסקת בהלכות אכילת שלמים נאמר:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

נאמרו כאן שלמים, אבל ה"ה לשאר הקדשים, כפי שכבר בארנו. וראה דברינו בזבחים מד.[[2348]](#footnote-2348)

הדין הזה חוזר על עצמו כאן בשני פסוקים שונים: הראשון אומר שהנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה וכו', והשני אומר שנפש שתגע בכל טמא ויאכל ונכרתה וכו'. מה ההבדל בין שני הפסוקים האלה ומה בא השני להוסיף על הראשון? לכאורה, ההבדל הוא שהפסוק הראשון עוסק במי שטמא מעצמו, אב הטומאה, והפסוק השני עוסק במי שנגע בטומאה. רבא מפרש קצת אחרת: הפסוק הראשון מלמד שכל טמא נאסר, והפסוק השני מפרט את הטומאות השונות. גם ר' אבהו דורש דרשה דומה. ולמדו מכאן כפי שאמרנו לעיל, שכל הטומאות נאסרו בכל הקדשים. וזו דרשה מסתברת.

האִסור, כאמור לעיל, נאמר גם בפרשת אמֹר. המסקנה שמסיקים מכאן האמוראים היא שכל טמא נאסר בכל קֹדש. כל טמא שטִמא את אשר אסור לטמא, מתחיב. כפי שבארנו לעיל.ז

בפרשת השלמים נאמר: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". בפרשת קדושת הכהֻנה נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’". (ההמשך שם הוא הפסוקים שהוזכרו לעיל: "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וכו'", כלומר: גם כאן מדובר על אכילת קדשים, והכהן האוכל אותם כשטומאתו עליו חיב כרת). על השלמים נאמר תחִלה שאם הבשר עצמו נטמא אסור לאכול אותו. אחר כך נאמר שדוקא הטהור אוכל בשר, האוכל את הבשר כשטומאתו עליו יכרת, והאוכל את הבשר אחרי שנגע בדבר טמא יכרת. כאמור לעיל, יש כאן פסוק אחד על מי שטמא בטומאת עצמו ופסוק אחד על מי שטמא טומאת דבר שנגע בו, שניהם אם יאכלו מבשר הקדשים יכרתו. על הקדשים הנִתנים לכהנים נאמר רק שמי שטומאתו עליו יִכָּרת. כלומר: טמא נאסר בכל הקדשים, התורה שבה ולִמדה זאת בשלמים כדי ללמד שנאסרו דוקא קדשים כעין קרבן, טמא לא נאסר בנגיעה בקדשי בדק הבית, כי הם אין בהם אלא קדושת דמים. בנוסף לכך דורש רבא שגם המטמא את המקדש בכרת, ואילו ר' אבהו דורש שגם טמא האוכל קרבן שאינו מיועד לאכילה, כיון שהוא קרבן – הטמא האוכלו יכרת. גם הוא חלק מהכלל האמור כאן.

הלִמוד כשלעצמו הוא מובן ומסתבר. פרשת אמר, העוסקת בכהנים ובגישתם אל הקדש, אומרת שכל כהן צריך להזהר ולא לגשת אל הקדשים בטומאה. הקדשים בכלל. הפרשה אינה מבחינה בין סוגים שונים של קדשים. פרשת צו שעוסקת באכילת הקדשים[[2349]](#footnote-2349), פתחה בעולה שלא אוכלים אותה אלא מוציאים את דשנה לאחר שנאכל על המזבח, המשיכה במנחה, חטאת ואשם שעליהם נאמר שם שהכהנים אוכלים אותן בחצר אהל מועד (וממילא אין צֹרך לומר שדווקא בטהרה), ועִקר דיני אכילה נאמרו בשלמים כיון שהם נאכלים לבעלים, וכיון שלא נאמר שנאכלים דוקא במקום קדוש, ממילא צריך ללמד שהאוכלם בטומאה יכרת. ממילא מובן שה"ה לכל הקרבנות, אפילו לאלה שלא מיועדים לאכילה, אם אכלם בטומאה יכרת. התורה לִמדה זאת בשלמים שבהם צריך לומר זאת, אך פשיטא שה"ה גם לשאר הקרבנות. אמנם, נחלקו תנאים בגבולותיו של אִסור זה. ר"ש אינו מיחד אותו אלא לקרבנות ממש, אבל הוא מודה שהאִסור הזה חל על כל הקרבנות. הוא כולל בכלל הזה גם חטאות פנימיות שדינן להשרף מחוץ למחנה. שהרי מדוע לא יחול אִסור זה על כל הקרבנות? וכי מפני שדינו להשרף – אם אכלו ולא שרפו לא אכל קרבן? ת"ק מרחיב עוד יותר את האִסור וכולל גם עצים ולבונה, כיון שגם הם עולים למזבח. (ובארנו דרשה זו גם בזבחים לד. ובפסחים לה. משמע שהלכה זו מדרבנן היא. במשנה בזבחים הדבר שנוי במחלוקת). אבל שניהם מודים שאנו למדים כאן כלל שאומר שכל העולה למזבח אסור לאכלו בטומאה, והאוכלו בטומאה דינו כרת. כפי שעולה כאן מן הפסוקים.

אמר רבא שלש כריתות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם ואיני יודע מה היא הוי אומר טומאת קודש ואם אינו ענין לטומאת קודש דנפקא ליה מדרבי תנהו ענין לטומאת מקדש.

אמר רבי אבהו שלש כריתות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לדברים שאינן נאכלין.

אמרי נהרדעי משמי' דרבא שלש טומאות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם ואיני יודע מה היא הוי אומר טומאת קודש ואם אינו ענין לטומאת קודש דנפקא ליה מדרבי תנהו ענין לטומאת מקדש.

### ויקרא טז טז, שבועות ז:-י:

#### על מה מכפרים קרבנות יוה"כ[[2350]](#footnote-2350)

בעבודת יוה"כ נאמר:

וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...

בשעיר אשר עלה עליו הגורל לה', הכהן מכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם. אח"כ הוא יוצא מקֹדש הקדשים ומכפר על המזבח הפנימי, ומטהר אותו ומקדש אותו מטומאות בני ישראל.

מה פירוש המלים "וכפר על הקדש" או "וכפר עליו"? אפשר לפרש בשתי דרכים, ולשתי דרכים אלה נחלקו ר"ש ור' יהודה. לפי ר' שמעון הכהן מצֻוֶּה כאן לכפר (א) על עוון הקדש. "וכפר על הקדש" היינו על עוון הקדש, מטומאתו של קֹדש. על מה יכפר? על הקֹדש. לפי ר' יהודה "וכפר על הקדש" היינו (ב) ונתן את הדם על הקדש. "על הקדש" הוא תאור מקום, היכן יכפר? על הקֹדש.

לפי ר' יהודה עלינו לשאול על איזה חטא מכפר השעיר, שהרי הלשון "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם", יכולה להתפרש ככפרה על כל חטאי ישראל, שכֻלם כלולים בלשון "מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם". לכן צריך לשאול על אלו טומאות מכפר השעיר הזה. אלו טומאות הן בכלל "מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם"? מדובר כאן על כפרה מחטא שהוא טומאה. מטומאותם לכל חטאתם. מכאן שמדובר על חטא שחיבים עליו חטאת. לא מדובר (ג) כאן על מקרים שבהם אדם מביא חטאת כדי להתכפר מטומאתו[[2351]](#footnote-2351), אלא במקרים שבהם אדם מביא חטאת כדי להתכפר מחטאו. ועם זאת, השעיר הזה מכפר על טומאה. מכאן למד ר' יהודה שהשעיר הזה מכפר על חטא שנגרם בגלל טומאה. ר' יהודה דורש שהשעיר הזה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו. טומאת מקדש וקדשיו (ד) הן הטומאות החלוקות מיתר הטומאות שיש עליהן קרבן בפני עצמו, שהרי על טומאת מקדש וקדשיו גזרה התורה חטאת מיוחדת, קעו"י. אמנם, מצאנו קרבן מיוחד גם על ע"ז, אבל בע"ז מגמת התורה היא להחמיר עליו שיביא דוקא שעירה ולא כשבה, הסברה נותנת ששעיר יוה"כ יכפר על חטא קל יותר, שהוא בקרבן עולה ויורד[[2352]](#footnote-2352).

גם חטאים כמו גִלוי עריות, עבודה זרה ושפיכות דמים נקראים בתורה טומאה. האם השעיר מכפר גם עליהן? הגמ' דורשת ואומרת שלא. כפי שאמרנו לעיל, הכהן מכפר על הקדש. (ועם זאת, נראה שלפי פשוטו, חלק מכפרות יום הכפורים האמורות בפרשה בלשון טומאות, ודאי מכפרות על כל עוונות ופשעי ישראל. לפחות על הקלות. ובחלק מהכפרות האלה אף המדרש מקבל זאת, שיוה"כ מטהר את ישראל מחטאתם). והירושלמי דרש כאן שקרבנות היום מכפרים דוקא על עוונות שיש בהם חיוב קרבן. ומשום כך קרבנות מכפרים. מכפרים דוקא על חטאתם המתכפרות בקרבן.

כל זה אמור בתשובה לשאלה על אלו חטאים מכפר השעיר. ואולם, כאשר הוא מכפר על החטאים האלה, הוא מכפר עליהם גם אם נעשו בזדון. כך דורשת הבריתא מכך שנאמר שהשעיר מכפר על בני ישראל על פשעיהם לכל חטאתם. גם חטאים וגם פשעים. גם אלו שנעשו בפשיעה. מכאן לומדת הבריתא (ז) שהוא מכפר על זדונות ושגגות. כלומר: הוא מכפר גם על זדון טומאת מקדש וקדשיו.

#### האם השעיר פוטר את החיב חטאת

השעיר מכפר על בני ישראל מפשעיהם לכל חטאתם. התורה לא חִלקה ולא הבדילה אלא אמרה כל חטאתם. כלומר: (ה) גם פשעים הצריכים חטאת מתכפרים בשעיר הזה. ועם זאת, אמנם הוא מכפר מפשעיהם לכל חטאתם, הוא אינו מכפר מחטאתם, כלומר: הם עדין חיבים חטאת.יב אלא שכל זמן שלא נודע להם שהם חיבים חטאת, השעיר מכפר עליהם. (ו) השעיר מכפר עליהם מפשעיהם – לכל חטאתם. לכל חטאתם ולא על כל חטאתם. גם ר"י וגם ר"ש מודים שמי שחיב קעו"י בפ"ע, אין השעיר הזה פוטר אותו. השעיר הזה מכפר על חטאיהם ופשעיהם לכל חטאתם, לא על דברים שצריכים קרבן כשלעצמם. הוא מכפר לכל חטאתם, כל עוד הם אינם מביאים, אבל אם הם יודעים שחטאו, הם חיבים להביא, כפי שנצטוו בפרשת ויקרא[[2353]](#footnote-2353). בפרשתנו לא נאמר דבר על פטור מחיוב שאדם חיב על פי פרשת ויקרא, פרשתנו רק באה ומוסיפה חיוב בקרבנות היום בהגיע היום.

#### מקום העבודה

כאמור לעיל, נחלקו ר"י ור"ש בבאור הפסוק "וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". את הבִטוי "וכפר על הקדש" או "וכפר עליו", אפשר לפרש בשתי דרכים, ולשתי דרכים אלה נחלקו ר"ש ור' יהודה. לפי ר' שמעון החיוב הוא לכפר על עוון הקדש. "על הקדש" היינו על עוון הקדש" מטומאתו של קדש. על הקדש הוא הנושא, על מה יכפר? על הקדש. לפי ר' יהודה "וכפר על הקדש" היינו ונתן את הדם על הקדש. "על הקדש" הוא תיאור מקום, היכן יכפר? על הקדש.

מכאן למד ר"י שהכהן מכפר גם בקֹדש, על הפרכת. אע"פ שהדבר הזה לא התפרש בפרשתנו.[[2354]](#footnote-2354)

ועם זאת, גם ר"ש מודה שהכהן מכפר בהיכל. הוא לומד זאת (ב) מסוף הפסוק: "וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". כמו שעשה בקדש הקדשים כך יעשה בקדש. (וראה יומא נו:). ר' יהודה אינו לומד משם, כי אילו למד משם היה אומר שצריך להביא פר ושעיר נוספים כדי לכפר בקדש כמו שכִפר בקדש הקדשים, אבל ר"ש מפרש שיעשה כך באהל מועד בדם אותם פר ושעיר הנזכרים. וטעם דבריו ברור, שהרי התורה מנתה בתחלת הפרשה את הקרבנות של אותו יום, ולא הזכירה שם פר ושעיר נוספים. הפרשה פותחת בפסוקים : "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה".

יכול על ג' טומאות הללו יהא שעיר מכפר ת"ל מטומאות בני ישראל ולא כל טומאות מה מצינו שחלק (ד) הכתוב מכלל כל טומאות הוי אומר טומאת מקדש וקדשיו אף כאן בטומאת מקדש וקדשיו דברי ר' יהוד' ר"ש אומר ממקומו הוא מוכרע הרי הוא אומר וכפר על הקדש (א) מטומאות מטומאות של קודש יכול על כל טומאה שבקודש יהא שעיר זה מכפר תלמוד לומר ומפשעיהם לכל חטאתם חטאים דומיא דפשעים מה פשעים שאינם בני קרבן אף חטאים שאינם בני קרבן ומנין ליש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף ששעיר זה תולה ת"ל לכל חטאתם (ה) חייבי חטאות במשמע.

(ז) פשעים אלו המרדים וכן הוא אומר מלך מואב פשע בי ואומר אז תפשע לבנה בעת ההיא לכל חטאתם אלו השגגות וכן הוא אומר נפש כי תחטא בשגגה.

 (ג) לכל חטאתם ולא לכל טומאתם.

ורבי יהודה אמר לך ההוא מיבעי ליה כי היכי דעביד לפני ולפנים הכי נעביד בהיכל ורבי שמעון ההוא (ב) מוכן יעשה נפקא ורבי יהודה אי מההיא הוה אמינא ניתי פר ושעיר אחריני ונעביד קמ"ל ור' שמעון וכן יעשה לאהל מועד מיניה משמע.

לכל חטאתם מכלל דבני חטאות נינהו ונתכפר כפרה גמורה (ו) אי כתיב מחטאתם כדקא אמרת השתא דכתיב לכל חטאתם להנך דאתו לכלל חטאת.

### המשך: שבועות יג:יד.

הפרשיה מסתימת בסִכום:

וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה.

גם את הפסוק "וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר", מפרשים ר' יהודה ור"ש לפי דרכם. ר' יהודה מפרש שהמלים "וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר", מתייחסות למקום הכפרה, הכהן מכפר בקדש הקדשים ובקדש ועל המזבח. לעֻמתו מפרש ר"ש שכונת הפסוקים היא שהכהן מכפר על עוון המקדש והקדש. (וראה דברינו ביומא לו: בבאור שתי המשמעויות האלה). לגבי סוף הפסוק, "וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר", מודה גם ר"י שמדובר על עוון הכהנים והעם, אבל אין בכך קושיה על דבריו בבאור תחִלת הפסוק, כך עולה מפשט הפסוק[[2355]](#footnote-2355). ר' יהודה סובר שהפסוק הזה, המסכם את הפרשה, מלמד שכל הכפרות הנעשות בקדש הקדשים, בקדש ובמזבח, כֻלן מכפרות על הכהנים ועל כל עם הקהל. ר"ש לומד שהכהנים מתכפרים בפרו של הכהן הגדול, שבו מכפר אהרן בעדו ובעד ביתו, כלומר: הכהן מכפר בעד בית אהרן. ר"ש לומד שלא השעיר מכפר על ישראל אלא הוִדוי, ולא הפר מכפר על הכהנים אלא הוִדוי.

שרש המחלוקת הוא בהבנת הפסוקים הפותחים את הפרשיה. הפרשיה פותחת בתיאור הקרבנות השונים הקרבים בסדר העבודה של היום, ואומרת:

בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: ... וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה.

גם הכהן וגם העם מביאים איל לעולה. בנוסף לכך (ח) מביא הכהן פר לחטאת, והעדה (יב) כֻלה מביאה שני שעירים לחטאת.

ומיד אומרת התורה מה יֵעשה בחטאת אהרן וחטאת העם: "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ: וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה". כלומר: הכהן מכפר בפר שלו בעדו ובעד ביתו, ומפיל גורל על שני שעירי העם, חטאת לה' ושעיר לעזאזל.

ושוב עושה הכהן את אשר הוא עושה, בפר החטאת שלו ובשעיר החטאת של העם: "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ: ... וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם...".

מכאן עולה שבפרו שהביא משלו מכפר הכהן בעדו ובעד ביתו, ובשני השעירים שלקח מאת בני ישראל הוא מכפר על בני ישראל. מכאן למדו חכמים שהוא וביתו מתכפרים בפר, ואותה כפרה מתכפרים ישראל בשעירים שלהם. אלא שנחלקו התנאים האם אהרן מתכפר בפרו וישראל בשני השעירים, או שאהרן מתכפר בפרו, ישראל בשעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ושעיר עזאזל מכפר על כל העם כולל אהרן. וכפי שנבאר להלן.

על פי ההקבלה הזאת, שלפיה הפר מכפר על הכהן והשעירים על ישראל, מתפרשים המעשים של הכהן בהמשך הפרשיה. פעמַים נאמר כאן שהכהן מקריב את פר החטאת אשר לו ומכפר בעדו ובעד ביתו, ואח"כ שהכהן עושה מעשים שונים בשעירים של העם. כיון שהכהן מתכפר בפר והעם מתכפרים בשעירים, יש לפרש שהכפרות של העם בשעירים הן הכפרות של הכהן בפר, אלא שהפר מכפר על הכהן והשעירים מכפרים על העם.

ומתוך כך אפשר להשיב גם על שאלה אחרת: נאמר כאן פעמַים "וכפר בעדו ובעד ביתו", במה מכפר הכהן בעדו ובעד ביתו, הלא בפעם בראשונה אפילו אינו שוחט את הפר? הפר עוד חי והכהן מכפר. כיון שמעשי הפר שוים למעשי השעירים, אלא שהפר מכפר בעדו ובעד ביתו והשעירים על ישראל, כפי שכתבנו לעיל, אפשר ללמוד מהי כפרה זו שמכפר אהרן בפר מההשוואה למה שעושה הכהן בהמשך הפרשה בשעיר עזאזל אשר לעם: "וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה....". הכהן מתוַדֶּה, בסמכו את ידיו על ראש השעיר.

מכאן שגם הכפרה על ראש הפר – וִדוי היא[[2356]](#footnote-2356).

הוִדוי נקרא כפרה בלשון התורה. מכאן למד ר"ש שהוִדוי מכפר. הכהן מכפר פעמַים בעדו ובעד ביתו, ואח"כ מביא את הדם אל קדש הקדשים ומזה שם. כל אלה מכפרים על הכהן. מכאן למד ר"ש שהכהן מתכפר בפרו שלש כפרות, כנגד שני השעירים האמורים כאן שישראל מתכפרים בהם, והשעיר האמור בפרשת המוסף של יוה"כ, שגם בו ישראל מתכפרים. הקרבנות של ישראל, לדעת ר"ש, אינם מכפרים על הכהן כלל. כל מה שמכפרים שני השעירים על ישראל, מכפר (ב) הפר על אהרן ועל ביתו.

כך מתפרשת הפרשה לדעת ר"ש, הסובר ששעירי ישראל מכפרים על ישראל על מה שמכפר הפר על הכהן. אבל לדעת ר' יהודה הפר מכפר על הכהן על טומאת מקדש וקדשיו, והשעיר אשר עלה עליו הגורל לה' מכפר כנגדו על ישראל. אחרי שכֻּפְּרו חטאי המקדש, לכהן בפר ולישראל בשעיר, בא שעיר עזאזל ומכפר על כל שאר העברות, הן של הכהן והן של ישראל. כלומר: רק השעיר אשר לעם מקביל לפרו של אהרן. על מה שמתכפר אהרן בפר מתכפרים ישראל בשעיר. אבל על שאר העברות מכפר שעיר עזאזל על כל העדה כולל אהרן. שהרי (א) על השעיר הזה נאמר "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה....". לכן, ר' יהודה לא יכול ללמוד מהוִדוי על שעיר עזאזל על הכפרה של הפר.

אבל ר"ש, כפי שבארנו, אומר שהשעיר מכפר דוקא על ישראל. והכהן מתכפר על כל עוונותיו בפר. שני השעירים באים מאת עדת בני ישראל, כמו שנאמר בפתיחת הפרשה "וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". שעיר החטאת נקרא "שעיר החטאת אשר לעם", והוא אינו מכפר על הכהן כלל. כשנאמר כאן שכל ישראל מתכפרים על כל עוונותיהם, הכוונה לכל סדר היום, בכל סדר היום, הפר (ג) מכפר על אהרן ועל ביתו והשעירים על ישראל. שני השעירים הם קרבן אחד. הם תמיד (ד) נזכרו יחד. שניהם יחד באים נגד הפר, כפי שנאמר "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: ... וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה". גם בהמשך הפרשיה באים שני השעירים כזוג. על כך משיב ר' יהודה ואומר שדוקא השעיר אשר עלה עליו הגורל לה' נקרא שעיר החטאת אשר לעם. השעיר השני, אע"פ שבא תחלה מכספי העם, משעלה עליו הגורל לעזאזל מכפר אף על הכהן. שני השעירים (ה) שוים מתחלתם, שניהם באים מכספי העם ושניהם צריכים להיות שוים במראה ובקומה, אבל אחרי שנפל עליהם הגורל, רק השעיר של ה' נקרא השעיר אשר לעם, להבדיל מהפר המכפר על אהרן. הפר נקרא "פר החטאת אשר לו" והשעיר נקרא "שעיר החטאת אשר לעם" והכהן לוקח את שניהם ומזה בקה"ק על הכפרת ולפני הכפרת. אבל שעיר עזאזל אינו נקרא עוד "שעיר החטאת אשר לעם" לאחר ההגרלה.

למה הם נקראים "פר החטאת אשר לו" ו"שעיר החטאת אשר לעם"? אפשר לפרש שהם נקראים כך משום שאהרן הביא את הפר וישראל את השעירים, כפי שנאמר בראש הפרשה. אבל אפשר לפרש שהם נקראים כך (י) משום שהפר מכפר על הכהן והשעיר על ישראל. ולמעשה היינו הך. כיון שהפר בא (ח) משל אהרן, הוא מכפר על אהרן[[2357]](#footnote-2357), וכיון שהשעיר בא משל ישראל, הוא מכפר על ישראל. את פר החטאת של אהרן הוא צריך להקריב ראשון, ולכן הוא מקריב אותו תחִלה (ט) ומכפר בעדו ובעד ביתו, ורק אח"כ יכול לכפר על העם. כדי שיכפר על העם בשעה שהוא עצמו כבר זכאי. לכן אינו מתכפר כחלק מן העם בקרבן העם.[[2358]](#footnote-2358)

פסוקי הסִכום של הפרשה הם: "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר". ר' יהודה (א) מפרש את הפסוק הזה כמסכם את הכפרה בשעיר המשתלח המכפר על הכל, אבל ר"ש יפרש שהפסוק (ב) הזה מסכם את כל סדר היום. יתכפרו ביום זה גם ישראל וגם הכהנים, כל אחד מהם בקרבנו הוא.[[2359]](#footnote-2359)

בין לר' יהודה ובין לר"ש (כמסקנת אביי, ר' ירמיה ורבה אומרים שדוקא לר"ש), נשאלת השאלה מה דינם של כל יתר הכהנים. האם הם מתכפרים עם אהרן בפרויח, או עם ישראל בשעירים. בעל (ו) כרחנו הם מתכפרים, שהרי אמרה תורה "וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר"[[2360]](#footnote-2360). במה הם מתכפרים? בפר אהרן מכפר בעדו ובעד ביתו, ונאמר "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", ביתו (ז) של אהרן הם הכהנים, הם בית אהרן. ממילא (יא) אין הפר הזה מכפר רק על אהרן אלא גם על ביתו, מכאן שהוא מכפר על כל הכהנים. הגמ' מסבירה שלפי ר' יהודה הפעם הראשונה שבה נאמר "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", אכן (ט) עוסקת דוקא בכהן הגדול של אותו דור, הוא צריך לכפר תחלה על עצמו וביתו כדי שיוכל אח"כ לכפר על הכהנים. לכן בוִדוי הראשון יאמר הכהן "אני וביתי" ובודוי השני יאמר "אני וביתי ובני אהרן עם קדשך".יח

ובהרחבה, על כל הדברים האמורים כאן, ראה דברינו ביומא יג. לעיל עמ' רנט.

וכפר את מקדש הקדש זה לפני ולפנים את אהל מועד זה היכל מזבח כמשמעו יכפר אלו עזרות כהנים כמשמעו עם הקהל אלו ישראל יכפר אלו הלוים (א) הושוו כולן לכפרה אחת שמתכפרין בשעיר המשתלח בשאר עבירות דברי ר' יהודה רבי שמעון (ב) אומר כשם שדם שעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל על טומאת מקדש וקדשיו כך דם הפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו וכשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל בשאר עבירות כך וידויו של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות.

ולרבי שמעון הא ודאי הושוו מאי הושוו דבני כפרה נינהו (ג) מיהו כל חד וחד מכפר בדנפשיה.

מאי טעמיה דרבי שמעון דכתיב (ד) ולקח את שני השעירים איתקש שעיר המשתלח לשעיר הנעשה בפנים מה שעיר הנעשה בפנים אינו מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו (י) דכתיב ביה אשר לעם אף שעיר המשתלח אינו מכפר על הכהנים בשאר עבירות ורבי יהודה אמר לך (ה) להכי איתקוש שיהיו שוים במראה ובקומה ובדמים הוא דאתא.

ושחט את שעיר החטאת אשר לעם (י) שאין הכהנים מתכפרין בו ובמה מתכפרין בפרו של אהרן יכול לא יתכפרו בפרו של אהרן שהרי כבר נאמר אשר לו מעתה אין להן כפרה (ו) כשהוא אומר יכפר על הכהנים מצינו להן כפרה במה הן מתכפרין מוטב שיתכפרו בפרו של אהרן שהרי (יא) הותר מכללו אצל ביתו ואל יתכפרו בשעיר הנעשה בפנים שלא הותר מכללו אצל ביתו (ז) ואם נפשך לומר הרי הוא אומר בית אהרן ברכו את ה' בית הלוי ברכו את ה' יראי ה' ברכו את ה'.

הכי קאמר מעתה אין להם כפרה בטומאת מקדש וקדשיו כשהוא אומר יכפר על הכהנים מצינו שיש להן כפרה בשאר עבירות וכמו דמצינו שיש להן כפרה בשאר עבירות כך יש להן כפרה בטומאת מקדש וקדשיו במה הם מתכפרין מוטב שיתכפרו בפרו של אהרן שהרי הותר מכללו אצל ביתו ואל יתכפרו בשעיר הנעשה בפנים שהרי לא הותר מכללו ואם נפשך לומר הרי הוא אומר בית אהרן ברכו את ה' וגו' ומאי אם נפשך לומר וכ"ת ביתו כתיב (ז) כולן קרויין ביתו שנא' בית אהרן ברכו את ה' יראי ה' ברכו את ה' והאי אשר לעם להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה דקאמר רחמנא מדעם ליהוי ההוא (יב) מומאת עדת בני ישראל נפקא.

משלו (ח) הוא מביא ואינו מביא משל צבור יכול לא יביא משל צבור שאין הצבור מתכפרין בו אבל יביא משל אחיו הכהנים שאחיו הכהנים מתכפרין בו ת"ל אשר לו יכול לא יביא ואם הביא כשר ת"ל שוב אשר לו הכתוב שנה עליו לעכב.

בשלמא לר"ש היינו דכתיב תרי וידוין ודם הפר חד כנגד שעיר הנעשה בפנים וחד כנגד שעיר הנעשה בחוץ וחד כנגד שעיר המשתלח אלא לר' יהודה תרי וידוין ודם הפר ל"ל בחד וידוי ודמו סגיא (ט) אחד לו ואחד לביתו כדתנא דבי רבי ישמעאל כך היא מדת הדין נוהגת מוטב יבוא זכאי ויכפר על החייב ואל יבוא חייב ויכפר על החייב.

### ויקרא כג כז, שבועות יג.

#### כפרת יום הכפורים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם.

מצאנו כפרות רבות בספר ויקרא, וכֻלן תלויות במעשה מכפר. בד"כ המעשה המכפר הוא קרבן. ואולם בפרשתנו אין מעשה מכפר. אמנם נאמר שצריך לשבות ביום הזה ולהתענות בו, אבל לא נאמר כמו בקרבנות שצריך לעשות זאת ובכך להתכפר. להפך, נאמר "יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא ... וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". לא נאמר שצריך להתענות כדי שהיום יכפר, אלא להפך: צריך להתענות מפני שהיום מכפר. התורה קובעת שיום כפורים הוא, ולכן צריך להתענות. משמע שלא התענית מכפרת אלא היום מכפר.

ואולם, יום הכפורים לא נבדל מכל קרבן מכפר לעניין דיניו. ולכן נראה שהוא לא שונה מכל קרבן לענין זה שהאיש צריך לשוב כדי להתכפר.

יכול יהא יוה"כ מכפר על שבים ועל שאינן שבים ודין הוא הואיל וחטאת ואשם מכפרין ויום הכפורים מכפר מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים אף יוה"כ אין מכפר אלא על השבים מה לחטאת ואשם שאין מכפרין על המזיד כשוגג תאמר ליוה"כ שמכפר על המזיד כשוגג הואיל ומכפר על המזיד כשוגג יכפר על שבים ועל שאינן שבים תלמוד לומר אך חלק.

יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין ת"ל יום כפורים הוא מ"מ.

מקרא קודש יום כיפורים הוא ועניתם את נפשותיכם כי כפורים הוא, וכל מלאכה לא תעשו כי כפורים שיכול אין לי אלא יום הכיפורים מכפר אלא אם כן עשאו מקרא קודש, והתענה ולא עשה בו מלאכה, לא קראו מקרא קודש ולא נתענה בו ועשה מלאכה מניין (אפילו שלא עשאו מקרא קודש) [שהיום מכפר] ת"ל יום הכיפורים הוא שיכול אין לי יום הכיפורים מכפר אלא עם הקרבנות ועם השעירים יום הכיפורים מכפר ומניין אף על פי שאין קרבנו' ואין שעיר, היום מכפר תלמוד לומר יום הכיפורים הוא, יכול יכפר על השבים ועל שאינן שבים, ודין הוא חטאת ואשם מכפרים, ויום הכיפורים מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרים אלא על השבים אף יום הכיפורים לא יכפר אלא על השבים. לא אם אמרת באשם וחטאת שאין מכפרים על הזדון כשגגה, תאמר ביום הכיפורים שהוא מכפר על הזדון כשגגה, הואיל והוא מכפר על הזדון כשגגה יכפר על השבים ועל שאינן שבים תלמוד לומר אך הא אינו מכפר אלא על השבים.

### במדבר טו ל-לא, שבועות יג.

#### על מה מכפר יוה"כ

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה' הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה' בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

מכאן משמע שעל כל חטא שהחוטא בו בשגגה יקריב חטאת – החוטא בו ביד רמה יכרת. (וראה דברינו בשבת סח:סט. ובהוריות ח.:)[[2361]](#footnote-2361) ואולם, רבי דורש אחרת. רבי דורש שלא נאמרו פסוקים אלה אלא על מי שאת דְבַר ה' בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר. רק עליו נאמר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ. וכמובן, רק כל עוד עֲוֹנָה בָהּ, ולא שב מעוונו. כל חטא אחר – יתכפר. מתי יתכפר? מן הסתם, ביום הכפורים. בכך חולק רבי על המדרשים דלעיל.

כי דבר ה' בזה זה הפורק עול ומגלה פנים בתורה ואת מצותו הפר זה המפר ברית בבשר הכרת תכרת הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ יכול אפילו עשה תשובה ת"ל עונה בה לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה.

### שמות ל י, ויקרא טז טז-יט,לד, שבועות ח:ט.

בסוף פרשת תצוה מצוה ה' את משה על עשית מזבח הזהב, והפרשיה מסתיימת בפסוק "וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל קַרְנֹתָיו אַחַת בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֵּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם...". כלומר: אחד מתפקידי מזבח הזהב הוא שאהרן יכפר עליו אחת בשנה. בפרשת אחרי מות העוסקת בסדר עבודת יום הכפורים מבואר כיצד יֵעשה הדבר: "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". יש להעיר שהפרשיה שם נגמרת בפסוק סִכום המסכם את כל עבודת היום ואומר: "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם **אַחַת בַּשָּׁנָה**...".

כבר נתבאר לעיל שהשעיר הזה מכפר אף הוא על טומאה. המשנה אומרת שהוא מכפר על טומאה דומה לקרבן עולה ויורד, כפי שבארנו לעיל, כלומר על טומאה שידע עליה מתחִלה ואח"כ נעלמה ממנו. וכיון שעדין היא עלומה ממנו, הוא אינו יודע שעליו להביא קעו"י ולכן הוא מתכפר בשעיר אשר עלה עליו הגורל לה'.

הגמ' דורשת את הפסוק "אחת בשנה" האמור לגבי הכפרה על המזבח הפנימי, ולומדת מכאן שהשעיר הזה מכפר רק כפרה אחת, ושהכפרה הזאת איננה אלא פעם אחת בשנה, כלומר: על מה שהוא מכפר לא מכפר אף קרבן אחר במשך השנה. הדרשה הזאת קשה מפני ש"אחת בשנה" היינו פעם אחת בשנה, כמו שמוכיח הפסוק המסים את הפרשיה באחרי מות. ואין הכונה לכפרה אחת, שהרי הוא מכפר על כל פשעיהם לכל חטאתם. ונראה שהדרשות כאן הן אסמכתא, וכבר עמדנו לעיל על כך שאין להן נפק"מ להלכה.

ונכפר פנימי אדידיה ואדחיצון ונפקא מינה להיכא דלא עבד חיצון אמר קרא אחת כפרה אחת מכפר ואינו מכפר שתי כפרות ונכפר חיצון אדידיה ואמאי דעביד פנימי נפקא מינה לטומאה דאירעה בין זה לזה אמר קרא אחת בשנה כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה.

### במדבר כח-כט, שבועות ט

#### כפרת שעיר המוסף

יחד עם כל המוספים, מלבד מוסף שבת, קרב גם שעיר חטאת לכפר. על מה הוא מכפר?

על שעיר המוסף של יום הכפורים נאמר: "שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם". בפשטות, כמו שבכל המוספים הזכירה התורה גם את יתר קרבנות היום, את עולת התמיד, ובר"ה גם את עולת החדש, ופתחה במלה "מלבד", כאן הוזכרה גם חטאת הכפורים. מכך שלא הוזכר כאן איל העולה של סדר עבודת יוה"כ, ולא נאמר כאן "מלבד איל הכפורים", למדנו שהאיל של המוסף הוא האיל של סדר העבודה. לכן נראה שהמלים "מלבד חטאת הכפרים ועלת התמיד" הם סיום לכל הפרשיה כֻלה, ולא רק לשעיר העזים. ואולם, חכמים למדו מכאן ששעיר זה מכפר על מה שמכפר השעיר של חטאת הכפורים, שכבר לעיל למדנו שהוא מכפר על טומאת מקדש וקדשיו. שהרי נאמר: "שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים". מכאן שאף שעיר המוסף מכפר על טומאת מקדש וקדשיו.

דעה זו, ששעיר המוסף מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, מקובלת היא על כל התנאים. ומכאן הם למדו שלאו דוקא שעיר המוסף של יוה"כ אלא כל שעירי המוספים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, כֻלם דומים זה לזה בכך שהם באים במועדם עם המוסף, ויש מקום לסברה שכֻלם שיכים לסוג אחד של קרבן. כן לומדת הגמ' גם מכך שנאמר בשעירים "ושעיר" התורה חִברה את כל השעירים זה לזה בו' החבור[[2362]](#footnote-2362). וכן נאמר בסוף הפרשה "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם", כלומר: כל המועדים הם בעלי תפקיד זהה. לכן מוסכם על כל התנאים ששעיר שהוקדש לרגל אחד או לר"ח אחד, אפשר להקריבו ברגל אחר או ר"ח אחר. כֻלם שייכים לסוג אחד של כפרה, כֻלם חובת המועד. גם בפרשת ראה נאמר: "שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה’ רֵיקָם", משמע שלכל הרגלים יש כפרה אחת. נמצא שאין נפק"מ להלכה בין התנאים השונים. אעפ"כ יש תנאים שחלקו ואמרו שבתוך הכלל של טומאת מקדש וקדשיו, יש לכל שעיר פרט אחר שעליו הוא מכפר.

עוד יש להעיר, שכל הדיון כאן אינו שיך לתחום מדרשי ההלכה.י גם המדרש שממנו יצאנו, שלומד ששעיר של יוה"כ מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, גם לו אין נפק"מ להלכה. ואפילו המדרש שקדם לו, שלמד שהשעיר שעלה עליו הגורל לה' מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, גם לו אין נפק"מ להלכה. מבחינה הלכתית – ה' אמר הביאו שעיר ואנו מביאים, גם אם גלוי וידוע שלא היתה שום טומאה לא במקדש ולא בקדשיו. כל השעירים אינם באים אלא מפני גזרת הכתוב. הכתוב קבע זמנים קבועים להביא בהם חטאת צבור, והיא תקרב במועדה בין כך ובין כך[[2363]](#footnote-2363). השעיר הוא חובת היום ולכן הוא קרב. לכן ממילא ברור ששעיר שהוקדש למוסף אחד יקרב למוסף אחר[[2364]](#footnote-2364) ואיש אינו חולק על כך, כאמור במשנה. כל הדיון כאן, אע"פ שהוא נעשה בכלים של מדרש הלכה, אין לו נפק"מ להלכה. לכן הגמ' מערבת בו דבר אגדה ומביאה את דברי ר"ל האומר ששעיר של ר"ח מכפר על ה' על שמִעט את הלבנה, ומתיחסת גם אליו בכלים הלכתיים. כל הדיון כאן הוא דיון בטעמא דקרא, ולכן נעסוק בו כאן בקצור בלבד.

אמנם, גם אם אין נפק"מ לשאלה על מה בא השעיר לכפר, יש נפק"מ לכך שלשעירי כל הרגלים יש כפרה אחת. והיא, שאם הוקדש שעיר לרגל אחד, אפשר להביאו גם ברגל אחר. וכבר הזכרנו זאת לעילי.

בשעיר ר"ח נאמר "וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַה’". מהמלים "לְחַטָּאת לַה’" לומד ר' יהודה שהוא מכפר על טומאה שאין יודע בה אלא ה' בלבד. אדם שמעולם לא ידע שנטמא ולעולם לא יֵדע, ונכנס למקדש, הוא מתכפר בשעיר של ר"ח. (וכן אדם שמעולם לא ידע אבל עתיד לדעת, כמסקנת הגמ'). לדעת ר"י גם כפרת שאר שעירי המוספים כפרתם שוה, מהטעמים שבארנו לעיל.

לא כך סובר ר"ש. לדעת ר"ש יש הבדל בין כפרת השעירים השונים. נחלקו הדעות בשאלה איזה שעיר שרפו אהרן ובניו ביום השמיני למלואים, אחרי חטא נדב ואביהוא. ר"ש סובר שהיה זה שעיר ר"ח[[2365]](#footnote-2365). על השעיר ההוא נאמר "וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’". זהו שעיר שתפקידו לשאת את עוון העדה. בדומה לכך נאמר על הציץ "וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’". כלומר: אם יש עוון בקדשים, הציץ מרצה על העוון הזה כדי שהקרבנות ירצו על ישראל למרות העוון שבהם. גם השעיר של היום השמיני[[2366]](#footnote-2366) נִתן "לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’". מכאן שגם הוא מכפר על עוון הקדשים. אמנם, אפשר לומר שהלִמוד הזה אינו במקומו, השעיר מכפר על עוון העדה כיון שהוא חטאת והוא מכפר על עצם העוון לפני ה', בעוד שהציץ מכפר על הקרבן וע"י כך הקרבן מכפר על העוון. אעפ"כ לומד ר"ש ששעיר ר"ח מכפר על הבשר הטמא, אלא שעל השעיר לא נאמר שהוא נושא את עוון הקדשים אלא את עוון העדה, כלומר את עוונם של אלה האוכלים את הקרבן כשהוא טמא. נמצא ששעיר ר"ח מכפר על האוכל בשר טמא, ודוקא הוא מכפר כפרה זו, כי נאמר "ואותה נתן לכם", דוקא אותה. שעיר של יוה"כ מכפר על שאין בה ידיעה בתחלה, ודוקא הוא, אחת בשנה ולא שתים בשנה[[2367]](#footnote-2367). היתר מכפרים על מקדש וקדשיו שלא נודעו כלל. נאמר כאן "ואתה נתן לכם לשאת את עוון העדה", על הפסוק הזה סמכו חכמים כשהם דרשו שנושא רק עוון אחד, ורק הוא נושא את העוון הזה, דוקא אותה נתן לכם. גם שעיר יוה"כ מכפר כפרה שרק הוא מכפר, כי נאמר עליו אחת בשנה. ומסתבר שכל הדרשות האלה אסמכתא. ר"ש בן יהודה אינו דורש "ואותה" ו"אחת בשנה", ואכן אלה דרשות קשות. כפי שעמדנו עליהן לעיל. אמנם, הוא מסכים שהשעיר אשר עלה עליו הגורל לה' אינו בעל תפקיד דומה לשאר השעירים, וכפרתו היא אחת בשנה, שהרי הוא לא שייך לפרשת המוספים אלא לסדר הכפרה של פרשת אחרי מות, של הסדר המיוחד של יום הכפורים. אבל השעיר של המוסף של יוה"כ אין דינו כך.

אין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר שנאמר מלבד חטאת הכפורים על מה שזה מכפר זה מכפר מה הפנימי אין מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה אף החיצון אין מכפר אלא על דבר שיש בה ידיעה.

הואיל וזה בא בזמן קבוע וזה בא בזמן קבוע מה זה אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו אף זה אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו.

ושעיר עזים אחד לחטאת לה' חטא שאין מכיר בו אלא ה' יהא שעיר זה מכפר.

ואיתקיש שעירי רגלים לשעירי ראשי חדשים מה שעירי ראשי חדשים אינן מכפרין אלא על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף אף שעירי הרגלים אינן מכפרין אלא על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף.

א"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי טעמיה דר"ש אמר קרא ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה והאי קרא בשעיר דר"ח כתיב ויליף עון עון מציץ נאמר כאן עון ונאמר להלן עון מה להלן טומאת בשר אף כאן טומאת בשר אי מה להלן עולין אף כאן עולין עון העדה כתיב מכדי מיגמר גמרי מהדדי נכפר דר"ח אדידיה ואדציץ נפקא מינה להיכא דנשבר הציץ אמר קרא עון עון אחד הוא נושא ואין נושא ב' עונות ונכפר ציץ אדידיה ואדר"ח נפקא מינה לטומאה דאירעה בין זה לזה אמר קרא אותה אותה נושא עון ואין אחרת נושא עון רב אשי אמר כתיב הכא עון העדה עדה ולא קדשים והתם כתיב עון הקדשים קדשים ולא עדה אשכחן שעירי ראשי חדשים דמכפרי על טהור שאכל את הטמא שעירי רגלים דמכפרי על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף מנלן כדאמר ר' חמא ברבי חנינא שעיר ושעיר ה"נ שעיר ושעיר ואיתקוש שעירי הרגלים לשעירי ראשי חדשים מה שעיר דראש חודש במילתא דקודש מכפרי אף שעירי רגלים במילתא דקודש מכפרי וכי תימא ניכפרו אדראש חדש הא אמרינן אותה אותה נושא עון ואין אחר נושא עון וכי תימא ניכפרו אדיום הכפורים הא אמרי' אחת בשנה כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה.

אמר ר' חמא בר ר' חנינא מאי טעמא דר' מאיר אמר קרא שעיר ושעיר הוקשו כל השעירים זה לזה וי"ו מוסיף על ענין ראשון ... אמר ר' יונה אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכ' הוקשו כל המועדי' כולן זה לזה.

שבועות יד: - ראה שבועות ד. ו:-ז: (לעיל עמ' תתלא).

### שמות כה ט, שבועות יד:טו.

#### הקמת המשכן – לשעה או לדורות

כשה' מצוה את משה על המשכן הוא אומר לו:

וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ.

האם ה' מצוה כאן את משה על המשכן במדבר, או שהוא מצוה אותו שלדורות יהיה משכן בקרב ישראל?

המלים "וכן תעשו" אומרות דרשני. שהרי היה צריך להיות "כן תעשו", מכאן דרשו חכמים שלא רק משה מצֻוֶּה לעשות כן, אלא גם בני ישראל לדורות, צריכים לעשות את המשכן וכליו בתבנית זו[[2368]](#footnote-2368).

ובלאו הכי משמע שיש כאן מצוה לדורות. ככל מצוות התורה. התורה פותחת בכותרת: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". התורה מצוה כאן שיהיה בתוכנו תמיד מקדש של ה' שישכון בתוכנו. ואיך הוא יהיה? בתבנית המשכן. איך הוא יהיה? ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וכן תעשו. המשכן הוא הצורה המידית שמצוה ה' לקים בה את מצות עשית מקדש. בתבנית זו יֵעשה המקדש בכל דור ודור. (וראה דברינו בעירובין ב.:).[[2369]](#footnote-2369)

מהי תבנית המשכן? פירוש המלה תבנית הוא צורה, אבל לאו דוקא במדות ובחומרים האמורים, שהרי נאמר "פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה: תַּבְנִית כָּל בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: תַּבְנִית כָּל רֹמֵשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל דָּגָה אֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ", וברור שאותן תבניות שנאסרו אינן עשויות בשר ודם ואינן דוקא במדות הבהמה והעוף, אלא הן רק תבנית צורת הבהמה והעוף. גם המקדש, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן, בתבניתו זו כן תעשו. המשכן הוא צווי לדורות, וצִוְּתה התורה שלדורות נעשהו בזאת התבנית ובזאת הצורה[[2370]](#footnote-2370). כלומר: חצר מלבנית שפתחה במזרח, ובתוכה מזבח ובית, והבית פתחו למזרח וקה"ק במערב. אבל לאו דוקא באותו גדל ומאותם חמרים.

כמו כל מצוה אחרת, מה שכתוב כאן צריך להֵעשות לעולם. מכאן שגם לדורות המשכן וכליו צריכים להעשות בתבנית זו. המקדש בודאי נעשה בתבנית זו (כלומר: חצר מלבנית שפתחה במזרח, ובתוכה מזבח, וממערב לו מבנה שפתחו במזרח ויש בו היכל במזרח וקה"ק במערב). אך במדות אחרות ומאבן. המשכן נועד לנסוע עם בני ישראל ממקום למקום במדבר, ולכן הוא נעשה באֹפן שיאפשר לפרק ולהרכיב אותו. המקדש קבוע במקומו ולכן הוא בנוי אבן.

ועדין יש לשאול, גם ללא המלים "וכן תעשו", אם התורה כה האריכה לפרט ולבאר את חומרי ומדות המשכן, מדוע עשאוהו שלמה וזרבבל אחרת ממה שכתוב. מנין למדו שאפשר לעשותו אחרת?

וגם על שאלה זו אפשר לענות מתוך התורה. כבר בתורה רמוז שלדורות צריך לבנות בית בצורה אחרת. כשהתורה מצוה מצוה שצריכה להעשות במקדש, היא מדברת על אהל מועד, אבל כשהתורה מצוה מצוה שאיננה נוהגת אלא בארץ, היא אינה מדברת על אהל מועד, אלא על בית ה' או על המקום אשר יבחר ה'. התורה אומרת "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". בד"כ בתורה מדובר על אהל מועד, ולא על בית ה'. אבל כאן מדובר על בית ה'. כלומר: כשהתורה מדברת על מצות בִכורים שאינה נוהגת במדבר, היא אומרת בית[[2371]](#footnote-2371) ולא משכן. התורה מדברת על מזבח אבנים. (וראה גם להלן שבועות טז:). מכל המקורות האלה עולה שלדורות המקדש הוא כתבנית שראה משה, אך לא באותן מדות.

מה כוללת התבנית שכמותה נעשה לדורות? התבנית כוללת משכן וחצר, ובו כלים. חצר מלבנית, שפתחה במזרח, בה עומדים המזבח והכיור, וכן המשכן עצמו, שבו קדש וקדש קדשים, פתחו במזרח וקדש הקדשים במערב.[[2372]](#footnote-2372)

התבנית, כאמור, כוללת רק את הצורה הכללית. המדות יכולות להשתנות. אלא שהגמ' מוסיפה ודורשת שכל שִנוי מצריך מלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד. כיון שצִוה ה' לעשות כן לדורות, אין התכנית יכולה להשתנות אלא ע"פ ה' (בנביא) ואל כלל ישראל המיוצגים ע"י מלך וסנהדרין כמו בימי משה. (ואפשר שזו אסמכתא).כט

ה' צוה את משה למשוח את המשכן וכליו בשמן המשחה ובכך לקדשם. לדורות נפסק שהכלים מתקדשים גם בלא משיחה. הגמ' סומכת זאת על הפסוק האמור במסעות המשכן: "וְלָקְחוּ אֶת כָּל כְּלֵי הַשָּׁרֵת אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָם בַּקֹּדֶשׁ וְנָתְנוּ אֶל בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אוֹתָם בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְנָתְנוּ עַל הַמּוֹט". מכאן שהשרות הוא המקדֵּש. אך מסתבר שזאת אסמכתא, שהרי הפסוק לא מלמד דבר על דרך הקִדוש, הוא רק מספר שהכלים האלה הם הכלים שמשרתים בהם בקֹדש[[2373]](#footnote-2373). ובפרט שהכלים המדוברים הם אותם כלים שהתקדשו במשיחה, אלא שכעת הם משמשים לשרות בקדש. הגמ' סומכת את ההלכה גם על הדיוק מהפסוק הפותח את פרשת חנֻכת המזבח וקרבנות הנשיאים: "וַיְהִי בְּיוֹם כַּלּוֹת מֹשֶׁה לְהָקִים אֶת הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וַיִּמְשָׁחֵם וַיְקַדֵּשׁ אֹתָם". מכאן למדו חכמים שהמשיחה היא חלק מהארוע החד-פעמי של הקמת המשכן, ודוקא שם קדשו במשיחה, אבל לדורות לא. אפשר שגם זה אסמכתא, אך אפשר שזאת דרשה גמורה. משיחת המשכן וכליו היא מצוה לשעתה. אין כאן צווי למשוח כלים לדורות. זה דין מיוחד של אותו יום, יום חנֻכת המזבח. וכשם שלא מקריבים לדורות את חנֻכת המזבח האמורה בפרשיה ההיא, כך אין מושחים. ממילא אינם מתקדשים אלא בשרות.

ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו לדורות.

וימשחם ויקדש אותם אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה אימא אותם במשיחה לדורות או במשיחה או בעבודה אמר רב פפא אמר קרא אשר ישרתו בם בקדש תלאן הכתוב בשירות השתא דכתב רחמנא אשר ישרתו אותם למה לי אי לא כתב רחמנא אותם הוה אמינא הני הוא דבמשיחה לדורות במשיחה ובעבודה דהא כתב וכן תעשו מיעט רחמנא אותם אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה.

### נחמיה יב לא, שבועות טו.

#### חנֻכת חומות ירושלים

נחמיה מתאר כיצד הוא חנך את חומות ירושלים שבנה:

וּבַחֲנֻכַּת חוֹמַת יְרוּשָׁלִַם בִּקְשׁוּ אֶת הַלְוִיִּם מִכָּל מְקוֹמֹתָם לַהֲבִיאָם לִירוּשָׁלִָם לַעֲשֹׂת חֲנֻכָּה וְשִׂמְחָה וּבְתוֹדוֹת וּבְשִׁיר מְצִלְתַּיִם נְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת: וַיֵּאָסְפוּ בְּנֵי הַמְשֹׁרְרִים וּמִן הַכִּכָּר סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלִַם וּמִן חַצְרֵי נְטֹפָתִי: וּמִבֵּית הַגִּלְגָּל וּמִשְּׂדוֹת גֶּבַע וְעַזְמָוֶת כִּי חֲצֵרִים בָּנוּ לָהֶם הַמְשֹׁרֲרִים סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלִָם: וַיִּטַּהֲרוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיְטַהֲרוּ אֶת הָעָם וְאֶת הַשְּׁעָרִים וְאֶת הַחוֹמָה: וָאַעֲלֶה אֶת שָׂרֵי יְהוּדָה מֵעַל לַחוֹמָה וָאַעֲמִידָה שְׁתֵּי תוֹדֹת גְּדוֹלֹת וְתַהֲלֻכֹת לַיָּמִין מֵעַל לַחוֹמָה לְשַׁעַר הָאַשְׁפֹּת: וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵיהֶם הוֹשַׁעְיָה וַחֲצִי שָׂרֵי יְהוּדָה: וַעֲזַרְיָה עֶזְרָא וּמְשֻׁלָּם: יְהוּדָה וּבִנְיָמִן וּשְׁמַעְיָה וְיִרְמְיָה: ס וּמִבְּנֵי הַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת זְכַרְיָה בֶן יוֹנָתָן בֶּן שְׁמַעְיָה בֶּן מַתַּנְיָה בֶּן מִיכָיָה בֶּן זַכּוּר בֶּן אָסָף: וְאֶחָיו שְׁמַעְיָה וַעֲזַרְאֵל מִלֲלַי גִּלֲלַי מָעַי נְתַנְאֵל וִיהוּדָה חֲנָנִי בִּכְלֵי שִׁיר דָּוִיד אִישׁ הָאֱלֹהִים וְעֶזְרָא הַסּוֹפֵר לִפְנֵיהֶם: וְעַל שַׁעַר הָעַיִן וְנֶגְדָּם עָלוּ עַל מַעֲלוֹת עִיר דָּוִיד בַּמַּעֲלֶה לַחוֹמָה מֵעַל לְבֵית דָּוִיד וְעַד שַׁעַר הַמַּיִם מִזְרָח: וְהַתּוֹדָה הַשֵּׁנִית הַהוֹלֶכֶת לְמוֹאל וַאֲנִי אַחֲרֶיהָ וַחֲצִי הָעָם מֵעַל לְהַחוֹמָה מֵעַל לְמִגְדַּל הַתַּנּוּרִים וְעַד הַחוֹמָה הָרְחָבָה: וּמֵעַל לְשַׁעַר אֶפְרַיִם וְעַל שַׁעַר הַיְשָׁנָה וְעַל שַׁעַר הַדָּגִים וּמִגְדַּל חֲנַנְאֵל וּמִגְדַּל הַמֵּאָה וְעַד שַׁעַר הַצֹּאן וְעָמְדוּ בְּשַׁעַר הַמַּטָּרָה: וַתַּעֲמֹדְנָה שְׁתֵּי הַתּוֹדֹת בְּבֵית הָאֱלֹהִים וַאֲנִי וַחֲצִי הַסְּגָנִים עִמִּי: וְהַכֹּהֲנִים אֶלְיָקִים מַעֲשֵׂיָה מִנְיָמִין מִיכָיָה אֶלְיוֹעֵינַי זְכַרְיָה חֲנַנְיָה בַּחֲצֹצְרוֹת: וּמַעֲשֵׂיָה וּשְׁמַעְיָה וְאֶלְעָזָר וְעֻזִּי וִיהוֹחָנָן וּמַלְכִּיָּה וְעֵילָם וָעָזֶר וַיַּשְׁמִיעוּ הַמְשֹׁרְרִים וְיִזְרַחְיָה הַפָּקִיד: וַיִּזְבְּחוּ בַיּוֹם הַהוּא זְבָחִים גְּדוֹלִים וַיִּשְׂמָחוּ כִּי הָאֱלֹהִים שִׂמְּחָם שִׂמְחָה גְדוֹלָה וְגַם הַנָּשִׁים וְהַיְלָדִים שָׂמֵחוּ וַתִּשָּׁמַע שִׂמְחַת יְרוּשָׁלִַם מֵרָחוֹק.

נחמיה מתאר תהלוכות גדולות עם שיר וכלי נגינה, שכללה שתי תודות גדולות. חצי העם הולך על החומה אחרי התודה האחת, וחצי העם הולכים אחרי התודה השניה הַהוֹלֶכֶת לְמוֹאל. נחמיה מתאר מסלול הליכה שונה לכל אחת מהתודות, ובפשטות נראה שכונתו שכל תודה הקיפה חצי חומה. ושבסיום ההקף הובאו התודות לבית ה'. לפי זה טעמה של הבאת התודה הוא הלל והודאה לה' על חנֻכת החומה.

לפי פירוש זה שתי התודות יצאו ממקום אחד. הראשונה הקיפה את החומה מצד ימין, השניה הקיפה את החומה מצד שמאל[[2374]](#footnote-2374). שתי התודות נפגשו אחרי שכל תודה הקיפה חצי חומה, ואז הובאו אל המקדש והוקרבו.

לפי הפירוש הזה "תודות גדולות" היינו פרים גדולים, המהלכים על החומה וקובעים את מקומה.

אלא שנאמר כאן "תודות גדולות" ולא פרים. לכן פרשו חכמים בדרך אחרת: לא מדובר כאן על בהמות ההולכות ברגליהן, אלא על חלות תודה. אחת הלכה (כלומר: נישאה) על החומה, ואחת הלכה מולה ליד החומה מבחוץ. בכך נקבע מקום החומה כקובע את קדושת העיר. התודה שהלכה על החומה נאכלה, שהרי המקום הזה נקבע כקדוש בקדושת ירושלים ע"י הכהנים שהלכו לפני התודה. (או ע"י התודה השניה שהלכה קצת לפניה ומחוצה לה, לפי פירוש אחר). והתודה שהלכה ליד החומה מבחוץ (או התודה שהלכה ראשונה, לפי הפירוש השני), הרי נפסלה. לפי זה תפקידן של התודות הוא לא להודות בהן לה', אלא לצין שהתודה היוצאת פסולה אך ההולכת על החומה כשרה[[2375]](#footnote-2375).

אם אכן כך הוא, מסתבר שכך יש לנהוג גם כאשר מרחיבים את חומת העזרה. לוקחים שני קרבנות קדשי קדשים, שנפסלים בצאתם מהעזרה. מוליכים את האחד מהם על החומה החדשה ואוכלים אותו, ללמד שהחומה החדשה עזרה היא. ואת השני מוליכים מבחוץ.

מנהני מילי אמר רב חסדא דאמר קרא ואעמידה שתי תודות גדולות ותהלוכות לימין מעל לחומה מאי גדולות אילימא ממין גדול ממש נימא פרים אלא גדולות במינן מי איכא חשיבותא קמי שמיא ... אלא גדולה שבתודה ומאי ניהו חמץ ... אמר רמי בר חמא אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה מאי טעמא כירושלים ... מה ירושלים דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל אף עזרה דבר הנאכל בה והיוצא ממנה נפסל.

למימרא דבית דין קמי תודה אזלי והכתיב וילך אחריהם הושעיה וחצי שרי יהודה הכי קאמר בית דין מהלכין ושתי תודות מהלכות ובית דין אחריהם כיצד מהלכות רבי חייא ורבי שמעון ברבי חד אמר זו כנגד זו וחד אמר זו אחר זו.

### במדבר ט טו, שבועות טו:

כשהתורה מתארת את סדר הנסיעה והחניה של ישראל במדבר היא אומרת:

וּבְיוֹם הָקִים אֶת הַמִּשְׁכָּן כִּסָּה הֶעָנָן אֶת הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדֻת וּבָעֶרֶב יִהְיֶה עַל הַמִּשְׁכָּן כְּמַרְאֵה אֵשׁ עַד בֹּקֶר: כֵּן יִהְיֶה תָמִיד הֶעָנָן יְכַסֶּנּוּ וּמַרְאֵה אֵשׁ לָיְלָה: וּלְפִי הֵעָלֹת הֶעָנָן מֵעַל הָאֹהֶל וְאַחֲרֵי כֵן יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן שָׁם הֶעָנָן שָׁם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: עַל פִּי ה’ יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי ה’ יַחֲנוּ כָּל יְמֵי אֲשֶׁר יִשְׁכֹּן הֶעָנָן עַל הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ.

הפסוקים מתארים מצב תמידי ומתמשך. בכל המקומות שבהם שכן המשכן, תמיד היה עליו ענן ביום ומראה אש בלילה. אם כך, למה אומרת התורה שביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן? היה צריך לומר שכשהקימוהו ביום היה הענן מכסהו וכשהקימוהו בלילה היתה עליו אש. מכאן למדו חכמים שאין מקימים אותו אלא ביום, בשעה ששוכן עליו ענן. ביום – הקים את המשכן, ובערב – מראה אש[[2376]](#footnote-2376).

אמר אביי מנין שאין בנין בית המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימו בלילה אין מקימו.

### ויקרא ו י, שבועות טו:

#### אפית מנחה חמץ

על המנחה אומרת התורה:

וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם.

נאמר כאן שאין לאפות את המנחה חמץ, וכן נאמר כאן שדוקא הכהנים אוכלים את המנחה ודוקא בעזרה, כי היא חלקם של הכהנים והיא קדש קדשים. המנחה היא חלקם של הכהנים. נושא הפסוק הוא אכילתם של הכהנים את חלקם שקבלו מהמנחה, ועל החלק הזה אומרת התורה שלא יאפה חמץ. ממילא למדנו מכאן שלא רק מנחה שלמה אלא אפילו חלק ממנחה, החלק שקבל הכהן, גם הוא לא יאפה חמץ.[[2377]](#footnote-2377)

לא תאפה חמץ חלקם ואמר ריש לקיש אפילו חלקם לא תאפה חמץ.

### ויקרא כה ל, שבועות טז.

#### מתי חל דין עיר חומה

פרשת בהר אומרת שכל מי שמוכר את שדה אחֻזתו חלים עליה דיני היובל והיא חוזרת אל משפחת המוכר, המשפחה שלה שיך אותו מקום. ואולם, הפרשה מוסיפה ואומרת שבית שבעיר לא חלים עליו דיני יובל, אפשר לפדות אותו בתוך שנה, ואחרי שנה הוא נחלט לקונה:

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל.

יש לשאול האם הדבר תלוי בקיומה של החומה, או שהוא תלוי בשאלת יעודו של המקום, כלומר: האם בשעת חלוקת הארץ בגורל בימי יהושע הוכר המקום הזה כעיר חומה, ולא הופל בגורל למשפחת המוכר. אפשר לבאר שדוקא נחלת המשפחה שעלתה בגורל ע"פ ה' בימי יהושע, רק עליה נאמר "בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ", ורק עליה נאמר "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ". אבל בית שמלכתחילה לא חולק לנחלה, אינו אחֻזת אבותיו של איש, ולכן אינו נגאל אלא עד שנה ואינו יוצא ביובל.

ר' אלעזר בר יוסי דורש את הפסוק "וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו". הוא אומר שהדבר תלוי בשאלה כיצד הוגדר המקום הזה בשעה שחִלק יהושע את הארץ, וממילא הוא יחול אע"פ שאין לו עכשו חומה, והיה לו קדם לכן. אפשר שהוא דורש את הכתיב – אשר לא חמה. ואפשר שהוא דורש את משמעות הכתוב. לא לעיר יש חומה אלא לבית, לא נאמר אשר לה חומה אלא אשר לו חומה. וכי יש חומה לבית? והלא בעיר הדבר תלוי. אלא מכאן שאין כונת הפסוק שיש לבית חומה בפעל, אלא שהוא עומד בעיר חומה. העיר היא הקובעת, כפי שבארנו לעיל.

ר' אלעזר בר יוסי אומר אשר לוא חומה אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן.

### שמות כה ח, במדבר יט כ, שבועות טז:

#### טמא במקדש

כשה' מצוה את משה לעשות את המשכן, הוא אומר:

וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ.

כלומר: המטרה היא לעשות מקדש, (ד) במדבר המקדש יהיה המשכן האמור שם.

בפרשת פרה אדֻמה נאמר:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ: ...וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא.

גם כאן אנו רואים שהתורה משתמשת פעם במלה משכן ופעם במלה מקדש, המקדש נקרא משכן והמשכן נקרא מקדש, ואין הבדל ביניהם. (ג) אחד המטמא את זה ואחד המטמא את זה, חיבים כרת, שהרי המשכן הוא המקדש והמקדש הוא המשכן. וכפי שבארנו לעיל שבועות יד:טו.

התורה מסכמת את הפרשה באמרה "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא". למה מי שלא יתחטא יכרת? כי את מקדש ה' טמא. ואולם, התורה פתחה בפסוק "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל". מי שלא מתחטא מטמא את משכן ה' ולכן יכרת, מכאן אנו למדים שלא כל מי שלא יתחטא יכרת, אלא רק המטמא את משכן ה'. (וכפי שלמדנו ובארנו בר"ה טז: מכות יד: ושבועות ד. ו:-ז:).

וכאן עלינו לשאול מה נאסר: האם נאסרה כניסתו של טמא למקדש, או נאסר היות טמא במקדש? התשובה עולה היטב מלשון התורה. לשון התורה "אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא" מלמדת שהחיוב הוא על כל מציאות של טמא במקדש ה', מכאן עולה שלא רק הנכנס טמא אל המקדש יכרת. כל טמא הנמצא במקדש טמא. יש כאן מציאות אסורה – טמא הנמצא במקדש ה'. כלל לא הוזכרה כאן כניסה, לכן אי אפשר לומר שהחיוב הוא על הכניסה. החיוב (א) הוא על היות טמא במקדש. מכאן עולה שכל הנטמא שם צריך לצאת מיד. כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת, אסור לו להיות במקדש ולטמאו, עליו לצאת מיד. התורה (ב) הדגישה זאת כאן פעמַים ללמד שאסור שיהיה טמא במקדש.

כתוב אחד (א) אומר את משכן ה' טמא וכתוב אחד אומר כי את מקדש ה' טמא (אם אינו ענין לטומאה שבחוץ (ב) תנהו ענין לטומאה שבפנים).

ר' אלעזר אומר אם נאמר משכן למה נאמר מקדש ואם נאמר מקדש למה נאמר משכן אילו נאמר משכן ולא נאמר מקדש הייתי אומר על משכן יהא חייב שהרי משוח בשמן המשחה ועל מקדש לא יהא חייב ואם נאמר מקדש ולא נאמר משכן הייתי אומר על מקדש יהא חייב שהרי קדושתו קדושת עולם ועל משכן לא יהא חייב (ג) לכך נאמר משכן לכך נאמר מקדש.

משכן דאיקרי מקדש מנלן... (ד) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וכתיב ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן.

### ויקרא יד מו-מז, שבועות יז:

#### כניסה לבית מנוגע

נאמר על בית מנוגע:

וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו.

התורה טִמאה שלשה אנשים: הבא אל הבית, השוכב בבית והאוכל בבית. והלשון אומרת דרשני. מה הכלל האמור כאן? אם התורה מטמאת את כל מי שבבית – מדוע נקטה התורה בלשון הארֻכה הזאת? ולמה לטמא את השוכב והאוכל, הלא הם טמאים מעצם היותם בבית. (וכפי שעולה לכאורה ממה שנאמר "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת", מכאן שכל אשר בבית בשעת ההסגר טמא).

מכאן נראה שלא כל מי שבבית טמא. בנגוד לדרשה הקודמת, שהבאנו לעיל בשבועות טז:, שבה בארנו שעצם היות הטמא במקדש הוא שנאסר, הרי שכאן אינו נטמא בעצם היותו בבית, אלא בבואו אל הבית. התורה לא טִמאה את מי שבתוך הבית, אלא את הבא אל הבית, האוכל בבית והשוכב בבית. היא טִמאה דוקא את המשתמש בבית כדרכו. מכאן למדו חכמים שדוקא הבא אל הבית כדרכו טמא. (ודרשה דומה[[2378]](#footnote-2378) נדרשת על הפסוק האמור ביולדת: בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ. לא היותה במקדש אוסרתה אלא ביאתה).

עם זאת, משמע מדברי ר' אושעיא שהוא מודה שאם האדם כֻלו בתוך הבית הוא טמא, ולא מפני הצווי האמור בפסוק שהזכרנו, אלא מפני שנאמר "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת", מכאן שכל אשר בבית בשעת ההסגר טמא. לכן צריך לבאר שהבא אל הבית או האוכל או השוכב טמא גם אם חלק ממנו בחוץ. אם כֻלו בפנים הוא טמא בין כך ובין כך.

אם כך – מה מיוחד במי שבא אל הבית, אוכל בבית או שוכב בבית? רק עליהם נאמר שיכבסו את בגדיהם. מכאן אנו למדים שמי שנמצא בבית אבל לא כשִעור אכילה או שכיבה – אמנם טמא אך בגדיו אינם טמאים. רק האוכל או שוכב יכבס את בגדיו. האוכל בבית טמא ובגדיו טמאים, דוקא אם שהה כדי אכילה. (ומפרשים חכמים שהיינו אכילת פרס). אבל הבא אל הבית טמא מיד. האיש טמא מיד אבל אינו צריך לכבס את בגדיו אלא אם שהה בכדי אכילה. שהרי רק על האוכל בבית והשוכב בבית נאמר שיכבס את בגדיו, הבא אל הבית יטמא עד הערב אך לא יכבס את בגדיו. לכן איש או כלי הנמצאים בבית טמאים, אבל בגד שהאדם לבוש בו, אינו טמא אא"כ שהה בכדי אכילה.

א"ר אושעיא בעינא דאימא מילתא ומסתפינא מחבריא הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור דכתיב והבא אל הבית דרך ביאה אסרה תורה.

וטמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור שנאמר ואל המקדש לא תבא דרך ביאה אסרה תורה.

### ויקרא טו כד, שבועות יח:

#### פרישה מן הנדה

נאמר על אשה נדה "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא", בפשטות הפסוק בא לומר שטומאת הנדה תדבק בו והוא יטמא כמוה. חזקיה סמך מכאן לכך שאפילו בשעה שהוא שוכב אותה, חל אִסור הנדה עליו, ואסור לו לפרוש ממנה בהנאה מרובה. ונראה שהדרשה עצמה היא אסמכתא, אבל הדין נלמד היטב מהסברה שיציאתו הנאה לו כביאתו. וכן אפשר לבאר שהוא למד מכך שלא רק לאחר שבא עליה תהיה נדתה עליו. גם בשעה שבא עליה נדתה עליו. הלא לא יעלה על הדעת שבשעה שהוא עדין תוך כדי ביאה אינו טמא. ואם הטומאה כבר חלה עליו – מסתבר שגם האִסור כבר חל עליו, ואסור לו להנות ממנה הנאת ביאה.

רב פפא למד מלשון הלאו "וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ". וכל הנאה קריבה היא, ולכן גם היא בכלל לאו זה.

אזהרה למשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי דלא ניפריש מיד מנלן אמר חזקיה אמר קרא ותהי נדתה עליו אפי' בשעת נדתה תהא עליו אשכחן עשה לא תעשה מנלן אמר רב פפא אמר קרא לא תקרב לא תקרב נמי לא תפרוש הוא דכתיב האומרים קרב אליך אל תגש בי כי קדשתיך.

שבועות יח: - ראה מו"ק ה.

שבועות יח:-יט: - ראה כריתות יח:-יט:

שבועות יח:-יט: - ראה שבועות ד. ו:-ז:[[2379]](#footnote-2379)

### במדבר ל, שבועות כ.

אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: וְאִשָּׁה כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ: וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אִסָּר אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקוּם: וְאִם הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַה’ יִסְלַח לָהּ כִּי הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ: וְאִם הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ: וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ: וְאִם בְּיוֹם שְׁמֹעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל נַפְשָׁהּ וַה’ יִסְלַח לָהּ...

הפרשה פותחת בפסוק "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁו", מה פירוש המלה אִסָּר? האם זה סוג נוסף של נדר, או שאִסָּר פירושו אִסור? האם התורה מזכירה כאן שלשה סוגי נדר, נדר שבועה ואסר, או שהתורה מזכירה שני סוגי נדר: נדר ושבועה, והאִסר הוא תֹכן הנדר או השבועה, האיש הזה נדר או נשבע לאסור אִסור כלשהו על נפשו?

מהפסוק הזה לבדו משמע כאפשרות השניה. אבל הופעות המלה אִסר בהמשך הפרשיה, מלמדות על סוג אחר של נדר. וכך אכן מפרש רבא. אסר הוא נדר בפ"ע, יש נדר, יש שבועה ויש אסר. אבל אביי מפרש כאפשרות הראשונה. אמנם, משמע מהמשך הפרשיה שאִסר הוא סוג של נדר. לכן, מפרשים שאִסר הוא התפשה בשבועה שכבר קימת, לכן הוא נזכר יחד עם נדר או שבועה: "הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר", "אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה", וכו'. לפי זה מתישבים כל הפסוקים. אכן, כפי שמשמע בהמשך הפרשיה, אסר הוא סוג של נדר. אבל מה טיבו ומה משמעותו של אותו נדר? משמעותו היא התפשה בנדר קודם. ולפי זה יבואר היטב הפסוק "אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁו". ממילא למדנו שאפשר להתפיש אִסור חדש בנדר שכבר קים.

גם רבא מודה שאפשר להתפיש בשבועה קיימת. אמנם אִסר הוא סוג של נדר בפ"ע, שהרי הוא נזכר בפ"ע במקומות רבים בפרשיה, אבל יש גם אסר שהוא התפשה בנדר או שבועה "אוֹ אָסְרָה אִסָּר עַל נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה". אסר יכול להיות נדר ויכול להיות שבועה, תלוי בלשון שבה האדם אסרו על עצמו.

מכאן עולה שאפשר לאסור אסר שיאסור על הנודר דבר נוסף כמו מה שנדר כבר, אבל דוקא דבר הנדור. אדם אינו יכול לאסור על עצמו אשה פלונית כאמו, כי אמו אינה אסורה עליו בנדר. האסר חל דוקא אם אסר על עצמו בנדר או שבועה. שהרי נאמר כאן "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’". מכאן דרשו חכמים שהאיש נודר נדר. כלומר: אוסר את עצמו בדבר הנדור, ולא בדבר שממילא אסור עליו. אדם לא יכול לומר "הרי בשר זה עלי כבשר חזיר", כי אין ביכלתו להפוך את הבשר לחזיר. אבל אם אמר "כקרבן" אכן נאסר, כי היה ביכלתו להקדיש את אותה בהמה לקרבן. היה ביכלתו לידור נדר כזה. ועל זה נאמר "אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’".

### שמות כ, דברים ה, שבועות כ:

יש הבדלים בין עשרת הדברות שבפרשת יתרו, לעשרת הדברות שבפרשת ואתחנן.

בפרשת יתרו נאמר:

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה’ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה’ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:...

לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר.

בפרשת ואתחנן נאמר:

שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת...

וְלֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא.

כיון שבשתי הפרשות מדובר באותן דִברות, אפשר ללמוד שהיא היא. השבת נשמרת ע"י זכירתה ונזכרת ע"י שמירתה. הכל מצוה אחת, לשמור את השבת ולזכרה. אי אפשר להפריד בין השנים.

כן הוא לגבי שקר ושוא. משמע ששקר הוא שוא. ומכאן אפשר ללמוד גם לגבי שבועה, שלא נזכרה כאן, שדין הנשבע לשקר כדין הנשבע לשוא, כי היא היא.

שוא ושקר אחד הן מאי לאו מדשוא לשעבר אף שקר נמי לשעבר אלמא אכלתי ולא אכלתי שקר הוא מידי איריא הא כדאיתא והא כדאיתא ומאי דבר אחד הן דבדיבור אחד נאמרו כדתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין יכול הפה לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע בשלמא התם בדיבור אחד נאמרו כדרב אדא בר אהבה דאמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה דאמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו נמי בזכירה אלא הכא למאי הלכתא מיבעי ליה אלא כשם שלוקה על שוא כך לוקה נמי על שקר כלפי לייא אלא אימא כשם שלוקה על שקר כך לוקה נמי על שוא.

### שמות כ ו, דברים ה י, שבועות כא.

#### דין הנשבע לשקר

נאמר בעשרת הדברות, הן בפרשת יתרו והן בפרשת ואתחנן:

לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה’ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה ה’ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא.

דרשו חכמים שמשמעות הפסוק היא שלא להשבע שבועת שקר בשם ה'.

ומה ענשו? לא נאמר כאן "לֹא יִנָּקֶה", נאמר "לֹא יְנַקֶּה ה’". מכאן שאין הדבר אמור על ב"ד שלמטה. ובפשטות, בב"ד שלמטה דינו ככל מצוה אחרת, וכיון שאין בו מעשה לא ילקה, אבל ר"ש דרש שב"ד שלמטה מלקין אותו ומנקים אותו. לא ינקהו ה' אם לא ילקה, אבל אם ילקה – הרי לא נקה, ולכן אינו צריך להענש עוד בידי שמים[[2380]](#footnote-2380). ולא רק שבועת שוא כך דינה, אלא גם שבועת שקר. שהרי דינה כשבועת שוא, ושתי השבועות דבר אחד הן. בכל אחד משני המקומות נאמר פעמַים "לשוא", ואף שבועת שקר שבועת שוא היא, כפי שבארנו לעיל.

א"ר יוחנן משום רשב"י אמר קרא לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ב"ד של מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו א"ל רב פפא לאביי דלמא הכי קאמר רחמנא לא ינקה כלל אי כתיב כי לא ינקה כדקאמרת השתא דכתיב כי לא ינקה ה' ה' הוא דאינו מנקה אבל ב"ד של מטה מלקין אותו ומנקין אותו.

אשכחן שבועת שוא שבועת שקר מנלן ר' יוחנן דידיה אמר לשוא לשוא שתי פעמים אם אינו ענין לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר.

ומאי שנא אמר רבא בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומה לשוא מה שוא לשעבר אף שקר נמי לשעבר.

### ויקרא ה ד, שבועות כה.כו.

#### שבועת בטוי בשגגה

אחד החייבים בקרבן עולה ויורד הוא הנשבע ואינו מקיים:

אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה.

כלומר: אדם שנשבע והתחייב להרע או להיטיב, אך הדבר נעלם ממנו ולכן שגג בשבועה זו, מתחייב בקרבן.

נאמר כאן "נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב". התורה כתבה "כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב", ואף הוסיפה והרחיבה "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה". כלומר: הנשבע מתחיב לא רק על שבועה להרע או להיטיב, אלא על כל אשר יבטא האדם בשבועה. ר' ישמעאל לומד מכאן שבקרבן זה מתחייב (א) לא רק הנשבע להרע או להיטיב. אלא כל הנשבע לעשות כל מעשה שהוא. אם לא יעשהו חייב קעו"י. להרע או להיטיב לאו דוקא, אלא שנשבע לעשות מעשה כלשהו. ר"ע מרחיב את הדבר עוד יותר, ואומר (ב) שכיון שאמרה תורה "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה", בכלל זה כל בִטוי שהוא. גם שבועה לשעבר[[2381]](#footnote-2381).

אבל ר' ישמעאל סובר (ג) ששבועה לשעבר אינה דומה כלל לאמור כאן. "לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה" היא התחיבות של האדם לעשות מעשה. שבועה על מעשה שהיה אינה דומה כלל לאמור כאן. הפסוק מדבר על אדם שנשבע לעשות דבר ולא עשאו. כמו שבועה להרע או להיטיב. אדם שנשבע על דבר שהיה או שלא היה, הוא סוג אחר של שבועה. זאת אינה התחייבות לעשות מעשה. זוהי שבועה אחרת לגמרי, זוהי שבועה שבה נשבע אדם כדי לאמת את העובדה שאינו משקר. אם הוא משקר, כבר בשעת השבועה הוא נשבע על שקר, שלא כמו הנשבע לעשות מעשה, להרע או להיטיב וכל השבועות האחרות שאדם מבטא. שבהן אין אנו דנים אם אמר אמת או שקר, הוא נשבע וכעת הוא מחויב לקים את שבועתו. ואולם, ר"ע קורא את הפסוק אחרת. לפי ר"ע עִקרו של הפסוק הוא לא המלים "להרע או להיטיב", לא הפרטים הם עִקר הפסוק. עִקרו של הפסוק הוא (יא) "תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם ... לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה".[[2382]](#footnote-2382) לדעת ר"ע האדם מתחיב לא על שעבר על שבועתו אלא על עצם השבועה שהיתה שקר. לכן, ר"ע סובר שהנשבע מתחיב גם אם נשבע שלא לאכול ואכל פחות מכשעור אכילה, משום שלא על האכילה הוא מתחיב אלא על השבועה. לדברי ר"ע האיש מדבר ומביא קרבן, כלומר: חיב קרבן על הדִבור, על בטוי השפתים. ר"ע לשיטתו שסובר שגם העובר על שבועה עתידית עובר על שבועת שקר ומתחייב על השקר שהוציא מפיו שנמצא למפרע שהוא שקר[[2383]](#footnote-2383). משום כך, לפי ר"ע אין מקום להבחין בין להבא לבין לשעבר.

אחרי המלים "לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב" הוסיפה התורה את המלים "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה", התורה מחיבת לאו דוקא על להרע או להיטיב, אלא על כל בטוי. אבל דוקא בטויים (ד) הדומים ללהרע או להיטיב. והשאלה שבה נחלקו התנאים היא עד כמה יש להרחיב את הכלל. (הגמ' אומרת שר"ע ור' ישמעאל לשיטתם, ר' ישמעאל לומד בכלל ופרט ור"ע ברבוי ומעוט).

ר' ישמעאל אומר שהרעה והטבה כוללת גם שאר דברים, אבל לא שבועה על העבר. לא הרי ההבדל בין הטבה והרעה לבין שאר דברים, כהרי ההבדל בין התחייבות לעתיד לבין שבועה על העבר. שתי דרכים בהבנת ההבדל בין עבר ועתיד לבין הרעה והטבה לשאר דברים, ושתיהן אחת. א. שבועה לעתיד היא סוג אחר של שבועה (ו) כי היא התחייבות ולא הצהרה על אמתת דבר שכבר היה. היא שבועה מסוג התחייבות, על סוג זה נאמר "תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב". ב. במקרה של שבועה לעתיד (ה) העובר עליה יעבור בשעה שלא יקיים את שבועתו, ולא השבועה עצמה היא עברה.

שבועת בטוי שפתים, שנאמר כאן שחייבים עליה קעו"י, היא דוקא בדרך זו. שבועת שוא ושקר הוא גם על מקרים אחרים, ולכן לוקה גם על מקרים אחרים.

לפי ר"ע, שמרחיב את החיוב גם למי שנשבע על העבר, נחלקו אמוראים עד כמה יש להרחיב את החיוב; לדעת שמואל החיוב חל דוקא על מי שנשבע על מה שהוא עצמו עשה בעבר, וכמו שהוא מתחיב בלהרע או להיטיב, כך הוא מתחיב על אמירתו שהרעתי או שהטבתי. אבל רב חולק על כך ואומר שכיון שממילא החיוב הוא לא רק על הרעה והטבה, הרי שאין מקום להבחין בין מעשה שהנשבע עשה בעבר לבין מי שנשבע על מה שעשה חברו בעבר. ברור שאי אפשר לחיב אדם שנשבע על מה שיעשה חברו בעתיד, זה לא בידו, וזה לא "נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב". אבל אם (י) ממילא נשבע על העבר, מה לי הוא ומה לי חברו?

מלבד שבועת בטוי שפתים, מחייבת כאן התורה בקעו"י גם את הנשבע שאינו יודע עדות. מלבד הפסוקים שהזכרנו לעיל העוסקים בנשבע לבטא בשפתים, נאמר כאן גם "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנו". למה הוצרך הכתוב להזכיר את שבועת העדות בפני עצמה, הלא היא בכלל השבועה להרע או להיטיב? לפי מי שסובר שאין בכלל שבועת בטוי אלא שבועה על העתיד, או שבועה על העבר שיכול להשבע כמותה על העתיד, ברור מדוע צריך להזכיר כאן גם את שבועת העדות בפ"ע, שאל"כ אינה בכלל להרע או להיטיב ואין מתחייבים עליה קעו"י, אבל למי שסובר שהתורה מחייבת על שבועת בטוי מעין זו, למה הוזכרה כאן שבועת העדות? הלא היא בכלל שבועת בטוי.

על כך משיבה הגמ': שבועת העדות נזכרה כאן כי התורה באה ללמד בה דין בפני עצמו: שעל שבועת העדות חייב גם אם נשבע בזדון, ולא נעלם ממנו דבר, שהרי לא (ז) נאמר בה "ונעלם ממנו" (בנגוד לעברות האחרות שנאמרו כאן, שחייבים עליהן קעו"י, שבהן נאמר "ונעלם"). וסברה היא, הלא טעמו של חיוב הקרבן בשבועת העדות ושבועת הפקדון הוא כדי שלא יחטא האדם וכדי שיאמר את האמת, ומה הועלנו אם כשהוא משקר בזדון הוא פטור? לא בכדי לא כתבה כאן התורה "ונעלם ממנו".

נמצא שחייב קעו"י על שבועת בִטוי שפתים אם נשבע בשגגה, כלומר אם נעלם ממנו, וחיב על שבועת העדות בין אם נשבע בשגגה ובין אם נשבע בזדון. עם זאת, אינו מתחייב שני קרבנות על שבועה אחת, גם אם נשבע שבועת העדות בשוגג, כי נאמר (ח) כאן "וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". כלומר: קרבן עולה ויורד בא על אחת מהעברות המנויות כאן, לא על שתים מהן יחד.[[2384]](#footnote-2384) לדעת רבא אין צֹרך בלִמוד זה, (ט) התורה עסקה בשבועת העדות לחוד ובשבועת בִטוי לחוד, כי כל אחת מהן עומדת בפני עצמה. ראשית נאמר ש"נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנו", ואח"כ מלמדת התורה דין אחר על מקרה אחר, שבו אין עדות "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". כל אחד מהדינים האלה עומד בפני עצמו. רבא עוד מוסיף ואומר שיש כלל כזה: בכל מקום שבו הוסיפה התורה ודנה באחד הפרטים של הכלל בפ"ע, אין מתחייב עליו עוד פעם בגלל הכלל. התורה הבדילה אותו מהכלל כֻלו ואין לך בו אלא מה שנאמר בו.

ר' ישמעאל אומר (א) אינו חייב אלא על העתיד לבא שנאמר להרע או להיטיב אמר לו ר"ע א"כ אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין אמר לו מריבוי הכתוב אמר לו אם (ב) ריבה הכתוב לכך ריבה הכתוב לכך.

להרע או להיטיב אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה שאין בהן הרעה והטבה מנין תלמוד לומר או נפש כי תשבע לבטא בשפתים אין לי אלא להבא לשעבר מנין תלמוד לומר לכל אשר יבטא האדם בשבועה (ב) דברי רבי עקיבא רבי ישמעאל אומר (ג) להרע או להיטיב להבא אמר לו רבי עקיבא אם כן אין לי אלא דברים שיש בהן הטבה והרעה דברים שאין בהן הרעה והטבה מנין אמר לו מרבוי הכתוב אמר לו אם ריבה הכתוב לכך ריבה הכתוב לכך.

מאי ר' עקיבא דדריש ריבויי ומיעוטי דתניא (יא) או נפש כי תשבע ריבה להרע או להיטיב מיעט לכל אשר יבטא האדם חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט דבר מצוה ור' ישמעאל דריש כלל ופרט או נפש כי תשבע לבטא בשפתים כלל להרע או להיטיב פרט לכל אשר יבטא האדם חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט (ד) מה הפרט מפורש להבא אף כל להבא אהני כללא לאתויי אפי' דברים שאין בהן הרעה והטבה להבא אהני פרטא למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה לשעבר איפוך אנא א"ר יצחק (ה) דומיא דלהרע או להיטיב מי שאיסורו משום בל יחל דברו יצאתה זו שאין איסורו משום בל יחל דברו אלא משום בל תשקרו רב יצחק בר אבין (ו) אמר אמר קרא או נפש כי תשבע לבטא בשפתים מי שהשבועה קודמת לביטוי ולא שהביטוי קודמת לשבועה יצא זה אכלתי ולא אכלתי שהמעשה קודם לשבועה.

בכולן נאמר ונעלם וכאן לא נאמר ונעלם (ז) לחייב על המזיד כשוגג.

לאחת (ח) מאלה לאחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שתים.

אמרו ליה רבנן לאביי אימא במזיד מיחייב חדא בשוגג מיחייב תרתי אמר להו לאו היינו דאמרי לאחת אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שתים ואי במזיד מי איכא תרתי רבא אמר (ט) משום דהוה דבר שבכלל ויצא לידון בדבר החדש אין לך בו אלא חידושו בלבד.

ורב (י) כי לא מחייבי רבנן בלאו והן דכתיב להרע או להיטיב בהדיא אבל להבא ולשעבר דמריבויא דקראי אתו מחייבי.

#### מה היתה שגגתו

נאמר כאן "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". מדובר על אדם שמבטא בשבועה. אדם בר דעת שמבטא בשבועה. כלומר: הוא נשבע ויודע שנשבע, הוא מודע לשבועתו. אין מדובר כאן על אנוס שאינו מבין. והדבר פשוט, הלא בכל התורה כֻלה האנוס פטור.

מדובר אפוא על אדם שנשבע בידיעה, ולאחר מכן נעלם ממנו הדבר. גם כאן אין התורה מחיבת חטאת אלא בשגגה, כמו בכל חטא שאינו מתחייב קרבן אא"כ היה שוגג.

התורה מספרת שנעלמה ממנו השבועה. האיש שכח שנשבע ולכן חטא. נחלקו אביי ורב יוסף בשאלה מה הדין אם זכר את שבועתו אך טעה בחפץ, וסבר שהוא אינו החפץ שעליו נשבע. אביי סובר שמה בכך, סוף סוף עבר על שבועתו בשוגג. אבל רב יוסף אומר שהפרשיה לא הזכירה את החפץ אלא את השבועה. הפרשיה לא חִיְּבה אלא במקרה שבו השבועה היא שנעלמה ממנו[[2385]](#footnote-2385).

האדם בשבועה פרט לאנוס ונעלם פרט למזיד ממנו שנתעלמה ממנו שבועה יכול שנתעלמה ממנו חפץ ת"ל בשבועה ונעלם על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ.

#### פיו ולבו

נאמר כאן "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה".

מה יהיה דינו של אדם שנשבע בשגגה, אדם שהתכון לדבר אחד ואמר דבר אחר?

התורה דִברה על אדם שמבטא בשפתים. אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם. מכאן שדִבור השפתים הוא הקובע והוא המחיב.

אמנם בסוף הפסוק נאמר "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה" ולא נאמר שם "בשפתים". בפשטות, לא נאמר שם בשפתים משום שהדבר כבר אמור בראש הפסוק, והפסוק ממשיך שם את מה שנאמר בראשו. אעפ"כ דורשת משם הבריתא שאם גמר בלבו להתחיב – הרי הוא מתחיב. אע"פ שלא הוציא בשפתיו.

אבל שמואל דורש שכיון שנאמר "בשפתים" אינו חיב אלא על מה שהוציא בשפתיו. וכך הוא יבאר גם את הבריתא. הנשבע אינו מתחיב עד שיבטא בשפתיו בדיוק את אשר סבר בלבו, וכפי שידוע בכמה מקומות שאינו מתחיב עד שיהיו פיו ולבו שוים.

#### נדבת הלב

בעוד מקום מצאנו שהחיוב תלוי בדִבור השפתים. בפרשת כי תצא נאמר: "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ". מדובר כאן על נדבה לה', כלומר הקדש, והתורה מנמקת את החיוב בכך שדברת בפיך. "אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ". ממילא למדנו שאינו מתחיב על הרהור הלב, כמו שלמדנו לעיל. (הפסוק "מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ" עוסק בפשוטו בהקדש, אם כי חכמים דרשוהו לנדרים רבים. ובפשטות נראה שהפסוק עוסק אמנם בהקדש, אבל בנדר להקדש, וטעם החיוב הוא שנדר, לכן מסתבר שאפשר ללמוד משם לנדרים רבים, אבל הדינים האמורים שם נוהגים בעִקר בנדרי הקדש, בהם עוסק הפסוק).

מהפסוק לעיל עולה שאין אדם חיב על נדר שלא נאמר בשפתים. ואולם, כאשר ה' מצוה את משה על המשכן נאמר "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי". ע"פ צווי זה צוה משה את ישראל: "קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַה’ כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ אֵת תְּרוּמַת ה’", ואכן, כשקיימו ישראל את הצווי הזה נאמר "וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים כֹּל נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חָח וָנֶזֶם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלִי זָהָב וכו'". גם בדה"י אנו מוצאים "ויַּעַן יְחִזְקִיָּהוּ וַיֹּאמֶר עַתָּה מִלֵּאתֶם יֶדְכֶם לַה’ גֹּשׁוּ וְהָבִיאוּ זְבָחִים וְתוֹדוֹת לְבֵית ה’ וַיָּבִיאוּ הַקָּהָל זְבָחִים וְתוֹדוֹת וְכָל נְדִיב לֵב עֹלוֹת". בכל המקרים האלה המצֻוִּים להביא הם נדיבי הלב, ומכאן נראה שבנדבת הלב לבדה הדבר תלוי[[2386]](#footnote-2386). אמנם, ע"ד הפשט אפשר לפרש שכיון שלבם נדבם, אפשר לבקש מהם, וכיון שלבם נדבם הביאו. ודאי שא"א לחיב אדם רק על סמך שגמר בלבו. אבל חכמים דורשים שלהקדש די בגמירה בלבו.

עם זאת, אין דין זה אמור אלא בהקדש. דוקא שם נאמר שהמחשבה מועילה ללא דִבור. הגמ' כאן אומרת שיש שני כתובים הבאים כאחד (יש שפרשוהו על ההקדש ותרומת המשכן, ויש שפרשוהו על תרומה וקדשים) ואין דינים אלה נוהגים אלא בהקדש. ויתכן שגם בהקדש זו אסמכתא בעלמא.

בשפתים ולא בלב גמר בלבו מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם בשבועה.

אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים.

אמר רב ששת הא לא קשיא הכי קאמר בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא גמר בלבו סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא.

אמר רב ששת תריץ ואימא הכי בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם.

מוצא שפתיך תשמור ועשית אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב.

שאני התם דכתיב כל נדיב לב וניגמר מינה משום דהוו תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד.

שבועות כו: - ראה שבת סח:סט.

### ויקרא ה ד, שבועות כז.

#### שבועה על מצוה

כאמור לעיל, התורה מחייבת בקרבן עולה ויורד את הנשבע. חיוב זה אמור במלים: "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". כלומר: התורה מחיבת אדם שנשבע והתחייב להרע או להיטיב, אך הדבר נעלם ממנו ולכן שגג בשבועה זו.

מדובר על הנשבע לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב, לשון הפסוק "לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה". תפקידה של שבועה הוא לאפשר לאדם לחייב את עצמו בחיובים שונים. כדי ליצור הסכמים מחייבים בין אדם לחברו ובין אדם לקונו (כפי שבארנו בנדרים עז:עח.). מדובר כאן על אדם שמבטא, כדרך שמבטאים אנשים בשבועה, ומקבל על עצמו התחייבות שאינו מחויב בה.

האדם הזה נשבע "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה". יש דברים שדרכם של בני אדם להתחייב עליהם בשבועה. וקל להבין מה הם הדברים האלה: מעשים שאדם רשאי לעשותם ורשאי שלא לעשותם, והאיש הזה קבל על עצמו לעשותו.

מכאן שמדובר על אדם שנשבע לעשות דבר שאינו מחויב בו. להרע או להיטיב, כאשר הוא רשאי או להרע או להיטיב, והוא מקבל על עצמו אחד מהם. מדובר על אדם שרשאי להרע ורשאי להיטיב. רשאי לעשות את המעשה שהוא מתחייב בו ורשאי לא לעשות, והוא מקבל על עצמו את אחד הצדדים, לעשות או לא לעשות. אם אינו רשאי לעשות – לא יועיל אם התחייב שלא לעשות, ואם אינו רשאי שלא לעשות – לא יועיל אם יתחייב לעשות. מעשה זה אינו בכלל "לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה". אבל כל דבר שאדם רשאי לעשות – אם התחייב בשבועה, חייב לעשות. יכול להשבע להרע או להיטיב. כל דבר הטבה או הרעה שרשאי לעשות[[2387]](#footnote-2387). בכלל הזה בין לעצמו ובין לאחרים, ובלבד שזה דבר שהוא רשאי. כך דורשים חכמים. ודאי וודאי שיכול לקבל על עמו לעשות מעשה להיטיב עם אדם אחר, שהוא רשאי לעשותו ורשאי שלא לעשותו. הלא על זה עצמו נאמר "לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב", ולכך נועדה השבועה. (וממילא משמע שמדובר בדבר הרשות, שאל"כ למה נועד דין זה). לכן, אומרים חכמים שאינו חיב אלא על שבועה לעשות דבר שרשאי לעשותו ורשאי שלא לעשותו.

אבל ריב"ב אומר שלא משמע בפסוק שיהיה חיב רק אם הוא רשאי גם שלא לעשותו או לעשות להפך, מדובר בפסוק על מקרה שבו אדם קִבל על עצמו דבר שרשאי לעשותו ורשאי שלא לעשותו, או שקִבל שלא לעשות דבר שרשאי לעשותו ורשאי לא לעשותו. אבל אין חשיבות לשאלה אם הוא רשאי לעשות את ההפך. לכן סובר ריב"ב שאפילו אם אדם קִבל על עצמו לעשות מעשה שהוא רשאי לעשותו ואינו רשאי שלא לעשותו – גם אז הוא מתחיב. די בכך שהוא רשאי לעשותו. וק"ו אם מצוה לעשותו. ואולם, גם ריב"ב מודה שמי שהתחייב התחייבות הסותרת התחייבות קודמת, כגון מצוה, אין שבועתו חלה.

א"ר יהודה בן בתירא מה אם הרשות שאינו מושבע עליו מהר סיני הרי הוא חייב עליו מצוה שהוא מושבע עליה מהר סיני אינו דין שיהא חייב עליה אמרו לו לא אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהן תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהן שאם נשבע לבטל ולא ביטל פטור.

יכול נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל יהא חייב ת"ל להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אוציא נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל שהוא פטור יכול נשבע לקיים את המצוה ולא קיים שיהא חייב ת"ל להרע או להיטיב מה הרעה רשות אף הטבה רשות אוציא נשבע לקיים את המצוה ולא קיים שהוא פטור יכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע יכול יהא פטור ת"ל להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע שהרשות בידו יכול נשבע להרע לאחרים ולא הרע שיהא חייב ת"ל להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות אוציא נשבע להרע לאחרים ולא הרע שאין הרשות בידו מנין לרבות הטבת אחרים ת"ל או להיטיב ואיזו היא הרעת אחרים אכה את פלוני ואפצע את מוחו.

וממאי דקראי בדבר הרשות כתיבי דלמא בדבר מצוה כתיבי לא ס"ד דבעינן הטבה דומיא דהרעה והרעה דומיא דהטבה דאקיש הרעה להטבה מה הטבה אינה בביטול מצוה אף הרעה אינה בביטול מצוה הרעה גופה הטבה היא ואקיש הטבה להרעה מה הרעה אינה בקיום מצוה אף הטבה אינה בקיום מצוה הטבה גופה הרעה היא אי הכי בדבר הרשות נמי לא משכחת לה אלא מדאיצטריך או לרבות הטבת אחרים ש"מ בדבר הרשות כתיבי דאי ס"ד בדבר מצוה כתיבי השתא הרעת אחרים איתרבי הטבת אחרים מיבעיא.

### במדבר ה כב, שבועות כט:

#### שבועה בענית אמן

כשהכהן משביע את האשה השוטה נאמר "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן". האשה עונה אמן אמן ובכך היא מושבעת. למדנו מכאן שעניית אמן היא כשבועה עצמה.

אפשר ללמוד זאת גם ממעמד הברכה והקללה בהר גריזים והר עיבל. גם שם הכהנים הם האומרים את נוסח השבועה, והעם עונה אמן.

אמר שמואל כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי דכתיב ואמרה האשה אמן אמן.

### דברים יט יז, שבועות ל.

#### העומדים לפני השופט

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ.

נושא הפרשיה הוא העדים. אך באמצע הפרשיה נזכר הפסוק "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים וכו'". הפסוק הזה, כשהוא נקרא במנֻתק מהקשרו, נראה כעוסק בבעלי הדין ולא בעדים. אבל אם נפרש אותו כך – לא ברור למה הוא נזכר כאן ומה מקומו בפרשיה זו. לכן אומרות הבריתות שגם הפסוק הזה עוסק בעדים[[2388]](#footnote-2388). (וכפי שבארנו בסנהדרין י., בסנהדרין לז: ובמכות ה:ו.). העדים הם שני האנשים אשר להם הריב (בודאי בפרשה הזאת, בה העדים הם אלה הבאים לריב עם בעלי הדין)[[2389]](#footnote-2389). העדים הם אלה שצריכים לעמוד בפני ביה"ד, במקרה זה, עדי השקר אשר להם הריב. אך תמיד העדים, שהם אלה שידם תהיה בראשונה בנדון, הם העומדים לפני ה' ולפני הכהנים והשופטים.

ומכאן שהעד הוא מיוצרי הדין ולא רק מקור מידע לדיינים. העד הוא המבצע את גזר הדין. התורה הטילה על כל אדם לעשות צדק, אלא שהוא זקוק לאִשור בית הדין. לכן העד הוא זה שידו תהיה בנדון.

הבריתא הראשונה המובאת בגמ' לומדת שהפסוק עוסק בבעלי הדין, כפשוטו. אלא שהם אמורים במלים "אשר להם הריב". לכן הרישא, "ועמדו שני האנשים" עוסקת בעדים[[2390]](#footnote-2390). אלא שהדרשה הזאת תמוהה, כפי שאומרת הגמ' כאן. הגמ' דוחה את הלִמוד הזה ואומרת שממבנה הפסוק בהכרח "אשר להם הריב" מתייחס לאותם שני אנשים האמורים ברישא, לא נאמר "שני האנשים ואשר להם הריב". יתר הבריתות המובאות כאן לומדות מכך שמדובר כאן על שני אנשים שאלה עדים. שהרי בעלי הדין יכולים להיות גם יותר משנים ויכולים להיות גם נשים. אמנם קשה, שהרי הפרשיה פתחה בפירוש ואמרה "עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר". ומכאן יש להקשות אפוא על הדרשה של הבריתא, וכי שנים מעדים שלשה אינם מעדים? ואדרבה, בעלי הדין הם בד"כ שנים. כיון שכל הדרשות האלה נדחות, מביאות כל הבריתות לִמוד נוסף: המלה "שני" נזכרת פעמַים בפרשיתנו. נאמר "עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים .... וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’". וכיון שהנושא של הפרשיה הוא עדות העדים, והפרשיה פותחת בשני עדים, יש מקום לומר ששני האנשים המוזכרים כאן הם שני העדים שבראש הפרשה. שאל"כ – לשם מה הובא כאן הפסוק "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה’". מה מקומו בפרשתנו?

וממילא למדנו ששני העדים הם חלק מהדין. הם האנשים אשר להם הריב.

(ולכן המדרשים כאן דורשים גם ש"שני האנשים" הם העדים, וגם ש"שני האנשים" הם בעלי הדין, כי התורה מלמדת כאן שהעדים הם חלק מהדין. אמנם, אפשר היה להסביר שדוקא כאן העדים הם חלק מהדין, כי בסופו של הדין דנים את העדים. אבל מ"מ למדנו שבכל דין העדים הם חלק מהדין, כי בכל דין השופטים צריכים לדרוש היטב ולברר האם העד דובר אמת, כאמור בפרשיה כאן).

בדומה לכך, פרשית מלקות עוסקת בהכאת הרשע, וא"כ למה היא פתחה בריב בין אנשים? אם יהיה ריב בין אנשים יאמרו השופטים פלוני חיב לשלם לפלוני, מכות מנין? לכן מבארים חכמים שהעדים גם הם בעלי דין בדין שהם מעידים עליו, שהרי הם הממונים על עשיתו.

ואעפ"כ דורש מכאן התנא של הבריתא הרביעיתמט שמצוה על בעלי הדין שיעמדו. משמע שהוא אכן מפרש את הפסוק כפי שעולה ממנו – שהוא עוסק בבעלי הדין. אמנם, ר' יהודה מפרש שהמצוה היא לא מפני שנאמר "ועמדו" אלא מפני שנאמר "בצדק תשפט". ומי שאכן מצֻוֶּה דוקא לעמוד, כדברי עולא בהמשך הסוגיא, הם העדים.

ועם כל זה דרשת "ועמדו" אינה דרשה גמורה. הדרשות אינן מוחלטות, שהרי אפשר להושיב צורבא מרבנן, ואם רצו להושיב את בעלי הדין מושיבים. והיום אין אנו מעמידים כי אין לנו כח להעמיד. וכן נראה בפשט הפסוקים שלא באה התורה לחיב במצות עשה שיעמדו, אלא אגב תאור המקרה נאמר שהם עומדים, כלומר שהם מתייצבים לפני ביה"ד וביה"ד שומע את דבריהם. העמידה היא לאו דוקא עמידה על הרגלים.

עם זאת, הגמ' מסכמת ואומרת שהעדים ודאי צריכים לעמוד.

ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר ואם נפשך לומר נאמר כאן שני ונאמר להלן שני מה להלן בעדים אף כאן בעדים.

ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין אמרת וכי שנים באים לדין שלשה אין באין לדין ואם נפשך לומר נאמר כאן שני ונאמר להלן שני מה להלן בעדים אף כאן בעדים.

ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין אמרת וכי אנשים באין לדין נשים אין באות לדין ואם נפשך לומר נאמר כאן שני ונאמר להלן שני מה להלן בעדים אף כאן בעדים.

ועמדו שני האנשים מצוה לבעלי דינין שיעמדו אמר ר' יהודה שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין איזהו אסור שלא יהא אחד עומד ואחד יושב אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך.

בצדק תשפוט עמיתך שלא יהא אחד יושב ואחד עומד אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך ד"א בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבירך לכף זכות.

### שמות כג ז, שבועות לא.

#### רחיקה מדבר שקר

לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ: מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע: וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִים.

מתֹכן הצוויים האמורים בפסוקים אלה, מתברר שהפסוקים האלה פונים אל יושבי ביה"ד. היושבים בביה"ד צריכים להזהר משקרים, הן רשמית והן מעשית. כלומר: לא להצמד לאמת העולה מהעדויות הרשמיות כדי להוציא פסק שהוא שקר, ומנגד – לא לשקר בביה"ד ע"מ להוציא פסק שהוא אמת. יש לרחוק מכל דבר שקר ומכל מה שעלול להביא לידי שקר. נאמר כאן "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק". בכלל זה כל דבר שעלול להביא לידי שקר.

יתר על כן, גם תלמיד היושב בביה"ד מצֻוֶּה להביא לידי כך שיֵֵצֵא הדין אמת. וגם בעלי הדין מצֻוִּים שלא לשקר אפילו כדי להוציא דין אמת. כל היושבים בבית הדין מצֻוִּים לרחוק מדבר שקר.

עוד נאמר:

לֹא תַעֲשׂוּ עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פְנֵי דָל וְלֹא תֶהְדַּר פְּנֵי גָדוֹל בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ.

לפי זה, כל מי שעושה מעשה שיכול להביא לידי עשית עול במשפט ולידי שפיטה שלא בצדק, עובר על מצוות אלה. יש להמנע מכל מעשה שעלול לסכל את השפיטה בצדק, משום שאנו מצֻוִּים לשפוט בצדק ולא לעשות עולמו.

מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו ת"ל מדבר שקר תרחק מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן מנין שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה שלא יאמר הואיל והעדים מעידין אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר עדים תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר מנין שלא ישתוק תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לתלמיד שרואה את רבו שטועה בדין שלא יאמר אמתין לו עד שיגמרנו ואסתרנו ואבננו משלי כדי שיקרא הדין על שמי ת"ל מדבר שקר תרחק מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד מנין שלא יצטרף עמו תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לנושה בחבירו מנה שלא יאמר אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים שלא יאמר אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לבית דין כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר תלמוד לומר מדבר שקר תרחק מנין לשלשה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלוקו ת"ל מדבר שקר תרחק מנין לשנים שבאו לדין אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה שאומרין לו לבוש כמותו או הלבישהו כמותך ת"ל מדבר שקר תרחק מנין לדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק מנין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק.

### שמות כג א, שבועות לא.

#### שמע שוא

לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: ס לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת: וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ.

גם הפסוקים האלה עוסקים ביושבי בית הדין. הם מצֻוִּים שלא לשאת שמע שוא. השופט הוא המצֻוֶּה שלא לשאת שמע שוא, אבל אם יבא אדם ויאמר לשופט דבר שוא, נמצא שבמעשהו השופט נושא שמע שוא, ואם כך – הרי עשה מעשה אסור.

לא תשא לא תשיא.

### שמות יח יג, שבועות לא:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לִשְׁפֹּט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֹד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֹּקֶר עַד הָעָרֶב: וַיַּרְא חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדֶּךָ וְכָל הָעָם נִצָּב עָלֶיךָ מִן בֹּקֶר עַד עָרֶב.

התורה מספרת לנו כאן שמשה שפט לבדו את העם, ויתרו שאל אותו מדוע הוא שופט לבדו. לשון התורה היא "וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לִשְׁפֹּט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֹד הָעָם ... מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדֶּךָ וְכָל הָעָם נִצָּב עָלֶיךָ....", לפי דרכנו למדנו שבדרך כלל השופט יושב והעם עומד לפניו. שהרי עינינו הרואות שכך נהג משה.

אמר רב הונא מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה דכתיב וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם.

### ויקרא ה א, כא-כב, שבועות לא.:, לב.

#### מי חיב בשבועת עדות

ברשימת החייבים קעו"י אנו מוצאים:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ.

מדובר כאן על מי ששמע קול אלה. לא נאמר כאן שהוא נשבע, נאמר שהוא שמע קול. האיש הזה, ששמע קול אלה, מתחייב על כך שלא יגיד.

בחיובי אשם אנו מוצאים:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וכו'

כאן לא נאמר שהוא שמע קול אלה. כאן נאמר שהוא מכחש בעמיתו ונשבע על שקר. כל המכחש בעמיתו, גם אם לא שמע קול אלה אלא נשבע מעצמו, חיב.

ומנגד: בשבועת העדות נאמר "ושמעה קול אלה". בשבועת הפקדון נאמר "ונשבע על שקר". מכאן עולה שהעד חייב גם אם לא נשבע אלא רק שמע קול אלה. אך המכחש בחברו בפקדון, מתחייב על השבועה עצמה. ולכן מתחייב רק אם היא יוצאת מפיו.

ואולם, עם ההבדל הזה בנסוח הפסוקים, שני המקרים שהוזכרו כאן דומים מאד זה לזה. בשניהם יש תובע, והוא דורש דבר מה מהאיש הנשבע, והאיש נשבע לו. בשניהם פותחת התורה ואומרת: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא", ובשניהם האיש חיב קרבן.

לפי זה תשאל השאלה: בשבועת העדות הזכירה התורה שהאיש שמע קול אלה, ובפקדון אמרה התורה שנשבע על שקר. מה יהיה הדין במקרים ההפוכים, אם בפקדון שמע קול אלה, או בעדות אם נשבע על שקר? האם אפשר ללמוד מן הסברה שמן הסתם המקרים זהים, והתורה אמרה כך וה"ה כך, או שעד מתחיב דוקא על שמיעת קול אלה, ונתבע בפקדון מתחיב דוקא אם נשבע על שקר?

האמוראים מבארים שאכן לומדים ממקרה למקרה, אלא שנחלקו חכמים בפרטי הדבר. לדעת ר"מ  (א) אכן אין הבדל בין שתי השבועות האלה, ובשני המקרים חיב על כל שבועה, בין אם נשבע מעצמו (ג) ובין אם שמע קול אלה. אבל חכמים מגבילים את הדבר, משום שלא סביר שכל מי שישמע קול אלה יתחיב. לכן הם מבארים (ב) שאם השביעוהו אחרים אינו מתחיב אלא אם השביעוהו בבית דין. לא כל אדם יכול להשביע אחר על דעת עצמו.

על שלש עברות חִיְּבה התורה קעו"י, על נפש כי תחטא, ששמע אלה והוא עד ולא יגיד. על נפש שתגע בכל טמא, ועל נפש כי תבטא להרע או להיטיב ונעלם ממנו. כנגדם מובאים מיד שלשה חיבי אשם[[2391]](#footnote-2391). אחד מהם, עוסק גם הוא במי שאִבֵּד ממון ע"י שבועת חברו. "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וכו'". כיון שבשבועת הפקדון חיב בכל דרך שבה נשבע, לומד ר"מ שגם בשבועת העדות חיב בכל דרך שבה נשבע, הן מפי עצמו והן מפי אחרים. אלא שנחלקו ר"מ וחכמים האם כאשר נשבע מפי עצמו בשבועת העדות חיב גם מחוץ לב"ד, ר"מ אומר שחיב, כמו בשבועת הפקדון. וחכמים אומרים שכיון שממילא אין מתחיבים על שבועת העדות אלא בב"ד (כפי שנבאר להלן), אע"פ שלמדנו משבועת הפקדון שגם הנשבע מפי אחרים חיב, אינו חיב אא"כ נשבע בב"ד, ככל שבועת העדות. (אמנם רב פפא מפרש את דברי חכמים אחרת: חכמים אינם לומדים משבועת הפקדון לשבועת העדות. הם לומדים מדיני שבועת העדות עצמם. אם חיב בשבועת העדות כששמע קול אלה אע"פ שלא נשבע מעצמו, (ה) ק"ו שאם נשבע מעצמו חיב. ודוקא בב"ד. מחוץ לב"ד הרי היא ככל שבועה ואינו חיב אא"כ אמר את השבועה או אמר אמן, ככל שבועה אחרת).

#### על איזו עדות חיב

למדנו אפוא את דיני שבועת העדות מדיני שבועת הפקדון. כפי שבארנו לעיל, התורה מחיבת בקעו"י את "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ", והיא מחיבת אשם את "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה". והמקרים (ז) דומים מאד זה לזה. בשני המקרים יש תובע, והוא דורש דבר מה מהאיש הנשבע, והאיש נשבע לו. בשני המקרים (ח) מדובר על "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא", והיא נשבעת, על (ו) אחת מכמה אפשרויות: או על "וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" או "בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה"[[2392]](#footnote-2392). המקרים דומים מאד זה לזה. בשני המקרים (יא) מתחיב האדם על שבועה שנשבע לחברו (יב) בינו לבינו. בשני המקרים יש אדם שמשביע את חברו על אחת מכמה אפשרויות, והלה (ח) חוטא לה' ונשבע על שקר ולכן חיב קרבן.

מכאן נשיב על השאלה על איזו עדות חיב האיש קרבן. מדובר כאן על שבועה בין אדם לחברו. יש כאן משביע שזקוק לעדות שביד חברו ולכן הוא משביע אותו. בדומה לאותו בעל פקדון או תשומת יד שיש לו ממון ביד חברו ולכן הוא משביע אותו. שבועת העדות גם היא כלי הבא לאפשר לאדם לגבות ממון שבידו ע"י שבועה. מכאן מסתבר שגם שבועת העדות חלה על עדות שעל ידה יכול התובע לזכות בממון, והנשבע על שקר גרם לו להפסיד את אותו ממון משום שלא הגיד את דברו. דבר (טז) הדומה לתביעת הממון שעליה משביע התובע את הנתבע ומחיב אותו אשם על שבועת שקר.

ריה"ג ור"ע לומדים דין זה מפרשית שבועת העדות עצמה, בלי להזקק להשואה בין פרשיה זו לפרשית שבועת הפקדון. ריה"ג (ט) למד מכך שנאמר כאן "או ראה או ידע", הרי שמדובר על עדות ממון שדי בה בראיה או ידיעה ואין צֹרך בשתיהן יחד. ר"ע למד מהפסוק האמור בסיום תיאור החיבים קעו"י: "וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ". דורש (י) ר"ע יש מאלה שהוא חיב ויש מאלה שהוא פטור. שתי הדרשות קשות. על דרשתו של ריה"ג אפשר להקשות שמא כל דבר כעניינו. בממון די בראה או ידע, ובנפשות ומכות גם ידע וגם ראה. על ר"ע קשה ש"אחת מאלה" לפי פשוטו הוא אחת העברות שחיב עליהן קעו"י. וגם אם לא – מדוע למעט דוקא דיני נפשות ומכות ולרבות דוקא ממון. אך נראה שהדבר נלמד מן הסברה. למה חיבה תורה קרבן את העד שלא מגיד אם ישביעוהו? כדי שיוכל התובע להשביעו. בדומה לשבועת הפקדון שאף היא נועדה למטרה דומה. (והגמ' אכן אומרת (יג) שגם ר"ע סומך על ההשואה לשבועת הפקדון, אלא שבדרשתו הוא מוסיף עוד הבחנה על ההשואה בין השבועות, ומגביל את המקרים שעליהם חלה שבועת העדות).

אם נסכם, נאמר כך: ר"א ור"ש לומדים מהדִמוי לשבועת הפקדון. ר"א לומד בג"ש מהדִמוי בין הלשון "וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע", לבין הלשון "בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ", כלומר: הדמיון בין שתי הפרשיותנב, שבשתיהן מתחיב האדם על שבועה על כמה דברים שבהם תלוי ממון חברו על ידו. ר"ש לומד מעצם הדמיון בין הפרשיות. בשני המקרים חִיְּבה התורה את מי שכפר בשבועה שיכולה לזכות את חברו בממון, וצִותה התורה שהנשבע בשקר בענין זה יביא קרבן. יתרה מכך, ק"ו – בשבועת הפקדון הכל חיבים, וחיבים על כל אחת ואחת, ואינם חיבים אלא על ממון, בשבועת העדות שלא חיבים אלא הראויים להעיד, ואינם חיבים אלא אחת, אינו דין שיהיו חיבים רק על ממון?[[2393]](#footnote-2393) דומה שבועת העדות לשבועת הפקדון. בשני המקרים מדובר על שבועה, שבה "נפש כי תחטא", היה בידה משהו, עד או ראה או ידע בעדות, פקדון או תשומת יד או גזל או עשק או אבדה בשבועת הפקדון. ובשני המקרים חיבה התורה בקרבן את העובר על השבועה.

אמנם, יש להקשות (יד) שהרי לכאורה שבועת בִטוי דומה יותר לשבועת העדות, שגם היא בקרבן עולה ויורד, ואילו שבועת הפקדון דינה באשם וחֹמש. ואם נפרש שגם שבועת בטוי נועדה לחיב אדם לעשות מעשה לחברו, נמצא שהיא דומה יותר לשבועת העדות, וא"כ תהא שבועת העדות נוגעת לכל עדות, ולאו דוקא לעדות ממון, כמו שבועת בטוי שהיא לכל אשר יבטא האדם. ואולם, למרות כל זאת שבועת העדות דומה יותר לשבועת הפקדון, מהטעמים שהזכרנו לעיל: בשתי השבועות האלה (טו) מדובר על נפש כי תחטא, יש כאן חטא, ולכן חיבה התורה קרבן גם אם חטא במזיד. כדי שיוכל אדם לתבוע את חברו ולהשביעו, וידע חברו שאם ישבע לשקר יתחיב קרבן. כיון שכך – טעם אחד לשבועת העדות ולשבועת הפקדון. ומסתבר ששתיהן אינן נוהגות אלא בממונות.

#### על מה מתחיב העד

העד אינו חיב על השבועה אלא על אי ההגדה. אחרי ששמע קול אלה – אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ. החיוב הוא על אי ההגדה, ובפשט הדברים – על אי ההגדה בב"ד, על אי ההגדה בתורת עדות. מדוע התורה מחיבת את העד על שלא יגיד? מסתבר שהתורה נתנה לבעל הדין כלי: להשביע את העד שיאמר את עדותו. (ד) לכן הסברה מחיבת שאינו מתחייב אלא במקום שבו בגלל אי עדותו הפסיד המשביע.

מכאן מפרשים חכמים, כפי שאמרנו לעיל, שאין אדם מתחיב על שבועה מפי אחרים אלא בבית דין, משום שאם ישבע בב"ד לא יוכל עוד להגיד. אבל אם נשבע בעצמו – לעולם חיב.

ולפי זה נשיב על השאלה מתי מתחיב העד. התורה אומרת: אם לוא יגיד. כלומר: הוא מתחיב רק כאשר יתברר שלא יגיד. מתי מתברר שלא יגיד? כשגרם לעצמו שלא יוכל עוד להעיד, אז מתחייב קעו"י.

בפני בית דין ושלא בפני ב"ד כו' במאי קמיפלגי אמרוה רבנן קמיה דרב פפא בדון מינה ומינה בדון מינה ואוקי באתרה קא מיפלגי ר' מאיר סבר דון מינה ומינה מפקדון (א) מה פקדון מושבע מפי עצמו חייב אף עדות מושבע מפי עצמו חייב ומינה מה פקדון בין בבית דין ובין שלא בבית דין אף עדות בין בבית דין ובין שלא בבית דין ורבנן סברי דון מינה ואוקי באתרה מה פקדון מושבע מפי עצמו חייב אף עדות מושבע מפי עצמו חייב ואוקי באתרה מה מושבע מפי אחרים (ב) בבית דין אין שלא בבית דין לא אף מושבע מפי עצמו בבית דין אין שלא בבית דין לא אמר להו רב פפא אי מפקדון גמרי לה רבנן דכולי עלמא לא פליגי דדון מינה ומינה אלא היינו טעמא דרבנן (ה) דמייתו לה בקל וחומר ומה מפי אחרים חייב מפי עצמו לא כל שכן ומדמייתו לה מקל וחומר דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה מושבע מפי אחרים בב"ד אין שלא בב"ד לא אף מושבע מפי עצמו בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא אמרו ליה רבנן לרב פפא מי מצית אמרת דלאו בדון מינה ומינה פליגי והתנן גבי פקדון שבועת הפקדון נוהגת באנשים ובנשים ברחוקין ובקרובין בכשרין ובפסולין בפני ב"ד ושלא בפני ב"ד מפי עצמו ומפי אחרים אינו חייב עד שיכפור בו בב"ד דברי ר"מ וחכ"א בין מפי עצמו ובין מפי אחרים כיון שכפר בו חייב מושבע מפי אחרים בפקדון מנא להו לרבנן דחייב (ג) לאו דגמרי לה מעדות ושמע מינה בדון מינה ומינה פליגי מההיא אין מהא ליכא למשמע מינה.

אמר אביי אמר קרא אם לא יגיד ונשא עונו (ד) לא אמרתי לך אלא במקום שאילו מגיד זה מתחייב זה ממון.

א"ל רב פפא לאביי אי הכי אימא שבועה גופא בב"ד אין ושלא בבית דין לא לא ס"ד דתניא לאחת לחייב על כל אחת ואחת ואי ס"ד בב"ד מי מחייב על כל אחת ואחת.

מנין שאין הכתוב מדבר אלא בתביעת ממון ר' אליעזר אומר (ו) נאמר כאן אואין ונאמר להלן אואין מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אואין דרוצח יוכיחו שהן אואין ומדברים שלא בתביעת ממון דנין אואין שיש עמהן שבועה מאואין שיש עמהן שבועה ואל יוכיחו אואין דרוצח שאין עמהן שבועה אואין דסוטה יוכיחו שהן אואין ויש עמהן שבועה ומדברים שלא בתביעת ממון דנין אואין שיש עמהן שבועה ואין עמהן כהן מאואין שיש עמהן שבועה ואין עמהן כהן ואל יוכיחו אואין דרוצח (יא) שאין עמהן שבועה ואל יוכיחו אואין דסוטה שאע"פ שיש עמהן שבועה (יב) יש עמהן כהן ר"ע אומר והיה כי יאשם לאחת מאלה (י) יש מאלה שהוא חייב ויש מאלה שהוא פטור הא כיצד תבעו ממון חייב ד"א פטור (ט) ר' יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר והוא עד או ראה או ידע בעדות המתקיימת בראיה בלא ידיעה ובידיעה בלא ראיה הכתוב מדבר ראיה בלא ידיעה כיצד מנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני יבואו פלוני ופלוני ויעידו זו היא ראיה בלא ידיעה ידיעה בלא ראיה כיצד מנה הודיתה לי בפני פלוני ופלוני יבואו פלוני ופלוני ויעידו זו היא ידיעה בלא ראיה ר"ש אומר חייב כאן וחייב בפקדון מה להלן (ז) אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון ועוד ק"ו מה פקדון שעשה בו נשים כאנשים קרובים כרחוקים פסולים ככשרים וחייב על כל אחת ואחת בפני ב"ד ושלא בפני ב"ד אינו מדבר אלא בתביעת ממון עדות שלא עשה בה נשים כאנשים קרובים כרחוקים פסולין ככשרים ואינו חייב אלא אחת בפני ב"ד אינו דין שלא יהא מדבר אלא בתביעת ממון מה לפקדון שכן לא עשה בו מושבע כנשבע ומזיד כשוגג תאמר בעדות שכן עשה בה מושבע כנשבע ומזיד כשוגג ת"ל (ח) תחטא תחטא לגזירה שוה נאמר כאן תחטא ונאמר להלן תחטא מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון. (תו"כ, הובא בסוגיתנו).

מתקיף לה רבה בר עולא (יד) או או ביטוי יוכיחו שהן אואין ויש עמהן שבועה ואין עמהן כהן ומדברים שלא בתביעת ממון מסתברא מפקדון הוה ליה למילף שכן תחטא מתחטא אדרבה מביטוי ה"ל למילף שכן חטאת מחטאת אלא מסתברא מפקדון ה"ל למילף (טו) שכן חטא במזיד תבעיה וכפריה ועבריה אדרבה מביטוי הוה ליה למילף שכן (יד) חטאת שירדה לחומש הנך נפישן.

ר"ע אומר והיה כי יאשם לאחת מאלה יש מאלה שהוא חייב ויש מאלה שהוא פטור הא כיצד תבעו ממון חייב תבעו ד"א פטור איפוך אנא ר"ע (יג) אאואין דר"א סמיך.

משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתים זוז ולא נתן יכול יהו חייבין ת"ל (ח) תחטא תחטא לגזירה שוה נאמר כאן תחטא ונאמר להלן תחטא (טז) מה להלן בתביעת ממון ויש לו אף כאן בתביעת ממון ויש לו.

#### זדון ושגגה

התורה מזכירה כאן שלשה חיבי קעו"י ושלשה חיבי אשם. על חלק מהם נאמר בפירוש שמתחיב דוקא אם נעלם ממנו, אך על שבועת העדות (שמחיבת קעו"י) ועל שבועת הפקדון (שמחיבת אשם) לא נאמר בפירוש שהחיוב הוא רק לעובר בשגגה:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא **וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ** וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ **וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ** וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה **וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ** וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה ...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה **בִּשְׁגָגָה** מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ ...

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: ...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם ...

המטמא את המקדש חיב קעו"י דוקא אם נעלם ממנו, גם הנשבע להרע או להיטיב חיב דוקא אם נעלם ממנו. יביא במשפט על כל נעלם. אבל על העד לא נאמר שנעלם ממנו. גם על הנשבע שבועת הפקדון לא נאמר שנעלם ממנו. והסברה מובנת: כבר כתבנו לעיל שמטרת השבועות האלה לאפשר לתובע להשביע את מי שיודע לו עדות או מחזיק את ממונו, ולפי זה ברור מדוע חיב גם בזדון.

אמנם, לגבי שבועת הפקדון יש אומרים שר"ש למד מאשם מעילות שגם על שבועת הפקדון חיב דוקא אם נשבע בשגגה, שהרי בפרשיה הסמוכה והדומה לה, כלומר בשתי הפרשיות הראשונות של אשם, נאמר "בשגגה", וה"ה לפרשית שבועת הפקדון שהיא הפרשיה השלישית של אשם. ואולם אי אפשר ללמוד כך לגבי שבועת העדות, כי על שלש עברות נאמר שחיב קעו"י, על שתים מהן נאמר בפירוש "ונעלם ממנו" ובראשונה לא נאמר, לכן מסתבר שעל עברה זו חיב גם אם לא נעלם. בפרט ששבועת העדות נאמרה ראשונה, כך שאי אפשר לומר שמה שלא נאמר "ונעלם ממנו" הוא משום שפרשיה זו היא המשך לפרשיה הקודמת. אבל לגבי שבועת הפקדון האמורה אחרונה בפרשה, אפשר לומר כך. שתי הפרשיות עוסקות במועל מעל בה' המתחיב על כך אשם וחֹמש, ולכן אפשר שהפרשיה השניה היא המשך של הראשונה ולכן התורה לא ראתה צֹרך לחזור על כל הפרטים. חיוב קרבן הוא בשגגה. כאמור, גם על כך יש חולקים.

מכדי מזיד גבי עדות מנא ליה דלא כתיב ביה ונעלם ה"נ לא כתיב ביה ונעלם אמר להו רב הונא ומאי חוכא דלמא מזיד דלאו כשוגג בפקדון ממעילה ר"ש גמר לה והיינו חוכא אדגמר לה ממעילה נגמר לה מעדות מסתברא ממעילה הוה ליה למילף שכן מעילה ממעילה אדרבה מעדות הוה ליה למילף שכן תחטא מתחטא מסתברא ממעילה הוה ליה למילף שכן מעילה בכל נהנה בקבוע חומש ואשם אדרבה מעדות ה"ל למילף שכן חטא הדיוט בשבועה תבעיה וכפריה ואואין הנך נפישין.

#### מי חיב קרבן עולה ויורד

חיבי קרבן עולה ויורד מתוארים כך:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ.

כל החוטא באחת מאלה חיב. משמע שחיב על אחת מהן, ולאו דוקא על כֻלן יחד. ומכאן משמע שחיב על כל אחת ואחת.

בפשטות – חיב על כל אחת ואחת היינו שאדם שגם נשבע שבועת בטוי, גם נשבע שבועת העדות וגם טִמא מקדש וקדשיו, חיב שלשה קרבנות. וראה דברינו לעיל שבועות כה.כו.מד. אך הגמ' עוד מוסיפה ודורשת שאם נשבע כמה שבועות עדות חיב על כל אחת ואחת. שהרי בכל אחת מהן עשה אחת מאלה. אחת מהאמורים כאן.[[2394]](#footnote-2394)

א"ל רב פפא לאביי אי הכי אימא שבועה גופא בב"ד אין ושלא בבית דין לא לא ס"ד דתניא לאחת לחייב על כל אחת ואחת ואי ס"ד בב"ד מי מחייב על כל אחת ואחת.

שבועות לד. – ראה סנהדרין לז:

### ויקרא ה א, שבועות לה.

#### עדות שחייב אם נשבע עליה

ברשימת החייבים קעו"י אנו מוצאים: "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". הפרשיה פותחת בכותרת המדברת על נפש שתחטא, כמו באשם על שבועת גזלות שגם בו נאמר: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל וכו'". כלומר: מי שלא העיד – חטא. כמו שמי שלא השיב לחברו את הפקדון חטא. האיש שלא השיב את הפקדון, הוא איש שעליו נאמר: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ...". החטא שלו כפול: הוא גם כִחש בעמיתו, וגם מעל מעל בה' בכך שנשבע. לאור הדמיון בין הפתיחה הזאת לבין הפתיחה של פרשת שבועת העדות, מסתבר שגם שבועת העדות מחייבת קרבן במקרה דומה: כאשר העד מעל מעל בה' בכך שנשבע, וחטא כלפי חברו המשביעו בכך שגרם לו להפסיד ממון שיכול היה שלא להפסידו אילו העיד העד. וכפי שבארנו לעיל, מדובר דוקא על מי שיכול חברו לזכות בממון על ידו והוא חטא ולא אִפשר לו זאת.

מכאן עולה שאין אדם מתחייב קרבן על שבועת העדות אלא אם נמנע מלהעיד עדות שהיתה מזכה את חברו בממון ששיך לו.

ומכאן עולה שאין אדם מתחייב קרבן על שבועת העדות אלא אם גרם לחברו להפסיד ממון שיש לחברו בו חוב ממשי, ולא על הבטחה לממון. (שחברו ממילא רשאי לחזור ממנה, כפי שפרש כאן רש"י, ונמצא שאין לו חוב). וכבר בארנו דרשה זו לעיל שבועות לא עמ' תתנד.

ולפי זה נוסיף ונברר מי חיב. לפי האמור עד כאן, חיב דוקא מי שיכול היה להעיד, כפי שאומר הפסוק: "וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד". כלומר: בשעה ששמע קול אלה הוא כבר עד. שמע קול אלה כאשר הוא עד. עד כשר שראוי להעיד, "וְהוּא עֵד". דוקא על העד הזה נאמר: "אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". דוקא עד שיכול להגיד ויזכה על ידו חברו[[2395]](#footnote-2395).

#### דרך ההשבעה

מדובר על "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה". לא התבאר כאן מפי מי שמעה אותה נפש את קול האלה. האם דוקא מפיו של האיש התובע את העדות, או גם מפי אדם אחר.

וכן לא התבאר כאן האם מדובר בהכרח על קול אלה שהיה מכֻוָּן מלכתחילה אל העד הזה.

מדובר כאן על "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד...". מלשון הפסוק אפשר היה לשמוע שהעד הזה שמע קול אלה בעולם, קול אלה מקרי, אלא שאיתרע מזלו והוא עד. הוא חיב להעיד, ו"אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". ואולם, הן ההקשר של הפרשה, הן הסיום של הפסוק והן הדמיון לשבועת הפקדון שעמדנו עליו לעיל, מחייבים לומר שלא על כך מדובר. העד לא סתם שמע קול אלה. הלא הוא עומד בבית הדין. הוא עד. עלינו לבאר שמדובר על קול אלה שהיה מכֻוָּן אליו, שאל"כ – איך אפשר לומר עליו "אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ"?

מדובר אפוא על אדם ידוע, שהשמיעוהו קול אלה. האיש היה עד בשעה ששמע, והוא עד כשהוא נקרא להעיד בבית הדין. עד כזה – אם לוא יגיד ונשא עוונו. אבל אם לא השמיעוהו קול אלה, וא"א לומר שהוא עד, אינו בכלל הזה.

מתוך כך נבקש להשיב על השאלה ממי שמע אותו עד את קול האלה. גם כאן, מלשון הפסוק אפשר היה לומר שאין חשיבות לשאלה ממי שמע העד את קול האלה. אבל כיון שאמרנו שהסיפא, "אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ", מחיבת לומר שיש כאן קול אלה מכֻוָּן, יש מקום ללמוד מכאן שיש חשיבות גם לזהותו של המשביע. התורה תלתה את העדות הזאת דוקא בשמיעת קול אלה, משום שיש כאן אדם שיש לו ענין בשבועה הזאת.

לכן, מכך שנכתב "אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ", למד התנא שאינו חיב אלא בהשבעה מכֻוֶּנת מהתובע אל העד.

ר"א מבאר שהתנא למד זאת מהכתיב. מכך שנכתב "אִם לוֹא יַגִּיד", אם לו לא יגיד.

משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתים זוז ולא נתן יכול יהו חייבין ת"ל תחטא תחטא לגזירה שוה נאמר כאן תחטא ונאמר להלן תחטא מה להלן בתביעת ממון ויש לו אף כאן בתביעת ממון ויש לו.

משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות כו' ת"ר משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין ת"ל ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע מי שקדמה עדות לשבועה ולא שקדמה שבועה לעדות.

ראה סיעה של בני אדם עומדין ועדיו ביניהן ואמר להן משביעני עליכם אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני יכול יהו חייבין ת"ל והוא עד והרי לא ייחד עדיו יכול אפילו אמר כל העומדין כאן תלמוד לומר והוא עד והרי ייחד עדיו.

אמר לשנים משביע אני עליכם פלוני ופלוני אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני והן יודעין לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהן קרוב או פסול יכול יהו חייבין ת"ל אם לא יגיד ונשא עונו בראוין להגדה הכתוב מדבר.

אמר לשנים משביעני עליכם איש פלוני ופלוני אם יודעין אתם לי עדות שתבואו ותעידוני והן שיודעין לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהן קרוב או פסול יכול יהו חייבין, תלמוד לומר ושמעה קול אלה והוא עד בזמן שהן כשרין לעדות לא בזמן שהן פסולים מן העדות. (תו"כ).

שלח ביד עבדו או שאמר להן הנתבע משביעני עליכם שאם אתם יודעין לו עדות שתבואו ותעידוהו יכול יהו חייבין ת"ל אם לא יגיד ונשא עונו.

מאי תלמודא אמר ר"א אם לוא יגיד כתיב אם לו לא יגיד ונשא עונו ואם לאחר לא יגיד פטור.

אמר קרא או ראה אם לא יגיד בראייה והגדה תלא רחמנא מילתא. (ערכין יח.).

שלח להן ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו או שאמר להן הנתבע משביעני עליכם אם יודעין אתם לו עדות שתבואו ותעידוהו יכול יהו חייבים תלמוד לומר ושמעה קול אלה והוא עד עד שישמעו מפי התובע. (תו"כ).

### שיר השירים ח יב, שבועות לה:

כֶּרֶם הָיָה לִשְׁלֹמֹה בְּבַעַל הָמוֹן נָתַן אֶת הַכֶּרֶם לַנֹּטְרִים אִישׁ יָבִא בְּפִרְיוֹ אֶלֶף כָּסֶף: כַּרְמִי שֶׁלִּי לְפָנָי הָאֶלֶף לְךָ שְׁלֹמֹה וּמָאתַיִם לְנֹטְרִים אֶת פִּרְיוֹ.

על דרך האסמכתא דרש מכאן שמואל שמלך יכול לעשות את צרכי הממלכה גם אם כתוצאה מכך נהרגים עד ששית מהאוכלוסיה.

אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא שנאמר כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקיעא ומאתים לנוטרים את פריו למלכותא דארעא.

### ויקרא ה א, במדבר ה כא-כב, שבועות לה:לו.

#### מהי אלה

בפרשתנו, כשהתורה מתארת את שבועת העדות, נאמר: "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ".

מהו קול אלה? אלה היא שבועה, כפי (א) שאפשר ללמוד מפרשת שוטה, שבה נאמר: "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה’ אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת ה’ אֶת יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת בִּטְנֵךְ צָבָה: וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן". בפרשת שוטה האלה מפורטת יותר, היא אינה רק אלה אלא שבועת אלה, ואומרת יתן ה' אותך לאלה ולשבועה, היא אלה בה', והיא חלה ע"י שהאשה עונה אמן אמן. גם בכך אין די, אין האלה חלה עליה עד שהיא שותה את המים שהשבועה נמחקה לתוכם. כל אלה אינם מצויים בשבועת העדות, אך מ"מ אפשר ללמוד משוטה מהי אלה. אלה היא שבועה בשם ה'.

כך לכאורה נראה. אלא שעל כך אפשר להשיב ולומר שדוקא בשוטה, שבה נאמר שבועת אלה, ונאמר לאלה ולשבועה, ויש לאלה הזאת נוסח מדויק, דוקא שם אלה היא שבועה והיא בשם ה'. אבל אלה האמורה בשבועת העדות אינה אלא קללה, שהרי כאן לא נאמר שבועת אלה. אלא שנאמר כאן קול אלה. מהו קול אלה? קול הנושא אלה. (ד) שאחריו – אם לא יגיד ונשא עוונו. מכאן למדו חכמים שהאלה הזאת אינה בהכרח בשם ה', אפשר שהיא בכִנוי. ומ"מ גם אם שם ה' לא מוזכר בה היא שבועה בה', שאל"כ – איזו משמעות יש לה? (וראה דברינו בסנהדרין נו.).

את השוטה משביעים ומקללים בשם ה', והיא עונה אמן. מכאן למד ר' חנינא בר אידי (ב) שכל אלה וכל שבועה שהוזכרו בתורה, הן בשם ה'. אלא שיש מקום לחלוק ולומר שאמנם השבועה והקללה היא בה', אך העובדה שבשוטה הוזכר השם המפורש אינה מחיבת שכל שבועה היא דוקא בשם המפורש. די בכך שהיא בה'. מה שאפשר ללמוד משוטה הוא שאלה (א) היא שבועה.

אמנם, גם אם אי אפשר ללמוד משוטה, יש פסוקים רבים בתנ"ך שמהם אפשר ללמוד שאלה היא שבועה, ושהיא בה'.

אלה היא שבועה, שהרי יחזקאל אומר על הברית בין צדקיהו לנבוכדנצר: "אֱמָר נָא לְבֵית הַמֶּרִי הֲלֹא יְדַעְתֶּם מָה אֵלֶּה אֱמֹר הִנֵּה בָא מֶלֶךְ בָּבֶל יְרוּשָׁלִַם וַיִּקַּח אֶת מַלְכָּהּ וְאֶת שָׂרֶיהָ וַיָּבֵא אוֹתָם אֵלָיו בָּבֶלָה: וַיִּקַּח מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה וַיִּכְרֹת אִתּוֹ בְּרִית וַיָּבֵא אֹתוֹ בְּאָלָה וְאֶת אֵילֵי הָאָרֶץ לָקָח". ובדברי הימים נאמר: "בֶּן עֶשְׂרִים וְאַחַת שָׁנָה צִדְקִיָּהוּ בְמָלְכוֹ וְאַחַת עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם: וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהָיו לֹא נִכְנַע מִלִּפְנֵי יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא מִפִּי ה’: וְגַם בַּמֶּלֶךְ נְבוּכַדְנֶאצַּר מָרָד אֲשֶׁר הִשְׁבִּיעוֹ בֵּאלֹהִים וַיֶּקֶשׁ אֶת עָרְפּוֹ וַיְאַמֵּץ אֶת לְבָבוֹ מִשּׁוּב אֶל ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". משמע (ה) שהאלה היא שבועה באלהים.

גם קללתו של יהושע היא בה', ולא רק בה' אלא בשם ה'. שם נאמר "וַיַּשְׁבַּע יְהוֹשֻׁעַ בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר אָרוּר הָאִישׁ **לִפְנֵי ה’** אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת יְרִיחוֹ בִּבְכֹרוֹ יְיַסְּדֶנָּה וּבִצְעִירוֹ יַצִּיב דְּלָתֶיהָ".

כשהתורה מצוה להשביע היא אומרת "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ", השבועה איננה רק שבועה, היא שבועת ה'. ונאמר: "אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ", ונאמר "אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ תִּירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וּבוֹ תִדְבָּק וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ". ונאמר "וְלֹא תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר". שבועה – בשם ה' היא. לא נותר אלא לשאול האם הזכרת ה' בלי הזכרת שמו, גם היא שבועה היא, אבל אם אינה בה' – אינה שבועה.

אמנם, יש בתורה שבועה וקללה דומים מאד לשוטה, שגם בהם הנשבעים והמתקללים עונים אמן, בהר עיבל, שם נאמר: "וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם: אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה’ מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן: אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֵשֶׁת אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם כָּל בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר שֹׁכֵב עִם חֹתַנְתּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן: אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן". הקללה שם איננה בשם ה'.

המושבע מקבל על עצמו את השבועה שנאמרה ע"י אמירת אמן, כמו שאנו מוצאים בשוטה ובהר עיבל. על ידו מקבל האדם את השבועה ואת הדברים שנאמרו לפניו.

ושמעה קול אלה נאמר כאן אלה ונאמר להלן אלה (א) מה להלן שבועה אף כאן שבועה מה להלן בשם אף כאן בשם.

רבי חנינא בר אידי אומר הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע קלל ואל תקלל (ב) מה השבע בשם אף לא תשבע בשם מה קלל בשם אף לא תקלל בשם.

אלה אין אלה אלא לשון שבועה (א) וכן הוא אומר והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה.

התם שבועת האלה כתיב הכי קאמר אלה אין אלה אלא בשבועה וכן הוא אומר והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה.

ומנין לעשות (אלה שאין עמה שבועה כאלה שיש עמה שבועה) ושבועה שאין עמה אלה כשבועה שיש עמה אלה תלמוד לומר (ד) ושמעה קול אלה ושמעה אלה ושמעה קול.

אמר רבי אבהו מנין לאלה שהיא שבועה שנאמר (ה) ויבא אתו באלה וגו' וכתיב וגם במלך נבוכדנצר מרד אשר השביעו באלהים.

שבועות לו. – ראה סנהדרין נו.

על האִסור לקלל את חברו ואת עצמו – ראה לעיל סנהדרין סו עמ' תשנג.

שבועות לו: - ראה תענית יז:

### ויקרא ה כא-כב, שבועות לז.

#### שבועת הפקדון

בחיובי אשם אנו מוצאים: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ:  אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וכו'". מדובר כאן על אדם שמכחש בעמיתו ונשבע על שקר. משמע שטעם החיוב הוא שע"י שבועת שקרו הוא מכחש בעמיתו, ופוטר את עצמו מהתשלום. מכאן שחיב דוקא במקרה שבו ע"י השבועה הוא מכחש, כלומר: פוטר את עצמו מהתשלום. אם ממילא יש עדים, או שכבר הודה לשותף אחר, אין זה מכחש ונשבע על שקר, כי איננו מכחש באמצעות שבועת השקר. האיש הזה לא כִחש. הוא גם לא הרויח משקרו כך שאינו בכלל נשבע על שקר, שהרי שבועתו ממילא היתה מיותרת. התורה חִיְּבה אותו בקרבן וחֹמש כדי שיוכל אדם להשביע את חברו על ממון שברשותו. ממון שממילא אפשר לחיבו – אינו מכחש ע"י השבועה ולכן פטור.

להלכה נפסק שגם כאשר יש עדים מביא קרבן, ואינו פטור אלא כאשר יש שטר, ונחלקו בטעם הדבר.

וכחש בה פרט למודה לאחד מן האחין או לאחד מן השותפין ונשבע על שקר פרט ללוה בשטר וללוה בעדים.

### ויקרא ה כא-כד, שבועות לז:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן.

האיש חטא וכחש בפקדון או בתשומת יד או בגזל או בעֹשק או באבדה, ונשבע על שקר, על אחת מכל אשר יעשה לחטוא.

כלומר: האיש חיב לחברו חוב מסוים, פקדון או אבדה, או תשלום שהוא חיב לו, והוא נשבע שאינו חיב.

ואז דינו הוא שישיב את הגזלה או את העשק או הפקדון או האבדה או מכל אשר ישבע עליו לשקר. (וראה דברינו בב"ק סו.סז., שאת ההשבה עצמה צריך לקים גם אם לא נשבע לשקר). על האמורים כאן נאמר "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא". ועליהם ועל הדומה להם נאמר אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ. כלומר: כל מי שמחזיק בידו ממטלטליו של חברו, או חב כסף לחברו, ונשבע על שקר, ישיב את החוב וישלם חֹמש ואשם.

הדוגמאות שהתורה מביאה הן מטלטלין או כספים. חפץ גזול או אבדה שמוחזק בידי חברו, או חוב כספי שחל על חברו.[[2396]](#footnote-2396) מכאן למדו חכמים שאין דין זה אמור אלא במה שדומה לפרטים המנויים. כלומר: במטלטלין וגופן ממון.[[2397]](#footnote-2397)

אבל ר"א מפרש שלא הפרטים עִקר אלא עצם השבועה. התורה אמרה "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ ... וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר ... אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר...". עִקר הפסוק הוא עצם שבועת השקר. ובזה אין סברה להבדיל בין מטלטלין לבין קרקע, הלא בין כך ובין כך נשבע על שקר, ונאמר "מכל אשר ישבע עליו". על השבועה הוא חיב[[2398]](#footnote-2398). לא הפרטים עִקר אלא הכלל המרבה.[[2399]](#footnote-2399)

וראה דברינו להלן שבועות מב:מג.

רבי אליעזר דריש רבויי ומיעוטי ורבנן דרשי כללי ופרטי רבי אליעזר דריש רבויי ומיעוטי וכחש בעמיתו ריבה בפקדון או בתשומת יד מיעט או מכל אשר ישבע חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט שטרות ורבנן דרשי כללי ופרטי וכחש בעמיתו כלל בפקדון או בתשומת יד או בגזל פרט או מכל אשר ישבע עליו חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאין מטלטל יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון.

ומאן דפטר אמר לך בהא אפילו רבי אליעזר מודה דרחמנא אמר מכל ולא הכל.

### בראשית כד ג, שבועות לח:

כיצד בית דין משביעים את מי שחיב שבועה? מצאנו בספר בראשית:

וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַה’ בֵּרַךְ אֶת אַבְרָהָם בַּכֹּל: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל אֲשֶׁר לוֹ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי: וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּה’ אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ...

מכאן אנו למדים ששבועה היא בה'. ובאשר לשאלה האם צריך להזכיר את שמו המפורש או שדי להשבע בו גם בלי הזכרת שם, ראה דברינו לעיל שבועות לה:לו., ואולם, מכאן אנו למדים שאין די בכך שהאיש נשבע בה'. אברהם בקש מעבדו שישים את ידו תחת ירכו. כך בקש גם יעקב מיוסף. מכאן שהנשבע צריך גם לשים את ידו על חפץ כלשהו של שבועה. ואמרו חכמים שישים את ידו על ספר תורה או תפלין.

אמר רב יהודה אמר רב משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה דכתיב ואשביעך בה' אלהי השמים... ונפקא מינה צריך לאתפושי חפצא בידיה...

### שמות כב ו,ח, שבועות לט:

#### שבועה על טענה

פרשית שומר חנם אומרת:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

הפרשיה עוסקת באדם שקִבל כסף או כלים לשמור. דינו שיקרב אל האלהים וישבע, כפי שאנו למדים מהדמיון לפרשית שומר שכר, שבה נאמר "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ".

כלומר: כיון שגֻנב מבית האיש, האיש נשבע על כך ואינו משלם.

וכאן מוסיפה התורה:

עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

כלומר: לא רק השומר שנגנב ממנו, אלא כל דבר פשע אשר יאמר כי הוא זה, עד האלהים יבא דבר שניהם. יקרב אל האלהים.

מהו המקרה המדובר כאן? אם אנו יודעים בודאות שגֻנב מבית האיש, שבועה למה? בעל כרחנו מדובר במצב שבו האיש טוען שנגנב ממנו.

בארנו כבר פרשיה זו בב"ק קז. עיין שם: משונה פרשיה זאת מכל יתר הפרשיות בפרשת משפטים. בד"כ פרשת משפטים מפרטת מה הדין בכל מקרה נתון, וממילא אם יובא המקרה לפני ביה"ד הוא יפסוק ע"פ הדין האמור. אך בפרשתנו נזכרים הדיינים בפירוש, הם חלק מעשית הדין. עוד נבדלת פרשה זאת מיתר הפרשיות בפרשה בכך שבכל שאר הפרשיות האמת ידועה והמעשים שנעשו ידועים, ולא נותר לתורה ללמדנו אלא את הדין. ואולם בפרשיה זאת המעשים שנעשו אינם ידועים[[2400]](#footnote-2400). אמנם נִתן לפרש (כמו במקצת הפירושים שיוצגו להלן), שגם בפרשיה זאת עִקר הפרשה הוא לִמוד עצם הדין: שהשומר פטור בגנבה ואבדה, ושאלת הבירור האם אכן היתה כאן גנבה אינה נדונת כאן אלא בדרך אגב[[2401]](#footnote-2401). אך מ"מ המקרה שבו עסקה הפרשה הוא מקרה שבו בד"כ גם התובע וגם ביה"ד אינם יכולים לדעת את האמת, ולכן גזרה התורה בפרשה זאת דין שבועה שאינו נזכר בפרשיות אחרות. אך מ"מ מצֻוִּים אנו לברר מתוך הפרשיה את הכלל שעל פיו יש להשביע, ולשם כך יש לפרש את הפרשה, להבין את שרשיה, ולדרשה.

הפרשה בנויה משני פסוקים שעוסקים בפקדון שנגנב מבית שומר, ומפסוק שלישי המרחיב את הדין ואומר שעל כל דבר פשע ... אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם. ויש לבאר את הפסוק הזה, וכן להסביר מה הוא מוסיף על שני הפסוקים הראשונים[[2402]](#footnote-2402), והאם הוא מבאר באור נוסף גם בהם.

חיוב השבועה האמור כאן חל כאשר נוצר קשר מחיב בין הנתבע והתובע. התובע נתן דבר מה (כסף או כלים) לנתבע, והנתבע אומר כי הוא זה. כלומר: לא כל התובע את חברו יכול להשביעו, אבל כאשר הנתבע מודה שיש זיקה ממוניתסט בינו ובין התובע, יכול התובע להשביעו. אם קִבל מהתובע כסף או כלים. וכיו"ב. אם נרחיב מעט את הכלל שאפשר ללמוד מכאן, נאמר כך: אם קִבל פקדון ועדין לא החזיר, או שקִבל הלואה ועדין לא החזיר. והוא אומר כי הוא זה. הוא טוען טענה, והוא זה (ולהלן נבאר מה הוא הוא זה).

על מה יחול החיוב במי שקִבל הלואה ולא החזיר? אם הוא מודה שקִבל ולא החזיר – מה מקום יש כאן לשבועה? בעל כרחנו מדובר שנחלקו התובע והנתבע על גובה החיוב. מקרה כזה יכול להלמד היטב מהמקרה האמור בפסוק. המקרה הזה דומה למקרה האמור בפסוק, משום שהנתבע מודה שקִבל מהתובע, אבל הוא כופר בחיוב שטוען התובע.

נשאלת השאלה האם נוהג דין זה דוקא אם הנתבע עצמו נחלק עם התובע. האם ינהג דין זה רק כאשר התובע טוען, או גם כאשר אדם שלישי טוען. לכאורה, אפשר להשיב, הלא אדם שלישי הוא עד. והתורה אמרה "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא", אלא שיש להשיב שהפסוק הזה אינו נוגע לענייננו, שהרי כאן אותו אדם הטוען אינו בא בתורת עד. כעד הוא ודאי פסול. כאן אינו בא אלא כטוען בעלמא. (א) ובכך לא גרע כחו מהתובע עצמו. ודאי שאינו יכול לקום כעד. אבל למה יגרע כחו כטוען? הלא יש זיקה ממונית בין התובע לנתבע גם אם אדם שלישי טוען שהנתבע חיב לתובע. לכן גם הוא בכלל הזה של כופר בתביעה. התורה אמרה אמנם: "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא", אבל השבועה אינה עוון וחטאת, לא לזה פסלתהו התורה. גם זה אפוא מקרה של זיקה ממונית בין הנתבע לתובע, ולכן גם כאן הנתבע צריך להשבע.

חיוב שבועה נובע מנתינה של כסף או כלים. כלומר: דבר חשוב בעל ערך. חכמים למדו מכאן שהשבועה נוהגת בטענה של שתי כסף לפחות. השומר חיב שבועה כי נִתן בידו דבר חשוב. על כך מוסיף הפסוק השלישי של הפרשיה שישבע לא רק השומר אלא על כל דבר פשע... אשר יאמר כי הוא זה. מיהו האומר כי הוא זה? הלא התורה לא מתארת את דברי התובע והנתבע אלא את המקרה שקרה. התורה פתחה בשומר, ופרשה שהשומר מתחיב שבועה אם נתן לו המפקיד כסף או כלים, כלומר (ב) דבר בעל חשיבות. כיצד נלמד מכאן למקרה של טוען? הלא בשומר סכום התביעה אינו מוטל בספק ואינו שנוי במחלוקת בין התובע והנתבע. התובע תובע בדיוק את סכום הנתינה. מה יהיה אפוא הדין בפסוק השלישי, שבו התורה מרחיבה משם את הדין לכל דבר פשע אשר יאמר כי הוא זה. מיהו האומר? האם התובע או הנתבע? ומתוך כך, מהו הגורם המחיב את הנתבע בשבועה? האם העובדה שנמסרו לידו כסף או כלים, או העובדה שהוא תובע כסף או כלים? למה מתחיב השומר? משום שנִתנו לו כסף או כלים, או משום שתובעים אותו כסף או כלים? מתוך כך נשאל מה יהיה הדין כאשר באה התורה והרחיבה את הדין לא רק לשומר אלא לכָל דְּבַר פֶּשַׁע .... אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה. מי יאמר ומה יאמר? האם יאמר שהנתבע חיב לו, או יאמר שנתן ליד הנתבע? האם גורם החיוב הוא הזיקה הממונית שבין הצדדים שהיא שתי כסף, כהודאת הנתבע, או שגורם החיוב הוא התביעה שהיא שתי כסף, כטענת התובע? בכך נחלקו רב ושמואל. נאמר כאן שאיש נתן אל רעהו כסף או כלים, ועל זה נאמר "אשר יאמר כי הוא זה", מכאן למד שמואל (ג) שהתובע אומר שנתן כסף או כלים, ודי בכך. אבל רב מפרש (ד) שהתביעה היא כסף או כלים. אך שמואל (ג) מפרש שהתובע הוא שאומר כי הוא זה, כי הוא מה שמודה הנתבע, אך יותר. מ"מ שניהם למדו מכאן שאינו מתחיב שבועה אא"כ (ה) הודה במה שטען התובע, ואמר כי הוא זה. הוא אומר שהוא אכן זה שטען התובע, אלא שהוא חולק על חיובו. רב יסביר שכבר בפסוק הראשון של הפרשיה שלכאורה עוסק בשומר, שנאמר בו "כסף או כלים", כונת התורה היא ללמד שיש כאן תובע ונתבע, ולאו (ו) דוקא מפקיד ושומר. התורה באה ללמד שבמקום שבו יש תובע ונתבע, עם תביעה של כסף, כלומר תביעה בעלת חשיבות, ישבע. מכאן שהגורם לשבועה הוא התביעה. לא הנתינה, או הזיקה הממונית שבין הצדדים. אבל לדעת שמואל הגורם לשבועה הוא הזיקה הממונית.

הפרשה פותחת ב"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר". הבסיס לחיוב הוא שהיתה נתינה של כסף או כלים מהתובע לנתבע. אי אפשר לחיב את הנתבע בשבועה אא"כ ידוע שנוצרה זיקה ממונית של חיוב כלפי התובע.

דין זה בא לידי בִטוי בכמה ענינים. אחד הענינים נזכר בגמ' שאומרת שאין נשבעים על טענת קטן שהרי השבועה (ז) תלויה בנתינה ואין נתינתו של קטן כלום. כלומר: א"א לחיב שבועה אא"כ היתה נתינה. אמנם לכאורה נראה (ח) שהירושלמי לומד דין זה לא מהמלה "יתן" אלא מהמלה "איש"[[2403]](#footnote-2403), חיוב שבועה יכול להִוָּצר דוקא בעקבות נתינת איש, וקטן אינו איש[[2404]](#footnote-2404). ומ"מ למדנו שאין השבועה באה אלא בעקבות נתינת איש.[[2405]](#footnote-2405)

גם ע"פ הדרשה הנזכרת בבבלי הנתינה אינה נתינה דוקא, אלא דוגמא ליצירת חיוב, כמו שמצאנו בב"ק קו: שאבדה היא נתינה כי באה מכח בן דעת, (אבל שמירה לקטן אינה נתינה). כלומר: אע"פ שהמאבד לא נתן את האבדה למוצא, מ"מ כיון שהוא בן דעת חל כאן דין "כי יתן איש"[[2406]](#footnote-2406). כי יתן כלומר: אם תווצר זיקה ממונית לתובע.

לא יקום עד אחד באיש (א) לכל עון ולכל חטאת לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה.

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור (ב) מה כלים שנים אף כסף שנים מה כסף דבר חשוב אף כל דבר חשוב (ג) וקאמר רחמנא כי הוא זה ורב ההוא מיבעי ליה (ד) להודאה במקצת הטענה ושמואל כתיב הוא וכתיב זה דאי כפר במקצת ואודי במקצת חייב (ה) ורב חד להודאה במקצת הטענה וחד להודאה ממין הטענה ושמואל לאו ממילא שמעת מיניה דחסרה לה טענה אלא אמר לך רב כסף (ו) כי אתא מעיקרא לכפירה הוא דאתא דא"כ לכתוב רחמנא כי יתן איש אל רעהו כלים לשמור ואנא אמינא מה כלים שנים אף כל שנים כסף דכתב רחמנא למה לי אם אינו ענין לטענה תנהו ענין לכפירה ושמואל אמר לך אי כתב רחמנא כלים ולא כתב כסף הוה אמינא מאי כלים שנים אף כל שנים אבל דבר חשוב לא בעינן קמ"ל.

אמר רב ענן אמר שמואל טענו שתי מחטין והודה לו באחת מהן חייב לפיכך יצאו כלים למה שהן.

אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן ואין משביעין את הקטן מ"ט אמר קרא כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור (ז) ואין נתינת קטן כלום.

אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן כו' כתיב כי יתן (ח) איש אל רעהו פרט לקטן  (ירושלמי).

### שמות כב ו, ח, ט, שבועות מב:מג.

#### על מה חל דין השבועה

פרשית שומר חנם אומרת:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

הפרשיה עוסקת באדם שקִבל כסף או כלים לשמור. ובהמשך מרחיבה את הדין ל"עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה". כפי שבארנו לעיל (וביתר באור בב"ק קז), הפסוק הזה מרחיב את הדין לא רק לשומר אלא לכל טוען. לא רק מי שיתן כסף או כלים ישבע, אלא כל מי שיטען לדבר פשע. כמו כן, הפסוק הזה גם מרחיב את הדין ואומר שהשבועה מתחייבת לא רק על כסף או כלים אלא עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה. ופשוט שאין התורה עוסקת רק באלה, אלא באלה והדומים להם. ואולם, כל הדוגמאות שהתורה הביאה הם מטלטלים שגופם ממון, ומסתבר שאי אפשר ללמוד מכאן לסוג אחר לגמרי של תביעה. וקרקעות הם סוג אחר, כפי שיבואר להלן.

#### על מה חלים חיובי שבועה וקנס

הכלל הדרשני שהוזכר כאן, הלמד מתוך הפרטים שבהם פרטה התורה את הכלל, תקף לא רק במקרה הזה. (וראה לעיל שבועות ד). אלא גם בכמה הלכות ממוניות דומות לו, שגם בהן הזכירה התורה כלל ופרטים, ונמנה אותן כאן:

פרשית שומר חנם פותחת במלים "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר", פרשית שומר שכר פותחת במלים "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר", פרשית שומר חנם מסתימת בפסוק המסכם "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

דין תשלומי כפל נאמר כבר קודם לכן: "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם".

ולעיל (לז:, ראה דברינו שם) כבר דרשה הגמ' שנאמר "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן".

האיש חטא וכִחש בפקדון או בתשומת יד או בגזל או בעשק או באבדה, ונשבע על שקר, על אחת מכל אשר יעשה לחטוא.

ואז ישיב את הגזלה או את העשק או הפקדון או האבדה או מכל אשר ישבע עליו לשקר.

בכל המקרים האלה, הדוגמאות שהתורה מביאה הן דוגמאות של מטלטלין או כספים. מכאן למדו חכמים שאין הלכות אלה אמורות אלא במטלטלין שגופן ממון[[2407]](#footnote-2407). (ר"א למד שלאו דוקא מטלטלין). וכבר בארנו זאת לעיל שבועות לז:.

הגמ' אומרת שכשם שהחיוב בתשלומי כפל האמור בשומר אינו נוהג בקרקעות והקדשות (לגבי הקדשות ראה להלן), כך גם החיוב האמור בגנב. שהרי גם הפרשיה שם אומרת "אִם הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם". כלומר: החיוב אינו חל אלא על גנבות כגון שור, חמור ושה.[[2408]](#footnote-2408)

בכל המקרים האלה התורה מביאה דוגמאות של מטלטלין ולא של קרקעות, והמטלטלין אמורים כפרטים המהוים דוגמא לכלל ובתוך הכלל (כלל ופרט וכלל). האם גם קרקעות דומים למטלטלין משום שגם הן תביעה של ממון, וממילא נוכל ללמוד מהפרשיות האלה גם לגביהן? מסתבר שאי אפשר ללמוד מכאן לקרקעות, שהרי הבדל מהותי יש בין מטלטלין לקרקעות.נו מטלטלין היא תביעה שחלה על האיש. האיש חיב לשלם. גם שור וחמור בפרשת משפטים הם אמצעי תשלום. שלם ישלם שור תחת השור, חמשה בקר ישלם תחת השור ועוד. בכל המקרים האלה השור והבקר הם סכומים שחיובם חל על האיש, אין כאן תביעה של שור וחמור מסוימים. ממילא האיש מחויב לשלם. לא כן בקרקעות ועבדים. הם אינם חיוב החל על האיש אלא חיוב החל על הקרקע. האיש עצמו אינו מחויב כלום. כיון שמהות החיוב שונה היא – אין ללמוד על הקרקעות והעבדים מפסוקים שלא זה הנושא המדובר בהם. אלה שני סוגי חיוב שונים לחלוטין.

מה שמחיב את האיש בשבועה הוא שהאיש עצמו מחויב.

#### על מי חלים דיני הפרשיה

הפרשיה פותחת במלים "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ". וכבר ראינו לעיל שהפסוקים עוסקים בדין שבין איש לרעהו והשבועה שבין איש לרעהו. יותר משהפרשה באה ללמד מי חייב למי, היא באה ללמד כיצד תובעים איש את רעהו וכיצד נשבעים איש לרעהו. לכן אין ללמוד מהפרשה הזאת על ההקדש, שאינו רעהו. (ואולי גם משום שאין להשבע בה' לה').

על כל דבר פשע כלל על שור ועל חמור ועל שה ועל שלמה פרט על כל אבדה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאין מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאע"פ שהן מטלטלין אין גופן ממון.

הקדש רעהו כתיב.

רעהו פרט לאחרים, רעהו פרט לגר תושב (מכילתא דרשב"י).

ולא ארבעה וחמשה מ"ט תשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא תשלומי שלשה וארבעה.

כי יתן איש אל רעהו כלל כסף או כלים פרט לשמור חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאין מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון.

כי יתן איש אל רעהו כלל חמור או שור או שה פרט וכל בהמה לשמור חזר וכלל כלל ופרט וכלל כו'.

### שמות כב י, שבועות מה.

פרשית שומר שכר אומרת:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם: וְאִם גָּנֹב יִגָּנֵב מֵעִמּוֹ יְשַׁלֵּם לִבְעָלָיו וכו'.

הפרשיה מבחינה בין מקרים שונים, אם מת או נשבר או נשבה – שבועת ה' תהיה בין שניהם ולקח בעליו ולא ישלם, אם נגנב – ישלם.

כמו בפרשת שומר חנם, שם השומר הנתבע נשבע ונפטר מחיובו, כך גם כאן, השומר הנתבע נשבע ונפטר מחיובו. וכפי שבארנו לעיל ב"ק קז ולעיל שבועות לט:, מכאן לכל נטען שיש זיקה בינו לבין התובע, שהוא נשבע ונפטר מחובו.

ואולם, בתאור השבועה כאן יש פסוק האומר דרשני: "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יְשַׁלֵּם". נאמר כאן "ולקח בעליו", אם אינו משלם – מה בעליו לוקח? בעל כרחנו עלינו לפרש שהמלים האלה חוזרות אל "שבועת ה'" שבראש הפסוק. שבועת ה' תהיה ולקח בעליו. הבעלים לוקח את השבועה. (וכפי שבארנו בב"ק קו.). ולא את התשלום. מכאן שהנתבע הוא הנשבע, אע"פ שנאמר ש"שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם", דוקא הנתבע הוא הנשבע. השבועה היא מעין מעשה פרעון[[2409]](#footnote-2409). ולכן – כאשר שבועת ה' תהיה בין שניהם לא ישלם, כפי שעולה הן מפרשיה זו והן מהפרשיה שלפניה. מי שקִבל דבר מיד חברו, וחברו אינו יודע מה נעשה בו, עליו להפטר מחובו כלפי חברו, אם ע"י תשלום ואם ע"י שבועה שהוא אכן פטור. וכמו שסִכמה הפרשיה הקודמת והוסיפה על דיני שומר חנם ואמרה: "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְּבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ".

כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין מנלן דאמר קרא ולקח בעליו ולא ישלם מי שעליו לשלם לו שבועה.

### שמות כב י, שבועות מז.

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וְכָל בְּהֵמָה לִשְׁמֹר וּמֵת אוֹ נִשְׁבַּר אוֹ נִשְׁבָּה אֵין רֹאֶה: שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ וכו'

אם תעדר הבהמה המופקדת, הפתרון הוא "שְׁבֻעַת ה’ תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם". מי נשבע? זאת אנו למדים, כאמור לעיל, מסוף הפסוק, ולקח בעליו. אנו למדים זאת גם מפרשית שומר חנם, שם נאמר "וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". בכל מקרה, השבועה היא בין שניהם. המפקיד והשומר, שניהם אלה ששבועת ה' תהיה בין שניהם. ההפקדה נעשתה על מנת כן. ומכאן דרש התנא ששבועת ה' תהיה בין שניהם ולא בין היורשים. ההפקדה נתנה מלכתחילה ע"מ ששבועת ה' תהיה בין שניהם. מעולם לא הונחה שבועה בין היורשים.

כיצד יקוים דין זה בשבועת מודה במקצת? הלא שבועת מודה במקצת באה לאו דוקא מכח הפקדה. כל המודה שיש לו חוב לחברו חיב להשבע אם אינו משלם את כל התביעה. לכן אומרת הגמ' שמדובר על מקרה שמחמת שלא הוא היה במקום אלא אביו, אינו יודע היטב האם התביעה נכונה או לא. ונראה שהוא אסמכתא.

שבועת ה' תהיה בין שניהם ולא בין היורשין.

### שמות כ יב, שבועות מז:

#### הגורם לחברו לחטוא

לֹא תִּנְאָף.

התורה אוסרת לנאוף. מי שגורם לאחרים לנאוף, ממילא יצר מציאות של נִאוף, ובכך הוא גרם לעברה על התורה. האיש הזה יצר נִאוף. לכן הוא עבר על לא תנאף. ה' לִמד אותנו כאן שאין רצונו שיהיה נִאוף בעולם[[2410]](#footnote-2410).

אזהרה לעוקב אחר נואף מנין ת"ל לא תנאף לא תנאיף.

שבועות מט. – ראה ב"מ צד:צה.

### דברים טו ב, שבועות מט.

#### שמיטת שבועה

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ וכו'.

המשנה אומרת שהשביעית משמטת את השבועה. ויש לשאול על מה נסובה הדרשה הזאת, הלא ממילא אם בטל החוב בטלה השבועה. ומבארים שהיינו אם הודה במקצת, ואותו מקצת שמט, אך היתר לא שמט כי לא נִתן להנגש[[2411]](#footnote-2411). השבועה משמטת. שבועה היא כתשלום כפי שבארנו לעיל שבועות מה. כיון שנאמר דבר השמטה, הרי שהשמטה משמטת אפילו את הדבר. וזאת אסמכתא.

### ויקרא ה ד, שבועות מט:

#### קרבן עולה ויורד על שבועה

ברשימת החיבים קרבן עולה ויורד אנו מוצאים את הנשבע ועבר על שבועתו:

אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה...

חיוב קרבן עולה ויורד הוטל על "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּו".

לעמת זאת, בפרשת חייבי אשם נאמר:

נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה...

מה יהיה הדין בנפש שבית הדין משביעים אותה, כפי שלמדנו בפרשת השומרים? האם דינה כאמור בפרשת שבועת בטוי שפתים ויביא קעו"י, או שדינה כאמור בפרשת אשם, וחיבת בקרבן אשם?

בפרשת חייבי אשם נאמר: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה". השבועה הזאת מזכירה את השבועה שבית הדין משביעים עליה, ולכן נראה ששבועה שבית הדין משביעים עליה מחיבת אשם אם ישבע לשקר, ולא קרבן עולה ויורד.

הפרשיה הזאת מחיבת באשם את כל מי שנשבע על שקר ובכך פטר את עצמו מתשלום. לכן נראה שהיא כוללת גם את הנשבע ע"פ ב"ד, שגם הוא נשבע על שקר ובכך פוטר את עצמו מתשלום. למעשה, חלק משבועות ב"ד אמורות כאן בפירוש.

כך נראה גם מההבדל הלשוני בין שתי הפרשות. בפרשת הפקדון נאמר "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר", משמע שקֹדם הוא כִחש בעמיתו, ובעקבות זאת הוא נשבע על שקר. לא כן בפרשת שבועת בטוי שפתים. שם נאמר "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה", משמע נפש שתשבע מעצמה, לא מפני שהוא כִחש בעמיתו ובית הדין השביעוהו, אלא כשבועה העומדת בפני עצמה. הפרשיה שלהלן עוסקת בשבועה שהושבע אדם בב"ד. הפרשיה הראשונה עוסקת בנפש כי תשבע. מעצמה. זהו סוג אחר של שבועה. כך דרש ר' אמי.

אבל יש חולקים עליו, ואומרים שאמנם פרשת שבועת בִטוי עוסקת בסתם אדם שנשבע לשקר, גם אם לא חויב להשבע, אבל גם מי שנשבע בבית דין, סוף סוף הרי נשבע לשקר. ומנין לנו להבדיל בין מקרה שנשבע מעצמו לבין מקרה שבו נשבע מסִבה אחרת.

הגמ' מבארת שטעמו של ר' אמי משום ש"כי תשבע" פירושו אם תשבע, לכן חיב דוקא במקרה שבו השבועה תלויה בו וברצונו. אבל אפשר לפרש את "כי" גם כ"כאשר", כאשר תשבע, מכל סבה שהיא, גם משום שבית דין ישביעוהו, אז יתחיב קעו"י.

להלכה נחלקו בכך רב, שמואל ור"א. לרב כל הנשבע לשקר חיב בקעו"י, ואם בנוסף לשקר גם בִקש לפטור את עצמו מממון שהוא חיב בו יביא גם קעו"י וגם אשם, שהרי עבר גם על זה וגם על זה. לשמואל כל שבועה שאם יפטור בה את עצמו מממון לשקר יתחייב אשם, אין עליה קעו"י. היא שבועה מפרשיה אחרת, כפי שבארנו. לר"א יתחייב קעו"י אא"כ יתחייב בפעל אשם.

אמר ר' אמי כל שבועה שהדיינין משביעין אותה אין בה משום שבועת ביטוי שנאמר או נפש כי תשבע לבטא בשפתים מעצמו כדר"ל דאמר ר"ל כי משתמש בארבע לשונות אי דלמא אלא דהא ר"א אומר כולן פטורין משבועת שומרין וחייבין משום שבועת ביטוי חוץ מאיני יודע מה אתה סח דשואל וגניבה ואבידה דנושא שכר ושבשוכר שהוא חייב שהרי כפרו ממון.

# עבודה זרה

### בראשית ו יט, ע"ז ה: נא.

#### קרבנות בעלי מום ע"י בני נח

ה' מצוה את נח: "וּמִכָּל הָחַי מִכָּל בָּשָׂר שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אֶל הַתֵּבָה לְהַחֲיֹת אִתָּךְ זָכָר וּנְקֵבָה יִהְיוּ".

פשוטו של הפסוק בא ללמד אלו חיות יש להביא אל התבה. חיות ראויות להחיות אתך, כלומר לקים זרע לעתיד. אלא שביציאה מהתבה נח גם הקריב קרבן. מכאן דרש ר"א הפסוק הזה כמלמד מה מותר לבני נח להקריב.

כאמור, פשוטו של הפסוק בא ללמד את נח מה להביא אל התבה, ולשם מה. המטרה היא להחיות אתך. לכן ברור שצריך להביא לתבה חיות ראויות לקיום זרע. הם צריכים לבא עם נח אל התבה לאותה מטרה שלשמה בא נח אל התבה. דומים לנח בשלמותם. מכאן דרש ר"א (ונראה שהוא אסמכתא) שדוקא החי מכל בשר, שראשי אבריה שלמים, ראויים לקרבן ע"י בני נח.

א"ר אלעזר מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח דכתיב ומכל החי מכל בשר שנים מכל וגו' אמרה תורה הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה האי מיבעי ליה למעוטי טריפה דלא טריפה מלחיות זרע נפקא הניחא למאן דאמר טריפה אינה יולדת אלא למ"ד טריפה יולדת מאי איכא למימר אמר קרא אתך בדומין לך ודלמא נח גופיה טריפה הוה תמים כתיב ביה ודלמא תמים בדרכיו היה צדיק כתיב ביה דלמא תמים בדרכיו צדיק במעשיו הוה לא ס"ד דנח גופיה טריפה הואי דאי ס"ד דנח טריפה הוה א"ל רחמנא כוותך עייל שלמין לא תעייל והשתא דנפקא ליה מאתך לחיות זרע ל"ל אי מאתך הוה אמינא לצוותא בעלמא ואפילו זקן ואפילו סריס כתב רחמנא זרע.

### דברים ג כד-כה, ע"ז ז:

#### מתי ראוי שישאל אדם צרכיו

מתי ואיך ראוי שישאל אדם את צרכיו? ר' שמלאי למד זאת ממשה. משה שִבח את ה' ואח"כ בִקש את בקשתו:

וָאֶתְחַנַּן אֶל ה’ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: אֲדֹנָי ה’ אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן.

מכאן דרך ארץ, שיאמר אדם תחִלה "אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ"[[2412]](#footnote-2412) וכיו"ב, (א) ואח"כ ישאל את צרכיו. וכך תִקנו לנו חכמים בתפלת עמידה.

אלא שנחלקו חכמים מה יעשה אדם אחרי שתקנו חכמים תפלת עמידה. יש (ב) שאמרו שישאל את צרכיו תוך כדי תפלת עמידה. הלא בדיוק לשם כך נתקנה. סדרו לנו חכמים שבחו של ה' מתחלה, ואח"כ נשאל את צרכינו על הדרך ועל הסדר שתקנו לנו חכמים.

ואולם, יש חולקים, וסוברים שאין לאדם לשאול את צרכיו תוך כדי הסדר שתקנו חכמים. הם נחלקו בשאלה האם עדיף שישאל לפני התפִלה או אחריה. הם סמכו (ג) את דבריהם על הפסוק: "תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי ה’ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ", ועל (ד) הפסוק: "מַשְׂכִּיל לְדָוִד בִּהְיוֹתוֹ בַמְּעָרָה תְפִלָּה: קוֹלִי אֶל ה’ אֶזְעָק קוֹלִי אֶל ה’ אֶתְחַנָּן: אֶשְׁפֹּךְ לְפָנָיו שִׂיחִי צָרָתִי לְפָנָיו אַגִּיד". פשטי (ה) הכתובים הם ששפיכת השיח, אמירת הצרה, הזעקה והתחנונים, היינו הך. האדם שופך את שיחו[[2413]](#footnote-2413) לפני ה' ושיחו הוא צרתו ותחנוניו. העני עומד לפני ה' בתפלה ושופך את שיחו. שיחו הוא תפלתו. ואולם, על דרך האסמכתא דרשו מכאן ר"א ור"י על סדר הדברים.

וראה גם ברכות ל., לעיל עמ' נה, שם נלמדו הלכות אלה ממקום אחר.

לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל מנלן (א) ממשה רבינו דכתיב ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך וגו' וכתיב בתריה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה.

ר' אליעזר אומר שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל שנאמר (ג) תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו וגו' (ו) אין שיחה אלא תפלה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה ר' יהושע אומר יתפלל ואח"כ ישאל צרכיו שנאמר (ד) אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד וחכ"א (ב) לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא שואל אדם צרכיו בשומע תפלה.

ור"א נמי הכתיב אשפוך לפניו שיחי הכי קאמר (ה) אשפוך לפניו שיחי בזמן שצרתי לפניו אגיד ור' יהושע נמי הכתיב תפלה לעני כי יעטוף הכי קאמר (ה) אימתי תפלה לעני בזמן שלפני ה' ישפוך שיחו...

### שמות לד טו, ע"ז ח.

#### אכילה מזבח עבודה זרה

התורה מצוה לא לכרות ברית ליושב הארץ, פן תִוָּצֵר קרבה בין ישראל לבין הגוי, שעלולה להביא לידי נישואי תערבת, שעלולים להביא לידי עבודה זרה:

שְׁמָר לְךָ אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם הִנְנִי גֹרֵשׁ מִפָּנֶיךָ אֶת הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא עָלֶיהָ פֶּן יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבֶּךָ: כִּי אֶת מִזְבְּחֹתָם תִּתֹּצוּן וְאֶת מַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּן וְאֶת אֲשֵׁרָיו תִּכְרֹתוּן: כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אַחֵר כִּי ה’ קַנָּא שְׁמוֹ אֵל קַנָּא הוּא: פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ: וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן:

אחד החששות האמורים כאן הוא "וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ". הקריאה לאכילה עמו עלולה להביא לידי כך שאח"כ ישאו בניך את בנותיו. לכן, אל תבא לאכול עמו כלל בשעת זבחו.

אמנם, אפשר היה לפרש שהאִסור הוא משום שהזבח הוא זבח שזבח אותו גוי לאלהיו. כפי שנאמר "וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ", אבל כיון שהתיאור ממשיך: "וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ וכו'", אפשר לפרש שעצם הישיבה עם הגוי בשעת זבחו נאסרה. האִסור הוא לא משום זבח ע"ז אלא משום עצם הקִרבה, שעלולה להביא לידי "וְהִזְנוּ אֶת בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן". לפי זה, נאסר על ישראל לשבת עם הגוי בשעת זבחו גם אם אינו אוכל מזבחו. התורה אמרה "וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ", ומכאן משמע שהתורה חוששת מעצם העובדה שתשבו לאכול יחד. עצם העובדה ש"וְקָרָא לְךָ" נאסרה. הקריאה היא חשש של התורה, והתורה למדה כאן שהיא מתנגדת לו. אם כדי למנוע אותו אסרה התורה כריתת ברית, משמע שהתורה שוללת את עצם קיום האמור "וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ".

רבי ישמעאל אומר ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודת כוכבים בטהרה הן כיצד עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפניהם מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו.

ואימא עד דאכיל אמר רבא אם כן נימא קרא ואכלת מזבחו מאי וקרא לך משעת קריאה.

ע"ז ח: - ראה סנהדרין נב:

ע"ז ח: - ראה סנהדרין יד: וסנהדרין פז.:

### דברים יג יח, ע"ז יב:

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם לֵאמֹר: יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ: הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה’ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ: כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

התורה מצוה כאן להשמיד עיר שעובדת ע"ז ולשרוף את כל שללה, והיא מוסיפה: "וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם", מכאן שאסור להנות מע"ז במאומה, אפילו הנאה קלה. אפילו מאומה, לא ידבק.

מכאן עולה שאפילו מריחה אסור להנות.

ומ"מ אם אינו נהנה כלל – אין אִסור, שהרי לא דבק בידו מאומה.

ואם ההנה את העבודה הזרה, יש אומרים שק"ו שזה אסור.

אמר רשב"ל לא שנו אלא מעוטרות בוורד והדס דקא מתהני מריחא אבל מעוטרות בפירות מותרות מאי טעמא דאמר קרא לא ידבק בידך מאומה מן החרם נהנה הוא דאסור אבל מהנה שרי ורבי יוחנן אמר אפילו מעוטרות בפירות נמי אסור ק"ו נהנה אסור מהנה לא כ"ש.

### יהושע יא ו, ע"ז יג.

#### עִקור בהמה שיש לאבדה

האם ראוי לתקן שמי שקנה בהמה ביריד של גוים יעקר אותה?

אפשר ללמוד זאת מספר יהושע. ה' אמר ליהושע שיעקר את סוסיהם של מלכי הצפון. ממילא למדנו שאין אִסור בדבר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל יְהוֹשֻׁעַ אַל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי מָחָר כָּעֵת הַזֹּאת אָנֹכִי נֹתֵן אֶת כֻּלָּם חֲלָלִים לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת סוּסֵיהֶם תְּעַקֵּר וְאֶת מַרְכְּבֹתֵיהֶם תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ.

אמר מר בהמה תיעקר והא איכא צער בעלי חיים אמר אביי אמר רחמנא את סוסיהם תעקר.

ע"ז יג: - ראה מכות כב

### דברים ז כו, ע"ז טו.

#### הבאת ע"ז אל הבית

התורה מצוה להשמיד את כל העבודה הזרה, כדי למנוע חשש שמא יביאו ישראל תועבה אל בתיהם:

וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָם מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הִשָּׁמְדָם: וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדֶךָ וְהַאֲבַדְתָּ אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמִדְךָ אֹתָם: פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא:

למדנו כאן שאסור להביא תועבה, כלומר ע"ז, אל בתינו. מה דינו של בית של ישראל שמושכר לגוי? למסקנת הסוגיא בית של ישראל שמושכר לגוי, עדין הוא בבעלות בעליו, ולכן פשיטא שאסור להביא אליו ע"ז. ביתך הוא, ואם תובא אליו ע"ז הרי עברת על "וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ". אלא שהסוגיא אומרת שאפילו אם נסבור שהשכירות מכירה היא, כיון שבסופו של דבר חל על הבית הזה שם ישראל, הרי שגם הכנסת ע"ז אליו היא עברה על "וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ", העבודה הזרה הזאת הובאה אל ביתך. בית שנקרא ביתך.

ומשום כך נאסרה השכרת בית לגוי, כאשר יש לחשוש שהגוי יכניס לתוכו עבודה זרה.

אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך.

שאני עבודת כוכבים דחמירא דכתיב ולא תביא תועבה אל ביתך.

### ויקרא יח ו, משלי ה ח, ע"ז יז.

#### התרחקות מאִסורים

פרשית העריות פותחת כך: "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’: ס אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי ה’..." וכאן עוברת הפרשה למנות ולפרט את העריות השונות שנאסרו. הפסוקים לעיל הם הפתיחה והכותרת לפרק, ומשמע ש"אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה" הוא הכותרת לפרטים הבאים אחריו. כלומר אל תקרבו אל העריות שימנו להלן, כפי שהתורה הולכת ומבארת. וכך דרש ר' פדת. אבל חכמים למדו שאסור להתקרב אל שאר בשרו, גם קריבה סתם. הם דרשו את הפסוק הזה כאִסור בפני עצמו ולא ככותרת לפסוקים שאחריו. את המלים "לא תקרבו לגלות ערוה" הם פרשו לא כקריבה לשם גִלוי ערוה, אלא לקריבה אל גלוי הערוה. אל תקרבו קרבה המביאה לערוה. נראה שגם עולא דרש כר' פדת, ואת הסייג לעריות הוא למד מסברה.

ספר משלי ממשיל את החכמה לאשתו של אדם, ואת ההצטרפות לחבורות המחזיקות בדעות רעות, לאשה זרה. וכך הוא אומר: "בְּנִי לְחָכְמָתִי הַקְשִׁיבָה לִתְבוּנָתִי הַט אָזְנֶךָ: לִשְׁמֹר מְזִמּוֹת וְדַעַת שְׂפָתֶיךָ יִנְצֹרוּ: כִּי נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתֵי זָרָה וְחָלָק מִשֶּׁמֶן חִכָּהּ: וְאַחֲרִיתָהּ מָרָה כַלַּעֲנָה חַדָּה כְּחֶרֶב פִּיּוֹת: רַגְלֶיהָ יֹרְדוֹת מָוֶת שְׁאוֹל צְעָדֶיהָ יִתְמֹכוּ: אֹרַח חַיִּים פֶּן תְּפַלֵּס נָעוּ מַעְגְּלֹתֶיהָ לֹא תֵדָע: פ וְעַתָּה בָנִים שִׁמְעוּ לִי וְאַל תָּסוּרוּ מֵאִמְרֵי פִי: הַרְחֵק מֵעָלֶיהָ דַרְכֶּךָ וְאַל תִּקְרַב אֶל פֶּתַח בֵּיתָהּ: פֶּן תִּתֵּן לַאֲחֵרִים הוֹדֶךָ וּשְׁנֹתֶיךָ לְאַכְזָרִי: פֶּן יִשְׂבְּעוּ זָרִים כֹּחֶךָ וַעֲצָבֶיךָ בְּבֵית נָכְרִי: וְנָהַמְתָּ בְאַחֲרִיתֶךָ בִּכְלוֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׁאֵרֶךָ: וְאָמַרְתָּ אֵיךְ שָׁנֵאתִי מוּסָר וְתוֹכַחַת נָאַץ לִבִּי: וְלֹא שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל מוֹרָי וְלִמְלַמְּדַי לֹא הִטִּיתִי אָזְנִי: כִּמְעַט הָיִיתִי בְכָל רָע בְּתוֹךְ קָהָל וְעֵדָה: שְׁתֵה מַיִם מִבּוֹרֶךָ וְנֹזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֵרֶךָ: יָפוּצוּ מַעְיְנֹתֶיךָ חוּצָה בָּרְחֹבוֹת פַּלְגֵי מָיִם: יִהְיוּ לְךָ לְבַדֶּךָ וְאֵין לְזָרִים אִתָּךְ: יְהִי מְקוֹרְךָ בָרוּךְ וּשְׂמַח מֵאֵשֶׁת נְעוּרֶךָ...". אפשר לפרש שאין כאן אלא משל, ואז "הרחק מעליה דרכך" אמור רק על התורות השקריות שבעולם. מהן עלינו להתרחק. אבל אפשר לפרש שיש כאן גם לִמוד פשוט, יש מה ללמוד גם מהמשל, הרחק מנשים זרות. לפי פירוש זה יש כאן גם צווי להרחקה מנשים. (או אולי: הדעה הרעה נמשלה לאשה שאסור להתקרב אל פתח ביתה, ולפי דרכנו למדנו שאסור להתקרב אל הנשים, שאל"כ למה נמשלה הדעה הרעה לאשה). ומכאן שהאִסור להתקרב הוא לא רק לגִלוי ערוה ממש אלא אל פתח ביתה.

המשל הזה נזכר בספר משלי גם לעיל: "בְּנִי אִם תִּקַּח אֲמָרָי וּמִצְוֹתַי תִּצְפֹּן אִתָּךְ: לְהַקְשִׁיב לַחָכְמָה אָזְנֶךָ תַּטֶּה לִבְּךָ לַתְּבוּנָה: כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: אִם תְּבַקְשֶׁנָּה כַכָּסֶף וְכַמַּטְמוֹנִים תַּחְפְּשֶׂנָּה: אָז תָּבִין יִרְאַת ה’ וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא: כִּי ה’ יִתֵּן חָכְמָה מִפִּיו דַּעַת וּתְבוּנָה: יִצְפֹּן לַיְשָׁרִים תּוּשִׁיָּה מָגֵן לְהֹלְכֵי תֹם: לִנְצֹר אָרְחוֹת מִשְׁפָּט וְדֶרֶךְ חֲסִידָו יִשְׁמֹר: אָז תָּבִין צֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּמֵישָׁרִים כָּל מַעְגַּל טוֹב: כִּי תָבוֹא חָכְמָה בְלִבֶּךָ וְדַעַת לְנַפְשְׁךָ יִנְעָם: מְזִמָּה תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ תְּבוּנָה תִנְצְרֶכָּה: לְהַצִּילְךָ מִדֶּרֶךְ רָע מֵאִישׁ מְדַבֵּר תַּהְפֻּכוֹת: הַעֹזְבִים אָרְחוֹת יֹשֶׁר לָלֶכֶת בְּדַרְכֵי חֹשֶׁךְ: הַשְּׂמֵחִים לַעֲשׂוֹת רָע יָגִילוּ בְּתַהְפֻּכוֹת רָע: אֲשֶׁר אָרְחֹתֵיהֶם עִקְּשִׁים וּנְלוֹזִים בְּמַעְגְּלוֹתָם: לְהַצִּילְךָ מֵאִשָּׁה זָרָה מִנָּכְרִיָּה אֲמָרֶיהָ הֶחֱלִיקָה: הַעֹזֶבֶת אַלּוּף נְעוּרֶיהָ וְאֶת בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שָׁכֵחָה: כִּי שָׁחָה אֶל מָוֶת בֵּיתָהּ וְאֶל רְפָאִים מַעְגְּלֹתֶיהָ: כָּל בָּאֶיהָ לֹא יְשׁוּבוּן וְלֹא יַשִּׂיגוּ אָרְחוֹת חַיִּים: לְמַעַן תֵּלֵךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבִים וְאָרְחוֹת צַדִּיקִים תִּשְׁמֹר: כִּי יְשָׁרִים יִשְׁכְּנוּ אָרֶץ וּתְמִימִים יִוָּתְרוּ בָהּ: וּרְשָׁעִים מֵאֶרֶץ יִכָּרֵתוּ וּבוֹגְדִים יִסְּחוּ מִמֶּנָּה". בפסוקים האלה משמע שהאשה הזרה היא הנִגוד לחכמה, לתבונה, לבינה, וכו', והיא נחלתם של אנשים רעים. כלומר: היא משל לכתות רעות. מהכתות הרעות יש להתרחק ולא להתקרב אליהן. כל באיה לא ישובון, הוא פסוק שלא אמור על אשה אלא על כת רעה. אבל גם שם נִתן הדבר להתפרש רק כמשל, והוא נִתן להדרש גם על דרך הפשט.

הרחק מעליה דרכך זו מינות ואל תקרב אל פתח ביתה זו הרשות.

הרחק מעליה דרכך זו מינות והרשות ואל תקרב אל פתח ביתה זו זונה.

ופליגא דרבי פדת דא"ר פדת לא אסרה תורה אלא קריבה של גלוי עריות בלבד שנא' איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה.

### דברים יח ט, ע"ז יח.

כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים: כִּי תוֹעֲבַת ה’ כָּל עֹשֵׂה אֵלֶּה וּבִגְלַל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה ה’ אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפָּנֶיךָ: תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה’ אֱלֹהֶיךָ. כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל מְעֹנְנִים וְאֶל קֹסְמִים יִשְׁמָעוּ וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן.....

התורה אוסרת ללמוד לעשות את המעשים המוזכרים כאן. אסור ללמד בינינו קוסמים ומכשפים, אלא לנביא עלינו לשמוע, כפי שאומרת הפרשה בהמשכה. (וראה דברינו בפסחים קיג:). הפרשה מלמדת להעמיד נביאים ולא מכשפים. אסור ללמד את אנשינו להיות מכשפים וקוסמים, שנאמר "לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם". מכאן דייק התנא שאין אתה למד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות. התורה לא אסרה כאן את הלִמוד עצמו, אלא את העשיה. שיהיו בינינו נביאים ולא מכשפים. היא אסרה אפוא לִמוד לשם כִשוף, לא לִמוד לשם לִמוד. השוה לדרשות הפוכות, אפילו ... אסרה תורה. ולא תקרבו דלעיל.

הגמ' בע"ז יח. מביאה כלל זה גם לגבי הגית השם באותיותיו. שכנראה גם היא נאסרה משום שִמוש לרעה בכחות עליונים.

בע"ז מג: מביאה הגמ' את הכלל הזה כדי לבאר מדוע עשה לו ר"ג דמויות לבנה שבהן מראה את ההדיוטות. ר"ג לא עשה את הצורות האלה לצרכי ע"ז ותועבה, אלא כדי להורות את ההדיוטות. זה לא נאסר כאן.

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות.

### דברים ז ב, ע"ז כ.

#### חנינת גויים בארץ

כִּי יְבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפָּנֶיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם רַבִּים וַעֲצוּמִים מִמֶּךָּ: וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם: וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ: כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף ה’ בָּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מַהֵר: כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ: כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה.

התורה מצוה את ישראל להתרחק מהגויים ולהרחיקם מהארץ. היא אומרת לא לחון אותם, "ולא תחנם".

הפשט הוא לא לחון אותם. לא תחנם אלא תשמידם. אל תאפשר להם להשאר בארץ. אם נתת להם להשאר בארץ והקלת עליהם – ממילא לא קיימת את הכתוב כאן. חכמים דרשו שלא יאמר עליהם שיש בהם חן, ושלא יתן להם מתנות חנם, ושלא יתן להם חניה בקרקע. ולכאורה זו אסמכתא, המבוססת על צליל המלה ולאו דוקא על משמעותה. אבל בעֹמק הדברים הדרשה הזאת מסתברת, כי את כל המעשים האלה עושה החונן. מי שעושה מעשים מעין אלה, הרי הוא חונן את הגויים. כשהתורה אומרת לא להתקרב אליהם ולא לחון אותם, בכלל הדברים גם המעשים האלה.

לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע דבר אחר לא תחנם לא תתן להם חן דבר אחר לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם.

מנהני מילי אמר רבי יוסי בר חנינא דאמר קרא לא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא לא תתן להם חן א"כ לימא קרא לא תחונם מאי לא תחנם שמע מינה תרתי ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא לא תתן להם מתנת של חנם אם כן לימא קרא לא תחינם מאי לא תחנם שמע מינה כולהו.

### דברים יד כא, ע"ז כ.

#### מי יאכל נבלה

בסוף פרשת מאכלות אסורות, אחרי שהתורה מפרטת את מה מותר לאכול ואת מה אסור, היא מוסיפה:

לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּו.

בפשטות דברי התורה כאן מלמדים שאין לאכול את הנבלות אלא לתת אותם לגר או לנכרי, משום שלגר ולנכרי מותר לאכול את הנבלה. אלא שיש לדקדק גם בלשון. לשון התורה היא לתת לגר ולמכור לנכרי, ושואלים חכמים האם דוקא לתת לגר ולמכור לנכרי, או שדִבר הכתוב בהווה. אפשר לפרש שלאו דוקא לתת לגר ולמכור לנכרי, התורה באה ללמד שלא אתה תאכל אלא הנכרי. ומשמעות הפסוק הוא אל תאכל אלא תמכור לגר או לנכרי. או אל תאכל אלא תתן לגר או לנכרי, וכך אכן דורש ר"מ. אבל ר' יהודה אומר שדברים ככתבן. לא בכדי כתבה התורה דוקא לתת לגר ולמכור לנכרי. מכך שהתורה כתבה בלשון זו למדנו שאסור לתת מתנה לגוי. התורה הבדילה, לגר תתננה, או מכר לנכרי. או זה או זה. ומ"מ הכל מודים שלפי דרכנו למדנו מכאן שעדיף להחיות את הגר ולתת לו מתנה, מאשר למכור לגוי. מדוע נקטה התורה דוקא בדוגמאות של נתינה לגר ומכירה לנכרי ולא להפך? בפשטות, משום שכך הוא דרך המלך. ממילא למדנו שכך עדיף.

האמוראים מבארים שר' יהודה מדייק מכך שנאמר לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ **אוֹ** מָכֹר לְנָכְרִי, שאו שתתן לגר או שתמכור לנכרי, אלה שתי אפשרויות נפרדות שהתורה מחלקת ביניהן במלה או. אבל ר"מ אומר שלאו דוקא, ומ"מ אפשר ללמוד מכאן שיש להעדיף את הנתינה לגר על המכירה לנכרי. ור"י אומר שזה פשוט, שהרי הנותן לגר מקים מצות צדקה.

לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי אין לי אלא לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה לגר במכירה מנין תלמוד לומר תתננה או מכור לעובד כוכבים בנתינה מנין תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי נמצא אתה אומר אחד גר ואחד עובד כוכבים בין בנתינה בין במכירה דברי ר' מאיר רבי יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה.

שפיר קאמר ר"מ ור' יהודה אמר לך אי סלקא דעתך כדקאמר ר"מ לכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור או למה לי שמע מינה לדברים ככתבן הוא דאתא ור"מ ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים ור' יהודה כיון דגר אתה מצווה להחיותו וכנעני אי אתה מצווה להחיותו להקדים לא צריך קרא.

ע"ז כ. – ראה פסחים כא:

### דברים כג י, ע"ז כ

#### השמרות מדבר רע

כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה: וְהָיָה לִפְנוֹת עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה.

עליך להשמר מדבר רע. מהמשך הפרשיה משמע שדבר רע היינו טומאה. יש להשמר מן הטומאה. מכאן למדו חכמים שלא יעשה אדם דברים שיביאוהו לידי טומאה. אם בהרהור ואם בהסתכלות.

ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה באשת איש ואפי' מכוערת ולא בבגדי צבע [של] אשה ולא בחמור ולא בחמורה ולא בחזיר ולא בחזירה ולא בעופות בזמן שנזקקין זה לזה ואפילו מלא עינים כמלאך המות.

ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה.

ע"ז כא. – ראה ע"ז טו.

### במדבר יט ב, ע"ז כג

#### פרה אדֻמה ותרומה למשכן מן הגוי

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל.

הפרשיה פותחת במלים דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, הדִבור הוא אל בני ישראל[[2414]](#footnote-2414), והם המצֻוִּים לקחת את הפרה. מכאן (א) שדוקא בני ישראל לוקחים אותה, ואין לקנותה מגוי.[[2415]](#footnote-2415)

על כך מקשה הגמ' מהפסוקים בפרשת תרומה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם.

האם גם שם נפרש (ב) שדוקא מישראל לוקחים את התרומה?

הגמ' אומרת שאכן כן. אמנם, תחִלה בקשה הגמ' לומר שאת הזהב, הכסף והנחשת וכו', לוקחים רק מישראל, אבל החל מ"שמן למאור" מתחילה רשימה חדשה, שהרי (ג) ב"שמן למאור" אין ו' החִבור, זוהי רשימה חדשה, ולכן היא אינה חלק מהרשימה הפותחת ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה", ולכן אפשר לקנות את האמור בה גם מגוי. אך הגמ' דוחה את הדברים ואומרת שכיון שבהמשך הרשימה חוזרת ו החִבור, (ד) כן דרכן של רשימות בתנ"ך שלא בכל פרט ופרט יש ו החִבור, והאחרונים הם המשך של הראשונים. (וכן נראה, כי אם ב"שמן" מתחילה רשימה חדשה – מה אמרה התורה על הרשימה הזאת? אין בתורה רשימה שאינה חלק ממשפט שלם. מדוע תביא התורה רשימה שהתורה איננה אומרת עליה דבר? בעל כרחנו זה המשך של הרשימה הראשונה) יש כאן רשימה ארוכה של התרומה שנקחת מבני ישראל, ודוקא מהם. (וראה גם דברינו בשקלים ד).

ואולם, אין זו אלא דעת ר"א. חכמים אינם מקבלים דרשה זו. שהרי גם אם לקחו ישראל פרה מן הגוי, סוף סוף בני ישראל הם שלקחו את הפרה מידי אותו גוי. התקים בהם "ויקחו".

ר"א חושש שמא רבע הגוי את הבהמה, אבל חכמים (ה) מוכיחים לו שלא יתכן שלא מקבלים בהמה מן הגוי, שהרי הנביא ישעיהו מתנבא ואומר:

כָּל צֹאן קֵדָר יִקָּבְצוּ לָךְ אֵילֵי נְבָיוֹת יְשָׁרְתוּנֶךְ יַעֲלוּ עַל רָצוֹן מִזְבְּחִי וּבֵית תִּפְאַרְתִּי אֲפָאֵר.

על כך ישיב ר"א שכונת הנבואה הזאת היא שגם הגויים יבואו ויתגיירו, שכֻלם יבאו לשם ה'. וממילא אפשר יהיה להקריב את קרבנותיהם.

הגמ' מוסיפה ושואלת מפסוקים שונים שמשמע מהם שמקריבים קרבנות שמקורם אצל הגויים, ומתרצת.[[2416]](#footnote-2416)

תני שילא מ"ט דרבי אליעזר דכתיב דבר אל בני ישראל ויקחו (א) בני ישראל יקחו ואין העובדי כוכבים יקחו אלא מעתה דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה (ב) ה"נ דבני ישראל יקחו ואין העובדי כוכבים יקחו ... אבני שהם (ג) הפסיק הענין והא ואבני מלואים כתיב (ד) דהדר ערביה...

מאי אותיבו ליה חברוהי לרבי אליעזר כל צאן קדר יקבצו לך (ה) וגו' אמר רבי אליעזר כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא ומאי קראה כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ... מיתיבי ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות קודם מתן תורה שאני ת"ש ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים יתרו נמי קודם מתן תורה הוה הניחא למ"ד יתרו קודם מתן תורה הוה אלא למ"ד יתרו לאחר מתן תורה הוה מאי איכא למימר אלא יתרו מישראל זבן ת"ש ויאמר שאול מעמלקי הביאום אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר (המשנים והכרים ועל כל הצאן) למען זבוח לה' אלהיך מאי מיטב דמי מיטב ומ"ש מיטב כי היכי דליקפץ עליהן זבינא ת"ש ויאמר ארונה אל דוד יקח ויעל אדוני המלך (את) הטוב בעיניו (ואת) [ראה] הבקר לעולה והמוריגים וכלי הבקר לעצים אמר רב נחמן ארונה גר תושב היה ... מיתיבי ואת הפרות העלו עולה לה' הוראת שעה היתה...

### ע"ז כג:

#### בהמה שנעבדה בה עברה

הפרה האדֻמה אינה מקדשי המקדש, היא אינה קרבה. אבל נאמר שהיא צריכה להיות תמימה:

זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל.

המום אפוא פוסל בפרה, שהרי בהמה שיש בה מום אינה תמימה. האם גם שאר הפסולים הפוסלים קרבנות, כגון רביעה ועבודה זרה, פוסלים גם את הפרה?

מפרשית המומים אפשר ללמוד שלא רק מום פוגע בתמימות, גם דבר ערוה וע"ז פוגעים בתמימות, בהמה שנעבדה בה ע"ז או ג"ע היא כבעלת מום, שהרי נאמר בפרשת המומים:

כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

בהמה בעלת מום נאסרה משום "כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם". דבר שיש בו השחתה נאסר, דבר שיש בו השחתה, יש בו מום.

השחתה היא מום, ומה שמשחתם בהם מום בם – לא ירצו. והשחתה היא חטא, כמו שנאמרה מלה זו בכמה מקומות בתורה. כלומר: בהמה שנפסלה מחמת חטא דינה כבעלת מום.

שאני פרה הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה וע"ז נמי פוסל בה דכתיב כי משחתם בהם מום בם ותנא דבי ר' ישמעאל כל מקום שנא' השחתה אינו אלא דבר ערוה וע"ז.

### שמואל א ז ט, ע"ז כד:

#### עולת נקבה בבמת יחיד

התורה אומרת שעולה באה רק מן הזכרים: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ .... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ ...". וכך אנו מוצאים גם בספר שמואל:

וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אַל תַּחֲרֵשׁ מִמֶּנּוּ מִזְּעֹק אֶל ה’ אֱלֹהֵינוּ וְיֹשִׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים: וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חָלָב אֶחָד וַיַּעֲלֵהֻ עוֹלָה כָּלִיל לַה’ וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה’ בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֵהוּ ה’:

בפשטות, שמואל הקריב טלה זכר. כך משמע מכך שהוא נקרא טלה ולא טליה, ונקרא אחד ולא אחת, ונאמר "ויעלהו" ולא "ויעלה". וזה מתאים לאמור בתורה. למרות זאת דורש רב אדא בר אהבה שהטלה הזה היה נקבה, ומשם הוא למד שעולה נקבה כשרה בבמת יחיד. הוא לומד זאת מכך שהכתיב הוא אכן "ויעלה". "טלה" ו"אחד" אינם קושיות, כי אין דרך המקרא לדקדק בבעלי חיים ופעמים רבות נאמרת לשון זכר גם על נקבה.

אמנם מצאנו עולה נקבה בספר שמואל, שהעלו אנשי בית שמש את הפרות, אבל הגמ' אומרת שהוראת שעה היתה.

אמר רב אדא בר אהבה מנין לעולה נקבה שהיא כשרה בבמת יחיד שנאמר ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלהו עולה ויעלהו זכר משמע אמר רב נחמן בר יצחק ויעלה כתיב.

### דברים כב ג, ע"ז כו:

#### אבדת אח משומד

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ: וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם.

התורה מצוה להשיב אבדה לאח. היא פותחת בשור ושה, אבל הפסוק השלישי מלמד שלאו דוקא שורו ושיו, אלא גם חמורו ושמלתו וכל אבדתו. בפשטות המלים "לכל אבדת אחיך" באות לרבות כל אבדה אחרת. גם מה שאינו בהמה ואינו שמלה. אלא שאם כך קשה למה נצרך פסוק זה. בכל התורה כֻלה, במקום שנאמר שור וחמור אנו למדים שהצווי האמור שם חל לאו דוקא השור האמור אלא גם על כל הדומה לו, ואנו מרבים את כל הדומה. ר' יוחנן שונה כאן בריתא המרבה מכאן לא אבדה נוספת אלא אח נוסף, כאילו היה כתוב לאבדת כל אחיך. והוא מרבה גם את המומר.

לכאורה אין כאן אלא אסמכתא. ואולם, למעשה אין צֹרך בכך. זוהי אמירה הלכתית פשוטה. הואיל וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, הרי ממילא גם אבדתו של אותו ישראל כלולה בפסוק "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ".

### בראשית יז ט-י, שמות יב מח, ע"ז כז.

#### מי כשר למול

ה' מצוה את אברהם למול:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם לִבְרִית עוֹלָם: וְעָרֵל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יִמּוֹל אֶת בְּשַׂר עָרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אֶת בְּרִיתִי הֵפַר.

וכן מצאנו לעניין פסח:

וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ.

האם המצוה היא מעשה המילה או עצם המציאות שיהיה האדם מהול? ואם המצוה היא מעשה המילה, האם יש חשיבות לשאלה מיהו המל? (בפרט נשאלת שאלה זו לגבי מילת עבדים, האם החיוב הוא על האדון או שהחיוב הוא רק שיהיה העבד מהול. אבל היא נשאלת לא רק על העבדים אלא על כל מילה).

ר' יהודה דורש את הפסוק "וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר", משמע שכאשר הוא מבקש להצטרף לישראל ולעשות פסח, עליו למול לשם כך. ומכאן נראה שהמילה צריכה להיות לשם ה'. התורה לא אמרה שלא יהיה ערל, אלא שימול, משמע שמעשה המילה עִקר. (אפשר שהוא דרש את הפסוק כאילו (ב) נאמר בו "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח – לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר". אבל אין הכרח לפרש כך. אפשר שהוא דרש את כונת הפרשיה, כמו שבארנו וכמו שנבאר). אם הגר רוצה לעשות פסח – ימול לשם ה', רק גר שקרב לשם ה' מתקבל. מכאן עולה שמילה צריכה להיות לשם ה'. אך ר' יוסי דוחה את דבריו ואומר שעל הפסח נאמר ועשה פסח לה', המלה "לה'" אמורה (ג) על הפסח ולא על המילה. פסח צריך להיות לשם שמים, ובלבד שלא יהיה ערל. לדעת ר' יוסי אי אפשר ללמוד מהפסח שגם המילה צריכה להיות לשם ה', משום שלשון התורה בפרשת המילה היא הִמּוֹל יִמּוֹל, כלומר: העִקר שיִמּוֹל ולא חשוב מי יָמוּל. לשון הצווי היא לא "מול" אלא "המול ימול", העִקר שהוא יהיה נמול. זוהי מצוה בנִמוֹל ולא במָל. עִקר המצוה שיהיה נמול. (נראה שגם ר' יהודה קורא את הפסוק כך שהמלה "לה'" אמורה על הפסח, אלא שהוא לומד מכאן שיש להמול לשם ה'. הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר. כלומר: יש למול. ואולי הוא לומד מ"המול לו" שאמור על ה' שאמור לפני כן. ו"לו" היינו לה'. אבל אפשר להבין את דבריו גם בלי ההסבר הזה. ולומר שמהפסוק הזה ומהפרשיה הזאת אפשר לראות שאין הפסח אלא למי שהוא בכלל עובדי ה'. ממילא המילה צריכה להיות לשם ה'. וע"י מי שמצֻוֶּה בו).

נאמר הִמּוֹל יִמּוֹל, כלומר: התורה הקפידה על מעשה מילה. מכאן למד רב בירושלמי שיש צֹרך במעשה מילה ולא רק בהיות האדם מהול, שנאמר הִמּוֹל יִמּוֹל, התורה הדגישה את עצם המעשה, ומכאן למדים אנו שיש חשיבות לעצם המעשה. ולכן גם הנולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית. (ואולם אין ללמוד מכאן על השאלה מי המל).

ועוד דרשו שם שהנולד ערל צריך למולו עד תם, עד פריעת המילה. ואולם הירושלמי מקשה על הלִמוד הזה.

#### מי המל

ה' מצוה את אברהם: "וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם". מכאן (א) למדו ר' יהודה הנשיא ורב שדוקא אברהם וזרעו אחריו הם המלים. אם ימול אדם שאינו מזרע אברהם – אינו בכלל המצוה הזאת. כי לא עליו נאמר "וְ**אַתָּה** אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר **אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ** לְדֹרֹתָם". (ואולם, גם אשה יכולה למול כי גם היא בכלל אברהם וזרעו המצֻוּים על המילה, שהרי היא חלק מזרע אברהם).

וכן נאמר: הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ, כלומר: הם (ד) ימולו, אבל גוי לא.[[2417]](#footnote-2417)

ואפשר שהדרשה מבוססת על מה שאמרנו לעיל: יש חשיבות בעצם המעשה, ויש אומרים שיש גם חשיבות שיעשה לשם ה', אבל גם בלי הנמוק הזה – כיון שיש חשיבות בעצם המעשה – יעשהו בן חיוב.

ר' יוחנן דורש את הפסוק המול ימול. ר' יוחנן למד (ד) מהפסוק הזה בדיוק את ההפך ממה שלמד ממנו ר' יוסי. ועל שניהם יש לשאול שהרי הפסוק הזה נאמר על יליד בית ומקנת כסף, ולא על זרע אברהם.[[2418]](#footnote-2418)

רבי יהודה הנשיא אומר מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה ת"ל (א) ואתה את בריתי תשמור.

אמר רב חסדא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב (ב) לה' המול ורבי יוסי המול ימול ואידך הכתיב לה' המול ההוא (ג) בפסח כתיב ואידך נמי הכתיב המול ימול דברה תורה כלשון בני אדם.

איתמר מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה דרו בר פפא משמיה דרב אמר (א) ואתה את בריתי תשמור ורבי יוחנן (ד) המול ימול מאי בינייהו ... איכא בינייהו אשה למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא דאשה לאו בת מילה היא ולמ"ד המול ימול איכא דאשה כמאן דמהילא דמיא ומי איכא למאן דאמר אשה לא והכתיב ותקח צפורה צר קרי ביה ותקח והכתיב ותכרות קרי ביה ותכרת דאמרה לאיניש אחרינא ועבד ואיבעית אימא אתיא איהי ואתחלה ואתא משה ואגמרה.

המול ימול. מיכן לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה. אחת למילה ואחת לציצים. עד כדון כר' עקיבה דו אמר לשונות ריבויין הן. כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה ריבתה כדרכה... מנן ליה א"ר יודה בן פזי אז אמרה חתן דמים למולות. מיכן לשני מילות אחת למילה ואחת לפריעה. אחת למילה ואחת לציצים. רב אמר המול ימול מיכן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית. המול ימול מיכן לישראל ערל שלא ימול. ואין צ"ל עכו"ם ערל. אמר רבי לוי כתיב ואתה את בריתי תשמור. כל שכיוצא בך. (ירושלמי שבת יט ב).

### מלכים ב ז ד, ע"ז כז:

בשעת המצור על שומרון מצאנו:

וְאַרְבָּעָה אֲנָשִׁים הָיוּ מְצֹרָעִים פֶּתַח הַשָּׁעַר וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ מָה אֲנַחְנוּ יֹשְׁבִים פֹּה עַד מָתְנוּ: אִם אָמַרְנוּ נָבוֹא הָעִיר וְהָרָעָב בָּעִיר וָמַתְנוּ שָׁם וְאִם יָשַׁבְנוּ פֹה וָמָתְנוּ וְעַתָּה לְכוּ וְנִפְּלָה אֶל מַחֲנֵה אֲרָם אִם יְחַיֻּנוּ נִחְיֶה וְאִם יְמִיתֻנוּ וָמָתְנוּ...

אותם מצורעים אמרו שכיון שממילא הם עומדים למות ברעב בקרוב, אין להם מה להפסיד אם יפלו אל מחנה ארם. מכאן למדו שמותר לסכן חיי שעה בשביל הסיכוי לחיות לאורך זמן. ותמוה איך אפשר ללמוד הלכה מאותם מצורעים.

ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן דכתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם והאיכא חיי שעה אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן.

### ויקרא יח ה, ע"ז כז:

הפתיחה לפרשית עריות היא:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’.

החיים בארץ צריכים להיות חיים של עשיית חוקי ומשפטי ה', בהם יחיה האדם. על האדם לחיות לא בדרך של מצרים וכנען, אלא בדרך של שמירה על חוקי ה' וחיים בהם. התורה היא דרך חיים ולא סתם חוקים. אין מטרה לקים כל חוק וחוק, אלא לחיות את חיי התורה. (אמנם, אפשר לפרש את הפסוק גם אחרת: יעשה אותם האדם והם יחיו אותו. אבל ממילא למדנו שהתורה נועדה כדי לחיות בה). חוקי התורה נועדו כדי לחיות בהם, לכן אין לקיימם אם ע"י כך האדם ימות, המטרה היא לחיות בחוקי ה'.

מכאן שפִקוח נפש דוחה את המצוות.

אבל בפרשת אמר, אחרי פרשיות קדושת הכהֻנה ומומי הקרבנות והלכותיהן, מסכמת התורה ואומרת: "וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’: וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה’". אפשר שזהו סִכום לכל ספר ויקרא עד אותו מקום, או מתחִלת פרשית עריות ועד אותו מקום. מטרת המצוות היא לא רק לחיות בהן אלא לקדש בהן את שם ה'. אם שם שמים מתחלל כל העת ע"י ישראל שחוששים לחייהם, אין אלה חיים בהם. עם ישראל צריך לחיות בתורה ולקדש בה את שם ה'. ולא לחללו. (וראה סנהדרין עד. וברכות נד.).

כך דורש ר' ישמעאל בע"ז כז:, יש לדון האם זו אסמכתא.

היה רבי ישמעאל אומר מנין שאם אומרים לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג שיעבוד ואל יהרג ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם יכול אפילו בפרהסיא ת"ל ולא תחללו את שם קדשי.

### במדבר כ א, דברים כא ד, ע"ז כט: לב: סנהדרין מז: חולין טז.

#### מת ועגלה ערופה

מיד אחרי פרשת פרה אדֻמה, העוסקת בטומאת מת ובהבאת פרה לכפר עליה, אומרת התורה:

וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם.

ותמת שם, ותקבר שם. בדומה לכך אנו מוצאים לגבי חלל שנמצא באדמה. גם שם מביאים עגלה תמימה שלא עֻבד בה כדי לכפר על הדם השפוך, ושם נאמר:

וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל.

גם שם נאמר "שם" וגם שם המלה "שם" מיותרת.

בפשטות, "נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ" הוא נחל שאי אפשר לעבוד בו ולזרוע בו. אבל חכמים דורשים שלא יעבד ולא יזרע הוא מצות ל"ת, (ראה דברינו בסוטה מו. ובזבחים ע:), המקום נאסר בהנאה. וגם העגלה נאסרת, שם תהיה מיתתה שם תהיה קבורתה.

העגלה נערפת במקום הרוצח, שהרי נאמר וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ, כשיש רצח צריך כפרה על הארץ, ורק דם הרוצח יכול לכפר. מה נעשה אפוא אם לא מוצאים את הרוצח? כאשר אין יודעים מי הרוצח עורפים תחתיו את העגלה והיא מכפרת לארץ. כפי שנאמר שם: "כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל .... וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם". עריפת עגלה באה לכפר על הארץ במקום דם הרוצח. הורגים את העגלה במקום את הרוצח.[[2419]](#footnote-2419) (ומכאן למדו חכמים שמיתתו של רוצח בהרג כעגלה).

עגלה באה אפוא לכפר. היא כקרבן הבא לכפר. מכאן מתבקש שהיא נאסרת בהנאה.

העגלה ומקומה, הבאים במקום המת, אסורים בהנאה. מכאן שהמת ומשמשיו אסורים בהנאה כעגלה. וכך לומד אביי שמשמשיו של מת אסורים בהנאה. כשם שהמת אינו ראוי עוד לשום שִמוש וקוברים אותו באדמה, כך גם העגלה הערופה.

רבא לומד מפסוק אחר. "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן". גם שם נאמר "שם". וגם שם יש צווי לאבד את משמשי ע"ז, ולא רק אותה עצמה. גם משמשיה אסורים בהנאה.

ומת גופיה מנלן אתיא שם שם מעגלה ערופה כתיב הכא ותמת שם מרים וכתיב התם וערפו שם את העגלה בנחל מה להלן אסור בהנאה אף כאן נמי אסור בהנאה והתם מנלן אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים.

מאי טעמא דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא האי נמי בהזמנה מיתסרא ורבא גמר שם שם מעבודה זרה מה עבודה זרה בהזמנה לא מיתסרא אף הכא נמי בהזמנה לא מיתסרא.

### שמות לד טו, דברים יב ב, דברים לב לח, תהלים קו כח, ע"ז כט: לב: מח: נ. חולין טז.

#### זבחי עבודה זרה

פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ: וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן.

נאסר כאן לאכול מזבחו של הגוי שזבח לאלהיו. מההקשר אפשר היה לפרש שמעשה זה לא נאסר מצד עצמו אלא כדי שלא יבא בסופו של דבר לכך שיזנו בניך אחרי אלהיהן, כמו שהיה בבעל פעור "וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בַּשִּׁטִּים וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל בְּנוֹת מוֹאָב: וַתִּקְרֶאןָ לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶן: וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר...". אבל מסתבר שהאִסור הוא אִסור בפני עצמו. זבח שזבח הגוי לאלהיו נאסר. מתוך הפסוק הזה עצמו אולי אין הכרע האם הזבחים עצמם אסורים או שלא נאסרו אלא שמא יעבוד ע"ז, אבל הפסוק המתאר זאת בתהלים ודאי פרש את הפסוק הזה כך שהזבח עצמו אסור, שהרי אמר: "וַיִּצָּמְדוּ לְבַעַל פְּעוֹר וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים". מכאן שמשורר תהלים פרש את הפסוק כך שהזבחים עצמם אסורים, כי משורר תהלים אינו ממשיך לתאר את המשך השתלשלות העניינים, די לו בכך שהם אכלו בזבחי הגויים, בזה הוא רואה את עצם העברה. הוא מכנה אותם זבחי מתים כי הם כמתים, (והמתים אסורים בהנאה כמו שבארנו לעיל. ומ"מ זבח מת הוא ודאי כִנוי רע. ברור שזה כך בפסוק. והמשורר מאשים את ישראל בעצם אכילת הזבחים האלה).

מתוך הפרשיה ברור שאין רצון ה' שנאכל מזבחים שזבח הגוי לאלהיו. ואולם להלן (ע"ז לב:מח:) לומד מכאן ריב"ב שהתקרובת הזאת היא לגמרי כמת, והיא מטמאת באהל, שהרי הם נקראים זבחי מתים. ר' חיא בר יוסף (ע"ז נ.) לומד מכאן שהיא לא בטלה לעולם. ונראה שהדרשות האלה הן אסמכתא[[2420]](#footnote-2420).

מה כולל זבח ע"ז? האם דוקא זבח? אפשר ללמוד זאת משירת האזינו. כשה' מוכיח את ישראל בשירת האזינו, על העבודה הזרה שלהם, נאמר:

כִּי יָדִין ה’ עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלַת יָד וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב: וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ צוּר חָסָיוּ בוֹ: אֲשֶׁר חֵלֶב זְבָחֵימוֹ יֹאכֵלוּ יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה.

אומר ה': היכן אליליכם שעבדתם ונתתם להם חלב זבח ויין נסך? הנושא של השירה הוא ישראל שעובדים ע"ז אבל ממילא למדנו שיין לנִסוך כמוהו כחלב זבח, ואם הוקרב לע"ז דינו כקרבן ע"ז. השירה מתיחסת בשוה לחלב הזבח ויין הנִסוך. משמע שנִסוך יין גם הוא סוג של קרבן. לכן לא מסתבר שדינו של יין שנוסך לעבודה זרה יהיה שונה מדינו של קרבן שהוקרב לעבודה זרה. (וגם הסברה נותנת כן, שהרי גם זה וגם זה קרבים על המזבח, ולמה יהיה הבדל ביניהם?).

יין מנלן אמר רבה בר אבוה אמר קרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה זבח גופיה מנלן דכתיב ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה מת אסור בהנאה אף זבח נמי אסור בהנאה.

רבי יהודה בן בתירא אומר מנין לתקרובת עבודת כוכבים שמטמא באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה מת מטמא באהל אף תקרובת עבודת כוכבים מטמאה באהל.

### ויקרא ו כא, ע"ז לד.

#### הכשר כלי

על החטאת אומרת התורה:

כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם.

מדוע הבחינה התורה בין כלי נחשת לבין כלי חרש? מסתבר שטעם הדבר הוא שכלי חרש לא יועילו לו מרוק ושטיפה. הוא סופג את התבשיל לתוך דפנו, ואי אפשר למרקו. לכן כלי חרש שבושלה בו החטאת צריך להשבר. כלי חרש שהתבשל בו תבשיל, אינו יוצא מידי דפיו לעולם. ואין לו תקנה אלא שבירה.

### שמות כא כח, דברים יג יח, ע"ז לד:

#### מה נאסר בעיר הנדחת

על שור הנוגח נאמר:

וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ...

ואילו דינה של עיר הנדחת לעבודה זרה הוא:

הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם....

רב עומד על ההבדל בין לשון התורה בשור לבין לשון התורה בעיר הנדחת לעבוד עבודה זרה. בשור שנגח נאמר רק ולא יאכל את בשרו, בעיר הנדחת נאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, לא רק בשר אלא כל מאומה. אפשר היה להשיב ולומר שבעיר הנדחת נאסר כל השלל, כולל כסף וזהב וכלים, ולכן לא נאמר בשר אלא מאומה, אבל בשור מן הסתם אין אלא בשר. ואולם מכך שיש הבדל לומד רב שבין שור לעיר הנדחת יש הפרש, והוא הפרש, בשור נוגח לא נאסר אלא הבשר, אבל בעיה"נ וע"ז נאסר כל דבר. ממילא גם הפרש אסור.

אמר רב אחדבוי אמר רב המקדש בפרש שור הנסקל מקודשת בפרש עגלי עבודת כוכבים אינה מקודשת איבעית אימא סברא ואב"א קרא איבעית אימא סברא גבי עגלי עבודת כוכבים ניחא ליה בנפחיה אבל גבי שור הנסקל לא ניחא ליה בנפחיה איבעית אימא קרא כתיב הכא לא ידבק בידך מאומה וכתיב התם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו בשרו אסור הא פרשו מותרת.

### דניאל א ח, ע"ז לו.

#### מה נאסר אצל הגוי

כאשר דניאל וחבריו נפלו בשבי ונמסרו לידי שר הסריסים הבבלי, נאמר:

וַיָּשֶׂם דָּנִיֵּאל עַל לִבּוֹ אֲשֶׁר לֹא יִתְגָּאַל בְּפַתְבַּג הַמֶּלֶךְ וּבְיֵין מִשְׁתָּיו וַיְבַקֵּשׁ מִשַּׂר הַסָּרִיסִים אֲשֶׁר לֹא יִתְגָּאָל.

דניאל הוחזק ביד הבבלים, ולא יכול היה לאכול מפתם ומיינם. מכאן שאסור לאכול מפתם ומיינם של הגויים[[2421]](#footnote-2421). רב דרש שגם משמנם לא אכל, וגם הוא כלול ביין משתיו. ואפשר שזו אסמכתא בעלמא.

אמר רב אם הם לא דרשו אנן לא דרשינן והכתיב וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו בשתי משתאות הכתוב מדבר אחד משתה יין ואחד משתה שמן.

### מלאכי ג ט, ע"ז לו:

#### תוקפה של גזרה

הנביא מלאכי מוכיח את ישראל על שאינם נותנים תרומות ומעשרות כדין, ואומר להם:

לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם סַרְתֶּם מֵחֻקַּי וְלֹא שְׁמַרְתֶּם שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם אָמַר ה’ צְבָאוֹת וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה נָשׁוּב: הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה: בַּמְּאֵרָה אַתֶּם נֵאָרִים וְאֹתִי אַתֶּם קֹבְעִים הַגּוֹי כֻּלּוֹ...

פשט דבריו הוא שכל עם ישראל אינו נותן תרומות כדין, ולכן נשתלחה מארה במעשה ידיהם. אבל על דרך הרמז, דרש מכאן רב אדא בר אהבה, שאם התקנה לא פשטה בגוי כֻלו, אינה תקנה. או משום שהוא דרש את המלים "בַּמְּאֵרָה אַתֶּם נֵאָרִים" כעוסקת בגזרה שקבלו עליהם ישראל בארור. או משום שהוא לומד מכאן שאין ישראל נענשים ונארים על מעשי יחידים אלא על מעשי הגוי כֻלו, ומכאן שכל מעשה של יחידים אין לו משמעות.

במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו אי איכא גוי כולו אין אי לא לא.

### דברים ז ג-ד, ע"ז לו:

#### אלו עמים אסור לקיֵם בארץ

התורה אוסרת לקיים את הכנעני, וכך היא אומרת:

כִּי יְבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפָּנֶיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם רַבִּים וַעֲצוּמִים מִמֶּךָּ: וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם: וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ: כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף ה’ בָּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מַהֵר...

המצוות האלה נאמרו על הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם. נשאלת השאלה האם התורה הזכירה כאן את שבעת הגויים האלה משום שדוקא עליהם נאמרו אִסורים אלה, או שדִבר הכתוב בהוה, כלומר: המצוה הזאת נאמרה בהקשר לכניסת ישראל לארץ, שבה הם עתידים לפגוש את שבעת העממים האלה ולכן הם אלה שהוזכרו, אבל התורה אוסרת את כל הגויים.

בכך נחלקו התנאים. ת"ק סבר שהוזכרו שבעה עמים אלה משום שדוקא בעמים אלה אסור להתחתן, אבל ר"ש סבר שבכל העמים אסור להתחתן, שהרי טעם הכתוב האמור כאן הוא: "כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים", ואם זה הטעם, הרי שאין סברה להבדיל בין שבעת העממים לבין עמים אחרים. לכן דרש ר"ש את טעם הכתוב ולמד שלא דִבר הכתוב בשבעת העממים אלא בהוה, וכל העמים נאסרו.

(נאסרה כאן גם כריתת ברית. אסור לכרות ברית לגויים. מכילתא דרשב"י אומר שדוקא לשבעת העממים[[2422]](#footnote-2422)).

אמנם מה שנאסר כאן הוא להתחתן בם. לא נאמר כאן שאסור לבוא עליהם דרך זנות[[2423]](#footnote-2423).

לא תתחתן בם דאורייתא ז' אומות אבל שאר עובדי כוכבים לא ואתו אינהו וגזור אפילו דשאר עובדי כוכבים ולר"ש בן יוחי דאמר כי יסיר את בנך מאחרי לרבות כל המסירות מאי איכא למימר אלא דאורייתא אישות דרך חתנות ואתו אינהו גזור אפילו דרך זנות.

### בראשית לח כד, ע"ז לו:

כשנודע ליהודה שתמר כלתו הרה לזנונים, אמר הוציאוה ותשרף. לפי פשט הכתובים, מפני שהיא כלתו, כלומר שומרת יבם, אבל כיון ששומרת יבם שזנתה אין דינה בשרפה, דרשה הגמ' שב"ד של שם גזרו על ביאה על פנויה דרך זנות.

### דברים יג ז, ע"ז לו:

#### רמז ליחוד עם קרובה

פרשית מסית פותחת בתאור המקרה, וכך היא אומרת:

כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ.

בפשטות, הפסוק מתאר את הקרובים ביותר ללבו של אדם, כדי ללמד שאפילו על אלה נאמר בהמשך "וְלֹא תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה עָלָיו: כִּי הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ...". ומצאנו בכמה מקומות בתנ"ך שאח בן אם הוא קרוב מאד אל האדם.[[2424]](#footnote-2424) כי בד"כ לאיש יש כמה נשים ולא כל האחים הם גם בני אב וגם בני אם, ומי שהוא בן אם הוא אח גמור. אבל ר"ש בן יהוצדק למד מכאן על דרך הרמז. ואמר שמכאן רמז שבן מתייחד עם אמו. מן הפסוק למדנו שבן אם הוא איש סודו של האדם. מדוע? משום ששניהם גדלו אצל אמם והתייחדו אִתה. וממילא האחים בני האם הם מצויים זה אצל זה וקרובים זה לזה מאד. הוא עצמו אומר שאין כאן אלא רמז. אבל הגמ' לומדת מכאן שזה דין דאוריתא.

אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק רמז לייחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית אלא בן מתייחד עם אמו ואין אחר מתייחד עם כל עריות שבתורה.

### במדבר יט טז כב, ע"ז לז:

#### טומאת טמא מת

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: ... וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד הָעָרֶב.

נאמר כאן שהנוגע במת טמא שבעת ימים, נאמר כאן שכל אשר יגע בו הטמא יטמא, כלומר הטמא מטמא אחרים, ונאמר כאן שהנפש הנגעת תטמא עד הערב. ודאי שאי אפשר לפרש ש"הנפש הנגעת" היא הנוגעת במת, שהרי כבר התבאר בפירוש שהנוגע במת טמא שבעת ימים, ולא רק עד הערב. מהי אפוא הנפש הנוגעת שתטמא עד הערב?

סיום הפרשה הוא: "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד הָעָרֶב". מכאן משמע שלא רק הנוגע במת נטמא, אלא גם הנוגע בטמא יטמא. אפשר לפרש את הפסוק הזה בכמה דרכים: אפשר לפרש שכל אשר יגע בו הטמא יטמא, וסוף הפסוק מבאר את תחִלתו, עד הערב ולא יותר. אפשר לפרש שיש כאן נוגע ונוגע בנוגע. מי שיגע בו הטמא – יטמא, כמו הטמא, שבעת ימים, הנפש הנוגעת בנוגע, היא תטמא עד הערב. (ואפשר לפרש שמדובר על טמא במי נדה, שהוזכר בפסוק הקודם). הדרך הפשוטה יותר היא שמדובר כאן על טומאת מת. הוא "הטמא" האמור בכל הפרשה. וכן מסתבר שהנפש הנוגעת היא נפש שנגעה בטמא. הסוף של הפסוק לא מוסיף על תחִלתו שהנפש הנוגעת בנוגע תטמא, אלא שלא רק מי שיגע בו הטמא, אלא גם הנפש שהיא עצמה נוגעת בטמא.[[2425]](#footnote-2425)

אבל, אומרת הגמ', הנוגע בנוגע במת בשעה שהוא עדין נוגע במת, טמא טומאת שבעה. כך היא מפרשת את ראש הפסוק. וכל אשר יגע בו הטמא, בשעה שהוא עדין נוגע במת, יטמא כמו הטמא. אבל אחרי שכבר אינו נוגע במת, על זה נאמר בפירוש עד הערב.

רבא חולק על הדרשה הזאת.

דאורייתא היא דכתיב וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת וגו' דאורייתא דיקרב טמא דיקרב בדיקרב טהור... דיקרב בדיקרב נמי דאורייתא הוא דכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא אמרוה רבנן קמיה דרבא משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן דאמר משמיה דרב נחמן דאורייתא דיקרב בדיקרב בחיבורין טומאת שבעה שלא בחיבורין טומאת ערב ... דאורייתא מאי היא דכתיב הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים וכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא וכתיב והנפש הנוגעת תטמא עד הערב הא כיצד כאן בחיבורין כאן שלא בחיבורין.

ע"ז לז: - ראה פסחים יד.טז.יח.:

יש כאן מדרש על ספק טומאה ברה"ר, מקומו במסכת סוטה, לציין גם כאן ולהפנות לשם. וכן להפנות מנזיר נז וחולין ט וחולין מג: ונדה ג, וע"ז לז בחולין ט גם נושא דעת להשאל. להסביר את ההגיון הדרשני וההלכתי. להעיר על כך שבנדה ג. הגמ' מעלה אפשרויות שזה תלוי בסתירה ולכן הוא שייך רק בסוטה.

### דברים ב כח, ע"ז לז:

משה מבקש מסיחון: "אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ אֵלֵךְ לֹא אָסוּר יָמִין וּשְׂמֹאול: אֹכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבִּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתֶּן לִי וְשָׁתִיתִי רַק אֶעְבְּרָה בְרַגְלָי". מכאן שמותר לישראל לאכול את האֹכל והמים של סיחון. חז"ל גזרו לא לאכול מבשולי גויים, ולכן דרשו את הפסוק הזה כעוסק בחומרי גלם להכנת אֹכל. ולא כעוסק במאכלים מבֻשלים. פירוש זה מתישב היטב עם פשט הפסוק, כי משה הציע לסיחון שיקנה ממנו מים ותבואה. משה לא דרש אֹכל מוכן. ומ"מ הגמ' אומרת שזו אסמכתא.

### שמואל א ה ה, ע"ז מא:

#### האם גוי עוזב את אלילו כשהוא לוקה

נחלקו ר"י ור"ל בשאלה האם דרכו של גוי לעזוב את אליליו ואת האמונה בהם כאשר הוא רואה שהם עצמם נשברים ונפסדים. ר' יוחנן סובר שהגוי ממשיך לעבוד את אליליו גם כאשר הם נשברים. וראייתו עמו, שהרי מצאנו גם ראינו לפחות מקרה אחד שבו גוי שלקה אלילו לפני ה', ולא די שהמשיך להאמין בו, אלא שאף קִדש את המקום שבו נפל האליל:

וּפְלִשְׁתִּים לָקְחוּ אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיְבִאֻהוּ מֵאֶבֶן הָעֵזֶר אַשְׁדּוֹדָה: וַיִּקְחוּ פְלִשְׁתִּים אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיָּבִיאוּ אֹתוֹ בֵּית דָּגוֹן וַיַּצִּיגוּ אֹתוֹ אֵצֶל דָּגוֹן: וַיַּשְׁכִּמוּ אַשְׁדּוֹדִים מִמָּחֳרָת וְהִנֵּה דָגוֹן נֹפֵל לְפָנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה’ וַיִּקְחוּ אֶת דָּגוֹן וַיָּשִׁבוּ אֹתוֹ לִמְקוֹמוֹ: וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר מִמָּחֳרָת וְהִנֵּה דָגוֹן נֹפֵל לְפָנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה’ וְרֹאשׁ דָּגוֹן וּשְׁתֵּי כַּפּוֹת יָדָיו כְּרֻתוֹת אֶל הַמִּפְתָּן רַק דָּגוֹן נִשְׁאַר עָלָיו: עַל כֵּן לֹא יִדְרְכוּ כֹהֲנֵי דָגוֹן וְכָל הַבָּאִים בֵּית דָּגוֹן עַל מִפְתַּן דָּגוֹן בְּאַשְׁדּוֹד עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

ואולם, ר"ל יפרש את הפסוקים כשיטתו, שכהני דגון חדלו להאמין בדגון, והתחילו להאמין בסף הבית עצמו.

אתמר עבודת כוכבים שנשתברה מאיליה רבי יוחנן אמר אסורה רשב"ל אמר מותרת רבי יוחנן אמר אסורה דהא לא בטלה רשב"ל אמר מותרת מסתמא בטולי מבטיל לה מימר אמר איהי נפשה לא אצלה לההוא גברא מצלה ליה איתיביה ר' יוחנן לרשב"ל וראש דגון ושתי כפות ידיו כרותות וגו' וכתיב על כן לא ידרכו כהני דגון וגו' אמר לו משם ראיה התם שמניחין את הדגון ועובדין את המפתן דאמרי הכי שבקיה איסריה לדגון ואתא איתיב ליה על המפתן.

ע"ז מב. – ראה לעיל ע"ז לד:

### שמות כ יט, ע"ז מב:מג:

#### פסל ותמונה

בעשרת הדברות נאמר:

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם...

כלומר: אסור לעשות (א) שום תבנית כדי לעבדה. לא מה שבשמים ממעל ולא מה שבארץ מתחת. כל אלה לא יהיו לך לאלהים.

אחרי מעמד הר סיני נאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם.

כלומר: כיון שראיתם שה' מדבר מהשמים, אל תעשו אתו אלהי כסף ואלהי זהב העשויים מן הארץ.

לכאורה גם הצווי כאן אומר אותו דבר. לא תעשון אתי הוא כמו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. יחד אתי לא תעשו גם אלהי כסף ואלהי זהב.

אבל חכמים פרשו שכאן מדובר אפילו על עשיה שלא לשם עבודה. בעשרת הדברות נאמר ולא תעבדם, אבל כאן לא נאמרה עבודה. את האמור כאן אסור לעשות אפילו שלא לשם עבודה. ונחלקו חכמים מה נאסר. בפשטות הפסוקים מלמדים שכיון שראיתם שדברתי מן השמים – לא תעשון את דמות ה' מכסף או זהב. ראיתם שאין לה' תמונה – אל תעשו תמונה לשמו[[2426]](#footnote-2426). וכך (ב) אכן דורש רב יהודה בריה דר' יהושע בשם ר' יהושע. אך יש שדרש שלא תעשו דמויות ופסלים שיחד אתי. כלומר: אפילו את משמשיו של ה' שיש להם דמות, אל תעשו מכסף וזהב (ג) עם ה', וזהו לא תעשון אתי. כי היה אדם יכול לומר: את ה' לא אעשה, אך אעשה את מלאכיו אשר סביבו. על כך נאמר כאן: לא תעשון אתי. כלל. ונחלקו הדעות עד כמה יש להרחיב את הכלל הזה. האם נאסרו רק (ד) מלאכים ושרפים, או גם (ה) שמש וכוכבים.

הבטוי "לא תעשון אתי" נתון לפרשנויות שונות. אפשר לפרש שאין לעשות יחד עם ה' אלילים, שיעבדו העם את ה' ואותם. אפשר לפרש שכונת הצווי היא שלא יהיו אותם אלילים מאלה שעם ה', כלומר כדמות צבא השמים. עליהם נאמר שלא תעשה עם ה'. אבל אפשר גם לפרש פירוש נוסף: לא תעשון אתי אלהי כסף, כלומר: אל תעשו פסל לשם ה'. (ב) אל תעשו דמות שתאמרו שכך היא דמות ה' שהרי ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם ולא היתה דמות. לפ"ז יש לפרש את המלה "אתי" כאומרת עבורי, לשמי.

הגמ' אומרת שאסורה עשית צורה שהיא כדמות השמשים המשמשים במרום, עם ה', או כדמות שהיוצר סובר שהיא דמות ה', לפי מי שמפרש כפירוש האחרון שהוזכר לעיל. בצורות אלה נאסרה עצם העשיה, גם אם אינו עובד אותן. אבל אם אינו עושה אותן לעבודה – יכול לעשות ע"י גוי, שהרי אינו עובדן, והגוי לא נאסר בעשיה שלא לשם עבודה[[2427]](#footnote-2427).

אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ממעל לרבות מלאכי השרת אשר בארץ (א) לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות מתחת לרבות שילשול קטן.

לא תעשון אתי לא תעשון (ג) כדמות שמשי המשמשין לפני במרום (ד) כגון אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת.

לא תעשון אתי לא תעשון (ג) כדמות שמשי המשמשין לפני במרום (ה) כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות.

אמר רב יהודה בריה דרב יהושע מפרקיה דרבי יהושע שמיע לי (ב) לא תעשון אתי לא תעשון אותי אבל שאר שמשין שרי.

ע"ז מג. – ראה לעיל ע"ז יח.

### ע"ז מג:מד. דברים יג יח

#### בִִעור עבודה זרה

פסוקים רבים בתורה מלמדים שיש לבער ע"ז. (וראה להלן). ר' יוסי סובר שאפשר לבער אותה בכל דרך, גם לשחוק ולזרות לרוח, גם זאת דרך לבער ע"ז. אבל חכמים דחו את דבריו ממה שנאמר בעיר הנדחת לעבוד ע"ז. על עיר הנדחת נאמר:

וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם.....

יש לשרוף את העיר כליל כי אסור שידבק בידנו מאומה מן החרם. אפילו דבר קטן אסור שידבק מן החרם. וראה לעיל ע"ז לד:

הפסוק הזה עוסק בשללה של עיר הנדחת, לאו דוקא בע"ז שעבדו בעיר הנדחת, אלא בכל שלל העיר. כל שללה הוא חרם. אבל חכמים למדו מכאן על בִעור ע"ז, שהרי גם על ע"ז חלה חובת בִעור, וגם היא חרם. (ונאמר עליה "פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא") מדין שרפת עיר הנדחת למדו חכמים שצריך לשרוף את העבודה הזרה, שהרי מדוע נשרפת עיר הנדחת אם לא משום שעבדו בה ע"ז?

נאמר כאן וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם, כל מאומה שדבק מן החרם אסור. אפילו הנאה קטנה. לא רק עיה"נ היא חרם, גם ע"ז היא חרם. כל דבר שאסור שידבק ממנו מאומה בידנו – יש לבערו כליל. שאל"כ יש חשש שאם יזרה את העבודה הזרה לרוח היא תֵעשה זבל לגִדולי השדה וסופו שיהנה ממנה. ר' יוסי סובר שאין חוששים שע"ז שחוקה תֵעשה זבל. הוא מוכיח את דבריו מכמה מקומות בתנ"ך שבהם בִערו עבודה זרה ע"י זריה: משה זרה את העגל על פני המים שבני ישראל שותים מהם, אסא שרף את המפלצת בנחל קדרון, חזקיהו כתת את נחש הנחשת, אך כתת בלבד ולא שרף, ועוד. אבל חכמים מתרצים שמשה זרה את העגל דוקא על פני המים כי התכון לבדוק את ישראל כסוטות[[2428]](#footnote-2428), ואסא שרף את המפלצת במקום שאינו מגדל צמחים, ונחש הנחשת לא נאסר כי היה רכושם של יורשי משה ולא של עובדיו, ולא כתתו חזקיהו מפני שהוא אסור בהנאה אלא כדי שלא יכשלו בו.

רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח או מטיל לים אמרו לו אף הוא נעשה זבל שנאמר לא ידבק בידך מאומה מן החרם.

אמר להם רבי יוסי והלא כבר נאמר ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו באש ואכות אותו טחון היטב עד אשר דק לעפר ואשליך את עפרו אל הנחל היורד מן ההר אמר לו משם ראיה הרי הוא אומר ויזר על פני המים וישק את בני ישראל לא נתכוין אלא לבודקן כסוטות אמר להם רבי יוסי והלא כבר נאמר וגם (את) מעכה (אמו) הסירה מגבירה אשר עשתה (מפלצתה) וגו' וידק וישרף בנחל קדרון אמר לו משם ראיה נחל קדרון אינו מגדל צמחין אמר להן רבי יוסי והלא כבר נאמר וכתת נחש נחשת אשר עשה משה אמרו לו משם ראיה הרי הוא אומר ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף לך משלך ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו אמר להם והלא כבר נאמר ויעזבו שם את עצביהם וישאם דוד ואנשיו[[2429]](#footnote-2429) אמרו לו משם ראיה הרי הוא אומר וישרפו באש.

### דברים ז כו, יב ב, ע"ז מה.:

#### אִבוד מקום עבודה זרה

בכמה מקומות צִוְּתה התורה לאבד את העבודה הזרה מהארץ, כך נאמר:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא.

עוד נאמר:

אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.

התורה מצוה לאבד את אלהיהם של הגויים. את מה שהגוי נוהג בו כאלוה. מכאן למד ר"ג שאין חיוב לאבד פסל של הגוי שהגוי אינו עובדו אלא מבזהו. דוקא מה שנוהג בו כאלוה נאסר.

#### גויים העובדים הרים

נאמר כאן "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם". התורה צִותה לאבד את המקום שבו עבדו הגויים על ההרים, היא לא צִותה לאבד את ההר עצמו. אפשר לפרש שטעם הדבר הוא מפני שבפרשה לא מדובר על מקרה שבו עבדו הגויים את ההר עצמו. ואילו עבדוהו היה נאסר. אך קשה לומר כך, וכי תאסר השמש בהנאה בגלל שעובדים אותה? ועל כך כבר השיבו הזקנים ברומי שלא יאבד ה' את עולמו מפני השוטים. הגוי לא יכול לאסור את ההר. מה שהגוי בונה על ההרים לשם ע"ז – הוא שנאסר. התורה לא אסרה את עולמו של ה', היא אסרה את מה שעשו בני האדם[[2430]](#footnote-2430). לכן היא לא צִותה לאבד את ההר עצמו. כך דורש ריה"ג, שאין לאבד את ההר עצמו אלא רק את אשר בנה הגוי על ההר.[[2431]](#footnote-2431) ר"ע קורא את הפסוק כפשוטו, ש"על ההרים הרמים ועל הגבעות" הוא מראה מקום. (ויש לשאול האם הוא כלל לא מקבל את הדרשות האמורות כאן. רש"י אומר שאת הדרשה הראשונה הוא מקבל).

על דרשתו של ריה"ג יש להקשות: הלא בפסוק נאמר לא רק "על ההרים הרמים ועל הגבעות" אלא גם "ותחת כל עץ רענן", ואם דורשים על ההרים ולא ההרים עצמם, היה צריך לדרוש תחת כל עץ ולא העץ עצמו. ואת זה א"א לומר שהרי התורה צִותה לכרות אשרות, כפי שנזכיר מיד. ריה"ג משיב על כך שאשרה נאסרה כי יש בה תפישת ידי אדם.

את התרוץ הזה אפשר להבין בשתי דרכים: א. את האשרה נטע האדם לשם ע"ז, והיא דומה לכל ע"ז שנוצרה ע"י האדם. ב. יתכן שאת האשרה לא נטע האדם, אבל עץ אינו חלק מעולמו של ה' שאין לאבדו מפני השוטים. כיון שיש עצים שנִטעו בידי אדם וכל עץ יכול להנטע ולהעקר בידי אדם – הם אינם דומים להרים והגבעות. דבר שהוא תמיד מעשה ידי ה' כהרים וגבעות איננו נאסר, אבל דבר שאפשר שאדם נטעו נאסר. כמובן שבין שתי הדרכים האלה יש נפק"מ להלכה: לדעת ת"ק, הדרך הראשונה שהזכרנו, דוקא אם נטע את העץ לשם ע"ז מלכתחילה הוא נאסר ויש לו דין אשרה. אם בחר עץ קים ועבדו, דינו כדין מי שפנה אל הר ועבדו. לדרך השניה – גם עץ כזה נאסר. (והם נחלקו האם יש להר דין ע"ז אלא שאינו נאסר, ומה שעליו נאסר, או שאינו ע"ז כלל).

#### כריתת אשרות

בפרשת ואתחנן נאמר:

כִּי יְבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפָּנֶיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם רַבִּים וַעֲצוּמִים מִמֶּךָּ: וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים אֹתָם ...כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ.

נזכרה כאן אשרה שיש לגדוע אותה. לעֻמת זאת נאמר:

אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.

כאן נאמר שיש לשרוף את האשרה, ולא רק לגדוע אותה. מתרצים חכמים שהדבר תלוי בשתי הדרכים שהבאנו לעיל: עץ שנטעו ולבסוף עבדו, די לו בגדיעה. כי כל מה שהיה קיים לפני שעבדו אינו נאסר, כפי שלמדנו לעיל. יש לגדוע את מה שצמח אחרי שעבדו. עץ שנטעו לשם ע"ז הוא זה שטעון שרפה. אם היה קים עוד לפני שעבדוהו – הרי הוא כהר. אבל יש מי שלמד מן ההרים רק את הדין הפשוט: ההרים עצמם, שמעשה אלהים המה, אינם נאסרים. עץ שנטעו אדם נאסר.

#### צִפוי ההר הנעבד

על כל האלילים נאמר "לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ", ומכאן למדנו (ראה דברינו בשבת פב, ע"ז נא.) שהתורה אוסרת לא רק את העבודה הזרה עצמה, אלא גם את מה שעליה. לדעת ת"ק במשנה הדין הזה נוהג גם בצִפוים של הרים וגבעות שנעבדו. ההרים והגבעות עצמם אינם נאסרים, כפי שבארנו לעיל. אבל מה שעליהם נאסר. שהרי נאמר "לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ". אמנם הפסוק הזה נאמר על פסילי אלהיהם, ואפשר היה לדרוש שבשעה שאתה מקיֵם פסילי אלהיהם תשרפון באש אתה מקיֵם לא תחמוד כסף וזה עליהם ובשעה שאי אתה מקים פסילי אלהיהם תשרפון באש אין אתה מקים לא תחמוד. אך לא כך דרש ת"ק. ת"ק דרש שהתורה אסרה את כל הצִפוי שמצפים הגוים את אליליהם. אם האליל הוא הר אין לאבד את ההר עצמו, אך דין הצִפוי בעינו עומד. אפשר שדרש כן גם מהפסוק אבד תאבדון את כל המקומות. המקומות שעבדו בהם הגויים הם צִפוי ההר.

#### אבנים

כאמור, הרים וגבעות לא נאסרו. הגמ' שואלת מה דין אבנים שאינן מחוברות עוד לקרקע. הדבר תלוי בשאלה האם ההר אינו נאסר מפני שהוא חלק מהקרקע, או מפני שהוא מעשה ה' ולא מעשה ידי אדם. (וכבר בארנו לעיל שאין האדם אוסר את מעשי ה'). מי שאוסר לומד ממה שנאמר על ע"ז: "וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא" ומכאן שלעולם ע"ז נאסרת. מי שמתיר לומד מבהמה, שהכל מודים שהיא מותרת בהנאה[[2432]](#footnote-2432).

#### האם הותרו לגבוה

למדנו אפוא שההרים עצמם, מה שלא נעשה בידי אדם, לא נאסר אם עבדו גוי ואין צרך לבערו. נשאלת אפוא השאלה האם הוא הותר לגמרי, או שלא הותר אלא להדיוט, אבל נאסר לגבוה. שהרי נאמר: "לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם". התורה לא הבחינה בין אתנן מחובר לקרקע לאתנן שאינו מחובר לקרקע. מכאן לומד רבא בק"ו שההרים שנעבדו אסורים לבא בית ה' אלהיך. לא נאסרו אלא להדיוט. אם נפסלים באתנן זונה ומחיר כלב, ק"ו שהם נפסלים בע"ז. רבא דורש כך ולא להפך (שגם אתנן לא יאסר אם הוא מחובר), כי התורה אסרה למקדש אתנן ומחיר ולא הבחינה בין מחובר לתלוש, וגם בע"ז היא לא התירה בפירוש את המחובר אלא אסרה את התלוש. לכן לא מסתבר שאפשר ללמוד מכאן להתיר. מכאן רבא קובע כלל שאם לִמדה התורה חומרא במקרה אחד וקולא במקרה אחר, יש לפרוך לחומרא.

לא נאמר אלא אלהיהם את שנוהג בו משום אלוה אסור את שאינו נוהג בו משום אלוה מותר.

הנכרים העובדים את ההרים ואת הגבעות הן מותרין ומה שעליהן אסורין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ר' יוסי הגלילי אומר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אלהיהם על הגבעות ולא הגבעות אלהיהם ומפני מה אשירה אסורה מפני שיש בה תפיסת ידי אדם וכל שיש בה תפיסת ידי אדם אסור אר"ע אני אובין ואדון לפניך כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודת כוכבים.

רבי יוסי בר' יהודה אומר מתוך שנאמר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אלהיהם על הגבעות ולא גבעות אלהיהם שומע אני תחת כל עץ רענן אלהיהם ולא רענן אלהיהם ת"ל ואשריהם תשרפון באש.

ורבנן האי ואשריהם תשרפון באש מאי עבדי ליה מיבעי ליה לאילן שנטעו מתחילה לכך ור' יוסי בר' יהודה נמי מיבעי ליה להכי ה"נ אלא אילן שנטעו ולבסוף עבדו מנא ליה נפקא ליה מואשריהם תגדעון איזהו עץ שגידועו אסור ועיקרו מותר הוי אומר אילן שנטעו ולבסוף עבדו והא ואשריהם תשרפון באש קא נסיב לה תלמודא אילו לא נאמר קאמר אילו לא נאמר תשרפון באש הייתי אומר אשריהם תגדעון באילן שנטעו מתחילה לכך השתא דכתיב ואשריהם תשרפון באש אייתר ליה ואשריהם תגדעון לאילן שנטעו ולבסוף עבדו.

דרבי יוסי בר יהודה סבר עיקרו נמי אסור דכתיב ואשריהם תשרפון באש ורבנן סברי עיקר אילן שרי דכתיב ואשירהם תגדעון איזהו אילן שגידועו אסור ועיקרו שרי הוי אומר אילן שנטעו ולבסוף עבדו.

אבני הר שנדלדלו בני רבי חייא ורבי יוחנן חד אמר אסורות וחד אמר מותרות מ"ט דמ"ד מותרות כהר מה הר שאין בו תפיסת ידי אדם ומותר אף הני שאין בהן תפיסת ידי אדם ומותרין מה להר שכן מחובר בהמה תוכיח מה לבהמה שכן בעלת חיים הר יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שאין בהן תפיסת ידי אדם ומותר אף כל שאין בהן תפיסת ידי אדם ומותר מה להצד השוה שבהן שכן לא נשתנו מברייתן אלא אתיא מבהמה בעלת מום ומהר ואי נמי מבהמה תמה ומאילן יבש ומאן דאסר להכי כתיב שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו דאע"ג דאתיא מדינא להיתרא לא תתיא.

### דברים יב א-ג, ע"ז מה:

#### אִבוד מקום עבודה זרה ומחית שמה

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא...

כאשר אנו כובשים את הארץ, יש לאבד את המקומות שבהם הגויים עבדו את אלהיהם, עד שימָחה שמם ויאבד שמם מן המקום ההוא. לא די בכך שמאבדים את העבודה הזרה, יש להמשיך ולשרש אחריה: "וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן". ואין די בכך, עד שיאבד שמה. ישנה את שם המקום כך שלא יזכר שמה עוד.

התורה מצוה: "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם". יש לאבד את המקומות עד (א) תום. עד שלא יִוָּתֵר דבר כלל. וכפי (ב) שנאמר: "וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא". לאבד לגמרי ולא להותיר זכר.

נאמר כאן "וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן". משמע לכאורה שכל העשוי עץ יש לשרוף, אבל כל שאינו עשוי עץ, ואי אפשר לשרפו, יש לנתץ ולשבר. ואת השברים (ה) אפשר להניח, שהרי אין עוד מה לעשות בהם וכיצד לבערם לאחר שהם נותצו היטב. ואולם, סוף הפסוק הוא "וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא". (ב) כלומר: לאחר השבירה והנִתוץ, ואולי גם (ו) לאחר שיניח לנו ה' מאויבינו ומן המלחמה, יבוא זמנם של האִבוד והבִעור המוחלטים. עד שלא יזכר שמה של העבודה הזרה. שהרי התורה (ז) פותחת ואומרת: "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת", כלומר: בסופו של דבר (ב) יש לאבדם לגמרי.

כאמור (ג) יש למחות את שמה של העבודה הזרה. אך אין די בכך, את העבודה הזרה יש לשקץ כפי שכבר נאמר לעיל:

וְנָשַׁל ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵל מִפָּנֶיךָ מְעַט מְעָט לֹא תוּכַל כַּלֹּתָם מַהֵר פֶּן תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה: וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָם מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הִשָּׁמְדָם: וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדֶךָ וְהַאֲבַדְתָּ אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמִדְךָ אֹתָם: פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא.

מכאן שיש לאבד את שמה ולכנות לה (ד) שם משוקץ[[2433]](#footnote-2433).

א"ר יהושע בן לוי גידועי עבודת כוכבים קודמין לכיבוש ארץ ישראל כיבוש ארץ ישראל קודם לביעור עבודת כוכבים דתני רב יוסף ונתצתם את מזבחותם (ה) והנח ושברתם את מצבותם והנח והנח ס"ד שריפה בעי אמר רב הונא (ו) רדוף ואח"כ שרוף ור' יוסי בר' יהודה האי סברא מנא ליה נפקא ליה (ז) מאבד תאבדון אבד ואח"כ תאבדון ורבנן הא מיבעי ליה לעוקר עבודת כוכבים (א) שצריך לשרש אחריה ורבי יוסי בר' יהודה לשרש אחריה מנא ליה נפקא ליה (ב) מואבדתם את שמם מן המקום ההוא ורבנן (ג) ההוא לכנות לה שם.

ר"א אומר מנין לעוקר עבודת כוכבים שצריך לשרש אחריה ת"ל (ב) ואבדתם את שמם אמר לו ר"ע והלא כבר נאמר אבד תאבדון אם כן מה ת"ל ואבדתם את שמם מן המקום ההוא (ג) לכנות לה שם יכול לשבח לשבח ס"ד אלא יכול לא לשבח ולא לגנאי ת"ל (ד) שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא הא כיצד היו קורין אותה בית גליא קורין אותה בית כריא עין כל עין קוץ.

### דברים כג יט, ע"ז מו:

#### מה נאסר מדין אתנן

לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם.

האִסור האמור כאן הוא להביא אתנן ומחיר לקרבן, לנדר שבא אל בית ה'. אין אִסור להביא פרה אדֻמה שהיא אתנן או מחיר, שהרי היא אינה נדר שבא אל בית ה', היא לא קרבן, היא נשחטת מחוץ למחנה. (אמנם, כיון שנאמר "פרה אדמה תמימה" המום פוסל בה. שהרי אם יש בה מום אינה תמימה. אבל אתנן ומחיר אינם פוסלים אותה מהטעם שהזכרנו).

מה יהיה דינם של רִקועי פחים לצורך הבית עצמו? הם אינם קרבן, אך הם באים אל הבית עצמו ולא אל מחוץ למחנה. לכן נחלקו בהם חכמים.

בית ה' אלהיך פרט לפרה שאינה באה לבית דברי ר"א וחכ"א לרבות את הריקועים.

ע"ז מז: - ראה שבת פב

ע"ז מח: נ. – ראה לעיל ע"ז כט: לב:

### שמות כב יט, ויקרא יז ז, ע"ז נא.

#### הקרבת קרבנות לעבודה זרה

זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ

אדם צריך לזבוח רק לה' לבדו. לא לעשות כן לאל אחר. מכאן שכל הזובח לע"ז כמו שרגילים וכמו שצריך לזבוח לה', עבר על אִסור זה. כל העובד ע"ז בדרך שבה יש לעבוד את ה' חייב. משמע שחייב גם אם את אותה ע"ז אין רגילים לעבוד כך.

האִסור הוא לעשות לעבודה זרה כמו שעושים לה'. ומכלל הן אתה שומע לאו: שאם לא עשה כפי שעשה לה' לא חייב.

מכאן עולה שאם עבדה כדרכה, עובר משום לא תעבדם. אם זבח עובר גם אם אין דרכה בכך, משום זובח לאלהים יחרם, אך דוקא אם זבח כמו שזובחים לה'.

כשמצוה ה' את משה שלא ישחטו ישראל בהמה אא"כ הביאוה לה', נאמר:

לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם:  וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’:  וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

את המצוה הזאת צִותה התורה כדי שלא יזבחו ישראל את זבחיהם לשעירים. ממילא למדנו שאסור לזבוח לשעירים, גם אם אין דרך עבודתם בכך. התורה אוסרת להקריב בחוץ מחשש פן יזבחו לשעירים, ממילא למדנו שזביחה לכל ע"ז אסורה.

התורה מצוה להביא כל קרבן למשכן כדי שלא יקריבו בחוץ, ומצוה שלא יקריבו בחוץ כדי שלא יזבחו לשעירים. ממילא למדנו מכאן שאסור לזבוח לשעירים ושאסור להקריב קרבנות בחוץ.[[2434]](#footnote-2434)

א"ר אבהו א"ר יוחנן מנין לזובח בהמה בעלת מום לעבודת כוכבים שהוא פטור שנאמר זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו לא אסרה תורה אלא כעין פנים.

א"ר אלעזר מנין לשוחט בהמה למרקוליס שהוא חייב שנאמר ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אם אינו ענין לכדרכה דכתיב איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם תנהו ענין לשלא כדרכה.

ע"ז נא. - ראה דברינו בע"ז ה:.

ע"ז נא: - ראה דברינו בזבחים קו קז קח קטו

### דברים ז כה, דברים כט טז, ע"ז נא:

#### הרחקת עבודה זרה

בכמה מקומות צִוְּתה התורה להתרחק מע"ז. בפרשת עקב נאמר:

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא.

בפרשת נצבים נאמר:

כִּי אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר יָשַׁבְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְאֵת אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בְּקֶרֶב הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עֲבַרְתֶּם: וַתִּרְאוּ אֶת שִׁקּוּצֵיהֶם וְאֵת גִּלֻּלֵיהֶם עֵץ וָאֶבֶן כֶּסֶף וְזָהָב אֲשֶׁר עִמָּהֶם: פֶּן יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שֵׁבֶט אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם מֵעִם ה’ אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן יֵשׁ בָּכֶם שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה...

כלומר: בפרשת עקב אסרה התורה לחמוד כסף וזהב עליהם, (כלומר: מעליהם, כסף וזהב אשר עליהם), בפרשת נצבים הוסיפה התורה והרחיקה אותנו מ"עֵץ וָאֶבֶן כֶּסֶף וְזָהָב"[[2435]](#footnote-2435). מה נאסר אפוא? דוקא כסף וזהב או גם עץ ואבן?

בפשטות, נאסרו אלה ואלה. נאסרה כל עבודה זרה. ודרך התורה להביא דוגמא אחת. וכפי שכשאמרה התורה שור לאו דוקא שור, כך גם כאן. ואולם, אפשר ללמוד מכאן שהתורה אוסרת רק דברים שהם כעין כסף וזהב. כלומר: את האלילים המכובדים, ואת הציפויים המכובדים שבהם הגויים מצפים את אליליהם.

אמנם על דרך הפשט נראה שאין כאן סתירה. פרשת עקב הזהירה מפני לקיחת אלילים משום חמדת ממון, לכן היא הזכירה כסף וזהב, ואילו פרשת נצבים הזכירה הליכה אחרי אלילים משום חמדת האלילות, ולכן הזכירה גם עץ ואבן. אבל המסקנה ההלכתית עומדת בעינה. התורה הרחיקה אותנו מאלילים שהגויים מתיחסים אליהם כאל אלילים. ומציפוייהם המכובדים של אותם אלילים. כפי שיכולים אנו ללמוד מההקשר של הפרשה. הפרשה אסרה את הדברים שאנו עלולים לחמוד, את הכסף והזהב שעל הפסלים. מהם אנו מורחקים. לא מכל מה שנמצא בהיכלותיהם.

א"ר חייא בר יוסף א"ר אושעיא כתוב אחד אומר ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם וכתוב אחד אומר לא תחמוד כסף וזהב עליהם הא כיצד עמהם דומיא דעליהם מה עליהם דבר של נוי אסור שאינו של נוי מותר אף עמהם דבר של נוי אסור ושאינו של נוי מותר ואימא עליהם דומיא דעמהם מה עמהם כל מה שעמהם אף עליהם כל שעליהם א"כ לא יאמר עליהם.

### דברים יב ב, ע"ז נא:

#### עבודה זרה שטרם נעבדה

אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.

כפי שבארנו לעיל ע"ז מה.:, התורה לא מצוה כאן לאבד את ההר עצמו, ההר עצמו אינו נאסר. הגוי אינו יכול לאסור את ברייתו של ה'. המקומות אשר עבדו שם הגויים את אלהיהם הם מה שבנו הגויים באותם מקומות. (א) מבנים קבועים בקרקע או כלי עבודה זרה המונחים על הקרקע. התורה מצוה כאן לאבד את מה שנבנה על ההר. כלומר: צִפויי ההר, צִפויי ע"ז. אותם יש להשמיד ולבער.

יש להשמיד ולבער אותם אם הם "הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם ... אֶת אֱלֹהֵיהֶם". מכאן למד ר' ישמעאל שכלים ומקומות אסורים דוקא (ב) אם עבדו שם הגויים את אלהיהם, כלומר שכבר נעבדו. משום שאל"כ לא היתה התורה אומרת "אשר עבדו הגויים את אלהיהם" אלא אומרת רק "את אלהיהם". התורה מצוה לבער את אשר עבדו, כי מה שלא נעבד אינו אליל.

לא נאמר כאן לבער את אלהיהם עצמם אלא את "הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם ... אֶת אֱלֹהֵיהֶם". וכפי שבארנו לעיל: צִפויי הקרקע, את צִפויי הקרקע צִותה התורה לאבד דוקא אם נעבדו. האם הוא הדין לאלילים עצמם? האם רק המקומות אינם טעונים בִעור עד שיעבדו בהן בפעל, או שגם האלילים עצמם? אפשר ללמוד זאת מלשון הפסוק. לשון הפסוק מזכירה גם את האלילים עצמם. נאמר כאן "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן...". הפסוק מזכיר גם את האלילים עצמם. "הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם", (ג) הם גם המקומות וגם אלהיהם. מכאן עולה שאלה ואלה אינם אסורים עד שיעבדו.

ר"ע חולק על הדרשה וסובר שאלהיהם של הגויים הם אלהיהם גם אם טרם נעבדו. אמנם נאמר באותו פסוק "הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם", אבל אי אפשר להוכיח מכאן שדין המקומות כדין אלהיהם. המקומות נאסרו אם עבדו שם הגויים את אלהיהם, אבל אלהיהם הם אלהיהם משעת עשייתם. (ד) "את אלהיהם" אינו עוד דבר שצריך להשמיד, אלא חלק מהמשפט "עבדו שם הגויים את אלהיהם". דִבר הכתוב בהוה, אבל אין סברה לומר שמה שנעשה לשם אליל אינו אליל עד שיעבד.

אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים בכלים (א)שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים הכתוב מדבר יכול עשאום ולא גמרום גמרום ולא הביאום הביאום ולא נשתמשו בהן יכול יהו אסורים ת"ל אשר עבדו שם הגוים (ב) שאין אסורין עד שיעבדו מכאן אמרו עבודת כוכבים של עובד כוכבים אינה אסורה עד שתיעבד ושל ישראל אסורה מיד דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר חילוף הדברים עבודת כוכבים של עובד כוכבים אסורה מיד ושל ישראל עד שתיעבד.

אמר מר בכלים שנשתמשו בהן לעבודת כוכבים הכתוב מדבר הא מקומות כתיב אם אינו ענין למקומות דלא מיתסרי דכתיב אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם (א) תנהו ענין לכלים מכאן אמרו עבודת כוכבים של עובד כוכבים אינה אסורה אלא עד שתעבד ושל ישראל מיד והא בכלים אוקימנא לה אמר קרא אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם (ג) מקיש אלהיהם לכלים מה כלים עד שיעבדו אף אלהיהם נמי עד שיעבדו ור"ע דלא מקיש אמר לך (ד) את הפסיק הענין.

### דברים ט כא, ע"ז נב.

#### עבודה זרה של ישראל שלא נעבדה

כשמשה מתאר את חטא העגל הוא אומר:

וְאֶת חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דַּק לְעָפָר וָאַשְׁלִךְ אֶת עֲפָרוֹ אֶל הַנַּחַל הַיֹּרֵד מִן הָהָר.

העגל נקרא "חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם", ממילא למדנו שעצם עשייתו היא חטא.[[2436]](#footnote-2436) ואולם, אפשר לדחות את הראיה הזאת ולומר שישראל חטאו בכך שעבדו את העגל, ולכן הוא נקרא חטאתכם. חטאתכם הוא החטא שעשיתם. העם שעשה את העגל חטא בעשיתו, ולכן הוא נקרא "חטאתכם", אבל אין בכך ראיה שהעגל עצמו נאסר בהנאה.

אמר קרא ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל משעת עשייה קם ליה בחטא אימא ה"מ למיקם גברא בחטא איתסורי לא מיתסרא.

### דברים כז טו, ע"ז נב.

אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה תּוֹעֲבַת ה’ מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן.

לא נאמר כאן שהאיש עבד את הפסל. נארר כאן מי שעושה פסל תועבת ה' ושם בסתר. ממילא למדנו שני דברים: שעצם העשיה אסורה, ושכל פסל הוא תועבת ה' בעצם עשיתו. מכאן למד ר' ישמעאל שמשעת עשיתו עבר והוא תועבת ה' כלומר הפסל אסור בהנאה. אבל ר"ע מפרש שהמלים "תועבת ה'" אינן מתייחסות למלים "פסל ומסכה" אלא למלים "אשר יעשה". העושה כך עושה מעשה תועבה. שהרי הוא מביא לידי תועבה. האיש אכן חטא בכך שעשה, אבל הפסל עדין אינו תועבה. מעשה האיש הוא תועבה, לא הפסל.

האמוראים מבארים על דרך האסמכתא שהוא סובר שאינה אסורה עד שיקים בה "ושם בסתר" כלומר יעבוד אותה. ההנחה היא שהשימה בסתר נועדה כדי לעבוד אותה, שאל"כ למה הזכירה התורה שהוא שם בסתר? (וזה תמוה. גם כי משמע שלפי ר"ע א"א ללמוד מהפסוק הזה מתי הפסל נאסר, וגם כי אין במשמעות "שם בסתר" שיעבוד).

על דרך האסמכתא לומד מכאן ר' יצחק שישראל הוא המצֻוֶּה כאן לשים אותה בסתר. אם עשית – ושם בסתר. (אך לפי פשוטו "ושם בסתר" הוא חלק מתיאור המעשה שהאיש עשה). כלומר גנוז. בעקבות הדרשה הזאת מביאה כאן הסוגיא עוד כמה דרשות מן הרמז.

אמר קרא ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה משעת עשייה קם ליה בארור אימא ה"מ למיקם גברא בארור איתסורי לא מיתסרא תועבת ה' כתיב ור"ע דבר המביא לידי תועבה.

ור"ע אשכחן עבודת כוכבים של עובד כוכבים דאסורה מיד דישראל עד שתעבד מנלן אמר רב יהודה אמר קרא ושם בסתר עד שיעשה לה דברים שבסתר ואידך ההוא מיבעיא ליה לכדרבי יצחק דא"ר יצחק מנין לעבודת כוכבים של ישראל שטעונה גניזה שנאמר ושם בסתר.

### דברים ז כה, ע"ז נב.

פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא.

התורה קראה לעבודה הזרה של הגויים "פסילי אלהיהם". מתוך שהם נקראים כך משמע מכאן שהוא נאסר ונקרא פסילי אלהיהם מעצם היותו פסל המיועד לאלהיהם. משפסלו הגוי נעשה אלוה וחלה עליו מצות שרפה. ולכן לא תחמדנו לקחתו.

על דרך האסמכתא לומד מכאן רב יוסף שהגוי גם פוסל את אלוהו, ואם עשה כן – נאמר עליו "ולקחת לך". אתה רשאי לקחתו. וודאי שאין זה פשט הפסוק. (הדרשה הזאת דומה לדרשת חז"ל על "והתעלמת", שפשוטו הוא שלא תתעלם וחכמים דרשוהו כצווי, וכן כאן). אבל יש לבאר שהדרשה מבוססת על כך שכל עוד הפסל הוא פסילי אלהיהם, אתה מצֻוֶּה לשרפו, אבל אם אינו פסילי אלהיהם אלא סתם פסל שאין בו אלוהות, על זה לא נאמרו המצוות האמורות כאן, וממילא אפשר לקחתו. (וכך באר הרמב"ם).

ור"ע עבודת כוכבים של עובד כוכבים דאסורה מיד מנא ליה אמר עולא אמר קרא פסילי אלהיהם תשרפון באש משפסלו נעשה אלוה ואידך ההוא מיבעי ליה לכדתני רב יוסף דתני רב יוסף מנין לעובד כוכבים שפוסל אלוהו שנאמר פסילי אלהיהם תשרפון באש ואידך נפקא ליה מדשמואל דשמואל רמי כתיב לא תחמוד כסף וזהב עליהם וכתיב ולקחת לך הא כיצד פסלו לאלוה לא תחמוד פסלו מאלוה ולקחת לך.

### דברי הימים ב כט יט, ע"ז נב:

#### כלים שעבדו בהם ע"ז

אחרי מות אחז, המלך שעבד ע"ז, טִהרו אנשיו של חזקיהו בְנו את המקדש. וכך נאמר שם:

וַיָּבוֹאוּ פְנִימָה אֶל חִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ טִהַרְנוּ אֶת כָּל בֵּית ה’ אֶת מִזְבַּח הָעוֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת וְאֶת כָּל כֵּלָיו: וְאֵת כָּל הַכֵּלִים אֲשֶׁר הִזְנִיחַ הַמֶּלֶךְ אָחָז בְּמַלְכוּתוֹ בְּמַעֲלוֹ הֵכַנּוּ וְהִקְדָּשְׁנוּ וְהִנָּם לִפְנֵי מִזְבַּח ה’.

יש שתי דרכים לפרש את הפסוק "וְאֵת כָּל הַכֵּלִים אֲשֶׁר הִזְנִיחַ הַמֶּלֶךְ אָחָז בְּמַלְכוּתוֹ בְּמַעֲלוֹ הֵכַנּוּ וְהִקְדָּשְׁנוּ". אפשר לפרש שגם את הכלים שעבדו בהם ע"ז אפשר לטהר, וזה מה שעשו אנשיו של חזקיהו. אלא שאם כך קשה למה נאמר כאן "הֵכַנּוּ וְהִקְדָּשְׁנוּ". לפי הפירוש הזה, היה צריך לומר "טהרנו". לכן מפרש רבי להפך: כלים שכעת אין לנו כי אחז הזניח, הכנו והקדשנו כלים אחרים במקומם. כי הכלים שהשתמש בהם אחז לע"ז נאסרו.[[2437]](#footnote-2437)

ולהלן למדה מכאן הגמ' גם שאדם יכול לאסור גם ממון שאינו שלו, אם הוא עובד בו ע"ז, כמו שנאסרו הכלים האלה. המדרש הזה פרש את הפסוק כאומר שהכלים שהשתמש בהם אחז לע"ז נאסרו.

ע"ז נב: - ראה נדרים סב.

### ישעיהו ח כא, ע"ז נג.

#### גוי המבזה את פסלו

האם כאשר גוי מבזה את פסלו אפשר ללמוד ממעשהו שהוא כבר אינו מאמין בו ואינו עובדו?

חזקיה אומר שלא. שהרי יתכן שהגוי הזה נוהג כאמור בפסוק:

וְעָבַר בָּהּ נִקְשֶׁה וְרָעֵב וְהָיָה כִי יִרְעַב וְהִתְקַצַּף וְקִלֵּל בְּמַלְכּוֹ וּבֵאלֹהָיו וּפָנָה לְמָעְלָה:  וְאֶל אֶרֶץ יַבִּיט וְהִנֵּה צָרָה וַחֲשֵׁכָה מְעוּף צוּקָה וַאֲפֵלָה מְנֻדָּח.

כלומר: הוא כועס על אלילו, ואח"כ עובדו שוב.

מנה"מ אמר חזקיה דאמר קרא והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעלה וכתיב בתריה ואל ארץ יביט והנה צרה וחשכה וגו' דאע"ג דקלל מלכו ואלהיו ופנה למעלה אל ארץ יביט.

### דברים יב ג, ע"ז נג:

#### גוי שעבד ע"ז של ישראל

מה דין גוי שעבד ע"ז של ישראל?

התורה מצוה לבער את האשרות שתהיינה בארץ כשנכנס אליה:

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא...

מדוע עלינו לבער את האשרות? הלא הארץ שיכת לנו מימי אברהם, יצחק ויעקב. אותן אשרות צמחו מתוך קרקע של ישראל.

אלא כיון שישראל עבדו ע"ז, נוח להם בכך שהגויים עובדים ע"ז בארצם, ולכן העצים שנעבדו נאסרים.

כך גם לענייננו. ישראל שיצר עבודה זרה, נוח לו בכך שהגוי יעבדנה, והיא נאסרת.

אמר רב יהודה אמר רב ישראל שזקף לבינה להשתחות לה ובא עובד כוכבים והשתחוה לה אסרה מנלן דאסרה א"ר אלעזר כתחילה של א"י דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואי משום הנך דמעיקרא בביטולא בעלמא סגי להו אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים וכי אתו עובדי כוכבים שליחותא דידהו עבדי ה"נ ישראל שזקף לבינה גליא דעתיה דניחא ליה בעבודת כוכבים וכי אתא עובד כוכבים ופלח לה שליחותא דידיה קעביד.

ע"ז נד. – ראה ב"ק כח:

### דברים ז כו, ע"ז נד:

#### דמי עבודה זרה

התורה מצוה שכשנכבוש את א"י נבער את העבודה הזרה, וכך היא אומרת:

וּנְתָנָם ה’ אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָם מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הִשָּׁמְדָם: וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדֶךָ וְהַאֲבַדְתָּ אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמִדְךָ אֹתָם: פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא.

הפרשיה מסיימת ב"וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא". הפרשה מלמדת אותנו כיצד לנהוג בחרם. כיון שהוא חרם – אל תביאהו אל ביתך אלא תשקצהו. ובמקום אחר מלמדת התורה שאסור שידבק בידך מאומה מן החרם.

כאן נאמר שכל חרם שיבא ממנו אל ביתך – והייית חרם כמוהו. מכאן למדו חכמים שאפילו אם החליף אדם את החרם בנכס אחר, הנכס האחר נאסר. שהרי את הנכס הנוסף הוא מחזיק בזכות החזקתו בחרם ולכן גם הוא חרם. דבק בידו מאומה מן החרם ולכן גם על זה נאמר והיית חרם כמוהו. בעצם העובדה שאדם מחזיק בו – הוא נהנה מהעבודה הזרה, שכן בלעדיה לא יכול היה האדם להחזיק בחפץ זה.

נחלקו הדעות האם גם חליפי חליפיו נאסרו. יש מי שלמד מכך שכתוב בסוף הפסוק "כִּי חֵרֶם הוּא", שדוקא הוא חרם ולא חליפי חליפיו. וקצת קשה למעט מכאן דוקא חליפי חליפין. אם דוקא הוא חרם, גם לא חליפיו, ואם לאו דוקא הוא – גם חליפי חליפיו מוחזקים בידו מכח החרם. החולק אומר שדוקא הוא חרם ולא אִסורי הנאה אחרים. אע"פ שעצם ההחזקה בהם לא היתה מתאפשרת ללא האִסור, מי שמחזיק בחליפיו של האִסור לא נהנה מגוף הדבר האסור ולכן הוא מותר. אין הדבר כן לגבי ע"ז. ע"ז היא חרם. חרם אוסר גם את חליפיו.

השביעית גם היא נאסרת היא וחליפיה, כי היא נקראה קֹדש. נאמר "כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ". מדובר כאן על התבואה הצומחת בשנה זו. שקֹדש תהיה להם. התבואה עצמה קֹדש, וכי מפני שפדאוה בדמים אינה עוד תבואת השנה השביעית? קֹדש תהיה. אבל כיון שהיא קדש, גם דמיה קדשים, כדמים שחללו בהם קֹדש.

מ"ט דמ"ד חליפי חליפין אסורין אמר קרא והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו הרי הוא כמוהו ואידך אמר קרא הוא הוא ולא חליפי חליפין ואידך ההוא מיבעי ליה למעוטי ערלה וכלאי הכרם שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת ואידך ערלה וכלאי הכרם לא צריכי מיעוטא דהויא להו עבודת כוכבים ושביעית שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין עבודת כוכבים הא דאמרן שביעית דכתיב כי יובל היא קדש תהיה לכם מה קדש תופס את דמיו ואסור אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה אי מה קדש תופס את דמיו ויוצא לחולין אף שביעית תופסת את דמיה ויוצאה לחולין ת"ל תהיה בהוייתה תהא.

ע"ז סב. –ראה סכה מ.

### ויקרא כז יד, ע"ז סג.

#### מה יכול אדם להקדיש

התורה מתארת את המקדיש את רכושו, וכך היא אומרת:

וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ.

בכל המקרים האלה מדובר על אדם המקדיש נכס שלו שברשותו. התורה מפרטת מה דין מי שמקדיש את ממונו. התורה לא מפרטת מה דין מי שמקדיש ממון שאינו שלו. והדבר ברור. אין ההקדש חל אלא על מה שבבעלותו וברשותו. הקדשה היא נתינה לה', ופשוט שאין אדם יכול לתת את מה שאינו שלו.

ואיש כי יקדיש את ביתו קדש אמר רחמנא מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו.

ע"ז סד. – ראה יומא סט. יבמות ד: מכות כא:

### דברים יד ג, ע"ז סו. חולין קיד: בכורות כג:

פרשת אִסורי האכילה בפרשת ראה פותחת בכותרת, ומפרטת אותה:

לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה: זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ: ס אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת לֹא תֹאכֵלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם: ס כָּל צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ: וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף: וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ: כָּל עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ: לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

#### הקשר בין האִסורים השונים

הכותרת לאִסורי האכילה בפרשת ראה היא "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה". וכאן מונה התורה את התועבות השונות האסורות באכילה. זאת הפרשה המפורטת היחידה שהנושא שלה הוא מה אסור לאכול. בפרשת שמיני הנושא הוא מה טמא ומה טהור, ובמה מטמאים הטמאים, אגב כך נאמר גם שאסור לאכול את המינים הטמאים. אבל בפרשת ראה הנושא הוא אִסור אכילת תועבות, ומכאן משמע שכל שאסרה התורה באכילה נכלל בכותרת אחת: תועבה.

מה יהיה הדין אם אדם אכל מכל אִסור ואִסור פחות מכשעור, אבל הכל יחד מצטרך לכשעור? כל אִסור ואִסור בפני עצמו אינו כשעור, אבל כיון שהוא עבר על "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה" – שהרי כל אכילותיו יחד כלולות באִסור הזה – כֻלם נאסרו כאחד והם מצטרפים זה עם זה. (אמנם לכאורה קשה כי לא נזכרו שם ערלה ועוד, אך יש להשיב שכיון שגם הם אִסורי אכילה, גם הם בכלל "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה").

ומ"מ הדבר שנוי במחלוקת. רבא סובר שאין הלכה כר"מ.

רבי יהודה אומר משום רבי מאיר מנין לכל איסורין שבתורה שמצטרפין זה עם זה שנאמר לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל.

#### דבר שאינו ראוי למאכל

הפרשיה שם מסימת בפסוק:

לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

מכאן למדו חכמים שלא אסרה תורה אלא דבר הראוי למאכל. דוקא דבר שאפשר לתת אותו לגר ואכילתו אכילה היא. מה שכלל אינו מאכל – אינו כלול בפרשיה הזאת. ונחלקו בכך תנאים. אפשר היה לבאר שמחלוקת התנאים היא האם דורשים דרשה זו. שהרי דרשה זו אינה מוכחת. אפשר להשיב עליה ולומר שהתורה התירה לתת לנכרי נבלה, ואם לא יחפוץ הגר לאכלה לא יאכלנה, את רוב הנבלות הוא יאכל. כך כאמור אפשר היה לבאר, אבל הגמ' מבארת שהכל מודים בעִקרה של הדרשה הזאת, (אולי משום שסברה היא: התורה אסרה מאכל, ולא את מה שאינו מאכל, (וראה להלן חולין קיח עמ' תתתכה), והגמ' אומרת שמה שאינו מאכל כלל, לר"ש לא צריך פסוקכז כדי למעטו, התורה לא אסרה עפר בעלמא), אלא שנחלקו ר"מ ור"ש מה ממועט מכאן[[2438]](#footnote-2438), האם ממועט מכאן דוקא דבר שאינו ראוי למאכל כלל, או כל הפוגם ואפילו קצת. ר"ש סובר שמה שאינו מאכל כלל אינו צריך פסוק לאסרו[[2439]](#footnote-2439).

התורה צִותה את הבאים ממלחמת מדין:

וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ: ס וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם: וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

בפשטות מדובר כאן על טהרה מטומאה. (וראה דברינו בע"ז עה:, להלן עמ' תתצא, בעניין דרשות הפסוקים האלה). אבל חכמים דרשו שצריך להעביר את הכלים באש מפני האִסור שדבק בהם כשבִשלו בהם המדינים מאכלים אסורים. מכאן שכלי שבושלו בו מאכלים אסורים – אסור. ואע"פ שאין בו עתה מאכל אסור. אסרה התורה את כלי הגויים בגלל האִסור שבלעו. ממילא למדנו שטעם של אִסור אוסר. ואפילו טעם לפגם אוסר. האמוראים מבארים שר"מ למד מכאן שגם נותן טעם לפגם אסור, שהרי לאחר שאינם בני יומם הם נטל"פ. ר"ש למד שאין אִסור בנטל"פ, ולא צִותה התורה להעביר באש אלא את הכלים שהם בני יומם. ועל כך קשה למה צִוה אלעזר הכהן פרשה זו? בשביל אותו יום? למה יעבירו הכל באש? ימתינו עד למחר[[2440]](#footnote-2440). ועוד – סתם כלים לאו בני יומם הם. ועוד – ממילא הם טעונים הזאת שלישי ושביעי, וביום השביעי כבר ודאי אינם בני יומם. ולפי ר"ש היה אפשר להשתמש בכל כלי מדין בלי להעבירם באש מהיום השני והלאה. ולמה לא נלמד מכאן שגם נטל"פ נאסר? וכל זה היה יכול ר"מ להשיב. אבל הגמ' אומרת שר"מ היה משיב שגם קדרה בת יומה פוגמת ואעפ"כ אסרתה התורה.

מ"ט דר"מ גמר מגיעולי עובדי כוכבים גיעולי עובדי כוכבים לאו נותן טעם לפגם הוא ואסר רחמנא ה"נ לא שנא ואידך כדרב הונא בריה דרב חייא דאמר רב הונא בריה דרב חייא לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא דלא לפגם הוא ואידך קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא.

לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך כל הראויה לגר קרויה נבילה שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה.

### ויקרא יא לב, טו טז-יח, ע"ז סח:

#### שרצים שאִבדו את צורתם

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

התורה אסרה את השרצים האלה במותם. הגמ' לומדת שנאסרו דוקא הם במותם, דוקא השרצים האלה במותם, כלומר: דוקא מה שגם במותו נראה כמו שרץ, לא דבר יבש לגמרי. שרץ יבש אינו שרץ. כיוצא בו טִמאה התורה שכבת זרע, ואמרה "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". התורה טִמאה שכבת זרע, ולא טִמאה אלא שכבת זרע, כלומר הראויה להזריע. שאל"כ אינה שכבת זרע.

אחד השרצים שהתורה אסרה כאן הוא העכבר, שהוא ממילא דבר מאוס שאנשים בדלים ממנו. מכאן שמאכל אסור אוסר גם אם הוא נטל"פ. (אמנם נאמר בגמ' שיש מקרים שבהם העכבר משביח, ויש עכברים שעולים על שלחן מלכים, ואם כך לכאורה בטלה הראיה. אמנם, נאסרו גם עכברים שאינם עולים על שלחן מלכים, מ"מ אין חולק שהעכבר עצמו אסור. ולענין זה אין משמעות לשאלה האם הוא נטל"פ, הדיון הוא על עכבר שטעמו התערב בשכר או חמץ, וכאן אפשר לומר שאם יהיה נטל"פ לא יאסור. ואכן נראה בסוגיא שרבא לא קבל את הראיה הזאת, ואסר אותו מעצם היותו שרץ).

אמר להו רב ששת בעלמא סבר רב נט"ל מותר והכא חידוש הוא דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מיניה ואפילו הכי אסריה רחמנא הלכך נט"ל נמי אסור.

שכבת זרע אמר רחמנא בראויה להזריע ה"נ במותם אמר רחמנא כעין מותם.

### במדבר לא כג, ע"ז ע"ה ע"ב.

#### הכשרת כלים שהיו של גוי

אחרי מלחמת מדין נאמר:

וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ: ס וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם: וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

מתוך ההקשר נראה שהצווי כאן הוא אחד מצוויי טומאה וטהרה. כל כלי שבא מן המלחמה צריך טהרה, ע"י הזאת שלישי ושביעי. חוץ מהזאה הוא צריך גם, לצורך טהרתו, טבילה באש או במים. מה שאפשר לו באש, אין מים מועילים בו[[2441]](#footnote-2441). תעבירו באש וטהר, כלומר: תעבירו באש וע"י כך יטהר. כמובן שזה לא פוטר אותו מהזאת שלישי ושביעי, שנאמר אך במי נדה יתחטא.

אבל חכמים דרשו כאן שיש כאן שני צוויים שונים: תעבירו באש וגם וטהר. העברה באש וטהרה. העברה באש אינה לשם טהרה אלא לשם הגעלה. כל כלי שבא מן הגויים טעון הגעלה, וכבולעו כך פולטו[[2442]](#footnote-2442). מלבד הגעלה הוא טעון גם טהרה. גם את מי הנדה מוציאים חז"ל מהפשט הנלמד מפרשת חֻקת, ואומרים שמי נדה כאן אינם הזאת שלישי ושביעי אלא מים שנדה טובלת בהם. גם דבר אשר יבא באש, לכאורה משמעותו היא דבר שסובל את האש והאש אינה מזיקה לו ולכן הוא יכול לבא באש, אבל חכמים דרשו שכל שבִשלו בו באש טעון לִבון, וכבולעו כך פולטו[[2443]](#footnote-2443). ואפשר שיש כאן ראיה לשיטתם, שהרי בדיל ועופרת אינם יכולים לבוא באש.

עוד משמע שששת אלה המנויים הם הבאים באש, ויתר הכלים יבאו במים, אבל חכמים דרשו שיתר הכלים אינם טעונים טבילה. רק כלי מתכת והדומים להם טעונים טבילה.

עוד למדו מכאן חכמים שדין הגעלה נוהג דוקא בכלי אֹכל, שהרי כלי אֹכל נאמרו בפרשה. וגם זה תמוה, שהרי לא נאמרו כאן כלי אוכל. נאמרו כאן כלי זהב וכסף, ולפי האמור בהמשך הפרשה אנו למדים שכלי הזהב היו אצעדה וצמיד, טבעת עגיל וכומז. ואולם, לפי מה שפרשנו לעיל ש"דבר אשר יבא באש" הוא דבר שדרכו להעבירו באש, משמע שאכן מדובר על כלי בישול.

מכל הפרשיה כאן דרשו חכמים שכל כלי הבא מן הגוי טעון לִבון וכבולעו כך פולטו.

ודוקא כלי הבא מרשות הגוי לרשות ישראל, כמו הכלים שנלקחו במלחמה. לא כלי שאול שעתיד להיות מושב לגוי.

עם זאת, חכמים מקבלים גם את פשט הפסוק – שהכלים טעונים טבילה. אלא שהם לומדים זאת מהמלים "אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא". שלכאורה פשטן אחר, וכפי שבארנו. הם דורשים את האמור וטהר במי נדה, מים שנדה טובלת בהם, ומיד הוא טהר. כלומר: הטבילה לא נועדה כדי להעלות אותו מטומאה לטהרה, אלא להביאו לכלל ישראל, ולכן אינו טעון הערב שמש. ונראה שכל הדרשות האלה הן אסמכתא. וראה דברינו לעיל עמ' תתפט בדרישת הפסוקים האלה.

מנהני מילי אמר רבא דאמר קרא כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת תני בר קפרא מתוך שנאמר במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי ת"ל אך חלק א"כ מה ת"ל במי נדה מים שנדה טובלת בהן הוי אומר ארבעים סאה איצטריך למיכתב וטהר ואיצטריך למיכתב במי נדה אי כתב וטהר ה"א וטהר כל דהו כתב רחמנא במי נדה ואי כתב רחמנא במי נדה הוה אמינא הערב שמש כנדה כתב רחמנא וטהר לאלתר אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אפי' כלים חדשים במשמע דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו ואפילו הכי בעי טבילה מתקיף לה רב ששת אי הכי אפי' זוזא דסרבלא נמי א"ל כלי סעודה אמורין בפרשה.

# הוריות

#### חיובי החטאות

פרשת החטאות מחולקת לסוגי חוטאים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

**אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם** וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא **פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים** לַה’ לְחַטָּאת: וְהֵבִיא אֶת הַפָּר אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’ וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַפָּר וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה: וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ עַל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן יִשָּׂרֵף: פ

**וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל** וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ **וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת** וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’: וְהֵבִיא הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם: וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא: פ

**אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא** וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ **וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים**: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה: וְאֶת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה כְּחֵלֶב זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ וְנִסְלַח לוֹ: פ

**וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ** בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא **וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה** עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ: פ **וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה**: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: פ

פרשית חיבי חטאת מתחלקת לסוגי חוטאים, כהן משיח מביא פר, גם העדה שחטאה מביאה פר, נשיא מביא שעיר, ונפש אחת שחטאה מביאה שעירה או כבש.

כל זה אמור לגבי נפש ש"תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה". אבל אח"כ מלמדת התורה שיש עברות שקרבנן שונה:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ: וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: ס וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה.

על החטאים האלה מחיבת התורה קרבן עולה ויורד. ויש לשאול במה נבדלו החטאים האלה מ"כֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה". מה הן מצוות ה' אשר לא תיעשינה. על מה חיבים חטאת ועל מה חיבים קרבן עולה ויורד.

עוד יש לשאול, מה יהיה דינם של הכהן המשיח, העם והנשיא בשלש העברות האלה. האם יביאו קרבן עולה ויורד? ואם כן – מה יביאו?

בהמשך הפרשה נאמר שעל מעילה בקדשי ה' יש להביא אשם. ואח"כ נאמר שגם על חטא לא ידוע יש להביא אשם:

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

גם כאן יש לשאול מי הוא זה שחייב באותו קרבן במקרה של ספק. האם האשם הזה בא על אותן עברות שעליהן באה החטאת? ומה יהיה דינם של הנשיא, הכהן המשיח, והעם כֻלו?[[2444]](#footnote-2444)

בספר במדבר, בעקבות חטא המרגלים, התורה מביאה פרשיה אחרת:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

כאן התורה לא מבחינה בין כהן משיח, נשיא, וסתם אדם מישראל, כֻלם מתכפרים בשעירה לחטאת. עם ישראל כֻלו, לעֻמת זאת, מתכפר בפר לעולה ושעיר לחטאת.

הקרבנות האמורים כאן שונים מאלה המפורטים בפרשת ויקרא. בפרשת ויקרא העדה מביאה פר חטאת, ואילו כאן נאמר שהעדה מביאה פר לעולה ושעיר לחטת. בפרשת ויקרא יחיד מבין כשבה או שעירה, וכהן גדול מביא פר ונשיא מביא שעיר, ואילו כאן נאמר שכל נפש מביאה שעירה, (ובפשטות דוקא שעירה. לא כשבה). לכן יש לברר, מתי מקריבים את הקרבנות האמורים בפרשת ויקרא, ומתי מקריבים את הקרבנות האמורים בפרשת שלח.

כמו כן יש לשאול: מהו חטא של כל הקהל? כיצד כל הקהל חוטאים בשגגה אחת? וכשחוטאים כל הקהל – מה דינו של כל אחד מהם? ומיהו הנשיא המוזכר כאן.

בכל השאלות האלה דנה מסכת הוריות, וכפי שנבאר להלן. (וראה גם בדרשה הראשונה במסכת זבחים).[[2445]](#footnote-2445)

### ויקרא ד כז-כח, הוריות ב.:

#### שגגת היחיד ושגגת הצבור

התורה מפרטת את סדר החטאת של כהן משיח שחטא, של כל ישראל שחטאו, של נשיא שחטא, ואח"כ היא עוברת לתאר את סדר החטאת של יחיד שחטא, ואומרת:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ.....

החיוב הוא על נפש שחוטאת ועושה בשגגה, בעשותה אחת ממצוות ה', כלומר: הנפש חוטאת בשגגה שלה. ואח"כ נודע לו. מדובר על שגגה כזאת, שהאדם שוגג מעצמו. הוא שוגג משום שאינו יודע, ומן הסתם כשיִוָּדע לו יפרוש מהאִסור. מכאן עולה שמי שהמיר את דתו, ואכל חלב שסבר שהוא שומן, אינו מביא חטאת, כיון שגם אילו ידע שזה חלב היה אוכלו. הקרבן מכפר על מי שחטא בשל שגגתו, והאיש הזה לא חטא בגלל ששגג.

מאותו הטעם פטור גם מי שחטא בעקבות הוראת ב"ד. החיוב הוא על נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה. החיוב הוא דוקא על מי שחוטא בשגגתו, נפש אחת שתחטא בשגגה. מי שחוטא בעקבות הוראת ב"ד פטור. (ובמקרה כזה קרב פר העלם דבר של צבור, ככתוב בפרשה שם, וכפי שנבאר להלן. התורה נותנת דין מיוחד לחטא של העדה).

מה יהיה הדין אם הורו ב"ד שחלב מותר והלך יחיד ואכל חלב בחשבו שהוא שומן. האיש הזה אמנם שומע להוראת בית הדין, אך הוא שגג בשגגת עצמו. לא בשגגת בית הדין. מצד אחד – גם אילו ידע שזה חלב היה אוכל אותו, שהרי בית הדין התירו. מצד שני – האיש לא שגג בשגגת בית הדין אלא בשגגתו שלו.

לכן נחלקו הדעות. יש מי שפוטר, כי בית הדין התיר. אך יש מי שאומר שהוא חיב חטאת, כיון ששגגתו שלו היא.[[2446]](#footnote-2446)

ומ"מ אותו אדם אינו מצטרף לחשבון רוב הקהל, כדי לומר שכל עדת ישראל שגו וחייבים פר העלם דבר, שהרי ממנו נעלם דבר אחר ואינו בכלל השגגה ששגג הצִבור. הוא לא שגג במה ששגג הצִבור, ולא על זה נאמר "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ".

#### צבור ששגג

כאשר כל עדת ישראל ישגו, הם מביאים פר. חכמים מפרשים שמדובר במקרה שבו היתה שגגה צִבורית. הצִבור הוא ששגג. כיצד הצִבור שוגג כאחד? מבארים חכמים שכאשר בית הדין מורה, אז הצבור שוגג כאחד. כאשר כל הצבור חוטא בגלל הוראה צבורית, הרי שלא כל יחיד שגג אלא הצִבור שגג כאחד. לפי זה הם מבארים שמה שנאמר כאן "ונעלם דבר מעיני הקהל", שעיני הקהל הם בית הדין. (ולהלן נעסוק בכך). צִבור שנעלם דבר מעיניו הוא צבור שנעלם דבר מעיני מנהיגיו[[2447]](#footnote-2447), והם הביאו אותו לחטוא. מכאן עולה שהחיוב הזה חל כאשר בית הדין הורו בשוגג, והקהל עשה כהוראתם[[2448]](#footnote-2448). במקרה כזה יביאו הקהל פר.

#### האם גם כל יחיד ויחיד שחטא צריך להביא את חטאתו

לפי דברינו לעיל, פשוט שכאשר הורו בית הדין הוראה שגויה – היחיד פטור. היחיד חיב על שגגתו שלו. דוקא העושה מפי עצמו חיב. ומכאן מובן שאינו חיב על שגגתם של אחרים. ומלבד זאת, התורה הבחינה בין יחיד שחטא לבין צבור שחטאו. במקרה הזה הצבור חטא, ולכן הצבור מביא קרבן, ולא היחיד.

ואולם, כאשר חטא רק מִעוט הצבורה, אין הצבור מביא פר. האם אותו מִעוט יצטרכו להביא חטאת יחיד? הדבר שנוי במחלוקת. (יתר על כן, אפילו במקרה שבו הצִבור מביא פר, לכאורה מלשון המדרש משמע שיש מחייבים גם את היחיד שחטא). אלא שהאמוראים מבארים את המחלוקת אחרת. לפי פירושם, ר' יהודה דורש את הפסוקים כאן ואומר שכיון שהתורה דִברה דוקא על נפש אחת שחוטאת בשגגה, משמע שהתורה לא חִיְּבה אלא את החוטא בשגגת עצמו. מי שחטא עקב הוראת ב"ד אינו כלול בצווי הזה. אבל חכמים דורשים את הפסוק "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ", כל שהוא לא כל עם הארץ אלא רק חלק מעם הארץ, אפילו אם הם רבים, חיבים חטאת יחיד. מסתבר שהנחת היסוד של חכמים היא שכל מי שאין פר של רבים מכפר עליו, חיב להתכפר בקרבן יחיד. אבל ר' יהודה סובר שכל מי שלא חטא בשגגת עצמו, ממילא אינו בכלל האמור כאן, ואין האמור כאן מחייב אותו.

האמוראים מבארים את דעת חכמים, שהם באים ללמד שכל עוד הרבים חטאו איש איש על דעתו הוא, כל אחד ואחד מהם חיב. שלא תאמר: הרי עם ישראל חטא כאחד, ואילו היתה כאן הוראה היו מביאים פר, והרי הם בכלל עדה שחטאה ולא בכלל יחידים שחטאו. אין לומר כן, כי כיון שכל אחד ואחד חטא על דעתו שלו, כל אחד יביא את קרבנו. כל אחד ואחד מהם הרי הוא בכלל "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ". אבל פשוט שאם הם חטאו בהוראת בית דין – הרי בית הדין הוא שיביא קרבן על העם, והעם פטורים.

ועם כל זה אומרים האמוראים שאם היתה הוראה אלא שרק בודדים קיימו אותה – אותם בודדים חיבים חטאת יחיד.

מעם הארץ בעשותה פרט למומר רבי שמעון בן יוסי אומר משום ר"ש (אינו צריך) הרי הוא אומר אשר לא תעשינה בשגגה ואשם או הודע השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו.

בעשותה אחת יחיד העושה מפי עצמו חייב בהוראת ב"ד פטור.

אם נפש אחת תחטא בשגגה בעשותה הרי אלו ג' מעוטין העושה מפי עצמו חייב בהוראת ב"ד פטור.

עדיין אני אומר מיעוט קהל שחטאו חייבין שאין ב"ד מביאין על ידיהן פר רוב קהל שחטאו יהו פטורין שהרי בית דין מביאין על ידיהם פר ת"ל מעם הארץ אפי' רובה ואפילו כולה.[[2449]](#footnote-2449)

אמר רבא מודה רב שאינו משלים לרוב צבור מ"ט אמר קרא בשגגה עד שיהו כולן בשגגה אחת.

נפש כי תחטא אחת תחטא בעשות' תחטא הרי אילו מיעוטים העושה על פי עצמו חייב ולא העושה על פי הוראת בית דין. כיצד הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם בין שעשו ועשה עמהם בין שעשו ועשה אחריהם ובין שלא עשו ועשה יכול יהיה חייב תלמוד לומר נפש תחטא אחת תחטא בעשותה תחטא הרי אילו מיעוטים העושה על פי עצמו חייב ולא העושה על פי הוראת בית דין. ורבי שמעון מוסיף הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהם בין משהביאו כפרתן בין שלא הביאו כפרתן, והלך היחיד ועשה על פיהם הרי זה פטור, ורבי מאיר מחייב, ורבי אליעזר אומר ספק, סומכוס אומר תלוי בעשותה התולה בעצמו חייב התולה בבית דין פטור כיצד הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו או שהיה תלמיד ותיק יושב לפניהם וראוי להוראה כשמעון בן עזאי והלך ועשה על פיהם יכול יהיה פטור תלמוד לומר בעשותה התולה בעצמו חייב. אתה אומר לכך נאמרו המעוטין הללו נפש תחטא אחת תחטא בעשותה [תחטא] או אינו אומר אלא יחיד שעשה חייב שנים שלשה שעשו פטורים תלמוד לומר עם הארץ, אפילו הן מרובין. עדיין אני אומר מעוט הקהל שעשו חייבין שאין בית דין מביאין עליהם פר אבל רוב הקהל שעשו יהו פטורין שכן בית דין מביאין עליהם פר תלמוד לומר עם הארץ אפילו רובו אפילו כולו. עם הארץ פרט לנשיא מעם הארץ פרט למשיח, א"ת כבר יצא משיח לידון בפר והנשיא בשעיר שיכול על העלם דבר עם שגגת המעשה יביא פר ועל שגגת המעשה יביא כבשה ושעירה תלמוד לומר עם הארץ פרט לנשיא מעם הארץ פרט למשיח. מעם הארץ פרט למשומד, רבי שמעון בו יוסי אמר משם רבי שמעון מה תלמוד לומר אשר לא תעשנה בשגגה היושב לו מידיעתה חייב על שגגתה ויצא משומד שאין יושב לו מידיעתה. בעשותה התולה בעצמו חייב והתולה בבית דין פטור כיצד הורו בית דין וידע א' מהן שטעו או תלמיד שהוא יושב לפניהן וראוי להורייה כשמעון בן עזאי והלך ועשה על פיהן יכול יהא פטור, תלמוד לומר בעשותה, התולה בעצמו חייב והתולה בבית דין פטור. (תו"כ).

הוריות ג: - ראה זבחים כז: פד

### ויקרא ד יג, הוריות ג.

#### חטאת הקהל

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל....

כל עדת ישראל ישגו ועשו. מדובר כאן על מעשה שכל ישראל עשו.

כיצד הצִבור שוגג כאחד? מבארים חכמים שכאשר בית הדין מורה, אז הצבור שוגג כאחד. כאשר כל הצבור חוטא בגלל הוראה צבורית, הרי שלא כל יחיד שגג אלא הצִבור שגג כאחד. לפי זה הם מבארים שמה שנאמר כאן "ונעלם דבר מעיני הקהל", שעיני הקהל הם בית הדין. (ולהלן נעסוק בכך). כלומר: צִבור שנעלם דבר מעיניו הוא צבור שנעלם דבר מעיני מנהיגיוד, והם הביאו אותו לחטוא. כך הולך הצבור כֻלו כאחד וחוטא.

וראה להלן ה: (עמ' תתצח) שדורשים שם ר"מ ור"ש, שכיון שנאמר שמעיני העדה נעשתה לשגגה, כלומר: לא עיני העדה שגו, עיני העדה הורו ומהם יצאה הוראה לשגגה. ומכאן נעשתה העברה. ולכל העם בשגגה. מכאן שמדובר במקרה שבו ביה"ד הורו ורוב הקהל עשו.

השגגה היא של העם כעם, כיצד? עלינו לפרש שמדובר בשגגה של הנהגת העם, רק כך אפשר לומר שהעדה חטאה כעדה, אך עם זאת ברור שמדובר על מקרה שבו כל הקהל עשו. שהרי אם ביה"ד הורו הוראה שגויה, אפשר לומר שהקהל שגה. שהרי הם המחליטים בשם הקהל. אבל אם הורו ב"ד ולא עשו אלא ב"ד, הלזה יקרא שהקהל עשו? מעטים עשו ורוב הקהל לא עשהה.

יכול הורו ב"ד ועשו ב"ד יכול יהו חייבין ת"ל הקהל ועשו מעשה תלוי בקהל והוראה תלויה בב"ד.

#### חיובו של בית הדין

הקהל חטא בגלל הוראה שגויה של בית הדין. לכן הקהל חייב. ואולם, מהו חיובו של ביה"ד עצמו? הלא בפרשתנו לא נזכר ב"ד. הפרשה מדברת על כל העדה. ולכאורה אין חיוב דוקא בבית הדין. בית הדין אינם אלא דרך לבאר כיצד נעלם דבר מעיני העדה.

אמנם, אפשר ללמוד מפרשת מסעי, שם נאמר "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ". גם שם ברור שמי שבפעל שופט את הרוצח, בשם העדה כֻלה, הם בית הדין. והם נקראים "העדה".

בסוגייתנו יש כמה שאלות שמהן אנו למדים שהאמוראים (ובהמשך המסכת גם תנאים, ראה להלן ד: ה. בכמה דרשות. וראה שם שהמשנה לומדת זאת מהעדה השופטת את הרוצח), תפשו את בית הדין כגורם עברה כאילו הוא אמור בפסוק בפירוש.

הגמ' שואלת מה הדין כשמתו ביה"ד והעלתה בתיקו, ולא אמרה שביה"ד אינם חיבים אלא הקהל חיבים.

עוד דרש ר' יונתן שאין בית הדין חייבים עד שישגו כֻלם, שהרי נאמר "כל עדת ישראל". (והוא מפרש את הדרשה כאילו שב"ד הוזכרו בפירוש בפסוק). ואם לא שגגו כל ביה"ד הם פטורים. וזה תמוה, כי משמע שכל הקהל היינו שיעשו כל הקהל. אמנם ממילא הגמ' דוחה דרשה זו מההלכה, ואומרת שבכל התורה כֻלה רֻבו ככֻלו. אבל הסוגיא דורשת שם דרשה אחרת שגם היא מניחה שכל העדה היא כל ביה"ד: שאם לא היו כֻלם נוכחים אין זו הוראה[[2450]](#footnote-2450). כלומר: אכן רוב העדה ככֻלה, הן לענין הכרעה בבית הדין והן בענין עשית כל הקהל. אבל כל זה בתנאי שההוראה נִתנה כהלכתה. כל העדה פעלה כפי שכל העדה פועלת. (ובמקרה כזה אפשר לקבל את הדרשה שרוב אינו ככֻלו, שהרי כך הוא דרכו של ביה"ד שהוראה נתנת ע"י כֻלו).

וראה ב"ב ס:

אמר רבי יונתן מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו עד שישגו כולן [עד שתפשוט הוראה בכל עדת ישראל] אמר רב הונא בריה דרב הושעיא הכי נמי מסתברא דבכל התורה כולה קיי"ל רובו ככולו והכא כתי' כל העדה הואיל וכך אפילו הן מאה.

### מל"א ח סה, הוריות ג.

נאמר: "וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָעֵת הַהִיא אֶת הֶחָג וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם", מכאן דרשו חכמים שדוקא היושבים בא"י הם כל הקהל.

אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל שנאמר ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום מכדי כתיב וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל אבל הנך לא איקרי קהל.

### ויקרא ד יג, הוריות ג:ד.

#### העלם דבר

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ.

מעיני הקהל נעלם דבר. מהו דבר? מה נעלם מעיניהם? בפשטות, דבר היינו משהו. אם נעלמה מצוה שלמה – זה אינו בבחינת דבר. דבר היינו דבר-מה. ומן הסתם גם סברה היא. מצוה שלמה – זיל קרי בי רב. כפי שאומרת כאן הגמ'. לא יתכן שאדם שמורים לו שאין שבת בתורה ישמע להוראה מעין זו. ואם שמע – עליו העוון.

אלא שהאמוראים לא הסתפקו בפרשנות זו. שהרי גם מצוה שלמה יכולה להיות בכלל "דבר". ולכן הם למדו את הדין הזה בדרכים אחרות. האמוראים בארו שנאמר "וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’" אחת מכל מצוות, ולא מצוה שלמה. אמנם על כך מקשה הגמ' ש"אחת מכל מצוות" היינו מצוה אחת מכל המצוות.[[2451]](#footnote-2451)

עוד אומרת הגמ' שאפשר ללמוד מזקן ממרה שגם ממנו נעלם דבר ולא מצוה שלמה. ואולם יש לשאול מנין שזקן ממרה הוא דוקא מי שהורה בדבר ולא מצוה שלמה. גם שם דורשים מן הדבר ולא כל דבר, והדרשה ההיא עוד יותר דחוקה מהדרשה כאן, כי שם מן הוא במשמעות אחרת. ואולי מפני שמצוה שלמה היא זיל קרי בי רב, ולכן סמכה הגמ' את המימרא ההיא שם בהוריות ד. לנושא זה.

הורו ב"ד לעקור את כל הגוף אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין עבודת כוכבים בתורה הרי אלו פטורין הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבין כיצד אמרו יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור יש עבודת כוכבי' בתור' אבל המשתחוה פטור הרי אלו חייבין שנא' ונעלם דבר דבר ולא כל הגוף.

תנא הכי קא קשיא ליה אימא דבר כולה מילתא משמע ת"ל ונעלם דבר מאי משמע אמר עולא קרי ביה ונעלם מדבר חזקיה אמר אמר קרא ועשו אחת מכל מצות מכל מצות ולא כל מצות מצות תרתי משמע אמר ר"נ בר יצחק מצות כתי' רב אשי אמר יליף דבר דבר מזקן ממרא דכתיב ביה בזקן ממרא כי יפלא ממך דבר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל מה ממרא מן הדבר ולא כל דבר אף בהוראה דבר ולא כל הגוף.

הוריות ד. – ראה נדה עב:עג.

הוריות ד: - ראה סנהדרין טז:יז.

### ויקרא ד יג, הוריות ד:

#### ממי נעלם הדבר

כשהתורה מתארת את המקרה שבו ב"ד מביאים פר העלם דבר, היא אומרת: "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ". הדבר נעלם מעיני העדה, כל עדת ישראל. גם בפרשת שלח נאמר "וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת". מכאן למדו חכמים שצריך שתהיה כאן עדה שנעלם דבר מעיניה. כפי שבארנו לעיל, חכמים דורשים שהעדה האמורה כאן היא בית הדיןד. וכך אנו מוצאים גם בדיני נפשות, שהעדה היא השופטת את הרוצח, ולפני העדה עומד הרוצח למשפט: "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ". כלומר: דוקא ב"ד כשרים הם הנקראים העדה. עדה הראויה לשפיטה. (אם כי כאן נאמר "כל עדת ישראל ישגו", משמע שהעדה האמורה היא עם ישראל). משבעים הזקנים שהעמיד משה סביבות האהל, לומדת הגמ' שאין החיוב האמור כאן חל אלא אם כֻלם ראויים וכשרים, כמו אותם שבעים. (וראה דברינו בסנהדרין טז:יז.) שם לא נאמר עדה, אבל הגמ' מניחה שהם אותם זקנים, שהם המנהיגים הראויים להורות. לכן הם השופטים והמצילים, והם המורים, שאם בהוראתם עשו העם בשגגה, חיבים פר. אבל אם אינם כשרים, לא על זה חִיְּבה תורה פר.

נאמ' כאן עדה ונאמר להלן עדה מה עדה האמורה להלן כולן ראוין להוראה אף עדה האמורה כאן עד שיהיו כולן ראוין להוראה.

### ויקרא ד יד, הוריות ה.

#### ונודעה החטאת

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד.

התורה מחיבת את עדת ישראל חטאת דוקא במקרה שבו אחרי שחטאו, נודעה החטאת אשר חטאו עליה. כלומר: נודע במה חטאו. מכאן שחטאת באה לחטֵא חטא מסוים. היודע שחטא ואינו יודע במה חטא אינו יכול להביא חטאת. לא הצִבור האמורים כאן, ולא היחיד שגם עליו נאמר להלן "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". שהרי לא נודעה החטאת.

ר"א חולק על הדרשה הזאת, וסובר שדי בכך שאדם יודע שחטא, אע"פ שאינו יודע במה חטא, כדי שיתחייב קרבן. הוא מפרש ש"נודעה החטאת" לאו דוקא, אלא נודע לו שחטא ואז יביא קרבן.

נחלקו אמוראים בשאלה האם הוא חולק על הדרשה גם על כל הקהל וגם על היחיד, או שאינו חולק אלא על דרשת היחיד, שבה נאמר "אשר חטא בה", ואפשר לפרש שהתורה אמרה "אשר חטא בה" כדי ללמד שחטא בה במודע, פרט למתעסק. (כלומר: שאכן חטא בה, אלא שעשה זאת בשגגה. לא ידע שאסור וכד'). אבל לגבי ב"ד אי אפשר לפרש שהתורה באה ללמד פרט למתעסק, וכתוב "אשר חטאו עליה" ולא "בה", ולכן יודה ר"א שיש לפרש את הפסוק הזה דוקא כך, שנודע במה חטאו.

ידעו שהורו וטעו מה הורו יכול יהו חייבין ת"ל ונודעה החטאת ולא שיודעו החוטאין.

רב אשי אמר אפילו תימא רבי אליעזר שאני הכא דכתיב אשר חטאו עליה התם נמי הכתי' אשר חטא בה ההוא מיבעי ליה פרט למתעסק.

### ויקרא ד יג-יד, הוריות ה.

#### מיהו הקהל שחטא

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד.

מדובר כאן על מקרה שבו כל העדה ישגו, ונעלם דבר מעיני הקהל, ועשו (הקהל) אחת מכל מצוות ה'. והקריבו הקהל. איך עשו הקהל – ברור ומובן, אך כיצד נעלם דבר מעיני הקהל? בעל כרחנו יש לפרש שנעלם דבר מעיני אלה המחליטים ומנהיגים את הקהלד, הם אלה שנעלם הדבר מעיניהם. (וכבר בארנו זאת לעיל הוריות ג. ולעיל הוריות ד:). על ידי החלטתם השגויה עשו כל הקהל את מכל מצוות ה', ולכן יקריבו כל הקהל פר אחד. לכן יקרב כאן פר אחד עבור כל הצִבור. כך נראה שדרש ר"מ. ר"מ סובר בפשטות שהקהל האמור כאן, בשני הפסוקים, הוא אותו קהל האמור בכל מקום בתורה. (א) וודאי שא"א לומר שהקהל האמור כאן בפסוק הראשון אינו זה האמור בפסוק השני. וכיון שמדובר על חטאת של כל עדת ישראל, הרי שמדובר בהכרח על הוראה של ביה"ד הגדול, שכל, או רוב, ישראל, נהגו על פיה. שהרי נאמר בפירוש כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל.

אבל ר' יהודה סובר (ב) שגם כל שבט בפני עצמו נקרא קהל[[2452]](#footnote-2452). גם לכל שבט ושבט יש הנהגה, ויש שופטים, וכיון שהם שופטים – יהיה דינם כדין השופטים של כל העדה. גם לשבט יש הנהגת קהל ולכן גם דינה יהיה כדין הקהל. לכן, כל שבט מביא פר בפני עצמו, גם אלה שלא חטאו[[2453]](#footnote-2453). ור"ש סובר שכל שבט נקרא קהל, וכל העדה כֻלה (ג) גם היא נקראת קהל, כפי שסובר גם ר"מ. לכן, כל שבט שחטא מביא פר, ואם הם רוב העם – מביא הקהל כולו עוד פר.

ר"מ סובר שאין קהל אלא אחד, וכמו שכשעשו כל הקהל עשו ע"פ העלם דבר של בית דינם, כך כשמקריבים כל הקהל מקריבים ע"י בית דינם המקריבים עבורם, ואין קהלי השבטים השונים צריכים להקריב בעצמם. אבל ר"ש סובר שכשם שכשחטאו הורו ביה"ד וכל הקהל עשה, כך (ז) כשמתכפרים כל הקהל מביאים את כפרתם, או לפחות כל השבטים. ר"י סובר שכיון שנאמר מעיני הקהל, (ד) כל קהל שעשה חיב, וכל שבט הוא קהל. דוקא ההוראה תלויה בב"ד, שהם (ה) עיני הקהל, אבל לגבי המעשה – כל קהל וקהל חיב. לכן סובר ר' יהודה שגם שבט אחד, אם הורה לעצמו ועשה לעצמו חיב. וכל (ו) הקהל כֻלו חיב גם הוא, שהרי כל קהל חיב.[[2454]](#footnote-2454)

ואולם, דעת חכמים היא שאין הפרשה עוסקת בשבט אלא בכל ישראל, נאמר כאן ואם כל עדת ישראל ישגו. (ח) והקהל האמור כאן הוא הקהל האמור בכל הפרשה. ואין (א) סִבה לומר שבראש הפרשה נאמר כל עדת ישראל ובהמשך מדובר על קהל של שבט אחד. ומכאן שגם ר' שמעון סובר שאין הקהל (ט) אלא בי"ד הגדול, אמנם הוא סובר שכל שבט שחטא מביא פר, אבל דוקא אם יצאה הוראה מב"ד הגדול. ור"מ כלל אינו מחיב את השבטים, אלא אם עשו רוב הקהל ע"פ ב"ד הגדול יביאו[[2455]](#footnote-2455). נאמר "מעיני העדה", גם בפרשת ויקרא וגם בפרשת שלח. הפרשיות (יב) דומות מאד זו לזו ושתיהן עוסקות בחטא של (יא) כל ישראל. כלומר: (י) חטא בהנהגת הקהל.

אשר חטאו חטאו שני שבטים מביאין שני פרים חטאו שלשה מביאין שלשה או אינו אומר אלא חטאו שני יחידים מביאין שני פרים חטאו ג' מביאין ג' ת"ל הקהל הקהל חייב וכל קהל וקהל חייב כיצד חטאו שני שבטים מביאין שני פרים חטאו ז' מביאין ז' ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר פר שאפילו אלו שלא חטאו מביאין ע"י החוטאין (ב) לכך נאמר קהל לחייב על כל קהל וקהל דברי רבי יהודה ר"ש אומר ז' שבטים שחטאו מביאין ז' פרים ובית דין מביאין על ידיהן פר שנאמר (ג) למטה קהל ונאמר למעלה קהל מה קהל האמור למעלה ב"ד עם הקהל אף קהל האמור למטה ב"ד עם הקהל רבי מאיר אומר ז' שבטים שחטאו ב"ד מביאין על ידיהם פר והן פטורין נאמר קהל למטה ונאמר קהל למעלה (א) מה קהל האמור למעלה ב"ד ולא צבור אף קהל האמור למטה ב"ד ולא צבור רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו חטאו ששה שבטים והם רובו של קהל או ז' אע"פ שאינו רובו של קהל מביאין פר.

מ"ט דר' יהודה קסבר ארבעה קהלי כתיבי קהל הקהל קהל הקהל (ד) חד לחייב על כל קהל וקהל וחד להוראה (ה) תלויה בב"ד ומעשה תלוי בקהל (ו) וחד לגרירה וחד לשבט שעשה בהוראת ב"ד ור"ש תלתא קהלי כתיבי הקהל קהל הקהל מעיני הקהל אורחיה דקרא הוא כדאמרי אינשי מעיני דפלניא חד לחייב על כל קהל וקהל ותרי אחריני נאמר (ז) למטה קהל ונאמר למעלה קהל מה להלן ב"ד עם הקהל אף כאן ב"ד עם הקהל ור"מ קהל הקהל לא דריש הלכך תרי קהלי כתיבי מיבעי ליה (ח) לנאמר למטה קהל ונאמר למעלה קהל מה להלן ב"ד ולא צבור אף כאן ב"ד ולא צבור ורשב"א מ"ט (ט) כתי' והיה אם מעיני העדה אלמא מיעוטא דכתי' מעיני וכתי' כי לכל העם בשגגה למימרא דרובא אין מיעוטא לא הא כיצד עשו ו' והן רובו של קהל או ז' אע"פ שאינן רובו של קהל חייבין ורבי שמעון ורבי מאיר דהוראה תלויה בבית דין ומעשה תלוי בקהל מנא להו אמר אביי דאמר קרא והיה אם (י) מעיני העדה נעשתה לשגגה רבא אמר (יא) מלכל העם בשגגה וצריכא דאי כתב רחמנא והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה הוה אמינא אפילו מיעוטא להכי כתיב לכל העם בשגגה ואי כתב לכל העם בשגגה הוה אמינא עד דעבדי בית דין בהדי רובא להכי כתיב והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה והא כי כתיבי הני קראי בעבודת כוכבים הוא דכתיבי (יב) ילפינן מעיני מעיני.

### במדבר טו כד-כו, הוריות ה.:

#### קהל שלא עשה את כל המצוות

עד כאן עסקנו בהעלם דבר האמור בפרשת ויקרא. שם מחיבת התורה את הצִבור שנעלם דבר מעיניהם בפר לחטאת. אבל בפרשת שלח נאמר:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה.

מדובר על חטא שנעשה לעיני העדה. כל העדה צריכה להתכפר, הכהן מכפר על כל עדת בני ישראל, ונסלח לכל עדת בני ישראל, כי לכל העם בשגגה. בכל התורה כֻלה קי"ל שרֻבו של דבר ככֻלו, וכן כאן. אם חטא רוב העם הרי זה כאילו חטא כל העם. רשב"א אומר שיש שתי דרכים למנות את רוב העם, רוב אנשים ורוב השבטים, ודי באחד מהם, רוב האנשים או רוב השבטים, כדי להתחיב כאמור בפרשיה זו ובפרשת ויקרא. הגמ' מבארת שהוא דורש "מעיני העדה", ולא כל העדה, אבל כיון שנאמר כל העם, הרי שדי ברוב. ורוב זה תלוי בעיני העדה. והוא הדין הן לשעיר ע"ז האמורים שם והן לפר העלם דבר של צבור, כי בשניהם מדובר על דבר שעשו כל הקהל כשנעלם מעיני העדה. ומשמעות הדבר שרוב הקהל עושים.

עוד דורשים מכאן ר"מ ור"ש, כיון שמעיני העדה נעשתה לשגגה, כלומר: לא עיני העדה שגו, עיני העדה הורו ומהם יצאה הוראה לשגגה. מהוראתם נעשתה העברה. ולכל העם בשגגה. מכאן שהפרשה עוסקת במקרה שבו ביה"ד הורו ורוב הקהל עשוה.

### דברי הימים ב כ ה, הוריות ה:

וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן בָּאוּ בְנֵי מוֹאָב וּבְנֵי עַמּוֹן וְעִמָּהֶם מֵהָעַמּוֹנִים עַל יְהוֹשָׁפָט לַמִּלְחָמָה: וַיָּבֹאוּ וַיַּגִּידוּ לִיהוֹשָׁפָט לֵאמֹר בָּא עָלֶיךָ הָמוֹן רָב מֵעֵבֶר לַיָּם מֵאֲרָם וְהִנָּם בְּחַצְצוֹן תָּמָר הִיא עֵין גֶּדִי: וַיִּרָא וַיִתֵּן יְהוֹשָׁפָט אֶת פָּנָיו לִדְרוֹשׁ לַה’ וַיִּקְרָא צוֹם עַל כָּל יְהוּדָה: וַיִּקָּבְצוּ יְהוּדָה לְבַקֵּשׁ מֵה’ גַּם מִכָּל עָרֵי יְהוּדָה בָּאוּ לְבַקֵּשׁ אֶת ה’: וַיַּעֲמֹד יְהוֹשָׁפָט בִּקְהַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם בְּבֵית ה’ לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה...

יהושפט הורה הוראה לשבט יהודה. מכאן למדו האמוראים שגם שבט אחד נקרא קהל. זאת דרשה שמבוססת על דרשה אחרת. כיון שדרשנו משם שיהושפט הורה הוראה הלכתית, הרי שיש משמעות להוראה של שבט אחד. (וראה דברינו פסחים צב.).

ורבי יהודה ורבי שמעון שבט אחד דאקרי קהל מנא להו אמרי דכתיב ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלים (נכח חצר בית ה') [בבית ה' לפני החצר] החדשה מאי חדשה א"ר יוחנן שחידשו דברים ואמרו טבול יום אל יכנס במחנה לויה.

### בראשית מח ד, הוריות ה:

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שַׁדַּי נִרְאָה אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי: וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים וְנָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲחֻזַּת עוֹלָם.

בפשטות, ה' מברך את יעקב שירבה ויהיה לקהל. כלומר: שבעתיד ירבו מאד בניו ובני בניו ובני בניהם, ויהיו לקהל גדול. ואולם, האמוראים מבקשים ללמוד מכאן שיולד ליעקב עוד קהל שטרם נולד. גם כאן, לכאורה כונת הדברים שיֵעשה יעקב עם שלם של י"ב שבטים. אלא שהאמוראים מפרשים כאן שבנימין, שעתיד להִוָּלד, הוא נקרא קהל. והדבר תמוה. שהרי ברור שהאיש בנימין אינו קהל. קהל הוא השבט הגדול שעתיד לצאת ממנו.

אלא אמר רב אחא בר יעקב דכתיב ויאמר אלי הנני מפרך והרביתיך ונתתיך לקהל עמים וגו' מאן אתיליד ליה ההיא שעתא בנימין ש"מ ה"ק רחמנא מתיליד לך השתא קהל אחרינא א"ל רב שבא לרב כהנא דלמא הכי קא"ל רחמנא לכי מתיליד לך בנימין הוא דהוו י"ב שבטים דמתקריית קהל א"ל אלא שנים עשר שבטים איקרו קהל אחד עשר שבטים לא איקרו קהל.

### במדבר ח ח, הוריות ה:ו.

#### פר החטאת של הלויים

ה' מצוה את משה לטהר את הלויים:

קַח אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטִהַרְתָּ אֹתָם: וְכֹה תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ: וְלָקְחוּ פַּר בֶּן בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וּפַר שֵׁנִי בֶן בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת.

הקרבנות כאן דומים מאד לקרבנות המלואים והיום השמיני. גם כאן, גם כאן וגם כאן יש עולה וחטאת, ובשניהם היה פר לחטאת שלא נאכל אלא נשרף מחוץ למחנה. אין בכל התורה פר חטאת שנאכל. לא התבאר כאן מה יֵעשה בפר החטאת של הלויים. הוא דומה לפר החטאת של המלואים, האם ישרף כפר המלואים או יֵאכל?

ר"ש דורש ומשיב, שכיון שהפר הזה נקרא שני, היינו שהוא דומה לראשון. ואמנם הראשון היה עולה וזה חטאת, אך הם דומים זה לזה בכך ששניהם אינם נאכלים. אילו היה הפר הזה נאכל לא היתה התורה מונה אותו במנין אחד עם העולה הראשונה ולא היתה קוראת לו שני.

ר"ש אומר מה תלמוד לומר ופר שני בן בקר תקח לחטאת אם ללמד שהם שנים והלא כבר נאמר ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה לה' [אלא] יכול [תהא] נאכלת חטאת ללוים ת"ל ופר שני שני לעולה מה עולה לא נאכלת אף חטאת לא נאכלת כיוצא בו אמר רבי יוסי הבאים מהשבי הגולה הקריבו [עלות] לאלהי ישראל פרים שנים עשר וגו' הכל עולה הכל עולה סלקא דעתך אפשר שחטאת עולה אלא הכל כעולה מה עולה לא נאכלת אף חטאת לא נאכלת.

### דברים כא ח, הוריות ו.

#### מהו קהל ומהו עם

התורה מחיבת בחטאת את הקהל שחטא. מיהו קהל? האם קהל הוא שותפות בין כל חברי קבוצת האנשים שהם עתה עם ישראל, או שקהל הוא עם ישראל האחד והנצחי, והוא המתכפר בקרבנות צבור, ללא קשר לשאלה אלו אנשים חברים בו? הנפק"מ לדבר היא מה הדין אם כל האנשים שחטאו כבר מתו. אם קהל הוא אוסף האנשים – אוסף האנשים מת וכעת לפנינו אוסף אחר. אם קהל הוא עם ישראל הנצחי, הרי שהוא עוד עומד לפנינו. משה מצוה את ביה"ד לומר כאשר עורפים עגלה: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל. משה מצוה את כל הדורות העתידיים לעשות כך. ולומר "כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’". גם לעתיד לבא, אחרי מות כל דור המדבר, יֵחשב עם ישראל העם אשר פדה ה', וה' מכפר לעם כֻלו. לאותו עם שפדה ממצרים, אע"פ שכל אלה שהיו שם כבר מתו. מכאן שקהל הוא עם ישראל הנצחי.

איזה שבט נקרא קהל? שבט שיורש אחֻזה. כמו שאמר ה' ליעקב "הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים וְנָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲחֻזַּת עוֹלָם". נתינתו לקהל עמים היא ע"י נתינת הארץ. מכאן דרש רב אחא בר יעקב שכל שאין לו אחֻזה אינו קהל. לכן שבט לוי אינו קהל, אבל שבט אפרים ומנשה, שקבלו נחלה, נקראים גם קהל. ולכן יש לכל אחד מהם נשיא משלו ודגל משלו.

וראה דברינו בשבועות יג:יד.[[2456]](#footnote-2456)

### ויקרא ד ג, הוריות ו:-ז:

#### במה נבדל הכהן המשיח משאר החוטאים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת...

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ... חַטַּאת הַקָּהָל הוּא:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.... וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה...

פרשית חיבי חטאת נחלקת לסוגי חוטאים, אחרי הכותרת הכללית: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה", מפורטים החוטאים השונים. הראשון: "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת וכו'". אחרי פרשית הפר של הכהן המשיח נאמר "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’ וכו'", אחרי פרשית הפר הזה נאמר: "אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים", וכו'". אחרי ביאור השעיר של הנשיא נאמר: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וכו'".

התורה אומרת שכהן משיח מביא פר, הקהל מביאים פר, נשיא מביא שעיר, ויחיד מביא כשבה או שעירה.

ואולם, יש עוד הבדל בין תאורי החוטאים השונים בפרשתנו. על היחיד נאמר כאן שהוא חטא בשגגה. הוא שוגג במעשה שהוא עושה. לעֻמת זאת על פר החטאת של ביה"ד נאמר כאן שהוא בא על העלם דבר מעיניהם. פר החטאת של ביה"ד בא על שגגה בהוראה. נעלם דבר מעיניהם, הם הורו הלכה מוטעית ובשל כך הם חטאו, כמו שנאמר: "וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ וכו'".

חטאת הקהל כֻלו שונה מחטאת היחיד. הקהל כֻלו חוטא בהוראה צבורית. שלא כמו יחיד ששוגג במעשה.

מהו המקרה שבו הכהן המשיח חוטא ומביא פר? האם מדובר כאן על הוראה שגויה על על שגגת מעשה? מהי חטאת הכהן המשיח. האם הכהן המשיח הוא ככל יחיד, אלא שהתורה שִנתה את דינו וקבעה שהוא מביא פר ולא כשבה (כמו שהנשיא מביא שעיר ולא כשבה), או שפר הכהן המשיח שונה מהותית מחטאת יחיד, ודומה להוראה של צִבור?

אפשר להשיב על השאלה הזאת ע"פ הנאמר כאן: "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא...". החיוב הוא דוקא כאשר הכהן חטא לאשמת העם, כלומר בהוראה. כיון שקרבנו הוא פר (כמו חטאת הקהל), וכיון שנאמר בו "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם", אנו למדים שהפרשה עוסקת בשגגה בהוראה, כמו אשמת העם. לכן נאמר שהוא חוטא לאשמת העם. פר הכהן המשיח דומה לפר העם.

ואולם, נאמר "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם", כלומר: לא מדובר כאן על מקרה שבו הכהן הורה והעם חטא, מדובר כאן על חטא של הכהן המשיח עצמו, הכהן עצמו חטא. לא כחטאת העדה שבה נאמר שהקהל עשו. על פר העדה נאמר "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ", כלומר: בני ישראל הם החוטאים. אבל על פר הכהן המשיח נאמר בפירוש "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא...". הכהן עצמו חטא. לכן אי אפשר לפרש שמדובר על מקרה שבו העם חטא עקב הוראה של הכהן.[[2457]](#footnote-2457)

משום כך, עלינו לברר מה יהיה דינו אם חטא יחד עם העם. האם הוא מתכפר בפר של העם, או שעליו להביא פר משלו, כמו ביוה"כ שבו הוא מביא תחילה פר שלו, ואח"כ פר על הקהל. הפרשה אומרת: "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". כיון שנאמר כאן "עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא", מכריעים חכמים שאם היה חלק מהסנהדרין והורה יחד אתם והעם כֻלו חטא, אינו צריך להקריב פר בפני עצמו. זו אינה חטאתו, אלא הוא חלק מהקהל. לכן הוא מתכפר יחד עם הקהל. לענין החטאת האמורה בפרשתנו, הכהן הוא כיחיד. וכשם שיחיד שחטא עם הקהל מתכפר עם הקהל, כך הכהן. ואע"פ שביוה"כ הוא צריך להביא פר משל עצמו ואינו מתכפר בשעירים של ישראל, בפרשתנו נאמר שהוא מקריב על חטאתו אשר חטא, חטאתו שלו, אשר חטא בפ"ע ולא עם העם.

ואע"פ שהפרשה כאן דומה מאד לפרשת יוה"כ, וגם כאן נזכר הפר שלו לפני הפר של העם, והפר שלו נקרא הפר הראשון, ביחס לפר של העם, שהרי נאמר בפר העם "וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא". אעפ"כ, כיון שנאמר כאן על חטאתו אשר חטא, אנו למדים שאם חטא כחלק מהעם מתכפר עם העם ואינו צריך לכפר על עצמו תחילה. (אולי מפני שכאן גם העם מתכפר בפר, להבדיל מיוה"כ).

עוד שאלה שצריכה להשאל היא מה הדין אם הוא שגג שלא בהוראה, אלא בשגגה רגילה, ככל השגגות. פר העלם דבר אינו מביא, האם הוא מביא חטאת יחיד? פרשת חטאת יחיד פותחת במלים "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ". כלומר: אם יחטא אדם יחיד מעם הארץ שאינו הכהן המשיח ואינו הנשיא. מכאן אנו יכולים ללמוד שהכהן המשיח והנשיא אינם מביאים חטאת יחיד.

לאשמת העם הרי משיח כצבור (שיכול) והלא דין הוא צבור מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד מה צבור אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח לא יהא חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה או כלך לדרך זו נשיא מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד מה נשיא מביא בשגגת מעשה בלא העלם דבר אף משיח מביא בשגגת מעשה בלא העלם דבר נראה למי דומה צבור בפר ואין מביאין אשם תלוי ומשיח בפר ואין מביא אשם תלוי מה צבור אינו חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח לא יהא חייב אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה או כלך לדרך זו נשיא מביא שעירה בעבודת כוכבים ומביא אשם ודאי ומשיח מביא שעירה בעבודת כוכבים ומביא אשם ודאי מה נשיא מביא בשגגת מעשה אף משיח מביא בשגגת מעשה ת"ל לאשמת העם הרי הוא משיח כצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אימא מה צבור הורה ועשו אחריו בהוראתו חייבין אף משיח כשהורה ועשו אחריו בהוראתו יהא חייב ת"ל והקריב על חטאתו אשר חטא על מה שחטא הוא מביא ואין מביא על מה שחטאו אחרים.

הורה עם הצבור ועשה עם הצבור יכול יביא פר לעצמו ודין הוא נשיא מוצא מכלל יחיד ומשיח מוצא מכלל יחיד מה נשיא חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור אף משיח חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור לא אם אמרת בנשיא שכן מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים תאמר במשיח שאין מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים הואיל ואין מתכפר לו עם הצבור ביום הכפורים יכול יביא פר לעצמו ת"ל על חטאתו אשר חטא הא כיצד חטא בפני עצמו מביא בפני עצמו חטא עם הצבור מתכפר לו עם הצבור.

מעם הארץ פרט למשיח מעם הארץ פרט לנשיא והלא כבר יצאו משיח לידון בפר נשיא לידון בשעיר שיכול משיח על העלם דבר עם שגגת מעשה מביא פר על שגגת מעשה לחודיה מביא כשבה ושעירה ת"ל מעם הארץ פרט למשיח מעם הארץ פרט לנשיא.

#### אשם תלוי לכהן המשיח

מי שלא ידע אם חטא או לא, אינו מביא את חטאתו הרגילה אלא אשם תלוי: "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’".

כבר בארנו לעיל שהפרשה מלמדת שכהן משיח שחטא מביא פר חטאת, נשיא מביא שעיר חטאת, ויחיד שחטא מביא כשבה או שעירה לחטאת. כאן מוסיפה התורה ומלמדת שאם אינו יודע אם חטא – לא יביא כשבה או שעירה לחטאת אלא אשם תלוי, איל זכר. וכאן עלינו לשאול האם אשם תלוי מחליף דוקא את השעירה של היחיד, או שגם נשיא וכהן משיח, כשאינם יודעים אם חטאו יביאו אשם תלוי? (וראה דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה).

נאמר באשם תלוי "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לו". אשם תלוי מכפר על שגגה שאינה ידועה. מי שחטא בשגגה מביא חטאת, ואם שגגתו אינה ידועה – מביא אשם תלוי. חטאת כהן משיח אינה באה על שגגה בחטא אלא על שגגה בהוראה, כפי שבארנו. לכן אי אפשר להחליף את הפר הזה באשם תלוי כאשר השגגה אינה ידועה. אשם תלוי מכפר על שגגה, לא על הוראה. שנאמר "על שגגתו אשר שגג". הוא מיועד להחליף במקרה של ספק את החטאת הבאה על שגגה, הוא לא מיועד להחליף את פר הכהן ואת פר העדה. (וראה דברינו בזבחים מח. להלן עמ' תתקפב. לגבי השאלה האם על ספק מעילות יש חיוב אשם תלוי).

אמר מר משיח בפר ואין מביא אשם תלוי מנא ליה דאין מביא אשם תלוי דכתיב וכפר עליו הכהן על שגגתו אשר שגג מי שחטאתו ושגגתו שוה יצא משיח שאין שגגתו וחטאתו שוה דכתיב לאשמת העם הרי הוא משיח כצבור.

אין מביא אשם תלוי מנלן דכתיב וכפר [עליו] הכהן על שגגתו אשר שגג רבי סבר מי שכל חטאו בשגגה יצא זה שאין [כל] חטאו בשגגה אלא בהעלם דבר מידי כל כתיב אין דאם כן נכתוב על שגגתו למה לי אשר שגג הא קמ"ל דעד דאיכא כל חטאו בשגגה (יצא משיח שאין כל חטאו בשגגה אלא בעבודת כוכבים ולא בשאר מצות אלא בהעלם דבר עם שגגת מעשה) ורבנן מי שחטאו בשגגה יצא משיח שאין חטאו בשגגה לא בעבודת כוכבים ולא בשאר מצות אלא בהעלם דבר עם שגגת מעשה.

#### הוראת מקצת לכהן המשיח

למדנו אפוא שחטאת כהן משיח דומה לחטאת הצבור, והיא באה על הוראה.

בפר העלם דבר של צבור דרשנו לעיל ג:ד. שהחיוב חל דוקא אם נעלם דבר, ולא כל הגוף. וכיון שגם על הכהן המשיח נאמר שהוא חוטא לאשמת העם, דורשים חכמים שמדובר באותה צורה של חטא, ע"י הוראה. משום כך, יש לפרש שגם הכהן המשיח חיב דוקא אם הורה לבטל מקצת ולקים מקצת.

לאשמת העם הרי משיח כצבור.

#### כהן משיח בעבודה זרה

בספר במדבר יש פרשיה דומה מאד לפרשיות האמורות כאן. גם שם עסקה התורה בשגגה של העם ושגגה של היחיד, וגם שם יש קרבן אם העם חטא בשגגה וקרבן אם היחיד חטא. אבל שם הקרבן של העם הוא לא פר חטאת כמו בפרשתנו, אלא פר עולה ושעיר חטאת. וכך נאמר שם:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ...

ראה להלן הוריות ח. עמ' תתקג, שם בארנו שכיון שהקרבנות האמורים שם שונים מאלה האמורים בפרשת ויקרא, בעל כרחנו עלינו לבאר שכל אחת משתי הפרשיות מדברת על מקרה אחר, שני חטאים שונים עומדים כאן לכפרה. על החטא האמור בפרשת ויקרא מתכפרים הצִבור בפר חטאת, ועל החטא האמור בפרשת שלח מתכפר הצִבור בפר עולה ושעיר חטאת. על החטא האמור בפרשת ויקרא מתכפר המשיח בפר, הנשיא בשעיר וההדיוט בנקבה, ואילו על החטא האמור בפרשת שלח מתכפר כל יחיד בשעירה. ואכן, תיאור החטא בפרשת ויקרא שונה מתיאור החטא בפרשת שלח. בפרשת ויקרא מדובר על החוטא שעשה "אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה". התיאור הזה חוזר הן בפסוק הכותרת, הן בתיאור חטא המשיח, הן בתיאור חטא הצבור, הן בתיאור חטא הנשיא, והן בתאור חטא ההדיוט. אבל בפרשת שלח נאמר "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה". לא אחת מכל מצוות אלא את כל המצוות. ואמנם, אפשר היה לפרש שכונת הדברים היא לאחת המצוות, אבל כאמור לעיל, אי אפשר לפרש כך כי על אחת מהמצוות יש קרבן אחר, כאמור בפרשת ויקרא. ועוד מפרשת פרשת שלח ואומרת: "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם". מדובר על עזיבה כללית של כל מצוות ה' ושיבה מאחריו. כמו חטא המרגלים האמור שם בסמוך. לכן מפרשים חז"ל שהכונה היא לחטא בע"ז. כאשר האדם או העם חוטאים בע"ז, הם עוזבים את כל התורה, ולכן כאשר הם מבקשים לשוב ולהתכפר, דינם אינו כדין חוטא שחטא בחטא אחד. דינם כדין השב אל התורה.

כאשר העם חוטא בע"ז, הוא מביא פר לעולה ושעיר לחטאת ואם נפש אחת חוטאת היא מביאה עז בת שנתה.

בפרשת ויקרא יש ארבע חטאות: כהן משיח, כל העדה, נשיא ונפש אחת. אבל בפרשת שלח יש רק שני סוגי חטאות. חטאת כל העדה וחטאת נפש אחת. לעניין האמור שם התורה לא הבדילה את המשיח והנשיא מכל יחיד אחר. היא אומרת: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה", ואינה מבחינה בין נפש לנפש. התורה מסכמת ואומרת: "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ".

מה יהיה דינו של כהן משיח?[[2458]](#footnote-2458)

התורה לא הבחינה כאן בין היחידים השונים. כֻלם מתכפרים בעז על ע"ז. מכאן למדנו שכך יהיה גם דינו. ואולם, נחלקו הדעות בשאלה האם כהן משיח חיב כאן על שגגתו או על הוראתו.

מ"ט דרבי אמר קרא וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה הנפש זה משיח השוגגת זה נשיא בחטאה בשגגה רבי סבר חטא זה בשגגה יהא ורבנן סברי מי שחטאתו בשגגה יצא משיח שאין חטאתו בשגגה אלא בהעלם דבר ושוין שבשעירה כיחיד מנלן דאמר קרא ואם נפש אחת אחד יחיד ואחד נשיא ואחד משיח כולם בכלל נפש אחת הן.

#### מתי מתחיבים הקהל על חטאם בע"ז

מלבד ההבדל שהזכרנו לעיל, תאור החטא בפרשת שלח זהה לתיאור שנאמר בפרשת ויקרא, בשתי הפרשות נאמר שהעם חטא בשגגה כשמעיני העדה נעשתה לשגגה, וכל העם חטא. מכאן אנו למדים שגם שאר דיני פר העלם דבר נוהגים בפר ובשעיר של ע"ז. גם הם אינם באים אלא בבִטול מקצת וקיום מקצת ובעשיה בשגגה בעקבות הוראה שגויה של ביה"ד, וכו'. ההבדל היחיד בין הפרשיות הוא השאלה מה היה החטא, כמו שהזכרנו.

כמו בפרשת שלח, גם בפרשת ויקרא נאמר: "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד".

מדובר על מקרה שבו כל העדה ישגו, ונעלם דבר מעיני הקהל, ועשו (הקהל) אחת מכל מצוות ה'. הכותרת היא אם כל עדת ישראל ישגו, וכיצד? כשנעלם דבר מעיני הקהל, וע"י כך עשו (הקהל) אחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה. מכאן שהפר הזה בא דוקא על חטא שבא כתוצאה מהעלם דבר מעיני הקהל, כלומר הוראה שגויה.

לפי שיצאה עבודת כוכבים לדון בעצמה יכול יהו חייבין על עקירת מצוה כולה נאמר כאן מעיני ונאמר להלן מעיני מה להלן בב"ד אף כאן נמי בב"ד ומה להלן דבר ולא כל הגוף אף כאן נמי דבר ולא כל הגוף.

לפי שיצאה עבודת כוכבים לדון בעצמה יכול יהו חייבין על שגגת המעשה נאמר כאן מעיני ונאמר להלן מעיני מה להלן אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף כאן אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה.

### ויקרא ד, במדבר טו כב-לא, הוריות ח.: יבמות ט.

#### על אלו חטאים מביאים קרבן

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת...

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ... חַטַּאת הַקָּהָל הוּא:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.... וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה...

בארנו לעיל שפרשית חיבי חטאת מתחלקת לסוגי חוטאים, אחרי הכותרת הכללית: "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה", מפורטים החוטאים השונים. הראשון: "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת וכו'". אחרי פירוט הלכות הפר של הכהן המשיח נאמר "וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’ וכו'", אחרי ביאור הלכות הפר הזה נאמר: "אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים", וכו'". אחרי ביאור הלכות השעיר של הנשיא נאמר: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וכו'".

כלומר: התורה מחיבת את אלה שעשו אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה בקרבנות הבאים: אם הוא כהן משיח – בפר לחטאת. אם כל ישראל – בפר לחטאת. אם הוא נשיא – בשעיר לחטאת, ואם הוא יחיד מישראל – בכשבה או שעירה לחטאת.

בספר במדבר, בעקבות חטא המרגלים, התורה מביאה פרשיה אחרת:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

כאן התורה לא מבחינה בין כהן משיח, נשיא, וסתם אדם מישראל, כֻלם מתכפרים בשעירה לחטאת. לעֻמת זאת, עם ישראל כֻלו מתכפר בפר לעולה ושעיר לחטאת.

כיון שהקרבנות בפרשת שלח שונים מאלה המפורטים בפרשת ויקרא, בעל כרחנו עלינו לבאר שכל אחת משתי הפרשות מדברת על חטא אחר, שני חטאים שונים עומדים כאן לכפרה. על החטא האמור בפרשת ויקרא מתכפרים הצִבור בפר חטאת, ועל החטא האמור בפרשת שלח מתכפר הצִבור בפר עולה ושעיר חטאת. על החטא האמור בפרשת ויקרא מתכפר המשיח בפר, הנשיא בשעיר וההדיוט בנקבה, ואילו על החטא האמור בפרשת שלח (ח) מתכפר כל יחיד בשעירה. ואכן, תֵאור החטא בפרשת ויקרא שונה מתֵאור החטא בפרשת שלח. בפרשת ויקרא מדובר על החוטא שעשה "אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה". התאור הזה חוזר הן בפסוק הכותרת, הן בתֵאור חטא המשיח, הן בתֵאור חטא הצבור, הן בתֵאור חטא הנשיא, והן בתאור חטא ההדיוט. אבל בפרשת שלח נאמר "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה". לא אחת מכל מצוות אלא את כל המצוות. ואמנם, אפשר היה לפרש שכונת הדברים היא לאחת המצוות, אבל כאמור לעיל, אי אפשר לפרש כך כי על אחת מהמצוות יש קרבן אחר, כאמור בפרשת ויקראטו. ועוד מפרשת פרשת שלח ואומרת: "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם". בפרשה הזאת מדובר על עזיבה (א) של כל מצוות ה' ושיבה מאחריו. כמו חטא המרגלים המוזכר שם בסמוך[[2459]](#footnote-2459). עזיבת ה' וכל (ב) אשר צוה ה' את משה. לכן צריך לשוב אל ה' ולהביא אל רק חטאת אלא גם עולה לריח ניחוח, שמבטאת את הקדשת עם ישראל בחזרה לה'[[2460]](#footnote-2460). ואולם, אי אפשר לפרש שהפרשה מדברת על עזיבת ה' לגמרי במרד ובמעל, כי נאמר כאן "וכי תשגו", הפרשה עוסקת בחטא שנעשה בשגגה. לכן מפרשים חז"ל שהפרשה עוסקת בע"ז[[2461]](#footnote-2461), שהוא עזיבה כללית של ה', אך אפשר שתבוא בו הוראה בשגגה. לא בעקירת כל הגוף, כמו שלמדנו לגבי החוטאים בפרשת ויקרא. ע"ז היא כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה. ששמענו מפי הגבורה וה' צוה אלינו ממש. זהו החטא העקרי שהוא בכלל המצוות שצוה ה' מן היום אשר צוה ה' והלאה. זהו החטא שעליו באים הקרבנות של פרשת שלח.

נמצא אפוא שבע"ז נוהגים הדינים האמורים בפרשת שלח: אין הבדל בין היחידים השונים (ח) וכֻלם מתכפרים בשעירה, והצִבור מתכפר בפר עולה ושעיר חטאת. בשאר העבירות נוהגים הדינים האמורים בפרשת ויקרא: יש ארבעה קרבנות שונים: פר למשיח, פר לקהל, שעיר לנשיא ונקבה להדיוט. תורה אחת להם, כאמור כאן.[[2462]](#footnote-2462)

#### חומרת החטא המחיב קרבן

הפרשיה בפרשת שלח מסיֶמֶת ואומרת: "הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ", כלומר: כל הקרבנות האלה הם לעושה בשגגה. אבל העושה ביד רמה, בזדון, את ה' הוא מגדף (ומכאן עוד ראיה שמדובר על חטא שהוא ממש גִדוף לה') וחיב כרת.כג מכאן אנו למדים שאין מדובר כאן אלא על חטאים שאילו יעשה אותם בזדון יהיה חיב כרת.[[2463]](#footnote-2463)

(וראה גם את הדרשות ביבמות ט.).

כלומר: חטאת ע"ז איננה באה אלא על חטא שאילו יעשהו בזדון יהיה חיב כרת.

האם הדין הזה, שקרבן נוהג דוקא בעברות שאם יעשה אותן בזדון יהיה חיב כרת, נוהג רק בחטאת ע"ז, או גם בחטאת הבאה על שאר המצוות, האמורה בפרשת ויקרא?

אפשר ללמוד זאת מלשון הפרשיות. כפי שבארנו לעיל, לשון שתי הפרשיות דומה מאד. לשון שתי הפרשות היא עיני העדה והחטאת אשר חטאו עליה[[2464]](#footnote-2464), ומשמע ששתי הפרשות מדברות על אותם תנאים. ההבדל בין שתי הפרשיות הוא רק בשאלה האם החטא הנִדון הוא אחת מהמצוות או חטא השקול כנגד כל המצוות, אבל המצוות הן אותן מצוות (ז) ועיני העדה הן אותן עיני העדה. לשון שתי הפרשות דומה מאד, וכיון שבכל החוטאים מתואר החטא באותו תיאור, הן במשיח, הן בקהל, הן בנשיא והן בהדיוט, בכֻלם מדובר על (ה) אחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה, משמע שכֻלם חיבים דוקא על דבר שאילו עשאוהו בזדון חיבים כרת.

כך הוא גם בפרשת שלח. יש שם שתי פרשיות, זו אחר זו, אחת עוסקת בצבור ואחת עוסקת ביחיד. אבל מלשון הפרשיות הבאות זו אחר זו משמע שההבדל היחיד בין פרשית צבור האמורה שם לפרשית יחיד האמורה שם הוא שהראשונה מדברת על הצבור והשניה על היחיד. היחיד החוטא המוזכר בפרשת שלח, חוטא באותו חטא שהצבור המוזכרים שם חוטאים בו. כך שאם אחת מהן עוסקת דוקא בחטא שזדונו בכרת, ה"ה לשניה. שתי הפרשיות באות (ו) זו אחר זו ומחוברות בו' החבור, ממילא למדנו ששתיהן עוסקות במקרה אחד, וההבדל היחיד ביניהן הוא מה שהתפרש: שהראשונה עוסקת בצבור והשניה ביחיד. יתר על כן, נאמר בפרשת שלח "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", מכאן (ט) שכל הדינים האמורים שם נוהגים בכל עושה בשגגה, גם אלה המפורטים בפרשת ויקרא. ההבדל היחיד בין הפרשות הוא שבפרשת שלח מדובר על ע"ז,[[2465]](#footnote-2465) אבל התנאי לחיוב הוא אותו תנאי: דבר שחיבים עליו כרת[[2466]](#footnote-2466). וכיון שבכל החוטאים מתואר החטא באותו תיאור, הן במשיח, הן בקהל, הן בנשיא והן בהדיוט, בכֻלם מדובר על (ו) אחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה, משמע שכֻלם חיבים דוקא על דבר שאילו עשאוהו בזדון חיבים כרת.טו

כך נראה גם מהפתיחה של כל אחת מהפרשיות: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה: אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם ... וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה ... אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה ... וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה ....", בכל הפרשיות האלה מוזכר אותו חטא, רק החוטא משתנה. אם הנשיא יחטא יעשה כך וכך, ואם נפש אחת תחטא, תעשה כך וכך, זהו המשך של אותה פרשה (שהרי הפרשה התחילה בו' החיבור: וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא), זה המשך של אותה פרשה, מלבד ההבדל שעבורו פתחה התורה פרשיה נוספת: שהפרשיה הזאת מדברת על נפש אחת שחטאה. גם על חטאת הכהן נאמר אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם, והגמ' דורשת זאת (ד) כחוטא באשמה שהעם חיב עליה.טו הרי שכל אלה מתחיבים דוקא בחטא כזה שחיבים עליו כרת.

וכן הוא לגבי אשם תלוי. התורה מחיבת באשם תלוי את החוטא שלא ידע אם חטא. נאמר: "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’". איזה חוטא חיב אשם תלוי? חוטא שחטא באחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה ואשם. זהו אותו תיאור החטאים שחיבים עליהם חטאת, שהוזכר בפרשת החטאת שבפרשת ויקרא. מכאן שאשם תלוי קרב גם הוא על אחת מאותן עברות, שזדונן כרת. ואינו קרב על עברות שמחיבת התורה בקרבן עולה ויורד, שבו לא נאמר "אחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה". (וראה זבחים מח. להלן עמ' תתקפב, שר"ע מוסיף שגם על ספק מעילות חיב אשם תלוי).

וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה איזו היא מצוה שהיא (א) שקולה ככל המצות הוי אומר זו עבודת כוכבים.

אמר קרא אשר דבר ה' אל משה וכתיב אשר צוה ה' אליכם ביד משה (ב) איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הקב"ה וצוה על ידי משה הוי אומר זו עבודת כוכבים.

רבי אומר נאמר כאן עליה (ג) ונאמר להלן עליה מה להלן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אשכחן צבור משיח מנלן (ד) לאשמת העם הרי משיח כצבור נשיא יליף (ה) מצות מצות כתיב גבי נשיא ועשה אחת מכל מצות ה' וכתיב בצבור ועשו אחת מכל מצות מה צבור דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף נשיא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת יחיד אמר קרא ואם נפש (ו) וילמד תחתון מעליון.

לפי שיצאה עבודת כוכבים לדון בעצמה יכול יהו חייבין אפילו על דבר שאין זדונו כרת ושגגתו חטאת נאמר כאן (ז) מעיני ונאמר להלן מעיני מה להלן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אשכחן צבור יחיד נשיא משיח מנלן אמר קרא (ח) ואם נפש אחת אחד יחיד ואחד נשיא ואחד משיח כולן בכלל נפש אחת הן (ו) וילמד תחתון מן העליון.

תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' (ט) הוקשה כל התורה כולה לעבודת כוכבים מה עבודת כוכבים שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כאן שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

אשכחן יחיד נשיא ומשיח בין בעבודת כוכבים בין בשאר מצות צבור מנלן (ו) יליף עליון מתחתון.

לפי שמצינו שחלק הכתוב בין רבים ליחידים רבים בסייף וממונן אבד יחידים בסקילה וממונן פלט יכול נחלוק בקרבנותיהם ת"ל (י) תורה אחת יהיה וגו'.

### ויקרא ד יד, הוריות ח.

פרשת החטאות מחולקת לסוגי חוטאים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת...

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ... חַטַּאת הַקָּהָל הוּא:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.... וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה...

פרשית חיבי חטאת מתחלקת לסוגי חוטאים, אבל לא לחטאים שונים. משמע שכל החוטאים כאן חטאו באותו חטא. ההבדל היחיד בין פרשיה לפרשיה הוא מי חטא, אבל כֻלם חטאו ועשו מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה. מבחינה זו כל פרשיה כאן היא המשך של הפרשיה שלפניה, והדבר היחיד שהשתנה הוא מי חטא. מכאן שכלם מתחיבים על אותו חטא.

רבי אומר נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה מה להלן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

אשכחן צבור משיח מנלן לאשמת העם הרי משיח כצבור נשיא יליף מצות מצות כתיב גבי נשיא ועשה אחת מכל מצות ה' וכתיב בצבור ועשו אחת מכל מצות מה צבור דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף נשיא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת יחיד אמר קרא ואם נפש וילמד תחתון מעליון.

### ויקרא ה, יז-יט, הוריות ח:

#### על מה בא אשם תלוי

התורה מחיבת באשם תלוי את החוטא ולא ידע אם חטא:

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

איזה חוטא חיב אשם תלוי? חוטא שחטא באחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה ואשם. זהו תיאור החטאים שחיבים עליהם חטאת, בפרשת החטאת שבפרשת ויקרא. גם שם נאמר "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה… וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ… וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם…. בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם….". מכאן שאשם תלוי קרב גם הוא על אחת מאותן עברות. וכבר בארנו לעיל שמדובר בעברות שזדונן כרת. אשם תלוי קרב אפוא על אותן עברות שנאמר עליהן אחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה, ואינו קרב על עברות שמחיבת התורה בקרבן עולה ויורד, שבו לא נאמר "אחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה".

(כמו כן יש לשאול האם כל מי שמקריב חטאת בפרשת החטאות מביא אשם תלוי במקרה ספק, ועל כך ראה לעיל עמ' תתקא).

אמר ר"נ בר יצחק דנין ואשם ומצות ה' אשר לא תעשינה מואשם ומצות ה' אשר לא תעשינה ואל יוכיח שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת מקדש וקדשיו שלא נאמר בהם ואשם ומצות ה' אשר לא תעשינה.

הוריות ח: – ראה עירובין נא.

### ויקרא ה א-יג, הוריות ח:-ט:

#### מי חיב קרבן עולה ויורד

אחרי שמזכירה התורה את דינם של החוטאים המביאים חטאת, ואומרת שכהן משיח שחטא מביא פר חטאת, נשיא מביא שעיר חטאת, ויחיד שחטא מביא כשבה או שעירה לחטאת\ מוסיפה התורה ומלמדת שיש שלש עברות שעליהם מחייבת התורה קרבן עולה ויורד:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ: וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: ס וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה.

התורה מונה שלש עברות: שבועת העדות, טומאת מקדש וקדשיו ושבועת בטוי, ומחייבת עליהן (על "אחת מאלה", כמו שמודגש שלש פעמים בפרשה), אחד משלשה קרבנות: בדרך כלל חיב החוטא כשבה או שעירה, ככל חוטא שחיב חטאת, שכבר התבאר לעיל שהוא מביא כשבה או שעירה. אבל על החוטא באחת העברות האלה מלמדת התורה שאם לא תגיע ידו יביא עופות, ואם לא תשיג ידו יביא עשירית האפה סלת לחטאת.

מבין שלש העברות המנויות כאן, שתים הן עברות שלא חייבים עליהן כרת. נמצא שהתורה החמירה על החוטאים בהן וחייבה אותם חטאת אע"פ שאלמלא החיוב הזה לא היו חייבים כלל. מנגד, עברה אחת מהשלש, טומאת מקדש וקדשיו, היא עברה שחייבים עליה כרת. נמצא שהתורה הקלה על החוטאים בהן שאם הם עניים יביאו עוף או סֹלת.

האם הפרשה הזאת היא המשך של הפרשה הקודמת, אלא שהיא באה ללמד שבעברות האלה אם הוא עני יהיה דינו קל יותר, או שיש כאן פרשה חדשה שיש בה חיוב חדש?

כבר נזכר לעיל שכהן משיח שחטא מביא פר חטאת, נשיא מביא שעיר חטאת, ויחיד שחטא מביא כשבה או שעירה לחטאת. כאן מוסיפה התורה ומלמדת שעל שלש העברות האלה מביאים קעו"י, כלומר: בד"כ כשבה או שעירה, אבל דלים מביאים קרבן דל יותר. מכאן נשאלת השאלה האם דיני הקרבן הזה חלים גם על משיח ונשיא, או שהפרשה הזאת היא המשך של הכותרת "ואם נפש אחת תחטא בשגגה". האם הפרשה הזאת היא המשך של כל הפרק הקודם, וכל החוטאים שהוזכרו בפרק הקודם מביאים קעו"י אם חטאו באחד משלשת החטאים האמורים כאן, או שהפרשיה הזאת היא המשך של "ואם נפש אחת תחטא בשגגה", ורק על נפש אחת שתחטא אמרה התורה שאם תחטא באחד החטאים האמורים כאן תביא קעו"י. (ראה דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה).

ואם נפסוק שהמשיח והנשיא מביאים קעו"י, יהיה עלינו לשאול מה הם מביאים במקרה שהם לא עניים. האם קרבן עולה ויורד הוא ככל חטאת, ונקטה התורה כשבה או שעירה כי כך מביאים רוב החוטאים, (וככל החטאים גם כאן המשיח יביא פר והנשיא שעיר)[[2467]](#footnote-2467). או שהפרשה הזאת אינה המשך לפרשה הקודמת אלא חיוב חדש, ולא חִיְּבה התורה על עברות אלה אלא כשבה או שעירה ומטה. האם פרשית קרבן עולה ויורד היא המשך של הפרשיה הקודמת, והיא באה ללמד רק שבעברות אלה יביא העני קרבן פחות, או שיש כאן נושא חדש, ועל עברות אלה אף אדם לא חיב אלא את מה שנאמר בפרשיה הזאת.

בשאלה זו נחלקו תנאים. האם גם נשיא חיב בקעו"י או לא.

יש כמה מקורות שלכאורה עולה מהם שהנשיא והמשיח יהיו פטורים מקעו"י:

תאור האיש החיב קעו"י הוא "וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה", מכאן סברה הגמ' שאפשר ללמוד שמי שאינו מחויב בכל שלש העברות אינו מתחיב אף על אחת מהן, וכיון שהנשיא אינו מעיד, אינו חיב על שבועת העדות, וממילא אינו חיב גם על שבועת בִטוי וטומאת מקדש וקדשיו. אבל הגמ' דוחה את האפשרות הזאת, שכן ברור שלא כל אדם מתחיב בשלשתן, וכל אדם מתחיב באיזו מהן שנוגעת אליו[[2468]](#footnote-2468).

ריה"ג פוטר את המשיח והנשיא מקרבן עולה ויורד, אבל מטעם אחר: משום שמשיח ונשיא אינם באים לידי עניות ועשירות[[2469]](#footnote-2469), וממילא כל הפרשיה הזאת אינה נוגעת להם.

האמוראים למדו הלכה זו ממקור נוסף: יש בתורה עוד קרבן שיש בו עשירית האפה סֹלת, שעליה נאמר "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר". מכאן דורשת הגמ' שדוקא זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה'. אבל אינם חיבים בעשירית האפה סֹלת לחטאת של קרבן עולה ויורד. שהרי נאמר זה קרבן. ומכאן שאין הכהן המשיח חיב בקרבן עולה ויורד. על כך שואלת הגמ' שאם כך יביא כשבה או שעירה, ואם הוא דל יביא עופות, ורק עשירית האפה לא יביא. (שהרי ברור שאין הכהנים פטורים מכל קרבנות חובתם, שהרי הכהן המשיח מביא פר חטאת). ומתרצת ע"פ הפסוק האחרון של פרשת קרבן עולה ויורד. שם נאמר "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה". על פי פשוטו יש לפרש שגם המלים "מאחת מאלה" הנזכרות כאן, מתיחסות לאחת משלש העברות שנמנו בתחלת הפרשה. כמו שתי ההזכרות הקודמות של המלים "אחת מאלה" בפרשה. וכן משמע גם מכך שאח"כ עוד נאמר "והיתה לכהן כמנחה", משמע שהפסוק הזה עוסק דוקא בעשירית האפה ולא בכל הקרבנות האמורים, ובעל כרחנו יש לפרש ש"אחת מאלה" היא אחת מהעברות ולא אחד מהקרבנות. אבל הגמ' דורשת את המלים האלה כמתיחסות לא לאחת משלש העברות אלא לאחד משלשת הקרבנות.[[2470]](#footnote-2470) מי שאינו מתכפר בעשירית האפה, אינו מתכפר גם בכשבה ושעירה או בעופות. ולכן, אע"פ שלעיל הגמ' לא דרשה שמי שאינו בשלש העברות אינו באחת מהן, כאן היא דרשה שמי שאינו באחד משלש הקרבנות אינו באחד מהם. ויש לברר מה ההבדל בין זה לזה. להלן מבארת הגמ' שר"ש אכן סובר שמשיח חיב קרבן עולה ויורד, אלא שמעשירית האפה הוא פטור.

ואולם ר"ש חולק (אולי בשל הקושיות שהקשינו לעיל). ר"ש סובר שגם הנשיא והמשיח חיבים קרבן עולה ויורד, אלא שהמשיח פטור על טומאת מקדש וקדשיו. חזקיה מבאר את דעתו בכך שטומאת מקדש וקדשיו בכרת. כלומר: קעו"י הבא על טומאת מקדש וקדשיו איננו קרבן שבו החמירה התורה על החוטא בחטא שאין עליו כרת וחיבה אותו קרבן. להפך, קעו"י הבא על טומאת מקדש וקדשיו הוא קרבן שבו הקלה התורה על החיב כרת. כיון שכהן גדול אינו חיב על שגגתו אלא על הוראתו, והוא אינו מתכפר על טומאת הקדשים יחד עם ישראל, ואפילו ביוה"כ הוא מתכפר בפר שלו על טומאת הקדשים ולא עם ישראל בשעירים, אינו בכלל הקרבן הזה.

כפי שכתבנו לעיל, אם נפסוק שהמשיח והנשיא מביאים קעו"י, יהיה עלינו לשאול מה הם מביאים במקרה שהם לא עניים. האם קרבן עולה ויורד הוא ככל חטאת, ונקטה התורה כשבה או שעירה כי כך מביאים רוב החוטאים, (וככל החטאים גם כאן המשיח יביא פר והנשיא שעיר), או שקעו"י הוא חיוב בפנ"ע, וכיון שלא הוזכרו בו אלא כשבה או שעירה, הרי שגם הנשיא והמשיח אינם מביאים על העברות האלה אלא כשבה או שעירה. האם פרשית קעו"י היא המשך של הפרשיה הקודמת ולא באה אלא להקל על העני, או שיש כאן נושא חדש לגמרי. (ראה דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה).

ר"א אומר שקרבן עולה ויורד של הנשיא הוא שעיר. בפשטות נראה שהוא מפרש שבפרשת קעו"י נקטה התורה כשבה או שעירה בסתמא, אם הוא יחיד יביא כשבה או שעירה כדינו האמור בפרשיה הקודמת. אבל אם הוא נשיא מביא שעיר. אבל ר' יוחנן מפרש שלא אמר ר"א כך אלא בטומאת מקדש וקדשיו, שהם ממילא בכרת. כאן לא הקלה התורה על הנשיא לפטרו משעיר שממילא חיב בו ככל כרת. אבל בשבועת הבִטוי יביא כשבה או שעירה. ר' יוחנן מפרש שהנשיא מביא שעיר על טומאת מקדש וקדשיו. אמנם התורה הקלה על היחיד בשלש עברות אלה. אבל טומאת מקדש וקדשיו היא בכרת. התורה הפקיעה את היחיד מחטאת קבועה בעברה זו, אך לא הפקיעה את הנשיא. הנשיא מביא את חטאתו הקבועה. כיון שהוא לא בכלל חיוב קעו"י, ממילא הוא מביא חטאת על החטא הזה ככל חטא אחר שחייבים עליו כרת. וכן אפשר לפרש שכיון שהוא בכלל הקרבן הזה, קרבנו שעיר, כפי שנבאר להלן.

אמר עולא מ"ט דר' יוסי הגלילי אמר קרא והיה כי יאשם לאחת מאלה כל שמתחייב באחת מתחייב בכולן ושאין מתחייב באחת אין מתחיי' בכולן ואימא מתחיי' באחת מהן ואע"פ שאין מתחיי' בכולן אלא טעמא דר' יוסי הגלילי מהכא דתניא היה רבי ירמיה אומר נאמר לא תגיע ידו ונאמר לא תשיג ידו מי שבא לידי עניות ועשירות יצא נשיא ומשיח שאין באין לידי עניות.

אמר רבא מ"ט דר"ע אמר קרא זה קרבן אהרן ובניו זו באה חובה לו ואין אחרת באה חובה לו ואימא כי ממעט ליה רחמנא מדלי דלות ומאי ניהו עשירית האיפה אבל עניות ועשירו' לא מעטיה רחמנא לא ס"ד דכתי' וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה המתכפר באחת מתכפר בכולן ושאין מתכפר באחת אין מתכפר בכולן אלא מעתה דכתיב והיה כי יאשם לאחת מאלה ה"נ דכל המתחייב באחת מתחיי' בכולן ושאין מתחיי' באחת אין מתחייב בכולן אלמה תנן ר"ע אומר נשיא חייב חוץ משמיעת קול אביי ורבא דאמרי תרוייהו מאחת משמע ליה לאחת לא משמע ליה ומ"ש מאחת דמשמע ליה דכתביה רחמנא לבסוף גבי עשירית האיפה למימרא דכל דמחייב בעשירית האיפה מחייב בכולן דאי ס"ד מתחייב באחת אע"פ שאין מתחייב בכולן נכתביה להאי מאחת מאלה בדלות א"נ בעשירות.

אמר חזקיה מ"ט דר"ש דכתיב ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל מי שקרבנו שוה לקהל יצא זה שאין קרבנו שוה לקהל א"כ נשיא נמי אין קרבנו שוה לקהל שוה בכפרה דיוה"כ א"כ כהנים נמי לא שוו לקהל בכפרה דיוה"כ כהנים שוו לקהל בשאר מצות דשנה כולה משיח נמי הא שוה בשאר מצות דשנה אלא אמר רבא אימא הכי מי שחטאתו שוה ליחידים ומאי ניהו קהל.

### ויקרא כא י, הוריות ט.

#### גדולתו של הכהן הגדול

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים.

הכהן הגדול צריך להיות גדול מאחיו, כלומר: חשוב ומכובד יותר מכל אחיו. מכאן דרשו שיהיה גדול מאחיו בנוי, בכח בחכמה ובעושר. ויש שדרשו שאינו גדול יותר מאחיו אלא גדול ע"י אחיו. שיתנו לו אחיו ממון כדי שיהיה גדול (גדול מאחיו – גדול מאת אחיו). וזאת אסמכתא.

והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלהו משל אחיו ת"ל והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו גדלהו מאחיו.

### ויקרא ד ג,כב, הוריות י.

#### משיח ונשיא שירדו מגדולתם

התורה, כפי שבארנו לעיל, קבעה דין מיוחד לחטאת של הכהן המשיח ולחטאת נשיא. מה דינם של הכהן המשיח והנשיא אם ירדו מגדולתם?

פרשית חטאת הכהן המשיח פותחת במלים: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה: אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת". אם הכהן המשיח יחטא. אם האיש שהוא הכהן המשיח חוטא, הוא מביא על חטאתו. לעֻמת זאת, הפרשיה העוסקת בחטאת נשיא, אינה אומרת אם הנשיא יחטא והקריב על חטאתו, היא אומרת "אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם". כאשר נשיא חוטא הוא מביא שעיר. אבל אותו האיש בשעה שאינו נשיא אם הוא חוטא, אין זה אשר נשיא יחטא.

הכהן המשיח, גם אחרי שאינו משמש, הרי שמן המשחה עליו, וחלים עליו כל דיני כהֻנה גדולה, שהרי נמשח והרי הוא משיח. והוא מקריב על חטאתו. לכן גם הוא מתכפר בפר, כמו לגבי שאר דיני כהן גדול שממשיכים לנהוג בו. ומ"מ גם הוא אינו מביא פר על חטא שחטא לפני שנמשח, זה לא משיח שחטא. משיחתו גורמת לו, והיא איננה בטלה לעולם. ממילא גם חטאתו – חטאת משיח היא. הוא עדין מורה לעם, ועדין חטאיו חמורים.

אבל נשיא, אם אינו בתפקיד נשיא אינו נשיא. ואפילו אם הוא מצורע, כיון שכעת הוא חפשי מנשיאותו, אינו מביא שעיר נשיא (ולגבי קעו"י ראה לעיל ט.).

מה הדין אם חטאו לפני שהתמנו? נאמר "הכהן המשיח יחטא", ונאמר "נשיא יחטא". אם הם חטאו לפני שהתמנו – לא התקיים הפסוק הזה. לא חטא הכהן המשיח ולא חטא הנשיא. הם כבר התחיבו בכשבה או שעירה בשעה שחטאו.

והקריב על חטאתו מלמד שמביא חטאתו משעבר שיכול והלא דין הוא ומה נשיא שמביא בשגגת מעשה אין מביא חטאתו משעבר משיח שאין מביא בשגגת מעשה אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה [לא] כ"ש תלמוד לומר והקריב על חטאתו מלמד שמביא על חטאתו משעבר.

ונייתי נמי נשיא מק"ו ומה משיח שאין מביא בשגגת מעשה מביא חטאת משעבר נשיא שמביא חטאת בשגגת מעשה אינו דין שמביא חטאתו משעבר תלמוד לומר אשר נשיא יחטא כשהוא נשיא אין כשהוא הדיוט לא.

אם הכהן המשיח יחטא (לאשמת) פרט לקודמות (שיכול) והלא דין הוא ומה נשיא שמביא בשגגת מעשה אין מביא על הקודמות משיח שאין מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אינו דין שלא יביא על הקודמות לא אם אמרת בנשיא שכן אין מביא חטאתו משעבר תאמר במשיח שמביא חטאתו משעבר הואיל ומביא חטאתו משעבר יביא על הקודמות תלמוד לומר המשיח יחטא חטא כשהוא משיח מביא כשהוא הדיוט אינו מביא.

אשר נשיא יחטא פרט לקודמות (שיכול) והלא דין הוא ומה משיח שמביא חטאתו משעבר אינו מביא על הקודמות נשיא שאין מביא חטאתו משעבר אינו דין שלא יביא על הקודמות מה למשיח שכן אין מביא בשגגת מעשה תאמר בנשיא שמביא בשגגת מעשה הואיל ומביא בשגגת מעשה יביא על הקודמות תלמוד לומר אשר נשיא יחטא שחטא והרי הוא נשיא ולא שחטא ועודהו הדיוט.

אשר נשיא יחטא פרט לחולה.

### מלכים ב טו ה, הוריות י.

#### מלך שהצטרע

וַיְנַגַּע ה' אֶת הַמֶּלֶךְ וַיְהִי מְצֹרָע עַד יוֹם מֹתוֹ וַיֵּשֶׁב בְּבֵית הַחָפְשִׁית וְיוֹתָם בֶּן הַמֶּלֶךְ עַל הַבַּיִת שֹׁפֵט אֶת עַם הָאָרֶץ.

מכאן אנו למדים שמלך שהצטרע אינו משמש בתפקידו. אמנם, מצאנו שיותם לא נכנס להיות מלך, אלא רק היה עַל הַבַּיִת שֹׁפֵט אֶת עַם הָאָרֶץ. ואילו לעזיהו קורא הפסוק "המלך". אבל אפשר שיותם עשה כפי שעשה משום שצִפה שיֵרפא עזיהו. אך מצורע אינו חלק מהמחנה וממילא אינו יכול למלוך במחנה. וכפי שמצאנו בסוגיות רבות במו"ק. ולכן הוא צריך קרבנות להשיבו אל המחנה.

אמר רב אבדימי בר חמא פרט לנשיא שנצטרע שנאמר וינגע ה' את המלך ויהי מצורע עד יום מותו וישב בבית החפשית ויותם בן המלך על הבית מדקאמר בבית החפשית.

### ויקרא יד לד, הוריות י.

#### צרעת מלאכותית

התורה מתארת את המקרה שבו בית נטמא בצרעת, במלים: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם", מכאן למד ר"ש שאין הבית טמא אלא כאשר ה' הוא הנותן בו נגע צרעת, "ונתתי נגע צרעת", אבל אם אדם נתן נגע בבית ע"י כשפים וכד', אין הבית טמא. זו איננה צרעת.

### ויקרא יג ב, הוריות י.

פרשת טומאת אדם בצרעת פותחת במלים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים". "אדם כי יהיה" ע"פ הדקדוק המקראי, יכול להתפרש כהוה מתמשך. אך גם כעתיד. וכך מפרשת אותו הברייתא. דוקא אם יהיה בו נגע צרעת מכאן ואילך. אבל נגע שכבר היה בו לפני שדִבר ה' אל משה ואהרן ואמר להם זאת, אינו טמא. דוקא מהיום והלאה אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת, יובא אל אהרן הכהן.

אדם כי יהיה מן הדבור ואילך והלא דין הוא טמא בזב וטמא בנגעים מה זב מן הדבור ואילך אף נגעים מן הדבור ואילך לא אם אמרת בזב שכן אין מטמא באונס תאמר בנגעים שמטמאין באונס תלמוד לומר אדם כי יהיה מן הדבור ואילך.

הוריות יא. – ראה לעיל הוריות ו:-ז:

הוריות יא. – ראה לעיל הוריות ב.:

### ויקרא ד כב, הוריות יא.:

#### מיהו נשיא

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם...

מיהו הנשיא הזה? הנשיאים הנזכרים בתורה הם נשיאי השבטים. אבל התורה מצוה את הצווי הזה לדורות, ולדורות לא מצאנו שהיו לשבטים נשיאים. בספר יחזקאל המלך הוא הנקרא נשיא. לפי זה דורשים התנאים את המלים "אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו". הבטוי "ה' אלהיו" לא נאמר לגבי המשיח, העדה ונפש אחת. מכאן משמע שדוקא הנשיא הוא זה שאפשר לומר עליו "ה' אלהיו", שאין מעליו רשות אחרת אלא ה'. וכן מצאנו במלך "וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו", כלומר: נשיא הוא מי שאין עוד סמכות מעליו[[2471]](#footnote-2471) אלא ה'. מלך הוא זה שעליו התורה אומרת "ה' אלהיו". (ואפשר שבימי המדבר שלא היה מלך, לא היה איש מעל נשיאי השבטים ולכן הם נקראו נשיאים).[[2472]](#footnote-2472)

ולכן בזמן פִלוג הממלכה יכולים היו להיות שני מלכים[[2473]](#footnote-2473), כי כל אחד מהם אינו כפוף לחברו. אמנם לענין כפרה בשעיר לא נאמר מלך[[2474]](#footnote-2474) אלא נשיא, אך דיניו נלמדים מפרשת המלך.

נשיא יכול נשיא שבט כנחשון בן עמינדב ת"ל מכל מצות ה' אלהיו ולהלן הוא אומר למען ילמד ליראה את ה' אלהיו מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלהיו אף נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו.

### בראשית מט י, הוריות יא:

לֹא יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי יָבֹא שילה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים.

רבי ור' חיא פסקו על סמך הפסוק הזה מיהו הראוי למלכות שדינו כדין נשיא[[2475]](#footnote-2475). הרמב"ם לא הביא דברים אלה להלכה, כי נראים הם כדברי אגדה, אע"פ שנאמרו במו"מ הלכתי. אבל כמדומה שהרמב"ן סמך על הפסוק הזה להלכה (אע"פ שלא הביא בדבריו את דברי המדרש כאן[[2476]](#footnote-2476)).

רמב"ן על הפסוק לא יסור שבט מיהודה[[2477]](#footnote-2477) אומר שהמלכת מלכי ישראל ומלכי בית חשמונאי היתה שלא כדין. וראה רמב"ם (מלכים א ז-ט) שמשמע ממנו שגם מלכים משאר שבטים – מלכים הם. מדברי הרמב"ם עולה שיתכן גם מלך שלא מבית דוד, ודיני המלכות חלים עליו. ואולם משמע שלכתחילה צריך להמליך דוקא מבית דוד. בסוף עקר יב אומר הרמב"ם: ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בדברי הש"י ובדברי נביאיו. הרמב"ם הזכיר את האמונה במלכות בית דוד בעקר השנים עשר, לא בשם התורה אלא בשם הנביאים, והיא אמונה שלעתיד ישוב זרע דוד למקומו[[2478]](#footnote-2478). הרמב"ם לא כותב שלהלכה אי אפשר להמליך משבט אחר[[2479]](#footnote-2479). להפך, מלכות יש גם לשבטים אחרים. וראה גם בדרשות הר"ן סוף דרשה ז שחולק על הרמב"ן, ואומר שאין אִסור להמליך מלך שלא מבית דוד. ה' הבטיח לדוד שגם אם יחטאו בניו בסופו של דבר תחזור הממלכה אל ביתו. אבל כאשר אין מלך מבית דוד אין אִסור להמליך מלך אחר.[[2480]](#footnote-2480) ומלכות בית חשמונאי לא היתה מלכות כי היו כפופים למלכי הגויים. גם הגמ' (הוריות יג.) אומרת שהמלך אינו נבדל מהעם כמו שהכהן נבדל מהעם, ולכן מלך שמת אין כל ישראל מצֻוִּים לצאת לכבודו, שהרי כל ישראל ראויים למלכות הם. כך עולה גם מדברי הגמ' (כתובות יז. ובסוף סוטה) שאגריפס הוא מלך, וחלים עליו הדינים האמורים בפרשה. וזה פשוט לגמ' והיא לא שואלת והלא אינו מבית דוד[[2481]](#footnote-2481). הירושלמי (הוריות ג ב) אומר בפירוש: "מלך ישראל ומלך יהודה שניהן שוין לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה". ומסתבר שגם הרמב"ן יודה שמלכי ישראל מלכים הם, אלא שהוא אומר שהמלכתם נעשתה שלא כדין.

התורה אומרת: "לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל". משמע שהמלוכה עוברת בירושה[[2482]](#footnote-2482) והמלך ימלוך הוא ובניו, אבל רק כל עוד לא ירום לבבו. אם ירום – כמו שנבחר הוא כך יִבָּחר אחר תחתיו. התורה לא הבטיחה מלוכה למלך הנבחר עד עולם, אלא רק כל עוד הוא ובניו שומרים את מצוות ה' ולא ירום לבבם. ואולם, נתן בנבואתומא הבטיח לדוד מלוכה לעולם. וכך מנבאים גם הנביאים האחרונים[[2483]](#footnote-2483).

התורה לא הבטיחה את המלכות למלך ולבניו עד סוף הדורות. התורה כתבה שאם לא יסור מן המצוה יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו. ומכאן אנו למדים שכל עוד המלך ובניו אינם סרים מהתורה הם מולכים, ואם הם סרים מן התורה שוב אינם מולכים. כן דינו של כל מלך, וכך הדין מן התורה. אבל בנבואה הבטיח ה' לדוד שמלכותו לא תסור מבניו גם אם יחטאו[[2484]](#footnote-2484). נמצא שמן הדין יכולים למלוך גם אחרים, ודין מלך להם[[2485]](#footnote-2485), אבל הם לא ימלכו לעולם אלא רק כל עוד אינם חוטאים. דוד ובניו מולכים לעולם[[2486]](#footnote-2486).

עמוד הימיני (יב ה) מבאר שלדעת הרמב"ם משנבחר דוד, כל מי שלא מזרעו דינו כנכרי, ואסור למנותו מדין "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". הל' מדינה (ג ד) אומר שמי שאינו מבית דוד אפשר למנותו לנשיא[[2487]](#footnote-2487), אך לא למלך. משנבחר דוד אפשר להמליך מי שאינו מבניו רק ע"פ נביא ומחוץ לירושלים. לדעת חסדי דוד מלך שאינו מבית דוד יוכל למלוך רק ע"פ נביא. חסדי דוד (סנהדרין ד) אומר שגם מלך שאינו מבית דוד אם התמנה ע"פ נביא יש לו דין מלך, אך שלא ע"י נביא אינו מלך (מלכות דוד היא מלכות כי מונתה ע"י נביא). ומלכי ישראל שבסוף בית שני נהגו בהם כבוד כמלכים אע"פ שמעקר הדין אין להם דין מלך. מדבריו אפשר ללמוד שהוא סובר שמִנוי המלך בידי ה' ולא בידי העם. עם זאת, הוא מסכים שכל מי שימנה ה' הוא מלך, בכל דור ודור. כחם של דוד ובניו הוא רק משום שהתמנו ע"י ה'[[2488]](#footnote-2488). קרן אורה (הוריות יא. ד"ה יכול) אומר שמעִקר הדין מלך שהתקבל על כל ישראל הרי הוא מלך. ואולם, משנבחר דוד ע"י ה' שוב אין להמליך אחר תחתיו שאינו מבניו אלא ע"פ נביא. הגרי"ז (קסה) אומר שהמורד בסתם מלך – רשאי המלך להרגו אם ירצה, אך אינו חיב מיתה. אבל המורד במלכות בית דוד וחולק על בחירת דוד, גם אם אין המלך אומר דבר, המורד חיב מיתה. וכל אדם מצֻוֶּה להרגו. וראה דברינו ביומא סט:, וראה דברינו להלן לגבי משיחת מלך שאינו מבית דוד.

### ויקרא ו טו, הוריות יא:

#### משיחת כהן גדול

התורה מצוה על קרבן שהכהן הגדול חיב בו מדי יום:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

התורה מחיבת את הכהן הגדול שבכל דור ודור, וקוראת לו "הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו". למה התורה מכנה אותו "הכהן המשיח"? לפי דרכנו למדנו שמושחים את הכהן שבכל דור ודור. (כמו כן אפשר היה ללמוד דין זה גם מכמה מקומות נוספים שנאמר בהם שהכהן הגדול משוח. וראה להלן[[2489]](#footnote-2489)).

אמנם יש לשאול מה הדין אם אין כהן שנמשח? כיון שנאמר כאן "חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר", למדו חכמים שאם אין כהן משיח, יעשה אותה כהן שאינו משיח, שהרי אין לבטל את אותו חוק תמיד.

אמר מר ואפילו כהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה מנלן דכתיב והכהן המשיח תחתיו מבניו נימא קרא והכהן מתחתיו מבניו מאי המשיח קמ"ל דמבניו דכהן גדול אי הוי משיח הוי כהן גדול ואי לא לא הוי כהן גדול.

### דברים יז יד-כ, הוריות יא:

#### משיחת מלכים

התורה מצוה על עשית שמן המשחה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאַתָּה קַח לְךָ בְּשָׂמִים רֹאשׁ מָר דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְּמָן בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וְקִדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ וְשֶׁמֶן זַיִת הִין: וְעָשִׂיתָ אֹתוֹ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ רֹקַח מִרְקַחַת מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה: וּמָשַׁחְתָּ בוֹ אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת אֲרוֹן הָעֵדֻת: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְהָיוּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִקְדָּשׁ: וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּמְשָׁח וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם לְכַהֵן לִי: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו.

לפי הפרשיה הזאת השמן משמש למשיחת המשכן וכליו, ולמשיחת אהרן ובניו לכהן לה'.

ואסור למשוח בו אף אדם אחר.

בכמה מקומות בתורה אנו מוצאים שגם לדורות יש למשוח את הכהן הגדול:

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם.

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת: וְהֵבִיא אֶת הַפָּר אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’ וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַפָּר וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד:

הָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ.

וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:

זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר.

כלומר: משיחת אהרן ובניו היא מצוה לדורות. בכל דור ודור יש לקַיֵּם אותה.[[2490]](#footnote-2490) משמע שמושחים כל כהן גדול, אפילו אם הוא עומד תחת אביו.

בפרשת שפטים אנו מצֻוִּים על המלכת המלך, וכך נאמר שם:

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא: רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה’ אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד: וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל.

למדנו כאן שיש להמליך מלך. ושעליו לנהוג ע"פ התורה למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל. כלומר: המלוכה נועדה להיות מועברת ממנו לבניו אחריו. לא נאמר כאן אפילו ברמז שיש למשוח את המלך בשמן כלשהו. ודאי וודאי שלא בשמן המשחה.

אבל בנביאים אנו מוצאים בכמה מקומות שמשחו את המלך:

וַיַּשְׁכִּמוּ וַיְהִי כַּעֲלוֹת הַשַּׁחַר וַיִּקְרָא שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל הַגָּגָה לֵאמֹר קוּמָה וַאֲשַׁלְּחֶךָּ וַיָּקָם שָׁאוּל וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם הוּא וּשְׁמוּאֵל הַחוּצָה: הֵמָּה יוֹרְדִים בִּקְצֵה הָעִיר וּשְׁמוּאֵל אָמַר אֶל שָׁאוּל אֱמֹר לַנַּעַר וְיַעֲבֹר לְפָנֵינוּ וַיַּעֲבֹר וְאַתָּה עֲמֹד כַּיּוֹם וְאַשְׁמִיעֲךָ אֶת דְּבַר אֱלֹהִים: וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת פַּךְ הַשֶּׁמֶן וַיִּצֹק עַל רֹאשׁוֹ וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי מְשָׁחֲךָ ה’ עַל נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד.

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי הֲתַמּוּ הַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר עוֹד שָׁאַר הַקָּטָן וְהִנֵּה רֹעֶה בַּצֹּאן וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יִשַׁי שִׁלְחָה וְקָחֶנּוּ כִּי לֹא נָסֹב עַד בֹּאוֹ פֹה: וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ וְהוּא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי פ וַיֹּאמֶר ה’ קוּם מְשָׁחֵהוּ כִּי זֶה הוּא: וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה’ אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה:

וַיָּבֹאוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַמֶּלֶךְ חֶבְרוֹנָה וַיִּכְרֹת לָהֶם הַמֶּלֶךְ דָּוִד בְּרִית בְּחֶבְרוֹן לִפְנֵי ה’ וַיִּמְשְׁחוּ אֶת דָּוִד לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל:

וַיֵּרֶד צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע וְהַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וַיַּרְכִּבוּ אֶת שְׁלֹמֹה עַל פִּרְדַּת הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֹּלִכוּ אֹתוֹ עַל גִּחוֹן: וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעָם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה.

וַיֵּלֶךְ הַנַּעַר הַנַּעַר הַנָּבִיא רָמֹת גִּלְעָד: וַיָּבֹא וְהִנֵּה שָׂרֵי הַחַיִל יֹשְׁבִים וַיֹּאמֶר דָּבָר לִי אֵלֶיךָ הַשָּׂר וַיֹּאמֶר יֵהוּא אֶל מִי מִכֻּלָּנוּ וַיֹּאמֶר אֵלֶיךָ הַשָּׂר: וַיָּקָם וַיָּבֹא הַבַּיְתָה וַיִּצֹק הַשֶּׁמֶן אֶל רֹאשׁוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מְשַׁחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ אֶל עַם ה’ אֶל יִשְׂרָאֵל:

וַיִּתֵּן הַכֹּהֵן לְשָׂרֵי המאיות הַמֵּאוֹת אֶת הַחֲנִית וְאֶת הַשְּׁלָטִים אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִד אֲשֶׁר בְּבֵית ה’: וַיַּעַמְדוּ הָרָצִים אִישׁ וְכֵלָיו בְּיָדוֹ מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית עַד כֶּתֶף הַבַּיִת הַשְּׂמָאלִית לַמִּזְבֵּחַ וְלַבָּיִת עַל הַמֶּלֶךְ סָבִיב: וַיּוֹצִא אֶת בֶּן הַמֶּלֶךְ וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת הַנֵּזֶר וְאֶת הָעֵדוּת וַיַּמְלִכוּ אֹתוֹ וַיִּמְשָׁחֻהוּ וַיַּכּוּ כָף וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ:

בְּיָמָיו עָלָה פַרְעֹה נְכֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם עַל מֶלֶךְ אַשּׁוּר עַל נְהַר פְּרָת וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ לִקְרָאתוֹ וַיְמִיתֵהוּ בִּמְגִדּוֹ כִּרְאֹתוֹ אֹתוֹ: וַיַּרְכִּבֻהוּ עֲבָדָיו מֵת מִמְּגִדּוֹ וַיְבִאֻהוּ יְרוּשָׁלִַם וַיִּקְבְּרֻהוּ בִּקְבֻרָתוֹ וַיִּקַּח עַם הָאָרֶץ אֶת יְהוֹאָחָז בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ וַיִּמְשְׁחוּ אֹתוֹ וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ תַּחַת אָבִיו:

הרי שמשחו את המלכים. בחלק מהמקומות כלל לא כתוב שהמשיחה היתה בשמן, ואפשר לפרש שמשיחה למלך היינו מִנוי למלך, ולאו דוקא משיחה בשמן ממש. גם במקום שבו נאמר בפירוש שהמשיחה היא בשמן, לא נאמר שהשמן הוא שמן המשחה. אפשר שבחלק מהמקומות הדבר נרמז. אפשר שהפסוק "וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל", רומז למשיחה בשמן שמביא אותו הכהן מן האהל, כלומר שמן המשחה. אבל זהו רמז בלבד, הדבר לא נאמר כאן בפירוש.

חכמים דרשו שדוד אכן נמשח בשמן המשחה.[[2491]](#footnote-2491) הוא המלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, האמור בפרשה. אך בניו אינם צריכים משיחה. כיון שהמלך נמשח במשיחה העוברת לזרעו אחריו, כמו שנאמר "לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל", מועילה משיחתו גם לבניו, הם ממשיכים לשבת על כסאו מכחו. אמנם, כהן גדול טעון משיחה, כמו שלמדנו לעיל, שגם לדורות הכהן צריך להיות משיח. אבל ההבדל בולט לעין. מלך מעצם היותו מלך, מעביר את הממלכה לבניו, על כל מלך בכל דור נאמר "לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל", וממילא אין בניו צריכים משיחה[[2492]](#footnote-2492). כמו שכל כהן שנולד אינו צריך משיחה להיות כהן ודי לו בכך שאבותיו נמשחו על ידי משה, כיון שעל אותה משיחה נאמר "וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתָם כֻּתֳּנֹת: וּמָשַׁחְתָּ אֹתָם כַּאֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ אֶת אֲבִיהֶם וְכִהֲנוּ לִי וְהָיְתָה לִהְיֹת לָהֶם מָשְׁחָתָם לִכְהֻנַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם". לכן, די בכך שהכהן נולד לאב כהן, כדי שמשחת האב תהיה לבניו אחריו לדורותם. אבל הכהֻנה הגדולה מעולם לא הובטחה לזרעו של הכהן הגדול. ובכל דור יש למשוח את הכהן הגדול מחדש. ואפילו במקרה שבו כן משחו את בנו של הכהן הגדול הקודם, לא היה זה אלא במקרה קרה ואפשר היה למשוח אחר, לכן גם הממונה תחתיו צריך להמשח, כמו שנאמר "וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ". אבל משיחתו של המלך ממילא עוברת לבניו אחריו. כמו שנאמר "לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל". לכן אין צֹרך למשוח כל דור ודור מחדש. אמנם, כל זאת דוקא כאשר ברור ש"הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל", כלומר: ברור בקרב ישראל מי ימלוך. אבל במקום שבו הדבר אינו ברור בקרב ישראל והוא שנוי במחלוקת, שם יש למשוח גם את בנו, שהרי המלוכה לא עברה אליו מאליה. אם אינו מאריך בקרב ישראל, יש למשוח את בנו אחריו[[2493]](#footnote-2493), וכפי שמצאנו במקומות שהזכרנו, שמשחו את שלמה ויואש מפני המחלוקת.

יתכן שכל זה אסמכתא. שהרי התורה לא אמרה למשוח את המלך, וזהו צווי שצֻוה בו שמואל מפי ה'. אבל אפשר שהצווי ההוא קיים את דברי התורה "אשר יבחר ה' אלהיך בו", ולכן על הבחירה הזאת חל עד עולם הצֹרך למשוח את המלכים.

כפי שראינו בפסוקים שהובאו כאן, ה' צוה את שמואל במפורש למשוח את דוד, כאן התקימו דברי התורה "מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו", כאן בחר ה'. מכאן למדו חכמים שדוד ובניו הם המלכים שבחר ה', והם הצריכים משיחה. כיון שבחר ה' בדוד, אין למשוח את מי שאינו מזרע דוד.

אמר מר ואין מושחין מלך בן מלך מנלן אמר רב אחא בר יעקב דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו וגו' ירושה היא לכם ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה ולאו כל דבעי מלכא מורית מלכותא לבניה אמר רב פפא אמר קרא הוא ובניו בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו ואפילו בלא משיחה.

מלכי בית דוד משוחין מלכי ישראל אין משוחין מנלן אמר רבא אמר קרא קום משחהו כי זה וגו' זה טעון משיחה ואין אחר טעון משיחה.

### דברי הימים ב כא ג, הוריות יא:

וַיִּשְׁכַּב יְהוֹשָׁפָט עִם אֲבֹתָיו וַיִּקָּבֵר עִם אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִיד וַיִּמְלֹךְ יְהוֹרָם בְּנוֹ תַּחְתָּיו: וְלוֹ אַחִים בְּנֵי יְהוֹשָׁפָט עֲזַרְיָה וִיחִיאֵל וּזְכַרְיָהוּ וַעֲזַרְיָהוּ וּמִיכָאֵל וּשְׁפַטְיָהוּ כָּל אֵלֶּה בְּנֵי יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיִּתֵּן לָהֶם אֲבִיהֶם מַתָּנוֹת רַבּוֹת לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְמִגְדָּנוֹת עִם עָרֵי מְצֻרוֹת בִּיהוּדָה וְאֶת הַמַּמְלָכָה נָתַן לִיהוֹרָם כִּי הוּא הַבְּכוֹר.

למדנו מכאן שיש להעדיף את הבן הבכור בירושת המלכות, כאשר הדבר אפשרי. בכורתו היא נִמוק לבחור בו. כך לפחות סבר יהושפט.

הוריות יב. – ראה שקלים טז:

### שמות כט ז, ויקרא ח ז, הוריות יב.

#### דרך משיחת הכהנים

ה' מצוה את משה לקדש את הכהנים:

וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי לְקַח .... וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ...

וכך אכן עושה משה:

וַיִּצֹק מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אַהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ.

יציקה ומשיחה. יציקה על ראשו ומשיחתו.

נחלקו התנאים איזו משתי העבודות האלה חשובה יותר, ומבארים האמוראים שנחלקו גם איזו מהן קודמת ונעשית בזמן קודם. (אם כי מדברי הסוגיא לכאורה נראה שגם אם העִקר הוא המשיחה יש לצקת קודם). בכלים לא נאמרה יציקה אלא משיחה בלבד. מכאן למד אחד התנאים שהעִקר הוא המשיחה. היציקה לא נועדה אלא כדי שמהשמן אשר על ראשו אפשר יהיה לקחת כדי למשוח אותו. ויוכיחו הכלים שאין בהם אלא משיחה בלבד. השיב התנא החולק: והלא נאמר בפירוש ויצקת ואח"כ ומשחת, ויצק ואח"כ וימשח. אבל התנא הדורש שהמשיחה עִקר אומר שלא נזכרה היציקה אלא מפני המשיחה.

מ"ט דמאן דאמר יציקה עדיפא דכתיב ויצוק משמן המשחה על ראש אהרן וימשח אותו לקדשו ומאן דאמר משיחה עדיפא מ"ט קסבר שכן אתה מוצא אצל כלי שרת והכתיב ויצוק ובסוף וימשח הכי קאמר מאי טעם ויצוק משום דוימשח.

### ויקרא ד ג, הוריות יב.

#### מי חיב בפר כהן משיח

...אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת: וְהֵבִיא אֶת הַפָּר אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’ וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַפָּר וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’...

המצֻוֶּה במצוה זו הוא הכהן המשיח. הכהן בה' הידיעה. משמע שיש כהן אחד ידוע שהוא כך. לא נאמר כאן שאם כהן משיח יחטא, אלא שאם הכהן המשיח יחטא. מכאן שבפר הזה מתחייב דוקא הכהן המשיח העִקרי.

לאֹרך כל הפרשה הוא נקרא הכהן המשיח. מכאן שהחיוב הזה חל דוקא על כהן משיח בשמן. (אמנם קשה כי גם לגבי עשירית האפה נאמר הכהן המשיח, ועשירית האפה נוהגת גם בכהן שלא נמשח, כפי שבארנו לעיל הוריות יא:. על כך יש להשיב שבעשירית האפה אמנם נאמר שהכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, אבל אם אין מושחים אף אחד – יעשנה הכהן הממונה מבניו אע"פ שאינו משיח, כי נאמר שם תמיד וא"א שלא תֵעשה).

בכל עת יש כהן אחד עִקרי. זה שעליו נאמר בפרשת אמר "וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים". הכהן הגדול הוא זה שיוצק על ראשו שמן המשחה. ובפשטות הוא זה שעליו נאמר בפרשתנו "אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם". נשאלת אפוא השאלה האם הוא מתחיב בפר משום שהוא הכהן המשיח, ושמן המשחה הוא הגורם, או שלעולם הכהן הגדול הוא זה שמתחיב בפר.

כאמור, הצווי הוא דוקא על **ה**משיח בה' הידיעה. כלומר הכהן הגדול. ר"מ לומד מכאן שגם בפר העלם דבר מתחיב לא רק המשוח בשמן ממש. כונת התורה שדוקא הכהן העִקרי, הכהן בה' הידיעה, הכהן הגדול, הוא החיב במצוה זאת. וממה שאמרה התורה משיח – דִבר הכתוב בהוה. אבל חכמים אומרים שכיון שכתוב כאן המשיח, משמע שדוקא משיח מצֻוֶּה בקרבן זה[[2494]](#footnote-2494). (ואפשר שהם מודים שאילו היה כתוב "הכהן המשיח" רק בפסוק הפותח "אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם", אפשר היה ללמוד מכאן שה"ה למרובה בגדים. ונקטה התורה הכהן המשיח רק כדי להבדיל אותו מכל עדת ישראל, מהנשיא, ומההדיוט, המתכפרים כל אחד כדינו: כה"ג בפר, עדת ישראל בפר, נשיא בשעיר, והדיוט בשעירה או כשבה[[2495]](#footnote-2495). אבל כיון שכתוב "הכהן המשיח" גם בסדר מעשה הקרבן, "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד", וכן להלן בפר העדה הוא אומר "וְהֵבִיא הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר אֶל אֹהֶל מוֹעֵד", משמע שהקפידה התורה שלא יֵעשו פרים אלה אלא ע"י הכהן המשיח דוקא. כאן אי אפשר לומר שנאמר כך כדי להבדיל אותם משאר הנפשות החוטאות שהרי לא נאמר כאן דבר על שאר הנפשות. ולפ"ז אפשר שיאמרו חכמים שגם מרובה בגדים חיב פר, אלא שאין הוא יכול לעשותו, כי אין עשייתו כשרה אלא בכהן משיח. ואם אכן כך הוא יש כאן חִדוש גדול: שמרובה בגדים אינו מביא חטאת על חטאו כלל).

ומ"מ הכל מודים שאין מתחיב בפר אלא הכהן המשיח בה' הידיעה, כלומר: הכהן הגדול. לא כהן שנמשח ואינו כהן גדול. מכאן שמשוח מלחמה לא מתכפר בפר.נה

משיח יכול מלך ת"ל כהן אי כהן יכול מרובה בגדים ת"ל משיח אי משיח יכול משוח מלחמה תלמוד לומר והכהן המשיח שאינו משיח על גביו.

משיח אין לי אלא משוח בשמן המשחה מרובה בגדים מנין תלמוד לומר הכהן המשיח[[2496]](#footnote-2496).

### ויקרא כא י-טו, הוריות יב:

התורה מתארת את הלכות קדושת הכהן, ואח"כ מתארת את הלכות קדושת הכהן הגדול:

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’: וְהוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשׁוֹ.

ברוב המקומות בתורה הכהן הזה נקרא "הכהן המשיח", אבל כאן התורה מאריכה ואומרת "וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים". ופשט הדברים שהתורה מדברת אל הכהן הגדול, שבד"כ הוא גם הכהן הגדול, גם שיוצק השמן על ראשו, וגם שהורבה בבגדים. ומכאן תשָּׁאֵל השאלה מה הדין אם יש כהן שנושא רק באחד או שנים מבין שלשת התארים האלה. כיון שבמקומות אחרים בתורה לא הוזכרו כל התארים אלא רק אחד מהם, דורשת ואומרת שדי בכל אחד מהם[[2497]](#footnote-2497), כדי לאסור עליו את הדברים הכתובים בפרשה. (שאל"כ למה לא הסתפקה התורה בתיאור "הכהן המשיח" כמו בשאר מצוות הכהן). די בכך שהוא הגדול, ודי בכך שהוא המשוח, כגון משוח מלחמה.[[2498]](#footnote-2498) אלא שאם כך קשה הפסוק "וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’", הנִמוק המובא כאן יפה רק למי שנמשח בשמן המשחה[[2499]](#footnote-2499). מכאן למדה הבריתא שההלכה הנלמדת מכאן, שגם אם עבד כשהוא אונן לא חִלל את עבודתו, איננה נוהגת אלא במשוח. אבל הפסוק הבא הפותח במלה "והוא", חוזר אל כל סוגי הכהנים הגדולים האמורים כאן. שהרי המלה "והוא" מיותרת. יש כאן המשך הדינים האמורים בפרשה, ולמה יש צרך ב"והוא"? הצֹרך הוא כדי לחזור ולעסוק באותו כהן שאנו עוסקים בו מתחלת הפרשיה. והוא, הכהן שהוזכר לעיל[[2500]](#footnote-2500), יקח בתולה ולא אלמנה וכו'. הפרשיה מדברת אל כל כהן גדול. נכון שלא כל כהן גדול נזר שמן משחת אלהיו עליו, אבל כיון שדרך המלך היא שהשמן עליו – אמרה זאת התורה. ואם אין השמן עליו לא יעבוד כשהוא אונן.

ר"ע עוד שב ומרבה מכאן, שגם אם כבר אינו משיח ואינו מרובה בגדים, כגון שנפל בו מום קבוע או הצטרע, נוהגים בו כל הדינים האמורים כאן. כבר אין אנו עוסקים במשיח אלא ב"הוא", אותו אדם שדובר עליו לעיל, גם אם כבר אינו הגדול, אינו אשר יוצק, ואינו הלובש את הבגדים, הוא אשה בבתוליה יקח. כיון שהיה כך פעם אחת, מעתה די שהוא הוא, אין עוד צורך בכך שהוא הגדול והמשיח. לכן רִבתה התורה והוא. (וממילא יובן גם שדי באחת מהדרישות, ולא צריך את שלשתן).

והכהן הגדול מאחיו זה כהן גדול אשר יוצק על ראשו שמן המשחה זה משוח מלחמה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים זה מרובה בגדים על כולן הוא אומר ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום ועל כל נפשות מת לא יבא יכול יהו כולן מקריבין אוננים ת"ל כי נזר שמן משחת אלהיו עליו עליו ולא על חבירו ואחר שחלקו הכתוב יכול לא יהא מצווה על הבתולה ת"ל והוא.

והוא אשה בבתוליה יקח אחר שחלק הכתוב ריבה דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין לי אלא שעבר מחמת קריו מחמת מומין מנין ת"ל והוא.

נאמר כאן שאת הכהן צריך לקדש ולכבד: "וְקִדַּשְׁתּוֹ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מַקְרִיב קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם". מכאן שצריך לכבד אותו בכל עניין של כבוד.

תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון.

### הוריות יב:יג.

#### תמידים ומוספים

על כל המוספים נאמר שהם קרבים מלבד התמיד, או על התמיד. כך נאמר בשבת "עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ", בר"ח "עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ", בחג המצות "מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה", בחג השבועות: "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם". בר"ה "מִלְּבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’". ביוה"כ "מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם", בחג הסוכות "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ", וכיו"ב. כל המוספים האלה קרבים על עולת התמיד או מלבד עולת התמיד, או מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד. משמע שעולת התמיד קודמת. עליה יעשה את המוסף.

הפסוק "מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד" נִתן להדרש כאומר: מדוע יקרב המוסף מלבד עולת הבקר, מפני שהיא לעולת התמיד. תדירותה גורמת לה להיות קודמת. ממילא למדנו שטעם זה יפה להקדמה. התדירות היא נִמוק להקדים אותו על פני התדיר פחות. מכאן אפשר ללמוד לכל התורה כֻלה, שיקדם התדיר לשאינו תדיר.

אמר אביי דאמר קרא מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד (למה לי) מכדי כתיב עולת הבקר עולת התמיד למה לי הכי קאמר רחמנא כל דתדירה קדמה.

בפרי החטאת שהוזכרו בפרשת ויקרא ועסקנו בהם לאֹרך המסכת לעיל, נזכר תחִלה הפר של המשיח ורק אח"כ פר העדה. שעליו נאמר "וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן". בפשטות כונת הפסוק לפר שהוזכר ראשון, אבל חכמים דרשו מכאן שאם גם המשיח וגם העם צריכים להתכפר, מקריבים קודם את פרו של המשיח. שהרי לא יוכל לכפר על הם לפני שיתכפר בעצמו. וכן מפורש ביוה"כ שאינו עושה את חטאת העם לפני שעושה את שלו.

מי שחיב בקרבן עולה ויורד, אם לא תמצא ידו די שה מביא עופות: "וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ". השני הוא עולה, ואעפ"כ אומרת התורה שהחטאת ראשונה. מכאן למדו חכמים לכל מקום שבו יש עולה וחטאת, שהחטאת קודמת.[[2501]](#footnote-2501) מלבד בפר ושעיר של ע"ז שעליהם נאמר: "וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת", כאן השעיר טפל לפר העולה. הוא נזכר אחרי משפטו של פר החטאת. או של מנחתו ונסכו של פר החטאת. לכן החטאת הזאת באה אחרי העולה. המשפט הוא לעשות את פר העולה. הוא נעשה כמשפט. שעיר החטאת טפל לו. לכן גם במוספים תבוא החטאת אחרי העולה.[[2502]](#footnote-2502) (או לפחות במוספי חג הסכות). שם רק אחרי העולות הוסיפה התורה גם שעיר לחטאת. תמיד כשיש קרבן הטפל לחברו יקרב העִקר קודם.

העִקר תמיד יקדם לטפל. מטעם זה העֹמר, שנאמר בו "וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’", משמע שהעֹמר הוא חובת היום והוא עִקר המצוה, והכבש לא בא אלא מחמתו, ביום הניפכם את העמר, לכן ברור שיקדם העֹמר לכבש. וכן שתי הלחם שנאמר בהן: "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן", משמע שעִקר מצות היום היא הלחם, זהו יום הבכורים, והבהמות אינן באות אלא מחמת הלחם, לכן בדין הוא שיקרב הלחם קודם.

וראה זבחים פט: צ.

### ויקרא ד, הוריות יג.

#### סדר הקרבת חטאת

כפי שבארנו לעיל, פרשת החטאות מחולקת לסוגי חוטאים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים לַה’ לְחַטָּאת...

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ... חַטַּאת הַקָּהָל הוּא:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.... וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה...

כלומר: התורה מחיבת את אלה שעשו אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה בקרבנות הבאים: אם הוא כהן משיח – בפר לחטאת. אם כל ישראל – בפר לחטאת. אם הוא נשיא – בשעיר לחטאת, ואם הוא יחיד מישראל – בכשבה או שעירה לחטאת.

המדרש אומר שבכל הקרבנות המפורטים כאן, אם עומדים לפנינו שנים מהם יחד, יש להקדים את זה שנזכר ראשון. ויש גם נמוקים לדבר: פר הכהן המשיח נקרא הפר הראשון. נאמר בפר העדה "וְהוֹצִיא אֶת הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר שָׂרַף אֵת הַפָּר הָרִאשׁוֹן חַטַּאת הַקָּהָל הוּא". (אמנם, בפשוטו הכונה לפר שנכתב ראשון, אבל לפי דרכנו למדנו שהוא ראשון). וכן: איך יכפר המשיח על אחרים אם הוא עצמו עוד צריך כפרה? וכן אנו מוצאים ביוה"כ שאינו מכפר על אחרים עד שיכפר על עצמו, והוא מקריב קודם את פרו ואח"כ את חטאת העם.

כמו כן העדה קודמת לנשיא והנשיא ליחיד המביא שעירה, והיחיד שמביא שעירה קודם ליחיד המביא כשבה. כסדר הפרשה.

אמנם על הכשבה והשעירה יש חולקים. שהרי פרשית שלמים מחולקת לשלשה: "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’.... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’.... וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’...", שם הקדימה התורה את הכבש לעז, וטעם הדבר מסתבר לקורא שם: בכבש פורטו יותר חלבים, שהרי יש בו גם אליה. ומכאן יש שאמרו שתמיד עדיף להקדים את הכבש לעז. אבל מנגד: בחטאת לא פורטו החלבים, והתורה הקדימה את השעירה, ובד"כ החטאות בתורה הם שעירים[[2503]](#footnote-2503). גם בפרשת שלח שמיד נעסוק בה, היחיד מביא דוקא שעירה. לכן נחלקו התנאים האם גם כאן יש להקדים את השעירה כמו שהיא נזכרת כאן, או שגם כאן יש להקדים את הכבש.

נמצא אפוא שכל הקודם בפרשיה זו קודם להקרבה. השאלה היא מה דין הקרבנות האמורים בפרשת שלח. אם עומדים לפנינו קרבנות פרשת שלח וקרבנות פרשת ויקרא, את מי יש להקדים?

בספר במדבר, בעקבות חטא המרגלים, התורה מביאה פרשיה אחרת:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

כאן התורה לא מבחינה בין כהן משיח, נשיא, וסתם אדם מישראל, כֻלם מתכפרים בשעירה לחטאת. עם ישראל כֻלו, לעמת זאת, מתכפר בפר לעולה ושעיר לחטאת. כאן עִקר הקרבן הוא עולה, החטאת טפלה לו. הוא נזכר כאן כקרבן הדומה למוספים, העולה ונסכיה הוזכרו כאן כעִקר, וטפל לה שעיר החטת. זהו קרבן התקרבות של כל ישראל כמו המוספים, לכן מקומו בספר במדבר. כיון שעִקרו עולה הוא בא אחרי פר החטאת של הצִבור. חטאת הצבור קודמת לו. אבל מסברה גם היא קודמת לשעיר הנשיא, כי הצבור תמיד קודמים ליחיד.

ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון מה ת"ל הראשון שיהא ראשון קודם לפר העדה בכל מעשיו.

פר כהן משיח ופר העדה עומדים פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו הואיל ומשיח מכפר ועדה מתכפרת דין הוא שיקדים המכפר למתכפר וכן הוא אומר וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל.

והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה ת"ל אם ללמד שתהא חטאת ראשונה הרי כבר נאמר ואת השני יעשה עולה כמשפט אלא זה בנה אב שיהו כל חטאות קודמות לעולות הבאים עמהם.

פר עבודת כוכבים קודם לשעיר עבודת כוכבים אמאי האי חטאת והאי עולה אמרי במערבא משמיה דרבא בר מרי חטאת עבודת כוכבים חסירא אל"ף לחטת כתיב רבא אמר כמשפט כתיב ביה.

שעיר עבודת כוכבים קודם לשעיר נשיא מ"ט האי צבור והאי יחיד שעיר נשיא קודם לשעירת יחיד מ"ט האי מלך והאי הדיוט שעירת יחיד קודמת לכבשת יחיד.

כבשת יחיד קודמת לשעירת יחיד.

אמר אביי תנאי היא מר סבר שעירה עדיפא שכן נתרבתה אצל עבודת כוכבים ביחיד ומר סבר כבשה עדיפא שכן נתרבתה באליה עומר קודם לכבש הבא עמו שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם זה הכלל דבר הבא בגין ליום קודם לדבר הבא בגין לחם.

### מלכים א א לג-לד, הוריות יג.

#### סדר כבודם של אנשים מכובדים

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ דָּוִד קִרְאוּ לִי לְצָדוֹק הַכֹּהֵן וּלְנָתָן הַנָּבִיא וְלִבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע וַיָּבֹאוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לָהֶם קְחוּ עִמָּכֶם אֶת עַבְדֵי אֲדֹנֵיכֶם וְהִרְכַּבְתֶּם אֶת שְׁלֹמֹה בְנִי עַל הַפִּרְדָּה אֲשֶׁר לִי וְהוֹרַדְתֶּם אֹתוֹ אֶל גִּחוֹן: וּמָשַׁח אֹתוֹ שָׁם צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וּתְקַעְתֶּם בַּשּׁוֹפָר וַאֲמַרְתֶּם יְחִי הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה: וַעֲלִיתֶם אַחֲרָיו וּבָא וְיָשַׁב עַל כִּסְאִי וְהוּא יִמְלֹךְ תַּחְתָּי וְאֹתוֹ צִוִּיתִי לִהְיוֹת נָגִיד עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל יְהוּדָה:

דוד אומר לכהן והנביא "קְחוּ עִמָּכֶם אֶת עַבְדֵי אֲדֹנֵיכֶם", כלומר: עבדי המלך. משמע שהמלך הוא אדונם של הכהן והנביא, שהרי הוא קורא לעצמו אדונכם. מכאן שהם חיבים בכבודו.

אח"כ אומר המלך: "וּמָשַׁח אֹתוֹ שָׁם צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתָן הַנָּבִיא", משמע שהכהן קודם לנביא לכבוד.

המדרש מביא מקורות גם לכך שהכהן קודם ללוי ולוי לישראל, אך נראה שאין צֹרך להאריך בבאור הפסוקים שהמדרש מביא כי הדבר פשוט במקומות רבים בתורה. (אמנם הגמ' בחרה דוקא פסוק כזה שבו נבדלו הכהנים מיתר שבט לוי).

מלך קודם לכהן גדול שנאמר ויאמר המלך (אליהם) [להם] קחו עמכם (או מעבדי) [את עבדי] אדוניכם וגו' כהן גדול קודם לנביא שנאמר ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא הקדים צדוק לנתן ואומר שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך וגו' יכול הדיוטות היו ת"ל כי אנשי מופת המה ואין מופת אלא נביא שנאמר ונתן אליך אות או מופת...

כהן קודם ללוי שנאמר (ובני) [בני] עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן (להקריב) [להקדישו] קדש (הקדשים) [קדשים] לוי קודם לישראל שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי (מתוך) וגו'.

### בראשית ט כה, הוריות יג.

וַיִּיקֶץ נֹחַ מִיֵּינוֹ וַיֵּדַע אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן: וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו: וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ ה’ אֱלֹהֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ: יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ...

מכאן למד רשב"י שמי שנולד עבד נולד ארור, ומדרגתו נמוכה ממדרגת מי שלא היה עבד. מעתה, אם נבקש לברר את מי להקדים, כאשר שניהם ישראלים אלא שאחד מהם היה בעבר גוי ואחד היה בעבר עבד, יש להקדים את מי שלא היה עבד, ולא היה ארור.

רשב"י אומר בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר שזה גדל עמנו בקדושה וזה לא גדל עמנו בקדושה אלא זה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור.

# זבחים

### ויקרא ה, זבחים ב.

#### מהו אשם

במחצית השניה של פרשת ויקרא, מביאה התורה את דיניו השונים של החוטא. וכפי שבארנו בהרחבה במסכת הוריות. (וראה גם במבוא להוריות, לעיל עמ' תתצא והלאה). תחִלה מבארת התורה את דיני החוטא מאחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה, ואומרת שהכהן המשיח או הקהל יביאו פר, הנשיא יביא שעיר, והיחיד יביא כשבה או שעירה. אח"כ מובאים דיני הקרבן העולה ויורד. ואחר כך דיני האשם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’: פ וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וּמָעֲלָה מַעַל בַּה’ וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן אוֹ בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל אוֹ עָשַׁק אֶת עֲמִיתוֹ: אוֹ מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שָׁקֶר עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטֹא בָהֵנָּה: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאַשְׁמָה בָהּ: פ

האם האשם הוא המשך של פרשיות החטאת, והוא חלק מדיני האיש החוטא, או שהוא קרבן בפני עצמו[[2504]](#footnote-2504) ודיניו שונים.

דעת חכמים שכיון שדיניו שונים, אינו כחטאת. אבל ר"א אומר שהוא כחטאת, הוא המשך של ענייני חיובי החוטא, ואם נשחט שלא לשמו פסול. הוא לא בא אלא על חטא, ואם אינו מכפר על החטא – אין לו משמעות. (וראה גם דברינו להלן זבחים פב.).

ומסתבר שחכמים חולקים משום שהם סוברים שיחודו של אשם הוא שהוא בא על האיש ולאו דוקא על החטא. לכן אפשר להביא אשם תלוי. מי שספק אם חטא מביא אשם ולא חטאת בדיוק מהטעם הזה – כי אשם יכול לבוא לאו דוקא על חטא. (להבדיל מחטאת שאם אינה מכפרת על חטא – תמות. ואם כבר נשחטה – היא פסולה. ולכן אם לא עלתה לבעלים לשם חובה היא פסולה. היא אינה יכולה לבוא אלא על חטא).[[2505]](#footnote-2505)

ר' יהושע חולק על ר' אליעזר ומוכיח שאשם הוא קרבן בפני עצמו, שהרי הלכותיו שונות מהלכות החטאת. הוא מזכיר הלכה אחת שבה שונה האשם מהחטאת. הגמ' להלן י: אומרת שיכול היה להביא עוד כמה הלכות שבהן שונה האשם מהחטאת. האשם הוא קרבן בפני עצמו. הוא אינו דומה לחטאת לא בסוג הבהמה הקרובה, לא במעשה הדם וזריקתו, לא בערכו, לא בשאלה מה פוסל אותו. הוא קרבן בפני עצמו.

אמר רבי אליעזר החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא מה חטאת פסולה שלא לשמה אף האשם פסול שלא לשמו.

ר' יהושע אומ' כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח ומן החטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן ר' אליעזר אומ' אף האשם הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן ר' אליעזר אומ' חטאת באה על חטא והאשם בא על אשמה מה חטאת פסולה שלא לשמה אף אשם פסול שלא לשמו אמ' לו ר' יהושע לא אם אמרת בחטאת שדמה נתון למעלה לפיכך אם שחטה שלא לשמה פסולה תאמ' באשם שדמו ניתן למטה ואם שחטו שלא לשמו כשר אמ' לו ר' אליעזר פסח יוכיח שדמו ניתן למטה ואם שחטו שלא לשמו פסול אף אני אביא אשם שדמו ניתן למטה אם שחטו שלא לשמו פסול אמ' לו ר' יהושע לא אם אמרת בפסח שיש לו זמן קבוע ואם שחטו שלא לשמו פסול תאמר באשם שאין לו זמן קבוע ואם שחטו שלא לשמו כשר אמ' לו ר' אליעזר חטאת תוכח שאין לה זמן קבוע ואם שחטה שלא לשמה פסולה אף אני אביא אשם שאין לו זמן קבוע אם שחטו שלא לשמו יהא פסול אמ' לו ר' יהושע חזרנו חלילה (תוספתא).

### דברים כג כד, זבחים ב.:

#### דינו של קרבן שלא נשחט כדינו

כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ.

התורה פותחת בנדר ומסימת בנדבה. היא מסיֶמֶת במלים כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה, שיש בהן גם נדר וגם נדבה. מכאן היא מלמדת שנדבה בכלל הנדר. ברור שמדובר כאן על נדר, אבל גם בנדר – אחרי שהופרש ועומד לבא לפני ה', הוא כנדבה. הקרבן עצמו נִדב לה'. לכן, אע"פ שאינו עולה לבעלים לשם חובתו, כולל חובתו שבפרשיה הזאת עצמה, יש בו קדושה כבנדבה. שהרי הוקדש לה'.

מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה וגו' האי נדבה נדר הוא אלא אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לא נדבה יהא ונדבה מי שרי לשנויי בה.

### ויקרא יא לג, זבחים ג

#### טומאת כלי מתוכו

התורה מטמאת את השרץ, ואומרת ששרץ שנופל אל תוך כלי חרש מטמא את הכלי ואת כל אשר בתוכו:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם.

בכלי חרש טִמאה התורה את תוך הכלי: "וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ". הכלי נטמא דוקא אם השרץ בתוכו, (ולאו דוקא אם השרץ נוגע בו). כמו כן, כלי החרש מטמא (ג) את מה שבתוכו: כל אשר בתוכו יטמא. (וגם אם אינו נוגע בו). אם נמצא כלי אחר בתוך כלי חרש, הרי מה שבתוך הכלי הפנימי אינו נמצא בחלל הקרוי תוכו של כלי החרש. אם התורה מתייחסת לתוכו של כלי כאל רשות בפ"ע, שכל אשר בה נטמא גם אם אינו נוגע בכלי ואינו נוגע בטומאה, הרי שתוכו של הפנימי הוא רשות לעצמו. יתר על כן, (ד) השרץ מטמא את הכלי גם אם אינו נוגע בו, מעצם היותו בתוכו. מכאן שתוכו של כלי חולק רשות לעצמו. מכאן מסתבר שאם יהיה כלי בתוך כלי, גם תוכו של הכלי הפנימי יחלוק רשות לעצמו, (א) ולא יחשב כחלק מתוכו של הכלי החיצון. לכן מה שבתוכו לא יטמא אם יפול שרץ לתוך החיצון. וגם אם הכלי הפנימי אינו כלי חרש, אמנם כלי אחר אינו נטמא ע"י תוך, אבל יש לו תוך, ומה שבתוכו אינו תוך כלי החרש החיצון. זה שהתורה לא גזרה טומאה על אותו תוך, אין פירושו שתוכו אינו תוך. לכן, אֹכל הנמצא בכלי הפנימי, מקומו תוך הכלי הפנימי ואינו בחלל כלי החרש החיצון.

ומ"מ כלי חרש נאמר כאן, דוקא בכלי חרש גזרה התורה שתוכו נטמא, (ה) כלים אחרים אינם נטמאים עד שהשרץ יגע בהם, ואינם מטמאים עד שיגע האֹכל בהם, בין מתוכם ובין שלא מתוכם. שהרי לא גזרה עליהם התורה אלא במגע. תוכו נאמר דוקא בכלי חרש. בכלים אחרים לא נאמר. (וכפי שנבאר בחולין כד:-כה:). כלי חרש גם מטמא את כל אשר בתוכו. וכמו שכל אשר בתוכו טמא גם אם לא נגע בגוף הכלי, שנאמר כל אשר בתוכו יטמא, כך שרץ מטמא אותו אע"פ שלא נגע בו, מעצם העובדה שהיה בתוכו. שהרי נאמר "אשר יפול מהם אל תוכו". גם אוכל שהיה בתוכו נטמא מעצם העובדה שהיה בתוכו. וגם (ב) אם האוכל מכוסה בטיט, הואיל והוא בתוכו – נטמא.

וראה גם דברינו בשבת קלח:, חולין כד:-כה: ובכורות לח.

תוכו (א) ולא תוך תוכו.

האי תוכו מיבעי ליה (ב) לאוכלין שגיבלן בטיט והכניסן לאויר תנור סד"א הואיל ובנגיעה לא מטמא באוירו נמי לא מטמו [קמ"ל].

ארבעה תוכו כתיבי (תוכו) תוך תוכו תוך תוכו חד (ג) לגופיה וחד (ד) לגזירה שוה (ה) חד תוכו של זה ולא תוכו של אחר אידך תוכו (א) ולא תוך תוכו ואפילו כלי שטף מציל.

### ויקרא כב טו, זבחים ג:

#### קֹדש שנשחט לשם חולין

התורה מלמדת את הכהנים לשמור על קדושת הקדשים, ומסכמת: "וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". פירוש הפסוק הוא שלא יחללו הכהנים את קדשי בני ישראל. אבל על דרך האסמכתא[[2506]](#footnote-2506) דרש מכאן ר' אלעזר כאילו "את אשר ירימו לה'" הוא הנושא, ולא יחללו אשר ירימו ישראל לה', את קדשי בני ישראל. מכאן שהשוחט קרבן לשם קדש אחר פוסלו.

כיון שכך, דורשת הגמ' גם להלן יא: שדוקא הנמוך מהם פוסל ולא הגבוה מהם. אין קרבן מתחלל בהרמתו אלא בהורדתו. ונראה שכל הלמוד משם הוא אסמכתא.

### ויקרא ד לג, זבחים ג:

#### שחיטה לשמה

התורה מפרטת את סדר הקרבת החטאת:

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

נאמר בפירוש "ושחט אתה לחטאת", כלומר: צריך לשחוט אותה לחטאת, לשם חטאת. ואין דרך אחרת לבאר את הפסוק הזה מלבד זה שצריך לשחוט לחטאת דוקא. נאמר כאן גם שהכהן מכפר עליו. את הפסוק הזה אפשר לפרש לאו דוקא כפסוק המחיב כונה, אפשר לפרש שע"י שיעשה הכהן כך, ממילא יכפר עליו. יעשה כך ובזה יכפר עליו. אבל לאור העובדה שבתחלת הפרשה נאמר ושחט אותה לחטאת, אפשר לפרש ש"וכפר עליו" הוא המשך של תאור כונת השחיטה לחטאת: לשם מה שוחט ומקריב – לכפר עליו.

כאשר מובא קרבן אל המשכן, צריך הכהן לעשותו חטאת, או לעשותו עולה, כלומר: לעשותו מה שהוא. עשית הקרבן חטאת, או עולה, או שלמים, עשיתו מה שהוא, נעשית ע"י שחיטתו הולכתו וזריקתו לשמו, שהרי מעשי כל הקרבנות – אותם מעשים הם[[2507]](#footnote-2507), כפי שאומרת הגמ' להלן (ט:). וכפי שנבאר בהמשך סוגייתנו, לכן את המלים "ועשהו חטאת" יש לפרש שאת עשיתו יעשה לשם חטאת.

מכאן שהשחיטה צריכה להיות בבירור הדבר שהקרבן הוא לשם חטאת ולשם אותו האיש. אבל מבררת הגמ' שהבירור הזה בא להוציא מכלל עבודה לשם דבר אחר שהוא כמותו, לשום קרבן כמותו, לשום חיב חטאת אחר כמותו. הבהמה כבר הובאה למשכן וברור שהיא קרבן, וכעת תפקידו של הכהן הוא לברר שהיא חטאת ולא קרבן אחר. מן הסתם היא אותו קרבן שלשמו הוקדשה. וגם אם לא חשב מחשבה סתמית – אם ישחטנה לשם חולין לא שִנה דבר, שכן כבר הוברר שהיא קֹדש. המטרה כעת היא לברר שהקרבן הוא חטאת. אחרי שהוברר שהוא חטאת, צריך הכהן לברר על מי הוא מכפר. לכן אם יחשוב על חיב עולה, לא שִנה כלום, שהרי הוא עצמו כבר ברר שהיא חטאת. אבל אם כִפר בה על חיב חטאת אחר – נפסלה. כשם שאם חשב על קרבן לשם מה שאינו קרבן לא שִנה כלום, כך אם חשב לשם מי שאינו חיב חטאת לא שִנה כלום.

המטרה של זריקת הדם היא, כאמור כאן, לכפר עליו. הוא צריך לברר מיהו החוטא המתכפר בקרבן זה. הזריקה נעשית בכונה לכפר עליו, כונה שיש בה בירור שעליו דוקא מכפרת הכפרה הזאת, ולא על אחר. אם עומדים כמה אנשים שכֻלם חיבים כפרה, והכהן התכון לכפר על אחר, פסל. אבל אחר שאינו חיב חטאת, אין בדבר כונה שונה, שהרי ממילא אינו טעון כפרה בחטאת.

ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא והרי חטאת לשם חטאת נשחטה הכא וכפר עליו כתיב עליו ולא על חבירו חבירו דומיא דידיה שמחוייב כפרה כמותה.

רב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת.

### ויקרא ג א, זבחים ד.

#### הקרבת קרבן לשמו

פרשת ויקרא מתארת את סדר הקרבת הקרבנות השונים, והיא מחולקת לסוגי קרבנות. כל קרבן ודרך הקרבתו. היא פותחת בפסוקים: "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה’ אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’..." אם עֹלה קרבנו, והפתיחה היא בדין עולה מן הבקר, אך אח"כ באות הפרשיות הפותחות במלים "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ...", "וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ...". התורה הזכירה עד כאן את העולה ומנתה שלשה סוגי עולה: בקר, צאן ועוף. אח"כ מתארת התורה את מקריבי המנחה: "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’..." ומונה חמשה סוגי מנחות. אח"כ מתארת התורה את זבח השלמים ואומרת: "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’..." ומפרטת שלשה סוגי שלמים: בקר, כבשים ועזים.

פרשת השלמים פותחת במלים "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ". קרבנו של מי? של האיש שהוזכר לעיל. האמירה "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ", חוזרת אל האדם האמור בפרשיה הראשונה. אותו אדם, אם הקריב עולה דינו כבפרשיה הראשונה, אך אם זבח שלמים קרבנו, דינו כאמור כאן. (המנחה האמורה באמצע אינה זבח, והלשון בה אינה "אדם" אלא "נפש"). אם זבח שלמים קרבנו. אם עולה הוא דינו כבפרשיה הראשונה ואם זבח שלמים דינו כבפרשית השלמים, שמו של הקרבן הראשון הוא עולה ושמו של הקרבן המוזכר שלישי הוא שלמים. לאחר שנעשה הקרבן עולה יש לנהוג בו כבפרשיה הראשונה, ולאחר שנעשה הקרבן שלמים, יש לנהוג בו כבפרשיה השלישית. במה נעשה הקרבן עולה או שלמים? בפשטות, מתחִלה האדם מקדיש את הקרבן לשם מה שהוא. ואולם, מסתבר שגם שעת עבודתו קובעת אותו למה שהוא (וכפי שיוכח להלן מפרשת הנזיר). בשעה שהתורה מתארת את עבודתו של הראשון היא קוראת לו עולה. בשעה שהתורה (א) מתארת את עבודתו של השלישי היא קוראת לו זבח שלמים. במקומות אחרים (ב) לא נקרא הקרבן הזה 'זבח שלמים', אלא 'שלמים' בלבד. מכאן דרשו האמוראים ש"ואם זבח שלמים קרבנו" היינו אם זבח את קרבנו לשם שלמים. אם הוא זובח שלמים. כלומר: זביחתו עושה אותו שלמים. לכן הפרשה פותחת ואומרת: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו", העבודה פותחת בכך שהאיש עומד לפני ה' ומקריב אותו כדי שירצה לו לכפר עליו. עמידתו לפני ה' וסמיכתו הם פתיחת העבודה, והם נעשים כדי שירצה לו לכפר עליו לשם העולה שהוא חיב בה. ולאו דוקא הסמיכה עצמה, ברור שלא הסמיכה היא המכפרת ומרצה אלא העשיה כֻלה. הסמיכה היא הפתיחה, ומשמעותה שהאדם עושה את המעשה כדי שירצה לו הקרבן שיוקרב כפי שהתורה מתארת לאחר מכן. (וראה דברינו ביומא ה.). וכן אנו מוצאים אצל הנזיר: "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ". מלכתחילה הוא מביא את הכבש לעולה, את הכבשה לחטאת ואת האיל לשלמים, ואעפ"כ נאמר כאן "וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’", עשייתו היא העושה אותו שלמים, בשעת עשיתו צריך לעשותו זבח שלמים.[[2508]](#footnote-2508) כלומר: לרצות על הנזיר שחיב שלמים. בדיוק כמו שבפרשת ויקרא חלים הדינים האמורים בשלמים אם זבח שלמים קרבנו, כלומר אם זבחו לשלמים. (ולהלן נרחיב בכך).

מעתה, נלמד שגם בפרשת ויקרא כשנאמר "ואם זבח שלמים קרבנו" היינו אם עושים אותו כשלמים. ממילא למדנו שעשייתו היא שלמים.

אמנם, אם מתחלה הקדיש אותו לשלמים ובשעת הקרבתו הקריבו סתם – הרי הקריבו על דעת הקדשתו הראשונה. אבל אם הקריבו לשם קרבן אחר – הרי שני שמות שולטים בו, ולא עשה אותו כראוי.

להלן, כשמצוה התורה לתת חזה ושוק מן השלמים לכהן, נאמר "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה". למה אמרה התורה "את דם השלמים"? למה לא די באמירה "המקריב את הדם"? וכן בשלמי התודה, כשמצוה התורה לתת תרומה מלחמי התודה לכהן, אומרת התורה: "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה". למה התורה מכנה את הדם הזה "דם השלמים"?[[2509]](#footnote-2509) לאור פרושנו לעיל ש"אם זבח שלמים קרבנו" היינו אם נזבח לשם שלמים, כן עלינו לבאר (ג) גם כאן, שמדובר על דם שהוקרב כדם השלמים (ד) ונזרק כדם השלמים. כמו שהזבח הוא זביחת שלמים, כך הדם הוא דם לשלמים. התורה קוראת לו דם השלמים כי זה שמו. כי האיש הזה לא סתם הקריב דם, הוא הקריב דם שלמים. זה אינו סתם דם. זהו דם שלמים. כי כפי שלמדנו, עשיתו היא עשיה לזבח שלמים. ממילא למדנו שמי שמקריב מקריב את הקרבן האמור. ואם התורה מזהה את הדם באמרה "הזורק את דם השלמים". היינו שהזורק לא סתם זורק דם, הוא זורק דם שלמים. בשעת הזריקה חל על הדם שם של דם שלמים. למדנו אפוא שזבח שלמים היינו לשם שלמים, מעתה גם הזריקה וההקרבה[[2510]](#footnote-2510), צריכות להיות הקרבת דם שלמים וזריקת דם שלמים. וההקרבה, כפי שנבאר להלן (עמ' תתקכגי), כוללת את קבלת הדם והולכתו אל המזבחט, זוהי העבודה שצריכה להיות לשמה. (לגבי ההולכה עצמה נחלקו תנאים, ומצאנו שלש דעות, האם היא חיבת להיות לשמה או שכיון שיש מקרים שבהם אפשר לעשות הקרבה גם ללא הולכה, אין ההולכה נפסלת אם נעשתה שלא לשמה, והאם דוקא במקרה שהיא נחוצה כך יהיה הדין). ההקרבה היא קֵרוב הבהמה, או דמה, או אבריה[[2511]](#footnote-2511) (כל פסוק ע"פ משמעותו הוא) אל המקום שבו תועלה ותוקטר. מעשה זה כולל קבלה והולכה, כאמור לעיל[[2512]](#footnote-2512).

מנלן דבעינן זביחה לשמה דאמר קרא (א) ואם זבח שלמים קרבנו שתהא זביחה לשם [שלמים] ודילמא היינו שמייהו מדכתיב המקריב את דם השלמים הזורק את דם השלמים ולא כתיב זבח והכא (ב) כתיב זבח שמע מינה שתהא זביחה לשם שלמים.

אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן ... אמר קרא (ג) המקריב את דם השלמים שתהא קבלה לשם שלמים.

אשכחן שחיטה וקבלה זריקה מנלן... אמר קרא (ד) הזורק את דם השלמים שתהא זריקה לשם שלמים.

אשכחן כולהו הולכה מנלן... אמר קרא והקריב את הכל המזבחה ואמר מר זו הולכת אברים לכבש.

### ויקרא א ד-ה, זבחים ד

#### כיצד ירצה הקרבן

את סדר הבאת העולה מתארת התורה כך:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

האדם הוא לאו דוקא אדם שחיב קרבן. הוא "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’", אפשר שהוא התנדב קרבן, ואעפ"כ נאמר "וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו". אם מוטל הקרבן עליו, כלומר שחייב את עצמו והקרבן חוב עליו (אמר הרי עלי קרבן), הקרבן יכפר עליו על חוב זה ויֵצֵא בו ידי חובתו. כמובן, אם הקרבן אינו חוב עליו אלא נדבה הוא, אינו צריך לצאת ידי חובתו כי אין עליו חובה. אך מ"מ נאמר כאן שהקרבן יֵרצה לו. ירצה לו, מכאן שצריך להקריב את הקרבן כך שיֵרצה לו. מטרת ההקרבה היא שירצה לאיש המביא את הקרבן. לשם כך הוא קרב. קרבן צריך לרצות לבעליו, שנאמר "ונרצה לו". על מה יכפר הקרבן? הלא לא נאמר שהאיש חטא? מסביר ר"ש שכפרה היינו שבכך יוצא ידי חובתו. יכפר עליו על המוטל עליו. מכאן שאם קִבל עליו להביא עולה, צריך כפרה, וחיב באחריותה.

אמר קרא ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו.

ונרצה לו לכפר עליו רבי שמעון אומר את שעליו חייב באחריותו ואת שאינו עליו אינו חייב באחריותו.

#### סדר מעשה ההקרבה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

ומהו סדר ההקרבה? התורה עוסקת באיש המביא ואומרת: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’", כלומר: האיש הוא המביא, הסומך והשוחט. מן השחיטה ממשיך הכתוב ואומר: "וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". האיש שוחט, והכהנים מקריבים וזורקים. מהי ההקרבה האמורה כאן? האיש שוחט, והכהנים מקריבים את הדם וזורקים אותו, כלומר: הכהנים עושים את עבודות הדם. הכהן מצֻוֶּה לקחת את הדם מצואר הבהמה אל המזבח, ולזרוק אותו על המזבח. ההקרבה אפוא היא כל מה שבין השחיטה לבין הזריקה. האיש שוחט, והכהן לוקח את הדם מצואר הבהמה אל המזבח. ישנן אפוא שלש עבודות: השחיטה, שיכולה להֵעשות ע"י המקריב, ושתי עבודות נוספות: הבאת הדם אל המזבח וזריקתו. עבודות אלה נעשות ע"י הכהן, כאמור כאן. בפעל העבודה האמצעית מתחלקת לשנים: קבלת הדם מצואר הבהמה ולקיחתו אל המזבח. אבל בלשון התורה זוהי עבודה אחת[[2513]](#footnote-2513). והיא נעשית ע"י הכהן. הכהן הוא העושה את כל עבודות הדם. הוא זה שצריך לקבל את הדם במזרק, ולהוליכו עד המזבח ולזרקו. פעולת הקבלה וההבאה עד המזבח היא הנקראת הקרבה, הבאתו של הדם אל קיר המזבח. הקרבה היא קֵרוּב, הכהן עושה את ההקרבה, קבלת הדם והולכתו אל המזבח, ואת הזריקה, זריקתו על המזבח. בלי קבלתו בכלי והולכתו אל המזבח א"א לזרקו על המזבח, נמצא אפוא שההקרבה האמורה כאן היא קבלתו בכלי והולכתו אל המזבח. (וראה על כך עוד להלן יג. עמ' תתקלט).

עבודות עשיית הקרבן הן השחיטה, ההקרבה והזריקה. ההקרבה כוללת קבלת הדם מצואר הבהמה והבאתו אל המזבחט.

אמר קרא והקריב את הכל המזבחה ואמר מר זו הולכת אברים לכבש ותניא והקריבו זו קבלת הדם ואפיק רחמנא בלשון הולכה למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה.

### ויקרא ז יב, זבחים ד

#### המשך דיני הקרבה לשמה

כשהתורה מבארת בפרשת צו את דרכי עשית השלמים, היא מחלקת את השלמים לשני סוגים: תודה, ונדר או נדבה. ראשית היא פותחת בתודה ואומרת:

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’:

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר.

וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא:

למדנו מכאן שהשלמים מתחלקים לשני סוגים: תודה ונדר. נמצא שהתודה[[2514]](#footnote-2514) היא סוג של שלמים. (א) ממילא אם שחטה לשם שלמים כשרה, שהרי היא אכן שלמים. אבל שלמים לא ישָחטו לשם תודה.

נאמר כאן "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל". למה נאמר "זבח תודת שלמיו"? למה לא די לומר "התודה" או "זבח התודה"? לאור מה שבארנו לעיל עמ' תתקכב שכשהתורה אומרת זבח שלמים היא מתכונת לזבח הנזבח לשם שלמים, גם כאן יש לבאר שהתורה מכנה אותו בשם "זבח תודת שלמיו" משום שהוא זבח שנזבח לשם תודת שלמיו. ממילא למדנו שהוא נזבח לשם תודת שלמיו. שלמיו שלו. (ב) ויש כאן חִדוש: לא די שהם זבח תודת שלמיו, הם זבח תודת שלמיו. הוא הוא נזבח לשם תודת שלמיו. שלמיו שלו ולא שלמי אחר. הזבח נזבח לשם בעליו.

הפסוק הזה עוסק בתודה בלבד, אבל בדרך של ק"ו עלינו ללמוד שגם חטאת ואשם, החמורים מתודה, גם עליהם חלות ההלכות הנלמדות מכאן: "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". ושגם הם אינם נאכלים אלא באותו יום. שהרי גם הם זבח והם לא קלים מהתודה. (וראה להלן זבחים לו. שם התבאר שמאותו לִמוד ואותו ק"ו נלמד שגם הם נאכלים בו ביום).

כל זבח נזבח אפוא לשמו ולשם בעליו. (ומן הסתם נעשה לשמם, כפי שאומרת כאן הגמ'. הפסוקים כאן מצוים צווי אלא מלמדים כיצד מן הסתם נעשה הקרבן, וממילא למדנו שהוא נעשה לשמו).

מצאנו שהזבח נעשה לשם מה שהוא. כמו שלמדנו כאן וכמו שלמדנו לעיל, שנאמר "ושחט אתה לחטאת", ונאמר "ואת האיל יעשה זבח שלמים" ונאמר "ועשהו חטאת" ועוד. מכללם של פסוקים רבים אנו למדים שעשית הקרבן היא עשייתו לשם מה שהוא. מהי עשיית קרבן? עשיית הקרבן כוללת את כל מעשה הקרבן, משחיטתו ועד זריקת דמו. אם מצאנו שהעשיה כוללת את כל מעשה הקרבן, ולמדנו שהקרבן נזבח לשם בעליו, יש לבאר שגם לענין זה, עשית הקרבן כוללת את כל המעשים שיש לעשות בהקרבתו, וכֻלם צריכים להֵעשות לשם בעליו[[2515]](#footnote-2515), שהרי הכל עשיה אחת[[2516]](#footnote-2516).

נזכיר כאן גם את שאר הדרשות שבארנו לעיל ומלמדות דין זה: נאמר "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו". נאמר כאן שהקרבן ירצה לו. ירצה לו, מכאן שצריך להקריב את הקרבן כך שירצה לו. חלק ממעשה הקרבן הוא הרִצוי לו. וכן, כאמור לעיל, נאמר "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ". מלכתחילה הוא מביא את הכבש לעולה, את הכבשה לחטאת ואת האיל לשלמים, ואעפ"כ נאמר כאן "וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’", כלומר: כעת הוא עושה אותו זבח שלמים, עשייתו היא העושה אותו שלמים, צריך לעשותו זבח שלמים. בדיוק כמו שבפרשת ויקרא חלים הדינים האמורים בשלמים אם זבח שלמים קרבנו, כלומר אם זבחו לשלמים. הזבח לשלמים הוא גם זבח לשם בעליו[[2517]](#footnote-2517), ולאו דוקא הזביחה עצמה אלא כל עשייתו. שהרי כל המלאכות האמורות הן בכלל עשייתו לה'. (ולהלן זבחים ו, עמ' תתקלא, נבאר שמעשה הדם הוא המכפר). אמנם, הקטרת אמוריו אינן בכלל עשייתו[[2518]](#footnote-2518) להפנות כאן בהערה לעוד מקומות שבהם בארנו שההקטרה לא מעכבת, אם ימצאו כאלה, אלא שאחרי שנעשה כבר ממילא יש להקטיר את אמוריו.[[2519]](#footnote-2519)

(וראה גם דברינו במגלה ח.).

נאמר כאן "וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’". התורה מלמדת שכאשר מביא אדם את קרבנותיו אל הכהן, אז עושה אותם הכהן למה שהם. הרי כבר בתחלת הפרשה נאמר "וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים", כלומר: כבר מתחִלה הנזיר מביא את האיל הזה לשלמים, ואעפ"כ הכהן צריך לעשותו זבח שלמים לה'. מכאן שמעשי הכהן צריכים להיות כדי לעשותו זבח שלמים וכדי לעשותו לה'. וכפי שכתבנו לעיל: מן הסתם צריך לעשותו גם לשם אותו נזיר, שהרי השלמים האלה אינם סתם שלמים, יש להם תפקיד, להיות זבח שלמיו של הנזיר הזה לשם נזירותו, וכשם שהקדשתו לשם כך, (ג) מן הסתם גם עשיתו לשם כך, שהרי אנו למדים מכאן שלא די שהנזיר מביא אותם לשם שלמי נזירותו, אלא גם מעשי הכהן הם כדי לעשותו זבח שלמים לה'.

נאמר כאן "וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ". וממילא למדנו שהכהן עושה כל קרבן כפי שהוא. הוא עושה את חטאתו ואת עולתו, ואת האיל עושה זבח שלמים. הוא עושה את הכבשה לחטאתו[[2520]](#footnote-2520), ואת האיל לשלמיו.

הקרבן הוקדש לשלמים כבר לפני כן, אבל כעת הכהן עושהו זבח שלמים לה' כדי לרצות על הנזיר החיב שלמים, ובעשיתו זו הוא מרצה עליו.

איזה ממעשי הכהן צריכים להיות לשם עשיתו זבח שלמים ולשם עשיתו לה'? בפשטות, כל עשיות הכהן. "יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’" כל (ז) המעשים שעושה (ד) לשם ה', יעשם לשם זבח שלמים. אין לפרש את המלה "זבח" כמתיחסת לזביחה דוקא, משום (ה) ששם הקרבן הוא "זבח שלמים", אין כונת הפסוק שהזביחה תהיה לשם שלמים אלא (ה) שעשית הקרבן תהיה לשם זבח שלמים. המלה "זבח" איננה חלק מתאור העשיה אלא חלק מהבטוי "זבח שלמים". מכאן שכל מעשי הקרבן יהיה כדי לעשותו זבח שלמים. כל עשיותיו לה' (ד) הן לשם מה שהוא.

אפשר ללמוד שדין זה חל על כל הקרבנות. כל הקרבנות צריכים להקרב לשמם. שהרי פרשת השלמים שלמדנו ממנה שצריך שזבח יהיה זבח שלמים, וזריקת דמו צריכה להיות זריקת דם השלמים, מסיימת (ו) ואומרת "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". זאת התורה, ואת כל אלה יש לעשות לשמם. וכל העשיה – עשיה (ז) אחת היא. כפי שבארנו לעיל.

וכפי שהזכרנו לעיל זבחים ב: (עיין שם), התורה מזהירה: "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ". התורה מסיימת כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה. מכאן היא מלמדת שנדבה בכלל הנדר. ברור שמדובר כאן על נדר, אבל גם נדר – אחרי שהוא הופרש ועומד לבא לפני ה', הוא כנדבה. הקרבן עצמו נִדב לה'. לכן, אע"פ שאינו עולה לבעלים לשם חובתו, כולל חובתו שבפרשיה הזאת עצמה, יש בו קדושה כבנדבה. כלומר: יש קרבנות שאין יוצאים בהם ידי חובת נדר, ואעפ"כ מכלל נדבה לא יצאו. כיון שהם כבר מנודבים לה', יש להקריבם. כיון שכך, גם מה שלא נעשה לשם הקרבן, ואינו מכפר על האיש על נדרו, יש להקריבו כהלכתו כי הוא כבר שייך לה' ונִדב לו.

וראה עוד בעניין הקרבה לשמה להלן.

וראה גם דברינו בפסחים סב:, לגבי העבודות המעכבות, ולגבי פסח שלא לשמו.

ובשר זבח תודת שלמיו אבא חנין אומר משום רבי אליעזר בא ללמד (א) תודה ששחטה לשם שלמים כשרה שלמים ששחטן לשם תודה פסולה מה הפרש בין זה לזה תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרויה תודה.

שנוי בעלים מנלן אמר רב פנחס בריה דרב אמי אמר קרא (ב) ובשר זבח תודת שלמיו שתהא זביחה לשם תודה אם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא לן מהתם תנהו ענין לשינוי בעלים.

אמר קרא ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו.

אשכחן זביחה וזריקה קבלה מנלן וכי תימא לילף מזביחה וזריקה מה לזביחה וזריקה שכן עבודה שחייבין עליה בחוץ אלא אמר רב אשי אתיא מאיל נזיר דכתיב ואת האיל יעשה זבח שלמים שתהא עשייתו לשם שלמים ואם אינו ענין לשינוי קודש דנפקא ליה מהתם (ג) תנהו ענין לשינוי בעלים אמר ליה רב אחא בר אבא לרבא אימא יעשה כלל זבח פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט זביחה אין מידי אחרינא לא אי כתיב יעשה שלמים זבח כדקאמרת השתא דכתיב יעשה זבח שלמים הוה ליה (ה) כלל שאינו מלא וכל כלל שאינו מלא אין דנין אותו בכלל ופרט רבינא אמר לעולם דנין (ד) ולה' חזר וכלל.

נאמרה זביחה בשינוי קודש ונאמרה זביחה בשינוי בעלים מה זביחה האמורה בשינוי קודש (ז) לא חלקת בין זביחה לשאר עבודות אף זביחה האמורה בשינוי בעלים לא תחלק בהן בין זביחה לשאר עבודות.

אשכחן איל נזיר שאר שלמים מנלן וכי תימא נילף מאיל נזיר מה לאיל נזיר שכן יש עמהן דמים אחרים א"כ נכתוב שלמי מאי שלמים לרבות כל שלמים אשכחן שלמים שאר כל קדשים מנלן וכי תימא נילף משלמים מה לשלמים שכן טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק אלא אמר קרא (ו) זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים היקישן הכתוב לשלמים מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמה אף כל בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן לשמה.

אלא [עבודות] מנלן דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה וגו' ותניא ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם זה בכור ומעשר ופסח הקישו הכתוב לשלמים מה שלמים בין שינוי קודש בין שינוי בעלים בעינן למצוה אף כל בין שינוי קודש בין שינוי בעלים למצוה וכשלמים מה שלמים בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בהן למצוה אף פסח לא תחלוק בו בין זביחה לשאר עבודות לעכב.

### ויקרא ד לג, זבחים ה.

#### חטאת אינה קרבה אלא לשם חטאת

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה **עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא**: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ **וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ**: פ וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת **וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת** בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ **וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ**:

מטרתה של החטאת היא: "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ". שלא כעולה והשלמים שהוזכרו לעיל, שיש להם משמעות בעצם היותם עולה או שלמים, החטאת לא באה אלא כדי לכפר על חטאתו האמורה. ע"י המעשים האלה הכהן מכפר על האיש על חטאתו אשר חטא. כל עניינה ומטרתה של החטאת הוא שעל ידה יכפר הכהן על האיש ועל חטאתו. ממילא, אם הכהן לא עושה זאת לשם חטאתו של אותו איש, ואם אינה מכפרת על חטאתו של אותו איש – אין כאן קרבן כלל.[[2521]](#footnote-2521)

נאמר בפירוש "ושחט אתה לחטאת", כלומר: צריך לשחוט אותה לחטאת דוקא.[[2522]](#footnote-2522) שאל"כ, כפי שאמרנו, אין כאן קרבן כלל. נאמר גם חטאת היא. אם אינה חטאת ואינה מכפרת על החטא – אינה כלום. לא הוקדשה אלא להיות חטאת.

פסוקים דומים נאמרו על חטאת מצורע:

וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר.

שלא כעולה והמנחה שכל ענינן הוא להקריבן, לחטאת אין משמעות אלא משום שעל ידה הכהן מכפר על האיש מטומאתו. העלאת החטאת היא כפרה.

וכבר בארנו לעיל שכך עולה גם מקרבנותיו של נזיר.

ר"ל אומר שדוקא על החטאת נאמר "ושחט אותה לחטאת". דוקא היא אין לה משמעות אם לא נשחטה כדי לכפר על אותה חטאת, ודוקא אותה אם אינה לשמה פסולה, קרבנות אחרים כשרים גם אם נשחטו שלא לשמם ואינם מרצים. החטאת אינה באה אלא כדי לכפר על החטא. בלי החטא אין לה משמעות כלל. אבל בקרבנות אחרים זה לא נאמר. לכן עולה ושלמים שהקריבם שלא לשמם כשרים, שהרי הוקדשו לקרבן וקרבו, אלא שאינם מרצים, שהרי הכהן לא עשאם כדי לכפר ולרצות על הבעלים העומד שם על הקרבן כדי שירצה לו לכפר עליו.ה הקרבנות האלה יצאו מכלל נדר ונשארו בכלל נדבה, כמו שבארנו לעיל.

לגבי חטאת שנשחטה לשם חטאת אחרת – ראה להלן זבחים ט:

המפריש חטאתו ומת לא יביאנו בנו תחתיו לא יביאנו מחטא אל חטא אפי' הפריש על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום שנאמר קרבנו על חטאתו עד שיהא קרבנו לשם חטאתו. (כריתות כז:).

קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואינו יוצא בקרבן אביו יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אביו מן הקלה על החמורה או מן החמורה על הקלה אבל יוצא בקרבן שהפריש אביו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה ת"ל קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואינו יוצא בקרבנו של אביו יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה שהרי אין מגלח נזירותו על בהמה שהפריש אביו אבל יוצא במעות שהפריש אביו אפילו מן הקלה על החמורה או מן החמורה על הקלה שהרי אדם מגלח נזירותיו על מעות שהפריש אביו בזמן שהן סתומים ולא בזמן שהן מפורשין תלמוד לומר קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואין יוצא בקרבן אביו יכול לא יצא אפי' במעות שהפריש אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה אבל יוצא בקרבן שהפריש לעצמו אפילו מן החמורה על הקלה או מן הקלה על החמורה ת"ל קרבנו על חטאתו עד שיהא לשם חטאת יכול לא יצא בקרבן עצמו בבהמה שהפריש לעצמו אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה שכן אם הפריש בהמה על החלב והביאה על הדם על הדם והביאה על החלב שהרי לא מעל ולא כיפר אבל יוצא במעות שהפריש לעצמו מן הקלה על הקלה ומן החמורה על החמורה או מן החמורה על הקלה ומן הקלה על החמורה שכן אם הפריש לעצמו מעות על החלב והביאן על הדם על הדם והביאן על החלב שהרי מעל וכיפר ת"ל קרבנו על חטאתו עד שיהא קרבנו לשם חטאו. (תו"כ, הובא בנזיר וכריתות כז: ובירושלמי).

ר' יהושע אומ' כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח ומן החטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן ר' אליעזר אומ' אף האשם הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן ר' אליעזר אומ' חטאת באה על חטא והאשם בא על אשמה מה חטאת פסולה שלא לשמה אף אשם פסול שלא לשמו אמ' לו ר' יהושע לא אם אמרת בחטאת שדמה נתון למעלה לפיכך אם שחטה שלא לשמה פסולה תאמ' באשם שדמו ניתן למטה ואם שחטו שלא לשמו כשר אמ' לו ר' אליעזר פסח יוכיח שדמו ניתן למטה ואם שחטו שלא לשמו פסול אף אני אביא אשם שדמו ניתן למטה אם שחטו שלא לשמו פסול אמ' לו ר' יהושע לא אם אמרת בפסח שיש לו זמן קבוע ואם שחטו שלא לשמו פסול תאמר באשם שאין לו זמן קבוע ואם שחטו שלא לשמו כשר אמ' לו ר' אליעזר חטאת תוכח שאין לה זמן קבוע ואם שחטה שלא לשמה פסולה אף אני אביא אשם שאין לו זמן קבוע אם שחטו שלא לשמו יהא פסול אמ' לו ר' יהושע חזרנו חלילה ר' אליעזר אומ' חטאת הוא ואשם הוא מה חטאת פסולה שלא לשמה אף אשם פסול שלא לשמו אמ' לו ר' יהושע בחטאת הוא אומ' ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטתה לשם חטאת בפסח הוא אומ' זבח פסח הוא לי"י שתהא זביחה לשום פסח אבל אשם אינו אומ' אשם הוא אלא בשעת הקטר חלבים הוא עצמו אף על פי שלא הקטיר חלבים כשר. (תוספתא).

ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטתה לשם חטאת ולקח הכהן מדם החטאת שיהא קיבול דמה לשם חטאת וכפר עליו הכהן מחטאתו שתהא כפרה לשם חטאת, מכאן אמרו שחט שלא לשמה קיבל שלא לשמה הילך שלא לשמה זרק שלא לשמה פסל.  (תו"כ).

ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר קדשים שלא לשמן כשרין.

ולקח הכהן מדם החטאת שתהא קבלה לשם חטאת ואשכחן שחיטה וקבלה זריקה מנלן דאמר קרא וכפר עליו הכהן מחטאתו שתהא כפרה לשם חטאת אשכחן שנוי קדש שנוי בעלים מנלן אמר קרא עליו עליו ולא על חבירו אשכחן למצוה לעכב מנלן כדאמר רב הונא בריה דרב יהושע חטאת חטאתו הכא נמי חטאת חטאתו.

ותו מי גמרי מהדדי חטאת חלב מחטאת נזיר לא גמרה שכן יש עמה דמים אחרים חטאת נזיר מחטאת חלב לא גמרה שכן כרת אלא אמר רבא אתיא מחטאת מצורע דכתיב ועשה הכהן את החטאת שיהו כל עשיותיו לשם חטאת ואשכחן שנוי קדש שנוי בעלים מנליה אמר קרא וכפר על המטהר וגו' על המטהר זה ולא על המטהר חבירו.

### ויקרא ד כד, זבחים ה:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא.

הוא שוחט אותו מפני שחטאת הוא. משמע מכאן שדוקא בגלל שחטאת הוא, הוא קרב. אבל אם אינו שוחטו כחטאת, לא קרב.

באשם נאמר:

בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא.

המלים "אשם הוא" לא נאמרו על עשייתו אלא על הקטרתו. לכן א"א לבאר שם שאם לא עשאו אשם אינו אשם. שם בהכרח "אשם הוא" הוא נִמוק. למה יעשה כן? מפני שאשם הוא. אבל בחטאת הנמוק "חטאת הוא" הוא חלק מהשחיטה. "וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא"[[2523]](#footnote-2523). יש לשחוט אותו דוקא לחטאת.

באשם אנו למדים שאשם הוא, ואין לעשותו קרבן אחר, אשם הוא. רק אם א"א להביאו לאשם וכבר לא אשם הוא, וירעה עד שיסתאב, כשר אם הקריבו לעולה. אם לא – הרי הוא בא באשמו (בחובו) של בעליו. אשם הוא ולא יהיה קרבן אחר.

יש דרשה דומה על הפסח. ראה בפסחים סב:.

ר' אליעזר אומ' חטאת הוא ואשם הוא מה חטאת פסולה שלא לשמה אף אשם פסול שלא לשמו אמ' לו ר' יהושע בחטאת הוא אומ' ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטתה לשם חטאת בפסח הוא אומ' זבח פסח הוא לי"י שתהא זביחה לשום פסח אבל אשם אינו אומ' אשם הוא אלא בשעת הקטר חלבים הוא עצמו אף על פי שלא הקטיר חלבים כשר. (תוספתא).

אמר רב הונא אמר רב אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר ניתק אין לא ניתק לא מאי טעמא אמר קרא הוא בהווייתו יהא.

### ויקרא כז י, זבחים ו.

#### מי ממיר ומדוע

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.

הפסוק כאן מלמד שבהמה שהוקדשה שייכת כבר לה'. לכן המקדיש לא יכול לפדות אותה או להמיר אותה. אם בכל זאת ימיר – הבהמה החדשה אכן תתקדש, אך הישנה לא תצא לחולין. אי אפשר לשוב ולהוציא את הבהמה הישנה לחולין, כי היא כבר ממון שמים.

אם כך, מדוע אפוא תחול קדושה גם על הבהמה החדשה? אם הבהמה כבר יצאה מבעלות המקדיש, מדוע תהיה משמעות כלשהי להמרה?

בעל כרחנו עלינו לפרש שיש משמעות כזאת, משום שהבהמה עדין בידו, הוא זה שחיב להביא אותה אל המקדש ולהתכפר בה. הוא טרם התכפר, והחיוב להביאה הוא עליו. משום כך, עדין יש לו שייכות לאותו קרבן.

וכאן עלינו לשאול מה נותן לו את השייכות הזאת? בעלותו על הקרבן או היות הקרבן כפרה עליו?

מתוך כך נשאלות שתי שאלות בסוגייתנו: מה הדין אם אדם הקדיש קרבן ע"מ שיתכפר בו אדם אחר, ומה הדין אם המקדיש מת, וכעת הקרבן ביד בנו?

אם הקרבן ביד בנו, הרי שהוא האיש שצריך להביא את הקרבן למקדש, אין כאן אדם אחר שהקרבן שייך אליו בדרך כלשהי. נאמר "לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". נאמר כאן על הבעלים "אם המר ימיר" ולאחר שירש – הבן הוא הבעלים באותו מובן שאביו היה הבעלים. מכאן שגם יורש ממיר. גם הוא – אם ימירנו יהיו הוא ותמורתו קדש.

דוקא לגבי השאלה השניה, אומר ר' יוחנן שהמתכפר הוא הממיר. הוא זה שכעת תלוי בקרבן הזה.

משום כך, נחזור ונשאל לגבי השאלה הראשונה. הלא היורש אינו מתכפר בקרבן, כיצד ימיר?

התשובה היא, שקרבן שאיש אינו מתכפר בו, האחראי עליו הוא האיש שבידו הקרבן[[2524]](#footnote-2524).

ואולם, היורש יכול להמיר דוקא אם הוא יורש יחיד. אם הממירים (או היכולים להמיר) הם יותר מאחד, אין מי שיכול להמירו, ולכן לא חלה התמורה. כפי שכתבנו לעיל, יכלתו של היורש להמיר נובעת מכך שאין אחר שהקרבן בידו ושעליו מוטל להביאו. אם יש אחר כמוהו – אין היורש יכול להמיר.

זבחים ז-ח – כל דיני הקרבה לשמה ראה לעיל בדפים הקודמים.

### זבחים ז:-ח:

#### איזה קרבן הוא פסח

הן בפרשת ויקרא והן בפרשת צו התורה מביאה את תורת הקרבנות, והיא מונה ומפרטת חמשה סוגי קרבנות: עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם.

משמע שכל קרבן בתורה שייך לאחד מחמשת הסוגים האלה[[2525]](#footnote-2525). ואכן, כך אנו מוצאים ברוב מצוות ההקרבה שבתורה. המוספים הם עולות וחטאות, הטמאים המתכפרים מביאים חטאת ועולה, המצורע מביא בנוסף לכך גם אשם, בחג השבועות קרבים שלמים, החגיגה היא שלמים והראיה היא עולה, הנזיר מביא עולה, חטאת ושלמים, ואם הוא נטמא מביא אשם, וכו'.כט

לאיזה מסוגי הקרבנות שייך אפוא הפסח?

כיון שהבעלים אוכלים אותו, ולא רק הכהנים, אין מנוס (א) מלומר שהוא סוג של שלמים. את שאר הקרבנות אוכלים רק כהנים. משום כך הסברה נותנת שאם עבר זמן הפסח והבהמה לא קרבה, תקרב שלמים. שהרי נראה למי דומה: פסח קרב לשם אכילת בעליו, הוא קדשים קלים, והוא בא בנדר ונדבה.[[2526]](#footnote-2526)

כך מפרש גם רבה בר אבוה את הפסוק "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". מדוע נאמר כאן צאן ובקר, הלא למדנו שפסח אינו בא מן הבקר, כפי שנאמר "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ". מדוע אפוא נאמר "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר"? כמה תרוצים נאמרו לשאלה הזאת. (ראה גם דברינו בפסחים ע.עא.:) רבה בר אבוה מתרץ (ב) שבפסוק הזה "צאן ובקר" אינו שמות הבהמות הקרבות, אלא כנוי[[2527]](#footnote-2527) לקרבן שלמים[[2528]](#footnote-2528). קרבן שלמים נקרא גם קרבן צאן ובקר, וכאילו כתוב כאן "וזבחת פסח לה' אלהיך שלמים". כמו[[2529]](#footnote-2529) שהתודה היא סוג של שלמים (וראה דברינו לעיל זבחים ד., עמ' תתקכד) כך גם הפסח הוא סוג של שלמים. (וכך תרץ גם רבי במכילתא)[[2530]](#footnote-2530).

סתם קרבן הנאכל הוא שלמים[[2531]](#footnote-2531), כפי (ג) שאנו מוצאים: "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוּ אֹתוֹ בְנֵי אַהֲרֹן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֹלָה אֲשֶׁר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: פ וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַה’...".

(הגמ' דנה בשאלה מנין שיש לפרש את הפסוק "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’" כאומר שכל קרבן הוא שלמים. לכאורה פשט הפסוק הוא שאם הקריבו לשלמים לה' הרי הוא שלמים. אבל אם הקריבו לקרבן אחר – הרי הוא כאותו קרבן. הגמ' משיבה שיש לקרוא את הפסוק כאילו הוא אומר "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לַה’ – לְזֶבַח שְׁלָמִים". (ו) ועִקרה של הדרשה הוא השלמים. כשהתורה כותבת פרט בתוך הכלל, עִקרו של דבר הוא הפרט. ובנ"ד – העִקר הוא ללמד שהוא שלמים. ויש לבאר את הדרשה. הדרשה לא פשוטה, כי פשוטו של הפסוק (ז) הוא כאשר אדם מקריב שלמים, אם שלמיו הם כשב יעשה כך וכך, ואם שלמיו הם עז יעשה כך וכך. וכך אמנם אומר רב חנא בגדתאה. ודוחה את הדרשה הזאת. גם בשקלים ו: דחו את הדרשה הזאת. אבל מסתבר שטעם הדרשה הוא שסתם קרבן הנאכל הוא שלמים).

נמצא אפוא שהפסח הוא סוג של שלמים[[2532]](#footnote-2532). יש לכך כמה השלכות הלכתיות, כגון שאם נותרה בהמה שהוקדשה לפסח, אפשר להקריב אותה לשלמים, שהרי פסח הוא סוג של שלמים, נמצא שהבהמה הזאת הוקדשה לשלמים.

אבל לא רק אם נותרה בהמה אחר הפסח. מלכתחילה היא שלמים. שהרי בשלשה מקומות בתורה (ד) התורה רואה בה שלמים. היא שלמים לכל דבר.

כיון שהם שלמים, דינם (ה) ככל דיני השלמים. לכן אם זבח אותם שלא בזמנם לשם עולה – כשרים. ככל שלמים שנזבחו לשם עולה.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מנין למותר פסח שקרב שלמים שנאמר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים (ב) מכאן למותר הפסח שיהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר ומאי ניהו שלמים.

אמר אבוה דשמואל אמר קרא ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה' (ג) דבר הבא מן הצאן יהא לזבח שלמים.

השתא דכתיב לזבח שלמים לכל דשחיט ליה (ה) שלמים להוי.

א"ר אבין דוחין קדשים הנאכלים אצל קדשים הנאכלין ואין דוחין קדשים הנאכלין אצל קדשים שאינן נאכלין אטו חטאת ואשם מי לא מיתאכלי אלא (א) דוחין קדשים הנאכלין לכל אדם אצל קדשים הנאכלין לכל אדם ואין דוחין קדשים הנאכלין לכל אדם אצל קדשים שאין נאכלין לכל אדם.

 (ד) תלתא קראי כתיבי חד לעיברה זמנו ועיברה שנתו וחד לעיברה זמנו ולא שנתו וחד ללא עיברה לא זמנו ולא שנתו וצריכי דאי כתב רחמנא חד הוה אמינא היכא דעיברה שנתו וזמנו דאידחי מפסח לגמרי אבל עיברה זמנו ולא שנתו דחזי לפסח שני אימא לא ואי כתב רחמנא הני תרתי משום דאידחי להו ממילתייהו אבל היכא דלא עבר לא זמנו ולא שנתו דחזי לפסח אימא לא צריכי.

אימא כל דשחיט להוי כמותה אי הוה כתיב לשלמים וזבח כדקאמרת השתא דכתיב לזבח שלמים לכל דשחיט ליה שלמים להוי אימא לזבח כלל שלמים פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט שלמים אין מידי אחרינא לא (ו) לה' הדר וכלל מתקיף לה ר' יעקב מנהר פקוד הא לא דמי כללא בתרא לכללא קמא כללא קמא מרבי זבחים ותו לא כללא בתרא לה' כל דלה' ואפי' לעופות ואפי' למנחות.

מתקיף לה רב חנא בגדתאה ומי מצית אמרת דכי כתיב האי במותר פסח כתיב (ז) והא מדכתיב אם כשב אם עז מכלל דלאו במותר פסח כתיב.

להקריב את קרבניהם (ח) זה הבכור והמעשר והפסח לה'.

והיה לכם. להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים זכר פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל מן הכבשים ומן העזים תקחו שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים שה תמים זכר פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל ושמרתם את הדבר הזה לחק לך הרי פסח דורות אמור אם כן מה תלמוד לומר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכבשים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמן הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים:  (מכילתא).

התברר אפוא שהפסח הוא סוג של שלמים. כעת יש לברר מה דינו של אותו סוג מיוחד של שלמים.

כדי שאותם שלמים יהיו פסח, יש לשחוט אותם לשם פסח. אין משמעות לפסח אלא אם הוא אכן פסח. כפי שאומרת התורה:

וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל ...

הקרבן הזה כל כֻלו זבח פסח הוא לה'. פסח הוא. אין בו שום ענין אחר. וכפי שבארנו בפסחים סב. עיי"ש. ואפשר ללמוד זאת גם מהפסוקים שפתחנו בהם:

שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.

לא זובחים קרבן סתם. זובחים פסח. כל ענינו הוא שיעשהו פסח. משה מצוה את ישראל לקחת אותו להם לפסח, וגם לדורות עניינו "וְעָשִׂיתָ פֶּסַח". זוהי הכותרת של הפרשה.[[2533]](#footnote-2533)

פסח מנלן דכתיב שמור את חדש האביב ועשית פסח שיהו כל עשיותיו לשם פסח אשכחן שינוי קודש שינוי בעלים מנלן דכתיב ואמרתם זבח פסח הוא שתהא זביחה לשם פסח אם אינו ענין לשינוי קודש תניהו ענין לשינוי בעלים אשכחן למצוה לעכב מנלן אמר קרא וזבחת פסח לה' אלהיך וגו'.

### ויקרא א ד, יד יז, כט, זבחים ו

#### מהו המעשה המכפר

סדר עשית העולה כך הוא: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד".

סדר כפרתו של המִטַּהֵר מן הצרעת כך הוא: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן הַמְטַהֵר אֵת הָאִישׁ הַמִּטַּהֵר וְאֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר בַּשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’". ובמצורע עני: "וְהֵבִיא אֹתָם בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי לְטָהֳרָתוֹ אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְשָׁחַט אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וּמִן הַשֶּׁמֶן יִצֹק הַכֹּהֵן עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי ה’".

ר"ע דורש את מה שאמור כאן: כיון שנאמר "וְהַנּוֹתָר מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי ה’", הרי מפורש שאם לא נתן את שיירי השמן על ראש המטהר, לא כִפּר. אבל חכמים חולקים. הרי לא יתכן שכפרה תהיה תלויה בשאריות.[[2534]](#footnote-2534) עִקר הכפרה היא המעשה עצמו, אלא שאח"כ צריכה התורה לבאר מה יֵעשה במותר, לכן אי אפשר שהכפרה תהיה תלויה במותר. אלא שכפרה זו אינה כפרה מפני הטומאה. היא כפרה דומה למה שלמדנו לעיל לגבי העולה שנאמר בה "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". הכפרה מושגת ע"י זריקת הדם, היא המכפרת. נאמר כי הדם הוא בנפש יכפר, הכפרה מושגת ע"י הדם. אלא שלשם כך יש לסמוך על הקרבן, כדי שירצה לו לכפר עליו. ואם לא סמך כאילו לא כִפּר[[2535]](#footnote-2535). (וכפי שבארנו ביומא ה.). גם כאן, חסרה כפרה קלה אילו לא נתן את שאריות השמן על ראשו. הוא התכפר מצרעתו, אך עדין יש לתת את השמן על ראשו לתת לו בכך עוד כפרה[[2536]](#footnote-2536).

זבחים ז.-ט. כל ענייני הקרבה לשמה – ראה לעיל בדפים הקודמים.

### במדבר כח-כט, זבחים ח.

#### חיוב נסכים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: **וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה** בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין: עֹלַת תָּמִיד הָעֲשֻׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: **וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין** לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַה’: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם **כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ** תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: פ וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם **וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְנִסְכּוֹ**: עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל **עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ**: ס וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: **וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַפָּר הָאֶחָד וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לָאַיִל הָאֶחָד: וְעִשָּׂרֹן עִשָּׂרוֹן סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד** עֹלָה רֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: **וְנִסְכֵּיהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יָיִן** זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַה’ עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ: ס וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה’: וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: **וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל תַּעֲשׂוּ: עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן תַּעֲשֶׂה לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים**: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה: כָּאֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיּוֹם שִׁבְעַת יָמִים לֶחֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ עַל עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ: וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: ס וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם אַיִל אֶחָד שִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה: **וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד: עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים**: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: מִלְּבַד **עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ** תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם: פ וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: **וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאָיִל: וְעִשָּׂרוֹן אֶחָד לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים**: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: מִלְּבַד **עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ** וְ**עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם** לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: ס וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: **וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד: עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים**: שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים **וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם**: פ וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ: **וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם: וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים**: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת **מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ**: ס וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: **וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט**: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד **עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם**: ס וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שְׁמֹנָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ: פ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם: וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּטָם: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: פ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם:

נאמר כאן: "אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין", "וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת...", "פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַפָּר הָאֶחָד וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לָאַיִל הָאֶחָד: וְעִשָּׂרֹן עִשָּׂרוֹן סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד". התורה צִותה להקריב בימים האמורים עולות ומנחות. נשאלת אפוא השאלה האם חובת היום היא העולות והמנחות, כפי שעולה מן הלשון "שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים", או שמא חובת היום הם הכבשים, והעשרונים לא התחיבו אלא משום שקרבו כבשים, וכל המקריב כבשים מתחיב בעשרונים, כאמור בפרשת שלח.

הנפק"מ בין שני הפירושים האלה היא בשאלה האם את המנחות יש להקריב דוקא בו ביום. אם המנחות הן חלק מחובת היום, יש להקריבן בו ביום. אבל אם המנחות מתחייבות משום שהקרבנו בהמות, אין הן חובת היום ואפשר להקריבן גם לאחר זמן.

אפשר להשיב על השאלה ע"פ לשון התורה בהמשך פרשת המוספים. שם נאמר בפירוש שהמנחות הן נסכיהן של הבהמות. על המשך המוספים מפרטת התורה את מנחתם ונסכיהם, כגון: "וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט". המנחה והנסך אינן מנחתו ונסכו של היום, אלא מנחתם ונסכיהם של הפרים, האילים והכבשים. לא היום מחיב להקריב אותם, אלא הקרבת פרים ואילים היא המחייבת את נסכיהם. המנחה והנסך הוא מנחתו ונסכו של הקרבן, ולא מנחתו ונסכו של היום. הוא לא קרבן נוסף שבא על היום עם הקרבן העִקרי, אלא נספח לקרבן העִקרי שבא מחמת הקרבן העִקרי ולא מחמת היום[[2537]](#footnote-2537). לכן, אם קרב הקרבן העִקרי במועדו, יקרבו הנסכים אפילו למחר. מעתה, יש להניח שהוא הדין גם בתמיד, בשבת ובר"ח. שגם בהם המנחות באות משום שהוקרבה בהמה, ולא מחמת היום.[[2538]](#footnote-2538)

מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם אפי' למחר.

### שמות יג יב, ויקרא כז לב, זבחים ט.

התורה מצוה להקדיש בכורות: "וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’". כמו כן התורה מצוה על מעשר בהמה: וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל. התורה קִדשה את הבכור הנולד ומצוה להעבירו לה', והיא מקדשת את העשירי העובר תחת השבט. אין צֹרך להקדישם, עצם העברתם היא המקדשת, הם קדושים מאליהם, ואין צֹרך אלא להעבירם. התורה פוטרת אותם מקדושתם אם יש בהם מום, ולא מצוה להביא אחר תחתיהם: "וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל". והסברה נותנת כן: וכי אם נקנה בהמה אחרת בדמי בהמה זאת תהיה זו בכור תחתיה? ואם נקנה בהמה אחרת בדמי בהמה זו תהפוך האחרת להיות העשירי העובר? אין זו בהמה שהוקדשה ע"י אדם אלא בהמה שהעברתה קדשתה. לכן גם השוחט בהמה אחרת לשם בכור ומעשר לא תֵעשה היא בכור או מעשר. (וראה גם להלן זבחים לז. נו:נז.).

מאותו טעם אם שחט קרבן ע"מ שיהיה תמורה של קרבן אחר אינו נעשה תמורה, שהרי לא באמת נִסה להמיר קרבן בבהמה אחרת, שהרי הקרבן שהוא ממיר בו כבר מוקדש.

נמצא שסתם בהמה מוקדשת שקרבה, ודאי לא יכולה להיות לא בכור, לא מעשר ולא תמורה.

מתקיף לה רב יצחק ברבי סבריו אימא שחטיה לשם מעשר ליהוי מעשר למאי הילכתא דלא ליבעי נסכים ולמלקא עליה (בלא ימכר) בלא יגאל אמר קרא העשירי יהיה קודש זה מעשר ואין אחר מעשר אימא שחטיה לשם בכור ליהוי כבכור למאי הילכתא דלא ליבעי נסכים אי נמי דליתביה לכהנים בכור נמי עברה עברה ממעשר גמר ואימא שחטיה לשם תמורה ליהוי תמורה למאי הילכתא למלקא עליה אי נמי למיקם עליה בלא ימכר ולא יגאל אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן אמר קרא והיה הוא ותמורתו זו תמורה ואין אחר תמורה.

### ויקרא ג ו-יב, זבחים ט.

התורה מחלקת את העִסוק בשלמי צאן לשתי פרשיות, פרשית שלמי כבשים ופרשית שלמי עזים:

וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַה’: פ

וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’.

למה חִלקה כך התורה? עינינו הרואות. את הכבשים חִיְּבה התורה באליה ואת העזים לא. לכבשים יש אליה, והפרשה כאן מלמדת שגם אלית הכבשים היא חלק מהחלבים הקרבים. כך מלמדת התורה גם להלן בחטאת כבש (להבדיל מחטאת עז), וגם באשם בפרשת צו. ומכאן שכל כבש שקרב לקרבן כמו שלמים (ראה זבחים ז:-ח:), שגופו נאכל וחלביו קרבים, גם אליתו בכלל חלביו. לכן גם כבש הקרב לפסח[[2539]](#footnote-2539) תקרב אליתו. כל הקרב לשלמים, גם אם מלכתחילה הוקדש לפסח, נוהג בו כל מעשה השלמים. אם כשב הוא מקריב – כך יקריב[[2540]](#footnote-2540), שהרי כעת הוא שלמים, כמו שבארנו לעיל ז.-ח:.

כבש לרבות את הפסח לאליה כשהוא אומר אם כבש לרבות פסח שעיברה שנתה ושלמים הבאים מחמת פסח לכל מצות שלמים שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כשהוא אומר אם עז הפסיק הענין לימד על העז שאינה טעונה אליה.

כשב ולמה נאמר כשב לרבות את הפסח לאליה וכשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעובר זמנו ושלמים באין מחמת הפסח לכל מצות שלמים שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, שיכול הואיל ומה אם אביו אינו טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, הבאים מכחו אינו דין שלא יטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק, וכשהוא אומר אם כשב לרבות פסח שעבר זמנו ושלמים הבאין מחמת הפסח לכל מצות שלמים שיטענו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק אבל אינן נאכלין אלא ליום ולילה בתחלת הקדשן, בן עזאי אומר אינן נאכלין אלא בלילה ואינן נאכלין אלא צלי  (תו"כ).

### ויקרא ו יח, זבחים ט:

#### חטאת שנשחטה לשם חטאת אחרת

לעיל זבחים ה. התבאר שחטאת צריכה להיות קרבה דוקא לשם חטאת, ולא לשם קרבן אחר. נשאלת אפוא השאלה מה הדין אם שחט את החטאת לשם חטאת, אבל חטאת מסוג אחר. כגון חטאת הבאה על חטא ששחטה לשם חטאת הבאה על טומאה. וכיו"ב. האם דינה כמי ששחט אותה לשם קרבן אחר, או שכל החטאות חד הן.

רב משיב על השאלה הזאת מתוך פרשת החטאת. את פרשת החטאת שבפרשת צו, פותחת התורה במלים זאת תורת החטאת:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

הדינים האמורים כאן נוהגים בכל חטאת. מכאן למד רב שכל החטאות הן סוג אחד של קרבן, ולכן אם שחט אחת מהן לשם חטאת אחרת, סוף סוף לשם חטאת נשחטה. ואולם, הגמ' דוחה את הדרשה הזאת, ומגיעה למסקנה הפוכה: שכל חטאת היא סוג אחר, והיא כעולה לגבי חברתה. אמנם נחלקו האמוראים בשאלה האם כל החטאות בכלל הזה. והאם גם השוחט לשם חטאת שלא באה על חטא כשרה. וכבר הזכרנו לעיל את דברי רבא, שלא נאמר כאן אלא "ושחט אתה לחטאת", ואם שחטה לשם חטאת כשרה. כך דורש רבא.

אלא שלמלה "חטאת" יש שני מובנים. היא גם שם הקרבן וגם חטא. לכן רב אחא בנו דורש שלא כאביו: צריכה החטאת להשחט דוקא לשם אותו חטא. אין משמעות לקרבן חטאת אלא כמכפר על חטא מסוים. "ושחט אתה לחטאת", היינו שישחטנה על חטאו. לכן אם נתכפרו הבעלים באחרת תמות, וכפי שבארנו לעיל זבחים ה.

אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון כשירה דאמר קרא זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות.

רב אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת.

### ויקרא ז א-ז, זבחים י:

#### דין לשמו באשם

למדנו לעיל זבחים ה. שחטאת שנשחטה שלא לשמה פסולה. מה יהיה דינו של אשם שנשחט שלא לשמו?

בכך נחלקו תנאים.

ראה דברינו לעיל ב. שם בארנו שר"א רואה באשם סוג נוסף של קרבן הבא על חטא, ולכן דיניו כדיני חטאת. ור' יהושע חולק עליו. וראה גם דברינו בזבחים ה.: גם שם דחה ר"י את דברי ר"א.

לכן דורש ר"א מהמשך הפרשה:

וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה.

התורה לִמדה שהחטאת והאשם – דין אחד להם. אלא שכאן יש לברר לאיזה ענין נאמר כחטאת כאשם. לאלו עניינים השוְתה התורה את החטאת והאשם? בפשטות, לא נאמר דין זה אלא לגבי אכילתם, שהיא הנושא האמור שם. אפשר אולי שגם לגבי הקטרת החלב. אבל ר"א מרחיב את ההשואה בין החטאת לאשם גם לענינים נוספים, ולומד משם ששחיטתו וזריקת דמו של האשם צריכים להיות לשמו כמו חטאת. אפשר להבין את טעם דברי ר"א, שהרי שחיטה וזריקה נאמרו שם בפרשה, אמנם בראש הפרשה, אבל נאמרו: "וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". אלא שר' יהושע ידחה את דבריו ויאמר שא"א להשוות את זריקת דם החטאת לזריקת דם האשם. שהרי בחטאת נאמר "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", דמה נִתן למעלה, על קרנות המזבח, ואילו באשם נאמר כאן "וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", על המזבח סביב ולא על הקרנות. יזרוק את דמו על המזבח סביב, היינו למטה. (וראה להלן). מכאן מוכח שדברי התורה "כחטאת כאשם" אינם מוסבים על מה שכתוב בתחלת הפרשה אלא דוקא על מה שכתוב בסופה, בסמוך למלים "כחטאת כאשם", "כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". (ולהלן (יא.) אומרים האמוראים שחכמים החולקים על ר"א לומדים מ"כחטאת כאשם" שגם אשם טעון סמיכה. אמנם קשה כי סמיכה זמנה עוד לפני השחיטה).

אמר לו ר' אליעזר הרי אומר כחטאת כאשם מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול.

#### היכן יזרק דם האשם

התורה מלמדת את דיני זריקת דם הקרבנות. בעולה נאמר:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

בשלמים נאמר:

וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

דם העולה והשלמים נזרק אפוא על המזבח סביב.

לא כן דם החטאת. שם נאמר:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

נבדלה אפוא החטאת מהעולה והשלמים. את דם החטאת הכהן לא נותן על המזבח סביב, אלא על קרנות המזבח באצבעו. כיון שהנתינה היא באצבעו, ברור שהכהן לא יכול לתת על הקרנות את כל הדם, לכן את השאר הוא נותן על יסוד המזבח. (משא"כ בעולה והשלמים, שם הנתינה היא לא באצבע ולא על הקרנות, לכן יכול הכהן לתת שם את כל הדם).

מה יהיה דינו של האשם? לכאורה, פשוט. באשם נאמר:

וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

הרי שהלשון באשם היא "עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", בדיוק כמו העולה והשלמים.

כך אכן היה פשוט לתנאים. אך האמוראים דנו בכך, ועסקו בשאלה מנין שדם האשם נִתן כמו דם העולה והשלמים. שואלים האמוראים: אולי דם האשם ינתן על המזבח סביב, אך למעלה. (ולכאורה השאלה לא מובנת. כל מה שנאמר בו על המזבח סביב נִתן למטה, הקרנות הן למעלה). האמוראים למדים זאת בק"ו ומדיוק.

אביי לומד בק"ו מעולה שהיא חמורה מאשם, ולא נאמר בה אלא "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". לא נאמרו כאן קרנות וגם אין שום רִבוי שידמה את זריקת דם העולה לזריקת דם החטאת. כך שא"א שדם העולה נזרק למעלה על קרנות המזבח. כיון שכך, א"א שדם האשם הקל ממנה יזרק למעלה. (אמנם יש לשאול על כך שתי שאלות: אולי בא הרבוי "כחטאת כאשם" ומלמד במיוחד שהאשם למעלה אע"פ שהוא קל, ואם יבא הדבר בק"ו – מדוע לא נלמד שהעולה תזרק למעלה מק"ו מאשם).

עוד משיבים האמוראים שא"א ללמוד את כל דיני שחיטה וזריקת דם מהחטאת לאשם. דוקא הפסוקים שבהם נאמר "כחטאת כאשם", פסוקי הסיום של תורת האשם, מלמדים שיש הבדל בין החטאת לאשם, אם נשוה אותם לפסוקי הפרשיה הסמוכה, פרשית תורת החטאת. בתורת החטאת נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד", גם הפרשיה הזאת מזכירה לא רק את מה שעושים בחטאת בסופה אלא גם את שחיטתה, והיא אומרת ש"הכהן המחטא אותה יאכלנה". הכהן הזורק נקרא כאן הכהן המחטא. כלומר: התיחדה החטאת בכך שזריקת הדם היא עשיתה חטאת, ולכן אינה כשרה אא"כ הכהן מחטא אותה. הכהן מחטא אותה ע"י נתינת דמה על קרנות המזבח, מעשה זה נקרא חִטוי. אבל זה נאמר דוקא על החטאת, אי אפשר לומר כך על האשם. דוקא את החטאת יש לחַטֵּא. (אמנם לכאורה זהו שטר ושוברו בצדו, כי אם תאמר כך, יש לומר אותו דבר גם על החיוב לעבוד לשמה. גם כאן נאמר שדוקא את החטאת הכהן מחטא ובכך קובע שהיא חטאת. וא"א שהפסוק "כחטאת כאשם" מרבה גם את החיוב הזה. כי את האשם אין מחטאים. אלא שעל כך ישיב ר"א ויאמר שבודאי שהחטאת היא לא הקרבן היחיד שזביחתו לשמו מעכבת, שהרי גם הפסח כך הוא. לכן יש לפרש את הפסוק "כחטאת כאשם" כמוסב על כל הפרשיה. על כל סדר הקרבת האשם, מתחִלתו ועד סופו, נאמר כאן: "וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". מעתה אפשר שגם המלים "אשם הוא" אמורות על כל הסדר האמור כאן, מהשחיטה ועד ההקטרה).

לימא ליה רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה אמר אביי אשם דמו למעלה לא מצית אמרת ק"ו מעולה ומה עולה שהיא כליל דמה למטה אשם שאינו כליל לא כל שכן מה לעולה שכן אינה מכפרת חטאת העוף תוכיח מה לחטאת העוף שכן אינה מין זבח עולה תוכיח לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שהן קדשי קדשים ודמן למטה אף אני אביא אשם שהוא קודש קדשים ודמו למטה א"ל רבא מפרזקיא לרב אשי ולפרוך מה להצד השוה שבהן שכן אין להן קצבה תאמר באשם שיש לו קצבה אלא היינו טעמא דרבי אליעזר דאמר קרא הכהן המחטא אותה אותה דמה למעלה ואין דמו של אחר למעלה אי הכי חטאת נמי נימא אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה הא שאר זבחים בין לשמן בין שלא לשמן כשרין ההוא אותה לאו דוקא דהא שייר פסח הכא נמי לאו דוקא דהא שייר עולת העוף בזביחה מיהא לא שייר מידי.

### ויקרא ו כג, ז ז, זבחים י:יא.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: פ

וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה....

נאמרו כאן כמה מדיני החטאת. בתוך כך נאמר "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף".

בעניין דין זה, ראה דברינו להלן זבחים פב. שם עסקנו בשאלה האם דין זה נוהג דוקא בחטאת או שאפשר ללמוד מחטאת לקרבנות אחרים, ואם הוא נוהג דוקא בחטאת – האם דוקא בחטאת שדינה לבא אל אהל מועד לכפר בקדש, או גם בחטאת שהובא דמה אל אהל מועד שלא כדין.

ר"ע סובר שאפשר ללמוד מחטאת גם לקרבנות אחרים, וראה להלן זבחים פב. בבאור דבריו. אבל חכמים אומרים שהדין הזה אינו נוהג אלא בחטאת בלבד כאמור בפרשיה. ר"א סובר שהדין הזה נוהג גם באשם, מפני (א) שנאמר בפרשית האשם הסמוכה "כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם". וכפי שהתבאר לעיל, ר"א סובר שדין האשם כדין החטאת להרבה עניינים. אבל חכמים סוברים שהמלים "כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם" לא אמורות על כל הדינים האמורים בפרשת חטאת, אלא רק על אכילת האשם, הנזכרת בפרשה. וכן הוא הפשט, דוקא (ב) על החטאת נאמר: "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל". דוקא חטאת (ג) ודוקא מדמה. אותו דם שעליו נאמר לפני כן שהכהן המחטא אותה יאכלנה. הדם הזה הוא הדם הנדון כאן. (אמנם על כך יש להקשות, כפי שהקשתה הגמ' להלן פב., שחלק מהדינים האמורים כאן בדם זה נלמדים לכל הקדשים).

שהיה רבי עקיבא אומר כל דמים שנכנסו להיכל לכפר פסולים וחכמים אומרים חטאת בלבד רבי אליעזר אומר אף האשם שנאמר (א) כחטאת כאשם.

היינו טעמייהו דרבנן דאמר קרא דמה (ב) דמה של זו ולא דמה של אחר ואידך (ג) דמה ולא בשרה ואידך דם דמה ואידך דם דמה לא דריש.

### ויקרא ו י, זבחים יא.

#### לאיזה עניין המנחה היא קדש קדשים

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם: כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ.

התורה אומרת על המנחה "קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם". לאיזה ענין מדמה התורה את המנחה לחטאת ואשם? התורה דִמתה את המנחה לחטאת ואשם לענין זה שהם קדש קדשים, וגם היא קדש קדשים. ובפשטות, הכונה היא שכמו שהחטאת והאשם הם קדשי קדשים ולכן אוכלים אותם דוקא כהנים ודוקא בעזרה, כך המנחה.

ר' שמעון לומד זאת מכך שהתורה דִמתה אותה לחטאת ואשם, מכאן הוא לומד שאין למנחה דין קדשי קדשים אלא בדין המשותף גם לחטאת וגם לאשם. על דין כזה אפשר לומר שהמנחה היא קדש קדשים כחטאת וכאשם. אבל דין שנוהג רק בחטאת או רק באשם, ודאי שאי אפשר לומר שהמנחה תדמה בהם לחטאת ולאשם. יתר על כן: נמצא מנחות שונות שתהיינה דומות לחטאת, ומנחות אחרות שתהינה דומות לאשם. שהרי, כפי שאמרנו, אי אפשר בעניין זה לדמותם לחטאת והאשם גם יחד[[2541]](#footnote-2541).

ר"ש מדגים את הכלל שלו לגבי דין לשמה. חטאת פסולה אם לא נעשתה לשמה, אבל אשם כשר. לכן אי אפשר ללמוד את דיני לשמה במנחה מחטאת ואשם. ר"ש מראה שיש מנחות דומות לחטאת ויש מנחות דומות לאשם: יש מנחה דומה לחטאת: מנחת חוטא, שהיא לא מנחה אלא סוג של חטאת והיא מכפרת. ואיננה נקראת מנחה בשום מקום והתורה מדגישה שלא מנחה היא אלא חטאת היא: "וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת **לְחַטָּאת** לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה **כִּי חַטָּאת הִיא**: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ **חַטָּאת הִוא**: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה", אם היא קרבן שרק יהיה לכהן כמנחה אך חטאת היא, דינה כחטאת ששלא לשמה פוסל בה, אבל אם היא מנחה אחרת אי אפשר להחמיר בה כחטאת שהרי האשם לא חמור כך, ואולי בעניין זה דינה של המנחה דוקא כאשם. (ומסתבר שעִקר ראייתו ממנחת נדבה שתהיה כשרה שלא לשמה שהרי אי אפשר לדמותה לחטאת. הדוגמא של עשירית האיפה של חוטא באה לתפארת המליצה. שהרי, כפי שבארנו כאן, התורה בשום מקום לא מכנה בשם מנחה את עשירית האיפה של החוטא. היא נקראת בתורה חטאת.[[2542]](#footnote-2542) ומשום כך גם אינה מלמדת דבר על מנחות, וגם לא צריך ללמוד מחטאת, שהרי היא עצמה חטאת, ולכן פשוט שאם היא תֵעשה שלא לשמה תפסל. ונאמר עליה "חטאת היא", משמע שאלמלא חטאת היא – פסולה היא).

רב יהודה דורש אליבא דר"ש שגם המנחה יכולה להיות קרבה בלא כלי כחטאת, שצריך לתת את דמה באצבעו, ויכולה להיות קרבה בכלי כאשם, שדמו מתקבל בכלי ומן הכלי נִתן אל המזבח (ואפשר אף ביד שמאל כי היד אינה חלק מההקרבה, ההקרבה נעשית מן הכלי). גם מנחה אפשר להקריב את קמצה הישר מתוך קמיצת ידו של הכהן, ואפשר לתת את הקמץ בכלי ולתתו על המזבח, כחטאת וכאשם. כיון שהחטאת והאשם לא שוים לעניין זה, אי אפשר להחמיר במנחה לא כחטאת ולא כאשם, והיא יכולה להיות קלה ככל אחד מהם. (אמנם קשה כי לכאורה ממילא אי אפשר לדמות לעניין זה את המנחה לחטאת ולאשם, שהרי הפסוק "קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם" נאמר על האכילה ולא על ההקרבה).

העולה מכאן: יש דינים שלגביהם יש לדמות את המנחה לחטאת ואשם. דינים שבהם שוו החטאת והאשם זה לזה: החטאת והאשם הם קדשי קדשים, ולכן הם נאכלים לפנים מן הקלעים לזכרי כהֻנה, ולכאורה זה הדין העִקרי של חטאת ואשם וגם של מנחה, ואכילתה לפנים מן הקלעים לזכרי כהֻנה אמורה כאן בפירוש: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם". אבל דינים שבהם לא שוו החטאת והאשם זה לזה, אי אפשר להחמיר במנחה כאחד מהם כאשר החומרה לא נוהגת בחברו.

קדש קדשים היא כחטאת וכאשם מנחת חוטא הרי היא כחטאת לפיכך קמצה שלא לשמה פסולה מנחת נדבה הרי היא כאשם לפיכך קמצה שלא לשמה כשרה.

אמר רב יהודה בריה דרבי חייא מ"ט דר"ש אמר קרא קדש קדשים היא כחטאת וכאשם בא לעובדה ביד עובדה בימין כחטאת בכלי עובדה בשמאל כאשם.

ומנחת חוטא דפסולה שלא לשמה [טעמא אחרינא הוא] חטאת טעמא מאי דכתיב בה היא מנחת חוטא נמי כתיב בה היא.

### זבחים יא.:

נחלקו ר"א ור"י בדרכי למוד ק"ו בעניין קרבן ששחטו שלא לשמו.[[2543]](#footnote-2543) ר"א אומר שאם הקרבן נפסל שלא לשמו, יפסל גם קרבן אחר לשמו, ור"י משיב שאם הדבר כך – אין משמעות לחומרתו של החמור ולקולתו של הקל. השוית את שניהם. חומרתו של החמור היא בכך שאם שחטו לשם הקל נפסל.

זבחים יא: - ראה זבחים ג:

זבחים יא: - ראה סנהדרין פג.-פד.

### זבחים יא:יב.

#### מהו בין הערבים

בכמה מקומות הזכירה התורה דבר מה שנוהג הן בבקר והן בין הערבים.

כך נאמר על המן:

שָׁמַעְתִּי אֶת תְּלוּנֹּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבֵּר אֲלֵהֶם לֵאמֹר בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ לָחֶם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

וכך נאמר על התמיד:

וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם.

וכך נאמר על הקטרת:

וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם.

בכל המקרים האלה נזכר דין שנוהג הן בבקר והן בין הערבים. משמע שבין הערבים אינו בבקר, אלא לקראת הערב.

אגב הקטרת, נאמר גם על המנורה: "וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם", ומשמע שההדלקה היא בערב, שהרי המנורה צריכה לדלוק מערב עד בקר. (ומעתה פשוט שגם הקטֹרת תוקטר בערב, שהרי נאמר כאן בפירוש ששעת הקטרת הקטֹרת היא שעת הדלקת הנרות).

על הפסח נאמר שהוא נשחט בין הערבים, ואין לו דין מקביל בבקר:

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם.

בפשטות נראה שיש ללמוד את משמעות המושג בין הערבים מכל ההלכות שהוזכרו לעיל, ואף שחיטת הפסח איננה בבֹקר. וכך אכן מסיקה הגמ' למסקנה. (וראה דברינו בפסחים נח.) לא סביר לומר שמשמעות המלים בין הערבים האמורות בפסח תהיה שונה מבכל שאר התורה. ובפרט שנאמר עליו במפורש "בערב" (וגם את זה בארנו בפסחים נח.). אבל הגמ' מעלה הו"א שכיון שכאן נאמר רק בין הערבים ולא בֹקר, בין הערבים כאן כולל את כל היום. כאמור, קשה לומר כך, והגמ' אכן דוחה זאת. (אם כי מטעם אחר).[[2544]](#footnote-2544)

וראה מנחות פט: שבת כא. פסחים נח.:

והכתיב בין הערבים אמר עולא בריה דרב עילאי בין שני ערבים תמיד דכתיב ביה בין הערבים הכי נמי דכולי יומא כשר התם מדכתיב את הכבש אחד תעשה בבקר מכלל דבין הערבים בין הערבים ממש אימא חד בבקר אידך כוליה יומא אחד בבקר ולא שנים בבקר נרות דכתיב בין הערבים הכי נמי דכולי יומא כשר שאני התם דכתיב מערב ועד בקר ותניא מערב ועד בקר תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב ועד בקר דבר אחר אין לך עבודה כשרה מערב ועד בקר אלא זו בלבד קטורת דכתיב בה בין הערבים הכי נמי דכולי יומא כשר שאני קטרת דאיתקש לנרות התם נמי כתיב שם תזבח את הפסח בערב ההוא ליאוחר דבר הוא דאתא דתניא יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד.

### ויקרא כב כז, זבחים יב.

#### ממתי קרבן כשר

שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’.

נאמר שרק שבעה ימים הוא אסור. ואולם, נאמר שרק מהיום השמיני הוא מותר. מה דינו בליל שמיני? דוקא שבעת ימים אסרה אותו התורה, ודוקא מהיום השמיני התירה אותו התורה. ר' אפטוריקי מתרץ בפשטות: הוא אינו פסול אלא שבעה ימים, אבל בליל שמיני, אע"פ שהוא כשר ואינו מחוסר זמן, א"א להקריבו כי אין מקריבים קרבנות בלילה. נמצא שקרבן בליל שמיני אינו מחוסר זמן.

דרבי אפטוריקי רמי כתיב והיה שבעת ימים תחת אמו הא לילה חזי וכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה הא לילה לא חזי הא כיצד לילה לקדושה ויום להרצאה.

### ויקרא א ה, ח, יא, זבחים יג. יד.

כבר בארנו לעיל (עמ' תתקכג) שהתורה עוסקת באיש המביא קרבן ואומרת: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’", כלומר: האיש הוא המביא, הסומך והשוחט. מן השחיטה ממשיך הכתוב ואומר: "וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". האיש שוחט, הכהנים מקריבים וזורקים. מהי ההקרבה האמורה כאן? האיש שוחט, והכהנים מקריבים את הדם וזורקים אותו. את הקרבת הדם מן הבהמה אל המזבח – יעשו הכהנים. כלומר שהכהנים עושים את עבודות הדם. הכהן מצֻוֶּה לקחת את הדם מצואר הבהמה אל המזבח, ולזרוק אותו על המזבח. מכאן שהכהן הוא העושה את כל עבודות הדם. הוא זה שצריך לקבל את הדם במזרק, ולהוליכו עד המזבח ולזרקו. מעשה הקבלה וההבאה עד המזבח הוא הנקרא בתורה הקרבה[[2545]](#footnote-2545), הבאתו של הדם אל קיר המזבח. הקרבה היא קֵרוב, הכהן עושה את ההקרבה, קבלת הדם והולכתו אל המזבח, ואת הזריקה, זריקתו על המזבח. בלי קבלתו בכלי והולכתו אל המזבח א"א לזרקו על המזבח, נמצא אפוא שההקרבה האמורה כאן היא קבלתו בכלי והולכתו אל המזבח.[[2546]](#footnote-2546)

עבודות רבות בקרבן הטילה התורה על "בני אהרן הכהנים". וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ, וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב, ועוד ועוד. מה מלמדת התורה בכך שהיא מוסיפה "הכהנים"? למה לא די ב"בני אהרן". הסברה נותנת שכהנים הם דוקא צאצאיהם של הכהנים שנמשחו בשבעת ימי המלואים ונתמלאה ידם לכהן, ודוקא כאשר הם בכהֻנתם, כמו שכתוב בפרשת תצוה, לבושים בבגדיהם ושמן משחת ה' עליהם (המשחה היא לאו דוקא עליהם, אפשר שהיא על אבותיהם, אבל הם לבושים בבגדיהם). וכן עולה מהפסוק בפרשת במדבר: "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אַהֲרֹן הַבְּכוֹר נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים הַמְּשֻׁחִים אֲשֶׁר מִלֵּא יָדָם לְכַהֵן". דוקא ע"י משיחה נעשו כהנים ומלא ידם לכהן. ודוקא כאשר הם בצורה שבה מלא ידם לכהן, הם בני אהרן הכהנים. (אמנם קשה, כי גם לענין ראית נגעים נאמר "הכהנים" ושם הם לא צריכים ללבוש בגדי כהֻנה). (ויש לבאר היטב למה בכלל נדרשנו לדרשה ללמוד דין פשוט זה, וכיצד מועילה הדרשה).

והקריבו זו קבלת הדם אתה אומר קבלת הדם או אינו אלא זריקה כשהוא אומר וזרקו הרי זריקה אמור הא מה אני מקיים והקריבו זו קבלת הדם בני אהרן הכהנים שתהא בכהן כשר ובכלי שרת אמר רבי עקיבא מנין לקבלה שלא תהא [אלא] בכהן כשר ובכלי שרת נאמר כאן בני אהרן ונאמר להלן אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים מה להלן בכהן כשר ובכלי שרת אף כאן בכהן כשר ובכלי שרת.

### ויקרא ז יח, יט ז, זבחים יג.:

#### מהו פגול

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

וכן נאמר:

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

כפי שנבאר להלן זבחים מד.,[[2547]](#footnote-2547) התורה לִמדה את הדין הזה, כמו דיני אכילה נוספים, דוקא בשלמים. ומסתבר שהם נוהגים בכל הקרבנות. התורה לִמדה אותם דוקא לגבי שלמים שאכילתם מרובה. שלמים באים מלכתחילה לאכילה, לכן התורה מלמדת בהם את דיני האכילות, אך מסתבר שה"ה לכל קרבן.

אמנם דעת ר"ש היא שרק מה שממש דומה לשלמים – חלים עליו דיני פגול. (וראה גם להלן זבחים מד:).

בשני המקומות שבהם הוזכר דין פגול, נאמר "ואם האכל יאכל... ביום השלישי". האכילה ביום השלישי עושה את הקרבן פגול, ואז לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה. כיון שהקרבן כבר מתחִלתו לא מרצה, ברור שאין הכונה שאכילתו לבסוף ביום השלישי פסלה אותו למפרע, אם ביום הקרבתו הוקרב כראוי, למה תתבטל הרצאתו אם ביום השלישי נאכל בשרו? הלא נאמר כאן "הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ", משמע שבהקרבה הדבר תלוי. בעל כרחנו עלינו לבאר שפגול הוא קרבן שכבר מלכתחילה הוקרב ע"מ לאכלו שלא בזמנו. וכאן עלינו לשאול שתי שאלות: א. מה הן העבודות, שאם בשעה שעשאן חשב לאכלו שלא בזמנו, הקרבן נעשה פגול. ב. אלו מעשים, אם חשב לעשותם שלא בזמנם, נעשה הקרבן פגול. כדי להשיב על השאלה, מחלקים חכמינו את סדר הקרבת הקרבן לשני חלקים: ההקרבה והאכילה[[2548]](#footnote-2548). החלק המביא לידי אכילה, כלומר המכשיר את הקרבן לחלקו השני, וחלק האכילה. החלק הראשון הוא מעשי הדם. מעשי הדם הם המכשירים את הבשר באכילה, והם נעשים כדי שיוכל הבשר (וכן שירי הדם) להתכשר לאכילה. הם המביאים לידי אכילה. בעוד שמעשי הבשר הם האכילה עצמה[[2549]](#footnote-2549) להפנות כאן בהערה לעוד מקומות שבהם בארנו שההקטרה לא מעכבת, אם ימצאו כאלה להפנות למקומות שעסקנו בכך ולצטט, גם כאן וגם לעיל זבחים ד, יש להפנות למקום שבו בארנו שהאכילה אינה חלק מהכפרה. ולהפנות משם גם לכאן כי גם כאן אנו עוסקים בכך. לאור דברינו לעיל שפגול הוא קרבן שמלכתחילה הוקרב ע"מ לאכול שלא בזמנו, הרי שכל העבודות שנעשות כדי להכשיר את הבשר באכילה, אם עשאן כדי לאכול את הבשר שלא בזמנו – הקרבן פגול ואינו מרצה. וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ, מדובר כאן על המקריב, כלומר העבודות המביאות את הזבח לכלל אכילה, עבודות ההקרבה המביאות לידי רִצוי. שאילו עשאן כדי לאכול את הקרבן בזמנו היה בכך הקרבה ורִצוי. העבודות האלה הן עבודות ההקרבה. ההקרבה היא הבאת הדם מן הבהמה אל המזבח וזריקתו. עבודות כעין אלה מפגלות את הקרבן. הפעולות המאוחרות יותר, הקטרתו ואכילתו, הן בכלל תורת השלמים והן אכילת הקרבןמו.

מכאן עולה שהקרבן נעשה פגול אם בשעת עשית עבודות ההקרבה חשב לעשות שלא בזמנה את אחת מעבודות האכילה והדומה לה. "אם האכל יאכל" – כל אכילה שהיא, אם שחטו ע"מ לעשותה מחוץ לזמנה שלה, פִגל. וכן אם עשה עבודת הקרבה אחרת ע"מ לעשות את אחת מעבודות האכילה שלא בזמנה. מכאן עולה שהחטאת הפנימית מתפגלת אם טבל אצבעו בדם ע"מ לאכלה למחר, שהרי טבילת האצבע היא חלק ממלאכות ההקרבה, כלומר חלק מהמלאכות המביאות את הקרבן אל המזבח ומכשירות הקרבן. וכן בכל קרבן וקרבן – המלאכות ההכרחיות לו הן הקובעות לפִגול, אם יחשוב מחשבה מפגלת בשעת עשייתן. כמו שהמלאכות ההכרחיות לשלמים מפגלות את השלמים, כך מלאכות שהכרחיות לקרבנות אחרים מפגלות את אותם קרבנות.

גם אם התכון להקטיר את האמורים אחר זמנם – פגול הוא, הקטרת האמורים היא חלק מהאכילה[[2550]](#footnote-2550). לא רק האכילה עצמה נאסרה, אלא כל צורות האכילה. גם הקטרה היא חלק ממעשי אכילות הקרבן, שהרי את עבודות הקרבת הדם עושים כדי לאפשר את האכילה וההקטרה, ומי שמקריב כדי לאכול או להקטיר שלא כהלכה – הרי זה פגול. כי הוא לא עושה זאת כדי לקים את הקרבן כהלכתו. (במנחות יז: עוד דורשת הגמ' בדעת ר"א, שכיון שהן הבשר והן האמורים הם אכילה לצורך הענין, גם אם יחשוב לאכול את האמורים למחר יתחיב. וכיון שגם ההקטרה היא אכילה – גם היא בכזית. הגמ' תולה את דרשת ר"א בכך שלא נאמר "האכל האכל", וזה תמוה. ואמנם, למסקנת הגמ' שם דינו של ר"א הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא)

מהלשון וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא, או וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה, משמע שאלמלא כן היה מרצה. מכאן דרשו חכמים שאם הוא פסול גם ללא מחשבת הפגול, אינו פגול.

הגמ' לומדת משלמים לכל הזבחים. בשלמים מתפגל הקרבן אם עשה בו אחת ממלאכות ההכשרה ע"מ לאכול חוץ לזמנו, ואם ממילא נפסלו השלמים מטעם אחר – אינם פגול. אף כל קרבן וקרבן, אם עשה בו אחת ממלאכות ההכשר, כל קרבן ע"פ המלאכות הנחוצות בו, ע"מ לאכול חוץ לזמנו, כל אכילה ע"פ זמנה[[2551]](#footnote-2551), פִגל. ואם נפסל הקרבן, כל קרבן ע"פ מה שפוסל בו, ולא עשה את כל המכשירו כראוי, כל קרבן ע"פ המכשיר הראוי לו, אינו מתפגל. משלמים למדנו את העקרון. (וראה גם להלן זבחים מד.).

יכול לא תהא מחשבה מועלת אלא בזריקה בלבד מנין לרבות שחיטה וקבלה ת"ל ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו (פיגול הוא) ביום השלישי לא ירצה בדברים המביאין לידי אכילה הכתוב מדבר יכול שאני מרבה אף שפיכת שיריים והקטרת אימורין ת"ל ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב זריקה בכלל היתה ולמה יצתה להקיש אליה לומר לך מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה (ומכפרת) ומעכבת כפרה אף כל עבודה ומעכבת כפרה יצאו שפיכת שיריים והקטרת אימורין שאין מעכבין את הכפרה.

יכול לא תהא מחשבה מועלת אלא באכילת בשר מנין לרבות שפיכת שירים והקטרת אימורים ת"ל ואם האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחת אכילת אדם ואחת אכילת מזבח.

וכי הכל משלמים למדו אי מה שלמים שלא לשמן אין מוציא מידי פיגול אף חטאת שלא לשמה אין מוציא מידי פיגול אמר רבי יוסי ברבי חנינא אין הכל משלמים למדו הואיל וחוץ למקומו פוסל בשלמים ושלא לשמו פוסל בחטאת מה חוץ למקומו הפוסל בשלמים מוציא מידי פיגול אף שלא לשמו הפוסל בחטאת מוציאה מידי פיגול א"ר ירמיה מצדה תברא מה לחוץ למקומו הפוסל בשלמים שכן נוהג בכל הזבחים תאמר בשלא לשמו שאינו נוהג אלא בפסח וחטאת בלבד אלא מאי אית לך למימר דבר הפוסל בהן מוציאם מידי פיגול דבר המעכב בהן מביאן לידי פיגול הכא נמי דבר הפוסל בה מוציא מידי פיגול דבר המעכב בה מביאה לידי פיגול.

ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו פיגול יהיה מי שפיגולו גרם לו יצא זה שאין פיגולו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו.

א"ר אסי א"ר יוחנן מ"ט דר"א אמר קרא ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח לומר לך כשם שמחשבין באכילת אדם כך מחשבין באכילת מזבח וכשם שמחשבין מאכילת אדם לאכילת אדם ומאכילת מזבח לאכילת מזבח כך מחשבין מאכילת אדם למזבח ומאכילת מזבח לאדם מ"ט מדאפקינהו רחמנא להקטרה בלשון אכילה ורבנן האי דאפקינהו רחמנא בלשון אכילה דלא שנא כי מחשב בלשון אכילה למזבח ול"ש כי מחשב בלשון הקטרה למזבח. (מנחות יז).

זבחים יד. – ראה זבחים כח.-כט:

### דברי הימים ב לה יא, זבחים יד.

בדברי הימים מתואר הפסח שבימי יאשיהו:

וַתִּכּוֹן הָעֲבוֹדָה וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים עַל עָמְדָם וְהַלְוִיִּם עַל מַחְלְקוֹתָם כְּמִצְוַת הַמֶּלֶךְ: וַיִּשְׁחֲטוּ הַפָּסַח וַיִּזְרְקוּ הַכֹּהֲנִים מִיָּדָם וְהַלְוִיִּם מַפְשִׁיטִים.

מכאן בקש רב חסדא ללמוד שזרים יכולים להוליך, ודי בכך שהכהן יזרוק את הדם. אבל הגמ' דוחה את הדרשה הזאת ולומדת כפי שהתבאר לעיל זבחים ד. (לעיל עמ' תתקכג,י עיין שם). לקיחת הדם מן הבהמה אל המזבח היא עבודה שנעשית ע"י כהנים. גם הבאתם של האברים והקטרתם על המזבח היא תפקידם של הכהנים. שהרי זהו פשט הכתוב "וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’".

### ויקרא ד ו, יז, כה, ל, לד, זבחים יד.

#### האם טבילת האצבע היא עבודה

נאמר בפרשת חטאת הכהן המשיח: "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ". בפר העלם דבר של צבור נאמר: "וְהֵבִיא הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת". הכהן צריך להביא את הדם אל אהל מועד, לטבול את אצבעו בדם ולהזות. לעֻמת זאת בפרשת שעיר נשיא, ובפרשת כשבה ושעירה של יחיד, נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". כאן לא נאמר שהכהן צריך לטבול את אצבעו בדם אלא רק שצריך לקחת מדמה באצבעו ולתת על קרנות המזבח החיצון. הלקיחה אינה עבודה בפני עצמה אלא אמצעי לנתינת הדם על קרנות המזבח, לכן לא נאמר שם וטבל. מכאן בקשה הגמ' ללמוד שבחטאות הפנימיות טבילת האצבע היא עבודה ואם יחשוב מחשבה פוסלת בשעה שיעשנה יפסל הקרבן, אבל טבילת האצבע בחטאות החיצונות אינה אלא הכשר עבודה ואם יחשוב מחשבה פוסלת בשעה שיעשנה – לא נפסל הקרבן.

חטאות החיצונות פשיטא לא כתיב בהו וטבל אצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב ולקח ואי אתי קוף רמי להו אידיה בעי למישקל זימנא אחריתי כמאן דכתיב וטבל דמי [קמ"ל] להכי לא כתיב וטבל דמשמע הכי ומשמע הכי.

זבחים יד: - ראה יומא מב.

### ויקרא ד ו, זבחים טו.

וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

הכהן צריך אפוא להזות את הדם.

מה יהיה הדין אם בין הזאתו של הכהן לבין הגעת הדם לפרכת, נעשה הכהן בעל מום. כשהכהן עשה את מלאכתו הוא היה תמים, אבל התוצאה לא הושגה עד שנפסל. האם העבודה כשרה?

הדבר תלוי בשאלה האם עִקר תפקידו של הכהן הוא מעשה ההזאה, או שההזאה אינה אלא אמצעי לכך שהדם יגיע אל הפרכת.

ר' זירא לומד זאת מהפסוק הבא, שם נאמר "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים". לעבודה יש תפקיד. שהדם יגיע אל המזבח.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא היה מזה ונקטעה ידו של מזה עד שלא הגיע דם לאויר המזבח מהו וא"ל [פסולה מ"ט] והזה ונתן בעינן.

### ויקרא כב ב, זבחים טו:טז

#### פסולים שהקריבו

התורה אסרה על הזרים להתקרב אל הקֹדש, במקומות רבים. שלש פעמים נאמר בתורה "וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת". ונאמר:

זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אַהֲרֹן הוּא לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לִפְנֵי ה’ וְלֹא יִהְיֶה כְקֹרַח וְכַעֲדָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ בְּיַד מֹשֶׁה לו.

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם: וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת: וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם: וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא יִקְרַב אֲלֵיכֶם.

וזאת מלבד עצם העובדה שלכל אֹרך פרשיות הקרבנות נאמר "הכהן", "הכהנים" וכו'.

התורה אסרה גם על בעל מום לעבוד, אלא שהתירה לו לאכול מן הקדשים:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב: לֶחֶם אֱלֹהָיו מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן הַקֳּדָשִׁים יֹאכֵל: אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

כאן נאמר גם ולא יחלל את מקדשי, מכאן שאם עבד בעל מום במקדש, חִלל את מקדשי ה'. מכאן שהקרבן פסול.

התורה אסרה גם על אונן להקריב ולעבוד. אמנם, לכהן הגדול הותרה עבודה באנינות. נאמר על הכהן ההדיוט:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא: לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ: לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ... (אח"כ באים צוויים על הנשים שנאסרו להם).

כנגד זה נאמר על הכהן הגדול:

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’" (ואח"כ נזכרו הנשים האסורות לו).

הכהן ההדיוט מצֻוֶּה "לֹא יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ וּבִבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת: קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם", כלומר: כשימות להם מת לא יקרחו קרחה ולא יחללו. כנגד זה מצֻוֶּה הכהן הגדול "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’", כלומר: כשמת לו מת לא יֵצֵא מהמקדש, כי אם יצא – יחלל את מקדש אלהיו. עליו להשאר ולהמשיך לעבוד. מכאן עולה שדין הכהן הגדול הפוך מדינו של ההדיוט: כהן גדול – דוקא אם יצא מהמקדש יחלל את שם אלהיו. עליו להשאר במקדש ולהמשיך לעבוד. ובכך אינו מחלל את הקדשים[[2552]](#footnote-2552). וראה דברינו לעיל סנהדרין יט. וסנהדרין פד. (וכן אנו מוצאים בבני אהרן ביום השמיני "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ וְעַל כָּל הָעֵדָה יִקְצֹף וַאֲחֵיכֶם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל יִבְכּוּ אֶת הַשְּׂרֵפָה אֲשֶׁר שָׂרַף ה’: וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם וַיַּעֲשׂוּ כִּדְבַר מֹשֶׁה". כלומר: כיון שאתם משוחים[[2553]](#footnote-2553), אתם אסורים בפריעה ופרימה ויציאה מהמקדש למרות שקרוביכם מתו). מכאן מדייקת הגמ' (ד) שדוקא הכהן הגדול לא יצא מהמקדש ולא יחלל, כהן הדיוט אם נשאר במקדש והמשיך לעבוד חִלל את הקרבן. אבל ר"א ישיב על כך ויאמר שא"א לדייק כך[[2554]](#footnote-2554), כי לא נאמר כאן שהכהן הגדול אם עבד לא חִלל, נאמר כאן רק שאם יצא מן המקדש חִלל. ממילא אנו למדים שאם נשאר במקדש לא חִלל, אבל קשה לדייק מהלמוד שנלמד ממילא, כיון שעִקר החִדוש של התורה שם הוא שלא יצא הכהן הגדול מהמקדש.

למדנו שבעל מום שהקריב מחלל את הקרבן, שהרי נאמר בו:

אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

ומכאן אפשר ללמוד שאם בא לעבוד – חִלל את מקדשי ה'.

האם גם זר ואונן וטמא שעבדו פסלו את הקרבן?

כהנים טמאים נאסרו באכילת הקרבנות. הכהנים מוזהרים שלא להתקרב אל הקדשים בשעה שהם טמאים, ואם יקרבו יחללו:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

הכותרת היא "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי". והפרשה מפרטת והולכת, ממה על הכהן להנזר. מתוך הכלל אנו למדים שהכהנים הם האחראים על קדושתם של קדשי בני ישראל. הם האחראים שלא יחֻללו קדשי ישראל. כיון שהכהנים הם המקריבים – עליהם לשמור על הקדשים בקדושתם. ממילא למדנו שקרבן יהיה כשר דוקא אם יֵעשה (א) ע"י כהן וכדינו. מהפסוק הזה למדו חכמים שגם קרבן שקרב בטומאה, נאסר על הכהן לאכול ממנו. על גבי הדרשה הזאת בא לוי ודורש דרשה נוספת: למה נאמר כאן קדשי בני ישראל? הלא פשוט שמדובר על קדשים של בני ישראל. לכן דורש לוי שבני ישראל ינזרו מן הקדשים ולא יחללום. לא רק הכהנים מצֻוִּים בכך, אלא כל ישראל מצֻוִּים בשמירה על קדשיהם, ועל כך שלא יקרבו אליהם שלא כדין. אם יקרב זר אל הקדשים, מתחללים הקדשים. אמנם הצווי אמור אל הכהנים. אך משם אפשר ללמוד שהכל מצֻוִּים בכך.

אבל הדרך הפשוטה ללמוד הלכות אלה היא זה מזה. על בעל מום וטמא נאמר בפירוש שהם מחללים את הקדשים, בבעל מום בהקרבתו ובטמא באכילתו. זר ובעל מום נאסרו בהקרבת הקרבנות, מן הכלל (ב) אפשר ללמוד שכל הנאסר פוסל. הגמ' מקשה על לִמודים אלה מכך שבכל אחד מהם יש חומרה משלו, אבל הסברה נותנת שאם הקריב מי שנאסר עליו להקריב – יהיה הקרבן פסול.

רב משרשיא (ג) לומד מיושב. אם ישב הכהן עבודתו פסולה (כפי שבארנו בסנהדרין פד.), וכן גם כאן. אמנם יש הרבה מה להשיב על רב משרשיא, אבל הגמ' למדה מכך שביושב יש חומרה מצד עצמו, שהוא פסול לעדות. אמנם יש לדון האם פסול זה הוא מה"ת. שהרי ת"ח יושב, ומכאן שאינו ממש פסול. כי אילו היה דאוריתא איך הותר בת"ח? אבל מדברי רב משרשיא משמע שהוא סובר שפסול זה מה"ת (וראה שבועות ל. ובדברינו שם).

זר מנלן דתני לוי דבר אל אהרן ואל בניו לאמר וינזרו מקדשי בני ישראל וגו' בני ישראל למעוטי מאי אילימא למעוטי נשים קרבן נשים בטומאה קרב אלא למעוטי עובדי כוכבים השתא ציץ לא מרצה דאמר מר ובעובדי כוכבים בין בשוגג בין במזיד לא הורצה בטומאה קרב אלא הכי קאמר (א) וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו.

דבי רבי ישמעאל תנא אתיא בק"ו (ב) מבעל מום מה בעל מום שאוכל אם עבד חילל זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל מה לבעל מום שכן עשה בו קרב כמקריב טמא יוכיח מה לטמא שכן מטמא בעל מום יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שמוזהרין ואם עבדו חיללו אף אני אביא זר שהוא מוזהר ואם עבד חילל.

דבי רבי ישמעאל תנא אתיא בק"ו מבעל מום ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל אונן שאין אוכל אינו דין שאם עבד חילל מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין זר יוכיח מה לזר שכן אין לו תקנה בעל מום יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שהן מוזהרין ואם עבדו חיללו אף אני אביא אונן שמוזהר ואם עבד חילל.

רב משרשיא (ג) אמר אתיא ק"ו מיושב מה יושב שאוכל אם עבד חילל זר שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל מה ליושב שכן פסול לעדות מיושב ת"ח מה לשם יושב שכן פסול לעדות שם יושב לא פריך ואם ת"ל פריך אתיא מיושב ומחדא מהנך.

רב משרשיא אמר אתיא בקל וחומר מיושב ומה יושב שאוכל אם עבד חילל אונן שאינו אוכל אינו דין שאם עבד חילל מה ליושב שכן פסול לעדות מיושב תלמיד חכם מה לשם יושב שכן פסול לעדות שם יושב לא פריך ואם תימצי לומר פריך אתיא מיושב ומחדא מהנך.

אונן מנלן דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר (ד) שלא יצא חילל ... ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר מומן המקדש לא יצא אמר לך מי כתיב הא אחר שלא יצא חילל.

### דברים י ח, זבחים טז.

נאמר "בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה’ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ לַעֲמֹד לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה". לפי דרכנו למדנו שהכהן צריך לעמוד לפני ה' בשעה שהוא משרת. אבל דין זה הוא דוקא לפני ה', במקדש. לא בבמה בשעת התר במות. שם יכול העובד לשבת.

ויושב דכשר בבמה מנלן אמר קרא לעמוד לפני ה' לשרתו לפני ה' ולא לפני במה.

זבחים טז. – ראה זבחים קא

זבחים יז. – ראה לעיל סנהדרין פג: עמ' תשסט.

### במדבר יט יט, זבחים יז:

וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב.

נאמר "וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". מזה מי הנדה צריך להיות טהור. הטמא אינו יכול לטהר את הטמא, דוקא הטהור יכול לטהר אחרים, אם הוא עצמו אינו טהור, איך יטהר אחרים? אלא שהוא עצמו אינו לגמרי טהור, הרי עצם נגיעתו במי הנדה מטמאת אותו עד הערב, כפי שנאמר מיד: "וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד הָעָרֶב". מסתבר שהטהור הזה הוא מי שנמצא כבר במדרגה שאליה הוא רוצה להביא את טמא המת באמצעות הזאתו. מכאן שהוא היה טמא, ועתה משטהר יכול לטהר אחרים. מכאן למדו חכמים שטבול יום כשר לענין פרה. ונחלקו אמוראים אם דוקא טבול יום מטומאת מת (וק"ו לטומאה קלה יותר), שדוקא הוא כשר, או שגם טבול יום מטומאה המצריכה כפרה בקרבן. טומאה כזאת לא נזכרה בפרשתנו, ונחלקו האם אפשר ללמוד מפרשתנו גם לגביה.

והזה הטהור מכלל שהוא טמא לימד על טבול יום שכשר בפרה מר סבר טומאה דכל התורה כולה ומר סבר טומאה דהך פרשה.

### שמות כט ט, ל יט-כא, מ לא, ויקרא י ט, זבחים יז:-יט:

התורה מצוה שילבשו הכהנים בגדי כהֻנה, ושלא ישתו יין ושכר, ושיעבדו הכהנים במקדש, וירחצו ידיהם ורגליהם. מכאן מסתבר שאין העבודה כשרה אלא בכהן, שלבוש בבגדיו, שיהיה רחוץ ידים ורגלים ושלא יהיה שִכור. אבל הגמ' מוסיפה ולומדת זאת.

נאמר:

וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי לְקַח פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר וְאֵילִם שְׁנַיִם תְּמִימִם: וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן סֹלֶת חִטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתָם: וְנָתַתָּ אוֹתָם עַל סַל אֶחָד וְהִקְרַבְתָּ אֹתָם בַּסָּל וְאֶת הַפָּר וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִם: וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְרָחַצְתָּ אֹתָם בַּמָּיִם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַבְּגָדִים וְהִלְבַּשְׁתָּ אֶת אַהֲרֹן אֶת הַכֻּתֹּנֶת וְאֵת מְעִיל הָאֵפֹד וְאֶת הָאֵפֹד וְאֶת הַחֹשֶׁן וְאָפַדְתָּ לוֹ בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד: וְשַׂמְתָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל רֹאשׁוֹ וְנָתַתָּ אֶת נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל הַמִּצְנָפֶת: וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ: וְאֶת בָּנָיו תַּקְרִיב וְהִלְבַּשְׁתָּם כֻּתֳּנֹת: וְחָגַרְתָּ אֹתָם אַבְנֵט אַהֲרֹן וּבָנָיו וְחָבַשְׁתָּ לָהֶם מִגְבָּעֹת וְהָיְתָה לָהֶם כְּהֻנָּה לְחֻקַּת עוֹלָם וּמִלֵּאתָ יַד אַהֲרֹן וְיַד בָּנָיו.

לכאורה פשט הפסוקים אומר שע"י כל מעשי ימי המלואים, המשיחה וההלבשה, תהיה לכהנים כהֻנה לחֻקת עולם, כהֻנה שלא תבטל לעולם, להם ולבניהם אחריהם. המדרש לומד מכאן את ההפך: שאין כהֻנת הכהנים עליהם אלא בשעה שבגדיהם עליהם. ואולם אפשר לבאר את טעם הדבר: אמנם נכון שהתורה אומרת כאן שע"י כל מעשי המלואים תהיה להם כהֻנת עולם, אבל התורה אומרת כאן שמעשה המלואים יושלם בלבישת הבגדים שבהם תהיה להם כהֻנה. הפר, האילים וסל המצות אינם אלא לאותו יום, גם המשיחה היא פעולה הנעשית פעם אחת. אבל את הבגדים יש ללבוש בכל יום מחדש. וכיון שנאמר בכמה מקומות שהבגדים האלה עשויים להם כדי לשרת, משמע שהתהליך מושלם ע"י לבישת בגדיהם וזאת אינה הלבשה אחת ולתמיד, שהרי השלמת מעשה המשיחה הוא בכך שיהיו משוחים ולבושים בבגדיהם. וכיון שהבגדים מיועדים לכך שיפשטו אותם הכהנים מדי יום, יש לבאר שהם הולבשו להם בימי המלואים ע"מ שילבשום בכל יום מחדש. לכן מסברה (א) אכן אפשר ללמוד מהפסוק הזה שע"י הבגדים תהיה להם כהֻנה. כי משה מלביש את הכהנים כדי שתהיה להם כהנת עולם. כלומר: בבגדים אלה יכול הכהן לעבוד. הגמ' למדה מכאן שכאשר הכהנים אינם לובשים בגדי כהֻנה הם כזרים לענין עבודה. וכן נראה מכלל הפרשה. הפרשה אומרת שהכהנים צריכים ללבוש בגדי כהֻנה בעבודתם.

מכאן גם למדו (ו) שכל מקום שנאמר בו "אהרן הכהן" שצריך להיות בכל בגדיו, וכל מקום שנאמר בו "בני אהרן הכהנים" צריכים להיות בבגדיהם ודוקא בבגדיהם. ולא בבגדי אביהם.

ה' אומר לאהרן:

יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה.

גם כאן כתוב שזאת חקת עולם לדורותם. מכאן למדו חכמים (ב) שכל דבר שנאמר בו חקת עולם, אם שִנה בו פסל את הקרבן. שכן לא עשאו כחק.

ואת הפרשה הזאת יש לבאר. יש בפרשיה זו מבנה תחבירי שאינו רגיל בכל התורה: "יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר". על מה נאמר "ולהבדיל בין הקדש ובין החול". בפשטות, הכונה היא שאסור (ג) לשתות יין כאשר אתם באים להבדיל בין הקדש ובין החול. וכך אמנם דרש רב. אלא שעל כך קשה למה נאמר "ולהבדיל" אחרי "חקת עולם לדרתיכם". היכן מתחיל המשפט והיכן הוא נגמר? לכן דרשה הבריתא את הפסוק כאומר: זו החקה המבדילה (ד) בין הקדש ובין החול. ממילא מי ששתה יין – עבודתו חול. (ועדין צריך ביאור רב. וכיצד הוא יבאר את הפסוק "ולהורות את בני ישראל"? והגמ' אכן דוחה את הלמוד הזה בסופו של דבר).

מחוסר בגדים מנלן אמר רבי אבוה אמר רבי יוחנן ומטו בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון דאמר קרא וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם (א) בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

מנין לשתויי יין שאם עבד חילל תלמוד לומר יין ושכר אל תשת וגו' (ד) ולהבדיל בין הקודש ובין החול מחוסר בגדים ושלא רחוץ ידים ורגלים מנין תלמוד לומר חוקה חוקה לגזירה שוה.

ה"ק (ב) מנין שלא נחלקו בין מחוסר בגדים לשתויי יין ושלא רחוץ ידים ורגלים תלמוד לומר חוקה חוקה לגזירה שוה אלא להבדיל למה לי לכדרב (ג) דרב לא מוקים אמורא עליה מיומא טבא לחבריה משום שכרות.

אשכחן מחוסר בגדים שתויי יין מנלן אתיא חוקה חוקה ממחוסר בגדים.

ונתנו בני אהרן הכהן (ו) בכיהונו לימד על כהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה.

וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים וגו' (ו) הכהנים בכיהונן מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כהן גדול ועבד עבודתו פסולה.

#### קִדוש ידים ורגלים

מלבד הצוויים שהוזכרו לעיל, מצוה התורה על הכהנים גם לקדש את ידיהם ורגליהם לפני כניסתם לעבודה:

וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם: וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’: וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם.

ונאמר בהקמת המשכן:

וַיָּשֶׂם אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וַיִּתֵּן שָׁמָּה מַיִם לְרָחְצָה: וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

גם זאת חֻקת עולם האומרת שהכהנים צריכים לשרת בקדש דוקא אם רחצו ידיהם ורגליהם מן הכיור, והוא חק עולם. מכאן שגם רחיצת הידים והרגלים היא חלק מהחוק של הכשרת הכהנים לעבודה, ובלעדיה אינם כשרים לעבודה.

מכאן שכהן שלא קִדש ידיו ורגליו אינו כשר לעבודה.

מה יהיה דינו של הכהן הגדול ביום הכפורים, שצריך לקדש את ידיו ורגליו כמה פעמים במשך היום? אם לא קִדש את ידיו ורגליו בתחלת היום, פשוט שהוא לא יותר קל מכל כהן וכהן. אבל מה יהיה דינו אם כבר קִדש באותו יום, אלא שלא קדש באחד הקדושים הנוספים שהוא חיב בהם במשך הים? את ההלכה הזאת אי אפשר ללמוד זאת מהפסוקים דלעיל. לכן אומר המדרש שחסר עבודה אבל עבודתו אינה פסולה, שהרי הוא מקודש. הפסוקים אינם מבחינים בין אהרן לבין בניו. נאמר כאן "וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם...וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם". "וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם". מכאן משמע שעִקר הצווי הוא רחצה לשם שירות. אין כאן הבדל בין אהרן לבין בניו. כֻלם נמנים כאחד. גם אהרן, שצריך לקדש ידיו ורגליו עשר פעמים ביום הכפורים, אינו נפסל אלא אם לא קִדש כלל. אם לא קִדש כלל – לא הוכשר לעבודה. אך אם קִדש – הוכשר.

מתי צריך הכהן לקדש את ידיו ורגליו? נאמר כאן "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’". הכהנים צריכים לקדש ידיהם ורגליהם בבואם ובגשתם לשרת ולהקטיר. הקִדוש מעכב לכל עבודה שהיא שירות והקטרה. גם הקטרה, אע"פ שאינה מעכבת את כשרות הקרבן[[2555]](#footnote-2555), צריכה קדוש ידים ורגלים. אבל הקִדוש הוא דוקא "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד". מכאן נחלקו התנאים. יש מי שאומר שהכהנים מקדשים ידים ורגלים בבואם למקדש, וכל עוד לא יצאו מהמקדש, אפילו לעשרה ימים, אינם צריכים לקדש שוב. ויש מי שאומר שעִקר הפסוק הוא בגשתם אל המזבח לשרת, וכל יום הוא גישה חדשה. ומ"בבואם" אין אנו למדים אלא שהעושה כמה עבודות ביום אחד אינו צריך לקדש ידיו ורגליו לכל גישה וגישה. אבל ודאי שכל יום הוא גישה חדשה.[[2556]](#footnote-2556) נמצא שהכהן הגדול שעבד ביוה"כ ולא קִדש ידיו ורגליו בין בגד לבגד, אין עבודתו נפסלת, שהרי ידיו ורגליו מקֻדשות משחרית. וכפי שבארנו לעיל. לכתחילה הוא צריך לקדש ידיו ורגליו סמוך לגישתו לעבודה, ודוקא סמוך אליה (כי מצד עצמו הקִדוש אינו נחוץ). אין כאן ביאה חדשה אל הקדש. קִדוש הידים והרגלים בבואם אל אהל מועד, משאיר את ידיהם ורגליהם של הכהנים מקודשות כל עוד הם שם.

עוד דרש מכאן ר' יוסי בר' חנינא שצריך שיהיה במים לפחות כדי לקדש ארבעה כהנים, משה ואהרן ובניו. (ומסתבר שמעוט בנים שנים).

עוד דורש מכאן רבינא שצריך לקדש ידים ורגלים בעמידה, שהרי נאמר כאן שֵרות: "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’". וכן הכהן הגדול ביוה"כ מקדש אחרי שכבר לבש את בגדיו, כי הקִדוש עצמו הוא שֵרות. אמנם הדרשה קצת קשה, כי לא נאמר כאן שקִדוש הידים והרגלים הוא עצמו שֵרות, אלא שהכהן מקדש לשם שֵרות.

מ"מ ברור מכאן שאין הכהן צריך לקדש אלא לשם שֵרות.

ומ"מ כשהוא בא לשרת – כל שֵרות צריך קדוש. אפילו שֵרות שאינו מעכב את הכפרה. שהרי נאמר כאן להקטיר.

אמר חזקיה אמר קרא והיתה להם חק עולם לו ולזרעו לדורותם דבר המעכב בזרעו מעכב בו דבר שאינו מעכב בזרעו אין מעכב בו רבי יונתן אמר מהכא ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו דבר המעכב בבניו מעכב בו דבר שאינו מעכב בבניו אין מעכב בו.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו אין מקדשין בו שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו.

אמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא.

מאי טעמא דרבי דכתיב בגשתם מ"ט דרבי אלעזר בר"ש דכתיב בבואם ואידך נמי הא כתיב בבואם אי כתיב בגשתם ולא כתיב בבואם הוה אמינא על כל גישה וגישה כתב רחמנא בבואם ואידך נמי הא כתיב בגשתם אי כתיב בבואם ולא כתיב בגשתם הוה אמינא אפילו אביאה ריקנית אביאה ריקנית הא כתיב לשרת אלא בגשתם מיבעי ליה לכדרב אחא בר יעקב דאמר רב אחא בר יעקב הכל מודים בקידוש שני כשהוא לבוש מקדש דאמר קרא או בגשתם מי שאינו מחוסר אלא גישה בלבד יצא זה שמחוסר לבישה וגישה להקטיר אשה למה לי מהו דתימא הני מילי עבודה דמעכבא כפרה אבל עבודה דלא מעכבא כפרה לא קמ"ל.

### במדבר טו לט, דברים כב יב, זבחים יח:

#### איזה בגד חיב בציצת

התורה אומרת: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה’ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם". צריך לעשות ציצת על כנפי הבגד הנראה, כדי שיראה אותם ויזכור את המצוות. לא נאמר כאן כמה כנפות יש לאותו בגד. אבל בספר דברים נאמר: "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ".

האם דוקא בגד שיש לו ארבע כנפות חיב בציצת? לא בהכרח, עִקר החיוב הוא על הבגד המשמש לכִסוי. "אשר תכסה בה", אמנם אין לפחות מארבע, משום שאם אין ארבע אינו יכול לעשות ארבעה גדילים ונמצא שלא יצא ידי חובה, אבל החִדוש של התורה הוא לא הארבע אלא הכסוי. נמצא שגם אם יש בו יותר כנפות, וגם אם הוא עִוֵּר ואינו רואה, הואיל והוא מתכסה בו מפני אחרים, הרי הוא בכלל כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ. ואם יש בו יותר מארבע כנפות. צותה אותו התורה לעשות בארבע מכנפותיו ציצת. אמנם אם אינו נראה כלל, על זה לא נאמר וראיתם אתו, והוא פטור.

על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש או אינו אלא ארבע ולא חמש כשהוא אומר אשר תכסה בה הרי בעלת חמש אמור הא מה אני מקיים ארבע ארבע ולא שלש ומה ראית לרבות בעלת חמש ולהוציא בעלת שלש מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע ומוציא אני בעלת שלש שאין בכלל שלש ארבע.

על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש ארבע ולא חמש.

וראיתם אותו פרט לכסות לילה או אינו אלא פרט לכסות סומא כשהוא אומר אשר תכסה בה הרי כסות סומא אמור הא מה אני מקיים וראיתם אותו פרט לכסות לילה ומה ראית לרבות כסות סומא ולהוציא כסות לילה מרבה אני כסות סומא שישנה בראיה אצל אחרים ומוציא אני כסות לילה שאינה בראיה אצל אחרים.

### ויקרא ו ג, טז ד, זבחים יח:

#### בגדי הכהֻנה

בגדי הכהֻנה מפורטים היטב בפרשת תצוה. שם נאמר ממה הם עשויים. ובפשטות, נאמר שם שבגדי הכהן ההדיוט עשויים שש (וראה יומא עא:).

בספר ויקרא מוזכרים בגדי הכהֻנה בשני הקשרים. בפרשת תרומת הדשן נאמר:

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ.

ובעבודת הכהן ביום הכפורים נאמר:

בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם.

כאן לא נאמר שש, אבל נאמר בד.

מהו בד? בפשטות, בד הוא שם החֹמר שממנו עשויים הבגדים. ויש מקום לומר שהוא שש.

כך אכן דורש המדרש[[2557]](#footnote-2557). הוא מזהה את הבד. ואומר שהוא האריג הנקרא בוץ בלשון חכמים. ולכן צריך לעשות בגדי כהנה דוקא מהאריג הזה.

האמוראים דורשים שהוא נקרא בד משום שהוא עולה מהקרקע בד בבד. אבל נראה שזו אסמכתא. עִקרו של הלמוד הוא מכך שזהו המין ששמו בד.

המדרש דורש כאן עוד כמה דרשות. חלקן נלמדו גם ממקורות אחרים (וראה למשל יומא עא:). רב יוסף מבאר שהמדרש לא לומד זאת מהפסוק אלא אומר שכך היא ההלכה.

נאמר כאן: "וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ". מכאן למד המדרש שהבגדים צריכים להיות על הבשר, ואין ללבוש בגד נוסף בין בשרו לבגדיו.

בד שיהיו של בוץ בד שיהו חדשים בד שיהו שזורים בד שיהו חוטן כפול ששה בד שלא ילבש של חול עמהן.

ממאי דהאי בד כתנא הוא אמר רבי יוסף ברבי חנינא דבר העולה מן הקרקע בד בבד.

ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו.

### ויקרא יב ח, זבחים יט:

נאמר על היולדת: "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה: וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה וְלָקְחָה שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהֵרָה". תהליך הטהרה נשלם בהקרבת הקרבן. עד אז עדיין אינה לגמרי טהורה. גם על המצורע נאמר "וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר". מכאן שתהליך הטהרה של מחוסרי הכפרה אינו נשלם אלא בהקרבת קרבנותיהם ועד אז חלים עליהם האִסורים שחלו עליהם בטומאתם. רק כשיכפר עליהם הכהן – יטהרו.

וראה סנהדרין פג.-פד.

וכפר עליה הכהן וטהרה טהרה מכלל שהיא טמאה.

### שמות ל י-כא, מ ל-לב, זבחים כא:כב.

#### קדוש ידים ורגלים מכלי נוסף

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁמָּה מָיִם: וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’: וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם.

ובהקמת המשכן נאמר:

וַיָּשֶׂם אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וַיִּתֵּן שָׁמָּה מַיִם לְרָחְצָה: וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

רחיצת הידים והרגלים צריכה, כאמור כאן, להיות מהכיור. שנאמר "וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ". נשאלת השאלה האם דוקא ממנו או אפילו בתוכו, והשאלה הזאת נותרה ללא תשובה.

עוד שאלה שיש לשאול היא האם הרחצה חיבת להיות דוקא ישר מהכיור, או שאפשר גם לרחוץ ממי הכיור ע"י כלי שבו יקחו מים מהכיור וישפכו על ידיהם ורגליהם. האם העִקר הוא הכיור, או עצם הרחיצה? האם הרחיצה היא עבודה מעבודות המשכן וצריכה להעשות דוקא בכלי המיועד, או שהרחיצה אינה אלא הכשר מצוה? הגמ' משיבה שהעִקר הוא עצם הרחיצה במימיו של הכיור. כך עולה מלשון התורה שהדגישה את הרחיצה עצמה. לכן כשרה גם רחיצה מהכיור דרך כלי נוסף, בתנאי שהוא מקודש כמו הכיור, ויכול להחשב אחד מכליו של הכיור.

אם מדובר על כלי שרת, שהוא מקודש כמו הכיור עצמו, הרי שלקיחה מן הכיור בכלי קטן היא דרך הרחיצה הרגילה. ולכן הדבר כלול בכלל "וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ". זו הדרך לרחוץ במים מן הכיור.

כיון שרוחצים דוקא בכלי מקודש, רוחצים דוקא בכלי שתוכו מקודש. בכלי שנעשה לשם תוכו. שהרי כנו של הכיור עומד בפני עצמו וודאי שאין לקדש בו. שהרי נאמר "וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת .. וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ...". בפסוק משמע שהכיור כיור והכן כן. הכן אינו מיועד לרחיצה שהרי לא נעשה לצורך תוכו. ק"ו לכלי אחר שלא נעשה לצורך תוכו.

כך נראה לבאר את המדרש לפי רש"י ותוס' שמפרשים שהרחיצה האמורה כאן היא לקיחת מים מן הכיור בכלי נוסף. נראה שהרמב"ם מפרש שמדובר על כלי נוסף העומד בפני עצמו. לפי זה נראה שצריך לבאר כך:

בשתי הפרשיות נאמר בתחלה "וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מִמֶּנּוּ", "וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו". כלומר: הפרשיות מלמדות למה צריך כיור, צריך כיור כדי לקדש ידים ורגלים. שתי הפרשיות ממשיכות ועונות על השאלה המתבקשת הבאה: למה צריך לקדש ידים ורגלים. הפרשיות משיבות שיש מצוה מיוחדת לקדש ידים ורגלים: "וְרָחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמֻתוּ וְהָיְתָה לָהֶם חָק עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם", "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". מהו העִקר במצוות אלה? האם העִקר הוא מצות הקִדוש, וכדי שאפשר יהיה לקימה צותה התורה לעשות כיור, או שהעִקר הוא הכיור, והקִדוש טפל לו? הפסוק האחרון בכל פרשיה מלמד שהרחיצה היא העִקר. כדי שיוכלו לרחוץ, יש לעשות כיור. כיון שכך נשאלת השאלה האם הרחיצה כשרה דוקא מן הכיור. הפסוק האחרון בכל פרשיה לא מזכיר את הכיור אלא רק את הרחצה. העִקר הוא הרחצה. הכיור הוא אמצעי. אבל כאמור בשתי הפרשיות נאמר "ממנו". מכאן דרשו חכמים שממנו ומהדומה לו, דהיינו מכל כלי שנמשח והוא מקודש. תפקיד המצוה הזאת הוא לקדש את הכהן במים הבאים מקדושת כלי שרת. כל כלי מקודש הוא כמו הכיור.

הפרשיה פותחת בפסוק וְעָשִׂיתָ כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְכַנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרָחְצָה וְנָתַתָּ אֹתוֹ... נאמר "ונתת אותו", ולא ונתת אותם. לכל אחד מהם יש תפקיד משלו. הכיור הוא לרחצה, כנו אינו אלא כן. הוא לא משמש לרחצה כי אינו עשוי לתוכו.

איבעיא להו מהו לקדש ידיו [ורגליו] בכיור ממנו אמר רחמנא ולא בתוכו או דלמא אפילו בתוכו.

והא ממנו אמר רחמנא ירחצו לרבות כלי שרת.

ממנו למעוטי כלי חול אי הכי כלי שרת נמי הא רבי רחמנא ירחצו ומה ראית זה טעון משיחה כמוהו וזה אין טעון משיחה כמוהו.

ר' יהודה אומר יכול יהא כנו מקדש כדרך שהכיור מקדש תלמוד לומר ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לנחשת הקשתיו ולא לדבר אחר.

### ויקרא א יג, זבחים כב.

#### רחיצה במים

התורה מצוה לרחוץ את אברי העולה במים:

וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

גם בחטאת, מצוה התורה לרחוץ במים את הכלים שבִשלו בהם את החטאת:

וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם.

כן אנו מוצאים לגבי טהרות:

וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

בכל המקרים האלה נאמר מים, ויש לשאול האם הלכות אלה נוהגות דוקא במים, או גם במשקה אחר.

יש להבחין בין שלשת הפסוקים האלה, הן מצד התֹכן האמור בהם והן מצד מבנה הפסוק ונסוחו.

מצד מבנה הפסוק, בשני הפסוקים הראשונים שהבאנו כאן, אפשר היה לנסח את המשפט גם בלי המלה "במים". ומסתבר שהתורה הוסיפה וכתבה את המלה "במים" כדי ללמד שהדין האמור נוהג דוקא במים, או הדומה להם. בפסוק השלישי המלה מים היא חלק מהפסוק, לכן אין מקום ללמוד כמו שלמדנו על שני הפסוקים הראשונים.

מבחינת התֹכן, שני הפסוקים הראשונים עוסקים ברחיצה, לכן נראה שאפשר לדמות לכאן רק משקה שדרך העולם להשתמש בו לרחיצה. בפסוק השלישי מדובר על משקה שדרך העולם לתתו על זרע, לכן נראה לרבות כל מה שדרכו להנתן על זרע.

וכך אמנם דרשו חכמים.

מכאן למדו חכמינו בפשיטות שכל מי שהתורה אומרת עליו שירחץ במים, צריך לרחוץ דוקא במים ובכל מה שנקרא מים. לא במשקה אחר שאינו משמש לרחיצה ואינו כמים.

והקרב ירחץ והכרעים ירחץ אפי' נתערבו קרבי עולה בקרבי עולה או בקרבי תמורה יכול אפילו נתערב בפסולין ת"ל והקריב אוציא את שנתערב בפסולין ולא אוציא את שנתערב בקדשי קדשים ובקדשים קלים ת"ל וקרבו ירחץ יכול מה רחיצה אמורה להלן בארבעים סאה אף כאן בארבעים סאה, תלמוד לומר במים במי' כל שהן, במים ולא ביין במים ולא במזג במים להכשיר את כל המים קל וחומר למי הכיור. (תו"כ).

ומורק ושוטף יכול מה שטיפה האמורה להלן בארבעים סאה אף כאן בארבעים סאה תלמוד לומר במים, במים כל שהן במים ולא ביין במים ולא במזוג, במים להכשיר את כל המים קל וחומר למימי הכיור. (תו"כ).

אין לי אלא מים מנין הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב תלמוד לומר וכל משקה, אי כל משקה יכול מי תותים או מי פירות או מי רימונים ושאר כל מיני פירות תלמוד לומר מים, מה מים מיוחדים שאין להם שם לווי אף אני מרבה הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב שאין להם שם לווי ומוציא מי תותים ומי רימונים ושאר כל מיני פירות שיש להם שם לווי. (תו"כ).

מים שאין להם שם לווי יצאו מי כיור שיש להם שם לווי.[[2558]](#footnote-2558)

### יחזקאל מד ט, זבחים יח: כב:

#### כהן שנפסל מחמת מעשיו

יחזקאל מנבא על המקדש לעתיד לבא. כחלק מנבואתו הוא אומר שמי שעבד ע"ז לא יוכל לכהן במקדש כשיבנה:

וַיֹּאמֶר אֵלַי ה’ בֶּן אָדָם שִׂים לִבְּךָ וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי מְדַבֵּר אֹתָךְ לְכָל חֻקּוֹת בֵּית ה’ וּלְכָל תּוֹרֹתָו וְשַׂמְתָּ לִבְּךָ לִמְבוֹא הַבַּיִת בְּכֹל מוֹצָאֵי הַמִּקְדָּשׁ: וְאָמַרְתָּ אֶל מֶרִי אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה’ ה’ רַב לָכֶם מִכָּל תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל: בַּהֲבִיאֲכֶם בְּנֵי נֵכָר עַרְלֵי לֵב וְעַרְלֵי בָשָׂר לִהְיוֹת בְּמִקְדָּשִׁי לְחַלְּלוֹ אֶת בֵּיתִי בְּהַקְרִיבְכֶם אֶת לַחְמִי חֵלֶב וָדָם וַיָּפֵרוּ אֶת בְּרִיתִי אֶל כָּל תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם: וְלֹא שְׁמַרְתֶּם מִשְׁמֶרֶת קָדָשָׁי וַתְּשִׂימוּן לְשֹׁמְרֵי מִשְׁמַרְתִּי בְּמִקְדָּשִׁי לָכֶם: כֹּה אָמַר ה’ ה’ כָּל בֶּן נֵכָר עֶרֶל לֵב וְעֶרֶל בָּשָׂר לֹא יָבוֹא אֶל מִקְדָּשִׁי לְכָל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אִם הַלְוִיִּם אֲשֶׁר רָחֲקוּ מֵעָלַי בִּתְעוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר תָּעוּ מֵעָלַי אַחֲרֵי גִּלּוּלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ עֲוֹנָם: וְהָיוּ בְמִקְדָּשִׁי מְשָׁרְתִים פְּקֻדּוֹת אֶל שַׁעֲרֵי הַבַּיִת וּמְשָׁרְתִים אֶת הַבָּיִת הֵמָּה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַזֶּבַח לָעָם וְהֵמָּה יַעַמְדוּ לִפְנֵיהֶם לְשָׁרְתָם? יַעַן אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבֵית יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל עָוֹן עַל כֵּן נָשָׂאתִי יָדִי עֲלֵיהֶם נְאֻם ה’ ה’ וְנָשְׂאוּ עֲוֹנָם: וְלֹא יִגְּשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי וְלָגֶשֶׁת עַל כָּל קָדָשַׁי אֶל קָדְשֵׁי הַקְּדָשִׁים וְנָשְׂאוּ כְּלִמָּתָם וְתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ: וְנָתַתִּי אוֹתָם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבָּיִת לְכֹל עֲבֹדָתוֹ וּלְכֹל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה בּוֹ: פ וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי בִּתְעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעָלַי הֵמָּה יִקְרְבוּ אֵלַי לְשָׁרְתֵנִי וְעָמְדוּ לְפָנַי לְהַקְרִיב לִי חֵלֶב וָדָם נְאֻם ה’ ה’: הֵמָּה יָבֹאוּ אֶל מִקְדָּשִׁי וְהֵמָּה יִקְרְבוּ אֶל שֻׁלְחָנִי לְשָׁרְתֵנִי וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי...

יחזקאל כועס על בני הנכר שבאו אל מקדש ה', ואומר שהם לא יוכלו לעבוד במקדש שיבנה. ההקשר מלמד שאותם בני נכר אינם ממש בני נכר, אלא ערלי לב וערלי בשר. גם מי שאינו אלא ערל לב נכלל כאן בכלל בן נכר ונאסר לעבוד. רק אלה ששמרו את משמרת מקדשי, רק הם יעבדו. לא אלה שרחקו מעל ה'. מכאן שהן ערלי לב והן ערלי בשר נאסרו במקדש. בואם אל המקדש מחלל אותו, כאמור כאן. (וראה גם מנחות קט.).[[2559]](#footnote-2559)

מכאן אפשר ללמוד גם לתורה. אפשר ללמוד מכאן על מי אמורים דברי התורה "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ: תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בּוֹ: בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ: כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עָרֵל לֹא יֹאכַל בּוֹ: תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרָח וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם". גם שם יש לפרש שאותו בן נכר אינו בהכרח מי שנולד לעם נכרי, שהרי גר וערל נזכרו להלן. בן הנכר כאן כולל לא רק בני נכר ממש, אלא גם בני ישראל שנהגו כבני נכר. גם הם בכלל הזה. שהרי גם הם נוהגים כנכרים לעמם, והיאך יבדילו את בתיהם[[2560]](#footnote-2560) לאמר ישראל אנו. וכן דרשו גם במכילתות.

בן נכר יכול בן נכר ממש תלמוד לומר ערל לב אם כן מה תלמוד לומר בן נכר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ואין לי אלא ערל לב ערל בשר מנין תלמוד לומר וערל בשר.

### שמות יב ד, זבחים כג. פסחים סא. עח:

התורה מצוה על קרבן פסח:

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה.

הפסח צריך להיות לקוח מראש למכסת נפשות. זהו קרבן שמלכתחילה הוקדש כדי שיאכלו ממנו אותם אנשים, ולא רק כדי שיקרב. והכפילות: "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה", מלמדת שהדבר מעכב. אם לא נשחט לשם מנוייו אין בו טעם והוא פסול.

יתר על כן: מכך שנאמר "איש לפי אכלו" דרשו שדוקא מי שיכול לאכול יכול להיות מנוי ודוקא לו שוחטים.

במכסת נפשות מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנוייו שחטו שלא למנוייו יכול יהא כעובר על המצוה תלמוד לומר תכוסו הכתוב שנה עליו לעכב.

### שמות כח לח, ויקרא ז יח, יט ז, זבחים כג: מנחות כה.

נאמר בפרשית תורת השלמים:

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

וכן נאמר:

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

בשני המקומות נאמר "ואם האכל יאכל... ביום השלישי". האכילה ביום השלישי עושה את הקרבן פִגול, ואז לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה. וכבר הזכרנו לעיל שכיון שהקרבן כבר מתחִלתו לא מרצה, ברור שאין הכונה שאכילתו לבסוף ביום השלישי פסלה אותו למפרע, אם ביום הקרבתו הוקרב כראוי, למה תתבטל הרצאתו אם ביום השלישי נאכל בשרו? בעל כרחנו עלינו לבאר שהפרשיה עוסקת בקרבן שכבר מלכתחילה הוקרב ע"מ לאכול שלא בזמנו.

על הציץ נאמר:

וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה’: וְשַׂמְתָּ אֹתוֹ עַל פְּתִיל תְּכֵלֶת וְהָיָה עַל הַמִּצְנָפֶת אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּצְנֶפֶת יִהְיֶה: וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’.

אהרן נושא את עוון הקדשים לרצון לבני ישראל. משמע שאע"פ שהקדשים הוקרבו בחטא, ע"י הציץ יהיה להם לרצון. אם כך מדוע הפגול לא יחשב והנותר לא ירצה? הלא יש ציץ הנושא את עוון הקדשים? מכאן שהציץ אינו מרצה על העוונות האלה, ואע"פ שיש ציץ, התורה העידה שעל הפגול הציץ אינו מרצה.[[2561]](#footnote-2561)

גם על בעל מום נאמר:

כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

בעל המום לא יהיה לרצון, מכאן שגם עליו אין הציץ מרצה.

עוד דורש אביי שהציץ אינו מרצה על היוצא כי נאמר בו לפני ה'. הוא מרצה על הקדשים שלפני ה'. אמנם עדין קשה כי אם כך למה לא ירצה על קֹדש שיצא וחזר.

על הציץ נאמר "וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". מכאן דרש רב אשי שאהרן נושא דוקא את עוון הקדשים, כלומר פסול שנפסלו הקדשים עצמם, ולא על פסול בעבודה שבו הכהנים הם שלא עבדו כראוי.

לא נותר אפוא אלא עוון טומאה. עוון טומאה הוא קל מיתר העוונות. טומאה הותרה בקרבנות צבור, אע"פ שהקרבן צריך להיות טהור, בצבור אפשר לסמוך על הציץ.

ונשא אהרן את עון הקדשי' וכי איזהו עון נושא אם עון פיגול הרי כבר נאמר לא יחשב אם עון נותר הרי כבר נאמר לא ירצה הא אינו נושא אלא עון טומאה שהותרה מכללה בצבור.

מתקיף לה רבי זירא אימא עון יוצא שהותר מכללו בבמה אמר ליה אביי אמר קרא לרצון להם לפני ה' עון דלפני ה' אין עון דיוצא לא מתקיף לה רבי אילעא אימא עון שמאל שהותר מכללו ביום הכפורים אמר ליה אביי אמר קרא עון עון שהיה בו ודחיתיו לאפוקי יוה"כ דהכשירו בשמאל הוא רב אשי אמר עון הקדשים ולא עון המקדישין אמר ליה רב סימא בריה דרב אידי לרב אשי ואמרי לה רב סימא בריה דרב אשי לרב אשי ואימא עון בעל מום שהותר מכללו בעופות דאמר מר תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות אמר ליה עליך אמר קרא לא ירצה כי לא לרצון יהיה לכם.

זבחים כג: - ראה סנהדרין פד.

### ויקרא ד כה,ל, זבחים כד.:

#### באיזו אצבע מזה הכהן

יש כמה מתנות דם שנאמר שהכהן מזה בהן באצבע. המפורטת ביותר מביניהן היא ההזאה של המצורע:

וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם.

בפרשת המצורע התורה מפרטת מאד. משום ששם הדבר טעון פירוט. כיון שטיהור המצורע מצריך שתי ידים, אומרת התורה בפירוש שהכהן יוצק שמן אל כפו השמאלית[[2562]](#footnote-2562) ומזה באצבעו הימנית. ומ"מ ממילא למדנו שההזאה נעשית באצבע ימין.

ארבע פעמים מודגש כאן שהכהן נותן על כפו השמאלית, וממנה הוא מזה. על בהונות המצורע. מדוע הכהן נותן דוקא על כפו השמאלית? משום שבאצבעו הימנית הוא מזה, ולכן הוא צריך לתת את השמן על כפו השמאלית.

ממילא למדנו שהזאה צריכה להיות דוקא באצבעו הימנית.

וכאמור, לכן במקרה הזה הוא צריך לתת את השמן על כפו השמאלית דוקא. דוקא כאן, משום שידו הימנית עסוקה בהזאה. מכאן אפשר ללמוד שבד"כ בתורה כף היא לא שמאלית. דוקא כאן, שהכהן צריך להזות באצבעו הימנית, נאמר שיצוק על כפו השמאלית. בד"כ לא. ואדרבה, משמע מכאן שהעבודה נעשית דוקא בידו הימנית. מכאן שסתם עבודה היא בידו הימנית. (אבל יש מי שלא למד מכאן, כי כאן לא באה התורה ללמד אלא שבמצורע (יא) יעשה דוקא בשמאל).

מעתה, נלמד (א) גם אל המקומות הפחות מפורטים, שבהם אין צֹרך לפרט. נאמר בחטאת:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

ולהלן:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

כאן הכהן עובד ביד אחת בלבד, לכן התורה לא פרטה ולא כתבה באיזו אצבע הוא עושה את עבודתו. התורה אמרה כאן שבאצבעו לוקח הכהן מדם החטאת ונותן על קרנות המזבח. כאן אין צֹרך להשתמש אלא ביד אחת ולכן לא נאמר אלא אצבע, אבל מן הסתם היא דוקא הימנית, שהרי (א) אין סִבה להבדיל בין האמור כאן לבין האמור בפרשת המצורע.

נחלקו התנאים עד כמה אפשר להרחיב את הכלל הזה, שהעבודה נעשית בימין. התורה לא כתבה שהעבודה נעשית בימין אלא במקום שבו יש צֹרך לפרט. ממילא למדנו שהעבודה נעשית בימין. האם כל עבודה נעשית דוקא בימין?

מהפסוק "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה" משמע שטבילת האצבע והנתינה על קרן המזבח הן מעשה אחד. כך נראה פשוטו של מקרא. הכהן לוקח את הדם באצבעו (ב) ומיד, מאותה אצבע, נותן על קרנות המזבח. לפי פשוטו של מקרא אי אפשר לומר שיקח באצבע אחת ויתן באצבע אחרת, מעשה אחד הוא. וכיון (א) שלמדנו ממצורע שהעבודה נעשית בימין, הרי שגם כאן העבודה נעשית בימין.

אבל ר"ש חולק ואומר שאי אפשר ללמוד משם. נאמר כאן "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", וכן "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". עִקר מטרתו של הפסוק הזה הוא ללמד על הנתינה על קרנות המזבח, שצריכה להיות באצבעו. נכון שמדובר כאן על לקיחה באצבע ימין, אבל הנושא (ו) של הפסוק הזה הוא דוקא הנתינה על הקרנות, והיא אשר צריכה להֵעשות בימינו. לדעת ר"ש הלקיחה אינה אלא צֹרך הנתינה. מכאן למד ר"ש (ד) שדוקא הנתינה צריכה להיות דוקא בימינו של הכהן.

מה יהיה דינה של קבלת הדם מצואר הבהמה? לקיחת הדם באצבע דומה לקבלת הדם, שהרי מטרתה לקחת את הדם ולהכין אותו להבאה למזבח, (ג) מכאן למדו חכמים שגם קבלת הדם נעשית דוקא בימין. אבל ר"ש שחלק על חכמים לענין טבילת האצבע חולק גם כאן, ואומר שהלקיחה מצואר הבהמה, כיון שהיא נעשית בכלי, (ה) ממילא אינה נעשית באצבעו של הכהן, ולכן אפשר שאינה בימינו. גם אם נבאר שהנתינה על קרנות המזבח היא דוקא בימינו.

וכך מבאר רבא. רבא מבאר שר"ש מודה שטבילת האצבע בדם אכן תֵעשה באצבע ימין כפי שבארנו לעיל, משום שטבילת האצבע והנתינה הן מעשה אחד. אבל אי אפשר ללמוד מכאן לקבלת הדם מצואר הבהמה. קבלת הדם מצואר הבהמה ממילא (ה) לא נעשית באצבע אלא בכלי, ולכן אפשר שאינה בימין.

ראב"ש (ז) אומר שיש לקרוא את הפסוק כלשונו. במקום שבו נאמר "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ" הרי שדוקא הלקיחה צריכה להיות באצבעו הימנית, ולא הנתינה. נכון שהפסוק בשלמותו הוא "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", ואפשר לראות שהלקיחה אינה אלא אמצעי לנתינה, אבל בסופו של דבר לא נאמרה אצבע אלא על הלקיחה עצמה, ולכן רק היא צריכה להיות בימינו, ולא הנתינה. ואולם, במקום שבו נאמר שהנתינה צריכה להיות באצבעו, יש לעשותה דוקא בימינו, דהיינו בקרבנות ימי המלואים, שם נאמר: "וְלָקַחְתָּ מִדַּם הַפָּר וְנָתַתָּה עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶצְבָּעֶךָ וְאֶת כָּל הַדָּם תִּשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ".

רבב"ח דורש (ט) שבכל עבודה שנאמר בה בפירוש שהכהן עושה אותה – יעשנה בימין דוקא. וכן במקום שנאמר בו אצבע, כאמור לעיל, וכפי שאנו לומדים מהאמור בטהרת המצורע, ששם נאמר הכהן באצבעו הימנית. אבל יש אומרים (י) שהמלה כהן לא באה אלא ללמד את משמעותה הפשוטה: שצריך דוקא כהן ודוקא בכהונו.

במצורע נאמר "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית", מכאן דרש רבא (ח) שסתם אזן, סתם יד וסתם רגל הן ימניות. לכן רציעה דוקא בימין, קמיצה דוקא בימין וחליצה דווקא בימין.

ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו (א) ויליף ממצורע דכתי' וטבל הכהן את אצבעו הימנית.

אמר רבי זירא דאמר קרא ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה כף זה איני יודע מהו כשהוא אומר ולקח הכהן מלוג השמן ויצק על כף הכהן השמאלית כאן שמאלית הא כל מקום שנאמר כף אינו אלא ימין והא מיבעי ליה לגופיה שמאלית אחרינא כתיב ואימא אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות שמאלית אחרינא כתיב כאן שמאלית ואין אחר שמאלית ואימא אדרבה מה כאן שמאלית אף בעלמא נמי שמאלית ארבעה שמאלית כתיבי תרי בעני ותרי בעשיר. (מנחות ט:).

שמאלית (יא) למאי אתא אמר רב שישא בריה דרב אידי ליפסול ימין דכהן במצורע שלא תאמר ומה במקום שלא נתרבתה שמאל נתרבתה ימין במקום שנתרבתה שמאל אינו דין שנתרבתה ימין.

(ב) באצבע ולקח מלמד (ג) שלא תהא קבלה אלא בימין באצבע ונתן מלמד שלא תהא נתינה אלא בימין אמר ר"ש וכי נאמרה יד בקבלה אלא (ד) באצבעו ונתן שלא תהא נתינה אלא בימין הואיל ולא נאמרה יד בקבלה קיבל בשמאל כשר.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר (ז) כל מקום שנאמר אצבע בקבלה שינה בקבלה פסול בנתינה כשר וכל מקום שנאמר אצבע בנתינה שינה בנתינה פסול בקבלה כשר.

אלא אמר רבא לעולם אית ליה ג"ש והכי קאמר וכי נאמרה יד בקבלה הואיל ולא נאמר' יד בקבלה אלא אצבע (ה) ואי אפשר לקבלה באצבע קיבל בשמאל כשר.

אמר אביי (ו) במקרא נדרש לפניו ולאחריו קמיפלגי.

אמר רבא (ח) יד יד לקמיצה רגל רגל לחליצה אזן אזן לרציעה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן (ט) כל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינה אלא ימין.

אצבע לא בעיא כהונה כהונה בעיא אצבע ואלא כהן למה לי (י) בכיהונן.

זבחים כה. – ראה לעיל זבחים יא.

### ויקרא ד ה-ז, זבחים כה. יומא מח.

#### קבלת הדם

בכל הקרבנות אומרת התורה שצריך להביא את דם הקרבן אל מקום זריקתו. כך הוא למשל בעולה:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

כך הוא גם בשלמים:

וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

ואולם, בחטאת לא נאמר שצריך להביא את הדם, אלא שצריך להביא מהדם. כך למשל נאמר בפר הכהן המשיח:

וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

על כל הקרבנות נאמר שהכהן שוחט את הקרבן ולוקח את הדם, משמע בפשיטות (א) שהכוונה היא לדם השחיטה. הכהן לוקח את דם השחיטה אל המזבח.

ואולם, על החטאת לא נאמר שהכהן לוקח את דמה, אלא שהוא לוקח **מ**דמה. כתוב שהוא לוקח "מדם הפר", או "מדמה", ומכאן היה מקום לחשוב שאולי בחטאת הכהן אינו לוקח את כל הדם, (שהרי בחטאת, להבדיל משאר הקרבנות, נאמר שהכהן נותן את הדם על המזבח באצבע, וברור שבאצבע אינו יכול לקחת את כל הדם), אבל גם בחטאת משמע שהוא לוקח את כל הדם שהרי אחרי מתן האצבע מוסיפה התורה (ב) ואומרת שאת כל דם הפר ישפוך אל יסוד המזבח. משמע שגם בחטאת הכהן קִבל את כל הדם. את מה שהוא נותן באצבעו – יתן באצבעו על קרנות המזבח. את יתר הדם יתן מהכלי על יסוד המזבח. אבל ודאי קִבל את כל הדם, שהרי אם לא קִבל מלכתחילה את כל הדם, כיצד יוכל אח"כ לתת על היסוד את כל הדם? הלא כל הנותר נקרא כאן "כל דם הפר"[[2563]](#footnote-2563). משמעות הפסוק היא שאת כל שאר הדם יתן על היסוד. וודאי שלא יוכל לעשות כן אם לא קִבל מלכתחילה את כֻלו. נמצא שגם בחטאת[[2564]](#footnote-2564) הכהן מקבל בכלי את כל הדם, ונאמר שהוא לוקח "מדמה" משום שבאצבע אינו יכול לתת הכל.

נאמר כאן שהכהן לוקח את דם הפר, (ובקרבנות אחרים נאמר שהוא לוקח את דם אותו קרבן), כיון שלקיחת הדם נעשית עם השחיטה, משמע שהוא לוקח את הדם מהפר עצמו[[2565]](#footnote-2565). זהו דם הפר. מכאן עוד הוסיפו האמוראים (ג) ולמדו שאם כך – אפילו את דם הסכין אינו לוקח. הוא יכול לקבל דם רק מהפר עצמו.

וכפי שבארנו לעיל, צריך לקבל את כל הדם. אם כן למה נאמר "ולקח מדם הפר"? אין הכונה שיקח חלק מדם הפר, אלא שיקח מדם הפר עצמו, ישירות מהפר[[2566]](#footnote-2566).

כיון שדרשנו שהקבלה צריכה להיות קבלת דם הפר, מן הפר, ויש משמעות לקבלת הדם דוקא מן הפר, מוסיף ר' זירא (ד) ודורש שהפר צריך להיות שלם בשעת הקבלה.

רבא מביא בריתא שדורשת דרשה זאת על האמור בפסח: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם", שהוא (ה) צריך להיות תמים זכר בן שנה בכל הוויותיו. וזה תמוה, שהרי הפסוק הזה מדבר על שעת לקיחתו ולא על שעת קבלת דמו: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם". הגמ' מפרשת שיהיה בן שנה בשעת שחיטה, אבל זה תמוה כי לא מדובר שם על שעת שחיטה. אבל אפשר לפרש שתקחו תמים זכר בן שנה שיהיה למשמרת לצורך שחיטה. ומכאן שבשעת שחיטה צריך להיות תמים זכר בן שנה, שאל"כ – למה צִוְּתה התורה לקחת בן שנה? אבל איך למדה מכאן הגמ' שכל הוויותיו לא יהיו אלא תם ובן שנה? יתר על כן – איך דורשת הגמ' שיהיה בן שנה בכל הווויותיו ותם בחלק מהוויותיו? ונראה שהוא אסמכתא. וגם הגמ' דחתה את הלִמוד הזה.

ולקח הכהן המשיח מדם הפר (א) מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית מדם הפר דם מהפר יקבלנו.

אמר רב השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר שנאמר (ב) ואת כל דמו ישפוך.

השוחט צריך שיגביה סכין למעלה שנאמר (ג) ולקח מדם הפר ולא מדם הפר ודבר אחר.

אמר רבי זירא אמר רבי הצורם אזן הפר ואח"כ קיבל דמו פסול שנאמר (ד) ולקח מדם הפר פר שהיה כבר.

שה תמים זכר בן שנה (ה) שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה בקבלה בהולכה בזריקה מנין ת"ל יהיה כל הוייותי' לא יהיו אלא תם ובן שנה.

### ויקרא יא לו, זבחים כה:

נאמר בתורה "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר...". מה יהיה דינו של מקוה מים שלא נקוו מעצמם, אלא אדם הקוה אותם לשם? כיון שבענייני טהרה עסקינן, דרשו חכמים שהוויתו תהיה ע"י טהרה דוקא. ברור שמקוה מים נוצר בדרך של חפירה וכריה והזרמת מים[[2567]](#footnote-2567). אלא שיש ליצור שם מקוה מים טהור. כיון שהמקום צריך להיות טהור, למדו חכמים שאם המים נקוו אל המקום על גבי דבר שאינו מקבל טומאה, כך דרכם של המים שהם עוברים ע"ג עפר. וכל שאינו מקבל טומאה הרי הוא כעפר. אבל אם עברו המים על גבי אדם או כלי – הרי שהוא ודאי שאינו כעפר. הוא עצמו בא לשם כדי להטהר, וכיצד אפוא יהיה חלק מן הקרקע הטהורה?

### ויקרא יז ה, ויקרא א יא, זבחים כו.

#### עבודה שנעשית בפנים ע"י עובד שעומד בחוץ

הקרבנות צריכים להקרב בתוך חצר אהל מועד. קדשי קדשים צריכים להשחט בצפון. שואל אבוה דשמואל מה הדין אם השחיטה עצמה במקומה, אבל חלק מהבהמה או הכהן מחוץ למקום השחיטה הכשר. את התשובה יש להשיב מתוך דיוק בלשון הפסוקים.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם…

התורה מצוה שלא להקריב בכל מקום אלא להביא את הקרבנות למשכן, ונאמר כאן "והביאום לה'", מכאן שצריך להביא את הזבחים לתוך העזרה. הנושא הנדון כאן הוא הבהמה והיא שצריכה להיות מובאת לעזרה. לא השחיטה צריכה להיות בעזרה אלא הבהמה. מכאן שצריך להביא את הבהמה כֻלה לתוך העזרה.

גם הכהנים צריכים לבא לעזרה, שהרי גם על הכהנים נאמר: "וַעֲשֵׂה לָהֶם מִכְנְסֵי בָד לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה מִמָּתְנַיִם וְעַד יְרֵכַיִם יִהְיוּ: וְהָיוּ עַל אַהֲרֹן וְעַל בָּנָיו בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וְלֹא יִשְׂאוּ עָוֹן וָמֵתוּ חֻקַּת עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו", ונאמר "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד יִרְחֲצוּ מַיִם וְלֹא יָמֻתוּ אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַה’", וכן "בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". נאמר כאן שהכהן צריך לבא אל אהל מועד. לפי דרכנו למדנו שאין די בכך שהעבודה בפנים. גם הכהן צריך לבא אל אהל מועד. מכאן דרש ר' זירא שגם הכהן צריך להיות כֻלו בפנים.

לא כן לגבי שחיטת קדשי קדשים בצפון. שם נאמר "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". זה דין בשחיטה ולא בכהן. לא נאמר כאן דבר על הכהן[[2568]](#footnote-2568). ולכן גם אם הכהן עצמו עומד בדרום – אם הוא מושיט את ידו צפונה ועובד בצפון העבודה כשרה.

לפי מה שאמרנו שהקרבן צריך לעמוד על ירך המזבח אבל הכהן לאו דוקא, מוסיף אבוה דשמואל ולומד מכאן שהקרבן צריך לעמוד על הרצפה בשעה שהוא נשחט, ולא להיות תלוי באויר העזרה, מפני שזו אינה שחיטה על ירך המזבח. לעֻמת זאת הכהן יכול להיות תלוי באויר, עדין זו שחיטה על ירך המזבח. כן הוא לגבי הקבלה. כיון שלא נאמרה כאן אלא שחיטה, הקבלה יכולה להעשות בשעה שהבהמה מוחזקת באויר.[[2569]](#footnote-2569)

בעא מיניה אבוה דשמואל משמואל היא בפנים ורגליה בחוץ מהו א"ל כתיב והביאום לה' עד שתהא כולה לפנים תלה ושחט מהו א"ל כשרה א"ל אישתבשת בעינן שחיטה על ירך וליכא נתלה ושחט מהו אמר ליה פסולה אמר ליה אישתבשת שחיטה על ירך ולא שוחט על ירך נתלה וקבל מהו אמר ליה כשרה אמר ליה אישתבשת אין דרך שירות בכך תלה וקיבל מהו אמר ליה פסולה אמר ליה אישתבשת שחיטה על ירך ולא קבלה על ירך.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו אמר ליה לאו אמרת והביאום לה' עד שתבא כולה לפנים הכא נמי בבואם אל אהל מועד עד שיבא כולו לאהל מועד.

### ויקרא יז יא, זבחים כו:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם.

התורה אוסרת לאכול כל דם, לא רק את דם הקרבנות אלא כל דם, מהטעם שהדם נועד לכפר על המזבח. כלומר אילו היתה בהמה זו קרבן היה הדם מכפר, לכן אין לאכול כל דם. כי על הדם נאמר "וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר". מהלשון "וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר", שנאמרה על כל דם ולאו דוקא על דם הקרבנות, למד שמואל שכל דם שהגיע למזבח מכפר, גם אם אינו נעשה כהלכתו ואינו מתיר את הקרבן באכילה. ומכאן שגם אם לא נזרק במקומו הראוי לו על המזבח. אמנם הוא אינו מכשיר את הקרבן באכילה, אך הוא נִתן לכפר. שהרי פסוק זה אמור על כל דם, ולפי דרכנו למדנו שכל דם הוא בנפש יכפר. גם דם שלא נִתן כדרכו נאמר עליו שהוא בנפש יכפר, וכיון שהגיע למזבח – הרי כִפר. (בדומה למה שנכתוב להלן זבחים לו:לז.).

פשט הפסוק אינו כך. פשט הפסוק הוא שכיון שאילו היה זה קרבן היתה כפרתו באמצעות הדם, הרי הוא נאסר באכילה. אולי משום כך חולק ר' יוחנן על שמואל.

אמר שמואל פסול בשר אבל בעלים נתכפרו מאי טעמא דאמר קרא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים אי הכי בשר נמי אמר קרא לכפר לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר.

זבחים כז. – ראה לעיל זבחים יג.:

זבחים כז: - ראה זבחים פד

### ויקרא ג ט, זבחים כח.

#### הקטרת האליה

התורה מפרטת את חלבי הקרבן המוקטרים על המזבח: החלב המכסה את הקרב, החלב אשר על הקרב, שתי הכליות והחלב אשר עליהן, ויותרת הכבד. בכבש יש גם אליה. כפי שנאמר:

וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַה’.

האליה מוקטרת על המזבח. היא חלק מהחלבים המוקטרים, והיא מוקטרת בשלמותה: האליה תמימה.

נשאלת אפוא השאלה מה היא אליה תמימה? האם היא מוקטרת עם עורה?

את כל החלבים מוציאים מהבהמה אחרי הפשטת העור. אבל האליה גלויה, ואפשר להביאה גם בלי להפשיט את העור. האם היא קרבה עם עורה?

מכך שהאליה מוזכרת אחרי הכותרת "חלבו" לומד רב הונא שדוקא האליה עצמה מוקטרת. ללא עורה. דוקא החלב ולא העור. ככל החלבים המוקרבים ללא עור. העור מופשט ככל עור. אפשר היה ללמוד כך גם מהאמור על הקרבנות: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ". מכאן אפשר היה ללמוד שהכהנים קבלו את הקרבנות למשחה, כלומר: לאכלם בגדולה. וק"ו למה שמוקטר על המזבח – שיוקטר בגדולה.

אעפ"כ חולקים שמואל ורב חסדא על רב הונא, ואומרים שכיון שעור האליה הוא רך ונאכל יחד אִתה, אין הוא נחשב עור אלא בשר, וגם קרב יחד אִתה.

חלבו האליה ולא עור האליה.

### ויקרא ז יח, יט ז, זבחים כח.-כט:

#### איזו מחשבה פוסלת בקרבן

נאמר על השלמים בפרשת צו:

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

וכן נאמר בפרשת קדשים:

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

האכילה ביום השלישי עושה את הקרבן פִגול, ואז לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה. לכאורה (יא) מלשון הפסוק נראה שמדובר על קרבן שנאכל ממנו ביום השלישי. אלא שאם כך קשה, מדוע אכילתו ביום השלישי פוסלת אותו למפרע? הלא כבר רִצָּה? אם ביום הקרבתו הוקרב כראוי, למה תתבטל הרצאתו אם ביום השלישי נאכל בשרו? נאמר "הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ", הקרבן (יב) לא יחשב למקריב. כלומר: כבר משעת הקרבה הוא נפסל. וא"א שיהיה הקרבן כשר וירצה על המקריב, ואחרי יומים למפרע יפסל ויצטרך קרבן חדש. כיון שהקרבן כבר מתחלתו לא מרצה, ברור (י) שאין כונת התורה שאכילתו לבסוף ביום השלישי פסלה אותו למפרע. בעל כרחנו עלינו לבאר שהתורה עוסקת כאן בקרבן שכבר מלכתחילה הוקרב ע"מ לאכול ממנו שלא בזמנו. המקריב אותו לא יחשב לו, כבר בשעת ההקרבה הוא נפסל ואינו נחשב. כבר בשעת המחשבה לא יחשב[[2570]](#footnote-2570). הפִגול מתפגל באכילה, או במחשבת אכילה. קרבן שהוקרב ע"מ להאכל ביום השלישי הוא פגול.

בפשטות מדובר כאן על בשר שיֵאכל ממנו ביום השלישי, כלומר לאחר זמנו. ואולם שמואל דורש שלא רק החושב לאכול לאחר זמנו נפסל, אלא גם החושב לאכול חוץ למקומו לא יחשב לו. הוא דומה לקרבן שנשחט כדי לאכול ממנו חוץ לזמנו, ומדין חוץ לזמנו האמור בפסוק אפשר ללמוד גם למחשבת חוץ למקומו הדומה לה. אמנם הפסוק "והנפש האכלת ממנו עונה תשא" נאמר דוקא על הנשחט כדי להאכל ביום השלישי. אבל האמירה "פִּגּוּל הוּא", מלמדת בהכרח שהמושג פגול כולל לא רק את המקרה הזה. כמו "ארור מכה רעהו בסתר", גם אילו לא הכרנו את המלה ארור ממקומות אחרים בתורה, היינו יכולים ללמוד מכאן בודאות שפירוש המלה "ארור" אינו בהכרח מכה רעהו בסתר. אם לִמדה התורה שהמכה רעהו בסתר ארור הוא, משמע שגם הוא בכלל הארורים, לא שזה פירוש המלה ארור. כך גם כאן, אם לִמדה תורה על זבח שיאכל ממנו ביום השלישי, שפִגול הוא והנפש האוכלת ממנו עונה תשא ונכרתה וכו', משמע שהנפש האוכלת ממנו בכרת, ואף הוא בכלל פגול. אין לומר שפירוש המלה פגול הוא זבח שיאכל ממנו ביום השלישי, פירוש המלה פִגול הוא פסול, מתועב ומשוקץ[[2571]](#footnote-2571), ובאה התורה ללמד שני דברים על זבח שיאכל ממנו ביום השלישי, א. שהוא פגול, כלומר: פסול, מתועב ומשוקץ. ב. שהאוכלו ענוש כרת. כשלִמדה התורה שהוא פגול היינו שגם הוא בכלל הפגולים. ומכאן שבהכרח יש מקרים נוספים דומים למקרה הזה שאף הם נקראים פגול. ומה הם? מסתבר (א) שאם החושב על הקרבן מחשבה לאכול או לזרוק ממנו בקדושה לפני השכינה אלא שמחוץ לזמן שצוה ה' פגול הוא, ק"ו שהחושב להוציא אותו ממקום הקדושה והשכינה פגול הוא. זוהי מחשבה מפגלת. הוא זבח לא רק לשם ה' ומקדשו.[[2572]](#footnote-2572) מי שכבר בזמן זבחו זובח ע"מ לחטוא ולנהוג בקרבן שלא כצווי ה' – דבר מתועב הוא, כיצד יחשב לו הקרבן? פגול הוא. אמנם, א"א ללמוד מכאן שגם הוא בכרת, כי (ב) עליו לא נאמר כאן שום דבר. לא למדנו זאת אלא מכך שבהכרח יש עוד מקרים שהם בכלל פגול, אך מנין נוכל ללמוד שהם בכלל כרת? הפסוק כֻלו מדבר על אכילה חוץ לזמנה. לא נאמר כאן אלא "פגול הוא לא ירצה", "והנפש האכלת ממנו", הנושא שהתורה עוסקת בו לכל אֹרך הפסוק הוא קרבן שיֵאכל ממנו ביום השלישי (הקרוי בלשון חכמים פגול). גם אם בסופו של דבר אנו למדים מכאן כלל שמחשבת העובד צריכה להיות כתִקונה, הרי הוזכר כאן בפירוש רק קרבן שאכילתו חוץ לזמנו[[2573]](#footnote-2573). הפסוק מדבר על אכילה חוץ לזמנה ועל זה הוא אומר שהוא פגול ואוכליו עוונו ישא.

אביי דורש בשם רב יצחק בר אבדימי (ג) שהפסוקים בפרשת צו עוסקים במחשבת חוץ לזמנו, והפסוקים בפרשת קדשים עוסקים במחשבת חוץ למקומו. וזה תמוה כי נאמר שם ביום השלישי. מה גם שגם הוא מודה שהמשך הפסוקים שם: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל, עוסק בנותר ביום השלישי. וכל הדרשות האלה תמוהות, כי אם דרשנו שהרישא עוסקת במחשבת חוץ למקומו, נותר מנין? אלא יש לבאר שכך הוא דורש את הפסוקים "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ": נושא פרשה זאת הוא נותר, שהרי הפתיחה היא "בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". אין כאן רמז לקרבן שנשחט במחשבה פוסלת ולכן הוא פסול, מדובר כאן על קרבן שהוקרב בכשרות והתורה מצוה לאכול ממנו בזמנו בלבד. כאן מוסיפה התורה במאמר מוסגר, ומזכירה לנו את שכבר למדנו בפרשת צו, שאם מלכתחילה חשב לעשות כן, הוא פסול מלכתחילה "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה", אבל בפסוק הבא שבה התורה לנושא העִקרי של הפרשה, הנותר, זה שאמרנו עליו "וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף", "אֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל...". אך יש לדמות את החושב לאכול חוץ לזמנו לאוכל חוץ לזמנו. ששניהם ענין אחד.

על המלואים נאמר "וְאִם יִוָּתֵר מִבְּשַׂר הַמִּלֻּאִים וּמִן הַלֶּחֶם עַד הַבֹּקֶר וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא", למה הנותר טעון שרפה? כי קדש הוא. מממילא למדנו שקֹדש אסור באכילה אם הוא נותר. לכן גם את הפסוק האמור כאן "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", יש לפרש (ד) כעוסק בנותר, כפשוטו. שהרי גם הוא לא יאכל כי קדש הוא. הוא לא יאכל כי קדש הוא, וכן הנשחט ע"מ לאכלו כנותר. אבל הנשחט במחשבת חוץ לזמנו לא.

נאמר "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל", ונאמר "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא". זה וזה ישא את עוונו. ומכאן (ה) שנשיאת העוון האמורה כאן היא אותה נשיאת עוון האמורה שם. כרת[[2574]](#footnote-2574).

וגם כאן יש לבאר כפי שבארנו לעיל: עִקר הפסוק עוסק בהותרה חוץ לזמנו, דוקא על זה נאמר שהוא פִגול והוא בכרת. לכן המחשבה הזאת היא האוסרת. נכון שאנו מדמים דבר לדבר ואוסרים גם מחשבה פוסלת אחרת. אבל עִקר הפסוק, זה שעליו נאמר שהוא בפגול ואוכליו עוונו ישא, נאמר על האוכל ביום השלישי.

רבא (ו) למד את כל ההלכות האלה מפרשת צו. הוא דורש את הפסוק "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא". מכאן לומד רבא לכל הקרבנות. אמנם הפסוק הזה אמור בפרשת אכילת שלמים ולכן נאמר בו שהפגול הוא באכילה וזמנו הוא יומים, אבל מסתבר (ז) שהוא הדין לכל האכילות וההקטרות והזריקות, שגם הן אם תֵעשינה במחשבת חוץ לזמנן, כל אחת ואחת ע"פ זמנה, תפסלנה. השלמים נפסלים ביום השלישי, ומחשבת חוץ לזמנן פוסלת אותם. (וראה גם להלן מד. להלן עמ' תתקעג, שהגמ' למדה דין זה ממקומות אחרים). וכל קרבן וקרבן יפסל לפי זמנו שלו. ולא רק אם יחשוב לאכול ביום השלישי. גם אם יחשוב להקטיר שלא בזמנו יפסל הקרבן ויתפגל, כי ההקטרה היא חלק מהאכילה[[2575]](#footnote-2575). תורת זבח השלמים היא שאת החלב יקטיר, את החזה והשוק יתן לכהן ואת השאר יאכל הוא. זאת תורת אכילתו[[2576]](#footnote-2576).

רב דורש גם את הנאמר בפרשת קדשים: "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". רבא דורש שהפסוקים שם באים ללמד על הפגול בכלל, כלומר: על כל מחשבה פוסלת. גם מחשבת חוץ למקומו. רבא אומר שאפשר ללמוד משם שהאוכל חוץ למקומו נפסל אם אכלו חוץ למקום שהוא משולש בבשר בדם ובאמורים. וזוהי דרשה קשה וראה בראשונים כאן שהתחבטו איך לפרשה. ואולם, ההלכה עצמה ברורה ועולה היטב מן הפסוקים. בפרוש קבעה התורה מקום לאכילת הקדשים.

וראה לעיל זבחים יג.:

#### צרוף כל הפסולים

כאמור לעיל, באה התורה ללמד שני דברים על זבח שיאכל ממנו ביום השלישי, א. שהוא פגול, כלומר: פסול, מתועב ומשוקץ. ב. שהאוכלו בכרת. כשלִמדה התורה שהוא פִגול היינו שגם הוא בכלל הפגולים. ומכאן שבהכרח יש מקרים נוספים דומים למקרה הזה שאף הם נקראים פגול. כיון שכֻלם נכללים בשם פגול, כולם מצטרפים לשעור אחד.

#### קרבן פסול מטעם אחר

מלשון הפסוק "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא, או וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה", משמע שאלמלא כן היה מרצה. המחשבה (ח) הזאת היא הגורמת לו לא לרצות. נאמר כאן "לא יחשב", מכאן שאילו לא היה חושב מחשבות אחרות – היה הקרבן נחשב לו. מכאן דרשו (ח) חכמים שאם הוא פסול גם ללא מחשבת הפגול, אינו ענוש כרת.[[2577]](#footnote-2577)

ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר או אינו אלא באוכל מזבחו ליום שלישי אמרת (י) אחר שהוא כשר יחזור ויפסל אמר לו רבי עקיבא הן מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכיון שראו סתרו אף אתה אל (יא) תתמה על זה שאע"פ שהוכשר שיחזור ויפסל אמר ליה הרי הוא אומר (יב) המקריב בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי או אינו אומר המקריב אלא זה כהן המקריב כשהוא אומר אותו (יג) בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בכהן בן עזאי אומר אותו מה ת"ל לפי שנא' לא תאחר לשלמו יכול אף מאחר נדרו בלא ירצה ת"ל אותו אותו בלא ירצה ואין המאחר נדרו בלא ירצה אחרים אומרים (יד) לא יחשב במחשבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי.

שלישי זהו חוץ לזמנו פיגול (א) זהו חוץ למקומו והנפש האוכלת ממנו אחד (ב) ולא שנים זהו חוץ לזמנו ולמעוטי חוץ למקומו.

אמר אביי כי אתא רב יצחק בר אבדימי [אמר רב] סמיך אדתני תנא כשהוא אומר שלישי בפרשת קדושים תהיו (ג) שאין ת"ל שהרי כבר נאמר ואם האכל יאכל מבשר זבח השלמים ביום השלישי אם אינו ענין לחוץ לזמנו תנהו לענין חוץ למקומו ומיעט רחמנא גבי נותר ואוכליו עונו ישא למעוטי חוץ למקומו ואימא ואוכליו עונו ישא זהו חוץ למקומו ולמעוטי נותר מכרת מסתברא נותר הוה ליה לאוקמי בכרת למגמר עון עון לחוץ לזמנו דדמי ליה בז"ב אדרבה חוץ למקומו הוה ליה לאוקמי בכרת למגמר עון עון לחוץ לזמנו דדמי ליה במקד"ש אלא אמר רבי יוחנן תני זבדי בר לוי (ה) אתיא קודש קודש כתיב הכא את קדש ה' חילל ונכרתה וכתיב התם ושרפת את הנותר באש וגו' מה (ד) להלן נותר אף כאן נותר ומיעט רחמנא גבי נותר ואוכליו עונו ישא למעוטי חוץ למקומו מכרת.

אמר רבא (ו) כולהו מקרא אריכא אתיין דכתיב האכל יאכל בשתי אכילות הכתוב מדבר אחד אכילת אדם ואחד אכילת מזבח (ז) מבשר זבח שלמיו מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל מפגלין ומתפגלין שלישי זה חוץ לזמנו לא ירצה כהרצאת כשר כן הרצאת פסול ומה הרצאת כשר (ח) עד שיקריבו כל מתיריו אף הרצאת פסול עד שיקריבו כל מתיריו המקריב בהקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי אותו בזבח הכתוב מדבר (ט) ואינו מדבר בכהן לא יחשב (ח) לא יערב בו מחשבות אחרות פיגול זה חוץ למקומו יהיה מלמד שמצטרפין זה עם זה והנפש האוכלת ממנו אחד ולא שנים ואיזה זה חוץ לזמנו דגמר עון עון מנותר דדמי ליה בז"ב.

מדכתיב לא ירצה, ולא ירצה (טו) זיבחא הוא.

#### החושב מחשבה פוסלת בקרבן

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

נאמר כאן שלא יחשב לו, מכאן דרש ר' ינאי שהמחשבה הזאת אסורה בל"ת ומחייבת מלקות את החושב אותה. ויש מפרשים שר' ינאי דורש מכאן שכל מחשבה שנחשבה על הקרבן נחשבת לפסלו. והא בהא תליא. כלומר: אם דורשים כאן ש"לֹא יֵחָשֵׁב" הוא כמו "לֹא יְחַשֵּׁב", אז המחשבה אסורה ופוסלת. אלא שקשה לדרוש כך. נאמר "לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ", הקרבן הוא שלא יחשב למקריב, וכפי שבארנו לעיל. הנושא כאן הוא הקרבן. וכפי שהפסוק אומר "לֹא יֵרָצֶה" ולא "לֹא יְרַצֶּה", וכפי שבארנו לעיל, כך גם כאן. ונראה שדרשה זו אסמכתא היא. אבל אפשר לפרש שכונת ר' ינאי היא שהעידה כאן התורה על המחשבה הזרה שהיא פוסלת את הקרבן, וקרבן כזה לֹא יֵחָשֵׁב למקריב אותו ולא ירצה עליו. והדעת נותנת, שאם הוא עצמו אינו מחשיב את קרבנו – כיצד יחשב לו? ואם כך – הדעת נותנת שאסור לעשות כן. את הקרבן יש להקריב לשם עשיתו כהלכה, כדי שיחשב.

אמר רבי ינאי מנין למחשבות שמוציאות זו מזו שנאמר לא יחשב לא יערב בו מחשבות אחרות ורב מרי מתני אמר רבי ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב.

#### אכילה שאינה אכילת אדם

נאמר כאן שמחשבת אכילה ביום השלישי פוסלת את הקרבן. מה דין מי שחושב להאכיל ביום השלישי לבהמה או לאש? כיון שמצאנו בתנ"ך שגם האכילות האלה אכילות הן, פוסקת הגמ' שגם זה פגול.

#### קרבן מאוחר

כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא

אסור להקריב קרבן אחר הזמן. מה הדין בדיעבד, אם הקריב קרבן אחר הזמן? האם קרבן שהוקרב לאחר זמנו הוא כמו קרבן שנאכל לאחר זמנו?

בן עזאי עומד על כך שלא נאמר בפרשתנו דבר על פסול בקרבן. דוקא על מי שאוכל קרבן לאחר שלשה ימים אמרה התורה "לא ירצה" ו"לא יחשב לו". על אִחור קרבנות לא אמרה התורה דבר מעין זה. על אִחור הנדר נאמר "כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא", מן הלשון אנו למדים שלא חששה התורה שמא יפסל הקרבן, להפך, דרש ידרשנו ה'. החשש הוא פן היה בנודר חטא, שלא יתכפר לו כיון שלא הקריב. אבל על הקרבן עצמו לא נאמר שלא יחשב לו. להפך, עליו למהר ולהקריב.

מה שנאמר בפרשתנו שאִחור פוסל, אמור דוקא על שִנוי מסדר הקרבתו בשעת הקרבתו וממנה. אבל קרבן שעדין לא נעשו בו מעשים בקדש – אין אִחורו פוסלו.

כן הוא לגבי בכור. נאמר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא תַעַזְבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ". הפרשיה הזאת עוסקת במעשר שני, נאמר שיש לאכול אותו לפני ה'. יש לבער אותו בשנה השלישית שנת המעשר, כלומר לאו דוקא בשנתו. למה כללה התורה גם את הבכורות בפרשה הזאת, הלא הפרשה עוסקת במעשר? מכאן למדו חכמים שהבכור דומה למעשר. גם עליו נאמר "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ", גם הוא נאכל שנה בשנה, כלומר: כחלק מהמתנות הנתנות לה' מהמשק החקלאי מדי שנה, וכמו שיש להפריש ולהעלות בכל שנה חקלאית את מעשרותיה, כך יש להפריש ולהעלות בכל שנה חקלאית את בכורותיה. אבל מכאן שכמו שהמעשר יכול להתבער גם אח"כ, ה"ה לבכור.

בן עזאי אומר אותו מה ת"ל לפי שנא' לא תאחר לשלמו יכול אף מאחר נדרו בלא ירצה ת"ל אותו אותו בלא ירצה ואין המאחר נדרו בלא ירצה אחרים אומרים לא יחשב במחשבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי.

אחרים אומרים יכול יהא בכור שעיברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך וגו' מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחבירתה אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה.

והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא.

### ויקרא א ה, זבחים לב.

#### מי כשר לשחוט קרבן

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

נאמר על האיש המקריב יקריב אותו, וסמך, ושחט, ואח"כ נאמר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם, הכהנים לא נזכרו כלל עד אחרי השחיטה. משמע שהאיש המקריב אותו הוא השוחט. הכהן מקריב את הדם אל המזבח וזורק אותו על המזבח. מכאן שהאיש המקריב כשר לשחוט אותו, הכהנים צריכים להקריב את הדם אל המזבח ולזרוק אותו למזבח. וכפי שבארנו באריכות לעיל זבחים ד וזבחים יג.יד.

אחרי שלמדנו שזר כשר לשחיטה, יש לשאול האם גם טמא כשר. נאמר כאן וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’, מכאן שהשחיטה צריכה להיות לפני ה', ושם ממילא לא יכול טמא להכנס. ויש דורשים שהמלים "לפני ה'" אמורות על כל הפעולות האמורות כאן החל מ"אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ… לִפְנֵי ה’". מעתה כל מה שנאמר כאן יֵעשה לפנים מפתח אהל מועד, כלומר בעזרה: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה …וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’" המלים "לפני ה'" אמורות הן על הסמיכה והן על השחיטה, שהרי כבר לפני הסמיכה נאמר לפני ה'. אלא שלגבי השחיטה יש מקום לדון (וכן נחלקו התנאים) האם כונת הפסוק שהשוחט צריך להיות לפני ה' או שהקרבן צריך להיות לפני ה' (ולדעה זו השוחט יכול להיות גם בחוץ ולשחוט בסכין ארוכה).

מלשון התורה משמע שהסמיכה והשחיטה נעשות ע"י המקריב, ובתוך העזרה. מכאן משמע שאת שתיהן יעשה האיש המקריב, ודוקא כאשר הוא טהור.

וראה דברינו ביומא כו:כז., זבחים ד, זבחים יג. יד.

וראה גם להלן מנחות יח:יט.

ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו וגו' מקבלה ואילך מצות כהונה לימד על השחיטה שכשרה בכל אדם.

ושחט את בן הבקר לפני ה' ולא השוחט לפני ה' שמעון התימני אומר מנין שיהיו ידיו של שוחט לפנים מן הנשחט ת"ל ושחט את בן הבקר לפני ה' שוחט את בן הבקר יהא לפני ה'.

וסמך ושחט מה סמיכה בטהורים אף שחיטה בטהורים.

מ"ש סמיכה דכתיב לפני ה' שחיטה נמי הכתיב לפני ה'.

וסמך ושחט מה שחיטה בטהורין אף סמיכה בטהורין.

מאי שנא שחיטה דכתיב לפני ה' סמיכה נמי כתיב לפני ה'.

### ויקרא יב ד, זבחים לב: לג:

נאמר על יולדת:

וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ.

טמא נאסר אפוא לבוא אל המקדש.

האם מותר לטמא להכניס חלק מגופו אל המקדש?

נאמר על יולדת: "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ". מכאן דרש ר"ל שביאה אל המקדש היא כמו נגיעה בקדש. כשם שבקדש אסור אפילו לגעת, כך גם ביאה למקדש נאסרת בנגיעה בלבד, די שתכניס יד לתוך שטח המקדש והיא עוברת על האִסור הזה, גם אם לא נכנסה לגמרי. (אמנם אפשר היה לדרוש להפך: על הקדש נאמר תגע ועל המקדש נאמר תבא, מכאן שבקדש די בנגיעה ובמקדש אינה מתחיבת אלא בביאה. אבל מסתבר לדרוש כפי שדרשנו. התורה אמרה כאן ביאה וכאן נגיעה כי דִבר הכתוב בהוה, אבל דין הקדש כדין המקדש, ואם הקדש נאסר בנגיעה – לא יהיה המקדש קל ממנו).

מה יהיה דינה אם נגעה בקדש לפני זריקת דמו? בפשטות, מלשון הפסוק עולה שחייבת. הפסוק אינו מבדיל בין קדש לקדש. גם לפני הזריקה הוא קדש, ובפסוקים בפרשת תזריע אין כל רמז לחלק בין דם שנזרק לדם שלא נזרק.

וראה דברינו במכות יד:

טמא שנגע בקודש ריש לקיש אמר לוקה בכל קודש לא תגע.

### דברי הימים א כט יט, זבחים לג.

וַיִּתֵּן דָּוִיד לִשְׁלֹמֹה בְנוֹ אֶת תַּבְנִית הָאוּלָם וְאֶת בָּתָּיו וְגַנְזַכָּיו וַעֲלִיֹּתָיו וַחֲדָרָיו הַפְּנִימִים וּבֵית הַכַּפֹּרֶת: וְתַבְנִית כֹּל אֲשֶׁר הָיָה בָרוּחַ עִמּוֹ לְחַצְרוֹת בֵּית ה’ וּלְכָל הַלְּשָׁכוֹת סָבִיב לְאֹצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּלְאֹצְרוֹת הַקֳּדָשִׁים: וּלְמַחְלְקוֹת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וּלְכָל מְלֶאכֶת עֲבוֹדַת בֵּית ה’ וּלְכָל כְּלֵי עֲבוֹדַת בֵּית ה’: לַזָּהָב בַּמִּשְׁקָל לַזָּהָב לְכָל כְּלֵי עֲבוֹדָה וַעֲבוֹדָה לְכֹל כְּלֵי הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לְכָל כְּלֵי עֲבוֹדָה וַעֲבוֹדָה: וּמִשְׁקָל לִמְנֹרוֹת הַזָּהָב וְנֵרֹתֵיהֶם זָהָב בְּמִשְׁקַל מְנוֹרָה וּמְנוֹרָה וְנֵרֹתֶיהָ וְלִמְנֹרוֹת הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לִמְנוֹרָה וְנֵרֹתֶיהָ כַּעֲבוֹדַת מְנוֹרָה וּמְנוֹרָה: וְאֶת הַזָּהָב מִשְׁקָל לְשֻׁלְחֲנוֹת הַמַּעֲרֶכֶת לְשֻׁלְחַן וְשֻׁלְחָן וְכֶסֶף לְשֻׁלְחֲנוֹת הַכָּסֶף: וְהַמִּזְלָגוֹת וְהַמִּזְרָקוֹת וְהַקְּשָׂוֹת זָהָב טָהוֹר וְלִכְפוֹרֵי הַזָּהָב בְּמִשְׁקָל לִכְפוֹר וּכְפוֹר וְלִכְפוֹרֵי הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקָל לִכְפוֹר וּכְפוֹר: וּלְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת זָהָב מְזֻקָּק בַּמִּשְׁקָל וּלְתַבְנִית הַמֶּרְכָּבָה הַכְּרֻבִים זָהָב לְפֹרְשִׂים וְסֹכְכִים עַל אֲרוֹן בְּרִית ה’: הַכֹּל בִּכְתָב מִיַּד ה’ עָלַי הִשְׂכִּיל כֹּל מַלְאֲכוֹת הַתַּבְנִית.

משמע כאן שדוד אומר לשלמה שכל תבנית המקדש[[2578]](#footnote-2578) נמסרה לו מיד ה', ואי אפשר לשנותה[[2579]](#footnote-2579). אמנם יש לדון האמנם זה דין גמור שנלמד מהדרשה או שאסמכתא היא.[[2580]](#footnote-2580) (וראה דברינו בשבועות יד:טו.).

### ויקרא ז יט-כ, זבחים לד.

נאמר על אכילת הקרבנות:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

נאמר כאן "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר...". למה חזרה התורה על המלה "וְהַבָּשָׂר", לפני שלִמדה שכל טהור יאכל בשר. מה מוסיף חלקו השני של הפסוק על חלקו הראשון? הלא למדנו שבשר נאכל בטהרה. מכאן דרשו חכמים שחלקו הראשון של הפסוק עוסק לאו דוקא בבשר. הבשר אינו אלא דוגמא. הפסוק מדבר על בשר, אבל כונתו לבשר וכל הדומה לו, כל הקרב למזבח, אפילו עצים ולבונה שאינם ראויים לאכילה, נאסרו בטומאה.[[2581]](#footnote-2581) וק"ו אמורים, שנאסרו בטומאה. לכן, לפני שחוזרת התורה ומלמדת שהטהור יכול לאכול, היא מוסיפה "וְהַבָּשָׂר", דוקא הבשר יֵאכל לכל טהור.[[2582]](#footnote-2582)

פרשתנו עוסקת בדיני אכילת הבשר לאחר זריקת דמו. זהו הנושא של פרשת צו כֻלה[[2583]](#footnote-2583) ושל הפרשיה הזאת בפרט. היא באה ללמד מה עושים בשלמים לאחר שנזרק הדם והם הוכשרו לאכילה. לכן אומר רבא שכל הפרשיה אינה עוסקת אלא בבשר שכבר נזרק דמו. דוקא בשר שכבר נזרק דמו טמא האוכלו חייב כרת, רק על בשר כזה נאמר "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", ולכן גם הפסוק "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף", אינו מדבר אלא בבשר שכבר נזרק דמו. אבל אביי חולק עליו ואומר שאמנם הפרשיה עוסקת בדיני הבשר שכבר נזרק דמו, אבל מדוע לא ינהג דין זה גם בבשר שטרם נזרק דמו? לכאורה ק"ו הוא. ועוד, הלא כל קדש נאסר לטמאים ונאסר באכילה כשהוא טמא. גם קדש שאינו ראוי לאכילה, כפי שאומרת הדרשה שהובאה לעיל. מדוע אפוא לא יחול דין זה על בשר שטרם הוכשר לאכילה? הלא בשר קרבן הוא והפרשה מלמדת שבשר קרבנות לא יאכל בטומאה?

והבשר לרבות עצים ולבונה דלאו בני אכילה נינהו.

בטומאת בשר דברי הכל אינו לוקה מאי טעמא כיון דלא קרינא ביה וטומאתו עליו ונכרתה לא קרינא ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל.

### ויקרא א ב, זבחים לד.

#### מה מקריבים על המזבח

הפתיחה לפרשת הקרבנות היא:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

הכותרת היא מן הבהמה. הזבח צריך להיות דוקא מן הבהמה, והתורה מפרטת: מן הבקר ומן הצאן[[2584]](#footnote-2584).

מכאן עולה שכל שאינו מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן לא יקרב על גבי המזבח. התורה גם מפרטת להלן: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר .... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ ...." משמע שדוקא בקר וצאן כשרים לעולה. (וראה מנחות צ:צא.)

מה יהיה דינו של מי שמקריב חיה? לדעת ר"ל האיש הזה אמנם לא קיים מצות קרבן, אבל לא עבר כל עברה. לדעת ר' יוחנן עבר על עשה, כלומר: על לאו הבא מכלל עשה. כי התורה צִוְּתה שיהיו כל הקרבנות מן הבקר ומן הצאן. הפירוט של התורה, אחרי הכלל "מן הבהמה", שפרטה התורה "מן הבקר ומן הצאן" מלמד שדוקא מהם, ומי שמביא מינים אחרים עובר.

אילו נאמר קרבן לה' בהמה הייתי אומר חיה בכלל בהמה כענין שנאמר זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וצבי וגו' תלמוד לומר בקר וצאן בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה יכול לא יביא ואם הביא כשר הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו הבא לי חטים והביא לו חטים ושעורים שאינו כמעביר על דבריו אלא מוסיף על דבריו וכשר תלמוד לומר בקר וצאן בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה הא למה זה דומה לתלמיד שאמר לו רבו אל תביא לי אלא חיטין והביא לו חיטין ושעורים שאינו כמוסיף על דבריו אלא כמעביר על דבריו ופסול.

טהורה אין, טמאה לא.

בהמה אין, חיה לא.

אותה תאכלו ולא בהמה טמאה.

### ויקרא ד ז, יח, כה, ל, לד, זבחים לד.

#### מתן שיירי הדם על יסוד המזבח

את דם החטאות השונות נותנים על קרנות המזבח, הפנימי או החיצון, את יתר הדם שנותר לאחר ההזאות, נותנים על יסוד המזבח כמו שנאמר:

וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

כיון שדם החטאת נִתן באצבע, ברור שהכהן לא יכול לתת באצבע את כל הדם. ודאי שנותר דם. לכן, את כל היתר נותן הכהן על יסוד המזבח.

ממילא למדנו שגם כאשר קוימה המצוה העִקרית בדם, עדין יש טעם לתת על המזבח גם את יתר הדם ולא לשפכו סתם כך. וכאן יש מקום לשאול מדוע. מדוע יש עניין גם ביתר הדם. האם משום שגם הוא דם הקרבן שהתקבל בכלי בקדושה, או משום שהוא הדם שנִתן ממנו על המזבח. ומתוך כך תשָאל השאלה מה יהיה דינו של דם שהתקבל בכלי אך לא נִתן ממנו על המזבח.

בכך נחלקו תנאים. לדעת חכמים יש לתת על היסוד דוקא דם שנִתן ממנו על המזבח. הדם הנִתן על קרנות המזבח נקרא בחלק מהמקומות "דמו" ובחלק מהמקומות "כל דמו". בפשטות הכונה היא לכל הדם הנשאר בכוס אחרי הזריקה. (שהרי הכהן לוקח ממנו באצבע ואינו יכול לקחת הכל). מכאן למדו חכמים שדוקא הדם שהיה במזרק שזרק ממנו נִתן על היסוד. ולא שאר הדם. "כל דמו" היינו כל מה שנשאר בדם שממנו נזרק, אבל דם שלא נזרק ממנו לא.

ואולם, ראב"ש חולק על כך. ראב"ש דורש שכל הדם שהתקבל בכלי הוא השאריות שיש לתתן על היסוד. גם אם קִבל את הדם בכמה כלים וזרק רק מאחד מהם, הרי זה כאילו קִבל בכלי אחד גדול, המחֻלק לכמה כלים, את כל הדם ישפוך ליסוד. "כל דמו" הוא כל דמו שהתקבל בכלי שרת. רב אשי מפרש שגם ראב"ש מודה שדם שלא התקבל בכלים כלל אינו טעון שפיכה על היסוד. זה ודאי לא דם של מצוה, שעליו אומרת התורה שאת מה שנותר בכלי יתן על היסוד.

מסתבר שהשאלה הנדונה כאן היא מהו הגורם המחיב שפיכה על היסוד[[2585]](#footnote-2585). האם העובדה שנִתנה ממנו מתנה על המזבח, היא המחיבת את הדם כֻלו בשפיכה על היסוד, או שמעצם העובדה שהוא דם קרבן, מתחיבת שפיכה על היסוד. ת"ק דורש שכיון שנאמר ולקח מדם החטאת ונתן ואת דמו ישפך, הרי שהדם האמור בסוף הפסוק מתיחס לדם האמור בראש הפסוק: הדם שנִתן ממנו על קרנת המזבח. אם כן למה נאמר כל דמו? כל הדם שנתן ממנו. בד"כ הכהן מקבל את כֻלו במזרק אחד. נשאלת אפוא השאלה מה הדין כשקבל בכמה מזרקים. כיון שהצווי נאמר בפסוק הזה, סובר ת"ק שהגורם המחיב הוא העובדה שנתן ממנו, לכן צריך לשפוך את הדם דוקא מהמזרקים שנתן מהם על המזבח. אבל ראב"ש סובר שהצווי אמור על כל דמו של הקרבן מעצם היותו דם קרבן שהרי נאמר כל דמו. האמוראים המאוחרים כדרכם שואלים איך ידרוש ראב"ש את הפסוק שלא מביא את המלה כל. ועונים כדרכם שידרוש שרק דם שהתקבל[[2586]](#footnote-2586).

למעלה הוא אומר את דמו ישפך למטה הוא אומר ואת כל דמה ישפך מנין לחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות ונתן מתנה אחת מזה ומתנה אחת מזה שכולן נשפכין ליסוד תלמוד לומר ואת כל דמה ישפך יכול נתן ארבע מתנות מכוס אחד יהו כולן נשפכין ליסוד תלמוד לומר ואת דמו הא כיצד הוא נשפך ליסוד והן נשפכין לאמה רבי אלעזר ברבי שמעון אומר מנין לחטאת שקיבל דמה בארבעה כוסות ונתן ד' מתנות מכוס אחד שכולן נשפכין ליסוד תלמוד לומר ואת כל דמה ישפך.

והכתיב ואת דמו ישפך א"ר אשי ההוא למעוטי שירים שבצואר בהמה.

### ויקרא יז יא, דברים יב כג, זבחים לה.

#### איזה דם מכפר

נאמר "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם" ונאמר "רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". הדם הוא הנפש, והוא מכפר על הנפש. מכאן אפשר ללמוד שדוקא דם שהוא נפש, כלומר שהנפש יוצאה בו, מכפר על הנפש.

כי הדם הוא בנפש יכפר דם שהנפש יוצאה בו קרוי דם שאין הנפש יוצאה בו אין קרוי דם.

זבחים לה. – ראה פסחים סה:

### שמות יב י, ויקרא כב ל, ז טו, זבחים לו.

#### הותרה מקרבן

בכמה מקומות נאמר שאין להותיר מהקרבן לאחר זמן אכילתו. כך נאמר על הפסח:

וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ.

על התודה נאמר:

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח תּוֹדָה לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ: בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר אֲנִי ה’.

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר.

לא רק אכילת הנותר נאסרה, נאסר להותיר, ובמקום שבו צִותה התורה על פִגול, אסרה להניחו עד הבקר:

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

(האִסור כאן דומה מאד לאִסור שנאמר במן: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִישׁ אַל יוֹתֵר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה וַיּוֹתִרוּ אֲנָשִׁים מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וַיָּרֻם תּוֹלָעִים וַיִּבְאַשׁ וַיִּקְצֹף עֲלֵהֶם מֹשֶׁה". על עצם ההותרה קוצף משה).

ר' אלעזר מפרש שר' יהודה אומר שאם יש אִסור לא רק לאכול נותר אלא גם להותיר ולהניח, ואם הקרבן מתפגל בעצם העובדה ש"הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי", וכבר נתבאר לעיל שהיינו שחשב עליו לאכלו אחר זמנו, הרי שגם החושב להותיר מפגל. למסקנה ר' יהודה לומד זאת לא מהכפילות "תותירו" ו"יניח" אלא מהסברה. כל החושב לאכול בשר כשיהיה פסול פסלו במחשבה, ומכאן שכל החושב לעשות בקרבן מעשה שיפסול אותו לאכילה, פסל בעצם מחשבתו. אבל אין הבדל גדול בין שני הטעמים. ר' יהודה לומד מלשון האִסור שלא רק אכילת הנותר אסורה אלא עצם ההותרה, ולכן לא רק מחשבת אכילת הנותר מפגלת אלא עצם מחשבת ההותרה.

אמר רבי אלעזר תרי קראי כתיבי בנותר כתוב אחד אומר לא תותירו ממנו עד בקר וכתוב אחד אומר לא יניח ממנו עד בקר אם אינו ענין להניח תנהו לענין מחשבת הינוח.

#### מאלו קרבנות אין להותיר

נאמר כאן שאין להותיר מהפסח עד הבקר, ושאין להותיר מהתודה. צווי דומה נאמר על איל המלואים. על שאר הקרבנות לא נאמר עד מתי יאכלו.

מן הסברה אפשר ללמוד שכל מה שבא מחמת התודה, כגון ולדה ותמורתה, וכן הלחם של התודה, גם הוא בכלל התודה. נאמר: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". משמע שהלחם הוא חלק מהתודה. אמנם נאמר "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר", אבל לא נראה שהמלה "ובשר" באה למעט את הלחם, אלא לעבור לעסוק בדיני אכילת התודה. מהפסוק הזה אפשר ללמוד שכל הבשר וכל הזבח וכל התודה, גם הלחם, גם התמורה והולדות, יֵאכלו בו ביום.

מה יהיה דינם של קרבנות אחרים, כגון חטאת ואשם? לא נאמר עד מתי יֵאכלו החטאת והאשם, אך יש מקום לומר שודאי לא יהיה דינם קל משלמי התודה. וכך אמנם למדו מהפסוק הזה. נאמר כאן "בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל". משמע שכך דינו משום שהוא קרבן. (ואמנם יש קרבנות שנאכלים לזמן ארוך יותר. אך מסתבר שקרבנות חמורים מן התודה לא יהיה דינם קל מן התודה).[[2587]](#footnote-2587)

ובשר זבח תודת שלמיו למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה חליפין וולדות תמורות מנין ת"ל ובשר חטאת ואשם מנין ת"ל זבח ומנין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח ת"ל שלמיו לחמי תודה וחלות ורקיקים שבנזיר מנין ת"ל קרבנו כולן קורא אני בהן לא יניח.

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, הרי זה בא ללמד על הנאכלים ליום אחד שאכילתם ליום אחד ואין לי אלא תודה מנין לרבות את הלחם תלמוד לומר קרבנו, מנין לרבות הוולדות והתמורות, תלמוד לומר ובשר מנין לרבות חטאת ואשם, תלמוד לומר זבח מנין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת פסח תלמוד לומר שלמיו. (תו"כ).

### דברים יז א, זבחים לו.:

לֹא תִזְבַּח לַה’ אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וָשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם כֹּל דָּבָר רָע כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא.

התורה אסרה כאן לא רק מום אלא כל דבר רע. התורה אסרה דבר רע הדומה למום. נחלקו תנאים בדעת ר' יהודה. יש אומרים שאפילו חטאת ששחטה בדרום בכלל הזה, זה מום ודבר רע בהקרבה, כי כך אין מקריבים חטאת. אבל יש שדרשו מפסוק זה להפך: זה אינו דבר רע כשלעצמו בקרבן, זה אינו דומה למום.

רבי יהודה אומר דבר רע ריבה כאן חטאת ששחטה בדרום וחטאת שנכנס דמה לפנים פסולה.

רבי יהודה אומר יכול חטאת ששחטה בדרום יהא חייב ת"ל לא תזבח לה' אלהיך שור ושה וגו' כל דבר רע על דבר רע אתה מחייבו ואי אתה מחייבו על חטאת ששחטה בדרום.

### ויקרא ז כא, זבחים לו:

נאמר על שלמים:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

ההלכה שנאמרה כאן נאמרה על "מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’". מלשון הפסוק משמע שהכונה לכל בשר זבח השלמים. לא נאמר כאן שחיוב הכרת חל דוקא על טמא שאכל מהבשר הנאכל, חיוב הכרת חל על כל האוכל מכל הזבח אשר לה', הבשר הנאכל וק"ו המוקרב, שגם הוא השלמים אשר לה', מכאן שגם האוכל מהאמורים חיב בכרת זו. שהרי גם הוא אכל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’.

אשר לה' לרבות אימורי קדשים קלים לטומאה.

### דברים יב כז, זבחים לו:לז.

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל.

כלומר: שלא כחולין, שאפשר לאכלם בכל מקום ולשפוך את דמם על הארץ כמים, את הקדשים יש לאכול דוקא אחרי שנשפך דמם על המזבח. ההדגשה של התורה היא "וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל", שפיכת דם הקדשים על המזבח היא המתירה את הבשר באכילה. מכאן למדו בית הלל שלצרך הכפרה (א) די בכך שישפך הדם על המזבח, גם אם לא נִתן כהלכתו. (וראה גם דברינו לעיל זבחים כו:). כל הדמים כשרים בעצם שפיכתם על המזבח[[2588]](#footnote-2588). גם אם לא נִתנו כל המתנות הדרושות[[2589]](#footnote-2589), וגם (ב) אם נִתנו בשפיכה כאשר מצותם בזריקה.

עוד דרשו מכאן חכמים, שכל הזבחים טעונים שפיכת דם על המזבח, גם זבחים שבהם לא נאמר בפירוש שיש לתת את דמם על המזבח, כמו הפסח. וכן הבכור והמעשר[[2590]](#footnote-2590) שכלל לא נזכרו בפרשות ויקרא וצו ולכן לא נאמר בהם סדר הקרבה ולא נאמר שצריך לזרוק את דמם, גם הם לא נגרעו מיתר הזבחים ויש לנהוג בהם ככל זבח וככל קרבן ולזרוק את דמם ולהקטיר את חלבם. כפי שנאמר כאן, ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך. דמו של כל זבח (ה) צריך להגיע למזבח, כפשט האמור כאן.

עוד דרשו מכאן שגם קרבנות שאינם חטאות, שיירי דמם ינתנו על יסוד המזבח. לעיל זבחים לד. כבר עמדנו על כך שבחטאת נאמר "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". כלומר: כיון שאי אפשר לתת באצבע את כל הדם, יש לשפוך את כל מה שנותר אל יסוד המזבח. מהפסוק כאן למדה הבריתא שלא רק בחטאת (ג) אלא גם בשאר הקרבנות, אם נותר דם אחרי הנתינה על המזבח ישפך דמם אל יסוד המזבח[[2591]](#footnote-2591). וזאת סברה פשוטה: התורה לִמדה דין זה בחטאת משום שהחטאת נִתנת באצבע ואי אפשר לתת באצבע את כל הדם. לכן מסתבר שגם בקרבן אחר אם כשנתן את מתנותיו לא נתן את כל הדם – כך יהיה דינו.

רבי למד זאת ממקור אחר. נאמר בחטאת העוף: "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". החטאת הזאת אינה טעונה מתן באצבע על ארבע הקרנות ככל יתר החטאות שנזכרו לעיל, ואעפ"כ שאר דמה ימצה אל היסוד, כי הוא הנשאר בדם[[2592]](#footnote-2592). מסתבר (ד) שבכל קרבן הנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח. גם דם אחר.

לפי הדרשה שהוזכרה כאן, "ישפך על מזבח ה' אלהיך" אינו עצם מתן הדם כפי שמשמע מפשט הכתובים וכפי שפרשו בעלי הדרשות דלעיל, אלא שפיכת השירים ליסוד. לפי בעל הדרשה הזאת, נתינת הדם לצֹרך כפרה אינה שפיכה, וכשהתורה אומרת "ישפך" אי אפשר לפרש שכונתה למתן הדם המכפר. אפשר שבעל דרשה זו לא יסכים שכל הדמים שנתנם בשפיכה כשר. בודאי שהוא לא יוכל לדרוש זאת מהפסוק הזה. להפך, מכאן הוא דורש שגם אחרי נתינת המתנות המכפרות צריך לשפוך את שירי הדם ליסוד. ואכן, הגמ' הקשתה איך אפשר ללמוד מהפסוק הזה את שני העניינים גם יחד.

מנין (א) לניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת שכיפר תלמוד לומר ודם זבחיך ישפך.

מנין לניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא ת"ל (ב) ודם זבחיך ישפך.

ר' ישמעאל אומר מתוך שנאמר אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז וגו' למדנו לבכור שטעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח מעשר ופסח מנין (ה) תלמוד לומר ודם זבחיך ישפך,

מנין לכל הדמים שטעונים מתן דם ליסוד ת"ל (ג) ודם זבחיך ישפך.

רבי אומר והנשאר בדם ימצה שאין ת"ל בדם ומה ת"ל בדם לפי שלא למדנו אלא לניתנין מתן ד' שטעונין מתן דמים ליסוד שאר דמים מנין ת"ל (ד) והנשאר בדם ימצה שאין ת"ל בדם ומה ת"ל בדם לימד על כל הדמים שטעונין מתן דמים ליסוד.

### במדבר יח יז, זבחים לז. נו:נז.

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

הכותרת הפותחת את הפסוקים האלה היא "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ". הדבר העִקרי שהפרשה הזאת מלמדת הוא שהבכור הוא מתנת כהֻנה. בכור תמיד נִתן לכהן, וכפי שהפרשה מבארת והולכת: כל בכור כדינו. בהמה ראויה לקרבן תוקרב, ושאינה ראויה לקרבן תנתן לכהן. אבל המסר המרכזי של הפרשה הוא שכל בכור – לכהן. מכאן אנו למדים שגם בכור בעל מום, שאינו ראוי להקרבה, ינתן לכהן. הנושא של הפרשה הוא לא קרבנות. הנושא של הפרשה הוא מתנות הכהֻנה. הקרבת הבכור לא הוזכרה כאן אלא בדרך אגב. נושא הפרשה הוא הנתינה לאהרן. כפי שהפסוק מדגיש: "וּבְשָׂרָם **יִהְיֶה לָּךְ** כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין **לְךָ יִהְיֶה**". הנושא הוא מה יהיה לך. לכן מסתבר שגם אם בטל הנושא שהוזכר כאן כדרך אגב, העניין המרכזי לא בטל. הבכור נִתן לכהן.[[2593]](#footnote-2593)

נתינתו של הבכור לכהן נזכרה בכמה מקומות בתורה, אבל כאן נאמר דבר נוסף: הבכור לא סתם נִתן לכהן אלא הוא קרבן וטעון מתן דם וחלב למזבח, "אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר". הבכור הוא לא רק מתנת כהֻנה אלא גם קרבן. כשהתורה רוצה ללמד שהוא קרבן היא אומרת שיש לזרוק את דמו על המזבח ולהקטיר את חלבו. היותו של הבכור קרבן באה לידי בטוי בזריקת הדם והקטרת החלב. התורה אומרת על בכור שקֹדש הוא, ומבארת במה באה קדושתו לידי בטוי: "קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", ממילא למדנו שכל קֹדש טעון זריקת דם והקטרת חלב. אם קדושתו של הבכור מתבטאת בכך שהוא טעון זריקת דם והקטרת חלב, כלומר: היותו קרבן מחייבת זריקת דם והקטרת חלב, הרי לפי דרכנו למדנו שאין קרבן בלי זריקת דם והקטרת חלב. ממילא אנו למדים שגם מעשר ופסח[[2594]](#footnote-2594), שגם הם קרבנות, חייבים בזריקת דם והקטרת חלב.[[2595]](#footnote-2595) גם המעשר והפסח ינתנו על המזבחפז, שהרי המעשר נקרא קדש (ויקרא כז לב) והפסח נקרא קרבן (במדבר ט יג), ולכן פשוט שהם לא פחותים מכל קרבן אחר, וכשם שכאן הבכור צריך זריקת דם והקטרת חלב על המזבח כי קֹדש הוא, כן כל קֹדש וכל קרבן. אין קדש וקרבן בלי זריקת דם והקטרת חלב. וכן מסתבר: אם לא ינתנו על המזבח לפחות במתנה אחת – למה נקראו קרבן?[[2596]](#footnote-2596)

וכפי שכבר ציינו לעיל, את נתינת דמם של שאר הקרבנות אין צֹרך ללמוד מכאן, אפשר ללמוד זאת מתוך שנאמר "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". כל זבח קדש הטעון הקרבה צריך דמו להשפך על המזבח. והפסח והמעשר בכלל הזה, משום שנאמר על הפסח: "לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב". הרי שגם הפסח הוא קרבן, וממילא הוא כלול בצווי לתת את דם כל הקרבנות על המזבח.

רבי יוסי הגלילי אומר דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם לימד על בכור מעשר ופסח שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.

מאי ובשרם יהיה לך אחד תם ואחד בעל מום לימד על בכור בעל מום שניתן לכהן שלא מצינו לו בכל התורה כולה. ורבי ישמעאל נפקא ליה מלך יהיה דסיפא.

ור' ישמעאל האי לך יהיה מאי עביד לי' לימד על בכור בעל מום שהוא מתנה לכהן שלא מצינו בכל התורה ור"ע יליף ליה מבשרם חד תם וחד בעל מום ור' ישמעאל מבשרם דהנך בכורות קאמר.

תמורת הבכור אינה קרבה. בכור אינו יכול לעשות תמורה, שהרי אילו ימירנו – וכי תהיה תמורתו בכור תחתיו? על הבכור נאמר "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם". קדש הם, וודאי שדוקא הם ולא תמורותיהם. גם מעשר כך הוא. נאמר עליו "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’", דוקא אשר יעבור תחת השבט ויהיה עשירי, דוקא הוא יהיה קדש לה', שהרי לא יוכל אחר להיות עשירי תחתיו. בדומה לבכור שנאמר בו "וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’". ומכאן שתמורתו אינה קרבה.[[2597]](#footnote-2597) (וראה גם לעיל זבחים ט.).

לא תפדה (כי) קדש הם הם קריבין ואין תמורתן קריבה.

מעשר גמר עברה עברה מבכור.

זבחים לו: - ראה לעיל זבחים ז:-ח:

### ויקרא ד כה, ל, לד, זבחים לז:לח.לט.-מ.

#### מספר מתנות הדם שיש לתת על המזבח

פרשיות החטאת בפרשת ויקרא מחולקות לחמש פרשיות, בכל אחת מהן מתואר מקרה אחר, ומפורט סדר ההקרבה הנחוץ כדי לכפר על החוטא. תחִלה מבארת התורה את דינו של הכהן המשיח החוטא ומביא פר, סדר ההקרבה הוא:

...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד...

אח"כ עוסקת התורה בפר העלם דבר של צבור, שבו סדר הכפרה הוא:

...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד...וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם.

אח"כ מביאה התורה את סדר הכפרה בנשיא שחוטא:

...וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה: וְאֶת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה כְּחֵלֶב זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ וְנִסְלַח לוֹ.

אח"כ מובא סדר הכפרה ביחיד שחוטא, והוא נחלק לשנים, יחיד המתכפר בשעירה ויחיד המתכפר בכשבה. ביחיד המתכפר בשעירה סדר הכפרה הוא:

...וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לו.

ביחיד המתכפר בכבשה סדר הכפרה הוא:

...וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

את דם החטאות השונות נותנים על קרנות המזבח. בשתי החטאות הראשונות נִתן הדם על קרנות מזבח קטֹרת הסמים, ובשלש האחרונות על קרנות מזבח העולה. כמו שנאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". בסיום כל ההקרבות האלה נאמר "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ וְנִסְלַח לוֹ", "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ", "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ".

לא נאמר כאן על כמה קרנות של המזבח צריך לתת את הדם, ובפשטות יש לתת את הדם על כל קרנות המזבח. השאלה היא האם הנתינה על כל הקרנות מעכבת, שהרי גם אם נתן את הדם על קרן אחת, הרי קיים את מה שנאמר שיתן את הדם על קרנות המזבח, הוא נתן את הדם, ועשה זאת על קרנות המזבח. וכיון שהמטרה המושגת ע"י הנתינה הזאת (א) היא "וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן" הרי היתה כאן נתינה והכהן כִפר. מכאן אפשר אולי לפרש שבדיעבד די בנתינה אחת. לכל היותר אפשר לפרש שצריך לתת לפחות על שתי קרנות, שהרי מעוט רבים שתים. (שתי הדעות האלה הן ב"ש וב"ה). זאת אם נלמד מהפסוק שלא הקרנות עִקר (ג) אלא הכפרה, עצם הנתינה, שתהיה נתינה על הקרנות. (וראה גם דברינו לעיל זבחים כו: וזבחים לו:לז.). כיון שלא נאמר כאן ארבע, והמצוה היא הנתינה, הרי היתה נתינה והיא היתה על הקרנות[[2598]](#footnote-2598). עִקר המצוה היא עצם הכפרה, אלא שמצוה זו היכן תֵעשה? על הקרנות. ואעפ"כ, גם הנתינה על שאר הקרנות, אם נתן אותה, היא חלק מהכפרה, שהרי גם היא חלק מהנתינה על קרנות המזבח. וכיון שנתן על ארבע קרנות, נמצא שקיים את הפסוק "וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה" במתן על כל הקרנות, אע"פ שכבר יכול היה להתכפר בראשונה.

להבדיל מהחטאות שהזכרנו, שבהן כפי שפרשנו עִקר הקפדתה של תורה היא על עצם הכפרה, בפר כהן משיח ובפר העלם דבר אי אפשר לפרש שהתורה לא הקפידה על מספר המתנות אלא רק על עצם הכפרה. בשתי החטאות הראשונות שנזכרו כאן, שנִתנות על קרנות המזבח הפנימי, נאמר "...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד...". התורה מפרטת כאן סדר שלם של הזאות. הזאות הדם על הפרכת הן בדיוק שבע, כפי שנאמר בפירוש. הנתינה על קרנות המזבח נאמרה גם כאן בלי מספר, לא נאמר כאן ארבע. אבל אנו רואים שהתורה הקפידה כאן לא רק על עצם הנתינה אלא על המספר ועל הסדר. מלבד זאת, גם לא נאמר בסוף הפרשיה "וכִפר עליו הכהן". (אם כי בפר העלם דבר של צבור כן נאמר). כך שאי אפשר לומר שלא הנתינה עִקר אלא הכפרה.

כך אנו מוצאים גם ביוה"כ: "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת...וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב...". הנתינות הפנימיות הן ספורות ומספרן חשוב, מכאן אנו למדים שיש לתת את הדם על כל קרנות המזבח הפנימי. (אע"פ שגם שם לא נאמר מספר בקרנות המזבח). יתר על כן, כאן אמנם לא נאמר המספר ארבע, אך כאן נאמר "עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", ואם לא נתן על כֻלן – לא נתן סביב. ומעתה נלמד מכאן גם ליתר החטאות הנִתנות על קרנות המזבח הפנימי.

וכן יהיה גם דינו של פר העלם דבר של צִבור. סדר הכפרה בפר העלם דבר של צִבור הוא: "...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם...". כאשר עשה לפר כן יעשה לו. התורה חוזרת ומדגישה: "כן יעשה לו". כך (ד) בדיוק יעשה לו. מכאן שצריך לעשות לאותו פר בדיוק כמו שיש לעשות לפר הראשון. אין לשנות. וממילא (ה) גם ברור שגם בפר הראשון הסדר מעכב. כי אם בפר שנלמד ממנו הקפידה התורה שכך בדיוק יעשה, ק"ו לו עצמו. כן הוא גם דינו של פר יוה"כ, כי (ו) גם הוא פר כה"ג כה"ג. וגם הוא פר שדמו נִתן על קרנות המזבח הפנימי.[[2599]](#footnote-2599) לפר כזה שדמו נִתן על קרנות המזבח הפנימי כפי שנאמר בפר האמור כאן, צריך לתת בדיוק כאמור. שבע הזאות ומתן על כל הקרנות. ובכלל הזה שני הפרים האמורים בפרשתנו, והפר והשעיר של יוה"כ. (אבל חטאות שדמן נִתן על המזבח החיצון אינן דומות לפרים האלה[[2600]](#footnote-2600). זה סוג אחר של חטאת. לא נאמר עליה "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד". החטאות שנתנות בתוך (ח) אהל מועד הן סוג אחר של חטאת).

לעיל זבחים לד. בארנו שכיון שדם החטאת נִתן באצבע, וברור שהכהן לא יכול לתת באצבע את כל הדם, תמיד ישאר דם. לכן, את כל היתר נותן הכהן על יסוד המזבח. ממילא למדנו שגם כאשר קוימה המצוה העִקרית בדם, עדין יש טעם לתת על המזבח גם את יתר הדם ולא לשפכו סתם כך. אך כיון שזה טעם הדבר, מסתבר שהקרבן מכפר גם בלי מתן הדם על היסוד. מתן הדם על היסוד לא נועד לכפר אלא כדי שלא ישפך הדם לריק. הנתינה הזאת היא רק משום שנשאר דם. מכאן עולה שאם לא נתן – לא עִכב. לכל אֹרך הפרשה (ז) משמע שעִקר הכפרה הוא מתן הדם על קרנות המזבח. אח"כ צריך גם לתת את השיריים על היסוד ולאכול את הבשר או לשרפו, אבל הכפרה היא בדם.

וראה סכה ו: מנחות לד: סנהדרין ד.

אמר רב הונא (ב) מ"ט דב"ש קרנות קרנות קרנות הרי כאן שש ארבעה למצוה ושתים לעכב ובית הלל קרנת קרנת קרנות הרי כאן ארבע שלש למצוה אחת לעכב ואימא כולהו למצוה כפרה בכדי לא אשכחן.

תלמוד לומר (א) וכפר וכפר וכפר (מפני הדין) וכפר אע"פ שלא נתן אלא שלש וכפר אע"פ שלא נתן אלא שתים וכפר אע"פ שלא נתן אלא אחת.

אמר קרא וכפר ונסלח (ג) זו היא כפרה זו היא סליחה.

ועשה כאשר עשה מה בא ללמוד לכפול בהזאתו ולמד שאם חיסר אחת מכל המתנות לא עשה ולא כלום אין לי אלא מתן שבע שמעכבות בכל מקום מתן ד' מניין ת"ל (ד) כן יעשה. (ו) לפר זה פר יום הכפורים (ה) כאשר עשה לפר זה פר כהן משיח החטאת אלו שעירי עבודת כוכבים יכול שאני מרבה אף שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים תלמוד לומר לו ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את אלו שמכפרין על עבירת מצוה ידועה ומוציא אני אלו שאין מכפרין על עבירת מצוה ידועה וכפר אף על פי שלא סמך ונסלח אף על פי שלא נתן שירים ומה ראית לפסול בהזאות ולהכשיר בסמיכה ושירים אמרת פוסל בהזאות שמעכבות בכל מקום ומכשיר אני בסמיכה ושירים (ז) שאין מעכבות בכל מקום.

ועשה לפר לרבות פר יום הכפורים, כאשר עש' לפר לרבות פר כהן משיח, החטאת לרבות שעירי ע"ז, או יכול שאני מרבה את שעירי רגלים ת"ל לו החטאת, מה ראית לרבות שעירי ע"ז ולהוציא שעירי רגלים, אחר שריבה הכתוב מיעט מרבה אני שעירי עבודה זרה שהן באין על עבירת מצוה ידועה, ומוציא שעירי רגלים שאין באין על עבירת מצוה ידועה. וכפר עליהם אע"פ שלא סמכו, ונסלח להם אע"פ שלא נתן בשירי הדם. מה ראית להכשיר בסמיכה ובשירי הדם, ולפסול בהזיות, אחר שריבה הכתוב מיעט, מפני מה אני מכשיר בסמיכה ובשירי הדם שאין מעכבין את הכפרה, ופוסל אני בהזיות שהן מעכבות את הכפרה. (תו"כ).

הרי הוא אומר באהל מועד (ח) על כל האמור באהל מועד.

זבחים לח: - ראה להלן זבחים צב.צג.

#### סדר הקרבת שעירי ע"ז

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה.

התורה לא פרטה כאן את סדר ההקרבה. האם החטאת האמורה כאן היא חיצונית או פנימית? כיצד היא נעשית? חכמים מדמים את הקרבן הזה לפר העלם דבר של צבור, כיון שבשני המקרים הצבור מביא על חטא של הצבור. בשני המקרים מדובר על שגגתם של הצבור, לכן דורשים חכמים מהפסוק "וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם", שהחטאת והשגגה שוות. כלומר: קרבנות הפרשיה הזאת שוים לקרבנות פרשת ויקרא (ובבאור הענין ראה דברינו לעיל הוריות ח.:, עמ' תתקג). מכאן למדנו שכל דיני פר העלם דבר של צבור נוהגים גם בשעיר הזה. וכל מה שלמדנו מהפסוק כאן, "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם", נוהג גם בשעיר הזה.[[2601]](#footnote-2601)

נמצא אפוא שכל החטאות הצבוריות המיוחדות, (שלא כמו שעירי הרגלים וראשי חדשים), דינן כאמור כאן. לכן דמם נִתן על קרנות המזבח הפנימי וכל מתנה מעכבת. וצריך הכהן לטבול את אצבעו בדם שראוי לטבילה. גם בחטאות של יוה"כ וגם בחטאת ע"ז. כל אלה דינם כאשר עשה לפר החטאת.

#### החלבים הקרבים

התורה פרטה בשלמים את החלבים הקרבים על המזבח: "וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה". הרשימה הזאת חוזרת בשלמי בקר, שלמי כבשים ושלמי עזים, (בהבדל אחד שעמדנו עליו לעיל זבחים ט.). הרשימה חוזרת גם בפר כהן משיח: "וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה". אבל ביתר החטאות, כולל פר העלם דבר של צבור, התורה איננה מפרטת את רשימת החלבים אלא כותבת בקצור: "וְאֶת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה כְּחֵלֶב זֶבַח הַשְּׁלָמִים". בפר העלם דבר של צבור אפילו זה לא נאמר, נאמר סתם: "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה". אבל מסברה אנו מבינים שהכונה היא לכל רשימת החלבים הידועה. לא רק החלב המכסה והחלב אשר על הקרב, אלא גם יותרת הכבד והכליות. שגם הן חלק מהחלב המוקטר על המזבח. שהרי כך למדנו מהמקומות שבהם התורה פרטה את רשימת החלבים. מעתה גם בקרבנות עבודה זרה, שהתורה כלל לא פרטה בהם את סדר ההקרבה, יהיה דינם ככל חטאת ויקרבו כל החלבים. וכפי שנבאר להלן מא.

ועשה כאשר עשה מה ת"ל לפר לפי שנאמר והם הביאו את קרבנם אשה לה' וגו' חטאתם אלו שעירי עבודת כוכבים שגגתם זה פר העלם דבר של צבור חטאתם על שגגתם אמרה תורה חטאתם הרי היא לך כשגגתם.

והם הביאו את קרבנם אשה לה' זו עולה, וחטאתם זו חטאת, על שגגתם זה [פר העלם דבר של צבור על שגגתם שיהא] חטאתן כשגגתן מה שגגתן בכל המעשים אף חטאתם בכל המעשים. (ספרי).

אמר מר החטאת לרבות שעירי עבודת כוכבים אמר רב פפא איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי הזאות דכתיבן בגופיה אבל יותרת ושתי כליות דלא כתיבן בגופיה אימא לא קא משמע לן.

כאשר יורם משור זבח השלמים למאי הלכתא אי ליותרת הכבד ושתי הכליות בגופיה כתיב (אמר רב פפא) משום דבעי אגמורי יותרת הכבד ושתי הכליות מפר העלם דבר של צבור לשעירי עבודת כוכבים בגופיה לא כתיב ומפר כהן משיח הוא דגמר. (זבחים מט:).

### ויקרא טז כ, זבחים מ.

בסדר עבודת יוה"כ נאמר "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ...".

אחרי ההזאות האלה מוסיפה התורה ואומרת "וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ" מכאן משמע שאין הכפרה נגמרת עד אשר יתן את כל המתנות האלה. רק אז – וכִלה מִכפר.

בפרשת יוה"כ לא התבאר מה דין שיירי הדם. אבל כפי שהתבאר לעיל זבחים לד., את שיירי דמו של כל קרבן יש לתת על יסוד המזבח. וכבר בארנו לעיל שבפר העלם דבר של צִבור נאמר: "...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם...". כך עושה הכהן לפר, ומן הסתם כך יעשה גם לפר יוה"כ. שהרי כך דינו של פר שמכפרים בדמו על המזבח הפנימי.

מה דין שיירי הדם לענין כפרה? ר"ע דרש שדוקא אם נתן את כל המתנות האמורות כאן כִלה מִכפר. ר' יהודה חולק עליו. וראה גם להלן זבחים נא.

לפי שלא למדנו לפר יוה"כ לסמיכה ושירי הדם מנין ת"ל כן יעשה.

וכלה מכפר את הקודש אם כיפר כילה ואם לא כיפר לא כילה דברי ר"ע א"ל רבי יהודה מפני מה לא נאמר אם כילה כיפר ואם לא כילה לא כיפר.

וראה סנהדרין ד.

### ויקרא ד ו, זבחים מ.

#### טבילת אצבע בדם

...וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד...

יש לתת את הדם על קרנות המזבח שלפני ה' באהל מועד. מכאן שההזאה אינה כשרה אא"כ המזבח עומר במקומו באהל מועד, והאהל עומד כתקנו.

ור"ש האי באהל מועד מאי עביד ליה באהל מועד מבעי ליה שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה.

### ויקרא ד ו, יז, זבחים מ.:

#### טבילת אצבע בדם

נאמר על פר הכהן המשיח "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ". ועל פר העדה נאמר "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת". הכהן צריך לטבול את אצבעו בדם, או מן הדם, בה' הידיעה. באותו דם שהוזכר לעיל. מכאן שחלק מן ההזאה הוא הטבילה בדם. דוקא דם ממש ודוקא דם שאפשר לטבול בו את האצבע, ולא שיספג מדפנות הכלי. הכהן צריך לטבול את אצבעו באותו דם שהוזכר לעיל. מכאן שהדם שהתקבל צריך להיות הדם שבו טובל הכהן את אצבעו. הכהן צריך להחזיק את הכלי ולקבל דם שראוי להזאה. אל"כ – לא עשה את העבודה האמורה כאן – שהכהן לוקח את הדם ומזהו, וכל המעשים שהזכרנו כאן הרי הם בכלל עבודתו[[2602]](#footnote-2602) (ועוד דורשים "את אצבעו" לרבות הטפל לאצבעו, ומפרש רש"י שלפוחיות שבאצבע. שגם אם יש באצבעו שלפוחית כשר, שהרי גם היא חלק מאצבעו).

נאמר כאן "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’". ההזאה צריכה להיות מן הטבילה. אותו דם שבו טבל את אצבעו, ממנו יזה. וכפי שבארנו לעיל זבחים כד.:, הטבילה וההזאה הן מעשה אחד. מהפסוק "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה" משמע שטבילת האצבע והנתינה על קרן המזבח הן מעשה אחד. כך נראה פשוטו של מקרא. הכהן לוקח את הדם באצבעו ומיד, מאותה אצבע, נותן על קרנות המזבח. כך יש לבאר גם בפסוק שלפנינו. מכאן שצריך לטבול את האצבע על כל הזאה.

על פר הכהן המשיח נאמר "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ". ועל פר העדה נאמר "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת". בפר הראשון הלשון היא טבילת אצבעו **ב**דם, שמשמע ממנה שהדם עִקר, שהוא זה שצריך להגיע אל הפרכת. בפר השני הלשון היא טבילת אצבעו **מן ה**דם, משמע שמעשה הכפרה עִקר, ושהעִקר הוא שתהא אצבעו טבולה בדם. אין סברה להבדיל ביניהם. לכן חז"ל לומדים מזה לזה, שצריך אצבע וצריך דם.

גם על הזאת מי חטאת נאמר שיש לטבול את האזוב במים, ולכן גם לגביהם יש לנהוג כאמור כאן. לטבול ולא לספג. לכן, גם בדם הקרבנות וגם במי חטאת אין הטבילה כשרה אא"כ יש בכלי מספיק מים או דם כדי לטבול בהם את האצבע או האזוב.

#### ממתי אפשר להזות

כפי שבארנו בפסחים נח.:, את הקרבנות הקרבים על המזבח החיצון אי אפשר להקריב אלא על גבי קרבן התמיד שהוקרב בשחרית. בטרם הוקרב התמיד אי אפשר להקריב קרבן אחר. נשאלת אפוא השאלה האם כך יהיה גם דינו של מזבח הקטרת. שהרי, כמו התמיד המוקרב על המזבח החיצון, כך גם במזבח הקטֹרת יש עבודה הנעשית בבֹקר ובין הערבים: "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". נשאלת אפוא השאלה האם כשם שאי אפשר לעבוד על המזבח החיצון לפני התמיד, כך אי אפשר לתת דם על המזבח הפנימי לפני הקטרת הקטֹרת. חכמים משיבים על כך מתוך האמור כאן. המזבח נקרא כאן "מזבח קטרת הסמים", אפשר היה לפרש שהוא נקרא כך משום שהוא המזבח המיועד לקטֹרת הסמים, אבל אפשר לפרש שהוא נקרא כך משום שהוא המזבח ששִמש את קטרת הסמים, וכך פרשו חז"ל, שאם לא הוקטרה עליו קטֹרת אינו כשר להזאה.

ואיצטריך למכתב בדם דאי כתב רחמנא וטבל הוה אמינא אע"ג דליכא שיעור טבילה מעיקרא כתב רחמנא בדם ואי כתב רחמנא בדם ה"א אפי' מספג כתב רחמנא וטבל מזבח קטרת סמים למה לי שאם לא נתחנך המזבח בקטורת הסמים לא היה מזה.

בדם מהו הלכתא היא ומהלכתא לא גמרינן או דלמא התם מ"ט דכתיב וטבל במים ה"נ כתיב וטבל בדם. (זבחים צג:).

וטבל ולא מספג בדם עד שיהא בדם שיעור טבילה מעיקרו מן הדם מן הדם שבענין. (זבחים צג: מנחות ז:).

### ויקרא ד יט-כ, זבחים מא.

#### איזה חלב עולה על המזבח

בכל קרבנות השלמים מפרטת התורה את החלבים השונים העולים על המזבח, כך היא מפרטת גם בפר כהן משיח: "וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה...". לעֻמת זאת, בפר העלם דבר של צבור (וביתר הקרבנות שהוזכרו אחריו) לא נזכרו כל החלבים, נאמר בו בקצור "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם". בפשטות, "כל חלבו" כולל את כל הרשימה שהוזכרה בקרבנות השלמים ובפר הראשון. לכן היא כוללת גם את הכליות ויותרת הכבד, גם הן כלולות ב"כל חלבו". וכן מתברר מכך שנאמר בו "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ". ומכאן גם לכל הקרבנות הדומים לו.

### ויקרא ז כ, זבחים מג:

#### איזו טומאה בקרבן דינה כרת

בפרשיה העוסקת בהלכות אכילת השלמים נאמר:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

הפסוק הראשון עוסק באכילת בשר טמא, ואוסר לאכול אותו. הפסוק השלישי עוסק בטמא שאוכל, ומחייב אותו כרת. במה עוסק הפסוק השני? האם הוא עוסק באדם טמא או בבשר טמא? על מי נאמר כאן "וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו", על הנפש או על הבשר? הלשון "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", יכולה להתפרש כאיש טמא שאוכל (הנפש וטומאתו עליו, המלים "וטומאתו עליו" מתייחסות לנפש), או לטומאת בשר (בשר וטומאתו עליו, המלים "וטומאתו עליו" מתיחסות לבשר, הבשר שטומאתו עליו).

לכאורה, נראה שמדובר כאן על הבשר שטומאתו עליו, שהרי בפסוק הזה מוזכרת הנפש בלשון נקבה, הן בתחילת הפסוק והן בסופו, והבשר אמור בלשון זכר. בשר הוא זכר. לכן נראה ש"וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו" היינו על הבשר.

אבל הפסוק הבא (ג) מלמד שאין הדבר כן, שם כתוב: "וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". גם הפסוק ההוא מתחיל בלשון נקבה, "ונפש כי תגע", ומסיים בלשון נקבה, "ונכרתה הנפש ההיא", ובאמצע כתוב בלשון זכר: "וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’", ושם אי אפשר לפרש ש"ואכל" מתייחס לבשר, גם כי הבשר לא נזכר לפני כן, וגם כי בד"כ בשר אינו אוכל בשר. מעתה אף הפסוק הנדון לפנינו, "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", יקָרא באותה דרך. הנפש היא אשר טומאתו עליו. הפסוק עוסק באיש טמא ולא בבשר טמא[[2603]](#footnote-2603).

הפסוק כאן דומה מאד לפסוק האמור בפרשת אמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ **וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו** וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ...".[[2604]](#footnote-2604) שם ברור שהטומאה שעליה נאמר "וטומאתו עליו" היא טומאתו של האיש, כפי שמבואר ומפורט בפסוק שאחריו. גם שם ברור ש"וטומאתו עליו" מדבר על "איש" האמור לפניו, ולא על הקדשים. מפני שאילו היה מדובר על הקדשים, היה צריך להיות "וטמאתם עליהם". מעתה, (א) גם בפרשתנו כך יש לפרש את "וטומאתו עליו". מלבד זאת, אי אפשר (ב) לומר על בשר "וטומאתו עליו", זה אפשר לומר על איש שהיום טומאתו עליו ומחר אינה עליו, שהטומאה אינה נעשית חלק ממנו. אבל על הבשר צריך לומר "הטמא" ולא "וטומאתו עליו". לכן מסתבר שהפסוק כאן מדבר על האיש ולא על הבשר.[[2605]](#footnote-2605) דוקא איש טמא האוכל קדש דינו בכרת. אין דין כרת במי שאכל קדש טמא.[[2606]](#footnote-2606)

וטומאתו עליו בטומאת הגוף הכתוב מדבר אתה אומר בטומאת הגוף או אינו אלא בטומאת בשר נאמר כאן טומאתו (א) ונאמר להלן טומאתו (עליו) [בו] מה להלן בטומאת הגוף הכתוב מדבר אף כאן בטומאת הגוף הכתוב מדבר ר' יוסי אומר הואיל ונאמרו קדשים בלשון רבים ונאמרה טומאה בלשון יחיד בטומאת הגוף הכתוב מדבר רבי אומר ואכל בטומאת הגוף הכתוב מדבר אחרים אמרו וטומאתו (ב) עליו מי שטומאה פורחת ממנו יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו.

אמר מר רבי אומר ואכל בטומאת הגוף הכתוב מדבר מאי משמע אמר רבא כל קרא דלא מפרש ליה רב יצחק בר אבודימי וכל מתניתא דלא מפרשא לה רב זעירי לא מיפרשא הכי אמר ר' יצחק בר אבודימי הואיל (ג) ופתח הכתוב בלשון נקבה וסיים בלשון נקבה ולשון זכר באמצע בטומאת הגוף הכתוב מדבר.

### ויקרא ז יח, יט ז, זבחים מד.

#### על מה חייבים משום פגול

נאמר בשלמים:

וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

וכן נאמר בפרשת קדשים:

וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

שתי הפרשיות עוסקות דוקא באכילת שלמים. האם אין אִסור פִגול אלא בשלמים? אפשר היה לפרש כך, אך לא כך פרשו חכמים. התורה האריכה בדיני אכילת הקרבן בשלמים יותר מבכל שאר הקרבנות. בכל הקרבנות נאמר בקִצור שהכהנים אוכלים אותם במקום קדוש. בחצי פסוק. אך שלמים, שעִקר הבאתם לשם אכילה, האריכה בהם התורה בפרשיה ארֻכה, ובה פרטה את זמני אכילתם, את עשייתם פגול, את האִסור לאכלם אם הם טמאים או אם הבעלים טמא, ואת האִסור לאכלם אחר זמנם. וכך אומרת התורה: "...וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". מעתה יש לומר שהתורה לִמדה דין זה בשלמים שבהם עִקר הקרבן הוא האכילה, אך הוא הדין והוא הטעם לשאר הקרבנות (אמנם, עדין עלינו לברר למה בפרשת קדשים כתבה התורה שלמים).[[2607]](#footnote-2607) וראה גם לעיל זבחים יג.: (לעיל עמ' תתקמא), שמשלמים אנו למדים לכל קרבן שהוא נעשה פגול לפי זמנו ומעשיו.

בפרשה זו התורה כורכת יחד שלשה מיני פסול: פגול, נותר וטמא. חכמינו לומדים לעניינים שונים ששלשת המינים האלה דין אחד להם, וכן מסתבר, שהרי שלשתם שלש דרכים פסולות ומתועבות לאכול בהם קרבנות, והתורה אסרתם. יתר על כן, נאמר כאן "וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ", ונאמר על הטומאה "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’". שתי הדרכים האלה הן דרכים המחללות את שם ה' באכילת הקרבן. נאמר כאן "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא", ונאמר בפרשת קדשים "וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". גם נותר, גם פגול, וגם טמא, הם עוון וחִלול בקדשים, ולכן מסתבר שכֻלם נוהגים בכל הקדשים. כך אין אוכלים קדש. לגבי טומאה פשוט שהחיוב לא חל דוקא על שלמים, האִסור חל על כל הקדשים, כמו שנאמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’". לא הוזכרו כאן שלמים אלא כל הקדשים אשר בני ישראל מקדישים לה'. מכאן אפשר ללמוד שגם דיני פגול ונותר נוהגים בכל הקדשים. (וראה עוד לעיל עמ' תתקנז בדרשה אחרת שלמדה כך). (וכן נאמר כאן "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה", ודורשים מכאן חכמים, מכל בשר ומכל זבח).

אם כך – למה כתבה התורה דוקא שלמים? בפשטות נראה שטעם הדבר הוא ששלמים הם הקרבן שעִקרו אכילה והוא המקום לפרט את דיני האכילה. אבל אין זה הטעם היחיד. כפי שפרשנו לעיל (זבחים יג. וזבחים כח.-כט), אין מדובר כאן על אכילת נותר אלא על אכילת קרבן שחשב עליו לאכלו שלא בזמנו. לפי זה צריך לפרש שהמיוחד בשלמים הוא לא רק בכך שהם זבח הנאכל, אלא בכך שהם זבח שקרב ע"מ להאכל. ולכן אם הקריב אותם ע"מ לאכול אותם שלא כדינם פִּגֵּל. מכאן עולה שכל קרבן מעין זה, שמקריבים ממנו כדי לאכול אותו, אם בשעה שהקריב את החלק הקרב לא הקריבו כדי לאכול כראוי את החלק הנאכל, הקרבן פגול. אבל כל דבר שהוא עצמו החלק הקרב, לא יוכל לחול עליו דין פגול. לפי זה יש להפריד כל קרבן לשני חלקים: המתיר והמותר. חלק אחד קרב ע"מ שיהיה אפשר לעשות במותרו את אשר יש לעשות בו, להקטיר, לאכול או להאכיל לכהנים. המחשב מחשבה לא נכונה בשעה שהוא מקריב את המתיר, פִגל את המותר. אבל המחשב על המתיר עצמו בשעת הקרבתו, אין זה דומה לשלמים ואין כאן פגול.

ר"ש מוציא מן הכלל גם את הפרים הנשרפים והשעירים הנשרפים. כיון שבשרם ממילא נשרף, ברור שהדם לא בא כדי להתיר את הבשר. להפך, הם אינם קרבים אלא כדי לכפר בדמם. לכן אינם דומים לשלמים לענין זה. (כמובן שכל חטאת, ולמעשה כל קרבן, בא בעִקר כדי לכפר, אבל בחטאת יש דמיון מה לשלמים, בכך שהדם נזרק ובכך הוא מוציא את הבשר מידי מעילה ועושהו מותר לאדם. בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים אין הדבר כן. הם נשארים בקדושתם ומועלים בהם בבית הדשן עד שיותך הבשר). וראה גם לעיל זבחים יג.:

או אינו מביא אלא כיוצא בשלמים מה שלמים מיוחדים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף כל נאכל לשני ימים ולילה אחד נאכל ליום ולילה מנין תלמוד לומר מבשר כל ששירין נאכלין עולה שאין שיריה נאכלין מנין תלמוד לומר זבח מנין לרבות העופות והמנחות עד שאני מרבה לוג שמן של מצורע תלמוד לומר אשר הם מקדישים לי ואתי נותר חילול חילול מטומאה ואתי פיגול עון עון מנותר ומאחר שסופו לרבות כל דבר למה נאמר שלמים מעתה לומר לך מה שלמים מיוחדים שיש להן מתירין בין לאדם בין למזבח אף כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליהן משום פיגול העולה דמה מתיר את בשרה למזבח ועורה לכהנים עולת העוף דמה מתיר את בשרה למזבח חטאת העוף דמה מתיר את בשרה לכהנים פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים דמם מתיר את אימוריהן ליקרב ומוציא אני את הקומץ ואת הלבונה והקטרת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים והדם ר"ש אומר מה שלמים מיוחדין שיש בו על מזבח החיצון וחייבין עליו אף כל שישנן על מזבח החיצון חייבין עליו משום פיגול יצאו פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים הואיל שאין על מזבח החיצון כשלמים אין חייבין עליו משום פיגול.

אין לי אלא כיוצא בשלמים מה שלמים מיוחדים הנאכלים לשני ימים [ולילה אחד] הנאכלים ליום אחד מנין ת"ל בשר אין לי אלא ששיריו נאכלים עולה שאין שיריה נאכלים מנין ת"ל זבח אין לי אלא זבחי' העופות והמנחות שאינן מיני זבחים עד שאתה מרבה לוג שמן של מצורע מנין תלמוד לומר כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים. יכול לא יהו חייבים משום טומאה אלא על דבר שחייבים עליו משום פיגול, ודין הוא אם פיגול שהוא בקבועה ובידיעה אחת ולא הותר מכללו אינו נוהג אלא בדבר שיש לו מתירים, טומאה שבשתי ידיעות ובעולה ויורד והותרה מכללה אינו דין שלא תנהוג אלא בדבר שיש לו מתירין, ומנין הקומץ והלבונה והקטרת מנחת נסכים מנחת כהנים ומנחת משיח ת"ל אל הקדשים אשר יקדישו לרבות את כולם. יכול יהו חייבים עליו ת"ל אשר יקריבו, אמר רבי אלעזר וכי יש נוגע חייב אם כן למה נאמר אשר יקריבו לומר שאין חייבים עליו עד שיוכשר ליקרב, הא כיצד את שיש לו מתירים משיקרבו מתיריו, את שאין לו מתירין משיקדש בכלי. אחר שריבינו דברים שהן כשלמים ודברים שאינם כשלמים למה נאמרו שלמי' מעתה פרט לדם, רבי ישמעאל אומר מה שלמים מיוחדים שהם ראוים לאכילה, אף כל שראויים לאכילה, יצאו עצים ולבונה וקטורת שאינן ראויים לאכילה. (תו"כ).

### במדבר יח ט, זבחים מד:

#### מה מקבל אהרן

כשה' מדבר עם אהרן ואומר לו מה תפקידו בשמירת משמרת המקדש, ומה שכרו, הוא אומר לו:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ.

התורה מונה כאן את מה שמקבל אהרן מן האש, כלומר מהקרבנות (בהמשך הפרשה נאמר מה הוא מקבל מהשדה).

התורה חוזרת כאן שוב ושוב על המלה "כל", כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם, מכאן שהכהנים זוכים בכל המנחות, החטאות והאשמות. גם אלה שלא באים לכפר, וגם בחטאת העוף שהיא נמלקת[[2608]](#footnote-2608). כל מה שבני ישראל משיבים לה', קִבל אהרן. לך הוא ולבניך. מלשון הפסוק המלמד שאהרן קִבל את המתנות האלה לגמרי, לכל דבר. מעתה הם ממונו לכל דבר. אלמלא כן היינו חושבים שעדין ממון גבוה הם אלא שאהרן ובניו קִבלו רשות לאכלם. אבל הבאת הפסוקים בצורה הזאת, כתאור מתנותיו של אהרן, מלמדת שהם נעשו ממון הכהנים לכל דבר. (לפחות האחרון ברשימה).

לוג השמן של מצורע גם הוא סוג של מנחה. וכיון שלא נאמר שיש להקטירו – ממילא גם הוא כלול ברשימה הזאת.

### ויקרא ד י, זבחים מד:

התורה מתארת את הרמת החלב מפר הכהן המשיח:

וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה.

למה הוסיפה כאן התורה את הפסוק "כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים"? פסוקים דומים אנו מוצאים להלן בפר העלם דבר של צבור, ובחטאת נשיא ובחטאת יחיד, אבל שם מובן למה הביאה התורה פסוקים כאלה, שם לא פורטה רשימת החלבים, ולכן מפנה אותנו התורה לעין בפרשת זבח השלמים כדי ללמוד אלו חלבים יש להקטיר. (וראה לעיל זבחים מא.). שם מובן היטב מדוע תשלח אותנו התורה לעין בפרשת השלמים. אבל כאן, הלא רשימת החלבים פורטה ונתבארה כאן בפירוש. לשם מה אפוא יש צורך לשלוח אותנו לעין במה שנאמר בפרשת השלמים?

ר' יהושע בן לוי מבאר שהתורה מלמדת כאן כלל: שלענין החלבים דינו של הפר הזה ככל שור זבח השלמים. מכאן נלמד שמעשים המפגלים בזבח השלמים מפגלים גם את חלבי השור הזה. ואולם, את כל זה אין אנו יכולים ללמוד אלא לגבי ההלכות שבהן דומה השור הזה לשור זבח השלמים. הכפרה הפנימית היא דין בפני עצמו, היא לא חלק ממעשי חלבי הפר הזה. חלבי הפר הזה קרבים כשם שקרבים חלבי השלמים. ועבודת החלבים של הפר הזה היא כעבודת החלבים של שור זבח השלמים.[[2609]](#footnote-2609) מקורו של דין פגול הוא בשלמים. מכאן דרש ריב"ל שגם בפר הזה, הפר מתפגל דוקא אם חשב לפגלו בעבודה הנעשית על המזבח החיצון. (ולר"ש אין כלל פגול בפרים הנשרפים, ראה לעיל עמ' תתקעג, נמצא שיש בדבר שלש דעות: לחכמים יש פגול בכל מחשבה גם בפרים הנשרפים, לר"י דוקא אם חשב בעבודות חוץ, ולר"ש אין כלל).

כאשר יורם משור זבח השלמים וכי מה למדנו משור זבח השלמים מעתה אלא מקיש פר כהן משיח לשור זבח השלמים מה שור זבח השלמים עד שיהו מעשיו ומחשבותיו על מזבח החיצון אף פר כהן משיח עד שיהו מחשבותיו ומעשיו על המזבח החיצון.

### ויקרא כב ב-ג, ה טו, כז לג, זבחים מה.

#### אלו קדשים קדשים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

פרשה זו עוסקת בקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה'. מכאן משמע שדוקא הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' הם קדשים שהוזהרו הכהנים שלא לטמא אותם. דוקא הם הוקדשו לגמרי לשמים ויש לשמור על קדושתם. דוקא קדשי בני ישראל, הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה', דוקא בהם יש להזהר לא לשאת חטא ולא לחלל אותם. מכאן אפשר ללמוד שלכל דבר ועניין אין הקדושה חלה אלא על קדשים שיקדישו ישראל. ומכאן עולה שגם דיני מעילה האמורים במי שחוטא בקדשים ומחלל אותם, לא יחולו בקדשים שהקדישו הגויים. שהרי קרבן שהקדישו הגויים אינו קֹדש גמור, והרי גם במעילה נאמר "נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה **מִקָּדְשֵׁי ה’** וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם". וכיון שהקדשת הגוי אינה הקדשה, ממילא לא יחולו עליה דינים שחלים על קדשי ה'. ממילא גם לא יחולו עליה דיני נותר ופגול שכבר הזכרנו לעיל (עמ' תתקעג) שדינם כדיני טומאה לכל דבר. כיון שקדשים שהקדיש הגוי לא ממש קדושים, גם תמורתם אינה ממש תמורה ולא חלים עליה דיני תמורה. ובפרט שהתמורה נאמרה יחד עם מצוות מיוחדות לישראל: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו: וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל". מעשר הארץ הוא מצוה שנצטוו בה ישראל[[2610]](#footnote-2610). מעשר בהמה הוא חובה[[2611]](#footnote-2611), וממילא לא נצטוו בה אלא ישראל. הגוי לא מצֻוֶּה במעשר בהמה לכן גם אם עִשר אין מעשרו מעשר. וכן במעשר הארץ. לכן ברור שאין הפסוק הזה מדבר על גויים. לגויים אין כח להקדיש קרבן כך שיחולו עליו דיני ממון גבוה ויעשה תמורה.

כל הדברים האלה לא נאמרו אלא לגבי קרבנות. הגויים לא יכולים להקדיש קרבנות למזבח, ואם יקדישו – לא יחולו עליהם דיני קרבן לענין טומאה ומעילה ותמורה. אבל אם יקדישו לה' סתם, לשם ה', לבדק הבית, נעשו קדשיהם ממון גבוה, וממילא – ודאי שהמועל בו חייב.

לכן בא ר' יוסי וחולק על כל מה שאמרנו לעיל. לדעת ר' יוסי, כל קרבן נעשה קרבן בכך שהוקדש לשמים ונעשה ממון גבוה. ה' הוא בעליו ולכן יש בו מעילה וחיב משום טומאה גם אם הוקדש ע"י גוי. גם עליהם נאמר שהם לה'. והם אף חמורים מקדשי ישראל, כי על ישראל הציץ מרצה, כמו שנאמר "וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’". אבל הוא מרצה דוקא על עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל, לא על קדשי הגויים. הוא מרצה רק על "הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם", רק על זה נאמר "וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה’" הוא מרצה רק על ישראל.

ולא מועלין דגמר מעילה חט חט מתרומה דבתרומה כתיב בני ישראל ולא עובדי כוכבים ואין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא מ"ט דאתי פיגול עון עון מנותר ואתי נותר חילול חילול מטומאה ובטומאה כתיב בני ישראל ולא עובדי כוכבים ואין עושין תמורה מאי טעמא דאיתקש תמורה למעשר בהמה ומעשר בהמה איתקש למעשר דגן ובמעשר דגן כתיב בני ישראל ולא עובדי כוכבים.

אמר רבי יוסי רואה אני בכולן להחמיר שנאמר בהן לה'.

אמר רב אשי אמר קרא לרצון להם ועובדי כוכבים לאו בני הרצאה נינהו.

### במדבר טו, זבחים מה.

#### מי מביא נסכים, ונסכים הקרבים בפני עצמם

התורה מלמדת שלכל קרבן צריך להוסיף נסכים, עשרון סלת לכבש, שני עשרונים לאיל ושלשה לפר. וכן יין ושמן. התורה מוסיפה ואומרת:

כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם: כָּל הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’.

לכל קרבן יֵעשה כך. וכאן באה התורה ומבדילה בין האזרח לבין הגר. על האזרח היא מלמדת שכל האזרח יעשה ככה את אלה, ועל הגר היא אומרת שגם הגר כאשר תעשו כן יעשה. לכאורה נראה שעל הגר אומרת התורה בדיוק מה שאמרה על האזרח, רק במלים אחרות. אלא שאם כך, למה הבדילה התורה בין האזרח לבין הגר? יתר על כן, התורה אומרת "כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים". כלומר: כל קרבן שקרב טעון נסכים אלה, ואין חשיבות לשאלה מי הביאו. לכן פרשו חכמינו את הפסוק אחרת: חכמים פרשו שהמלים "כָּל הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’" הוא דין חדש. זה לא סִכום של הדין שנאמר קודם לכן, אלא התורה מלמדת כאן דבר חדש: כל האזרח רשאי להביא נסכים אלה, גם אם לא הקריב קרבן. אבל דוקא האזרח. הגר לא רשאי. רק כאשר יעשה אשה ריח ניחח לה' כן יעשה. הוא מביא קרבן, וקרבנו טעון נסכים, אך אינו יכול להביא נסכים בפני עצמם. את זה יכול לעשות רק האזרח.

למדנו אפוא שהיחיד יכול להביא נסכים בנדבה. כאשר היחיד מביא נסכים בנדבה הוא יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה, כלומר: נסכים במדה הזאת. יכול להוסיף ולהביא חצי הין כפר, או להפחית ולהביא רביעית ככבש, אך יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה, חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’, כך יהיה, ואינו רשאי לפחות מכך.

למדנו אפוא שיכול כל אדם להביא את הקרבנות האמורים כאן גם אם לא הקריב בהמה. הוא יכול להביא עשרון סלת בלול ברביעית ההין שמן. הוא יכול להביא שני עשרוני סלת בשלישית ההין שמן, והוא יכול להביא שלשה עשרוני סלת בחצי ההין שמן. כמו כן הוא יכול להביא חצי ההין יין, או שלישית ההין יין, או רביעית ההין יין. נלמד מכאן גם שאפשר להביא יין בפני עצמו ולנסך אותו על האשים. "וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". היין הוא אשה ריח ניחוח לה', כאמור כאן.

נחלקו תנאים האם יכול להביא שמן. ר"ט אומר שכן, שהרי בפרשתנו כתוב שמביאים שמן. והוא לא שונה מיין. אבל ר"ע משיב לו ואומר שהדברים אינם דומים. שהרי יין בפרשתנו הוא קרבן בפני עצמו, אבל אין בפרשתנו שמן הקרב כקרבן בפני עצמו. השמן המוזכר בפרשתנו אינו בא אלא כדי לבלול בו את הסלת. (וראה מקורות נוספים לכך להלן זבחים צא:).

#### כיצד קרבים הנסכים הבאים בפני עצמם

מה יֵעשה במנחת נסכים שאינה באה עם הזבח? יש אומרים שתקרב כֻלה על האש. ככל הנסכים. אבל יש אומרים שכיון שהיא לא קרבן צִבור ולא נסכי בהמה, ינהג בה ככל מנחה. ויקטיר רק את הקֹמץ.[[2612]](#footnote-2612)

היין האמור כאן קרב בפני עצמו ומנוסך על האשים. לכן, גם כאשר האזרח יעשה ככה את אלה, יהיו אשה ריח ניחוח לה'. כלומר ינוסכו על האש כבשר עולות. לכן, כאשר יביא אדם יין כאמור כאן, הוא ינֻסך כֻלו על האשים.

רבי למד מפרשתנו שאפשר להביא נסכי יין ושמן בפני עצמם, ומכאן הוא למד שאין מתנדבים פחות מרביעית ההין שמן, וכשמתנדבים שמן הוא קרב כֻלו. שהרי דינו כדין נסכים. שלא כר"ט שלמד מפרשת ויקרא שאפשר להביא לוג שמן למנחה.[[2613]](#footnote-2613) (כפי שנבאר להלן זבחים צא. ולמד זאת גם מכאן).

אזרח אזרח מביא נסכים ואין העובד כוכבים מביא נסכים יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה.

אזרח מלמד שמתנדבין נסכים וכמה שלשת לוגין ומנין שאם רצה להוסיף יוסיף תלמוד לומר יהיה יכול יפחות ת"ל ככה. (מנחות קד.).

מתנדבין יין ואין מתנדבין שמן דברי רבי עקיבא רבי טרפון אומר מתנדבין שמן אמר רבי טרפון מה מצינו ביין שהוא בא חובה ובא נדבה אף שמן שהוא בא חובה בא נדבה אמר לו רבי עקיבא לא אם אמרת ביין שכן קרב עם חובתו בפני עצמו תאמר בשמן שאינו קרב עם חובתו בפני עצמו. (מנחות קד:).

אמר רבא מדברי שניהם נלמוד מתנדב אדם מנחת נסכים בכל יום. (מנחות קד:).

דרבנן סברי מה מנחה מתנדבין אף שמן מתנדבין [ומינה מה מנחה לוג שמן אף כאן לוג שמן ומה מנחה קומצה ושיריה נאכלין אף שמן קומצו ושיריו נאכלין ואידך ממנחה מה מנחה מתנדבין אף שמן מתנדבין ואוקי באתרה] כנסכים מה נסכים שלשת לוגין [אף שמן שלש לוגין ומה נסכים כולן לספלין] אף שמן כולן לאישים אמר ליה רב פפא לאביי אי ממנחה מייתי לה [רבי] דכ"ע דון מינה ומינה אלא רבי מאזרח גמר לה. (זבחים צא:).

### ויקרא כב א-טז, זבחים מה:

#### מהו חִלול הקדשים ואיזה קדשים אסור לחלל

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

הכהנים נצטוו שלא יחללו את קדשי בני ישראל, ובמה לא יחללו? התורה מפרטת והולכת: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר... האִסור הוא לאכול מן הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה'. א"כ למה נאמר "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב"? הלא אין כרת בקריבה עצמה.[[2614]](#footnote-2614) מכאן דרש ר"א שמדובר על כהן שנגש אל קדשים כאלה שאפשר לומר עליהם "אשר יקרב". מי שנגע בקרבן שהוקדש אבל עדין לא הובא למקדש, אי אפשר לומר עליו שהוא קרב אל הקדשים. הוא נגע בדבר שכבר הוקדש לה' והוא כבר ממון שמים, אבל על זה אי אפשר לומר שהאיש הזה קרב אל הקדשים. "אֲשֶׁר יִקְרַב ... אֶל הַקֳּדָשִׁים" אפשר לומר דוקא על קדשים שכבר קדשו. ולא מהשעה שאמר האיש הרי זה קרבן.

איזה חִלול נאסר? על כך כבר עמדנו לעיל (זבחים מד., עמ' תתקעג), שהתורה אסרה כמה סוגי חִלול קרבן, פגול: נותר וטמא. גם כאן, כתבה התורה את אִסור החִלול גם בראש הפרשה וגם בסופה, מכאן שהיא עוסקת בכל החִלולים, והטומאה הוזכרה כאן רק כדוגמא. כלומר: התורה אסרה טומאה וכל הדומה לה. האִסור הוא לחלל את הקדשים והוא נוהג בכל הקדשים. אמנם, כפי שציינו לעיל (זבחים מד., עמ' תתקעג), הפגול אינו פגול אא"כ חשב מחשבה פוסלת בשעה שהקריב את המתיר, ובכך אסר את המותר, ולכן פִגול אינו נוהג אלא במה שיש בו מתיר ומותר. אבל טעם זה אינו שייך אלא בפגול, ושאר הפסולים והחִלולים נאסרו בכל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה', כאמור כאן.

יכול לא יהו חייבין משום טומאה אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח ודין הוא ומה פיגול שהוא בקביעה ובידיעה אחת ולא הותר מכללו אין חייבין עליו אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח טומאה שהיא בעולה ויורד ובשתי ידיעות והותרה מכללה אינו דין שאינו חייב אלא על דבר שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח ת"ל אשר הם מקדישים לי יכול מיד ת"ל יקרב אמר ר"א וכי יש נוגע שהוא חייב אלא מה ת"ל יקרב בהוכשר [בשר] ליקרב הכתוב מדבר הא כיצד יש לו מתירין משיקרבו מתירין אין לו מתירין משיקדש בכלי.

מנין שאף בפסול זמן הכתוב מדבר ת"ל ולא יחללו את (קדשי בני ישראל) [שם קדשי אשר הם מקדישים לי] בשני חילולין הכתוב מדבר אחד פסול נותר ואחד פסול טומאה.

### ויקרא יז יא, זבחים מו.

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם.

הפסוק הזה עוסק לאו דוקא בדם הקרבנות. הפסוק הזה אומר שכיון שבקרבנות הדם עולה על המזבח לכפר על ישראל, אסור לאכול גם דם של חולין. ומ"מ למדנו מכאן שהדם הוא המתנה הבאה מאתנו כדי לכפר. הדם איננו חלק מהקרבן המוקדש, הוא נפש הבשר. הוא מכפר על נפשותנו, וכמובן שאין קרבן יכול לכפר עלינו אם לא בא מאתנו. ה' הפקיע אותו מן הקרבן ונתן לנו אותו, כדי שנוכל להתכפר בו, כפי שנאמר כאן: וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם. הדם אינו בשר ואינו חלק מהקרבן, הוא דבר שנִתן לנו כדי שנתכפר בו. מכאן שהדם אינו חלק מהקרבן, ממילא גם אין חיבים עליו משום נותר וטמא. חיוב נותר וטמא, כפי שראינו בפרשיות שהזכרנו לעיל, נאמר בפירוש על הבשר. הדם אינו חלק מהבשר[[2615]](#footnote-2615).

וראה להלן חולין קיז

מנא הני מילי אמר עולא אמר קרא ואני נתתיו לכם שלכם יהא דבי רבי ישמעאל תנא אמר קרא לכפר לכפרה נתתיו ולא למעילה רבי יוחנן אמר אמר קרא הוא הוא לפני כפרה כלאחר כפרה מה אחר כפרה אין בו מעילה אף לפני כפרה אין בו מעילה.

ותלתא קראי בדם למה לי למעוטי ממעילה מנותר ומטומאה.

### ויקרא ז יט-כ, זבחים מו.:

בפרשת אכילת השלמים (שכפי שכתבנו בהרחבה לעיל (ראה זבחים כח-כט וזבחים מד.), נלמדים ממנה הרבה דיני אכילת קרבנות), נאמר:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

אִסור אכילת טומאה נאמר בכל הקרבנות, ולאו דוקא בשלמים, בפרשת אמר נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’...

הפרשיה הזאת עוסקת בכל הקרבנות, היא עוסקת בכהנים שהם אוכלים את כל הקרבנות הנאכלים. אבל הפרשיה שפתחנו בה מדברת על שלמים, והיא עוסקת בכל ישראל. שלמים הוא הקרבן הנאכל לכל ישראל. שתי הפרשיות עוסקות בקרבנות נאכלים, כל קרבן לפי האוכל אותו, מכאן שהאוכל קרבן בטומאה חיב. כך הוא בכל הקרבנות וכך הוא בשלמים. את כֻלם נאסר לחלל. כל מי שנִתן לו קרבן לאכילה, צריך לאכלו בטהרה. משום כך, חיב על אכילת כל חלק מחלקי הקרבן, גם אם אכל חלק שאינו נאכל, שהרי התורה חִיְּבה את הכל בכרת ולא הבחינה בין חלקים שונים מהקרבן.

נחלקו הדעות בדרישת הפסוק "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר". מה חִדשה התורה בכך שחזרה על המלה "והבשר". ומה יהיה דינו של מה שאינו מאכל כלל כגון העצים והלבונה.עח ומ"מ מסתבר שכיון שסִמכה התורה את הדברים ואמרה: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ וכו'", אין מקום לחלק ביניהם.

אמר רבי יוחנן שלשה כריתות בשלמים למה אחת לכלל ואחת לפרט ואחת לדברים שאינן נאכלין ולרבי שמעון דאמר דברים שאין נאכלין אין חייבין עליהם משום טומאה לאיתויי מאי לאיתויי חטאות הפנימיות.

מאי טעמא כיון דלא קרינא ביה וטומאתו עליו ונכרתה לא קרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והאמר מר והבשר לרבות עצים ולבונה לפוסלה בעלמא.

זבחים מו: - ראה לעיל זבחים ג:

### ויקרא א ט, יג, זבחים מו:

פרשיות העולה מסיימות בפסוקים "וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’", "וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". הכהן לא סתם מקטיר את אברי העולה על האש. הוא עושה אותם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’.

מכאן למדו חכמים שצריך לעשות את המעשים האלה לשם עולה אשה ריח ניחוח לה'. עֹלָה – לשם עולה ולא לשם קרבן אחר. אִשֵּׁה – כדי לשרפו ולהעלותו באש, ולא ע"מ לצלותו על גחלים. רֵיחַ – מכאן שצריך להעלותו לשם עשיית ריח, ולא סתם כדי שיבער ויתכלה. ההעלאה היא לא כדי שישרף ויאבד, אלא לשם ריחו. ממילא למדנו שיש להעלות את האברים בעודם חיים ולא לצלותם קודם לכן. נִיחֹחַ – לשם נחת רוח. לַה’ – לשם ה'. כלומר: צריך המקריב להקריב לשם עשית רצון ה'. הפסוקים האלה מסכמים את מעשה העולה, ומכאן שלשם כך צריך להעשות מעשה העולה. לריח ניחוח לה'.

עוד נאמר שם, בתחלת הפרשיה: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". למה נאמר "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר" ולא "ושחט אותו"? הלא כבר נאמר שהוא בן בקר? מכאן דרשו שבשעת השחיטה צריך לדעת מה הוא שוחט ולשחוט אותו לשם מה שהוא.[[2616]](#footnote-2616)

עולה לשם עולה לאפוקי לשם שלמים דלא אשים לשם אשים לאפוקי כבבא דלא ריח לשם ריח לאפוקי אברים שצלאן והעלן דלא דאמר רב יהודה אמר רב אברים שצלאן והעלן אין בהן משום ריח ניחוח לשם הנחת רוח לה' לשם מי שאמר והיה העולם.

מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול שנאמר ושחט את בן הבקר לפני ה' עד שתהא שחיטה לשם בן בקר א"ל זו בידינו היא לעכב מנין א"ל לרצונכם תזבחהו לדעתכם זביחו.

זבחים מו: - ראה ערכין כא.

### ויקרא ז יח, זבחים מז.

#### מחשבתו של מי מכשירה או פוסלת את הקרבן

וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

לעיל זבחים יג.: וזבחים כח.-כט בארנו שהפסוק עוסק במי שחושב בשעת העבודה לאכול מהקרבן שלא בזמנו.

מיהו אותו אדם שחושב לעשות כן? נאמר כאן "הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה". משמע שאלמלא היה פגול – היה נחשב לו. מכאן שהתורה מדברת על הבעלים, שהוא זה שהקרבן בא כדי להחשב לו. התורה מתיחסת כאן לבעלים וקוראת לו "המקריב". כך אנו יכולים ללמוד גם ממקומות שונים שבהם הבעלים נקרא המקריב, כמו: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן", ועוד.

ומסתבר (אע"פ שזה לא אמור בפירוש) שהקרבן לא יחשב למקריב משום שהמקריב הוא שהביאו ע"מ שהֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. וכך לכאורה דורש ראב"י.

אמנם, גם הכהן נקרא "המקריב", וכיון שהוא זה שעשה את העבודה, מסתבר שמחשבתו היא הפוסלת, וכן סברו חכמים.

אמר רבא מ"ט דרבי אלעזר ברבי יוסי דאמר קרא והקריב המקריב.

### ויקרא יד יג-יד, זבחים מז:

#### קבלת דם אשם מצורע

על אשם המצורע נאמר:

וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית...

לא נאמר כאן שהדם נזרק על המזבח[[2617]](#footnote-2617), נאמר רק שהוא נִתן על אברי הַמִּטַּהֵר, אבל מסתבר שהאשם הזה אינו שונה מכל קרבן אחר. התורה לא הזכירה שיש לתת את הדם על המזבח כי הדבר פשוט. הלא קרבן הוא. יתר על כן. נאמר כאן שיש לנהוג בכבש הזה כמו שנוהגים בחטאת ואשם, ומכאן אנו יכולים ללמוד שמתן הדם על אברי הַמִּטַּהֵר אינו בא במקום נתינתו על המזבח, אלא בנוסף לנתינתו על המזבח ככל קרבן. (אפשר ללמוד זאת גם מהדמיון בין הכבש הזה לבין איל המלואים, שגם בו נִתן הדם על התנוך והבהונות הימניים, ואח"כ נתן הדם על המזבח). הנתינה על המזבח נעשית, כך מסתבר, ככל חטאת וככל אשם, הכהן מקבל את הדם בכלי וזורקו על המזבח. הנתינה על אברי הַמִּטַּהֵר נעשית, כפי שמשמע מכאן, באצבע: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וכו'", הלקיחה היא לשם נתינה ונעשית כנתינה, אין כאן צֹרך בכלי שרת. נמצא אפוא ששני כהנים מקבלים את דמו, אחד מקבל את דמו בכלי כבכל קרבן, וזורקו על המזבח, ואחד מקבל את דמו ביד כדי לתת על אברי הַמִּטַּהֵר, כמו השמן שעליו נאמר כאן: "וּמִן הַשֶּׁמֶן יִצֹק הַכֹּהֵן עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם". נתינת השמן על אברי המִטהר נעשית מכפו של הכהן. גם את הדם יש לתת על אותם אברים של המִטהר, ומסתבר שגם נתינת הדם על המִטהר – מכפו של הכהן היא.

הפסוק כאן אומר "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". הפסוק מלמד כלל, שלפי לשונו נכון לגבי כל אשם ולאו דוקא האשם הזה. "כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". לשון הפסוק מלמדת שכל אשם נשחט בצפון כי הוא קדש קדשים, ושכל אשם נאכל לכהן כי קדש קדשים הוא. הפסוק הזה בא ללמדנו שגם האשם הזה הוא ככל אשם. ממילא אפשר ללמוד שני דברים: שגם באשם הזה נוהגים כל דיני האשם, ושהכלל האמור כאן נכון לכל האשמות.

ולקח יכול בכלי ת"ל ונתן מה נתינה בעצמו של כהן אף לקיחה בעצמו של כהן יכול אף למזבח כן ת"ל כי כחטאת האשם הוא מה חטאת טעונה כלי אף אשם טעון כלי נמצאת אתה אומר אשם מצורע שני כהנים מקבלין את דמו אחד ביד ואחד בכלי זה שקיבלו בכלי בא לו אצל מזבח וזה שקיבלו ביד בא לו אצל מצורע.

ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש כי כחטאת האשם הוא וגו' שאין ת"ל כחטאת האשם מה ת"ל כחטאת האשם לפי שיצא אשם מצורע לידון בדבר החדש בבוהן יד ובוהן רגל ואזן ימנית יכול לא יהא טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תלמוד לומר כחטאת האשם הוא מה חטאת טעונה מתן דמים ואימורין לגבי מזבח אף אשם מצורע טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.

### ויקרא א יא, זבחים מח.:

#### מקום שחיטת קדשי קדשים

פרשת העולה בספר ויקרא מחולקת לשלשה חלקים: עולת בקר, עולת צאן ועולת עוף:

אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’: ס

וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’:

על עולת צאן נאמר "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". עולת הצאן נשחטת אפוא בצפון. על עולת בקר לא נזכר דין זה. אבל על החטאת והאשם אומרת התורה שהם ישָחטו במקום שחיטת העולה. על חטאת נשיא נאמר: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא", על עולת יחיד נאמר: "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה", "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה", ועל כל החטאות, בפרשת צו, נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא". גם על האשם נאמר שם "וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". וכן באשם המצורע נאמר "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". כיון שבכל המקומות האלה התורה מתיחסת למקום שבו תשחט העולה, מתברר אפוא שלשחיטת העולה יש מקום, שהוא מקום שחיטת העולה, וממילא למדנו מכאן (א) שגם עולת בקר שלא נאמר בה שתשחט בצפון, תשחט בצפון[[2618]](#footnote-2618). ויש שלמדו זאת מההקש מפרשת עולת בקר לפרשת עולת צאן, ששתיהן באות זו אחר זו בוו החבור, הרי שהדינים שנאמרו בשניה נכונים (ב) אף לראשונה.

ומכאן (ג) שהעולה, החטאת והאשם נשחטים על ירך המזבח צפונה.

בכל המקומות שבהם נאמר שהחטאת נשחטת במקום בו נשחטת העולה, נאמר שהכהן לוקח מדמה ונותן על המזבח: "וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה...", "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה...", "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה...". מכאן דרשו חכמינו (ד) שגם לקיחת הדם מהחטאת תהיה בצפון[[2619]](#footnote-2619). לקיחת הדם היא המשך השחיטה. גם היא חלק ממה שנעשה בצפון. וגם המקבל עצמו צריך לעמוד בצפון, כי פירוש המלה לקיחה בד"כ הוא (ו) הבאת דבר אל הלוקח. וכיון שמלבד פירוט הדבר בכל חטאת וחטאת, יש גם פסוק אחד כללי בתורת החטאת, משמע שזה מעכב. וכיון שאת כל הדין הזה למדנו מעולה, יש ללמוד שגם בעולה זה מעכב.

אבל כל עוד הבהמה עצמה בצפון, השוחט יכול לעמוד גם בדרום. עליו לא נאמר צפון. ולאור מה שהתבאר לעיל שהשוחט אינו בהכרח כהן, גם אין מקום לדרוש שיהיה דוקא בצפון.

נאמר אפוא שהעולה נשחטת בצפון, ונאמר על חטאת בהמה ועל האשם שישָחטו במקום העולה. (המקום נקרא מקום העולה, ממילא משמע (ח) שזה מקומה של עולה ואין לה מקום אחר). על מליקת העוף לא נאמר שהיא תֵעשה דוקא בצפון. מכאן אנו למדים שמליקת עוף עולה אינה בהכרח בצפון. לא נאמר אלא "במקום אשר תשחט העולה" לא נאמר במקום אשר תמלק. ונאמר "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", אותו, את הבהמה, יש לשחוט בצפון. לא (ז) נאמר דין זה על המליקה. גם בחטאת הנשיא נאמר "וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא", דוקא אותו, את חטאת הבהמה, לא נאמר דבר על חטאת העוף. וכיון שהעופות לא נשחטים, ממילא גם דין שחיטה בצפון לא נאמר עליהם.

נמצא אפוא שיש פסוק כללי, האמור בפרשת צו, המלמד שכל החטאות שחיטתן בצפון. מלבד זאת בפרשת ויקרא נאמר דין זה על כל חטאת וחטאת (וכפי שפרטנו לעיל). מה יהיה דינן של חטאות שלא הוזכרו בפרשת ויקרא, וממילא לא נאמר עליהן בפירוט ששחיטתן בצפון? לשם מה פרטה פרשת ויקרא שחיטה בצפון בחטאות מסוימות? האם כדי ללמד ששאר החטאות לא צריכות שחיטה דוקא בצפון, או ששאר החטאות שלא נזכרו בפרשת ויקרא כלולות בפסוק הכללי האמור על כל החטאות בפרשת צו? המדרש כאן הולך בדרך הראשונה. דוקא על החטאות שהוזכרו בפרשת ויקרא נאמר שהן צריכות צפון. כגון על שעיר חטאת הנשיא שחטא: "וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא". מכאן דרשו חכמים ששעירי הנשיאים של חנֻכת המזבח, או ששעירי ע"ז, אינם טעונים צפון, דוקא אותו יש לשחוט בצפון, לא שעירים אחרים.[[2620]](#footnote-2620) למסקנת הסוגיא, פשוט שכל החטאות נשחטות בצפון, הלא אפילו בפרשת ויקרא, המביאה חטאות שונות ולא מתיחסת לתורת החטאת, נאמר בלשון כללית: "וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה". הדיון הוא רק על חטאת נשיא, שבה נאמר "וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא", ומכאן שאולי יש סוג של חטאת נשיא שלא חטא, שאינה בכלל האמור כאן. ולמסקנה דרשה זו אינה עוסקת אלא בקדשי שעה שאי אפשר ללמוד מהם לדורות.

ומ"מ פשוט שקרבנות שלא נאמר עליהם צפון לא ככלל ולא כפרט, אין חובה לשחטם דוקא בצפון.

וצפונה בעולה היכא כתיבא (א) ושחט אותו על ירך המזבח צפונה אשכחן בן צאן בן בקר מנא לן אמר קרא ואם מן (ב) הצאן וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון.

אמר קרא העולה (ח) במקומה תהא.

חטאת מנא לן דבעיא צפון דכתיב ושחט את החטאת במקום העולה אשכחן (ג) שחיטה קבלה מנא לן דכתיב ולקח הכהן מדם החטאת מקבל עצמו מנא לן אמר קרא ולקח (ו) לו יקח.

היכן עולה נשחטה בצפון אף זה בצפון (ד) וכי מכאן אתה למד והלא כבר נאמר במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת הא למה יצא לקבוע לו מקום שאם לא שחטה בצפון פסול אתה אומר לכך יצא או אינו אלא שזה טעון צפון ואין אחר טעון צפון תלמוד לומר ושחט את החטאת במקום העולה זה בנה אב לכל חטאות שיהו טעונות צפון.

אותו בצפון ואין (ה) שעיר נחשון בצפון.

ושחט אותו על ירך המזבח צפונה מה תלמוד לומר לפי שמצינו עומד בצפון ומקבל בצפון ואם עמד בדרום וקיבל בצפון פסול יכול אף זה כן ת"ל אותו אותו בצפון ואין השוחט בצפון.

יכול יהא בן עוף טעון צפון ודין הוא ומה בן צאן שלא קבע לו כהן קבע לו צפון בן עוף שקבע לו כהן אינו דין שיקבע לו צפון (ז) ת"ל אותו.

ר' אליעזר בן יעקב אומר יכול יהא פסח טעון צפון ודין הוא ומה עולה שכן לא קבע לו זמן לשחיטתו קבע לו צפון פסח שקבע לו זמן לשחיטתו אינו דין שיקבע לו צפון ת"ל אותו.

#### סמיכה על ראש החטאת

לא בכל החטאות נאמרה סמיכה. בשעיר נשיא נאמר "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא". שעיר נשיא, שהנשיא מביאו על חטאו שלו, טעון סמיכה. כך הוא בכל החטאות של פרשת ויקרא שאדם שחטא מביא על חטאו. נאמר כאן "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא". מכאן דרשו שכל שעיר נשיא שקרב טעון סמיכה. מכאן אפשר ללמוד שיש חיוב סמיכה גם בשעיר של חנֻכת המזבח, שהוא שעיר נשיא, ויש אומרים שגם בשעיר של ע"ז, שגם הוא בא בשם הנשיא.

הלשון היא "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה", כלומר: לגבי הסמיכה לא נאמר דוקא "אותו" אלא "השעיר", אבל לגבי השחיטה בצפון נאמר "אותו" ולא "את השעיר", מכאן מרבים חכמים גם שעירים אחרים לסמיכה.[[2621]](#footnote-2621) גם הסברה נותנת לחיב גם את שעירי ע"ז בסמיכה, שהרי הם דומים לשעירי יוה"כ ולפר העדה, וגם הלשון שבה הם נאמרו בתורה דומה לקרבנות האלה, שהן חטאות צבור שבאות לכפר על חטאי הצבור, ונציגי הצבור סומכים עליהן.

וסמך ידו על ראש השעיר לרבות שעיר נחשון לסמיכה דברי ר' יהודה ר' שמעון אומר לרבות שעירי עבודת כוכבים לסמיכה.

### ויקרא ה יד-יט, זבחים מח. כריתות כב:

#### אשם תלוי למועל

התורה מחיבת את החוטאים בחטאת. את המועלים בקדשים באשם, וכן את החוטא ואינו יודע אם חטא – באשם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

על אלו עברות חיבים אשם תלוי? על כך כבר השבנו בהוריות ח: (ראה לעיל עמ' תתקה, וראה גם דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה), שנאמר כאן "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה". הלשון "אחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה" היא בדיוק הלשון האמורה בחטאות, גם חיוב חטאת חל על אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה. מכאן שחיב אשם תלוי בדיוק על אותן עברות שאילו עבר עליהן בודאות היא חיב חטאת.

ואולם, נשאלת השאלה מה יהיה דינו של מי שספק לו אם מעל. אם מעל ודאי – מביא אשם. מה יהיה דינו אם ספק מעל? האם דין מעילה כדין כל עברה שחיבים עליה קרבן, ולכן על ספקה יהיה חיב אשם תלוי, או שאין אשם תלוי נוהג אלא בעברה שעל ודאה מביא חטאת?

ר"ע אומר שגם על מעילה בספק חיב אשם תלוי. "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא..." הוא המשך של הפרשיה הקודמת. הפרשיה הזאת באה להוסיף על קודמתה, ולומר: החוטא הזה שהזכרנו, וכן כל חוטא שעושה אחת ממצוות ה' אשר לא תיעשינה, אם הוא מסופק אם חטא יביא אשם תלוי.[[2622]](#footnote-2622) ר"ע מסכים שכל העושה אחת מכל מצוות ה' היינו כל העובר על מצוה שחייב עליה חטאת, כפי הלשון בפרשית חטאת, אלא שהוא מוסיף שבנוסף לכך גם המועל חיב אשם תלוי. לדעת ר"ע, פרשת אשם תלוי היא המשך לכל פרשיות הקרבנות שנאמרו לפניה. על כל החטאים שהוזכרו לפניה, אם ספק לו אם חטא יביא אשם תלוי. אבל חכמים חולקים ואומרים שחיב אשם תלוי דוקא על "אחת מכל מצוות ה' אשר לא תיעשינה". כלומר: אותן עברות שחייב עליהן חטאת. הפרשה הפותחת ב"וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא...", לא באה להוסיף את המקרה הקודם לדין כאן, אלא להפך, להוסיף את פרטי הדין האמור שם שינהג גם כאן, כלומר: שגם האשם הזה יהיה בערכך כסף שקלים[[2623]](#footnote-2623), אע"פ שלא נאמר בו אלא בערכך. אם התורה אמרה שהאשם צריך להיות בערכך, משמע שהאשם צריך להיות בעל ערך. איזה ערך? יש לפרש מהו "בערכך", ומסתבר שיש ללמוד זאת מהפרשיה הקודמת, שהפרשיה הזאת אומרת "בערכך" ורומזת אליה. זאת משמעות המלה "בערכך", וזוהי תורת האשם. כיון שכך, בכל מקום שכתוב שהאשם "בערכך", אנו למדים מכאן שהיינו בכסף שקלים. וכן מקום שנאמר בו איל אשם, הכונה היא לאיל כזה, ששוה כסף שקלים. כמו שכאן איל אשם הוא דוקא איל בכסף שקלים.

ואם נפש וגו' לחייב על ספק מעילות אשם תלוי דברי רבי עקיבא וחכמים פוטרין.

והיינו טעמא דרבנן נאמר כאן מצות ונאמר בחטאת חלב מצות מה להלן דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כאן שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

ר"ע סבר ואם נפש כתיב וי"ו מוסיף על ענין ראשון ורבנן נמי הכתיב ואם נפש ... ואמרי לך רבנן תחתון הוא דגמר מעליון לאשם בכסף שקלים שלא תאמר לא יהא ספיקו חמור מודאו מה ודאו חטאת בת דנקא אף ספיקו אשם בר דנקא ורבי עקיבא הא סברא מנא ליה נפקא ליה מזאת תורת האשם תורה אחת לכל האשמות תינח מאן דאית ליה תורת מאן דלית ליה תורת מהיכא גמר גמר בערכך בערכך תינח היכא דכתיב בערכך אשם שפחה חרופה דלא כתיב ביה בערכך מאי איכא למימר גמר באיל באיל.

### ויקרא ז ב, יד יג, זבחים מט.:

#### מקום שחיטת האשם

למדנו אפוא שהחטאת נשחטת בצפון, כי נאמר על העולה ושחט אותו על ירך המזבח צפונה, ונאמר על החטאת שתשחט במקום שחיטת העולה.

גם על האשם נאמר, בשני מקומות בתורה, ששחיטתו במקום שחיטת העולה. בפרשת צו נאמר "וְזֹאת תּוֹרַת הָאָשָׁם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". (וזה המקום העִקרי שבו נזכר סדר הקרבת האשם. סדר הקרבת יתר הקרבנות התבאר בפרשת ויקרא אבל סדר הקרבת האשם לא התבאר שם אלא בפרשת צו). ובפרשת מצרע נאמר: "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". הרי מפורש כאן פעמַים שאת האשם יש לשחוט דוקא במקום הקֹדש, במקום שחיטת העולה. חכמים דרשו "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק", ששם גם יקבל את הדם. ושגם המקבל עצמו יהיה בצפון.קטז

וכבר נתבאר לעיל (זבחים מז:, לעיל עמ' תתקעט), שהפסוקים בפרשת מצרע אינם מזכירים כלל שדמו של אשם מצורע נזרק על המזבח, אבל מכך שהתורה מתיחסת אליו כאל אשם אנו למדים שדינו ככל אשם, ודמו נזרק גם על המזבח, מכאן אפשר ללמוד גם להפך, כמו שהאשם הזה מעכב בו הצפון, כך בכל אשם. כיון שהתורה לִמדה אותנו שגם האשם הזה אשם הוא, מעתה אפשר ללמוד ממנו על כל האשמות ומכל האשמות עליו, וכל דיני האשם נוהגים גם בו.

וכפי שכבר כתבנו לעיל (זבחים מז:, לעיל עמ' תתקעט), הפסוק כאן אומר "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". הפסוק מלמד כלל, שלפי לשונו חל על כל אשם ולאו דוקא האשם הזה. "כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". לשון הפסוק מלמדת שכל אשם נשחט בצפון כי הוא קדש קדשים והוא כחטאת, וממילא למדנו שגם האשם הזה הוא ככל אשם. ממילא אפשר גם ללמוד מהכלל האמור כאן שהוא נכון לכל האשמות.

וממילא נוהגים גם באשם הזה כל דיני האשם. כיון שהפסוק חזר וכללו בדיני אשם, מעתה דינו ככל אשם. הפסוק נוקט לשון כלל. ואינו עוסק באשם הזה עצמו אלא באשם בכלל, "במקום אשר ישחט את החטאת ואת האשם", "כי כחטאת האשם הוא" ומכאן שהאשם הזה הוא ככל אשם וחלים עליו כל דיניו של כל אשם. וכן משמע בגמ' האשם כשאר אשמות יהיה, כלומר: לשון האשם היינו שאין אנו עוסקים באשם הזה אלא באשם בכלל.

מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד. אם האשם הזה דינו ככל אשם, וכך הם דיני כל אשם, אפשר ללמוד מכאן לכל אשם, שהרי הפסוק כאן מדבר על כל האשמות.

אשם מנלן דבעי צפון דכתיב במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם אשכחן שחיטה קבלה מנא לן ואת דמו יזרוק קבול דמו נמי בצפון מקבל עצמו מנא לן דמו ואת דמו אשכחן למצוה לעכב מנא לן קרא אחרינא כתיב ושחט את הכבש.

א"כ נימא קרא כי כחטאת הוא מאי כחטאת האשם כשאר אשמות יהיה.

יכול לא יהא טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תלמוד לומר כחטאת האשם הוא מה חטאת טעונה מתן דמים ואימורין לגבי מזבח אף אשם מצורע טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח.

מהפסוק "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא", לומד רבינא כלל בלִמוד הלכות: שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש. שהרי חטאת נשחטת בצפון בלבד כי הוקשה לעולה, כי התורה אמרה "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת", לכן, אילו היה נאמר רק "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת", א"א היה ללמוד משם שאשם נשחט בצפון. שהרי החטאת עצמה נלמדה מהקש מעולה. לכן צריך היה להקיש אותו גם לעולה[[2624]](#footnote-2624). וצריך לבאר שהדיון כאן הוא על השאלה האם צפון מעכב באשם, שהרי ברור שא"א לומר שאילו היתה התורה כותבת רק "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת", היינו אומרים ששחיטתו בדרום, הלא אין שוחטים חטאת בדרום, ומה לי שזה נלמד מהקש? אלא ודאי הדיון אינו אלא על השאלה האם הצפון מעכב. ואת הדין המיוחד הזה בהל' קדשים, אין למדים מהקש דהקש, ולכן דוקא בקדשים אין למדים כך. ומ"מ למדנו מכאן שיש שני סוגי הקש, יש הקש מפורש[[2625]](#footnote-2625), כגון עצם העובדה שהאשם נשחט במקום שבו נשחטת החטאת. הקש כזה אינו יכול להתבאר אלא שהאשם נשחט בצפון, וודאי שבו הלמד ילמד. ויש הקש אחר: הקש מעצם העובדה שהתורה כרכה את שני המוקשים יחד[[2626]](#footnote-2626), בהקש כזה – דבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש.

רבא למד דין זה מהפסוק האמור בפר כהן משיח: בכל קרבנות השלמים מפרטת התורה את החלבים השונים העולים על המזבח, כך היא מפרטת גם בפר כהן משיח: "וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה...". לעֻמת זאת, בפר העלם דבר של צִבור (וביתר הקרבנות שהוזכרו אחריו) לא נזכרו כל החלבים, נאמר בו בקצור "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם". בפשטות, "כל חלבו" כולל את כל הרשימה שהוזכרה בקרבנות השלמים ובפר הראשון. לכן יש להקטיר ממנו גם את הכליות ויותרת הכבד, גם הן כלולות ב"כל חלבו". (אע"פ שמבחינה מלולית הן לא כלולות במלה חלב, אין הן החֹמר הקרוי חלב. ואם אין די בכך, יכולים אנו ללמוד זאת מכך שנאמר שם שיש להקטיר את הכליות ואת החלב אשר עליהן, משמע שהכליות עצמן אינן חלב[[2627]](#footnote-2627)). וכן מתברר מכך שנאמר בו "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ", משמע שאת כל מה שמקטירים מהפר הראשון מקטירים גם ממנו, ובפר הראשון הוזכרו בפירוש הכליות ויותרת הכבד. ומכאן גם לכל הקרבנות הדומים לו. אם כך, למה היתה התורה צריכה להוסיף כאן את הפסוק "כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים"? אמנם, פסוקים דומים אנו מוצאים להלן בפר העלם דבר של צבור, ובחטאת נשיא ובחטאת יחיד, אבל שם מובן למה הביאה התורה פסוקים כאלה, שם לא פורטה רשימת החלבים, ולכן מפנה אותנו התורה לעין בפרשת זבח השלמים כדי ללמוד אלו חלבים יש להקטיר. שם מובן מדוע תשלח אותנו התורה לעין בפרשת השלמים. אבל כאן, הלא רשימת החלבים כן פורטה. לשם מה יש צֹרך לשלוח אותנו לעין במה שנאמר בפרשת השלמים? וכן אפשר לשאול להפך, כיון שנאמר כאן "כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים", למה הוסיפה כאן התורה את רשימת החלבים בצורה מפורשת? מכאן דורש רבא שכיון שאנו למדים מכאן שגם בחטאות אחרות דומות ירים את כל החלבים האלה ויקטירם, צריך להזכיר כאן במפורש את רשימת החלבים, שאל"כ דבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש.

זבחים מט: - ראה לעיל זבחים לז:לח.לט.-מ. (עמ' תתקסט).

### ויקרא יג יב-יז, מב-מג, נה, זבחים מט:

#### צרעת פורחת

התורה מונה כמה סוגי צרעת, היא מתחילה בצרעת עור הבשר, אח"כ צרעת השחין, צרעת המכוה, צרעת הראש והזקן, וצרעת הקרחת והגבחת. את החלק הראשון, צרעת עור הבשר, מסימת התורה בדין המיוחד של הופך כֻלו לבן:

וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה הַצָּרַעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת הַנָּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא: וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבָּשָׂר הַחַי וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא: אוֹ כִי יָשׁוּב הַבָּשָׂר הַחַי וְנֶהְפַּךְ לְלָבָן וּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ הַנֶּגַע לְלָבָן וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע טָהוֹר הוּא.

הדין הזה נאמר בסוף נגעי עור הבשר ולא בסוף כל הצרעות (להלן ננסה להסביר מדוע[[2628]](#footnote-2628)) וכאן נשאלת השאלה האם דין זה של אדם שכֻלו נגע, חל דוקא בעור הבשר שבו הוא נזכר, או שהוא נכון גם לגבי יתר סוגי הצרעת הנזכרים כאן בהמשך הפרשה: שחין ומכוה, ראש וזקן, קרחת וגבחת.

השאלה הזאת מתחלקת לשתי שאלות: א. האם ההופך כֻלו לבן אינו טהור אא"כ הפך לנגעים גם את הראש והזקן וחבריהם? ב. האם נוהג דין מצורע בכל גופו בכל אחד מהנגעים האחרים כפי דינו?

לגבי השאלה הראשונה, האם ההופך כֻלו לבן אינו טהור אא"כ הפך גם אותם לנגעים? מסתבר שלא, כי הם לא בשר חי, ומה שמעכב את ההופך כֻלו לבן הוא בשר חי, כמו שנאמר כאן "וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבָּשָׂר הַחַי וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא". שחין ומכוה, ראש וזקן, קרחת וגבחת אינם בשר חי[[2629]](#footnote-2629), ולכן גם אם לא הצטרעו – אם יתר כל הבשר הפך ללבן האיש טהור. (כלומר: פרשיות שחין ומכוה הן המשך של פרשיות נגעי עור הבשר, אלא שכיון שלא הוזכרה בהן מחיה ולא הוזכרה בהן אלא הסגרה אחת – אין בשחין והמכוה דין מחיה והסגרה שניה. אבל לשאר הדינים הם דומים לנגעי עור הבשר).

האם נוהג דין זה בכל אחד מהנגעים האחרים כפי דינו? כאן באים חז"ל ודורשים מלשון הפסוק: "וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן". פשט הפסוק הוא שאם תכסה הצרעת את כל גופו, מראשו עד רגליו, אז יהיה טהור. אבל חכמים דרשו כאילו נאמר בין מראשו בין מרגליו, כמו אם מחוט ועד שרוך נעל, משור ועד שה מגמל ועד חמור, וכאלה רבים. כלומר: בין בנגעי הראש ובין בנגעי הרגלים, אם תכסה הצרעת את הכל – טהור הוא. לפי זה גם בקרחת וגבחת, אם יהיו כל הקרחת וכל הגבחת נגועים, טהור הוא. הדרשה הזאת נראית קשה, שהרי לא כך נאמר. אבל מסתבר שכמו שפריחה בעור הבשר מטהרת את ההופך כֻלו לבן אם נהפך כל עור הבשר ללבן, כך פריחת צרעת הקרחת תטהר את הקרחת אם תכסה את כל הקרחת[[2630]](#footnote-2630).

#### גבחת הבגד

נאמר בפרשת נגעים:

וְכִי יִהְיֶה בַקָּרַחַת אוֹ בַגַּבַּחַת נֶגַע לָבָן אֲדַמְדָּם צָרַעַת פֹּרַחַת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ: וְרָאָה אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת הַנֶּגַע לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ כְּמַרְאֵה צָרַעַת עוֹר בָּשָׂר: אִישׁ צָרוּעַ הוּא טָמֵא הוּא טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ.

אח"כ מפורטים נגעי הבגדים, וגם בהם נאמר:

וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר: וְהָיָה הַנֶּגַע יְרַקְרַק אוֹ אֲדַמְדָּם בַּבֶּגֶד אוֹ בָעוֹר אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְכָל כְּלִי עוֹר נֶגַע צָרַעַת הוּא וְהָרְאָה אֶת הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנָּגַע וְהִסְגִּיר אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי כִּי פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בָעוֹר לְכֹל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה הָעוֹר לִמְלָאכָה צָרַעַת מַמְאֶרֶת הַנֶּגַע טָמֵא הוּא: וְשָׂרַף אֶת הַבֶּגֶד אוֹ אֶת הַשְּׁתִי אוֹ אֶת הָעֵרֶב בַּצֶּמֶר אוֹ בַפִּשְׁתִּים אוֹ אֶת כָּל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ הַנָּגַע כִּי צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף: וְאִם יִרְאֶה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְּכָל כְּלִי עוֹר: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְכִבְּסוּ אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הַנָּגַע וְהִסְגִּירוֹ שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה לֹא הָפַךְ הַנֶּגַע אֶת עֵינוֹ וְהַנֶּגַע לֹא פָשָׂה טָמֵא הוּא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ פְּחֶתֶת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ...

למה הוזכרו קרחת וגבחת בנגעי בגדים? דורשים חכמים שהוזכרו שם כדי להקיש אליהם[[2631]](#footnote-2631), וללמוד שדיני הבגד כדיני הקרחת והגבחת. ממילא עולה מכאן שגם בבגד אם פרחה הצרעת בכֻלו טהור. שהרי גם זה בכלל דיני הקרחת והגבחת.

דרשה זו מובנת מאד מצד עצמה. ההלכה ברורה ומסתברת, שהרי כרגיל במדרש אנו רגילים להשוות דינים אלה לאלה, לדמות דבר לדבר וללמוד מדבר על כל הדומה לו. (ואולם יש לשאול למה להשוות את הבגד לגוף לענין זה דוקא ולא לדין אחר, ועוד קשה כיצד מתבאר הפסוק לפי דרשה זו. לנסות להסביר ולהשלים).

הגמ' לומדת מכאן שדבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בגזרה שוה.

ומ"מ כפי שאמרנו יש כאן סברה: כשם שבעור הבשר פריחה בכֻלו מטהרתו, כך גם בשאר מיני הצרעת.

ואולם, כמו שבארנו לעיל ונבאר להלן, אם פרחה הצרעת בכל עור הבשר, אבל לא בראש או בזקן – טהור. הראש והזקן אינם חלק מעור הבשר, ואם פרחה הצרעת בכל עור הבשר – טהור.

מראשו ועד רגליו ואיתקש ראשו לרגל מה להלן כולו הפך לבן פרח בכולו טהור אף כאן כולו הפך לבן פרח בכולו טהור.

רבי נתן בן אבטולמוס אומר מנין לפריחה בבגדים שהיא טהורה נאמר קרחת וגבחת בבגדים ונאמר קרחת וגבחת באדם מה להלן פרח בכולו טהור אף כאן פרח בכולו טהור.

#### טהרת הפריחה

דין הפריחה נאמר בסוף דיני צרעת עור הבשר, יחד עם דיני המחיה:

נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת לְבָנָה בָּעוֹר וְהִיא הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי בַּשְׂאֵת: צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן לֹא יַסְגִּרֶנּוּ כִּי טָמֵא הוּא: וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה הַצָּרַעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת הַנָּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא: וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבָּשָׂר הַחַי וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא: אוֹ כִי יָשׁוּב הַבָּשָׂר הַחַי וְנֶהְפַּךְ לְלָבָן וּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ הַנֶּגַע לְלָבָן וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע טָהוֹר הוּא.

הפרשיה פותחת בדין מחיה, מחית בשר חי מטמאת את הנגע. מתוך כך מזכירה התורה את דיני הפריחה בכל גופו, שגם בהם הבשר החי טמא: הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא. במי שפרחה הצרעת בכֻלו, הבשר החי טמא, וכפי שהתורה מבהירה כאן: ביום הראות בו בשר חי יטמא, ואם ישוב הבשר החי ויהיה לבן – יטהר. הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא. ומתוך כך מובן גם למה מחיה מטמאת. פרשיה אחת טִמאה את שניהם מטעם אחד: משום שבשר חי בנגע טמא הוא.

עם זאת מצאנו שיש הבדל בין מחיה המטמאת נגע לבין מחיה המטמאת את ההופך כֻלו לבן. מי שיש בו נגע ובו מחיה בראש אבר – אין זו מחיה. זה נגע שהקיף את האבר כטבעת המקיפה את האצבע. שאל"כ – מי שעלתה עליו חגורה של נגע סביב מתניו יהיה טמא משום שתי מחיות שיש בו: חציו העליון וחציו התחתון. ודאי שאין זו מחיה. מחיה מטמאת אם הכהן רואה אותה ואת הנגע כאחד, והיא נראית בתוך הנגע. ועליה נאמר וראהו הכהן. אם אינה נראית כאחד כי היא בראש אבר הנגע הוא כטבעת המקיפה את האצבע ואין זו מחיה. אבל לענין הופך כֻלו לבן – מי שיש בו מחיה, אפילו אם היא בראש אבר, הרי אין כֻלו לבן. זו אמנם אינה מחיה בתוך נגע מהטעם שהזכרנו, אבל זו מחיה בתוך גוף לבן.

התורה אומרת כאן: "וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה הַצָּרַעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת הַנָּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא: וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבָּשָׂר הַחַי וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא: אוֹ כִי יָשׁוּב הַבָּשָׂר הַחַי וְנֶהְפַּךְ לְלָבָן וּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ הַנֶּגַע לְלָבָן וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע טָהוֹר הוּא". כלומר: גם לאחר הפריחה: מחיה תטמאנו ופריחה תטהרנו. מחיה היא סימן טומאה הבא ומטמא את הנגע. מכאן למד ר"י שהמחיה היא סימן טומאה כמו כל סימן טומאה, כלומר כמו שער לבן, הצומח בתוך הנגע ומטמא אותו. ומכאן הוא למד שגם שער לבן שיצמח עתה יטמאנו. שהרי גם לאחר שפרחה בכֻלו – סימני טומאה מטמאים אותו. הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא. ואם מחיה מטמאת אותו למה לא יטמאנו שער לבן? אבל חכמים אומרים שהבשר החי מטמא אותו לא משום מחיה, אלא משום שכעת אין כֻלו לבן. אבל אם כֻלו לבן – גם שער לבן לא יטמאנו.

משום כך נחלקו תנאים גם בשאלה האם בשר חי טמא גם בפחות משִעור מחיה. כפי שבארנו, מחיה דומה לבשר חי שעליו נאמר הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא. דין מחיה ודין בשר חי נלמדו שניהם מאותה פרשיה, וטעם אחד לשניהם. מכאן למד ר' יוסי שגם בשר חי הנראה בהופך לבן, אינו טמא אלא בשִעור מחיה. אבל לדעת ר"מ הוא טמא לא משום שיש בו מחיה אלא משום שאין כֻלו לבן. לכן טמא גם בפחות משִעור מחיה. אמנם ר' יוסי יוכל להשיב ולומר שאמת שכך הוא, אבל אם אין בו שִעור אין זה בשר חי שעליו נאמר הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא, ובשִעור קטן כזה אין זה נחשב כמי שאין כֻלו לבן. ואין ראיה מכך שראשי אברים לא מטמאים משום מחיה בנגע. שם זה מהטעם שבארנו: שאין זה מחיה בתוך נגע אלא זה נגע שהקיף את האבר מצדדיו. אבל כאשר יש בשר חי בנגע, הן במחיה והן בהופך כֻלו לבן, הדין הוא אותו דין. שהרי הפרשיה מלמדת דין אחד של בשר חי, כפי שפתחנו ואמרנו. ומה שאינו מחיה גם אינו בשר חי בפורח.

אם פרחה הצרעת בכל עור הבשר, אבל לא בראש או בזקן – טהור. הראש והזקן אינם חלק מעור הבשר, ואם פרחה הצרעת בכל עור הבשר – טהור. מה יהיה הדין אם פרחה הצרעת בכֻלו מלבד הראש, ואח"כ נקרח הראש? אפשר ללמוד מלשון התורה: דוקא הראות בו בשר חי מטמא אותו. כלומר: הופעתה של מחיה. אם מצא את עצמו אם בשר חי מבלי שהופיעה מחיה – טהור. מחיה היא סימן טומאה הנוצר בנגע, כמו שכתבנו לעיל.

וביום הראות בו בא ללמד על ראשי איברים שנתגלו שיהו טמאי', יכול כל שהו ת"ל כאן בשר חי, ולהלן הוא אומר בשר חי, מה בשר חי נאמר להלן כעדשה אף כאן כעדשה, דברי רבי יוסי רבי מאיר אומר וכי משום מחיה הוא מטמא, והלא אין מחיה מטמא בראשי אברים אלא גזירת מלך הוא ואפי' כל שהן, א"ר יוסי וכי משום ראשי איברים הוא מטמא והלא אם חזרה לאמצעיתו טמא אלא נאמר כאן בשר חי ולהלן נאמר בשר חי מה בשר האמור להלן בכעדשה אף כאן בכעדשה... בו מת"ל מנין אתה אומר פרחה בכולו אבל לא בראש ובזקן בשחין ובמכוה ובקרח' המורדי' חזר הראש והזקן ונקרחו והשחין והמכוה והקרח ונעשו צרבת יכול יהא טמא ת"ל בו בהופך, אם הפך טמא, הא אם חזר לראש ולזקן ולמכוה ולקרח אינו טמ'. בשר חי החוזר טמא, אין שיער לבן החוזר טמא, ר' יהושע מטמ' שר' יהושע אומר שער לבן סימן טומא', ומחיה סימן טומאה מה מחי' חוזר' טמא אף שיער לבן יחזור ויטמא, א"ל ר"ע אימתי יפה כוחו של שיער לטמא בזמן ששימש החלט, או בזמן שלא שימש החלט א"ל בזמן שלא שימש החלט א"ל מה בזמן שימש החלט אינו מעכב את הפריחה, בזמן שלא שימש החלט אינו דין שלא יעכב את הפריחה ועוד שנאמר בשר חי בשר חי החוזר טמא ואין שער לבן החוזר טמא בשר החי החוזר טמא ולא הבהק החוזר טמא, הלא דין הוא בוהק מעכב ומחייה מעכבת מה מחייה חוזרת ומטמאה אף הבוהק יחזור ויטמא. (תו"כ).

### דברים יד כב-כו, יב כ-כא, ויקרא ז יב, זבחים נ.

נאמר על מעשר שני:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ.

המעשר נאכל לפני ה' עם הקרבנות. במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, או בעינו או בפדיונו. בפדיונו קונים בקר וצאן ולמדו מכאן חכמים שהם קרבים שלמים. זביחת בקר וצאן בספר דברים, היא חולין אם אינה תלויה במקום אשר יבחר ה', והיא שלמים כאשר היא תלויה במקום אשר יבחר ה', (וראה לעיל זבחים ז:-ח:, גם שם הבאנו דרשה שמבוססת על הפרשנות הזאת). כמו שנאמר:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ.

כלומר: דוקא אם ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם תאכל חולין[[2632]](#footnote-2632), כאשר אוכלים בקר וצאן בתורת מעשר, הם שלמים. ואם הם יכולים להיות שלמים, הם יכולים להיות גם תודה, שהרי התודה (א) היא מין ממיני השלמים[[2633]](#footnote-2633), כמו שנאמר:

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ....

מכאן למדה הגמ' שדבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בהקש.

הפרשיה מתארת את הביאה אל לפני ה' אל המקום אשר יבחר, לשם שמחה במה שנתן לנו ה'. המעשר נאכל לפני ה' כדי לשמוח לפניו. פרשיה דומה (ב) אנו מוצאים לגבי הברית שבה כותבים את התורה על האבנים:

וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

מכאן שהשמחה לפני ה' היא בשלמים. מכאן למדו חכמים שהמביא מעות מעשר שני וקונה בהם בהמה, יקריבנה ויאכלנה כשלמים.

זאת תורת זבח השלמים [וגו'] אם על תודה למדנו (א) לתודה שבא מן המעשר מדאשכחן שלמים דאתו ממעשר שלמים גופייהו מנא לן דכתיב (ב) שם שם.

### ויקרא ב א-ד, ז יב, זבחים נ.

#### ממה נעשים לחמי התודה

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן.

נאמר כאן בפירוש שחלות המצות והרקיקים הם סלת.

על התודה נאמר:

וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן.

נאמר כאן בפירוש שהמרבכת היא סלת, מנין שגם המינים האחרים? אפשר ללמוד זאת מהפסוק שהזכרנו לעיל, האמור במנחות בפרשת ויקרא, שם נאמר שהחלות והרקיקים הם סלת. מכאן מתבקש שגם החלות והרקיקים כאן הם סלת. (אע"פ שאינם מנחה). כך מתבקש גם מכך שהרבוכה היא סלת, ולמה יגרע חלקם של הרקיקים והמצות?

סלת מרבכת למדנו לרבוכה שבאה סולת חלות מניין ת"ל חלות חלות רקיקין מניין ת"ל מצות מצות.

### ויקרא ד יא-יב, זבחים נ.

#### שרפת חטאות פנימיות

על פר הכהן המשיח נאמר:

וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ: וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר אֶל שֶׁפֶךְ הַדֶּשֶׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֵצִים בָּאֵשׁ...

התורה מלמדת מה יש לעשות בפר וכל בשרו. יש להוציא אותו אל מחוץ למחנה ולשרוף אותו. פרשו אינו חלק מהפר, אא"כ הוא עדין בתוך הפר. מכאן שאין מוציאים אותו מהפר. אין מקימים בו מה שנאמר בעולה "וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם". בעולה יש לרחוץ את האברים כדי שלא להקטיר את הפרש. אבל בחטאת נשרפת שורפים הכל.

העולה, אפוא, שונה מהפר הזה. את העולה מקטירים על המזבח. בלי העור ובלי הפרש. רק את הבשר. לכן מפשיטים אותה, מנתחים אותה לנתחיה, ורוחצים את קרבה. לא כן הפר הזה שאין להקטיר אותו על המזבח אלא להפך: להרחיק אותו, לשרוף אותו מחוץ למחנה. הוא נשרף עם העור ועם הפרש.

האם בכל זאת אפשר ללמוד עליו משהו מדיני העולה? כיון שגם כאן וגם שם נזכרו ראשו וכרעיו, למדו חכמים שהנתוח שוה בזה ובזה. בעולה נאמר:

וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ...

העלאת העולה על העצים אשר על האש נעשית נתחים נתחים[[2634]](#footnote-2634). כך יש לבאר גם לגבי הפר הנשרף, אע"פ שאינו נשרף על עצי המזבח אלא מחוץ למחנה, התורה הזכירה (ב) את כל אבריו אבר אבר לבדו, כדי ללמד שהוא מנֻתח. והסברה נותנת כך: כשהוא מנֻתח הוא בוער טוב יותר. הנתוח אפוא אינו חלק מדיני ההקטרה אלא חלק מדיני הבערה, לכן הוא נוהג גם בפר החטאת כאשר יש לשרוף אותו.

אבל צורת הכתיבה בתורה מלמדת על ההוצאה וההבערה. התורה פותחת בפסוק כותרת: "וְאֶת עוֹר הַפָּר וְאֶת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כְּרָעָיו וְקִרְבּוֹ וּפִרְשׁוֹ". ומה יֵעשה בו? וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפָּר, כאן (א) אין מנויים האברים לבדם אלא הפר כאחד. כֻלו מוצא כאחד. ההבערה נעשית בנִתוח, אך כאמור, לא ברחיצה. גם העור נשרף ולכן אין צורך לפשטו. הנתוח נחוץ רק לצורך השריפה. אבל על ההוצאה נאמר שמוציאים אותו שלם.

ומכאן (ג) גם לפר יוה"כ, שנאמר בו "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם". הכל נשרף, כולל (ד) העור והפרש, מכאן שהוא יוצא כאחד, בעורו, ונשרף בעורו, אין צורך להפשיט אותו מן העור ואין צורך להוציא ממנו את הפרש. אבל הוא נשרף אבר אבר לבדו, שאל"כ למה צריך ללמד שלא יוציא ממנו את הפרש? כיון שגם כאן וגם שם נאמר עור ובשר ופרש, אנו למדים שהם נשרפים באותה צורה.[[2635]](#footnote-2635)

וקרבו ופרשו והוציא מלמד (א) שמוציאו שלם יכול ישרפנו שלם נאמר כאן ראשו וכרעיו ונאמר להלן (ב) ראשו וכרעיו מה להלן ע"י ניתוח אף כאן על ידי ניתוח אי מה להלן בהפשט אף כאן נמי בהפשט תלמוד לומר וקרבו ופרשו.

רבי אומר (ג) נאמר כאן עור ובשר [ופרש] ונאמר להלן עור ובשר ופרש מה להלן ע"י ניתוח שלא בהפשט אף כאן ע"י ניתוח שלא בהפשט.

א"ר פפא כשם (ד) שפרשו בקרבו כך בשרו בעורו.

### ויקרא ד ז, זבחים נא.

#### נתינת שירי הדם על יסוד המזבח

נאמר בפרשית פר כהן משיח: "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". בפשטות היה אפשר לפרש שהמלים "אשר פתח אהל מועד" מתיחסות למזבח העולה. אבל אפשר לפרש שהן מתיחסות ליסוד מזבח העולה, איזה יסוד? זה שמול פתח אהל מועד. וכן מסתבר, שהרי הכהן מזה את הדם בתוך אהל מועד, ואז הוא יוצא ושופך את שירי הדם אל היסוד שמול הפתח, מכאן ששירי דם החטאות הפנימיות נִתנים על היסוד המערבי. וגם אם נפרש ש"אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" מתיחס למזבח, מסתבר שלא לחנם אמרה התורה "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". תן את הדם שם, מול הפתח. וראה להלן זבחים נג.

מאי טעמא אמר קרא אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד ההוא דפגע ברישא.

זבחים נא. – ראה זבחים פג פד

### ויקרא ד ז, יח, כה, זבחים נא.

#### נתינת שירי הדם על יסוד המזבח

את דם החטאות השונות נותן הכהן על קרנות המזבח, הפנימי או החיצון. את יתר הדם נותן הכהן על יסוד המזבח כמו שנאמר בדם פר הכהן המשיח:

וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

ובפר העלם דבר של צבור:

וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

ובשעיר הנשיא:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

בחטאת יחיד לא נאמר ששירי הדם ישפכו אל יסוד מזבח העולה, אלא סתם אל יסוד המזבח:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

את שיירי הדם נותן הכהן על יסוד מזבח העולה, כאמור כאן. גם בחטאת הכהן המשיח והצבור, שדמן נִתן על קרנות המזבח הפנימי, את השירים נותנים על יסוד המזבח החיצון. זהו פשוטו של מקרא. ועם זאת יש לשאול למה חזרה התורה שלש פעמים על המלים "יסוד מזבח העולה"? לכאורה, די היה לכתוב בראשון "מזבח העולה" וממילא היינו יודעים שגם "יסוד המזבח" המוזכר בהמשך הוא יסוד מזבח העולה. ודאי וודאי שאין צֹרך לכתוב זאת בשעיר נשיא שאפילו עִקר דמו נִתן על מזבח העולה, כמו שנאמר "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", ואם כך ודאי ששירי דמו נתנים על יסוד מזבח העולה דוקא.

מהפסוקים כאן למדנו לפי דרכנו שלמזבח העולה יש יסוד. בפרשת תרומה, במקום שבו נאמר איך לבנות את מזבח העולה, לא נאמר שצריך לעשות לו יסוד. אבל מהפסוקים כאן מתברר שיש יסוד למזבח העולה. ממילא אנו למדים גם שלמזבח הפנימי אין יסוד. (שאל"כ, מדוע לא יתן את הדם שם. ואכן, בשום מקום לא נזכר יסוד למזבח הפנימי).

ועוד אנו למדים מכאן שאין לתת על המזבח הפנימי אלא את המתנות עצמן. את שירי הדם נותנים על יסוד מזבח העולה.

עוד אנו למדים בק"ו, שאת דם העולה עצמו א"א לזרוק אלא מעל היסוד. דמו נִתן על קיר המזבח, אבל דוקא במקום שתחתיו יש גג של יסוד. אם אפילו שירי הדם חיבים להשפך על גג של יסוד ולא סתם על הרצפה, ק"ו לדם המכפר שצריך להנתן מעל גג של יסוד. יסוד המזבח הוא כמו מזבח בפ"ע, כלומר: מעל גגו אפשר לזרוק דם וזאת עבודה כהקטרה, שהרי היא מעל מזבח.

הגמ' עומדת על כך שהדין הזה יכול להלמד בק"ו, אך מעצם העובדה שהתורה כתבה כאן "יסוד מזבח העולה", אי אפשר היה ללמוד שגם העולה צריכה שפיכת שירים ליסוד מזבח[[2636]](#footnote-2636). (וראה לעיל זבחים לו:לז. שם הובאה דרשה הלומדת זאת). הלשון "יסוד מזבח העולה", יכולה ללמד שהמזבח משמש לעולה, ולכן הוא נקרא מזבח העולה. וממילא אנו למדים שמזבח העולה צריך יסוד, וממילא אינו יכול לשמש לעולה בלי יסוד, ולכן היסוד נקרא "יסוד מזבח העולה". מכאן שדמי העולה נִתנים על קיר המזבח מעל היסוד[[2637]](#footnote-2637). ואולם, כאמור לעיל, דין זה נלמד מק"ו.

אל יסוד מזבח העולה ולא יסוד מזבח הפנימי אל יסוד מזבח העולה אין לו יסוד לפנימי עצמו אל יסוד מזבח העולה תן יסוד למזבח של עולה או אינו אלא מזבחה של עולה יהא ליסוד אמר ר' ישמעאל קל וחומר מה שיריים שאין מכפרין טעונין יסוד תחלת עולה שמכפרת אינו דין שטעונה יסוד אמר רבי עקיבא מה שיריים שאין מכפרין ואין באין לכפרה טעונה יסוד תחלת עולה שמכפרת ובאה לכפרה אינו דין שטעונה יסוד א"כ מה ת"ל אל יסוד מזבח העולה תן יסוד למזבחה של עולה.

מי כתיב אל יסוד העולה אל יסוד מזבח העולה כתיב אי הוה כתיב אל יסוד העולה הוה אמינא בזקיפה אל יסוד השתא דכתיב אל יסוד מזבח העולה אגגו דיסוד.

בפר יום הכפורים לא הוזכר דינם של שיירי הדם. ואולם, פר יום הכפורים גם הוא סוג של פר כהן משיח. הוא פרו של הכהן הגדול שמכפר על הכהן הגדול. וסברה היא, כשם שבפר כהן משיח אין שופכים את שיירי הדם לריק, כך גם בפר יום הכפורים. לכן אפשר לומר שפר יום הכפורים כלול אף הוא בכלל שנאמר בפר הכהן המשיח: "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". התורה כתבה "כל דם הפר". התורה לא הסתפקה ב"כל הדם" כמו בפר העלם דבר של צבור, או "ואת דמו" כמו בשעיר הנשיא. מכאן למדו חכמים שגם פר יוה"כ, שגם הוא פר הנעשה בפנים, כלול בצווי האמור בפסוק הזה. וכפי שכתבנו לעיל, סברה היא. ר' ישמעאל ור"ע למדו זאת בק"ו. הפר של יוה"כ דומה לפר הזה ואף חמור ממנו, הוא בא בזמן קבוע ונכנס דמו לקדש הקדשים, שניהם פרים של הכהן הגדול, ולכן מסתבר שגם שייריו שלו נשפכים אל היסוד.

#### האם השירים מעכבים

לשון הפסוק היא:

וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

לא נאמר בסיפא "ושפך את דמו אל יסוד מזבח...", כמו ברישא, אלא "ואת כל דם הפר ישפך". שפיכה זאת אינה חלק מהצווי והכפרה, אלא אמירה נוספת. ואת כל דם הפר ישפך. כאומר: אם ישאר[[2638]](#footnote-2638). השפיכה הזאת אינה עִקר הצווי האמור כאן. (וראה לעיל זבחים לו:לז.).

ר"י למד דין זה מכך שנאמר בעבודת יוה"כ "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ..." כלומר: ע"י שיעשה את המעשים שהוזכרו כאן כבר יכַלֶּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ, ואין שירי הדם מעכבים את הכפרה. וכפי שבארנו לעיל זבחים מ. (אמנם, עדין יש מקום להקשות, הלא שפיכת השירים לא נזכרה כלל בעבודת יוה"כ, ואם כבר למדנו ששופכים שירים, אולי הם חלק מהמתנות ולכן "וכלה מכפר" צריך להתבאר כעוסק באחרי שפיכת השירים. אבל יש להשיב ולומר שהיא הנותנת, שדוקא מתוך שלא הוזכרה שפיכת השירים בפירוש בעבודת יוה"כ, משמע שהיא לא מעכבת). ומ"מ גם הוא לא למד זאת אלא לגבי שירי חטאת יוה"כ. שירי חטאות אחרות אינן מעכבות מהטעם שהזכרנו לעיל.

דין שירי הדם נאמר גם בחטאת העוף. שם נאמר "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". גם כאן, כמו בשירי דם הפר דלעיל, הלשון היא לשון של שירים, הנשאר בדם ימצה, לא "ומצה את הנשאר בדם". ולכן אפשר ללמוד מכאן שאם לא ישאר אין מצוה. כל המצוה היא בנשאר. אבל יש חולקים על הדרשה הזאת וסוברים שהדם הזה מעכב את הכפרה.

ואת כל (הדם) [דם הפר] ישפך מה ת"ל הפר לימד על פר יום הכיפורים שטעון מתן דמים ליסוד דברי רבי אמר רבי ישמעאל קל וחומר ומה אם מי שאין נכנס דמו לפנים חובה טעון יסוד מי שנכנס דמו לפנים חובה אינו דין שטעון יסוד אמר רבי עקיבא ומה מי שאין דמו נכנס לפני ולפנים בין לחובה בין למצוה טעון יסוד מי שנכנס דמו חובה לפני ולפנים אינו דין שטעון יסוד יכול יעכבנו ת"ל וכלה מכפר את הקדש שלמו כל הכפרות כולן דברי רבי ישמעאל קל וחומר לפר כהן משיח (משעיר נשיא) מעתה ומה מי שאין נכנס דמו לפנים לא חובה ולא מצוה טעון יסוד מי שנכנס דמו לפנים בין לחובה בין למצוה אינו דין שטעון יסוד יכול יעכבנו תלמוד לומר ואת כל (הדם) [דם הפר] ישפך נתקו הכתוב לעשה ועשאו שירי מצוה לומר לך שירים אין מעכבין.

והנשאר בדם ימצה והנשאר ימצה ושאינו נשאר לא ימצה.

### ויקרא ו יח-יט, זבחים נב:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד.

דוקא "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה". ממילא למדנו שאינה יוצאת לאכילה אלא אם חוטאה כדינה. אם לא חִטא אותה כדינה היא פסולה ולא יאכלנה. מכאן שאם לא נִתן דמה למעלה על קרנות המזבח היא פסולה. ומ"מ יש לבאר היטב לִמוד זה, כי מנין שהפסוק מכשיר דוקא אותה שחוטאה כדינה על קרנות המזבח שלא נזכרו כאן, ולא אותה שחוטאה כדינה בארבע מתנות?[[2639]](#footnote-2639)

הכהן המחטא אותה אותה שניתן דמה למעלה ולא אותה שניתן דמה למטה אמרת וכי מאין באתה מכלל שנאמר ודם זבחיך ישפך על מזבח וגו' למדנו לניתנין במתן ארבע שאם נתנן במתנה אחת כיפר יכול אף הניתנין למעלה שנתנן למטה כיפר ודין הוא נאמרו דמים למעלה ונאמרו דמים למטן מה דמים האמורים למטן שנתנן למעלן לא כיפר אף דמים האמורים למעלן אם נתן למטה לא כיפר לא אם אמרת בתחתונים שניתנין בנתינה למעלה שאין סופן למעלן לא כיפר תאמר בעליונים שנתנן למטה שיש מהן קרב למטה דמים (שיריים) הפנימיים יוכיחו שיש מהן קרב בחוץ ואם נתנן בתחלה בחוץ לא כיפר לא אם אמרת בדמים הפנימיים שאין מזבח הפנימי ממרקן תאמר בעליונים שהרי קרנות ממרקות אותן אם נתנן למטה כשרים ת"ל אותה אותה שניתן דמים למעלה ולא שניתן דמה למטה.

זבחים נב: - ראה לעיל זבחים מ.

### שמות כז ה, זבחים נג.

#### מקום נתינת דם הקרבנות

בעולה נאמר:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

בשלמים נאמר:

וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

באשם נאמר:

בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

דם העולה, השלמים והאשם, נזרק על המזבח סביב, לא כן דם החטאת, הוא נִתן באצבע על קרנות המזבח:

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

כלומר: דם העולה, השלמים והאשם נִתן על המזבח סביב, על קיר המזבח ודפנותיו, מלמטה. דם החטאת נִתן על הקרנות, למעלה.[[2640]](#footnote-2640)

המלה "קרן" יכולה להתפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש שקרן היא פִנה, זוית, מקצוע[[2641]](#footnote-2641). אבל בהקשר של המזבח אפשר לפרש שקרנות המזבח הן אותן ארבע קרנות שצִוְּתה התורה לעשות למזבח: "וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת". בכך נחלקו רבי וראב"ש. האם יש לתת את דם החטאת על פִנתו של המזבח, או על אותה תבנית קרן הבנויה בזוית המזבח. ומ"מ אלו ואלו בודאי מודים שאת דם החטאת יש לתת למעלה, על הקרנות. שלא כדם העולה, השלמים והאשם, שלא נאמרו בו קרנות המזבח אלא רק המזבח סביב, ולכן דמו נִתן למטה.

במעשה המזבח נאמר "וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִכְבָּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת נְחֹשֶׁת וְעָשִׂיתָ עַל הָרֶשֶׁת אַרְבַּע טַבְּעֹת נְחֹשֶׁת עַל אַרְבַּע קְצוֹתָיו: וְנָתַתָּה אֹתָהּ תַּחַת כַּרְכֹּב הַמִּזְבֵּחַ מִלְּמָטָּה וְהָיְתָה הָרֶשֶׁת עַד חֲצִי הַמִּזְבֵּחַ". למה צִוְּתה התורה לעשות רשת בחצי המזבח, ולהבחין בין חציו העליון לחציו התחתון? מכאן דרש רב אחא בר קטינא שכל דם שצריך להזות על הקרנות, ינתן מעל הרשת (או חוט הסקרא במזבח שבמקדש), כי כל מה שמעל הרשת נחשב כבר לחלק מהקרנות. כל דם שצריך להזרק על המזבח סביב, ינתן מתחת לרשת.

דמים העליונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה דמים התחתונים ניתנין מחוט הסיקרא ולמטן דברי רבי רבי אלעזר ברבי שמעון אומר במה דברים אמורין בעולת העוף אבל בחטאת בהמה היא עצמה אין נעשית אלא על גופה של קרן.

אמר רב אחא בר רב קטינא שנאמר והיתה הרשת עד חצי המזבח התורה נתנה מחיצה להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים.

### שמות כז ב, יחזקאל מג טו, זבחים נג.

#### קרנות המזבח

התורה מצוה לעשות מזבח, ולעשות קרנות על פנותיו:

וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ יִהְיֶה הַמִּזְבֵּחַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ: וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת.

וכך אנו מוצאים גם בנבואתו של יחזקאל:

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בָּאַמּוֹת אַמָּה אַמָּה וָטֹפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה רֹחַב וּגְבוּלָהּ אֶל שְׂפָתָהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ: וּמֵחֵיק הָאָרֶץ עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְרֹחַב אַמָּה אֶחָת וּמֵהָעֲזָרָה הַקְּטַנָּה עַד הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחַב הָאַמָּה: וְהַהַרְאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרִאֵיל וּלְמַעְלָה הַקְּרָנוֹת אַרְבַּע.

על פִנות המזבח יש לעשות קרנות. קרנות המזבח נזכרו במקומות רבים. בין השאר הם נזכרו לגבי מתן דם החטאת. ובאשר למשמעותה של המלה ראה לעיל.

מהי הקרן? האם רק מה שבולט מעל גובה גג המזבח הוא חלק מהקרן, או שאפשר לומר שגם החלק התחתון של הקרן, ששקוע בתוך גובה המזבח, גם הוא חלק מהקרן?קלז ר' אבהו לומד זאת מדברי יחזקאל. יחזקאל אומר שגובה הקרנות הוא ארבע אמות, הרי שגם החלק השקוע בתוך המזבח הוא חלק מהקרן.

אמר רבי אבהו מאי טעמא דרבי דכתיב וההראל ארבע אמות ומההראל ולמעלה וגו' ארבע אמות הוא דהויא אמר רב אדא בר אהבה ומקום קרנות ארבע מקום קרנות ד' הויא אלא אימא רשות קרנות ד'.

### ויקרא ד ז, כה, זבחים נג.

#### מקום שפיכת שירי דם חטאת חיצונה

כבר התבאר לעיל (נא.), שנאמר בפר כהן משיח: "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". בפשטות היה אפשר לפרש שהמלים "אשר פתח אהל מועד" מתיחסות למזבח העולה. אבל אפשר לפרש שהן מתיחסות ליסוד מזבח העולה, איזה יסוד? זה שמול פתח אהל מועד. וכן מסתבר, שהרי הכהן מזה את הדם בתוך אהל מועד, ואז הוא יוצא ושופך את שירי הדם אל היסוד שמול הפתח, מכאן ששירי דם החטאות הפנימיות נִתנות על היסוד המערבי. (וגם אם נפרש ש"אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" מתיחס למזבח, מסתבר שלא לחנם אמרה התורה "אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". תן את הדם שם, מול הפתח).

בשעיר הנשיא נאמר "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה". כאן לא נאמר "אשר פתח אהל מועד", ומסתבר שמה שהיה נכון בפר כהן משיח נכון גם כאן: הכהן שופך את הדם על היסוד הסמוך למקום עבודתו. כאשר דם החטאת נִתן בפנים, הכהן נותן את שייריו על היסוד אשר פתח אהל מועד כי הוא עצמו נמצא באהל מועד. לפי טעם זה, את שיירי דם שעיר נשיא יתן על היסוד הדרומי, שהוא הקרוב למקום עבודתו. אבל ר' ישמעאל סובר שגם שיירי דם השעיר הזה נִתנים על יסוד מערבי. הוא למד מפר הכהן המשיח: כמו ששיירי דם פר הכהן המשיח נִתנים על יסוד מערבי, כך שיירי דם השעיר הזה נִתנים על יסוד מערבי.[[2642]](#footnote-2642)

רשב"י סובר שגם חטאות פנימיות נִתנים שיריהם על יסוד דרומי, כי לדעתו המזבח עומד בצפון, נמצא שהיסוד הדרומי הוא היסוד אשר פתח אהל מועד.

### ויקרא א ה, יא, ג ב, ח, יג, ז ב, ח טו, זבחים נג:

#### נתינת דם על המזבח סביב

נאמר בעולה:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

בשלמים נאמר:

וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

באשם נאמר:

בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

דם העולה, השלמים והאשם, נזרק על המזבח סביב.

איך זורקים את הדם על המזבח סביב? אי אפשר לומר שמורח את הדם על המזבח וצובע עליו חגורה של דם סביבו, כי נאמר כאן שצריך לזרוק (א) את הדם על המזבח סביב, וזו אינה זריקה. אפשר (ב) ללמוד ממה שנאמר להלן על חטאת "וַיִּשְׁחָט וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּתֵּן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב בְּאֶצְבָּעוֹ וַיְחַטֵּא אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת הַדָּם יָצַק אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ וַיְקַדְּשֵׁהוּ לְכַפֵּר עָלָיו", מכאן שנתינה בארבע הפִנות גם היא נחשבת סביב. מסקנת התנאים והאמוראים כאן היא שאת דם העולה אין צריך לתת על ארבע הפִנות, שהרי לא נאמרו בה קרנות, אלא יש לתת אותו על ארבע דפנות המזבח. נתינה על ארבע דפנות גם היא נתינה סביב. לכן את דם הקרבנות האלה יש לתת על ארבע דפנות המזבח. ובכך הכל מודים. אלא שנחלקו האם צריך לתת ממש על כל דֹפן, כפי שהחטאת נִתנת בארבע מתנות שנקראות סביב, או שדי בכך שנותן על הפִנה, ובכך נמצא שנתן על שתי דפנות. וכן יעשה בפִנה הנגדית, נמצא שנתן על ארבע דפנות[[2643]](#footnote-2643).

יכול יזרקנו זריקה אחת ת"ל סביב אי סביב יכול יקיפנו כחוט ת"ל (א) וזרקו הא כיצד כמין גמא (ודמה טעון) שתי מתנות שהן ארבע ר' ישמעאל אומר נאמר כאן סביב ונאמר (ב) להלן סביב מה להלן פיסוק וארבע מתנות אף כאן פיסוק וארבע מתנות אי מה להלן ארבע מתנות על ארבע קרנות אף כאן ארבע מתנות על ארבע קרנות אמרת עולה טעונה יסוד וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד.

### זכריה ט טו, זבחים נד:

וַה’ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי ה’ בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן: ה’ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קֶלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ.

זכריה מתאר את המלוי "כַּמִּזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ". לפי דרכנו למדנו שיש מקום שבו אפשר למלא את זויות המזבח. שאל"כ מדוע השתמש זכריה בדִמוי הזה?

אמר רב כהנא אבנים של קרנות חלולות היו דכתיב ומלאו כמזרק כזויות מזבח.

### ויקרא כג יט, במדבר י י, זבחים נה.

#### האם כבשי חג השבועות הם קדשי קדשים

בחג השבועות קרבים זבחי שלמי צִבור, בד"כ השלמים הם קרבנו של יחיד, אבל בחג השבועות קרבים שלמי צִבור[[2644]](#footnote-2644), כמו שנאמר:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

מה דינם של אותם שלמי צבור? בד"כ שלמים נאכלים לכל אדם. ואולם, לא מצאנו קרבן צבור שנאכל לכל אדם. מי יאכלנו?

קרבנות הנאכלים ע"י הכהנים מחולקים לכהנים, אך מי יאכל זבח צבור אם יֵאָכל גם לישראל?

לכאורה התשובה פשוטה, הלא נאמר כאן בפירוש: "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן". ולכן פשוט שהכהן אוכל את שלמי הצבור האלה.[[2645]](#footnote-2645) והם קדש. אלא שהלִמוד הזה אינו פשוט, וראה להלן.[[2646]](#footnote-2646) (נחלקו חכמים בבאורו של פסוק זה. האם נאמר כאן שהכבשים קדש לכהן או שהחלות קדש לכהן. על מי נאמר: "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן"? על הכבשים או על החלות? וראה במנחות מה:).

הגמ' בִקשה ללמוד מההקש. נזכרו כאן יחד החטאת והכבשים האלה, "וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים", מכאן (א) שדינם אחד. שניהם נעשים כאחד ומכאן ששניהם נעשים במקום אחד. אלא שהגמ' דוחה את הלִמוד הזה. וכי מנין שיהיה דינם אחד? החטאת חטאת והשלמים שלמים. הלא כל חטאת נעשית בצפון וכל שלמים נעשים בכל מקום בעזרה. החטאת עצמה למדה צפון בהקש ממקום אחר, ולמה נסבור שעשית שניהם בצפון יחד?

לכן לומדת הגמ' ממקום אחר. נאמר בפרשת החצוצרות:

וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

על אלו זבחי שלמים מדובר כאן? לא מסתבר שהתורה תצוה לתקוע על כל זבח שלמים של כל יחיד ויחיד. התורה עוסקת כאן בקרבנות הצבור הקרבים מחמת הרגל, שהרי הפסוק בא ללמד שיש לתקוע ביום שמחתנו על קרבנות היום. מסתבר שמדובר כאן על קרבנות הצבור. שלמי צִבור לא מצאנו אלא בחג השבועות. לכן מפרשת הגמ' שמדובר כאן על שלמי הצבור הקרבים בחג השבועות. ממילא (ב) ברור שהם נשחטים יחד עם העולות, שהרי תקיעה אחת לכֻלם. העובדה שהתורה כורכת אותם יחד עם "עֹלֹתֵיכֶם", מלמדת (ג) שאף הם קדשי קדשים, ולכן יהיה דינם כדין כל קדשי הקדשים. גם הם נשחטים בצפון.

הפסוק כאן אומר: "וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים", שני הקרבנות האלה נזכרו יחד, ומכאן לומדת הגמ' שכמו החטאת, כך גם השלמים (ד) האלה נאכלים דוקא לזכרי כהֻנה ודוקא בעזרה. והדרשה טעונה הסבר. הפסוק עוסק בעשייתם ולא באכילתם ולא ברור איך אפשר ללמוד משם לגבי אכילתם. (וראה מקורות נוספים לדין זה בזבחים צז:, להלן עמ' תתרמב). אביי מקשה על הדין הזה ממקום אחר. אביי מוכיח שאי אפשר להקיש הקש כזה, שהרי (ה) לשון דומה אנו מוצאים אצל הנזיר: "וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים". ולגבי הנזיר אי אפשר לפרש שכשם שהחטאת נאכלת לזכרי כהֻנה כך השלמים, שהרי נאמר בפירוש "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן". דוקא הזרוע נאכלת דוקא לכהן, משמע שהנזיר עצמו אוכל את היתר. ומכאן שהקשים כאלה אינם מתקבלים.

הגמ' מבקשת לחלק ולומר שקרבנות הנזיר אינם קדשי קדשים, שהרי לא נאמר בהם אלא "קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה". ואולם, לא ברור מה תרצה, שהרי פסוק דומה יש בשלמי חג השבועות: "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן".

הגמ' מקשה שלפחות ילמד ההקש שהזרוע תֵאכל דוקא לזכרי כהֻנה, אבל אפשר לתרץ ולומר שכיון שמוכח שההקש לא מלמד על השלמים שהם כחטאת, הרי שההקש לא מלמד כלל. ומ"מ למדים (ו) מהפסוק הזה שדי באחד משלשת הקרבנות כדי שאם אח"כ יטמא הנזיר או יסתפר אינו סותר את הימים הראשונים.

מנא לן דבעי צפון דתני רבה בר רב חנן קמיה דרבא ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת (א) מה חטאת בצפון אף שלמי צבור בצפון אמר ליה רבא וכי חטאת מהיכן למדה מעולה דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש אלא מדתני רב מרי בריה דרב כהנא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם (ג) מה עולה קדשי קדשים אף זבחי שלמי צבור קדשי קדשים (ב) מה עולה בצפון אף זבחי שלמי צבור בצפון אלא היקשא קמא למאי אתא כי חטאת (ד) מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה אף זבחי שלמי צבור לזכרי כהונה אמר ליה אביי (ה) אי הכי גבי איל נזיר דכתיב והקריב את קרבנו לה' כבש בן שנתו תמים אחד לעולה וכבשה אחת בת שנתה [תמימה] לחטאת ואיל אחד [תמים] לשלמים הכי נמי נימא דהקיש הכתוב לחטאת מה חטאת אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה אף איל נזיר נמי אינו נאכל אלא לזכרי כהונה הכי השתא התם כיון דכתיב ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל מכלל דכוליה בעלים אכלי ליה זרוע בשלה מיהא לא ליתאכיל אלא לזכרי כהונה קשיא ואיבעית אימא קדשי אקרי קדשי קדשים לא איקרו ואלא למאי הלכתא איתקש אמר רבא (ו) שאם גלח על אחד משלשתן יצא.

### ויקרא ו ט, יט, ז ו, י יג-יד, דברים יב יז-יח, זבחים נה.

#### מקום אכילת קדשים

על המנחה נאמר "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ", על החטאת נאמר "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". על האשם נאמר "כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". כל אלה נאכלים במקום קדוש, כלומר בחצר אהל מועד.

על קרבנות היום השמיני נאמר:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה’ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ הִוא מֵאִשֵּׁי ה’ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי: וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

המנחה, החטאת והאשם נאכלים במקום קדוש. (ובמנחה והחטאת נאמר במפורש שהמקום הקדוש הוא חצר אהל מועד, ראה בפסוקים שהבאנו לעיל). לעֻמת זאת, השלמים נאכלים במקום טהור. הדבר מודגש במיוחד כאן, ביום השמיני, שנזכרו בו מנחה ושלמים, המנחה נאכלת במקום קדוש והשלמים במקום טהור.

מהו מקום טהור? המלים מקום טהור אמורות בתורה בד"כ על מקום שמחוץ לעזרה, את הדשן הכהן מוציא אל מחוץ למחנה אל מקום טהור, את הפרים הנשרפים שורפים מחוץ למחנה במקום טהור, ואת אפר הפרה האדומה מניחים מחוץ למחנה במקום טהור. מקום טהור אינו תוך העזרה, מה שנאכל בעזרה – אין צֹרך ללמד שיאכל במקום טהור, שהרי ממילא אסור לטמא להכנס לשם ואי אפשר שיהיה המקום טמא. אם התורה צריכה ללמד שיעשה במקום טהור – משמע שהוא מקום שמבחינת קדושתו (א) אפשר שיהיה טמא. מקום טהור הוא מקום שיש טמאים שלא יכולים להכנס לשם, כלומר בתוך העיר, אך לא במקום קדוש כלומר בעזרה. מעלתם של קדשי קדשים שהם נאכלים במקום קדוש. על קדשים קלים לא הקפידה התורה אלא שיֵאכלו במקום טהור. לכן הבדילה כאן התורה בין קדשי הקדשים שעלהם נאמר שיֵאכלו במקום קדוש, לבין השלמים שאין צֹרך שיהיה המקום קדוש, ובלבד שיהיה טהור. דוקא (ב) על קדשי הקדשים נאמר: "וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ", לא על הקדשים הקלים.

שלמים נאכלים לאו דוקא בחצר אהל מועד. אבל נאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ", מכאן משמע שבכל השערים לא תוכל לאכול, אלא (ג) רק באותו שער שיבחר ה' בו. מכאן שהם נאכלים דוקא לפנים משער העיר.[[2647]](#footnote-2647)

מכאן ששלמים נאכלים בכל העיר, אבל קדשי קדשים דוקא בעזרה.

את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור אמר רבי נחמיה וכי ראשונים בטומאה אכלום אלא טהור מכלל (א) שהוא טמא טהור מטומאת מצורע וטמא מטומאת זב ואיזה זה זה מחנה ישראל.

ואימא טהור מטומאת זב וטמא מטומאת מת ואיזה זה זה מחנה לויה אמר אביי אמר קרא ואכלתם אותה במקום קדוש (ב) אותה במקום קדוש ולא אחרת במקום קדוש אפקה למחנה לויה (ד) הדר כתיב במקום טהור אפקה למחנה ישראל רבא אמר אותה במקום קדוש ולא אחרת במקום קדוש אפקה לגמרי הדר כתב רחמנא תאכלו במקום טהור עיילא למחנה ישראל.

אי הכי אפוקי נמי לחדא מפקינן מתרתי לא מפקינן ועוד (ג) לא תוכל לאכול בשעריך כתיב.

### ויקרא ג ב, ח, יג, זבחים נה.:

#### מקום שחיטת קדשים

התורה מתארת את סדר הקרבת השלמים:

וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב... וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב...

על העולה נאמר בפירוש שצריך לשחוט אותה בצפון, ועל החטאת והאשם נאמר שצריך לשחוט אותם במקום העולה, וכפי שבארנו לעיל זבחים מח.: וזבחים מט.:. הצד הצפוני הוא מקום העולה. אבל על השלמים לא נאמר שיש לשחוט אותם במקום העולה. שלא כמו בחטאת ובאשם, על השלמים לא נאמר שצריך לשחוט אותם במקום שבו תשחט העולה. על השלמים נאמר רק שהשחיטה צריכה להיות פתח אהל מועד או לפני אהל מועד.

ובפשטות, הצד הצפוני נקרא מקום העולה משום שאינו מקום השלמים.

על השלמים לא נאמר שיש לשחוט אותם בצפון. אבל נאמר עליהם שיש לשחוט אותם פתח אהל מועד, או לפני אהל מועד. הצווי הזה חוזר גם בפרשית שלמי בקר, גם בפרשית שלמי כבשים וגם בפרשית שלמי עזים. מכאן שיש לשחוט אותם לפנים מפתח העזרה. מעבר לפתח העזרה הוא לפתח אהל מועד[[2648]](#footnote-2648). כל שלפנים מפתח העזרה כשר לשחיטת שלמים[[2649]](#footnote-2649). ועוד למדים מכאן שאפשר לשחוט דוקא לפני פתח אהל מועד עצמו, כלומר: כשפתח המשכן פתוח[[2650]](#footnote-2650).

על השלמים לא נאמר שצריך לשחוט בצפון דוקא, כל העזרה כשרה ובלבד שהיא בפתח אהל מועד[[2651]](#footnote-2651). ק"ו שהוא כשר בצפון.

השחיטה כשרה דוקא מול הפתח. האכילה כשרה בכל העזרה ולאו דוקא מול הפתח, ואע"פ שנאמר בקרבנות המלואים "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו בַּשְּׁלוּ אֶת הַבָּשָׂר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְשָׁם תֹּאכְלוּ אֹתוֹ וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בְּסַל הַמִּלֻּאִים כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי לֵאמֹר אַהֲרֹן וּבָנָיו יֹאכְלֻהוּ", הגמ' אומרת שאין ללמוד מקדשי שעה לקדשי דורות[[2652]](#footnote-2652).

ושחטו פתח אהל מועד ושחט אותו לפני אהל מועד ושחט אותו לפני אהל מועד להכשיר את כל הרוחות בקדשים קלים ק"ו לצפון ומה קדשי קדשים שלא הוכשרו בכל הרוחות הוכשרו בצפון קדשים קלים שהוכשרו בכל הרוחות אינו דין שהוכשרו בצפון רבי אליעזר אומר לא נאמר הכתוב אלא להכשיר צפון שיכול והלא דין הוא ומה קדשים קלים שהוכשרו בכל הרוחות לא הוכשר מקומן אצל קדשי קדשים קדשי קדשים שלא הוכשרו אלא בצפון אינו דין שלא הוכשר מקומן אצל קדשים קלים ת"ל אהל מועד.

אמר רבי יוחנן שלמים ששחטן בהיכל כשרים שנאמר ושחטו (אותו) פתח אהל מועד ולא יהא טפל חמור מן העיקר.

אמר רב יהודה אמר שמואל שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אהל מועד בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול איתמר נמי אמר מר עוקבא בר חמא אמר רבי יוסי ברבי חנינא שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אהל מועד בזמן שפתח ההיכל פתוח ולא בזמן שהוא נעול במערבא מתני הכי אמר רב יעקב בר אחא אמר רב אשי שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולים ובמשכן קודם שיעמידו לוים את המשכן ולאחר שיפרקו לוים את המשכן פסולים.

הכתיב בשלו את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אותו קדשי שעה שאני.

### ויקרא ו ט, יט, זבחים נו.

#### מקום אכילת קדשי קדשים

על המנחה נאמר "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ", על החטאת נאמר "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". נאמרו כאן שני תֵאורים: מקום קדוש וחצר אהל מועד. מכאן למדה הבריתא שהחצר קובעת. כל מה שבתוך החצר, כלומר בתוך המחיצות, כשר לאכילת קדשים אע"פ שהוא מחוץ לשטח המקודש, ומבאר רבא שהוא מחוץ לשטח שטמא חיב על כניסתו לשם, והשחיטה פסולה שם.

השחיטה כשרה דוקא מול הפתח. אכילה כשרה בכל העזרה ולאו דוקא מול הפתח, ואע"פ שנאמר בקרבנות המלואים "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו בַּשְּׁלוּ אֶת הַבָּשָׂר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְשָׁם תֹּאכְלוּ אֹתוֹ וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בְּסַל הַמִּלֻּאִים כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי לֵאמֹר אַהֲרֹן וּבָנָיו יֹאכְלֻהוּ", הגמ' אומרת שאין ללמוד מקדשי שעה לקדשי דורותקמט.

לשכות בנויות בחול ופתוחות לקדש מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלים שם קדשי קדשים ושירי מנחה תלמוד לומר בחצר אהל מועד יאכלוה התורה ריבתה חצירות הרבה אצל אכילה אחת.

הכתיב בשלו את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אותו קדשי שעה שאני.

### ויקרא ז טו-טז, זבחים נו.:

#### זמן אכילת שלמים

על השלמים נאמר:

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא.

את בשר התודה יש לאכול ביום ההקרבה, ומשמע שאותו יום נמשך עד הבֹקר הבא. שהרי הכתוב מבאר את דבריו: "בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל" מתפרש כ"לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". לעֻמת זאת, בשלמי נדר או נדבה הלשון שונה. שם הלשון אינה ברורה כמו: "ביום קרבנו יאכל וממחרת לא יניח ממנו עד היום השלישי". לא כך נאמר, אלא "בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". לא נאמר שהאִסור הוא להניח ליום השלישי, הצווי הוא לשרוף את הנותר ביום השלישי. ויש לאכול ביום ההוא וממחרת. ועלינו לשאול אפוא: עד מתי נמשך היום שלמחרת? עד הערב או עד הבקר? מה דינו של הלילה?

על שלמי התודה נאמר "בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". משמע שהיום ההוא נמשך עד הבקר. אבל לגבי נדר או נדבה נאמר: "וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת". התורה נתנה כאן שני ימים. ויש לשאול האם גם היום השני נמשך עד הבקר. נאמר שם שביום השלישי באש ישרף, מכאן נראה היה שזמן אכילתו הוא עד הבקר השלישי. ואולם, שלא כמו בתודה, בנדר ונדבה לא נאמר עד הבקר. השרפה היא ביום השלישי, אבל האכילה היא "בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת", האם יום המחרת כולל גם את הלילה שאחריו?

בכך נחלקו ר' יוחנן וחזקיה. חזקיה אומר שכיון שצִוְּתה התורה לשרוף ביום השלישי, משמע שרק ביום השלישי הוא נעשה נותר. לכן הלילה השני כשר ולא חיבים עליו. אבל ר' יוחנן סובר שכיון שבכל מקום בתורה היום הולך אחר הלילה, (ראה דברינו בחולין פג.:), ולא נאמר כאן שלא יניח עד הבקר, משמע שרק ביום השני אפשר לאכול. הלילה כבר פסול.

אפשר ללמוד זאת מפרשת קדשים. בפרשת קדשים נאמר "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". נאמר כאן והנותר עד יום השלישי באש ישרף. לא נאמר כאן עד בקר אלא עד יום השלישי, והלילה כבר שיך ליום השלישי[[2653]](#footnote-2653), כמו בכל התורה כֻלה. בפרט שהפסוק אמור בפרשת קדשים שעוסקת בגבולין ולא בקדש.

התורה לִמדה כאן שהשרפה עצמה נעשית ביום השלישי, ודוקא ביום. אם כבר בלילה אסור לאכול, למה יש להמתין מלשרפו עד הבקר? מכאן למדנו ששרפת קדשים היא כעבודה וזמנה ביום בלבד, (ג) אין ללמוד מכאן שהאכילה היא עד הבֹקר, רק השרפה היא בבֹקר. כך גם חִלקו הטעמים: "וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח, בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף", ולא: "וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". (ד) השרפה היא מצוה בפ"ע, זמן האכילה לא תלוי בזמנה.

#### זמן ההקטרה

עסקנו עד כאן בשאלה עד מתי אפשר לאכול את הקרבן. אבל יש לשאול עוד שאלה: עד מתי אפשר להקטיר את חלבי הקרבן? בשלמי תודה נראה ברור שאם אי אפשר לאכול אלא בו ביום, גם להקטיר אי אפשר אלא בו ביום. אבל מה יהיה דינם של שלמי נדבה? אפשר ללמוד זאת מלשון התורה: שלא כמו בשלמי תודה, על שלמי נדר ונדבה לא נאמר "ביום קרבנו יאכל" אלא "ביום הקריבו את זבחו יאכל". ואפשר להבין את טעם הדבר: שלמי תודה קרבים ונאכלים ביום אחד, לכן "יום קרבנו" הוא גם יום הקרבת קרבנו וגם יום אכילת קרבנו. לעֻמת זאת, בשלמי נדבה מדגישה התורה "בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת", יום הקרבת קרבנו אינו היום היחיד הכשר לאכילת קרבנו, לכן יום ההקרבה לא נקרא יום קרבנו אלא יום הקריבו, ולפי דרכנו למדנו שהיום הראשון הוא יום ההקרבה[[2654]](#footnote-2654). הוא יום הזבח והוא יום ההקרבה. לפי דרכנו למדנו שיש יום הקרבה, וכל ההקרבה (א) נעשית בו ביום. ההקרבה וזריקת הדם כשרה רק בו, רק האכילה נעשית גם למחרת.

ועדין יש מקום לשאול על כך ולחלוק, ולומר שהתורה אמרה "יום קרבנו" ובכל יום שבו קרב – בו יאכל. איך אפשר ללמוד מכך שקרבנו דוקא ביום שחיטתו? אבל על כך אפשר להשיב שמכך שבמקום אחד נאמר יום קרבנו ובמקום אחר נאמר יום הקריבו, משמע (ב) שיום קרבנו הוא יום הקריבו.

אמר רב יצחק בר אבודימי מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה שנאמר (א) ביום הקריבו את זבחו יאכל ביום שאתה זובח אתה מקריב ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריב.

ודילמא ה"ק רחמנא אי קריב דם האידנא ניתאכיל בשר האידנא ולמחר אי קריב דם למחר ניתאכיל בשר למחר וליומא אוחרא אם כן נימא קרא ביום הקריבו יאכל (ב) זבחו למה לי שמע מינה ביום שאתה זובח אתה מקריבו ביום שאי אתה זובח אי אתה מקריבו.

יכול יהו נאכלין לאור שלישי ודין הוא זבחים נאכלין ליום אחד וזבחים נאכלין לשני ימים מה זבחים הנאכלין ליום אחד לילה אחריהן אף זבחים הנאכלין לשני ימים לילה אחריהן תלמוד לומר (ג) והנותר עד יום בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלין ליום אחד וזבחים נאכלין לשני ימים מה זבחים הנאכלין ליום אחד תיכף לאכילה שריפה אף זבחים הנאכלין לשני ימים תיכף לאכילה שריפה ת"ל (ד) ביום השלישי באש ישרף ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה.

### במדבר יח יז-יח, זבחים נו:נז.

כבר הזכרנו לעיל (זבחים נג:, וראה לעיל עמ' תתקצא), שנאמר בעולה: "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", בשלמים נאמר: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב", "וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". באשם נאמר "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָאָשָׁם וְאֶת דָּמוֹ יִזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". דם העולה, השלמים והאשם, נזרק על המזבח סביב. איך זורקים את הדם על המזבח סביב? א"א לומר שמורח את הדם על המזבח וצובע עליו חגורה של דם, כי זו אינה זריקה, ונאמר כאן שצריך לזרוק את הדם על המזבח סביב. להלן נאמר על חטאת "וַיִּשְׁחָט וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּתֵּן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב בְּאֶצְבָּעוֹ וַיְחַטֵּא אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת הַדָּם יָצַק אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ וַיְקַדְּשֵׁהוּ לְכַפֵּר עָלָיו", מכאן שנתינה בארבע הפִנות גם היא נחשבת סביב. מסקנת התנאים והאמוראים כאן היא שאת דם העולה אין צריך לתת על ארבע הפִנות, שהרי לא נאמרו בה קרנות, אלא יש לתת אותו על ארבע דפנות המזבח. אלא שנחלקו האם צריך לתת ממש על כל דפן, או שדי בכך שנותן על הפִנה, ובכך נמצא שנתן על שתי דפנות. וכן יעשה בפִנה הנגדית, נמצא שנתן על ארבע דפנות. וכבר התבארו הלכות אלה לעיל, עיי"ש.

עוד הזכרנו לעיל (זבחים נא.-נב., וראה לעיל עמ' תתקפח) שכל זריקת דם על המזבח חייבת להיות דוקא מעל יסוד. אלמלא כן – אינה זריקה על מזבח.

על הבכור נאמר "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". לא נאמר כאן שצריך לזרוק את דמו על המזבח סביב, די בזריקה אחת[[2655]](#footnote-2655). (ומסתבר שאי אפשר ללמוד זאת מקרבנות אחרים. עצם הנתינה על המזבח היא דבר שקל ללמוד אותו מקרבנות אחרים, כי אם אינו נִתן על המזבח – אינו קרבן. וכפי שבארנו לעיל זבחים לז. אך דרך הנתינה משתנה מקרבן לקרבן, לכן אי אפשר ללמוד אותה מקרבנות אחרים).[[2656]](#footnote-2656)

ואולם, נאמר כאן שצריך לזרוק את דמו על המזבח, וזריקה על המזבח היא זריקה מעל יסוד, כאמור לעיל. (וראה עוד בדרישת הפסוק הזה לעיל עמ' תתקסו).

### במדבר יח יז-יח, זבחים נז.

#### איזה קרבן הוא בכור

נאמר בבכור:

אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

לעיל, זבחים ז:-ח: (ועיין שם)[[2657]](#footnote-2657), בארנו שכל קרבן הוא אחד מחמשה סוגי קרבנות. מהו אפוא הבכור? ומתוך כך: נאמר כאן במפורש שהכהנים אוכלים את הבכור. עד מתי הם רשאים לאכלו? הבכור נאכל דוקא לכהנים, לכן (ו) היה מקום לומר שהוא חטאת או אשם. אלא שהבכור לא בא (ז) בעקבות חטא או חיוב כלשהו. מכאן נראה שהוא שלמים.[[2658]](#footnote-2658) ואולם, כבר ראינו לעיל שיש שלמים הנאכלים ליום ויש שלמים הנאכלים ליומים. ולכן תשאל השאלה עד מתי רשאים הכהנים לאכול את הבכור? בפשטות לא יותר משני ימים ולילה, (ד) כיון שלא מצאנו קרבן שנאכל ליותר משני ימים ולילה. וכך אכן לומד ר"ט.

על הבכור נאמר כאן שהוא כחזה התנופה וכשוק הימין. החזה והשוק נזכרו לענין שלמים ושם נאמר "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף...". כלומר: יש שני סוגי שלמים: תודה ונדבה. שלמי תודה נאכלים ביום קרבנו, שלמי נדבה נאכלים גם למחרת. בהמשך הפרשה מוסיפה התורה ואומרת: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם...". כלומר: מכל קרבן יש לתת לכהן את החזה והשוק. חזה התנופה ושוק הימין הם חלק מקרבן השלמים ולכן מסתבר שגם הם נאכלים כקרבן השלמים. כלומר: ליום ולילה בשלמי תודה, ולשני ימים ולילה בשלמי נדבה.

בפרשתנו התורה אומרת שהבכור הוא כחזה התנופה וכשוק הימין.

בכור איננו תודה, ולכן מסתבר שהוא נאכל לשני ימים ולילה, כחזה ושוק של נדבה. אמנם, הפסוק כאן אינו משוה את הבכור לחזה ושוק אלא לענין נתינתם לכהן, לא לענין זמן אכילתם. לכן שואל ריה"ג מדוע לא נלמד שדין הבכור (א) כדין כל הקרבנות שהם מתנה לכהן, שנאכלים ליום ולילה. ועוד מקשה ריה"ג, הלא בכור אינו נדר ונדבה, הוא בא בחובה. כל קרבנות החובה בתורה נאכלים ליום ולילה. דוקא בשלמי נדבה התירה התורה לאכלם למחרת. גם אם נאמר שבכור אינו כחטאת ואשם וממילא הוא שלמים, מדוע לדמות אותו לשלמי נדר או נדבה? יותר (ב) נראה לדמות אותו דוקא לתודה. גם אם נלמד שהוא שלמים מכך שנאמר בפירוש שהוא כחזה התנופה וכשוק הימין. אומר ריה"ג שאפשר שהוא כחזה התנופה וכשוק הימין של שלמי תודה.

על כך משיב ר"ע ואומר שכיון שלשון (ה) הפסוק כופלת את הוויתו לכהן, "וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה", מכאן עלינו לדרוש שיהיה לכהן בהתר גדול.

ר"י השיב תשובה אחרת: סתם שלמים בתורה הם שלמי נדבה. עִקר הצווי על חזה ושוק נאמר בשלמי נדבה דוקא, כי הם אלה שאמורים קרוב יותר לפרשית חזה ושוק (אע"פ שבין פסוקי שלמי נדבה לבין פסוקי חזה ושוק נאמרו כמה דינים נוספים שבודאי נוגעים גם לשלמי תודה). על התודה נאמרו דינים מיוחדים שאינם דיני סתם שלמים: מתנות הלחם והאכילה ליום אחד. ואולם, מלבד שני הדינים האלה, כל דיני התודה נלמדו משלמי נדבה. כשנאמר "הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו", סתם שלמים הם שלמי נדבה. לכן בכל סוגי השלמים ינהגו ההלכות האמורות בשלמי נדבה, מלבד הלכה שעליה נאמר בפירוש אחרת (כגון דיני הלחם והאכילה ליום אחד בתודה, שמלבדם כל דיני התודה הם כשלמי נדבה). וכן אפשר להוכיח מפרשת קדשים שבה נאמר "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". שם לא נאמר ששלמי תודה נאכלים רק בו ביום, זה אינו דין מדיני השלמים אלא רק דין מדיני שלמי תודה. בפרשת קדשים הוזכרו סתם שלמים ונאמר שהם נאכלים ביום ההוא וממחרת. הרי שסתם שלמים הם הנאכלים ביום ההוא וממחרת. חזה ושוק אמורים על סתם שלמים, נמצא שהם נאמרו בעִקרם על שלמי נדבה. בשלמי תודה יש חו"ש רק משום שהם נלמדו משלמי נדבה. לכן כשהתורה משוה את הבכור לחזה ושוק, מן הסתם כונתה לחזה ושוק של שלמי נדבה, (ג) שהם עִקר השלמים שבתורה. א"א ללמוד מחו"ש של תודה כי דבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש[[2659]](#footnote-2659), הוא אינו עִקר הדבר, וכאשר אנו למדים, אנו למדים מעִקר הדבר ולא מן הטפל. וראה עוד בדרשות אלה לעיל עמ' תתקסו.

מנין לבכור שנאכל לשני ימים ולילה שנאמר ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין הקישו הכתוב לחזה ושוק של שלמים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד וזו שאלה נשאלה לפני חכמים בכרם ביבנה בכור לכמה נאכל נענה ר"ט ואמר לשני ימים ולילה אחד היה שם תלמיד אחד שבא לבית המדרש לפני חכמים תחלה ור' יוסי הגלילי שמו אמר לו רבי מנין לך אמר לו (ד) בני שלמים קדשים קלים ובכור קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד אמר לו רבי (א) בכור מתנה לכהן (ו) וחטאת ואשם מתנה לכהן מה חטאת ואשם ליום ולילה אף בכור ליום ולילה אמר לו נדון דבר (מתוך דבר) [מדבר] ונלמד דבר (מתוך דבר) [מדבר] מה שלמים אין באין על חטא (ז) אף בכור אינו בא על חטא מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד אמר לו רבי נדון דבר מדבר ילמד דבר מדבר חטאת ואשם מתנה לכהן ובכור מתנה לכהן מה חטאת ואשם אין באין בנדר ונדבה אף בכור אינו בנדר ונדבה מה חטאת ואשם נאכלין ליום אחד אף בכור נאכל ליום אחד קפץ ר"ע ונסתלק ר"ט אמר לו הרי הוא אומר ובשרם יהיה לך הקישן הכתוב לחזה ושוק של שלמים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף בכור נאכל לשני ימים ולילה אחד אמר לו היקשתו לחזה ושוק של שלמים (ב) ואני מקישו לחזה ושוק של תודה מה תודה נאכלת ליום ולילה אף בכור נאכל ליום ולילה אמר לו הרי הוא אומר ובשרם יהיה לך שאין (ה) ת"ל לך יהיה ומה ת"ל לך יהיה הוסיף הכתוב הויה אחרת בבכור וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל (ג) אמר להן צאו ואמרו לו לר"ע טעיתה תודה מהיכן למדה משלמים [וכי] דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש הא אין עליך לידון בלשון אחרון אלא בלשון ראשון.

זבחים נז. – ראה זבחים לז.

### ויקרא טז יד-טז, זבחים נז.

בסדר עבודת יוה"כ נאמר:

וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם.

את דם הפר מזה הכהן אחת על פני הכפרת ושבע פעמים לפני הכפרת. גם את דם השעיר מזה הכהן על הכפרת ולפני הכפרת, וכיון שהתורה אומרת "וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר", אנו למדים שגם כאן ההזאות הן אחת ושבע, כמו בדם הפר.

אח"כ נאמר "וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד", ומכאן אנו למדים (ראה דברינו בשבועות ז:-י: וביומא נה.נו:) שגם בהיכל עושה הכהן את כל מה שעושה בקדש הקדשים. דהיינו אחת ושבע מדם הפר, ואחת ושבע מדם השעיר.

אפשר ללמוד כך. הלִמוד הזה אינו דבר הלמד בהקש החוזר ומלמד בהקש, משתי סבות: א. הזאת דם השעיר בקדש הקדשים אמורה בפירוש, ולא נלמדה בהקש, רק מספר ההזאות נלמד בהקש. ב. לא נאמר כאן אלא שכל הנעשה לפני ולפנים נעשה בפנים. זה לא לִמוד ישיר על השעיר בהיכל, אלא על כל העבודה כֻלה. הגמ' מוסיפה הסבר נוסף: כיון שלמדים את הזאות ההיכל מהזאות קדש הקדשים, למדים על דם הפר שהוא מפורש בקדש הקדשים ולא נלמד בהקש, כיון שלמדנו על הפר, יחד אתו אפשר ללמוד גם על השעיר, זהו לִמוד אחד.

וכן יעשה לאהל מועד כשם שמזה לפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם הפר כך מזה בהיכל וכשם שלפני ולפנים אחת למעלה ושבע למטה מדם השעיר כך מזה בהיכל.

זבחים נז: - ראה מנחות עז:

זבחים נז: - ראה ברכות ט.

### שמות כ כ, זבחים נח. חגיגה כז.

מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ.

וְזָבַחְתָּ עָלָיו. הפשט הוא ש"עליו" כאן היינו בסמוך לו. שהרי בד"כ קדשים לא נזבחים על המזבח עצמו אלא על ירך המזבח. זה הפשט וכך גם דורשת הגמ' להלן זבחים נט. (ראה להלן עמ' תתר). אבל האמוראים מבארים שר' יוחנן מן הסתם יבאר שר' יוסי ור' יוסי בר יהודה דרשו את הפסוק כאומר שאפשר לזבוח על המזבח עצמו. אלא שנחלקו בשאלה האם כל המזבח כשר גם לעולותיך וגם לשלמיך, או שחציו לעולותיך וחציו לשלמיך.

המזבח נקרא מזבח אדמה. מכאן דרשו חכמים שיהיה בנוי באדמה ומחֻבר לאדמה. (אע"פ שלכאורה נראה שהפשט הוא שיהיה עשוי מחֹמר שמוצאו באדמה[[2660]](#footnote-2660). אבל יש לומר שהיא היא: המזבח הוא חֹמר שמוצאו מהאדמה, אבנים או נחשת או זהב, והוא עומד על האדמה, ובכך הוא חלק מהאדמה. כי הוא מחֻבר ובנוי באדמה והוא חלק ממנה)[[2661]](#footnote-2661).

המזבח הוא מזבח אדמה. גם אם הוא נחשת או זהב, החמרים האלה הם חלק מהאדמה, ולכן המזבח הוא חלק מהאדמה[[2662]](#footnote-2662). לכן אינו מקבל טומאה. הדבר נכון לגבי שני המזבחות, כי שניהם נקראו מזבחות. ושניהם נמנים כאחד.

מזבח אדמה תעשה לי שיהא מחובר מאדמה שלא יבננו לא על גבי מחילות ולא על גבי כיפין.

אמר ליה הכי קאמר רבי יוחנן שניהם מקרא אחד דרשו וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך ר' יוסי סבר כולו לעולה וכולו לשלמים ורבי יוסי בר' יהודה סבר חציו לעולה וחציו לשלמים דאי ס"ד כולו לעולה כשר השתא כולו לעולה כשר כולו לשלמים מיבעיא.

זבחים נח: - ראה יומא מה:

### שמות מ ו-ז, זבחים נח:נט.

#### מקום הכיור

כשה' מצוה את משה להקים את המשכן, הוא מפרט את שלבי ההקמה השונים. ובין היתר הוא אומר: "וְנָתַתָּה אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַתָּ אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁם מָיִם". מזבח העולה צריך לעמוד בפתח משכן אהל מועד. הכיור צריך לעמוד בין אהל מועד ובין המזבח, אבל לא כתוב פתח משכן אהל מועד. מכאן דרש ריה"ג שהכיור אינו עומד מול הפתח אלא משוך הצדה.

רבי יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר ונתת את הכיור בין אהל מועד וגומר ואת מזבח העולה וגו' מזבח בפתח אהל מועד ולא כיור בפתח אהל מועד היכן היה נותנו בין האולם ולמזבח משוך קימעא כלפי הדרום.

### ויקרא א יא, זבחים נט.

נאמר על העולה:

וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

מכלל שנאמר שהשחיטה צריכה להיות על ירך המזבח צפונה, משמע שהשטח שמצפון למזבח צמוד למזבח, שאל"כ לא היה נקרא ירך המזבח.

הבטוי "על ירך" אמור בד"כ בתורה בקשר לדבר הצמוד והבלעדי שאין שום דבר חוצץ בינו לבין בעל הירך. על בני קהת נאמר שהם חונים על ירך המשכן תימנה, על בני מררי נאמר שהם חונים על ירך המשכן צפונה. לא נאמרו בטויים כאלה על דגל ראובן ודגל דן, עליהם א"א לומר שהם חונים על ירך המשכן, כי בני קהת ובני מררי חונים בינם לבין המשכן. השלחן נִתן על ירך המשכן צפונה והמנורה על ירך המשכן נגבה. כי אין שם כלים נוספים. השטח שמצפון למזבח לא היה נקרא ירך המזבח, אילו היה שם כלי נוסף בעל חשיבות.[[2663]](#footnote-2663)

צפונה שיהא צפון פנוי מכלים.

צפונה שיהא צפון פנוי מכלום.

### שמות כ כ, זבחים נט.

מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ.

נאמר וְזָבַחְתָּ עָלָיו. וכפי שבארנו לעיל, פשט הדברים הוא ש"עליו" האמור כאן היינו בסמוך לו. שהרי בד"כ קדשים לא נזבחים על המזבח עצמו אלא על ירך המזבח. הזביחה צריכה להיות בסמוך למזבח.

ואולם, התורה אמרה "וְזָבַחְתָּ עָלָיו". מכאן שכל זביחה היא דוקא זביחה על מזבח, כלומר בסמוך למזבח. א"א לזבוח עולות ושלמים בהעדר מזבח כשר ומתוקן, כי לא רק ההקרבה צריכה להיות על מזבח כשר, גם הזביחה צריכה להיות על מזבח. אי אפשר לזבוח תחלה את הקרבן ורק אח"כ לבנות את המזבח.

מכאן עולה שאם נפגם המזבח בין השחיטה לבין הזריקה, אע"פ שתוקן המזבח עוד לפני הזריקה – נפסל הקרבן. ומי שסובר שבעלי חיים נדחים, יסבור שכל קרבן שהוקדש כשהיה המזבח בנוי כהלכתו ונפגם המזבח, נדחה הקרבן, כיון שהיה זמן שבו לא היה הקרבן ראוי להקרבה.

מנין למזבח שנפגם שכל הקדשים שנשחטו שם פסולין שנאמר וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך וכי עליו אתה זובח אלא כשהוא שלם ולא כשהוא חסר.

### שמות כ יח-כב, כז א, ל א-ג, דברים כז ה, מל"א ג ד, ח סד, ט כה, מל"ב טז י-טו, יחזקאל מג יג-יח, זבחים נט.:

#### על מה זובחים במקדש

מיד אחרי מעמד הר סיני מצוה התורה על עשית מזבח:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ: וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו.

כאן מתואר מזבח אדמה או מזבח אבנים. ואולם לאחר מכן, בפרשיות עשית המשכן, צִוְּתה התורה לבנות שני מזבחות, והם אינם מזבחות אבנים אלא זהב ונחשת:

מזבח הנחשת מתואר כך:

וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ יִהְיֶה הַמִּזְבֵּחַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ: וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת.

זהו "המזבח", בה' הידיעה. להבדיל מכל שאר הכלים שעליהם נאמר בלא ה' הידיעה "ועשו ארון" "ועשית שלחן" "ועשית מנרת זהב טהור". המזבח הוא "המזבח" כלומר: הוא מתאר דבר שכבר דובר עליו קודם לכן. והצווי לעשות מזבח אכן נאמר קודם לכן, אלא שבנגוד למזבח שנאמר קודם לכן, המזבח האמור כאן עשוי עצי שטים ומצֻפה נחשת. הוא אינו אבן ואינו אדמה.

מזבח הזהב מתואר כך:

וְעָשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטַר קְטֹרֶת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ: אַמָּה אָרְכּוֹ וְאַמָּה רָחְבּוֹ רָבוּעַ יִהְיֶה וְאַמָּתַיִם קֹמָתוֹ מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר אֶת גַּגּוֹ וְאֶת קִירֹתָיו סָבִיב וְאֶת קַרְנֹתָיו וְעָשִׂיתָ לּוֹ זֵר זָהָב סָבִיב.

שני המזבחות רבועים ובעלי ארבע קרנות, על כל אחד משניהם נאמר שקרנותיו ממנו. שניהם עצי שטים מצופים מתכת. מדותיהם שונות.

הצווי לבנות מזבח אבנים חוזר בפרשת כי תבא, ועוסק במזבח שנבנה לשעתו[[2664]](#footnote-2664) בהר עיבל:

וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב.

וכך עשה יהושע:

אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבַּח אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר לֹא הֵנִיף עֲלֵיהֶן בַּרְזֶל וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַה’ וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים: וַיִּכְתָּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

ואולם, מסתבר שמזבח הנחֹשת המשיך לשמש את ישראל.

בראשית ימי שלמה נאמר:

רַק הָעָם מְזַבְּחִים בַּבָּמוֹת כִּי לֹא נִבְנָה בַיִת לְשֵׁם ה’ עַד הַיָּמִים הָהֵם: פ וַיֶּאֱהַב שְׁלֹמֹה אֶת ה’ לָלֶכֶת בְּחֻקּוֹת דָּוִד אָבִיו רַק בַּבָּמוֹת הוּא מְזַבֵּחַ וּמַקְטִיר: וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ גִּבְעֹנָה לִזְבֹּחַ שָׁם כִּי הִיא הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה אֶלֶף עֹלוֹת יַעֲלֶה שְׁלֹמֹה עַל הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא.

בדברי הימים הנוסח הוא:

וַיֵּלְכוּ שְׁלֹמֹה וְכָל הַקָּהָל עִמּוֹ לַבָּמָה אֲשֶׁר בְּגִבְעוֹן כִּי שָׁם הָיָה אֹהֶל מוֹעֵד הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ בַּמִּדְבָּר: אֲבָל אֲרוֹן הָאֱלֹהִים הֶעֱלָה דָוִיד מִקִּרְיַת יְעָרִים בַּהֵכִין לוֹ דָּוִיד כִּי נָטָה לוֹ אֹהֶל בִּירוּשָׁלִָם: וּמִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר שָׂם לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ וַיִּדְרְשֵׁהוּ שְׁלֹמֹה וְהַקָּהָל: וַיַּעַל שְׁלֹמֹה שָׁם עַל מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר לְאֹהֶל מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו עֹלוֹת אָלֶף.

זהו אותו מזבח שבא מהמשכן.

שלמה בונה בית לשם ה' ובו נאמר:

בַּיּוֹם הַהוּא קִדַּשׁ הַמֶּלֶךְ אֶת תּוֹךְ הֶחָצֵר אֲשֶׁר לִפְנֵי בֵית ה’ כִּי עָשָׂה שָׁם אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֵת חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים כִּי מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ קָטֹן מֵהָכִיל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֵת חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים.

מכאן משמע שהמזבח ששלמה השתמש בו היה מזבח הנחֹשת אשר לפני ה'. לא נאמר שהוא עשה מזבח נחֹשת (שאר הכלים שהוא עשה נזכרו) ומלשון הכתוב כאן לא ברור אם הוא הביא את המזבח מהמשכן או עשה מזבח נחשת חדש. מדברי הימים משמע שעשה מזבח חדש, שם נאמר:

וַיַּעַשׂ מִזְבַּח נְחֹשֶׁת עֶשְׂרִים אַמָּה אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רָחְבּוֹ וְעֶשֶׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ.

כך או כך, מפשט הפסוקים עולה שמזבח אבנים הוא לא בנה[[2665]](#footnote-2665). גם בספר מלכים וגם בדברי הימים נאמר שהמזבח היה נחֹשת. אלא שאכן נוצר כאן מזבח אדמה מסוים, אם כי לא מתוכנן. כיון שלא היה מספיק מקום על מזבח הנחֹשת, הפך שלמה את הקרקע בחצר הפנימית למזבח, כלומר: קִדש (א) אותה להקריב בה כמזבח.

כשמסכם הנביא את פעליו של שלמה הוא אומר:

וְהֶעֱלָה שְׁלֹמֹה שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה עֹלוֹת וּשְׁלָמִים עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בָּנָה לַה’ וְהַקְטֵיר אִתּוֹ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְשִׁלַּם אֶת הַבָּיִת.

הכתוב משתמש בשרש ב.נ.ה.. שִמוש בשרש ב.נ.ה. בקשר למזבח, מלמד על מזבח בנוי. קשה להשתמש בשרש הזה על מזבח שהוא כלי מִטלטל[[2666]](#footnote-2666). אלא שמהמשך הספר משמע שעוד השתמשו במזבח נחֹשת עד ימי אחז:

וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ אָחָז לִקְרַאת תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר דּוּמֶּשֶׂק וַיַּרְא אֶת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּדַמָּשֶׂק וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אָחָז אֶל אוּרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת דְּמוּת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת תַּבְנִיתוֹ לְכָל מַעֲשֵׂהוּ: וַיִּבֶן אוּרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת הַמִּזְבֵּחַ כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁלַח הַמֶּלֶךְ אָחָז מִדַּמֶּשֶׂק כֵּן עָשָׂה אוּרִיָּה הַכֹּהֵן עַד בּוֹא הַמֶּלֶךְ אָחָז מִדַּמָּשֶׂק: וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ מִדַּמֶּשֶׂק וַיַּרְא הַמֶּלֶךְ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיִּקְרַב הַמֶּלֶךְ עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעַל עָלָיו: וַיַּקְטֵר אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת מִנְחָתוֹ וַיַּסֵּךְ אֶת נִסְכּוֹ וַיִּזְרֹק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְאֵת הַמִּזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וַיַּקְרֵב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת מִבֵּין הַמִּזְבֵּחַ וּמִבֵּין בֵּית ה’ וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפוֹנָה: וַיְצַוֶּה הַמֶּלֶךְ אָחָז אֶת אוּרִיָּה הַכֹּהֵן לֵאמֹר עַל הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל הַקְטֵר אֶת עֹלַת הַבֹּקֶר וְאֶת מִנְחַת הָעֶרֶב וְאֶת עֹלַת הַמֶּלֶךְ וְאֶת מִנְחָתוֹ וְאֵת עֹלַת כָּל עַם הָאָרֶץ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם וְכָל דַּם עֹלָה וְכָל דַּם זֶבַח עָלָיו תִּזְרֹק וּמִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת יִהְיֶה לִּי לְבַקֵּר.

מפשטות הלשון משמע שעד ימי אחז השתמשו בירושלים במזבח נחֹשת, ואחז הרשע הוא הראשון שקים את צווי התורה לבנות מזבח אבנים.

אמנם, אפשר לפרש שהמזבח היה עשוי אבן, אלא שהוא כונה "מזבח הנחשת" בעקבות המשכן, שם היה המזבח הזה עשוי נחֹשת. חִזוק לכך אפשר למצוא בכך שגם אחרי ימי אחז, בימי יחזקאל, המזבח עוד מכֻנה מזבח הנחשת. יחזקאל מגיע במראה הנבואה לירושלים, ושם הוא רואה "וְהִנֵּה שִׁשָּׁה אֲנָשִׁים בָּאִים מִדֶּרֶךְ שַׁעַר הָעֶלְיוֹן אֲשֶׁר מָפְנֶה צָפוֹנָה וְאִישׁ כְּלִי מַפָּצוֹ בְּיָדוֹ וְאִישׁ אֶחָד בְּתוֹכָם לָבֻשׁ בַּדִּים וְקֶסֶת הַסֹּפֵר בְּמָתְנָיו וַיָּבֹאוּ וַיַּעַמְדוּ אֵצֶל מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת". אך קשה לפרש כך משתי סִבות: א. אחז באופן שיטתי הסיר מחצר בית ה', או לפחות מהחזית שלה, את כל מה שעשוי נחֹשת. את הבקר שתחת הים ואת המכונות ואת המזבח. מכאן משמע שהוא הסיר מזבח נחֹשת, ועד ימיו היה שם מזבח נחֹשת. ב. אוריה הזיז את מזבח הנחֹשת, "וְאֵת הַמִּזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וַיַּקְרֵב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת מִבֵּין הַמִּזְבֵּחַ וּמִבֵּין בֵּית ה’ וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפוֹנָה". אילו היה זה מזבח בנוי, א"א היה להזיז אותו, היה צריך לפרק אותו ולבנות חדש. לכן מסתבר שמזבח הנחֹשת שיחזקאל מדבר עליו הוא מזבח הנחֹשת המקורי, שאחז ואוריה השאירו אותו בחצר, אלא שהרחיקו אותו והעמידו אותו מצפון למזבח האבן שבנו.

עם זאת, פשט הפסוקים הוא שמזבח הוא בד"כ מזבח אבנים, וכך הוא אכן אמור להיות לדורות. רק בזמן המשכן, כשהיה צֹרך במשכן מִטלטל עם כלים מִטלטלים כיון שבני ישראל נסעו ממקום למקום, נבנה מזבח נחשת[[2667]](#footnote-2667).

וגם לעתיד לבא מנבא יחזקאל על מזבח בנוי:

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בָּאַמּוֹת אַמָּה אַמָּה וָטֹפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה רֹחַב וּגְבוּלָהּ אֶל שְׂפָתָהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ: וּמֵחֵיק הָאָרֶץ עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְרֹחַב אַמָּה אֶחָת וּמֵהָעֲזָרָה הַקְּטַנָּה עַד הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחַב הָאַמָּה: וְהַהַרְאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרִאֵיל וּלְמַעְלָה הַקְּרָנוֹת אַרְבַּע: וְהָאֲרִאֵיל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו: וְהָעֲזָרָה אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה רֹחַב אֶל אַרְבַּעַת רְבָעֶיהָ וְהַגְּבוּל סָבִיב אוֹתָהּ חֲצִי הָאַמָּה וְהַחֵיק לָהּ אַמָּה סָבִיב וּמַעֲלֹתֵהוּ פְּנוֹת קָדִים: וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם כֹּה אָמַר ה' אלהים אֵלֶּה חֻקּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הֵעָשׂוֹתוֹ לְהַעֲלוֹת עָלָיו עוֹלָה וְלִזְרֹק עָלָיו דָּם.

לא נאמר כאן ממה נעשה המזבח, אך הוא בנוי וגדולקנח.

נמצא אפוא שהמזבח התחיל את דרכו כמזבח נחֹשת, רבוע, שעליו נאמר "וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ יִהְיֶה הַמִּזְבֵּחַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ: וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת", וסיים את דרכו, לפחות בתנ"ך, במזבח בנוי, "שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו". ולעולם המזבח הוא רבוע, ויש לו ארבע קרנות.

על מזבח האדמה נאמר:

וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ: וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו.

מכאן למדנו לעשות כבש כדי שלא לעלות במעלות. אך מנין שבכלל צריך לעלות עליו? אם המזבח הוא חמש על חמש על שלש כאמור בפשט התורה, אין צֹרך לא בכבש ולא במעלות. הכהן יכול לעמוד למטה על הקרקע ולהגיע לכל מקום על גג המזבח. ואכן, בשום מקום לא נזכר שהיה כבש למזבח הנחֹשת.

ר"מ[[2668]](#footnote-2668) אכן סבר (ח) שהמזבח שבמשכן, כפשוטו, היה חמש אמות על חמש אמות בגבה שלש אמות. אבל ר' יהודה לומד מנבואת יחזקאל, שכאשר מזכירים שטח מזבח רבוע, היינו שכל רבע שבראשו קרן, הוא בשטח הזה. המזבח כֻלו הוא פי ארבעה. שם נאמר "שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו". מכאן שפירוש המלה רבוע היינו פי ארבעה. (ד) הואיל וזה פירוש המלה, לומד ר' יהודה שגם המזבח של המשכן שנאמר בו "חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ" ,כונת הדברים היא פי ארבעה. ר' יוסי לעֻמתו, סובר (ג) ששטח המזבח הוא חמש על חמש כפשוטו, אלא שהוא מדמה את המזבח למזבח הזהב שגם הוא רבוע. מכאן לומד ר' יוסי שגם (ו) מזבח הנחֹשת היה גבהו כפול מרחבו. דהיינו עשר אמות. את הפסוק "שלש אמות קומתו" הוא דורש משפת סובב ולמעלה[[2669]](#footnote-2669). ר' יוסי לומד את צורת המזבח של המשכן מצורת המזבח המפורט במסכת מדות. הגֹבה הוא עשר אמות, ושלש אמות מן הסובב ומעלה. את משמעות המלה "רבוע" הוא מעדיף ללמוד ממזבח הזהב שהוא כלי והוא אמור בתורה, ולא מיחזקאל העוסק בבנין. משום כך הוא צריך להסביר שגֹבה החצר שעליו נאמר "וקומה חמש אמות", היינו חמש אמות מעל גובה המשכן והמזבח. המשכן הוא עשר אמות, שהרי נאמר עשר אמות אֹרך הקרש. וכיון שהמשכן (ז) והמזבח נזכרו יחד[[2670]](#footnote-2670), משמע שהם בגֹבה אחד[[2671]](#footnote-2671).

קומת החצר נאמרה בסוף פרשת החצר, בדרך אגב, ולא כחלק מהותי בבנינה כמו יתר המדות בפרשת תרומה:

וְעָשִׂיתָ אֵת חֲצַר הַמִּשְׁכָּן לִפְאַת נֶגֶב תֵּימָנָה קְלָעִים לֶחָצֵר שֵׁשׁ מָשְׁזָר מֵאָה בָאַמָּה אֹרֶךְ לַפֵּאָה הָאֶחָת: וְעַמֻּדָיו עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמֻּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף: וְכֵן לִפְאַת צָפוֹן בָּאֹרֶךְ קְלָעִים מֵאָה אֹרֶךְ וְעַמּוּדָיו עֶשְׂרִים וְאַדְנֵיהֶם עֶשְׂרִים נְחֹשֶׁת וָוֵי הָעַמֻּדִים וַחֲשֻׁקֵיהֶם כָּסֶף: וְרֹחַב הֶחָצֵר לִפְאַת יָם קְלָעִים חֲמִשִּׁים אַמָּה עַמֻּדֵיהֶם עֲשָׂרָה וְאַדְנֵיהֶם עֲשָׂרָה: וְרֹחַב הֶחָצֵר לִפְאַת קֵדְמָה מִזְרָחָה חֲמִשִּׁים אַמָּה: וַחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה קְלָעִים לַכָּתֵף עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה: וְלַכָּתֵף הַשֵּׁנִית חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה קְלָעִים עַמֻּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַדְנֵיהֶם שְׁלֹשָׁה: וּלְשַׁעַר הֶחָצֵר מָסָךְ עֶשְׂרִים אַמָּה תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה רֹקֵם עַמֻּדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְאַדְנֵיהֶם אַרְבָּעָה: כָּל עַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף וָוֵיהֶם כָּסֶף וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת: אֹרֶךְ הֶחָצֵר מֵאָה בָאַמָּה וְרֹחַב חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים וְקֹמָה חָמֵשׁ אַמּוֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וְאַדְנֵיהֶם נְחֹשֶׁת: לְכֹל כְּלֵי הַמִּשְׁכָּן בְּכֹל עֲבֹדָתוֹ וְכָל יְתֵדֹתָיו וְכָל יִתְדֹת הֶחָצֵר נְחֹשֶׁת.

כל מִדותיה נאמרו מראש, ורק קומתה אמורה דוקא בסִכום הכללי, ואפשר לפרש שחמש האמות האמורות כאן היינו מעל המשכן והמזבח.

ר' יוסי דורש גם שקִדוש החצר הפנימית של שלמה (ב) אינו כפשוטו. לדעת ר' יוסי אין כונת הפסוק ששלמה קִדש את החצר בקדושת מזבח, פירושו של קִדוש החצר הפנימית הוא בנית מזבח אבנים בחצר, מפני שמזבח הנחֹשת שהוא כלי נפסל. הוא לא הוכשר אלא במשכן. הוא לא קטן אלא פסול.

לעֻמתו דורש ר' יהודה שגֹבה המזבח (ה) שבמשכן הוא שלש אמות כפשוטו, ושלמה קִדש את החצר הפנימית (א) כפשוטו של הכתוב[[2672]](#footnote-2672). שלא כפשוטו הוא דורש שחמש על חמש הוא כל רבע מהמזבח, וכבר לעיל בארנו מדוע. ר' יהודה מעדיף ללמוד את מדות מזבח העולה של המשכן לא ממדות מזבח הזהב אלא ממדות מזבח העולה של יחזקאל, שהרי שניהם מתארים את מזבח העולה החיצון. גם ר' יוסי וגם ר' יהודה צריכים לומר שהיה צֹרך לעלות על המזבח, וממילא היה צֹרך לעשות לו כבש. ר"מ הדורש את הכל כפשוטו, ומפרש שהמזבח של המשכן לא היה אלא חמש אמות בגבה שלש אמות, יסביר שדוקא במזבח האבנים של המקדש יש צֹרך בכבש[[2673]](#footnote-2673), אבל המזבח של המשכן אינו צריך כבש, כי אין צֹרך לעלות עליו. הכהן יכול לעמוד על הקרקע ולהגיע לכל מקום על המזבח.

לדעת ר' יהודה מזבח הנחֹשת של המשכן הוא הוא המזבח של המקדש, גם אם הוא שִנה את צורתו. שלא כר' יוסי שסובר שאין ללמוד כלי מבנין, כלי ובנין – שני דברים שונים הם.

עוד אומרת הגמ' שר' יהודה מודה ששלמה בנה מזבח אבנים תחת מזבח הנחֹשת, והוא המזבח שהיה צר מהכיל את העולות. לגמ' פשוט שמזבח הבנוי במקדש הוא אבן[[2674]](#footnote-2674). אבל א"א ללמוד את זה מלשונו של ר' יהודה עצמו.

משום כך, גם לגבי המזבח של שילה ואפילו לגבי המזבח של המדבר, הועלו דעות שונות האומרות שהיו בו גם אבנים. אע"פ שהתורה לא הזכירה אבנים במזבח הנחשת, ואע"פ שבדברי הימים נאמר בפירוש שבגבעון עמד המזבח של המשכן.

ביום ההוא קידש המלך תוך החצר וגו' כי מזבח (שעשה משה) [הנחושת אשר לפני ה'] קטן מהכיל דברים ככתבן (א) דברי רבי יהודה א"ל רבי יוסי והלא כבר נאמר אלף עולות יעלה שלמה על המזבח ההוא ואילו בבית עולמים הוא אומר ויזבח שלמה את זבח השלמים אשר זבח לה' בקר עשרים ושנים אלף וכשאתה מגיע לחשבון עולות ולמנין אמות זה גדול מזה אלא מהו קטן מהכיל כאדם (ב) האומר לחבירו פלוני ננס הוא ופסול לעבודה.

חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב (ג) דברים ככתבן דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר (ד) נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע מה להלן מאמצעיתו היה מודד אף כאן מאמצעיתו היה מודד.

ושלש אמות קומתו דברים (ה) ככתבן דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר (ו) נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע מה להלן גובהו פי שנים כארכו אף כאן פי שנים כארכו אמר ליה רבי יהודה (והלא כבר נאמר ואת החצר מאה אמה וקומה חמש אמות וגו') [ארך החצר מאה באמה וקומה חמש אמות] אפשר כהן עומד ע"ג המזבח ועבודה בידו וכל העם רואין אותו מבחוץ אמר לו ר' יוסי והלא כבר נאמר ואת קלעי החצר ואת מסך שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח (ז) מה משכן י' אמות אף מזבח י' אמות ואומר קלעים חמש עשרה אמה אל הכתף ומה ת"ל ה' אמות משפת מזבח ולמעלה ומה ת"ל ושלש אמות קומתו משפת סובב ולמעלה.

מזבח העלה (ח) ארכו חמש אמות [ורחבו חמש אמות] שנ' ועשית מזבח העלה וגו' דברי ר' מאיר אמ' לו ר' יוסה ממשמע שנ' חמש על חמש איני יודע שהוא רבוע ומה ת"ל רבוע מופנה להקיש לדון ממנו גזירה שוה נאמ' כאן רבוע ונאמ' להלן רבוע מה [רבוע האמור] להלן גובהו (ו) כשנים כרחבו אף רבוע האמור כאן גובהו כשנים כרחבו אמ' לו ר' מאיר [אם] כדבריך נמצא גבוה מן הקלעים אמ' לו ר' יוסי הרי הוא אומ' על המשכן ועל המזבח מה (ז) משכן עשר אמות אף מזבח עשר אמות חוט של סיקרא חוגרו באמצע להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים מחוט הסיקרא ולמטה חמש אמות אמה יסוד ושלש אמות ברקים ואמה סובב ושם היו נותנין דמים הניתנים למטה ומחוט הסיקרא ולמעלה חמש אמות אמה קרנות ושלש אמות ברקים ואמה כולי עורב ושם היו נותנין דמים הניתנין למעלה דמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמטן שנתנם מחוט (מחוט) הסיקרא ולמעלן פסולין והניתנין מחוט הסיקרא ולמעלן שנתנן מחוט הסיקרא ולמטן פסולין מזבח שעשה משה במדבר גובהו עשר אמות ושעשה שלמה גובהו עשר אמות ושעשו בני הגולה גבהו עשר אמות ולעתיד לבא [גבהו] עשר אמות מזבח החיצון. (בריתא דמלאכת המשכן יא).

מזבח העולה (ח) ארכו חמש אמות ורחבו חמש אמות וגבהו ג' אמות שנא' ועשית את מזבח העולה וגו' דברי ר"מ אמר לו ר' יוסי ממשמע שנאמר חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב איני יודע שהוא רבוע מה תלמוד לומר רבוע יהיה אלא מופנה להקיש לדון ממנו גזירה שוה נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע מה רבוע האמור (ו) להלן גבהו שנים ברחבו אף כאן גבהו שנים ברחבו אמר לו ר"מ אם כדבריך נמצא גובה מזבח מן הקלעים חמש אמות אמר לו ר' יוסי והלא כבר נאמר וקלעי החצר סביב וגו' (ז) מה משכן עשר אמות אף מזבח עשר אמות. (במדב"ר ו ג).

### שמות כ כ, ויקרא י יב, זבחים ס.

#### אכילת קדשים אצל המזבח

לעיל זבחים נח. הזכרנו שכיון שנאמר על המזבח "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ", משמע שהזביחה צריכה להעשות דוקא בנוכחות מזבח. פסוק דומה מצאנו לגבי אכילה:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה’ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא.

את המנחה יש לאכול דוקא אצל המזבח, והטעם הוא כי קדש קדשים היא. בגלל שקדש קדשים היא – יש לאכול אותה אל המזבח. ממילא למדנו שכל קרבן שהוא קדש קדשים, לא יֵאָכל אלא אצל המזבח, ואם המזבח אינו עומד בכשרותו א"א לאכלו.

אמר רבי אלעזר מזבח שנפגם אין אוכלים בגינו שירי מנחה שנאמר ואכלוה מצות אצל המזבח וכי אצל המזבח אכלוה אלא בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר.

### במדבר יח יז-יח, זבחים ס:

#### בכור בזמן שאין מזבח

כשהתורה מפרטת את מתנות הכהֻנה, היא אומרת שהבכור, הנִתן לכהן, הוא קֹדש, וצריך לזרוק את דמו על המזבח ולאכול את בשרו בקדושה:

אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

קדושתו של הבכור היא בכך שהוא קרבן, ולכן דמו צריך להזרק על המזבח ובשרו צריך להאכל בקדושה. כחזה התנופה וכשוק הימין (וראה דברינו לעיל זבחים לז. וזבחים נז.). הן הדם והן הבשר מתקדשים ויש לנהוג בהם קדושה אצל המזבח.

כיון שנזכרו יחד הדם והבשר, אפשר ללמוד מכאן שהם חבילה אחת שנעשית יחד. כמו שקדשי קדשים נשחטים על המזבח ונאכלים אצל המזבח, כך בכור, אע"פ שהוא לא נאכל דוקא בעזרה, כיון שדמו ובשרו הם חבילה אחת בשרו לא יאכל אלא בנוכחות מזבח. וכך דרש רבינא. (אמנם אפשר לכאורה להקשות ולומר שהא כדאיתיה והא כדאיתיה. דם צריך מזבח ובשר צריך ירושלים)[[2675]](#footnote-2675).

ואיתקש בשרו לדמו מה דמו במזבח אף בשרו במזבח.

### דברים יב ה-ז, זבחים ס:

#### אכילת קדשים כשאין מזבח

את כל הקדשים יש להעלות למקום אשר יבחר ה':

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ.

ובהמשך נאמר:

וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’: וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ.

וכן נאמר:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים.

כל הקדשים המוזכרים כאן טעונים אכילה דוקא לפני ה' במקום אשר יבחר, ולא במקומות אחרים. במה תלוי הדבר? במקום או במזבח?

גם על הבכורים נאמר:

וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה’ לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ.

גם בִכורים, שגם הם תלויים במקום אשר יבחר ה', תלויים במזבח. הבִכורים, אע"פ שהם נאכלים בכל העיר, טעונים הנחה לפני המזבח. מכאן דרש ר' ישמעאל שכל הקדשים שטעונים עליה אל המקום אשר יבחר ה', גם אם הם נאכלים בכל העיר, הם תלויים לא בקיומה של העיר אלא בפעילותו הסדירה של המקום אשר יבחר ה'. אם המקום אשר יבחר ה' אינו משמש בתפקידו, אין משמעות להעלאת הקדשים האלה. כל הקדשים האלה הם חבילה אחת, כיון (א) שכל הקדשים האלה, גם אלה (ב) שאינם תלויים במזבח דוקא, מנויים יחד בפסוק אחד. גם אכילת מעשר שני היא חלק מהעליה והעמידה לפני ה' והדרישה לשכנו. כאשר אין עולים ועומדים לפני ה', אין טעם להביא את כל אלה המנויים כאן.

יתר על כן. רבינא דורש שאפילו אם נזרק דמו של הבכור, אם חרב המזבח שוב אין מתקים כאן הפסוק "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ", ולכן א"א לאכול שם את כל מה שטעון הבאה אל המקום אשר יבחר ה', כבר אין כאן דרישה לשכנו[[2676]](#footnote-2676). לכן כשנפגם המזבח א"א לאכול (ג) גם את מה שנאכל מחוץ למקדש. אמנם ר' ירמיה חולק על כך וסובר שדוקא קדשי קדשים, שתלויים בעזרה ואינם נאכלים אלא בתוכה, נפסלים בפירוק המשכן. אבל קדשים קלים שממילא הם נאכלים מחוץ לעזרה – נאכלים גם כשחרב הבית. העזרה אינה תנאי בקדושה, אלא תנאי באכילת קדשי קדשים בלבד. הגמ' עוד מעלה אפשרות שאפילו קדשי קדשים חוזרים להכשרם כששב ונבנה המשכן. עוד משמע בגמ' שהאִסור אינו אלא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לע"ל[[2677]](#footnote-2677).

רבי ישמעאל אומר יכול יעלה אדם מעשר שני לירושלים ויאכלנו בזמן הזה ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית מה לבכור (ב) שכן טעון מתן דמים ואימורים לגבי מזבח ביכורים יוכיחו מה לביכורים שכן טעונין הנחה ת"ל והבאתם שמה עולותיכם וגו' מקיש מעשר לבכור (א) מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית.

אמר רבינא לעולם קסבר לא קידשה והכא במאי עסקינן בבכור שנזרק דמו קודם חורבן הבית וחרב הבית ועדיין בשרו קיים ואיתקש בשרו לדמו מה דמו במזבח אף בשרו במזבח ואתי מעשר (ג) ויליף מבכור.

### במדבר ב יז, זבחים סא:

#### הקדשים בשעת פירוק המשכן

התורה מתארת את סדר חנית בני ישראל במדבר. הנושא העִקרי בפרק הוא תֵאור החניה, אבל תוך כדי תֵאור החניה מתוארת גם הנסיעה. התורה מתארת את חניתם של ארבעת הדגלים, ובסוף כל דגל היא כותבת מתי הוא נוסע:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אִישׁ עַל דִּגְלוֹ בְאֹתֹת לְבֵית אֲבֹתָם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִנֶּגֶד סָבִיב לְאֹהֶל מוֹעֵד יַחֲנוּ:

**וְהַחֹנִים קֵדְמָה מִזְרָחָה** דֶּגֶל מַחֲנֵה יְהוּדָה לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי יְהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן עַמִּינָדָב: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת: וְהַחֹנִים עָלָיו מַטֵּה יִשָּׂשכָר וְנָשִׂיא לִבְנֵי יִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן צוּעָר: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו אַרְבָּעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: מַטֵּה זְבוּלֻן וְנָשִׂיא לִבְנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן חֵלֹן: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו שִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: כָּל הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה יְהוּדָה מְאַת אֶלֶף וּשְׁמֹנִים אֶלֶף וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים וְאַרְבַּע מֵאוֹת לְצִבְאֹתָם **רִאשֹׁנָה יִסָּעוּ**:

**דֶּגֶל מַחֲנֵה רְאוּבֵן תֵּימָנָה** לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי רְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן שְׁדֵיאוּר: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו שִׁשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: וְהַחוֹנִם עָלָיו מַטֵּה שִׁמְעוֹן וְנָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן צוּרִי שַׁדָּי: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם תִּשְׁעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת: וּמַטֵּה גָּד וְנָשִׂיא לִבְנֵי גָד אֶלְיָסָף בֶּן רְעוּאֵל: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים: כָּל הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה רְאוּבֵן מְאַת אֶלֶף וְאֶחָד וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים לְצִבְאֹתָם **וּשְׁנִיִּם יִסָּעוּ**:

**וְנָסַע אֹהֶל מוֹעֵד מַחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֹת כַּאֲשֶׁר יַחֲנוּ כֵּן יִסָּעוּ אִישׁ עַל יָדוֹ לְדִגְלֵיהֶם:**

**דֶּגֶל מַחֲנֵה אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם יָמָּה** וְנָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: וְעָלָיו מַטֵּה מְנַשֶּׁה וְנָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן פְּדָהצוּר: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם: וּמַטֵּה בִּנְיָמִן וְנָשִׂיא לִבְנֵי בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן גִּדְעֹנִי: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: כָּל הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה אֶפְרַיִם מְאַת אֶלֶף וּשְׁמֹנַת אֲלָפִים וּמֵאָה לְצִבְאֹתָם **וּשְׁלִשִׁים יִסָּעוּ:**

**דֶּגֶל מַחֲנֵה דָן צָפֹנָה** לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי דָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן עַמִּישַׁדָּי: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת: וְהַחֹנִים עָלָיו מַטֵּה אָשֵׁר וְנָשִׂיא לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן עָכְרָן: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אֶחָד וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: וּמַטֵּה נַפְתָּלִי וְנָשִׂיא לִבְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן עֵינָן: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: כָּל הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה דָן מְאַת אֶלֶף וְשִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת **לָאַחֲרֹנָה יִסְעוּ לְדִגְלֵיהֶם**.

התורה מתארת את סדר חנית הדגלים. אחרי תֵאור שני דגלים נאמר "וְנָסַע אֹהֶל מוֹעֵד מַחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֹת כַּאֲשֶׁר יַחֲנוּ כֵּן יִסָּעוּ אִישׁ עַל יָדוֹ לְדִגְלֵיהֶם". לא הוזכר מקום חניתו של אהל מועד עצמו, כי מקום חניתו היא הנקודה שביחס אליה נמדדות חניות שאר הדגלים. אבל לתורה חשוב לפרט שגם בשעת מסע המשכן נוסע באמצע המחנה. התורה מדגישה: "כַּאֲשֶׁר יַחֲנוּ כֵּן יִסָּעוּ אִישׁ עַל יָדוֹ לְדִגְלֵיהֶם". כלומר: מבנה המחנות קים גם בשעת מסע. ענין זה אמור במיוחד לגבי אהל מועד. התורה קוראת לו אהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות, גם בשעת המסע הוא אהל מועד מחנה הלויים, והוא אהל מועד. גם בשעת מסע המחנה שלם ואהל מועד משמש כאהל מועד באמצע המחנה הנוסע.[[2678]](#footnote-2678) מכאן שהקדשים שהיו במקום החניה הקודם אינם נפסלים, ומשהקימו את המשכן מחדש, אפשר שוב לאכלם. גם אם בשעת המסע הוא היה אהל מועד המפורק, מ"מ הוא עדיין אותו אהל מועד, ולכשיורכב מחדש הוא לא פנים חדשות, אלא אותו אהל מועד שנסע, וכאשר יחנו כן יסעו.

להלן (מנחות צה.) מובאות דרשות נוספות על הפסוקים האלה. יש דורשים שכאשר יחנו כן יסעו מכאן שגם בשעת המסע הקדשים נפסלים ביוצא. יש דורשים מכאן שמשנסע המשכן נפסלו כל הקדשים, ויש דורשים להפך, שאינם נפסלים, כי המחנה קים גם בנסיעתו. גם בשעת המסע אהל מועד הוא, וגם בשעת המסע מחנה הלויים בתוך המחנות, וטמאים משתלחים חוצה לו.

על לחם הפנים נאמר במסע השלחן: "וְעַל שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת הַקְּעָרֹת וְאֶת הַכַּפֹּת וְאֶת הַמְּנַקִּיֹּת וְאֵת קְשׂוֹת הַנָּסֶךְ וְלֶחֶם הַתָּמִיד עָלָיו יִהְיֶה: וּפָרְשׂוּ עֲלֵיהֶם בֶּגֶד תּוֹלַעַת שָׁנִי וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְשָׂמוּ אֶת בַּדָּיו". מכאן שגם בשעת מסעו לחם התמיד עליו יהיה. אין טעם להשאיר את לחם התמיד על השלחן בשעת המסע אם הוא פסול. פשוט אפוא שהלחם שעומד על השלחן בשעת המסע – כאילו עומד בתוך המשכן, ואינו נפסל. אלא שנחלקו בשאלה האם לחם שכבר הוסר מעל השלחן נפסל במסע, כאילו יצא מן העזרה (שהרי העזרה פורקה). ולמסקנת הגמ' שם הוא נפסל.[[2679]](#footnote-2679)

ונסע אהל מועד אף על פי שנסע אהל מועד הוא.

איבעיא להו לחם הפנים נפסל במסעות או אינו נפסל במסעות רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר נפסל וחד אמר אינו נפסל מאן דאמר נפסל דכתיב כאשר יחנו כן יסעו מה בחנייתו נפסל ביוצא אף בנסיעתו נפסל ביוצא מאן דאמר אינו נפסל דכתיב ולחם התמיד עליו יהיה ואידך נמי הא כתיב כאשר יחנו כן יסעו לאידך גיסא מה בחנייתו כי לא יצא ממקומו לא מיפסיל אף בנסיעתו כי לא יצא ממקומו לא מיפסיל ואידך נמי הא כתיב ולחם התמיד עליו יהיה אלא כי אתא רב דימי אמר במסודר דכולי עלמא לא פליגי אלא כי פליגי במסולק מאן דאמר נפסל דכתיב כאשר יחנו כן יסעו מה בחנייתו נפסל ביוצא אף בנסיעתו מיפסל ביוצא למאן דאמר אינו נפסל דכתיב ונסע אהל מועד אע"פ שנסע אהל מועד הוא ואידך נמי הכתיב כאשר יחנו כן יסעו לאידך גיסא מה בחנייתו כי לא מפיק ליה לא מיפסיל אף בנסיעתו כי לא מפיק ליה לא מיפסיל ואידך נמי הא כתיב ונסע אהל מועד ההוא לדגלים הוא דאתא. (מנחות צה.).

### שמות כ יח-כב, זבחים סא:

#### ממה בונים מזבח לדורות

מיד אחרי מעמד הר סיני מצוה התורה על עשית מזבח:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ: וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו.

הצווי לבנות מזבח אבנים חוזר בפרשת כי תבא, ועוסק במזבח שנבנה לשעתו בהר עיבל:

וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב.

הצווי הוא לבנות מזבח אבנים. מכאן שסתם מזבח הוא מזבח אבנים, ודוקא במשכן הותר לבנות מזבח ניד שהוא כלי, וכמו שבארנו לעיל עמ' תתרבקסד. מכאן דורש ראב"י שגם המזבחות שהיו בשילה ונוב וגבעון היו אבנים. וראה לעיל שם שהבאנו דיון רחב בדבר.[[2680]](#footnote-2680)

המזבח נקרא מזבח אדמה. מהו מזבח אדמה? הובאו כאן שני פירושים: או שיהיה בנין מחֻבר לאדמה, או שיהיה אטום כֻלו באדמה. והארכנו בכך לעיל זבחים נח. (עמ' תתקצט) עין שם.

ר"א בן יעקב אומר מה תלמוד לומר אבנים אבנים אבנים שלש פעמים אחד של שילה ואחד של נוב וגבעון ובית עולמים.

זבחים סב. – ראה זבחים לג.

### דברי הימים א כב א, זבחים סב.

וַיֹּאמֶר דָּוִיד זֶה הוּא בֵּית ה’ הָאֱלֹהִים וְזֶה מִּזְבֵּחַ לְעֹלָה לְיִשְׂרָאֵל.

מכאן דרשו עד דרך האסמכתא שאפשר להרחיב את המזבח לרוחב המקדש של שלמה.

### שמות כ יח-כב, זבחים סב.:

#### כיצד עושים את המזבח

מיד אחרי מעמד הר סיני מצוה התורה על עשית מזבח:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ: וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ עָלָיו.

מזבח הנחֹשת מתואר כך:

וְעָשִׂיתָ אֶת הַמִּזְבֵּחַ עֲצֵי שִׁטִּים חָמֵשׁ אַמּוֹת אֹרֶךְ וְחָמֵשׁ אַמּוֹת רֹחַב רָבוּעַ יִהְיֶה הַמִּזְבֵּחַ וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת קֹמָתוֹ: וְעָשִׂיתָ קַרְנֹתָיו עַל אַרְבַּע פִּנֹּתָיו מִמֶּנּוּ תִּהְיֶיןָ קַרְנֹתָיו וְצִפִּיתָ אֹתוֹ נְחֹשֶׁת: וְעָשִׂיתָ סִּירֹתָיו לְדַשְּׁנוֹ וְיָעָיו וּמִזְרְקֹתָיו וּמִזְלְגֹתָיו וּמַחְתֹּתָיו לְכָל כֵּלָיו תַּעֲשֶׂה נְחֹשֶׁת: וְעָשִׂיתָ לּוֹ מִכְבָּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת נְחֹשֶׁת וְעָשִׂיתָ עַל הָרֶשֶׁת אַרְבַּע טַבְּעֹת נְחֹשֶׁת עַל אַרְבַּע קְצוֹתָיו: וְנָתַתָּה אֹתָהּ תַּחַת כַּרְכֹּב הַמִּזְבֵּחַ מִלְּמָטָּה וְהָיְתָה הָרֶשֶׁת עַד חֲצִי הַמִּזְבֵּחַ: וְעָשִׂיתָ בַדִּים לַמִּזְבֵּחַ בַּדֵּי עֲצֵי שִׁטִּים וְצִפִּיתָ אֹתָם נְחֹשֶׁת: וְהוּבָא אֶת בַּדָּיו בַּטַּבָּעֹת וְהָיוּ הַבַּדִּים עַל שְׁתֵּי צַלְעֹת הַמִּזְבֵּחַ בִּשְׂאֵת אֹתוֹ: נְבוּב לֻחֹת תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ כַּאֲשֶׁר הֶרְאָה אֹתְךָ בָּהָר כֵּן יַעֲשׂוּ.

זהו "המזבח", בה' הידיעה. להבדיל מכל שאר הכלים שעליהם נאמר בלא ה' הידיעה "ועשו ארון" "ועשית שלחן" "ועשית מנרת זהב טהור". המזבח הוא "המזבח" כלומר: הוא מתאר דבר שכבר דובר עליו קודם לכן. ומסתבר שהוא נקרא המזבח בה' הידיעה כי הוא עוסק במזבח שהוזכר בפרשת יתרו. אלא שבנגוד לאמור בפרשת יתרו, הוא עשוי עצי שטים ומצֻפה נחשת. הוא אינו אבן ואינו אדמה.

כיון שהתורה מצוה לבנות מזבח אדמה, שיכול להיות גם מזבח אבנים, ומצוה לבנות מזבח נחשת, ברור שא"א לומר שכל פרטי המזבח האמורים כאן מעכבים. מוכח שלדורות המזבח יהיה מזבח אחר, מזבח של קבע, מחֻבר לאדמה. וכמו שבארנו לעיל עמ' תתרב. מה אפשר ללמוד מהמזבח של המשכן על מבנה מזבח הקבע?

מתואר כאן מבנה ברור: המזבח רבוע, יש לו ארבע קרנות, יש לו מכבר, ויש לו טבעות ובדים.

במקומות אחרים בתורה אנו מוצאים פרטים שלא התבארו כאן: בפרשת ויקרא אנו מוצאים שיש לו יסוד: "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". מכאן שיש לו יסוד, וכפי שבארנו לעיל זבחים נא.

יש לו פנים וירך: שהרי נאמר "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ". ונאמר על העולה "וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". ירך הוא השטח הפנוי מצדו. למשכן יש ירך צפונית וירך דרומית. למזבח יש ירך צפונית.

המזבח צריך אפוא להיות רבוע ובעל ארבע קרנות, עם כרכוב. מסתבר שהטבעות והבדים אינם חלק מהמזבח, הם אינם נחוצים במזבח של קבע שלא נועד להטלטל ממקומו.

המִדות אינן מעכבות. ומסתבר הטעם: אלה מִדות שמתאימות למשכן ולא למקדש. עם זאת אומר ר' מני שהמִדות האמורות כאן הן מִדות שאי אפשר לגרוע מהן, אפשר רק להוסיף עליהן. ומסתבר טעמו.

על דרך האסמכתא מפרש רב הונא שפניו וירכו של המזבח הם דרום וצפון. פני המזבח, לדעת רב הונא, הם המקום שדרכו עולים למזבח.[[2681]](#footnote-2681) לכל מזבח צריך להיות מקום עליה שהוא פניוקע. וירך המזבח כנגדו[[2682]](#footnote-2682), כאדם שרבוע על הארץ. גם את זה הוא לומד על דרך האסמכתא מהמלה "רבוע", שהוא מודה שאין זו משמעותה. אך הוא לומד ממנה גם את המשמעות הזאת. כיון שהדרשה הזאת אינה מסתברת כ"כ, הגמ' מביאה דרשות אחרות.

אמר רב הונא אמר קרא המזבח כל מקום שנאמר המזבח לעכב.

מנא ה"מ אמר רב הונא אמר קרא ושחט אותו על ירך המזבח צפונה שיהא ירך בצפון ופניו בדרום אימא ירך בצפון ופניו בצפון אמר רבא רמי גברא אאפיה א"ל אביי אדרבה תריץ ואותיב גברא א"ל רבוע כתיב והא מיבעי ליה דמרבע רבועי מי כתיב מרובע וליטעמיך מי כתיב רבוץ א"ל רבוע כתיב דמשמע הכי ומשמע הכי.

נאמר כאן שהמזבח הוא רָבוע, ונאמר שהכהן זורק את הדם על המזבח סביב. מכאן שצורת המזבח עצמו היא רִבוע מדויק, שנסבב בשוה מכל צדדיו סביב. מכאן שהכבשרמה צריך להיות מבנה בפני עצמו[[2683]](#footnote-2683). שאל"כ אין צורתו רבוע.

ומובדלין מן המזבח מלא נימא משום שנאמר סביב ורבי אבהו אמר רבוע ואיצטריך למכתב סביב ואיצטריך למכתב רבוע דאי כתב רחמנא סביב הוה אמינא דעגיל מעגל כתב רחמנא רבוע ואי כתב רחמנא רבוע הוה אמינא דאריך וקטין כתב רחמנא סביב.

### ויקרא א ח, יב, זבחים סב:

#### נתינת עצים על המזבח

בפרשיות העולה נאמר: "וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ", "וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ". לפי דרכנו למדנו שהעצים צריכים להיות על המזבח, ולא לחרוג ממנו.[[2684]](#footnote-2684)

על העצים אשר על האש אשר על המזבח שלא יהו עצים יוצאין מן המזבח כלום.

### יחזקאל מג יז, זבחים סב:

#### מאין עולים למזבח

יחזקאל מנבא על המזבח לעתיד לבא:

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בָּאַמּוֹת אַמָּה אַמָּה וָטֹפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה רֹחַב וּגְבוּלָהּ אֶל שְׂפָתָהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ: וּמֵחֵיק הָאָרֶץ עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְרֹחַב אַמָּה אֶחָת וּמֵהָעֲזָרָה הַקְּטַנָּה עַד הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחַב הָאַמָּה: וְהַהַרְאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרִאֵיל וּלְמַעְלָה הַקְּרָנוֹת אַרְבַּע: וְהָאֲרִאֵיל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו: וְהָעֲזָרָה אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה רֹחַב אֶל אַרְבַּעַת רְבָעֶיהָ וְהַגְּבוּל סָבִיב אוֹתָהּ חֲצִי הָאַמָּה וְהַחֵיק לָהּ אַמָּה סָבִיב וּמַעֲלֹתֵהוּ פְּנוֹת קָדִים: וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם כֹּה אָמַר ה' אלהים אֵלֶּה חֻקּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הֵעָשׂוֹתוֹ לְהַעֲלוֹת עָלָיו עוֹלָה וְלִזְרֹק עָלָיו דָּם.

את הפסוק "וּמַעֲלֹתֵהוּ פְּנוֹת קָדִים" דורש ר' יהודה שהעולה למזבח פונה למזרח. מכאן הוא לומד שהעליה למזבח היא מצד דרום, כדי שכשיעלה העולה עד גג המזבח ויפנה לימינו, יפנה מזרחה.

ומנין שהעולה פונה לימינו? נאמר: "עֹמֵד עַל שְׁנֵי עָשָׂר בָּקָר שְׁלֹשָׁה פֹנִים[[2685]](#footnote-2685) צָפוֹנָה וּשְׁלֹשָׁה פֹנִים יָמָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים נֶגְבָּה וּשְׁלֹשָׁה פֹּנִים מִזְרָחָה וְהַיָּם עֲלֵיהֶם מִלְמָעְלָה וְכָל אֲחֹרֵיהֶם בָּיְתָה". מכאן משמע שהסדר הוא צפון, מערב, דרום, מזרח. כלומר: הקפה מצד ימין. מכאן שזה כוון ההקפה במקדש[[2686]](#footnote-2686). אמנם הדבר תמוה למה ילמד מכאן ולא מסדר חנית ישראל במדבר, (או סדר מגרשי ערי הלויים, או סדר גבולות הארץ) שהוא הפוך. (אולי מפני שאת הים אדם מקיף, הכהנים הולכים סביבו. אבל את המחנה אין צורך להקיף. הגמ' לומדת גם מהמלה פונים החוזרת כאן, הרי שמדובר על פניות. אמנם המלה פונים נאמרה על הבקר ולא על האדם המקיף).

רבי יהודה אומר ומעלותיהו פנות קדים כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין למזרח.

ים שעשה שלמה עומד על שנים עשר (עמודים) בקר שלשה פונים צפונה ושלשה פונים ימה ושלשה פונים נגבה ושלשה פונים מזרחה כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין.

### דברים יב כז, זבחים סב:

נאמר "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". מכאן סמכו חכמים שהבשר והדם נעשים שניהם בזריקה. מכאן שצריך שיהיה רוח בין הכבש לבין המזבח. וכפי שמבאר רב פפא, צריך זריקה מעל הארץרמה.

שאל רבי שמעון בן יוסי בן לקוניא את ר' יוסי אומר היה ר"ש בן יוחי אויר יש בין כבש למזבח אמר לו ואתה אי אתה אומר כן והלא כבר נאמר ועשית עולותיך הבשר והדם מה דם בזריקה אף בשר בזריקה.

### ויקרא ב ב, זבחים סג.

#### מקום קמיצת מנחות

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

הזר מביא את המנחה לעזרה, ותפקידו של הכהן הוא "וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ...", הכהן קומץ מהמקום שבו עומד הזר עם המנחה.

מכאן למדו שהזר מביא את המנחה אל הכהן והכהן קומץ משם. מכאן שהמנחה אינה צריכה צפון והיא כשרה בכל העזרה, במקום שהזר המביא את המנחה עומד, משם קומץ הכהן[[2687]](#footnote-2687). שהרי אפשר היה לחשוב שכיון שהמנחה היא קדש קדשים, וכיון שקדשי קדשים שחיטתן בצפון, אף המנחה תקמץ בצפון, מכאן אנו למדים שהמנחה נקמצת בכל העזרה, וק"ו להיכל עצמו.

הקמיצה נעשית מיד אחרי ההגשה, ובסמוך לה, שהרי נאמר: "וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’:". מכאן היה מקום ללמוד שהיא נעשית במקום ההגשה ומיד, לכן נאמר "וקמץ משם".

מה יהיה הדין אם קמץ כבר בפסול וחזר הקֹמץ לתוכה? בן בתירא מכשיר. תפקידו של הכהן הוא "וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ...", הכהן קומץ משם, מהמקום שאליו הביא הזר את המנחה. וכל עוד היא עומדת שם – יקמוץ הכהן. וכיון שהקמיצה שקמץ אינה כלום, נמצא שכעת המנחה עוד עומדת שם והכהן יכול לקמוץ ממנה. אבל חכמים חולקים.

וקמץ משם ממקום שרגלי הזר עומדות בן בתירא אומר מנין שאם קמץ בשמאל שיחזיר ויקמוץ בימין ת"ל משם ממקום שקמץ כבר.

### במדבר יח י, זבחים סג.

#### מקום אכילת קדשי קדשים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ.

הפסוק בא ללמד שאת קדשי הקדשים יאכל הכהן במקום הקֹדש. אבל הלשון היא "בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ". מכאן דרש ר' יוחנן בן בתירה שאפילו בקדש הקדשים אפשר לאכול קדשים, ולא רק בחצר[[2688]](#footnote-2688). עִקר הפסוק בא ללמד שיאכל את הקרבנות במקום הקֹדש ולאו דוקא בקדש הקדשים. אך ממילא למדנו מכאן שהקדושה, ואפילו קדושה שהיא בבחינת קדש קדשים, אינה מונעת אכילת קרבנות.

וכפי שבארנו לעיל נה.:, כל מה שלפנים מפתח אהל מועד כשר לכך.

רבי יוחנן בן בתירה אומר מנין שאם הקיפו עובדי כוכבים את כל העזרה שהכהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים ת"ל בקדש הקדשים תאכלנו.

אמר רבי יוחנן שלמים ששחטן בהיכל כשרים שנאמר ושחטו (אותו) פתח אהל מועד ולא יהא טפל חמור מן העיקר.

זבחים סג. – ראה לעיל זבחים נה.:קמה

### ויקרא ו ז, זבחים סג:

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ.

את המנחה יש להגיש לפני ה' ולפני המזבח. הכניסה למקדש היא ממזרח, מול הדֹפן המערבית של המזבח. העליה למזבח היא מדרום, כפי שהתבאר לעיל. מכאן עולה שצריך להגיש בקרן מערבית דרומית, שם הוא פני ה' ופני המזבח.קעח

הגמ' מוסיפה ודורשת שגם חטאת העוף נעשית שם, שהרי חטאת העוף ומנחת החוטא הן שתי מדרגות שונות של קרבן עולה ויורד, ושניהם נעשים במקום אחד[[2689]](#footnote-2689).

לפני ה' יכול במערב ת"ל אל פני המזבח אי אל פני המזבח יכול בדרום ת"ל לפני ה' הא כיצד מגישה בקרן מערבית דרומית כנגד חודה של קרן ודיו ר"א אומר יכול יגישנה למערבה של קרן או לדרומה של קרן אמרת כל מקום שאתה מוצא שני מקראות אחד מקיים עצמו ומקיים חבירו ואחד מקיים עצמו ומבטל חבירו מניחין זה שמקיים עצמו ומבטל חבירו ותופשין את שמקיים עצמו ומקיים חבירו כשאתה אומר אל פני ה' במערב היכן קיימת אל פני המזבח וכשאתה אומר אל פני המזבח בדרום קיימת לפני ה'.

הגשות דכתיב והגישה אל (פני) המזבח.

א"ר יהושע אמר קרא לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא חטאת קרויה מנחה ומנחה קרויה חטאת מה חטאת טעונה צפון אף מנחה טעונה צפון ומה מנחה בקרן מערבית דרומית אף חטאת בקרן מערבית דרומית.

זבחים סד. – ראה לעיל זבחים נא.

### ויקרא ה ח-ט, זבחים סד:

#### מעשה חטאת העוף

התורה מתארת את מעשה חטאת העוף:

וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא.

להבדיל מהעולה שהתורה צִוְּתה להבדיל את ראשה מגופה בשעת מליקתה, כאן צִוְּתה התורה שלא להבדיל. הכהן מולק ומזה מהדם על קיר המזבח.

כמו בחטאת בהמה, גם כאן עוסקת התורה בנשאר בדם. הנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח. אבל בחטאת בהמה הנתינה על היסוד היא פעולה בפני עצמה, "וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". לעֻמת זאת, לשון התורה בחטאת העוף מציגה את המִצוי אל היסוד לא כמעשה בפני עצמו האמור בלשון צווי כשלעצמו, אלא ממילא יִמָּצה הדם אל יסוד המזבח. "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". יש למלוק את העוף כך שדמו יוזה אל קיר המזבח ויִמָּצֵה אל יסוד המזבח, אבל לא צריך שהכהן יעשה זאת בפעולה נפרדת.

מכאן שצריך למלוק ולמצות את הדם על קיר המזבח, במקום שבו הדם יתמצה וירד אל היסוד[[2690]](#footnote-2690), כלומר למטהקצ. בשעת המליקה אוחז הכהן בעוף ובמליקתו מזה מדמו על הקיר, עד שיתמצה כל דמו אל היסוד.

והזה מדם החטאת מגוף החטאת הא כיצד אוחז בראש ובגוף ומזה על קיר המזבח ולא על קיר הכבש ולא על קיר היכל ולא על קיר אולם ואיזה זה קיר התחתון או אינו אלא קיר העליון ודין הוא ומה בהמה שעולתה למטה חטאתה למעלה עוף שעולתו למעלה אינו דין שחטאתו למעלה ת"ל והנשאר בדם ימצה אל יסוד המזבח קיר שהשירין שלו מתמצים ליסוד ואיזה זה קיר התחתון.

ונעביד מעילאי והדר נעביד מתתאי אמר רבא מי כתיב ימצה ימצה כתיב דממילא משמע.

### ויקרא א יד-יז, ה ז-י, זבחים סה. סו.

#### מעשה עולת העוף

התורה מפרטת את סדר הקרבת עולת העוף בפרק העוסק בעולות:

וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן: וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

ויש לבחון את ההבדלים בין עשית עולת העוף לבין עשית חטאת העוף. את סדר הקרבת חטאת העוף מפרטת התורה עם החטאות:

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

#### כמה יקריב

נאמר כאן "וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ". לא נאמר כמה יקריב. בפרשת החטאת נאמרו בפירוש שתי תרים או שני בני יונה, אחד לעולה ואחד לחטאת. כן הוא גם בזבים, וגם ביולדת ומצורע יש חטאת עם העולה, ואם המצורע והיולדת עניים – גם חטאתם וגם עולתם עופות. מה יהיה דינה של עולת הנדבה המוזכרת בפרשתנו? מהלשון "מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה" אי אפשר ללמוד אם מדובר באחד או דוקא בשנים. אך (א) כיון ששם עוברת התורה לדבר בלשון יחיד: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וכו', משמע שעולת נדבה היא אפילו עוף אחד. (ואגב, גם במקרים שהזכרנו לעיל – העולה היא רק עוף אחד).

#### היכן מולק

נאמר וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה. שלא כעולת בהמה שבה נאמר שהכהנים מקריבים את הדם, אך לא נאמר שהם שוחטים, וכמו שבארנו לעיל עמ' תתקכג, בעולת העוף נאמר (ב) שהכהן הוא המקריבו אל המזבח והמולק. מכאן שהמליקה נעשית במזבח, שהרי היא נעשית אחרי ההקרבה אל המזבח. שלא כמו בעולת בהמה שבה אין דין מיוחד שצריך להקריב אותה אל המזבח, רק את דמה מקריבים הכהנים וזורקים על המזבח. בעוף, כיון שהמליקה נעשית אחרי ההקרבה אל המזבח, ממילא אינה נעשית אלא בכהן. אפשר ללמוד זאת מכך שהמליקה נעשית אחר ההקרבה אל המזבח, ואע"פ שאפשר ללמוד זאת משם, כתבה התורה בפירוש שדוקא הכהן מולק. מכאן למד ר"ע שהמליקה היא לא בכלי אלא (ג) בגופו של הכהן.

נאמר כאן "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ". הכהן מקטיר את ראשו ואח"כ ממצה את דמו, (ומשמע שדמו הוא דמו של העוף, לא דמו של ראשו, כפי שנבאר להלן. המלה "דמו" אמורה על העוף). ולכן את הפסוק "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ" יש לפרש שמקטיר את הראש, ואח"כ ממצה את דם הגוף[[2691]](#footnote-2691), ואח"כ מקטיר את הגוף כאמור בפסוק שאחריו. מכאן שהכהן עושה פעולה אחת: מולק מליקה המבדילה את הראש מהגוף, ואז הוא מקטיר את הראש לחוד ואת הגוף לחוד, ובין שתי ההקטרות הוא ממצה את הדם על המזבח. הכל תהליך אחד[[2692]](#footnote-2692). מכאן שכל הפעולה צריכה להעשות (ח) על המזבח למעלה[[2693]](#footnote-2693) במקום ההקטרה, ממילא מתבאר שאי אפשר למצות את הדם למטהקפז. כאמור לעיל: התורה מתארת כאן פעולה שלמה שנעשית כבר במזבח וע"י הכהן. תחילה הוא מקריב את העוף אל המזבח, ושם הוא עושה את כל הפעולות: מבדיל את הראש מהגוף, מקטיר ממצה ומקטיר[[2694]](#footnote-2694).

#### כיצד מולק

התורה מתארת את סדר הקרבת עולת העוף: וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן: וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה. הכהן מולק את ראשו ומקטיר אותו המזבחה, ואח"כ עובד את העבודות בשאר הגוף. מכאן למדנו שצריך למלוק כך שהראש יובדל מהגוף, ותהיה אפשרות להקטיר מיד את הראש. תפקיד המליקה היא מליקת הראש לשם הקטרת הראש. מכאן שכל מעשי ההקרבה (ד) נעשים כבר על המזבח. שלא כמו עולת בהמה שתחִלה נעשים מעשי דמה ואח"כ נעשים מעשי בשרה, הרי בעולת העוף מעשי המליקה הם כבר חלק מההקטרה והכהן מטפל בכל חלק לחוד ומקטיר אותו. תחִלה הוא מולק את ראשו ומקטיר, ואח"כ הוא מסיר את המוראה והנוצה מהגוף ומקטיר אותו. ומכאן משמע גם שהמליקה כאן (ו) היא הפרדת הראש מהגוף. אפשר ללמוד זאת גם מההבדל בין עולת העוף לחטאת העוף. במעשה חטאת העוף נאמר בפירוש "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל". שם כתבה התורה לא יבדיל, כדי להבדיל, להבדיל את חטאת העוף מעולת העוף. להבדיל מעולת העוף שבה צריך להבדיל, בחטאת נאמר לא יבדיל. בחטאת היתה התורה צריכה ללמד שלא יבדיל, משום שבעולה צִוְּתה התורה להבדיל את הראש. (וראה להלן סו. בשאלה האם לא יבדיל האמור בחטאת העוף הוא שאינו צריך להבדיל, או שאסור להבדיל. ראב"ש משיב שאינו צריך להבדיל. בעולה כתבה התורה למלוק את הראש ולהקטירו, מכאן שודאי יבדיל אותו מהגוף. לכן בחטאת היה צריך לכתוב שלא יבדיל. שאל"כ היינו למדים מכאן ש"מלק את ראשו" היינו שיקטע את ראשו. לכן סובר ראב"ש שלא יבדיל האמור בחטאת הוא שאינו צריך להבדיל. (ואפשר לפרש כך גם לגבי שִסוע כנפי עולת העוף שגם עליו נאמר שלא יבדיל). רב אשי (י) לומד זאת בדרך אחרת: כיון שכתבה התורה להבדיל בעולה ולא כתבה להבדיל בחטאת, ממילא אנו יודעים שלא יבדיל. וכשהוסיפה "לא יבדיל" משמע שההבדלה היא רשות, אינה חובה ואינה אִסור[[2695]](#footnote-2695), וראה דברינו בחולין כא).

סדר ההקרבה הוא "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן: וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה". ההקטרה נעשית לבסוף, אחרי השִסוע, שנעשה אחרי מִצוי הדם. מכאן (ז) שבהכרח כשנאמר ברישא "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה", הכונה היא להקטרת הראש ולא להקטרת הגוף. כך משמע גם מעצם המשפט, "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה" – משמע שיקטיר את הראש. שהוא הנושא האמור כאן.

עוד (ה) למדנו מהפסוק בחטאת "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל", שמליקה היא בעורף. ההבדל היחיד בין מליקת חטאת למליקת עולה הוא ההבדל.

#### מהיכן מתמצה הדם

כאמור לעיל, הסדר הוא "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ". "ונמצה דמו" הוא דמו של העוף, לא דמו של ראשו. וכל אשר יהיה אתך בבית דמו בראשנו. וכן אפשר ללמוד מהמשך הפרשה "וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן: וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ עֹלָה הוּא". התורה ממשיכה לדבר על העוף ולא על ראשו, העוף הוא אשר מסירים את מוראתו, הוא שישסע אותו, הוא יוקטר ועולה הוא. עליו נאמר עולה הוא, והוא הנושא האמור כאן[[2696]](#footnote-2696). מכאן מסתבר שגם "דמו" האמור כאן, הוא דמו של העוף ולא של הראש. ומסתבר שהעוף הוא הנושא כי הדמים הם בגוף ולא בראש. העוף אין דמו בראשו. לראש אין מוראה ונוצה וכנפים. עולה הוא – העוף. לכן דמיו בו. הנושא הוא העוף ולא הראש, ולכן יש לפרש (ט) שגם "ונמצה דמו" הוא דם הגוף. וגם דמו הנה נדרש.

והקריבו מה ת"ל לפי שנאמר והקריב מן התורים או מן בני היונה יכול המתנדב עוף לא יפחות משני פרידין ת"ל (א) והקריבו אפילו פרידה אחת יביא אל המזבח מה ת"ל הכהן לקבוע לו כהן שיכול והלא דין הוא ומה בן צאן שקבע לו צפון לא קבע לו כהן עוף שלא קבע לו צפון אינו דין שלא יקבע לו כהן ת"ל אל הכהן (ב) לקבוע לו כהן יכול ימלקנו בסכין ודין הוא ומה אם שחיטה שלא קבע לה כהן קבע לה כלי מליקה שקבע לה כהן אינו דין שיקבע לה כלי ת"ל כהן ומלק אמר רבי עקיבא וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח אלא מה ת"ל כהן שתהא מליקה (ג) בעצמו של כהן יכול ימלקנה בין מלמעלה בין מלמטה ת"ל ומלק והקטיר (ד) מה הקטרה בראש המזבח אף מליקה בראש המזבח ומלק ממול עורף אתה אומר ממול עורף או אינו אלא מן הצואר ודין הוא נאמר כאן ומלק ונאמר להלן ומלק מה להלן ממול עורף (ה) אף כאן ממול עורף אי מה להלן מולק ואינו מבדיל אף כאן מולק ואינו מבדיל (ו) ת"ל ומלק והקטיר מה הקטרה הראש לעצמו והגוף לעצמו אף מליקה הראש לעצמו והגוף לעצמו ומנין שהקטרת הראש בעצמו והגוף בעצמו שנאמר והקטיר אותו (ז) הרי הקטרת הגוף אמורה הא מה אני מקיים והקטיר המזבחה בהקטרת הראש הכתוב מדבר ונמצה דמו כולו אל קיר המזבח ולא על קיר הכבש ולא על קיר ההיכל ואיזה זה זה קיר העליון או אינו אלא קיר התחתון ודין הוא מה בהמה שחטאתה למעלה עולתה למטה עוף שחטאתו למטה אינו דין שעולתו למטה ת"ל ומלק והקטיר ונמצה דמו וכי תעלה על דעתך לאחר שהקטיר חוזר וממצה אלא לומר לך מה הקטרה בראש המזבח (ח) אף מיצוי בראש המזבח הא כיצד היה עולה בכבש ופונה לסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית היה מולק את ראשה ממול ערפה ומבדיל וממצה מדמה על קיר המזבח אם עשאה למטה מרגליו אפילו אמה כשירה רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב אומרים כל עצמה אין נעשית אלא בראש המזבח.

עולה אע"פ שמיצה דם הגוף ולא מיצה דם הראש יכול מיצה דם הראש ולא מיצה דם הגוף (ט) ת"ל הוא.

הכא מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לא יבדיל (י) למה לי ש"מ אין צריך להבדיל.

#### השסוע והסרת הנוצה

נאמר כאן "וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל" ונאמר על שמשון "וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה’ וַיְשַׁסְּעֵהוּ כְּשַׁסַּע הַגְּדִי וּמְאוּמָה אֵין בְּיָדוֹ", מכאן ששִסוע נעשה כשמאומה אין בידו. ולא בכלי.

הכנת הגוף להקטרה, כאמור כאן, היא "וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ". ההסרה צריכה להיות בנוצתה.

נאמר כאן: "וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן", הכהן מסיר את המוראה בנוצתה. הוא מושך בנוצתה ומסיר. מכאן שאין צורך לחתוך בסכין את המוראה עצמה בלבד. ההסרה נעשית בנוצתה. ואולם, יש חולקים על כך ודורשים להפך. שיסיר דוקא את מראתו.

ושסע אין שיסע אלא ביד וכן הוא אומר וישסעהו כשסע הגדי.

והסיר את מוראתו בנוצתה זו זפק יכול יקדיר בסכין ויטלנו ת"ל בנוצתה נוטל את הנוצה עמה אבא יוסי בן חנן אומר נוטלה ונוטל קורקבנה עמה.

בנוצתה בנוצה שלה קודרה בסכין כמין ארובה.

זבחים סו:סז. – ראה שבת קלז.

זבחים סח: - ראה זבחים פד.

זבחים סח: - ראה יומא מב.

זבחים סט. – ראה זבחים קיט:

### ויקרא יז, ז כג-כד, זבחים סט.:

#### נבלה וטרפה

בפרשת אחרי מות עוסקת התורה באִסור לשחוט בהמות מחוץ למשכן, והיא אומרת:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ:... וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת:

וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ.

הפרשיה עוסקת בשחיטה, "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז". הפרשיה מלמדת שיש לשחוט בהמות דוקא במשכן, אבל מכאן הפרשיה עוברת לעסוק בשחיטה שלא במשכן. הצוויים האחרונים האמורים בפרשיה עוסקים דוקא בחולין הנשחטים מחוץ למשכן, (בדומה לפרשיה המקבילה בפרשת ראה, שמתירה בשר תאוה ברִחוק מקום, אך מזהירה מפני אכילת דמו[[2697]](#footnote-2697)). גם כאן, מזהירה התורה מפני אכילת דם ומפני אכילת נבלה וטרפה. כלומר: גם כאשר שוחטים שלא במשכן, במקרה המתואר כאן "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז", "אִישׁ אִישׁ ... אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל"[[2698]](#footnote-2698), יש להזהר מדם ומנבלה וטרפה. יש לשחוט כדין. (וראה דברינו בחולין טז:יז.).

וכאן נשאלת השאלה מהי נבלה. הלא התורה מתירה לאכול בשר. מה מוציא אפוא את הבשר מכלל נבלה? הפרשיה כאן מלמדת: יש לשחוט כדין, ואז איננה נבלה. יש לנהוג כאמור כאן"אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז", ולא לאכול נבלה וטרפה. אם מתה מאליה או נטרפה ע"י טורף כלשהו (ומן הסתם – ה"ה לכל פגיעה חיצונית אחרת) הרי היא נבלה או טרפה. אבל אם שחטה בעליה כדין – אינה נבלה וטרפה.

מכאן שנבלה וטרפה היא מי שמתה מחמת מכה שאינה שחיטה כדין, יש לאכול דוקא את השחוטה ולא אותה[[2699]](#footnote-2699). דוקא המתת הבהמה באופן שמתיר (ב) את האִסור הוא זה שמפקיע אותה מידי טרפה. וכן בעוף, המתה שמוציאה אותו מידי אִסור, היא המוציאתו מידי טרפה[[2700]](#footnote-2700).

התורה מדברת כאן על השוחט, ומלמדת שצריך לשחוט דוקא במשכן. אחר כך היא מלמדת שגם בחיה ועוף, שאפשר לשחטם שלא במשכן, צריך לעשות זאת בדרך שלא תהיה טרפה. מכאן שכל עוף שנשחט אינו נבלה וטרפה ואינו מטמא, שהרי זאת הדרך המוציאתו מידי אִסור. ואפילו אם הוא קֹדש או בפנים, שמן הדין יש למלקו, שחוט אינו נבלה[[2701]](#footnote-2701).

מה יהיה אפוא דינה של מליקה? פשוט שמי שמולק עוף כהלכתו בתוך חצר המשכן – אינה נבלה[[2702]](#footnote-2702). הלא כך (א) היא מצוָתה, וכך היא נִתרת באכילה. אך מה יהיה דין המולק בחוץ? מליקה שנעשתה כמצותה – זו היא דרך הכשרה[[2703]](#footnote-2703). הדרך המוציאתה מכלל נבלה מוציאתה מידי טומאה. אבל מליקה בחוץ וכן מליקת חולין, אינם (ג) המתה המכשירה, לא חִדשה התורה את דין מליקה אלא בקדש בפנים.

נמצא אפוא (ד) ששחיטה לעולם אינה טרפה, זו היא הדרך הרגילה. ואפילו בקדשים בחוץ שחיטה היא, שהרי (ה) היא נחשבת שחיטה לענין זה שהשוחט את העוף בחוץ חיב כרת על שחוטי חוץ, הרי שיש משמעות לשחיטה אע"פ שהוא קֹדש ואע"פ שהוא בחוץ. אבל מליקה אינה מכשירה אלא בקדש בפנים.

נאסרו כאן נבלה וטרפה. כלומר: כל מי שמתה שלא ע"י שחיטה כראוי. שמתה באופן טבעי או שטרפה טורף. כל שמתה ע"י שחיטה אין בה טומאה. גם אם היתה טרפה. אמנם נאסר לאכלה כאמור בפרשת משפטים, אבל הטומאה האמורה כאן לא נוהגת בה. היא (יד) אינה בכלל נבלה וטרפה.

אלא שעלינו לשאול מה הדין במקרה שבו העוף היה טרפה כבר לפני מליקתו. האם המליקה היא כשחיטה לכל דבר, כיון שזו דרכו של העוף המוקדש, וממילא אין חיבים על העוף משום טרפה. או שהמליקה אינה דרכו אלא בקרבן כשר, אבל טרפה, כיון שממילא אינה ראויה לקרבן, היא כחולין שנמלקו.

ר"מ סובר שמליקה בעוף היא כשחיטה בבהמה, מליקתו של העוף זו היא שחיטתו[[2704]](#footnote-2704), ולכן אע"פ שהעוף טרפה, אינו נבלה ואינו מטמא. לפי דברי ר"מ, עִקר השחיטה היא בקדשים, ומשם נלמדו החולין, כפי שזה משתמע כאן בפרשיה כאן ובפרשיה המקבילה בפרשת ראה. רק ברִחוק מקום התירה התורה חולין (ראה דברינו בחולין טז:יז.), ועשתה בו זכר לקֹדש בדם ובשחיטה. לפי זה, עִקר שחיטת העוף היא מליקתו, ודוקא ברִחוק מקום הוא נשחט. לכן מליקתו מטהרת את טרפתו. הגמ' סומכת את דברי ר"מ על פסוקי הסִכום בפרשית טומאת וטהרת בשר בעלי החיים: "זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל". גם הבהמה וגם העוף, תורתם היא שמה שמכשיר אותם לאכילה אין בו דין טרפה לענין טומאה וטהרה. (יש בו רק אִסור אכילה שנלמד מפרשת משפטים). כיון (ו) שמליקתו של העוף זו היא שחיטתו, גם דינה כדין שחיטה.

ר' יהודה חולק על ר"מ, ואומר שלשון הפסוק היא "וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר", הפסוק מדבר על נבלה וטרפה כעל שני דברים שונים, ומכאן אפשר להסיק שתתכן נבלה שאינה טרפה ותתכן טרפה שאינה נבלה[[2705]](#footnote-2705). לכן אי אפשר לפרש שכל שאינו נבלה אינו מטמא משום טרפה. התורה (ז) טִמאה כאן את הטרפה גם אם אינה נבלה. כלומר: גם אם נשחטה[[2706]](#footnote-2706). אבל הגמ' דוחה את ההסבר הזה בדעת ר' יהודה[[2707]](#footnote-2707), ואומרת שהחִדוש במלה טרפה הוא שדוקא בעלי חיים טהורים טרפתם מטמאת, אבל טמאים, כיון שממילא אין השחיטה מכשירתם, אין טרפתם מטמאת. הפסוק "וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר", מלמד שאם לא נשחטה הבהמה המדוברת בפרשה כסדרה וכדינה, אלא היא נבלה וטרפה, האוכלה יכבס בגדיו. נבלה וטרפה דבר אחד הם. נבלת בהמה טהורה היא נבלה וטרפה. אבל נבלת בהמה טמאה ועוף טמא אינה אלא נבלה. התורה צותה את הכהן: "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ", וממילא אנו למדים משם שאם יאכל יטמא. בהמה טמאה (ח) אינה כלולה בפסוק הזה, היא אסורה על הכהן לא מפני שהיא נבלה אלא משום שהיא טמאה.[[2708]](#footnote-2708) לא מותה חִדש את אִסורה, לכן הוא גם לא מחדש את טומאתה.

יכול תהא מליקה שהיא לפנים מטמאה בגדים בבית הבליעה תלמוד לומר נבלה הא נמי נבלה היא אלא ת"ל טריפה מה טריפה שאין מתרת את האיסור (ב) אף כל שאין מתרת את האיסור יצא מליקה שהיא לפנים הואיל (א) והיא מתרת את האיסור אין מטמא בגדים בבית הבליעה הביא (ג) המולק קדשים בחוץ ומולק חולין בין מבפנים בין מבחוץ הואיל ואין מתירין את האיסור מטמאין בגדים אבית הבליעה.

יכול תהא שחיטת חולין לפנים וקדשים בין מבפנים ובין מבחוץ מטמאה אבית הבליעה ת"ל נבלה הא נמי נבלה היא אלא ת"ל טריפה מה טריפה שווה בפנים כבחוץ אף כל שוות בפנים כבחוץ יצא (ד) שחיטת חולין בפנים וקדשים בין מבפנים בין מבחוץ הואיל ולא שוו בפנים כבחוץ אין מטמאין בגדים אבית הבליעה.

יכול השוחט חולין בפנים וקדשים בין בפנים בין בחוץ יהיו מטמין בגדים בבית הבליעה תלמוד לומר נבילה וטריפה, מה נבילה ששוות בפנים כבחוץ, אף טריפה שוות בפנים כבחוץ יצא השוחט חולין בפנים וקדשים בין בפנים בין בחוץ שלא שוו בפנים כבחוץ. (תו"כ).

אמר רבא אם (ה) הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבילה.

א"ר יוסי ברבי אבין ר"מ קרא אשכח וקדרש זאת תורת הבהמה והעוף וכי באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה בהמה מטמאה במגע ובמשא עוף אינו מטמא במגע ובמשא עוף מטמא בגדים אבית הבליעה בהמה אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה אלא לומר לך (ו) מה בהמה דבר שמכשירה לאכילה מטהר טריפתה מטומאתה אף עוף דבר שמכשיר באכילה מטהר טריפתו מטומאתו.

ור' יהודה מ"ט קרא אשכח וקדרש נבלה טריפה אמר רבי יהודה טריפה למה נאמרה אם טריפה חיה הרי נבילה אמורה אם טריפה אינה חיה הרי היא בכלל נבילה אלא (ז) להביא טריפה ששחטה שמטמאה.

רבי יהודה אומר יכול תהא נבלת עוף טמא מטמאה בגדים אבית הבליעה ת"ל נבלה וטרפה לא יאכל מי שאיסורו משום (ח) בל תאכל נבילה יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל נבילה אלא משום בל תאכל טמא.

ור"מ האי טריפה מאי עביד ליה מיבעי ליה (יד) למעוטי שחיטה שהיא לפנים ורבי יהודה טריפה אחרינא כתיב ורבי מאיר חד למעוטי שחיטה שהיא לפנים וחד למעוטי עוף טמא ורבי יהודה מנבלה נפקא ליה.

זבחים סט: - ראה חולין קכח:

נאמר בפרשה "וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". וכפי שבארנו לעיל, האִסור והטומאה האמורים כאן נאמרו דוקא בבהמה שלא נשחטה כדרך הכשרה, אבל כל מי (יד) שנשחט כדרך הכשרו, אינו בכלל הזה. וכן נאמר בכהן "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ", כלומר שאם יאכל יטמא. כמו שבארנו לעיל, האִסור הוא רק בטרפה שהיא כנבלה, לא בשחוטה. הטומאה היא רק בציד חיה או עוף אשר יאכל (שנאמר לפניו, ראה לעיל), לא (טו) בעוף אשר לא יאכל, שממילא גם אלמלא היה נבלה וטרפה, לא היה נִתר באכילה. (ולגבי טומאת נבלת בהמה התורה הדגישה בפירוש: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה **אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה** הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", דוקא (טז) בהמה אשר היא לכם לאכלה, האוכלה יכבס בגדיו. וה"ה לכאן (ודרשו שכאן מדובר על עוף, ראה חולין לד. ונדה מב:)).

האִסור האמור כאן הוא דוקא באכילה, ולכן (יז) דוקא אם אכל כדרך האוכלים, כזית בכדי אכילת פרס, הוא מטמא בגדים.

ור"מ האי טריפה מאי עביד ליה מיבעי ליה (יד) למעוטי שחיטה שהיא לפנים ורבי יהודה טריפה אחרינא כתיב ורבי מאיר חד למעוטי שחיטה שהיא לפנים וחד (טו) למעוטי עוף טמא ורבי יהודה (טז) מנבלה נפקא ליה.

ורבי מאיר האי נבלה מאי עביד לה לשיעור (יז) אכילה בכזית ותיפוק לי מקרא קמא מדאפקיה רחמנא בלשון אכילה חד לשיעור אכילה בכזית וחד לשיעור אכילה בכדי אכילת פרס.

### ויקרא ז כד, זבחים סט:ע

#### חלב נבלה וחלב טרפה

מלבד הפסוק שהזכרנו, הצרוף נבלה וטרפה חוזר גם בהלכות אכילת הקרבנות:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ.

הפסוק בא ללמד שהחלב, אע"פ שהוא אסור באכילה, מותר הוא בהנאה, יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ. כיון שהנושא של הפרשיה הוא חלב, למה התיחסה כאן התורה דוקא לחלב נבלה וטרפה? מה הדין בחלב תמימה? מפרשים האמוראים שודאי שחלב תמימה מותר במלאכה. החִדוש שבאה התורה ללמד כאן הוא שאפילו חלב נבלה וטרפה אינו טמא, הוא אינו חלק מבשרה. הפסוק בא ללמד שאפילו טומאה אין בו, ויֵעשה לכתחילה לכל מלאכה. בין אם נבלה ובין אם הוא טרפה. כי היה מקום לחשוב שטרפה ששחטה, כיון שממילא אין הבדל בין בשרה לחלבה והכל אסור באכילה, יטמא גם החלב. לכן מלמדת התורה (ט) שהחלב אינו חלק מהבשר ואינו מטמא[[2709]](#footnote-2709). יֵעשה לכל מלאכה כלומר טהור. ותחִלה סברה הגמ' לומר גם יתרה מכך: אפילו חלב חיה שמתה, אע"פ שהיה מקום לומר שכיון שאינו אסור משום חלב הוא חלק מבשרה, אעפ"כ למדים אנו מהפסוק דלעיל שחלב אינו חלק מהבשר ואינו טמא בטומאת נבלה. שהרי החיה לענין זה כטרפה[[2710]](#footnote-2710). (ודוקא חיה או בהמה טהורה. בטמאה פשוט שחלבה אינו עומד בפ"ע. וראה להלן). אבל הגמ' דוחה זאת ואומרת שאין סברה לומר (י) שחלב חיה לא יטמא, שהרי התורה לא אסרה את חלבה[[2711]](#footnote-2711), הוא מותר באכילה יחד עם שאר בשרה, וא"כ הוא לגמרי כבשרה. ועוד, הלא הפסוק אומר "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ". ודאי שאין מדובר כאן על חלב חיה[[2712]](#footnote-2712), שהרי הוא (יא) מותר באכילה. הפרשה לא עוסקת בחלב חיה, היא פותחת במלים "כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ". החִדוש של התורה הוא שגם חלב שור וכשב ועז שעליו מדברת הפרשה, מותר בהנאה. ודאי שאין הדברים אמורים אלא על שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז. לא על חיה.

מכך שנאמר כאן בפירוש חלב טרפה לומד אביי את עצם הדין הפשוט שבפסוק: שטרפה (יב) חלבה טהור, והדבר נצרך מהטעם שאמרנו לעיל: שאלמלא כתבה התורה בפירוש חלב טרפה, היה מקום לחשוב שטרפה ששחטה, כיון שממילא אין הבדל בין בשרה לחלבה והכל אסור באכילה, יטמא גם החלב. לכן מלמדת התורה שהחלב אינו חלק מהבשר ואינו מטמא.

רבא דוחה את דברי אביי ואומר שלא היה מקום ללמוד טרפה מטמאה. בהמה טמאה – במהותה אין הבדל בין חלבה לבשרה, אבל בטרפה החלב הוא חלב והבשר הוא בשר, ואלמלא נטרפה היה הבשר מותר באכילה[[2713]](#footnote-2713). רבא דורש גם כאן את הפסוקים בפשטות ואומר שלא באו ללמד אלא את פשוטם: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ". התורה (יג) באה ללמד כאן שאפילו חלב נבלה וטרפה אין לאכול. אמנם יֵעשה לכל מלאכה, אך אין לאכלו. החִדוש בפסוק הוא לא ברישא אלא בסיפא. "וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ". וצריך ללמד גם על נבלה וגם על טרפה.

נאמר כאן: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ.

הפסוק הראשון אוסר באכילת כל חלב שור וכשב ועז. הפסוק השני מתיר בהנאה את החלב. איזה חלב הוא מתיר? האם דוקא את החלב שנאסר באכילה בפסוק הראשון, או כל חלב? האם דוקא חלב של בהמה שבשרה מותר וחלבה אסור, או גם בהמה שגם בשרה נאסר? הלא ממילא נאסר כל חלב, וממילא נאסרו נבלה וטרפה, איזה מהאִסורים האלה בא הפסוק הזה להתיר בהנאה? כיון שהפרשה פותחת ב"כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ", משמע שהנושא הוא חלב הבהמה. הפרשיה עוסקת בבהמה שחלבה הובדל ממנה (יט) ונאסר באכילה, בהמה שטרפתה (יח) נאסרה באכילה ולכן צריך ללמד שהחלב מותר בהנאה.

ועם זאת, כאשר מדובר על בהמה טהורה, מדובר לאו דוקא על חלב של בהמה שמותרת בהנאה. נאסר כאן באכילה גם חלב של בהמה שנאסרה בהנאה, ואפילו בהמה שנאמר עליה "סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ", כי נאסר כאן (כ) כל חלב שור וכשב ועז, ואפילו אם הוא נבלה וטרפה. כיון שכך, החלב אינו חלק מהבשר ולכן יחול עליו גם מה שנאמר בפסוק הבא: גם טומאה אין בו. שהרי התורה הפקיעה כאן את החלב מכלל גוף הנבלה. ואמנם השור הזה אסור בהנאה ולכן חלבו לא יעשה לכל מלאכה. אבל החִדוש של התורה כאן הוא שבבהמה החלב אינו חלק מהבשר, וזה נכון תמיד. גם כאשר לא מקריבים את הבהמה, וגם כאשר היא אִסור הנאה. כיון שהיא שור וכשב ועז, אין חלבה חלק מבשרה. לכן גם אינו מטמא כבשר בהמה.

במסכת פסחים מצאנו שהשאלה הזאת שנויה במחלוקת תנאים. נושא הפרשה הוא החלב, ולכן סובר ריה"ג שהפסוק "יעשה לכל מלאכה" בא להתיר את החלב בהנאה, ולהפקיעו מהאִסור האמור בפרשתנו, וללמד שאע"פ שבקדשים החלב מיועד לקרבן, ולכן בחולין נאסר באכילה, לא נאסר אלא באכילה (כא) ויֵעשה לכל מלאכה. אבל ר"ע אומר שהפסוק נקט נבלה וטרפה כדי ללמד שאפילו חלב נבלה וטרפה אינו מטמא, ויֵעשה (כב) לכל מלאכה.

להביא טריפה ששחטה (ט) שחלבה טהור.

אלא האי טריפה מיבעי לאיתויי חיה סלקא דעתך אמינא מי שחלבה אסור ובשרה מותר יצאת זו שחלבה ובשרה מותר קמ"ל א"ל מאי שנא טמאה (י) דאין חלבה חלוק מבשרה חיה נמי אין חלבה חלוק מבשרה ועוד הכתיב (יא) ואכל לא תאכלוהו.

אלא אמר אביי טריפה (יב) לגופיה איצטריך שלא תאמר הואיל וטמאה אסורה מחיים וטריפה אסורה מחיים מה טמאה חלבה טמא אף טריפה חלבה טמא.

אלא אמר רבא התורה אמרה (יג) יבא איסור נבילה ויחול על איסור חלב יבא איסור טריפה ויחול על איסור חלב.

וחלב נבלה וחלב טרפה בחלב בהמה טהורה הכתוב מדבר אתה אומר בחלב בהמה טהורה הכתוב מדבר או אינו אלא בחלב בהמה טמאה אמרת טיהר מכלל שחוטה וטיהר מכלל חלב מה כשטיהר מכלל שחוטה בטהורה ולא בטמאה אף כשטיהר מכלל חלב בטהורה ולא בטמאה או כלך לדרך זו טיהר מכלל נבילה וטיהר מכלל חלב מה כשטיהר מכלל נבילה בטמאה ולא בטהורה אף כשטיהר מכלל חלב בטמאה ולא בטהורה אמרת כשבא בדרך זו היא בטהורה כשבא בדרך זו היא בטמאה (יח) ת"ל טריפה מי שיש במינה טריפה אוציא את הטמאה שאין במינה טריפה ולא אוציא את החיה שיש במינה טריפה ת"ל (יט) ואכל לא תאכלוהו מי שחלבה אסור ובשרה מותר יצא חיה שחלבה ובשרה מותר.

ואכל לא תאכלוהו אין לי אלא חלב שאסור באכילה ומותר בהנאה חלב של שור הנסקל ועגלה ערופה מנין ת"ל (כ) כל חלב.

יעשה לכל מלאכה מה תלמוד לומר לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור תלמוד לומר (כא) לכל מלאכה דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר שיכול למלאכת הדיוט יהא טהור למלאכת גבוה יהא טמא תלמוד לומר (כב) לכל מלאכה.

ורבי יוסי הגלילי לטומאה ולטהרה לא איצטריך קרא כי איצטריך קרא לאיסור ולהיתר ורבי עקיבא איסור והיתר לא צריך קרא כי איצטריך קרא לטומאה ולטהרה

### דברים כא ח, זבחים ע:

#### מעמדה ותפקידה של עגלה ערופה

על עגלה ערופה נאמר:

וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

העגלה הערופה היא דרך לכפר על הארץ מפני הדם. שהרי נאמר "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה’ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". הדרך לכפר על הארץ היא בדם שופכו. כאשר שופכו לא ידוע, מביאים עגלה והיא מכפרת. דרשו חכמים שהעגלה, כיון שהיא מכפרת כקרבן, אינה טמאה בטומאת נבלות אע"פ שנערפה ולא נשחטה[[2714]](#footnote-2714). כמובן שגם אם תשחט אינה מטמאת. דוקא אם תמות מעצמה היא מטמאת טומאת נבלות.

אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים.

### ויקרא ב יא-יב, זבחים עו:עז.

#### הקרבת שירי מנחה

על המנחות נאמר:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ.

התורה מבחינה בין שירי המנחה לבין אזכרתה. הכהן מרים מן המנחה את אזכרתה ומקטיר המזבחה, ואת הנותרת יאכלו אהרן ובניו. יש אפוא הבדל בין המנחה לבין אזכרתה (כלומר: החלק העולה על המזבח), וכפי שנאמר כאן, ההבדל הזה תקף גם לענינים אחרים. קרבן ראשית יכול להכיל שאור ודבש, אך אזכרתו לא יכולה להכיל אותם. אל המזבח לא יעלו לריח ניחוח. (אמנם, במנחה רגילה גם שיריה לא יאפו חמץ כאמור בפרשת צו: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם").

בפשטות הצווי האמור כאן הוא לא להקריב חמץ, שהרי כדי לחמץ עסה יש צֹרך בשאור או דבש[[2715]](#footnote-2715), ואת אלה אסור להקטיר על המזבח. לכן אי אפשר להקריב חמץ. ומ"מ לפי דרכנו למדנו שיש הבדל בין המנחה לבין אזכרתה. רק אזכרתה עולה על המזבח ולא המנחה. מכאן שאין להקטיר שירי מנחות, שהרי התורה מבחינה כאן בין אזכרתה לבין שיריה. דוקא אזכרתה מוקטרת. שיריה אינם מוקטרים. במהותם הם אינם מוקטרים, ולכן הם יכולים להכיל שאור, לפחות במקרה של קרבן ראשית. (וכפי שאנו מצֻוּים בפרשת אמר. אמנם יש להעיר שאותה מנחה אינה נקמצת, ועל כן היא אינה שירי מנחה. אזכרתה הוא דם הכבשים הקרבים עמה).

האם מכאן אפשר ללמוד שאסור להעלות את השירים על המזבח? לא מסתבר. אמנם הם לא נועדו להקטרה, אבל לא נאמר שאסור להעלות אותם כלל. השירים לא מיועדים לקרבן, אבל (א) העלאתם שלא לקרבן לא נאסרה. מכאן עולה להלכה שדוקא לריח ניחוח אין להעלות אותם למזבח, כלומר לקרבן. כיון שאינם האזכרה, לא יעלו לריח ניחוח. בטלה קדושתם לענין העלאה. אבל עדין יכולים לעלות כעצים. מהפסוקים כאן אנו למדים שרק האזכרה עולה לריח ניחוח, לא השירים. השירים בטלה קדושתם, ואין הקטרתם הקטרה[[2716]](#footnote-2716). אבל לא נאמר כאן שאסור להקטירם. הקטרתם אינה הקטרה, כי אין מצוה להקטירם, אבל אפשר לתתם על המזבח כעצים, רק לריח ניחוח אינם ראויים. כך דורש ר"א. האמוראים מבארים שלדעת חכמים דוקא על שאור ודבש נאמר שאפשר להעלותם לעצים, אבל כל שממנו לאשים אין להעלותו כלל. שהרי הוא קרבן שמיועד לאכילה ולא להיות עצים, ואם עושה אותו עצים עושה אותו שלא כמצותו.[[2717]](#footnote-2717)

בפשטות, הפסוק "קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ", מתיחס לשאור והדבש שנזכרו בפסוק הקודם. אבל אפשר שחכמים דרשו שהוא מתיחס גם לנותרת מן המנחה האמורה בפסוק שלפניו. התורה הזכירה את הנותרת מן המנחה, השאור והדבש, ועל כֻלם אמרה "קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ". אמנם, אפשר שחכמים דרשו את הפסוק כפשוטו. מדוע שירי המנחה יכולים להיות חמץ בקרבן ראשית? משום ששירי המנחה לא עולים לריח ניחוח. ממילא למדנו ששירי המנחה לא יעלו לריח ניחוח. (מה יהיה הדין את יערב את הקֹמץ בשירים? כיון שהלשון (ו) כאן היא לשון הקטרה, הרי זו הקטרה. כמו שהמערב כמה קמצים והקטיר – הרי זו הקטרה. כך המערב מנחה עם קמצה והקטיר – הרי זו הקטרה.)

נאמר כאן "כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ". חכמים דרשו (ב) שלא יעלו כלל, לא אל הכבש ולא אל המזבח. הכבש גם הוא חלק מהמזבח לענין זה[[2718]](#footnote-2718). והדרשה הזאת מאד מסתברת, הפסוק מרחיק את השאור והדבש מן המזבח, כל מה ששיך למזבח היא הוא בכלל.

ואולם, כפי שבארנו לעיל מן הפסוק הזה יש דרשה הלומדת שדוקא לריח ניחוח לא יעלו, אך יעלו לעצים. מבארים אפוא האמוראים (ג) שדוקא השאור והדבש יעלו לעצים, הנותרת מן המנחה לא[[2719]](#footnote-2719), ואילו ר"א דורש (ד) שדוקא שאור ודבש לא יעלו אפילו לכבש. שירי מנחה יעלו לכבש אבל לא למזבח[[2720]](#footnote-2720). קצת קשה לקבל את שתי הדרשות יחד. כי על הכבש ודאי אין אשים, ומשמע שהפסוק מרחיק את השאור והדבש מן המזבח. מ"מ משמע מדברי האמוראים כאן שהמלה "אֹתָם" מתיחסת כפשוטה, רק לשאור והדבש האמורים כאן, ולא לנותרת מן המנחה. באורם של האמוראים לר"א מובן אפוא. הפסוק עוסק בשאור ודבש ואותם יש להרחיק מכל המזבח. אמנם ממילא למדנו שגם שירי מנחה לא יקרבו, אבל התורה לא הרחיקה אותם מהמזבח, היא רק אמרה שהם לא קרבים. קשה יותר לבאר את הדרך של האמוראים לישב את שתי הדרשות לשיטת חכמים. ואולי יש לבאר שחכמים סברו שהנותרת מן המנחה, אינה אלא לאהרן ולבניו, ולא לשום שִמוש אחר במקדש. לכן א"א להעלותם לא לעצים ולא לריח ניחוח. מצותם שיהיו לאהרן ולבניו, והמעלה אותם על המזבח נוהג בהם שלא כמצותם. (ואפשר שהם סוברים שהפסוק הראשון "לא תקטירו" מדבר על כל מה שלא מיועד להקטרה. אבל הפסוק השני, "ואל המזבח לא יעלו", חוזר לעסוק דוקא בשאור ודבש. אין להקטיר את כל מה שלא מיועד להקטרה, אבל הרחקה מכל המזבח היא דוקא בשאור ודבש האמורים בפירוש).

אברי החטאת דומים לנותרת מן המנחה. מן החטאת יש להקטיר את החלב, ויתר האברים הם השירים הנאכלים לכהנים. תפקידם להאכל ע"י הכהנים ולא להיות מוקטרים על המזבח. גם כאן תשָאל כמובן השאלה האם אפשר להעלותם כעצים. והתשובה היא כמו במנחה: ר"א סובר שכן, וחכמים סוברים שלא. חכמים סוברים שאסור לתת מהקרבנות יותר מתנות מהצריך, וכלל זה חל על כל הקרבנות.

אם אברי החטאת דומים לנותרת מן המנחה, בעלי המומים דומים לשאור והדבש. אִסור בעליה המומים נובע לא מכך שהם מיועדים להאכל ולא להקטר, אלא מעצם מהותם שהיא פסולה למזבח. ולפחות לגבי בעלי מומים שאם עלו לא ירדו[[2721]](#footnote-2721), סובר ר"א שהם יכולים לעלות כעצים.

ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח (א) לריח ניחוח אי אתה מעלה אבל אתה מעלה לשם עצים.

המזבח אין לי אלא מזבח כבש מנין תלמוד לומר (ב) ואל המזבח לא יעלו לרצון. (מנחות נז:).

ור' אלעזר אמר פטור מ"ט דאמר קרא שאור ודבש קרבן ראשית תקריבו אותם (ד) אותם הוא דרבי לך כבש כמזבח אבל מידי אחרינא לא. (מנחות נז:).

ורבנן מיעט רחמנא (ג) אותם אותם הוא דאי אתה מעלה אבל אתה מעלה לשם עצים אבל מידי אחרינא לא ורבי אליעזר אותם (ד) הוא דרבאי לך כבש כמזבח אבל מידי אחריני לא ורבנן תרתי שמע מינה.

המזבח אין לי אלא המזבח ומנין לרבות את הכבש ת"ל ואל המזבח לא יעלו יכול לעבודה ושלא לעבודה ת"ל לריח ניחוח לא אמרתי אלא לעבודה. (תו"כ).

מנין למעלה מבשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדשי הקדשים ומקדשים קלים וממותר העומר וממותר שתי הלחם ומלחם הפנים ומשירי מנחות שהוא בלא תעשה ת"ל כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' כל שהוא ממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו.

מניין המעלה מבשר חטאת ומבשר אשם. ומבשר קדשי הקדשים. ומבשר קדשים קלים ומותר העומר ושתי הלחם ולחם הפנים. ושירי מנחות. ומן השאור ומן הדבש עובר בלא תעשה. ת"ל [ויקרא ב יא] כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. הא כל שיש ממנו לאישים הרי היא בבל תקטירו. ר"א שאל לרבי יוחנן יצאו שתי הלחם וילמדו על הקדשים לכבש. א"ל כהדא דתני המזבח אין לי אלא המזבח. ומנין לרבות את הכבש. ת"ל [שם יב] ואל המזבח לא יעלו. יכול לעבודה ושלא לעבודה. ת"ל לריח ניחוח לא אמרתי אלא לעבודה. א"ל אותם מיעוט אלו חייבין עליהן לכבש. ואין שאר כל הקדשים חייבין עליהן לכבש. מפני שכתוב אותם הא אינו כתוב אותם מלמדין הדא אמרה שני דברים שיצאו מן הכלל אינן חולקין. א"ר חנניה בריה דרבי הילל לחלוק אינן חולקין הא ללמד מלמדין. (ירושלמי שבת ז ב).

אמר רבי זירא נאמרה הקטרה בקומץ (ו) ונאמרה הקטרה בשירים מה הקטרת קומץ אין קומץ מבטל חבירו אף הקטרת שירים אין שירים מבטלין קומץ.  (זבחים קי.).

### ויקרא כב כה, זבחים עז:

#### הקרבת בעלי מום

כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

לעיל דרשנו שגם מה שלא קרב לאשה לה', במקרים מסוימים יכול לעלות על המזבח, אם אין מביאים אותו כאשה. ר"א שבבריתא[[2722]](#footnote-2722) דורש שדוקא לאשה לא יעלו, אך יעלו לעצים. חכמים חולקים. הדיון שם היה על מנחות. האם אפשר לדמות את הדרשה שדרשנו במנחות למה שאמור כאן על בעלי מומים? גם כאן נאמר "לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’", "לֹא תַקְרִיבוּ לַה’", "לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם". ואחר כך כתוב "כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם". מבחינה זו, דומים הפסוקים האמורים כאן לפסוק שדרשנו ממנו לעיל "כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’".

הדרשה שדרשנו לעיל על מנחות התבססה על כך שנאמר במנחות "לא יעלו לריח ניחוח". על בעלי מומים לא נאמר "לא יעלו לריח ניחוח". אי אפשר לדיק אפוא שרק לריח ניחוח לא יעלו.

#### הקרבה בתערבת

הגמ' מבקשת לומר שר"א דורש "מום בם", דוקא כשידוע במי המום, תערובת תקרב. וחכמים חולקים על הדרשה הזאת. אבל הגמ' דוחה את ההסבר הזה ואומרת שטעמו של ר"א הוא אחר. נאמר כאן "כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם", פתח בבהם וסיים בבם. ויש הבדל בין בהם לבם. בהם היינו בכל אחד ואחד, ובם (ב) היינו בכל הבהמות העומדות להקטרה. אם לא בכֻלן המום, אפשר להקטיר כי התמים שמביניהם מיצג את כֻלם והיתר טפלים לו. א"א לומר על התערובת הזאת שהיא בעלת מום ומום בה. התמים שבה הוא העִקר והוא ההקטרה. היתר טפלים[[2723]](#footnote-2723), והם כמו שירי מנחות שר"א מתיר להעלותם.

#### מום עובר

אין להקריב את כל ש"מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם". כל עוד מום בם – לא ירצו לכם. ומן הלשון "כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם" עולה שאינם אסורים אלא (א) כל עוד המום בהם. (אבל כל עוד המום בהם פסולים הם, שהרי הם בכלל "אשר יהיה בו מום").

טעמיה דר' אליעזר מיעט רחמנא מום בם הוא דלא ירצו הא ע"י תערובת ירצו ורבנן מום בם הוא דלא ירצו (א) הא עבר מום ירצו ור' אליעזר (ב) מבם בהם ורבנן בם בהם לא דרשי.

זבחים עט. – ראה פסחים קטו.

### דברים ד ב, יג א, זבחים פ.

#### שִנוי דברי התורה

בשני מקומות מלמדת התורה בספר דברים שהתורה היא שלמה, ואין לשנות אותה. לא להוסיף עליה ולא לגרוע ממנה. נאמר בפרשת ואתחנן:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם: לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם:

ובפרשת ראה נאמר:

כִּי יַכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפָּנֶיךָ וְיָרַשְׁתָּ אֹתָם וְיָשַׁבְתָּ בְּאַרְצָם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּנָּקֵשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵּן גַּם אָנִי: לֹא תַעֲשֶׂה כֵן לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם: אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ:.

ובפשטות (וראה רמב"ן על הפסוק) התורה מלמדת אותנו כאן שלא נלמד מהגויים דרכי עבודה ע"מ לעשותה לשם ה'[[2724]](#footnote-2724). כי התורה כפי שנִתנה היא התורה בשלמותה, ואסור לשנותה[[2725]](#footnote-2725). אסור לשנותה בשום שִנוי, ובכלל זה גם להוסיף עליה, כי גם תוספת היא שִנוי.[[2726]](#footnote-2726) התורה מצוה לעשות בדיוק כתורה. התורה כפי שנִתנה בסיני היא התורה בשלמותה. דבר ה' בשלמותו ואסור לשנותו.[[2727]](#footnote-2727) ובפשטות זאת גם כונת התורה בפרשת ואתחנן, שלא נשנה את התורה אלא נקבל אותה כפי שהיא.[[2728]](#footnote-2728) (וראה גם דברינו בשבת קד. ובמגלה ז. ובב"מ נט:).

מה יהיה הדין כאשר עשית מצוה בשלמותה גורעת ממצוה אחרת, ועשית האחרת בשלמותה מוסיפה על הראשונה?

מה יהיה הדין כאשר התערבו דמים שצריכים להנתן במתנה אחת עם הצריכים להנתן בארבע מתנות?

משיב ר"א ואומר שגם אם יתן את שניהם במתן ארבע אינו עובר על בל תוסיף. לא על זה נאמר לא תוסף עליו. לא תוסף עליו נאמר דוקא אם עושה את אשר הוא עושה לשם מצוה. אבל כאן, הרי אינו נותן מתנה נוספת מדם הקרבן הנִתן במתנה אחת משום שהוא סובר שצריך להוסיף, אלא משום הקרבן השני, הצריך להנתן במתן ארבע. לא על זה נאמר בל תוסיף. (וכפי שאמר לעיל: את האחר אפשר לראות כמים, ולשיטתו שדוקא לריח ניחוח אינו עולה). וראה גם דברינו לעיל זבחים עו:עז.

אבל ר' יהושע אומר שטוב לא לעשות מעשה בידים. מסתבר שר' יהושע מתבסס על כך שגם מתנה אחת היא בגדר המזבח סביב, ויוצאים בה ידי חובה. כפי שבארנו לעיל זבחים לז:לח.לט.-מ. וזבחים נג:, אלא שאם נותן עוד מדם העולה הרי זאת המשך הנתינה על המזבח סביב ולכן בד"כ נותנים יותר. משא"כ כאן. (ואולי גם ר"א מתבסס גם על כך שהתורה לא קצבה בפירוש שיתן מתנה אחת. אלא שיגיע הדם אל המזבח).רטז

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין במתנה אחת ינתנו במתנה אחת מתן ארבע במתן ארבע ינתנו במתן ארבע מתן ארבע במתנה אחת ר"א אומר ינתנו במתן ארבע ר' יהושע אומר ינתנו במתנה אחת אמר לו רבי אליעזר הרי הוא עובר על בל תגרע אמר ליה רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל רבי אליעזר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו א"ל ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד א"ר יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך.

לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, מיכן אמרו הניתנים במתנה אחת שנתערבו בניתנים במתנה אחת ינתנו במתנה אחת. דבר אחר לא תוסף עליו, מנין שאין מוסיפים על הלולב ועל הציצית תלמוד לומר לא תוסף עליו, מנין שאין פוחתים מהם תלמוד לומר ולא תגרע ממנו, מנין שאם פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר ה' אלהי אבותיהם יוסף עליכם תלמוד לומר הדבר אפילו דבר לא תוסף עליו. (ספרי).

### במדבר יח יח, זבחים פא.

בכמה מקומות דורשים חכמים (וראה עוד בדרישת הפסוק הזה לעיל זבחים לז. עמ' תתקסו וזבחים נו:נז. עמ' תתקצז), שהבכור, המעשר והפסח הם קרבנות. התורה לא הזכירה אותם בפרשת הקרבנות, אלא כל אחד במקומו. מנין שהם קרבנות וצריך להקטירם? על הבכור נאמר "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכך שנאמר "קדש הם" משמע שהוא קרבן גמור. וכפי שהתורה מבארת והולכת, דמו כדם הקרבנות ונתינתו על המזבח היא ככל קדש. הם קרבן לכל דבר. מכאן אפשר להסיק כמה מסקנות. אחת מהן היא שאם התערב דמו בקדשים אחרים – יקרב. שהרי הוא קרבן והם קרבן. ובפרט שלא נאמר כאן כיצד יש לזרוק את דמו של הבכור על המזבח ובכמה מתנות יש לתת אותו. לא נאמר אלא שיש לזרוק את דמו על המזבח. לכן אם התערב עם קרבן אחר – יקרב כמו הקרבן האחר.

ואולם שונים הבכור והמעשר משאר הקרבנות. בכור ומעשר - א"א להעביר את קדושתם לאחרים. א"א לפדות אותם שהרי מה שיקנה מפדיונם לא יהיה בכור תחתיהם או עשירי תחתיהם. לכן גם תמורתם אינה קרבה. קדושתם אינה מפני שהוקדשו אלא מפני שהתורה קִדשה אותם ואמרה "קדש הם". את תמורתם לא קִדשה התורה, רק אותם עצמם היא קִדשה. וכן נאמר "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא". כלומר: הבכור הוקדש ע"י ה' ולה' הוא. א"א להעביר את קדושתו לבהמה אחרת. אותה לא קִדש ה'. וכי אם יקדיש אחר תמורתו יהיה האחר בכור? דוקא הוא הוקדש.

קדש הם שאם נתערב בדם קדשים אחרים יקרבו.

קודש הם הם קריבין ואין תמורתן קריבה.

אם שור אם שה לה' הוא הוא קרב ואין תמורתו קריבה.

### ויקרא טז יח, זבחים פא.

נאמר בסדר עבודת יוה"כ:

וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

הכהן מזה על המזבח שבע פעמים מדם הפר ומדם השעיר. משמע כאן (וכן פרשו רוב התנאים ופסקו להלכה) שהוא מזה שבע פעמים משניהם יחד. התורה קוראת להם "מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר", משמע שיש חשיבות לשניהם. מכאן אפשר ללמוד ששני דמים שהתערבו, עדין שניהם נחשבים, ולא בִטלו זה את זה.

במנחות כב.: למדו מכאן חכמים שעולים אינם מבטלים זה את זה ור' יהודה למד שמין במינו אינו בטל[[2729]](#footnote-2729). על כל אחד מהם שאלה הגמ' למה לא ללמוד את מה שלמד חברו, וענתה שהתורה השמיעה לנו דוקא את החִדוש הזה.[[2730]](#footnote-2730)

### ויקרא א ה, זבחים פא.:

נאמר בעולה: "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד".

האם הדם כשר רק אם נזרק מיד ובפני עצמו, או שגם אם נזרק בתערבת עצם זריקתו היא המכפרת?

אפשר ללמוד זאת מלשון התורה. התורה אומרת "וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב". כיון שנאמר שהקריבו את הדם, למה נאמר שוב "וזרקו את הדם"? אין דרך התורה לכתוב כך. בד"כ התורה כותבת "וזרקוהו". מכאן אפשר ללמוד שגם אם ההקרבה והזריקה נעשו כל אחת בפני עצמה – אם בסופו של דבר זרקו את הדם – כשר. העִקר שזרקו את הדם. וכן, לא נאמר כאן "את דמו" אלא את הדם". מכאן דרשו חכמים שבכל מקרה שבו זרקו בני אהרן את הדם, קיימו את הצווי. מכאן עולה שגם אם התערב אותו דם בדמים אחרים, העִקר שהוא דם. אם בני אהרן זרקו את הדם, הקרבן מרצה. הדם הנמצא באותו יום בעזרה יזרק. ואפילו אם התערבו בבכור וכד', בסופו של דבר הלא זרקו בני אהרן את הדם.

והקריבו בני אהרן את הדם וזרקו את הדם מה ת"ל דם דם שיכול אין לי אלא אלו שנתערבו בתמורתה שאף מחיים תקרב מנין לרבות תודה ושלמים מרבה אני תודה ושלמים שבאין בנדר ונדבה כמותה מנין לרבות את האשם מרבה אני את האשם שטעון מתן ד' כמותו בכור ומעשר ופסח מנין ת"ל דם דם.

זבחים פב – ראה יבמות ע.

### ויקרא ו כג, זבחים פב.

#### קרבן שדמו נכנס אל אהל מועד

בפרשית החטאת שבפרשת צו נאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

התורה מלמדת דין בחטאת, שאם יובא דמה פנימה לא תֵאכֵל אלא תשרף. הדין הזה הוזכר גם בדברי משה אל אלעזר ואיתמר אחרי מות נדב ואביהוא:

וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’: הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי.

כלומר: כיון שלא הובא את דמה פנימה יש לאכלה, מכאן משמע שאילו הובא דמה פנימה היה צריך לשרפה. וכן נאמר בפירוש בפר כהן משיח, בפר העלם דבר של צבור, ובפר והשעיר של יוה"כ, שדמם נכנס לכפר בקדש, והתורה אומרת עליהם בפירוש שישרפו מחוץ למחנה.

ונשאלת השאלה: האם כונת התורה כאן ללמד על מעלתן של חטאות כגון פר כהן משיח, פר העדה וכו', שהן חטאות שיש להן מעלה מיוחדת[[2731]](#footnote-2731) שהן מכפרות בפנים ולכן לא יֵאכלו, או שכונת התורה שגם אם הוכנס דם החטאת לכפר בקדש שלא כדין – נפסלה החטאת? ומתוך כך: על אלו קרבנות חל הדין הזה?[[2732]](#footnote-2732) האם דוקא על חטאת שהוכנס דמה לכפר בקדש כי כן דינה של אותה חטאת, לכפר בקדש, או שיחול דין זה בכל חטאת שהוכנס דמה אל הקדש, גם אם דינה לכפר בחוץ והיא כִפרה בקדש שלא כדינה?

אם נכריע שגם חטאת שהוכנס דמה שלא כדין נפסלה, נשאלת שאלה נוספת: האם דין זה חל דוקא בחטאת, או שמהחטאת אפשר ללמוד לכל הקרבנות?

כאמור, נאמר בפירוש בפר כהן משיח, בפר העלם דבר של צבור, ובפר והשעיר של יוה"כ, שדמם נכנס לכפר בקדש, והתורה אומרת עליהם בפירוש שישרפו מחוץ למחנה. מכאן נראה היה לומר שהפסוק מלמד דין מיוחד בחטאות מיוחדות. חטאות מיוחדות וחשובות במיוחד, שהתורה מצוה (ה) להכניס את דמן אל הקדש פנימה, למעלת חשיבותן לא תֵאכלנה. אפשר שהפסוק הזה, המסכם את תורת החטאת, דומה לפסוק המסכם את תורת המנחה ואומר שמנחת כהן כליל תהיה לא תאכל. יש קרבנות שלמעלת חשיבותם לא יאכלו. אבל חכמים למדו מכאן להפך: כיון שבחטאות הפנימיות כבר נאמר בפירוש שהן נשרפות מחוץ למחנה, אין צֹרך ללמד זאת שוב בפרשית תורת החטאת. פרשית תורת החטאת באה ללמד דין אחר לגמרי: הכנסת הדם פוסלת את החטאת מלהאכל.רכט גם אם הוכנסה שלא כדין.[[2733]](#footnote-2733) (אמנם, יתכן שבכך נחלקו התנאים. וריה"ג שסובר שאין דין זה אמור אלא בחטאות שדינן להיות חטאות פנימיות, יאמר שהחִדוש של הפסוק הוא לאסור את אכילתן בל"ת, ושישרפו פסוליהן בפנים[[2734]](#footnote-2734). ומלבד זאת, אפשר שגם אם נאמר שגם אם הוכנסה החטאת שלא כדינה נפסלה מאכילה, טעם הדבר הוא שכיון שנכנס דמה פנימה עלתה מעלת חשיבותה של החטאת ונעשתה כחטאת כהן משיח, אע"פ שמלכתחילה לא היתה במעלה כזאת).

כיון שהתורה מלמדת דין בכשרות הקרבן, נשאלת השאלה השניה: האם דין זה חל דוקא בחטאת, או שאפשר ללמוד מחטאת גם לקרבנות אחרים.

בכך נחלקו התנאים. ר"ע סובר שאמנם נאמר כאן חטאת כי (א) הפרשיה עוסקת בחטאת, אבל הדין נוהג לאו דוקא בחטאת. מחטאת אפשר ללמוד לכל הקרבנות כֻלם. מה גם שנאמר "וכל חטאת". (ואפשר לרבות את כל הקרבנות (ב) כי חכמינו דורשים שהפסוק הקודם נוהג בכל הקרבנות. לכן הפסוק הזה מתפרש שהם וכל חטאת, אם יובא מדמן לקדש לא יאכלו). אבל ריה"ג עומד על כך שנאמר כאן חטאת, דוקא חטאת. אין דין זה חל על קרבנות אחרים.

גם דברי משה אל אלעזר ואיתמר, הקוצף עליהם מדוע שרפו חטאת שלא הובא דמה אל הקֹדש פנימה, אמורים על חטאת.

ובפרט שאת הדין האמור בפסוק הקודם (ב), העוסק במריקה ושטיפה, פרשו חכמינו שהוא חל על כל הקרבנות. לכן המלה "חטאת" בפסוק האחרון נצרכת, ללמד שהדין האמור בפסוק הזה חל דוקא בחטאת. וכך עולה לכאורה מהלשון: "וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". כלומר: אחרי שהתורה מלמדת כמה דינים בלי להזכיר את המלה חטאת, היא פותחת כאן ואומרת: "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא וכו'". משמע שדין זה חל דוקא בחטאת.

אמנם ר"ע דורש שהתורה מרבה "וכל חטאת", אבל אפשר להשיב ולומר שהלשון "וכל חטאת" מרבה דוקא חטאות ולא קרבנות אחרים. התורה פתחה ואמרה "וכל חטאת" כדי (ד) לרבות את כל סוגי החטאות. (אמנם, היה מקום לומר שהמלה "כל" מתיחסת לכל המשפט, "חטאת אשר יובא את דמה", כלומר: כל החטאות שדינן שיובא את דמן לקדש, אך לא כך דרש ריה"ג. אפשר שריה"ג בבריתא השניה אכן דורש כך. דוקא לדברי ר"ע הוא מרבה את כל החטאות). ואמנם, על כל החטאות הפנימיות נאמר בפירוש שישרפו ולא יאכלו. אבל הפסוק הזה בא לרבות שאכילתן בל"ת, וגם אם הן פסולות.

על פי האמור כאן נחלקו אפוא התנאים. ר"ע סובר שכיון שהפרשה עוסקת בחטאת היא הזכירה חטאת, אבל (ג) מהחטאת אפשר ללמוד לכל הקרבנות. כניסת הדם להיכל פוסלת את הקרבן מאכילה. אבל ריה"ג אומר שלא נאמר כאן אלא "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ", מהלשון הזאת משמע שהדין נוהג בכל חטאת, אבל דוקא בחטאת. מפסוק שאומר "וכל חטאת" אי אפשר ללמוד על קרבנות אחרים.

ר"א דורש שגם האשם דינו כחטאת לעניין זה ולעניינים אחרים. (וראה גם דברינו לעיל זבחים ב.). ר"א רואה באשם סוג של חטאת. כך הוא לומד (ו) גם מהפסוק "כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". גם את הפסוק הזה אפשר לפרש בצורה מצומצמת יותר, ולומר שדוקא לענין האמור כאן הושוה האשם לחטאת. וכך דורשים חכמים. אבל ר"א מפרש שהאשם הושוה לחטאת לכל דבר. הוא סוג של חטאת.

#### דין כניסה ודין יציאה

חכמים דורשים את הפסוק "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ", נאמר כאן בפירוש "אשר יובא **מ**דמה". די בכך שהובא (ז) חלק מדמה לכפר בקדש, כדי לפסול את החטאת כֻלּה. ואע"פ שקרבן שהוצא קצת מדמו מחצר המשכן, לא נפסל מה שבפנים, שהרי מה שבפנים לא יצא, והפסוק האמור כאן אינו אוסר אותו, שהרי לא נאמר כאן (ח) אלא "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ". אם יצא דם אל מחוץ לחצר אהל מועד – דוקא מה שיצא פסול. אבל חטאת שהובא מדמה אל הקדש – נפסלה החטאת כאמור כאן. עוד מדיקים מכאן חכמים שדוקא אם הובא מדמה לכפר בקדש נפסלה. לא אם הובא מבשרה. הוא אינו מכפר.

נמצא שיש שני סוגי פסולים בחטאת. והם הפוכים זה מזה. יש פסול של חוץ למקומו, שלגביו כבר למדנו לעיל (ראה זבחים כח.-כט:, לעיל עמ' תתקנו), שהחושב לאכול או להקטיר או לזרוק מהקרבן חוץ למקומו פסלו. זוהי מחשבה מפגלת. הוא זבח לא רק לשם ה' ומקדשו. מתחלה מחשבתו היתה בשִתוף המקומות שמחוץ לקדושה. הוא צריך לזבוח ע"מ להקטיר ולזרוק במקום הדם, הבשר והאמורים. ואם יצא ממחִצתו נאסר. כמובן שטעם זה אינו שייך לקרבן שהוכנס דמו פנימה. א"א לומר ששִתף כאן מחשבה חיצונית. התורה לא אסרה אלא את אשר נכנס מדמו לכפר, כי התקדש. (במחשבת חוץ השחיטה עצמה פסולה, כי היתה לשם המקדש ודבר אחר בשִתוף. אבל במחשבת פנים, גם אם שחט לשם הכנסה פנימה – אין רע בכך. אם הכניס, גם אם הכניס רק חלק ממנו, קִדש את כל הקרבן. ככל קרבן שרק מעט מדמו נתן ומקדש את כֻלו). ודאי שא"א ללמוד מכאן שאם יחשוב להכניס מדמו, יאסר הקרבן. כמו כן, קרבן שנכנס אפילו מקצת דמו לכפר בקדש, התקדש כל הקרבן בקדושת חטאת פנימית, שהרי כל קרבן אין מקריבים אלא מקצת דמו וכֻלו מתקדש. אבל קרבן שנשחט לשם זריקה והקטרה בפנים, ואח"כ יצא מקצתו, אין סברה וגם לא מצאנו פסוק שאוסר את מה שנשאר בפנים. כמו כן אין סברה לאסור קרבן שנכנס מבשרו, שהרי נאמר כאן "לכפר בקדש", ובשר אינו מכפר. ונאמר (יא) כאן דם ולא בשר. סִכומו של דבר: כיון שהפסוקים ביוצא עוסקים בדבר אחד והפסוקים בנכנס עוסקים בדברים אחרים לגמרי ובסברה אחרת לגמרי, יש דינים שנוהגים כאן ולא כאן ויש דינים שנוהגים כאן ולא כאן, ואין ללמוד ק"ו מזה לזה.

#### שריפת פסולים

נאמר כאן "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". ממילא (ט) למדנו שקרבן שנפסל מאכילה ישרף באש. (וכפי שבארנו בפסחים כג:כד. עיי"ש).

מה יהיה דינו של קרבן שמלכתחילה בא כדי להשרף, אבל נפסל? (כגון פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, וקרבנות יוה"כ). משיבים חכמים שכיון (י) שהם נפסלו, ישרפו כקרבן פסול ולא ככשר.

#### מהו הקֹדש פנימה

נאמר בדברי משה אל אלעזר ואיתמר: "הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי". למה נאמר כאן "אל הקדש פנימה"? רבא דורש שמכאן שבין אם נכנס להיכל ובין אם נכנס לקדש הקדשים נאסר. שנאמר הקדש פנימה. אביי מקשה שכיון שממילא כל שהובא אל קדש הקדשים עבר בקֹדש, אין צֹרך להוסיף את המלה פנימה. די לכתוב שכל חטאת שנכנסה אל הקדש נאסרה. מכאן דרש רבא שאם חשב להביאו לפני ולפנים אך לא הביאו אלא לקֹדש וחזר בו, לא נפסל. לא הביאו לקֹדש כדי לכפר שם, ולמקום שבו רצה לכפר לא הביאו. רבא מפרש אפוא את הפסוק "אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ" כאוסר רק את זו שבאה כדי לכפר בקדש. (וראה להלן בשאלה האם נאסר דם שנכנס או רק דם שכִפר). משום כך הוא יכול לפרש את שתי הפרשיות כך: התורה הבחינה בין "הקדש" ובין" הקדש פנימה". הקֹדש אמור בפרשת צו והקדש פנימה בפרשת שמיני. ואלה שני אִסורים שונים. זה שהובא אל הקדש וחזר בו אינו שיך לאף אחת מהפרשות. הוא לא נאסר מתֹקף מה שנאמר בפרשת צו כי שלא נכנס להיכל לכפר שם, והוא לא כלול באִסור הנלמד מפרשת שמיני מפני שלא נכנס לקדש הקדשים. עוד (יב) לומד רבא שדוקא אם הובא דמה אל הקדש, כדרך הבאה, נפסל. לא אם נכנס דרך עליות וכד'. שהרי נאמר "אשר יובא", וזה לא הובא.

זבחים פב: - ראה חולין סח. עג.

אמר רב יהודה אמר שמואל משל למה הדבר דומה לתלמיד שמזג לרבו בחמין ואמר לו מזוג לי אמר לו במה אמר לו לא בחמין אנו עסוקין עכשיו בין בחמין בין בצונן הכא נמי (א) מכדי בחטאת עסקינן ואתי חטאת דכתב רחמנא ל"ל אלא לאו חטאת קאמינא לה אלא כל קדשים מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע מכדי איתרבו (ב) כל קדשים לגבי מזבח לענין מריקה ושטיפה חטאת דכתב רחמנא ל"ל ש"מ חטאת אין מידי אחרינא לא והא לא דמיא אלא לתלמיד שמזג לרבו בין בחמין בין בצונן אמר לו אל תמזוג לי אלא חמין.

חטאת אין לי אלא חטאת קדשי קדשים מנין ת"ל כל חטאת קדשים קלים מנין (ג) ת"ל וכל חטאת דברי ר"ע אמר לו רבי יוסי הגלילי אפילו אתה מרבה כל היום כולו איני שומע לך אלא חטאת (ד) אין לי אלא חטאת יחיד חטאת צבור מנין ת"ל כל חטאת ואין לי אלא חטאת זכר חטאת נקבה מנין ת"ל וכל.

רבי יוסי הגלילי אומר (לפי שמצינו) כל הענין כולו (ה) אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים (י) לשרוף פסוליהן אבית הבירה ולעמוד בלא תעשה על אכילתו אמרו לו חטאת שנכנס דמה לפני ולפנים מנין אמר להם הן לא הובא.

בקודש באש תשרף, מלמד ששריפתה בקודש אין לי אלא זו בלבד מנין לרבות פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים תלמוד לומר (ט) כל בקודש באש ישרף. מיכן אמרו בשר קדשי קדשים שניטמא בין באב הטומאה בין בולד הטומאה בין בפנים בין בחוץ בית שמאי אומרים הכל ישרף בפנים, ובית הלל אומרים הכל ישרף בחוץ, חוץ שניטמא בולד הטומאה בפנים דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים הכל ישרף בפנים, חוץ שניטמא באב הטומאה בחוץ, ובית הלל אומרים הכל ישרף בחוץ, חוץ משניטמא בולד הטומאה בפנים. רבי אליעזר אומר את שניטמא באב הטומאה בין בפנים ובין בחוץ ישרף בחוץ, את שניטמא בולד הטומאה בין בחוץ בין בפנים ישרף בפנים, רבי עקיבא אומר נטמא בחוץ בין באב הטומאה בין בולד הטומאה ישרף בחוץ, ניטמא בפנים בין באב הטומאה בין בולד הטומאה ישרף בפנים, ר' אליעזר אומר לא תאכל באש ישרף כל שטעון שריפה בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. רבי יוסי הגלילי אומר כל הענין הזה אינו מדבר אלא בפרים הנשרפים, ושעירים הנשרפים, ליתן לא תעשה על אכילתן ללמד (י) שפסוליהם נשרפים לפני הבירה, אמרו לו מנין לחטאת שנכנס דמה לפנים שהיא תהיה פסולה אמר להם הן לא הובא את דמה אל הקודש פנימה.

בשר [היוצא לחוץ פסול] הנכנס לפנים כשר שיהא בדין שפסול ומה במקום שלא פסל דם שבחוץ את שבפנים בשר היוצא לחוץ פסול מקום שפסל דם שבפנים את שבחוץ בשר הנכנס בפנים אינו דין שיפסול הרי הוא אומר מדמה (יא) דמה ולא בשר.

רבי אליעזר אומר אף האשם שנאמר (ו) כחטאת כאשם.

א"ר יוסי הגלילי ק"ו ומה במקום שמחשבה פוסלת בחוץ לא פסל דם שבחוץ את שבפנים מקום שאין מחשבה פוסלת בפנים אינו דין שלא יפסול דם שבפנים את שבחוץ א"ל הרי הוא אומר (ז) אשר יובא מדמה אפילו מקצת דמה אמר להם ק"ו ליוצא מעתה ומה במקום שאין מחשבה פוסלת בפנים פוסל דם שבפנים את שבחוץ מקום שמחשבה פוסלת בחוץ אינו דין שיפסול דם שבחוץ את שבפנים אמרו לו הרי הוא אומר אשר יובא (ח) הנכנס פוסל ואין היוצא פוסל.

א"ל רבא והא הבאה (יב) כתיב ביה אלא אמר רבא כל מידי דחשיב עליה לפני ולפנים לא מיפסל בהיכל.

### ויקרא ו כג, טז יז, כז, זבחים פג.

#### מהי הבאה לכפר בקדש

נאמר כאן: "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". התורה אוסרת את החטאת שדמה נכנס לכפר בקדש.

וכאן עלינו לשאול מהי הבאה לכפר בקדש. האם נפסלה דוקא אם כִפרה בקדש, או גם אם לא כִפרה, די בכך שנכנסה, כדי שהקרבן יפסל מאכילה?

אפשר ללמוד זאת מסדר עבודת יוה"כ. בסדר עבודת יוה"כ נזכר הבִטוי "לכפר בקדש" פעמַים. נאמר "וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל". ונאמר "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה". בכל הפסוקים האלה נזכרה ביאה לכפר בקדש. לגבי האִסור על כל אדם להיות באהל מועד בשעת הכפרה, נאמר בפירוש "בְּבֹאוֹ ... עַד צֵאתוֹ", כלומר: האִסור הזה חל לאו דוקא בשעה שהכהן מכפר, אלא בשעה שהוא בא. לעֻמת זאת, לגבי שרפת הפר והשעיר מחוץ למחנה, נאמר "וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה", ומשמע שישרף כאמור כאן דוקא אם כִפר כדינו, שאל"כ ודאי שלא יצריך את המוציאו לכבס בגדים. נחלקו ר"א ור"ש למי משניהם יש לדמות את דם החטאת הנכנס ופוסל את הקרבן. ר"א מדמה אותו לכהן המכפר בקדש, שגם כאשר הוא מכפר בהיכל יש לפרוש משם, כמו כאן. ר"ש מדמה אותו לפר והשעיר, שהם קרבנות, וע"י כניסתם פנימה נגזרה שרפה וטומאה על הבשר. וכך גם כאן.

נאמר כאן: "וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". ר' יהודה דורש שמדובר כמשמעו, דוקא על חטאת שבכונה הובא דמה ע"מ לכפר.

רבי אליעזר אומר נאמר כאן לכפר בקודש ונאמר להלן וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש מה להלן בשלא כיפר אף כאן בשלא כיפר רבי שמעון אומר נאמר כאן לכפר ונאמר להלן ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר מה להלן בשכיפר אף כאן בשכיפר.

### ויקרא טז כז, זבחים פג.

#### טומאת השורף חטאת הפנימית

בסדר עבודת יום הכפורים נאמר:

וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה.

ראינו לעיל שחטאת שהובא את דמה לכפר בקדש נשרפת. כאן מלמדת התורה דין נוסף: לא רק שהקרבנות האלה נשרפים. הם נשרפים מחוץ למחנה (וזה נאמר גם בפרשת ויקרא על החטאות הפנימיות שנזכרו שם), והשורף אותם צריך לכבס בגדיו ולרחוץ את בשרו במים. גם הפסוק כאן וגם הפסוק שם מדברים על חטאת שדמה מובא לכפר בקדש. שני הפסוקים מדברים על כך שהיא נפסלת לאכילה ונשרפת באש. ובשני המקומות נאמר שהיא מובאת לכפר בקדש. מכאן שכל חטאת שדינה להשרף מטמאת את השורף. (ר' יהודה לומד זאת מכך שבשני המקומות מדובר על חטאת פנימית. ר' מאיר לומד זאת מכך שבשני המקומות נאמר לכפר בקדש, הרי שכל שנאסר באכילה ונשרף מחמת שהוא מכפר בקדש מטמא בגדים).

### ויקרא ו ב, זבחים פג פד

#### מה יקדש בנגעו במזבח ומה יבער כל הלילה

...וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ: ס וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד... עֹלַת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שָׁם ....

התורה אומרת שכל הנוגע במזבח יקדש. ברור שלא כל דבר הנוגע במזבח יקדש ויקרב. וכי תעלה בדעתך שזבוב שנגע במזבח נעשה קֹדש? לא זו כונת הפסוק. כונת הפסוק הוא שיש שלב נוסף בהתקדשות הקרבן. עם הגעתו למזבח נעשה קדש. מה מתקדש אפוא? מה (א) שהתורה מפרטת והולכת. כבשים בני שנה וכד', כלומר קרבנות. קרבן הנוגע במזבח יקדש.

ואולם נחלקו הדעות בשאלה אלו קרבנות מתקדשים בנגעם במזבח. הוזכרו כאן כבשי התמיד הקרבים לעולה. ונחלקו הדעות מה אפשר ללמוד מכאן. האם אפשר ללמוד מכאן שכל קרבן הבא בפני עצמו מתקדש בנגעו במזבח, כמו כבשי התמיד המוזכרים כאן, או (ב) שיש ללמוד מכבשי התמיד שמתקדש דוקא מה שדומה מאד לכבשים האלה, דוקא עולות, או דוקא בהמות.

ואפשר לפרש שמתקדש כל הראוי לעולה[[2735]](#footnote-2735). או כל הראוי למזבח.

כיון שכל קרבן שנוגע במזבח מתקדש בקדושה נוספת, מסתבר שאפילו (ו) אם הוא פסול הוא מתקדש בנגעו במזבח, שכן גם הפסול – קרבן הוא. והוא בכלל כל הנוגע במזבח יקדש. ובלבד שהוא קרבן[[2736]](#footnote-2736). וראה להלן.

על העולה נאמר:

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר.

התורה מצוה כאן שהעולה תבער על מוקדה כל הלילה עד הבקר, ורק בבקר יוריד הכהן את הדשן ויוציא אותו אל מחוץ למחנה. זמן הקטרת העולה הוא כל הלילה. ברור שאין הכונה דוקא לעולה, שהרי גם חלביהם של יתר הקרבנות קרבים על המזבח, ולאחר ההקטרה הכהן אינו יכול להבדיל בין אברי העולה לחלבי יתר הקרבנות. התורה מלמדת דין זה דוקא בעולה, שהיא הדוגמא הבולטת ביותר לקרבן שקרֵב על המזבח. אבל הסברה נותנת ללמוד מהעולה גם לחלבי יתר הקרבנות, לכל דבר שדרכו (ה) להיות מוקטר על אש המזבח[[2737]](#footnote-2737). (שהרי אמנם הדבר העִקרי הבוער על המזבח הוא אברי העולה, אך גם חלבי יתר הקרבנות נאכלים על המזבח. ובהמשך הפרשיה כתוב בפירוש "וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים". הרי שהמוקד והאש כוללים לא רק את העולה). למדנו אפוא שכל הקרב על המזבח יבער כל הלילה עד הבקר. או לפחות העולה וחלבי השלמים. עד הבֹקר אינו יורד מהמזבח[[2738]](#footnote-2738). נחלקו התנאים בשאלה האם גם עופות וקמצי מנחות בכלל הזה. הלא גם הם מוקטרים על המזבח ונעשים חלק מהדשן. אבל אינם דומים (ח) לכבשים, ואינם עולה וחלבים.

הפסוק "הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר" מלמד אפוא שכיון שהעולה קֹדש היא צריכה לבעור על המזבח כל הלילה עד הבֹקר. וכאמור, כך דין העולה וחלבי השלמים. מכאן שאם אינם בוערים יש להבעיר אותם. וממילא למדנו (ג) שאם פקעו מעל האש יש להחזיר אותם למזבח. זמן אכילת המזבח את העולה (שהרי פרשת צו עוסקת באכילת הקרבנות) הוא כל הלילה עד הבֹקר. מכאן שעד הבֹקר יש להחזיר את העולה אל המוקד אם פקעה ממנו, כדי לקים בו את הפסוק אשר תאכל האש. האש תאכל כל הלילה. זמנה של המצוה הזאת כל הלילה.

מכאן אפשר ללמוד גם לגבי הפסוק שפתחנו בו[[2739]](#footnote-2739). אם דינה של העולה לבעור על המזבח כל הלילה עד הבֹקר, מסתבר שלענין זה נאמר שיהיה המזבח קדש קדשים וכל הנוגע בו יקדש. טעם הדבר שבגללו תבער כל הלילה על מוקדה, הוא שמוקדה הוא המזבח, והתורה קִדשה את כל הנוגע במזבח. אם כך הם הדברים הרי שכל הדומה לעולה או כל הראוי לקרבן יבער על המזבח ולא ירד ממנו.

למדנו אפוא שמה שצריך (ט) לבעור על המוקד ישאר עליו עד הבֹקר. יש מי שמוסיף ואומר שכל (י) מה שעולה על המזבח ישאר עליו עד הבקר.

וראה דברינו במנחות כו:

מה יהיה דינה של קטֹרת שפקעה מעל מזבח הקטֹרת? הפסוקים שהזכרנו נאמרו על העולה, ועל המזבח החיצון. אין פסוק (ד) דומה לגבי הקטֹרת, המחיב שתבער על מוקדה כל הלילה. די שמקטירים אותה בשעת הקטרתה. מכאן עולה שאין צריך להחזיר קטֹרת שפקעה ממזבחה במשך הלילה.

המזבח מקדש דוקא את העולה על המזבח, כלומר: דוקא (ז) אברי בהמה שחוטה שראויה לעולה. לא בהמה חיה. היא ודאי לא כלולה בפסוק הזה. דוקא על בהמה שנעשתה עולה אפשר לומר היא העולה.

#### קרבן פסול

בארנו אפוא שכיון שנאמר "זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר", משמע שהיא צריכה להשאר על המזבח עד הבֹקר. ועד הבֹקר לא תרד.

מה יהיה דינה של עולה פסולה לאחר שעלתה?

כיון שנאמר כאן כלל "זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה", לומד (יב) מכאן ר"ש שכל עולה שעלתה למזבח לא תרד עד הבקר. אבל ר' יהודה אומר שנאמר "זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה", משמע שהפרשה מדברת דוקא (יא) על העולה הכשרה. דוקא עולה שנעשית עולה בזריקת דמה – דוקא היא תהיה על המזבח כל הלילה עד הבֹקר.[[2740]](#footnote-2740) עולה שמעולם לא היתה כשרה אינה עולה, ולא עליה נאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה. לא היא צריכה להיות על המזבח כל הלילה עד הבקר. להלכה אלו ואלו בודאי מודים שעולה שמלכתחילה היתה פסולה אינה עולה ואינה בכלל זאת תורת העולה, ושניהם מודים שכל קרבן שיש לו הכשר במקום אחר הרי עולה הוא. נחלקו אם נשחטה בִפְסול או שנפסל דמה לפני שהגיע למזבח. ר' יהודה סובר שזו אינה עולה. לא נעשית עולה עד שיזרק דמה בכשרות, ורק אז הרי היא בכלל זאת תורת העולה. (אמנם הוא מודה שכהן פסול או מחשבת פסול לא מפקיעה אותו מהיות עולה). ור"ש סובר שגם אלה בכלל תורת העולה הם. כיון שהפרשה פותחת במלים זאת תורת העולה, כל מה שכלול בתורת העולה – עליו נאמר היא העולה על מוקדה כל הלילה עד הבקר.[[2741]](#footnote-2741) והאמוראים אומרים שגם ר' יהודה (יג) מסכים לכך.

רבי שמעון אומר עולה מה עולה הבאה בגלל עצמה אף כל הבאין בגלל עצמן יצאו נסכים הבאין בגלל זבח רבי יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני בין ראוי ובין שאינו ראוי ת"ל (א) כבשים מה כבשים ראויין אף כל ראוי ר"ע אומר (ב) עולה מה עולה ראויה אף כל ראויה.

ורבן גמליאל נמי הכתיב עולה על מוקדה ההוא (ג) לאהדורי פוקעין הוא דאתא ואידך לאהדורי פוקעין מנא ליה נפקא ליה מאשר תאכל האש ואידך ההוא מיבעי ליה (ד) לעכולי עולה אתה מחזיר ואי אתה מחזיר עכולי קטורת.

ורבי יהושע נמי הכתיב מזבח ההוא (יד) מיבעיא ליה מאי (טעמא) קאמר רחמנא (ה) כל הראוי למוקדה מקדש מזבח ואידך מזבח אחרינא כתיב ואידך (ו) חד להיכא דהיתה לה שעת הכושר וחד להיכא דלא היתה לה שעת הכושר ואידך כיון דפסולין נינהו ורבינהו רחמנא לא שנא היתה לו שעת הכושר לא שנא לא היתה לו שעת הכושר.

ולמאן דמייתי לה מכבשים הכתיב עולה אי כתיב כבשים ולא כתיב עולה ה"א אפילו מחיים כתב (ז) רחמנא עולה ולמאן דמייתי ליה מעולה הא כתיב כבשים אי כתיב עולה ולא כתיב כבשים הוה אמינא אפילו מנחה כתב רחמנא (ח) כבשים.

רבי יהושע אומר כל הראוי לאישים אם עלה לא ירד שנאמר (ט) היא העולה על מוקדה מה עולה שהיא ראויה לאישים אם עלתה לא תרד אף כל שהוא ראוי לאישים אם עלה לא ירד רבן גמליאל (י) אומר כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד שנאמר היא העולה על מוקדה על המזבח מה עולה שהיא ראויה למזבח אם עלתה לא תרד אף כל דבר שהוא ראוי למזבח אם עלתה לא תרד.

ר' יהודה אומר זאת היא העולה הרי אלו ג' מיעוטין (יא) פרט לשנשחטה בלילה ושנשפך דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים שאם עלתה תרד ר"ש אומר עולה אין לי אלא עולה כשרה מנין לרבות שנשחטה בלילה ושנשפך דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים והלן והיוצא והטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקבלו פסולין וזרקו את דמו הניתנין למטה שנתנן למעלה ולמעלה שנתנן למטה והניתנין בחוץ שנתנן בפנים בפנים שנתנן בחוץ ופסח וחטאת ששחטן שלא לשמן מנין ת"ל תורת (יב) העולה ריבה תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו יכול שאני מרבה הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד ואתנן ומחיר וכלאים וטרפה ויוצא דופן ת"ל זאת ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את אלו שהיה פסולן בקדש ומוציא אני את אלו שלא היה פסולן בקודש.

תנא אזאת (יג) תורת העולה ריבה סמיך ליה.

ר' יוסי הגלילי אומר מתוך שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש, שומע אני דברים הראוים למזבח ודברים שאינן ראוים למזבח תלמוד לומר כבשים, מה כבשים המיוחדים שהם ראוים למזבח יצא דבר שאין ראוי למזבח. ר' עקיבא אומר מתוך שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש שומע אני דברים הראוים למזבח ודברים שאינן ראוין למזבח תלמוד לומר עולה, מה עולה מיוחדת שהיא ראויה למזבח אף כל דבר שראוי למזבח יצא דבר שאין ראוי למזבח. רבי יהושע אומר כל הראוי לאישים אם עלה לא ירד, היא העולה על מוקדה מה עולה שהיא ראויה לאישים אם עלתה לא תרד כך כל דבר שהיא ראויה לאישים אם עלתה לא תרד. רבן גמליאל אומר היא העולה על מוקדה על המזבח מה עולה שהיא ראויה למזבח אם עלתה לא תרד, כך כל דבר שהוא ראוי למזבח, אם עלה לא ירד. אין בין דברי רבן גמליאל לדברי רבי יהושע אלא הדם והנסכים שרבן גמליאל אומר לא ירדו ורבי יהושע אומר ירדו. רבי יהודה אומר זאת היא העולה הרי אילו מיעוטים פרט לנשחטה בלילה ושנשפך דמה ושיצא דמה חוצה לקלעים, רבי שמעון אומר עולה אין לי אלא כשירה שנשפך דמה ושנשחטה בלילה ושיצא דמה חוצה לקלעים מנין להלן והיוצא והטמא והנשפך והנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקיבלוהו פסולים וזרקו את דמו והניתנים למטה שנתנם למעלה, והניתנים למעלה שנתנם למטה, והניתנים בפנים שנתנם בחוץ והניתנים בחוץ שנתנם בפנים, והפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן, תלמוד לומר זאת תורת העולה תורה אחת לכל העולים שאם עלו לא ירדו. יכול אף הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטריפה והיוצא דופן ובעלי מומים אם עלו לא ירדו, תלמוד לומר זאת היא העולה הרי אילו מיעוטי', ומה ראית לרבות את אילו ולהוציא את אילו, אחר שריבה הכתוב מיעט מרבה אני את אילו שהיה פסולן בקודש ומוציאני את אילו שלא היה פסולן בקודש. שתמצא לומר כלל שרבי עקיבא אומר, כל שפסולם בקודש הקודש מקבלו, לא היה פסולם בקודש אין הקודש מקבלו, חוץ מבעל מום שבעוף כשר, רבי חנניה סגן הכהנים אומר דוחה היה אבא בעלי מומים מעל המזבח יכול אף הנסכים אם עלו לא ירדו תלמוד לומר עולה, מה עולה מיוחדת שהיא באה בגלל עצמה יצאו נסכים שאינן באים בגלל עצמם. מיכן אתה אומר הזבח כשר והנסכים פסולים, הזבח פסול והנסכים כשירים אפילו זה וזה פסול שהזבח לא ירד, והנסכים ירדו. מתוך שנאמר כל הנוגע במזבח יקדש למדנו שהמזבח מקדש את הראוי לו, מנין אף הכבש מקדש את הראוי למזבח תלמוד לומר אל המזבח לא יעלו לריח ניחוח, מנין שאף הכלים מקדשים את הראוי להם ת"ל וקדשת אותם והיו קדש קדשים כל הנוגע בהם יקדש. (תו"כ).

זבחים פד. – ראה זבחים ח.

### ויקרא א ו, יב, זבחים פה.

#### נתוח העולה

על עולת בקר נאמר:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ.

על עולת צאן נאמר:

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

יש לנתח את העולה. זהו חלק מסדר מעשה העולהקלא. מכאן דרשו חכמים שדוקא עולה כשרה, הנעשית כסדרה, צריכה נתוח.

זבחים פה. – ראה סוטה יד:

זבחים פה: - ראה תמורה כח

### ויקרא א ט, יג, דברים יב כז, ויקרא ז ז-ט, זבחים פה:פו.

#### מה מהעולה צריך להקטיר

נאמר בעולה "וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’", "וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". משמע שאחרי כל עבודות הדם יש להקטיר את הכל.

בספר דברים נאמר "וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". התורה מבחינה בין עולות לזבחים. בזבחים הדם נזרק והבשר נאכל. בעולות הדם נזרק והבשר מוקטר. מכאן שהחלקים המוקטרים בעולה הם אותם חלקים הנאכלים בזבח. והתורה אומרת בפירוש: הבשר.

ואולם, כפי שהזכרנו, בספר ויקרא נאמר "את הכל". נשאלת אפוא השאלה: מה מקטירים? את הכל או את הבשר?

בפשטות, תכלית ההקטרה היא להקטיר את הבשר. אלא שעם הבשר יש גם עצמות, קרנים, טלפים וכו'. בפרשת ויקרא משמע שלא מפרידים מהקרבן אלא את עורו. ומסתבר שטעם הדבר הוא שכמו שבאכילה אין מפרידים את העצמות מן הבשר, כך גם בהקטרה. מקטירים את הכל, אבל המוקטר היא הבשר. מכאן למד רבי שכל עוד הבשר מחֻבר ליתר החלקים – יש להקטיר את הכל, אבל עצם או גיד או קרן שאינם מחוברים בבשר אין צֹרך להקטיר. ת"ק חולק וסובר שגם אותם יש להקטיר, שהרי נאמר שיש להקטיר את הכל, אבל הבשר צריך לבעור כל הלילה עד הבקר, וגם אם התעכל ופקע מחזירים אותו (לפחות עד חצות). ואילו העצמות והקרנים, אם התעכלו – דיים. (בחולין צ.: מבארים האמוראים את המחלוקת כדרכם, שהשאלה היא למה נחוץ הפסוק. האמוראים מבארים שם שהכל מודים שאין צֹרך בפסוק מיוחד כדי ללמד על עצמות וגידים מחֻברים לבשר. שהרי נאמר בעולה שמקטירים את הראש, והראש ודאי כולל עצמות. האמירה "והקטיר הכהן את הכל" מלמדת דבר-מה נוסף. לדעת ת"ק – גם עצמות שפרשו, ולדעת רבי – גם גיד הנשה. חכמים סוברים שא"א להקטיר את גיד הנשה[[2742]](#footnote-2742), ולכן הם מרבים את העצמות).

האם נִתן ללמוד מכאן שהעצמות והקרנים אינם חלק מהקרבן? בכך נחלקו התנאים. התורה מפרטת את סדר הקרבת האשם ומסימת: "כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה: וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה...". כלומר: הדם נזרק על המזבח, הבשר של האשם נִתן לכהן, ובעולה גם הבשר מוקטר, והעור נִתן לכהן ולו יהיה, כבשר האשם. לא התבאר כאן מה דינם של העצמות והקרנים. אבל באשם ברור שהן מותרות לכהן, שהרי גם הבשר הותר לו. בעולה העצמות מוקטרות עם הבשר, אבל אם אינן מחוברות לו אינן חלק ממנו. כיון שאינן חלק ממנו, יש לראותן כחלק מן העור, שנמסר לכהן ולו יהיה, כמו שבשר האשם לו יהיה.[[2743]](#footnote-2743)

הצמר שבראשי כבשים ושער שבזקן תישים והעצמות והגידים והקרנים והטלפים בזמן שהם מחוברים יעלו שנאמר והקטיר הכהן את הכל פירשו לא יעלו שנאמר ועשית עולותיך הבשר והדם .

והקטיר הכהן את הכל המזבחה לרבות העצמות והגידים והקרנים והטלפים יכול אפילו פרשו תלמוד לומר ועשית עולותיך הבשר והדם אי בשר ודם יכול יחלוץ גידין ועצמות ויעלה בשר לגבי מזבח ת"ל והקטיר הכהן את הכל הא כיצד מחוברין יעלו פירשו אפי' הן בראש המזבח ירדו.

והקטיר הכהן את הכל המזבחה לרבות העצמות והגידין והקרנים והטלפים אפילו פירשו ואלא מה אני מקיים ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך עיכולי עולה אתה מחזיר ואי אתה מחזיר עיכולי גידין ועצמות רבי אומר כתוב אחד אומר והקטיר הכהן את הכל המזבחה ריבה וכתוב אחד אומר ועשית עולותיך הבשר והדם מיעט הא כיצד מחוברין יעלו פירשו אפי' הן בראש המזבח ירדו.

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל נאמר לו יהיה בעולה ונאמר לו יהיה באשם מה אשם עצמותיו מותרין אף עולה עצמות מותרין.

ורבנן מחוברין לא איצטריך קרא לרבויי מידי דהוה אראשה של עולה כי איצטריך קרא לפרשו ורבי מחוברין דהיתירא לא איצטריך קרא לרבויי כי איצטריך קרא לגיד הנשה במחובר ורבנן ממשקה ישראל מן המותר לישראל ורבי מידי דהוה אחלב ודם ורבנן מצותן בכך שאני. (חולין צ).

### ויקרא ו ב, זבחים פו

#### עד מתי צריכה העולה לבעור

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר: וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה.

נאמר כאן שהאש דולקת כל הלילה עד הבקר ואוכלת את הזבחים, ונאמר שהכהן מוציא את הדשן, ומבער עצים בבקר בבקר. מתי הכהן מוציא את הדשן? בפשטות, בבקר[[2744]](#footnote-2744). אם האש בוערת כל הלילה והכהן מוציא את הדשן, כנראה שהוא עושה זאת בבקר. אלא שהדבר לא כתוב. לא כתוב שבבקר הכהן מוציא את הדשן. לכן מפרשים חכמים שהוא עושה זאת לקראת הבקר. הרמת הדשן היא עוד חלק מעבודת הלילה, כל הלילה עד הבקר האש בוערת והכהן מרים את הדשן. נאמר כאן "כל הלילה עד הבקר" וזה זמנו של כל מה שאמור כאן: הבערה (א) וההרמה. אמנם, לכאורה קשה לומר כך[[2745]](#footnote-2745), כי משמע שהקרבן בוער עד הבקר. אבל למרות הקשי, בלשון הפסוקים הפרוש הזה אפשרי. אפשר לפרש שעל כל האמור כאן, כולל הרמת הדשן, נאמר "כל הלילה עד הבקר", והרמת הדשן נעשית מבעוד לילה. ר' יוחנן מפרש שעד אינו בכלל, לכן כל הלילה עד הבקר הוא עד לפני הבקר. ר' יוחנן דורש שהבֹקר האמור כאן הוא עוד חלק מהלילה, ולכן נאמר כל הלילה עד הבקר. לפעמים (ב) החלק האחרון של הלילה נקרא בקר, כמו שהחלק האחרון של היום נקרא ערב. לכן, גם ההרמה נעשית בעוד לילה. לכן, עוד לפני זריחת השמש אפשר להרים את הדשן, ואין בכך משום בִטול מצות בערתו כל הלילה. שהרי יום העבודה במקדש[[2746]](#footnote-2746) כבר התחיל.[[2747]](#footnote-2747)

אמר רב כתוב אחד אומר כל הלילה והקטיר וכתוב אחד אומר כל הלילה (א) והרים חלקיהו חציו להקטרה וחציו להרמה.

אמר רבי יוחנן ממשמע שנאמר כל הלילה איני יודע שעד הבקר (ב) מה תלמוד לומר עד בקר תן בקר לבקרו של לילה.

### שמות כט לז, ל כח-כט, מ י, זבחים פז.

#### הכלים מקדשים

כאמור לעיל, נאמר בימי המלואים: "וּפַר חַטָּאת תַּעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל הַכִּפֻּרִים וְחִטֵּאתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֶּרְךָ עָלָיו וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ: שִׁבְעַת יָמִים תְּכַפֵּר עַל הַמִּזְבֵּחַ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ". מכאן למדו חכמים שקרבן שהעלה על המזבח התקדש וא"א להוריד אותו משם, גם אם היה פסול, וכפי שבארנו לעיל.

גם על הכלים נאמר שלאחר משיחתם הם מקדשים את הנוגע בהם:

וְעָשִׂיתָ אֹתוֹ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ רֹקַח מִרְקַחַת מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה: וּמָשַׁחְתָּ בוֹ אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת אֲרוֹן הָעֵדֻת: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְהָיוּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִקְדָּשׁ.

משיחת הכלים יוצרת קדושה כמו הקדושה שיוצרת משיחת המזבח. וכל הנוגע בהם יקדש. מכאן שכל הכלים מקדשים את כל הנוגע בהם, גם כל כלי המזבח מקדשים את הנוגע בהם, שהרי נאמר כאן וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו, הרי שגם כליו מקדשים, ומסתבר שגם הכבש, שגם הוא מכלי המזבח[[2748]](#footnote-2748).

עוד נזכר קִדוש המזבח בצווי להקים את המשכן בחֹדש הראשון באחד לחדש:

בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת: וְהֵבֵאתָ אֶת הַשֻּׁלְחָן וְעָרַכְתָּ אֶת עֶרְכּוֹ וְהֵבֵאתָ אֶת הַמְּנֹרָה וְהַעֲלֵיתָ אֶת נֵרֹתֶיהָ: וְנָתַתָּה אֶת מִזְבַּח הַזָּהָב לִקְטֹרֶת לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדֻת וְשַׂמְתָּ אֶת מָסַךְ הַפֶּתַח לַמִּשְׁכָּן: וְנָתַתָּה אֵת מִזְבַּח הָעֹלָה לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַתָּ אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וְנָתַתָּ שָׁם מָיִם: וְשַׂמְתָּ אֶת הֶחָצֵר סָבִיב וְנָתַתָּ אֶת מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר: וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמָשַׁחְתָּ אֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בּוֹ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְהָיָה קֹדֶשׁ: וּמָשַׁחְתָּ אֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְקִדַּשְׁתָּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים.

גם שם משמע שהמזבח כולל את כל כליו, וכשבנוסף לכך התורה מסכמת "וְקִדַּשְׁתָּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים", משמע ש"את המזבח" כולל את הכל, שהרי הפסוק הזה מסכם את האמור לפניו: "וּמָשַׁחְתָּ אֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו". משמע שהסִכום "וְקִדַּשְׁתָּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים", מתיחס למזבח וכל כליו.

הנוגע במזבח אין לי אלא מזבח כבש מנין ת"ל את המזבח כלי שרת מניין ת"ל כל הנוגע בהם יקדש.

### במדבר ז, זבחים פח.

#### קִדוש ע"י מזרק

כל הנשיאים הקריבו קערה ומזרק מלאים סלת למנחה:

קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה.

מכאן דרש שמואל שהמזרק, אע"פ שהוא נועד לקבל דם, יכול לקדש גם סלת בלולה בשמן למנחה. אמנם, אפשר היה לפרש שלפי שעה הביאו את הסלת במזרק, ע"מ שיקדשוה אח"כ בכלי שרת. ואולם, כיון שהתורה מדגישה שהמנחה הובאה במזרק, למד שמואל שהמזרק מקדש גם את המנחה. וראה דברינו להלן מנחות ח.:

עוד משמע מכאן שהכלים מקדשים את אשר בתוכם דוקא אם הם מלאים, שהרי קדשו כי שניהם מלאים. תפקיד הכלים הוא למדוד את הנִתן בתוכם כדי שיהיה כמדתו שצריך להקריב. ואם אינו נותן מדה שלמה – אין זה קִדוש. שהרי ההקרבה היא במדות מוגדרות ושלמות. אמנם קשה איך אפשר ללמוד זאת ממזרק שנועד לדם, ואין בו מדות מוגדרות. ואפשר שהוא אסמכתא, שהרי עִקר הדין נלמד מהסברה: במקום שאומרת התורה להביא רביעית ההין והוא לא נתן בכלי אלא שמינית – מדוע תתקדש?

אמר שמואל לא שנו אלא מדות אבל מזרקות מקדשין שנאמר שניהם מלאים סולת.

מלאין אין מלאין אלא שלימין.

זבחים פח – ראה יומא עב:

### במדבר כח-כט, זבחים פט.צ.

על כל המוספים נאמר שהם קרבים מלבד התמיד. כך נאמר בשבת "עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ", בר"ח "עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ", בחג המצות "מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה", בחג השבועות: "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם". בר"ה "מִלְּבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’". ביוה"כ "מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם", בחג הסוכות "מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ", וכיו"ב. כל המוספים האלה קרבים על עולת התמיד או מלבד עולת התמיד, או מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד. משמע (א) שעולת התמיד קודמת. עליה מביאים את המוסף.

הפסוק "מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד" נִתן להדרש כאומר: מדוע תקרב (ג) מלבד עולת הבקר, מפני שהיא לעולת התמיד. עולת הבקר היא תמידית ולכן תקרב תחִלה. ומכאן שטעם זה יפה להקדמת התמיד. התדירות היא נִמוק להקדים אותו על פני התדיר פחות. מכאן אפשר ללמוד לכל התורה כֻלה, שיקדם התדיר לשאינו תדיר.

על מוסף חג המצות נאמר "מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת אֵלֶּה: כָּאֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיּוֹם שִׁבְעַת יָמִים לֶחֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ עַל עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ". נאמר כאן שהקרבנות האלה יֵעשו ליום שבעת ימים, כלומר: כל הקרבנות (ב) בכל אחד משבעת הימים. כאלה ליום. כל אלה בכל יום. כאלה תעשו ליום, כל יום תעשו את כל אלה. זהו פשוטו של מקרא. חוץ מזה, נאמר כאן פעמַים שהם מלבד התמיד. מלבד עולת הבקר ועל עולת התמיד. מכאן למד אביי שככל שהדבר הוא יותר (ג) תמידי כך יהיה קודם. כל התדיר קודם[[2749]](#footnote-2749). כל ששיך לעולת הבקר אשר לתמיד יותר ממוסף חג המצות, יקדם למוסף חג המצות. בכלל זה מוסף שבת.

וראה גם דברינו בהוריות יב:יג. בדרשות אלה.

כל התדיר מחבירו קודם את חבירו התמידין קודמין למוספין מוספי שבת קודמין למוספי ר"ח מוספי ר"ח קודמין למוספי ר"ה שנאמר (א) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה.

מנא לן מנא לן כדקאמר טעמא מלבד עולת הבקר דילמא תמידין הן דקדמו למוספין משום דתדירי מוספין למוספין מנ"ל א"ר אילעא דאמר קרא כאלה תעשו ליום שבעת ימים אלה כאלה והאי מיבעי ליה לגופיה א"כ ניכתוב אלה תעשו ליום אי כתב אלה תעשו ליום שבעת הימים ה"א אלה לשבעת הימים (אין מידי אחרינא לא) (ב) ליום כתיב ואכתי אימא אלה ליום אבל שאר יומי לא ידענא כמה אמר קרא תעשו שיהו כל העשיות שוות אביי אמר מגופה דקרא אם כן לימא קרא מלבד עולת הבקר ותישתוק אשר לעולת התמיד ל"ל למימר (ג) דהך דתדירא תיקדום.

### במדבר ח ח-י, ויקרא ה ח-י, זבחים פט: צ.

#### חטאת ועולה – מה קודם?

בהקדשת הלויים נאמר:

וְכֹה תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל כָּל בְּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ: וְלָקְחוּ פַּר בֶּן בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וּפַר שֵׁנִי בֶן בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת: וְהִקְרַבְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְהַלְתָּ אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְהִקְרַבְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִפְנֵי ה’ וְסָמְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יְדֵיהֶם עַל הַלְוִיִּם: וְהֵנִיף אַהֲרֹן אֶת הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת ה’: וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים וַעֲשֵׂה אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה לַה’ לְכַפֵּר עַל הַלְוִיִּם.

בלקיחת הפרים העולה קודמת לחטאת, שהרי נאמר בפירוש שפר החטאת הוא שני, "וּפַר שֵׁנִי בֶן בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת". אבל כשהתורה מתארת את הקרבת הפרים האלה נאמר האחד חטאת והאחד עולה[[2750]](#footnote-2750). החטאת הוזכרה תחִלה. מכאן למדו חכמים שדם החטאת קודם לדם העולה, ובשר העולה קודם לבשר החטאת. ונראה שהוא נלמד מסברה. דם החטאת נִתן על ארבע קרנות המזבח מלמעלה, שלא כעולה, הרי שמעשה הדם של החטאת חמור משל העולה, ולכן יקדם. לעֻמת זאת לגבי הבשר, בשר העולה כליל, שלא כחטאת, הרי שמעשה בשר העולה חמור ממעשה בשר החטאת.

מעשה דם החטאת חמור ממעשה דם העולה, הוא נִתן על ארבע הקרנות ועל היסוד. במצורע, בזבים, במעשה יום הכפורים, במלואים, וביום השמיני החטאת הוזכרה קודם לעולה.[[2751]](#footnote-2751) בשני העופות של הקרבן העולה ויורד כתוב בפירוש "וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה". (וגם במלואים, גם ביום השמיני, וגם ביוה"כ מפורש שהחטאת קרבה לפני העולה. ביוה"כ כך הוא הן לגבי קרבנות אהרן והן לגבי קרבנות העם). מכאן אנו למדים שקרבן הבא לכפר קודם לקרבן הבא כדורון. אפשר אולי ללמוד זאת גם מכך שאם יש בו כח לכפר הוא כנראה חמור.רנא לכן יש להקדים קרבנות כאלה[[2752]](#footnote-2752). עם זאת לומד רבינא מפרי הלויים, שאפילו כשאין החטאת מכפרת דמה קודם. מכאן שתמיד חטאת עדיפה וקודמת לעולה, גם כשאינה באה לכפר על חטא. וגם מתנותיה שאינן לכפרה.

וראה הוריות יב:יג.

ופר שני בן בקר תקח לחטאת אם בא ללמד שהן שנים הרי כבר נאמר ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה מה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת שיכול שיהא חטאת קודמת לכל מעשה עולה ת"ל ופר שני בן בקר תקח לחטאת אי פר שני יכול תהא עולה קודמת לחטאת לכל מעשיה ת"ל ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה הא כיצד דם חטאת קודמת לדם עולה מפני שמרצה.

על הדל המביא קרבן עולה ויורד נאמר:

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

נאמר כאן גם שהחטאת ראשונה וגם שהשני עולה. ברור שהחטאת היא העִקרית כאן, שהרי אילו (ב) היה עשיר או עני גמור היה מביא חטאת בלבד. הוא (א) חוטא ולכן עִקר קרבנו חטאת.רמז לכן מובן שהחטאת כאן היא ראשונה והשני, הטפל, עולה. ומכאן נראה שדוקא בקרבן הזה תקדם החטאת לעולה, וכך לכאורה דעת ר"א. אמנם, חכמים עומדים על כך שכאן יש מקום מיוחד להקדים את החטאת וכבר התבאר שהשני עולה, ואעפ"כ בארה כאן התורה בפירוש שהראשון חטאת והשני עולה. מכאן דרשו חכמים שלא רק כאן אלא (ד) בכל מקום, כאשר יש חטאת הבאה עם עולה[[2753]](#footnote-2753), החטאת קודמת[[2754]](#footnote-2754). ואכן, בספר ויקרא ברוב המקומות שבהם יש חטאת ועולה, החטאת הוזכרה לפני העולה.רמז (מלבד ביולדת שעִקר קרבנה עולה והיא הוזכרה ראשונה. יולדת (א) לא חטאה ולכן עִקר קרבנה עולה. ובפשטות דעת ר"א שתמיד מקריבים את הקרבנות כסדר כתיבתם. אבל רבא מבאר (ג) אחרת את דברי ר"א). בספר במדבר אין הדבר כן. בקרבנות הנשיאים העולה עִקר, אחריה נזכרה החטאת ורק לבסוף הוזכרו השלמים. בשעירי ע"ז נזכר פר העולה כעִקר, ונוסף לו שעיר לחטת: "וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת". במוספים נזכרו העולות כעִקר, השעיר נזכר כחלק מהנסכים. ואכן, חכמים דורשים לגבי הקרבנות האלה (או לפחות חלקם[[2755]](#footnote-2755)) שהעולה קודמת, כי (ה) נאמר "כמשפט"[[2756]](#footnote-2756), ומכאן שצריך לעשות כסדר שהם כתובים בו. נמצא שהלִמוד מהחטאת והעולה של קעו"י מלמד בעִקררנב על יולדת, שבה נאמרה העולה קודם, והעולה לכתחלה בהמה בעוד שהחטאת גם לכתחילה עוף. ומכאן היינו יכולים לחשוב שתקדם העולה, ולכן באו פסוקי קעו"י ללמד אחרת. אנו למדים מקעו"י שהחטאת קודמת, למרות שלכאורה דוקא בקעו"י יש טעם מיוחד להקדים את החטאת, טעם שאינו תקף לקרבנות אחרים.

והקריב את אשר לחטאת ראשונה מה ת"ל שאין ת"ל ללמד שתקרב ראשונה הרי כבר נאמר ואת השני יעשה עולה אלא (ד) זה בנה אב לכל חטאות שיקדמו לעולה הבאות עמהן בין חטאת העוף לעולת העוף בין חטאת בהמה לעולת בהמה ואפי' חטאת העוף לעולת בהמה.

ר"א אומר כל מקום שנתחלפה חטאת חטאת קודמת וכאן (ביולדת) עולה קודמת כל מקום שבא על חטא (א) חטאת קודמת וכאן עולה קודמת וכל מקום (ב) ששנים באים תחת חטאת חטאת קודמת וכאן עולה קודמת.

אמר רבא (ג) למקראה הקדימה הכתוב.

אמרי במערבא משמיה דרבא בר מרי חטאת עבודת כוכבים חסר א' לחטת כתיב רבינא אמר (ה) כמשפט כתיב בהו השתא דאתית להכי אפילו תימא פרים דחג נמי כמשפטם כתיב בהו.

### במדבר יח ח, זבחים צא.

#### כיצד אוכלים הכהנים את קדשי הקדשים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

נושא הפרשה הוא מתנות הכהֻנה. הפרשה הזאת עוסקת במתנות שנִתנו לכהן ונעשו שלו. הכהנים זכו בהם. מכאן שגם מה שהם מקבלים מן האש הוא בכלל "לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה". כיון שהם קֹדש יש לאכלם דוקא בעזרה ובקדושה, אבל הכהנים זכו בהם. הנושא שבו עוסקת הפרשיה הזו הוא המתנות שהכהנים מקבלים, משמע שהמתנות האלה שלהם לגמרי. (וכמו שהתבאר בזבחים מד:). לכן הם יכולים לתבל אותם בתבלינים. אין בהם דין מיוחד לחוש את טעם הקרבן כשלעצמו. האכילה היא אכילה כבן מלך שאוכל על שלחן המלך ומנתו שלו היא. והוא רשאי לשנותה ולתבלה.

התורה אומרת: "לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה", כמו הפסוק האמור על בגדי הכהֻנה: "למשחה בהם ולמלא בם את ידם". כלומר: בקרבנות אלה אתה נמשח ומתגדל. מכאן שיש לאכלם בגדולה, כמלך. כך דורשים חכמים את המלה למשחה. וכן משמע בפסוק. לך נתתים למשחה, לך נתתים כדי למשחך לגדולה. מכאן שהם נאכלים בגדולה.

אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין.

### ויקרא ב, זבחים צא:

#### הקרבת שמן

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה: וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’...

כל המנחות המוזכרות כאן הן סלת בלולה בשמן, בצורות שונות. את המנחות המנויות כאן אדם יכול להביא בנדבה. ומכל אלה מביאים לה', מגישים למזבח, הכהן קומץ, מקטיר את הקֹמץ ואוכל את השאר.

אפשר אפוא להביא בנדבה סלת בלולה בשמן. האם אפשר להביא גם שמן בפני עצמו? בכך נחלקו התנאים. (וראה מקורות נוספים לכך לעיל זבחים מה.). ר"ט סובר שכשם שאפשר להביא בנדבה סלת בלולה בשמן, כך אפשר להביא שמן בפני עצמו. הוא כמנחה, מביא שמן בכמות הרגילה שנותנים במנחה, ונוהג בו כמנחה, והוא נקמץ ושייריו נאכלים. גם הוא בכלל קרבן מנחה. (במנחות האמורות כאן[[2757]](#footnote-2757) אין סלת בפני עצמה, אך יש שמן בפני עצמו, שהרי אחרי שבוללים את הסלת בשמן, עדין נותר שמן שנאכל בפני עצמו, והוא נחשב מנחה. מכאן שגם שמן בפני עצמו יכול להיות מנחה). ר"ש אומר שאי אפשר ללמוד זאת מפרשתנו. בפרשתנו אין מדובר על שמן אלא דוקא על סלת בלולה בשמן, ודוקא אותה אפשר להביא למנחה.

גם ת"ק במנחות קז. לומד שיכול אדם להביא שמן, ואפילו לג אחד, כי הוא כמנחה ובמנחה יש לוג אחד של שמן. נאמר כאן ונפש כי תקריב קרבן מנחה, וכשם שיכול להביא מנחה כך יכול להביא שמן של מנחה. (חז"ל דרשו מהמלה קרבן, "ונפש כי תקריב קרבן מנחה, דרשות שונות על כך שהנפש יכולה להקריב כל קרבן שיש במנחה. כלומר: גם שמן לבדו, ואפילו עצים).

קרבן מנחה מלמד שמתנדבין שמן וכמה שלשה לוגין.

אמר קרא קרבן מנחה מלמד שמתנדבין שמן וכי מנחה מה מנחה קומצה ושיריה נאכלין אף שמן קומצו ושיריו נאכלין.

זבחים צא: - ראה זבחים מה.

### ויקרא ו ג-ה, זבחים צא:

#### כבוי אש התמיד

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר: וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה...

מכאן עולה שגם כאשר הכהן מוציא את הדשן, הוא צריך לעשות זאת בלי לכבות את האש. ואפילו מקצתה. שהרי נאמרה כאן מל"ת שלא תכבה האש.

את תרומת הדשן יש להרים בלי לכבות אפילו מקצת האש. כך הוא בתרומת הדשן שאפשר לעשותה בלי לכבות. מה יהיה הדין בנסוך היין? הלא אי אפשר לנסך יין על האש בלי לכבות אפילו מקצתה. בכך נחלקו הדעות. י"א שנִסוך שכך מצותו, יֵעשה גם אם הוא מכבה. וי"א שלא ינֻסך על האשים מפני שהוא מכבה. והדבר תלוי במחלוקת לגבי דבר שאינו מתכון. לדעה זו דרך הנִסוך תהיה אחרת כדי שלא תכבה האש.

### ויקרא ו כג, זבחים צב.

#### שרפת קדשים פסולים

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

התורה מלמדת כאן מה יש לעשות בחטאת: לאכול אותה במקום קדוש. לכבס את דמה במקום קדוש, ולשבור ולמרק כלים שבושלה בהם.

המעשים שצִותה התורה לעשות בבשר החטאת נעשים במקום קדוש. בתוך העזרה תאכל, בתוך העזרה יכֻבס דמה. (וראה להלן עמ' תתרלט). בהמשך הפרשה, על שבירת הכלים ומרוק הכלים, לא נאמר "במקום קדוש", אבל כיון שהתורה מוסיפה ומפרטת את מעשי החטאת, יש לפרש שהמעשים האמורים כאן הם המשך התאור של מעשי החטאת הנעשים במקום קדוש. המלים "במקום קדוש" מתיחסות גם להמשך הפרשה. מכאן אפשר ללמוד גם שבתוך העזרה ישבר או ישטף הכלי, ובתוך העזרה ישרף הבשר הפסול[[2758]](#footnote-2758). ממילא למדנו שקרבן לא רק נאכל בעזרה, אלא גם פסולו נשרף בעזרה. מכאן נוכל ללמוד לשאר פסולים הנשרפים מחמת קדושתם, שהם נשרפים בתוך העזרה. שהרי מחמת קדושתם הם נשרפים. כיון שאסור לאכלם, שרפתם היא אכילתם. מכאן שעושה להם מערכה בעזרה ושורפם. וכשם שאם הם כשרים נאכלים בעזרה, כך אם הם פסולים נשרפים בעזרה.[[2759]](#footnote-2759)

הפרשיה עוסקת בתורת החטאת, והיא מלמדת כמה דינים. תחִלה היא מלמדת על מקום שחיטת החטאת, אח"כ על אכילת החטאת, שתֵאכל במקום קדוש בחצר אהל מועד. אח"כ מלמדת הפרשה שבגד שיִזֶּה עליו מדמה יכֻבס במקום קדוש, אח"כ מלמדת הפרשה שכלי חרש אשר תבֻשּל בו ישבר ואם בכלי נחשת בשלה ומרק ושטף במים (והגמ' מבארת שהמלים "במקום קדוש" שבפסוק הקודם אמורות גם על דין זה, הפרשיה באה ללמד מה הן עבודות החטאת שטעונות מקום קדוש), אח"כ עוברת הפרשה לדבר על אכילתה: היא נאכלת לכל זכר בכהנים, וחטאת שיובא מדמה לכפר בקדש לא תֵאָכל אלא תשרף. (וראה לעיל זבחים פב. האם דין זה נוהג דוקא בחטאת ובאיזו חטאת. כפי שבארנו שם, אפשר שריה"ג מפרש שהפסוק עוסק בחטאות פנימיות, המכפרות כמצותן, והחִדוש של הפסוק הוא אכילתן אסורה בל"ת, ושישרפו פסוליהן בפנים[[2760]](#footnote-2760)). מלבד דיני האכילה, הכִבוס והשטיפה, מלמדת התורה עוד דין בחטאת: אם יובא מדמה לכפר בקדש לא תאכל אלא תשרף. האכילה או השרפה, הן המשך של האמור לעיל, גם הן אינן נעשות אלא במקום קדוש. ומכאן ששרפת קרבן שאינו ראוי לאכילה, היא כאכילה, ונעשית אף היא דוקא במקום הראוי לאכילתו. יתר על כן, אפילו קרבן שאילו היה כשר היה נשרף בחוץ, אם הוא פסול שרפתו בפנים. כשהוא כשר, שרפתו בחוץ היא עבודתו והיא כאכילה בפנים. אבל כשהוא פסול, שרפתו היא עבודתו וממילא נעשית בפנים. הצרוף "לא תאכל באש תשרף", מלמד שקֹדש שנאסר באכילה, ממילא דינו בשרפה. לכן, זאת שלא תאכל, תשרף. ומהפסוק הזה למדנו שתשרף דוקא בעזרה. ומכאן נלמד שקרבן שנאסר באכילה ישרף.

אמר רב הונא נסכים שנטמאו עושה להן מערכה בפני עצמן ושורפן משום שנאמר בקודש באש תשרף.

#### כבוס דם חטאת

כפי שבארנו, נזכרו כאן המעשים שיש לעשות בחטאת:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

התורה קובעת כאן תורה לחטאות. הן נשחטות בצפון, הן קדש קדשים, ואשר יזה מדמן על הבגד יכֻבס.

כאמור לעיל, נאמר כאן "וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". מדובר (ד) על דם שראוי להזאה ועומד להזאה. דם אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ.

על אלו חטאות מדובר כאן? הפרשה פותחת במלים "זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת" ומכאן שהיא באה ללמד על דיני החטאות. ובפשטות, כל החטאות. זאת תורת החטאת, (א) כל החטאות בכלל הזה.[[2761]](#footnote-2761) התורה מדברת כאן על חטאת שיובא מדמה אל אהל מועד ועל חטאת שלא יובא מדמה, ומכאן נראה שהיא מדברת הן על אלה והן על אלה.

(ואמנם, הוזכרו (ב) כאן גם דיני אכילת החטאת, אבל אי אפשר להביא מכאן ראיה שכל הדינים האמורים בפרשה נוהגים דוקא בחטאות נאכלות. אלא זאת תורת החטאת, (א) וכל חטאת ינהגו בה הדינים השיכים לה).

אמנם, יש לשאול האם כל ההלכות שנאמרו כאן נוהגות גם בחטאת העוף. אמנם גם היא חטאת, אבל היא (ג) סוג אחר של חטאת וכל מעשיה אחרים. היא (ה) אינה נשחטת[[2762]](#footnote-2762) ואין מזים את דמה על קרנות המזבח.

כיון שאין מזים את דמה על קרנות המזבח, אין נוהג בה הדין "וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". הדין הזה נוהג דוקא בהזאה (ד) שכשרה להיות הזאה על המזבח, כפי שנבאר להלן, ובחטאת העוף ממילא אין הזאה כזו. לא מזים את דמה אלא ממצים אותו. הזאות (ו) יש דוקא בחטאת בהמה, בין פנימית בין חיצונה. אמנם, דוקא בחטאת פנימית נאמרה המלה הזאה. בחטאת חיצונה דמה נִתן על קרנות המזבח באצבעו של הכהן. אך כיון שזה נעשה באצבעו של הכהן – גם זו סוג של הזאה. משא"כ בעוף שאת דמו אין הכהן נותן באצבעו.

התורה השתמשה כאן בלשון הזאה, ולא בכדי. חטאת שמצוָתה בהזאה, אם הֻזה דמה על בגד, כביכול (ד) נעשתה ההזאה על הבגד. כמובן שאין כאן קיום מצוה כי המצוה היא להזות על המזבח או הפרכת או בין הבדים, אך נעשתה כאן הזאה הראויה להזות במקומה, ולכן יש לכבס את הבגד במקום קדוש.

הדינים האמורים כאן פותחים ב"בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה". מסתבר שמדובר כאן על בהמה, שהרי היא (ה) נשחטת. חטאת העוף אינה במשמע בפרשה הזאת.

אף על פי שאין (ב) הכתוב מדבר אלא בנאכלות שנאמר במקום קדוש תאכל אחד הנאכלות ואחד הפנימיות טעונות כיבוס שנאמר תורת החטאת (א) תורה אחת לכל החטאות.

יכול תהא דם חטאת העוף טעון כיבוס (ג) ת"ל זאת.

יכול ניתז מן הצואר על הבגד יהא טעון כיבוס ת"ל (ד) אשר יזה לא אמרתי לך אלא בראוי להזאה.

יכול ניתז מן הקרן ומן היסוד יהא טעון כיבוס ת"ל אשר יזה פרט (ד) לזה שכבר הוזה.

אמר ר"ל משום בר קפרא אמר קרא (ה) תשחט בנשחטות הכתוב מדבר ואימא בנאכלות הכתוב מדבר כדכתיב במקום קדוש תאכל אבל פנימיות לא רבי רחמנא (א) תורת.

רב יוסף אמר אמר קרא יאכלנה לזו ולא לאחרת בנאכלות מיעט הכתוב ואלא זאת ל"ל אי לאו זאת הוי אמינא יאכלנה אורחיה דקרא קמ"ל רבה אמר אמר קרא אשר יזה (ו) בהזאות הכתוב מדבר.

#### האם יש לכבס דם חטאת פסולה

נאמר כאן: "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". בפשטות, התורה מלמדת כאן את דיניה של חטאת כשרה. וכפי שבארנו לעיל, מדובר כאן על דם שעומד להזאה.

מה יהיה דינה של חטאת פסולה?

חטאת פסולה לא נאכלת. האם יהיה צֹרך לכבס את דמה?

חכמים למדו בפשיטות שלא. הדינים האמורים כאן הם תורת חטאת שנעשית בכשרות.

אעפ"כ אומר ר"ע שאם החטאת היתה כשרה מתחלתה, גם אם אח"כ נפסלה יש לכבס את דמה.

האמוראים מבארים את המחלוקת. ויש לבאר את דבריהם.[[2763]](#footnote-2763)

ת"ר מדמה מדם כשירה ולא מדם פסולה ר"ע אומר היתה לה שעת הכושר ונפסלה דמה טעון כיבוס לא היתה לה שעת הכושר ונפסלה אין דמה טעון כיבוס ור"ש אומר אחד זה ואחד זה אין דמה טעון כיבוס.

מאי טעמא דרבי שמעון כתיב אותה וכתיב מדמה חד להיכא דהיתה לו שעת הכושר ורבי עקיבא אותה פרט לתרומה ור"ש לטעמיה דאמר קדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה וכ"ש תרומה.

#### מה טעון כבוס

נאמר כאן: "וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". נשאלת השאלה מהו בגד. האם גם עור הוא בגד לענין זה? (כמו לגבי צרעת הבגד למשל, שבה גם העור נטמא, כפי שנאמר "וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר"). בכך נחלקו תנאים. פשוט לכל התנאים שודאי שיש ללמוד מכאן לכל דבר הדומה לבגד. שהרי גם שק וכיו"ב הרי הוא דבר שהֻזה עליו דם חטאת, ולשון (א) התורה היא "אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס". נחלקו לגבי בגד שאינו גמור. שעדין לא נעשה ממש בגד.

התורה מלמדת כאן על החטאת שכל אשר יזה עליה טעון כִבוס, כמו שנאמר אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ. רק כלי שנִקויו אינו כבוס, אינו בכלל הזה. לכן יש לכבס גם עור, כי גם הוא אשר יזה עליה, וגם הוא מתכבס.

ראיה נוספת לכך נביא להלן, לאחר שנלמד מהו הכבוס המדובר.

#### מהו הכבוס האמור כאן

התורה מחיבת כאן לכבס את הבגד. גם בבגדים שנטמאו מחיבת התורה לכבס את הבגד. נשאלת אפוא השאלה האם הכִבוס האמור כאן דומה לכִבוס האמור שם, כלומר: יש כאן מצוה להטביל את הבגד, או שמא אין הכונה אלא להסיר את הדם שהֻזה על הבגד.

כאן לא נאמר לכבס את הבגד. כאן נאמר לכבס את הדם: "אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". מכאן (ב) שאין התורה מצוה אלא לכבס את הדם עצמו, ואין צֹרך להטביל את כל הבגד. (ואולם, על הכלים שבֻשלה בהם החטאת נאמרה כאן לשון אחרת: "וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם". לא נאמר שמה שבלע הכלי ישבר או ישטף, אלא שהכלי (ד) ישבר או ישטף. כלי שבֻשלה בו, ישבר. משמע שכל הכלי נאסר).

נאמר כאן "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". הנוגע בבשרה יקדש, וגם דמה מקודש. לכן אם הֻזה על בגד יש לכבסו מן הבגד. אין כאן דין כִבוס מפני הטומאה, ולכן לא צריך לכבס את כל הבגד אלא דוקא את אשר יזה עליה, כלומר מקום הדם.

ומכאן אפשר ללמוד שכל המתכבס הוא בכלל בגד לענין האמור כאן. שהרי יש לכבסו לא משום שהוא בגד אלא משום שצריך לכבס את הדם מכל מקום שאפשר לכבסו. לענין זה גם עור דומה לבגד, שהרי גם עור הוא בכלל המתכבסים (ג), כמו שמצאנו בפרשית נגעים. (ואגב כך נוכל ללמוד מכאן הלכה גם לענין שבת. האם נאסר בשבת לכבס את כל סוגי הבגדים שנזכרו כאן? רבא מוכיח שכן הוא שהרי התורה הזכירה (ג) כבוס בכל אחד מהם): "וְאִם יִרְאֶה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְּכָל כְּלִי עוֹר: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְכִבְּסוּ אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הַנָּגַע וְהִסְגִּירוֹ שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה לֹא הָפַךְ הַנֶּגַע אֶת עֵינוֹ וְהַנֶּגַע לֹא פָשָׂה טָמֵא הוּא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ פְּחֶתֶת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ: וְאִם רָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כֵּהָה הַנֶּגַע אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֹתוֹ וְקָרַע אֹתוֹ מִן הַבֶּגֶד אוֹ מִן הָעוֹר אוֹ מִן הַשְּׁתִי אוֹ מִן הָעֵרֶב: וְאִם תֵּרָאֶה עוֹד בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְכָל כְּלִי עוֹר פֹּרַחַת הִוא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הַנָּגַע: וְהַבֶּגֶד אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ הָעֵרֶב אוֹ כָל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תְּכַבֵּס וְסָר מֵהֶם הַנָּגַע וְכֻבַּס שֵׁנִית וְטָהֵר...".

(א) בגד אין לי אלא בגד מנין לרבות עור משהופשט ת"ל אשר יזה עליה תכבס יכול שאני מרבה עור עד שלא הופשט תלמוד לומר בגד מה בגד הראוי לקבל טומאה אף כל הראוי לקבל טומאה דברי ר' יהודה רבי אלעזר אומר בגד אין לי אלא בגד מנין לרבות שק וכל מיני בגדים תלמוד לומר אשר עליה תכבס יכול שאני מרבה עור משהופשט ת"ל בגד מה בגד דבר המקבל טומאה אף כל דבר המקבל טומאה.

יכול נתז על מקצת בגד יהא כל הבגד טעון כיבוס ת"ל (ב) אשר יזה לא אמרתי לך אלא מקום דם בלבד.

אמר רבא ומי איכא למאן דאמר עור לאו בר כיבוס הוא (ג) והכתיב והבגד או השתי או הערב או כל כלי העור אשר תכבס.

אמר קרא ואם בכלי נחשת בושלה (ד) ואפילו במקצת כלי.

#### מרוק ושטיפה

כפי שבארנו, נזכרו כאן המעשים שיש לעשות בחטאת:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף.

טעם המצוה למרק ולשטוף את הכלים שהחטאת בושלה בהם הוא מפני שבושלה בהם. לכן כל שבושלה בו או בלע טעון מרוק ושטיפה, וכפי שיתבאר להלן צה:.וראה דברינו שם להלן עמ' תתרמ.

נאמר כאן שהכִבוס של בגד שהֻזה עליו דם חטאת, צריך להעשות במקום קדוש, כלומר בתוך חצר אהל מועד. נאמר כאן שיש גם לשטוף ולמרק כלים שהחטאת בושלה בהם, אך לא נאמר דבר על מקום השטיפה והמרוק. האם אפשר ללמוד מבגד? האם המלים "בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" מתיחסות לכל ההלכות האמורות כאן? כפי שבארנו לעיל, כך אמנם מפרשים התנאים. לפי זה, אפילו שבירת כלי חרש שבשלו בו חטאת, תֵעשה בתוך העזרה. שהרי המלים "בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" מתיחסות לכל ההלכות האמורות כאן.רנח חז"ל למדו בפרשיה הזאת שיש בה טעם למצוות האמורות בה. שהקֹדש טעון מעשים שיעשו במקום קדוש. נאמר כאן "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". המלים "במקום קדוש" נאמרו רק בפסוקים העוסקים באכילה ובכִבוס, אבל הלשון נִתנת להתפרש, ואף הסברה נותנת כן, שהמלים "במקום קדוש" אמורות על הכל. וכשהתורה אומרת "וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם", זה המשך של הפסוק הקודם, ולכן גם זה יֵעשה במקום קדוש, ומכאן שכל האמור כאן, יקוים במקום קדוש, בחצר אהל מועד. כל הדינים האלה – תורת החטאת הם.רנח כל צורות בִעור החטאת נעשות במקום קדוש. וכפי שנבאר להלן זבחים צה: עמ' תתרמ.

#### בגד וכלי

הגמ' דורשת שהבגד יהיה בגד לא רק בשעת הזאה אלא גם בשעת כִבוס, ושהכלי יהיה כלי לא רק בשעת בִשול אלא גם בשעת מרוק ושטיפה. ויש לברר מנין[[2764]](#footnote-2764), שהרי את הפסוקים אפשר לפרש שאם היה בגד בשעת הזאה אפשר שלא יהיה בגד בשעת כִבוס. וכן משמע מהמשנה.

#### מקום המרוק והכבוס

התורה מנמקת את המצוות האמורות כאן בכך ש"קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא". אמנם, בפשטות זה אינו נמוק לכל ההלכות האמורות כאן אלא רק לכך שהשחיטה צריכה להיות בצפון. אך מ"מ התורה מלמדת כאן שהקֹדש טעון מעשים שיעשו במקום קדוש. הפרשיה היא פרשת חטאת, אבל אפשר ללמוד ממנה לקרבנות אחרים, כל דבר כדינו וכמקום שבו הסברה שייכת גם לגביו. כל קדשי הקדשים נאכלים בעזרה, ולכן יש מקום לסברה שגם הכבוס ושבירת הכלים ומרוקם ינהגו בעזרה. וגם זה יתבאר להלן צה:. וראה דברינו שם להלן עמ' תתרמ.

תכבס במקום קדוש שבירת כלי חרס מניין ת"ל וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר מריקה ושטיפה בכלי נחשת מנין ת"ל ואם בכלי נחשת בושלה ומורק ושוטף במים.

מאי טעמא דרבי שמעון כתיב אותה וכתיב מדמה חד להיכא דהיתה לו שעת הכושר ורבי עקיבא אותה פרט לתרומה ור"ש לטעמיה דאמר קדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה וכ"ש תרומה.

קורעו בגד אמר רחמנא ולאו בגד הוא דמשייר ביה כדי מעפורת.

והא לאו כלי הוא דרציף מרציף.

### במדבר יט יח, ויקרא ד ו, יז, זבחים צג:

#### טבילה לצורך הזאה

נאמר על מי החטאת: "וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר". מכאן שלא די שהאזוב רטוב ממי החטאת. צריך לטבול אותו במים. אם המים אינם ראויים לטבילת האזוב, אין הזאתו הזאה. וכן הוא לגבי הזאת דם, גם שם נאמר: "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים", "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים", ועוד. גם בדם וגם במים יש לטבול ולא לספג. ובארנו מדרש זה לעיל זבחים מ.: עיי"ש. מה שדרשנו שם על הזאת דם, כן הוא במים. יש לטבול במים, בה' הידיעה, אותם מים שקִדש צריכים להיות ראויים לטבילה.

נאמר "וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף". נאמר כאן שהוא צריך לשרוף את כל הפרה, כולל דמה, לכן לפני השרפה הוא מנגב את הדם שבידו בגופה של פרה, כדי שישרף עמה.

זבחים צג: - ראה זבחים מ.:

זבחים צה. – ראה יומא עב.

### ויקרא ו כא, זבחים צה:

#### מרוק ושטיפת כלים שבושלה בהם חטאת

וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם.

הפסוק הזה מוזכר כאן כחלק ממצוות תורת החטאת, מעשה החטאת מחייב עשית מעשים בכל חלקיה של החטאת: אכילת בשרה, כִבוס דמה שהֻזה, הגעלת הכלים שבלעו את טעמה, וכל זה במקום קדוש, כמו שהאכילה במקום קדוש, כך מעשי יתר חלקי הקרבן. לכן נאמר כאן "זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף". נמנו כאן כל חלקי הקרבן שיש לבערם במקום קדוש. הוזכר כאן כל מעשה אכילת החטאת, שכולל הן את האכילה והן את בעור מה שנבלע בבגדים ובכלים. כל אלה – חלק מתורת אכילת החטאת הם[[2765]](#footnote-2765). וממילא מקומם במקום קדוש. המצוה היא לבער את כל חלקי החטאת, כל אחד כדינו. ולעשות זאת במקום קדוש. השטיפה, המרוק והכבוס הם חלק מהאכילה, ולכן הם נעשים במקום קדוש. ממילא אפשר ללמוד מכאן שכל כלי שבלע מהחטאת טעון מרוק, ולאו דוקא כלי שבושלה בו החטאת. "וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ" הוא דוגמא לכלי שבלע חטאת. כל כלי שבלע חטאת הוא כלי אשר בו החטאת והוא טעון מרוק ושטיפה במקום קדוש[[2766]](#footnote-2766). המרוק והשטיפה הם דרך בִעורו, כאכילת החטאת כך מרוק הכלי ושטיפתורסב. לכן יש לעשות זאת דוקא בעזרה. המרוק הוא מצוה בפ"ע ולא רק יצירת אפשרות לשִמוש נוסף בכלי[[2767]](#footnote-2767). המצוה שאותה יש לקים בעזרה היא להגעיל אותו כך שלא יִוָּתֵר בו טעם קרבן. לבער את בליעת הקרבן עד תום.

הדינים האמורים בחטאת מנֻמקים בכך שקדש קדשים היא, התורה מנמקת את הדינים האלה בכך שקדש קדשים היא, לכן כל אשר יגע בבשרה יקדש, לכן צריך לכבס ולשטוף. לפי דרכנו למדנו שדינים אלה נוהגים בכל קדשי הקדשים.

נחלקו תנאים בשאלה האם דוקא קדשי קדשים כך הוא דינם, או שכל הקדשים. האם התורה נקטה קדשי קדשים בדוקא, או שהקדושה גורמת. מה גם שלפי הפשט "קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא" אינו נִמוק לכל ההלכות האמורות כאן אלא רק לכך שהשחיטה צריכה להיות בצפון. לכן סובר ר' יהודה שכל הקדשים בכלל הזה. אבל גם הוא מודה שדין זה נוהג דוקא בקדשים. לא בתרומה[[2768]](#footnote-2768).

נאמר כאן: "וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם". מכאן למדו חכמים שהמצוה היא דוקא במים. גם אם אפשר למרק את הכלי גם בחומרים אחרים והוא יהיה ממורק, התורה צִוְּתה כאן על המצוה הזאת לא רק כדי שהכלי יהיה ממורק ושטוף, אלא כי יש מצוה בעצם המרוק והשטיפה, ואת המצוה הזאת אמרה התורה לעשות במים.

אשר תבושל בו אין לי אלא שבישל בו עירה לתוכו רותח מנין ת"ל אשר תבושל בו ישבר.

חטאת אין לי אלא חטאת כל קדשים מנין ת"ל קדש קדשים היא יכול שאני מרבה את התרומה ת"ל אותה פרט לתרומה דברי ר' יהודה ר"ש אומר קדשי קדשים טעונין מריקה ושטיפה קדשים קלים אינן טעונין מריקה ושטיפה.

במים ולא ביין במים ולא במזוג.

מתי יש למרק ולשטוף את הכלים? למסקנת הגמ' – בתום זמן אכילת אותו קרבן. שהרי אחר זמן זה אי אפשר לאכול את הקרבן וממילא גם לא להשתמש בכלי שבלע אותו. כך משמע בפסוקים כאן: "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא". הנושא הוא האכילה. מדובר כאן על אכילת החטאת, ועל כך נאמר שיש לאכול ולמרק את הכלי. משמע שמיד לאחר האכילה ימורק. המרוק והשטיפה הם חלק מהאכילה.[[2769]](#footnote-2769) אבל הגמ' העלתה הו"א לדרוש מהפסוק "וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", שכל עוד האיש לא פונה והולך לאהליו, אלא הוא יושב לפני ה' במקדש, הוא ממשיך לבשל באותם כלים ואינו צריך למרקם. אמנם קשה איך אפשר לדרוש משם, הפסוק ההוא עוסק בפסח ולא בחטאת, ומשמע שהוא עוסק דוקא בפסח עצמו.

מאי טעמא דר"ט דאמר קרא ופנית בבקר והלכת לאהלך הכתוב עשאו לכולן בקר אחד ... אלא כדר"נ אמר רבה בר אבוה דאמר ר"נ אמר רבה בר אבוה כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו.

נאמר כאן "וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם". התורה הצריכה שני מעשים, מרוק ושטיפה. (א) כיון שהתורה קראה לשני המעשים האלה בשני שמות שונים, משמע שהם שני מעשים שונים. הכל מודים אפוא שיש הבדל בין המרוק לבין השטיפה, שאל"כ לא היתה התורה משתמשת בשתי מלים שונות. אלא שנחלקו התנאים בפירושן. חכמים פרשו שהמרוק הוא בחמין והשטיפה בצונן. רבי פרש שהמרוק והשטיפה הן כמריקת הכוס וכשטיפת הכוס, כלומר מבית ומחוץ. ושניהם אחר הגעלה. פשוט לו שלפני המרוק והשטיפה יש להגעיל את הכלי. אלא שאין ההגעלה נגמרת ללא מרוק ושטיפה. לדעת רבי, (ב) שטיפה מבית ושטיפה מחוץ נבדלים דים זה מזה כדי שהתורה תקרא להם בשני שמות שונים.

מריקה ושטיפה בצונן דברי רבי וחכמים אומרים מריקה בחמין ושטיפה בצונן.

ורבנן (א) א"כ לכתוב קרא או מורק מורק או שוטף שוטף מאי ומורק ושוטף ש"מ מריקה בחמין ושטיפה בצונן ורבי (ב) אי כתיב ומורק מורק ה"א תרי זימני מורק או תרי זימני שוטף לכך כתיב ומורק ושוטף לומר לך מריקה כמריקת הכוס שטיפה כשטיפת הכוס.

### ויקרא ו כ, זבחים צז:

#### קדושת הנוגע בבשר החטאת

כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ. וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם.

הגמ', כאמור לעיל, מפרשת את כל הצוויים האלה כצוויים שעוסקים בבִעורה של החטאת. את הכלים יש למרק ולשטוף כדי שלא יִוָּתֵר בהם דבר מן החטאת. הבגדים מתכבסים כדי שלא תִוָּתֵר בהם החטאת. לפי זה גם את הצווי "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ" יש לפרש לא כקדושה המאצילה מכֹחה על החול, אלא כבליעה ממש. כלומר: כל הבולע מבשרה יקדש. כמו שהכלי והבגד שבלעו חטאת קדשו, כך הנוגע בה. גם מה שבלע מבשרה טעון בִעור כאמור בפרשיה. כל שבלוע בו מבשרה יש לנהוג בו בקדושה, ודינו לכל דבר כדין הבשר הבלוע בו.

ומשמע בבריתא שהתנא מפרש "יגע בבשרה" בתוך בשרה. וקצת קשה שהרי לא כך מתפרשות נגיעות אחרות בתורה. ומ"מ התנא דורש שאם בשרה של החטאת נמצא במאכל אחר – יקדש המאכל האחר כמו החטאת.

נאמר כאן "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ". ודוקא בבשרה, אבל העצמות והגידים והקרנים אינם בשר ולכן הבולע מהם אינו קדוש. דוקא בשרה שיש לאכלו כאמור כאן, מקדש את הנוגע בו.

ר"ע לומד דין זה דוקא ממנחות, שגם עליהן נאמר "כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ". וגם את הפסוק ההוא יש לפרש כמו שפרשנו כאן.

כל אשר יגע יכול אפי' שלא בלע ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשרה יכול נגע במקצת חתיכה יהא כולו פסול ת"ל יגע הנוגע פסול הא כיצד חותך את מקום שבלע בבשרה ולא בגידין ולא בעצמות ולא בקרנים ולא בטלפים יקדש להיות כמוה הא כיצד אם פסולה היא תפסל [ואם] כשרה היא תאכל כחמור שבה.

מנחה מה מנחה מתקדשת בבלוע אף כל מתקדשת בבלוע.

### ויקרא ז לז, זבחים צז:צח.

פרשת צו מביאה את תורות הקרבנות השונים. היא פותחת ב"זאת תורת העולה", אח"כ "וזאת תורת המנחה", "זאת תורת החטאת", "וזאת תורת האשם", "וזאת תורת זבח השלמים".

הפרשה מסימת בפסוק:

זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי.

בפשטות, כונת הפסוק היא שזאת התורה לכל זבח וזבח, כל אחד כדינו וכתורתו. וזה לכאורה הפשט. אלא שודאי שחלק מהדינים האמורים כאן על קרבנות מסוימים נוהגים גם באחרים. והפרשה סיימה בפסוק סִכום אחד. מכאן דרשו חכמים שכל הדינים האמורים כאן נוהגים גם ביתר הקרבנות. כל אחד כדינו. את "זבח השלמים" האמור כאן מפרשים חז"ל כעוסק בשלמי צבור[[2770]](#footnote-2770) (וזה תמוה שהרי בפרשה הוזכרו שלמי תודה ושלמי נדר ונדבה ולא הוזכרו שלמי צבור[[2771]](#footnote-2771), וכיצד אפשר שפסוק הסִכום הפותח ב"זאת תורת" עוסק בקרבן שכלל לא הוזכר בתורה הזאת? וודאי שאי אפשר ללמוד מהשלמים שבפרשה שקרבנות נאכלים לזכרי כהֻנה). ולכן כל האמורים כאן נאכלים בעזרה לזכרי כהֻנה. תורה אחת לכֻלם. לכן גם כל יתר הדינים האמורים כאן נוהגים בכֻלם.

עוד נדרש מכאן שכֻלם נשחטים בסכין, שהרי אברהם השתמש במאכלת כשרצה להעלות את בנו לעולה, ומכאן שעולה נשחטת במאכלת, וזאת התורה לכל הקרבנות. גם דרשה זו קשה היא, שהרי שחיטת העולה לא נזכרה כלל בפרשת צו. ואולם, הסברה שבדרשה הזאת – פשוטה היא. כל הקרבנות נשחטים, ואברהם השתמש במאכלת כשרצה לשחוט את בנו לעולה, ממילא למדנו ששחיטה היא במאכלת. ואין צֹרך בפסוק "זאת התורה". עוד נדרשו מכאן דינים שונים, שאין שפיר ושליה קדוש בקרבן כיון שהאשם הוא זכר ואין לו שפיר ושליה. שהמותר בשרפה אם הוא שחוט, ועוד. הדרשן דורש אפשר משאי אפשר, ומוסיף עוד דרשות שאינן על דרך פשוטו של מקרא. ונראה שהוא אסמכתא.

עוד נדרש מכאן שהמצוות האמורות בחטאת, שכל אשר יגע בה יקדש ודמה טעון כִבוס ובִשולה מרוק ושטיפה, נוהגים אף הם בכל הקרבנות (וכבר ראינו לעיל שיש לומדים זאת מכך שהתורה מנמקת את הדינים האלה בכך שקדש קדשים היא, לכן כל אשר יגע בבשרה יקדש, לכן צריך לכבס ולשטוף, ממילא נוהגים דינים אלה בכל קדשי הקדשים). ר"ע, כאמור לעיל, למד דין זה דוקא ממנחות, שגם עליהן נאמר "כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ".

עוד הוזכרה כאן הדרשה הלומדת שבכל הקרבנות נוהג דין פִגול, ולא רק בשלמים, ואת הדרשה הזאת כבר בארנו לעיל זבחים יג.: וזבחים מד.

נאמר כאן "בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". בפשטות מדובר על כך שה' צוה את משה באותו יום. חכמים סמכו מכאן שגם ההקרבה תהיה דוקא ביום, ולא בלילה.

אשכחן חטאת דמתקדש בבלוע שאר קדשים מנלן אמר שמואל משום ר"א זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים [לעולה] כי עולה מה עולה טעונה כלי אף כל טעונה כלי מאי כלי אילימא מזרק בשלמי ציבור נמי כתיב בהו ויקח משה חצי הדם וישם באגנות אלא דסכין ועולה גופה מנלן דכתיב וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת והתם עולה הוא דכתיב ויעלהו לעולה תחת בנו מנחה מה מנחה אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה אף כל אינם נאכלין אלא לזכרי כהונה ... חטאת מה חטאת מתקדשת בבלוע אף כל מתקדשת בבלוע אשם מה אשם אין שפיר ושליא קדוש בו אף כל אין שפיר ושליא קדוש בו קסבר וולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ודנין אפשר משאי אפשר מלואים מה מלואים מותריהן בשריפה ואין בעלי חיים במותריהן אף כל מותריהן בשריפה ואין בעלי חיים במותריהן שלמים מה שלמים מפגלין ומתפגלין אף כל מפגלין ומתפגלין במתניתא תנא משמיה דר"ע מנחה מה מנחה מתקדשת בבלוע אף כל מתקדשת בבלוע.... חטאת מה חטאת אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אף כל אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית.

### במדבר יח י, זבחים צז:

#### קרבנות שנאכלים לכהנים בעזרה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ.

נאמר כאן שהחטאת, האשם והמנחה, נִתנים לכהן וכל כהן זכר יאכל אותם ודוקא בעזרה. הגמ' לומדת מכאן שגם שלמי צבור הקרבים בחג השבועות בכלל הזה. לעיל בזבחים נה. (ראה לעיל עמ' תתקצב) דרשה הגמ' את הדין ממקום אחר. כאן דורשת הגמ' את הדין הזה מהפסוק כאן, שבפשוטו אינו עוסק כלל בזבחי שלמי צִבור. נחלקו המפרשים בהבנת הדרשה הזאת. רש"י מפרש שכיון שנאמר בזבחי שלמי צבור "וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן" אפשר ללמוד מהפסוק בפרשת קרח שכל קרבן שהוא קֹדש לה' לכהן נאכל לזכרי כהֻנה בעזרה[[2772]](#footnote-2772). בתוס' עוד הוסיפו שכיון שנקראו קדש קדשים, הם בכלל הזה. כלומר: אנו נזקקים לדרשות לעיל כדי ללמוד שהם קדשי קדשים.

כאמור, יש מי שלומד דין זה מהפסוק "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי", שכיון שהמדרש מניח שיש מכנה משותף ותורה אחת לכל הקרבנות המנויים כאן, עלינו לפרש שלא מדובר כאן על שלמי יחיד אלא על שלמי צִבור, ושהם נאכלים כיתר הקרבנות האמורים כאן.

בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו לימד על שלמי ציבור שאינן נאכלין אלא לזכרי כהונה.

### ויקרא טז ג-ו, זבחים צח.

#### פרו של אהרן

נאמר "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׂעִירֵי עִזִּים לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד לְעֹלָה: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ". בנגוד לשעירים שאותם לוקח הכהן מאת עדת בני ישראל, הפר צריך להיות פר החטאת אשר לו. מכאן שצריך להיות ממונו הגמור של הכהן. כיון שצריך להיות ממונו, כשם שלא יכול לבוא מכספי הצבור כך גם לא יבוא ממעשר, שהוא ממון גבוה[[2773]](#footnote-2773).

זבחים צח. - ראה זבחים כד.:

### ויקרא ו יח, כב, ז ו-י, זבחים צט. קב:

#### מי זוכה בקרבנות

בפרשת צו עוסקת התורה בתורת העולה, תורת החטאת, תורת האשם וכו'. והיא מפרטת שם מה יֵעשה בקרבן אחרי הקרבתו. מי אוכל אותם והיכן.

בתורת החטאת נאמר שם:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד: כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֻׁטַּף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא.

ובהמשך נאמר (בתורת האשם):

וְהִקְטִיר אֹתָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה אִשֶּׁה לַה’ אָשָׁם הוּא: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה: וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

מצד אחד נאמר שהכהן המחטא אותה יאכלנה, מצד שני נאמר שכל זכר בכהנים יאכל אותה. גם באשם נאמר "כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה". ומיד אח"כ נאמר גם על המנחה: "וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו".[[2774]](#footnote-2774)

בהמשך הפרשה נאמר על התודה: "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה", ועל השלמים נאמר:

הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם: הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה: כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

מי זוכה בקרבנות? הכהן שהקריב אותם או כל זכר בכהנים?

בפשטות, ברור שכל זכר בכהנים רשאי לאכול את הקרבן. מתבקש לומר שהפסוקים הנותנים את הקרבן או את העור לכהן שהקריב אותו, עוסקים בשאלה מי זכאי לקבל אותו, ולא מי זכאי לאכול אותו. ברור שהכהן המקריב שעיר לחטאת לא יאכל את השעיר לבדו. התורה עוסקת כאן בשאלה למי יהיה הבשר ולמי יהיה העור.

לכן, מתבקש לפרש שהשאלה הנִדונה כאן היא מי מקבל את הקרבנות האלה, ולא מי רשאי לאכלם.

זוכה אפוא בקרבן מי שהקריב אותו.

דרשו האמוראים (וכך נראה שדרשו גם התנאים) שזוכים בקרבנות כל הכהנים הראויים להקרבה. כשהתורה אומרת המקריב, כוונתה לאו דוקא המקריב בפעל, אלא הראוי להקריב. הוא חולק.רעא יש כאן הנחת יסוד שלפיה כל הכהנים העומדים בעזרה וראויים להקריב את הקרבן, מתחלקים ביניהם בכל הקרבנות המוקרבים בשעת משמרתם. שהרי כל כהן שעבד, עבד בשם כֻלם. ואפשר שהיא חלוקה שחלקו הכהנים ביניהם, וראה דברינו בסכה נה:נו.[[2775]](#footnote-2775) האמוראים כאן עומדים על כך שרק מי שראוי לאכילה בשעת הקרבה אוכל. אם דרשנו ש"הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה" היינו הכהן הכשר והראוי לחִטוי, ממילא היינו הכשר בשעת ההקרבה. כל הכהנים שעמדו בשעת הקרבת הקרבן והיו ראויים להקרבה – יאכלו. אך מקרה הוא שהאחד הקריב והאחר לא. אותו כהן שהקריב פעל בשם כל הכהנים שהיו ראויים באותה שעה. אבל כהן שלא היה ראוי באותה שעה אינו בכלל "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה".

מכאן עולה שכל מי שהיה ראוי להקרבה בשעת ההקרבה חולק בקרבנות, וכל מי שאינו טמא יכול לאכול מהם. (וראה להלן שכל כהן שאינו מהכהנים המקריבים, גם מטעמים אחרים, אינו מקבל למנה את הקדשים).

מה יהיה דינו של בעל מום? בעל מום אוכל בקרבנות שהרי בפירוש לִמדה התורה "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב: לֶחֶם אֱלֹהָיו מִקָּדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן הַקֳּדָשִׁים יֹאכֵל: אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". מכאן שהוא ראוי לאכילה, והוא בכלל כל זכר בכהנים[[2776]](#footnote-2776). וכיון שנאמר כאן שכל זכר בכהנים יאכל את הקדשים, מסתבר שהכלל הזה כולל גם את בעל המום, שהרי גם הוא זכר בכהנים. וכיון שהוא לעולם לא יוכל לעבוד, צריכים אחיו הכהנים לחלוק לו עמם, שאל"כ לא יאכל.

התורה האריכה לבאר שבעל מום אוכל בקדשים, לכן מסתבר שגם יחלוק. אע"פ שלא היה ראוי לחִטוי, הרי הוא אחד מהכהנים העומדים שם, והכהן שהקריב הקריב גם בשמו.

מכאן עולה אפוא שגם הכהן בעל המום מקבל קרבנות, מפני שהוא היה ראוי לאכילה בשעת ההקרבה. ממילא עולה מכאן שאם לא היה ראוי לאכילה – לא יקבל.

מהפסוקים לעיל שמשמע מהם שדוקא הכהן העובד זוכה בקרבנות, דורשת אפוא הגמ' שני דברים: א. אין הכוונה דוקא לאותו כהן שהקריב, אלא לכהן שהיה ראוי להקרבה בשעה שהוקרבה[[2777]](#footnote-2777), וכל הכשרים שבמשמר חולקים ביניהם. ב. אין ללמוד מכאן מי כשר לאכילה, אלא רק מי זכאי בחלוקה[[2778]](#footnote-2778). כשרות הכהנים לאכילה נלמדת מפרשות אחרות[[2779]](#footnote-2779).

ר"ל דורש שדוקא כהן שראוי לחטא יחלוק בה. ורב יוסף מפרש שדוקא ראוי לאכילה חולק. להלכה אין הבדל בין שתי הדעות, אלא שרב יוסף דורש "המחטא אותה" "המקריב אותה" על האוכל. ור"ל מעדיף לפרש "המחטא אותה" "המקריב אותה" וכו', כפשוטו, ולבאר שבעל מום (שראוי לאכילה אך אינו ראוי להקרבה, והוא חולק בקדשים) נלמד מלשון הרבוי "כל זכר בכהנים", ודרשנו דוקא בעל מום ולא טבול יום, כיון שבעל מום ראוי לאכילה כבר עכשו[[2780]](#footnote-2780) (כלומר: בסופו של דבר גם הוא דורש שהראוי לאכול חולק, כרב יוסף).

לכן להלכה לכו"ע בעל מום חולק ואוכל. וקטן אינו חולק[[2781]](#footnote-2781) אך רשאי לאכול.

דרשנו אפוא שאין הכונה בפסוקים אלה דוקא לכהן שבפעל הקריב את הקרבן הזה, אלא הכהן הראוי להקריב. "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן" לא מתפרש ככהן שהקריב את דם השלמים האלה, אלא ככהן שמקריב דם שלמים וחלב. משום כך הוסיף ר"ש ודרש שדוקא המקריבים חולקים, דוקא המקריב את דם השלמים לו תהיה. מי שאינו מקריב קרבנות כי אינו מודה בהקרבה, לא חולק בהם. שוק הימין לא תהיה לו למנה. הכהנים החולקים בקדשים הם לא כל בני אהרן, אלא דוקא "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן". מי מבני אהרן שדרכו להקריב את דם השלמים ואת החלב. מי שאינו עושה עבודה של הכהנים, אינו יכול לחלוק במתנות הנִתנות לכהנים. מי שאינו עושה את העבודות הכשרות בבני אהרן, לא יחלוק בקדשים.

ר"ש מוסיף אפוא על הדרשה דלעיל ולומד שכהן שאינו עובד את עבודותיו לא חולק בקדשים. לכן כל עבודה שהיא עבודה של כהֻנה, הכהן שאינו עושה אותה לא יחלוק בקדשים. "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן" הוא מי שלוקח חלק בעבודות של בני אהרן.

אפשר שגם הדרשות האלה מבוססות על הכלל שאמרנו לעיל: כל הכהנים הראויים עובדים יחד את עבודות היום, ולכן הם חולקים איש כאחיו את הקדשים המגיעים לכהן העובד. ומי שאינו בכלל העובדים אינו חולק. ויתכן שהדרשות כאן הן אסמכתא.רעב

כל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בבשר וכל שאין לו בבשר אין לו בעורות אפילו טמא בשעת זריקת דמים וטהור בשעת הקטר חלבים אינו חולק בבשר שנא' המקריב את דם השלמים [ואת החלב מבני אהרן] לו (יהיה) [תהיה שוק הימין למנה].

מנא הני מילי אמר ר"ל דאמר קרא הכהן המחטא אותה יאכלנה כהן המחטא יאכל שאינו מחטא אינו אוכל וכללא הוא והרי משמרה כולה דאין מחטאין ואוכלין ראוי לחיטוי קאמרינן הרי קטן דאינו ראוי לחיטוי ואוכל אלא מאי יאכלנה יחלקנה ראוי לחיטוי חולק שאינו ראוי לחיטוי אינו חולק הרי בעל מום דאינו ראוי לחיטוי וחולק בעל מום רחמנא רבייה כל זכר בכהנים לרבות בעל מום ואימא כל זכר לרבות טבול יום מסתברא בעל מום ה"ל לרבויי שכן אוכל אדרבה טבול יום הוה ליה לרבויי דלאורתא מיחזא חזי השתא מיהא הא לא חזי רב יוסף אמר מכדי מאי יאכלנה יחלקנה לכתוב רחמנא יחלקנה מאי יאכלנה ש"מ ראוי לאכילה חולק שאינו ראוי לאכילה אינו חולק.

כל זכר לרבות בעלי מומין.

למאי אי לאכילה הרי כבר נאמר לחם אלהיו מקדשי הקדשים יאכל אלא לחלוקה.

למאי אי לאכילה הרי כבר אמור אי לחלוקה הרי כבר אמור שיכול אין לי אלא תם ונעשה בעל מום בעל מום מעיקרו מנין ת"ל כל זכר.

למאי אי לאכילה הרי כבר אמור ואי לחלוקה הרי כבר אמור ואי לבעל מום מעיקרו הרי כבר אמור שיכול אין לי אלא בעל מום קבוע בעל מום עובר מנין ת"ל כל זכר.

מנין טמא בשעת זריקה וטהור בשעת הקטר חלבים, שאינו חולק, ת"ל המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן. אבא שאול אומר מנין טהור בשעת זריקת דמים וטמא בשעת הקטר חלבים שאינו חולק בבשר תלמוד לומר המקריב את דם השלמים, ואת החלב מבני אהרן. ואמר רבי שמעון כל מי שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, אמר ר' שמעון לא זו בלבד אלא יציקות ובלילות ופתיתות והמליחות והתנופות וההגשות וההקטרות והקמיצות והמליקות וההקבלות וההזאות והשקאות סוטות ועריפת עגלה וטהרת מצורע ונשיאות כפים בפנים ובחוץ ת"ל מבני אהרן כל עבודה שהיא מסורה לבני אהרן. וכן היה רבי שמעון אומר הרי הוא אומר מי גם בכם ויסגור דלתיים אמר ה' צבאות ומנחה לא ארצה מידכם שני דברים המשמשים את הגוף אין נמנעים לעשותן ואין נוטלים עליהם שכר שאומר אדם לחבירו הדליק לי את הנר הזה ואגף לי את הדלת אחריך אין נמנעים לעשותם ואין נוטלים עליהם שכר לא עשיתם עמי [בלא] שכר והלא דברים ק"ו אם דברים שאין נוטלין עליהם שכר לא עשיתם עמי חנם על אחת כמה וכמה דברים שנוטלים עליהם שכר. (תו"כ).

להלן נאמר "הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה". מכאן דרש אבא שאול שהכהן יכול לזכות במנה, רק אם הוא ראוי הן לזריקת הדם והן להקטרת החלב. (ולכאורה גם דעת התנא במשנה כך, אם כי הגמ' מבקשת לדיק בדבריו להפך). חולק בקרבנות דוקא הכהן המחטא אותה, הכהן המקריב, וכו'. הכהן המקריב הוא מי שראוי להקריב גם את הדם וגם את החלב. כלומר: מי שהיה ראוי להקרבה בשעת ההקרבה. שהרי כל הראויים מקריבים את כל הקרבנות ולכן כֻלם זוכים בכֻלם ומחלקים ביניהם.

כל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בבשר וכל שאין לו בבשר אין לו בעורות אפילו טמא בשעת זריקת דמים וטהור בשעת הקטר חלבים אינו חולק בבשר שנא' המקריב את דם השלמים [ואת החלב מבני אהרן] לו (יהיה) [תהיה שוק הימין למנה].

אבא שאול אומר לעולם אינו אוכל עד שיהא טהור משעת זריקה עד שעת הקטר חלבים דאמר קרא המקריב את דם השלמים ואת החלב דאפי' הקטר חלבים נמי בעי.

#### מי הוא הכהן הראוי

כפי שאמרנו לעיל, נאמר על החטאת:

הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד.

ונאמר על המנחה:

לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה.

ונאמר על חלות התודה:

לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

וחכמים דרשו שמדובר כאן על הכהן הראוי להקריב. מכאן שבכל הקרבנות לא יחלוק אלא הכהן הראוי להקרבה.

יש פסוק דומה בפרשת קרח. שם נאמר:

זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

נאמר שם "אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר", אבל לא נאמר שדוקא המקטיר יאכל. לכן נחלקו הדעות. יש מי שדרש מכאן שאין הפרשה עוסקת אלא במקטירים, ודוקא המקטיר יאכל. ויש מי שדרש שהפרשה עוסקת בכל זכר, ה' מדבר אל אהרן ואומר לו כל טהור בביתך יאכלנו. ואת הבכור – איש מביתך יזרוק את דמו. אין כאן צווי שדוקא הראוי לזריקה יאכל. שלא כמו בפרשת צו ששם נאמר בפירוש שהמקריב זוכה, כאן מדובר על מתנות כהֻנה. ה' נותן לאהרן את הבכור ואומר לו: "וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה". הבשר – לך יהיה. (אמנם בעל הדעה החולקת ישיב ויאמר שלא יהיה לך אלא כחזה והשוק. אם כי אפשר לומר שהוא דומה לחזה והשוק מבחינות אחרות, ראה עמ' תתקסו,תתקצז).

בא טבול יום ואמר תן לי ממנחה ואוכל אמר לו ומה אם במקום שיפה כחך בחטאתך דחיתיך מחטאת ישראל מקום שהורע כחך במנחתך אינו דין שאדיחך ממנחת ישראל ומה אם דחיתני מחטאת ישראל שכשם שיפה כחי כך יפה כחך תדחיני ממנחה שכשם שהורע כחי כך הורע כחך הרי הוא אומר לכהן המקריב אותה לו תהיה בא הקרב ואכול תן לי מחטאת ישראל ואוכל א"ל ומה במקום שהורע כחי במנחתי דחיתיך ממנחת ישראל מקום שיפה כחי בחטאתי אינו דין שאדיחך מחטאת ישראל א"ל ומה אם שדחיתני ממנחת ישראל שכשם שהורע כחך כך הורע כחי תדחיני מחטאת ישראל שכשם שיפה כחך כך יפה כחי הרי הוא אומר הכהן המחטא אותה יאכלנה בא חטא ואכול אמר ליה תן לי מחזה ושוק ואוכל אמר ליה ומה במקום שיפה כחך בחטאתך דחיתיך [מחטאת ישראל] (מחזה ושוק) מקום שהורע כחך בשלמים שאין לך בהן אלא חזה ושוק אינו דין שאדיחך מה אם דחיתני מחטאת שכן הורע כחי אצל נשיי ועבדיי תדחיני מחזה ושוק שכן יפה כחי אצל נשיי ועבדיי הרי הוא אומר לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה בא זרוק ואכול יצא טבול יום קוליו וחמוריו על ראשו אונן מימינו מחוסר כפרה משמאלו.

הרי הוא אומר את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר ובשרם יהיה לך בא זרוק ואכול ואידך פריך מי כתיב ובשרם לכהן הזורק ובשרם יהיה לך כתיב אפי' לכהן אחר.

### ויקרא ג א, זבחים צט:

נאמר "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ". מדוע נקרא הקרבן הזה זבח שלמים? ר"ש דורש שהוא נקרא זבח שלמים כי הוא בא בשלמות. זבח של אדם שלם.[[2782]](#footnote-2782) מכאן שאונן אינו מקריב. ולאו דוקא אותו אלא גם את כל הקרבנות הדומים לו. וקצת תמוה שהרי אם הלִמוד הוא מכך שהזבח הזה נקרא זבח שלמים, איך אפשר לרבות מכאן את כל יתר הקרבנות? ואיך למדנו מלשון שלָמים שהוא זבח של שלֵמים? ונראה שהוא אסמכתא. או שהזבח הזה נקרא זבח שלמים, כלומר שאינו אלא זבח שלמים, ואין בו מעלה נוספת. אינו אלא תשלומי האדם המשלם לה' על הטובה שהשלים לו ובשלימות. שמחה גדולה. כל יתר הקרבנות הם שלמים ועוד. יש בהם מעלה נוספת מלבד זאת. ושלמים קרבנו, הקרבנות הם שלמים.

בפשטות, גם הסוגיא רואה בדרשה הזאת אסמכתא, שהרי היא מוכיחה מכאן שר"ש סובר שאנינות לילה מה"ת, שאל"כ למה לאסור עליו לשלוח את הפסח ביום. ואם היתה זו דרשה גמורה, איזו ראיה יש כאן? הלא מן התורה נאסר האונן לשלוח קרבנות. אמנם, יתכן שאביי ורבא שהוזכרו בהמשך הסוגיא ראו בדרשה הזאת דרשה גמורה.

כיון שהדרשה הזאת היא אסמכתא בעלמא לא נאריך בה.

ר"ש אומר שלמים כשהוא שלם מביא ואינו מביא כשהוא אונן מנין לרבות את התודה מרבה אני את התודה שכן נאכלת בשמחה כשלמים מנין לרבות את העולה מרבה אני את העולה שכן באה בנדר ובנדבה כשלמים מנין לרבות [בכור ומעשר ופסח מרבה אני] בכור ומעשר ופסח שכן אינן באין על חטא מנין לרבות חטאת ואשם ת"ל זבח מנין לרבות העופות והמנחות והיין והעצים והלבונה ת"ל שלמים קרבנו כל קרבנות שהוא מביא כשהוא שלם מביא ואינו מביא כשהוא אונן.

זבחים ק. – ראה ברכות יט:

זבחים ק: - ראה סכה כה:

### ויקרא י יט, זבחים קא.

#### מדוע נשרף שעיר היום השמיני, ומתי אין ראוי לאכול חטאת

אחרי שמתו נדב ואביהוא, מצוה משה את הכהנים הנותרים שימשיכו בעבודת היום כרגיל. אלא שאהרן אומר למשה שלא ראוי ביום זה לאכול חטאת, ומשה מקבל את דבריו:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה’ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ הִוא מֵאִשֵּׁי ה’ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי: וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: שׁוֹק הַתְּרוּמָה וַחֲזֵה הַתְּנוּפָה עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים יָבִיאוּ לְהָנִיף תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ וְהָיָה לְךָ וּלְבָנֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’: וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה’: הֵן לֹא הוּבָא אֶת דָּמָהּ אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוֵּיתִי: וַיְדַבֵּר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה’ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיִּיטַב בְּעֵינֵי ה’: וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּיטַב בְּעֵינָיו.

דברי אהרן הם: "הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה’ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיִּיטַב בְּעֵינֵי ה’", ביום שקרה דבר כזה, אין ראוי לאכול חטאת. משה מקבל את דבריו[[2783]](#footnote-2783).

נחלקו התנאים מהי ההלכה האמורה כאן, ומהו הגורם לכך שאין ראוי לאכול חטאת ביום כזה. ר' נחמיה סובר שכיון שמת לו מת באותו יום, אין ראוי לאכול חטאת. ומכאן למדים אנו שאונן אסור בקדשים[[2784]](#footnote-2784). (ואפילו כהן גדול אסור באכילת קדשים). ר' נחמיה מוכיח את דבריו מכך שנאמר "וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה".

אבל ר' יהודה ור' שמעון דוחים את דבריו ואומרים שאם כך – מדוע לא שרפו גם את המנחה והשלמים? או את החטאות האחרות שהוקרבו בו ביום? ועוד, הלא פינחס היה יכול לאכול את החטאת[[2785]](#footnote-2785), שהרי הוא לא היה אונן. לכן הם מפרשים שארע דבר מה שפסל את אותה חטאת. אמנם, ר' נחמיה כאמור ישיב ויאמר שבאור זה לא עולה יפה עם הלשון "וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיִּיטַב בְּעֵינֵי ה’". מכאן משמע שאין ראוי לאכול היום חטאת כלל.[[2786]](#footnote-2786)

האמוראים דורשים כאן כדרך מדרש אגדה את השיח בין משה לאהרן. הדרש הזה דורש את הפסוק "הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה’ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה" כאומר: לא הם הקריבו אלא אני. מכאן דרש ר"א שכה"ג יכול להקריב כשהוא אונן. ופשוט שזה אינו פשט.

הן היום אני היום אסור ולילה מותר ולדורות בין ביום ובין בלילה אסור דברי רבי יהודה.

מפני אנינות שרפוה לכך נאמר כאלה דברי רבי נחמיה רבי יהודה ור"ש אומרים מפני טומאה נשרפה שאם אתה אומר מפני אנינות נשרפה היו לשלשתן שישרפוה ד"א היו ראוי לאוכלן לערב ד"א והלא פינחס היה עמהן.

זבחים קא. – ראה פסחים כד.

### שמות יא ח, זבחים קב.

#### כבוד מלכים

משה אומר לפרעה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה’ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף: וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה’ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: וְיָרְדוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה בָּחֳרִי אָף.

בסופו של דבר, פרעה עצמו ירד אל משה, שנאמר:

וַיָּקָם פַּרְעֹה לַיְלָה הוּא וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צְעָקָה גְדֹלָה בְּמִצְרָיִם כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת: וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צְּאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה’ כְּדַבֶּרְכֶם: גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקַרְכֶם קְחוּ כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם וָלֵכוּ וּבֵרַכְתֶּם גַּם אֹתִי.

אך משה לא אמר לפרעה שהוא עצמו יֵרד. מכאן למד ר' ינאי שיש לכבד את המלך.

ר' יוחנן למד זאת מאליהו שנאמר עליו:

וְיַד ה’ הָיְתָה אֶל אֵלִיָּהוּ וַיְשַׁנֵּס מָתְנָיו וַיָּרָץ לִפְנֵי אַחְאָב עַד בֹּאֲכָה יִזְרְעֶאלָה:

א"ר ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך דכתיב וירדו כל עבדיך אלה אלי ואילו לדידיה לא קאמר ליה רבי יוחנן אמר מהכא ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב.

### ויקרא ז ח, זבחים קג

#### נתינת עור לכהן

פרשית תורת האשם נגמרת במלים:

כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה: וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

הפסוקים האלה יוצאים מתוך תורת האשם, אך עוברים לעסוק בחלוקת יתר הקרבנות. בכל הקרבנות לא נאמר למי הם שייכים, חוץ מהעולה, שהיא נקראת "עולת איש".

מדוע נאמר כאן "עולת איש"? בפשטות, משום שהפרשיה עוסקת ביחס בין האיש, כלומר המקריב, לבין הכהן. כאשר לאיש יש עולה, את עורה יתן לכהן. כיון שאין לו דבר אחר שהוא יכול לתת ממנה לכהן.

מכאן עולה שהכהן מקבל (א) דוקא את עור העולה שנִתן לאיש. עור של עולת הקדש, או עור (ב) של עולה פסולה שממילא דינו בשרפה, אינו נִתן לכהן. לכהן נִתן העור שהגיע לידי האיש.[[2787]](#footnote-2787) מכאן דרש ר' יוסי בר יהודה שעולה (ד) שאינה שייכת לאיש, כגון של גר שמת ואין לו יורשים, עורה אינו לכהן אלא להקדש. ר' יהודה דרש שעולה (ה) השייכת להקדש גם עורה להקדש ואינו יוצא לחולין, היא אינה עולת איש. גם עולה פסולה אינה עולת איש. אבל אם היא כשרה, עליה (ג) נאמר "עור העולה אשר הקריב", העולה הזאת היא עולה שהוקרבה ולכן עורה לכהן. ואולם, עולה שבאה ממותר קרבן אחר (ו) אינה "עור העולה אשר הקריב", לא את זה הוא הקדיש. מעות עולתו נִתנו לה', וממעות ההקדש האלה נקנה גם הקרבן וגם עורו. גם זה סוג של קרבן הבא מההקדש. לא על זה נאמר "וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה".

התורה אמרה אפוא "עולת איש" כי עומד כאן האיש מול הכהן[[2788]](#footnote-2788). כיון שזאת כונת התורה באמרה "עולת איש", הרי (ז) שאין מקום להבחין בין איש לבין אשה. גם עולת האשה – עולה היא (ז).

התורה אומרת את הדברים לגבי עולה. מה יהיה דינם של יתר הקרבנות? מדוע כתבה התורה את הדברים דוקא בעולה?

ביתר הקרבנות לא נאמר מה דין העור, משום שאין צֹרך. דוקא בעולה, שמן הדין (יא) מפשיטים את עורה ומפרידים אותו מבשרה, יש לדון מה יֵעשה בעור. ביתר הקרבנות (ח) לא הוזכרה הפשטה כחלק ממעשה הקרבן, וממילא הולך העור עם הבשר. ובפרט שהפסוק הזה אינו חלק מפרשית תורת העולה. הוא חלק מפרשית תורת האשם המפרטת מה יֵעשה בקרבנות השונים. לכן מסתבר מאד לומר שהתורה אמרה זאת על העולה וה"ה לשאר הקרבנות הנִתנים לכהנים. התורה אמרה זאת דוקא על העולה כי בעולה אין בשר לתת לכהנים. בשאר הקרבנות הכהנים מקבלים את הבשר, (ט) ואין צריך לומר שגם את העור. (פרט לשלמים, שבהם הכהנים לא מקבלים את הבשר וממילא גם לא את העור). כל (י) קדשי הקדשים דומים לעולה לענין זה, שגם היא קדש קדשים, הכהנים זוכים בקדשי הקדשים[[2789]](#footnote-2789). בעולה אינם רשאים לאכול את הבשר כי יש להקטירו, ולכן צריך ללמד שהם זוכים בעור, בשאר קדשי הקדשים הם זוכים בכל. אבל בקדשים קלים לא, שהרי אפילו בבשר אינם זוכים.

כל שלא (ב) זכה המזבח בבשרה לא זכו כהנים בעורה שנאמר עולת איש (א) עולה שעלתה לאיש.[[2790]](#footnote-2790)

עורות קדשים קלים לבעלים עורות קדשי קדשים לכהנים (ט) קל וחומר ומה אם עולה שלא זכו בבשרה זכו בעורה קדשי קדשים שזכו בבשרה אינו דין שיזכו בעורה אין מזבח יוכיח שאין לו עור בכל מקום.

עולת איש פרט (ה) לעולת הקדש דברי ר' יהודה רבי יוסי בר' יהודה אומר (ד) פרט לעולת גרים.

העולה עולה ראשונה.... אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה פרט (ו) לעולה הבאה מן המותרות.

עולת איש אין לי אלא עולת איש עולת גרים נשים ועבדים מנין (ז) ת"ל עור העולה ריבה ואם כן מה תלמוד לומר עולת איש (א) עולה שעלתה לאיש פרט לשנשחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה שלא יהו הכהנים זכאין בעורה יכול שאני מרבה שנשחטה שלא לשמה הואיל ולא עלתה לבעלים לא יהו כהנים זכאין בעורה (ג) ת"ל עור העולה מ"מ עור העולה אין לי אלא עור העולה עורות קדשי קדשים מנין ת"ל עור העולה אשר הקריב יכול שאני מרבה אף קדשים קלים ת"ל עולה מה (י) עולה קדשי קדשים אף כל קדשי קדשים רבי ישמעאל אומר עור העולה אין לי אלא העולה עורות קדשי קדשים מנין (ט) ודין הוא ומה עולה שלא זכו בבשרה זכו בעורה קדשי קדשים שזכו בבשרן אינו דין שזכו בעורן מזבח יוכיח שזכה בבשר ולא זכה בעור מה למזבח שכן לא זכה במקצת תאמר בכהנים שזכו במקצת הואיל וזכו במקצת זכו בכוליה רבי אומר כל עצמו לא הוצרכנו אלא לעור העולה בלבד שבכל (ח) מקום העור מהלך אחר הבשר פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין הן ועורותיהן [נשרפין] עמהן חטאת ואשם וזבחי שלמי ציבור מתנה לכהן רצו מפשיטין אותן לא רצו אוכלין אותן ע"ג עורן קדשים קלים לבעלים רצו מפשיטין אותן רצו אוכלין אותן על גב עורן אבל עולה נאמר בה (יא) והפשיט את העולה ונתח אותה לנתחיה יכול לא יהו הכהנים זכאין בעורה ת"ל עור העולה אשר הקריב לו יהיה פרט לטבול יום (ומחוסר כיפורים) ואונן שיכול לא יזכו בבשר שהוא לאכילה יזכו בעור שאינו לאכילה ת"ל לו יהיה פרט למחוסר כיפורים וטבול יום ואונן.

זבחים קג. – ראה פסחים נח.:

וגם כאן נאמר פסוק דומה לפסוקים שדרשנו לעיל, "וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה", דוקא הכהן המקריב, לא כהן שאינו מקריב, וכמו לעיל כך גם כאן, דרשו חכמים שהכונה היא לכהן ראוי להקרבה.

זבחים קג: - ראה זבחים פה:פו.

### ויקרא ה יט, זבחים קג

מי שאינו יודע אם חטא אם לאו, מביא אשם תלוי:

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

כפי שבארנו בפסחים לא. אשם הוא חוב.רעט לכן את האשם יש להביא בערכך. האיש הזה משלם את חובו. האיש הזה אולי עבר על עברה שחיבים עליה חטאת, אבל הוא לא יודע זאת בודאות, לכן לא נותר לו אלא לשלם את חובו. אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’. הוא חב לה' ויתן את חובו. לכן הוא מביא אשם.

מכאן אפשר ללמוד גם למקרים אחרים של חטאת שאינה קרבה כחטאת. כמו שהאיש שהוזכר לעיל שספק חיב חטאת אך אינו יודע זאת בודאות – יודע לפחות שהוא חב חוב לה', כך גם מי שהפריש מעות לחטאת, אם אינן קרבות לחטאת – מתן לה' יש כאן. לכן יקרבו. וכיון שגם לאשם אינם יכולים להיות קרבים, יקרבו לעולה שגם היא מתן לה'. (ואמנם עור העולה לכהן ולא לה', אך כך הוא דין העולה. הכהן מקבל את העור מיד ה').

האיש אינו יודע אם יש חטא לכפר עליו. אבל חל עליו חוב לה'. אשם הוא חוב. אם יִוָּתֵר ממנו מותר, הוא תשלום חוב לה', לכן תלקח בו עולה. יהוידע כהן גדול אף דורש שהאשם נִתן אף לכהן, שהרי האשם המושב לה' לכהן. (וראה דברינו בערכין כח:) ועור העולה אף הוא לכהן. ונראה שהוא אסמכתא. וראה גם דברינו בשקלים יח.:, שם הבאנו מקור נוסף לדבר.

אשם הוא אשם אשם לה' כל שבא משום חטאת ומשום אשם ילקח בו עולות הבשר לשם עורה לכהנים.

### דברים יב כז, זבחים קד. פסחים עז:

#### זריקת דם ואכילת בשר

התורה מלמדת כיצד לאכול בשר בארץ. היא מלמדת שחולין אפשר לאכול בכל מקום, אבל קדשים אפשר לעשות רק במקום אשר יבחר ה':

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל.

נושא הפרשה הוא אכילת הבשר, ועל כך אומרת התורה: "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". נאמר כאן שבעולה יש לעשות את הבשר והדם על המזבח, ובזבח יש לשפוך את הדם על המזבח ולאכול את הבשר. גם בעולה וגם בזבח צִוְּתה התורה לעשות מעשה בדם ומעשה בבשר. ר' יהושע סובר שכיון שמטרת העשיה היא אכילת השלמים או הקטרת העולה, שני המעשים האמורים תלויים זה בזה. א"א לזרוק את הדם בלי הבשר כי גם בעולה וגם בזבח לִמדה התורה שמעשה הקרבן הוא גם בדם וגם בבשר. מעשה הקרבן כולל את הבשר והדם ואי אפשר לזה בלא זה. "וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל" הוא יחידה אחת, שאינה מתקימת אלא בשלמותה.

אבל ר' אליעזר סובר שהלשון האמורה בזבח, שבו התורה נִסחה את דבריה בשני משפטים שונים: "וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל", מלמדת שאלה שתי מצוות שונות, לזרוק את הדם ולאכול את הבשר. בעולה כללה אותם התורה בצווי אחד כי שניהם מקומם במזבח, אבל אלה שתי מצוות שונות. "וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ" הוא מצוה בפני עצמה ומטרה בפני עצמה, שיש לה ערך גם ללא הבשר. ומ"מ למדנו שבעולה צורת הקרבת הבשר היא כצורת הקרבת הדם. גם הבשר וגם הדם הם מתנה למזבח. (וראה לעיל עמ' תתרט, זבחים סב:).[[2791]](#footnote-2791)

גם ר' יהושע מודה שאם זרק את הדם גם ללא בשר, הקרבן עלה לו והתכפר.

עוד למדים מכאן שאין לאכול את הבשר לפני זריקת הדם, רק אחרי שדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ – וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל. גם לר"א שסובר שאלה שתי מצוות שונות, יש להן סדר.[[2792]](#footnote-2792)

(הירושלמי (פסחים ז ה) לומד זאת ממקום אחר: "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה' לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה' דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה' אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה' פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה'", בפרשיה זו מדובר על אדם שרוצה לאכול בשר, והתורה מצוה להקריבו לקרבן. שבו יזרק הדם ויוקטר החלב, ואז יֵאכל הבשר. משמע שאין מקריבים אלא כדי להקטיר או לאכול. כך עולה גם מהאמור בבכור: "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה': וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה". גם כאן הוזכרו זריקת דם, הקטרת חלב ואכילת בשר).

ועשית עולותיך הבשר והדם רבי יהושע אומר אם אין דם אין בשר אם אין בשר אין דם רבי אליעזר אומר דם אע"פ שאין בשר שנאמר ודם זבחיך ישפך א"כ מה ת"ל ועשית עולותיך הבשר והדם לומר לך מה דם בזריקה אף בשר בזריקה הא למדת שריוח יש בין כבש למזבח.

### ויקרא יא לז, זבחים קה. נדה נא.

נאמר על השרצים:

וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

זרע זרוע אשר יזרע אינו מקבל טומאה אא"כ נתנו עליו מים. ר' ישמעאל לומד מכאן שדוקא דבר כמו זרע זרוע אשר יזרע, שאין טומאתו מעצמו, אינו נטמא מהשרץ אא"כ באו עליו מים. אבל דבר שטומאתו מעצמו ואינו צריך שרץ, גם אינו צריך ביאת מים. למסקנה מבארת הגמ' שהיינו שדבר שיכול להטמא מעצמו, נטמא משרץ גם ללא מים, אם כי ביאור הדבר שנוי במחלוקת.[[2793]](#footnote-2793)

תנא דבי רבי ישמעאל על כל זרע זרוע מה זרעים שאין סופן ליטמא טומאה חמורה וצריכין הכשר אף כל שאין סופן ליטמא טומאה חמורה צריכין הכשר יצתה נבלת עוף טהור שסופה ליטמא טומאה חמורה ואין צריכה הכשר.

זבחים קה. – ראה פסחים ויומא סח

זבחים קו. - ראה ע"ז נא.

### ויקרא יז א-ט, זבחים קו קז קח קטו

#### שחיטה והקרבה בחוץ

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו.

למדנו כאן שהשוחט צריך לשחוט דוקא באהל מועד. אם לא יביאנו לאהל מועד יִכָּרת מעמיו. טעם האִסור הוא כדי שלא יזבחו ישראל את זבחיהם לשעירים. וכן למדנו שהמעלה עולה או זבח אם לא יביאנו לאהל מועד יִכָּרת מעמיו.

פשוטו של הצווי הראשון, וכך מפרש ר' ישמעאל, הוא שבמדבר נאסרה שחיטת חולין. כל השוחט בהמה ולא הביאה לאהל מועד לעשותה לה' – יכרת. ר"ע דורש אחרת, שדוקא בהמה, אם שחטה בחוץ חיב. מ"מ גם לפי ר' ישמעאל אפשר ללמוד מכאן שקרבן חיב להקרב דוקא בפנים. התורה מלמדת כאן שבמדבר כל בהמה היא קרבן, ואסור לשחטה בחוץ. ממילא למדנו שכל קרבן לא ישחט בחוץ. ועין בדברינו בחולין טז:יז.

הפרשיה אוסרת להקריב או לשחוט קרבן מחוץ למקדש. אפשר ללמוד זאת גם מהפרשה המקבילה. בפרשת ראה אנו קוראים:

וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’: וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת הַלֵּוִי כָּל יָמֶיךָ עַל אַדְמָתֶךָ: ס כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: שְׁמֹר וְשָׁמַעְתָּ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ עַד עוֹלָם כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

כאן מתוארת שמירת המצוה הזאת בארץ ישראל. גם כאן נאמר שאת הקרבנות יש להקריב רק במקום אשר יבחר ה' ולא מחוצה לו. גם כאן נאמר שהדם הוא הנפש ואין לאכלו אלא יש לשפכו. כאן מפורש שהאִסור הוא שחיטת קדשים בחוץ. התורה מלמדת כאן שאת כל מעשי הקרבנות יש לעשות רק במקום אשר יבחר ה'. (וראה דברינו בחולין טז:יז.). כיון שהפרשיה הזאת דומה לפרשיה בספר ויקרא, אפשר ללמוד מכאן שגם בפרשיה שבספר ויקרא זהו הנושא.

נשוב לפרשיה שפתחנו בה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו.

בראשית הפרשה נאמרה כרת לשוחט בחוץ, הטעם הוא "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם". מכאן מתברר שתחִלה היו ישראל זובחים גם שלא במשכן, אלא שרבים מהם זבחו לשעירים, ולכן צִוה ה' לזבוח רק במשכן. לפי דרכנו למדנו (א) שאסור לזבוח לע"ז, אע"פ שאין דרכה של אותה ע"ז בזביחה[[2794]](#footnote-2794). כדי למנוע את אותה עבודה זרה, לִמדה התורה שמהיום והלאה יש להביא את כל הקרבנות דוקא אל המשכן ולא לשחטם מחוצה לו. אפשר ללמוד מכאן שאפילו קרבנות שהוקרבו כבר, מעתה (ג) יש להביאם ולהקטירם בקֹדש. ואולם, לא על זה נאמר חיוב הכרת.[[2795]](#footnote-2795) חיוב הכרת הוא על המקדיש ומקריב בשעת האִסור, (ד) על זה נאמר שמעתה – חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם. המטרה היא שיביאו בני ישראל את כל זבחיהם אל הקֹדש. ממילא (ה) למדנו שמצוה להביא את כל הקרבנות אל המשכן.

למדנו אפוא שאסור לזבוח מחוץ למשכן, למדנו שעד אותו היום זבחו ישראל מחוץ למשכן ומאותו היום והלאה עליהם להביא את קרבנותיהם למשכן, ולפי דרכנו למדנו (ב) גם שאסור לזבוח לע"ז. וראה דברינו בע"ז נא:

פרשתנו מחיבת כרת את השוחט מחוץ למשכן ואת המעלה מחוץ למשכן. שניהם אמורים יחד בלשון כמעט זהה: "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’", "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’". בפרשת ראה שצטטנו לעיל נאסרה העלאה בחוץ. מכאן אנו למדים שכמו שהעלאה נאסרה, גם שחיטה נאסרה, שהרי העובר על שניהם ענוש כרת, ושניהם נאמרו בלשון כמעט זהה, יחד.[[2796]](#footnote-2796)

נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ", מכאן למד ר' ישמעאל (ח) שהנושא העִקרי האמור כאן הוא לאו דוקא השחיטה אלא הדם. מעשה הדם הוא שנאסר לעשותו בחוץ. ר' ישמעאל סובר שהצווי האמור כאן הוא לא להביא דם קרבן בחוץ, השחיטה אינה אלא הכנה לזריקה. מכאן שגם זריקת הדם בחוץ נאסרה. ר"ע מודה לו להלכה, אך למד זאת ממקום אחר: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו. מעשי המזבח נאסרו לעשותם בחוץ. ולענין זה אין הבדל בין בשר לדם. גם זבח, שבשרו אינו עולה מלבד אמוריו, ועִקר העלאתו היא זריקת הדם, אסור להעלות בחוץ. נאמר (ט) כאן "אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח", החיוב הוא על כל סוג של העלאה על המזבח, וגם זריקת דם היא העלאה על מזבח. בפרשת ראה נאמר "כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ". מכאן למד אביי שהכל מודים (י) שכל העשיות ענין לעצמו וכל ההעלאות ענין לעצמו. אבל ר' אבהו סובר שהדבר שנוי במחלוקת: לפי ר"ע הזריקה וההעלאה אחת היא, מעשה המזבח. ולפי ר' ישמעאל השחיטה והזריקה אחת היא, מעשה הדם. ושתיהן נלמדות מהמחצית הראשונה של הפרשיה.

נאמר כאן "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’", מכאן שהעובר מתחיב כרת לא רק על עולה וזבח יחד, אלא גם על (יא) אחד מהם, אבל אותו אחד (יב) דוקא אם הוא שלם[[2797]](#footnote-2797).

#### היכן יש להקריב

היכן בדיוק יש להקריב את הקרבנות? נאמר כאן: "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ". כלומר: (טז) בפתח אהל מועד הדבר תלוי. אפשר ללמוד מכאן שכל מה שמבפנים לפתח אהל מועד אינו בכלל החיוב[[2798]](#footnote-2798), גם אם הוא לא המקום שבו יש לכתחילה לשחוט את הקרבן. וכן מסתבר, שהרי החיוב הוא לא על השוחט שלא במקומו, אלא על השוחט מחוץ למקום השכינה, שהוא דומה לזובח לשעירים. לכן קדשים ששחטן על גגו של היכל וקדשי קדשים ששחטן בדרום לא חיב עליהם כרת. כן דעת רבא. עולא חולק לגבי גגו של היכל וסובר שחיב עליו. הוא סובר שכל (יז) שמחוץ למחנה השכינה – החיוב חל עליו.[[2799]](#footnote-2799) הדרום הוא חלק ממחנה השכינה שהרי יש קדשים שנשחטים בו. אם שחט בו קדשי קדשים – אמנם לא שחטם כמצותם ולכן הם פסולים, אבל אי אפשר לומר עליו שהוא שוחט מחוץ למחנה ודומה לזובח לשעירים. אבל הגג אינו מחנה שהרי אין קדשים שנשחטים בו. ואולם רבא ישיב שהגג נמצא בתוך חומות העזרה, ולכן הוא בתוך המחנה.

רבא לומד מהמלים "מחוץ למחנה" כפשוטו, שצריך (יח) שגם השחיטה וגם הבהמה יהיו במחנה, ואם אחד מהם בחוץ, כגון שרוב הבהמה או צוארה בחוץ, חיב. והסברה נותנת כן. אין לשחוט בהמה אם שחיטתה תפסול אותה מדין חוץ. וכבר בארנו הלכות אלה לעיל זבחים כו. עיי"ש.

#### דין עופות

נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה". בפשטות, לא נאסרו כאן אלא בהמות. חיה ועוף הוזכרו בהמשך הפרשה לגבי כִסוי הדם. משמע שאין בהם קדושה ולא נאסר בהם אלא לאכול את הדם. הפרשה מבחינה אפוא בין בהמה, שהיא מיועדת להקרבה, לבין חיה ועוף, שאי אפשר להעלותם לקרבן ולכן מותר לשחטם מחוץ למקדש, והתורה אינה מזהירה אלא לכסות את דמם.

לפי זה עלינו לשאול מה יהיה דינם של תורים ובני יונה? הם אמנם עופות, אך הם עופות שאפשר להקדיש ולהקריב. לכן מסתבר שדינם יהיה כדין שור או כשב או עז.

ואולם, עופות גם כמצותם אינם נשחטים. הם נמלקים. מה יהיה דינם מחוץ למחנה? האם השוחטם מחוץ למחנה חיב, או דוקא המולקם, שעשה בחוץ מה שהיה צריך לעשות בפנים?

על כך משיבים חכמים ע"פ לשון הפרשיה. הכותרת לפרשיה היא "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר", מכאן שיש כאן כלל שלם: אסור (טו) לשחוט קֹדש מחוץ למחנה, זוהי שפיכת דם. התורה אסרה שחיטת קדש בחוץ, וגם העופות בכלל הזה.

כך משמע גם מהנִמוק שבו מנמקת זאת התורה: "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ". בנִגוד להקרבה בחוץ, שבה עוסקת הפרשה בהמשך והיא נאסרה בגלל שהיא עבודה ועבודה צריכה להיות בפנים, שחיטה אינה עבודה אלא שפיכת דם. "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ". אסור לשפוך את דם הקדשים בחוץ. לכן, הצווי (יד) הזה חל על כל הקדשים, גם עופות. ולכן השוחט (יד) עוף מוקדש בחוץ חיב, ולא המולק. (אמנם, אפשר לפרש גם ש"מחוץ למחנה" מתיחס לכל הפסוק. וכאילו נאמר "או אשר ישחט" עוד שחיטה, וכל זה – מחוץ למחנה. ומכאן שחיב (יג) לא רק על שור או כשב או עז).

התנאים סמכו את הסברה הזאת על הפסוק "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה". לכאורה, ההבדל בין תחִלת הפסוק לבין סופו הוא שראשו עוסק בשחיטה במחנה וסופו עוסק בשחיטה מחוץ למחנה, אבל שניהם עוסקים בשור או כשב או עז. אלא שא"א לפרש כך שהרי ההמשך הוא "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’", משמע שלא המחנה הוא הגורם, בשני חלקי הפסוק מדובר על שוחט מחוץ למחנה, ועל שני חלקי הפסוק מצוה התורה שלא יעשה כן, אלא יש להביאו אל המשכן. לכן פרשו חכמים שמהסיפא של הפסוק, "אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה", (יג) אפשר ללמוד שהוא עוסק אפילו בשחיטת עוף, שדרכו להמלק בפנים ולהשחט בחוץ. גם השוחט עוף ולא הביאו אל פתח אהל מועד – חיב. ומכאן אפשר ללמוד גם שאע"פ שדרך הקרבתם במליקה, מה שנאסר לעשות בהם מחוץ למחנה הוא שחיטה. הלא התורה אוסרת את שחיטתם.

#### החיוב בשחיטה והחיוב בהעלאה

נאמרו כאן שני צוויים שונים, שנאמרו בלשון דומה מאד:

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ:...

אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו.

הדמיון בין שני הצוויים בולט לעין: "איש איש מבית ישראל... אשר... ואל פתח אהל מעוד לא הביאו/יביאנו. להקריב קרבן/לעשות אותו. לה'. ונכרת האיש ההוא...".

לכן היה נראה לפרש שבשני הצוויים מדובר על מי שעושה בחוץ עבודת פנים לשם ה'. (שנאמר לה'). התורה קבעה שכל עבודות הקרבן לא תיעשינה אלא בפנים.[[2800]](#footnote-2800)

ואולם, בכל זאת יש הבדל בין שני הצוויים. כבר עמדנו לעיל על כך שהנִמוק שבו מנמקת התורה את האִסור לשחוט בחוץ: "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ", מלמד שהאִסור הוא בשפיכת דם. בנִגוד להקרבה בחוץ, שבה עוסקת הפרשה בהמשך והיא נאסרה בגלל שהיא עבודה, שחיטה (יט) נאסרה לא משום שהיא עבודה בחוץ אלא משום שהיא שפיכת דם. "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ". אסור לשפוך את דם הקדשים בחוץ. לכן, הצווי (יד) הזה חל על כל הקדשים. והוא אוסר לשחטם בחוץ. כלומר לשפוך את דמם. השוחט בחוץ בהמה שהוקדשה לקרבן, גם אם שחט שלא לשם קרבן אלא כדי לאכול ממנה בעצמו, הרי שחט קרבן בחוץ. לעֻמת זאת המעלה על גבי מזבח כדי לאכול, אין בו שום משמעות להעלאה. מזבח אינו שייך אלא בעבודת ה'.

בראש הפרשה נאסר לשחוט בחוץ בהמה שלא הובאה "לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’". מדובר אפוא על בהמה העומדת להקרבה על המזבח, (שהרי בשעה שהיו ישראל במדבר – כל בהמה מיועדת להקרבה ע"ז המזבח), ואותה אסור לשחוט בחוץ. ממילא למדנו שמדובר דוקא על שור או כשב או עז המיועדים להקריב קרבן לה' לפני משכן ה'. ולא על בהמות שאינן מיועדות לקרבן כגון (כב) שעיר המשתלח או חולין גמורים. (ולהלן במשנה (כח) נלמד דין זה מכך שמדובר כאן דוקא על קרבנות שצריכים להעשות בתוך פתח אהל מועד, לא על שעיר המשתלח שממילא אין דינו להֵעשות באהל מועד. מטעם זה פטור אם שחט בחוץ קרבנות פסולים מעִקרם, שממילא אין דינם לבא לפני משכן ה'. להלן קיג: דורשת הגמ' שמדובר כאן על הקרבת קרבן לה', ולא על קדשי בדק הבית). האִסור האמור כאן הוא לשחוט קרבן בחוץ. אותו אסור לשחוט בחוץ גם שלא לשם קרבן. (וראה להלן שדורשים זאת גם מכך שנאסר דוקא "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’", כלומר: גם לגבי האִסור לשחוט בחוץ, נאסר דוקא איש ששחט בחוץ דבר שאמור להיות (ל) קרבן לה'. מכאן שהשוחט שעיר המשתלח פטור, הוא אינו מיועד להיות קרבן לה').

לא כן העלאה, שם יש לפרש (כ) כפשוטו את הפסוק "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו". דוקא מי שעושה זאת כדי לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ – וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו. לגבי העלאה פשוט שהמלים "לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’" משמעותן שחיב על העלאה בחוץ (כ) דוקא אם עשה אותו לשם ה'. שלא כמו בשוחט. בשוחט נאמר מה שלא נאמר במעלה: "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ", מכאן שהוא חיב (יט) על עצם שפיכת הדם. הוא שפך דם קרבן בחוץ וחיב, אפילו אם עשה כן כדי לאכול בעצמו. אבל כל שיש לעשות אותו לה,' וכל שדרכו לבא את אהל מועד לעלות לה', חיב אם עושהו בחוץ. כל דבר שצריך (כד) להביא אל פתח אהל מועד, אין לעשות בחוץ. "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו". וכן נותנת הסברה, שהרי הצִווי כאן הוא שלא יעשה בחוץ את מה שצריך לעשות בפנים. נאמר כאן עולה או זבח. כלומר: לא רק עולה נאסרה בחוץ, אלא גם זבח (כה) שרק אמוריו נִתנים על המזבח. ומכאן מסתבר שכל מה שנִתן על המזבח בכלל הזה. (אמנם, כיון שנאמר "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’", דרשו חכמים שמדובר דוקא על הבאת דבר שלם. (כו) "יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ", ולא כל העושה בחוץ כזית יהיה חיב. אמנם, בהקטרה חיב גם על כזית, שהרי (כז) המקטיר כזית בפנים קים את מצותו, נמצא שהקטרת כזית היא דבר שלם).

המעלה בחוץ חיב משום שהוא עובד את ה' בחוץ בדרך שיש לעשות דוקא בפנים. משום כך פשוט שדוקא (כא) האיש ההוא, שעשה זאת בכונה לשם ה', יכרת מעמיו. מי שטעה ולא הבין שהוא מעלה עולה או זבח, עליו לא נאמר דין זה. כמו כן, הצווי הזה (כט) לא נאמר על מי שהקריב דבר שאין מביאים אותו אל אהל מועד. נאסר "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז", כלומר: קרבן (לא) שראוי להקרב. החיוב הוא על מי שמעלה בחוץ (לב) דבר שיש להעלותו בפנים. החיוב הוא על "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח", כלומר: חיב על ההקטרה. לא (לג) על עבודות שהן הכנה להקטרה.

לגבי שחיטה בחוץ נאסר דוקא "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’", כלומר: גם לגבי האִסור לשחוט בחוץ, נאסר דוקא איש ששחט בחוץ דבר שאמור להיות (ל) קרבן לה'. מכאן שהשוחט שעיר המשתלח פטור, הוא אינו מיועד להיות קרבן לה'.

בשחיטה נאמר פעמַים "האיש ההוא", (כג) מכאן דרש ר"ש שדוקא איש אחד ששחט בחוץ חיב. לא שנים ששחטו יחד. אבל במעלה, גם שנים שהעלו חיבים. שהרי בשני המקרים נאמר "איש איש". וגם הסברה נותנת כך. שהרי אין דרך המלך לשחוט בשנים, אבל העלאה בשנים ואפילו בשלשה היא דרך ההעלאה בפר. אבל ר' יוסי חולק ואינו לומד מ"איש איש", לכן הוא משוה את שני המקרים זה לזה.

ואולם, רק מה שנִתן על המזבח בכלל הזה. לא דבר שאין דרכו להקרב אלא להאכל, ולא עבודות כמו נרות ולחם הפנים. גם לא עבודות שאינן גמר עבודה כהעלאה. האִסור הוא להעלות ע"ג מזבח בחוץ. כמו כן יש אִסור לשחוט שור או כשב או עז. יש אִסור בשחיטה ואסור בעליה. האִסור בעליה הוא כל שדרכו להעלות ע"ג מזבח. האִסור בשחיטה הוא כל קדש שדרכו להשחט בפנים. לא דבר הפסול מעִקרו שאין ראוי לבא אל אהל מועד. אבל דבר שמצד עצמו הוא ראוי אלא שהוא מחוסר זמן, חיב עליו.

עד כאן הוא מדבר בקדשים שהקדישן בשעת איסור הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות שהרי עונשן אמור ואל פתח אהל מועד אזהרה דכתיב השמר לך פן תעלה עולותיך מכאן ואילך בזבחים שהקדישן בשעת היתר הבמות והקריבן בשעת איסור הבמות שנא' למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם (ג) אשר הם זובחים זבחים שהתרתי לך כבר על פני השדה לומר לך הזובח בשעת איסור הבמות מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב על פני השדה והביאום לה' (ה) זו מצות עשה לא תעשה מניין ת"ל ולא יזבחו עוד יכול יהא ענוש כרת (ד) ת"ל חוקת עולם תהיה זאת להם לדורותם זאת להם ולא אחרת להם.

עד כאן הוא מדבר בקדשים שהקדישם בשעת איסור הבמות והקריבם בשעת איסור הבמות מבחוץ שהרי עונשם אמור, אזהרתם מנין תלמוד לומר השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, כי אם במקום. מיכן ואילך הוא מדבר בקדשים שהקדישם בשעת היתר הבמות והקריבם בשעת איסור הבמות שנאמר למען יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים, זבחים (ג) המותרים להם כבר, על פני השדה, מלמד שכל הזובח בבמה כזובח בשדה. והביאום לה' מצות עשה ומצות לא תעשה מנין תלמוד לומר ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם.  (תו"כ).

האי מיבעי ליה לכדר"א דאמר מנין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב דכתיב (א) ולא יזבחו עוד את זבחיהם אם אינו ענין לכדרכה דכתיב איכה יעבדו תנהו ענין לשלא כדרכה אמר רבה קרי ביה ולא יזבחו (ב) וקרי ביה ולא עוד.

דם יחשב (ח) לרבות הזורק דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר (ט) או זבח לרבות את הזורק.

אמר ר' אבהו שחט וזרק לדברי ר' ישמעאל חייב אחת לדברי ר"ע חייב שתים אביי אמר אפי' [לדברי] ר"ע אינו חייב אלא אחת (י) דאמר קרא שם תעשה הכתוב עשאן לכולן עבודה אחת זרק והעלה לדברי ר' ישמעאל חייב שתים לדברי ר"ע אינו חייב אלא אחת אביי אמר אפי' [לדברי] ר"ע חייב שתים להכי פלגינהו קרא שם תעלה ושם תעשה.

ורבי ישמעאל האי או זבח מאי עביד ליה (יא) לחלק ור' עקיבא לחלק מנא ליה נפקא ליה מלא יביאנו ורבי ישמעאל ההוא מיבעי ליה (יב) על השלם הוא חייב ואינו חייב על החסר ורבי עקיבא נפקא ליה מלעשות אותו.

אשר ישחט אין לי אלא שוחט בהמה שחט עוף מנ"ל ת"ל (יג) או אשר ישחט יכול אף המולק ודין הוא מה שחיטה דאין דרך הכשירה בפנים חייב מליקה שדרך הכשירה בפנים אינו דין שהוא חייב (טו) ת"ל זה הדבר.

ורבי עקיבא האי (יד) דם יחשב מאי עביד ליה לרבות שחיטת העוף ורבי ישמעאל נפקא ליה (יג) מאו אשר ישחט ורבי עקיבא אמר לך ההוא מיבעי ליה על השוחט הוא חייב ולא על המולק ור' ישמעאל נפקא ליה מזה הדבר.

(במחנה יכול השוחט עולה בדרום יהא חייב ת"ל אל) [או אשר ישחט מחוץ למחנה יכול חוץ כו' מחוץ למחנה] יכול חוץ לשלש מחנות [ת"ל או עז במחנה] (מנין אף במחנה לוייה ת"ל במחנה) אי (יז) במחנה יכול השוחט עולה בדרום יהא חייב ת"ל או אל מחוץ למחנה מה חוץ למחנה מיוחד שאין ראוי לשחיטת קדשים ולשחיטת כל זבח יצא דרום שאע"פ שאין ראוי לשחיטת קדשי קדשים ראוי לשחיטת קדשים קלים.

אמר עולא (יז) השוחט על גגו של היכל חייב הואיל ואין ראוי לשחיטת כל זבח מתקיף לה רבא א"כ ניכתוב קרא (אל) מחוץ למחנה ולא בעי אל פתח אהל מועד אל פתח אהל מועד ל"ל (טז) לאו למעוטי גגו.

ולרבא א"כ נכתוב אל פתח אהל מועד במחנה (ואל) מחוץ למחנה ל"ל ... אלא (יח) לאיתויי כולה בחוץ וצוארה בפנים.

רבי ישמעאל אומר יכול מוקטרי פנים שחסרו והעלו בחוץ חייב ת"ל לעשות אותו על השלם חייב (יב) ואינו חייב על החסר.

תנא דבי ר' ישמעאל (ז) ואליהם תאמר לערב פרשיות.

ר' יוחנן אמר אתיא (ו) הבאה הבאה מה להלן מוקטרי חוץ אף כאן מוקטרי חוץ.

השוחט להדיוט מנא ליה דחייב נפקא ליה (יט) מדם יחשב לאיש ההוא דם שפך ואפילו השוחט לאיש.

ואלא לה' למה לי (כב) להוציא שעיר המשתלח.

מאי שנא המעלה להדיוט דפטור דכתיב (כ) לה'.

גבי העלאה נמי הא כתיב (כא) ההוא מיבעי ליה למעוטי שוגג אנוס ומוטעה.

 (כג) איש איש מה ת"ל לרבות שנים שאחזו באבר והעלו שחייבין שיכול והלא דין הוא ומה השוחט להדיוט שחייב שנים שאחזו בסכין ושחטו פטורין המעלה להדיוט שפטור אינו דין ששנים שאחזו פטורין ת"ל איש איש דברי ר"ש רבי יוסי אומר ההוא אחד ולא שנים א"כ מה ת"ל איש איש דברה תורה כלשון בני אדם.

אשר יעלה עולה או זבח אין לי אלא עולה מנין לרבות אימורי אשם ואימורי חטאת ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים (כה) ת"ל זבח מנין לרבות הקומץ והלבונה והקטורת ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח והמנסך שלשת לוגין יין ושלשת לוגין מים ת"ל (כד) ואל פתח אהל מועד לא יביאנו כל הבא לפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ ואין לי אלא קדשים כשרים מנין לרבות פסולין כגון הלן והיוצא והטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקבלו פסולין וזרקו את דמו והניתנין למטה שנתנן למעלה והניתנין למעלה שנתנן למטה והניתנין בחוץ שנתנן בפנים והניתנין בפנים שנתנן בחוץ ופסח וחטאת שנתנן שלא לשמן מנין ת"ל לא יביאנו לעשות כל המתקבל בפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ.

פרת חטאת ששרפה חוץ מגתה וכן שעיר המשתלח שהקריב בחוץ פטור שנאמר (כח) ואל פתח אהל מועד לא הביאו כל שאין ראוי לבא אל פתח אהל מועד אין חייבין עליו.

הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והמחיר [והאתנן] והכלאים והטריפה ויוצא דופן שהקריבן בחוץ פטור שנאמר (כט) לפני משכן ה' כל שאין ראוי לבא לפני משכן ה' אין חייבין עליו.

או קרבן שומע אני אפילו קדשי בדק הבית שנקראו קרבן שנאמר ונקרב את קרבן ה' ת"ל ואל פתח אהל מועד לא הביאו מי שראוי לבא באהל מועד יצאו קדשי בדק הבית שאינן ראוין אוציא את אלו שאינן ראוין ולא אוציא את שעיר המשתלח שהוא ראוי לבא אל פתח אהל מועד ת"ל (ל) לה' להוציא שעיר המשתלח שאינו מיוחד לה'.

או אוציא את אילו שאינן מיוחדים לשם ולא אוציא עולה ומחוסר זמן בגופה וחטאת בין בגופה בין בבעלים, ותורים שלא הגיע זמנם ובעלי מומים עוברים תלמוד לומר (כט) לפני משכן ה' הכשירים ליקרב עכשיו, יצאו אילו שאין כשירים אלא לאחר זמן, ר' שמעון אומר הואיל והם כשירים לאחר זמן, יהיו חייבים עליהם בלא תעשה. או יכול שאני מוציא עולה מחוסר זמן בבעלים, ואשם נזיר, ואשם מצורע ששחטן שלא לשמן, תלמוד לומר (לא) שור מכל מקום כשב מכל מקום, עז מכל מקום. (תו"כ).

מנין למעלה מבשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדשי קדשים ומבשר קדשים קלים וממותר העומר ושתי הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות שפטור ת"ל עולה מה עולה שהיא ראויה להעלאה (לב) אף כל שראויה להעלאה מנין שאף היוצק והבולל והפותת והמולח והמניף והמגיש והמסדר השלחן והמטיב את הנרות והקומץ והמקבל בחוץ שפטור ת"ל (לג) אשר יעלה עולה או זבח מה העלאה שהיא גמר עבודה אף כל שהוא גמר עבודה.

יכול המעלה פחות מכזית קומץ ופחות מכזית אימורין והמנסך פחות משלשת לוגין יין [פחות] מג' לוגין מים יהא חייב תלמוד לומר לעשות (כו) על השלם חייב ואינו חייב על החסר.

ניסוך מהקטרה לא ילפי רבנן אף על גב דחוץ מחוץ לא ילפי (כז) הקטרה מהקטרה ילפי אף על גב דחוץ מפנים.

#### מהי העלאה

נאמר כאן "וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". כלומר: התורה צִוְּתה להקריב על המזבח לפני משכן ה' ולא בחוץ. מכאן דייק ר"ש שמזבח ה' הוא דוקא באהל מועד. ובזמן שמותר להקריב בחוץ, יעשה זאת גם ללא מזבח. לפי זה – המעלה בחוץ בשעה שאסור להעלות בחוץ – חיב גם אם עושה זאת ללא מזבח. עם זאת, החיוב על מעלה בחוץ הוא דוקא אם העלה כדרך שרגילים היו להעלות לפני שנאסרה ההעלאה בחוץ. דהיינו על מזבח או לפחות על סלע. (ונחלקו הדעות האם על סלע חיב כרת, כיון שלא מצאנו שהקריבו על סלע אלא במקום אחד, לעֻמת זאת מזבחות מצאנו רבים.[[2801]](#footnote-2801) לכן אומר ר' יוסי שהסלע אינו דרך העלאה, ואין ללמוד מדבר שלא היה אלא בהוראת שעה אחת. אבל ר"ש לומד משם שגם העלאה על סלע העלאה היא, וכאמור לעיל, לדעת ר"ש העלאה בחוץ אינה דוקא ע"ג מזבח. מזבח הוא דבר מיוחד לעבודת פנים).

ר"ש אומר מזבח פתח אהל מועד ואין מזבח בבמה לפיכך העלה על הסלע או על האבן חייב.

אמר רב הונא מאי טעמא דרבי יוסי דכתיב ויבן נח מזבח לה' א"ר יוחנן מ"ט דר"ש דכתיב ויקח מנוח את גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור לה' ואידך נמי והכתיב ויבן מזבח לה' ההוא גובהה בעלמא ואידך נמי הא כתיב ויקח מנוח הוראת שעה היתה.

### ויקרא כז יב לד, זבחים קט:

#### איזו הקטרה מעכבת

כבר בארנו ביומא ס.:, עין שם, שבסוף סדר הכפרה של הכהן הגדול בקדש הקדשים נאמר: "וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה".

לכל אֹרך הפרשה לא נאמר כלל שהסדר הזה נעשה ביום הכפורים. רק כאן, בסוף הפרשיה, נאמר שחֻקת עולם לעשות את הסדר הזה ביוה"כ.

מכך שנאמר חֻקת עולם, דורשים חז"ל שחֻקת עולם לעשות את המעשים האלה דוקא כסדרם ודוקא כפי שהם כתובים. מכאן שגם מה שנאמר בפרשה "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת", אינו יוצא ידי חובה אם לא יביא מלא חפניו.

נחלקו האמוראים האם אפשר ללמוד מהקט‎ֹרת של יום הכפורים, שגם הקט‎ֹרת של כל יום צריכה שִעור.

א"ל אביי והא כי קא כתיבא חוקה בהקטרה דפנים הוא דכתיב אלא אמר אביי בהקטרה בפנים כ"ע לא פליגי כי פליגי בהקטרה דחוץ מ"ס ילפינן פנים מחוץ ומ"ס לא ילפינן אמר רבא השתא חוץ מחוץ לא ילפי רבנן פנים מחוץ מיבעי ... רב אשי אמר ניסוך מהקטרה לא ילפי רבנן אף על גב דחוץ מחוץ לא ילפי הקטרה מהקטרה ילפי אף על גב דחוץ מפנים.

זבחים קי. – ראה זבחים עו:עז.

זבחים קי: - ראה תענית ב:ג.

### במדבר טו ב, זבחים קיא.

פרשית הנסכים פותחת בפסוקים "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן". וההמשך: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה".

הפתיחה פונה אל ישראל בלשון רבים, ואומרת "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם". ההמשך מדבר אל כל יחיד. הדִבור הוא עדין אל בני ישראל, אבל משה מצֻוֶּה לומר לבני ישראל שהיחיד המקריב קרבנו יקריב עמו מנחה.

מכאן למד ר' ישמעאל שהפרשיה, כמו הכותרת שלה, עוסקת בכל ישראל. כאשר יבאו ישראל אל ארצם, שם ינהג דין זה במזבח של כל ישראל. שהרי הכותרת עוסקת בכל ישראל, שיבאו אל ארצם, ורק אח"כ מתחילה התורה לדבר אל כל אחד מהם, המקריב קרבנו.

אבל ר"ע דורש שיש כאן מצוה על כל יחיד. לכן הוא דורש ואומר שגם הכותרת עוסקת בכל יחיד ויחיד שיבא אל מושבותיו. לכן הוא סובר שגם בבמה מביאים נסכים.

לפי ר' ישמעאל הכותרת היא פניה לעם ישראל, כאשר תבאו אל הארץ יצטרך כל מקריב להביא נסכים. מכאן משמע שבמדבר לא נוהגת מצוה זו. אבל ר"ע שסובר שהכותרת אמורה בלשון רבים ומדברת אל כל יחיד ויחיד, סובר שנסכים כבר קרבים במדבר, והחִדוש של הפרשה הוא שגם כאשר יותרו הבמות בא"י, יקרבו הנסכים.

כי תבאו להטעינה נסכים בבמה גדולה הכתוב מדבר אתה אומר בבמה גדולה או אינו אפי' בבמה קטנה כשהוא אומר אל ארץ מושבותיכם וגו' אשר אני נותן לכם הרי בבמה הנוהגת לכולכם הכתוב מדבר דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר כי תבאו להטעינה נסכים בבמה קטנה הכתוב מדבר אתה אומר לבמה קטנה או אינו אלא לבמה גדולה כשהוא אומר אל ארץ מושבותיכם הרי בבמה הנוהגת בכל מושבות הכתוב מדבר.

### במדבר יט ג-ד, זבחים קיג.

#### מקום מעשי הפרה האדֻמה

על הפרה האדֻמה נאמר:

וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו: וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף.

הכהן מוציא את הפרה אל מחוץ למחנה, ומזה אל נ‎ֹכח פני אהל מועד. מכאן שהוא צריך לעמוד נֹכח פני אהל מועד. במזרח, מול הפתח. לשם הוא מוציא את הפרה ושם הוא שוחט אותה ועושה בה את המעשים האמורים כאן, שוחט, מזה ושורף. כל המעשים האלה נעשים מחוץ למחנה, נֹכח פני אהל מועד.

ההזאה צריכה להיות נכח פני אהל מועד. נחלקו האמוראים האם די בכך שההזאה היא נכח פני אהל מועד, או שכל מעשי הפרה – חד הם. וכֻלם נעשים יחד נכח פני אהל מועד.

ר"ל אומר שדי בכך שההזאה תהיה נכח פני אהל מועד. השחיטה והשרפה יכולות להיות גם במקום אחר. ובלבד שהשחיטה תהיה מחוץ למחנה. אם המקום לא מכֻוָּן בדיוק נגד הפתח, הפרה כשרה, די בכך שאת ההזאה יעשה מול הפתח. אבל ר"י וראב"א מפרש שכל הפעולות נעשות יחד. ממילא צריכה גם השחיטה להֵעשות נֹכח פני אהל מועד. וכן השרפה[[2802]](#footnote-2802).

ר' אושעיא חולק על השרפה. הוא סומך את דבריו על סמך דרך אחרת לפרש את המלה "פרשה", ונראה בודאות שזו אסמכתא.

אמר רב אדא בר אהבה שחטה שלא כנגד הפתח פסולה שנאמר ושחט והזה מה הזאתה כנגד הפתח אף שחיטתה כנגד הפתח ... (שחטה שלא כנגד הפתח רבי יוחנן אומר פסולה ושחט והזה ר"ל אמר כשרה אל מחוץ למחנה ושחט ואיתמר נמי) שרפה שלא כנגד הפתח רבי יוחנן אמר פסולה ור' אושעיא אמר כשרה ר' יוחנן אמר פסולה ושרף והזה ורבי אושעיא אמר כשרה על פרשה ישרף מקום שפורשת למיתה שם תהא שריפתה.

זבחים קטז: - ראה דברינו לעיל זבחים סא: (לעיל עמ' תתרו).

### דברים יב ח, זבחים קיד. קיז קיח קיט

#### שעת התר במות ושעת אִסור במות

התורה מצוה שכשנעבור את הירדן ונהיה בארץ ישראל לא נקריב בכל מקום, אלא רק במקום אחד:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’.

כשתבאו אל הארץ לא תעשון איש כל הישר בעיניו. אלא תקריבו רק במקום אשר יבחר ה'.

בפשט הפסוקים, כונת התורה שבזמן שיהיו ישראל בארץ, יוכלו להקריב רק במקום אחד. כל עוד לא הגענו אל המנוחה ואל הנחלה ולא הניח לנו ה' מכל אויבינו – אנו עושים איש כל הישר בעיניו. כאשר נשב בארץ במנוחה והנחלה – נוכל להקריב רק במקום אחד. עִקר הצווי האמור כאן הוא שכאשר ישכנו ישראל בארצם יקריבו רק במקום אשר יבחר ה' ולא בכל מקום. וכך מפרשים חכמים.

ואכן, כך התקיים הדבר. (א) הגענו אל המנוחה ואל הנחלה, והשכנו את המשכן בשילה ואח"כ בירושלים. בכל אחד מהמקומות האלה[[2803]](#footnote-2803) נהגו הלכות קדשים ושלש מחנות בצורה המתאימה לו.[[2804]](#footnote-2804) שם שרתה השכינה, ונאסר להקריב בכל מקום אחר.[[2805]](#footnote-2805)

הפרשיה מובנת אפוא, אך לשון הפסוק קשה. שהרי משה אומר כאן "לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו". לכאורה, פשט הפסוק הוא שהיום אנו מקריבים בכל מקום שישר בעינינו, וכשנבוא לארץ נצטרך להקריב רק במקום אשר יבחר ה'. ועל כך קשה: וכי בזמן המדבר הקריבו ישראל בכל מקום?[[2806]](#footnote-2806) הלא גם את החולין היו צריכים להקריב דוקא במשכן. (וראה דברינו בחולין טז:יז.).

כדי לתרץ את הקושיה הזאת עלינו לפרש את הפסוק שלא כפשוטו. (וכיון שאין לכך נפק"מ לדורות, האמוראים עשו זאת כדרך שהם עושים במדרשי אגדה).

ר' אילעא בשם ר"ל, לומד מכאן (ב) שבארץ אי אפשר יהיה להקריב קרבנות צִבור כלל עד שיוקם המשכן בשילה. שילה היא המקום שבו הושכן המשכן, המקום בו בחר ה' לראשונה, וכל עוד המשכן עוד לא שם, אין אף מקום שכשר להקרבה. גם הגלגל אינו כשר. אי אפשר יהיה להקריב ככל אשר אנחנו עושים פה היום במדבר, שהרי רק במקום שבו ישכון המשכן אפשר יהיה לעשות זאת. לכן עד אשר ישכון המשכן במקומו אין קרבנות חובה כלל. שהרי פשט הפסוק הוא שבארץ אין מקריבים אלא במקום אשר יבחר ה', מכאן מתבקש שכל עוד לא נבחר מקום – אין קרבנות.

ואולם, האמוראים הוסיפו ובארו שמשה אומר כאן שכאשר תעברו את הירדן (ג) תוכלו להקריב את הישר בעיני איש, ולא מה שאתם חייבים. לפי הביאור הזה הפסוק אינו מדבר אלא על התקופה הסמוכה למעבר הירדן[[2807]](#footnote-2807), "וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וכו'", לפני שה' יבחר מקום, ו"אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו" היינו כל קרבן שאנו מקריבים במשכן.

עוד מבארים האמוראים ש"אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו" היינו קרבנות (ג) שישר בעיני איש להקריב. אותם כשתבאו לארץ תקריבו בכל מקום.[[2808]](#footnote-2808) ואולם, האמוראים מבארים שהתנאים נחלקו בדבר, מה יקריב כל איש כאשר ישר בעיניו[[2809]](#footnote-2809), ומה יקריב רק הצִבור.

במדבר הקריבו איש כל הישר בעיניו, אבל רק במשכן. לכן מבארים חכמים שכשנבוא לארץ לא נקריב איש כל הישר בעיניו, אלא רק במקום אשר יבחר ה'. אעפ"כ דורשים שם חכמים שאת הישר בעיניו יקריב. וצִבור בבמה גדולה יקריב גם חובות.

מכאן (ד) שכל קרבן שיוכל להיות קרב אח"כ, נאסר להקריבו בחוץ.

עוד מבארים האמוראים שבבמות מקריב אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו. כל איש מקריב כאשר ישר בעיניו, (ה) ואין צורך דוקא בכהן או בכור. וראה להלן זבחים קיח.

נמצא שלפי פשוטם של כתובים, הן בפרשת אחרי מות והן כאן, אין להקריב אלא במשכן ואח"כ במקום אשר יבחר ה'. אבל חכמים למדו מכאן שהיתה תקופה שבה אפשר היה להקריב בכל מקום. כך דרשו חכמים גם מפרשת אחרי מות, וראה דברינו להלן זבחים קיט:, מכלל לאו אתה שומע הן, שבטרם נכנס לתקפו הצווי להקריב רק במשכן או רק במקום אשר יבחר ה', אפשר להקריב בכל מקום. לפני שאמר ה' למשה שיביאו כל ישראל את זבחיהם אל המשכן – הקריבו בכל מקום, ולפני שתבאו אל המנוחה ואל הנחלה ויניח לכם ה' מכל אויביכם – תקריבו בכל מקום.

 (א) נחלה זו שילה, מנוחה זו ירושלם שנאמר זאת מנוחתי עדי עד דברי רבי שמעון רבי יהודה אומר חילוף הם הדברים.

כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים ואומר היתה לי נחלתי כאריה ביער ואומר העיט צבוע נחלתי לי העיט סביב עליה דברי רבי יהודה ר"ש אומר מנוחה זו ירושלים נחלה זו שילה ואומר זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה ואומר כי בחר ה' בציון אוה למושב לו.

אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש דאמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום אמר להו משה לישראל (ב) כי עייליתו לארץ (ג) ישרות תקריבו חובות לא תקריבו (ד) וגלגל לגבי שילה מחוסר זמן הוא וקאמר להו משה לא תעשון.

מאי טעמא דר"מ דאמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום אמר להן משה לישראל כי עייליתו לארץ (ג) ישרות תקריבו חובות לא תקריבו.

מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא איש הישר בעיניו יעשה איש ישרות הוא דליקרוב חובות לא ליקרוב וצבור אפי' חובות ליקרוב.

רבי יהודה אמר לך כי כתיב הישר (בעיניו) הוא דכתיב אבל בבמה גדולה אפילו חובות נמי ליקרוב אלא הא כתיב איש לאו למימרא דאיש ישרות הוא דליקרוב הא חובות לא ליקרוב (ה) כי כתיב איש להכשיר את הזר.

### דברים טז ה-ו, זבחים קיד:

#### פסח בבמה

לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם.

הפסוק הזה אמור בפרשת ראה, שעוסקת לכל ארכה בכך שכשיבאו ישראל לארץ יעבדו את ה' במקום אשר יבחר ולא באחד השערים. מכאן נראה שכך יש ללמוד גם את הפסוק הזה. התורה מצוה כאן, כפי שהיא מצוה על כל יתר הקרבנות, שלא לזבוח אותו בכל מקום אלא רק במקום אשר יבחר ה'.

וכך לכאורה פשט דברי ר"ש בבריתא. אלא שהאמוראים[[2810]](#footnote-2810) מפרשים את הבריתא אחרת: הפסוק הזה בא לחדש שאפילו בשעת התר הבמות, את הפסח אי אפשר לזבוח באחד שעריך. שאל"כ יש לשאול מה החִדוש כאן? ממילא א"א להקריב קרבנות בשערים. אפשר לפרש שהוא עצמו החִדוש, שהפסח הוא קרבן וא"א לזבחו בשעריםשה. (אמנם גם במקום נוסף בתורה הוא נקרא קרבן: בפרשת בהעלתך).

לכאורה ר"ש דורש, שכיון שנאמר "באחד שעריך" הרי מדובר על זמן שבו עם ישראל כאחד זובח את הפסח. אבל למסקנת הגמ' החִדוש בפסוק הוא שגם כאשר הבמות מותרות, הפסח אינו נזבח בבמה.

רבי שמעון אומר מנין לזובח פסח בבמת יחיד בשעת איסור הבמות שהוא בלא תעשה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח יכול אף בשעת היתר הבמות כן ת"ל באחד שעריך לא אמרתי לך אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד.

אימת אי נימא אחר חצות כרת נמי מחייב אלא לאו קודם חצות לעולם לאחר חצות ובשעת היתר הבמות קאי והא בשעת איסור הבמות קאמר איסור במה לו היתר במה לחבירו.

זבחים קטז - ראה דברינו בע"ז ה:.

### ויקרא יז ג, זבחים קטז:

#### מי מצֻוֶּה על שחוטי חוץ

נאמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ". התורה לא אסרה אלא על איש מבית ישראל. לא על הגויים. גם הדִבור הוא אל בני ישראל.

דבר אל בני ישראל בני ישראל מצווין על שחוטי חוץ ואין העובדי כוכבים מצווין על שחוטי חוץ לפיכך כל אחד ואחד בונה לו במה לעצמו ומקריב עליה כל מה שירצה.

זבחים קיז. – ראה פסחים סו:סז.: צה:

זבחים קיז. – ראה מכות יב:

### ויקרא יז ו, זבחים קיח. קיט:

#### כהֻנה ודיני קרבנות בבמה

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

ה' מצוה את משה שישראל יביאו את קרבנותיהם אל המשכן דוקא, ואל הכהן.

ממילא למדנו שמקומו של הכהן הוא במשכן. ומכאן שבזמן שהבמות מותרות, אפשר להקריב גם בזרים שהרי דוקא על מזבח ה' נאמר וזרק הכהן את הדם. ה' מצוה את משה שיביאו ישראל את זבחיהם למשכן אל הכהן, משמע שמחוץ למשכן אין כהן.

ולמעשה הדבר פשוט ועולה ממקומות רבים בתורה. דוקא על מזבח ה' נאמר והזר הקרב יומת. אין משמעות לכהֻנה אלא במקום שבו כל ישראל זובחים, ושם יש תפקיד לכל אחד מישראל. שם עם ישראל מקריב קרבנות, ולכל אחד מישראל תפקיד אחר. אבל במזבחו הפרטי של כל אדם, אין עם שלם שיש בו כהנים וזרים. דוקא על המשכן הזהירה התורה שלא יקרב אליו זר.

עוד דורשת הגמ' שכל מקום שבו נאמר לפני ה' או המזבח, או בקֹדש, אין הדין האמור שם נוהג בבמה. רק המקדש או המשכן הוא לפני ה', והוא מקום הקֹדש. לפי זה דורשת הגמ' את פסוקי הקרבנות:

כאשר הוקם המשכן קרא ה' למשה מן המשכן ולִמד אותו מאהל מועד:

אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ....

הפרשיה באה לחדש שיש להקריב את העולה פתח אהל מועד, ושם יש לסמוך עליה. הסמיכה היא הצגת הקרבן לפני אהל מועד. אדם עומד לפני ה' וסומך את ידו על הקרבן כאומר: זהו קרבני לפניך. ממילא ברור שאין טעם לעשות זאת כאשר האדם לא עומד לפני ה' במקום שכינתו. דוקא כאשר יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’ – וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה.

גם המשך הפרשיה: "וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", נוהג כאמור רק בפתח אהל מועד.

נחלקו הדעות בשאלה האם גם הפסוקים האמורים בהמשך הפרשיה אינם נוהגים אלא באהל מועד. ה' אומר למשה "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ". האם חִדוש זה של התורה תלוי אף הוא בכך שנכנסו ישראל לאהל מועד, ומשיצאו ממנו אין טעם בחדוש זה, או שמשחִדשה התורה הלכה זו שוב לא בטלה.

בהמשך נאמר:

וְשָׁחַט אֹתוֹ עַל יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי ה’ וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

גם דינים אלה תלויים בכך שהוא לפני ה'. אם אדם לא עומד באהל מועד, מה יועיל שישחט על ירך המזבח צפונה, הלא אינו מקום העולה ואינו לפני ה'?

בהמשך הפרשה נאמר על מנחות:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ.

גם ההגשה אל המזבח נועדה לקרב אותה אל מזבח ה', ואין בה טעם אם אינה לפני מזבח ה'.

על התנופה נאמר בכמה מקומות בתורה: "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", "וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם", "וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", "וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ", "וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן", "וְהֵנִיף אַהֲרֹן אֶת הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", ועוד. התנופה היא תנופה לפני ה'. גם היא נועדה להציג את הקרבן לפני ה' כאומר זהו קרבני. לכן אין בה ערך אלא במקום השכינה.

על בגדי הכהֻנה נאמר:

וְהָיוּ עַל אַהֲרֹן וְעַל בָּנָיו בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אוֹ בְגִשְׁתָּם אֶל הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וְלֹא יִשְׂאוּ עָוֹן וָמֵתוּ חֻקַּת עוֹלָם לוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו.

הם מיועדים לשרות בקדש. לכן אין בהם טעם כשאינם בקדש.

כך נאמר גם על כלי השרת, שנועדו לצרך המשכן, וממילא ברור שאין להשתמש בהם מחוץ למשכן:

וְלָקְחוּ אֶת כָּל כְּלֵי הַשָּׁרֵת אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָם בַּקֹּדֶשׁ וְנָתְנוּ אֶל בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְכִסּוּ אוֹתָם בְּמִכְסֵה עוֹר תָּחַשׁ וְנָתְנוּ עַל הַמּוֹט.

הם נועדו דוקא לשרת בקדש. הם לא נועדו לשרת במקום החול.

הגישה אל מזבח ה' טעונה התקדשות מיוחדת:

וְרָחֲצוּ מִמֶּנּוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם: בְּבֹאָם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּבְקָרְבָתָם אֶל הַמִּזְבֵּחַ יִרְחָצוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

הכהנים צריכים להתקדש כי הם קרבים אל מזבח ה'. אין בכך צֹרך אלא כאשר קרבים לפני ה'.

קרבן בבמה אינו קרבן לפני ה'. הוא אפשרות לשחוט, כפי שעשו ישראל על פני השדה. אך רק מקום השכינה הוא לפני ה'.

לכן גם מקומות השחיטה וההקרבה של המזבח, נוהגים דוקא במזבח אשר לפני ה'.

איש לאו למימרא דאיש ישרות הוא דליקרוב הא חובות לא ליקרוב כי כתיב איש להכשיר את הזר זר מוזרק הכהן את הדם על מזבח ה' נפקא מהו דתימא ליבעי קדוש בכורות כמעיקרא קא משמע לן.

סמיכה דכתיב לפני ה' וסמך שחיטת צפון דכתיב צפונה לפני ה' מתנות סביב דכתיב וזרק על המזבח סביב (סביב) תנופה דכתיב והניף הכהן לפני ה' הגשה דכתיב והגישה אל המזבח.

וכהן דכתיב וזרק הכהן בגדי שרת לשרת בקדש וכלי שרת אשר ישרתו בם בקודש לריח ניחוח דכתיב לריח ניחוח לה' מחיצה בדמים דכתיב והיתה הרשת עד חצי המזבח ריחוץ ידים דכתיב ובקרבתם אל המזבח ירחצו.

### דברים יב ה, זבחים קיט.

#### במה נקרא שם ה' על המקום

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ.

את הזבחים והמעשרות אפשר לאכול רק במקום אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם. במה יקרא שם ה' על המקום? מבארים האמוראים שלפי ר"ש שם ה' נקרא על המקום ע"י הארון. כמו שנאמר: "בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת". כך יושם שם שמו של ה'. לכן, אין להביא זבחים ומעשרות[[2811]](#footnote-2811) אלא אל מקום שהארון שוכן בו. אמנם, גם הוא מודה שכשנקרא שם ה' על המקום בירושלים, לא עזבו עוד. ולדעת ר"י אין צֹרך בארון. אם נקרא שם ה' על המקום די בכך.

מעשר שם שם מארון קא ילפי כיון דארון לא הוה מעשר נמי לא הואי.

### ויקרא יז ה, זבחים קיט:

#### שעת התר במות

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

ה' מצוה את משה שמעתה ואילך יביאו כל זבח את המשכן "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’". לפי דרכנו למדנו שבינתים, כל עוד לא צוה ה' להביא כל בהמה אל המשכן, זובחים ישראל את זבחיהם על פני השדה. נחלקו התנאים האם דוקא זבחים נזבחו בכל מקום, כפי האמור כאן, או שאפשר ללמוד מכאן באופן רחב יותר לגבי כלל הקרבנות, שכאשר אין משכן ואין מקדש ואין מקום מקודש הקריבו ישראל את כל הקרבנות על פני השדה.

אמר רב ששת לדברי האומר יש מנחה בבמה יש עופות בבמה לדברי האומר אין מנחה בבמה אין עופות בבמה זבחים ולא מנחות זבחים ולא עופות.

### ויקרא ז יא, זבחים קכ:

#### אכילת שלמי במת יחיד

בפרשת צו, העוסקת בתורת אכילת הקרבנות השונים, אומרת התורה:

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

מה יהיה הדין בבמת יחיד? לעיל זבחים קיח. קיט: למדנו שכמעט כל דיני הקרבנות אינם נוהגים בבמת יחיד. במת יחיד אינה לפני ה'. לכן רבים מדיני הקרבן לא נוהגים שם כי אינו קרבן לפני ה'. כפי שלמדנו לעיל זבחים קיח. קיט: בבמת יחיד (א) אין צֹרך בכהן דוקא, ולא נוהגים שם כל הדינים של קרבן לפני ה'. מה יהיה אפוא דין אכילה לשני ימים ולילה (וממילא דיני נותר ופגול).

אמרה תורה וזאת תורת זבח השלמים. פרשת צו מלמדת את דיני אכילת הקרבנות[[2812]](#footnote-2812). לענייני הקרבת הקרבן דיני במה אינם דומים לדיני המשכן. ההקרבה היא הדבר שנעשה לפני ה'. אבל לענייני אכילת השלמים, הרי שתורת כל השלמים אחת היא. אלמלא אכילתם הרי אינם שלמים. ולא הותרה זביחתם בבמת יחיד אלא כדי לאכלם (שהרי הקרבתם אינה הקרבה לפני ה'). לכן, כל האמור כאן נוהג בכל שלמים, זוהי תורת כל השלמים (ב). לכן הדינים האמורים כאן נוהגים בכל שלמים. גם שלמי במת יחיד.

אמנם, דיני תרומת לחמי תודה וחזה ושוק האמורים כאן לא נוהגים בבמת יחיד, משום שאין בה כהֻנה ואין בה תנופה. אבל דיני האכילה האמורים כאן נוהגים גם בבמת יחיד. אכילה תוך זמנו, וכן דיני טהרה נוהגים גם בבמת יחיד. שהרי אמרה תורה על שעת אִסור הבמות שהבשר נאכל בו לטמא והטהור יחדו, כלומר שאינו קרבן. ממילא למדנו שאם הבמות מותרות והוא קרבן – הרי הוא נאכל בטהרה.

מנין לעשות זמן בבמה קטנה כבמה גדולה (אמרה תורה לן ישרף ופיגול ישרף מה פיגול פסול בבמה אף לן פסול בבמה או כלך לדרך זו) דהא אמרה תורה לן ישרף ויוצא ישרף מה יוצא כשר בבמה אף לן כשר בבמה ולאו ק"ו הוא מעופות מה עופות שאין המום פוסל בהן זמן פוסל בהן קדשי במה קטנה שהמום פוסל בהן אינו דין שזמן פוסל בהן מה לעופות שכן אין הזר כשר בהן תאמר (א) בבמה קטנה שהזר כשר בה לא יהא זמן פסול בה ת"ל (ב) וזאת תורת זבח השלמים לעשות זמן במה קטנה כזמן במה גדולה.

# מנחות

מנחות ב: - ראה זבחים יא.

### ויקרא ו ז, מנחות ג:

נאמר על המנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה...

הוזכרו כאן כמה סוגי מנחות. אבל בפרשת צו נכללו כֻלן יחד בפרשיה אחת:

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ...

מכאן דרש רבא שלדעת ר"ש אין הבדל בין המנחות השונות אלא בדרך עשייתן, אבל כֻלן קרבן אחד[[2813]](#footnote-2813). הקומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת הוא כשוחט כבש לעולה לשם עז לעולה. שניהם קרבן אחד אלא שהוא נראה אחרת. לכן אינו נפסל. אבל לדעת חכמים כל אחד מהם עומד בפני עצמו.

וראה דברינו בזבחים ט:

מנחה לשום מנחה וזאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות מנחה לשום זבח וזאת תורת המנחה וזבח לא כתיב.

### מנחות ד.

רוב המדרשים בסוגיתנו התבארו כבר בראש מסכת זבחים, עיין שם. (ובפרט בזבחים ה). שם התבאר שחטאת אינה כשרה אא"כ נשחטה לשם מה שהיא.

גם עשירית האפה של הדל ביותר המביא קעו"י היא חטאת[[2814]](#footnote-2814):

וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת **לְחַטָּאת** לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי **חַטָּאת הִיא**: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ **חַטָּאת הִוא**.

חַטָּאת הִוא. זו אינה מנחה אלא חטאתב. כיון שהיא חטאת, חלים עליה דיני החטאת. לעֻמת זאת, מנחתה של השוטה – מנחה היא. אינה חטאת. אבל גם מנחתה של השוטה היא מזכרת עון, כלומר היא כחטאת. ונאמר עליה "כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן". כלומר: דוקא הוא, אבל אם אינו הוא, אם אין הוא מנחת קנאות – אינו כשר. וסברה היא: כמו שלחטאת אין משמעות אם אינה באה לכפר על החטא שעליו היא באה, כי ללא החטא אין קרבן חטאת, כך גם מנחת הקנאות. לא באה אלא בגלל החטא. אם אינה באה עבורו – אינה קרבן.[[2815]](#footnote-2815)

בשלמא מנחת חוטא חטאת קרייה רחמנא לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא וגו' אלא מנחת קנאות מנלן דתני תנא קמיה דרב נחמן מנחת קנאות מותרה נדבה א"ל שפיר קאמרת מזכרת עון כתיב בה ובחטאת כתיב ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה מה חטאת מותרה נדבה אף מנחת קנאות מותרה נדבה וכחטאת מה חטאת פסולה שלא לשמה אף מנחת קנאות פסולה שלא לשמה.

אלא מנחת חוטא ומנחת קנאות דפסולין שלא לשמן מנלן חטאת טעמא מאי משום דכתיב בה היא ה"נ הא כתיב בהו היא.

מנחות ד. – ראה עירובין נא.

מנחות ה. – ראה פסחים מז:מח.

### ויקרא יד ב, מנחות ה.

פרשית טהרת המצורע פותחת במלים "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן". מכאן דרשו חכמים שזאת תהיה תורת המצורע, זאת תהיה, כך תהיה ואם שִנה את סדרו פסול. יתר על כן, חכמים עוד מרחיבים את הלִמוד גם אל מעשי המצורע ביום השמיני שנזכרים בהמשך הפרשה, ואומרים שגם הם בכלל תורת המצורע וגם הם צריכים להיות דוקא כסדרם.

זאת תהיה תורת המצורע תהיה בהוייתה תהא.

### ויקרא א ב-ג, מנחות ה:

#### הקרבת טרפה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ... פשט הכתוב הוא שיש להקריב בהמה אחת מתוך בקרו של האדם. (וראה מנחות צ:צא.). אבל חכמים דרשו מן הבקר ולא כל הבקר, ומכאן סמכו שטרפה לא קרבה. והסבירו למה א"א ללמוד זאת מק"ו. אך מסתבר שבבסיס הדרשה עומד עצם אִסור טריפה, ולכן מעטו דוקא טרפה ולא פסול אחר.[[2816]](#footnote-2816) הדרשה אינה עולה ממשמעות הכתוב.

וראה קדושין כד:

וכן דרשו חכמים מדרש דומה מהפסוק "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’", והטרפה אינה עוברת תחת השבט.

מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע, והלא דין הוא ומה אם בעל מום שלא נעבדה בו עבירה פסול מעל גבי המזבח הרובע והנרבע שנעבדה בהן עבירה אינו דין שיפסלו מעל גבי המזבח הרי שור שחרש עם החמור יוכיח שנעבדה בו עבירה וכשר על גבי המזבח. לא אם אמרת כשחרש שור עם החמור שאינן חייבי מיתה תאמר ברובע ונרבע שכן חייבין מיתה, טול לך מה שהבאת אין לי אלא כשנעבדה בו עבירה על פי שני עדים נעבדה בו עבירה על פי עד אחד או על פי הבעלים מנין, אמר רבי ישמעאל הריני דן ומה אם בעל מום שאין יעידת שני עדים פוסלתו מן האכילה יעידת עד אחד פוסלתו מן ההקרבה, הרובע והנרבע שיעידת שני עדים פוסלת מן האכילה אינה דין שתהא יעידת עד אחד פוסלתן מן ההקרבה, אמר לו רבי עקיבא לא אם אמרת בבעל מום שמומו בגלוי תאמר ברובע ונרבע שאין מומו בגלוי הואיל ואין מומו בגלוי לא יפסל מעל גבי המזבח, תלמוד לומר מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע. מן הבקר להוציא את הנעבד והלא דין הוא ומה אם אתנן ומחיר שצפוייהן מותרין פסולין מעל גבי המזבח נעבד שצפויו איסורין אינו דין שיפסל מעל גבי המזבח, או חילוף ומה אתנן ומחיר שהן אסורין על גבי מזבח צפוייהן מותרין נעבד שהוא מותר אינו דין שיהו צפוייו מותרים אתה ביטלת לא תחמד כסף וזהב עליהם ואני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך בדבר שאין בו רוח חיים, אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והוא מותר יהו צפוייו מותרין תלמוד לומר מן הבקר להוציא את הנעבד. וכשהוא אומר מן הבקר למטן שאין תלמוד לומר אלא להוציא את הטרפה, והלא דין הוא ומה אם בעל מום שהוא מותר בחולין פסול מעל גבי המזבח טריפה שהיא אסורה בחולין אינו דין שתפסל מעל גבי המזבח חלב ודם יוכיחו שהן אסורים בחולין וכשרין על גבי המזבח, לא אם אמרת בחלב ודם שהן מדבר מותר, תאמר בטרפה שכלה אסורה מליקת העוף תוכיח שכולה אסורה וכשר על גבי המזבח, לא אם אמרת במליקת העוף שקדושתה אוסרתה תאמר בטרפה שאין קדושתה אוסרתה והואיל ואין קדושתה אוסרתה לא תפסל מעל גבי המזבח הא אם השבתה וכשהוא אומר מן הבקר למטן שאין תלמוד לומר אלא להוציא את הטרפה. מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח, אמר רבי שמעון אם נאמר רובע למה נאמר נוגח ואם נאמר נוגח למה נאמר רובע לפי שיש ברובע מה שאין בנוגח ובנוגח מה שאין ברובע, רובע עשה בו את האונס כרצון נוגח לא עשה בו את האונס כרצון, נוגח משלם את הכופר לאחר מיתה רובע אינו משלם את הכופר לאחר מיתה, יש ברובע מה שאין בנעבד ובנעבד מה שאין ברובע, רובע בין שלו בין של אחרים אסור, נעבד שלו אסור של אחרים מותר, רובע צפוייו מותרין ונעבד צפוייו אסורין, לפיכך צריך הכתוב לומר את כלם.

מכל אשר יעבור תחת השבט פרט לטריפה שאינה עוברת.

מנחות ו: - ראה יומא מב.

מנחות ו: - ראה זבחים פד.

מנחות ו: ח: - ראה זבחים נה.: וזבחים סג

מנחות ז: - ראה זבחים מ.:

### ויקרא ו יג, מנחות ח.

#### חבתי כהן גדול

זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב... חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר.

נאמר כאן "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו ... עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד". הקרבן הוא עשירית האפה. בתמיד נאמר כבש בבקר וכבש בין הערבים, אבל כאן נקטה התורה לשון אחרת. כאן לא נאמר מחצית העשרון בבקר ומחצית העשרון בערב, אלא עשירית האפה מנחה תמיד. היא מנחה אחת. מכאן שמביא עשירית האפה וחוצה אותה. זוהי עשירית אחת. שממנה מחצית בבקר ומחצית בערב. אין בתורה מנחה של חצי עשרון. מה שקרב בבקר הוא מחציתה של אותה עשירית האפה שהיא הקרבן.

את המנחה הזאת מקריבים לה' חק עולם, חק עולם להביא עשירית האפה תמיד.

אילו נאמר מנחה מחצית הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב חצי עשרון מביתו ערבית ומקריב ת"ל מחציתה בבקר ומחציתה בערב מחצה משלם הוא מקריב הא כיצד מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים נטמא מחצה של בין הערבים או שאבד יכול יביא חצי עשרון מביתו ערבית ויקריב ת"ל מחציתה בבקר ומחציתה בערב מחצה משלם הוא מביא הא כיצד מביא עשרון שלם [מביתו] וחוצהו ומקריב מחצה ומחצה אבד נמצאו שני חצאין קריבין ושני חצאין אובדין כ"ג שהקריב מחצה שחרית ומת ומינו אחר תחתיו יכול יביא חצי עשרון מביתו או חצי עשרונו של ראשון ת"ל ומחציתה בערב מחצה משלם הוא מביא ומקריב הא כיצד מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב ומחצה אבד נמצאו שני חצאין אובדין ושני חצאין קריבין.

אילו נאמר מנחה מחצית הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב חצי עשרון מביתו ערבית ומקריב ת"ל מחציתה בבקר מחצה משלם הוא מביא.

א"ר אחא מאי טעמא דרבי יוחנן אמר קרא מנחה מחציתה הביא מנחה ואח"כ חוציהו.

אמר ליה רב גביהא מבי כתיל לרב אשי והא חוקה כתיב בה אמר ליה לא נצרכא אלא להביאה שלם מביתו.

### במדבר ז, מנחות ח.:

#### קדוש מנחה לחצאין

האם אפשר לקדש מנחה לחצאים? האם כאשר ממלאים את הכלי ראשון ראשון קדש, או שאין המנחה קדשה עד שימלא את הכלי?

חכמים למדים את התשובה לשאלה הזאת מקרבנות הנשיאים. הנשיאים הביאו קַעֲרַת כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה. חכמים דרשו ששניהם מלאים, כלומר ע"י מלויים הם נעשים קֹדש. ע"י שמודדים בהם. (וראה לעיל זבחים פח.).

רב למד מכאן שאי אפשר לקדש אלא דבר שלם. לכן אין המנחה קדשה עד שתהיה שלמה. (וכפי שבארנו לעיל זבחים פח.). ואולם, סלת ללא שמן או שמן ללא סלת הם דבר שלם, שהרי יש מקרה שבו מקריבים סלת ללא שמן או שמן ללא סלת. נמצא שבמקום שבו אמרה התורה להביא סלת בלולה בשמן, היא אמרה להביא שני דברים שלמים. לעֻמת זאת, מחצית מנחת כהן גדול אינה קדושה, כי היא אינה דבר שלם. כפי שדרשנו לעיל.

ואולם, ר' יוסי סובר שאם אדם רוצה לקדש דבר שלם, ראשון ראשון קדש. וכן סבר גם ר' יוחנן.

מנחת הנשיאים[[2817]](#footnote-2817) התקדשה במזרק. מכאן שמנחה קדשה בכלי שרת אפילו אם הוא מיועד לדם, שהרי המזרק מיועד לדם.

מלאים אין מלאים אלא שלמים ואמר רבי יוסי אימתי בזמן שאין דעתו להוסיף אבל בזמן שדעתו להוסיף ראשון ראשון קדוש.

אמר שמואל ל"ש אלא מדות אבל מזרקות (של דם) מקדשות את היבש שנא' שניהם מלאים סלת בלולה בשמן למנחה.

### ויקרא ב א-ב, מנחות ט.

#### מהו מעשה המנחה

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

משמע שתחִלה נותן על המנחה שמן ולבונה, ואח"כ מביא אותה, עם השמן והלבונה, אל בני אהרן הכהנים. המנחה מובאת אל הכהנים רק אחרי שכבר נבללה בשמן. אלא שנחלקו הדעות בשאלה האם "וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים" היינו והביאה אל המשכן, ואם כך – את השמן והלבונה אפשר לתת על המנחה עוד לפני שמביאים אותה אל המשכן, או ש"וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים" היינו הבאה אל הכהן, אבל רק בחצר המשכן נותנים את השמן והלבונה, ואז מביאים אל הכהן. (שהרי המנחה נעשית בכלי שרת, ולכן מקומה בפנים).

ומ"מ למדנו שהקמיצה צריכה להיות ע"י כהן, המעשים שלפניה – לאו דוקא[[2818]](#footnote-2818).

בללה חוץ לחומת עזרה ר' יוחנן אמר פסולה ר"ל אמר כשרה ר"ל אמר כשרה דכתיב ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והדר והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשרין בזר ומדכהונה לא בעיא פנים נמי לא בעיא ורבי יוחנן אמר פסולה כיון דעשייתה בכלי הוא נהי דכהונה לא בעיא פנים מיהת בעיא.

### ויקרא ב א-ב, מנחות ט:

#### הקטרה מתוך מנחה שלמה

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

את המנחה הכהן קומץ. כמו שנאמר "וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". ונאמר "וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’". כלומר: את הקֹמץ צריך הכהן להרים מן המנחה. מסלתה ומשמנה. ממילא שמענו מכאן שאם אין מנחה, אין ממה להרים סלת ושמן. אם המנחה אינה כשרה ושלמה בשעת ההרמה – לא התקים האמור כאן. ונאמר "וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ", דוקא הנותרת מן ההרמה הזאת יאכלו אהרן ובניו. אבל אם אין ההרמה מן המנחה כתקנה – מה שנותר מן המנחה לא יאכלוהו אהרן ובניו. לא הנותרת מן הנותרת. לא עליה נאמר יאכלו אהרן ובניו. (אבל אפשר לומר שאת הקֹמץ יקטיר. וכך סובר ר' יוחנן). אבל יש אומרים שכל מה שאפשר ללמוד מהמלים "והרים מן המנחה", הוא שבשעה שמרים היא מנחה. אבל אם חסרה אח"כ מדוע תפסל, הלא הוא הרים מן המנחה. וכן הפסוק "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו", היינו מה שנותר מהקמיצה, וגם אם חסר אח"כ.

מסלתה שאם חסרה כל שהוא פסולה משמנה שאם חסרה כל שהוא פסול.

והנותרת מן המנחה פרט למנחה שחסרה היא ושחסר קומצה ושלא הקטיר מלבונתה כלום.

והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה והקטיר המזבחה המנחה עד דאיתא לכולה מנחה לא יקטיר ואידך מן המנחה מנחה שהיתה כבר.

אמר זעירי אמר קרא והנותרת ולא הנותרת מן הנותרת ורבי ינאי אמר מהמנחה מנחה שהיתה כבר.

### ויקרא יד, מנחות ט:י.

#### מקום השמן בטהרת המצורע

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם.

ונאמר אח"כ במצורע עני:

וְשָׁחַט אֶת כֶּבֶשׂ הָאָשָׁם וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וּמִן הַשֶּׁמֶן יִצֹק הַכֹּהֵן עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְהִזָּה הַכֹּהֵן בְּאֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל מְקוֹם דַּם הָאָשָׁם.

נאמר במצורע עשיר "וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם". מה עִקר הצווי? שיתן את השמן על האזן והבהן, או שיתן על דם האשם? האם "על דם האשם" הוא צווי לתת שמן על הדם, או שהוא תאור מקום, למקום שבו צריך לתת את השמן, אבל עִקר הצווי הוא לתת על האזן והבהן?

אפשר להשיב על השאלה הזאת ממה שאמור בהמשך הפרשה על מצורע עני. שם לא נאמר "על דם האשם" אלא "על מקום דם האשם". מלמד שהמקום גורם. לא הדם גורם אלא המקום גורם. מכאן שאפשר לתת על הדם עצמו, ואפשר לתת על מקומו אם הדם כבר התנגב.

ממילא למדנו שהנתינה על הבהונות היא לאו דוקא על דם האשם אלא על הבהן. על כל מקום בבהן, זה כולל גם את הצדדים, ובלבד שהוא על הבהן. ובפרט שנאמר שוב "וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית". ומדוע יש צֹרך לכתוב זאת? הלא כבר נאמר על דם האשם. אלא מכאן שאין צֹרך לתת בדיוק על מקום דם האשם. ובלבד שיתן על הבהן. כל מקום בבהן, ובלבד שהוא על הבהן. המקום הוא "וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית". כל עוד נתן שם – כשר.

אמר ליה ר' ירמיה לרבי זירא על בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית דכתיב (בשמן דמצורע עשיר) למה לי חד להכשיר צדדין וחד לפסול צידי צדדין על דם האשם על מקום דם האשם למאי אתו הני צריכי אי כתב רחמנא על דם האשם הוה אמינא איתיה אין נתקנח לא כתב רחמנא על מקום ואי כתב רחמנא על מקום הוה אמינא דוקא נתקנח אבל איתיה אימא הוי חציצה קמ"ל על דם האשם.

מנחות ט:י. - ראה זבחים כד

מנחות י: - ראה זבחים יא.

### ויקרא ו ח, ב ב, מנחות יא.:

#### שִעורי קֹמץ ולבונה

סדר הקרבת המנחה הוא

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’.

כלומר: צריך להרים קצת בקמצו, קצת מסלת המנחה ומשמנה. ואת כל הלבונה.

מהו הקֹמץ ומהי הלבונה? על הקֹמץ נאמר בפרשת ויקרא:

וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’

נאמר כאן שהכהן קומץ מלא קמצו, הוא צריך להביא מלא קמצו. קֹמץ מלא. (א) לא פחות ממה שמחזיק כל קמצו. מכאן שיש להקטיר מלא הקֹמץ. אך כיון שבפרשת צו[[2819]](#footnote-2819) נאמר וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ, משמע (ב) שכל האזכרה צריכה להיות בתוך הקמץ. ולא לחרוג ממנו. הכהן צריך לקמוץ בדיוק מלא קמצו, לא יותר ולא פחות. מלא הקֹמץ, אך שלא יחרוג מהקֹמץ.

ומהי הלבונה שצריך להקטיר? נאמר כאן וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה. (לגבי כמות הלבונה שצריך לתת על המנחה ראה להלן מנחות כ:, וכאן נדון בשעור הלבונה שיש להקטיר). למה נאמר כאן כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה? ועוד יש לשאול מתי היתה כל הלבונה על המנחה? האם יש להקטיר את כל הלבונה שהיתה על המנחה בשעת הקמיצה, או את כל הלבונה אשר על המנחה בשעת ההקטרה. בכך נחלקו תנאים. יש אומרים (ג) שצריך להקטיר את כל הלבונה שהיתה על המנחה מתחלתה. וכך נראה מהלשון "כָּל הַלְּבֹנָה". ועוד יותר מהלשון: "כָּל לְבֹנָתָהּ". אבל יש אומרים שצריך להקטיר את כל הלבונה שעל המנחה בשעת ההקטרה. וגם אם נותר מעט, הלא כעת המעט הזה (ד) הוא כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה.

לפי דעה זו יש לברר מהו שעור הלבונה. בפשטות, לבונה היא לשון יחיד שהיא רבים[[2820]](#footnote-2820), ולפי זה כל הלבונה הוא כל קרטי הלבונה שהיו על המנחה. אבל יש מפרשים שלבונה היא לשון יחיד, וחשוב רק קורט הלבונה, שהוא יבא כֻלו, אבל די בקורט אחד או שנים. משום שהם סוברים שכל הלבונה אשר על המנחה היינו (ד) אשר על המנחה בשעת הקטרה. שאל"כ מה רִבתה התורה (ד) באמרה "כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה"? למה דוקא כל מה שעל המנחה, למה לא לכתוב בפשטות כל לבונתה? כל הלבונה אשר על המנחה משמע לאו דוקא כל לבונתה שמלכתחילה, אלא כל מה שכעת על המנחה. ואולם, גם הם אינם מקלים אלא בלבונה הבאה עם המנחה, כיון שזו היא הלבונה אשר על המנחה, די בה. במקום שבו הלבונה לא באה עם מנחה, צריכה לבא כֻלה. אם יש רק קרט אחד – אי אפשר (ה) לומר שרק הוא הלבונה אשר על המנחה.

מלא קומצו יכול מבורץ ת"ל (ב) בקומצו אי בקומצו יכול בראשי אצבעותיו ת"ל (א) מלא קומצו הא כיצד חופה שלש אצבעותיו על פס ידו וקומץ במחבת ובמרחשת מוחק בגודלו מלמעלה ובאצבעו קטנה מלמטה וזו היא עבודה קשה שבמקדש.

א"ר יצחק בר יוסף א"ר יוחנן ג' מחלוקת בדבר ר"מ סבר קומץ בתחילה וקומץ בסוף ורבי יהודה סבר קומץ בתחילה ושני קרטין בסוף ור"ש סבר קומץ בתחילה וקורט אחד בסוף ושלשתן מקרא אחד דרשו ואת כל הלבונה אשר על המנחה ר"מ סבר עד דאיתא ללבונה (ג) דאיקבעה בהדי מנחה מעיקרא ורבי יהודה סבר (ד) כל ואפי' חד קורט את לרבות קורט אחר ור"ש את לא דריש.

להכי איצטריך אשר על המנחה (ה) דבהדי מנחה אין בפני עצמה לא.

### ויקרא כד ט, מנחות יב:

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

הקרבן המתואר כאן הוא שתים עשרה חלות, שהן שתי מערכות. וכאן עלינו לשאול האם מדובר כאן על קרבן אחד שעשוי משתים עשרה חלות, או שמדובר כאן על שנים עשר קרבנות שונים, או שתי מערכות שונות. הנפק"מ תהיה מה יהיה הדין אם נפסלה אחת מהן. אם יש כאן קרבן אחד שיש לו שנים עשר חלקים, אז אם נפסל אחד – כֻלו פסול. אבל אם יש כאן שנים עשר קרבנות שונים, פסול של אחד מהם לא יפסול את היתר.

הפרשה מסכמת[[2821]](#footnote-2821) בלשון יחיד: "וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ", ממילא למדנו שהוא קרבן אחד. לכן הוא כשר דוקא כאשר הוא בשלמותו, הוא קדש קדשים, אבל אם אחת החלות נפרסה, כל המערכת פסולה.[[2822]](#footnote-2822)

קדש קדשים הוא שאם נפרסה אחת מהן חלותיה כולן פסולות.

### ויקרא ז יח, מנחות יג:

וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר.

לעיל זבחים יג.: וזבחים כח.-כט: כבר בארנו שיש לפרש את הפסוק הזה כעוסק בבשר שבשעת שחיטתו חשב לאכול ממנו ביום השלישי. ועיין שם בבאור הדברים.

כיון שכך, יש לדון בשאלה על מה נאמר "פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא", האם על אותו בשר שעליו נאמר "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי", או על אותו זבח.

בפשטות, מדובר כאן על אותו זבח. הזבח הזה הוא פגול. אבל רב הונא מבקש לבאר שר' יוסי סובר שהדבר דומה לטומאה האמורה בסמוך. שמה שנטמא טמא ומה שלא נטמא טהור, אף כאן, נושא הפרשיה הוא הבשר. הבשר שחשב לאכול ממנו ביום השלישי הוא שנאסר.

אלא שהגמ' דוחה את דבריו. אמנם הנושא של הפרשיה הוא הבשר ואכילתו, אלא שאם חשב לאכול בשר מהזבח – כל הזבח פגול. הפסוק "פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא" על הזבח נאמר.

אמר רב הונא אומר היה רבי יוסי פיגל בירך של ימין לא נתפגל הירך של שמאל מאי טעמא איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא איבעית אימא סברא לא עדיפא מחשבה ממעשה הטומאה אילו איטמי חד אבר מי איטמי ליה כוליה ואיבעית אימא קרא והנפש האוכלת ממנו עונה תשא ממנו ולא מחבירו.

### ויקרא ז יב, מנחות טו.

#### האם החלות הן חלק מהתודה

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

על התודה יש להביא חלות. האם החלות האלה הן חלק מהתודה?

התורה אומרת שהחלות באות על זבח התודה. כלומר: הן כעין תוספת לתודה. הן באות על התודה, לא התודה באה עליהן[[2823]](#footnote-2823). לכן מסתבר שהן לא יכולות לפסול את התודה, אבל אם התודה פסולה – גם הן פסולות, שהרי הן אינן יכולות לבא אלא על התודה.[[2824]](#footnote-2824)

אמר רב כהנא מנין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות.

מנחות טז. – ראה יומא מט.נ.

מנחות טז: - ראה זבחים כח.-כט: (לעיל עמ' תתקנז).

מנחות יז.: - ראה זבחים יג:. (לעיל עמ' תתקמא).

מנחות יח: - ראה לעיל זבחים צט. קב:

### ויקרא ב א-ב, מנחות יח:יט.

סדר המנחה כך הוא:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

משמע שהאיש המקריב יוצק את השמן, והוא מביא אותה אל הכהנים לקמוץ. רק (א) אחרי היציקה נאמר "וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים". וכך דורש ת"ק. בדומה לדרשה שכבר הוזכרה ונתבארה לעיל בזבחים לב. על שחיטת קדשים: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", כלומר: דוקא והקריבו היינו הכהנים. (ב) כל מה שקודם לכך אינו דוקא הכהנים. בשני המקרים מתואר תחִלה הבעלים ואח"כ הכהן.

אעפ"כ דורש ר"ש שבמנחה גם היציקה צריכה להֵעשות דוקא ע"י הכהן. כבר התחלת הצווי "וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה", עוסקת בכהן דוקא[[2825]](#footnote-2825). בפרשית המנחה לא הוזכרו תחלה מעשים שעושה הבעלים, שלא כפרשית העולה שבה בודאי יש דבר שעושה הבעלים, הסמיכה. ולכן ודאי שא"א לפרש שהכהן עושה את הכל ובעל כרחנו יש להפסיק באמצע הפסוק ולהשיב על השאלה היכן עברה התורה לעסוק בכהן. אבל לגבי מנחה אפשר לפרש שגם ראשית הפרשיה עוסקת כבר בכהנים. הכהֻנה התפרשה בהמשך, אבל (ג) כבר מתחִלתהיג עוסקת הפרשה בכהן.

בעולה ברור שתחִלת הפסוק עוסקת בבעלים: "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". הבעלים הוא המקריב, הוא המביא והסומך, ובפשטות הוא השוחט. הכהנים רק מקריבים את הדם. האם אפשר ללמוד מכאן שדוקא הבעלים צריך לשחוט? הגמ' משיבה שלא, והיא לומדת זאת משני מקורות. הראשון הוא מק"ו, הזריקה שהיא הכפרה לא צריכה בעלים, ק"ו שהשחיטה אינה צריכה בעלים (וא"א לומר שהסמיכה תוכיח, כי סמיכה לא באה לעולם אלא כדי לקשור את הקרבן לבעליו, ולומר זה קרבני. אבל השחיטה נצרכת מצד עצמה). וכן שנאמר בפר יוה"כ "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ", כלומר: דוקא הפר ההוא צריך שחיטה בבעלים. לא במקום שלא נאמר בו אשר לו.

מ"ט דרבנן אמר קרא ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והביאה אל בני אהרן הכהן וקמץ (א) מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשירה בזר ורבי שמעון בני אהרן הכהנים (ג) מקרא נדרש לפניו ולאחריו.

וסבר ר"ש וי"ו מוסיף על ענין ראשון אלא מעתה דכתיב ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם (ב) מקבלה ואילך מצות כהונה מלמד על שחיטה שכשירה בזר אי לר"ש וי"ו מוסיף על ענין ראשון שחיטה ה"נ בזר תהא פסולה שאני התם דאמר קרא וסמך ושחט מה סמיכה בזרים אף שחיטה בזרים אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים ההוא לא מצית אמרת ק"ו ומה זריקה דעיקר כפרה לא בעיא בעלים שחיטה דלאו עיקר כפרה לא כ"ש.

וכי תימא אין דנין אפשר משאי אפשר גלי רחמנא ביוה"כ ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים.

מנחות יט. – ראה זבחים כד.:

### מנחות יט.

פרשת הנזיר מסתיימת בפסוק "זֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר אֲשֶׁר יִדֹּר קָרְבָּנוֹ לַה’ עַל נִזְרוֹ מִלְּבַד אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ כְּפִי נִדְרוֹ אֲשֶׁר יִדֹּר כֵּן יַעֲשֶׂה עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ". ודרשו חכמים, כן יעשה, התורה הדגישה כן יעשה, מכאן שעשייתו מעכבת. על התודה נאמרו פסוקים דומים לפסוקים האמורים בנזיר: "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו". גם כאן וגם כאן יש שלמים עם לחם. התודה דומה לקרבנות הנזיר, מכאן שדיניה דומים.

גם על המצורע נאמר: "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ". מכל הפסוקים האלה דרשו חכמים שדוקא כך יש לעשות. וכל מה שנאמר בהם מעכב בהם. (עוד דרשו שחֻקה מעכבת ושנה עליו הכתוב מעכב). וראה גם להלן כז. כח.

שאני התם כיון דכתיב כן יעשה כמאן דכתיבא בהו חוקה דמי הרי תודה דלא כתיבא ביה אלא תורה ותנן ארבעה שבתודה מעכבין זה את זה שאני תודה דאיתקש לנזיר דכתיב על זבח תודת שלמיו ואמר מר שלמיו לרבות שלמי נזיר.

כיון דכתיב זאת תהיה תורת המצורע כמאן דכתיב ביה חוקה דמי.

### ויקרא ו יא, כד ט, מנחות יט.

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם: כָּל זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יֹאכֲלֶנָּה חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’ כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ.

התורה מסכמת ואומרת: "חָק עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי ה’". דיני המנחה הם חק עולם, כך הוא החוק, חק נתן ולא יעבור. אי אפשר לשנות אותם, ואם שִנה – פסל. אלא שיש לשאול על מה נאמר חוק זה? דוקא על האכילה או על כל הפרשיה?

האם המלה חוק האמורה כאן פירושה כמו זאת חקת התורה, כלומר: זהו החוק שקבע ה'. או שהמלה חק כאן פירושה כמו "הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי", או "וַתִּתֵּן טֶרֶף לְבֵיתָהּ וְחֹק לְנַעֲרֹתֶיהָ", או "כִּי חֹק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פַּרְעֹה וְאָכְלוּ אֶת חֻקָּם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פַּרְעֹה". כלומר: המנחה היא לחם חֻקם של הכהנים הנִתן להם מאת ה'. (ועוד יש לשאול האם יש הבדל בין הפירושים, או שהמושג "לחם חק" נולד מאנשים שהיה חוק שקבע שצריך לתת להם לחם, גם אם לאחר מכן הבִטוי הזה נעשה בטוי העומד בפני עצמו. ומ"מ גם אם כן – מה הוא מלמד על המנחה?).

שאלה דומה נשאלת לגבי לחם הפנים. גם שם נאמר:

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

וגם שם יש לשאול האם הפסוק המסכם, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם, מסכם את כל הפרשיה, או רק את אכילת הכהנים.

האם כל האמור בכל הפרשיה חק הוא, ואם לא יעשה כחק – פסול. או שרק על האכילה נאמר חק הוא?

הגמ' מכריעה שלגבי לחם הפנים לא מסתבר לומר שכל מעשהו אינו חוק ואינו מעכב. אבל לגבי מנחה לא הקפידה התורה על על סלתה ושמנה, או גרשה ושמנה. הם אלה שעולים על המזבח.

והרי מנחה דכתיב בה חוקה ואמר רב כל מקום שהחזיר הכתוב בתורת מנחה אינו אלא לעכב החזיר אין לא החזיר לא שאני התם דכי כתיבא חוקה אאכילה כתיבא והרי לחם הפנים דכי כתיבא חוקה אאכילה כתיבא ותנן שני סדרים מעכבין זה את זה שני בזיכין מעכבין זה את זה הסדרין והבזיכין מעכבין זה את זה אלא כל היכא דכתיבא אאכילה אכולא מילתא כתיבא שאני התם דאמר קרא מגרשה ומשמנה גרש ושמן מעכבין ואין דבר אחר מעכב.

### מנחות יט:

#### קמיצה בקמצו

את המנחה הכהן קומץ. כמו שנאמר:

וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

ונאמר:

וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’.

כלומר: את הקֹמץ צריך הכהן להרים מן המנחה בקֻמצו. דוקא בידו ולא בכלי. בקֻמצו. מכאן שצריך לקמוץ דוקא ביד ולא בכלי.

ואכן כך מצאנו שעשה אהרן:

וַיַּקְרֵב אֵת קָרְבַּן הָעָם וַיִּקַּח אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וַיִּשְׁחָטֵהוּ וַיְחַטְּאֵהוּ כָּרִאשׁוֹן: וַיַּקְרֵב אֶת הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט: וַיַּקְרֵב אֶת הַמִּנְחָה וַיְמַלֵּא כַפּוֹ מִמֶּנָּה וַיַּקְטֵר עַל הַמִּזְבֵּחַ מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר.

רב סובר שמכאן אפשר ללמוד שעשיה דוקא בכפו מעכבת, שהרי הפסוק הזכיר שוב. אבל שמואל סובר שרק אם התורה חוזרת על הצווי פעמים אפשר ללמוד שזה מעכב. תיאור דברים של מעשים שהיו אינו מלמד. מעשה שהיה כך היה.

מלא קומצו בקומצו שלא יעשה מדה לקומץ.

רב סבר הא נמי תנא ביה קרא דכתיב ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה ושמואל דורות משעה לא ילפינן.

מנחות יט: - ראה זבחים פח.

מנחות יט: - ראה זבחים סג:

### ויקרא ב יג, מנחות כ

#### מלח בקרבנות

התורה מתארת את סדר הקרבת המנחה:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ: וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

בקרבן אין לתת שאור ודבש אלא מלח, וכאן מסיֶמֶת התורה בפסוק כללי "עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח". אמנם, אפשר לפרש ש"כל קרבנך" הוא קצור של "כל קרבן מנחתך", האמור בראש הפסוק: "וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח", אבל אפשר (וכן מפרשת הבריתא) לפרש שכל קרבנך הוא כל הקרבנות, גם קרבנות אחרים. מכך שנאמר "עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח" אנו למדים שכל דבר שהוא קרבן (ודוקא דבר שהוא קרבן), חיב במלח, כל קרבן העולה על המזבח נמלח. אמנם התורה עוסקת בקרבן מנחה, אבל אגב העִסוק בקרבן מנחה עברה התורה לצִווי כללי בכל הקרבנות. בכֻלם לא יהיה שאור ודבש, ויהיה מלח. כך יהיה דינו של כל הדומה למנחה, כלומר: שמוקטר על האש על גג המזבח. "וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח", בא לומר: לא רק מעל מנחתך אלא כל קרבנך, כל הדומה למנחה בכך שהוא קרב על המזבח.

החיוב הוא דוקא בדברים שהם כעין קרבן מנחתך, שהם מוקטרים על האש על העצים. דוקא קרבן, דוקא על אשר תקריבו לה'. (אמנם קשה שהרי גם הרישא, אִסור שאור ודבש, אמורה בלשון אשר תקריבו, והיא חלה גם על השירים). כלומר: הצווי הזה חל דוקא על מה שקרב לה' על האשים[[2826]](#footnote-2826). אבל הוא חל על כל הקרב לה' על האשים. על כל קרבנך.

האם המלח מעכב את הקרבן? הכתוב בסיומו חוזר ואומר "עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח". הכתוב הוסיף את אמירת הסִכום הזאת כדי ללמד שאין קרבן בלי מלח. נאמר כאן מלח ברית, וגם על הכהֻנה נאמר ברית מלח, כלומר דבר קבוע שאינו משתנה. כפי שמצאנו לגבי הקדשים הנִתנים לכהנים, שעליהם נאמר "כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ". למה קראה התורה לברית הזאת ברית מלח? כי המלח הוא דבר קבוע ואינו משתנה, ולכן גם הכהֻנה. כשהתורה באה לומר שהכהֻנה לא בטלה היא משתמשת בבטוי ברית מלח[[2827]](#footnote-2827). ממילא למדנו מכאן שהמלח אינו בטל. ומעתה נלמד מכאן שכמו שאין קרבן ללא כהנים, כך אין קרבן ללא מלח. כל הקרבנות טעונים מלח לעולם.

אילו נאמר קרבן במלח שומע אני אפילו עצים ודם שנקראו קרבן ת"ל מנחה מה מנחה מיוחדת שאחרים באין חובה לה אף כל שאחרים באין חובה לה אי מה מנחה מיוחדת שמתרת אף כל שמתיר אביא דם שמתיר ת"ל מעל מנחתך ולא מעל דמך יכול תהא מנחה כולה טעונה מלח ת"ל קרבן קרבן טעון מלח ואין מנחה כולה טעונה מלח ואין לי אלא קומץ (מנחה) מנין לרבות את הלבונה מרבה אני את הלבונה שכן באה עמה בכלי אחד מנין לרבות את הלבונה הבאה בפני עצמה ולבונה הבאה בבזיכין והקטרת מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים אימורי חטאת ואימורי אשם ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים ואברי עולה ועולת העוף מנין תלמוד לומר על כל קרבנך תקריב מלח.

ברית מלח עולם הוא שתהא ברית אמורה במלח דברי ר' יהודה ר' שמעון אומר נאמר כאן ברית מלח עולם הוא ונאמר להלן ברית כהונת עולם כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח.

### ויקרא ב א, מנחות כ: קו: שקלים יח:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה:

הפתיחה לפרשה היא "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’". מכאן דרש רבי שיש בכלל קרבן מנחה גם קרבן עצים. מלבד העצים המשמשים למערכה, שעליהם מקטירים את הקרבנות, אפשר להביא גם עצים שהם קרבן בפני עצמו, ונוהגים בהם כמנחה. צריך לבאר איך הוא לומד זאת מהפסוק הזה. ואפשר שזאת אסמכתא. ומ"מ הדברים מפורשים יותר בספר נחמיה[[2828]](#footnote-2828). (וראה דברינו בתענית כט.).

קרבן (מנחה) מלמד שמתנדבין עצים וכמה שני גזרין וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים רבי אמר עצים קרבן מנחה הן וטעונין מלח וטעונין הגשה.

#### שִעור הלבונה

נאמר כאן "וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה". לא נאמר כמה לבונה צריך לתת עליה. אבל בפרשת צו נאמר "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’". גם כאן נאמר "וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ". התורה מתייחסת בשוה לקֹמץ וללבונה[[2829]](#footnote-2829). מכאן למדו חכמים שכמות הלבונה היא ככמות הקֹמץ. כלומר: צריך לתת קֹמץ לבונה. כך יקטיר הכהן שני דברים שוים בכמותם: הקֹמץ והלבונה.

גם בעשירית האיפה של קרבן עולה ויורד, שבה יש רק קֹמץ ואין בה לבונה, נאמר "וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא". ממילא למדנו שאפילו קֹמץ אחד יכול להחשב אזכרה. מכאן שהנודר לבונה יתן קֹמץ אחד. ואזכרה היא קֹמץ אחד.[[2830]](#footnote-2830) אבל פחות מכך אינו כשר.

### ויקרא ד ה, כה, ל, לד, מנחות כא.

#### דם שקרש

נאמר בפר הכהן המשיח: "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד:  וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ". ממילא למדנו שדמו אינו כשר אא"כ הוא נוזלי, ואפשר לטבול את האצבע בדם ולהזות. אבל על החטאות החיצוניות לא נאמר "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם" אלא "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ", "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". הלקיחה באצבע אינה טבילה אלא לקיחה, והנתינה אינה הזאה. לכך גם דם קרוש כשר.

נשאלת אפוא השאלה מה יהיה דינו של הדם הזה לעניין אִסור אכילת דם. התורה אסרה את הדם כי הוא מכפר. כפי שנאמר:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ:  כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר:  עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם.

מכאן למד רב חסדא שדם של חטאת פנימית שקרש, כיון שאינו ראוי עוד להזאה, לא עליו נאמר שבנפש יכפר. אבל רבא חולק עליו ואומר שהתורה אסרה גם דם של חולין משום שאילו היה קרבן היה ראוי לכפרה. לא גרע דם הקדשים הזה שאף הוא דם. שאילו היה קרבן חיצון היה ראוי לכפרה. וכי מפני שהוא קדש יגרע? אבל רב חסדא כנראה ישיב ויאמר שהדם הזה כבר אינו ראוי לכפר אלא בהזאה. ורבא ישיב ויאמר לו שאם כך גם חולין – כיון שנשחטו שוב אינם ראויים לכפר כלל.

אמר רב חסדא דם שקרש בחטאות ואכלו חייב ולקח ונתן אמר רחמנא [והאי] בר לקיחה ונתינה הוא בחטאות הפנימיות ואכלו פטור וטבל והזה אמר רחמנא והאי לאו בר טבילה והזאה הוא ורבא דידיה אמר אפילו בחטאות הפנימיות ואכלו חייב הואיל וכנגדו ראוי בחטאות החיצונות.

### ויקרא ב יג, מנחות כא.

התורה מתארת את סדר מליחת המנחה:

וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

יש למלוח את המנחה דוקא במלח, כאמור כאן. במלח ממש. לא במי מלח. כמה מלח יש לתת על הקרבן? מלשון התורה משמע שדי בכך שמלחה במלח. התורה לא נתנה שעור ומכאן משמע שאין צֹרך להרבות במלח. אין צֹרך שהמלח יבטל לגמרי את טעם הבשר ויפעפע בכל הבשר. די למלוח את הקרבן כדרך מליחת כל אֹכל. אם מלח כמו שרגילים בני אדם למלוח, הרי קים את מה שנאמר כאן בַּמֶּלַח תִּמְלָח, ולכן יצא ידי חובה.

והתורה מסכמת: "על כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח". המלח קרב לעולם, על כל קרבן. אין קרבן בלי מלח. מכאן עולה שהוא קרב אפילו בשבת ואפילו בטומאה ויקריב כל מלח.

באיזה מלח יש למלוח? כיון שנאמר כאן "וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ", למדו מכאן חכמים שיש להביא מלח שאינה שובתת. ונראה שהוא אסמכתא, ואכן, המדרש אומר שאם לא מצא מלח סדומית יביא מלח אחר. כפי שדרשנו לעיל שיקריב כל מלח. ונראה שהדרשות האלה אסמכתא הן, שהרי למה הוצרכו ריבויים אלה?

במלח יכול תבונהו ת"ל תמלח אי תמלח יכול במי מלח ת"ל במלח ולא תשבית מלח הבא מלח שאינה שובתת ואיזו זו מלח סדומית ומנין שאם לא מצא מלח סדומית שמביא מלח איסתרוקנית ת"ל תקריב תקריב כל שהוא תקריב מכל מקום תקריב ואפילו בשבת תקריב ואפילו בטומאה.

### יחזקאל מג כד, מנחות כא:

וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי תַּקְרִיב שְׂעִיר עִזִּים תָּמִים לְחַטָּאת וְחִטְּאוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ כַּאֲשֶׁר חִטְּאוּ בַּפָּר: בְּכַלּוֹתְךָ מֵחַטֵּא תַּקְרִיב פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים וְאַיִל מִן הַצֹּאן תָּמִים: וְהִקְרַבְתָּם לִפְנֵי ה’ וְהִשְׁלִיכוּ הַכֹּהֲנִים עֲלֵיהֶם מֶלַח וְהֶעֱלוּ אוֹתָם עֹלָה לַה’.

מכאן למדנו שהעולה עולה לה' עם המלח. מכאן נראה שכל עוד המלח על העולה, הוא חלק ממנה[[2831]](#footnote-2831).

אמר רב מתנה מאי קראה והקרבתם לפני ה' והשליכו הכהנים עליהם מלח והעלו אותם עולה לה'.

מנחות כא: - ראה תמורה כג.

### ויקרא ב יג, מנחות כא.

על העצים שבהם מובערת אש המזבח נאמר:

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:  וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ:  וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ:  וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

הכהנים מקטירים על העצים אשר על האש אשר על המזבח. האיש מביא את קרבנו, ומקריב אותו על העצים שכבר מצויים שם. הוא אינו מביא עצים, אלא מביא את בהמתו כדי שהכהנים יקטירוה על העצים שכבר שם. לשון דומה נאמרה גם בקרבנות נוספים. מכל אלה משמע שהעצים מונחים ועומדים על המזבח ואינם חלק מהקרבן. הקרבן מוקטר עליהם. שהרי לא כתוב שהבעלים מביא עצים אלא שהוא מביא בהמה או שהוא מביא סלת ולבונה והם קרבים על העצים אשר על האש. העצים כבר שם. העצים הם חלק מהמזבח.

כיון שהעצים הם חלק מבניינו של המזבח, והם כבר שם, מוסיף ראב"ש ולומד שדין העצים כדין המזבח. לכן צריך להקפיד על עצים חדשים. כמו שאת המזבח בונים מאבנים חדשות. המזבח אינו שלם עד שיהיו עליו עצים.

את סדר מליחת המנחה התורה מתארת כך:

וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

מנין יקח הבעלים את המלח הזה? האם המלח הזה הוא כמו העצים, שמצויים כבר במזבח, או שהבעלים מקריב אותו?

המלח הוא ברית לפני ה'. מכאן דרשו התנאים שברית המלח היא שיקבלו הכהנים את קדשי ה'. כמו שנאמר בלחם הפנים "בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם:  וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם". (וראה לעיל מנחות כ). התנאים למדו מכאן שהמלח האמור הוא מלח הבא מאשי ה', הוא אינו חלק מהמנחה אלא חלק ממה שמצוי דרך קבע במזבח, כמו עצים. והבעלים לא צריך להביא אותו משלו.

ויש לבאר דרשה זו. בפשטות, המלח לא דומה לעצים. מערכת העצים נמצאת כבר במזבח ומובערת עליו, ואין צֹרך בעצים חדשים לכל קרבן, כפי שעולה מהפסוקים שהבאנו לעיל. אבל מנין נוכל לומר שגם המלח כך הוא? יתר על כן, גם מבנה הסוגיא מלמד שהמלח אינו קדש לה', אלא ישראל המביא קרבן צריך להביא מלח כדי למלוח את קרבנו. אלא שהוא רשאי להשתמש לשם כך במלח שבמקדש. ולכן מקשה הגמ' שעינינו הרואות שגם לישראל מותר להשתמש במלח. אילו היה המלח כמו העצים, שהם הקדש למזבח, לא היתה הגמ' מקשה כך, שהרי לא ישראל משתמשים בעצים אלא המזבח. לכן נראה שהגמ' מפרשת שהבריתא מודה שהמקריב צריך להביא את המלח. המלח הוא חלק מהקרבן ולא חלק מהמערכה העומדת על המזבח. אלא שהמלח המוכן במקדש הוקדש מאת בני ישראל לשִמושם של ישראל. הוא מאת בני ישראל ברית עולם, כמו שאת לחם הפנים הביאו ישראל, כך הם הביאו את המלח. לא את המלח הקרב על כל קרבן וקרבן, אלא את המלח העומד בעזרה או בכבש או על המזבח לשִמוש המולחים. ישראל תרמו מלח כדי שיעמוד שם לצורך הקרבנות. עם ישראל מביא מלח שיעמוד שם לצורך הקרבנות. לכן נראה שהדרשה הזאת אסמכתא היא.

יכול האומר הרי עלי עולה יביא עצים מתוך ביתו כדרך שמביא נסכים מתוך ביתו ת"ל על העצים אשר על האש אשר על המזבח מה מזבח משל ציבור אף עצים ואש משל ציבור דברי רבי אלעזר בר ר"ש רבי אלעזר בן שמוע אומר מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בהן הדיוט.

יכול האומר הרי עלי מנחה יביא מלח מתוך ביתו כדרך שמביא לבונה מתוך ביתו ודין הוא נאמר הביא מנחה והביא מלח ונאמר הביא מנחה והביא לבונה מה לבונה מתוך ביתו אף מלח מתוך ביתו או כלך לדרך זו נאמר הביא מנחה והביא מלח ונאמר הביא מנחה והביא עצים מה עצים משל ציבור אף מלח משל ציבור נראה למי דומה דנין דבר הנוהג בכל הזבחים מדבר הנוהג בכל הזבחים ואל תוכיח לבונה שאינה נוהגת בכל הזבחים או כלך לדרך זו דנין דבר הבא עמה בכלי אחד מדבר הבא עמה בכלי אחד ואל יוכיחו עצים שאינן באין עמה בכלי אחד ת"ל ברית מלח עולם הוא ולהלן הוא אומר מאת בני ישראל ברית עולם מה להלן משל ציבור אף כאן משל ציבור.

 מנחות כב.: - ראה זבחים פא.

מנחות כג: - ראה זבחים עו:עז.

### ויקרא ו ח, מנחות כד.

#### הרמת הקֹמץ

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’.

הכהן צריך להרים מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ. האם די בכך שיביא אל המזבח מסלתה ומשמנה, או שיש חשיבות גם לעצם ההרמה?

מה יהיה דינה של מנחה שלא עומדת כֻלה במקום אחד? האם די בכך שהגיע למזבח מסלתה ומשמנה, או שהיא צריכה להיות כאחד בשעת הקמיצה?

כיון שנאמר כאן "וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ", ולא רק "וְהֵרִים בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ", משמע שיש חשיבות להרמה. ההרמה צריכה להיות ממנו. לכן אינה מועילה עד שתעמוד המנחה כאחד במקום אחד וירים הכהן מכֻלה כאחד. משום שאל"כ – לא התקיים "וְהֵרִים מִמֶּנּוּ".

והרים ממנו מן המחובר שלא יביא עשרון בשני כלים ויקמוץ.

מנחות כה. - ראה זבחים כג:

### ויקרא ז יט-כ, מנחות כה:

בתורת השלמים, כשהתורה מפרטת את דיני אכילת השלמים, היא אומרת:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

מדובר כאן על זבח השלמים אשר לה'. כלומר: בשר שעומד לאכילה כזבח שלמים. אפשר ללמוד זאת גם מכך שבתוך הפרשה התוסף הפסוק "וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר". כלומר: מדובר כאן על בשר העומד לאכילה. הפרשה עוסקת דוקא בבשר שעליו נאמר כל טהור יאכל בשר. (א) דוקא בשר כזה הוא הבשר שאם יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, והאוכלו בטומאה חיב כרת. אבל בשר שממילא אינו נִתָּר לכל טהור[[2832]](#footnote-2832), גם אם יגע בכל טמא אין חיבים כרת על אכילתו בטומאה. כל שהוא "בְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’", כלומר (ב) שכבר הוכשר להקרב והיתה לו שעת הכֹשר, שעה שבה היה זבח השלמים אשר לה', הוא שחיבים עליו משום טומאה. אבל קרבן שלא הגיע להיות זבח השלמים אשר לה', לא עליו מדובר כאן.

יכול בשר שנטמא לפני זריקת דמים יהו חייבין עליהן משום טומאה ת"ל כל טהור יאכל בשר והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר ליי' וטומאתו עליו ונכרתה (א) הניתר לטהורין חייבין עליו משום טומאה ושאינו ניתר לטהורין אין חייבין עליו משום טומאה או אינו אלא נאכל לטהורין חייבין עליו משום טומאה ושאינו נאכל לטהורין אין חייבין עליו משום טומאה אוציא אני את הלן ואת היוצא שאינן נאכלין לטהורים ת"ל (ב) אשר ליי' ריבה יכול שאני מרבה את הפיגולין ואת הנותרות נותרות היינו לן אלא אף הפיגולין כנותרות ת"ל מזבח השלמים מיעט ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט אמרת מרבה אני את אלו שהיתה להן שעת הכושר ומוציא אני את אלו שלא היתה להן שעת הכושר.

### ויקרא יז ו, מנחות כו.

לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

הקרבת הקרבן היא "וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". הקרבן קרב ע"י זריקת הדם על המזבח והקטרת החלב לה'. כשנאמר כאן החלב, הכונה לאו דוקא החלב אלא חלקי הקרבן המוקטרים על המזבח, כלומר: הרשימה החוזרת כמה פעמים בתורה כרשימת חלקי הבהמה המוקטרים על המזבח: "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה". כל אלה כלולים כאן בשם הכולל "החלב", כי הם החלק המוקטר על המזבח. כאשר התורה אומרת "וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", כונתה (ב) לכל מה שמוקטר לריח ניחוח לה'. חלב לאו דוקא, אלא החלקים המוקטרים על המזבח, שהם נקראים חלב לענין זה. (וכפי שבארנו לעיל זבחים לז:לח.לט.-מ., עמ' תתקסט. ובזבחים מט עמ' תתקפג, ובכריתות ד.). שהרי נאמר כאן "וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’".

כאמור, מטרת הקרבן היא "וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכאן שגם אם לא נותר מהקרבן אלא החלב, זורק את הדם, (א) שהרי מטרת הקרבן היא זריקת הדם והקטרת החלב. כיון שהחלקים המוקטרים עוד קימים, זורק את הדם. (ומכאן ראיה נוספת שהחלב האמור כאן הוא כל המוקטר על המזבח, שהרי מה בין הכליות לבין החלב שעליהן לענין זה? שניהם מוקטרים לריח ניחוח לה'). אבל אם לא נותר ממנו חלב, אין לזרוק את הדם, גם אם מנחת נסכיו של הקרבן קימת. היא (ג) ודאי לא כלולה בשם חלב.

וראה לעיל זבחים קד.

מנהני מילי אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל ומטו בה משום רבי יהושע בן חנניא אמר קרא והקטיר החלב לריח ניחוח לה' (א) חלב ואף על פי שאין בשר ואשכחן חלב יותרת ושתי כליות מנלן ... רבי יוחנן דידיה אמר לריח ניחוח (ב) כל שאתה מעלה לריח ניחוח ואיצטריך למכתב חלב ואיצטריך למיכתב לריח ניחוח דאי כתב חלב הוה אמינא חלב אין יותרת ושתי כליות לא כתב רחמנא ריח ניחוח ואי כתב רחמנא לריח ניחוח הוה אמינא אפילו מנחה (ג) כתב רחמנא חלב.

### ויקרא ב, ט, טז, בראשית יט כח, מנחות כו:

#### מהי הקטרה

העלאת הקרבנות נקראת הקטרה. כך מצאנו בעולה, וכן בקֹמץ המנחה: "וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ **וְהִקְטִיר** הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: ... וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ **וְהִקְטִיר** הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: ... **וְהִקְטִיר** הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ מִגִּרְשָׂהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ אִשֶּׁה לַה’".

מהי הקטרה? מהו המעשה היוצר אותה? רב יהודה סובר שהקטרה היא מלשון קיטור, כמו שנאמר: "וַיַּרְא וְהִנֵּה עָלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכִּבְשָׁן". לכן הוא סובר שאין ההקטרה מתקימת אלא כשיעלה קיטור מהקֹמץ. (ואולי אפשר להביא לכך ראיה מכך שגם הקטֹרת נקראת קטֹרת ומוקטרת כדי שיעלה ממנה קיטור).

אמר ליה רב יהודה לרבה בר רב יצחק אסברה לך טעמא דר' יוחנן אמר קרא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן אין כבשן מעלה קיטור עד שתצית האור ברובו.

### ויקרא ו ב, מנחות כו:

#### מה בוער על המזבח כל הלילה

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ.

העולה בוערת אפוא על המזבח כל הלילה. וראה על כך בדברינו בזבחים פג פד. האם דוקא העולה צריכה לבעור על מוקדה כל הלילה, או שכל העולה על המזבח יבער כל הלילה? מסתבר שאם זוהי תורת העולה, היינו משום שדינה של העולה להאכל על המזבח. פרשת צו עוסקת בתורת כל קרבן וקרבן לאחר הקרבתו[[2833]](#footnote-2833), לכן נאמר בה שתורתה של העולה היא לעלות על המזבח ולבעור עליו. לכן מסתבר שכל מה שעולה על המזבח מכל קרבן וקרבן – כך דינו. וכפי שנאמר בפרשיה זו עצמה: "וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים". הרי שגם חלבי השלמים כך דינם. וכפי שבארנו בזבחים פג פד

אין לי אלא דברים שדרכן ליקרב בלילה כגון אברים ופדרים שמעלן ומקטירן מבוא השמש ומתעכלין והולכין כל הלילה כולה דברים שדרכן ליקרב ביום כגון הקומץ והלבונה והקטרת ומנחת כהנים ומנחת כהן משוח ומנחת נסכים שמעלן ומקטירן מבוא השמש והא אמרת דרכן ליקרב ביום אלא עם בא השמש שמתעכלין והולכין כל הלילה מנין ת"ל זאת תורת העולה ריבה.

היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר, שיהא נותנן מבוא השמש והם מתעכלים והולכים על המזבח כל הלילה אין לי אלא דברים שהם ראוים לקרב בלילה שיהא נותנם מבוא השמש והם מתעכלים והולכים מעל גבי המזבח כל הלילה, דברים שהם ראוים לקרב ביום כגון הקומץ והקטורת והלבונה [והעצים] ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים מנין, ת"ל צו את אהרן ואת בניו לאמר. (תו"כ).

מנחות כו: - ראה זבחים פג פד

### ויקרא א ח, מנחות כו:

#### דרך ההקטרה

התורה מתארת את הקטרת אברי העולה:

וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

מכאן שההקטרה היא על העצים. אבל בפרשת צו נאמר "וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". כאן לא נזכרו העצים, ונאמר שהעולה היא על המזבח, ולכאורה משמע שהיא מוקטרת על המזבח עצמו. קושיה זאת אינה קשה כי אפשר שהעצים אוכלו עד הבקר. וכן אפשר שהעצים לא חשובים כאן ולכן לא הזכירתם התורה, התורה מזכירה כאן את תורת העולה, העולה מתאכלת על המזבח. ואין צֹרך להזכיר שיש עצים תחת העולה. אך הגמ' מסתפקת בשאלה הזאת, ולא מכריעה מה הדין אם העלה על המזבח עצמו.

כמו כן שואלת הגמ' האם "עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ" הוא דוקא על גבי העצים ממש, או שהכונה היא קרוב לעצים, במקום שיבער בבערתם של העצים. שהרי מצאנו בכמה מקומות ש"על" הוא בסמוך. גם את השאלה הזאת הגמ' איננה מכריעה.

א"ר אסי כי פשיט רבי אלעזר במנחות בעי הכי (בעי ר' אלעזר) קומץ שסידרו וסידר עליו את המערכה מהו דרך הקטרה בכך או אין דרך הקטרה בכך תיקו בעי חזקיה אברין שסידרן וסידר עליהן את המערכה מהו על העצים אמר רחמנא דוקא על העצים או דלמא כיון דכתיב קרא אחרינא אשר תאכל האש את העולה על המזבח אי בעי הכי עביד אי בעי הכי עביד תיקו בעי רבי יצחק נפחא אברין שסידרן בצידי המערכה מהו אליבא דמ"ד על ממש לא תיבעי לך דעל העצים כתיב כי תיבעי לך אליבא דמ"ד על בסמוך מאי ה"נ על בסמוך או דלמא על העצים דומיא דעל המזבח מה התם על ממש אף ה"נ על ממש תיקו.

### ויקרא ב ב, מנחות כז.

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

הכהן צריך לקמוץ מלא קמצו, כך נאמר גם בחטאתו של החוטא הדל:

וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא.

הקמיצה היא מלא קמצו. משמע שהיא צריכה להיות שלמה. שאל"כ אינה מלא קמצו. וראה לעיל מנחות יא.: גם המנחה צריכה להיות עשרון שלם דוקא. וראה לעיל מנחות ט. מנחה שלמה היא סלת ושמן, ואין מנחה בלי שמנה וסלתה. גם הלבונה צריכה להלקח בשלמותה כאמור כאן. כל לבונתה.

### במדבר טו יא-יג, מנחות כז.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן: וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: **כָּכָה יֵעָשֶׂה** לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ **כָּכָה תַּעֲשׂוּ** לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם: כָּל הָאֶזְרָח **יַעֲשֶׂה כָּכָה** אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

התורה מדגישה שיעשה בדיוק ככה.

### ויקרא כג יז, מנחות כז.

מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכֻּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן:

נאמר "תהיינה", דוקא כך תהיינה החלות, וכך יהיו הכבשים. בלי כבשים וחלות אין קרבן. וראה להלן מנחות מה:

### ויקרא כד, מנחות כז.

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

אין לעשות את לחם הפנים אלא בדרך האמורה כאן, ובמספר האמור כאן.

### שמות יב כג, ויקרא כג מ, מנחות כז.

נאמר: "וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף". נאמרה כאן לקיחה באגודה. לקיחה אחת הלוקחת דבר אחד, ולא כמה לקיחות. מכאן דרשו חכמים שגם במקום שבו נאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים", זוהי לקיחה אחת באגודה אחת.

הגמ' כאן אומרת (וראה גם לעיל יט.) שכל מקום שנאמרה בו חֻקה או הויה או שנה עליו הכתוב – מעכב.

על תורת המצורע ביום טהרתו נאמר "זאת תהיה תורת המצרע", דוקא זאת ודוקא כך. ומשמע שאין הכונה אלא למעשי היום הראשון, אך מעשי היום השמיני האמורים בהמשך הפרשיה, אינם בהכרח מעכבים, שהרי על שבע ההזאות שבלוג אומרת הגמ' (כז:) שאם אינן מכונות כשרות. ואולי הכוון בכל מקרה אינו מעכב, גם אם "זאת תהיה" מתיחס לכל הפרשיה.

מנחות כז. – ראה זבחים לז:לח.לט.-מ.

מנחות כז. – ראה יומא ס.:

מנחות כז. – ראה יומא מב. מב:

### ויקרא טז ב, מנחות כז:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת.

התורה מזהירה שלא יבא בכל עת ולא ימות. למדנו אפוא שהנכנס אל הקֹדש שלא כאמור כאן חיב מיתה. עלינו לשאול האם החיוב הוא דוקא על מי שעומד "מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת", או שהחיוב הוא על מי שנכנס לקדש הקדשים, אבל בתוך קדש הקדשים אין מקום לחלק בין מי שעומד במקום אחד למי שעומד במקום אחר ובכוון אחר. ובשאלה זו נחלקו חכמים. ר' יהודה מדיק ואומר שכיון שנאמר "מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת" הרי שרק שם אם יכנס ימות, רק אם הוא עומד ממש אל פני הכפרת, שאל"כ למה כתבה התורה "מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת"? אבל חכמים סברו שכל קדש הקדשים מקום אחד הוא. חכמים דורשים אפוא שכל כניסה מבית לפרכת היא אל פני הכפרת וחיב עליה מיתה. ובתנאי שבא בדרך ביאה[[2834]](#footnote-2834).

חיוב מיתה יש אפוא רק בקדש הקדשים. אבל ממילא למדנו שאסור לאדם להכנס אל הקֹדש שלא לצֹרך. נאמר כאן "וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ". החיוב הוא דוקא מבית לפרכת, לגבי כהן גדול הקֹדש הוא דוקא מבית לפרכת. אבל בד"כ בתורה "הַקֹּדֶשׁ" הוא ההיכל, שהרי עליו נאמר "וְנָתַתָּה אֶת הַפָּרֹכֶת תַּחַת הַקְּרָסִים וְהֵבֵאתָ שָׁמָּה מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים", הוא נקרא "הַקֹּדֶשׁ". והתורה מנמקת את האִסור בכך שאסור לבא בחִנם אל הקדש. לכן, כל אדם שיכנס אל ההיכל עובר בל"ת, כי ההיכל לגביו הוא כמו קדש הקדשים לגבי הכהן הגדול. מי שנכנס לשם עובר על "וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ". אמנם, חכמים מודים שחיוב מיתה אין שם.

שאלה דומה נשאלת לגבי הפסוק האמור בפרה אדֻמה:

וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים.

האם צריך להזות בדיוק אל נכח פני אהל מועד? רב חסדא אומר שהשאלה הזאת תלויה בשאלה האם גם לגבי קדש הקדשים אנו סוברים שמדובר דוקא על עמידה מול הכפרת. מי שסובר כך בקדש הקדשים, יסבור כך גם בהזאות הפרה האדֻמה. ומי שלא – לא. אבל רבא אומר שהכל מודים שההזאה צריכה להיות אל נכח פני אהל מועד, שהרי כך נאמר, אלא שלא צריך לדיק, ודי בכך שהכוון הכללי הוא אל אהל מועד.

במאי קא מיפלגי בהאי קרא ויאמר יי' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות רבנן סברי אל הקודש בלא יבא מבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות ור' יהודה סבר אל הקודש ומבית לפרכת בלא יבא ואל פני הכפרת בלא ימות מ"ט דרבנן אי ס"ד כדקאמר ר' יהודה לכתוב רחמנא אל הקודש ואל פני הכפרת ולא בעי מבית לפרכת ואנא אמינא היכל מיחייב מבית לפרכת מבעיא מבית הפרכת דכתב רחמנא למה לי ש"מ במיתה ור' יהודה אי כתב רחמנא אל הקודש ולא כתב מבית לפרכת הוה אמינא מאי קודש מבית לפרכת אבל היכל לאו נמי לא ורבנן ההוא לא מצית אמרת דהיכל כולו איקרי קודש שנאמר והבדילה הפרכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים ורבי יהודה מ"ט אי ס"ד כדקא אמרי רבנן לכתוב רחמנא אל הקודש ומבית לפרכת ולא בעי אל פני הכפרת ואנא אמינא מבית לפרוכת במיתה אל פני הכפרת מיבעיא אל פני הכפרת דכתב רחמנא למה לי ש"מ אל פני הכפרת במיתה מבית לפרכת באזהרה ורבנן ה"נ דלא צריך והאי דכתב רחמנא אל פני הכפרת למעוטי דרך משופש.

### ויקרא טז לג, מנחות כז:

#### מקום המקדש באין כפרת

ביום הכפורים צריך אהרן להזות על הכפֹרת ולפני הכפֹרת. מה הדין באין כפֹרת?

בסיום הפרשה, התורה מסכמת:

וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:

כלומר: לדורות, צריך לכפר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ, אבל לא הוזכרה כפרת. הוזכר מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ, כלומר המקום המקֻדָּש. אבל לאו דוקא הכפרת.

אלא דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות אמר רבה בר עולא אמר קרא וכפר את מקדש הקודש מקום המקודש לקודש.

מנחות כח. – ראה זבחים ב.

### שמות כה ל, לו, מנחות כח.:

#### מעשה המנורה

וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר מִקְשָׁה תֵּעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה יְרֵכָהּ וְקָנָהּ גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנָּה יִהְיוּ:  וְשִׁשָּׁה קָנִים יֹצְאִים מִצִּדֶּיהָ שְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הָאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הַשֵּׁנִי:  שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה:  וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ:  וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה:  כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה יִהְיוּ כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר.

התורה מדגישה: "גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנָּה יִהְיוּ...כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה יִהְיוּ כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר". כך צריכה המנורה להֵעשות.

המנורה צריכה אפוא להיות מקשה, זהב, ככר, גביעים, כפתורים ופרחים.

כאשר אי אפשר לעשות כך את המנורה, האם אפשר לעשותה גם ללא התנאים האלה?

מה עדיף? מנורה שאין בה כל התנאים האלה, או שלא תודלק מנורה כלל?

מה אנו למדים מהפרשה? אפשר לפרש שהפרשה אומרת מנורת זהב, ועלינו ללמוד מכאן שדוקא זהב. אבל אפשר לפרש שנוכל ללמוד מהפרשה את הכלל שהתורה באה ללמדנו: התורה באה ללמדנו שיש לעשות מנורה נאה מחֹמר חשוב, ובאין זהב – נעשה מנורה נאה מחֹמר חשוב כפי שעולה מכלל הפרשיה.

בשאלה זו נחלקו התנאים והאמוראים, ונחלקו ראשונים בבאור דעת התנאים והאמוראים. משום כך קשה לבאר בדרך אחת את הדרשות השונות. בפשטות, יש כאן בריתא אחת שמכשירה מנורה גם אם איננה של זהב. וכפי שמבארים אותה האמוראים, התורה אמרה זהב והכונה זהב (ב) וכל הדומה לו. שיהיה כלי שרת ראוי לשמו, כעין מנורה. שיהיה מחֹמר חשוב. נחלקו עד כמה היא צריכה להיות דומה לשל זהב. י"א מתכת, י"א מתכת חשובה, אך הכל מודים שלא חרס[[2835]](#footnote-2835).

מלשון האמוראים נראה שכך דורש המדרש אפילו לכתחילה. אבל מסתבר שהכל מודים שלכתחילה צריכה להיות דוקא זהב. אלא שגם אם אינה זהב – אפשר להדליק בה.

מלשון הבריתא משמע שבין כך ובין כך אינה כשרה אא"כ היא מקשה. מן הגרוטאות לעולם פסולה, ובפשטות מן הגרוטאות היינו שאינה מקשה. אבל בריתא אחרת אומרת שאם אינה זהב כשרה גם אם איננה מקשה. יתכן שיש כאן מחלוקת תנאים. ואפשר שכך פרש רש"י. הרמב"ם הסביר שיש אפשרות שלא תהיה מקשה אך גם לא תהיה גרוטאות, ואת זה הכשירה הבריתא. נמצא שאין מחלוקת בין הבריתות. מן הגרוטאות פסולה אך אם אינה זהב אינה צריכה להיות מקשה.

כאשר התורה אומרת זהב, לומדים חכמים שיש להכשיר את הזהב ואת הדומה לו. אלא שאז (ז) אין נוהגים בה יתר הדינים האמורים כאן, שאינם אמורים אלא על מנורת זהב. את המנורה יש לעשות ככר זהב, ומכך שנאמר "ככר זהב" אנו למדים שאם אינה זהב אין בה דין ככר. הככר הוא שעור (א) הזהב ולא שעור המנורה.

וכאמור, לא פשוט אם במקרה כזה צריכה המנורה להיות מקשה, ואפשר שהדבר שנוי במחלוקת.

גם בפסוק הראשון וגם בפסוק האחרון שהבאנו כאן (שאינו האחרון בפרשיה) נאמר שהמנורה זהב ומקשה. המנורה היא מנורת זהב טהור. זהב טהור נזכר כחלק משם המנורה ולא כצווי לעצמו. המנורה היא מנורת זהב טהור. מכאן אפשר היה ללמוד שאם אינה מנורת זהב טהור, איננה כלל בכלל המצוה הזאת. זהב טהור אינו תנאי במצוה אלא חלק מגוף המצוה עצמו. אלא שהפסוק מוסיף ואומר "מִקְשָׁה תֵּעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה". (ג) גם אם אינה מנורת זהב אלא "המנורה", יש בה מצוה[[2836]](#footnote-2836). המצוה היא עצם עשית המנורה.[[2837]](#footnote-2837) כל עוד (ד) מקשה תיעשה המנורה, כשרה היא. אלא שאם היא רק "המנורה" ולא מנורת זהב, אין נוהגות בה גם שאר ההלכות האמורות כאן. ואפשר שכך דרש התנא[[2838]](#footnote-2838).

וודאי שאינה כשרה בלא קנים, (ה) כי בלא קנים אין שמה מנורה.

ומ"מ קשה לבאר כאן את המדרשים, ואפשר שאינם אלא אסמכתא.

הגמ' דרשה כאן "וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר מִקְשָׁה תֵּעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה", שגם אם אינה זהב, היא כשרה ובלבד שמקשה תיעשה המנורה. ואולם, את הפסוק האמור בחצוצרות דורשת הגמ' להפך. שם נאמר:

עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת.

שם לא נאמר "מקשה יעשו החצוצרות" אלא "מקשה תעשה אתם" את אותן חצוצרות כסף שנזכרו בראש הפסוק. כלומר: אם במנורה הכותרת היא "ועשית מנרת זהב טהור", והפרטים הם "מקשה תיעשה המנורה", לאו דוקא מנורת הזהב אלא המנורה, כאן הצווי לעשות מקשה הוא על אותן חצוצרות כסף שנזכרו ברישא. דוקא חצוצרות כסף מקשה הן. חצוצרות אחרות לא. (ו) דוקא המנורה לעולם מקשה היא. לא החצוצרות.

ואפשר שהדרשות כאן הן אסמכתא.

מנורה היתה באה מן העשת ומן הזהב עשאה מן הגרוטאות פסולה משאר מיני מתכות כשרה.

ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה (א) באה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר גביעיה כפתוריה ופרחיה באה זהב (ז) באה גביעים כפתורים ופרחים אינה באה זהב אינה באה גביעים כפתורים ופרחים.

מנורה שעשה משה במדבר הייתה באה משל זהב מקשה וטעונה גביעים כפתורים ופרחים שנ' ועשית מנורת זהב טהור וגו' שומע אני שיעשה איברים ויחברם לה [ת"ל ממנה יהיו] [מניין לרבות נרותיה] ת"ל תעשה יכול לרבות נרותיה ולהוציא גביעים כפתורים ופרחים אחר שריבה הכתוב מיעט מרבה אני נירותיה שנעשין עמה ומוציא אני גביעיה כפתוריה ופרחיה שאין נעשין עמה ומניין לרבות מלקחיה ומחתותיה ולהוציא הצבתיים ואת המלקטאות אחר שריבה הכת' מיעט מרבה אני מלקחיה ומחתותיה שמשמשין עמה ומוציא אני את הצבתים והמלקטאות שאין משמשין עמה כשהיא באה של זהב טעונה גביעים כפתורים ופרחים כשאינה באה משל זהב אינה טעונה גביעים כפתורים ופרחים כשהיא באה משל זהב באה ככר וכשאינה באה זהב אינה באה ככר ר' יהושע בן קרחה או' אותה מככר ואין נירותיה מככר שנ' ככר זהב טהור ומה אני מקיים [כל] כליה זהב טהור אבל חצוצרות שעשה במדבר לא היו באות אלא משל כסף שנ' עשה לך שתי חצוצרות כסף.

בין מר ובין מר כללי ופרטי דרשי מיהו מר סבר (ב) מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת ומר סבר מה הפרט מפורש דבר חשוב אף כל דבר חשוב.

רבי דריש כללי ופרטי ורבי יוסי בר' יהודה דריש ריבויי ומיעוטי רבי דריש כללי ופרטי (ב) ועשית מנורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה המנורה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת ר' יוסי בר' יהודה דריש ריבויי ומיעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל ומאי רבי רבי כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרס.

אמר קרא (ג) תיעשה לרבות שאר מיני מתכות ואימא לרבות גרוטאות לא ס"ד (ד) דאמקשה כתיבה הויה.

ואימא נמי באה זהב באה קנים אינה באה זהב אינה באה קנים ההוא (ה) פמוט מיקרי וזה מעשה המנורה מקשה זהב באה זהב באה מקשה אינה באה זהב אינה באה מקשה מקשה דסיפא למאי אתא (ו) למעוטי חצוצרות.... מיעט רחמנא גבי מנורה מקשה היא היא ולא חצוצרות.

#### הגביעים, הכפתורים והפרחים

נאמר כאן "שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה:  וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ:  וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה". הרי שלשה גביעים בכל קנה וארבעה במנורה, הרי עשרים ושנים. הרי כפתור בכל קנה ושנים במנורה, ואחד תחת כל שני קנים. והרי פרח בכל נר ואחד במנורה, הרי שמונה. בפרשת בהעלתך נזכר פרח עם ירכה, הרי תשעה.

גביעים עשרים ושנים דכתיב ובמנורה ארבעה גביעים וגו' וכתיב בית שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתור ופרח וגו' ארבעה דידה ותמני סרי דקנים הא עשרין ותרתין כפתורין נמי אחד עשר כפתורין תרי דידה וששה דקנים וכפתר וכפתר וכפתר הא חד סר אלא פרחים תשעה מנלן פרחים תרי דידה וששה דקנים תמניא הוו אמר רב שלמן כתיב עד ירכה עד פרחה מקשה היא.

### במדבר י ב, מנחות כח:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

לחצוצרות יש תפקיד במדבר ותפקיד לדורות. במדבר תפקידן "וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: וְתָקְעוּ בָּהֵן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאִם בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם". ולדורות תפקידן לתקוע בעת מלחמה ובעת שמחה ומועד. האם יש לתקוע דוקא באותן חצוצרות? לכאורה, עִקר הצווי הוא על אותן חצוצרות. ומסברה אם נשברו יש לעשות חצוצרות חדשות. אך חכמים מוסיפים ודורשים שלכתחילה יש לעשות חצוצרות חדשות ולא להשתמש באותן חצוצרות. פעמַים נאמר כאן למשה "לך", חצוצרות המדבר אינן כשרות אלא למדבר ולא לדורות. הן נעשו רק לשם תפקיד החצוצרות שבמדבר. ואפשר שאף דרשה זו אסמכתא היא. שהרי אין לה נפק"מ להלכה כי חצוצרותיו של משה ממילא כבר אינן קיימות. לכן דרשו כאן חכמים כדרך מדרשי אגדה.

כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות.

אמר קרא לך לך תרי זימני עשה לך והיו לך.

מנחות כט. – ראה מנחות צו:

### דברים ו ח-ט, מנחות לב:

התורה מצוה לכתוב את דברי התורה בשערים:

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ.

כיצד יש לכתוב את דברי התורה? אפשר ללמוד זאת מהאמור בסוף הספר:

וַיְהִי כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עַד תֻּמָּם: וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה’ לֵאמֹר: לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד...

משה כותב על ספר. מכאן שגם את המזוזה יש לכתוב על ספר. כך הוא דרך כתיבת דברי התורה.

אמר רב יהודה אמר שמואל כתבה אגרת פסולה מ"ט אתיא כתיבה כתיבה מספר.

#### מקום המזוזה

וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ

יש לתת את מה שכתב בתוך הפתח, שנאמר "ובשעריך". יש לתת את הכתב במזוזת הבית. מזוזת הבית היא מקום הכניסה לבית, ומשום כך היא נקראת מזוזת הבית. ובד"כ כשאדם נכנס לבית דעתו על ימינו. כפי שמצאנו שיהוידע הכהן נתן את הארון מימין בבוא איש בית ה'.

וראה עוד להלן על מקום המזוזה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל תלאה במקל פסולה מ"ט בשעריך בעינן.

אמר רב יהודה אמר שמואל מצוה להניחה בתוך חללו של פתח פשיטא בשעריך אמר רחמנא.

ביתך ביאתך מן הימין אתה אומר מן הימין או אינו אלא משמאל ת"ל ביתך.

מאי תלמודא אמר רבה דרך ביאתך מן הימין.

### דברים ו ח-ט, מנחות לג. לז. מב:

התורה מצוה: "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ". ראשית, מצוה התורה לשנן את הדברים ולדבר בם, שנית היא מצוה לקשרם ולכתבם על הגוף ועל פתחי הבתים. כלומר שיהיו נִכרים בכל מקום. (וראה דברינו בברכות ד:י:יא.) מכאן למד ר' יוסי שאף המזוזה צריכה להיות במקום נִכר לעין. יש שלמדו מכאן גם שרק מי שקושר יכול לכתוב או שהיד הקושרת היא הכותבת, ונראה שזו אסמכתא.

מגביה מן הקרקע טפח ומרחיק מן הקורה טפח וכל הפתח כולו כשר למזוזה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר וקשרתם וכתבתם מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה.

### דברים ו ט, מנחות לד.

#### עוד על מקום המזוזה

וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ. כיצד כותבים על המזוזה? אמנם כתוב שצריך לכתוב על המזוזה, ומכאן משמע לכאורה לכתוב על המזוזה עצמה. וכתיבה על מזוזה – כתיבה היא. שהרי גם על אבנים מצאנו לשון כתיבה, ובאבני הר עיבל. ואפילו חריתה על אבן כתיבה היא, כפי שמצאנו בלוחות העדות. נמצא שאם יכתוב על המזוזה עצמם, קים מה שנאמר "וכתבתם". אלא שהכתיבה הזאת אמנם כתיבה היא, אך אינה כתיבה תמה. היא לא כתיבה מעולה. כתיבה תמה היא על הספר. וכמו שנאמר בגט וכתב לה ספר כריתות. וכפי שלמדנו לעיל. יש לכתוב על ספר, כמו שדברי התורה נכתבים על ספר, וכמו שהם נקשרים על היד ובין העינים.

הכתיבה היא על מזוזות ביתך. כלומר: בפתח. הפתח נקרא מזוזות ביתך, משום שדרכו של פתח להיות בעל שתי מזוזות. מה יהיה הדין בפתח שיש לו מזוזה אחת? האם הפתח נקרא מזוזות ביתך בדוקא, או שכונת הכתוב היא לפתח, שנקרא מזוזות כי בד"כ יש לפתח שתי מזוזות? חכמים סוברים שמזוזות בדוקא, לכן הם פסקו שפתח שיש לו רק מזוזה אחת פטור[[2839]](#footnote-2839). ר"מ חולק על כך. גם ר' ישמעאל חולק על כך. שהרי בשתי הפרשיות נאמר "מזוזות ביתך". כלומר: אין כאן מגמה ללמד שיש לכתוב רק אם יש שתי מזוזות, אלא כך הוא שמו של הפתח. שהרי בכל מקום נקרא הפתח כך. התורה אמרה מזוזות אבל אין הכונה למזוזות בדוקא, הכונה היא שבכל פתח יכתבו הדברים האלה, וכיון שבד"כ הכתיבה היא על המזוזה – כתבה התורה על המזוזה שיכתוב עליה. אבל עִקר הצווי הוא שיכתבו הדברים בכל פתח. גם ר"ע משיב ואומר שבמצרים נאמר שינתן הדם על שתי המזוזות, מכאן שבמקום שלא כתוב שתי, היינו מזוזה אחת. כלומר כונת הכתוב שיכתוב על פתח הבית. כיון שדרכו של הבית להיות בעל שתי מזוזות נאמר מזוזות. אבל עִקר כַונת התורה שיכתוב על הפתח, כמו שהוא כותב בשער.

ובפשטות, כמו ש"בשעריך" היינו בכל שער ושער, והצווי חל גם כאשר יש רק שער אחד, כך גם מזוזות ביתך היינו מזוזתו של כל בית ובית. ואי אפשר ללמוד מפרשה לחברתה, שהרי בכך פרשה כתבה התורה את הדין בשלמותו.

עוד דורש ר"מ שביתך הוא דוקא בדרך ביאתך. וראה לעיל.

מזוזות שומע אני מיעוט מזוזות שתים כשהוא אומר מזוזות בפרשה שניה שאין תלמוד לומר הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט מעטו הכתוב למזוזה אחת דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך כשהוא אומר על המשקוף ועל שתי המזוזות שאין ת"ל שתי מה ת"ל שתי זה בנה אב כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת עד שיפרט לך הכתוב שתים.

וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה מה להלן על הספר אף כאן על הספר או כלך לדרך זו נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה מה להלן על האבנים אף כאן על האבנים נראה למי דומה דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה הנוהגת לדורות ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות וכמו שנאמר להלן ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי רחמנא אמר על מזוזות ואת אמרת נילף כתיבה כתיבה אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה והדר על המזוזות ומאחר דכתיב [וכתבתם] האי גזירה שוה למה לי אי לאו גזירה שוה הוה אמינא ליכתבא אאבנא וליקבעה אסיפא קמ"ל.

### שמות יג ט, טו, דברים ו ח, יא יח, מנחות לד:

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ.

וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם.

בכל המקומות האלה נאמר שהנקשר על היד נקשר לאות. בשלשה מתוך ארבעת המקומות נאמר שהנקשר על הראש נקשר לטוטפות. בפרשיה הראשונה הוא נקשר לזכרון. טוטפות הם לשון רבים. אות הוא לשון יחיד. מכאן שעל הראש צריכות להיות טוטפות, בלשון רבים. לעֻמת זאת על היד (ד) נראה שצריך אות אחד בלבד. (ור' יהודה מצריך אפילו מבפנים אחד). ומסתבר שנחלקו התנאים בשאלה האם דוקא אחד, או שכשר אפילו הוא אחד, אבל של ראש צריכות להיות נפרדות, כל אחת בטוטפת משלה. עם זאת, כיון שנאמר זכרון בלשון יחיד, (א) למדו חכמים שגם הטוטפות צריכות להיות מאוחדות. גם התפלין של הראש – אחד הוא.

כמה טוטפות צריכות להיות? בפשטות, כיון (ב) שיש ארבע פרשיות, צריך ארבע טוטפות. כך שתהיה פרשיה אחת בכל טוטפת. אמנם חכמים (ג) סמכו את ההלכה הזאת על דרשות נוספות.

לטטפת לטטפת לטוטפת (ב) הרי כאן ד' דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר (ג) אינו צריך טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים.

יכול יכתבם על ד' עורות ויניחם בד' בתים בד' עורות ת"ל (א) ולזכרון בין עיניך זכרון אחד אמרתי לך ולא ב' וג' זכרונות הא כיצד כותבן על ד' עורות ומניחן בד' בתים בעור אחד ואם כתבן בעור אחד והניחן בד' בתים יצא.

תפלה של יד כותבה על עור אחד ואם כתבה בארבע עורות והניחה בבית אחד יצא וצריך לדבק שנאמר (ד) והיה לך לאות על ידך כשם שאות אחת מבחוץ כך אות אחת מבפנים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינו צריך.

### דברים ו ח, מנחות לה:

#### קשירה תמה

וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ.

יש לקשור כדרך הקושרים. ולא קשירה של רצועה שהיא עצמה קשורה.

אביי הוה יתיב קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה דתפילי א"ל מהו למיקטריה א"ל וקשרתם כתיב שתהא קשירה תמה.

### דברים ו ח, מנחות לו.

#### סדר הנחת התפלין

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ.

וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם.

בכל ארבע הפעמים שנזכרו התפילין בתורה, נזכרה היד לפני הראש. יש להניח אפוא קודם את התפלה של יד ואח"כ את של ראש.

מדוע יש להניח קודם על היד דוקא? מבאר רב הונא שטעם הדבר הוא שהתפלה של ראש צריכה להיות תמיד יחד עם התפלה של יד. כך שעל שתיהן יחד יֵאמר "וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ". בפשטות "והיו" חוזר לראש, הדברים האלה יהיו לטטפות בין עיניך, "והיו" היינו הדברים האלה שעל הראש האמורים בראש. אבל רב הונא דרש שהדברים הקשורים על ידך יחד עם הטטפת שבין עיניך יהיו לאות. המלה "והיו" נאמרה על שניהם יחד. זאת אומרת: לא בכדי נזכרה תמיד היד לפני הראש. רק יחד עם התפלה של יד, תהיה היא והתפלה של ראש לטטפת. טעם הדבר הוא שאין תפלין של ראש ללא תפלין של יד, לפי זה יש לחלוץ תחלה את התפלין של ראש.

בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש דכתיב וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפת בין עיניך אלא כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן אמר רבה רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפת בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתים.

### שמות יג י, מנחות לו:

#### האם מצות התפלין מתחדשת בכל עת

בארבעה מקומות מצוה התורה על התפלין:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם: וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה.

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה' וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה': וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה: וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ וַיַּהֲרֹג ה' כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה: וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד: וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ:

וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתֶּה לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם: וְחָרָה אַף ה' בָּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר ה' נֹתֵן לָכֶם: וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ:

שתי הפרשיות הראשונות נאמרו לאחר יציאת מצרים, ותפקידן לזכור את יציאת מצרים. גם התפלין מוזכרים שם כאות ליציאת מצרים. את יציאת מצרים יש לזכור בכך שמדברים עליה ומספרים עליה לבן.

שתי הפרשיות האחרונות עוסקות בהזכרת האמונה בה' ואהבתו.

כפי שבארנו בברכות ד: י:יא., (עיי"ש), כונת הדברים שיהיו הדברים האלה בפיך ותדבר בהם בכל עת. אלא כדי שתדבר בהם בכל עת – יש לדבר בהם לפחות בבקר ובערב.

גם מצות תפלין היא מצוה שנועדה לזכור את הדברים האלה בכל עת.

נשאלת אפוא השאלה האם מצות התפלין היא מצוה אחת תמידית, שיהיו הדברים האלה על ידך ובין עיניך בכל עת, כמו המזוזה שהוזכרה כאן, או שמצות התפלין היא מצוה המתחדשת בכל יום, כמו קריאת שמע, שאף היא בכל עת אבל היא מתחדשת בכל יום, כמו שבארנו בברכות ד: י:יא.

כדי להשיב על השאלה נעיין בפרשיה הראשונה. רוב הפרשיה עוסקת בפסח, או במצוות חג המצות. בסוף הפרשיה נאמר "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם", ואז נאמר "וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה". מהי החֻקה הזאת האמורה כאן? ר"ע מפרש שהחֻקה הזאת האמורה בפסוק הזה היא חֻקת הפסח, או חג המצות[[2840]](#footnote-2840), שכל הפרשיה עוסקת בה, ועליה נאמר לפני כן "זאת חקת הפסח". (וראה דברינו בפסחים קטז: עמ' קצט). לפ"ז המלים "מימים ימימה" מתפרשות כמו בכל מקום בתנ"ך: פעם בשנה. אבל ריה"ג מפרש שהחֻקה האמורה בפסוק היא התפלין הסמוכות לה. לפ"ז את המלים "מימים ימימה" הוא יצטרך לפרש אחרת. הוא יפרש שגם לתפלין יש מחזוריות של זמנים, וגם התפלין הם מצוה הבאה מזמן לזמן[[2841]](#footnote-2841). גם התפלין, כמו מצוות הפסח, הם אות שיש לחדש. (ואפשר שהוא יסכים שהמלים מימים ימימה אמורות בעקרן על הפסח, אלא שהוא סבור שהתפלין שנאמרו בסמוך – גם הן מצוה המתחדשת כמו הפסח). לפי זה הוא יבאר שהתפלין אינם נוהגים אלא בימים, ודוקא בחלק מהימים.[[2842]](#footnote-2842)

ואולם, גם ר"ע מסכים שהתפלין הם אות המתחדש עם הזמן. שהרי נאמר כאן:

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם: וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה.

מטרת התפלין היא להיות לאות ליציאת מצרים. שהרי נאמר כאן והיה לך לאות, המצוה היא שיהיו התפלין אות בכל יום מחדש.[[2843]](#footnote-2843) כמו ק"ש שהיא אות שיש לחדשו מדי יום. משום כך, אפשר שבחלק מהימים לא יתחדש. משום כך מקבל גם ר"ע את ההגבלה לימי המעשה בלבד.

ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים ולא לילות מימים ולא כל ימים פרט לשבתות וימים טובים דברי רבי יוסי הגלילי ר"ע אומר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד.

ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות ובימים טובים ת"ל והיה לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך מי שצריכין אות יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות.

ר' אליעזר אומ' זאת חוקת הפסח ר' עקיבה אומ' זו חוקת תפילין יכול יהו תפילין נוהגות בלילות כימים דין הוא ומה מזוזה שאין נוהגת בהולכי ימים ובהולכי מדברות הרי היא נוהגת בלילות כימים תפילין שנוהגות בהולכי ימים והולכי מדברות אינו דין שיהו נוהגות בלילות כימים ת"ל מימים פרט ללילות יכול יהו תפילין נוהגות בימים טובים ובשבתות דין הוא ומה מזוזה שאין נוהגת לא בהולכי ימים ולא הולכי מדברות הרי היא נוהגת בימים טובים ובשבתות תפילין שנוהגות בהולכי ימים ובהולכי מדברות אינו דין שיהוא נוהג<ות> בימים טובים ובשבתות ת"ל מימים ולא כל ימים ר' עקיבה אומ' יכול יהו תפילין נוהגות בימים טובים [ובשבתות דין הוא ומה מזוזה שאין נוהגת] בהולכי ימים והולכי מדברות הרי היא [נוהגת בימים טובים] ובשבתות תפילין שנוהגות בהולכי ימים [והולכי מדברות] אינו דין שיהו נוהגות בימים טובים ובשב[תות ת"ל לאות על ידך] יצאו שבתות וימים טובים שכולם אות. (מכילתא דרשב"י).

מנחות לו: - ראה יומא ח.:

### דברים ו ח-ט, מנחות לז.

#### באיזו יד יש להניח

נאמר "וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ". הקשירה היא חלק ממעשה האות. כמו הכתיבה על המזוזה, כך הקשירה על היד. מכאן שהקשירה צריכה להיות בימין. (ולהלן מנחות מב: נדרש מכאן שרק הקושר כשר לכתוב).

האם כשנאמר "יד" היינו דוקא שמאל? המדרש כאן מביא פסוקים רבים מפרקים שיריים בתנ"ך, שבהם הוזכרו גם יד וגם ימין, ומכאן משמע שיש יד ויש ימין, והיד אינה הימין. אמנם יש לדחות זאת מכך שהוזכר בכמה מקומות שלאדם יש שתי ידים. הרי שגם הימין היא יד. ונראה שהדרשה היא אסמכתא.

נכתב כאן "על ידכה" מלא, ומכאן דרשו יד כהה. וגם דרשה זו היא כנראה אסמכתא. שאל"כ מה יענה הדרשן על הפסוק מי כמכה באלם ה'? ומה יענה על הפסוק ככל אשר צויתי אתכה? ומנין שדוקא כהה?

עוד דרשו מכאן שגם גִדֵּם חיב[[2844]](#footnote-2844), שהרי נאמר "ידך" ולא ידיך. משמע שאפילו מי שיש לו יד אחת חיב.

וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין.

ידכה בה"י זו שמאל אחרים אומרים ידך לרבות את הגידם.

אין לו זרוע פטור מן התפילין אחרים אומר ידכה לרבות את הגידם.

### במדבר יח טו, מנחות לז

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה. וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא:

מהפסוק הראשון משמע שפודים כל פטר רחם. כל פטר רחם לכהן, אלא שבאה התורה ומלמדת שפטר רחם האדם לא הוא לכהן אלא פדיונו. התורה ממעטת אותו במלה אך, אך פטר האדם לא הוא לכהן אלא פדיונו בלבד.

לפי זה, אם מת הבכור לפני שהתחיב בפדיון – אין חובה לתת לכהן את דמי פדיונו, שהרי הוא עצמו אינו לכהן, וזמן פדיונו לא הגיע. פדיונו לכהן רק מבן חדש. לפני שהיה בן חדש לא חל עליו חיוב פדיון כלל. מעולם לא הגיע לכלל פדיון, והבכור עצמו – לא לכהן הוא.

מתוך שנאמר פדה תפדה את בכור האדם שומע אני אפילו נטרף בתוך ל' ת"ל אך חלק.

### במדבר ג מז, מנחות לז:

קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה’: וְאֵת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתָיִם הָעֹדְפִים עַל הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פְּדוּיֵי הָעֹדְפִים בָּהֶם...

מה דין בכור שיש לו שני ראשים? נאמר כאן "וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת". משמע שלכל גלגלת יש לקחת חמשה שקלים. אמנם, יש מקום להקשות שהרי גלגלת בפרשת במדבר היא שם לאדם, ולאו דוקא לגלגלת. אבל עם זאת, עצם העובדה שהתורה השתמשה במלה גלגלת, מלמד שבה הדבר תלוי.

שאני הכא דבגולגולת תלא רחמנא.

### דברים יא יח, יד א מנחות לז:

#### היכן הוא בין העינים

וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם.

היכן הוא בין עיניכם? האם דוקא בדיוק בין העינים? אפשר ללמוד שלא כן הוא, ממה שנאמר על קרחה: "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת". מקום השער הוא המקום הנקרא בתורה בין עיניכם. ומסתבר שהוא מקום הטוטפת.

בין עיניך זו גובה שבראש אתה אומר זו גובה שבראש או אינו אלא בין עיניך ממש נאמר כאן בין עיניך ונאמר להלן לא תשימו קרחה בין עיניכם למת מה להלן בגובה שבראש מקום שעושה קרחה אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה.

### שמות יג ט, טז, דברים ו ח, יא יח, מנחות לז:

#### היכן היא היד

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרָיִם.

וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ.

וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם.

היכן המקום המדויק, והלא היד גדולה היא? מצאנו במקומות רבים שכל מה שמהכתף ועד האצבעות נקרא יד. על איזה מקום ביד יש לתת את התפלין? מהלשון "על ידך" משמע שעל הוא מעל. וכשם שבראש התפלין הן בגובה הראש כך גם ביד, שהרי צריכים הם להיות אות למי שמניחם[[2845]](#footnote-2845). ויש שדרשו את המלים "לְךָ לְאוֹת", ומכאן שלא בהכרח הכל יראו ואפשר שלא יהיו לאות אלא לך, ויש שדרשו שיהיה כנגד לבבכם (אך קשה כי ברור שלבבכם בפסוק הוא לבב ולא לב, כלומר לא הלב של הגוף. ויש בתורה הבחנה בין לבב לבין לב. וכן ברור ששימה על לבב היא הקדמה לכל המצוות שאחריה). כל הדרשות כאן דחוקות. דוקא מקום התפלין של ראש נלמד היטב מקרחה, כפי שבארנו לעיל, שהרי משם אפשר ללמוד בבירור שהתורה קוראת לגבה הראש בין העינים. ר' יהודה לומד אף הוא מתפלין של יד לתפלין של ראש, שכמו שתפלין של יד במקום של נגע אחד, כך תפלין של ראש.[[2846]](#footnote-2846)

על ידך זו גובה שביד אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד רבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר והיה לך לאות לך לאות ולא לאחרים לאות ר' יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם שתהא שימה כנגד הלב.

בין עיניך זו גובה שבראש אתה אומר זו גובה שבראש או אינו אלא בין עיניך ממש נאמר כאן בין עיניך ונאמר להלן לא תשימו קרחה בין עיניכם למת מה להלן בגובה שבראש מקום שעושה קרחה אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה ר' יהודה אומר אינו צריך אמרה תורה הנח תפילין ביד הנח תפילין בראש מה להלן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד אף כאן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד.

### במדבר טו לט, מנחות לח.

#### הציצת ופתיל התכלת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה’ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם...

התורה מצוה לעשות ציצת הכנף, כלומר שמתוך הכנף נמשכת ציצת. ועליה יש לתת פתיל תכלת. ציצת הכנף היא נקבה, הפתיל הוא זכר, ועל זה נאמר בלשון זכר יחיד: "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ". על מי נאמר "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ"? אפשר שהוא מתיחס לפתיל, ואפשר שהוא מתיחס לגדיל כֻלו, הציצת שעליה הפתיל. מכאן דרש רבי שכל האמור כאן, הציצת והפתיל, יהיו לציצת ונראה אותו. שהרי קשה לומר שעל הפתיל לבדו נאמר והיה לכם לציצת. מכאן שהכל מצוה אחת, הציצת והפתיל. אבל חכמים סוברים שעל כל אחד מהם בפני עצמו נאמר והיה לכם לציצת וראיתם אתו.

בין כך ובין כך למדנו מכאן שהציצת היא ציצת הכנף, כלומר: היא נמשכת מתוך הכנף. ומכאן שהיא ממין הכנף. על ציצת הכנף יש לתת פתיל תכלת, וכדי שיהיה נִכָּר על ציצת הכנף.

ממילא למדנו שיש לעשות תחילה את ציצת הכנף, ועליה לתת את פתיל התכלת.

מ"ט דרבי דכתיב הכנף מין כנף וכתיב פתיל תכלת ואמר רחמנא וראיתם אותו עד דאיכא תרוייהו בחד ורבנן וראיתם אותו כל חד לחודיה משמע.

כשהוא מתחיל מתחיל בלבן הכנף מין כנף.

### במדבר טו לח, דברים כב יב, מנחות לט:

בשני מקומות בתורה הזכירה התורה את מצות ציצת. בפרשת שלח נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת.

כלומר: לעשות ציצת מהכנף, ולתת עליה פתיל תכלת.

בפרשת כי תצא נאמר:

לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: ס גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ.

כאן נאמר גדילים. לא נאמר שהם ציצת הכנף, ולא נאמר לתת עליהם פתיל תכלת.

בפשטות, הפרשיות אינן סותרות. יש לעשות ציצת שהיא גדיל, ולתת עליה פתיל תכלת.

נשאלת השאלה מה הדין כאשר הבגד הוא בגד תכלת. במקרה כזה מין הכנף והתכלת חד הוא. כאן יש שתי דעות. יש מי שאומר שבמקרה כזה די בגדיל שהוא תכלת, ובכך מתקיימים דברי שתי הפרשיות, ויכול לעשות גדיל ממין הכנף וממילא הוא גם פתיל או שיעשה פתיל תכלת וממילא הוא גם גדיל. ויש מי שאומר שלעולם צריך תכלת שנִכָּר על גבי הלבן. האמוראים מבארים שבכך נחלקו רב ורבב"ח.

רבה בר בר חנה סבר כתיב גדיל וכתיב פתיל או גדיל או פתיל ורב סבר לעולם פתיל בעינן.

#### שִעור גדיל

מהו גדיל? בפשטות גדיל הוא פתילים הנמשכים מן הבגד. פתיל אחד אינו גדיל. רק קבוצת פתילים היא גדיל. נשאלת אפוא השאלה מהו השִעור הנחוץ. האמוראים למדו זאת מלשון הרבוי גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ, שיהיה גדיל כפול. וכיון שפחות משני חוטים ודאי אינו גדיל, וצריך לעשות גדילים, הרי לפחות ארבעה חוטים. ויש אמוראים שעוד הגדילו ודרשו וגדלו גדיל מרובע, כלומר שארבעה חוטים כפולים יעברו בתוך הבגד עצמו.

אמנם בפשטות נראה היה לפרש שגדילים על כנפות היינו גדיל אחד על כל כנף. שאל"כ יעשה כמה גדילים בכל כנף. בלשון התורה כשעושים רבים לרבים, הוא אחד לכל אחד, כמו ומגבעות תעשה להם, אחת לכל אחד[[2847]](#footnote-2847). אלא שצריך לעשות גדיל של חוטים ושִערו חכמים שבשעור כזה הגדיל נִכָּר. וככל שִעורי חכמים אף זה.

גדיל שנים גדילים ארבעה עשה גדיל ופותליהו מתוכו.

רב אחא בר יעקב רמי ארבע ועייף להו מיעף ומעייל להו בגלימא ואביק להו מיבק קסבר בעינן תמניא בגלימא כי היכי דליהוי גדיל גדילים במקום פתיל.

#### גדילי צמר ופשתים

מהסמיכות "לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו: ס גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ", למדו חכמים שאע"פ שלא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך מהם. כאילו נאמר לא תלבש שעטנז אלא גדילים תעשה לך. על כך נשאלת השאלה האם גדילים תעשה לך מהם ואין בכך כלל אִסור, כי לא על זה נאמר אִסור שעטנז, או שגדילים תעשה מתכלת אע"פ שהבגד פשתן אם א"א בענין אחר, שהרי ציצת צריכה תכלת ותכלת צמר היא, אבל כשאפשר בלי שעטנז – לא יעשה שעטנז. בבריתא משמע שבציצת כלל לא חל אִסור שעטנז, ויכול לעשות אפילו ציצת של פשתן בבגד צמר. לא נאסר אלא בגד שהוא עצמו שעטנז. לא בגד שציצתו שעטנז. ציצת אינה בכלל האִסור. אך ר"ל (מ.) סובר שלא נאמר היתר זה אלא במקום הכרח, ואפשר שכלל אינו דורש סמוכים[[2848]](#footnote-2848).

רבא לומד שמכך שהיתה התורה צריכה להתיר כלאים בציצת, משמע שהציצת חיבת להיות דוקא צמר או פשתים. שאל"כ למה להתיר. משמע שגם הוא סובר שלא הותרה אלא מפני הצֹרך.

אפשר שהדבר תלוי בשאלה האם כל בגד חיב בציצת או דוקא צמר ופשתים. בפרשה לא נאמר צמר ופשתים, לכן אפשר שכל בגד חיב, ובכל בגד יש לעשות ציצת הכנף מהכנף, שהרי נקראה ציצת הכנף. הפסוק גדילים תעשה מחדש שצמר ופשתים הם תמיד גדיל וגם במין אחר[[2849]](#footnote-2849). אבל אפשר שכל בגד בתורה סתם הוא צמר ופשתים, וראה להלן.

רבא רמי כתיב הכנף מין כנף וכתיב צמר ופשתים הא כיצד צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן שאר מינין במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין.

### ויקרא יג מז, מנחות לט:

וְהַבֶּגֶד כִּי יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת בְּבֶגֶד צֶמֶר אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים: אוֹ בִשְׁתִי אוֹ בְעֵרֶב לַפִּשְׁתִּים וְלַצָּמֶר אוֹ בְעוֹר אוֹ בְּכָל מְלֶאכֶת עוֹר.

התורה מטמאת את הצרעת בבגד או בעור, והדוגמא שמביאה התורה לבגד היא צמר ופשתים, משמע שבגד אחר אינו בגד. אבל אפשר לדרוש גם להפך: התורה נקטה צמר ופשתים כי כך הם רוב הבגדים, אבל התורה טִמאה דוקא בגדים. ובכך שנקטה המלה בגד, משמע שכל בגד כך היא דינו.

תנא דבי רבי ישמעאל הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים.

תנא דבי ר' ישמעאל בגד אין לי אלא בגד צמר מנין לרבות צמר גמלים וצמר ארנבים ונוצה של עזים והכלך והסריקין והשיראין מנין ת"ל או בגד.

#### איזה בגד חייב בציצת

נאמר "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ", התורה מחיבת דוקא את כסותך אשר תכסה בה[[2850]](#footnote-2850), כלומר בגד שנועד ללבישה. לא כסות שמלכתחילה לא נועדה להתכסות בה.

אשר תכסה בה אמר רחמנא האי לאו לאיכסויי עבידא.

#### מהי ציצת

ציצת היא גדיל של חוטים. כפי שאפשר ללמוד מיחזקאל:

וַיִּשְׁלַח תַּבְנִית יָד וַיִּקָּחֵנִי בְּצִיצִת רָאשִׁי וַתִּשָּׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם.

ציצית אין ציצית אלא ענף וכן הוא אומר ויקחני בציצית ראשי.

#### מקומה של הציצת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת.

הציצת היא על כנפי בגדיהם. מכאן דרש רב שהציצת צריכה להיות נוטפת על הכנף. על כנפי בגדיהם.

ציצית צריכה שתהא נוטפת על הקרן שנאמר על כנפי בגדיהם.

#### מי יעשה את הציצת

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת". נחלקו הדעות בהבנת הפסוק, האם דבר אל בני ישראל כדי שהם יעשו להם ציצת. אמור אליהם שיעשו ציצת, או שיש כאן שני דברים: דבר אל בני ישראל. ועשו להם ציצת, יעשו להם ציצת. לאו דוקא הם, העקר שיעשו להם ציצת. אפשר גם אחרים.

אמר רב יהודה אמר רב מנין לציצית בעובד כוכבים שהיא פסולה שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית בני ישראל יעשו ולא העובדי כוכבים יעשו.

א"ר יהודה אמר רב מנין לציצית בעובד כוכבים שכשירה שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית יעשו להם אחרים.

מנחות מב. – ראה ע"ז כז.

### דברים ו ח, מנחות מב:

נאמר "וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ".

הקשירה היא חלק ממעשה האות. כמו הכתיבה על המזוזה, כך הקשירה על היד. מכאן שרק המצֻוֶּה בקשירה יכול לכתוב.

וראה לעיל מנחות לז. שם נדרשה מכאן הלכה אחרת: שהיד הכותבת היא הקושרת.

### שמות כח לא, ויקרא יד ד, מנחות מב:

#### צביעה שניה

מה דין תכלת, ארגמן ותולעת שני שנצבעו בצבע לא מספיק חזק, שכבר נעשה בו שִמוש לפני כן?

בכך נחלקו תנאים. ר' חנינא דורש את האמור במעיל, שם נאמר כליל תכלת, משמע שצריך תכלת גמורה. ר' יוחנן אומר שנאמר שני תולעת, משמע שאפילו תולעת שניה כשרה. ופשוט שדרשות אלה הן אסמכתא.

טעימה פסולה משום שנאמר כליל תכלת דברי ר' חנינא בן גמליאל רבי יוחנן בן דהבאי אומר אפילו מראה שני שבה כשר משום שנאמר ושני תולעת.

נאמר "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה’ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם". ונאמר "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ". על ארבע הכנפות של הבגד יש לעשות ציצת. לא בארבע כנפות תלוי הדבר אלא בהיותו הבגד שהוא מתכסה בו. כמובן שאם אין בו אלא שלש א"א. אבל אם יש יותר, חיב לתת על ארבע מהן. לא בראייתו תלוי הדבר אלא בהיותו הבגד שהוא מתכסה בו. אמנם, לדעת ר"ש כיון שהמטרה היא לראותו, בגד שלעולם לא רואים אותו פטור. בגד שיש רואים אותו, גם אם הלובשו לא רואה, חיב, ובלבד שהוא בגד שמתכסים בו. חכמים סוברים שבין כך ובין כך חיב.

מנחות מג – ראה זבחים יח.

### במדבר טו לט, מנחות מג:

#### זמן קריאת שמע

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה’ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתֻרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם...". הציצת היא חלק מהמצוות של היום, המזכירות את שיכותנו לה'. מכאן למדו חכמים שזמנה של ק"ש הוא משעה שאפשר להבדיל בין תכלת ללבן. כלומר שהוא יכול להבחין בסמניה של התכלת המזכירה את כסא הכבוד. כי גם ק"ש היא מצוה המזכירה לאדם ביום את שיכותו לה'.

וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו ואיזו זו זו קרית שמע.

### ויקרא כג לז, כג יח, במדבר כט, מנחות מד:

#### מנחות ונסכים – מה קודם

את פרשית המועדים שבפרשת אמר מסכמת התורה בפסוק: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ".

על קרבנות חג השבועות נאמר שם: "וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". כך נאמר גם על קרבנות חג הסכות בפרשת פינחס: "וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט" (הפסוק הזה חוזר שם בשִנויים קלים בכל ימי חוהמ"ס ובשמיני עצרת). המשפט האמור הוא משפט המנחות והנסכים הידוע: שלשה עשרונים לפר, שני עשרונים לאיל, עשרון לכבש, חצי ההין יין לפר, שלישית ההין לאיל ורביעית ההין לכבש. בכל המקומות האלה נזכרו המנחות לפני הנסכים. וכך הוא גם בפרשת נסכים: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". תמיד נזכרת המנחה לפני הנסך. מכאן משמע שהמנחה קודמת לנסך.

אלא שרבי דורש את הפסוק המסכם את פרשת המועדים "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". מכאן לומד רבי שהנסכים צריכים לבא מיד אחרי הזבח. זבח ונסכים. אין הנסכים נפרדים מהזבח. אמנם, משיבים חכמים שאי אפשר ללמוד משם, משום שאם תלמד משם, הרי קשה מיניה וביה. שהרי באותו פסוק עצמו נאמר עולה ומנחה, משמע שהמנחה צריכה לבא מיד עם העולה (אמנם נראה שרבי ישיב שזאת אינה קושיה, שהרי בפשטות הפסוק הזה נראה שהמנחה האמורה בו אינה מנחתה של העולה אלא מנחת היום כגון העֹמר ושתה"ל). לכן למסקנת הגמ' פשוט לכו"ע שהמנחה קודמת לנסכים כאשר הם באים עם הזבח. כפי שמשמע מכל המקורות שהבאנו לעיל. המחלוקת היא רק כאשר אין מביאים את הזבח יחד עם הנסכים, והיא מחלוקת בסברה ולא בדרישת הפסוקים לעיל. הגמ' דוחה את הדרשות מהפסוק "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". (ואולם ראה כיצד נדרש הפסוק הזה ביומא לד. ובאורנו שם).

עוד למדים מכאן שהמנחה היא מנחתו של הזבח. לכן אין בה חיוב עד שיבא הזבח, וממילא אינה יכולה להתקדש עד שיבא הזבח. וכן משמע מהפרשיה, שהזבח הוא המחיב את הנסכים. וראה זבחים ח. לעיל עמ' תתקלג.

ומנחתם ונסכיהם הבא מנחה ואחר כך הבא נסכים רבי אומר זבח ונסכים הבא זבח ואחר כך הבא נסכים.

ורבי נמי הכתיב ומנחתם ונסכיהם ההוא מיבעי למנחתם ונסכיהם בלילה ומנחתם ונסכיהם אפילו למחר ורבנן נמי הכתיב זבח ונסכים ההוא מיבעי ליה לכדזעירי דאמר זעירי אין נסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח.

אלא היינו טעמייהו דרבנן דכתיב עולה ומנחה.

מנחות מד: - ראה זבחים לו:לז.

### ויקרא כג יז-כ, מנחות מה.

עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

מכך שנאמר כאן "יהיו" דורשת הגמ' שהם מעכבים, כלומר: כך יהיו, במספר הזה, שאל"כ אין בהם טעם. גם המוספים של חג הסכות שנאמר עליהם בפרשת פינחס: "וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט" (הפסוק הזה חוזר שם בשנויים קלים בכל ימי חוהמ"ס ובשמיני עצרת), דורשת הגמ' שהם מעכבים זא"ז. שהרי צריכים הם להיות כמשפטם. (לא למדים משם לכל המוספים, כנראה משום שדוקא בחג הסכות יש משמעות למספרם של הפרים ההולך ופוחת, ואין טעם במספר אחר).

אילימא דחג כמשפט כמשפטם כתיב בהו אלא דר"ח ועצרת דחומש הפקודים אילים דהיכא אי דהנהו דאיל הוא אי דעצרת דתורת כהנים הויה כתיב בהו.

### יחזקאל מו ו-ז, מנחות מה.

אומר יחזקאל:

וּבְיוֹם הַחֹדֶשׁ פַּר בֶּן בָּקָר תְּמִימִם וְשֵׁשֶׁת כְּבָשִׂם וָאַיִל תְּמִימִם יִהְיוּ: וְאֵיפָה לַפָּר וְאֵיפָה לָאַיִל יַעֲשֶׂה מִנְחָה וְלַכְּבָשִׂים כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְשֶׁמֶן הִין לָאֵיפָה.

אי אפשר לפרש את הפסוק הזה כפשוטו, שהרי התורה צִוְּתה על מוסף אחר בר"ח: שני פרים, איל אחד ושבעה כבשים. מדוע בא יחזקאל והפחית פר אחד וכבש אחד? משיבה הגמ' שיחזקאל בא ללמד שאם אין די בהמות, יביא לכל הפחות מה שימצא. והוא הזכיר ששה כבשים כדי ללמד שאם לא מצא שבעה לא יאמר הואיל וממילא אינם שבעה אביא אחד, אלא יביא ככל אשר ימצא. עוד קשה מדוע נאמר כאן איפה לפר ואיפה לאיל, הלא בתורה נאמר שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל? ואפילו אם נאמר שהמדות השתנו ובימי יחזקאל אין האיפה כימי משה, איך אפשר שמדת מנחת הפר שוה למדת מנחת האיל? לכן פרשו חכמים שהאיפה האמורה כאן אינה מדה מדויקת אלא היא שם למִדה. כלומר: אם אינו מוצא לכל בהמה ובהמה כדי מדתה, יביא בהמה אחת ומדתה, ואל יביא כמה בהמות כך שמדת המנחה לא תהיה כראוי לכֻלן יחד. ואינו יכול להביא כמה בהמות ולפרש שאין המנחה אלא מנחתה של אחת מהן, שהרי מעשיו מוכיחים שהביא את המנחה לכל הבהמות, ואינה כמדה הראויה להן.

אמנם יש שתרצו אחרת את האמור ביחזקאל: יחזקאל מדבר על הוראת שעה שתקרב פעם אחת בלבד, ולא מדי חדש בחדשו. לפי זה אי אפשר ללמוד משם את כל ההלכות שנלמדו.[[2851]](#footnote-2851)

וביום החדש (תקח) פר בן בקר תמים וששה כבשים ואיל תמימים יהיו פר מה ת"ל לפי שנאמר בתורה פרים ומנין שאם לא מצא שנים מביא אחד ת"ל פר ששה כבשים מה ת"ל לפי שכתב בתורה שבעה ומנין שאם לא מצא שבעה יביא ששה ת"ל ששה ומנין שאם לא מצא ששה יביא חמשה חמשה יביא ארבעה ארבעה יביא שלשה שלשה יביא שנים ואפילו אחד ת"ל ולכבשים כאשר תשיג ידו.

ומאחר דכתיב הכי ששה כבשים למה לי דכמה דאפשר להדורי מהדרינן.

ואיפה לפר ואיפה לאיל יעשה מנחה ולכבשים כאשר תשיג ידו ושמן הין לאיפה א"ר שמעון וכי מדת פרים ואילים אחת היא אלא שאם היו להם פרים מרובין ולא היו נסכים יביאו פר אחד ונסכיו ואל יקרבו כולן בלא נסכים ואם היו להם אילים מרובין ולא היה להן איפתן יביאו איל אחד ואיפתו ולא יקרבו כולם בלא איפות.

עוד אומר יחזקאל:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה’ בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תִּקַּח פַּר בֶּן בָּקָר תָּמִים וְחִטֵּאתָ אֶת הַמִּקְדָּשׁ: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת וְנָתַן אֶל מְזוּזַת הַבַּיִת וְאֶל אַרְבַּע פִּנּוֹת הָעֲזָרָה לַמִּזְבֵּחַ וְעַל מְזוּזַת שַׁעַר הֶחָצֵר הַפְּנִימִית: וְכֵן תַּעֲשֶׂה בְּשִׁבְעָה בַחֹדֶשׁ מֵאִישׁ שֹׁגֶה וּמִפֶּתִי וְכִפַּרְתֶּם אֶת הַבָּיִת.

גם הפסוקים האלה לא תואמים מצוה מהתורה. גם כאן יש מי שדרש שמדובר על הוראת שעה חד פעמית. ויש מי שלמד מכאן הלכות שלא כפשוטו של הכתוב. כי כאמור הכתוב אינו יכול להתפרש כפשוטו. וכפי שאומרת הגמ' כאן, היה צֹרך לדרשו כדי שלא יגנז.

וכן תעשה בשבעה בחודש מאיש שוגה ומפתי וכפרתם את הבית שבעה אמר ר' יוחנן אלו שבעה שבטים שחטאו ואף על פי שאין רובה של קהל חודש אם חדשו ואמרו חלב מותר מאיש שוגה ומפתי מלמד שאין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה.

מנחות מה: – ראה עירובין נא.

### ויקרא כג יז-כ, מנחות מה:-מז

#### שתי הלחם והקרבנות הבאים עמם

עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

נאמר כאן שמצותו של יום היא להביא שתי לחם תנופה. הלחם הוא לחם תנופה והתנופה היא מצותו. (כשם שהעֹמר הוא עמר התנופה). עמו יש להביא שבעה כבשים, פר ושני אילים. את הלחם מניפים על שני כבשים שגם הם מונפים ויהיו קדש לה' לכהן.

לא נאמר בחג השבועות מה שנאמר בשאר הרגלים, שיש להקריב בו אשה לה'. נאמרו רק הקרבנות האלה. אבל בפרשת המוספים שבפרשת פינחס אנו קוראים:

וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם אַיִל אֶחָד שִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה.

בפשטות היה נראה לומר שהקרבנות האמורים בפרשתנו הם הם האשה לה' והם המוסף האמור גם בפרשת פינחס. אלא שא"א לומר כן כי כאן נאמרו פר ושני אילים ושם נאמרו שני פרים ואיל. מכאן ברור שזה קרבן אחר. לכן עלינו לבאר (י) שגם הכבשים האמורים כאן אינם אותם כבשים האמורים שם, כי לא סביר שהפר והאילים האמורים כאן אינם אלה האמורים שם, אבל הכבשים הם אותם כבשים. אם התורה חִדשה כאן פר ושני אילים שאינם חלק ממוסף היום, הרי שכל מה שאמור כאן הוא מצוה מיוחדת לחג, ואינו מוסף היום. לכן נשאלת השאלה האם הקרבנות האלה הם חובת היום או חובת הלחם[[2852]](#footnote-2852), והאם הם קרבים כשאין לחם. שהרי התורה אומרת: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם, משמע שהם תלויים בלחם ואינם חובת היום אלא חובת הלחם. אך ר"ט דורש שהם חובת היום, שהרי הפרשה היא פרשת קדושתו של חג השבועות. אלה הם הקרבנות של היום שכיון שהוזכרו בפרשת אמר שוב אין צורך להזכיר שיש להביא אשה לה' באותו יום. אלא שהם הקרבנות על הלחם ולא התחיבו בקרבנות אלה עד אשר התחיבו בלחם, כלומר גם הקרבנות האלה אינם אלא כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם, ואינם קרבים במדבר. רק הקרבנות שנזכרו בפרשת פינחס קרבים במדבר[[2853]](#footnote-2853).

עוד נשאלת השאלה מה דין כבשי השלמים המונפים עם הלחם. הלחם הוא לחם תנופה, וגם על כבשי השלמים נאמר וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן. מה עִקר המצוה? בד"כ בתורה כאשר באים יחד בהמה ותבואה הבהמה היא העִקר. אבל כאן המצוה היא להביא לחם בִכורים. הלחם הוא עִקר המצוה והכבשים באים על הלחם. ואולם, הכבשים הם המתירים את הלחם, ללא הכבשים במה יוזכר הלחם? הלא אין לו קֹמץ. לכן נחלקו התנאים. ר"ע מפרש שפשט הפרשה הוא שהמצוה היא הלחם, הכבשים אינם באים אלא בגללו. שהרי נאמר "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: ... וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן". המצוה היא החלות שעליהן נאמר סלת תהיינה. יחד אִתן הכבשים קדש יהיו לה' לכהן, אך רק יחד עם החלות. היום הוא יום הבִכורים והחלות הן חלות הבִכורים. לכן הן באות אפילו בפני עצמן ולאכילה[[2854]](#footnote-2854). כל יתר הבהמות האמורות כאן אינן באות אלא בגלל הלחם. אבל בן ננס סובר שכמו שהעולות שבפרשה הן חובת היום, כך השלמים הם חובת היום. והם קרבים אפילו אם אין לחם, הם האשה לה' של היום.[[2855]](#footnote-2855) לכן (א) אף לפני שבאו ישראל אל הארץ קרבו גם השלמים. הם חובת היום. הלחם אינו בא אלא אם הם באים. אבל כמו שעל העולות נאמר "וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", הם יהיו, כך על הכבשים נאמר: "וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן", גם הם יהיו. בן ננס תופש את עִקר הפרשה בקרבנותיה. לכן הוא מפרש שהפסוק "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן" (ו) אמור על הכבשים. אבל ר"ע סובר שהפסוק "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן" אמור על הלחם, או על הלחם והכבשים יחד. (לא על הלחם לבדו, שא"כ היה אמור בלשון נקבה "תהיינה", שהרי החלות אמורות בפרשה בלשון נקבה). ובעִקר על הלחם, שהוא העִקר והכבשים טפלים לו, כמו שמשמע מעִקר לשון הפרשיה. הלחם והכבשים יחד יונפו וע"י כך (ח) קדש יהיו לה' לכהן. התנופה עשאתם קרבן אחד, (או התנופה והשחיטה), ונמצא שמשעת התנופה או השחיטה הם קדשו יחד כקרבן אחד.

האמוראים מבארים שלפי בן ננס הפסוק הזה אמור על הכבשים (ז) שבשרם לכהן ואמוריהם לה', לה' לכהן. אבל ר"ע ידרוש כפשוטו, שהם קדש לה', והכהן אוכל ממנו. הפסוק הזה (ה) אמור אפוא על הלחם, או הלחם והכבשים יחד.

ב"נ סובר שהמצוה היא הכבשים והלחם טפל להם, כמו תודה ואיל נזיר[[2856]](#footnote-2856). ולכן הפסוק "קדש יהיו לה'" אמור על הכבשים, שהם מצות היום. כמו שבעת כבשי העולה שבפרשה שנאמר עליהם "יהיו". ואילו ר"ע סבר שהפסוק נאמר על הלחם. שהוא לה' לכהן. לכן נחלקו ר"ע וב"נ גם בשאלה האם קרבו בהמות אלה במדבר. ב"נ סובר שכן. לפי ב"נ הכבשים הם חובת היום, ועִקר החיוב בפרשה הוא להביא את הקרבנות ביום זה. זהו האשה לה' של חג השבועות, והוא קרב בגלל היום. אך ר"ע סובר שלא קרבו בהמות אלה במדבר. קרבנות אלה אינם באים אלא מפני הלחם. קרבנות אלה הם מצוה התלויה בארץ. גם ר"ש מודה בכך, שלא באו קרבנות אלה אלא מפני הלחם והלחם הוא עִקר. לפי זה כל האמור בפרשת אמֹר אינו קרב במדבר, שהרי עִקר מצותו היא הלחם, ואם הלחם אינו קרב, גם הבהמות לא קרבות. (ד) הבהמות המוזכרות כאן אינן האשה לה' של היום, שהרי מספר הפרים והאילים שונה. ומכאן ראיה שהן לא חובת היום אלא חובת הלחם. גם ר"ש מודה שפשט הפרשה הוא שהלחם עִקר והכבשים טפלים לו. אבל הוא סובר שאי אפשר להביא את הכבשים ללא לחם מפני שא"כ מה יתירנו? אמנם הלחם הוא העִקר, אבל (ב) ללא הכבשים פומיה כאיב ליה ואינו יכול להקרב. במה יקרב?

נמצא אפוא שלפי ר"ע עִקר המצוה הוא הלחם. וגם אם אין כבשים, יניפנו ויאכלנו. ומדרבנן לא יאכלנומב. לפי ר"ש העִקר הוא הלחם, אך ללא הכבשים א"א להביאו. (ולדברי האומרים שהעִקר הוא הלחם, ודאי שכל המצוות האמורות בפרשיה זו אינן נוהגות אלא בגלל הלחם, ולכן הן נוהגות רק כי תבאו אל הארץ, שהרי הפרשיה פותחת ואומרת כי תבאו אל הארץ, ובמדבר לא קרבו קרבנות אלה). לפי ב"נ העִקר הוא הכבשים. לפי ר"ט (ג) כל הקרבנות האמורים כאן הם חובת היום ולא חובת הלחם ולכן הם קרבים אע"פ שאין לחם. אבל לא התחיבו בקרבנות אלה אלא משהתחיבו בלחם. (ונחלקו האם הלחם עצמו הוא חובת היום או חובת הקציר. וראה עוד בשאלה זו להלן מנחות פג:-פד: עמ' תתשמב, מנחות סה.-סו. עמ' תתשטז, ולגבי העֹמר שלכאורה דינו כשתי הלחם ראה עמ' מנחות עב. עמ' תתשכז).

מחלוקת זו גוררת מחלוקת בהבנת הפסוק "וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם", ר"ע יפרש אפוא שהבהמות האלה קרבות על הלחם, כלומר: עבור הלחם. אבל ב"נ ור"ט יפרשו (ג) שהכונה שהם יקרבו עם הלחם, אבל לאו דוקא בעבורו.

גם על הלחם וגם על הכבשים נאמר שצריך להניפם. ר' ירמיה אומר שפשוט שהכבשים לעולם צריכים תנופה אפילו לר"ע. ולא פשוט שהלחם צריך תנופה. נראה שר' ירמיה סובר אפילו בדעת ר"ע שעִקר מצות התנופה בכבשים. ויש לשאול למה. הלא אפילו אם נאמר שאכן הכבשים הם המתיר, ומשהוזקקו זה לזה הם קרבן אחד, אבל הלחם הוא הקרוי לחם תנופה ולענין התנופה הוא העִקר. וכן נראה שסוברים אביי ורבא. ר"ש ור' ירמיה משוים את שתי הלחם וכבשיהם לתודה ולקרבנות הנזיר. כך משוה גם המקשן בסוגייתנו. הם הולכים לפי סדר ההקרבה ולכן הם משוים את הקרבן הזה לכל הקרבנות שיש בהם בהמה ומנחה. כיון שהשחיטה והזריקה מתירות, הם רואים בה את העִקר. אבל אביי ורבא עומדים על כך שאין להשוות. שהרי התודה ואיל הנזיר הם קרבן שעִקרו שלמים, ולחמו אינו מנחה[[2857]](#footnote-2857), ואילו כאן עִקר הקרבן הוא המנחה והשלמים טפלים להם. להלן רבא הולך לשיטתו, ולומד מהפסוקים בפשטות שהלחם הוא בִכורים ולכן הוא (ט) עומד בפ"ע. ומן הדין בא אפילו לאכילה. אם כך הוא גם דחה את הנִמוק של המשנה שאין מי יתירנו.

ומ"מ פשוט שהעולות אינן מעכבות את הלחם ולא הוזקקו ללחם. דוקא השלמים מונפים על הלחם, לא העולות. וכמו שבנזיר דוקא השלמים מקדשים את הלחם (וראה דברינו להלן) כך גם כאן.

הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם דברי ר"ע אמר ר"ש בן ננס לא כי אלא הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים (א) שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם אף כאן יקרבו כבשים בלא לחם אמר ר"ש הלכה כדברי בן ננס אבל אין הטעם כדבריו שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר וכל האמור בתורת כהנים אין קרב במדבר משבאו לארץ קרבו אלו ואלו מפני מה אני אומר יקרבו כבשים בלא לחם מפני שהכבשים מתירין את עצמן ולא הלחם בלא כבשים (ב) שאין לו מי יתירנו.

והקרבתם על הלחם (ג) חובה על הלחם שבעת כבשים תמימים אע"פ שאין לחם א"כ מה ת"ל על הלחם מלמד שלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם דברי ר' טרפון ר"ע (ד) אומר יכול הן הן כבשים האמורים כאן הן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים אמרת כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינן הן אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם נמצא מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר.

ודלמא פרים ואילים לאו אינהו הא כבשים אינהו נינהו (י) מדהני אישתנו הני נמי דאחריני ופרים ואילים ממאי דאישתנו דלמא הכי קאמר רחמנא אי בעי פר ושני אילים ליקרב אי בעי שני פרים ואיל אחד ליקרב מדאישתני סדרן ש"מ אחריני נינהו.

מ"ט דר"ע (ה) גמר יהיו מתהיינה מה להלן לחם אף כאן לחם ובן ננס גמר יהיו [יהיו] מה להלן (ו) כבשים אף כאן כבשים ובן ננס נמי נילף מתהיינה מה להלן לחם אף כאן לחם דנין יהיו מיהיו ואין דנין יהיו מתהיינה.

ור"ע נמי לילף יהיו מיהיו דנין דבר שמתנה לכהן מדבר שמתנה לכהן לאפוקי הני דעולות נינהו ואיבעית אימא בקרא גופיה קא מיפלגי קדש יהיו לה' לכהן ר"ע (ח) סבר אי זהו דבר שכולו לכהן הוי אומר זה לחם ובן ננס מי כתיב קודש יהיו לכהן קודש יהיו לה' לכהן כתיב (ז) איזהו דבר שמקצתו לה' ומקצתו לכהן הוי אומר אלו כבשים ור"ע מי כתיב קדש יהיו לה' ולכהן לה' לכהן כתיב כדרב הונא דאמר רב הונא קנאו השם ונתנו לכהן.

ממושבותיכם (ט) תביאו לחם תנופה [וגו'] בכורים לה' מה בכורים בפני עצמן אף שתי הלחם בפני עצמן ומינה מה בכורים לאכילה אף שתי הלחם נמי לאכילה.

### במדבר ו יז, מנחות מו:מז.

#### במה מתקדשות מצות הנזיר

קרבנות הנזיר הם:

וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ.

הנזיר מביא שלש בהמות וסל מצות, אך כיון שעל האיל במיוחד נאמר "וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת", למדו חכמים שהסל תלוי באיל, ועשית האיל היא המקדשת את המצות. לכן יש לעשות את האיל זבח שלמים לה', וע"י כך מתקדש הלחם. (ובדומה לתודה שהיא שלמים ויש עמה לחם). אלא שנחלקו התנאים בשאלה מהי עשיתו. במה הוא נעשה זבח שלמים. האם שחיטתו היא עשיתו, כי בשחיטתו נעשה זבח, או ששחיטתו וזריקת דמו הן עשיתו, כי הן עושות אותו זבח שלמים. משעשאו זבח שלמים נעשה גם סל המצות קדש.

ראב"ש סובר שיש צֹרך בכל עשיתו. הזביחה והזריקה. אין די בזריקה (הלא נאמר זבח) ואין די בזביחה, כי מדובר על עשיתו זבח שלמים, ואינו נעשה זבח שלמים עד שיזרק דמו. אבל לדעת רבי הזביחה היא עשיתו זבח שלמים. ע"י זביחתו לשם שלמים הוא נעשה שלמים, וכפי שדרשו חכמים בדרשות שהבאנו בראש מסכת זבחים, שיש לעשותו שלמים כלומר לזבחו לשם שלמים.

ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות מלמד שהסל בא חובה לאיל ושחיטת איל מקדשן לפיכך שחטו שלא לשמו לא קדשו הלחם.

מאי טעמא דרבי דכתיב ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות למימרא דשחיטה מקדשא ור' אלעזר ברבי שמעון יעשה עד שיעשה כל עשיותיו ורבי נמי הכתיב יעשה אי כתיב זבח יעשה כדקאמרת השתא דכתיב יעשה זבח במה יעשה בזביחה ורבי אלעזר בר' שמעון הכתיב זבח ההוא מיבעי ליה לכדרבי יוחנן דאמר ר' יוחנן הכל מודים שצריך שיהא לחם בשעת שחיטה.

### ויקרא כג יז-כ, מנחות מח

#### מקומם של שתי הלחם

עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

את שתי הלחם יש להניף לפני ה'. מכאן שזהו מקומן. ומכאן עולה שאם יצאו – נפסלו. ככל קרבן שיצא ממקומו.

כיון דכתיב לפני ה' איפסיל להו ביוצא.

מנחות מט. - ראה פסחים נח.:

### במדבר כח ב, מנחות מט:נ.

#### שמירת התמיד וסדר התמידים

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד.

וכך נאמר גם בפרשת חנֻכת המשכן:

שִׁבְעַת יָמִים תְּכַפֵּר עַל הַמִּזְבֵּחַ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ: ס וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם תָּמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: וְעִשָּׂרֹן סֹלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן כָּתִית רֶבַע הַהִין וְנֵסֶךְ רְבִעִית הַהִין יָיִן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכָּהּ תַּעֲשֶׂה לָּהּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַה’: עֹלַת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שָׁם....

מכך שנאמר "תשמרו להקריב" דרש בן בג בג שיש לבקרו ולשמרו. אין די בכך שיקרב, אלא יש להשתדל בשמירתו כדי לודא שיקרב. כיצד יש לשמרו? את זאת אפשר ללמוד מפסח מצרים, ששמירה היא ארבעה ימים מראש, כמו בפסח מצרים שנאמר עליו "בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת... וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה". אנו מצֻוִּים לא רק להקריב, אלא גם לשמור את ההקרבה, להיות מוכנים ונכונים לכך שנוכל להקריב בזמן. כמו שבפסח מצרים היה להתכונן מראש. ואפשר שהוא אסמכתא[[2858]](#footnote-2858).

עוד נאמר שם "אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם". קרבן התמיד מורכב משני כבשים, הראשון בבקר והשני בין הערבים. אלה לא שני קרבנות שונים, אלא קרבן אחד שבו הראשון בבֹקר והשני בין הערבים. מכאן דרשו חכמים שהכבש של בין הערבים חיב להיות שני, ואין מקריבים אותו אם לא קרב כבש בבֹקר. ולמסקנת הגמ' שם הוא קרב אם נחנך המזבח, ואם היו שוגגים (לפחות לר"ש). כלומר: אינו אלא קנס. ומכאן נראה שהדרשה נדחתה[[2859]](#footnote-2859).

בן בג בג אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה תלמוד לומר תשמרו להקריב לי במועדו ולהלן הוא אומר והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום מה להלן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה אף כאן טעון ביקור ארבעה ימים קודם שחיטה.

ואת הכבש השני תעשה בין הערבים שני בין הערבים ולא ראשון בין הערבים במד"א שלא נתחנך המזבח אבל נתחנך המזבח אפילו ראשון בין הערבים אמר ר"ש אימתי בזמן שהיו אנוסין או שוגגין אבל אם היו מזידין לא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו בין הערבים לא הקטירו קטרת בבוקר יקטירו בין הערבים

### שמות ל ז-ח, מנחות נ.

#### סדר הקטרת הקטֹרת

נאמר על הקטֹרת "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם". הקטֹרת תלויה במנורה. זמן עבודת הקטֹרת הוא זמן עבודת המנורה. כאמור כאן, את המנורה יש להדליק בערב ולהיטיב למחרת בבקר. אם לא הודלקה בערב, אין מה להיטיב אח"כ בבקר. לכן עבודת המנורה בערב קודמת לעבודתה בבקר.

ואולם, מלשון הפסוק כאן משמע שסדר הקטרת הקטֹרת הוא הפוך. אמנם היא נעשית באותם זמנים שבהם הכהן עוסק במנורה, אך בתאור הקטרת הקטֹרת הבֹקר קודם: וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה. הקטֹרת דומה אפוא לתמיד. הקטֹרת היא עבודת תמיד, היא מעבודות היום כמו שכתוב כאן, ולכן ראשיתה בבקר בבקר והשניה בין הערבים, כפשט הפסוק, הבנוי כמו הפסוק בפרשת התמיד.[[2860]](#footnote-2860) ואולם, אביי חולק על כך. כיון שהתורה תלתה את הקטֹרת במנורה, וזמן הקטֹרת הוא זמנה של המנורה, סובר אביי שגם בקטֹרת – הקטרת בין הערבים קודמת להקטרת הבקר.

אמר אביי מסתברא כמ"ד בקטרת הסמים של בין הערבים דכתיב בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות יקטירנה אי לאו דעבד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מהיכא ולמ"ד בקטרת הסמים של שחר גמר ממזבח העולה מה להלן בתמיד של שחר אף כאן בקטרת הסמים של שחר.

### שמות ל ט, לא יא, מנחות נ.:

על מזבח הזהב נאמר:

וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה’ לְדֹרֹתֵיכֶם: לֹא תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֵסֶךְ לֹא תִסְּכוּ עָלָיו.

דוקא את הקטֹרת הזאת שאהרן הצטוה להקטיר, אפשר להקטיר עליו. לא קטֹרת אחרת שהיא קטֹרת זרה. אפילו הצִבור אינו רשאי להקטיר עליו קטרת נוספת (שהרי הצִבור הוא המצֻוֶּה בצווי האמור כאן "לֹא תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה"), ק"ו ליחיד. (וראה בפרשת נדב ואביהוא, שנענשו על הקטרתם הזרה שהיתה שלא ע"פ הצווי, אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם).

למדנו אפוא שאין להקטיר על מזבח הזהב קטֹרת זרה, כלומר: קטֹרת שלא ע"פ הצווי. מה דינו של המזבח החיצון?

לכאורה, הדבר פשוט. התורה לִמדה דין זה לגבי מזבח הקטֹרת כי הוא מיועד לקטֹרת, אבל מסברה – ה"ה למזבח החיצון.

הבריתא דורשת זאת ממקום אחר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת: וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכָה: וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: אֵת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הָאָרֹן לָעֵדֻת וְאֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל כְּלֵי הָאֹהֶל: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיּוֹר וְאֶת כַּנּוֹ: וְאֵת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד וְאֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֶת קְטֹרֶת הַסַּמִּים לַקֹּדֶשׁ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ יַעֲשׂוּ.

שמן המשחה וקטֹרת הסמים הם דוקא לקֹדש. א"א להקטירם בנדבה אפילו על המזבח החיצון. יש לעשותם דוקא כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ ולא באופן אחר. ומ"מ יש לבאר את הדרשה.

יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיוצא בה נדבה וקורא אני בה מוצא שפתיך תשמר ועשית ת"ל לא תעלו עליו קטרת זרה יכול לא יהא יחיד מביא שאין מביא חובתו כיוצא בה אבל צבור יהא מביא שמביא חובה כיוצא בה ת"ל לא תעלו יכול לא יעלו על מזבח הפנימי אבל יעלו על מזבח החיצון ת"ל את שמן המשחה ואת קטרת הסמים לקודש ככל אשר צויתיך יעשו אין לך אלא מה שאמור בענין.

מנחות נ: - ראה מנחות ח.

### ויקרא ו יג-טז, מנחות נ:נא. שקלים כ:

#### כיצד נעשית מנחת חבתין

זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

נאמר כאן שהמנחה תֵעשה על מחבת בשמן, ונאמר תֻּפִינֵי, כלומר מיני מאפה, אפויים. מכאן שהיא צריכה גם טִגון בשמן על מחבת וגם אפיה. נחלקו הדעות בשאלה באיזה סדר יש לעשות את שתי העשיות האלה, האם קודם טִגון ואח"כ אפיה או להפך. ומ"מ הדרשות שעליהן התבססו הדעות השונות, תיאפה נא או נאה, נראות אסמכתא[[2861]](#footnote-2861). (וכן דרשות נוספות הנזכרות בשקלים כ:, בשעת הבאה תיאפה. וכד'. אם כי יתכן שכך דרשו: נאמר "בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה, ואח"כ: תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב. יש הבדל בין ההבאה להקרבה. בין תְּבִיאֶנָּה לבין תַּקְרִיב. תביא אותה מורבכת ואח"כ תקריבנה אפויה. אלא שגם הדרשה הזאת לא מוכחת שהרי אפשר לפרש שהכל תיאור אחד: מה שאתה מביא, יהיה מורבכת ואפוי. וודאי שלמ"ד שקֹדם אופה ואח"כ מטגנה א"א ללמוד כך).

המצוה היא "מִנְחָה תָּמִיד... עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה". בפשטות, מצות התמיד היא שתמיד תוקרב, ותוקרב מנחה כזאת שנעשתה בשמן. אך כיון שכאן, שלא כמנחות אחרות, פרטה התורה גם את עשיתה ולא רק את הבאתה, ואמרה "תֵּעָשֶׂה", דרשו חכמים שגם עשייתה היא תמיד, וגם עשייתה היא עבודה שמצותה תמיד, מדי יום ביומו. לכן א"א להביא מנחה שנאפתה מאתמול אפילו בשבת. והמחבת מקדשת אותה.

חביתי כהן גדול כיצד עושין אותן רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן אופה ואח"כ מטגנה רבי אסי א"ר חנינא מטגנה ואח"כ אופה א"ר חייא בר אבא כוותיה דידי מסתברא תופיני תאפינה נאה רבי אסי אמר כוותיה דידי מסתברא תופיני תאפינה נא כתנאי תופיני תאפינה נא רבי אומר תאפינה נאה רבי יוסי אומר תאפינה רבה אית ליה נא ואית ליה נאה.

אמר רב הונא תופיני תאפינה נאה ואי אפי לה מאתמול אינשפה לה מתקיף לה רב יוסף אימא דכביש ליה בירקא דבי ר' ישמעאל תנא תעשה ואפילו בשבת תעשה ואפילו בטומאה אביי אמר אמר קרא סלת מנחה תמיד הרי היא כמנחת תמידין רבא אמר על מחבת מלמד שטעונה כלי ואי אפי לה מאתמול איפסיל ליה בלינה

#### כמה שמן נותנים בה

נאמר כאן "עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה". כמה שמן יש לתת בה. האם ככל מנחת מחבת, או שהמלה "בשמן" מוסיפה על כל מנחת מחבת.

התנאים מבארים שמוסיפים לה שמן יתר על מה שנותנים במנחת מחבת רגילה, ויש לדמות אותה למנחה רוויה יותר.

לאיזו מנחה יש לדמות אותה?

ר' ישמעאל דורש שהיא כמנחתו של התמיד, עשירית האפה ברביעית ההין שמן. שהרי גם בה נאמר תמיד. ר"ש לומד אף הוא מהמנחה הבאה עם הכבש, שגם בה נאמר בשמן. בשתי המנחות האלה מודגש שהן באות בשמן. מכאן שהמנחה הזאת דומה למנחתו של הכבש שהיא המנחה הרוויה ביותר בשמן שיש בתורה. וכיון שגם המנחה הזאת וגם מנחת התמיד מפורש בהן שהן תמיד והן עשרון, יכולה המנחה הזאת להלמד מהמנחה ההיא.

בשמן להוסיף לה שמן ואיני יודע כמה הריני דן נאמר כאן שמן ונאמר להלן במנחת נסכים שמן מה להלן שלשת לוגין לעשרון אף כאן שלשת לוגין לעשרון או כלך לדרך זו נאמר כאן שמן ונאמר במנחת נדבה שמן מה להלן לוג אחד אף כאן לוג אחד נראה למי דומה דנין תבש"ט מתבש"ט תדיר (באה חובה) דוחה שבת דוחה טומאה ואין דנין תבש"ט משאינו תבש"ט או כלך לדרך זו דנין יגי"ל מיגי"ל יחיד בגלל עצמה (יין) לבונה ואין דנין יגי"ל משאינו יגי"ל רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר סלת מנחה תמיד הרי היא לך כמנחת תמידין מה מנחת תמידין ג' לוגין לעשרון אף זו ג' לוגין לעשרון ר"ש אומר ריבה כאן שמן וריבה במנחת כבשים שמן מה להלן שלשת לוגין לעשרון אף כאן שלשת לוגין לעשרון או כלך לדרך זו ריבה כאן שמן וריבה במנחת פרים ואילים שמן מה להלן שני לוגין לעשרון אף כאן שני לוגין לעשרון נראה למי דומה דנין מנחה הבאה עשרון ממנחה הבאה בעשרון ואין דנין מנחה הבאה עשרון ממנחה הבאה ב' וג' עשרונים.

### ויקרא ו יג-טז, מנחות נא: שקלים כ:

#### מי מביא מנחת חבתין ומתי

זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

מהו הקרבן האמור כאן, ומתי הוא קרב? נאמר כאן שזה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו. מכאן משמע שהוא קרב דוקא ביום המשח אותו, אבל מיד אח"כ כתוב שהוא תמיד. אח"כ נאמר שהכהן המשיח תחתיו יעשה אתה, ומכאן שוב משמע שהיא תמיד, והיא קרבן אחד ביום. אבל התורה מסכמת ואומרת שלא רק היא אלא כל מנחת כהן כליל תהיה.

נאמר כאן "בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ ... וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ", האם היא תלויה ביום המשיחה ובמשוח, או שהיא תמיד?

מי אפוא חיב בה? הכהנים ביום משיחתם? כל כהן ביום משיחתו? הכהן המשיח בכל יום? ואם מת הכהן המשיח מי יביאנו? הלא הוא קרבן תמיד.

זהו קרבן של אהרן ובניו, הכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה, אך הוא גם קרבן תמיד. מי מביא אותו? זהו קרבן של הכהנה כֻלה? של אהרן ובניו? או ש"אהרן ובניו" היינו "הכהן המשיח תחתיו מבניו", כלומר הכהן הגדול בן אהרן שבכל דור ודור? מבין הדינים האמורים כאן, מה שייך למנחת תמיד? מה שייך לכהן המשיח תחתיו, ומה שייך ליום המשח אותו?

מה משמעות הבטוי "קרבן אהרן ובניו"? האם החיוב הוא על אהרן ובניו, או שהחיוב הוא על הכהנים? החיוב הוא ביום המשח אותו. בד"כ רק הכהן הגדול נמשח. אבל בני אהרן נמשחו אע"פ שלא היו כהנים גדולים. לדורות נמשח רק הכהן הגדול, מי יביא אותו לדורות?[[2862]](#footnote-2862)

בעל כרחנו יש לחצות את לשון הפסוק מחציתה ומחציתה. שהרי "ביום המשח אותו" אינו "תמיד". ומסתבר שחלוקה בין בקר לערב באה דוקא בדבר שבא תמיד (כמו כמה מצוות מקדש אחרות שהן תמיד והן בבקר ובערב), ובפרט שדין מחציתה ומחציתה נאמר אחרי המלה תמיד, שבע"כ לא קשורה ליום המשח אותו. לכן חצו חכמים את הפרשה מחציתה לכאן ומחציתה לכאן, ולמדו שכל מה שנאמר על יום המשח אותו הוא עשירית האפה סלת. אחרי שמלמדת התורה את דין יום המשח אותו – מוסיפה התורה: "מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב". כלומר: לא רק ביום המשח אותו. אלא בנוסף לכך – כך עושים תמיד, ואף חוצים. הפסוק הבא מלמד על דרך עשיית המנחה (שנוגע הן ליום המשח אותו והן למנחת התמיד), והפסוק "והכהן המשיח תחתיו" חוזר כמובן למנחת התמיד.

אלא שיש לדון האם עִקרה של המנחה האמורה כאן הוא מנחת תמיד, או שעִקרה מנחת אהרן ובניו. בכך נחלקו התנאים. ר"י מפרש שזו מנחת אהרן ובניו, והם אלה שצריכים להביאה תמיד. ר"ש מפרש שזו מנחת תמיד, אלא שהמצֻוִּים להקריבה הם אהרן ובניו, והכהן המשיח תחתיו מבניו.

ר"י מפרש שהיא מנחת אהרן, כלומר הכהן המשיח שבכל דור ודור. הוא המצֻוֶּה במצוה זו, ואם מת יביאוה בניו, יורשיו של הכהן הגדול. המצֻוֶּה הוא הכהן הגדול, שהרי נאמר וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ, כלומר: הכהן המשיח בכל דור ודור מבניו של אהרן הוא המצֻוֶּה. (א) זהו חיוב ממוני המוטל על הכהן הגדול. וגם אם מת – התחייבו נכסיו. שהרי זוהי מנחת תמיד. אמנם, דין מחציתה בבקר ומחציתה בערב, אינו נוהג אלא בכהן המשיח כאשר הוא חי. אם הוא מת – נכסיו התחייבו בהבאתה, אך לא בעשייתה. דרכי עשייתה כתמיד ודאי לא מוטלות על כהן גדול מת. נכסיו לא התחייבו אלא (ב) בהבאתה. לכן אם מת הכהן הגדול יביא יורשו את כֻלה. יעשה אותה. יביאנה שלמה. כיון שאין כהן גדול, הצווי על שאר הכהנים הוא כיום המשח אותו. ואין בה דין בקר וערב של מנחה שעִקרה תמיד. (ומ"מ היא תבוא בין בערב ובין בבקר, היא וכל התלוי בה, (ג) שהרי היא מנחה תמיד, ככל תמיד גם היא בערב ובבקר).

אבל ר"ש דורש שהיא מצות תמיד. "חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר". זהו צווי תמידי, וממילא אינו מוטל על אדם מסוים. אמנם, אם יש כהן גדול, הוא זה שמביא אותה. אבל אם אין כהן גדול, מצֻוֶּה עם ישראל האחראי על כל עשיות התמיד, בכך שגם המנחה הזאת כליל תקטר. לא רק אהרן ובניו מצֻוִּים כאן, אלא (ד) יש כאן צווי כללי שכליל תקטר. זוהי מנחת תמיד, אלא שלכתחילה – הכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אתה. אם אין כהן, לא בטל דין תמיד, וכל עם ישראל מצֻוֶּה בה ככל מצוות התמיד[[2863]](#footnote-2863). ומ"מ גם ר"ש מודה שאם התמנה כהן גדול אחר יביא מנחה חדשה מביתו. ויביא עשרון שלם (כפי שהתבאר לעיל מנחות ח.). שהרי נאמר "וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ". (ה) כיון שנמשח, חל עליו החיוב לעשות אותה.

את המנחה הזאת (יא) יש להקטיר כליל. חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר.[[2864]](#footnote-2864)

#### יום המשח אותו

הקרבן הזה הוא קרבן אהרן וקרבן בניו ביום המשח אותו, כלומר (ו) כל כהן שימָשח יביאנה ביום המשחו. אהרן ובניו נמשחו ביום חִנוכם. לדורות כהן הדיוט לא נמשח, ואינו יכול להביאה ביום המשח אותו. ואולם, אי אפשר לפרש שזאת מצוה שלא נאמרה אלא לאותו דור, שהרי נאמר כאן שהיא חק עולם (יב) ונוהגת גם לדורות. לשון הפרשיה היא לשון של צווי לדורות. לכן יש לפרש שגם לדורות יביאנה הכהן ביום חנוכו שהוא כמו יום המשח אותו. ביום כניסתו לראשונה לעבודה, שהוא עבורו כיום משיחת אהרן ובניו.

כך הוא לגבי מנחת יום המשח אותו. אבל את מנחת התמיד יעשה דוקא הכהן המשיח תחתיו מבניו. כלומר הכהן שבכל דור ודור.

#### באור הפרשה לפי דברינו

נמצא אפוא שיש לפרש (ז) כך: זאת מנחת אהרן ובניו אשר יקריבו לה', אהרן מדי יום ובניו ביום המשח אותו. יש כאן (ח) שני צוויים שונים, שהרי כשהתורה אומרת "וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ" משמע שעד כאן דברנו על קרבן אחר. (אמנם אפשר היה לפרש שזה אותו קרבן, שעד עתה התבארו דרכי עשיתו וכעת מבואר מי יביאנו. אבל חכמים פרשו שיש כאן צווי נוסף. אולי משום שאין דרך המלך לבאר שהתורה הביאה תחִלה את דרך העשיה ורק אח"כ אמרה מי יביא. לכן, כאמור לעיל, חצו את הפרשיה מחציתה ומחציתה).

#### כליל תהיה

נזכרו כאן גם מנחת הכהן הגדול וגם כל מנחה ומנחה של כהן: "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל". על שתיהן מסכמת הפרשיה ואומרת וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל. מהו כליל? אפשר ללמוד זאת (ט) מראש הפרשיה (וכן ממקומות נוספים בתורה): הקטרה של כל המנחה. נמצא אפוא שבכל מנחות הכהנים יש מ"ע להקטירן כליל ומצות ל"ת לאכלן. הן מוקטרות כליל[[2865]](#footnote-2865), וממילא (י) יש מצות ל"ת לאכלן.[[2866]](#footnote-2866)

כ"ג שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו מנין שתהא מנחתו קריבה משל יורשין ת"ל (א) והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה יכול יקריבנה חצאין ת"ל (ב) אותה כולה ולא חציה דברי רבי יהודה ר"ש אומר (ד) חק עולם משל עולם כליל תקטר (יא) שתהא כולה בהקטרה.

זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו יכול יהו אהרן ובניו מקריבין קרבן אחד ת"ל אשר יקריבו לה' (ז) אהרן בפני עצמו ובניו בפני עצמן בניו אלו (ו) כהנים הדיוטות אתה אומר כהנים הדיוטות או אינו אלא כהנים גדולים כשהוא אומר והכהן המשיח תחתיו מבניו (ח) הרי כ"ג אמור הא מה אני מקיים בניו אלו כהנים הדיוטות.

אין לי אלא עליונה מנחת כ"ג בכליל תקטר ותחתונה מנחת כהן הדיוט בלא תאכל מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל כליל כליל לגזירה שוה נאמר כאן כליל ונאמר להלן כליל מה כאן בכליל תקטר (ט) אף להלן בכליל תקטר ומה להלן ליתן לא תעשה על אכילתו (י) אף כאן ליתן לא תעשה על אכילתה.

ור"ש האי אותה מאי עביד ליה (ה) מיבעי ליה לכ"ג שמת ומינו אחר תחתיו שלא יביא חצי עשרון מביתו ולא חצי עשרון של ראשון ותיפוק ליה מן ומחציתה וי"ו לא דריש.

 (יב) חוקה לעולם תהא.

אמר רבא הני נמי טיבותין היא אמר קרא סלת מנחה תמיד (ג) הרי היא לך כמנחת תמידין.

### במדבר יט ט, מנחות נב.

#### מעילה בפרה אדֻמה

זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל: וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו: וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף: ... וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֵת אֵפֶר הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא.

הפרה האדֻמה חטאת היא, מכאן שדינה כדין חטאת. חלה עליה קדושה.

על מי נאמר שהוא חטאת? על הפרה או על האפר? אפשר להשיב על כך מלשון התורה. אפר הפרה הוא זכר, והתורה מדברת עליו בלשון זכר. בסוף הפסוק התורה חזרה ללשון נקבה, ומכאן שהתורה חזרה לדבר על הפרה, ועליה אמרה שחטאת היא. לא על אפר הפרה. הוא לא חטאת. הפרה חטאת היא, לא האפר, אפר הפרה יונח במקום טהור, והוא ככל אפר קדשים שנשרפו כמצותן. בפרה יש מעילה (שהרי חטאת היא), לא באפר.

חטא' היא מלמ' שמועלין בה היא בה מועלין באפרה אין מועלין.

### במדבר כח ב, מנחות נב.

#### קרבנות צִבור

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם: ... וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם ... וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: .... וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַה’: וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: .... וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם אַיִל אֶחָד שִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה: ... וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם: .... וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: .... וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים: ... אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם...

התורה פתחה ואמרה: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ", והיא מפרטת את הקרבנות הבאים בזמנים קבועים. ולפי העולה מכאן, עם ישראל כֻלו כאחד מצֻוֶּה לשמור להקריב את הקרבנות האמורים כאן במועדם. (וכפי שנבאר להלן מנחות סה.).

ואולם, מלבד הקרבנות המוזכרים כאן, יש מקרים נוספים שבהם באים קרבנות צִבור. כאשר הצִבור חוטא. האם גם קרבנות אלה באים מכספי קרבנות הצבור האמורים כאן, או שיש לגבות עבורם במיוחד?

ר"ש אומר שכיון שגם קרבנות אלה הם קרבנו של ה' שעלינו לשמור ולהקריב לו, יש להביאם מאותו ממון. ר"י חולק, ומסתבר שטעמו שלא נאמר כאן אלא קרבן שיש לשמור להקריב במועדו, וכפי שהתורה הולכת ומפרטת בהמשך אותה פרשה.

את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו לרבות פר העלם דבר של ציבור ושעירי עבודת כוכבים שבאין מתרומת הלשכה דברי ר"ש.

מנחות נב. – ראה זבחים ח.

### ויקרא ו ט, ב יא, ה, מנחות נב:נג.

#### אִסור החמצת מנחות

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם.

וכן נאמר:

כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’.

תורת המנחה היא להֵעשות מצה ולא חמץ. זוהי תורת המנחה, ומכאן שהיא חלה בכל המנחות. התורה חזרה שוב ושוב על האִסור לאפות אותה חמץ. מכאן שאם החמיצה נפסלה.

ועוד נאמר:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא.

מצה תהיה. יש מצוה לעשותה מצה. המצוה היא שמצה תהיה. לא נאמר "מצה היא" אלא "מצה תהיה", לשון צווי, שמור שתהיה מצה. יש לשמרה שתהיה מצה. לפי דרכנו למדנו שהיא מצה שמצריכה שמירה, שיש בה גם מים וצריך לשמרה, ושלשים אותה במים ככל מצה. שאל"כ אין מתקים כאן הצווי מצה תהיה. (אמנם קשה למה למדנו מהפסוק הזה שאינו אמור אלא במנחת מחבת ולא בכל המנחות. ואולי ממנחת מחבת נלמד ליתר המנחות. גִלתה התורה במנחת מחבת שצריך לשמרה, ומכאן שכל המנחות צריכות שמירה. שהרי תורת כל המנחות שלא תחמצנה, וממילא למדנו ממנחת מחבת כיצד לא תחמצנה. ועוד: ממילא אי אפשר לעשות מצה בלי מים).

עוד משמע מכאן שהיא חיבת להיות דוקא מצה, ולא די בכך שלא תהיה חמץ. יש לאפותה מצה ולא לשמור בדרך אחרת שלא תחמיץ. מלבד מנחת מורבכת שנאמר בפירוש שיש להרביכה, שאר המנחות אינן מורבכות. ממילא הן נאפות מצה.

מצה יכול מצוה תלמוד לומר תהיה הכתוב קבעה חובה.

בעא מיניה רבי פרידא מרבי אמי מנין לכל המנחות שהן באות מצה מנלן דכתיב בה כתיב בה דלא כתיב בה כתיב בה זאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו מצות תאכל אמר ליה מצוה לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי לעכב אמר ליה לעכב נמי כתיב לא תאפה חמץ אלא מצה.

מתקיף לה רבינא ואימא לא תאפה חמץ למיקם גברא בלאו בעלמא ואיפסולי לא מיפסלא אלא מנלן כדתניא מצה יכול מצוה תלמוד לומר תהיה הכתוב קבעה חובה בעא מינה ר' פרידא מר' אמי מנין לכל המנחות שנילושות בפושרין ומשמרן שלא יחמיצו... אמר ליה בגופה כתיב מצה תהיה החייה והא אפיקתיה לעכב אם כן ליכתוב קרא מצה היא מאי תהיה שמעת מינה תרתי.

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק ואימא לא תאפה חמץ אלא חלוט חלוט מאי ניהו רביכה אי דאיכא רביכה כתיב בה רביכה והא לא כתיב בה רביכה.

### ויקרא ה יא, במדבר ה טו, ויקרא ז י, מנחות נד.

#### מהי מנחה חרבה

וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

למדנו אפוא שיש מנחה בלולה ויש מנחה חרבה. מהי מנחה חרבה?

בפשטות, מנחה חרבה היא מנחה שאינה בלולה בשמן. שהרי התורה הזכירה כאן מנחה בלולה בשמן וחרבה.

האם אפשר ללמוד מכאן שכל מנחה שאינה בלולה בשמן צריכה להיות חרבה גם ממים?

מצאנו בתורה מנחות שאינן בלולות בשמן. קרבן החטאת של העני החיב בעולה ויורד הוא "וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא". ונאמר עליה "והיתה לכהן כמנחה", כלומר: לענין חלוקתה לכהנים[[2867]](#footnote-2867) היא כמנחה (וגם הפסוק שפתחנו בו עוסק בחלוקה). מנחתה של השוטה היא: "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן". הרי כאן עשרון שאין עליו שמן.

נשוב אפוא לפסוק מפרשת חלוקת המנחות שפתחנו בו: "וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו". כלומר: יש מנחה שהיא בלולה בשמן, ויש מנחה שהיא חרבה, ואינה בלולה בשמן. כונת התורה כאן היא ודאי למנחות דלעיל, שאין בהן שמן. התורה קוראת להן מנחה חרבה. מנחות שנאמר שאסור לתת בהן שמן. אבל בפרשת צו היא נקראת מנחה חרבה. מכאן למד ר' אילא שעליה להיות חרבה לגמרי ואפילו מים אין לתת בה. אבל רב יצחק בר אבדימי למד שהיא חרבה כלומר שאין בה שמן, ולכן אינה בכלל מנחה בלולה בשמן שהוזכרה בתחלת הפסוק, אבל מים אפשר לתת בה ככל מנחה.

מר סבר מאי חריבה חריבה משמן ומר סבר חריבה מכל דבר.

### במדבר יח כז, מנחות נד:נה.

#### תרומה ותרומת מעשר

ה' אומר אל משה:

וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב: וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם אַתֶּם וּבֵיתְכֶם...

התורה חוזרת כאן פעמַים על הצווי אל הלויים שיתנו תרומה מתוך המעשר שהם מקבלים. אותה תרומה שקִבלו הלויים תחשב להם כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב. ובהרימכם את חלבו ממנו תחשב כתבואת גרן וכתבואת יקב. כלומר: כמו שישראל מרימים מעשר, תרימו גם אתם מחלקכם את תרומת ה' מעשר מן המעשר, וכמו שישראל מרימים תרומה, תרימו גם אתם תרומה. התורה משוה בין שתי התרומות. התרומה ניטלת באֿמד ובמחשבה, שהרי לא נאמר בה שִעור. מכאן שגם המעשר מן המעשר יכול להנטל באומד ובמחשבה.

התורה צִוְּתה שהבעלים יפריש את התרומה הראשונה, והלוי יפריש מן המעשר את השניה. אבל כיון שבסופו של דבר התורה השְוְתה בין שתי התרומות ושתיהן נקראות תרומה, אם הפריש הבעלים גם את התרומה השניה – ההפרשה חלה.[[2868]](#footnote-2868)

אבא אלעזר בן גומל אומר ונחשב לכם תרומתכם בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה מה תרומה גדולה בעין יפה אף תרומת מעשר בעין יפה.

### ויקרא ו י, ב יא, מנחות נה:

#### החמצת מנחה

על המנחה אומרת התורה: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם". התבאר כאן שדוקא הכהנים אוכלים את המנחה ודוקא בעזרה, כי היא חלקם של הכהנים והיא קדש קדשים. המנחה היא חלקם של הכהנים. ואת המנחה הזאת אסור לאפות חמץ.

אסור אפוא לאפות את המנחה חמץ. מה נאסר? האם נאסרה דוקא החמצת מנחה שלמה, או גם החמצת חלק ממנחה?

הנושא שבו עוסקת התורה כאן הוא חלוקת המנחה. התורה אומרת כאן שהמנחה היא חלקם של הכהנים, חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי. המנחה מתחלקת לכהנים, וכל כהן מקבל חלק ממנה, והוא המצֻוֶּה בפסוק הזה לא לאפות אותה חמץ. מכאן דרש ר"ל שאפילו חלקו של כל כהן (כלומר חלק מן המנחה) לא תאפה חמץ. נאסר על הכהן להחמיץ את חלקו שקִבל מהמנחה. מכאן שהאִסור הוא לאו דוקא על החמצת מנחה שלמה, אלא אפילו אם יחמיץ כל כהן את חלקו שלו במנחה – חיב. ממילא למדנו שגם מי שמחמיץ פחות ממנחה שלמה חיב. הפסוק אומר שאת המנחה אין לאפות חמץ, ובפשטות – אפילו חלק ממנחה, כאמור כאן.

ואולם, עִקרו של הפסוק הוא הצווי "לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ" שבו פותח הפסוק. (אע"פ שהוא נאמר בין "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו" לבין "חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא", כלומר: בתוך הצווי לחלק את המנחה לכהנים). משמע שהאִסור לאפות את המנחה חמץ עומד בפני עצמו, והוא בא ללמד צווי בפני עצמו ולא רק כדי ללמד שהאִסור חל גם על חלקו של כל כהן.

צווי זה, העומד בפני עצמו, מצטרף לצווי האמור בפרשת ויקרא. בפרשת ויקרא נאמר: "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". נאסרה עשיה ונאסרה אפיה. מכאן שחיבים על כל עשיה ועשיה ועל כל מלאכה ומלאכה, כמו שחיבים על אפיתה.

מנא הני מילי אמר ריש לקיש דאמר קרא לא תאפה חמץ חלקם אפי' חלקם לא תאפה חמץ.

לא תאפה חמץ מה ת"ל והלא כבר נאמר לא תעשה חמץ לפי שנאמר לא תעשה חמץ יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם ת"ל לא תאפה אפייה בכלל היתה למה יצאת להקיש אליה מה אפייה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה אף אני אביא לישת' ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה לאיתויי קיטוף שהוא מעשה יחידי וחייבין עליה בפני עצמה.

ואימא כוליה להכי הוא דאתא אם כן לכתוב חלקם לא תאפה חמץ מאי לא תאפה חמץ חלקם שמעת מינה תרתי.

מנחות נה: - ראה זבחים מח.: (לעיל עמ' תתקפ).

### ויקרא ו י, ב יא, מנחות נו:

#### החמצת מנחה מחומצת

נאמר "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". ועל המנחה לאחר הקרבתה, כאשר היא כבר מתחלקת לכהנים, אומרת התורה: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ: לֹא תֵאָפֶה חָמֵץ חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם". מכאן דרש ר' יוחנן שאע"פ שכבר נעשתה חמץ, עדין יש אִסור לאפותה חמץ.

הפסוק השני נאמר בפרשת צו, העוסקת באכילת הקרבנות השונים[[2869]](#footnote-2869), מכאן שלא רק בשעת הקרבתה אסור להחמיצה, אלא גם אחרי שעת ההקרבה, בשעת האכילה אסור להחמיצה. אמנם, אפשר היה לפרש שאם לא החמיצה בשעת הבאתה אסור להחמיצה בשעת הכנתה לאכילה, אבל אפשר לפרש שגם אם החמיצה בעשייתה אסור להחמיצה בהבאתה.

אמר רבי יוחנן הכל מודים במחמץ אחר מחמץ שהוא חייב דכתיב לא תעשה חמץ ולא תאפה חמץ.

### ויקרא כב יח-כד, מנחות נו:

#### הטלת מום בקרבן או בבהמה

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

התורה אוסרת להקריב בעל מום לעולה. ואח"כ היא מצוה שגם המקריב שלמים תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו. התורה מזכירה שם מומים שאסור להקריבם. ואח"כ היא מזכירה מומים נוספים ואוסרת להקריבם, אבל לא רק להקריבם אלא גם לעשותם בארצנו. וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ. כלומר: המומים שבסוף הפרשה לא רק במקדש נאסרו, אסור לעשותם לא רק במקדש אלא גם בארצנו, כלומר בבהמת חולין[[2870]](#footnote-2870). (ובשבת קי: למדים מכאן שלאו דוקא בהמה. מעוך וכתות ונתוק וכרות בארצכם לא תעשו כלל. לאו דוקא בבהמה. גם באדם אסור. לא נאמר כאן בהמה).

מכאן לשאלה מה נאסר בקרבנות. בפשטות, גם לגבי שלמים, שנאמר בהם "תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו", נראה היה לפרש ע"פ המשך הפרשה שהכונה היא שלא יקדישנו ולא יקריבנו אם יש בו מום, אך כיון שהפרשה מסיֶמֶת באִסור לעשות, דרשו חכמים שגם הפסוק דלעיל מלמד אִסור לעשות, אסור לעשות מום בקרבנות. המצוה היא שהקרבן תמים יהיה ולא יהיה בו מום[[2871]](#footnote-2871) שנאמר "תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ". אסור ליצור מום בקרבן. ונתוק וכרות ומעוך וכתות נאסרו גם בחולין.

לגבי האִסור להטיל מום בקרבנות, נחלקו ר"מ וחכמים האם האִסור הוא במעשה עשית המום, או שהאִסור הוא בכך שאינו תמים. ר' מאיר אומר שהמעשה הוא שנאסר, יש אִסור להטיל כל מום, (ב) כל מום לא יהיה בו, ואפילו אם כבר יש בו מום אסור להטיל מום נוסף. אבל חכמים אומרים ש"כל מום לא יהיה בו" הוא (ג) ביאור של "תמים יהיה", במה תמים יהיה? בכך שכל מום לא יהיה בו. ואם ממילא אינו תמים – שוב אין חשיבות לכך שלא יטיל בו מום. ממילא מתברר מכאן שהמצוה היא לא במעשה אלא בתוצאה: שיהיה תמים ולא יהיה בו מום, לכן נִסחה התורה את דבריה כך, ולא כתבה "לא תטיל בו מום" המצוה היא שלא יהיה בו מום. לכן ממילא (ד) נאסר גם להטיל מום ע"י גרמא. המצוה היא שלא תִוָּצֵר תוצאה שבה יש מום בקרבן. ר"מ מפרש שהאסור הוא על מעשה המום, אך גם הוא מודה שאם הוא פסול לגמרי, לא עליו נאמר תמים יהיה, וממילא גם לא נאמר עליו כל מום לא יהיה בו.

שאלה דומה נידונה לגבי האִסור לעשות נתוק וכרות. (שנוהג בכל הארץ ולא רק בקרבנות). האם זו מצוה במעשה או בתוצאה? האם האִסור הוא במעשה הסֵרוס או בהיותה של הבהמה מסורסת? אם בהמה כבר כרותה, האם מותר גם לנתקה? אפשר להשיב על השאלה הזאת מתוך כך שהתורה ראתה צֹרך למנות כאן את כל ארבעת המומים האלה. מדוע היתה התורה צריכה להזכיר שחיב על נתוק? הלא כיון שחיב אפילו על כורת, ק"ו על נותק, אלא (א) מכאן שאפילו אם הוא כבר כרות חיב אם נותק אותו. (אמנם אפשר לכאורה להשיב ולומר שהתורה הזכירה את שניהם כדי ללמד שגם כרות הוא מום שנאסר בהקרבה[[2872]](#footnote-2872)).

במסרס אחר מסרס שהוא חייב דכתיב ומעוך וכתות ונתוק וכרות (א) אם על כורת הוא חייב על נותק לא כל שכן אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב לא נחלקו אלא במטיל מום בבעל מום ר' מאיר סבר (ב) כל מום לא יהיה בו ורבנן סברי (ג) תמים יהיה לרצון.

וכל מום לא יהיה בו אין לי אלא שלא יהא בו מום מנין שלא יגרום לו ע"י אחרים שלא יניח בצק או דבילה על גבי האוזן כדי שיבא הכלב ויטלנו (ד) ת"ל כל מום.

### ויקרא ב יא, מנחות נז.

#### איזו מנחה אסור להחמיץ

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ: וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

התורה מפרטת את כל המנחות השונות ואת הלכותיה המיוחדות של כל מנחה ומנחה. אח"כ מביאה התורה את הדינים הכלליים הנוהגים בכל המנחות: קמיצה, הקטרה ואכילת הנותר, "וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’", ומוסיפה התורה: "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". אִסור החִמוץ נוהג במִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’, האִסור חל על המנחה כֻלה, ולא רק על הקֹמץ. שהרי התורה אסרה כאן את המנחה. אבל האִסור חל דוקא במנחה אשר תקריבו לה', לא במנחה שאסור להקריבה.

האם אִסור החִמוץ חל רק על המנחות שהוזכרו בפרשתנו, או גם על מנחות שהוזכרו בפרשות אחרות בתורה? אפשר ללמוד זאת מלשון הכתוב "כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". החיוב חל על כל המנחה אשר תקריבו לה', כלומר: כל המנחות. כל המנחה היינו כל המנחות[[2873]](#footnote-2873). הכלל ההלכתי האמור כאן הוא כלל כללי בדיני מנחה, והוא חל לאו דוקא על המנחות שנזכרו כאן. (ככל הכללים האמורים כאן: הגשה, קמיצה, הקטרה, שירים לכהנים, אסור החמצה וחיוב מליחה. כל אלה נוהגים בכל המנחות). לעולם אין להקריב שאור ודבש. החיוב חל גם על מנחה שלא אמורה בפרשתנו, כמו מנחת נסכים. ואע"פ שדינה לא כדין המנחות האמורות כאן, ואין בה קמיצה. מ"מ גם היא מנחה המוקטרת על המזבח אשה לה', וגם עליה חל האִסור האמור כאן. ויש אומרים שחיוב חל אף על לחם הפנים שאין בו קמיצה ויציקה. באה התורה ומלמדת שכל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ.

אילו נאמר אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ הייתי אומר אין לי (אלא) בלא תעשה חמץ אלא קומץ בלבד מנחה מנין ת"ל מנחה שאר מנחות מנין ת"ל כל המנחה אשר תקריבו לה' כשרה ולא פסולה מכאן אמרו המחמיץ את הכשירה חייב ואת הפסולה פטור.

אשר תקריבו לרבות מנחת נסכים לחימוץ דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר לרבות לחם הפנים לחימוץ.

### ויקרא כג יז, מנחות נז:

נאמר בחג השבועות: "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’". מלשון הפסוק משמע שהלחם כבר אפוי בשעה שמביאים אותו לה'. מביאים לחם בכורים לה', ולא סלת. מביאים לחם תנופה אפוי. כיצד מביאים אותו אפוי, והלא הסֹלת צריכה להמדד בעשרון? מכאן למד ר' יונתן שהעשרון אינו מקודש.

רבי יונתן אומר מדת הלח נמשחו מבפנים ואין נמשחו מבחוץ מדות יבש לא נמשחו כל עיקר תדע לך שהרי אין מקדשות דכתיב ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים סלת תהיינה חמץ תאפינה בכורים לה' אימתי הן לה' לאחר שנאפו.

מנחות נז: - ראה זבחים עו:עז. (לעיל עמ' תתריט).

### ויקרא ב יא-יב, מנחות נח.

#### הקטרת תערֹבת חמץ

על המנחות נאמר:

כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ.

אסור לעשות את המנחה חמץ, כי אסור לערב בה שאור ודבש, הנחוצים להחמצה. ואם היא חמץ – כנראה מעורבים בה שאור או דבש, ואת אלה אין להקריב. ממילא למדנו מכאן שאסור להקריב גם תערֹבת של שאור ודבש, שהרי מנחת חמץ נאסרה משום שהיא תערֹבת שאור או דבש. וכפי שנאמר כאן: אסור להקריב כל שאור, כלומר: אפילו מקצת, אפילו כלשהו. אסור להקטיר אפילו מנחה שהתחמצה בשאור או דבש. (ומכאן עולה שאם במנחה יש שעור – גם אם השאור עצמו פחות מכשעור, הלא התורה אסרה להקטיר מנחה שהתחמצה בשאור, ולאו דוקא את השאור עצמו).

התורה מלמדת עליהם עוד דבר, להתר ולאִסור: כל אלה תקריבו אותם קרבן ראשית. אך לא יעלו אל המזבח. ממילא למדנו מכאן שאפילו הצבור המביאים אותם כקרבן ראשית, לא יעלו שכמותם על המזבח.

#### קרבן ראשית

קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’. מותר להביא שאור ודבש, אם הם קרבן ראשית. איזה קרבן ראשית מותר אפוא להביא מהם? האם יכול כל יחיד להביא מהם קרבן ראשית?

נאמר על שתי הלחם:

עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’.

מכאן נראה שזהו הקרבן שעליו נאמר קרבן ראשית תקריבו אתם לה'. גם בִכורים יכולים לבוא מהדבש, ואף הם קרבן ראשית. גם הם וגם שתי הלחם נקראו בִכורים. וגם הם וגם שתי הלחם לא עולים למזבח. אבל אלה ותו לא. רק בִכורים, כלומר קרבן ראשית, יכול להכיל שאור ודבש.

שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מנין תלמוד לומר כל עירובו מנין ת"ל כי כל.

יכול יהא יחיד מתנדב ומביא כיוצא בה נדבה וקורא אני בה מוצא שפתיך תשמור ועשית ת"ל קרבן ראשית תקריבו ציבור אמרתי לך ולא יחיד יכול לא יהא יחיד מביא שאינו מביא חובתו כיוצא בה אבל יהא ציבור מביא שמביא חובתו כיוצא בה ת"ל אותם ומה יש לך להביא שתי הלחם מן השאור ובכורים מן הדבש.

### ויקרא ב, מנחות נט.

בפרשת ויקרא מונה התורה חמשה סוגי מנחות. היא מונה ארבעה סוגי מנחות, ואח"כ מביאה דינים כלליים הנוהגים בכל המנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’:

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא:

וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ: וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

אח"כ מביאה התורה מנחה חמישית:

וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ: וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשַׂמְתָּ עָלֶיהָ לְבֹנָה מִנְחָה הִוא: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ מִגִּרְשָׂהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ אִשֶּׁה לַה’.

כלומר: גם מנחת הבִכורים נעשית ככל המנחות לעיל. נותנים עליה שמן ולבונה, ומקטירים ממנה את אזכרתה, קצת מגופה ואת לבונתה. מנחה היא.

זאת דרכן של מנחות. מצאנו בתורה עוד קרבנות שחלקם נקראו מנחה, שלא מצאנו בהם את כל המרכיבים האלה. לחם הפנים לא נקרא מנחה בשום מקום בתורה, אבל נאמר עליו:

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

לא קומצים ממנו דבר, אבל כֻלו לאהרן ולבניו במקום קדוש כמנחה, ולבונתו אזכרתו כמנחה. הוא סֹלת הנמדדת בעשרונים כמנחה. לא נאמר בו שהוא צריך שמן. האם אפשר ללמוד זאת מיתר המנחות?

על הנסכים נאמר:

וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן: וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

המנחה הזאת נקראה מנחה, אך אינה נקמצת וכֻלה עולה על המזבח. לא נזכרה בה לבונה. היא אינה צריכה לבונה שתהיה לה לאזכרה, כי כֻלה אזכרה. אבל נאמר בפירוש שהיא בלולה בשמן.

שתי הלחם דומות מאד למנחת הבכורים האמורה כאן, גם הם נקראו מנחה ונקראו בכורים. אבל לא נאמר בהם לא שמן ולא לבונה, גם לא קמיצה. האזכרה שלהן היא דם:

וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

מסקנת הבריתא היא שבכל המנחות האלה אין אלא הדברים האמורים בהן. במקום שבו נאמר שמן יש שמן, במקום שלא נאמר – אין. וכן לגבי לבונה. אי אפשר ללמוד אותן מהכלל האמור כאן לגבי כל המנחות, וחוזר שוב במנחת הבִכורים (הדומה מאד לשתי הלחם בכך שגם הוא מנחת בכורים). דינים וכללים אלה נאמרו דוקא על מנחה ממש, שנקמצת ונבללת וצריכה אזכרה. מנחה שמוגשת אל המזבח ואזכרתה נקמצת ממנה. דוקא (א) עליה נאמר "וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה", או (ב) "וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשַׂמְתָּ עָלֶיהָ לְבֹנָה מִנְחָה הִוא". א"א ללמוד מכאן לשתי הלחם ולחם הפנים והנסכים, שאינן דומות כלל למנחות שבפרקנו שנקמצות ונבללות ויש בהן אזכרה. (ויש בהן דינים נוספים שהגמ' מונה כאן). אמנם, האמוראים העירו שמצאנו מנחה אחת נוספת שאינה צריכה אזכרה ובכ"ז יש בה שמן ולבונה: "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל". מנחה זו קרבה כֻלה, ובכ"ז יש בה שמן ולבונה. ואולם המנחה הזאת דומה לכל מנחות ישראל, היא מנחה ככל המנחות, מנחת מחבת או מנחת מרחשת או מנחת מאפה תנור או מנחת סלת. היא דומה ליתר המנחות האמורות בפרשת ויקרא והיא בכלל תורת המנחה גם בפרשת צו. היא נעשית עשרון בכלי ונבללת ונאפית מצה. היא דומה למנחות של פרשת ויקרא. (ג) וגם היא בכלל הכותרת של הפרק "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’...". היא מנחה ככל המנחות של פרשת ויקרא, אלא שכהן הקריב אותה ולכן מצוה התורה שתעלה כליל. אבל שתי הלחם ולחם הפנים אינם כלולים בכותרת הזאת וממילא לא עליהם דִברה התורה כאן. כמו כן, הם אינם דומים כלל למנחות האמורות כאן, ולא עליהם חלים הכללים האמורים כאן.

הבריתא כבר עמדה על כך, שגם מנחת היום השמיני שלא נאמרה בה לבונה, אלא נאמר בה "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֶל אַהֲרֹן קַח לְךָ עֵגֶל בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהַקְרֵב לִפְנֵי ה’: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קְחוּ שְׂעִיר עִזִּים לְחַטָּאת וְעֵגֶל וָכֶבֶשׂ בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: וְשׁוֹר וָאַיִל לִשְׁלָמִים לִזְבֹּחַ לִפְנֵי ה’ וּמִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן...", גם היא מנחה ככל המנחות וצריכה גם לבונה. וכן מסתבר שהרי היא דומה ליתר המנחות ולכן יחול עליה הכלל האמור בכל המנחות. אינה כלחם שאינו דומה למנחות כלל. לא הוזכרה בה בפירוש הלבונה כי התורה לא מתארת את דיניה. אך היא מנחה ככל המנחות. (ואי אפשר לפרש שהיא מנחת נסכי הבהמות האמורות כאן, משום שבהמשך הפרשה אהרן קומץ אותה, ובסוף הפרשה משה מצוה על הכהנים לאכלה).

ונתת עליה שמן ולא על לחם הפנים שמן שיכול והלא דין הוא ומה מנחת נסכים שאינה טעונה לבונה טעונה שמן לחם הפנים שטעון לבונה אינו דין שטעון שמן ת"ל (א) עליה עליה שמן ולא על לחם הפנים שמן (ב) ושמת עליה לבונה עליה לבונה ולא על מנחת נסכים לבונה שיכול והלא דין הוא ומה לחם הפנים שאינו טעון שמן טעון לבונה מנחת נסכים שטעונה שמן אינו דין שטעונה לבונה תלמוד לומר עליה עליה לבונה ולא על מנחת נסכים לבונה מנחה לרבות מנחת שמיני ללבונה היא להוציא שתי הלחם שלא יטענו לא שמן ולא לבונה.

(ג) מסתברא נפש.

### ויקרא ה יא, במדבר ה טו, מנחות נט:ס.

#### שמן ולבונה במנחת שוטה ובקרבן חוטא

נאמר על החוטא העני: "וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא". על השוטה נאמר: "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן".

מנחתה של השוטה וחטאתו של החוטא צריכים להיות קרבים ללא שמן ולבונה.

מה הדין אם נִתן עליהם שמן ולבונה? על כך עונה הבריתא בפשיטות שכל עוד אפשר להסיר מהם את השמן והלבונה ולהקריבם ללא שמן ולבונה – יעשה זאת.

נאמר כאן: לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא, היא חטאת בין כך ובין כך. אין להקריב אותה עם שמן ולבונה, כי התורה צִוְּתה שהיא לא תבא עם שמן ולבונה. אך חטאת היא ואינה מתבטלת מלהיות חטאת. לכן כל עוד אפשר להסיר ממנה את השמן והלבונה, כגון אם נתן עליה שמן בתוך כלי או לבונה שאפשר ללקטה, חטאת היא, ילקט מעליה את הלבונה ויביא את החטאת. רק אם אי אפשר לעשות כן, אי אפשר להביא את החטאת. כל עוד יש עליה לבונה, אף שאינה מעורבת בה, היא אינה ראויה להקרבה, אך חטאת היא. לכן אם יחשוב עליה מחשבה פוסלת באותו זמן תפסל, אך לא תתפגל כי אינה ראויה להקרבה באותו זמן.

בענין ההגדרה המדויקת של החיוב, שאלה הגמ' האם הדבר תלוי בשאלה המעשית, האם בפעל אפשר לתקן את היות השמן והלבונה על המנחה, או שהוא תלוי בכך שהמנחה עומדת בפני עצמה ואין השמן והלבונה מעורבים בה.

כאמור, האִסור הוא בגופה של המנחה. התורה צִוְּתה על המנחה, שהמנחה תהיה בלי שמן ולבונה. האִסור הוא לא במעשה נתינת השמן והלבונה, אלא בכך שהמנחה היא עם שמן ולבונה. לכן אם נעשה מעשה והמנחה עדין ללא שמן ולבונה לא עבר העושה. שהרי המצוה היא עליה, שלא יהיו במנחה שמן ולבונה.

השאלה אפוא היא לא מהו המעשה שנעשה, אלא האם בסופו של דבר יש במנחה שמן ולבונה. לכן אין חשיבות לשאלה כמה כהנים היו שותפים למעשה נתינת השמן והלבונה וכיצד הוא נעשה. השאלה היא רק האם בסופו של דבר יש במנחה שמן ולבונה שאי אפשר להוציאם ממנה.

#### שִעור השמן והלבונה הפוסלים

עוד יש לשאול מה הדין אם נתן שמן ולבונה, אבל פחות מכשעור הנִתן על כל המנחות. כאן יש לשאול מה אסרה התורה. האם התורה אסרה לתת על המנחה שמן ולבונה כמו שנותנים על מנחה אחרת, או שאפילו מעט שמן ולבונה אסור לתת על המנחה. האם לא הקפידה התורה אלא על הבדלת עשירית האיפה הזאת מכל המנחות, ואם לא נתן בה כשעור הנִתן במנחות לא עבר, או שהאִסור הוא בעצם העובדה שיושם עליה שמן.

לגבי השאלה הזאת, מבחינים האמוראים בין אִסור השמן לאִסור הלבונה.

כיון שהמצוה חלה על המנחה, כפי שבארנו לעיל, ולא על מעשה הנתינה, לומדים האמוראים שאין חיוב אלא על כזית מנחה. אבל השמן עצמו פוסל אפילו אם לא נתן אלא מעט שמן. שהרי גם מי שנתן מעט שמן עבר על "לא ישים עליה שמן". האִסור הוא בעצם העובדה שיושם עליה שמן. ובלבד שהוא שם את השמן עליה, כלומר על כזית מנחה.

האִסור הוא בעצם העובדה שיושם עליה שמן. להבדיל מהמנחות, שנאמר בהן "וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן", או "וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן", כאן נאמרה לא לשון יציקה או נתינה אלא לשון שימה, ואפילו אם שם מעט שמן, הרי שם[[2874]](#footnote-2874).

לא כן לגבי אִסור הלבונה, עליה נאמר גם כאן "וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה", מכאן דרשה הגמ' שהשִעור הוא בלבונה ולא במנחה. גם אם נתן על מקצתה, כיון שנתן שעור לבונה, עבר. נראה שגם כאן טעם הדבר הוא שנתינת הלבונה אינה פוסלת את המנחה, אלא שהיא עברה בל"ת ויש ללקט את הלבונה. כיון שממילא מלקטים אותה והאִסור הוא במעשה, אינו עובר אא"כ נתן כשעור. אבל השמן, כיון שא"א לתקנו, פוסל אותה במשהו.

וראה להלן ס. לגבי יתר הדינים האמורים כאן על כלל המנחות, האם הם נוהגים גם במנחות שלא הוזכרו כאן.

לא ישים עליהן שמן ואם שם פסל יכול לא יתן עליה לבונה ואם נתן פסל תלמוד לומר כי חטאת יכול אף בשמן תלמוד לומר היא ומה ראית לפסול בשמן ולהכשיר בלבונה פוסל אני בשמן שאי אפשר ללקטו ומכשיר אני בלבונה שאפשר ללוקטה.

לא ישים עליה שמן ולא יתן יכול בשני כהנים תלמוד לומר עליה בגופה של מנחה הכתוב מדבר ולא בכהן יכול לא יתן כלי על גבי כלי ואם נתן פסל ת"ל עליה בגופה של מנחה הכתוב מדבר.

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה פסל מאי טעמא לא ישים שימה כל דהו עליה עד דאיכא שיעורא ואמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן נתן כזית לבונה על גבי משהו מנחה פסל מאי טעמא לא יתן כתיב עד דאיכא נתינה עליה הוי רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט ואיכא דאמרי אמר רב יצחק בר יוסף בעי רבי יוחנן נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה מהו מי בעינן שימה כנתינה או לא תיקו.

### ויקרא ב, מנחות ס.

התורה מונה ארבעה סוגי מנחות, ואח"כ מביאה דינים כלליים הנוהגים בכל המנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’:

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא:

וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’: קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ: וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח.

#### הגשה

התורה מלמדת כלל: את כל המנחות האלה, הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’, יש להביא ולהקריב אל הכהן ולהגיש אל המזבח. נאמר כאן שיש להביא (א) את המנחה. כלומר: את כל המנחה, לאו דוקא את הקֹמץ. (שהרי רק אחרי ההגשה נאמר "וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ"). מקריבים מנחה אל הכהן והוא מגיש אותה אל המזבח.

באלו מנחות נוהג הדין הזה? התנאים למדו שהדין נוהג לאו דוקא במנחות האמורות כאן, אלא גם המנחות הדומות להן צריכות הגשה. גם במנחות שוטה נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה". ההקרבה אל המזבח האמורה שם, היא הגשה, כמו שאפשר (ד) ללמוד מהדמיון לפסוק האמור בפרשתנו, וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ. וכן נאמר שם "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ", בדומה (ה) לאמור בפרשתנו. על העֹמר נאמר "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן", גם הבאה זו דומה למה (ג) שנאמר בפרשתנו "וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ". יתר על כן, אפילו קרבנו של החוטא העני, שהתורה איננה קוראת לו מנחה אלא חטאת[[2875]](#footnote-2875), ואומרת שלש פעמים "חטאת הוא", דומה למנחה בכך שהוא עשרון והוא נקמץ. (ב) מעשיו כמעשי מנחה, ולכן נלמד מכאן שהוא מוגש אל המזבח.

ר' שמעון לומד שהגשה נוהגת דוקא ב"הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’", כלומר המנחות (ח) הנעשות כמעשה המנחות האמורות כאן. הגשה אינה נוהגת (ט) בשתי הלחם ולחם הפנים שאינם דומים כלל למנחות האמורות כאן, הן אינן קרבן שקומצים ממנו ומקטירים. וכן אינה נוהגת במנחת נסכים שממילא קרֵבה כֻלה. (וכפי שהתבאר לעיל נט:ס.) ואפילו לא במנחת כהנים, (למרות שלעיל ס. התבאר שיש לדמות אותה למנחות האלה ולרבות אותה לענין שמן ולבונה, ראה דברינו לעיל עמ' תתשו), כיון שממילא כֻלה עולה על המזבח, אין צֹרך להגיש אותה (נראה שר"ש סובר שתפקיד ההגשה הוא הבאת המנחה כֻלה אל המזבח, כיון שכֻלה קדושה קדושת מזבח אבל בפעל אין מקטירים ממנה אלא קֹמץ, יש להגישה תחִלה כֻלה אל המזבח. מכאן עולה שמנחה שממילא עולה כליל, אין צֹרך להגישה. גם מנחה שאין ממנה דבר למזבח, אין טעם בהגשתה). קרבן שדבר אחר מתיר אותו, הדבר האחר קרב עבורו ואינו דומה למנחות האמורות כאן, וכן מנחה שבאה כטפל לדבר אחר שעולה בעצמו על המזבח, או מנחה שממילא תוקטר כליל על המזבח, מה הטעם בהגשתה מראש? דוקא על מנחה הדומה למנחות האמורות כאן, נאמר (י) וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ.

ועוד אפשר ללמוד מכאן שכל מי שעושה מנחה, עושה אחת מאלה, (ז) לאו דוקא את כֻלן, אבל (ו) דוקא אחת מהן ולא אחת אחרת.

#### כיצד יש לקמוץ

נאמר כאן "וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". לא התבאר כאן במה ירים הכהן מן המנחה את אזכרתה, אך הדבר מתבאר באר היטב בתורת המנחה שבפרשת צו: "וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’". ההרמה (יא) היא דוקא בקמצו.

אילו נאמר והבאת אשר יעשה מאלה לה' והקריבה אל הכהן והגישה הייתי אומר אין לי שטעון הגשה אלא קומץ בלבד מנחה מנין תלמוד לומר (א) מנחה מנחת חוטא מנין ת"ל את המנחה ודין הוא נאמר הכא[[2876]](#footnote-2876) מנחת חובה ונאמר הכא מנחת נדבה מה מנחת נדבה טעונה הגשה אף מנחת חובהסג טעונה הגשה מה למנחת נדבה שכן טעונה שמן ולבונה מנחת סוטה תוכיח מה למנחת סוטה שכן טעונה תנופה מנחת נדבה תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן ששוו לקמיצה ושוו להגשה אף אני אביא מנחת חוטא (ב) ששוה להן לקמיצה תשוה להן להגשה מה להצד השוה שבהן שכן הוכשרו לבא בעשיר כבעני תאמר במנחת חוטא שלא הוכשרה לבא בעשיר כבעני תלמוד לומר את המנחה רבי שמעון אומר והבאת לרבות מנחת העומר להגשה וכן הוא אומר (ג) והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה וכן הוא אומר (ד) והקריב אותה אל המזבח ודין הוא ומה מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה טעונה הגשה מנחת סוטה שטעונה תנופה אינו דין שטעונה הגשה מה למנחת חוטא שכן באה חיטין מנחת העומר תוכיח מה למנחת העומר שכן טעונה שמן ולבונה מנחת חוטא תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן ששוו לקמיצה ושוו להגשה אף אני אביא מנחת סוטה ששוותה להן לקמיצה תשוה להן להגשה מה להצד השוה שבהן שכן לא הוכשרו לבא קמח תאמר מנחת סוטה שהוכשרה לבא קמח ת"ל והקריבה ר' יהודה אומר והבאת לרבות מנחת סוטה להגשה וכן הוא אומר (ה) והביא את קרבנה עליה אבל מנחת העומר לא צריכא קרא מאי טעמא מדינא קא אתיא ומה מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה טעונה הגשה מנחת העומר שטעונה תנופה אינו דין שטעונה הגשה מה למנחת חוטא שכן באה חיטין מנחת סוטה תוכיח מה למנחת סוטה שכן באה לברר עון דמזכרת עון היא מנחת חוטא תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן שכן שוו לקמיצה ושוו להגשה אף אני אביא מנחת העומר ששוותה להן לקמיצה תשוה להן להגשה ומאי פרכת רבי שמעון פריך הכי מה להצד השוה שבהן שכן מצויין ורבי יהודה אדרבה הא מצוייה טפי הנך זימנין דלא משכחת לה כלל או אינו אומר והבאת אלא שיחיד מתנדב ומביא מנחה אחרת חוץ מאלה שבענין ודין הוא ציבור מביא מנחה מן החיטין חובה ומביא מנחה מן השעורין חובה אף יחיד שמביא מנחה מן החיטין נדבה (יכול) יביא מנחה מן השעורין נדבה ת"ל (ו) אלה אין לי אלא אלה או אינו אומר אלה אלא לאומר הרי עלי מנחה שמביא חמישתן ת"ל (ז) מאלה רצה אחת מביא רצה חמישתן מביא רבי שמעון אומר את המנחה לרבות שאר מנחות (ח) כגון מנחת נכרים מנחת נשים להגשה יכול שאני מרבה אף שתי הלחם ולחם הפנים ת"ל מאלה ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא שתי הלחם ולחם הפנים מרבה אני שאר מנחות שיש מהן לאישים (ט) ומוציא אני שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהן לאישים והלא מנחת נסכים כולה לאישים יכול יהא טעונה הגשה ת"ל (י) והקריבה והא אפיקתיה והקריב והקריבה ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא מנחת נסכים מרבה אני שאר מנחות שבאות בגלל עצמן ומוציא אני מנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה והלא מנחת כהנים ומנחת כהן משיח באות בגלל עצמן יכול יהו טעונות הגשה ת"ל (י) והגישה האי מיבעי ליה לגופה שטעונה הגשה מן והגיש והגישה ומה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא מנחת כהנים ומנחת כהן משיח מרבה אני שאר מנחות שיש מהן לאישים ובאות בגלל עצמן ויש מהן לכהנים ומוציא אני שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהן לאישים ומנחת נסכים שאינה באה בגלל עצמה ומנחת כהנים ומנחת כהן משיח שאין מהן לכהנים והרים יכול בכלי ת"ל (יא) והרים ממנו בקומצו מה הרמה האמור להלן בקומצו אף הרמה האמור כאן בקומצו.

### שמות כט כז, מנחות סא.

#### תנופה

כשה' צוה את משה על ימי המלואים, הוא צוה אותו להניף את החלב והחזה והשוק של איל המלואים:

וְלָקַחְתָּ אֶת הֶחָזֶה מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן וְהֵנַפְתָּ אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ וְהָיָה לְךָ לְמָנָה: וְקִדַּשְׁתָּ אֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הוּנַף וַאֲשֶׁר הוּרָם מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים מֵאֲשֶׁר לְאַהֲרֹן וּמֵאֲשֶׁר לְבָנָיו: וְהָיָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי תְרוּמָה הוּא וּתְרוּמָה יִהְיֶה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם תְּרוּמָתָם לַה’.

החזה נקרא חזה התנופה, והשוק נקרא שוק התרומה, ועליהם נאמר אשר הונף ואשר הורם. בפשטות, הונף הוא התנופה האמורה, שנעשית בחזה, שנקרא חזה התנופה. והתרומה היא ההרמה, כלומר הבדלת השוק לתתו לכהן, והיא נעשית בשוק שנקרא שוק התרומה. החזה הונף והשוק הורם[[2877]](#footnote-2877). אבל המשנה דורשת שהחזה והשוק הונפו והורמו. התנא סובר שהנפה היא הושטת הקרבן לכוון הקדש והחזרתו, והרמה היא הגבהה. לכן מוליך ומביא, מעלה ומוריד. חכמים לומדים מכאן לכל התנופות שבתורה, ולא רק לתנופות של ימי המלואים. כל תנופה כוללת לא רק תנופה כלפי מעלה אלא גם הולכה והבאה. (ומהטעמים שנותנים האמוראים לדין זה, משמע שהם סברו שלא רק הולכה והבאה, אלא גם ימינה ושמאלה. לארבע רוחות השמים).

מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר אשר הונף ואשר הורם.

### ויקרא יד יב, מנחות סא.

#### אשמו ושמנו של מצורע

נאמר בפרשת תורת טהרת מצורע:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן: וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן הַמְטַהֵר אֵת הָאִישׁ הַמִּטַּהֵר וְאֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’.

הכהן מניף בתנופה אחת את הכבש ואת הלוג. מה יהיה הדין אם הניף אחד מהם בלא חברו? האם יש לחזור ולהניפם יחד כאחד, או שדי להניף את זה שלא הונף? האם הקפידה התורה על הנפתם יחד, או שדי בכך שכל אחד מהם יונף פעם אחת?

הפסוק אומר "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד וְהִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם וְאֶת לֹג הַשָּׁמֶן וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’". יש הבדל בין הבאת הכבש להבאת הלוג, את הכבש הכהן מקריב לאשם. הוא מובא ע"מ להתקדש כאשם. לא כן הלוג. לתנופת האשם יש מטרה אחת, ולתנופת הלוג יש מטרה אחרת. לכן אם הניף רק אחד מהם יניף את חברו לחוד ודיו. לא הקפידה התורה אלא על כך שכל אחד מהם יונף תנופה אחת.

התנופה היא לפני ה'. כלומר: לפני פתח הבית. בדרך כלל כאשר כתוב "לפני ה'" דורשים חכמים שיהיה הדבר כמה שיותר קרוב אל פתח הבית. כלומר: שיהיה ממש לפני ה'. אבל בנידון דידן, כיון שהמצורע עומד בשער המזרח, די בכך שיתקדם הכהן קצת מערבה ויניף, והרי זו תנופה לפני ה', כלומר: לכוון פתח הבית, אע"פ שהוא עוד רחוק מהפתח. קרבן שהכהן שעומד להקריב אותו עומד בין האולם והמזבח, עבורו לפני ה' הוא במערב. אבל מי שעומד הרחק במזרח, די שיקרב מעט מערבה.[[2878]](#footnote-2878)

והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן והניף אותם תנופה מלמד שטעונין תנופה כאחד ומנין שאם הניף זה בעצמו וזה בעצמו יצא ת"ל והקריב אותו לאשם והניף יכול יניף ויחזיר ויניף ת"ל תנופה ולא תנופות לפני ה' במזרח.

מנחות סא.: - ראה מכות יח:

### ויקרא ז ל, מנחות סא:

#### הבאה ותנופה

בפרשת השלמים נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם.

על "הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’", מצוה התורה את הצוויים האמורים כאן. מיהו המקריב המוזכר כאן? הכהן או הבעלים?

הפרשה מדברת אל בני ישראל. היא פותחת במלים דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר. זהו צווי דוקא אל בני ישראל, שכאשר הם מקריבים (א) ידיהם תביאינה את המתנות לכהן. הרי שמדובר כאן על הבעלים, המביא לכהן את מתנותיו.

המצוה היא: ידיו תביאינה את החזה להניף אותו, בידיו הוא מביא את החזה אל הכהן להנפתו. כיצד מניף? "יָדָיו תְּבִיאֶינָה ... לְהָנִיף אֹתוֹ", ומפרשים (ג) חכמים ש"יָדָיו תְּבִיאֶינָה ... לְהָנִיף אֹתוֹ" הוא מעשה אחד. מעשה אחד שבו הבעלים מביא בידיו לכהן להניפו. מכאן ששעת המסירה לכהן היא שעת התנופה, ובמסירה לכהן שניהם מניפים יחד. (וראה דברינו בסוטה יט.)[[2879]](#footnote-2879). בדומה למה שאמור בבִכורים. בפרשת הבִכורים נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ". גם כאן הוזכרה לקיחה של הכהן מיד הבעלים, מכאן למד (ד) ראב"י שגם בבִכורים יש תנופה שנעשית ע"י הבעלים והכהן. וביתר הרחבה בארנו מדרש זה במכות יח:

בהמשך פרשת הבִכורים נאמר שוב: "וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". למה צריך להניחו שוב? הלא כבר הניחו. אם כבר הניח את הטנא – כיצד הוא שוב בידו? אלא מכאן למדנו (ה) שההנחה הראשונה היתה הנפה. (כפי שבארנו במכות יח:). כמו שיש מצות תנופה בבִכורי צבור, בעֹמר ובשתי הלחם, כך גם בבִכורי יחיד. שהרי תנופה היא ההכרזה על נתינה לה'. (לכן היא נעשית עם הנתינה לכהן, כפי שנתבאר לעיל[[2880]](#footnote-2880)). וכשם שבשלמים ובשאר קרבנות נתינת המתנה לכהן נעשית בתנופה, כך בבִכורים נתינת המתנה לכהן נעשית בתנופה.

ודוקא בני ישראל הם המצֻוִּים במצוה זו. פרשת השלמים פותחת ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר", מכאן (ב) שדוקא בני ישראל מניפים. לא אחרים. דוקא המקריב זבח שלמים יביא את קרבנו להניף. גויים אינם מביאים שלמים. גם נשים לא מביאות.

מאי טעמא דראב"י (ד) גמר יד יד משלמים כתיב הכא ולקח הכהן הטנא מידך וכתיב התם ידיו תביאנה מה כאן כהן אף להלן כהן ומה להלן בעלים אף כאן בעלים (ג) הא כיצד כהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומניף.

רבי יהודה אומר והנחתו זו תנופה אתה אומר זו תנופה או אינו אלא הנחה כשהוא אומר והניחו הרי הנחה אמור (ה) הא מה אני מקיים והנחתו זו תנופה.

בני ישראל (ב) מניפין ואין העובדי כוכבים מניפין בני ישראל מניפין ואין הנשים מניפות.

בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גרים ועבדים משוחררין מנין תלמוד לומר המקריב או אינו אלא זה כהן המקריב כשהוא אומר (א) ידיו תביאנה הרי בעלים אמור הא כיצד כהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף.

#### הנפת החלב והחזה

נאמר כאן "שׁוֹק הַתְּרוּמָה וַחֲזֵה הַתְּנוּפָה עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים יָבִיאוּ", מכאן משמע לכאורה שבשעת התנופה החזה והשוק מונחים על החלבים. אבל מהפסוקים העוסקים בהבאה והפסוקים העוסקים בהקטרה משמע לכאורה שהחלב מונח על החזה. שהרי בהבאת החזה לכהן הוזכר הפסוק "יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", וביום השמיני נאמר "וַיָּשִׂימוּ אֶת הַחֲלָבִים עַל הֶחָזוֹת וַיַּקְטֵר הַחֲלָבִים הַמִּזְבֵּחָה". בפשטות היה נראה לפרש ש"על אשי החלבים" היינו עם אשי החלבים, בנוסף על אשי החלבים. כך לכאורה היה ראוי לפרש גם את הפסוק "את החלב על החזה". כלומר: עם החזה. אך לא כך למדה הגמ', היא דרשה שבזמן התנופה יהיו החלבים למעלה. בזמן ההבאה וההקטרה לא. להפך, כהן מוסר לכהן ובזמן המסירה הם מתהפכים.

מאי טעמא אילימא משום דכתיב שוק התרומה וחזה התנופה על אשי החלבים יביאו להניף תנופה והכתיב את החלב על החזה יביאנו אמר אביי ההוא דמייתי ליה כהן מבית המטבחיים ורמי ליה והכתיב וישימו את החלבים על החזות ההוא דיהיב ליה לכהן אחרינא ואזיל ומקטר ליה.

בדומה לכך יש פסוקים סותרים בשתי הלחם וכבשיהן, בשאלה האם יונפו הכבשים על הלחם או הלחם על הכבשים. שם נאמר:

וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים.

הפסוק האחרון פותח ב"והניף הכהן אתם על לחם", ומסים ב"על שני כבשים". גם כאן, בפשטות היה נראה לפרש ש"על שני כבשים" היינו עם שני כבשים, אך רבותינו דרשו שהמקראות סותרים. שהרי בתחלת הפסוק משמע שהכבשים מונפים על הלחם, ובסוף הפסוק משמע שהלחם על הכבשים. בנוסף לכך לומדים חכמים מהמלואים שהלחם למעלה. וגם מכאן קושיה על הפירוש דלעיל.

ותרצו חכמים כמה תרוצים. תירוץ אחד הוא שיש להניף את הלחם על הכבשים. נאמר שם: "וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן". ת"ק למד מהמלואים שנאמר בהם: "וַיִּקַּח אֶת הַחֵלֶב וְאֶת הָאַלְיָה וְאֶת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֶת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת חֶלְבְּהֶן וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין: וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיָּשֶׂם עַל הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין: וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וַיָּנֶף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", משה שם את החלות על החלבים והשוק וכך הניף. כך יש לנהוג גם כאן. לשים את החלות על הכבשים.

ר' חנינא בן חכינאי סבר לקיים את שני המקראות, כך שיהיו הכבשים על הלחם והלחם על הכבשים.

רבי לומד ש"על" הוא בסמוך. הוא לומד זאת מכך שנאמר: "וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת". ואמנם יש מקום לחלק בין ונתת על לבין וסכת על. וסכת על הוא כמו לרחם על או לשמור עלסט, שאינו תיאור המתאר מה למעלה ומה למטה, משא"כ נתינה על. אבל רבי דורש משם שכל על הוא בסמוך. לפי זה גם בענייננו אין סתירה. וראה להלן מנחות צו.

ר' יוסי מפרש אחרת את המלה על הנזכרת כאן. הוא מפרש ש"על שני כבשים" פירושו עבור[[2881]](#footnote-2881) שני הכבשיםעא. כלומר: יש להניפם עם שני הכבשים ולא עם יתר הבהמות האמורות כאן. (וראה להלן מנחות עח:).

והניף הכהן אותם על לחם הביכורים יכול יניח כבשים על גבי הלחם תלמוד לומר על שני כבשים אי על שני כבשים יכול לחם על גבי כבשים תלמוד לומר על לחם הביכורים נישתקל הכתוב ואיני יודע אם לחם על גבי כבשים ואם כבשים על גבי לחם מה מצינו בכל מקום לחם למעלה אף כאן לחם למעלה היכא אמר רב פפא במילואים רבי יוסי בן המשולם אומר כבשים למעלה ומה אני מקיים על שני כבשים להוציא שבעה חנינא בן חכינאי אומר מניח שתי הלחם בין ירכותיהן של כבשים ומניף ונמצא מקיים שני מקראות הללו לחם על גבי כבשים וכבשים על גבי הלחם אמר רבי לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עושין כן אלא מניח זה בצד זה ומניף.

והא בעינן על א"ל רב חסדא לרב המנונא ואמרי לה רב המנונא לרב חסדא רבי לטעמיה דאמר על בסמוך דתניא ונתת על המערכת לבונה זכה רבי אומר על בסמוך אתה אומר על בסמוך או אינו אלא על ממש כשהוא אומר וסכות על הארון את הפרוכת הוי אומר על בסמוך.

### ויקרא ז ל, כג כ, מנחות סב.:

#### תנופת שלמים

דין תנופה אמור בפרשת השלמים:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם: הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה: כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

המקריב את השלמים צריך להניף את החזה והשוק, שהם התרומה לכהן. ואולם, על שלמי חג השבועות נאמר:

וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן.

נאמר כאן שיש להניף את הכבשים יחד עם תנופת הלחם. שלמי חג השבועות מונפים חיים. לא נאמר כאן שצריך להניף את החזה והשוק אחר השחיטה, אך כיון שהכבשים האלה הם שלמים, מן הסתם יחולו עליהם כל הדינים החלים על כל שלמים, ולכן יונפו גם אחר השחיטה. אלא שנחלקו התנאים מה מניפים בכבשים האלה אחר השחיטה. חכמים סוברים שככל שלמים, (א) גם הכבשים האלה טעונים תנופת חזה ושוק. אבל רבי סובר שמניפים את כל הכבש. נחלקו אמוראים מדוע. האם מפני שהכבש הזה מונף כֻלו לפני שחיטתו, (ב) וא"כ גם אחריה יונף כֻלו, או מפני שבכל שלמים מניפים את החזה והשוק כי הם נִתנים לכהן (ואת החלב שקרב למזבח), ובכבשים האלה הכל נִתן לכהן או קרב (כפי שבארנו בזבחים נה.), לכן כל הכבש הזה הוא כחזה ושוק בשאר שלמים, (ג) וממילא כֻלו טעון תנופה. כבש שכֻלו נִתן לכהן כאחד, אין טעם להבחין בו בין החזה והשוק לבין שאר הכבש. אבל חכמים לומדים שגם בכבשים האלה יש טעם להפריד מהם את החזה והשוק ולהניפם. שנאמר "כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם", הרי שבכל (ו) זבחי שלמיהם צריך להביא את החזה והשוק ולהניפם.[[2882]](#footnote-2882) וזה כולל גם את השלמים האמורים כאן, כי גם הם שלמים.

בפרשת השלמים נאמר שיש להניף את החזה והשוק של השלמים. בפרשת השלמים לא נאמר שיש להניף את הבהמה בעודה חיה. זה נאמר רק על הכבשים שבאים עם שתי הלחם. (ד) דוקא עליהם נאמר "וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’". והסברה ברורה: עִקר התנופה שם הוא בלחם.[[2883]](#footnote-2883) הכבשים מונפים עם הלחם וטפלים לוע, לכן דוקא עליהם נאמר "וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’", ואין ללמוד משם לשלמי יחיד. גם הלִמוד ההפוך, משלמי יחיד לשלמי צבור, אינו כולל אלא את ההלכות שנלמדו בפרשת תורת זבח השלמים, שכוללות את כל השלמים. אבל סמיכה שנאמרה בפרשת הנדבות שבפרשת ויקרא, אינה נוהגת אלא בשלמי נדבה, וודאי אינה נוהגת בשלמי צבור. אין סמיכה בצִבור מלבד בשני מקרים חריגים. קרבנות שכאשר הם קרבן יחיד היחיד סומך – אין הצבור סומך עליהם. אין סמיכה בצִבור. גם דין תנופת חזה ושוק לא נאמר (ה) אלא בשלמים. אין ללמוד ממנו לקרבנות אחרים.[[2884]](#footnote-2884)

במאי קא מיפלגי אמר ליה רב חסדא לרב המנונא ואמרי לה רב המנונא לרב חסדא בדון מינה ומינה בדון מינה ואוקי באתרה קא מיפלגי רבנן סברי דון מינה ומינה מה זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה לאחר שחיטה אף זבחי שלמי צבור טעונין תנופה לאחר שחיטה (א) ומינה מה התם בחזה ושוק אף הכא נמי בחזה ושוק ורבי סבר דון מינה ואוקי באתרה מה זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה לאחר שחיטה אף זבחי שלמי צבור טעונין תנופה לאחר שחיטה ואוקי באתרה התם הוא דחזה ושוק (ב) אבל הכא כמות שהן כמות שהן בחיים רב פפא אמר דכולי עלמא דון מינה ומינה הוא והיינו טעמא דרבי כי התם מה התם (ג) דבר שמתנה לכהן אף הכא דבר שמתנה לכהן רבינא אמר דכ"ע דון מינה ואוקי באתרה והיינו טעמא דרבנן (ו) שלמיהם ריבויא הוא.

ויהיו זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה חיים מקל וחומר ומה זבחי שלמי צבור שאין טעונין סמיכה חיים טעונין תנופה חיים זבחי שלמי יחיד שטעונין סמיכה חיים אינו דין שטעונין תנופה חיים מיעט רחמנא גבי זבחי שלמי צבור אותם (ד) אותם למעוטי זבחי שלמי יחיד ויהיו זבחי שלמי צבור טעונין סמיכה מקל וחומר ומה זבחי שלמי יחיד שאין טעונין תנופה חיים טעונין סמיכה זבחי שלמי צבור שטעונין תנופה חיים אינו דין שטעונין סמיכה אמר רבינא גמירי שתי סמיכות בצבור ויהא אשם מצורע טעון תנופה שחוט מקל וחומר מה זבחי שלמי יחיד שאין טעונין תנופה חיים טעונין תנופה שחוטין אשם מצורע שטעון תנופה חי אינו דין שטעון תנופה שחוט מיעט רחמנא גבי זבחי שלמי יחיד אותו (ה) אותו למעוטי אשם מצורע.

### ויקרא ז ט, מנחות סג.

התורה מפרטת ארבעה סוגי מנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא:

וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה...

ובפרשת צו נאמר:

וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

#### מנחת מחבת ומנחת מרחשת

מה שנעשה במרחשת נעשה בתוך המרחשת, (א) שנאמר "במרחשת". מנחת מחבת לא נעשית בתוך המחבת אלא (ב) "על מחבת". ממילא למדנו שהמרחשת היא כלי עמוק שהמנחה נעשית בתוכו[[2885]](#footnote-2885) (מה שמסביר גם למה קוראים לה מרחשת, כי בכלי עמוק יש מקום לשמן לרחוש). בעוד המחבת היא כלי שטוח, שהמנחה נעשית לא בתוכו אלא עליו.

עוד משמע מכאן שמרחשת ומחבת הם שמות של כלים. מכאן שההבדל בין מנחת מחבת למנחת מרחשת הוא בכלי שבו הן נעשות.

#### מנחת מאפה תנור

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן:

יש שני סוגי מנחת מאפה תנור: חלות מצות ורקיקי מצות. האם שניהם קרבן אחד, או שכל אחד מהם קרבן לעצמו? ר' שמעון סובר שהתורה הזכירה כאן סוג אחד של קרבן, מאפה תנור. לכן אין הבדל הלכתי בין חלות מצות לבין רקיקי מצות, שתיהן סוג אחד ולכן יכול להביא קרבן שחלקו חלות וחלקו רקיקים. ר' יהודה חולק על כך כי הוא סובר שהם שני סוגים, ונאמר "וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר", זהו סוג אחד של מנחה ולכן צריך שיביא (ג) קרבן אחד. ר' שמעון מודה שצריך שיביא קרבן אחד, אלא שלטענתו חלות ורקיקים כלולים שניהם בכלל אותו קרבן אחד, (ד) שהרי נאמר "וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן". על שניהם נאמר "קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר", כלומר: הן חלות והן רקיקים קרבן אחד הן. השיב ר' יוסי בר' יהודה, שנאמר בפרשת צו "וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה". המלה "וכל" באה לרבות את כל המנחות הכלולות כאן, מכאן אפשר להסיק שיש כאן יותר מסוג אחד של מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר, שאילו היתה כאן רק מנחה אחת, התורה לא היתה פותחת ב"וכל". התורה אומרת את דבריה על כל המנחות שנעשות בתנור, והיא באה ללמד שהדין האמור כאן חל על כֻלן. אמנם, אפשר היה לפרש שכוונת הפסוק היא וכל המנחות מסוג זה שמביאים אנשים שונים, אלא שא"א לפרש כך שהרי הפסוק ממשיך ואומר "וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת". כאן בודאי שהמלה "וכל" באה ללמד שההלכה האמורה כאן אמורה לא רק על סוג אחד אלא על כל הסוגים, המחבת והמרחשת. מעתה (ה) אף ראש הפסוק, "וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר", עוסק בסוגים שונים, שהתורה באה לחדש שהדין האמור כאן חל על כֻלם. מכאן שחלות ורקיקים שני מינים הם. (אמנם יש מקום להשיב ולומר שגם סוף הפסוק עוסק בכל מנחות המרחשת והמחבת שיביאו אנשים שונים).

עוד אומרת הגמ' בשם ר' יהודה, שמכך שנאמר "סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן" ולא "סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן", משמע שהם שני סוגים שונים (ו) וכל אחד מהם עומד לעצמו. אבל ר"ש משיב ואומר שאילו נאמר כך היינו אומרים שלא יצא ידי חובתו עד שיביא משני המינים גם יחד. (ז) לכן הזכירה התורה שיש קרבן אחד ששמו מאפה תנור, שהוא חלות והוא רקיקים והכל מין אחד. ובלבד שיֵעשה בתנור.

כאמור, יש לעשותו בתנור, דוקא בתנור. אלא שנחלקו תנאים בהגדרתו של תנור. ר' יהודה מבאר שגם תנור קטן יותר, הקרוי כֻפח, גם הוא סוג של תנור. ואפשר לאפות בכל תנור, (ח) שהרי גם פרשת ויקרא וגם פרשת צו הזכירו מנחה שהיא מאפה תנור, הרי שאפשר לאפות בכל תנור. אבל ר' שמעון משיב שאי אפשר ללמוד מהכפילות על סוג התנור, שהרי הכפילות נצרכת לפשוטו של הדין: (ט) פרשת ויקרא מלמדת שיש סוג של מנחות ששמו מאפה תנור[[2886]](#footnote-2886), שאדם המתנדב מנחה יכול להתנדב מנחת תנור ואז יצטרך להקדיש דוקא למנחת תנור, ופרשת צו מלמדת שיאפה אותן דוקא בתנור.

מרחשת עמוקה דכתיב וכל נעשה (א) במרחשת מחבת צפה דכתיב (ב) ועל מחבת.

וכי תקריב כשתקריב לעשות דבר רשות קרבן מנחה אמר רבי יהודה מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין תלמוד לומר (ג) קרבן מנחה קרבן אחד אמרתי לך ולא שנים ושלשה קרבנות אמר לו רבי שמעון וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים והלא לא נאמר אלא קרבן אחד ונאמר בו (ד) חלות ורקיקין מעתה רצה להביא חלות מביא רקיקין מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין מביא ובוללן וקומץ משניהם ואם קמץ ועלה בידו מאחד על שניהם יצא רבי יוסי ב"ר יהודה אומר מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין ת"ל וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה (ה) מה וכל האמור למטה שני מינין חלוקין אף וכל האמור למעלה שני מינין חלוקין.

ורבי יהודה שפיר קאמר ר' שמעון אמר לך כיון דכתיב (ו) בשמן בשמן כמאן דכתיב קרבן קרבן דמי ורבי שמעון (ז) אי לא כתיב בשמן בשמן הוה אמינא דווקא מחצה חלות ומחצה רקיקין אבל חלות לחודייהו ורקיקין לחודייהו אימא לא קא משמע לן.

מאפה תנור ולא מאפה כופח ולא מאפה רעפים ולא מאפה יורות הערביים ר' יהודה אומר תנור תנור (ח) שני פעמים להכשיר מאפה כופח רבי שמעון אומר תנור תנור שני פעמים (ט) אחד שתהא אפייתן בתנור ואחד שיהא הקדישן בתנור.

### שמות יח כא, דברים א יג, עזרא ב ב, מנחות סה.

#### מי יושב בסנהדרין

יתרו מציע למשה למנות שופטים:

וְאַתָּה תֶחֱזֶה מִכָּל הָעָם אַנְשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע וְשַׂמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת:

וכן מצאנו שמשה מספר לישראל:

אֵיכָה אֶשָּׂא לְבַדִּי טָרְחֲכֶם וּמַשַּׂאֲכֶם וְרִיבְכֶם: הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וַאֲשִׂימֵם בְּרָאשֵׁיכֶם: וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת: וָאֶקַּח אֶת רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים וָאֶתֵּן אוֹתָם רָאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת וְשֹׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם.

מכאן למדנו על מעלת השופטים, שהם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע, אנשים חכמים ונבונים וידועים. אבל חכמים הוסיפו שידעו שבעים לשון, כדי שיוכלו לשמוע כל עד, וסמכו זאת על הפסוק:

אֲשֶׁר בָּאוּ עִם זְרֻבָּבֶל יֵשׁוּעַ נְחֶמְיָה שְׂרָיָה רְעֵלָיָה מָרְדֳּכַי בִּלְשָׁן מִסְפָּר בִּגְוַי רְחוּם בַּעֲנָה מִסְפַּר אַנְשֵׁי עַם יִשְׂרָאֵל.

בפשטות, הוזכרו כאן עשרה אנשים שבאו עם זרבבל (אחד עשר יחד עם זרבבל) שאחד מהם היה שמו בלשן[[2887]](#footnote-2887). אבל חכמים דורשים שהיה יודע שבעים לשון.

### במדבר כח ב, מנחות סה.

#### מי המצֻוֶּה בקרבן התמיד והמוספים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד...

מי המצֻוֶּה בצווי זה? הדבר אמור בפירוש. צו את בני ישראל. הם המצֻוִּים לשמור, להם נאמר תשמרו להקריב לי. זוהי הכותרת של הפרק. לכן, אע"פ שבפירוט הדברים אומר ה' למשה בלשון יחיד: "אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם", אין זה אלא פירוט הצווי הכללי המוטל על ישראל. מהו קרבני לחמי? התמידים והמוספים המפורטים. אבל הצווי להקריבם הוא צווי שעם ישראל בכללות הוא המצֻוֶּה בו. גם הכותרת לפרט הראשון, התמיד, אמורה בלשון רבים: "זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד...". תקריבו. ישראל[[2888]](#footnote-2888) יביאו שנים. את אותם שנים שיביאו ישראל, תעשה אחד בבקר ואחד בין הערבים.[[2889]](#footnote-2889)

מאי דרוש את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים מאי אהדרו את קרבני לחמי לאשי תשמרו שיהיו כולן באין מתרומת הלשכה.

שהיו בייתוסין אומרים מביאים תמידים משל יחיד זה מביא שבת אחד וזה מביא שתי שבתות וזה מביא שלשים יום ומה היו דורשים אמרו את הכבש אחד תעשה בבקר ליחיד משמע. אמרו להם חכמים אין אתם רשאים לעשות כן לפי שאין קרבן בא אלא משל כל ישראל שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו. קרבני זה הדם לחמי אלו חלבים לאשי זה הקטרת. ריח זו הלבונה. ניחחי אלו הנסכים, וכל שהוא כריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו. שיהו כלם באים מתרומת הלשכה.

### ויקרא כג טו, מנחות סה.-סו.

#### זמן חג השבועות

פרשית המועדים של פרשת אמר בנויה לפי תאריכים. על כל תאריך מקודש נאמר שהוא מקרא קדש, ומתוך כך נאמר אלו מצוות יש בו, ושצריך להקריב בו אשה לה'. כל המועדים הוזכרו בתאריכיהם. וכך אומר הפרק:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: **שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי** שַׁבַּת **שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: **בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ** בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַה’: **וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה** חַג הַמַּצּוֹת לַה’ שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ: **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: **וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ...

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם **שַׁבָּתוֹן** זִכְרוֹן תְּרוּעָה **מִקְרָא קֹדֶשׁ**: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ **וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’**:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: אַךְ **בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה** יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא **מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם **וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’**: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תְעֻנֶּה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִכְרְתָה מֵעַמֶּיהָ: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהַאֲבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר **בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי** הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ** כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים **תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’: אַךְ **בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי** בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן**: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

כל המועדים תלויים כאן בתאריך מדויק, שבו מקרא קדש, וממנו נלמדות המצוות של יום.

ובאמצע הפרשה באות שתי פרשיות שונות:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן **אִשֶּׁה לַה’** רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה **שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה**: עַד **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת** תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם **וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה** לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: **וְהִקְרַבְתֶּם** עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן: **וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ** יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם:

הפרשה היא פרשה של מועדים. בכל המועדים בפרשה הוזכר מועד וזמן. אבל בשתי פרשיות אלה לא הוזכרו תאריכים. התורה מציינת את הזמן בשבתות. הספירה מתחילה ממחרת השבת, ביום הנפת עֹמר ראשית הקציר, היא נמשכת שבע שבתות, ממחרת השבת השביעית מקריבים אשה, ובו קוראים מקרא קדש. מקרא הקֹדש בא מתוך מצוות היום, שלא כמו ביתר החגים, שבהם מצוות היום באות מתוך מקרא הקֹדש.

נשאלת אפוא השאלה האם ללמוד את הפרשיות כשלעצמן, וכשלעצמן הן נראות כפרשיות המלמדות מצוות התלויות בארץ[[2890]](#footnote-2890), או לראות אותן כחלק מכלל הפרשה. אם נראה אותן כחלק מכלל הפרשה – הרי שגם הן תלויות במועד.עט

ר' אליעזר ור' יהושע אומרים שכיון שכל החגים בפרשה תלויים בתאריך קבוע, ודאי גם החג הזה תלוי בתאריך קבוע. החִדוש בפרשה הוא שצריך לקרוא את כל מועדי ה' במועדם, ואם אין מועד קבוע, איך יִקָּרא חג השבועות במועדו, ומדוע הוא מוזכר בפרשה זו? המצוה בפרשה היא לקרוא את המועדים במועדם, מכאן שלכל מועד צריך להיות מועד, כלומר תאריך[[2891]](#footnote-2891). (וראה גם להלן עמ' תתשכז, שכל המצוות כאן תלויות במועד כי כֻלן נקראו מועדי ה'). כל החגים כאן תלויים בתאריך שתלוי בקִדוש החדש ע"י ב"ד, כי מטרת הפרשה ללמד את ישראל לקרוא את מועדי ה' בזמנם. כפי שהיא פותחת ואומרת: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם", וכפי שהיא מסכמת: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ...". לכל החגים בפרשה יש מועד נִכָּר וברור. חֹדש ויום בחֹדש. ומכאן שגם חג השבועות יש לו מועד (ג) נִכָּר וברור.[[2892]](#footnote-2892) מכאן (ב) שגם חג השבועות תלוי בתאריך ברור, שנקבע ע"י קִדוש החֹדש, והשבת שממחרתה אנו סופרים היא שבת קבועה וברורה[[2893]](#footnote-2893). אם החג נזכר בפרשתנו, ודאי (ג) יש לו מועד קבוע, וא"א שיהיה הדבר תלוי ועומד ונעשה בכל שנה ממחרת שבת אחרת.[[2894]](#footnote-2894) צריך להיות מועד קבוע שנִכָּר ע"י קריאתו במועדו[[2895]](#footnote-2895), שהרי כל המצוות המוזכרות כאן הן מצוות של זמן[[2896]](#footnote-2896), ובאות אחר הפסוק "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם". וכך סבר גם ר' יוסי, שבודאי (ד) עוסקים כאן בתאריך מוגדר.עט אמנם, עדין א"א ללמוד מכאן מהו אותו תאריך קבוע. אלא שעל שאלה זו משיב ר' ישמעאל. ר' ישמעאל מלמד שכיון שהפרשה היא פרשת המועדים, צריך לפרש שגם מצוות העֹמר ושתי הלחם הן מצות המועדיםצב. ואם לא נאמר כאן מועד ברורעח, יש לפרש (ה) ש"כי תבאו אל הארץ" הוא המשך של הפרשיה שלפניה, והוא חלק מדיני החג שהוזכר לפניו בציון מוגדר של מועדו. על החג הזה נאמר "ממחרת השבת יניפנו הכהן". והתורה לא הזכירה תאריך מפורש משום שהוא המשך של האמור לפניו ונעשה במועד האמור לפניו. וכך מפרש גם ריב"ב. כשם שהפרשיה השניה היא פרשית המצוות של חג השבועות, כך גם הפרשיה הראשונה היא פרשית המצוות של חג המצות שבו היא אמורה. שהרי כל המצוות בפרשה הן מצוות של החגים והמועדים. לכן בעל כרחנו צריך לפרש שהפרשיה הזאת היא המשך דיני חג המצות. כשבא חג המצות – יש לקים מצוה זאת. לכן יש לפרש שהשבת האמורה היא תחלת חג המצות.

בפשטות, התורה מדברת על מקרה שבו אם סופרים שבע שבתות תמימות, הרי שהיום החמשים הוא ממחרת השבת השביעית, אלא שאם כך צריך לשאול למה אמרה התורה שנספור חמשים יום? ממילא אם אנו סופרים שבע שבתות, ממחרת השבת השביעית אנו מביאים מנחה חדשה. וכיון שהעִקר בפרשה הוא השבתות[[2897]](#footnote-2897), (וכפי שיבואר להלן), והמצוה היא לספור שבע שבתות, מדוע אפוא היתה התורה צריכה לצין גם את הימים? מכאן למד ריב"ז שהשבתות התמימות אינן אלא דוגמא, ממנה נלמד בנין אב לספור ימי שבעה שבועות, כלומר (א) חמשים יום. אבל אפשר שהימים הספורים לא יהיו שבעה שבועות עגולים, אם הנפנו את העֹמר שלא ביום א, יהיו חמשים יום שאינם שבתות תמימות[[2898]](#footnote-2898). החִדוש הוא מספר הימים ולאו דוקא שבע השבתות. (אבל אביי (יא) למד מכאן שיש מצוה גם בספירת הימים, ויש לספור גם אותם). המצוה היא לספור שבעה שבועות, משום שהמצוה היא ספירת שבעה, אבל עִקר הענין הוא לספור ימי שבעה שבועות. לכן נאמר גם חמשים יום. וכפי שנבאר להלן, למדנו מכאן שהחג בא לאחר חמשים יום. אלא שעלינו לספרם כשבועות.

אפשר גם לפרש בדרך אחרת: ריב"ב מפרש שהשבתות האמורות כאן הן ימים טובים שפותחים וסוגרים את הרגל, או את ימי הספירה שבאמצעם, שהיא סוג של מועד שיש לו מקרא קדש פותח ומקרא קדש סוגר כמו כל החגים שבפרשה. לכן הספירה מתחילה ממחרת השבת ומסתימת ממחרת השבת השביעית, כלומר ברגל. ימי ספירת (ה) העמר הם מועד. שככל מועד פותח ביו"ט ומסים ביו"ט. הימים שבינתים חיבים להיות בדיוק חמשים.[[2899]](#footnote-2899) בדומה לכך סובר ר' ישמעאל, שהפרשה כֻלה מדברת על מועד, על יום שבו יש רגל המחיב את המצוה. לכן גם השבת האמורה על העֹמר היא ודאי תחִלת רגל, המחיב את המצוה.[[2900]](#footnote-2900)

#### מתי יש לקצור ומתי יש לספור

הספירה מתחילה ביום הביאנו את עֹמר התנופה, כאמור כאן. והיא מתחילה בעת הקצירה, כאמור בפרשת ראה: "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ". מכאן שהחרמש מתחיל בקמה באותו יום שבו מתחילים לספור, שהוא יום הביאנו את העֹמר. את העֹמר עצמו מביאים ביום, ממחרת השבת. היום שעליו נאמר כאן "ביום הביאכם", אבל שבעה שבועות צריכים להיות שלמים, (ו) וכיון שהם מתחילים בהחל חרמש בקמה, ברור שהחרמש צריך להתחיל בקמה מבערב, כדי שיהיו שבעה שבועות שלמים.

(את הפסוק "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן", אפשר לקרוא בשתי דרכים. אפשר לקרוא: "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ – וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן", ואפשר לקרוא: "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם – וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן". לפי זה גם הקציר הוא מצוה שצריכה להתקיים בו ביום[[2901]](#footnote-2901). מפרשת ראה אנו למדים שיום התחלת הספירה הוא לא רק יום ההנפה אלא גם (יג) יום החל חרמש בקמה, ומכאן שיש מצוה שגם הקצירה היא מצוה שצריכה להעשות דוקא בו ביום).

נאמר כאן שהעֹמר נקצר ממחרת השבת, ומאותו יום סופרים שבע שבתות, ומביאים מנחה חדשה ממחרת השבת השביעית. מכאן בִקשו הביתוסים לפרש שהשבת האמורה כאן היא יום השבת, כלומר יום השביעי, וכך, אחרי שבע שבתות, שוב יחול היום החמשים ממחרת יום השבת. אלא שהפרושים השיבו שאין הכרח לומר כן, שהרי המלה שבתות פירושה שבועות, והן (ז) נקראו גם שבעה שבועות. ומחרת השבת השביעית יכולה להתפרש גם כמחרת השבוע השביעי. וגם (ח) ימים טובים נקראו בתורה שבת. ומסתבר שהתורה התכונה שיש לספור חמשים יום, אלא שיש לספור אותם בשבועות ולא בשיטה העשרונית, כי מטרת הפרשה היא שנספור שבעה שבועות. (ולכן (ט) נקרא החג חג השבועות) ושבע שבתות הוא דוגמא לכך.[[2902]](#footnote-2902)

#### מנין שצריך לספור ומה צריך לספור

נאמר כאן "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם", ונאמר "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת". אלא שיש לשאול מנין שזו מצוה. הלא גם בזב וזבה נאמר שיספרו שבעת ימים ואח"כ יטהרו[[2903]](#footnote-2903), ובפשטות הכונה שיטהרו לאחר שבעה ימים. מנין אפוא שהספירה האמורה כאן היא מצוה?

אלא שיש כמה מקורות לכך. (י) ראשית, החזרה המרובה על הצווי לספור. שנית, הרגלים נקראים "בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת", כל חג נקרא על שם המצוה העִקרית שלו, המצוה שכל יחיד מצֻוֶּה בה שאמורה בפרשתו[[2904]](#footnote-2904). ושלישית, למה חזרה התורה גם על שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת וגם על חֲמִשִּׁים יוֹם. אם אין חשיבות בספירה כשלעצמה אלא רק כתיאור זמן, למה לא הסתפקה התורה בתיאור הפשוט יותר, חמשים יום?צה אלא מכאן שהספירה היא מצוה בפני עצמה ויש בה חשיבות מצד עצמה. חשיבות של ספירת שבעה שבועות, שהרי המספר שבע הוא מספר בעל חשיבות בתורה. מכאן שהמצוה היא לספור שבעה שבועות. אם כך, למה אמרה התורה גם חמשים יום? בעל כרחנו, משום שהחג בא לאחר חמשים יום. אלא שעלינו לספרם כשבועות.[[2905]](#footnote-2905)

מכאן שיש מצוה על כל יחיד לספור. ויש לספור (יא) ימים ושבועות.

וביום החמשים חג השבועות, כפי שנאמר כאן: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’... וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ..." משמע שממחרת השבת השביעית, (יב) ביום החמשים, מביאים מנחה חדשה לה', וקוראים מקרא קדש. נכון שלא אמור בפירוש שבאותו יום, אך כך משמע הן מתוך ההקשר והן מתוך ההשואה המתבקשת לספירת היובל. משמע שממחרת (יג) השבת מניפים את העֹמר, והוא יום החל חרמש בקמה, כלומר יום הקציר. ואז מתחילים לספור.

כיון שאז מתחילים לספור, וצריך לספור שבע שבתות תמימות, יש להתחיל לספור מהערב, הרי שגם מלאכת העֹמר מתחילה מהערב. אמנם, ההנפה עצמה נעשית ביום. מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה. ממחרת היינו ביום. ונאמר (יד) יום הביאכם. ועוד, הלא כל הקרבת קרבנות נעשית בד"כ ביום.

אמר לו שוטה ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלכם כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר (א) שבע שבתות תמימות תהיינה הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת רבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספר לך (ב) ספירה תלויה בבית דין שהם יודעים לחדש ממחרת השבת מחרת י"ט יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם רבי יהושע אומר אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה חדש סמוך לביאתו ניכר אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת וא"ת עצרת לעולם אחר השבת (ג) היאך תהא ניכרת משלפניה רבי ישמעאל אומר אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת (ה) מה להלן רגל ותחלת רגל אף כאן רגל ותחלת רגל רבי יהודה בן בתירא אומר נאמר שבת למעלה ונאמר שבת למטה מה להלן רגל ותחלת רגל סמוך לה אף כאן רגל ותחלת רגל סמוך לה.

וספרתם לכם (י) שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממחרת השבת ממחרת יו"ט או אינו אלא למחרת שבת בראשית רבי יוסי בר יהודה אומר הרי הוא אומר תספרו חמשים יום כל ספירות שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום ואם תאמר ממחרת שבת בראשית פעמים שאתה מוצא חמשים ואחד ופעמים שאתה מוצא חמשים ושנים חמשים ושלשה חמשים וארבעה חמשים וחמשה חמשים וששה ר"י בן בתירא אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספור לך ספירה תלויה בבית דין (ב) יצתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם רבי יוסי אומר ממחרת השבת ממחרת יום טוב אתה אומר ממחרת יו"ט או אינו אלא ממחרת שבת בראשית אמרת (ד) וכי נאמר ממחרת השבת שבתוך הפסח והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת דכל השנה כולה מלאה שבתות צא ובדוק איזו שבת ועוד (ה) נאמרה שבת למטה ונאמרה שבת למעלה מה להלן רגל ותחילת רגל אף כאן רגל ותחילת רגל רבי שמעון בן אלעזר אומר כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות וכתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו הא כיצד מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש אתה יכול לאוכלה ששה מן החדשצ מיום הביאכם תספרו (ו) יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור תלמוד לומר (יג) מהחל חרמש בקמה תחל לספור אי מהחל חרמש תחל לספור יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא ת"ל (יד) מיום הביאכם אי מיום הביאכם יכול יקצור ויספור ויביא ביום ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב יכול יקצור ויביא ויספור בלילה ת"ל מיום הביאכם הא כיצד קצירה וספירה בלילה והבאה ביום[[2906]](#footnote-2906).

שהיו דנין כנגד בייתוסים שהיו אומרים אין עצרת אלא לאחר השבת שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת. אמרו להם חכמים שבת בראשית קרויה שבת (ח) ויום טוב קרוי שבת שנאמר ביום הראשון שבתון ויום הכפורים קרוי שבת שנאמר תשבתו שבתכם והכל קרוי שבת שנאמר מלבד שבתות יי ואומר שבע שבתות תמימות תהיינה ועוד (ז) כתיב שבעה שבועות תספר לך. ואומר (ט) וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים. וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליי בשבועותיכם. ועוד כתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם. ואומר תספרו חמשים יום. לא תהיה ספירתך חמשים ואם כן נמצאת כי פעמים חמשים ואחד פעמים חמשים ושנים עד חמשים וששה. ועוד כתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו וכתיב ששת ימים תאכל מצות היאך נתקימו שניהם אלא שבעה בישן וששה בחדש ואם תאמר אחר השבת הונף העומר אינן ששה בחדש... אמר לו לאו כתוב אחד אומר (א) שבע שבתות תמימות תהיינה וכתוב אחד אומר תספרו חמשים יום הא כיצד חל להיות יום טוב בשבת מונין שבע שבתות חל להיות אחר השבת מונין חמשים יום וכשאתה קורא וספרתם לכם ממחרת השבת ממחרת יום טוב הראשון של פסח. ורבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספר לך מהחל הספירה התלויה בבית דין יצאתה (ב) שבת בראשית שספירתה בכל אדם. רבי יהושע אומר (ג) אמרה תורה מנה ימים וקדש ראש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה ראש חדש סמוך לביאתו נכר אף עצרת סמוך לביאתה נכרת וכו'. רבי ישמעאל אומר אמרה תורה הבא עמר בפסח והבא שתי הלחם בעצרת מה להלן רגל אף כאן רגל. רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר שבת למטה ונאמר שבת למעלה מה (ה) להלן רגל ותחלת רגל בסמוך לו אף כאן כן. רבי יהודה אומר כתוב אחד אומר ממחרת השבת וכתוב אחד אומר ממחרת הפסח מה ממחרת שנאמר להלן מאחר יום הראשון של פסח אף ממחרת שנאמר כאן ממחרת יום טוב הראשון של פסח (מגלת תענית).

וספרתם לכם (י) כל אחד ואחד, ממחרת השבת, ממחרת יום טוב, יכול ממחרת שבת בראשית, א"ר יוסי ברבי יהודה כשהוא אומר עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום כל ספירתם לא יהיה אלא חמשים יום. אם אומר את ממחרת שבת בראשית פעמים שאתה מונה חמשים ואחד חמשים ושתי' חמשים ושלש חמשים וארבעה חמשים וחמשה חמשים וששה, הא מה אני מקיים ממחרת השבת ממחרת יום טוב. ר' יהודה בן בתירה אומר ממחרת השבת, ממחרת יום טוב, יכול ממחרת שבת בראשית כשהוא אומר שבעה שבועות תספור לך (ב) ספירה שהיא תלויה בבית דין יצאה שבת בראשית שאינה תלויה בבית דין שספירתה בכל אדם. רבי יוסי אומר ממחרת השבת ממחרת יום טוב, יכול ממחרת שבת בראשית וכי נאמר ממחרת שבת (ד) בפסח והלא לא נאמר אלא ממחרת שבת, והלא כל השנה מליאה שבתות צא וחשוב מאי זו שבת, נאמר כאן ממחרת שבת, ונאמר למטה ממחרת שבת, מה מחרת שבת האמור למטן רגל ותחילת רגל, (ה) אף ממחרת שבת אמור כאן רגל ותחילת רגל. רבי שמעון בן אלעזר אומר כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות, וכתוב אחד אומר שבעה ימים מצות תאכלו, הא כיצד יתקיימו שני כתובים הללו מצה שאי אתה יכול לאוכלה כל שבעה, אכלה ששה מן החדש הא מה אני מקיים ממחרת השבת, ממחרת יום טוב. מיום הביאכם תספרו (יג) יכול יקצור ויביא ויספור אימתי שירצה תלמוד לומר מהחל חרמש בקמה תחל לספור, יכול יקצור ויספור ויביא אימתי שירצה תלמוד לומר מיום הביאכם תספרו, יכול יקצור ביום ויספור ביום ויביא ביום תלמוד לומר שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי הם תמימות בזמן שמתחיל בערב, יכול יקצור בלילה ויספור בלילה ויביא בלילה תלמוד לומר מיום הביאכם, אין הבאה אלא ביום הא כיצד קצירה וספירה בלילה והבאה ביום. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום זו היא שאמר רבי יוסי ברבי יהודה כל ספירתך לא תהיה אלא חמשים יום. תספרו חמשים יום יכול יספור חמשים ויקדש חמשים ואחד (יב) תלמוד לומר שבע שבתות תמימות תהיינה, אי שבע שבתות תמימות תהיינה יכול יספור ארבעים ושמונה ויקדש יום ארבעים ותשעה תלמוד לומר תספרו חמשים יום הא כיצד מנה ארבעים ותשעה וקדש יום חמשים כיובל. (תו"כ).

שהיו דנין כנגד בייתוסים שהיו אומרים אין עצרת אלא לאחר השבת שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת. אמרו להם חכמים שבת בראשית קרויה שבת ויום טוב קרוי שבת שנאמר ביום הראשון שבתון ויום הכפורים קרוי שבת שנאמר תשבתו שבתכם והכל קרוי שבת שנאמר מלבד שבתות יי ואומר שבע שבתות תמימות תהיינה ועוד כתיב שבעה שבועות תספר לך. ואומר וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים. וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה ליי בשבועותיכם. ועוד כתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם. ואומר תספרו חמשים יום. לא תהיה ספירתך חמשים ואם כן נמצאת כי פעמים חמשים ואחד פעמים חמשים ושנים עד חמשים וששה. ועוד כתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו וכתיב ששת ימים תאכל מצות היאך נתקימו שניהם אלא שבעה בישן וששה בחדש ואם תאמר אחר השבת הונף העומר אינן ששה בחדש. אמר חד ביתוסא לרבן יוחנן בן זכאי משה אוהב היה את ישראל והיה יודע שעצרת אינה אלא יום אחד וקבעה להם אחר השבת שיהיו נחים שני ימים זה אחר זה נטפל לו רבן יוחנן בן זכאי ואמר לו אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע אם משה אוהבן היה מפני מה עכבן במדבר ארבעים שנה אמר לו הרי אתה משחק בנו אמר לו שוטה שבעולם לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם. אמר לו בכך אתה מוציאני אמר לו לאו כתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה וכתוב אחד אומר תספרו חמשים יום הא כיצד חל להיות יום טוב בשבת מונין שבע שבתות חל להיות אחר השבת מונין חמשים יום וכשאתה קורא וספרתם לכם ממחרת השבת ממחרת יום טוב הראשון של פסח. ורבי אליעזר אומר אינו צריך הרי הוא אומר תספר לך מהחל הספירה התלויה בבית דין יצאתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם. רבי יהושע אומר אמרה תורה מנה ימים וקדש ראש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה ראש חדש סמוך לביאתו נכר אף עצרת סמוך לביאתה נכרת וכו'. רבי ישמעאל אומר אמרה תורה הבא עמר בפסח והבא שתי הלחם בעצרת מה להלן רגל אף כאן רגל. רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר שבת למטה ונאמר שבת למעלה מה להלן רגל ותחלת רגל בסמוך לו אף כאן כן. רבי יהודה אומר כתוב אחד אומר ממחרת השבת וכתוב אחד אומר ממחרת הפסח מה ממחרת שנאמר להלן מאחר יום הראשון של פסח אף ממחרת שנאמר כאן ממחרת יום טוב הראשון של פסח.

אמר אביי (יא) מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

אמר אביי (יא) מצוה למימני יומי דכתיב תספרו חמשים יום ומצוה למימני שבועי דכתיב שבעה שבעת תספר לך[[2907]](#footnote-2907) ועוד חג שבעות כתיב.

### ויקרא ב יד, מנחות סו.:

#### קלית העמר

וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ.

שני דברים נאמרו על המנחה הזאת: אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ. גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל. גם אביב וגם כרמל הם שמות של תבואה בשלב כלשהו של הבשלתה. נאמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה". המנחה הזאת היא גם קלוי וגם כרמל. אביב קלוי וכרמל גרוס. נאמר אביב קלוי באש גרש כרמל. מכאן שאת הקליה יש לעשות בעודו אביב, שהרי אילו היתה הקליה כבר בהיותו גרש, היה נאמר גרש קלוי או קלי גרש. אביב קלוי באש היינו שקולים אותו בעודו אביב. אח"כ גורסים אותו בעודו כרמל, כלומר רך.

מהו קלי? ר"מ מפרש שקלי הוא אביב שנקלה באש, שהרי נאמר בפירוש אביב קלוי באש. אבל חכמים אומרים שלא זו משמעות המלה קלי, ולא זו דרכה של קלית קליות. ויש לקלותו כדרך קלית הקליות.

וראה גם מנחות סח: פד.

אביב זה אביב קלוי באש מלמד שהיו ישראל מהבהבין אותו באש כדי לקיים בו מצות קלי דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אין אור לשון קלי אלא דבר אחר אין לשון קלי אלא דבר (אחר) קליל הא כיצד אבוב של קליות היה שם והיה מנוקב ככברה כדי שתהא האור שולטת בכולו אביב קלוי גרש איני יודע אם אביב קלוי אם גרש קלוי כשהוא אומר באש הפסיק הענין כרמל רך ומל.

### במדבר טו כ-כא, יח יא-יב, דברים יח ד, מנחות סז.

#### חיוב חלה ומעשרות – על הנותן או על הארץ?

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’: רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם.

הצווי נאמר אל בני ישראל, ועל ארץ ישראל. התחיב בו לחם הארץ. והתחיבו בו עריסותיהם של בני ישראל בבואם אל הארץ.

החיוב הוא על לחם הארץ. ואולם, נאמר כאן פעמַים: "רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם". מיהו המצֻוֶּה במצוה זו? האם התחיב לחם הארץ, או שהתחיבו ישראל לתת את עריסותיהם? ולפי זה, מה יהיה דין עִסה שיעשה גוי?

ומה יהיה דין תבואת חו"ל? לשם כך יש לשאול: מה התחייב? האם לחם הארץ התחייב, או שישראל התחייבו בבואם לארץ? הירושלמיצו אומר שזו מחלוקת תנאים. יש אומרים שלחם הארץ התחייב, ויש אומרים שישראל בארץ התחייבו, לפי זה התחייבו גם אם הלחם אינו לחם הארץ. ודִבר הכתוב בהוה.

גם על המעשרות נאמר:

וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים.

ונאמר גם על התרומה:

רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ.

המעשר והתרומה הם תנופות בני ישראל וראשיתם. גם הם מתנות מתבואת הארץ. אבל כל הצוויים האמורים בפסוק הזה נאמרו אל ישראל. הצווי הוא לתת, הצווי הוא לא על דגן הארץ. התחיבו ישראל לתת את דגנם, תירושם ויצהרם, לא התחיבה הארץ. המצֻוּים בפסוק הזה הם בני ישראל. ממילא הצווי חל דוקא על דגנם, תירושם ויצהרם של ישראל. התחיב דוקא (א) דגנך, תירושך ויצהרך. לא התחיב דגן, תירוש ויצהר שאינו של ישראל.

אבל יש חולקים ואומרים שתבואת הארץ התחיבה. לשון הצווי מופנית אל ישראל רק משום שהפסוקים מצוים את ישראל, אבל החיוב הוא לא על הדגן של ישראל אלא על דגן הארץ. מהחזרה על לשון "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ" אי אפשר ללמוד שהתחיב רק הדגן, התירוש והיצהר של ישראל. להפך. מתברר (ב) שהתורה לא נִסחה כך את דבריה אלא משום שהיא עסקה בנתינה ולא בעִקר החיוב.

כמו שנחלקו לגבי מעשרות כך נחלקו גם לגבי חלה. גם החלה וגם המעשרות הם (ה) הראשית של לחם הארץ ושל לחמם של ישראל, ולכן המחלוקת היא אותה מחלוקת. גם החלה וגם המעשרות נקראו ראשית, שניהם מחויבים משום שהם ראשית התבואה. לכן מי שסובר שהחיוב בחלה הוא בהיותה ראשית (ד) עריסות ישראל, יסבור כן גם לגבי מעשרות. ומי שסבור שהחיוב בחלה הוא בהיותה ראשית לחם הארץ, יסבור כן גם לגבי מעשרות[[2908]](#footnote-2908).

עוד למדו מכאן חכמים שלא התחיבה אלא עִסה בשִעור עִסה, דוקא עִסה של ישראל שאפשר לומר עליה "עריסותיכם", (ג) שראויה להיות עִסה של ישראל, שחל עליה שם עסה. דוקא היא חיבת בחלה. פחות משִעור עֹמר אינה עריסה ואינה חיבת בחלה, שהרי עריסות ישראל במדבר עומרים היו, עֹמר לגלגֹלת. וכפי שבארנו בעירובין פג עיי"ש.

התם הוא דכתיב (א) דגנך דגנך יתירא הוי (ב) מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אפילו עובדי כוכבים אבל הכא תרי זימני עריסותיכם כתיב חד עריסותיכם (ג) כדי עיסתכם וחד עריסותיכם (ד) ולא עיסת עובדי כוכבים ולא עיסת הקדש או דלמא רבי יוסי ורבי שמעון קתני לה דקא פטרי אבל רבי מאיר ורבי יהודה גמרי (ה) ראשית ראשית מהתם.

אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. שמה אתם חייבין. אין אתם חייבין חוץ לארץ. תני זו דברי רבי מאיר. אבל דברי רבי יהודה פירות ח"ל שנכנסו לארץ ר"א פוטר ור"ע מחייב. מה טעמו דר"א לחם הארץ. לא לחם ח"ל. מ"ט דר"ע אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוץ לארץ. מה מקיים ר"א טעמא דר"ע אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. (ירושלמי חלה ב א).

### ויקרא כג ט-יד, מנחות סח.:

#### ממתי מותר החדש

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם.

העֹמר הקרב ביום הזה הוא עֹמר ראשית הקציר. הוא העֹמר הראשון שנקצר והראשון שמוקרב. לכן צִוְּתה התורה "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם". העֹמר הזה הוא הראשון ולכן אין להקדים ולאכול מן התבואה לפניו.

עד מתי אין לאכול מן התבואה? "עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם". שני מרכיבים נאמרו כאן: עצם היום והבאת הקרבן. לא התבאר כאן איזה משני המרכיבים הוא העִקרי. האם עצם היום או ההקרבה. התורה כתבה את דבריה בהנחה שבעצם היום הזה הקרבן אכן קרב, ומשעת ההקרבה והלאה אפשר לאכול. מה אפשר ללמוד מכאן על מקרה שבו הקרבן אינו קרב?

נחלקו בכך תנאים ובעקבותיהם אמוראים. בפשטות, ת"ק סובר שעד עצם היום הזה אסור לאכול. אבל בעצם היום הזה מותר. לפחות אם אין עֹמר ואין דברים. (ויש שבארו שאפילו אם יש עֹמר, ראה להלן). ר"י סובר שבעצם היום הזה אסור לאכול, אא"כ בא העֹמר והתיר.

המחלוקת היא בשאלה מהו העִקר בפסוק. האם העִקר הוא "עד עצם היום הזה" או שהעִקר הוא "עד הביאכם". רב ושמואל אומרים שבעצם היום הזה אפשר לאכול. שהרי אם הקרבן אינו קרב – היום גורם, ומכאן אפשר ללמוד שלא הקרבן גורם. ר' יוחנן ור"ל סוברים שעד בוא הקרבן אסור לאכול מן החדש. רק כשיצא היום הותר החדש, גם אם לא קרב הקרבן, שהרי ממילא כבר לא יקרב בזמנו. בסוגיא במנחות[[2909]](#footnote-2909) סוברים ר' יוחנן ור"ל להפך. עִקר האִסור הוא שלא לאכול עד עצם היום. "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה", הנִמוק לכך הוא עד הביאכם את קרבן אלהיכם, אך האִסור הוא רק עד עצם היום אפילו אם יש קרבן. ומשבא עצם היום, מתיר. (בירושלמי מבוארת דעת ר' יוחנן בכך שנאמר "עד עצם היום הזה", אך אין לאכול אלא משעה הראויה להביא בה את הקרבן).

אמר ר' יהודה והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה.

רב ושמואל דאמרי תרוייהו בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר בזמן שאין בית המקדש קיים האיר מזרח מתיר מאי טעמא תרי קראי כתיבי כתיב עד (יום) הביאכם וכתיב עד עצם היום הזה הא כיצד כאן בזמן שבית המקדש קיים כאן בזמן שאין בית המקדש קיים ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר מזרח מתיר והכתיב עד הביאכם למצוה.

רב נחמן בר יצחק אמר רבן יוחנן בן זכאי בשיטת רבי יהודה אמרה דאמר מן התורה הוא אסור דכתיב עד עצם היום הזה עד עיצומו של יום וקסבר עד ועד בכלל. (סכה מא).

ר' יוסי בשם חזקי' בשעת הקרבן הקרבן מתיר. מודה חזקיה שלא בשעת הקרבן היום מתיר. ר' יוחנן אמר בין בשעת הקרבן בין שלא בשעת הקרבן היום מתיר א"ר הילא טעמא דרבי יוחנן עד עצם היום הזה מלמד שהיום מתיר. יכול אפי' בשעת הקרבן ת"ל עד הביאכם את קרבן אלהיכם יכול הבאה ממש ת"ל עד עצם היום הזה. הא כיצד טול מבנתיים זמן הבאה. (ירושלמי חלה א א).

### ויקרא ב יד, מנחות סח:

#### מאיזה מין בא העֹמר

וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ.

נאמר כאן אביב קלוי באש, אך לא נאמר מאיזה מין. במכת הברד נאמר "וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל: וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי אֲפִילֹת הֵנָּה". באותם ימים כבר הבשילה השעורה לכדי אביב, החִטה עדין היתה אפילה. מכאן למד ר"א שהבִכורים הם שעורה, שהרי היא מבכירה ובאה לכלל אביב כשהחטה עוד אפילה. בימי הבִכורים השעורה היא כבר אביב, החִטה עדין אפילה כשהתבואה מתחילה להבכיר. כיון שהמצוה היא להביא אביב, יש להביא שעורה.

ר"ע אינו מקבל דרשה זו, אולי משום שיש להשיב עליה שאדרבה, המתן עד שתהיה החִטה אביב והבא מן החטים, ודאי בשנה שבה מקדימה התבואה להבשיל וגם החִטה היא אביב בזמן העֹמר. ממכות מצרים אפשר ללמוד שאביב הוא לאו דוקא שעורה, שהרי שם היה החִדוש שבאותו יום השעורה היתה כבר אביב והחִטה עדין לא[[2910]](#footnote-2910). משמע שלאחר מכן תבכיר גם החטה. (מסתבר שעִקר הלִמוד הוא מכך שהשעורים מבכירות לפני החִטים, ממילא עֹמר הראשית – שעורה הוא. אלא שהשאלה היא האם זה לעכובא).

וראה גם מנחות סו.: פד.

עוד נאמר על קרבנות הבִכורים:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: ס וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן: וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם.

העֹמר הוא ראשית הקציר, וגם שתי הלחם הם מנחה חדשה והיא לחם בִכורים. כיצד היא חדשה וכיצד היא בִכורים, והלא כבר קרב העֹמר? בעל כרחנו העמר אינו חִטים. ואז שתי הלחם הם בִכורי חִטים והם חטים חדשות.[[2911]](#footnote-2911)

ואם תקריב מנחת ביכורים במנחת העומר הכתוב מדבר מהיכן באה מן השעורין אתה אומר מן השעורין או אינו אלא מן החיטין רבי אליעזר אומר נאמר אביב במצרים ונאמר אביב לדורות מה אביב האמור במצרים שעורין אף אביב האמור לדורות שעורין ורבי עקיבא אומר מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין וחובתו מן השעורין וציבור שמביאין חובתן מן החיטין מביאין חובתן מן השעורין ואם אתה אומר בא מן החיטין לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין דבר אחר אם אתה אומר עומר בא מן החיטין אין שתי הלחם ביכורים.

מנחות סט. ראה סוטה יד:

### ויקרא כג יז, מנחות סט:

התורה מצוה אותנו כיצד לנהוג בתבואת ארצנו:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן: וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין: וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’: וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כְּבָשִׂים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה וּפַר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה’ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וַעֲשִׂיתֶם שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וּשְׁנֵי כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה לְזֶבַח שְׁלָמִים: וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכּוּרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ עַל שְׁנֵי כְּבָשִׂים קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה’ לַכֹּהֵן: וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

אלה פרשיות שפותחות בביאתנו אל הארץ, מדברות על ראשית קצירה של הארץ, ומוסיפות לעסוק בלחם בִכורים שבא ממושבותינו, ובקציר ארצנו. הפרשיות פותחות ומסימות בארץ. וכן מזכירות שהלחם בא ממושבותינו. לאֹרך כל פרשיות המועדים יש קשר בין לפני ה' לבין כל מושבותיכם. וכך גם כאן, הלחם בא ממושבותיכם לפני ה'. אלה בִכורים, ולכן הם באים מתבואת ארצנו. לא ממקום אחר. נמצא אפוא שהמצוות האמורות כאן נוהגות דוקא בתבואת הארץ. אלא שר' זירא לא הכריע בשאלה האם בִכורים שירדו בעבים בא"י דינם כא"י כי מן הסתם צמחו בא"י ודינה של החִטה כחִטת מושבותינו, או שכיון שאנו לא הבאנו אותם מן הארץ עצמה, אין זה מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ[[2912]](#footnote-2912).

בעי ר' זירא חיטין שירדו בעבים מהו למאי אי למנחות אמאי לא אלא לשתי הלחם מאי ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא אבל דעבים שפיר דמי או דלמא ממושבותיכם דווקא ואפילו דעבים נמי לא.

### ויקרא כג יד, מנחות ע:

#### מהו לחם

 דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן:  וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה’ לִרְצֹנְכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת יְנִיפֶנּוּ הַכֹּהֵן:  וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’:  וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין:  וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם:

מהו אותו לחם שנאסר לאכלו עד עצם היום הזה? אלו מינים נאסרו באכילה? אלו מינים נקראו לחם?

בכמה מקומות בתורה לחם פירושו אֹכל. כל מאכל הרי הוא בכלל לחם. אבל ברור שלא כן כאן. לענין פרשיות אלה, לחם הוא לא כל אֹכל אלא דוקא מינים מסוימים. ביום הזה מביאים את עֹמר ראשית הקציר, ולכן מסתבר שהלחם שנאסר לאכלו עד היום הזה הוא ממיני אותו לחם הנקצר. התורה עוסקת כאן בראשית הקציר ללחם, עד אותו יום אין אוכלים לחם וקלי וכרמל, כדי שיהיה הלחם הנקצר ביום זה ראשיתם. גם שתי הלחם נקראו כאן לחם. מכאן למדים אנו שהלחם האמור בפרשתנו הוא לחם ממיני התבואה הנקצרת.

אפשר ללמוד זאת ממקומות נוספים בתורה שנאמר בהם לחם. על חג המצות נאמר שאוכלים בו לחם עֹני. לא תאכל חמץ אלא לחם עֹני. כלומר: לחם שהיה מחמיץ אלמלא הקפדנו שלא להחמיצו אלא לעשותו מצות. מכאן שהמינים שעלולים להחמיץ הם מיני הלחם. אם נפרש כך – יתאים פירוש זה גם לענייננו. שהרי מינים אלה הם המינים שמהם מביאים בִכורים. לכן גם לעניננו – המינים המחמיצים הם המינים שלא אוכלים מהם לחם עד הבאת העֹמר. העמר הזה צריך להיות ראשיתם.

כך גם החלה, שנאמר עליה "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה:  וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’:  רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ:  מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם". בפסוק זה מדובר דוקא על עריסות שהן עריסות לחם הארץ, עִסת לחם. החלה צריכה להיות ראשית עסת הלחם, והעמר צריך להיות ראשית קציר הלחם. מכאן מתבקש שהלחם האמור בעניינם הוא דוקא ממינים אלה, שמהם עושים עִסה והם עלולים להחמיץ.

העמר הוא ראשית קציר הלחם. מכאן שאת כל מיני הלחם אין לקצור לפני העֹמר, העֹמר הוא הקציר הראשון שלהם. אין לקצור אחרים לפניו, כי אם יקצרו אחרים לפניו – הוא לא יהיה ראשית. המצוה היא לקצור ולהביא את ראשית קציר הלחם ביום הזה.

#### היכן חלה מצות חלה

כאמור כאן, על חג המצות נאמר: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי". אין החמצה אלא בדגן. מכאן שלחם הוא דוקא דגן. מכאן שגם הפרשת חלה שגם בה הוזכרה אכילה מלחם הארץ – היא דוקא בדגן. התורה חִיְּבה ראשית עריסותיכם דוקא בדגן.

גם בירושלמי חלה א א, א ג, הובאה דרשה זאת[[2913]](#footnote-2913), וכן דרשו שם עוד דרשה אחרת. המלה "לחם" בתורה היא כל מאכל. אלא שהתנאים שם דרשו שלא כל לחם חיב בחלה (כדרכה של הדרשה מלחם ולא כל לחם), אלא רק עֲרִסֹתֵכֶם. כלומר: כל מה שנילוש כעִסה. שהם מיני דגן. עוד דרשו שם מחדש שגם בו נאמר "לחם".

אמנם, בחדש נאסר לא רק לחם אלא גם קלי וכרמל. אבל משמע מלשון הפסוק שמדובר על צורות אכילה שונות של דבר אחד. לכן, אם אסור לאכלו כלחם לפני העמר, כך אסור לאכלו קלי וכרמל. ומה שאינו לחם, אין אִסור לאכלו קלי וכרמל. כך נדרש שם בירושלמי. אלא שיש לשאול: או חִלוף: הואיל ואסרה התורה לחם וקלי וכרמל, הרי שלא אסרה רק לחם, מעתה הראוי ללחם לחם והראוי לקלי קלי.

ועוד: העֹמר אינו בא אלא מן השעורים, למה יאסרו שאר המינים? וראה על כך בירושלמי שם.

מנא הני מילי אמר ריש לקיש אתיא לחם לחם ממצה כתיב הכא והיה באכלכם מלחם הארץ וכתיב התם לחם עוני והתם גופה מנלן אמר ריש לקיש וכן תנא דבי ר' ישמעאל וכן תנא דבי ר' אליעזר בן יעקב אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון.

מנא הני מילי אמר ריש לקיש אתיא לחם לחם ממצה.

מנא הני מילי אמר רבי יוחנן אתיא ראשית ראשית מחלה.

### ויקרא יא לז, מנחות ע:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ:  וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת:  אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב:  וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר:  וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ:  מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא:  וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם:  אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא:  וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא:  וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

מבואר כאן ששרץ מטמא כלים[[2914]](#footnote-2914), ואם נטמאו הכלים יש להטבילם, או לשברם אם הם חרש. השרץ מטמא גם אֹכל, אם באו עליו מים, ומשקה[[2915]](#footnote-2915). השרץ מטמא אותם אם היו בכלים שהשרץ טִמא.

כמו כן מטמא השרץ זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ, בתנאי שיתן עליו מים.[[2916]](#footnote-2916) זרע שלא נִתנו עליו מים טהור. מכאן שזרע שנתנו עליו מים מקבל טומאה בצורת זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ, הצורה שבה רגילים לזרוע אותו.

על כל זרע זרוע אשר יזרע כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה חטה בקליפתה ושעורה בקליפתה ועדשים בקליפתן.

### שמות כג טו, מנחות עא.

אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם:  וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

זמנו של חג הקציר הוא שעת קציר בִכורי מעשיך, כלומר מעשיך הראשונים להקצר. הגמ' לומדת מכאן שבִכורים הם קציר בִכורי כל הזרוע בשדה. כל מה שכבר נזרע בתוך השדה, קציר הבִכורים הזה הוא בִכוריו, ומכאן שהוא מתיר אותו. לכאורה נראה שיש כאן אסמכתא. פשט הפסוק הוא שזמנו של החג הוא הזמן שבו מעשיך מבכירים. אין כאן הזכרה של שתי הלחם[[2917]](#footnote-2917). גם "בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה" היינו הבִכורים של כל מה שזרעת בשדה וכעת הוא מבשיל . אבל מ"מ לפי דרכנו למדים אנו משגרת לשון הכתוב ששתי הלחם הם בִכורי הזרוע בשדה. ממילא למדנו לפי דרכנו שכל בִכורים הם בִכורי הזרוע בשדה. מעתה גם העֹמר הוא בִכורים לכל מה שכבר נזרע וכבר בשדה. כלומר: זרע שנקלט בשדה.

אמר רבא אשר תזרע משעת זריעה אמר ליה רב פפא לרבא אי הכי אע"ג דלא השריש נמי אמר ליה סודני בשדה כתיב.

### ויקרא כג י, מנחות עא.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן.

התורה מצוה שכאשר נקצור את קציר הארץ, את העֹמר הראשון שנקצור נביא לה'. כאשר תקצרו את קצירה, הביאו את עֹמר ראשית מה שאתם קוצרים. העֹמר הזה צריך להיות ראשית לקציר[[2918]](#footnote-2918). ממילא כל מה שאינו חלק מהקציר שהעֹמר בא ממנו, שעליו נאמר וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם, הוא קציר בפ"ע ויוכל להֵעשות גם קודם לכן.[[2919]](#footnote-2919)

ר' בנימין אומר כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר וכתיב ראשית קצירכם אל הכהן הא כיצד ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר.

### ויקרא כג י, מנחות עב.:

התורה מצוה שכאשר נקצור את קציר הארץ, את העֹמר הראשון נביא לה': "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן". עֹמר ראשית קצירנו. מכאן למדו חכמים שהעֹמר הוא דוקא ראשית הקציר, ראשית קצירנו. אבל מה שקוצרים מפני כלאים או לשם בית המדרש, אינו חלק מהקציר, ואינו גורם לכך שהעמר שיקצר אחריו לא יהיה ראשית הקציר. שהרי קציר שנועד לפִנוי השדה ולא לאכילת התבואה אינו קציר. הגמ' מבארת את הדרשה שקציר מצוה אינו קצירנו. אבל אפשר לבאר גם שקציר שלא נעשה לצֹרך התבואה ולצֹרך השִמוש בה, אינו קצירנו. זה לא קציר לשם הצרך בקרקע ולכן אינו פוגם בכך שכשנבוא לקצור את תבואתנו יתחיל הקציר האמִתי.

קצירכם אמר רחמנא ולא קציר מצוה.

### ויקרא ב יד, כג י, מנחות עב.:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה...

וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ: וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשַׂמְתָּ עָלֶיהָ לְבֹנָה מִנְחָה הִוא: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ מִגִּרְשָׂהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ אִשֶּׁה לַה’.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן.

#### האם אלה מצוות המועד או השדה

נאמר כאן שכאשר נקצור נביא את העֹמר. האם זו מצות הקציר או מצות היום? מה הדין אם אין קציר? אם הגיע הזמן ואין קמה לקצור? האם מצוה זו היא חובת הקמה או חובת היום?

בפרשה הזאת כל המועדים תלויים ביום, מלבד העֹמר ושתי הלחם, (וכפי שבארנו לעיל מנחות סה.-סו. עיי"ש), אך כבר עמדנו לעיל עמ' תתשטז על כך שגם הם בהכרח תלויים במועד. וכן, נאמר בסוף הפרשיה בסִכומה: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי ה’ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", מכאן שכל המצוות האמורות בפרשה הן מצוות מועדיות, כלומר שתלויות בזמן, שאל"כ לא היו כלולות בסִכום הזה. ועל כל המצוות האלה נאמר בסוף פרשת פינחס: "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם", כלומר: כל אלה הן מצוות מועדיות שקבוע להן מועד ובו הן תלויות, ולכן הן חובת הזמן. כל אלה, וכן העֹמר ושתי הלחם שלא נזכרו בפרשת פינחס, נקראו מועדי ה' בפרשת אמר, ומכאן שלכֻלן יש מועד. אלה מצוות של המועד, ולאו דוקא של השדה, ולכן יש לקיימן במועדן.

בפרשת ויקרא נאמר "וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ". הפרק ההוא מתאר את דרכי הקרבתן של המנחות השונות. יש באותו פרק כמה מנחות שהצווי עליהן מתחיל ב"ואם", ובאף אחת מהן לא באה הסיומת המצוה "תקריב". נאמר שם "וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה". לא נאמר "תקריב".

כל המנחות האלה אמורות בלשון "ואם" כי מבחינת הנושא של פרשת ויקרא כל אלה הן ואִם. פרשת ויקרא באה ללמד שאם אתה מביא מנחת סלת תעשה כו"כ, ואם אתה מביא מנחת מחבת תעשה כו"כ, ואם אתה מביא מנחת מרחשת תעשה כו"כ, ואם אתה מביא מנחת בכורים תעשה כו"כ. נושא הפרשה הוא מה מקריבים וכיצד, ולכן גם מנחת הבכורים מוזכרת בה בלשון "ואם". ואולם, פרשת אמר, שהנושא שלה הוא חובות המועד, מלמדת שיש זמן שבו חובה להביא את המנחה הזאת. הדבר רמוז גם בפרשת ויקרא במלים "תקריב את מנחת בכוריך" שלא נאמרו שם בשאר המנחות.

מכאן עולה שהעֹמר הוא חובה, חובת הזמן ולא חובת הקציר. מכאן עולה שאם אין קמה לקצור יביא מהעמרים ואפילו מן היבש. ויביא ככל חובות היום אפילו בשבת ובטומאה. (וכמובן שמה שתומך בכך הוא הופעת המצוות האלה בפרשת אמר, כחלק ממצוות המועדים).

וראה לעיל מנחות מה:

(האם קציר העמר הוא מצוה ראה לעיל מנחות סה-סו עמ' תתשיח).[[2920]](#footnote-2920)

וראה פסחים עז.

ואם תקריב מנחת בכורים מה תלמוד לומר לפי שמצות העומר להביא מן הקמה מנין שאם לא מצא מן הקמה יביא מן העומרין תלמוד לומר תקריב דבר אחר תקריב לפי שמצוה להביא מן הלח ומנין שאם לא מצא מן הלח יביא מן היבש תלמוד לומר תקריב דבר אחר תקריב לפי שמצותו לקצור בלילה מנין שאם נקצר ביום כשר (ת"ל תקריב) ודוחה את השבת ת"ל תקריב תקריב כל שהוא תקריב מ"מ תקריב ואפילו בשבת תקריב ואפילו בטומאה.

רבי אומר וידבר משה את מועדי ה' מה תלמוד לומר לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהן במועדו במועדו ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה שאר קרבנות הצבור מנין תלמוד לומר אלה תעשו לה' במועדיכם מנין לרבות עומר והקרב עמו שתי הלחם והקרב עמהן ת"ל וידבר משה את מועדי ה' הכתוב קבע מועד לכולן.

מנחות עב. – ראה מכות ח:

### ויקרא ב ג י, ו ט, ז ט-י, מנחות עב:עג.

#### חלוקת מנחות לכהנים

בפרשת ויקרא מונה התורה חמשה סוגי מנחות. היא מונה ארבעה, ואח"כ מביאה דינים כלליים הנוהגים בכל המנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’:

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא:

וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה:

וְהֵבֵאתָ אֶת הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מֵאֵלֶּה לַה’ וְהִקְרִיבָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’...

התורה מזכירה (א) גם במנחת הסלת, וגם בכל המנחות, שהמנחה נקמצת, הקֹמץ קרב, והכהנים אוכלים את היתר. זה סדר המנחה. התורה חוזרת על הדברים גם בפרשת צו:

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ.

אף כאן אנו מוצאים (ב) שהמנחות ככללן נקמצות, והכהן אוכל את היתר[[2921]](#footnote-2921). התורה מסכמת עוד בפרשת צו ואומרת:

כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה: וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו.

כלומר: (ג) כל מנחה לכל סוגיה, תנתן לכהנים לאכילה.

למי מהכהנים? היא תנתן לכהן המקריב אותה, או תחֻלָּק לכל בני אהרן איש כאחיו. (ז) כל מנחה ומנחה תהיה לכל בני אהרן איש כאחיו, תחֻלָּק שוה בשוה בין כל איש ואיש בכהֻנה. לכל בני אהרן איש כאחיו, כלומר: לכל איש כהן (ה) בלי יוצא מן הכלל. (אבל דוקא איש (ו) ולא קטן), כל איש ואיש זכאי לחלק בכל מנחה ומנחה, ואין אומרים שכיון שכבר חלק בקרבן אחר לא יחלוק כאן[[2922]](#footnote-2922). כל מנחה תהיה לכל בני אהרן. מכאן שכל המנחות, גם אלה שלא נאמר בהן בפירוש שהן נִתנות לכהנים, מתחלקות לכהנים.[[2923]](#footnote-2923) וראה גם האמור בענין בזבחים מד: (לעיל עמ' תתקעד), וראה גם כיצד נדרשים הפסוקים האלה בזבחים צט: (לעיל עמ' תתרמג).[[2924]](#footnote-2924)

ושיריהן לכהנים מנלן (א) דכתיבא כתיבא ודלא כתיבא כתיב בה (ב) וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן וגו' והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו.

וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה (ג) לכל בני אהרן תהיה אם אינו ענין לבלולה של חיטין תנהו ענין לבלולה של שעורין ואם אינו ענין לחרבה של חיטין תנהו ענין לחרבה של שעורין.

(ז) מנין שאין חולקין מנחות כנגד זבחים תלמוד לומר וכל המנחה אשר תאפה בתנור לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים שלא קמו תחתיהן בדלות אבל יחלקו מנחות כנגד עופות שהרי קמו תחתיהן בדלות תלמוד לומר וכל נעשה במרחשת לכל בני אהרן תהיה יכול לא יחלקו מנחות כנגד עופות שהללו מיני דמים והללו מיני קמחים יחלקו עופות כנגד זבחים[[2925]](#footnote-2925) שהללו והללו מיני דמים תלמוד לומר ועל מחבת לכל בני אהרן תהיה יכול לא יחלקו עופות כנגד זבחים שהללו עשייתן ביד והללו עשייתן בכלי אבל יחלקו מנחות כנגד מנחות שאלו ואלו עשייתן ביד ת"ל וכל מנחה בלולה בשמן לכל בני אהרן תהיה יכול לא יחלקו מחבת כנגד מרחשת ומרחשת כנגד מחבת שזו מעשיה קשין וזו מעשיה רכין אבל יחלקו מחבת כנגד מחבת ומרחשת כנגד מרחשת תלמוד לומר וחרבה לכל בני אהרן תהיה יכול לא יחלקו בקדשי קדשים אבל יחלקו בקדשים קלים תלמוד לומר איש כאחיו (ד) ואם על תודה כשם שאין חולקין בקדשי קדשים כך אין חולקים בקדשים קלים איש (ה) איש חולק ואפילו בעל מום (ו) ואין קטן חולק ואפילו תם.

מנין שאין חולקים מנחות כנגד זבחים, ת"ל כל המנחה אשר תאפה בתנור לכל בני אהרן תהיה. יכול לא יחלקו מנחות מאפה תנור כנגד זבחים, אבל יחלקו שאר מנחות כנגד זבחים ת"ל כל נעשה במרחשת ועל מחבת לכל בני אהרן יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים, אבל יחלקו עופות כנגד מנחות ת"ל ועל מחבת לכל בני אהרן תהיה. יכול לא יחלקו עופות כנגד מנחות אבל יחלקו מנחות כנגד מנחות ת"ל וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן. יכול לא יחלקו מחבת כנגד מרחשת ומרחשת כנגד מחבת אבל יחלקו מחבת כנגד מחבת ומרחשת כנגד מרחשת ת"ל וחרבה לכל בני אהרן תהיה. יכול לא יחלקו בקדשי קדשים אבל יחלקו בקדשים קלים, תלמוד לומר איש כאחיו, כשם שאין חולקים בקדשי קדשים כך אין חולקים בקדשים קלים. איש כאחיו האיש חולק אע"פ שבעל מום ואין הקטן חולק אעפ"י שהוא תם. (תו"כ).

### במדבר יח ט, מנחות עג.

#### מתנות כהֻנה מן הקרבנות

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם:  זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ:  בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ.

ה' נותן לאהרן את כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם. אהרן ובניו אוכלים את כל המנחות, כל החטאות וכל האשמות. גם אלה שלא נאמר בהם בפירוש שהם נִתנים לכהן. (מלבד אלה שנאמר בהם בפירוש שהם לא נאכלים, וממילא לא נִתנים לכהן לאכילה).  
הם נִתנו לו לאכילה. האם נעשו ממונו לכל דבר? ראה קדושין נב: זבחים מד: שבת כה.

לכל קרבנם ולכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם כל קרבנם לרבות לוג שמן של מצורע סלקא דעתך אמינא מן האש כתב רחמנא קמ"ל לכל מנחתם לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות סלקא דעתך אמינא ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והאי להתיר קא אתיא ואידך נמי לברר קא אתיא קמ"ל לכל חטאתם לרבות חטאת העוף סלקא דעתך אמינא נבילה היא קמ"ל לכל אשמם לרבות אשם נזיר ואשם מצורע אשם מצורע בהדיא כתיב ביה כי כחטאת האשם הוא לכהן אלא לרבות אשם נזיר כאשם מצורע סלקא דעתך אמינא להכשיר קא אתי קמ"ל אשר ישיבו זה גזל הגר לך היא ולבניך שלך היא ולבניך אפילו לקדש בו את האשה.

### ויקרא כב יח, מנחות עג:

#### קרבן בני נכר

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

נושא הפרשיה הוא אִסור הקרבת בעלי מומים. אלא שיש להתעמק בפסוק הפותח. הפרשיה פותחת בפסוק "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה". התורה אומרת "לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’". אם כך, למה "לְעֹלָה"? (וראה דברינו בשקלים יב:).

ועוד, וכי לשלמים וחטאת קרבים בעלי מומים?

ואל מי מדברת הפרשיה? הפסוק הפותח אמר איש איש, מבית ישראל ומן הגר. אבל הפרשיה מסכמת ומוסיפה: "וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם". על מי מדובר? דוקא על בית ישראל, או גם על בני נכר?

התורה אוסרת להקריב בעלי מומים מיד בן נכר.[[2926]](#footnote-2926) ממילא למדנו שגם הם מביאים קרבנות. איזה קרבנות הם מביאים?

מפרש ריה"ג שעל כל הפרשיה נאמר וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה. מכל אלה תקריבו רק תמימים ולא בעלי מומים. לכן מפרש ריה"ג שהמלה "לְעֹלָה" האמורה כאן אין פירושה דוקא לקרבן עולה, אלא הוא כמו "לקרבן", כלומר כל המעלה לפני ה' לקרבן, בין עולה ובין שאינה עולה, לא יקריב בעל מום.

הפרשיה אוסרת להקריב בעלי מומים והיא אוסרת בפירוש להקריב בעלי מומים גם מיד בן נכר, ממילא למדנו שגם בני נכר מביאים קרבנות. הגוי מביא אפוא קרבן כדי להקריבו לפני ה'. והוא (א) מביא כל נדר וכל נדבה. כמו שכתוב בראש הפרשיה. גם יתר הקרבנות הם כעולות, כלומר כנתינה לה'. רק קרבנות שבאים לקדש את האדם כנזירות אין הגוי יכול להביא, הם כלל לא דומים לעולה כי לא באו להִקרב לפני ה' אלא כדי לקרב את מביאם[[2927]](#footnote-2927). לפי ריה"ג התורה עוסקת לא רק בישראל אלא באיש איש, (ב) כל איש, מבית ישראל, מן הגר הגר בישראל, ומיד בן נכר. אבל ר"ע לומד מכאן שכל גוי שמביא קרבן, גם אם כוונתו לקרבן אחר, יהיה דוקא לעולה. לכן (ג) פתחה הפרשיה ואמרה "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה". כיון שהפרשיה מסיֶמֶת בבני נכר, הרי שהיא מקדימה ואומרת שדוקא לעולה, כי את שאר הקרבנות בני נכר לא מביאים. ובכך ייושבו הקשיים שהקשינו לעיל על הפסוק הראשון. וגם הסברה נותנת כך, כי הגוי מן הסתם הקדיש (ד) כדי שיקרב לפני ה' ולא כדי שינתן לכהן[[2928]](#footnote-2928).

איש מה ת"ל איש איש (ב) לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל אשר יקריבו לה' לעולה אין לי אלא עולה שלמים מנין תלמוד לומר נדריהם תודה מנין תלמוד לומר נדבותם מנין לרבות העופות והיין והלבונה והעצים ת"ל (א) נדריהם לכל נדריהם נדבותם לכל נדבותם א"כ מה ת"ל עולה עולה פרט לנזירות דברי ר' יוסי הגלילי ר"ע אומר אשר יקריבו לה' לעולה (ג) אין לי אלא עולה בלבד.

אמר רב הונא שלמי העובדי כוכבים עולות איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא איבעית אימא סברא (ד) עובד כוכבים לבו לשמים ואיבעית אימא קרא אשר יקריבו לה' לעולה (ג) כל דמקרבי עולה ליהוי.

מנחות עג: - ראה זבחים מה: צא:

### במדבר ו ב, מנחות עג:

#### גוי בנזירות

פרשת הנזיר נאמרת אל בני ישראל:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’.

בני ישראל הם המצֻוים במצוה זו. מכאן שגויים לא נוזרים. וראה עוד בענין זה בנזיר סא.[[2929]](#footnote-2929)

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר בני ישראל נודרין ואין העובדי כוכבים נודרים.

### ויקרא ו טז, ה יג, מנחות עג:עד.

#### אכילת עשירית האפה של קרבן עולה ויורד

התורה קובעת כלל, שכל מנחת כהן תקרב כליל ולא תאכל. התורה אומרת זאת אגב דין מנחת הכהנים הקבועה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

המנחה הזאת תקטר כליל, וכן כל מנחת כהן.

על שלש עברות מביאים קרבן עולה ויורד, שהוא חטאת. בהמה או עוף או עשירית האפה. על עשירית האפה נאמר:

וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה.

התורה מתארת את סדר עשיתה של החטאת הזאת, ובסוף הפרשיה היא אומרת שאחרי כל המעשים האלה היא תהיה לכהן כמנחה. לכאורה משמע שההקרבה נעשית כאמור כאן, אלא שאחרי ההקרבה יאכל הכהן את שיריה, כמנחה. ואולם, יש לברר בדיוק לאיזה ענין היא נִתנת לכהן כמנחה. שהרי כל סדר הקרבתה דומה מאד לסדר הקרבתה של מנחה.

החטאת הזאת נִתנת לכהן כמנחה. במה היא לכהן כמנחה? אפשר לפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש שכמנחה. כשם שמנחה שיריה לכהן כך גם היא שיריה לכהן. תמיד שיריה לכהן שהרי היא חטאתקיח וחטאת נאכלת לכהן, וממילא (א) כל עשירית האיפה של חוטא יהיו שיריה לכהן, כמנחה. אבל אפשר לפרש שכשנאמר ששיריה לכהן כמנחה, הכונה לכל דיני אכילת מנחה. לכל עניני אכילתה היא כמנחה. היא נאכלת כמנחה, כלומר: אם הבעלים ישראל – הכהן אוכל את שיריה, ואם הבעלים הוא כהן – היא עולה כליל למזבח ולא תֵאכל. כמו מנחה, שגם בה אם הבעלים ישראל הכהן אוכל את שיריה, ואם הבעלים הוא כהן היא עולה כליל למזבח ולא תאכל. שהרי על מנחת כהן לִמדה התורה בפרשת צו: "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל".

חכמים פרשו כאפשרות השניה שהזכרנו. (ב) שדיני אכילתה ככל דיני אכילת מנחה.

אבל ר"ש חולק על כך. אמנם גם הוא מודה שדיני אכילתה ככל דיני אכילת מנחה, ושאם הבעלים כהן אין לאכלה אלא להקטירה כליל. (כלומר: בפשטות גם הוא לא הולך בדרך הראשונה שהזכרנו). אבל דוקא (ג) בשעת אכילתה היא לכהן כמנחה. דוקא מה שישאר ממנה יהיה לכהן כמנחה. היא חטאת ולא מנחה, אלא שהתורה מלמדת ששיריה לכהן כמנחה. לכן רק בזמן אכילתה תהיה כמנחה, ואם בעליה כהן לא יאכלנה הכהן אלא יקטירנה. דוקא לענין נתינתה לכהן אחר הקרבתה היא כמנחה.[[2930]](#footnote-2930) אבל בזמן (ד) עשיתה חטאת היא, ודינה ככל חטאת עשירית האפה, תִקָּמץ ויוקטר קמצה. רק כשתושלם הקרבתה ותצא לכהנים, תהיה לכהן כמנחה וממילא תוקטר כליל. ר"א בנו עוד מוסיף ואומר, שכשתצא לכהנים תֵאסר אכילתה שהרי לא תֵאכל, אך גם להקטיר אותה אי אפשר, שהרי אין דינה בהקטרה כי חטאת היא ולא מנחה. לא נאמר אלא שלאחר ההקרבה תהיה לכהן כמנחה. אבל לכל דיני ההקרבה לאשים הרי היא נעשית ככל חטאת עשירית האפה. שלא נאמר בה אלא "וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא".

לפי ר"א רק לעניין אכילתה היא כמנחה. לכן, אם נאמר במנחה "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל", הרי שבעשירית האֵפה של קעו"י ינהג "לֹא תֵאָכֵל" אבל לא ינהג "כָּלִיל תִּהְיֶה"[[2931]](#footnote-2931). כי (ו) רק לענין אכילה היא כמנחה. גם ר"ש ור"א בנו מודים אפוא שהכלל "לֹא תֵאָכֵל" האמור במנחת כהן אמור גם כאן, אם היא לכהן כמנחה, לא תֵאכל. אע"פ שלא כליל תהיה. לא כליל תהיה כי רק לענין אכילתה לכהן תהיה כמנחה, לא לגבי הקרבתה. אבל מצות הל"ת "לא תֵאכל" אמורה על אכילתה לכהן, ולכן היא נוהגת גם בעשירית האפה זו. וראה עוד לעיל מנחות נא: (עמ' תתרצט).

אבל חכמים, כאמור, סוברים ש"וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה" אמור לא רק לגבי אכילת הקרבן הזה אלא (ה) לכל דיניו. הוא נִתן לכהן כמנחה לכל דבר וענין ולכל דיניו והלכותיו. לכן למדים מכאן חכמים שהכהן החוטא עצמו כשר להקריב את עשירית האפה שלו.[[2932]](#footnote-2932) היא תהיה לכהן כמנחה, וכמו (ה) שבמנחה יכול הבעלים עצמו אם הוא כהן, להקריב את מנחתו שלו, כך גם בקרבן זה.

והיתה לכהן כמנחה (ה) שתהא עבודתה כשרה בו אתה אומר שתהא עבודתה כשרה בו או אינו אלא להתיר מנחת חוטא של כהנים ומה אני מקיים וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל מנחת נדבתו אבל חובתו (א) תהא נאכלת תלמוד לומר והיתה לכהן כמנחה מקיש חובתו לנדבתו מה נדבתו אינה נאכלת (ב) אף חובתו אינה נאכלת אמר רבי שמעון וכי נאמר והיתה לכהן כמנחתו והלא לא נאמר אלא כמנחה אלא להקיש מנחת חוטא של כהנים כמנחת חוטא של ישראל מה מנחת חוטא של ישראל נקמצת אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת אי מה מנחת חוטא של ישראל נקמצת ושיריה נאכלין אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת ושיריה נאכלין ת"ל (ג) לכהן כמנחה לכהן כמנחה (ד) ולא לאשים כמנחה הא כיצד קומץ קרב בעצמו ושירים קריבין בעצמן.

והיתה לכהן כמנחה שתהא עבודת מנחה של כהן שלו או אינו אומר אלא להתיר עשירית האיפה של כהן, מה אני מקיים וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל מנחת נדבתו אבל עשירית האיפה שלו תאכל, ת"ל לכהן כמנחה, הרי היא לכהן כמנחת נדבתו, מה מנחת נדבתו אינה נאכלת, אף עשירית האיפה אינה נאכלת, רבי שמעון אומר והיתה לכהן כמנחה הרי עשירית האיפה של כהן כעשירית האיפה של ישראל, מה עשירית האיפה של ישראל נקמצת, אף זו נקמצת, הקומץ קרב בעצמו והשירים קריבים בעצמם. (תו"כ).

תני אבוה דרבי אבין כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל (ו) לאכילה הקשתיה ולא לדבר אחר.

מאי קא אמר אמר אביי הכי קא אמר כל מנחת כהן לא תאכל חובתו כליל תהיה נדבתו א"ל רבא סכינא חריפא מפסקא קראי אלא אמר רבא כל מנחת כהן כליל תהיה נדבתו לא תאכל חובתו ואיפוך אנא מסתברא נדבתו הוה ליה לרבויי (ז) שכן תדירה לא חטי בסים ריחיה אדרבה חובתו הוה ליה לרבויי שכן עשרון חובה הנך נפישן.

מנחות עד. – ראה ב"ק קט: ראה מנחות קט

מנחות עד: - ראה מכות יח:

### ויקרא ב א-ז, מנחות עד:עה.

#### מתן שמן במנחות

בפרשת ויקרא מונה התורה סוגי מנחות:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ **וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן** וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’:

וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת **חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן**:

וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ **סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן** מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים **וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן** מִנְחָה הִוא:

וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ **סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה**.

הוזכרו כאן כמה סוגי מתנות שמן, בכל מנחה נאמרו מתנות אחרות, ונשאלת השאלה האם כל מתנה נוהגת רק במנחה שבה נאמרה, או גם במנחות אחרות.

נפתח במתנות שנִתנות אחרי הכנת המנחה. מנחת מאפה התנור היא חלות בלולות ורקיקים משוחים. מכאן שאת החלות יש לבלול בשמן, ואת הרקיקים למשוח (וכן אנו מוצאים בלחמי התודה ועוד). הכל מודים שאת הרקיקים יש למשוח בשמן לאחר אפייתם בתנור. אי אפשר לפרש אחרת, שהרי הם נקראו רְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן. ואולם, נחלקו הדעות איך ומתי נעשית בלילת החלות, יש מי שאומר שהן נבללות בעודן סֹלת, כמו (ג) במנחת מחבת שנעשית "סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן", ומתוך כך היא נקראת מנחה בלולה בשמן (ואל תתמה, שהרי היא עשויה עִסה בלולה בשמן, ולכן היא נקראת חלה בלולה בשמן), ויש מי שאומר שיש לנהוג כמשתמע מלשון התורה "חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן", היא (ד) נבללת בהיותה חלה. (השאלה נשאלת גם על מנחת המחבת עצמה. וממנה תִּלָּמֵד דרכה של מנחת מאפה תנור[[2933]](#footnote-2933)).

נשוב לשאלה שפתחנו בה. על מנחת מאפה התנור נאמר: וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן. נאמר כאן שיש שני סוגי מנחת מאפה, (ה) ולכל אחד מהם דרך אחרת לתת עליו את השמן. את החלות בולל ואת הרקיקים מושח. ממילא גם יציקה אין בהן. מנחת המאפה נאמרה לבדה לפני מנחת המחבת והמרחשת, (ו) ורק על מנחת המחבת והמרחשת נאמר אח"כ "פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא". צווי זה לא נאמר במאפה התנור. כנגד זה נאמר במאפה התנור "חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן". כלומר: בכל מנחה הוזכרה דרך אחרת לתת שמן אחר הכנתה. מאפה התנור נבלל או נמשח, ועל שאר המנחות יוצק. יציקה, בלילה ומשיחה הן דרכים שונות לתת שמן על המנחה אחר הכנתה. ואין צֹרך ללכת בשתי דרכים במנחה אחת. על כל המנחות יש לתת שמן, שנאמר פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא. יש לתת עליה שמן משום שמנחה היא, (ז) וממילא למדנו שעל כל מנחה יש לתת שמן גם לאחר הכנתה. אבל אין צֹרך לתת שמן על מנחה אחת בשתי דרכים.[[2934]](#footnote-2934)

יש גם מתנות שמן הנִתנות קודם עשית המנחה. מנחה על המחבת ומנחה על המרחשת נעשות בשמן. במנחת המרחשת נאמר "סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה". כלומר: טִגון בשמן. יש לחמם שמן בכלי לפני הכנסת הסֹלת. ואז, כאשר נותנים את הסלת, (א) היא בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה. גם המחבת היא כלי דומה למרחשת לכן גם בו יש לתת שמן לטִגון. פרשית מנחת המרחשת פותחת ב"וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ", והפרשיה שאחריה פותחת ב"וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ". משמע (ב) ששתי המנחות האלה – תורה אחת להן, וההבדל היחיד ביניהן הוא הכלי. (אמנם ראה לעיל מנחות סג. שם הוזכרו ההבדלים בין מנחת מחבת למנחת מרחשת). הרי שגם מנחת המרחשת נעשית בשמן בכלי. (ודאי לפי מ"ד שמעשיה רוחשים, וראה לעיל מנחות סג.). במנחת המחבת נאמר שיש לבלול אותה בשמן ולצקת עליה שמן, "סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא". בנוסף לטִגון יש לצקת ולבלול. א"כ, כן יהיה גם במנחת המרחשת שמיד נאמר עליה "וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה", משמע שהיא (ב) אותו קרבנך שנזכר קודם, ואינו שונה ממנו אלא בכך שזו מחבת וזו מרחשת. וא"כ גם הוא טעון בלילה ויציקה.

ואם מנחת מרחשת קרבנך סלת בשמן תעשה מלמד שטעונה (א) מתן שמן בכלי קרבנך קרבנך לגז"ש (ב) מה כאן מתן שמן בכלי אף להלן מתן שמן בכלי ומה להלן יציקה ובלילה אף כאן יציקה ובלילה.

סלת בלולה (ג) מלמד שנבללת סולת רבי אומר חלות בוללן שנאמר (ד) חלות בלולות אמרו לו והלא לחמי תודה נאמר בהן חלות ואי אפשר לבוללן כשהן חלות אלא סולת כיצד עושה נותן שמן בכלי קודם לעשייתן ונותנה ונותן שמן עליה ובוללה ולשה ואופה ופותתה ונותן עליה שמן וקומץ רבי אומר חלות בוללן שנאמר חלות בלולות בשמן כיצד עושה נותן שמן בכלי קודם לעשייתה ונותנה ולשה ואופה ופותתה ונותן עליה שמן ובוללה וחוזר ונותן עליה שמן וקומץ.

(ה) חלות בלולות ולא רקיקין בלולין שיכול והלא דין הוא ומה חלות שאינן טעונות משיחה טעונות בלילה רקיקין שטעונין משיחה אינו דין שטעונין בלילה תלמוד לומר חלות בלולות ולא רקיקין בלולין רקיקין משוחין ולא חלות משוחות שיכול והלא דין הוא ומה רקיקין שאינן טעונין בלילה טעונין משיחה חלות שטעונות בלילה אינו דין שטעונות משיחה תלמוד לומר רקיקין משוחים ולא חלות משוחות.

ויצקת שמן מנחה (ז) לרבות כל המנחות ליציקה יכול שאני מרבה אף מנחת מאפה תלמוד לומר (ו) עליה שמן אוציא את החלות ולא אוציא את הרקיקין תלמוד לומר היא.

#### פתיתה

במנחת המחבת נאמר "פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא". כיון שמנחה היא יש לפתות אותה ולצקת עליה שמן. הטעם שבגללו יש לפתות אותה ולצקת עליה הוא שמנחה היא. ממילא למדנו שבכל מנחה יש לצקת עליה ולפתות אותה.

ואולם, שתי הלחם ולחם הפנים אינן מנחות מסוג זה. אין בהן שמן, וכל מטרתן לבוא כלחם שלם. הוא אינו בכלל "פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא". לכן אין לפתות אותן. גם קמיצה אין בהן. הלחם נשאר שלם. (ומסתבר שטעמה של הפתיתה הוא להקל על הקמיצה, לפחות לדעת ר"ש).

לכן, פותת את המנחה. כל עוד היא מנחה, מחלק אותה לפתים. משהן פתים – אין צֹרך לפתות יותר, שהרי דוקא את המנחה יש לפתות לפתים, ולא את הפתים. אם הם כבר פתים. חתיכות שהן חצי מנחה, אינן פתים. כזית הן פתים ואין צֹרך לפתתן עוד.

פתות אותה פתים מנחה לרבות כל המנחות לפתיתה יכול שאני מרבה אף שתי הלחם ולחם הפנים ת"ל אותה.

פתות יכול לשנים תלמוד לומר פתים אי פתים יכול יעשנה פירורין תלמוד לומר אותה אותה לפתיתים ולא פתיתה לפתיתים.

### ויקרא כד ה, ו יג, ז יב-יד, מנחות עו.עז:

#### לכמה חלות מתחלקות המנחות

נאמר על לחם הפנים שהוא נאפה שתים עשרה חלות:

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם.

התבאר אפוא שלחם הפנים חיב להתחלק (א) לשתים עשרה חלות, כל חלה שני עשרונים.

על לחם הפנים נאמר כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה’ חָק עוֹלָם. גם חבִתי כהן גדול הם חק עולם:

זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר.

מכאן (ב) דרשו חכמים שגם הם מתחלקים לשתים עשרה חבִתים. ומ"מ יש לבאר דרשה זו, וכי מפני שהם חק עולם יהיו שתים עשרה? והלא יש הבדלים גדולים בין החבתים לבין לחם הפנים[[2935]](#footnote-2935).

על חלות התודה נאמר:

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’.

קרבן דומה מאד מצאנו בנזיר:

וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת.

גם הנזיר מביא שלמים (ד) ועל זבח שלמיו מביא לחם, שהוא לחם עם שלמים, ואינו מנחה. ולכן דינו כאמור בתודה. אמנם הוא מביא רק שני סוגי לחם, אבל חוץ מזה קרבנו דומה מאד לתודה. הוא מביא שלמים ועליהם לחם, ולחם אחד מכל סוג הוא נותן תרומה לה'.

נמנו בתודה ארבעה סוגי לחם, שמהם יש לתת תרומה לה' אחד מכל קרבן, כלומר אחד מכל סוג. בד"כ תרומה היא עשירית ומכאן למדו חכמים שגם בחלות התודה התרומה היא עשיריתקכז. לכן צריך שחלות התודה תהיינה עשר מכל סוג, כדי שאחד מכל סוג יהיה עשירית. ואולם החלוקה דוקא לעשר לא נאמרה בפירוש, לכן סובר ר' טובי בר קיסנא שהיא לא מעכבת. קרא אסמכתא בעלמא, ואפשר לחלק את העשרונים לחלות גם בחלוקה אחרת. אלא שצריך לתת לכהן אחד מכל קרבן, אחד, (ו) ככר שלמה מכל קרבן, ולא (ז) שיטול מקרבן על חברו.

על יתר המנחות לא נאמר כמה הן באות. יש לומדים אותן מלחם הפנים, שהרי הוא מנחה כמותם ובא בגלל עצמו והגמ' מונה עוד תכונות שבהן הן דומות ללחם הפנים[[2936]](#footnote-2936). לכן יש מדמים את כל המנחות ללחם הפנים. יש חולקים ומדמים אותן ללחמי תודה (ג) מפני שהם כמותם חלות בלולות בשמן ועוד נִמוקים. אבל בעל הדעה הראשונה (ר"מ) ידחה זאת ויאמר שחלות תודה הן שלמים ולא מנחה. ולא זו בלבד אלא שהם טפל לשלמים ולא שלמים עצמם. ולכן אין עליהם לבונה. ועדיף ללמוד מלחם הפנים (ח) שהוא עצמו קרבן ולכן יש לו לבונה. ומ"מ נראה שאלו ואלו אסמכתא בעלמא, ולכן הגמ' פוסקת שלהלכה גם אם עשאן במספר אחר יצא. ורק לחם הפנים שמספרו נאמר בפירוש – אם עשאן במספר אחר לא יצא, וכן חבִתי כהן גדול שנלמדו מלחם הפנים. ויש אומרים שגם לחמי תודה שצריך להרים מהם תרומה אחד מעשרה.

ר"ה אומר שבדיעבד גם אם אפה מכל העשרון חלה אחת יצא, כי (ה) נאמר בכתיב חסר: "מַצֹּת", "וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן" אבל ר"ח אינו לומד מכתיב חסר, והוא אומר שגם ללא הפסוק, כיון שלא נאמר בפירש לכמה חלוקת יש לחלק את העשרון, המספר אינו מעכב.

כל המנחות באות כו' שתים עשרה לחם הפנים (א) בהדיא כתיב ביה חביתי כהן גדול (ב) אתיא חוקה חוקה מלחם הפנים כל המנחות דבאות עשר עשר מנלן גמר מלחמי תודה מה להלן עשר אף כאן עשר ולילף מלחם הפנים מה להלן שתים עשרה אף כאן שתים עשרה מסתברא מלחמי תודה הוה ליה למילף שכן יחיד המתנדב שמן נפסל שלא בשבת ושלא בטומאה אדרבה מלחם הפנים הוה ליה למילף שכן הקדש ולבונה מצה ועצם הנך נפישן ואי סבירא לן דבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בבנין אב נילף מחביתי כהן גדול מה להלן שתים עשרה אף כאן שתים עשרה מסתברא מלחמי תודה הוה ליה למילף שכן הדיוט שהתנדב חצאין לפיגול שלא בשבת ושלא בטומאה אדרבה מחביתי כ"ג ה"ל למילף שכן עשרון כלי הקדש ולבונה מצה ועצם הגשה ואישים והני נפישן הדיוט מהדיוט עדיף ליה. רבי מאיר אומר כולן באות שתים עשרה מאי קסבר אי סבירא ליה דדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בבנין אב יליף מחביתי דכהן גדול דהני נפישן אי סבירא ליה דדבר הלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בבנין אב יליף מלחם הפנים (ח) הקדש מהקדש עדיף ליה.

לחמי תודה בהדיא כתיב בהו נזירות דאמר מר (ד) שלמיו לרבות שלמי נזיר.

אמר רב הונא מנחת מאפה שאפה חלה אחת יצא (ה) מאי טעמא (מצות) מצת כתיב.

מכולם היה נוטל אחד מעשרה תרומה שנאמר והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' (ו) אחד שלא יטול פרוס מכל קרבן שיהו כל הקרבנות שוות (ז) שלא יטול מקרבן על חבירו לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה והשאר נאכל לבעלים.

### ויקרא כד ה, מנחות עו:

#### לקיחת סלת למנחות

נאמר על לחם הפנים שהוא נאפה סלת: "וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת". התורה הדגישה כאן את לקיחת הסלת, המוצגת כאן כמצוה בפני עצמה. מכאן שצריך לקחת סלת. אלא שאם לקח הגזבר חטים ועשאן סלת, גם זו דרך לקחת סלת, ולכן היא כשרה[[2937]](#footnote-2937).

ויש לקחת סלת טובה ומנֻפה. לכן אומר ר"ש שכל עוד אופים אותה מסֹלת טובה ומנֻפה כל צרכה – התקיימו דברי הפסוק.

רבי שמעון אומר לא היה להן קצבה אלא סולת מנופה כל צרכה היה מביא שנאמר ולקחת סולת ואפית אותה עד שתהא מנופה כל צרכה.

סולת ואפית אותה מלמד שנקחת סולת ומנין שאפילו חיטין תלמוד לומר ולקחת מ"מ יכול אף בשאר מנחות כן תלמוד לומר אותה.

סולת ואפית אותה, מנין אף חיטים יקח תלמוד לומר ולקחת סולת, יכול אף שאר מנחות נלקחות חיטים תלמוד לומר אותה, זו נלקחת חיטים ואין שאר מנחות נלקחת חיטים.

### יחזקאל מה יב-יד, מנחות עז.

יחזקאל מנבא על נשיאי ישראל, ומלמד אותם להשוות את מדותיהם:

כֹּה אָמַר ה’ ה’ רַב לָכֶם נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל חָמָס וָשֹׁד הָסִירוּ וּמִשְׁפָּט וּצְדָקָה עֲשׂוּ הָרִימוּ גְרֻשֹׁתֵיכֶם מֵעַל עַמִּי נְאֻם ה’ ה’: מֹאזְנֵי צֶדֶק וְאֵיפַת צֶדֶק וּבַת צֶדֶק יְהִי לָכֶם: הָאֵיפָה וְהַבַּת תֹּכֶן אֶחָד יִהְיֶה לָשֵׂאת מַעְשַׂר הַחֹמֶר הַבָּת וַעֲשִׂירִת הַחֹמֶר הָאֵיפָה אֶל הַחֹמֶר יִהְיֶה מַתְכֻּנְתּוֹ: וְהַשֶּׁקֶל עֶשְׂרִים גֵּרָה עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם: זֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ שִׁשִּׁית הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַחִטִּים וְשִׁשִּׁיתֶם הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַשְּׂעֹרִים: וְחֹק הַשֶּׁמֶן הַבַּת הַשֶּׁמֶן מַעְשַׂר הַבַּת מִן הַכֹּר עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר כִּי עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר: וְשֶׂה אַחַת מִן הַצֹּאן מִן הַמָּאתַיִם מִמַּשְׁקֵה יִשְׂרָאֵל לְמִנְחָה וּלְעוֹלָה וְלִשְׁלָמִים לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם נְאֻם ה’.

אחרי שיחזקאל מלמד את הנשיאים שינהגו במאזני צדק ואיפת צדק, הוא מלמד אותם לנהוג במדות צדק. להשוות את המדות בכל מקום ולא לרמות. מתוך דבריו יכולים אנו ללמוד על תֹכן המדות. יחזקאל אומר "הָאֵיפָה וְהַבַּת תֹּכֶן אֶחָד יִהְיֶה", וממילא למדנו שאיפה היא בת. הבת היא עשירית חמר. שהרי הוא אומר: "כִּי עֲשֶׂרֶת הַבַּתִּים חֹמֶר". מתוך שיחזקאל מזהיר את הנשיאים להקפיד על כך, ממילא למדנו שזוהי המדה.

עוד אומר כאן יחזקאל: "וְהַשֶּׁקֶל עֶשְׂרִים גֵּרָה עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם". כבר מן התורה אנו יודעים שהשקל עשרים גרה. כאן משמע שחכמים יכולים לשנות קצת את המדות, כל עוד הם עושים זאת באופן שוה בכל השוק. עֶשְׂרִים שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֶשְׂרִים שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשָּׁה שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם. ואולם, דוקא שִנויים כאלה, ולא יותר מששית.

אמר רב חסדא דאמר קרא האיפה והבת תוכן אחד יהיה (לכם) מה בת שלש סאין אף איפה שלש סאין ובת גופא מנלן ... וחק השמן הבת השמן ומעשר הבת מן הכור עשרת הבתים חומר כי עשרת הבתים חומר.

אמר שמואל אין מוסיפין על המדות יותר משתות ולא על המטבע יותר משתות והמשתכר לא ישתכר יותר משתות מאי טעמא ... השקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם מנה מאתן וארבעין הוו אלא שמע מינה תלת שמע מינה מנה של קודש כפול היה ושמע מינה מוסיפין על המדות ואין מוסיפין יותר משתות ושמע מינה שתותא מלבר.

### ויקרא כג יז, ז יב-יג, זבחים נז: מנחות עז:

על התודה נאמר:

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו.

לא נאמר כאן כמה חלות יביא מכל מין, ומה מדתן. לכן למדו זאת חכמינו מקרבנות אחרים. נאמר על שתי הלחם של חג השבועות:

וסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’.

יש כאן שתי חלות, כל אחת מהן עשרון, שהרי שתיהן שני עשרונים. (ולהלן נדון בכך). בפשטות, חלות החמץ של חג השבועות הן עשרון לכל חלה. מכאן שכל חלת חמץ היא עשרון.

אמנם, יש בתורה גם חלות אחרות. על לחם הפנים נאמר:

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת.

ויש לשאול אפוא האם נלמד על התודה מלחמי חג השבועות או מלחם הפנים? יתר על כן, על שתי הלחם עצמם יש לשאול. נאמר בחג השבועות "לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה", מנין ששתי החלות יחד הם שני עשרונים? אולי כל חלה היא שני עשרונים, כמו בלחם הפנים?

מהלשון "שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה", משמע ששתיהן יחד (א) תהיינה שני עשרונים[[2938]](#footnote-2938). ממילא מובן ששתי הלחם אינן כלחם הפנים. בשתי הלחם כל חלה היא עשרון בלבד. מעתה נשוב לשאלתנו הראשונה: מדוע נלמד חלות תודה דוקא מלחם חג השבועות? והתשובה פשוטה אף היא: מדובר כאן (ג) על חלת חמץ, וכך היא חלת חמץ. יתר על כן: זוהי חלת חמץ שנאמר עליה: "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה". זה אינו לחם המסודר על השלחן, זהו לחם הבא מן החוץ. גם לחם התודה (ב) בא מן החוץ, ולכן יש ללמוד את הלכותיו משתי הלחם של חג השבועות.

את משמעות המלה חלות למדנו אפוא מחג השבועות, אבל את מספרן של חלות התודה לא למדנו. שהרי בתודה לא נאמר שתים, וגם לא נאמר מספר אחר. (וקל יותר ללמוד בהקש מהי חלת חמץ, זה לִמוד מובן, אנו פשוט למדים משם מהי חלה. אבל ברור שא"א ללמוד משם כמה חלות להביא). אבל אפשר ללמוד זאת בדרך אחרת: נאמר בתודה שצריך לתת לכהן אחד מכל קרבן. וזו תרומה. תרומה הנִתנת לכהן היא אחד מעשרה[[2939]](#footnote-2939), הרי שהחלה הנִתנת היא אחת מעשר. מכאן שמספר החלות הוא עשר.

בתודה מקריבים עשר חלות חמץ, וכיון שלמדנו שכל חלה היא עשרון, נמצאו עשרה עשרונים. כלומר איפה. כמה מצה יש להביא? נאמר "חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ", חלות המצה הן (ד) כנגד החמץ. משום כך, גם שלשת מיני המצה הם איפה, עשרה עשרונים. המלה "על" כאן מתפרשת כ"כנגד". כנגד המצה יש להביא חמץ.

למדנו אפוא שמספר החלות הוא עשר מכל סוג. מהחלות האלה יש להפריש כאמור בפסוק:

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

יש כאן ארבעה סוגי לחם. מכל סוג צריך לקחת אחד לתרומה. ממילא למדנו שיש עשר חלות מכל סוג, ושכל סוג עומד לעצמו. (ה) אי אפשר להגדיל את התרומה של אחד הסוגים ובתמורה להקטין את התרומה של הסוג האחר, שהרי נאמר אחד מכל קרבן. הרי שכל סוגי הלחם באים במדה שוה, ומכל אחד מהם (ו) מרים חלה אחת שלמה, שהרי בסך הכל יש עשר.

נאמר כאן "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’", ההקרבה צריכה להיות (ז) ממנו, לא מהם. מכאן שהתודה ולחמה צריכים לעמוד כגוש אחד, שממנו מורמת התרומה.

הקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' (ו) אחד שלא יטול פרוס מכל קרבן (ה) שיהו כל הקרבנות שוות שלא יטול מקרבן על חבירו.

והקריב ממנו (ז) מן המחובר אחד שלא יטול פרוס מכל קרבן (ה) שיהו כל הקרבנות שוים שלא יטול מן הקרבן על חבירו, תרומה לה' איני יודע כמה, הריני דן נאמר כאן תרומה, ונאמר תרומה בתרומת מעשר, מה תרומת מעשר אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה. או כלך לדרך זו נאמר כאן תרומה ונאמר בביכורים תרומה, מה תרומת ביכורים אין לה שיעור אף זו אין לה שיעור, נראה למי דומה (ז) דנים תרומה שאין אחריה תרומה מתרומה שאין אחריה תרומה, ואל תוכיח תרומת ביכורים שיש אחריה תרומה, או כלך לדרך זו דנים תרומה הנאכלת במקום תרומה, מתרומה הנאכלת במקום תרומה, ואל תוכיח תרומת מעשר שאינה נאכלת במקום תרומה ת"ל תרומה לה' לגזירה שוה מה תרומה לה' האמור להלן אחד מעשרה, אף תרומה לה' האמור כאן אחד מעשרה. למדנו לתרומה שהיא אחד מעשרה, אבל איני יודע מכמה היא חלה, הריני דן נאמר כאן לחם חמץ ונאמר להלן חמץ בשתי הלחם, מה חמץ האמור בשתי הלחם עשרון לחלה אף לחם חמץ האמור כאן עשרון לחלה. או כלך לדרך זו נאמרו כאן חלות ונאמרו חלות בלחם הפנים מה חלות האמור בלחם הפנים שני עשרונים לחלה, אף חלה האמור כאן שני עשרונים לחלה. נראה למי דומה (ג) דנין מנחה שהיא באה חמץ ובאה עם הזבח, ממנחה שבאה חמץ ובאה עם הזבח, ואל יוכיח לחם הפנים שאינו בא חמץ ואינו בא עם הזבח. או כלך לדרך זו דנים מנחה שהיא באה מהארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן ממנחה שהיא באה מן הארץ ומן ח"ל ומן החדש ומן הישן ואל יוכיחו שתי הלחם שאינן באות אלא מן הארץ ואין באות אלא מן החדש תלמוד לומר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה, שאין תלמוד לומר (ב) תביאו אלא מה שאתה מביא ממקום אחר הרי הוא כזה, מה זו עשרון לחלה אף מה שאתה מביא ממקום אחר עשרון לחלה. או מה אילו שני עשרונים אף הללו שני עשרונים, תלמוד לומר (א) תהיינה אילו שני עשרונים. למדנו לחמץ שהיא עשרה עשרונות ומנין למצה שהיא עשרה עשרונות, תלמוד לומר (ד) על חלת לחם חמץ, כנגד חמץ הביא מצה, מה חמץ עשרה עשרונים אף מצה עשרה עשרונים יכול עשרה עשרונים שבמצה לא יהו כולן אלא קרבן אחד ת"ל והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסלת מרבכת חלות בלולות בשמן ואומר והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' נמצאו ג' עשרוני' ושליש קרבן אחד לכל מין, ונמצאו שליש עשרון, ונמצאו לחמה של תודה ארבעים חלות נוטל אחד מהם מכל מין הרי ארבע חלות ונותן לכהן והכהן והזורק את דם השלמים לו יהיה והשאר יהיה נאכל לבעלים. (תו"כ).

### ויקרא ד יט, מנחות עז:

על פר העלם דבר של צבור נאמר:

וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’: וְהֵבִיא הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֵת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת: וּמִן הַדָּם יִתֵּן עַל קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה ...

הכהן מרים את חלבו ממנו. מכאן שההרמה צריכה להיות ממנו. לא מנתחיו. מרימים את החלב מהפר השלם, ורק אח"כ מנתחים אותו.

ואת כל חלבו ירים ממנו התם מאי מחובר איכא כדרב חסדא אמר אבימי דאמר רב חסדא אמר אבימי שלא ינתח בשר קודם שיטול אימורין.

### ויקרא ז יב-יג, שמות כט ב, כג, ויקרא ח כו, במדבר ו טו, יט, מנחות עח.

#### לחם הבא עם הקרבן

מצאנו בתורה כמה קרבנות שכוללים בהמת שלמים ויחד עמה לחם. נאמר על התודה:

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה.

ונאמר בצווי על המלואים:

וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי לְקַח פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר וְאֵילִם שְׁנַיִם תְּמִימִם: וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן סֹלֶת חִטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתָם: וְנָתַתָּ אוֹתָם עַל סַל אֶחָד וְהִקְרַבְתָּ אֹתָם בַּסָּל וְאֶת הַפָּר וְאֵת שְׁנֵי הָאֵילִם". ובהמשך הפרק: "וְלָקַחְתָּ מִן הָאַיִל הַחֵלֶב וְהָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין כִּי אֵיל מִלֻּאִים הוּא: וְכִכַּר לֶחֶם אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד מִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’

ובעשית המלואים נאמר:

וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיָּשֶׂם עַל הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין.

ובקרבנות הנזיר נאמר:

וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן.

בשלשת הקרבנות האלה יש סוגי לחם, שהכהן מקבל מהם אחד מכל סוג לתרומה. בתודה: "וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ", ונאמר "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’". נמנו כאן ארבעה סוגי לחם. בתיאור התרומה הם לא נמנו, אבל נאמר שנוטל אחד מכל קרבן, ובפשטות פירושו אחד מכל מין מהמינים שהוזכרו לפני כן. בשני הקרבנות האחרים שהזכרנו, המלואים והנזירות, נמנו סוגי הלחם גם בהקדשה וגם בתרומה. במלואים: "וְלֶחֶם מַצּוֹת וְחַלֹּת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן", ובתרומת המלואים: "לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד". הרי שלשה מינים. ובנזירות: "וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן", ובתרומת הנזיר: "וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד". הרי שני מינים.

הן בתודה והן במלואים הוזכרו שלשה סוגי מצה. בתודה הוזכרו חלות מצות, רקיקי מצות וסלת מרבכת. (מלבד החמץ). במלואים הוזכרו חלת מצה וחלת לחם שמן ורקיק. לכן מסתבר לומר שחלת לחם שמן היא מרבכת, ולפי זה (א) יש במלואים שלשה סוגים כמו בתודה, וכך מסתבר[[2940]](#footnote-2940), וכמו שמצאנו (ב) גם בקרבן יום המשחם של הכהנים: "זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה". הכהן הגדול מביא את הקרבן הזה ביום המשח אותו, (כמו שבארנו לעיל מנחות נא:). המנחה הנזכרת כאן היא זכר למנחה שהוקרבה ביום מלוא ידי הכהנים. לכן מוזכר כאן בפירוש יום המשח אותו. כלומר: כך היא מנחת יום המשיחה. ממילא למדנו שגם מנחת יום המשיחה היתה מרבכת.

הלשון האמורה בתודה היא: "עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו", לומד מכאן המדרש שכל החלות הבאות עם זבח שלמים, באות כדוגמת החלות שבתודה, שאת שִעורן כבר דרשנו לעיל. וכן מסתבר, מפני (ג) שהן בתודה והן בנזיר נאמרו מצות בלולות ורקיקים משוחים, מסתבר שאלה ואלה עשויים בתבנית אחת ובשִעור אחד. מראה הלחם הוא אותו מראה. חלה היא חלה ורקיק הוא רקיק. ואין הבדל בין רקיק לרקיק.

הנזיר אינו מביא רבוכה אלא רק חלות ורקיקים. בפירוש נאמרו בו דוקא חלות ורקיקים, אבל מראה ושִעור החלות והרקיקים יכול להלמד מתודה. (ד) כאן וכאן נאמר מצות ואפשר ללמוד מקרבן לחברו על מראה ותבנית המצות. אמנם הוא מביא רק שני סוגי מצות, אבל מראה המצות ותבניתם יכולים להלמד מהתודה.

(אפשר ללמוד מתודה את מראה המצות ותבניתן, שהרי חלה היא חלה ורקיק הוא רקיק. אבל אי אפשר ללמוד שנזיר יביא לחם נוסף, שהרי לא נאמרו בו אלא חלות ורקיקים. ועוד, שהרי בתודה נאמר: "וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן". החלות והרקיקים הם מצות. אבל סלת מרבכת (ה) אינה מצות. ממילא אי אפשר ללמוד עליה ממצות הנזיר).

נאמר על התודה: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו. יש להקריב את כל אלה על זבח התודה. (ו) מכאן שהזבח מקדש את הלחם דוקא אם השחיטה היא על לחם. אם הלחם אינו מוכן ועדין לא ראוי להקרא לחם, או שאינו בתוך מחִצת אכילתו, הרי שלא זבח את התודה על לחם. ממילא אי אפשר אח"כ לקדש את הלחם. הזביחה (ז) צריכה להיות זבח תודת שלמיוקלא, על לחם. אם אינו זובח לשם שלמים ועל לחם, אין הלחם מתקדש. (והשוה לדרשות בזבחים ד).

אמר רב חסדא אמר רב חמא בר גוריא דאמר קרא ומסל המצות אשר לפני ה' לקח חלת מצה אחת וחלת לחם שמן אחת ורקיק אחד בשלמא חלות חלות רקיק רקיק שמן (א) מאי נינהו לאו רבוכה מתקיף לה רב אויא אימא אנתא דמשחא אלא כדדרש רב נחמן בר רב חסדא משמיה דרבי טבלא זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו וכי מה למדנו לבניו ביום המשחו אלא (ב) מקיש חינוכו להמשחו מה המשחו רבוכה אף חינוכו רבוכה.

שלמיו (ג) לרבות שלמי נזיר לעשרת קבין ירושלמיות ולרביעית שמן יכול לכל מה שאמור בענין (ד) ת"ל מצות.

(ד) מאי תלמודא אמר רב פפא דבר שנאמר בו מצות (ה) לאפוקי רבוכה דלא נאמר בו מצות דבי רבי ישמעאל תנא (ד) מצות כלל חלות ורקיקין פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט חלות ורקיקין אין מידי אחרינא לא.

על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו (ו) על זבח מלמד שאין הלחם קדוש אלא אם כן קרמו פניה בתנור יקריב קרבנו על זבח מלמד שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח (ז) זבח תודת מלמד שאם שחט שלא לשמן לא קדש הלחם.

### ויקרא ז יב-יג, מנחות עח:

נאמר על התודה: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה". נחלקו הדעות במשמעות המלה "על" האם על היינו סמוך, כמו ועליו מטה מנשה וכד'[[2941]](#footnote-2941), או שעל הוא עבור, כמו וכפר הכהן על הנפש השוגגת. (וראה לעיל מנחות סא:).

ריש לקיש אמר חוץ לחומת העזרה בעינן על בסמוך ורבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי אבל חוץ לעזרה קדוש ולא בעינן על בסמוך.

### ויקרא כג לז, מנחות עט.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן: וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם: כָּל הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

משמע מכאן שהקרבן (כלומר הבהמה, העולה או השלמים) הוא העִקר. בשל הקרבן באים גם נסכים. כך אפשר ללמוד גם ממה שנאמר "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ". הנסכים באים עם הזבח. וראה מה שדרשו מכאן וממקורות נוספים לעיל מד: (עמ' תתרצא). מכאן דורש זעירי שהנסכים אינם מתקדשים אלא בזביחה, שהרי הם באים כטפלים לזבח. (או לפחות – שאינם יכולים להתקדש לפני שחיטת הזבח).

אמר זעירי אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח מאי טעמא אמר קרא זבח ונסכים.

### ויקרא ז יא-יג, מנחות עט:

#### התודה ולחמה

וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו.

פרשת תורת השלמים אומרת: "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף...". התורה הזכירה כאן שני סוגי שלמים[[2942]](#footnote-2942): תודה ונדבה. שלמי תודה נאכלים ביום קרבנו, שלמי נדבה נאכלים גם למחרת. התודה טעונה גם לחם.

הזבח הוא זבח שלמים, אם על תודה יקריבנו, יביא עליו לחם. מהלשון "אִם" שומעים אנו שלאותו זבח שלמים יש שתי אפשרויות: אם הוא בא לשם תודה, אם על תודה יקריבנו, אז – והקריב על זבח התודה חלות וכו'. ומכלל "אם על תודה יקריבנו" שומעים אנו שאפשר שלא על תודה יקריבנו, ואז לא יקריב עליו חלות. אבל בין כך ובין כך הזבח הוא זבח שלמים והוא עומד להקרבה.

יתר על כן. הלשון "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה וכו'", מלמדת שבמהותו הוא זבח תודה. הלשון של הפסוק אומרת שהוא זבח התודה, ואם על תודה יקריבנו יביא עליו חלות מצות. ואם לא – אז הוא זבח תודה שלא יביא עליו חלות מצות וכו'. אך היא זבח תודת שלמיו, לכן ינהג בה כמו שאומר הפסוק הבא: "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". המלה "תודה" משמשת בכל פעם במשמעות אחרת. הקרבה על תודה היא זביחת זבח הבא לשם תודה, לשם הודאה. זבח תודת שלמיו הוא הקרבן הנקרא שלמי תודה.

אם את אותם שלמי תודה יקריב על תודה, יביא לחם.

לפי זה נוכל להשיב על השאלה מה יהיה דינם של ולד הקרבן, או מותרה או תמורתה.

בהמה זו, הרי היא קדושה בקדושת שלמים. לא סתם שלמים אלא שלמי תודה. אם יקריב אותה לשם תודה – יביא עליה לחם כאמור כאן. אם לא – יש להקריבה משום שהיא קדושה. ויש לאכלה בו ביום שהרי היא זבח תודת שלמים וחלים עליה דיני זבח תודת שלמים. אבל כיון שלא מקריב אותה לשם תודה – לא צריך להביא עליה לחם.[[2943]](#footnote-2943) דוקא אותו קרבן שמקריב על תודה, כלומר לשם תודה, הוא זה שנאמר עליו אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה וכו'.

אבל גם אם לא מקריב אותו לשם תודה – צריך להקריב אותו. שהרי, כפי שבארנו לעיל, הפסוק אומר: "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ...". כלומר: הוא זבח שלמים. אם יקריב אותו על זבח שלמיו יקריב חלות. ואם לא – לא.

המצוה היא "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וכו'". החלות באות על זבח התודה, כחלק מזבח התודה. הם חלק מזבח התודה, אבל התודה אינה חלק מהם.

ולד תודה ותמורתה הפריש תודה ואבדה והפריש אחרת תחתיה אינה טעונה לחם שנאמר והקריב על זבח התודה התודה טעונה לחם ולא ולדה ולא חילופה ולא תמורתה טעונין לחם.

מנין למפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות מנין שאיזה מהן שירצה יקריב ולחמה עמה תלמוד לומר התודה יקריב יכול שתהא שניה טעונה לחם תלמוד לומר יקריבנו אחד ולא שנים אחר שריבה הכתוב ומיעט מנין לרבות ולדות וחליפות ותמורות להקרבה תלמוד לומר אם על תודה יכול יהו טעונות לחם ת"ל והקריב על זבח התודה תודה טעונה לחם ולא ולדה ולא חילופה ולא תמורתה טעונין לחם.

אמר רב כהנא מנין ללחמי תודה שנקראו תודה שנאמר והקריב על זבח התודה חלות מצות אי הכי איפכא נמי לחם איקרי תודה תודה לא איקרי לחם.

### ויקרא ז ל, מנחות פא.

#### תנופה לפני ה'

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו...

את החלב של השלמים מניפים לפני ה', כלומר בעזרה.

מה יהיה הדין בתודה? בפשטות, גם התודה היא שלמים, ויש להניף את חלבה ואת החזה הנִתן לכהן. ואולם, בתודה יש גם לחם שגם ממנו נִתנת תרומה לכהן. גם התרומה המורמת מהלחם, כמו החזה, נִתנת תרומה לכהן. לכן גם את הלחם הזה יש להניף בעזרה. וכפי שמצאנו במלואים, שגם בהם בא לחם יחד עם הקרבן והפרישו ממנו תרומה: "וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת וְרָקִיק אֶחָד וַיָּשֶׂם עַל הַחֲלָבִים וְעַל שׁוֹק הַיָּמִין: וַיִּתֵּן אֶת הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וַיָּנֶף אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’".

### דברים יד כב-כו, מנחות פב.

#### קרבנות מדמי מעשר שני

ראה לעיל בזבחים נ. (ולעיל עמ' תתקפו), שם התבארו הדרשות שנדרשו ממה שנאמר על מעשר שני:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל אֲשֶׁר תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָּׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ.

המעשר נאכל לפני ה' עם הקרבנות. במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, או בעינו או בפדיונו. כאשר הוא נאכל בפדיונו – בפדיונו קונה הבעלים בקר וצאן, ולמדו מכאן חכמים שהם קרבים שלמים. בספר דברים זביחת בקר וצאן היא חולין אם אינה תלויה במקום אשר יבחר ה', והיא שלמים כאשר היא תלויה במקום אשר יבחר ה'[[2944]](#footnote-2944). הפרשיה מתארת את הביאה אל לפני ה' אל המקום אשר יבחר, לשם שמחה במה שנתן לנו ה'. המעשר נאכל לפני ה' כדי לשמוח לפניו. פרשיה דומה אנו מוצאים לגבי הברית שבה כותבים את התורה על האבנים: "וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ". מכאן שהשמחה לפני ה' היא בשלמים. (א) מכאן למדו חכמים שהמביא מעות מעשר שני וקונה בהם בהמה, יקריבנה ויאכלנה כשלמים.

כפי שנבאר להלן חולין טז:יז., בכל מקום שבו מתירה התורה לאכול בארץ ישראל חולין בטומאה ובטהרה כצבי וכאיל, היא מדגישה שאין הדברים אמורים אלא על מה שלא נאכל לפני ה'. ההתר לשחוט בהמה לחולין אינו נוהג אלא בחולין, כלומר: בבהמה שאינה נאכלת לפני ה'. אבל כל דבר שצריך להאכל לפני ה' אינו בכלל ההתר, ואִסור אכילת חולין שנהג בזמן המדבר – בעינו עומד גם בא"י. כפי שמדגישה שם התורה כמה פעמים: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה': וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל".

מכאן למדנו שיקח את הכסף ויקנה בו בהמה לשלמים. המעשר יהיה שלמים. האם אפשר להביא בו גם שלמים שממילא חייב להביא?

תפקידו של המעשר הוא להאכל בשמחה לפני ה'. (א) לאכלו בשמחה היינו לאכלו כשלמים, לא לצאת בו ידי שלמים שחיב ממקום אחר, מפני נדר שנדר או לפסח. כי מטרתו של המעשר אינה לנצל את המעשר השני לתשלום נדרו או פסחו, אלא להפך, לקדש את המעשר השני בקדושת שלמים ולהרבות שמחה. לכן, אע"פ שהפסח, התודה ותשלומי נדרי השלמים גם הם שלמים, הם אינם קרבים ממעות של מעשר שני. לעֻמת זאת, אם אדם מביא את מעות המעשר ואומר הרי אלו שלמים או הרי אלו תודה, הרי זה כמצותו, שהרי הוא לוקח את המעות ויוצר בהן שלמים. ואם אמר הרי אלו תודה יקנה בהם תודה ולחמה, כי גם הלחם הוא חלק מהתודה. אבל לא יביא את חִטי המעשר עצמן לחלות תודה, (ב) שהרי טעם הדבר הוא שאת מעות המעשר מוצאים לשלמים, המעשר עצמו נאכל ממילא בקדושת עצמו.

כמו כן, כאמור לעיל אין מביאים מהמעשר לתשלום חובתו. כאשר אדם חיב קרבן הוא ממילא מביאו משלו. כמו שנאמר בהמשך הפרשה: "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". אחרי שלִמדה התורה שכשירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך אפשר לאכול בשר תאוה, שבה ולִמדה להביא לפני ה' אל המקום אשר יבחר את מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ. וכפי שהפרשה מונה והולכת: מעשר, בכור[[2945]](#footnote-2945) ונדרים. אחרי שהתורה מנתה אותם היא מוסיפה ואומרת "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". וגם על זה היא מוסיפה ואומרת: "לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפָּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ" כלומר: מלבד מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכו', עוד בֹא אל המקום אשר יבחר ה' לזבוח צאן ובקר. (ג) צאן ובקר היינו שלמים.[[2946]](#footnote-2946) הצאן והבקר שאתה זובח לכבוד חגיך הם מלבד מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכו' (שהרי בודאי אין מדובר כאן דוקא על קרבן הפסח עצמו אלא על כל חובות הרגל, שהרי הפסח אינו בא מן הבקר), מכאן שחובות באות בנוסף למעשר השני ולא ממנו. כל מה שממילא התחיב בו האדם בא מן החולין.

ר"א למד דין זה מפסח מצרים ומפסח המדבר, שלא באו ממעשר שני. וכן למד דין זה מכך שנאמר בפסח "וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל", ונאמר "וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". פסוקים אלה נאמרו על פסח מצרים, כמו שאתם עושים במצרים, את העבודה הזאת, כך תעשו לדורות. העבודה שעשו ישראל במצרים היתה מממונם שלהם, ולא מן המעשר, שהרי לא היה מעשר במצרים. מכאן למד ר"א (ד) שגם לדורות צריך אדם להביא את הפסח מממונו שלו, ומכאן לכל חובה שמוטלת על האדם, שיביא משלו ולא מן המעשר. ואמנם, פסח מצרים לא היה קרבן, אבל פסח דורות הוא "העבודה הזאת", הוא חזרה על פסח מצרים מדי שנה בשנה. כפי שנאמר: "וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה’ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת", ונאמר "וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". אמנם לדורות הוא קרבן, אבל מטרתו של הקרבן הזה הוא לעבוד שוב את אותה (ה) עבודה שעבדנו במצרים. ר"ע משיב לו שתי תשובות. ראשית, (ו) במצרים לא הביאו מן המעשר פשוט מפני שלא היה מעשר, ואילו היה – אפשר שהיו מביאים ממנו. ושנית, (ז) במצרים עשו פסח שאינו קרבן ואינו קרב על המזבח, וודאי שאין להביאו מן המעשר שהרי הוא חולין גמורים, אבל פסח דורות הוא שלמים ולמה לא יבא מן המעשר? לכן לומד ר"ע דין זה ממקום אחר, מחטאת. כמו שחטאת היא חובו של האדם ולכן היא צריכה לבא משלו, כך גם יתר החובות. וראה לעיל זבחים צז: שם דרשו חכמים את פסוקי הסיום של פרשת צו, המביאה את תורות הקרבנות השונים, ומסימת בפסוק "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". מכאן דרשו חכמים שכל הדינים האמורים כאן נוהגים גם ביתר הקרבנות. מכאן למד ר"ע שכשם שחטאת באה דוקא מממונו של המקריב, כך יתר חובותיו. וראה דברינו לעיל עמ' תתרמא בבאור יתר הדרשות האמורות כאן. וראה גם דברינו בזבחים ז:.

ושלמים (א) שם שם ממעשר.

מה שלמים אין גופן מעשר (ב) אף תודה נמי אין גופה מעשר.

מנין לאומר הרי עלי תודה שלא יביא אלא מן החולין תלמוד לומר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר והלא פסח אין בא אלא מן הכבשים ומן העזים אם כן מה תלמוד לומר צאן ובקר (ג) להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר לפסח מה פסח דבר שבחובה ואין בא אלא מן החולין אף כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין לפיכך האומר הרי עלי תודה הרי עלי שלמים הואיל ובאין חובה לא יביאו אלא מן החולין ונסכים בכל מקום לא יביאו אלא מן החולין.

ר' אליעזר אומר נאמר פסח במצרים ונאמר פסח לדורות (ד) מה פסח האמור במצרים לא בא אלא מן החולין אף פסח האמור לדורות לא בא אלא מן החולין אמר לו רבי עקיבא (ו) וכי דנין אפשר משאי אפשר א"ל אע"פ שאי אפשר ראייה גדולה היא ונלמד הימנה חזר ר"ע ודנו דין אחר מה (ז) לפסח מצרים שכן אין טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר בפסח דורות שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח אמר לו הרי הוא אומר ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה (ה) שיהיו כל עבודות של חודש הזה כזה.

מנחות פג. – ראה זבחים פה:פו.

מנחות פג: - ראה זבחים ז:-ח:

מנחות פג: - ראה זבחים ט.

### ויקרא כג יז, ב יב,יד, מנחות פג:-פד:

#### שתי הלחם - מצות השדה או מצות הזמן

בפרשת המועדים, בה הוזכרו כל המצוות של הרגלים ע"פ תאריכיהם בשנה, נזכרו העֹמר ושתי הלחם ללא תאריך, (וכפי שבארנו בהרחבה לעיל מנחות סה.-סו. עיי"ש). וכך נאמר שם:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתַּיִם שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת תִּהְיֶינָה חָמֵץ תֵּאָפֶינָה בִּכּוּרִים לַה’.

יש להביא שתי הלחם, מנחה חדשה, בחג השבועות. נשאלת השאלה האם זו חובת היום או חובת הקציר, האם אלה בִכורים אלא שקבוע להם זמן, או שגם מצוה זו, ככל המצוות האמורות בפרשת המועדים, חובת היום.[[2947]](#footnote-2947) אם הן חובת הארץ – אין טעם להביאם אם אינם בִכורי הארץ החדשים. אבל אם חובת היום היא – אם א"א להביא מהקציר החדש יביא ישן ובלבד שיביא. וראה לעיל מנחות מה:-מז. עמ' תתרצג, ומנחות עב עמ' תתשכז, שם עסקנו כבר בשאלה זו לגבי העֹמר (שמן הסתם דינו כשתי הלחם). ובעִקר השאלה האם הם מצוות הזמן או השדה ראה לעיל מנחות סה.-סו עמ' תתשטז.

התנא במשנה סובר שעִקר המצוה הוא הבִכורים. מצוה זו – מצות הארץ היא, ככל המצוות התלויות בארץ, ואם אינם בִכורים מהארץ אין סִבה ואין טעם להביאם. (כר"ע שהוזכר לעיל עמ' תתרצג). אין טעם בהבאת העֹמר ושתי הלחם אם אינן בכורי תבואת הארץ. אבל התנא בבריתא[[2948]](#footnote-2948) סובר שהיא חובת היום ולכן יש להביאה אפילו אם אינה בִכורים.[[2949]](#footnote-2949) הוא לומד זאת מכך שנאמר בה "לדורותיכם", כלומר: זוהי מצוה קבועה שצריכה להתקים לעולם, בכל שנה ושנה, (יא) בכל דורותיכם.

התנא למד זאת גם מהפסוקים בפרשת ויקרא. שם נאמר: "קָרְבַּן רֵאשִׁית תַּקְרִיבוּ אֹתָם לַה’ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ לְרֵיחַ נִיחֹחַ: ... וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ". מלשון (א) הפסוקים הוא לומד שיש מצוה להביא את המנחה הזאת תמיד בזמנה, זוהי מצוה התלויה בזמן ואין לבטל אותה. בבאור דרשותיו האלה ראה בדברינו לעיל מנחות עב עמ' תתשכז.

אבל התנא של המשנה לומד שאין טעם במצוה זו אם אינה בִכורים. הוא למד זאת מכך שנאמר "וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’: מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ", ומכך שנאמר על העֹמר "וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם", וגם בפרשת פינחס נאמר "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה’ בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם", מלשון הפסוקים האלה עולה שהמנחה חיבת להיות דוקא חדשה. אין טעם במנחה זו אם ישנה היא. עִקרה בהיותה מנחת בִכורים. וכן לומד ר"א לגבי העֹמר, שעליו להיות עֹמר ראשית קצירכם, וכל ענינו שיהיה עֹמר ראשית הקציר ואם אינו כן אין טעם להביאו[[2950]](#footnote-2950). גם ר"ע[[2951]](#footnote-2951) סובר שהעִקר הוא שיהיו בִכורים.

הגמ' אומרת שהתנא של הבריתא ישיב ויאמר שנאמר עליה שחדשה היא לא משום שחדשה היא אלא משום שהיא חדשה לכל המנחות, כלומר (ג) שנקראה חדשה כי לפניה אסור להביא חדש, והתורה באה ללמד שמנחה זו (וממנה והלאה) אפשר להביא חדשה וסר האִסור להביא חדשה.[[2952]](#footnote-2952) התורה מחדשת שמותר להביא אותה חדשה, אבל לא שיש להביא דוקא חדשה[[2953]](#footnote-2953). (אמנם לכאורה דרשה זו עומדת בסתירה לדרשות חכמים אחרות. חכמים דרשו את הנאמר גם בפרשת אמר וגם בפרשת פינחס שהקרבן הזה הוא מנחה חדשה, והוא נקרא קרבן ראשית. מכאן למדו חכמים (ה) שהעֹמר ושתי הלחם צריכים להיות חדשים, ושא"א להביא מהתבואה לפניהם, כי אם תוקרב תבואה חדשה לפניהם – לא יהיו אלה חדשיםקמ. לכן א"א להביא לפניהם לא חטים ולא שעורים ולא בִכורי יחיד. הבכורים האלה צריכים להיות בִכורים לכל אשר בשדה וכל אשר בארצם. מכאן משמע שחכמים למדו בפסוק שמנחות אלה צריכות להיות דוקא חדשות. מכאן יש להקשות, אם לא מביאים לפניהם כדי שיהיו אלה חדשים, איך יבאו אלה עצמם כשאינם חדשים. במה היא חדשה לכל המנחות אם אינה חדשה כלל[[2954]](#footnote-2954)).

בשאלה זו עסקו גם האמוראים. רב חסדא למד מפרשתנו שמצוות אלה מצוות של היום הן, שלעולם יש להקריבם באותו יום, (יא) שנאמר "חֻקַּת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם". מכאן למד רב חסדא שהעֹמר ושתי הלחם קרבים גם בשביעית. אפשר היה לומר שגם הוא יודה שצריך להביאם דוקא בִכורים. ואולם, מהמשך הדיון בינו לבין רמי בר חמא משמע שהוא סובר שזו מצוה ליומה, חובת הזמן ולא חובת הקמה, ואילו היה אפשר להביא כרמל דאשתקד היינו מביאים[[2955]](#footnote-2955). כך היא דעת רב חסדא, אבל ר' אלעזר דורש שנאמר כאן (יב) ראשית קצירכם, ואם אינה ראשית הקציר, אין לה טעם.

#### האם שתי הלחם באות רק מהארץ

השאלה האם זו מצות המועד או מצות השדה, שעסקנו בה לעיל, חשובה גם לענין השאלה האם אפשר להביא מחו"ל אם לא בִכרה תבואת הארץ במועדה. אם מצוה זו מצות השדה היא, הרי היא ככל המצוות התלויות בארץ ולא תבא אלא מן הארץ. אבל אם חובת היום היא, תבא אף מחו"ל כשם שהיא באה מן הישן.

כל המצוות בפרשת המועדים מחברות בין המקדש ומה שנעשה לפני ה' לבין כל מושבותיכם. (והניף את העמר לפני ה' ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו בכל משבתיכם. ממושבתיכם תביאו לחם תנופה לפני ה', חקת עולם בכל מושבתיכם, יום כפרים הוא לכפר עליכם לפי ה' כל מלאכה לא תעשו בכל משבותיכם, ולקחתם לכם (בכל מקום) ושמחתם לפני ה'. ברור שכל לפני ה' בפרק הוא במקדש, וכן אלה המועדים אשר תקראו מקראי קדש להקריב. גם בפרשית חג המצות יש מצות פסח ומצות מצות[[2956]](#footnote-2956)). גם לגבי מצות שתה"ל נאמר כאן שיש להביאם ממושבותיכם ולהניפו לפני ה'. אלא שנחלקו תנאים מה כונת המלה מושבותיכם האמורה לאֹרך פרשה זו. יש אומרים שמושבותינו הוא א"י, והתורה מלמדת כאן שכל א"י מתקשרת במועדים אל המקדש. אבל יש אומרים שמושבותיכם הוא אפילו חו"ל, כל מקום שיושבים בו בני ישראל, כל מקום שבו יושבים בני ישראל, הוא מושבותיכם והוא מתחבר למקדש במועדים. לפ"ז נחלקו גם על שתי הלחם הבאות ממושבותיכם, האם יבואו דוקא מהארץ או מכל מקום. וכן נחלקו לגבי העֹמר שאע"פ שלא נאמר בו שהוא בא ממושבותיכם, נאמר שהוא מתיר את החדש בכל מושבותיכם. לכן הוא בא מכל מושבותיכם, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. (כלומר: האמוראים מניחים שיש קשר בין האִסור לאכול חדש לבין המצוה להביא ראשית). וממילא נחלקו גם בשאלה האם החדש אסור רק בארץ או גם בחו"ל. ומכאן גם המחלוקת הגדולה האם המצוות שנזכרו כאן הן בעִקרן חובת הזמן או חובת הארץ. ואם אינן חובת הארץ, הרי שאינן בִכורים (ב) וממילא יבאו גם מהישן.

אמנם, פרשת העֹמר (ולמעשה, פרשיות העֹמר ושתי הלחם) פותחת בפסוק: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן". מכאן משמע שאלה מצוות הארץ. ואולם החולק ישיב ויאמר שהפתיחה "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ" לא נאמרה אלא (ד) משום שבמדבר לא נהגו מצוות אלה, משום ששם אכלו ישראל מן, ולא זרעו ולא חרשו ולא קצרו. והוא יבאר לשיטתו, וכפי שבארנוה לעיל, שכיון שהמצוות האלה נאמרו תוך כדי פרשיות המועד, לומד מכאן התנא של הבריתא שמצוות אלה מצוות המועד הן, ולא מצוות הארץ. ממילא גם החדש נאסר גם בחו"ל, וממילא גם משם אפשר להביא את המנחה החדשה.

#### בִכורי איזה מין אין להביא לפני שתי הלחם

נאמר על חג השבועות "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה", וכן "וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים". חג הקציר הוא בִכורי מעשיך אשר תזרע בשדה. פשט הפסוק הוא שהחג הזה חל בזמן שבו מעשיך בשדה מתחילים להבכיר[[2957]](#footnote-2957). אך לפי דרכנו אנו למדים משם שבִכורי אותו זמן הם בִכורי מעשיך, בִכורי כל מעשיך אשר אתה אוסף בחדש השביעי האמור (ח) בהמשך הפסוק הנ"ל. וכיון שביום הזה יש להביא מנחת בִכורים, מנחה חדשה, למדים אנו שיש להביאה מאותה תבואה המבכירה באותם ימים, שגם היא נקראת בכורי מעשיך. וממילא למדנו שהיא צריכה להיות מנחה חדשה לכל בִכורי מעשיך. לכן (ה) מכל התבואה אין להביא למקדש לפני שתה"ל, שאל"כ אין שתה"ל בִכוריםקמ. שתה"ל, בִכורי מעשיך הבאים בחג הקציר, הם הבִכורים לכל מעשיך ולכל הקציר. ממילא למדנו שאין להביא תבואה חדשה אחרת לפני שתה"ל.

לכאורה אפשר היה ללמוד זאת גם ממקור נוסף. בפרשת מתנות הכהֻנה נאמר: "וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ". כדי שהלחם הנִתן לכהן אכן יהיה בִכורי כל אשר בארצם, כלומר הצמח המבכר ביותר מכל אשר בארצם, יש להקפיד לא להביא בִכורים אחרים לפניו, וגם לא קרבנות חדשים אחרים שגם הם חלק מהגדל בארץ. הבִכורים הנִתנים לה' אמורים להיות בִכורי כל אשר יקריבו לה'[[2958]](#footnote-2958). ממילא למדנו שאין להקריב לה' שום קרבן חדש לפניהם[[2959]](#footnote-2959), לא מנחה ולא שמן ויין ועוד, עד אשר יובאו הבִכורים הנִתנים לכהןקמ. עוד אפשר לפרש: זה יום קציר בכורי מעשיך, מכאן שרק אז מתחיל זמן הבִכורים. לפני כן אין להביא כלל, אפילו מגג וחרבה ועציץ.[[2960]](#footnote-2960) שתי הלחם צריכים להיות בִכורי כל מעשיך, הראשונים מכל הזריעה השנתית. בִכורי היום הזה הם בִכורי (ו) כל אשר בשדה (ז) וכל אשר בארצם. בִכורי מעשיך אשר תזרע בשדה.

ואולם, ספק אם אפשר ללמוד מהפסוק הזה לשתי הלחם. שהרי נאמר כאן "בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ". הבִכורים האמורים כאן נאכלים לכל הטהור בבית הכהנים, כלומר: גם לנשיהם. מכאן משמע שהבכורים האמורים בפסוק זה אינם שתי הלחם. ולכן הגמ' מקשה. המדרש דורש שהפסוק אמור גם על מנחות, ויש לבאר. (שהרי בפשטות הפרשה מדברת תחילה על קדש הקדשים מן האש – מנחה, חטאת ואשם, שהיא לכהן ולבניו, ואח"כ על חלב יצהר, תירוש ודגן ובכורי כל אשר בארצם, שהם לכהן ולבניו ובנותיו ולכל טהור בביתו. ואיך אפשר ללמוד מכאן על מנחות?).

וראה לעיל מנחות סח:

וראה לעיל מנחות עז:

וראה פסחים נב: סכה מ.

עומר דכתיב (א) תקריב את מנחת בכוריך ואפילו מן העלייה שתי הלחם דכתיב ממושבותיכם תביאו ולא מן חוצה לארץ ממושבותיכם (ב) ואפי' מן העלייה הא אפיקתיה אמר קרא תביאו ואפי' מן העלייה והאי מיבעי ליה שכל שאתה מביא ממקום אחר הרי הוא כזה א"כ ליכתוב קרא תביא מאי תביאו ש"מ תרתי והכתיב ראשית למצוה.

רחמנא אמר לך (יא) לדורותיכם ואת אמרת תיבטל.

ר' אלעזר אומר (יב) ראשית קצירך ראשית קצירך ולא סוף קצירך.

רבי נתן ור' עקיבא אמרו שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות ומה אני מקיים חדשה (ג) שתהא חדשה לכל המנחות.

ר' יוסי בר רבי יהודה אומר עומר בא מחוצה לארץ ומה אני מקיים כי תבאו אל הארץ (ד) שלא נתחייבו בעומר קודם שנכנסו לארץ.

אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם (ה) מפני הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה.

קרבן ראשית (ה) שתהא ראשית לכל המנחות וכן הוא אומר בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם אין לי אלא חדשה של חטים חדשה של שעורים מנין תלמוד לומר חדשה חדשה אם אינו ענין לחדשה של חיטין תנהו ענין לחדשה של שעורים ומנין שתהא קודמת לביכורים תלמוד לומר וחג שבעות תעשה לך בכורי קציר חטים ואין לי אלא בכורי קציר חטים קציר שעורים מנין ת"ל וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה ואין לי אלא שתזרע עלו מאליהן מנין תלמוד לומר (ו) בשדה ואין לי אלא בשדה מנין לרבות שבגג ושבחורבה ושבעציץ ושבספינה ת"ל בכורי (ז) כל אשר בארצם מנין שתהא קודמת לנסכים ופירות האילן נאמר כאן בכורי מעשיך ונאמר להלן (ח) באספך את מעשיך מן השדה מה להלן נסכים ופירות אילן אף כאן נסכים ופירות אילן.

מתקיף לה רב אדא בר אהבה אי הכי היינו דכתיב כל טהור בביתך יאכל אותו ואי מנחות לזכרי כהונה הוא דמיתאכלן אמר רב משרשיא תרי קראי כתיבי לך יהיה וכתיב כל טהור בביתך יאכל אותו הא כיצד כאן בביכורים כאן במנחות רב אשי אמר כוליה במנחות וסיפא דקרא אתאן ללחמי תודה בפלוגתא ר' יוחנן אמר אם הביא לא קדש ריש לקיש אמר אם הביא קדש נעשה ככחוש בקדשים.

### דברים כו ב, מנחות פד:

#### ממה באים הבכורים

נאמר על הבִכורים "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". מכאן למדו חכמים שדוקא התבואה המיוחדת והמשובחת של א"י, (ב) שהתיחדה והשתבחה בה א"י, חיבת בבכורים. לא תבואה שאינה משובחת ולא תבואה שלא השתבחה בה הארץ. דוקא תבואת הארץ חיבת. זוהי מצות הארץ. יש לקחת מראשית פרי האדמה את הטוב. לא נאמר כמו שנאמר בעֹמר להביא את ראשית הקציר, כאן נאמר להביא מראשית פרי האדמה. (א) מהראשית יש לקחת את הטוב ביותר, ולא את הגרוע.

בשלמא ריש לקיש כדאמר טעמא אלא רבי יוחנן מאי טעמא אמר רבי אלעזר רבי יוחנן חזאי בחלום מילתא מעלייתא אמינא אמר קרא (א) מראשית ולא כל ראשית מארצך ולא כל ארצך.

רבן גמליאל בר רבי אומר (ב) נאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ מה להלן שבח ארץ אף כאן שבח ארץ.

### ויקרא ב יד, מנחות פד.

#### מאיזה תבואה בא העֹמר

וְאִם תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה’ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל תַּקְרִיב אֵת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ.

את העֹמר יש להקריב דוקא כאשר הוא כרמל. (אמנם הגמ' אומרת שכיון שאם אינו כרמל אינו ראשית, ממילא אי אפשר להקריבו גם ללא הדרשה הזאת.

וראה גם מנחות סו.: סח:

ולייתי מכרמל דאשתקד אמר קרא כרמל תקריב בעינא כרמל בשעת הקרבה וליכא.

### שמות כז כ, כט מ, ויקרא כד ב, במדבר כח ה, מנחות פו

#### שמן למנורה ושמן למנחות

על השמן למנורה נאמר "וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד", וכן: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד". לעֻמת זאת על מנחת הנסכים נאמר "וְעִשָּׂרֹן סֹלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן כָּתִית רֶבַע הַהִין וְנֵסֶךְ רְבִעִית הַהִין יָיִן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד", וכן "וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין". כלומר: על השמן למאור נאמר תמיד שמן זית זך כתית. על השמן למנחות נאמר כתית ולא נאמר זך. מכאן ששמן המאור צריך להיות זך, נקי. אבל השמנים למנחות די שיהיו כתית, כלומר כתותים. יש לכתות את הזית כדי להוציאם. (כך מפרש ר' יהודה, שאומר שצריך דוקא לכתוש, ואפשר שחכמים יחלקו גם על פרשנות המלה)[[2961]](#footnote-2961).

במנחה לא נאמר זך אלא כתית. השמן של המנחה לא חיב להיות זך, ובלבד שיהיה כתית. כמובן שאם הוא גם זך – אינו פסול. שהרי כתית הוא.[[2962]](#footnote-2962)

אף כל המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך מה מנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך מנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך ת"ל זך כתית למאור ואין זך כתית למנחות.

שמן זית מזיתו.

זך אין זך אלא נקי רבי יהודה אומר כתית אין כתית אלא כתוש יכול יהא זך כתית פסול למנחות ת"ל ועשרון סולת בלול בשמן כתית א"כ מה ת"ל למאור אלא מפני החיסכון.

### במדבר כח יט-כ, לא, מנחות פז.

נאמר במוסף של חג המצות:

וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַה’ פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם: וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים לַפָּר וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל תַּעֲשׂוּ.

במוסף של חג השבועות נאמר:

מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם.

המלה "ונסכיהם" שבסוף הפרשיה מלמדת שצריך להביא עמם את נסכיהם, ושתמימים יהיו הם ונסכיהם. מכאן דרש ריב"י שגם נסכיהם צריכים להיות תמימים, וכן דרש מכך שבמוסף של פסח אחרי "תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם" נאמר מיד: "וּמִנְחָתָם סֹלֶת וכו'". שגם מנחתם תהיה תמימה. והוא ודאי אסמכתא.[[2963]](#footnote-2963)

רבי יוסי בר' יהודה אומר שיש בו קמחין פסול שנאמר תמימים יהיו לכם ומנחתם תמימים יהיו לכם ונסכיהם.

### במדבר כט, מנחות פז.:

#### כלי העשרון שבמקדש

נאמר במוסף ר"ה: "וְעִשָּׂרוֹן אֶחָד לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים", ובמוסף יוה"כ : "עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים", ובמוסף חג הסוכות: "וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְאַרְבָּעָה עָשָׂר כְּבָשִׂים". הפשט הוא שעל כל כבש יש להביא עשרון סלת. חז"ל דרשו מכאן על הכלים שהיו במקדש, וודאי שכל הדרשות האלה הן אסמכתא. בעל כרחנו צריך להיות במקדש עשרון וחצי עשרון, כדי שאפשר יהיה למדוד עשרונות למנחות וחצי עשרון לחבתין.

מהלשון "וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד", או "וְעִשָּׂרוֹן אֶחָד לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד", אפשר שמשמע שלא מודדים את שבעת העשרונות לשבעת הכבשים בכלי של של שבעה עשרונות, או בכלי של ארבעה עשר עשרונות לארבעה עשר כבשים, אלא מודדים כל עשרון לחוד. ואם כך משמע, אפשר ללמוד מכאן גם לעשרונותיהם של הפר והאיל.

היה ר' מאיר אומר מה תלמוד לומר עשרון עשרון לכבש האחד מלמד ששתי עשרונות היו במקדש אחד גדוש ואחד מחוק גדוש שבו היה מודד לכל המנחות מחוק שבו היה מודד לחביתי כהן גדול וחכמים אומרים לא היה שם אלא עשרון אחד שנאמר ועשרון אחד לכבש האחד א"כ מה ת"ל עשרון עשרון לרבות חצי עשרון.

ור"מ חצי עשרון מנא ליה נפקא ליה מועשרון ורבנן וי"ו לא דרשי ורבי מאיר האי ועשרון אחד לכבש האחד מאי עביד ליה ההוא שלא ימדוד לא בשל שלשה לפר ולא בשל שנים לאיל ורבנן נפקא להו מנקודו דתניא אמר ר' יוסי למה נקוד וי"ו שבאמצע עשרון של עשרון ראשון של יום טוב הראשון של חג שלא ימדוד לא בשל ג' לפר ולא בשל שנים לאיל ורבי מאיר נקודו לא דריש.

אמר ר' יוסי למה נקוד וי"ו שבאמצע עשרון של עשרון ראשון של יום טוב הראשון של חג שלא ימדוד לא בשל ג' לפר ולא בשל שנים לאיל.

מנחות פח. – ראה זבחים פח.

### ויקרא יד י, כא, מנחות פח. צא.

#### בכמה שמן בוללים את המנחה

במקומות רבים בתורה נאמר שבוללים את המנחה בשמן, אבל לא נאמר כמה שמן צריך לתת במנחה. (מלבד במנחת נסכים הקרבה עם הבהמה, שם התבאר בפירוש חצי ההין לפר ושלישית ההין לאיל ורביעית ההין לכבש).

על המצורע נאמר:

וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן.

ובהמשך הפרשה נאמר:

וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן.

מצורע עשיר מביא שלשה כבשים ועמהם שלשה עשרונים סלת. מצורע עני מביא כבש אחד ועמו עשרון אחד סלת. אבל גם המצורע העני וגם המצורע העשיר מביאים לֹג שמן.

לֹג השמן האמור כאן אינו השמן שבו בוללים את הסלת. המצורע מביא סלת בלולה בשמן, ומלבדה מביא גם לֹג שמן.

אעפ"כ למד מכאן ראב"י שכל מנחה, בין גדולה ובין קטנה, נבללת בלֹג שמן.

מהסמיכות בין אותו לֹג לבין השמן הבלול במנחה, למדו התנאים שהשמן של המנחה שוה לאותו לֹג שמן. נאמר "וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן" מכאן דרשו שגם המנחה הבלולה בשמן היא בלֹג שמן, שהרי יש בפסוק הזה מנחה בלולה בשמן וגם לֹג שמן, ומן הסמיכות למדו חכמים ששני השמנים שבפסוק שוים, וגם השמן של המנחה לֹג הוא. אלא שנחלקו בשאלה כיצד יש לדרוש מכאן. האם יש לדרוש מכאן שלמנחה יש לֹג שמן, או שלעשרון הסלת יש לוג שמן. אם לעשרון הסלת יש לוג שמן, הרי שמנחה של כמה עשרונות תצטרך כמה לוגים.

ומכאן נחלקו. ר"א ור"נ למדו שלמנחה יש לֹג שמן. לכן הם פסקו שבין מנחה קטנה ובין גדולה באה עם לֹג שמן. אבל חכמים למדו מכאן שעל כל עשרון סלת יש לֹג שמן. נאמר כאן עשרון סלת בלול בשמן, היינו בלֹג שמן.

ונראה שהדרשה כאן היא אסמכתא, שהרי הלֹג של המצורע בא מלבד המנחה הבלולה בשמן.

עוד דרשו מכאן חכמים שהמנחה הקטנה ביותר היא עשרון סֹלת עם לֹג שמן. אין בתורה מנחה פחותה מעשרון סלת, ואין מנחה הבלולה בפחות מלֹג שמן. אפילו העני שבישראל, לא יביא פחות מעשרון בלֹג. מכאן שפחות ממנה אינה מנחה.

התורה הקלה על הדל שיביא את הפחות שבקרבנות. לכן הקלה על המצורע הדל שאת העולה והחטאת יביא בעופות, שהרי עולה וחטאת יכולות להיות גם עופות. האשם צריך להיות בהמה גם אם המצורע עני, כי אשמות יכולים להיות רק זכר מן הצאן. מסתבר שגם המנחה האמורה כאן – מנחת נסכים היא, שהרי נאמר כאן שמצורע עשיר המביא שלש בהמות מביא שלשה עשרונים, ודל המביא בהמה אחת מביא עשרון אחד. (וראה להלן מנחות צא.). מכאן שהאשם הזה טעון מנחה עמו, ובלעדיה אינו אשָם.

מצורע המביא בהמה אחת מביא עשרון אחד בלול בשמן, מצורע המביא שלש בהמות מביא שלשה עשרונים בלולים בשמן. מכאן שהעשרונים האלה הם נסכים. כך מסתבר גם מהפסוק האמור שם: "וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר", המנחה הזאת היא מנחה שעולה כליל למזבח, כנסכים, והיא עולה עם העולה. זוהי מנחת נסכיה של העולה.

לכן מסתבר שיש להביא גם יין, כנסכים. כיון שלמדנו שיש מנחת נסכים, מעתה יחולו כל ההלכות האמורות בפרשת נסכים.

אפילו מנחה של ס' עשרון נותן לה ס' לוג ר' אליעזר בן יעקב אומר אפילו מנחה של ס' עשרון אין לה אלא לוגה שנאמ' למנחה ולוג שמן.

ועשרון מלמד שכל עשרון ועשרון טעון לוג כדברי חכמים, ר' נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב אפילו מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה שנאמר למנחה ולוג שמן. (תו"כ).

כיצד מחלק את השמן מנחה של עשרון אחד נותנין לה לוג של שישים עשרון נותנין לה שישים לוג אבל קומץ לבונה קומץ אזכרה קומץ אחד לכולן ר' נחמיה ור' אלעזר אומר כשם שהקומץ של לבונה ושל אזכרה קומץ אחד לכולן כך מנחה של עשרון אחד ושל שישים עשרון לוג אחד לכולן שנ' למנחה ולוג שמן לכל המנחה לוג שמן. (תוספתא).

אלא שחטאתו של מצורע ואשמו טעונין נסכים.

ושלשה עשרונים סלת מנחה במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר אתה אומר במנחה הבאה עם הזבח או אינו אלא במנחה הבאה בפני עצמה כשהוא אומר והעלה הכהן את העולה ואת המנחה הוי אומר במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר ועדיין איני יודע אם טעונה נסכים ואם לאו ת"ל ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד עולה זו עולת מצורע זבח זו חטאת מצורע או לזבח זו אשם מצורע.

במצורע עני כתיב עשרון בלול ולוג לימד על עשרון שטעון לוג דברי חכמים רבי נחמיה ורבי אליעזר אומרים אפי' מנחה של ששים עשרונים אין לה אלא לוגה שנאמר למנחה ולוג שמן.

ורבי נחמיה ור' אליעזר (בן יעקב) האי עשרון בלול ולוג מאי עבדי ליה ההוא לגופיה דקא אמר רחמנא לייתי חד עשרון ואידך לגופיה לא צריך מדגלי רחמנא גבי מצורע ג' קרבנות וג' עשרונות הכא דחד קרבן חד עשרון ואידך איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וחס רחמנא עליה לאתויי בדלות אימא לא ליבעי מינה כלל ואידך לגמרי לא אשכחן ורבנן האי למנחה ולוג שמן מאי עבדי ליה ההוא למתנדב מנחה שלא יפחות מדבר הטעון לוג ומאי ניהו עשרון ואידך תרתי שמעת מינה.

### שמות כה ל-לט, מנחות פח:

#### אלו כלים כלולים במנורה

וְעָשִׂיתָ מְנֹרַת זָהָב טָהוֹר מִקְשָׁה תֵּעָשֶׂה הַמְּנוֹרָה יְרֵכָהּ וְקָנָהּ גְּבִיעֶיהָ כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמֶּנָּה יִהְיוּ: וְשִׁשָּׁה קָנִים יֹצְאִים מִצִּדֶּיהָ שְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הָאֶחָד וּשְׁלֹשָׁה קְנֵי מְנֹרָה מִצִּדָּהּ הַשֵּׁנִי: שְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפֶרַח וּשְׁלֹשָׁה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים בַּקָּנֶה הָאֶחָד כַּפְתֹּר וָפָרַח כֵּן לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה: וּבַמְּנֹרָה אַרְבָּעָה גְבִעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ: וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה וְכַפְתֹּר תַּחַת שְׁנֵי הַקָּנִים מִמֶּנָּה לְשֵׁשֶׁת הַקָּנִים הַיֹּצְאִים מִן הַמְּנֹרָה: כַּפְתֹּרֵיהֶם וּקְנֹתָם מִמֶּנָּה יִהְיוּ כֻּלָּהּ מִקְשָׁה אַחַת זָהָב טָהוֹר: וְעָשִׂיתָ אֶת נֵרֹתֶיהָ שִׁבְעָה וְהֶעֱלָה אֶת נֵרֹתֶיהָ וְהֵאִיר עַל עֵבֶר פָּנֶיהָ: וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר: כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה.

התורה מתארת כאן את מבנה המנורה, אח"כ היא מפרטת כלים נלוים בעשיה נפרדת: וְעָשִׂיתָ אֶת נֵרֹתֶיהָ שִׁבְעָה וְהֶעֱלָה אֶת נֵרֹתֶיהָ וְהֵאִיר עַל עֵבֶר פָּנֶיהָ: וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר.

אחר כך מסַיֶּמת התורה ואומרת: כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה.

מה כלול ב"כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה", שצריך להיות ככר? האם נרותיה, מלקחיה ומחתותיה שהוזכרו כאן הם חלק מהככר, או שהם באים בנוסף לככר?

בכך נחלקו חכמים. הכל מודים שמלקחיה ומחתותיה אינם מן הככר. הם צווי האמור בפני עצמו: וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר. צווי שאינו חלק ממעשה המנורה. נחלקו על נרותיה. הסובר שנרותיה מן הככר מפרש שנרותיה בכלל "כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה", ועל מלקחיה ומחתותיה לא נאמר אלא שהם זהב טהור. הסובר שגם נרותיה אינם מן הככר סובר ש"אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה" יעשה זהב טהור, אך אינם מן הככר וממילא גם אינם מן המקשה. דוקא על המנורה עצמה נאמר "כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ", אותה יעשה ככר זהב טהור. סוף הפסוק, "אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה", חוזר לרישא, שיהיו זהב טהור. "כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ" הוא מאמר מוסגר. וכך צריך לקרוא: "וּמַלְקָחֶיהָ וּמַחְתֹּתֶיהָ זָהָב טָהוֹר (כִּכָּר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ) אֵת כָּל הַכֵּלִים הָאֵלֶּה". התורה באה לרבות שכל כלי המנורה יהיו זהב טהור, כולל אלה שבד"כ אין רגילים לעשותם זהב טהור.

ככר זהב טהור יעשה אותה למדנו למנורה שבאה מן הככר מנין לרבות נרותיה תלמוד לומר את כל הכלים האלה יכול שאני מרבה אף מלקחיה ומחתותיה תלמוד לומר אותה דברי רבי נחמיה ר' יהושע בן קרחה אומר מנורה באה מן הככר ואין מלקחיה ומחתותיה ונרותיה באה מן הככר ואלא מה אני מקיים את כל הכלים האלה שהיו כלים של זהב.

זהב בהדיא כתיב בו ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור לא נצרכא אלא לפי נרות.

קסבר כי כתיב ככר ומקשה אמנורה ונרותיה כתיב.

### ויקרא ז יב, מנחות פט.

#### שמן בתודה

אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו.

לא התבאר כאן כמה שמן צריך לתת בתודה. התבאר כאן שהחלות בלולות בשמן והרקיקים משוחים בשמן.

גם במנחות נאמר "וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן". מן הסתם נראה שכמות השמן במנחת מאפה תנור היא ככמות השמן בחלות שלמי תודה. שהרי גם אלה וגם אלה הם "חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן". ומסתבר שחלה בלולה היא חלה בלולה ורקיק משוח הוא רקיק משוח, ותבניתם אחת היא. וכמו שדרשנו לעיל מנחות עח. (עמ' תתשלח). אך ר"ע דורש שכיון שנאמר כאן "בשמן" יתר, הוא בא למעט ולומר שאין ללמוד לכאן מהחלות והרקיקים של מנחה. העובדה שהתורה כתבה כאן בפירוש שמן מלמדת שהתורה לא סמכה כאן על האמור במקומות אחרים אלא תארה כאן את תאור החלות השלם, ולכן יש ללמוד רק מהאמור בפרשתנו.[[2964]](#footnote-2964) וכיון שבכל מנחה יש לֹג שמן, כמו שבארנו לעיל, כאן הלֹג בא לכל הקרבן כֻלו, נמצא שבחלות והרקיקים עצמם יש פחות שמן מהחלות מהרקיקים של מנחה. הלֹג כֻלו מתחלק בין החלות, הרקיקים והמרבכת, כאשר המרבכת מקבלת כמות כפולה, שאל"כ במה היא מרבכת יותר מחברותיה.

המלה "בשמן" מתיחסת לכל הקרבן כֻלו. כֻלו מקבל את הלֹג שבד"כ מקבל העשרון.

ראב"ע עומד על כך שהמדרש אינו מסתבר, ואומר שהוא הל"מ.

תניא רבי עקיבא אומר מה תלמוד לומר בשמן בשמן שני פעמים אילו לא נאמר אלא בשמן אחד הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג עכשיו שכתב בשמן בשמן הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט מיעטו הכתוב לחצי לוג ריבוי אחר ריבוי חד ריבוי הוא אלא אילו לא נאמר בשמן כל עיקר הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג עכשיו שנאמר בשמן בשמן הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט מיעטו הכתוב לחצי לוג יכול יהא חצי לוג זה מתחלק לשלשת מינין לחלות ולרקיקין ולרביכה כשהוא אומר בשמן ברביכה שאין ת"ל ריבה שמן לרביכה הא כיצד מביא חצי לוג שמן וחוציהו [חציו] לחלות ולרקיקין וחציו לרביכה אמר לו ר' אלעזר בן עזריה עקיבא אם אתה מרבה כל היום כולו בשמן בשמן איני שומע לך אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר ואחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני.

אמר רבי עקיבא אילו נאמר בשמן אחד, הייתי אומר הרי היא ככל המנחות ללוג, כשהוא אומר בשמן ריבה ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. מיעטו לחצי לוג יכול ישליש לחצי לוג שלשת מינים לחלות ולרקיקים ולרבוכה תלמוד לומר סולת מורבכת חלות בלולות בשמן ריבה ואין ריבוי אחר מיעוט אלא לרבות. כיצד הוא עושה נותן רביעית לרבוכה ורביעית לשני מינים מחצה לחלות ומחצה לרקיקין, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון מושח את הרקיקי' כמין כי ומחזיר את השאר לחלות אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא אפילו אתה אומר כל היום כולו בשמן למעט בשמן לרבות איני שומע לך אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר ואחד עשר יום שבין נידה לנידה הלכה למשה מסיני. (תו"כ).

### שמות כז כא, ויקרא כד ג, מנחות פט:

#### זמני הדלקת המנורה

המנורה דולקת מערב עד בקר. נאמר: "וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". וכן: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם". מפסוקים אלה עולה שבנ"י מצֻוִּים להביא שמן זית זך כדי שאהרן ובניו יערכוהו מערב עד בקר. מכאן שהמנורה צריכה לדלוק מערב עד בקר[[2965]](#footnote-2965), ואם אינה דולקת – מערב עד בקר צריכים אהרן ובניו לערכה.

כיון שצריך להדליק מערב עד בקר, ממילא למדנו שהמנורה צריכה להחזיק מספיק שמן כדי לדלוק מערב עד בקר, שאל"כ לא תתקים בה המצוה.

אמנם, נאמר כאן גם תמיד. נאמר תמיד ונאמר מערב עד בקר. מתי המנורה צריכה לדלוק, תמיד או מערב עד בקר? לפי פשוטם של דברים, וכן אומר המדרש, תמיד תדלוק המנורה כל הלילה. בכל לילה ולילה, (גם בשבת), אבל רק בלילה. (והוא נקרא תמיד, כפי שנבאר במנחות צט:). ואולם, המדרש בתו"כ ובספרי למד מכאן שלפחות את הנר המערבי יש להשאיר דולק כל היום, ולהדליק ממנו בערב. תו"כ לומד זאת מ"להעלות נר"[[2966]](#footnote-2966), ונראה שהדרשה היא מ"להעלות נר תמיד". הנר המערבי ידלוק גם ביום כדי שיהיה תמיד. הוא הנר שעליו נאמר לפני ה' תמיד.[[2967]](#footnote-2967)

ועוד לומד הספרי שם מהמלה תמיד, שאם נכנס הכהן בבקר ומצא נרות דולקים – אינו מכבה אותם.קנג

על הקטרת אומרת התורה: "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן קְטֹרֶת סַמִּים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר בְּהֵיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יַקְטִירֶנָּה: וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם יַקְטִירֶנָּה קְטֹרֶת תָּמִיד לִפְנֵי ה' לְדֹרֹתֵיכֶם". מכאן לכאורה עולה שבבקר אינו מדליק אלא מיטיב, וא"כ לא תדלוק המנורה אלא ביום. ואולם נחלקו הדעות מהי ההטבה האמורה כאן.קנג

מערב עד בקר תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר דבר אחר מערב עד בקר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בקר אלא זו בלבד.

להעלות נר שתהא שלהבת עולה, להעלות נר שתהא נר המערבי תדיר שממנו יהיה מתחיל ובו יהיה מסיים ובשעה שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות הוא היה מקדם לפניהם, כיצד נכנס ומצא שתי נרות מזרחיים דולקים מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו מדליקים את המנורה בין הערבים, מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה, תמיד אף בשבת, תמיד אף בטומאה. (תו"כ).

יאירו שבעת הנרות, שומע אני שיהו דולקים לעולם ת"ל מערב עד בוקר אי מערב עד בוקר [יכול יכבם ת"ל לפני ה' תמיד הא כיצד יאירו שבעת הנרות מערב עד בוקר] לפני ה' תמיד שיהיה נר מערבי תדיר שממנו מדליק את המנורה בין הערבים. (ספרי).

### ויקרא ג יא, מנחות פט:

נאמר על חלבי השלמים: "וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לַה’". הכהן צריך להקטירו. להקטיר אותו. מכאן שהוא מקטיר את החלב בפני עצמו, ולא יחד עם חלבים אחרים. (ואמנם בהמשך נאמר "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’", כאן נאמר "והקטירם" בלשון רבים, אך אין כאן סתירה למה שאמרנו, שהרי "והקטירם" היינו את החלבים שהוזכרו קודם לכן, חלבי אותו קרבן. דוקא את חלבי אותו קרבן יקטיר יחד, ולא יערבם בחלבי קרבן אחר, ובפסחים סד: אכן דרשו מכאן שיקטיר את כל חלבי אותו זבח יחד, שנאמר "והקטירם", וזה נאמר על חלביו של אותו זבח).

והקטירו שלא יערב חלבים בחלבים.

### במדבר טו ד-י, ויקרא כג יג, מנחות פט:

#### מנחתו ונסכו של הכבש הבא עם העֹמר

כפי שהתבאר בפרשת נסכים (וראה גם דברינו בזבחים מה. ובמנחות צ:-צא:) עם כל פר שקרב יש להביא שלשה עשרונים סלת בלולה בחצי ההין שמן, וגם היין חצי ההין. לאיל מביאים שני עשרונים סלת בלולים בשלישית ההין שמן, וגם היין הוא שלישית ההין. עם הכבש מביאים עשרון סלת בלול ברביעית ההין שמן, וגם היין הוא רביעית ההין. כמו שנאמר:

וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

בכל הקרבנות האלה, כמות השמן תמיד שוה לכמות היין, אע"פ שהם אינם נבללים זה בזה ואינם קרבים זה עם זה. אבל יחסי הסלת והשמן, אע"פ שהם בלולים זה בזה, אינם נשמרים. עם הכבש בא עשרון אחד בלול ברביעית ההין שמן, ואילו לפר ולאיל כל עשרון בלול בששית ההין שמן.

כן הוא בכל הנסכים שבתורה, מלבד בכבש הבא עם העֹמר. עליו נאמר:

וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’: וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין.

מפורש כאן שאע"פ שהוא כבש, מנחתו שני עשרונים. ואולם, כדרכם של כבשים, גם הוא נסכו יין רביעית ההין. והשאלה שהתורה איננה עונה עליה: כמה שמן יש להביא? האם ככל נסך, גם כאן יהיה כל עשרון בלול ברביעית ההין שמן, ובכך תדמה מנחת נסכים זו לכל נסכי כבש אלא שתהיה כפולה, או שככל הנסכים, גם כאן תהיה כמות היין שוה לכמות השמן, ולפי זה לא יִבָּלל כל עשרון אלא בשמינית ההין (שהוא שִעור נמוך אף יותר משל הפרים והאילים)? הסברה היתה נותנת למדוד את השמן לפי הסֹלת, שהרי הסֹלת בלולה בשמן, ואילו היין הוא קרבן הקרב לבדו. ובפרט שגם התורה הבדילה ביניהם. תחילה הזכירה את הסֹלת הבלולה בשמן, "וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן אִשֶּׁה לַה’ רֵיחַ נִיחֹחַ", ורק אח"כ הזכירה את היין: "וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין". אם יבלל כל עשרון בשמינית, הוא יהיה יבש מאד. אך מנגד, בכל הקרבנות כמות השמן שוה לכמות היין, אך אינה תלויה כלל בכמות הסֹלת. כמה שמן יש לתת אפוא בקרבן סלת זה? דרשו חכמים את הפסוק: "וְנִסְכֹּה יַיִן רְבִיעִת הַהִין", כאומר שכל הנסך הוא רביעית. כל נִסְכֹּה יהיה רביעית. גם השמן הוא סוג של נסך, וגם הוא יהיה רביעית. (וכפי שמבארים האמוראים: היין הוא נסכו של הכבש, השמן הוא נסכה של המנחה. גם הוא סוג של נסך, וגם הוא רביעית).

ומנחתו שני עשרונים לימד על כבש הבא עם העומר שמנחתו כפולה יכול כשם שמנחתו כפולה כך יינו כפול תלמוד לומר ונסכו יין רביעית ההין יכול לא יהא יינו כפול שאינו נבלל עם מנחתו אבל יהא שמנו כפול שנבלל עם מנחתו ת"ל ונסכו כל נסכיו לא יהו אלא רביעית.

מאי תלמודא אמר רבי אלעזר כתיב ונסכה וקרינן ונסכו כיצד נסכה דמנחה כנסכו דיין מה יין רביעית אף שמן נמי רביעית.

### במדבר טו ג, מנחות צ:-צא:

#### אלו קרבנות חיבים בנסכים

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן: וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם...

אלו קרבנות חיבים בנסכים?

כאמור כאן, החיוב להביא נסכים חל כאשר מביאים "אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן". החיוב הוא על קרבן מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן. החיוב הוא דוקא בקרבנות הבאים מן הבקר ומן הצאן. לא עוף ומנחה (א). שאינם (ז) מן הבקר ומן הצאן ואינם (ח) עֹלָה אוֹ זֶבַח. כך עולה גם מכך שהתורה מפרטת כאן את נסכי כבש, נסכי איל ונסכי פר. משמע שדוקא אלה חיבים.

החיוב חל אפוא רק על בקר וצאן. אבל הפרוט שמפרטת כאן התורה מלמד שהחיוב לא חל על כל קרבן מן הבקר והצאן. החיוב הוא דוקא בעולה או זבח, בנדר, נדבה או מועדים. כפי שנאמר כאן: לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם. כלומר: נסכים באים על עולות ושלמים של נדר ונדבה, וכן על עולות ושלמי המועד (ה), אע"פ שאינם נדר או נדבה.קנז

נאמר עולה או זבח, מכאן (ב) שעולה ושלמים חיבים, (וכן תודה (ג) שגם היא (ט) סוג של שלמים, כפי שבארנו בזבחים ד, עמ' תתקכד[[2968]](#footnote-2968)). וכאמור, גם קרבנות המועד חיבים. שהרי נאמר כאן (ה) אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם. כלומר: קרבנות שאדם מביא בנדר או נדבה או במועד.

ואולם, אין חיוב להביא נסכים על קרבנות שלא באים בנדר ונדבה או במועד. (ד) דהיינו חטאת ואשם שאינם עולה וזבח ואינם באים בנדר, נדבה או מועד. ואין חיוב להביא נסכים על בכור, מעשר ופסח שאינם באים בנדבה (י) ואינם דומים לעולה או זבח[[2969]](#footnote-2969).

התורה אומרת: "וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח", והיא מפרטת: "לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם" ועוד היא מפרטת: "לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן". התורה עוסקת כאן בעולה או זבח שבאים לא מחמת חובה שהאדם חיב בה, אלא כדי "לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכאן למדו האמוראים שהחיוב (יא) חל גם על קרבנות שבאים מחמת מותר או מחמת שהוקדשו ולא נצרכו. כעת הם כבר לא באים לשם חובתו של האדם אלא רק מפני שהוקדשו, ובכך הם דומים לאותם זבחים שבאים כנדר או נדבה כדי לעשות ריח ניחוח לה'. גם הם עולה ומכלל הפרשה משמע שעולה חיבת בנסכים. ממילא גם הם חיבים בנסכים.

אחרי שכבר פרטה התורה את החיוב בכבש ובאיל, חוזרת התורה על כללי הנסכים גם בבן הבקר. התורה שבה ומזכירה: "וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". שוב חזר התיאור "עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’". התורה מצינת שוב (ו) שכל דיני נסכים הם דוקא בעולה או זבח הדומה לנדר או שלמים. אין חיוב בקרבן שאינו כנדר או שלמים. מכאן שגם כאשר חִיְּבה כאן התורה נסכים במועדים, היינו דוקא על קרבנות כעולה ושלמים. שבאים איש כמתנת ידו כבקר וצאן. שעירי חטאת כלל לא נזכרו כאן. גם בפרשת המוספים, התורה מפרטת בהרחבה בכל קרבן ובכל מוסף את נסכי הפרים, האילים והכבשים, אך איננה מזכירה ולו ברמז שיש נסכים לשעיר החטאת. עיין בפרשיות המוספים לכל ארכן. משמע שאין נסכים לשעיר החטאת אע"פ שהוא בא במועדיכם. בעל כרחנו עלינו לפרש שגם "במועדיכם" האמור כאן מתיחס ל"עֹלָה אוֹ זָבַח" האמור לפניו. היינו דוקא העולה או הזבח הבאים מחמת המועד, ולא החטאת הבאה מחמת המועד. הכלל של התורה כאן הוא עולה או זבח, וכל מה שאינו עולה או שלמים אינו טעון נסכים.

התורה פרטה כאן את העולה והזבח, ופרטה את דיני כל הבהמות השונות. מכאן לכאורה משמע שכל העולות והזבחים חיבים בנסכים. ואולם, התורה הזכירה נדר או נדבה או מועד[[2970]](#footnote-2970). מכאן עולה לכאורה שאין חיוב הנסכים חל אלא על קרבנות הנדר, הנדבה והמועד. האם נדר ונדבה בדוקא, או לא בדוקא?

מכלל הפרשיה כֻלה עולה שכל עולה וזבח חיבים בנסכים. הפרשיה פותחת בכך ש"וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח", והיא עוד מפרטת בהמשך: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים". משמע שחיוב הנסכים חל על כל העולות והשלמים. והראיה – הוא חל גם על קרבנות המועד, וכפי שפורט בפירוש בפרשיות המוספים. הוא חל גם על קרבנות המצורע (כפי שיתבאר להלן, וכפי שמפורט בפרשית קרבנות המצורע). מכאן למד ר' נתן שלמרות שנאמר נדר ונדבה (והבריתא דלעיל הדגישה את הנדר והנדבהקנח), יש לבאר שהחיוב חל על עולות ושלמים, ולאו דוקא על נדרים ונדבות.[[2971]](#footnote-2971) דִבר הכתוב על נדרים, נדבות ומועד, אך הוא הדין לכל עולה ושלמים. וכן עולה לכאורה מפשט הפרשיה.

לכן יש לפרש שנדר ונדבה לאו דוקא, אלא הכונה היא לקרבנות מהסוג שבא בנדר או נדבה או מועד, והדומה להם. כלומר עולה או שלמים. לא קרבנות שהחיוב חל עליהם מצד עצמם. יש לבאר אפוא שהחיוב חל במקרה שבו "וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן". הפרטים המפורשים כאן הם עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם, כלומר: עולות וזבחים שאינם באים למלא תפקיד מסוים נחוץ מחמת עצמם או מחמת חיובו של האיש, אלא קרבנות הבאים איש כמתנת ידו. בנדר, נדבה או מועד. כל שלא בא למלא תפקיד, גם אם נדר או נדב בשוגג כגון ששחט שלא לשמו או שקרא לאחד עשר עשירי, כיון שבסופו של דבר נדב דבר שלא צריך, התחיב בנסכים. אם קרא לאחד עשר עשירי – כיון שאינו מעשר הרי הוא כעין נדבה. הוא בא כדי להיות עולה או זבח. אבל קרבן שבא כי חלה חובה על הבהמה עצמה מצד עצמה – פטור. הוא אינו בכלל לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם.

ועשיתם אשה לה' יכול כל העולה לאישים יהא טעון נסכים אפילו מנחה (א) תלמוד לומר (ב) עולה שלמים מנין תלמוד לומר זבח תודה מנין ת"ל (ג) או זבח יכול שאני מרבה אף בכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם תלמוד לומר (ד) לפלא נדר או בנדבה בא בנדר ונדבה טעון נסכים שאינו בא בנדר ונדבה אין טעון נסכים משמע להוציא את אלו אוציא את חובות הבאות מחמת הרגל ברגל ומאי נינהו עולות ראייה ושלמי חגיגה ת"ל (ה) או במועדיכם כל הבא במועדיכם טעון נסכים משמע להביא את אלו אביא שעירי חטאת הואיל ובאין חובה ברגל תלמוד לומר וכי תעשה בן בקר (ו) בן בקר בכלל היה ולמה יצא להקיש אליו מה בן בקר מיוחד בא בנדר ונדבה אף כל בא בנדר ונדבה לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן מה ת"ל לפי שנאמר עולה שומע אני אפי' עולת העוף במשמע ת"ל (ז) מן הבקר או מן הצאן דברי ר' יאשיה רבי יונתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר (ח) זבח ועוף אינו זבח.

אמר מר תודה מנין ת"ל או זבח (ט) אטו תודה לאו זבח הוא.

אביא בכור ומעשר ופסח שאין באין על חטא ת"ל (י) עולה.

מה הפרט מפורש שאינו מחוייב ועומד אף כל שאינו מחוייב ועומד (יא) להביא ולדות קדשים ותמורתן ועולה הבאה מן המותרות ואשם שניתק לרעיה וכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן.

רבי נתן (יב) אומר לכבש זו עולת יולדת האחד זה אחד עשר של מעשר [שקרב שלמים] שלא מצינו לה בכל התורה שיהא טפל חמור מן העיקר.

לאיל למה לי אמר רב ששת (יג) לרבות אילו של אהרן.

#### כמה נסכים באים על כל בהמה

התורה ממשיכה ומפרטת כמה נסכים יקרבו עם כל בהמה: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם: כָּל הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". עשרון לכבש, שנים לאיל, שלשה לפר.

נאמר כאן "אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים" אך לא נאמר כאן כמה יש להביא עם העז. לא נאמר כאן כמה יש להביא עם נקבה. אך אפשר ללמוד זאת ממה שנאמר כאן "כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים", התורה מחלקת את הנסכים לשלשה סוגים: שור, איל ושה. שה הוא שה בכשבים או בעזים. משמע שכל שהוא בכלל שור הוא במדרגת שור, כלומר שלשה עשרונים. וכל שהוא שה בכבשים או בעזים הוא ככבש, ומביאים עמו עשרון אחד. (בתורה שור הוא כל בני הבקר, כולל זכר ונקבה, קטנים וגדולים. שה הוא כל בן צאן, כולל זכר ונקבה, קטנים וגדולים, כבשים ועזים. בדוק ומצא). לא נותר במדרגה האמצעית אלא איל בלבד. מלבד איל, כל שה בכבשים או בעזים דינו כבן צאן. מכאן עולה שלא הבדילה התורה בין הזכר לנקבה ובין הגדול לקטן אלא באיל בלבד. מלבד האיל, כל שה, כלומר כל בן צאן, דינו עשרון אחד. וכל שור, כלומר כל בן בקר, דינו שלשה עשרונים. לא הוציא הכתוב מכלל שה אלא את האיל בלבד.

ר' יוחנן דורש שכל שהיה כבש וכבר יצא מכלל כבש, דינו כדין איל לענין נסכים.

ככה יעשה לשור האחד או לאיל האחד או לשה בכבשים או בעזים לשור האחד מה ת"ל לפי שמצינו שחלק הכתוב בין נסכי איל לנסכי כבש יכול נחלק בין נסכי פר לנסכי עגל ת"ל לשור האחד או לאיל מה ת"ל לפי שמצינו שחלק הכתוב בין נסכי בן שנה לנסכי בן שתים יכול נחלק בין נסכי בן שתים לנסכי בן שלש ת"ל או לאיל האחד או לשה בכבשים מה ת"ל לפי שמצינו שחלק הכתוב בין נסכי כבש לנסכי איל יכול נחלק בין נסכי כבשה לנסכי רחלה ת"ל או לשה בכבשים או בעזים מה ת"ל לפי שמצינו שחלק הכתוב בין נסכי כבש לנסכי איל יכול נחלק בין נסכי גדי לנסכי שעיר תלמוד לומר או בעזים.

או לאיל למה לי לרבות את הפלגס.

### ויקרא א, מנחות צ:צא.

#### האם צריך להביא קרבן גם מהבקר וגם מהצאן

התורה פותחת את פרשת העולה ואומרת: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם". האם צריך להקריב מן הבקר ומן הצאן גם יחד, או שדי באחד מהם? התשובה לשאלה זו נִתנת מתוך המשך הפרשה. התורה מפרטת והולכת: "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’ וכו'", (ב) ואח"כ היא מפרטת "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: וְשָׁחַט אֹתוֹ וכו'", ואח"כ היא מבארת: "וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וכו'". מכאן מתבאר שדי באחד מן המינים.

כך מתבאר גם מפרשת נסכים, שם נאמר: "וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה’ מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִעִית הַהִין שָׁמֶן: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִית הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד: אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין: וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ שְׁלָמִים לַה’: וְהִקְרִיב עַל בֶּן הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין: וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים: כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם". התורה מפרטת את דיני הכבש ואת דיני האיל, ואח"כ "וְכִי תַעֲשֶׂה בֶן בָּקָר עֹלָה אוֹ זָבַח...", ואומרת "לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר **אוֹ** מִן הַצֹּאן" (א) ממילא למדנו שאפשר לעשות רק בן בקר, ללא הכבש והאיל.

מה ת"ל מן הבקר או מן הצאן לפי שנאמר אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן יכול האומר הרי עלי עולה יביא משניהם ת"ל מן הבקר (א) או מן הצאן רצה אחד מביא רצה שנים מביא.

הכתיב אם עולה קרבנו מן הבקר (ב) ואם מן הצאן קרבנו.

#### האם חיוב הנסכים חל רק כאשר מביאים גם נדר וגם נדבה

התורה מחיבת נסכים במקרה שבו "וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם". או נדר, או נדבה או מועד, כל אחד ואחד מהם עומד בפני עצמו, ועל כל אחד מהם נסכים בפני עצמו, כמו שהתורה מפרטת והולכת. כך פשוט מהפסוקים, המחיבים בנדר או נדבה, ולאו דוקא בשניהם יחד.

והתורה עוד מפרטת והולכת בהמשך הפרשיה שלכל בהמה ובהמה יש להביא נסכיה שלה.

וכפי שהתורה אומרת במפורש: "כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם". כמספר הבהמות כך מספר הנסכיםקנו.

לפלא נדר או לנדבה למה לי לחלקם איצטריך סלקא דעתך אמינא עד דמייתי נדר ונדבה לא ליבעי נסכים קמ"ל דאייתי נדר לחודיה ליבעי נסכים ואי אייתי נדבה לחודיה לייתי נסכים הניחא לרבי יאשיה אלא לר' יונתן למה לי ס"ד אמינא אייתי נדר לחודיה ליבעי נסכים אייתי נדבה לחודיה ליבעי נסכים אייתי נדר ונדבה תיסגי בנסכים דחד קמ"ל או במועדיכם למה לי סלקא דעתך אמינא ה"מ דקא מייתי עולה בנדר ושלמים בנדבה אי נמי איפכא אבל היכא דקא מייתי עולה ושלמים בנדר אי נמי עולה ושלמים בנדבה שם נדר אחד ושם נדבה אחת היא ותיסגי ליה בנסכים דחד קמ"ל או במועדיכם.

וכי תעשה בן בקר עולה או זבח למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי היכא דקא מייתי עולה ושלמים בנדר אי נמי עולה ושלמים בנדבה אבל היכא דקא מייתי שתי עולות חדא בנדר וחדא בנדבה אי נמי שני שלמים אחד בנדר ואחד בנדבה אימא שם שלמים אחת היא שם עולה אחת היא ותיסגי ליה בנסכים דחד קמ"ל.

ככה תעשו לאחד למה לי סד"א הני מילי] בזה אחר זה אבל בבת אחת תיסגי ליה בנסכים דחד קמ"ל.

מנחות צא. – ראה לעיל מנחות פח.

### במדבר ו יד-יז, מנחות צא:

#### מנחת נסכים של נזיר

נאמר בנזיר:

וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ.

נאמר כאן: "וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם". מנחתם ונסכיהם של מי? נזכרו כאן עולה, חטאת ושלמים. התורה מלמדת כאן שלקרבנות האלה יש נסכים. הם לא קרבנות חובה, שהרי הם באים מחמת הפלאת נזירותו של הנודר. מלכתחילה הם נדר. לכן הם חיבים במנחות ונסכים, כמו שכתוב כאן. כמה? כאן עלינו להשיב שמן הסתם כל קרבן כדרכו. כבש העולה חיב בעשרון אחד כדרכו של כבש עולה, איל השלמים חיב בשני עשרונים כדרכו של איל שלמים. והחטאת פטורה כדרכה של חטאת. נמצא אפוא שמנחתם ונסכיהם האמורים כאן הם מנחתם ונסכיהם של העולה והשלמים. הגמ' דורשת זאת גם מהפסוק האמור בהמשך הפרשיה: "וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ". האם אלה מנחתו ונסכו של הנזיר, או מנחתו ונסכו של האיל? בפשטות, מנחתו ונסכו היינו מנחתו ונסכו של הנזיר, אך מנחתו ונסכו של הנזיר הם המנחה והנסך הבאים עם האיל. האיל הוא זה שיש לו מנחה ונסך.

מנחתם ונסכיהם בעולתו ובשלמיו הכתוב מדבר אתה אומר בעולתו ובשלמיו או אינו אלא אפילו חטאת ת"ל ואת האיל יעשה זבח שלמים ומנחתו ונסכו איל בכלל היה ולמה יצא להקיש אליו מה איל מיוחד בא בנדר ונדבה אף כל בא בנדר ונדבה.

מנחות צב. – ראה שבועות יג:יד.

### ויקרא ד טו, טז כ-כא, מנחות צב.:

#### סמיכה על ראש החטאת

נאמר על שעיר הנשיא:

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשָׁחַט אֹתוֹ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי ה’ חַטָּאת הוּא...

מצאנו אפוא שיש חיוב סמיכה על ראש חטאת. כאשר נשיא חוטא, הוא מביא חטאת וסומך עליה.

נשיא היינו מי שאין מעליו אלא ה' אלהיו בלבד. חטא שלו הוא כחטא של כל ישראל. האם אפשר ללמוד מכאן שיש סמיכה בחטא של כל ישראל?

בספר במדבר נאמר:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה.

גם זה קרבן של כל ישראל השוגגים, גם כאן בא שעיר חטאת עבור עם ישראל שחטא. האם תהיה כאן סמיכה? האם התורה צִוְּתה להביא כאן שעיר כי הוא דומה לשעיר של הנשיא?

ובפרט שיש קרבן דומה מאד, פר העלם דבר של צבור, שבו יש סמיכה:

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’

לכן לומד ר"ש (ב) שגם אותו שעיר של כל עדת ישראל השוגגים דומה לשעיר הנשיא, וגם הוא טעון סמיכה.

אבל ר' יהודה חולק עליו. ר' יהודה סובר (ג) שאין סמיכה אלא במקום שנאמרה סמיכה בפירוש. כשצריך לסמוך התורה כותבת זאת בפירוש, כמו שנאמר על פר העלם דבר של צבור:

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּר לִפְנֵי ה’ וְשָׁחַט אֶת הַפָּר לִפְנֵי ה’.

ונאמר על השעיר המשתלח לעזאזל:

וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה.

נמצא אפוא שבמקום שבו התורה מצריכה סמיכה היא כותבת זאת במפורש. בשעיר שעליו אנו דנים לא נאמר שזקני העדה יסמכו עליו את ידיהם. (ג) מכאן למד ר' יהודה שהקרבנות האלה אינם טעונים סמיכה.

ר' שמעון משיב לר' יהודה ואומר שאי אפשר להוכיח שבכל מקום שבו נצרכת סמיכה נאמרה סמיכה. התורה הזכירה סמיכה בכמה מקומות, ואפשר ללמוד מהם גם למקומות אחרים הדומים להם. גם קרבנות שבהם לא נאמרה סמיכה במפורש, אפשר שהם טעונים סמיכה, אך[[2972]](#footnote-2972) לא ע"י (ד) זקני העדה אלא ע"י הכהן המכפר, כמו השעיר המשתלח שהכהן סומך עליו בשעת הוִדוי. ויש בריתא הגורסת (ואת הגרסה הזאת מקבלת הגמ') שר"ש לומד שגם על הקרבנות האלה צריכים הזקנים לסמוך, שהרי גם הם קרבנות של הצבור כשהם שוגגים. הסמיכה היא מצוה של הבעלים, כפי שנבאר להלן. הקרבן הזה הוא קרבן של ישראל. ישראל הם הבעלים, ולכן הזקנים, שהם מיצגים את ישראל, צריכים לסמוך. ככל קרבן שהבעלים המביא אותו סומך עליו. והוא מאד דומה לפר העלם דבר של צבור שהזקנים סומכים עליו. ואולם, קרבן זה אינו דומה לשעיר המשתלח. סמיכתו של שעיר המשתלח אינה דומה למצות סמיכה שבכל הקרבנות, אלא היא חלק מהוִדוי. אבל כאן, בנ"ד, כיון שהוא קרבנו של כל עם ישראל, (ה) זקני ישראל סומכים עליו לא כחלק מהוִדוי אלא כחלק מסדר ההקרבה. כמו פר העלם דבר[[2973]](#footnote-2973).

עם זאת, ר' יהודה (א) מודה שהשעירים שהביאו הנשיאים לחנֻכת המזבח הם שעירי נשיא כמו כל חטאת נשיא, ודינם ככל חטאת נשיא.

וסמך ידו על ראש השעיר (א) לרבות שעיר נחשון לסמיכה דברי ר' יהודה ר' שמעון אומר לרבות (ב) שעירי עבודת כוכבים לסמיכה שהיה ר"ש אומר כל חטאת שנכנס דמה לפנים טעונה סמיכה.

וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר (ג) פר טעון סמיכה ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה דברי ר' יהודה ר' שמעון אומר (ד) פר טעון סמיכה בזקנים ואין שעירי עבודת כוכבים טעון סמיכה בזקנים אלא באהרן.

החי החי טעון סמיכה (ג) ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה דברי ר' יהודה ר"ש אומר חי טעון סמיכה באהרן (ה) ואין שעירי עבודת כוכבים טעונין סמיכה באהרן אלא בזקנים.

והכי קא אמר ליה ר' שמעון לר' יהודה שעירי עבודת כוכבים בעו סמיכה ואי שמיע לך דלא בעו סמיכה באהרן הוא דשמיע לך ומיעוטא מהחי הוא.

### ויקרא ג ב, ח, מנחות צב:צג.צד.

#### סמיכה על קרבן

נאמר בשלמים:

וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב.

הפרשיה היא פרשית הנודר או נודב. (וכפי שבארנו בביצה כ. ובכריתות כד:כה.:). הפרשיה הזאת היא המשך הדִבור אל משה מאהל מועד שפותח במלים: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם". אחרי המלים האלה מפרטת התורה אם עולה קרבנו, מנחה, ואם זבח שלמים קרבנו. קרבנו פירושו הקרבתו, נדבתו.

השלמים האמורים כאן הם המשך של פרשיות נודב עולה, שגם בה נאמר: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו", וכפי שבארנו בזבחים ד., עמ' תתקכב, ובזבחים ו, עמ' תתקלא, ובזבחים קיח. קיט:, אדם מביא את קרבנו וסומך עליו, כאומר: "זה קרבני לפניך" ובזה יֵרצה לו לכפר עליו. הוא מכפר גם בלי הסמיכה, אבל הסמיכה היא האומרת "זה קרבני לרצוי וכפרה". המביא את הקרבן הוא הסומך את ידו על ראש קרבנו.

מכאן עולה שאדם צריך לסמוך דוקא על קרבנו שלו, שהוא בחר להקריב מרצונו והוא הקדישו ולכן הוא קרבנו. שהרי השלמים האמורים כאן באים בנדבה ובנדר.

לכן, דוקא האיש המקריב (ג) עצמו סומך על הקרבן, לא חברו או שלוחו. ואולם, כל מי שהקרבן הוא קרבנו צריך לסמוך. (לא נאמר "וסמך סמיכה" כמו (ח) תנופה שעליה נאמר "והניף תנופה". לכן אפשר שכל השותפים יסמכו ותהיינה כמה סמיכות. הסמיכה היא מצוה באיש ולא בקרבן. שלא כמו תנופה. גם לתנופה יש תפקיד דומה מאד לתפקידה של הסמיכה: להציג את הקרבן לפני ה'. אך לגבי תנופה, המצוה היא בקרבן, להניף אותו תנופה, המטרה היא שיונף הקרבן, לכן א"א שכל שותף יניף לחוד. בסמיכה, כיון שהקרבן הוא קרבנו של כל אחד מהשותפים, כל אחד מהם צריך לקים את האמור וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ).

כאמור, דוקא המקריב עצמו סומך על הקרבן, לא אדם אחר. נחלקו התנאים מה הדין כאשר אדם ירש קרבן מאביו. האם קרבן זה קרבנו הוא, כיון שירשו. או שכיון שלא נדבתו היא, לא הוא נדבו, (ו) אינו קרבנו.

מי שסובר שהקרבן אינו קרבנו – לא יסמוך עליו. ממילא גם לא ימיר אותו, שהרי אינו קרבנו. וראה זבחים ו.

#### כיצד סומכים

נאמר כאן בפירוש: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ". הסמיכה אפוא היא בידו של המקריב על ראשו של הקרבן. ידו של המקריב צריכה להיות מונחת על ראשו של הקרבן, ודוקא על ראשו. וכן דוקא ידו, לא יד אחר, כפי שבארנו. ידו עצמה צריכה להיות מונחת על ראשו. כפי שעולה מהאמור כאן.

פרשיות השלמים מחולקות לשלש פרשיות: הפר, הכבש והעז, בכל אחת מהם נאמר שהמקריב צריך לסמוך את ידו על ראש קרבנו. מכאן אנו למדים שהמקריב עצמו סומך, (ד) לא אדם אחר, (ה) ודוקא על הראש ודוקא בידו. וכן מבאר המדרש.[[2974]](#footnote-2974)

#### על איזה קרבן יש לסמוך

דין סמיכה נאמר הן בפרשיות השלמים, כפי שפתחנו, והן בפרשיות העולה. פרשית העולה אומרת:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו ....

אמנם, בעולה לא הזכירה התורה את דין הסמיכה אלא בעולת בקר. בעולת צאן לא הוזכרה סמיכה. אבל המשך הפרשה הוא דיני השלמים, ושם הזכירה התורה את הסמיכה הן בבקר, הן בכבש והן בעז.

וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וּשְׁחָטוֹ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: ... וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: ... וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְשָׁחַט אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְזָרְקוּ בְּנֵי אַהֲרֹן אֶת דָּמוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב ...

הפרשיות האלה הן פרשיות קרבן נדבה. האם אפשר ללמוד מכאן שסמיכה נוהגת דוקא בנדבה, או שזהו סדר העולה והשלמים?

כיון שנאמר בשלמים "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ קָרְבָּנוֹ", דרשו חכמים שחיב רק מי שהקרבן הוא קרבנו כלומר נדבתו, (א) ודוקא מי שהביא קרבן בנדבה, לא בכור ומעשר שחיובם מצד עצמם, וכן לא פסח שחיובו על האדם מאז צאתו ממצרים[[2975]](#footnote-2975). משמע שאינו סומך אלא על קרבנות שבאים מחמת הקדשתו.

לגבי עולה הזכירה התורה את דין הסמיכה רק פעם אחת, בבן בקר. ופשוט שלא רק בו נוהג דין סמיכה. התורה כתבה זאת בבן בקר כדי שממנו ילָמדו דיני יתר העולות. שהרי אין סברה להבדיל בין בקר לבין צאן לענין סמיכה, וסמיכתו של בן הצאן סומכת וסמוכה על פרשת בן הבקר הסמוכה.

בשלמים התורה הזכירה סמיכה בנדבת בקר, נדבת כבש ונדבת עז, משמע שאלה חיבים ולא שלמים אחרים. אבל בעולה משמע שהסמיכה היא חלק ממשפט העולה. מה שנאמר בפרשה הזאת הוא משפט העולה. כך נעשות עולות. התורה כתבה פרשה זו כדי ללמד כיצד עושים את העולה. את העולה עושים כמשפט[[2976]](#footnote-2976), (וראה דברינו בביצה כ.[[2977]](#footnote-2977)) גם עולת חובה. ובלבד שהוא קרבן שהוקדש ע"י הבעלים לשם חובתו. מכאן עולה לגבי עולה, שגם בעולת ראיה, ויתר עולות החובה, אע"פ שהיא חובה, הבעלים סומך.

הגמ' (ז) לומדת שעִוֵּר אינו סומך מעולת ראיה או מפר העלם דבר של צבור. וקשה לבאר דרשות אלה. וקושיות רבות עליהן. ונראה שזו אסמכתא.

(א) קרבנו ולא הבכור שיכול והלא דין הוא ומה שלמים שאין קדושתן מרחם טעונין סמיכה בכור שקדושתו מרחם אינו דין שטעון סמיכה תלמוד לומר קרבנו ולא הבכור קרבנו ולא מעשר שיכול והלא דין הוא ומה שלמים שאין מקדשין לפניהם ולאחריהם טעונין סמיכה מעשר שמקדש לפניו ולאחריו אינו דין שטעון סמיכה תלמוד לומר קרבנו ולא מעשר קרבנו ולא פסח שיכול והלא דין הוא ומה שלמים שאינו בעמוד והבא טעונין סמיכה פסח שהוא בעמוד והבא אינו דין שטעון סמיכה תלמוד לומר קרבנו ולא פסח.

 (ג) קרבנו ולא קרבן חבירו קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.

 (ד) ידו ולא יד עבדו ידו ולא יד שלוחו ידו ולא יד אשתו.

 (ה) ידו על הראש ולא ידו על הצואר ידו על הראש ולא ידו על הגביים ידו על הראש ולא ידו על החזה.

וסמך ידו לא יד בנו, ידו לא יד עבדו, ידו ולא יד שלוחו, ידו על ראש לא ידו על גב, ידו על הראש, לא על הצואר, על ראש לא על הגביין, אוציא את כולם ולא אוציא את החזה, ודין הוא מה אם הראש שאין טעון תנופה טעון סמיכה, החזה שהוא טעון תנופה אינו דין שיטען סמיכה תלמוד לומר על ראש לא על החזה. קרבנו קרבנו קרבנו לרבות כל בעלי קרבן הלא דין הוא מה אם תנופה שהיא נוהגת בחיים ובשחוטין נתמעטה בחוברין, סמיכה שאינה נוהגת אלא בחיין אינו דין שתתמעט בחוברין תלמוד לומר קרבנו קרבנו קרבנו לרבות כל בעלי קרבן. קרבנו לא קרבן אביו קרבנו לא קרבן אחר, קרבנו לא קרבן הגר, שרבי יהודה אומר אין היורש סומך. קרבנו לא הבכור, הלא דין הוא ומה אם שלמים שאין קדושתן מרחם טעונין סמיכה, הבכור שקדושתו מרחם אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא הבכור. קרבנו לא המעשר, הלא דין הוא מה אם שלמים שאינן בעמוד והבא טעונין סמיכה, המעשר שהוא בעמוד והבא אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא המעשר. קרבנו לא הפסח הלא דין הוא מה אם שלמים שלא ריבה בהן הכתוב מצוות יתירות טעונות סמיכה, הפסח שריבה בו הכתוב מצוות יתרות אינו דין שיטען סמיכה, תלמוד לומר קרבנו לא הפסח. (תו"כ).

מאי טעמא דר' יהודה (ו) קרבנו ולא קרבן אביו ויליף תחלת הקדש מסוף הקדש מה סוף הקדש יורש אינו סומך אף תחילת הקדש יורש אינו מימר ורבנן המר ימיר לרבות את היורש ויליף סוף הקדש מתחילת הקדש מה תחלת הקדש יורש מימר אף סוף הקדש יורש סומך ורבנן האי קרבנו מאי עבדי ליה קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים קרבנו ולא קרבן חבירו קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה ורבי יהודה לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה לית ליה ואי נמי אית ליה עובד כוכבים וחבירו מחד קרא נפקא אייתרו ליה תרי קראי חד קרבנו ולא קרבן אביו ואידך לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה.

 (ז) סומא מאי טעמא לא רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי חד אמר אתיא סמיכה סמיכה מזקני עדה וחד אמר אתיא סמיכה סמיכה מעולת ראייה.

ויקרב את העולה ויעשה כמשפט (ב) כמשפט עולת נדבה לימד על עולת חובה שטעונה סמיכה.

ליניף וליהדר וליניף (ח) תנופה אמר רחמנא ולא תנופות.

בכל מקום שבו נאמרה סמיכה על הקרבן נאמר "וסמך ידו", בשעיר המשתלח נאמר "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי ידָו". מכאן דרש ר"ל שכל סמיכה היא בשתי ידיו. ואמנם, ראה לעיל עמ' תתשנה, שם בארנו שהסמיכה על השעיר המשתלח אינה כסמיכת כל הקרבנות. מסתבר שהדרשה היא לא ממצות הסמיכה, אלא מכך שכך היא צורת סמיכת אדם על בהמה.

ובשתי ידים מנא הני מילי אמר ריש לקיש דאמר קרא וסמך אהרן את שתי ידו כתיב ידו וכתיב שתי זה בנה אב כל מקום שנאמר ידו הרי כאן שתים עד שיפרט לך הכתוב אחת אזל רבי אלעזר אמרה להא שמעתא בבי מדרשא ולא אמרה משמיה דריש לקיש שמע ר"ל ואיקפד א"ל אי ס"ד כל היכא דכתיב ידו תרתי נינהו למה לי למכתב ידיו ידיו אקשי ליה עשרים וד' ידיו ידיו תביאנה ידיו רב לו שכל את ידיו אישתיק לבתר דנח דעתיה א"ל מאי טעמא לא תימא לי ידיו דסמיכה קאמרי בסמיכה נמי כתיב ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו סמיכה דבהמה קאמרי.

מנחות צג: - ראה יומא ה.

### ויקרא כד ה-ו, מנחות צד.

#### אפית שתי הלחם ולחם הפנים

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’.

"שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת", כיון שאופים כל חלה משני עשרונים, א"א ללוש את כל החלות יחד, שא"כ א"א יהיה להבדיל שני עשרונים סלת לכל חלה. שהרי אחרי שהבצק נלוש, אי אפשר למדוד את הסֹלת מדידה מדויקת. כדי לודא שבכל חלה אכן יש בדיוק שני עשרונים, יש ללוש כל חלה לחוד.

לעיל מנחות עז: בארנו שממדות לחם הפנים אפשר ללמוד גם על שתי הלחם, שהם עשרון לכל חלה. ממילא גם שתי הלחם צריכות להאפות אחת אחת, שאל"כ איך נוכל לודא שאכן יש בכל חלה עשרון?[[2978]](#footnote-2978)

"וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר". בפשטות מדובר כאן על שימה על השלחן. אבל חכמים דרשו מכאן גם על השימה בתנור. ששמים אותן בדפוס. ומכאן ששמים אותן בתנור שתים יחד, ולכן נאמר בלשון רבים: "וְשַׂמְתָּ אוֹתָם". לכאורה הדרשות האלה הן אסמכתא, אבל אולי גם הן דומות לדרשה שברישא. כלומר: כדי שהן תוכלנה לעמוד זו לצד זו על השלחן, הן צריכות להאפות יחד ולקבל צורה תואמת. משום כך יש לאפות אותן בדפוס. כדי שאפשר יהיה לשים אותן על השלחן. שתי הלחם שאינן צריכות לעמוד יחד זו לצד זו, אינן צריכות להאפות יחד.

שני עשרונים יהיה החלה האחת מלמד שנילושות אחת אחת מנין שאף שתי הלחם כך תלמוד לומר יהיה ומנין שאפייתן שתים שתים תלמוד לומר ושמת אותם יכול אף שתי הלחם כן תלמוד לומר אותם.

ושמת אותם בדפוס.

מנחות צה.: - ראה דברינו לעיל זבחים סא: (לעיל עמ' תתרו).

מנחות צה: - ראה פסחים סו:סז.:

(לא הבאנו כאן את המדרש מהמעשה בדוד ואחימלך, כי הוא אינו כפשט הכתובים והגמ' דוחה אותו מטעם זה).

### שמות כה ל, מנחות צו.

#### לחם פנים

נאמר: "וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד". בפשטות לחם פנים הוא לחם שמניחים לפני ה'. אבל בן זומא דורש שיהיו לו פנים. ויתכן שלא אמר כן אלא לסימן.

בן זומא אומר ונתתה על השלחן לחם פנים לפני תמיד לחם פנים שיהו לו פנים.

### ויקרא כד ז, מנחות צו. צח.

#### הנחת לבונה על הלחם

וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’....

נאמר "וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה’". נחלקו הדעות איך לפרש את המלים "וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת", שהרי בלשון התורה למלה "על" יש כמה משמעויות. אחת ממשמעויות המלה היא תיאור מקום, אם נפרש כך יש להניח את הלבונה על הלחם. אבל יש פסוקים כגון "דֶּגֶל מַחֲנֵה אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם יָמָּה וְנָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: וְעָלָיו מַטֵּה מְנַשֶּׁה וְנָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן פְּדָהצוּר: וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם", מטה מנשה חונה בסמוך למטה אפרים והוא חונה על מטה אפרים כלומר שייך לו, כפוף לו. או "תָּקִים אֶת מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד: וְשַׂמְתָּ שָׁם אֵת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת", דהיינו שים את הפרכת קרוב לארון, לא ממש עליו, כדי שהיא תסוכך עליו כלומר תכסה אותו. נאמר גם "וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ" ועוד ועוד. לכן, אין הוכחה מהמלה "על" שהלבונה צריכה להיות מונחת על הלחם.

וראה מנחות סא:

אבא שאול אומר שם היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים אמרו לו והרי כבר נאמר ונתת על המערכת לבונה זכה אמר להם הרי כבר נאמר ועליו מטה מנשה.

רבי אומר ונתת על המערכת לבונה זכה על בסמוך אתה אומר על בסמוך או אינו אלא על ממש כשהוא אומר וסכות על הארון את הפרוכת הוי אומר על בסמוך.

### יחזקאל מו כ, מנחות צו.

יחזקאל מתאר את בית המקדש שיבנה בעתיד, וכך הוא מספר:

וַיְבִיאֵנִי בַמָּבוֹא אֲשֶׁר עַל כֶּתֶף הַשַּׁעַר אֶל הַלִּשְׁכוֹת הַקֹּדֶשׁ אֶל הַכֹּהֲנִים הַפֹּנוֹת צָפוֹנָה וְהִנֵּה שָׁם מָקוֹם בירכתם בַּיַּרְכָתַיִם יָמָּה: וַיֹּאמֶר אֵלַי זֶה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יְבַשְּׁלוּ שָׁם הַכֹּהֲנִים אֶת הָאָשָׁם וְאֶת הַחַטָּאת אֲשֶׁר יֹאפוּ אֶת הַמִּנְחָה לְבִלְתִּי הוֹצִיא אֶל הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה לְקַדֵּשׁ אֶת הָעָם...

יחזקאל מלמד שיש מקום במקדש שבו מבשלים את החטאת והאשם ואופים את המנחה. כדי שלא להוציא החוצה את קדשי הקדשים. לפי דרכנו למדנו שאפיתה של המנחה נעשית בקדש, כדרכם של קדשי הקדשים. כפי שמבשלים חטאת ואשם. חטאת ואשם מתבשלים כבר בהיותם קדש, אחרי שכבר נזבחו, וממילא אי אפשר לבשלם אלא בעזרה, שהרי הם כבר קדש ואם יוציאו אותם מהעזרה – יפסלו. מדברי יחזקאל למדנו שגם המנחה – אפיתה היא כבר בקדש ובכלי קדש, למרות שהיא נאפית עוד לפני שנקמצה והוקטרה. כבר אז היא צריכה להיות בקדש. ממילא היא גם נעשית בכלי קדש. כבר יש בה קדושה.

שאלו את רבי זו מנין אמר להם הרי הוא אומר ויאמר אלי זה המקום אשר יבשלו שם הכהנים את האשם ואת החטאת אשר יאפו את המנחה לבלתי הוציא אל החצר החיצונה מנחה דומיא דאשם וחטאת מה אשם וחטאת טעונין כלי אף מנחה נמי טעונה כלי.

### ויקרא כד א-ה, יחזקאל מא כב, מנחות צו:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה’ תָּמִיד: פ וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’...

למה נאמר כאן "על השלחן הטהור"? אפשר לפרש שהשלחן כשלעצמו, נקרא השלחן הטהור, כמו המנורה הטהורה שנזכרה כאן אף היא. ואין בכך חִדוש הלכתי שהרי זה שמה של המנורה. היא מכֻנה המנורה הטהורה בעוד מקומות בתורה. "רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת: וּבַחֲרֹשֶׁת אֶבֶן לְמַלֹּאת וּבַחֲרֹשֶׁת עֵץ לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכָה: וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: אֵת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הָאָרֹן לָעֵדֻת וְאֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל כְּלֵי הָאֹהֶל: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת". "וַיָּבִיאוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶל מֹשֶׁה אֶת הָאֹהֶל וְאֶת כָּל כֵּלָיו קְרָסָיו קְרָשָׁיו בְּרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו: וְאֶת מִכְסֵה עוֹרֹת הָאֵילִם הַמְאָדָּמִים וְאֶת מִכְסֵה עֹרֹת הַתְּחָשִׁים וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ: אֶת אֲרֹן הָעֵדֻת וְאֶת בַּדָּיו וְאֵת הַכַּפֹּרֶת: אֶת הַשֻּׁלְחָן אֶת כָּל כֵּלָיו וְאֵת לֶחֶם הַפָּנִים: אֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה אֶת נֵרֹתֶיהָ נֵרֹת הַמַּעֲרָכָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֵת שֶׁמֶן הַמָּאוֹר"... כך קראה גם התורה כאן לשלחן "השלחן הטהור".

אבל אפשר לפרש שהתורה מחדשת כאן הלכה שאין להניח לחם על השלחן אם נטמא. יש לסדר את הלחם דוקא על שלחן טהור. ממילא למדנו מכאן לפי דרכנו שהשלחן מקבל טומאה. ולכן יש ללמד שדוקא שלחן טהור כשר לסִדור. על המנורה אין לומר כך, המנורה קרויה המנורה הטהורה מעצם מהותה. כך שמה[[2979]](#footnote-2979). אבל השלחן אינו כשר אא"כ הוא טהור, ומכאן שהוא מקבל טומאה.

ומכאן הוסיף ולמד ר"ל שיש מקרים שבהם מזיזים את השלחן, שאל"כ, הרי אינו מקבל טומאה.

ועוד על דיני השלחן למדו חכמים מיחזקאל:

הַסִּפִּים וְהַחַלּוֹנִים הָאֲטֻמוֹת וְהָאַתִּיקִים סָבִיב לִשְׁלָשְׁתָּם נֶגֶד הַסַּף שְׂחִיף עֵץ סָבִיב סָבִיב וְהָאָרֶץ עַד הַחַלּוֹנוֹת וְהַחַלֹּנוֹת מְכֻסּוֹת: עַל מֵעַל הַפֶּתַח וְעַד הַבַּיִת הַפְּנִימִי וְלַחוּץ וְאֶל כָּל הַקִּיר סָבִיב סָבִיב בַּפְּנִימִי וּבַחִיצוֹן מִדּוֹת: וְעָשׂוּי כְּרוּבִים וְתִמֹרִים וְתִמֹרָה בֵּין כְּרוּב לִכְרוּב וּשְׁנַיִם פָּנִים לַכְּרוּב: וּפְנֵי אָדָם אֶל הַתִּמֹרָה מִפּוֹ וּפְנֵי כְפִיר אֶל הַתִּמֹרָה מִפּוֹ עָשׂוּי אֶל כָּל הַבַּיִת סָבִיב סָבִיב: מֵהָאָרֶץ עַד מֵעַל הַפֶּתַח הַכְּרוּבִים וְהַתִּמֹרִים עֲשׂוּיִם וְקִיר הַהֵיכָל: הַהֵיכָל מְזוּזַת רְבֻעָה וּפְנֵי הַקֹּדֶשׁ הַמַּרְאֶה כַּמַּרְאֶה: הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי ה': וּשְׁתַּיִם דְּלָתוֹת לַהֵיכָל וְלַקֹּדֶשׁ: וּשְׁתַּיִם דְּלָתוֹת לַדְּלָתוֹת שְׁתַּיִם מוּסַּבּוֹת דְּלָתוֹת שְׁתַּיִם לְדֶלֶת אֶחָת וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת לָאַחֶרֶת: וַעֲשׂוּיָה אֲלֵיהֶן אֶל דַּלְתוֹת הַהֵיכָל כְּרוּבִים וְתִמֹרִים כַּאֲשֶׁר עֲשׂוּיִם לַקִּירוֹת וְעָב עֵץ אֶל פְּנֵי הָאוּלָם מֵהַחוּץ: וְחַלּוֹנִים אֲטֻמוֹת וְתִמֹרִים מִפּוֹ וּמִפּוֹ אֶל כִּתְפוֹת הָאוּלָם וְצַלְעוֹת הַבַּיִת וְהָעֻבִּים:

יחזקאל מתאר כאן כלי שמתואר במלים: "הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי ה'". האם הכלי המוזכר כאן הוא שלחן או מזבח?[[2980]](#footnote-2980) היה מקום לומר שזהו המזבח, שהוא כביכול כשלחנו של ה'. אבל קשה לפרש כך כי נראה שיחזקאל מתאר כאן את פנים הבית. (את המזבח הוא יתאר להלן, וגם אנו נבאר זאת להלן צז). אפשר היה לפרש שהוא עוסק כאן במזבח הקטרת, אבל אם כך קשה למה הוא נקרא שלחן. לכן פרשו חכמים שהכלי המתואר כאן הוא השלחן. ואעפ"כ הוא נקרא מזבח. מכאן שכל שלחן הוא כמזבח. ומכאן שלמרות צפויו דינו כדין כלי עץ, שהרי נאמר כאן "הַמִּזְבֵּחַ עֵץ".

### שמות כה כט, מנחות צז.

#### כלי השלחן

בפרשת עשית השלחן, התורה מונה כמה כלים שיש לו:

וְעָשִׂיתָ קְּעָרֹתָיו וְכַפֹּתָיו וּקְשׂוֹתָיו וּמְנַקִּיֹּתָיו אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן זָהָב טָהוֹר תַּעֲשֶׂה אֹתָם.

הכלים האלה חוזרים בפרשת משא השלחן בעת מסע השלחן:

וְעַל שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בֶּגֶד תְּכֵלֶת וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת הַקְּעָרֹת וְאֶת הַכַּפֹּת וְאֶת הַמְּנַקִּיֹּת וְאֵת קְשׂוֹת הַנָּסֶךְ וְלֶחֶם הַתָּמִיד עָלָיו יִהְיֶה.

יש לפרש אפוא מה הם הכלים האמורים כאן. רב קטינא מפרש שהכפות הם הדפוסים שבהם אופים את הלחם, הכפות הם בזכי הלבונה. הקשוות והמנקיות שבהן יֻסַּך השלחן הם הסניפים והקנים המעמידים את הלחם. שהשלחן מסוכך בהן.

רבא דוחה את דברי רב קטינא, ואומר שאי אפשר שמן התורה יש קנים. אמנם רבא חוזר בו. אבל בלאו הכי יש קושיות על דברי רב קטינא. קשה לפרש יֻסַּךְ בָּהֵן מלשון סכוך. הס' דגושה. והקשוות נקראו קְשׂוֹת הַנָּסֶךְ. משמע שסכים בהם את השלחן, ולא שמסככים.

אמר רב קטינא אמר קרא ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו קערותיו אלו דפוסין כפותיו אלו בזיכין קשותיו אלו סניפין ומנקיותיו אלו קנים אשר יסך בהן שמסככין בהן את הלחם מותיב רבא לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחות את השבת ואי סלקא דעתך דאורייתא אמאי אין דוחות את השבת הדר אמר רבא לאו מילתא הוא דאמרי...

### יחזקאל מג יג, מנחות צז

יחזקאל מנבא על מדות המזבח:

וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בָּאַמּוֹת אַמָּה אַמָּה וָטֹפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה רֹחַב וּגְבוּלָהּ אֶל שְׂפָתָהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ: וּמֵחֵיק הָאָרֶץ עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְרֹחַב אַמָּה אֶחָת וּמֵהָעֲזָרָה הַקְּטַנָּה עַד הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחַב הָאַמָּה: וְהַהַרְאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרִאֵיל וּלְמַעְלָה הַקְּרָנוֹת אַרְבַּע: וְהָאֲרִאֵיל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו: וְהָעֲזָרָה אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה רֹחַב אֶל אַרְבַּעַת רְבָעֶיהָ וְהַגְּבוּל סָבִיב אוֹתָהּ חֲצִי הָאַמָּה וְהַחֵיק לָהּ אַמָּה סָבִיב וּמַעֲלֹתֵהוּ פְּנוֹת קָדִים: וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם כֹּה אָמַר ה' אלהים אֵלֶּה חֻקּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הֵעָשׂוֹתוֹ לְהַעֲלוֹת עָלָיו עוֹלָה וְלִזְרֹק עָלָיו דָּם.

מנויות כאן כמה מדרגות. מדרגה ראשונה שנקראת העזרה התחתונה: מֵחֵיק הָאָרֶץ עַד הָעֲזָרָה הַתַּחְתּוֹנָה שְׁתַּיִם אַמּוֹת וְרֹחַב אַמָּה אֶחָת, כלומר מדרגה ברֹחב אמה ובגֹבה שתי אמות. מדרגה שניה שנקראת העזרה הגדולה: מֵהָעֲזָרָה הַקְּטַנָּה עַד הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה אַרְבַּע אַמּוֹת וְרֹחַב הָאַמָּה. שוב רֹחב אמה, אלא שכאן הגֹבה הוא ארבע אמות. מדרגה שלישית היא ההראל, או האריאל: וְהַהַרְאֵל אַרְבַּע אַמּוֹת וּמֵהָאֲרִאֵיל וּלְמַעְלָה הַקְּרָנוֹת אַרְבַּע.

לתיאור הזה מקדים הנביא את הפסוק: "וְאֵלֶּה מִדּוֹת הַמִּזְבֵּחַ בָּאַמּוֹת אַמָּה אַמָּה וָטֹפַח וְחֵיק הָאַמָּה וְאַמָּה רֹחַב וּגְבוּלָהּ אֶל שְׂפָתָהּ סָבִיב זֶרֶת הָאֶחָד וְזֶה גַּב הַמִּזְבֵּחַ". חכמים מפרשים שהפסוק הזה מתאר אמות שונות, שכל אחת מהן משמשת למדרגה אחרת מהמדרגות שהוא הולך ומונה. יש כאן אמה ויש אמה וטפח. המדרגה התחתונה היא אמה, ומדרגות מעליהן אמה וטפח. ר' יוחנן מסביר שמכאן נחלקו התנאים האם כל האמות שבמקדש הן כעין זו, כעין האמה האמורה כאן שהיא לא אמה וטפח, או שדוקא כאן משתמשים באמה כזאת כיון שהנביא מונה כמה סוגי אמות, אבל בכל מקום אחר משתמשים באמה הרגילה, שנקראת כאן אמה וטפח.

גג המזבח עצמו מתואר "וְהָאֲרִאֵיל שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אֹרֶךְ בִּשְׁתֵּים עֶשְׂרֵה רֹחַב רָבוּעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעָיו", כלומר עשרים וארבע. שהרי יחזקאל מתאר כאן את מבנה קיר המזבח והמדרגות אשר בו, וכיון שיש ארבעה קירות כאלה, מתאר יחזקאל כל רביע מזבח בפ"ע.

אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטופח וחיק האמה ואמה רוחב וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד וזה גב המזבח חיק האמה זה יסוד אמה רוחב זה סובב וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד אלו קרנות זה גב המזבח זה מזבח הזהב ר' מאיר סבר זהו באמה בת חמשה הא כל אמות כלים באמה בת שש ורבי יהודה סבר כזה יהו כל אמות כלים.

והאריאל שתים עשרה אורך בשתים עשרה רוחב רבוע יכול שאינו אלא שתים עשרה על שתים עשרה כשהוא אומר אל ארבעת רבעיו מלמד שבאמצע הוא מודד שתים עשרה אמה לכל רוח ורוח.

מנחות צח. – ראה זבחים קב.

### ויקרא כד ו, מנחות צח.

#### לחם הפנים

נאמר על לחם הפנים: "וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה’". מכאן שמספר החלות חיב להיות בדיוק שתים עשרה, והן צריכות להיות מסודרות בשתי מערכות שוות, בנות שש חלות כל אחת.[[2981]](#footnote-2981)

אילו נאמר ולקחת סלת ואפית אותה שתים עשרה חלות ושמת אותם שתים מערכות ולא נאמר שש הייתי אומר אחת של ארבע ואחת של שמונה לכך נאמר שש ואילו נאמר שתים מערכות שש המערכת ולא נאמר שתים עשרה הייתי אומר שלש של שש שש לכך נאמר שתים עשרה ואילו נאמר שתים עשרה חלות ומערכות ולא נאמר שתים ושש הייתי אומר שלשה של ארבע ארבע לכך נאמר שתים ושש הא עד שלא יאמרו ג' מקראות הללו לא למדנו הא כיצד נותן שתים מערכות של שש שש ואם נתן אחת של ארבע ואחת של שמונה לא יצא.

מנחות צח: – ראה שקלים יז:יח.

### ויקרא כד ג, מנחות צח:

#### כוון המנורה

נאמר על הנרות: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה’ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה’ תָּמִיד". פתח בנר תמיד אחד, שאהרן יערוך אותו, וסיים בנרות בלשון רבים. בפשטות יש לפרש שנר תמיד הוא גם צורת רבים. אבל חכמים דרשו שיש נר אחד מהשבעה שדולק מערב עד בקר, וכפי שבארנו במנחות פט:. איזה נר הוא נר התמיד? נאמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת: וַיַּעַשׂ כֵּן אַהֲרֹן אֶל מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה הֶעֱלָה נֵרֹתֶיהָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". אותו נר הוא לפני ה'. כך שיש נר אחד יותר קרוב למערב. מכאן עולה שהמנורה עומדת ממזרח למערב, שאל"כ אין נר אחד שהוא יותר קרוב למערב. אלא שיש חולקים ואומרים שאין צֹרך שתעמוד ממזרח למערב, ודי בכך שאינה מכֻוֶּנֶת בדיוק מדרום לצפון, כדי שיהיה אחד קרוב יותר למערב. ויש מפרשים שהנר האחד הוא הנר האמצעי, שפתילתו כלפי מערב ושאר הנרות מכֻוָּנים אליו. לפי פירוש זה המנורה יכולה להיות מכֻוֶּנֶת בדיוק מדרום לצפון, ועם זאת יש נר אחד מערבי.

ומנורה גופה מנלן מדכתיב בנר מערבי יערוך אותו [אהרן וגו'] לפני ה' מכלל דכולהו לאו לפני ה' ואי סלקא דעתך צפון ודרום כולהו נמי לפני ה' נינהו.

אלא הכתיב יערוך אותו אהרן ובניו דמצדד להו אצדודי דתניא אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי.

### במדבר יז ב-ג, מנחות צט.

אחרי ששרפה האש את מאתים וחמשים אנשיו של קרח, מצוה ה' את משה: "אֱמֹר אֶל אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה וְאֶת הָאֵשׁ זְרֵה הָלְאָה כִּי קָדֵשׁוּ: אֵת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם וְעָשׂוּ אֹתָם רִקֻּעֵי פַחִים צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי הִקְרִיבֻם לִפְנֵי ה’ וַיִּקְדָּשׁוּ וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל". מחתה שהקטירו בה לה' קדשה, וא"א להוציאה לחולין, אין להורידה בקדש אך אפשר להעלותה בקדש, אפשר לקדשה עוד יותר ולעשותה חלק מהמזבח עצמו. מכאן שמעלין בקדש ואין מורידין. ועוד דרשו כך מהקמת המשכן ויש לבאר כיצד. רש"י הביא שלשה פירושים.

ומנא לן דאין מורידין אמר רבי דאמר קרא ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו ומנלן דמעלין אמר רבי אחא בר יעקב דאמר קרא את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה' ויקדשו ויהיו לאות לבני ישראל בתחילה תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח.

### דברים ד ט, מנחות צט:

רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה’ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל: וַיְדַבֵּר ה’ אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל: וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים....

אדם צריך לשמור את עצמו שלא ישכח את הדברים אשר ראו עיניו, וכן עם ישראל צריך להשמר שלא ישכח, ולהודיע לבניו ולבני בניו, כדי שכל הדורות לא ישכחו. כל אחד ואחד צריך להשמר שלא יסורו הדברים מלבו, ולעשות כל שביכלתו כדי שלא ישכח.

מי שנשמר ובכ"ז סרו הדברים מלבו – אֹנס רחמנא פטריה. הוא עשה את הצווי, הוא נשמר. רק אם יסירם מלבו עובר. הצווי האמור כאן הוא רק השמר לך. אין צווי שלא יסורו הדברים אלא רק שישמר האדם שלא יסורו הדברים.[[2982]](#footnote-2982)

רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך יכול אפילו תקפה עליו משנתו תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו.

ואמר ריש לקיש כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו שנאמ' השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים.

### שמות כה ל, יהושע א ח, מנחות צט:

#### מהו תמיד

נאמר "וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד". הלחם צריך להיות מונח על השלחן תמיד. נחלקו הדעות מהו תמיד. קרבן התמיד אינו בכל שעות היממה אלא רק אחד בבקר ואחד בין הערבים. וכן הקטרת והחבתים.[[2983]](#footnote-2983) (וראה על כך לעיל מנחות פט:) ועם זאת – הם נקראו תמיד. ויש תמיד נדיר יותר כמו לחם הפנים עצמו שנערך תמיד ביום השבת[[2984]](#footnote-2984). אולי מכאן למד ר' יוסי שכל עוד לא לן השלחן בלא לחם הוא תמיד[[2985]](#footnote-2985). אבל חכמים חולקים על כך וסוברים שהלחם צריך להיות על השלחן תמיד ממש. הם ודאי ישיבו על דברי ר' יוסי ויאמרו שהקרבת תמיד אינה כהנחת תמיד. שהרי לחם יכול להיות מונח תמיד ממש. לכן הם אומרים שגם עריכת הלחם על השלחן צריכה להעשות כך שלא יהיה השלחן רגע אחד בלא לחם.

בדומה לכך, כשה' מצוה את יהושע הוא אומר לו: "חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבוֹתָם לָתֵת לָהֶם: רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ אַל תַּעֲרֹץ וְאַל תֵּחָת כִּי עִמְּךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ". אפשר לפרש שזאת ברכה ואפשר לפרש שזה צווי. שני הפירושים מתישבים על הפשט, אם כי יותר נראה שזה צווי. ה' מצוה את יהושע שלא ימוש ספר התורה מפיו. ואולם, יהושע יוצא למלחמות, זמן שבו ודאי ימוש ספר התורה מפיו. במה לא תמוש התורה מפיו? בכך שיהגה יומם ולילה, כאמור כאן, הוא לא ימוש.[[2986]](#footnote-2986) אמנם אפשר לפרש שיומם ולילה הוא כל היום וכל הלילה, כמו שמצאנו "וַה’ הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לַנְחֹתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה: לֹא יָמִישׁ עַמּוּד הֶעָנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לָיְלָה לִפְנֵי הָעָם". מ"מ יהושע הוא זה שלא מש מתוך האהל, ועליו נאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך.

נמצא אפוא שיש שלשה פירושים. יש פירוש שאומר שזו ברכה ואינה צווי. יש פירוש שאומר שדי שהוגה בתורה בכל יום ובכל לילה, ויש פירוש שאומר שחיב לעסוק בתורה בכל שעה ושעה ובכל רגע ורגע.[[2987]](#footnote-2987) (והשוה לדברינו בסכה כז.).

אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד ר' יוסי אומר אפי' אלו נוטלין ואלו מניחין אף היא היתה תמיד.

רבי יוסי אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום אלא מה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שלחן בלא לחם.

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש.

### ויקרא כז יא, מנחות קא.

#### פדיון בהמה שאינה ראויה לקרבן

בפרשת בחקתי שעוסקת בדיני הקדשה ופדיון, אומרת התורה:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה.

בפשטות, מה שהתורה אומרת כאן הוא שאם הקדושה חלה על בהמה הראויה לקרבן, נתפשה הבהמה בהקדשתה והרי היא מיועדת לקרבן, ואי אפשר להוציא אותה מקדושתה זו. כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש, ולא יחליף ולא ימיר, הוא עצמו יהיה קדש.

המקדיש בהמה טהורה אשר יקריבו ממנה לה' – לא תוחלף, אך המקדיש בהמה טמאה שא"א להקריבה, תִפָּדה בערכה. כל שלא יקריבו ממנו קרבן לה' יִפָּדה בערכו. דוקא את הבהמה הראויה לקרבן אין לפדות.

מה דינו של בעל מום? כיון שא"א להקריבו, הסברה נותנת שגם הוא בכלל "אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’". שהרי מה בינו ובין בהמה טמאה[[2988]](#footnote-2988), הוא לא קרב. הטעם שהתורה התירה לפדות בהמה טמאה הוא שלא מקריבים ממנה. וגם את הבהמה הזאתקעח אי אפשר להקריב.[[2989]](#footnote-2989) בתנאי שהמום אינו עובר, ולעולם לא יקריבו ממנו קרבן לה', שאל"כ פשוט שאינו בכלל הזה. הרי זו בהמה שיקריבו ממנה לה'.

כונת הפסוקים כאן אפוא היא שהמקדיש בהמה שאפשר להקריבה – היא עצמה תקרב ואסור להחליפה. אבל המקדיש בהמה שא"א להקריבה[[2990]](#footnote-2990), תִפָּדה בערכה.

להלן אומרת הפרשה על בכור: "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ". גם בכור הוא קֹדש, ואם הוא בבהמה הטמאה יש לפדותו[[2991]](#footnote-2991). ואולם בבהמה שהוקדשה אמרה התורה מה שלא אמרה בבכור "אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’". בבכור התורה לא אמרה זאת, כי גם אם הוא בעל מום הוא קדוש ואינו נפדה[[2992]](#footnote-2992). בבהמה מוקדשת שִנתה התורה את לשונה וחִדשה שלא רק אם היא טמאה אלא כל שלא יקריבו ממנה לה' תִפָּדה. מכאן שהיא נפדית בכל מקרה שבו כבר לא יקריבו ממנה.

התורה אמרה את דבריה על בהמה. מכאן למדה המשנה שההתר לפדות הוא דוקא בבהמה, שהיא אמורה כאן. התורה אמרה בהמה, אבל עופות לא נפדים. (אולי כי מום לא פוסל בהם). ומנחה שקדשה בכלי שרת דומה לבהמה שכבר נשחטה, ולכן אינה נפדית.

לגבי מנחה נחלקו הדעות. ר' אלעזר אומר שמנחה היא כמו בהמה לקרבן. משעה שהוקדשה שוב אי אפשר לפדות אותה, אא"כ נטמאה. משנטמאה – כבר לא יקריבו ממנה קרבן לה', ולכן אפשר לפדות אותה. משקדשה בכלי – שוב אי אפשר לפדות אותה אפילו אם נטמאה, כמו בהמה שנשחטה. אבל שמואל חולק על כך וסובר שיש הבדל בין בהמה לקרבן לבין מנחה. בהמה משהוקדשה שוב אי אפשר לפדותה אא"כ יש בה מום, אך מנחה שהוקדשה עוד יכולה להפדות. ומשקדשה בכלי – הרי היא כשחוטה.

ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' בבעלי מומין שנפדין הכתוב מדבר אתה אומר בבעלי מומין שנפדו או אינו אלא בבהמה טמאה ממש כשהוא אומר ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך הרי בהמה טמאה אמורה הא מה אני מקיים ואם כל בהמה טמאה בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר יכול יפדו על מום עובר ת"ל אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' מי שאינה קריבה לה' כל עיקר יצתה זו שאינה קריבה היום וקריבה למחר.

העופות והעצים והלבונה וכלי שרת משנטמאו אין להן פדיון שלא נאמר פדיון אלא בבהמה.

דלאו כי האי טמא קרייה רחמנא לבעל מום דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק.

### ויקרא ה, מנחות קא.

יש חטאים שהחוטא בהם מתחיב קעו"י. כפי שנאמר:

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ.

כלומר: על חטאתו אשר חטא חיב נקבה מן הצאן. אבל בהמשך נאמר:

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

כאן לא נאמר שיביא על חטאתו אשר חטא, אלא רק שהכהן יכפר עליו מחטאתו. וכן בהמשך:

וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה.

זהו קרבנו אשר חטא, אך אינו על חטאתו אשר חטא. להבדיל מהכשבה או השעירה שהם קרבנו על חטאתו, הרי שהעופות או עשירית האיפה אינם קרבנו אלא רק הנחה שמניחה לו התורה בשל עניו. אך אם יוכל יביא את הקרבן עצמו. עשירית האפה הזאת שהפריש אינה קרבנו. מכאן עולה שאם הפריש קרבן עני והעשיר יפדה את קרבן העני ויביא את הקרבן שאותו חיב להקריב.

רבי אלעזר אומר כולן טמאין נפדין טהורין אין נפדין חוץ מעשירית האיפה של מנחת חוטא שהרי אמרה תורה מחטאתו על חטאתו.

### ויקרא יא לד, מנחות קא:

#### טומאת אוכלים

מאכל הנוגע בשרץ – נטמא. כמו שנאמר:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא.

נטמא רק אֹכל אשר יאכל. מהו אֹכל אשר יאכל? בכך נחלקו ר"ש וחכמים. לדעת חכמים כל שהוא אֹכל מטמא טומאת אוכלין, אע"פ שהוא באִסור הנאה. אֹכל הוא אלא שאִסור רובץ עליו. אבל ר"ש סובר שכל שאסור באכילה אפילו לגוים אינו בכלל האֹכל אשר יאכל. הוא לא אֹכל אשר יאכל. ומודה ר"ש במה שהיתה לו שעת הכֹשר, שהרי כבר היה ראוי לקבל טומאה, ואינו יוצא מכלל זה כשנאסר.[[2993]](#footnote-2993)

ואמר רב אסי אמר ר' יוחנן מאי טעמא דר"ש מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרוי אוכל אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים אינו קרוי אוכל.

### דברים יד כא, שמות כב ל, מנחות קא:

#### אִסורי אכילה למטרות קדושה

בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת: כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה’ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה: ... לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

נאמרו כאן מצוות שונות של אִסורי אכילה שנובעים מכך שאנו בני ה' ועלינו להתקדש. האחרון שבהם הוא לא לבשל גדי בחלב אמו. האם מותר למכרו לגוי ולהנות ממנו? דעת ר"ש היא שכן. ר"ש דורש טעמא דקרא, וכיון שהאִסור אינו אלא מטעם התקדשות, התקדשות היא לא לאכול מתוך תאוה. המוכר בשר בחלב לגוי אינו בכלל מי שלא מתקדש. אפשר ללמוד זאת במפורש הן מהנבלה האמורה כאן שנאמר בה בפירוש שאפשר למכרה לנכרי. והן מטרפה שגם בה נאמר שאפשר לתתה לכלבו ושגם היא אסורה מטעם התקדשות:

וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ.

הרי בפירוש שמה שנאסר מטעם התקדשות לא נאסר אלא באכילה. אבל חכמים ודאי ישיבו ויאמרו שהנִמוק "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ" מנמק את כל האִסורים שנאמרו לפניו, שפותחים ב"כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה’ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה". זהו נִמוק למה שאמור לפניו ולאִסורים שנאמרו לפניו, אבל זה אינו נִמוק לאִסור גדי בחלב אמו שהוא ענין לעצמו ונאמר אחריו.

ר"ש בן יהודה אומר משום ר"ש בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה שנאמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו ולהלן הוא אומר ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה אף כאן אסור באכילה ומותר בהנאה.

מנחות קא.קב: - ראה חולין לג.לה:לו

### דברים כג כד, מנחות קג.

כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה’ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא יִהְיֶה בְךָ חֵטְא: מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ.

יש לקים את הנדר בדיוק כאשר נדרת. מכאן אפשר לדיק שיש לקיֵם בדיוק כאשר אמרת בשעה שנדרת. אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ. שעת הנדר היא הקובעת. החיוב הזה לא חל אלא על מה שנדר אדם בשעת נדרו. ממילא עולה מכאן שמי שלא פֵרש בשעת הנדר, ופֵרש מאוחר יותר, עדין יכול לחזור בו מפירושו המאוחר. הוא אינו מחויב אלא למה שאמר בשעה שנדר.

וראה לעיל זבחים ב.: שדוקא אם אתה עושה כאשר נדרת עולה הקרבן לשם נדר.

לא שנו אלא שקבען בשעת נדר אבל בשעת הפרשה לא כאשר נדרת ולא כאשר הפרשת.

מנחות קד. קז. – ראה לעיל זבחים מה. עמ' תתקעו.

### ויקרא ב א, כב יח, מנחות קד:

נאמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה". מדובר כאן על איש, אבל נאמר בלשון רבים לכל נדריהם. בפשטות לשון הרבים היינו כל אחד ואחד מבני ישראל האמורים כאן. אבל עדין הפסוק קשה מבחינה תחבירית. לכן דרשו חכמים שמדובר על איש שמביא קרבנו עם שותפים. מכאן דרשו חכמים שבכל הקרבנות רשאי אדם להביא קרבן עם שותף, מלבד במנחות שנאמר בהן "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’".

רבי אומר אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' הכל באין בשותפות לא סילק הכתוב אלא מנחה שנאמר נפש.

### ויקרא ב, מנחות קד:

וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבֹנָה: וֶהֱבִיאָהּ אֶל בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: ס וְכִי תַקְרִב קָרְבַּן מִנְחָה מַאֲפֵה תַנּוּר סֹלֶת חַלּוֹת מַצֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן: ס וְאִם מִנְחָה עַל הַמַּחֲבַת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן מַצָּה תִהְיֶה: פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים וְיָצַקְתָּ עָלֶיהָ שָׁמֶן מִנְחָה הִוא: ס וְאִם מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת קָרְבָּנֶךָ סֹלֶת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה וכו'....

(וכאן באה התורה ומפרטת את דיני המנחות השונות).

נאמר כאן ונפש כי תקריב, כלומר: אדם שבא להקריב בנדבה. הפרק הזה הוא המשך של הפרק הקודם הפותח ב"אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’". כלומר: מדובר כאן על מנחת נדבה. נפש כי תקריב, כלומר תדר מנחה. תביא אחת מאלה האמורות כאן. מכאן שהנודר, אע"פ שיש סוגי מנחות אחרים בתורה, יביא דוקא אחת מאלה.

הפרשה באה ומפרטת: סלת יהיה קרבנו, ואם... ואם... ואם..., הלשון הזאת היא לשון שכיחה בתורה, שבה האפשרות הראשונה, שהיא העִקרית, אמורה בסתם. סתם מקריב יביא סלת. שאר האפשרויות אמורות בלשון "ואם" אך הראשונה אינה אמורה בלשון "ואם"[[2994]](#footnote-2994), אלא אומרת בפשיטות: "וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’ סֹלֶת יִהְיֶה קָרְבָּנוֹ". מכאן למד ר"י שסתם מנחה היא הראשונה, האמורה ראשונה בלי "ואם", ורק אם נדר אחרת מראש יביא את היתר. מנחת הסלת היא מנחה סתם, היתר אינן מנחה סתם אלא מנחת מחבת או מנחת מרחשת או מנחת מאפה. אבל חכמים חולקים ואומרים שכיון שכך דרכה של תורה, נתנה התורה מקום להביא כל אחת מהמנויות כאן. (ואם אמר בפירוש, יכול להביא גם מנחת נסכים, כפי שלמדנו לעיל זבחים מה. עמ' תתקעו).

הואיל ופתח בו הכתוב תחלה.

אלא מאי מיוחדת שבמנחות דלית ליה שם לווי והא תנא הואיל ופתח בו הכתוב תחלה קאמר הכי קאמר איזהו מנחה מיוחדת שבמנחות דלית ליה שם לווי זו שפתח בו הכתוב תחלה.

מהו דתימא מנחת נדבה גלי בה רחמנא הני חמשה מנחות אין טפי לא קמ"ל הני מילי בסתמא אבל היכא דפריש פריש.

מנחות קו: - ראה לעיל כ:

מנחות קז. – ראה לעיל זבחים מה. עמ' תתקעו.

### ויקרא ה יא, מנחות קח.

נאמר על הקרבן העולה ויורד של הדל:

וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא.

קרבן זה אינו מנחה אלא חטאת שהרי נאמר עליו כי חטאת היא[[2995]](#footnote-2995). לכן לא יתן עליו שמן ולבונה. מכאן שינהגו בו גם יתר דיני החטאת, כגון שיהיה מותרו נדבה. מדוע ינהגו בו דיני חטאת ולא יתן בו שמן ולבונה? משיבה התורה: כי חטאת היא. ממילא למדנו מכאן שקרבן סלת שאינו חטאת אלא נקרא מנחה, יהיו בו שמן ולבונה, שהרי לא חטאת הוא. ממילא אפשר ללמוד מכאן שגם במנחת כהן גדול, שנקראת מנחה, אע"פ שלא נאמר בה לבונה, מסתבר שישים עליה לבונה, הרי היא מנחה.

לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת היא אמר רבי יהודה היא קרויה חטאת ואין אחרת קרויה חטאת לימד על עשירית האיפה של כהן גדול שאינה קרויה חטאת וטעונה לבונה ומדאינה קרויה חטאת מותרה ירקב.

### מלכים ב כג ט, יחזקאל מד יג, מנחות קט.

#### כהן שעבד בבמה

מסופר על יאשיהו שנתץ את הבמות שהיו לפניו, ואסר על הכהנים שעבדו בבמות לעבוד במקדש:

וַיָּבֵא אֶת כָּל הַכֹּהֲנִים מֵעָרֵי יְהוּדָה וַיְטַמֵּא אֶת הַבָּמוֹת אֲשֶׁר קִטְּרוּ שָׁמָּה הַכֹּהֲנִים מִגֶּבַע עַד בְּאֵר שָׁבַע וְנָתַץ אֶת בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים אֲשֶׁר פֶּתַח שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ שַׂר הָעִיר אֲשֶׁר עַל שְׂמֹאול אִישׁ בְּשַׁעַר הָעִיר: אַךְ לֹא יַעֲלוּ כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת אֶל מִזְבַּח ה’ בִּירוּשָׁלִָם כִּי אִם אָכְלוּ מַצּוֹת בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם.

כהני הבמות נאסרו (א) אפוא לעבוד במקדש[[2996]](#footnote-2996). כך משמע גם ביחזקאל. יחזקאל עומד אחרי שעבדו ישראל עבודה זרה וחרב הבית, והוא מתנבא על הקמת הבית מחדש, ואומר שכשיבנה המקדש מחדש יעבדו בו רק הכהנים שלא עבדו עבודה זרה. הכהנים שחטאו עם ישראל בעבודה זרה לא יעבדו בו[[2997]](#footnote-2997). וכך הוא אומר:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אלהים כָּל בֶּן נֵכָר עֶרֶל לֵב וְעֶרֶל בָּשָׂר לֹא יָבוֹא אֶל מִקְדָּשִׁי לְכָל בֶּן נֵכָר אֲשֶׁר בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי אִם הַלְוִיִּם אֲשֶׁר רָחֲקוּ מֵעָלַי בִּתְעוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר תָּעוּ מֵעָלַי אַחֲרֵי גִּלּוּלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ עֲוֹנָם: וְהָיוּ בְמִקְדָּשִׁי מְשָׁרְתִים פְּקֻדּוֹת אֶל שַׁעֲרֵי הַבַּיִת וּמְשָׁרְתִים אֶת הַבָּיִת הֵמָּה יִשְׁחֲטוּ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַזֶּבַח לָעָם וְהֵמָּה יַעַמְדוּ לִפְנֵיהֶם לְשָׁרְתָם: יַעַן אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבֵית יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל עָוֹן עַל כֵּן נָשָׂאתִי יָדִי עֲלֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי אלהים וְנָשְׂאוּ עֲוֹנָם: וְלֹא יִגְּשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי וְלָגֶשֶׁת עַל כָּל קָדָשַׁי אֶל קָדְשֵׁי הַקְּדָשִׁים וְנָשְׂאוּ כְּלִמָּתָם וְתוֹעֲבוֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ: וְנָתַתִּי אוֹתָם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבָּיִת לְכֹל עֲבֹדָתוֹ וּלְכֹל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה בּו: פ וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צָדוֹק אֲשֶׁר שָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשִׁי בִּתְעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעָלַי הֵמָּה יִקְרְבוּ אֵלַי לְשָׁרְתֵנִי וְעָמְדוּ לְפָנַי לְהַקְרִיב לִי חֵלֶב וָדָם נְאֻם אֲדֹנָי אלהים: הֵמָּה יָבֹאוּ אֶל מִקְדָּשִׁי וְהֵמָּה יִקְרְבוּ אֶל שֻׁלְחָנִי לְשָׁרְתֵנִי וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי.

הכהנים אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם, הם לֹא יִגְּשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי וְלָגֶשֶׁת עַל כָּל קָדָשַׁי אֶל קָדְשֵׁי הַקְּדָשִׁים. אמנם, כאן מדובר על כהנים שעבדו עבודה זרה ממש. שהוא ודאי אִסור חמור יותר. אך למדים ממנוקפד גם לכהני במות. וראה גם זבחים יח: כב:

אלו עבודות שנעשו בבמה פוסלות את הכהן? נאמר כאן "יַעַן אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם", כלומר: כהנים שעשו עבודות שרות הכשרות בכהן בלבד, הם אלה שנפסלו. אבל כהן שלא עשה עבודת (ב) שרות שכשרה בכהן בלבד, לא נפסל. ויש אומרים שגם שחיטה והשתחואה היא (ה) שרות, אע"פ שהיא לא עבודה שכשרה בכהן בלבד.

מה דין כהן שעבד בבמה בשגגה? הפסוק אומר "יַעַן אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבֵית יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל עָוֹן". כהן שעבד בבמה היה לישראל למכשול עוון. גם אם הוא עצמו עבר רק בשגגה. כיון שנוצר על ידו מכשול לישראל, ודאי אינו טוב מבעל מום, שאינו ראוי לעבודה אע"פ שלא חטא. ואף כהן זה, כיון שמכשול תלוי בו, אין לך מום גדול מזה. (ג) גם אם לא התכוון לחטוא, הלא מכשול לישראל הוא.

אמנם יש חולקים ואומרים שנפסל רק מי שהיה לישראל למכשול (ד) שנעשה בעוון. רק מכשול שנעשה בעוון נקרא מכשול עוון. מכאן שאינו נפסל אם אין עוון לכהן עצמו. לא אם חטא בשוגג.

הכהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו במקדש שבירושלים ואין צריך לומר לדבר אחר שנאמר (א) אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם הרי אלו כבעלי מומין חולקין ואוכלין ולא מקריבין.

יען אשר (ב) ישרתו אותם לפני גילוליהם והיו לבית ישראל למכשול עון על כן נשאתי ידי עליהם נאום ה' אלהים ונשאו עונם וכתיב בתריה ולא יגשו אלי לכהן לי אי עבד שירות אין שחיטה לאו שירות הוא.

 (ה) נעשה משרת לעבודת כוכבים.

אמר רב ששת מנא אמינא לה דכתיב והיו לבית ישראל למכשול עון [מאי] לאו או מכשול או עון ומכשול (ג) שוגג ועון מזיד ורב נחמן (ד) מכשול דעון.

### במדבר טו כח, מנחות קט.

#### כפרה לכהני ע"ז

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה...

חכמים פרשו את הפסוקים האלה כעוסקים במי שעבד ע"ז, וראה בענין זה הסברנו לעיל הוריות ח.: עמ' תתקג.

נאמר כאן "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ", הכהן מכפר על הנפש השוגגת כי היא חטאה בשגגה. כלומר: השוגג מתכפר ונסלח לו. הפסוק מזכיר את הכהן ואת הנפש. בסיום הפסוק חוזרת התורה ללשון זכר, "לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ", בפשטות, נפש הוא אדם ולכן אפשר לדבר עליו בלשון זכר. אבל אין דרכה של תורה לעבור מלשון נקבה ללשון זכר. מה גם שנפש היא נקבה. לכן דרשו חכמים שהסיפא מדברת לא על הנפש השוגגת אלא על הכהן. מכאן דורשים חכמים שאם כהן חטא הוא עצמו מקריב את חטאתו. (ואולי למדו זאת מפר כהן משיח, שהוא מכפר על עצמו. וגם הקרבן כאן דומה לפר העלם דבר).

וממילא למדנו שאפילו כהן שעבד ע"ז, אם היה הדבר בשוגג, יכול לכפר על עצמו. הפסוק מלמד שלשוגג יש סליחה. מכאן שהוא רשאי לעבוד מכאן ולהבא.[[2998]](#footnote-2998) אבל כפי שבארנו לעיל, יש חולקים ואומרים שעוונו אמנם נסלח, אבל כיון שנוצר על ידו מכשול לישראל, ודאי אינו טוב מבעל מום, שאינו ראוי לעבודה אע"פ שלא חטא. ואף כהן זה, כיון שמכשול תלוי בו, אין לך מום גדול מזה. גם אם לא התכוון לחטוא, הלא מכשול לישראל הוא.

וכפר הכהן על הנפש השוגגת בחטאה בשגגה מלמד שכהן מתכפר על ידי עצמו.

מנחות קי. – ראה זבחים מו:

# חולין

### דברי הימים ב יח ב, חולין ד:

וַיְהִי לִיהוֹשָׁפָט עֹשֶׁר וְכָבוֹד לָרֹב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחְאָב: וַיֵּרֶד לְקֵץ שָׁנִים אֶל אַחְאָב לְשֹׁמְרוֹן וַיִּזְבַּח לוֹ אַחְאָב צֹאן וּבָקָר לָרֹב וְלָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיְסִיתֵהוּ לַעֲלוֹת אֶל רָמוֹת גִּלְעָד: וַיֹּאמֶר אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה הֲתֵלֵךְ עִמִּי רָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר לוֹ כָּמוֹנִי כָמוֹךָ וּכְעַמְּךָ עַמִּי וְעִמְּךָ בַּמִּלְחָמָה.

אחאב זבח לקראת יהושפט וצבאו צאן ובקר לרוב. לא נאמר כאן שהם גם אכלו מאותו זבח, אבל בפשוטם של דברים נראה שהם אכלו, הוא זבח לו ובכך הסיתו[[2999]](#footnote-2999). מכאן שגם אחאב שבממלכתו עבדו את הבעל, לא חשוד על שחיטה לא כשרה.

אמר רב ענן אמר שמואל ישראל מומר לעבודת כוכבים מותר לאכול משחיטתו שכן מצינו ביהושפט מלך יהודה שנהנה מסעודת אחאב שנאמר ויזבח לו אחאב צאן ובקר לרוב ולעם אשר עמו ויסיתהו לעלות אל רמות גלעד.

### ויקרא א ב, ד כז, חולין ה.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

חכמים דרשו מכאן כמה דרשות, ונראה שהן אסמכתא. פשט הפסוק אומר שאדם מישראל שיביא קרבן יביאנו מן הבהמה. היינו מן הבקר והצאן. חכמים דרשו מכאן שלא כולכם יכולים להביא קרבן אלא רק חלק מכם. ודוקא מכם לא כולכם יכולים. (ובארנו זאת בשקלים ד.). ועוד דרשו את המלים "מן הבהמה" לרבות בני אדם הדומים לבהמה, והוא ודאי אסמכתא. (הברייתא עצמה מנמקת זאת כדי שיחזרו בתשובה).

על החטאת נאמר: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא...". הפסוק מדבר על נפש מעם הארץ שחטאה. מכאן שמי שאינו מעם הארץ אינו מביא חטאת. הפסוק מדבר על מי שחטא בשגגה. כלומר: חטא בגלל שגגתו. ממילא אנו שומעים מכאן שאין מדובר כאן על מי שגם אילו ידע את המציאות היה חוטא. הוא לא חוטא בשגגה.

וראה הוריות ב.:

מכם ולא כולכם להוציא את המומר מכם בכם חלקתי ולא באומות מן הבהמה להביא בני אדם שדומים לבהמה מכאן אמרו מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא.

### מלכים ב יח ד, חולין ו:

#### תקון שלא תקנו דורות קודמים

וַיְהִי בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ לְהוֹשֵׁעַ בֶּן אֵלָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מָלַךְ חִזְקִיָּה בֶן אָחָז מֶלֶךְ יְהוּדָה: בֶּן עֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה הָיָה בְמַלְכוֹ וְעֶשְׂרִים וָתֵשַׁע שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם וְשֵׁם אִמּוֹ אֲבִי בַּת זְכַרְיָה: וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד אָבִיו: הוּא הֵסִיר אֶת הַבָּמוֹת וְשִׁבַּר אֶת הַמַּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה וְכִתַּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עַד הַיָּמִים הָהֵמָּה הָיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרִים לוֹ וַיִּקְרָא לוֹ נְחֻשְׁתָּן.

חזקיהו עשה מה שלא עשו אבותיו. גם מלכי ישראל הצדיקים שהיו לפניו לא הסירו את הבמות ואת המצבות, ולא כתתו את נחש הנחשת[[3000]](#footnote-3000). מכאן שמי שרואה צֹרך לתקן דבר, לא צריך ללמוד מכך שהדורות הקודמים לא תקנוהו. והוא יכול לתקנו. חזקיהו תִקן ולא למד ממעשי הדורות שלפניו, ואנו נלמד ממעשי חזקיהו.

חברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהוג בו היתר דרש להן מקרא זה וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן אפשר בא אסא ולא ביערו בא יהושפט ולא ביערו והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו.

### ויקרא יג יח, חולין ח.

#### צרעת השחין וצרעת המכוה

וּבָשָׂר כִּי יִהְיֶה בוֹ בְעֹרוֹ שְׁחִין וְנִרְפָּא: וְהָיָה בִּמְקוֹם הַשְּׁחִין שְׂאֵת לְבָנָה אוֹ בַהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדָּמֶת וְנִרְאָה אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה מַרְאֶהָ שָׁפָל מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָהּ הָפַךְ לָבָן וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן נֶגַע צָרַעַת הִוא בַּשְּׁחִין פָּרָחָה: וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה אֵין בָּהּ שֵׂעָר לָבָן וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן הָעוֹר וְהִיא כֵהָה וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים: וְאִם פָּשֹׂה תִפְשֶׂה בָּעוֹר וְטִמֵּא הַכֹּהֵן אֹתוֹ נֶגַע הִוא: וְאִם תַּחְתֶּיהָ תַּעֲמֹד הַבַּהֶרֶת לֹא פָשָׂתָה צָרֶבֶת הַשְּׁחִין הִוא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן: ס

אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: וְרָאָה אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נֶהְפַּךְ שֵׂעָר לָבָן בַּבַּהֶרֶת וּמַרְאֶהָ עָמֹק מִן הָעוֹר צָרַעַת הִוא בַּמִּכְוָה פָּרָחָה וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶגַע צָרַעַת הִוא: וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה אֵין בַּבַּהֶרֶת שֵׂעָר לָבָן וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן הָעוֹר וְהִוא כֵהָה וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אִם פָּשֹׂה תִפְשֶׂה בָּעוֹר וְטִמֵּא הַכֹּהֵן אֹתוֹ נֶגַע צָרַעַת הִוא: וְאִם תַּחְתֶּיהָ תַעֲמֹד הַבַּהֶרֶת לֹא פָשְׂתָה בָעוֹר וְהִוא כֵהָה שְׂאֵת הַמִּכְוָה הִוא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן כִּי צָרֶבֶת הַמִּכְוָה הִוא:

בפרשת תזריע התורה מונה סוגים שונים של נגעי צרעת. נגעי עור בשר, שחין, מכוה, ראש וזקן, קרחת וגבחת. כחלק מהרשימה, התורה הזכירה את השחין והמכוה. התורה חִלקה את נגעי השחין ונגעי המכוה לשתי פרשיות שונות. מכאן שאלה שני נגעים שונים. מכאן שהם אינם פושים מזה לזה ולא מצטרפים זה עם זה, שהרי הם שני סוגים שונים.

השחין והמכוה הם שני דברים שונים ששניהם פצעו את העור וכעת נותרה בו צלקת. מה בין שחין למכוה? מה דין צלקת שלא נוצרה לא משחין[[3001]](#footnote-3001) ולא מאש? גם היא עור שאינו חי, מה דינו אם יעלה בו נגע? חכמים מסבירים שיש הבדל בין מראה צלקת שנוצרה מכוית אש, לבין צלקת שנוצרה מדבר אחר שפצע את העור. מכאן שכל צלקת שנוצרה מפצע שאינו מחמת האש, דינה כמו שחין.

לעיל, על נגעי עור הבשר, נאמר שאם הנגע לא פשה אחרי שבוע אחד מסגירים אותו לשבוע שני. כאן זה לא נאמר. כאן גם לא נאמר שמחיה מטמאת (כנראה משום שמחיה היא בשר חי, והמכוה והשחין אינם בשר חי, אז לא תתכן בהם מחיה, וכפי שבארנו בזבחים מט:). מכאן אנו למדים שאין מחיה ואין הסגרת שבוע שני בשחין ומכוה.

שחין ומכוה מטמאין בשבוע אחד בשני סימנין בשער לבן ובפסיון ולמה חלקן הכתוב לומר שאין מצטרפין זה עם זה.

איזהו שחין ואיזהו מכוה לקה בעץ באבן בגפת בחמי טבריא ובכל דבר שלא בא מחמת האור לאתויי אבר מעיקרו זהו שחין ואיזהו מכוה נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסית רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאתויי חמי האור זו היא מכוה.

ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא וכתיב או בשר כי יהיה בעורו מכות אש, והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו מן הכלל ליטעון טען אחר שהוא כענינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד.

### ויקרא יד לח, חולין י:

#### הסגרת בית מנוגע

כאשר נראה נגע בבית, בעל הבית קורא לכהן לראות את הנגע. הכהן מצוה לפנות את הבית כדי שלא יטמא, וגם הכהן עצמו עומד מחוץ לבית כדי שלא יטמא:

כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים.

המקום הראוי להסגרת הבית הוא בפתח הבית. כמובן שהכהן צריך לעמוד מחוץ לבית, שאם לא כן יטמא, אך המקום הראוי הוא בפתח הבית.

מסתבר שהטעם ליציאה מן הבית הוא אותו טעם שנתנה כאן התורה לפִנוי הבית, כדי שלא יטמא הכהן. מכאן עולה שאם הסגיר את הבית בעודו בתוכו, הבית מוסגר אלא שהכהן נטמא. פתח הבית אינו מעכב. גם אם התרחק ממנו קצת, הסגרו חל. שהרי ממילא הוא מסגיר כשהוא כבר מחוץ לבית.

מכאן עולה שההסגרה לא חייבת להיות בתוך הבית, ולא במקום שרואים ממנו את הנגע. הכהן יכול לראות את הנגע כשהוא בבית, ואח"כ להסגיר כשהוא במקום אחר.

אבל לכתחילה הכהן צריך להסגיר כשהוא ליד פתח הבית.

הכהן מסגיר כשהוא כבר מחוץ לבית. הוא לא חושש שמא בינתים השתנה הנגע. ממילא למדנו שאפשר לסמוך על חזקה.

ויצא הכהן מן הבית יכול ילך לתוך ביתו ויסגיר תלמוד לומר אל פתח הבית אי פתח הבית יכול יעמוד תחת המשקוף ויסגיר תלמוד לומר מן הבית עד שיצא מן הבית כולו הא כיצד עומד בצד המשקוף ומסגיר ומנין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר או שעמד בתוך הבית והסגיר שהסגרו מוסגר תלמוד לומר והסגיר את הבית מכל מקום.

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה.

### שמות כג ב, חולין יא.

#### הליכה אחר רוב

כחלק מהמצוות המוטלות על השופט אומרת התורה: "לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת". מכך שצִוְּתה התורה לא ללכת אחרי רבים לרעות, אפשר ללמוד שבד"כ יש ללכת אחרי רבים, וכך אכן דרשה המשנה בסנהדרין ב ע"א: "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה". (וראה באורנו לדרשה זו בסנהדרין ב.). ואולם, בסוגייתנו דרשה הגמ' שבד"כ הולכים אחרי רבים בכל דבר[[3002]](#footnote-3002). לכן הוסיפו חכמים ולמדו מכאן שמכריעים ספקות ע"פ רוב. והדרשה תמוהה. שהרי ידוע שיש רוב ומיעוט. ויש שבא מהרוב ויש שבא מהמעוט. ואולי יש לבאר שכמו שהסנהדרין יש בה אנשים רבים, חלקם אוסרים וחלקם מתירים, ועשה הרוב את כל הסנהדרין כאילו כֻלה כך היא אומרת. אף בתערֹבת, עשה הרוב את כֻלה כאילו אחת היא. ולכן כך הדין רק כאשר נוצרה תערֹבת. אבל אם אין תערֹבת, אין הולכים אחר הרוב. לכן בקבוע אין הולכים אחר הרוב.

### ויקרא א ו, ג ט, חולין יא.

#### הקטרת אברים ואליה

סדר הקטרת העולה הוא: "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’".

את העולה מקטירים נתחים נתחים. הראש והפדר, ויתר הנתחים. לכן יש לנתח אותה לנתחיה, כמו שנאמר "וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ". יש לנתח אותה לנתחיה. נתחיה הם אלה שצריכים להיות מוקטרים. ממילא למדנו שאת הנתחים אין לנתח לנתחים.

בשלמים נאמר: "וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה..." את האליה יש להסיר תמימה ולהקטיר תמימה.

את האליה ואת הנתחים מקטירים אפוא בשלמותם. ממילא למדנו שהם אינם צריכים בדיקה, ואפשר לסמוך על חזקתם שהם כשרים. שהרי רוב הבהמות כשרות. ומכאן שהולכים אחר הרוב. אמנם, הגמ' דוחה ראיה זו.

ונתח אותה לנתחיה אותה לנתחיה ולא נתחיה לנתחים וניחוש שמא ניקב קרום של מוח אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא.

חלבו האליה תמימה וליחוש שמא נפסקה חוט השדרה אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא.

### במדבר יט ח, חולין יא.

#### שרפת פרה אדמה

וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו: וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים: וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת עֹרָהּ וְאֶת בְּשָׂרָהּ וְאֶת דָּמָהּ עַל פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף.

משמע שהפרה נשרפת שלמה. היא נשרפת כפרה. אותה פרה שנשחטה היא הנשרפת. וגם כאן למדים כמו לעיל, שסומכים על הרוב.

ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלמה אף שריפתה כשהיא שלמה וליחוש דילמא טרפה היא אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא.

חולין יג. – ראה זבחים מו:

חולין יג: - ראה חולין ה.

חולין יג: - ראה מנחות עג:

חולין יג: - ראה ע"ז כט: לב:

### בראשית כב י, חולין טז.

נאמר בפרשת עקדת יצחק "וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמַּאֲכֶלֶת לִשְׁחֹט אֶת בְּנוֹ". מכאן למד רבי שמאכלת כשרה לשחיטה דוקא אם היא כלי שאפשר לקחת אותו ביד. אבל ר"ח דוחה את ראיתו ואומר שדוקא שם היה כן, כדי ללמד על זריזותו של אברהם.

יתיב רב אחוריה דרבי חייא ורבי חייא קמיה דרבי ויתיב רבי וקאמר מנין לשחיטה שהוא בתלוש שנאמר ויקח את המאכלת לשחוט.

חולין טז. – ראה סנהדרין מז.

חולין טז. – ראה ע"ז מה.:

### ויקרא יז ב-ז, דברים יב כ-כז, חולין טז:יז.

בספר ויקרא, בזמן שהיו ישראל במדבר נאמר:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

לעֻמת זאת בספר דברים נאמר:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל.

בספר דברים התירה התורה את מה שלא התירה בפרשת אחרי מות. שתי הפרשות עוסקות באותם עניינים: ביאה דוקא אל מקום השכינה, אי אכילת דם, ועוד. אלא שספר ויקרא עוסק בהלכות שנהגו כשהיו ישראל במדבר, וספר דברים עוסק בהלכות שינהגו כשיהיו ישראל בארץ ישראל, וירחיב ה' את גבולם.

מה משתנה בארץ ישראל? במדבר אסרה התורה לשחוט שום בהמה שאיננה קרבן. נאסרה שחיטת חולין. כל בהמה שנשחטת – נשחטת דוקא לקרבן ודוקא במשכן. בארץ ישראל, כיון שירחק המקום אשר יבחר ה', אפשר לשחוט גם חולין, והם נשחטים בכל מקום. אבל את הקדשים יש להביא אל המקום אשר יבחר ה' ואי אפשר לשחטם בכל מקום.

במדבר אין לשחוט אלא קדשים במשכן. האם היתה אפשרות לאכול חולין?

ר' ישמעאל מפרש שבפרשת אחרי מות הזהירה התורה שלא לאכול שור או כשב או עז אלא אם כן הם קרבנות, (א) נאסרה אכילת חולין. שהרי כך נאמר שם: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ. כל בהמה הנשחטת צריכה להשחט דוקא במשכן. אין לשחוט בהמה מחוץ למשכן. איש אשר ישחט ולא יביא למשכן – ונכרת מעמיו. ואולם בארץ ישראל, בגלל שירחק המקום אשר יבחר ה', אי אפשר להקריב כל בהמה הנשחטת. לכן[[3003]](#footnote-3003) התירה התורה שחיטת חולין: (ב) בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ. ר' ישמעאל מודה שגם במדבר האִסור לא נאמר אלא על שור או כשב או עז, כמו שכתוב כאן. אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה. (ח) אבל שחיטת חיה הותרה מחוץ למשכן, כי ממילא אינה ראויה לקרבן, כמו שכתוב בפרוש בהמשך הפרשיה: וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר. לכן, כאשר מתירה התורה בהמה לבשר תאוה בספר דברים היא אומרת שהוא יֵאָכל כמו שאוכלים בשר חיה: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר. כלומר: בארץ ישראל אפשר לשחוט בשר תאוה בכל מקום, אך יש להזהר לנהוג בו מנהג חולין ולא מנהג קֹדש. הוא אינו קרבן. קרבן יש להקריב דוקא במקדש. אפשר לשחוט בהמה מחוץ למקדש בתנאי שנוהגים בה כמו שצִוְּתה התורה לנהוג בשחיטת חיה בשעת המדבר: שוחטים חולין מחוץ למקדש ונזהרים לא לאכול את דמה כי הוא הנפש. (וכך היא משמעות הדִמוי צבי ואיל בכמה מקומות בספר דברים. כצבי וכאיל היינו כמו שאוכלים חולין. משום שצבי ואיל גם לפני הצוויים בספר דברים לא נאכלו אלא כחולין).

גם ר"ע מפרש שבמדבר נאסרה שחיטת בהמה מחוץ למשכן, ובארץ היא הותרה. אבל ר"ע חולק על ר"י בשאלה מה אפשר לעשות בחולין במדבר. ר"ע סובר שגם הפרשיה שבפרשת אחרי מות איננה עוסקת אלא בקדשים. גם היא, כמו בספר דברים, אומרת (ג) שדוקא קרבנות יש לשחוט במקדש. אלא שדוקא קדשים צריך לשחוט. לא חולין. לכן אומרת התורה שהנשחטים לא ישָחטו אלא במשכן. אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ. ואולם, ר"ע סובר שסתם בשר שאינו קרבן אפשר לאכול ללא שחיטה. בספר דברים צִוְּתה התורה שבא"י ישָחטו גם החולין. בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ. כלומר: ר"ע מפרש בדומה לר"י שדברים שנאסרו במדבר הותרו בארץ ישראל בגלל שלא כל אדם קרוב אל המקום אשר יבחר ה'. גם ר"ע מפרש שבארץ ישראל, בגלל המרחק מהמקדש, הותר מה שנאסר במדבר. אלא שר"ע מפרש שהצווי שנאמר במדבר והותר אח"כ בא"י לא אוסר אכילת כל בהמה מחוץ למשכן, אלא דוקא אכילת בהמה שחוטה. הצווי הזה אוסר אכילת בהמה שחוטה מחוץ למשכן. התורה אסרה אכילת בהמה שחוטה שלא נשחטה במשכן, כפי שנאמר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ. כל בהמה הנשחטת צריכה להשחט במשכן. אבל (ה) בשום מקום לא נאמר שאסור לאכול בהמה שלא נשחטה. רק נאמר שאסור לאכול נבלה. אבל אם היא לא נבלה ולא שחוטה – לא נאסרה. שהרי התורה לא אסרה כאן אלא לשחוט מחוץ למחנה. כשבאו לארץ הותרה אכילת שחוטה גם אם לא נשחטה במקדש, שהרי לא כל אדם יכול להביא את קדשיו אל המקדש. כיון שהותרה שחיטה בכל מקום – כל מה שלא נשחט (ד) דינו כנבלה. (ז) ודוקא במשכן חיבים לשחוט, כפי שמשתמע הן מהפרשיה כאן והן מפרשת ויקרא העוסקת בקרבנות. ר"י ישיב ויאמר שאם מלכתחילה בהמה הרוגה אינה נבלה, מדוע ישתנה דין זה בארץ? אלא כיון שכל בהמה שאינה שחוטה היא נבלה – נקטה התורה ואמרה אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט. שהרי ברור שאין אכילה ללא שחיטה. וכוונת התורה היא שאין לאכול בשר שאינו קרבן. (ו) וודאי שמעולם לא התירה התורה לאכול בהמה שלא נשחטה. כל בהמה שלא נשחטה היא נבלה.

#### מה הותר בארץ ישראל

במדבר נאסרה אפוא שחיטת בהמה מחוץ למשכן. (לר"י כלל אין לאכול בהמה שאינה קרבן, ולר"ע אין לאכול בהמה שחוטה שאינה קרבן, אלו ואלו בודאי מודים שאסור לשחוט בהמה מחוץ למשכן ואסור לאכלה). אבל בארץ הותרה שחיטת בהמה בכל מקום, אם אינה קרבן. וטעם הדבר: "כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ". כיון שלא מכל מקום אפשר להביא את הבהמה למקדש ולהקריבה שם – התירה התורה לשחוט בכל מקום. ממילא למדנו שכל ההתר אינו נוהג (ט) אלא במקומות הרחוקים[[3004]](#footnote-3004). אבל בעזרה – האִסור לשחוט חולין בעינו עומד. (כלומר: בעזרה האִסור שנאסר בפרשת אחרי מות לא בטל, ועדין הוא חל עד היום הזה[[3005]](#footnote-3005)). האִסור הזה כולל את כל מה שאמור בפרשיה זו שבפרשת אחרי מות: אין לשחוט בהמה מחוץ למשכן, כל בהמה. דוקא חיה ועוף שממילא אין לשחטם במשכן מותר לשחוט מחוץ למשכן, (י) אבל דוקא מחוץ למשכן. וכפי שנבאר בתמורה יב.

יתר על כן. כפי שאנו מוצאים כאן, ההתר לשחוט בהמה לחולין אינו נוהג אלא בחולין, כלומר: בבהמה שאינה נאכלת לפני ה'. אבל כל דבר שצריך להאכל לפני ה' אינו בכלל ההתר. כפי שמדגישה כאן התורה כמה פעמים: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה': וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". בכל מקום שבו מתירה התורה לאכול בארץ ישראל חולין בטומאה ובטהרה כצבי וכאיל, היא מדגישה שאין הדברים אמורים אלא על מה שלא נאכל לפני ה'. (וראה דברינו לעיל מנחות פב.). לא הותר מה שממילא לא כלול ב"כי ירחק ממך המקום".

ומ"מ מה שהתירה כאן התורה הוא לזבוח ולאכול, ולשפוך את הדם. לא הותר לאכול אלא ע"י זביחה.

כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר וגו' ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה (א) שבתחלה נאסר להם בשר תאוה (ב) משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאוה.

כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה (ג) שבתחלה הותר להן בשר נחירה (ד) משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה.

במאי קמיפלגי רבי עקיבא (ה) סבר בשר תאוה לא איתסר כלל ר' ישמעאל סבר (ו) בשר נחירה לא אישתרי כלל.

בשלמא לרבי ישמעאל היינו דכתיב ושחט את בן הבקר אלא לרבי עקיבא מאי ושחט (ז) קדשים שאני.

בשלמא לר' עקיבא דאמר בשר תאוה לא איתסר כלל היינו דכתיב אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו אלא לרבי ישמעאל צבי ואיל גופיה מי הוי שרי כי אסר רחמנא בהמה דחזיא להקרבה (ח) אבל חיה דלא חזיא להקרבה לא אסר רחמנא.

לפי שנאמר כי ירחק ממך המקום וזבחת (ט) ברחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח במקום קרוב פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה ואין לי אלא תמימים הראוים ליקרב מנין לרבות בעלי מומין מרבה אני את בעלי מומים שכן מין המכשיר (י) מנין לרבות את החיה מרבה אני את החיה שהיא בשחיטה כבהמה מנין לרבות את העופות תלמוד לומר ושחטו ושחט אותו ושחט אותו יכול לא ישחוט ואם שחט יהא מותר תלמוד לומר כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת מה שאתה זובח ברחוק מקום אתה אוכל ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב פרט לחולין שנשחטו בעזרה.‎ֹ (קדושין נז:).

(יא) רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום, במה הכתוב מדבר אם בקדשי הארץ כבר אמור הא אינו מדבר אלא בקדשי חוצה לארץ. תשא ובאת, שחייב בטפול הבאתם עד שיביאם לבית הבחירה, רבי יהודה אומר עד באר הגולה חייב באחריותם מבאר הגולה ואילך אינו חייב באחריותם, יכול אף בכור ומעשר תלמוד לומר נדריך, קדשים שהם באים בנדר ובנדבה יצאו בכור ומעשר שאינם באים בנדר ובנדבה, יכול שאני מוציא חטאת ואשם תלמוד לומר קדשיך מי לחשך להביא את חטאת ואשם ולהוציא את בכור ומעשר אחר שריבה הכתוב מיעט מביא אני חטאת ואשם שאין להם פרנסה אלא במקומם ומוציא אני בכור ומעשר שיכולים להתפרנס בכל מקום. רבי עקיבה אומר בתמורת קדשים הכתוב מדבר, תשא ובאת אל המקום, יכול אף בכור ומעשר תלמוד לומר ונדריך... (ספרי).

### דברים ו יא, חולין יז.

#### אכילה בשעת כִבוש הארץ

וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בָנִיתָ: וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נָטָעְתָּ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ.

התורה אומרת שכשנבוא אל הארץ נקבל בתים מלאים כל טוב. לפי דרכנו למדנו שהתורה מתירה לאכול ולשבוע מהבתים המלאים כל טוב שהותירו אחריהם הכנענים. אין דרכם של כנענים למלא את בתיהם באֹכל כשר דוקא. מכאן שבשעת הכִבוש אפשר לאכול גם אֹכל שאינו כשר. ונחלקו האם באותה שעה הותר הכל, או שלא הותרה אלא אכילת השלל[[3006]](#footnote-3006).

אילימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא אישתרי להו דכתיב ובתים מלאים כל טוב ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב כתלי דחזירי.

### שמואל א יד לד, חולין יז:

וַיַּגִּידוּ לְשָׁאוּל לֵאמֹר הִנֵּה הָעָם חֹטִאים לַה’ לֶאֱכֹל עַל הַדָּם וַיֹּאמֶר בְּגַדְתֶּם גֹּלּוּ אֵלַי הַיּוֹם אֶבֶן גְּדוֹלָה: וַיֹּאמֶר שָׁאוּל פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שְׂיֵהוּ וּשְׁחַטְתֶּם בָּזֶה וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תֶחֶטְאוּ לַה’ לֶאֱכֹל אֶל הַדָּם וַיַּגִּשׁוּ כָל הָעָם אִישׁ שׁוֹרוֹ בְיָדוֹ הַלַּיְלָה וַיִּשְׁחֲטוּ שָׁם.

שאול רואה שהעם לא שוחטים כהלכה, לכן הוא מצוה שישחטו לפניו, כך שהוא יוכל לבקר ולבדוק שהשחיטה היא כהלכה. מכאן שיש להראות את הסכין לחכם. ולמסקנת הגמ' זו אסמכתא.

אמר רב חסדא מנין לבדיקת סכין מן התורה שנאמר ושחטתם בזה ואכלתם.

### ויקרא ה ח, חולין יט:

#### מקום המליקה

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל.

מקום המליקה הוא מִמּוּל עָרְפּוֹ. לאו דוקא בערף עצמו, אלא ממול ערפו. מה פירוש המלה מול? מכמה מקומות בתורה אנו למדים שמול היינו מקום הרואה. מול העֹרף הוא כל מקום הרואה את העֹרף. עֹרף הוא הצד הנגדי לפנים, כפי שמצאנו בירמיהו. עֹרף הוא המקום שבו עורפים עגלה או פטר חמור. מקום המליקה אינו בדיוק המקום שנגד הפנים, אלא קצת מתחתיו. המקום הסמוך למקום שנגד הפנים. שהוא נקרא מול ערף. ומ"מ דוקא מול הערף, הרואה את הערף, לא בראש.

ממול ערפו מול הרואה את העורף וכן הוא אומר והוא יושב ממולי ואומר כי פנו אלי עורף ולא פנים.

ממול ערפו אמר רחמנא ולא בראשו.

### ויקרא א טו, ה ז-י, חולין כא

#### דרך מליקת והקרבת עופות

סדר הקרבת עולת העוף התבאר בפרשת העולה:

וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ.

הכהן מקריב את העוף אל המזבח, שם הוא מולק את ראשו ומקטיר המזבחה, כלומר: הוא מפריד את הראש מהגוף כדי שיוכל להקטיר את הראש. ואח"כ הוא ממצה את הדם. לאחר מכן הוא מקטיר גם את הגוף:

וְשִׁסַּע אֹתוֹ בִכְנָפָיו לֹא יַבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

לא התבאר כאן מהי מליקה וכיצד היא נעשית. רק התבאר שהכהן מולק את הראש ומקטיר אותו.

בפרשת חטאת העוף נאמר:

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ.

למדנו מכאן שהמליקה היא ממול ערפו. אלא שלהבדיל מהעולה שבה (א) הכהן מבדיל את הראש מהגוף, בחטאת נאמר לא יבדיל. הכהן מולק אך אינו מבדיל את הראש מהגוף, ואינו מקטיר לא את הראש ולא את הגוף.

החטאת האמורה כאן לא באה לבדה. החוטא העני מביא שנים, שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה, אחד לחטאת ואחד לעולה, וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט. בפשטות כונת הדברים היא שיעשה אותו כמו עולת העוף כמשפט שהתבאר לעיל בפרשית העולה. אלא שחכמים דרשו שיעשה אותה כמשפט חטאת. כלומר: פשוט שיקריב אותה לעולה ויקריבנה כמו שמקריבים עולה, דהיינו שמולק את הראש ומקטיר המזבח, את זה כלל אין צֹרך ללמד, שהרי היא עולה. מה באה אפוא התורה ללמד באמרה "כמשפט"? מפרשים חכמים שכמשפט היינו שהוא חלק ממשפט החטאת האמור כאן, גם הקרבן הזה, אע"פ שחלקו עולה, דינו ככל דיני החטאת, שהרי החוטא הזה חיב חטאת אלא שעניו מאפשר לו להקריב שתי תורים. (ונחלקו התנאים בשאלה האם היא דוקא כחטאת העוף האמורה כאן, או שהיא (ב) ככלל דיני חטאת[[3007]](#footnote-3007)) לכן גם העולה הזאת דינה כדיני חטאת, והיא (ג) באה מן החולין וביום ובידו הימנית. ומ"מ אפשר ללמוד מחטאת העוף כיצד נעשית עולת העוף, אמנם את עולת העוף יש להקריב אל המזבח, תחִלה את הראש ואח"כ את הגוף, שנאמר וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה, ולכן יש למלוק את הראש (ד) ולהבדילו מן הגוף כמו שבארנו לעיל, משא"כ בחטאת. (ה) אבל אפשר ללמוד מן החטאת שהמליקה היא ממול ערפו. שהרי גם החטאת וגם העולה נמלקות, (ח) ומליקה היא מליקה. ראב"ש מוסיף ודורש[[3008]](#footnote-3008) שמִצוי הדם יכול להֵעשות גם בשעה שהראש עדין לא מובדל לגמרי מהגוף, שהרי (ז) את ראש החטאת אין מבדילים ואעפ"כ מליקה היא. רק בשעת ההקרבה (שנעשית בעולה ולא נעשית בחטאת) יש להבדיל בין הראש והגוף. את עולת העוף יש להקריב, להקטיר את הראש ואח"כ את הגוף. (א) נאמר בה וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה. (ו) לכן בשעת ההקרבה יש להבדיל את הראש מהגוף ולהקטירו, ואח"כ להקטיר את הגוף. ובכך נבדלת עולת העוף מחטאת העוף. אבל ההבדלה, לדעת ראב"ש, היא חלק מההקטרה ולא חלק מהמליקה. אמנם, אפשר היה לפרש ש"וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ" היינו בחייו, יביאנו אל המזבח ושם ימלוק. וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה. (ד) אך כיון שנאמר שיש למלוק את הראש ולהקטיר המזבחה, משמע שצריך להבדיל. להבדיל מהחטאת שבה נאמר לא יבדיל. כלומר: יש כאן כותרת וביאור: (ט) וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּח, כיצד? וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ. ההקרבה היא ע"י הבדלת הראש.

ואת השני יעשה עולה כמשפט כמשפט חטאת בהמה אתה אומר כמשפט חטאת בהמה או אינו אלא כמשפט חטאת העוף כשהוא אומר (א) והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף ומה אני מקיים כמשפט (ב) כמשפט חטאת בהמה (ג) מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אף עולת העוף אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אי מה להלן ברוב שנים אף כאן ברוב שנים ת"ל ומלק והקטיר (ד) מה הקטרה הראש בעצמו והגוף בעצמו אף מליקה הראש בעצמו והגוף בעצמו רבי ישמעאל אומר כמשפט כמשפט חטאת העוף מה חטאת העוף (ה) ממול עורף אף עולת העוף ממול עורף אי מה להלן מולק ואינו מבדיל בסימן אחד אף כאן מולק ואינו מבדיל בסימן אחד תלמוד לומר (ו) והקריבו רבי אלעזר ברבי שמעון אומר כמשפט כמשפט חטאת העוף (ז) מה להלן אוחז בראש ובגוף ומזה אף כאן אוחז בראש ובגוף ומזה.

ואת השני יעשה עולה כמשפט כמשפט עולת בהמה או יכול כמשפט חטאת העוף וכשהוא אומר והקריבו חלק עולה מן החטאת שתמצא אומ' כמשפט כמשפט עלת בהמה מה אם עולת בהמה מן החולין וביום וביד ימנית אף עלת העוף מן החולין וביום וביד ימנית רבי ישמעאל אומר כמשפט, כמשפט חטאת העוף, מה חטאת העוף ממול ערפו אף עלת העוף ממול ערפו רבי אלעזר ב"ר שמעון אומר כמשפט, כמשפט חטאת העוף מה חטאת העוף מוצה ומזה ומזה, אף עולת העוף מוצה ומזה ומזה (תו"כ).

ותנא קמא ורבי אלעזר בר' שמעון ממול העורף מנא להו (ח) גמרי מליקה ממליקה.

אי לאו והקריבו הוה אמינא מאי כמשפט כמשפט חטאת העוף ואי משום ומלק והקטיר הוה אמינא מה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה בראשו של מזבח (ט) השתא דכתב רחמנא והקריבו דרוש ביה נמי הא.

חולין כב. – ראה זבחים צח.

חולין כב. – ראה זבחים כד.:

### ויקרא א יד, ה ז, יב ח, טו יד, טו כט, במדבר ו י, חולין כב:

#### תֹרים ובני יונה

בכמה מקומות צותה התורה להביא תורים או בני יונה: "וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ", "וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה", "וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה וְלָקְחָה שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהֵרָה", "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן", "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד".

בכל המקרים לשון התורה היא תֹרים או בני יונה. משמע שבני היונה הם קטנים, בנים של יונה. ואילו התֹרים צריכים להיות תֹרים, כלומר בוגרים, לא בני תֹרים אלא תֹרים ממש. הקרבן בא מן התֹרים. מן התֹרים דוקא. כמו שיונה האמורה כאן היא גדולה (שהרי יש לה בנים), כך התור האמור כאן – גדול הוא.

(בריתא נוספת דורשת זאת מהמלים "מן התורים" אלא שזו לא דרשה גמורה, ולכן האמוראים שִנו אותה ודרשו אותה כפי שדרשו פסוקים אחרים בתמורה כח, עין דברינו שם).

תורים גדולים ולא קטנים שיכול והלא דין הוא ומה בני יונה שלא הוכשרו בגדולים הוכשרו בקטנים תורים שהוכשרו בגדולים אינו דין שהוכשרו בקטנים ת"ל תורים גדולים ולא קטנים בני יונה קטנים ולא גדולים שיכול והלא דין הוא ומה תורים שלא הוכשרו בקטנים הוכשרו בגדולים בני יונה שהוכשרו בקטנים אינו דין שהוכשרו בגדולים תלמוד לומר בני יונה קטנים ולא גדולים.

מאי תלמודא אמר רבא לא לישתמיט קרא ולכתוב מן בני התורים או מן היונה אימא בני יונה דכתב בהו רחמנא בני קטנים אין גדולים לא תורים אי בעי גדולים לייתי אי בעי קטנים לייתי דומיא דבני יונה מה בני יונה קטנים אין גדולים לא אף תורים גדולים אין קטנים לא.

יכול יהו כל התורים וכל בני היונה כשרים תלמוד לומר מן התורים ולא כל התורים מן בני היונה ולא כל בני יונה פרט לתחילת הציהוב שבזה ושבזה שפסול.

### ויקרא כב כה, חולין כג.

#### הקרבת משחת

התורה אוסרת הקרבת בעלי מומים:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַ ה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַ ה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַ ה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַ ה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַ ה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

טעם האִסור הוא "כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם", הם נאסרו כי הם משחתים, ומשחתים לא ראויים להקרבה. ממילא למדנו מכאן שכל שיש בו השחתה לא יקרב. לא רק מום הוא השחתה, גם ע"ז ועריות הן השחתה, שהרי נקראו כך בתורה, מכאן שגם הם כמום, ולא יקרבו. שהרי אם אסרה התורה להביא משחת, למה יקרבו אלה? גם הם משחתים.

כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים דבר ערוה דכתיב כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ עבודת כוכבים דכתיב פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל.

ראה לעיל עמ' תתשנא.

חולין כג: - ראה מנחות צ:-צא:

### במדבר יט ג, דברים כא ד, חולין כג:כד.

#### שחיטת פרה ועריפת עגלה

על הפרה האדֻמה נאמר: "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עֹל: וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו". את הפרה יש לשחוט. על העגלה נאמר: "וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל...". את העגלה יש לערוף. שמה הוא העגלה הערופה בנחל. התורה קוראת לה כך כי מצותה דוקא כך. את העגלה יש דוקא לערוף, ודוקא את העגלה יש לערוף, דוקא היא העגלה הערופה, את הפרה יש דוקא לשחוט.

ותהא פרה כשרה בעריפה מק"ו ומה עגלה שלא הוכשרה בשחיטה הוכשרה בעריפה פרה שהוכשרה בשחיטה אינה דין שהוכשרה בעריפה אמר קרא ושחט וחוקה בשחיטה אין בעריפה לא.

מיעט רחמנא גבי עגלה הערופה זאת בעריפה ואין אחרת בעריפה.

ותהא עגלה כשרה בשחיטה מק"ו ומה פרה שלא הוכשרה בעריפה כשרה בשחיטה עגלה שכשרה בעריפה אינו דין שהוכשרה בשחיטה אמר קרא וערפו העגלה בעריפה אין בשחיטה לא.

חולין כד. – ראה יומא מ:

### במדבר ח כג-כד, ד, חולין כד.

#### שנות עבודת הלויים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֹאת אֲשֶׁר לַלְוִיִּם מִבֶּן חָמֵשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה יָבוֹא לִצְבֹא צָבָא בַּעֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וּמִבֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה יָשׁוּב מִצְּבָא הָעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד: וְשֵׁרֵת אֶת אֶחָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת וַעֲבֹדָה לֹא יַעֲבֹד כָּכָה תַּעֲשֶׂה לַלְוִיִּם בְּמִשְׁמְרֹתָם.

משמע מכאן ששנות עבודת הלויים הן מִבֶּן חָמֵשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה. אבל בפרשת נשא נאמר:

נָשֹׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל בָּא לַצָּבָא לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד... נָשֹׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי גֵרְשׁוֹן גַּם הֵם לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה עַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקֹד אוֹתָם כָּל הַבָּא לִצְבֹא צָבָא לַעֲבֹד עֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד: זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא... בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם תִּפְקֹד אֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקְדֵם כָּל הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד... וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי הָעֵדָה אֶת בְּנֵי הַקְּהָתִי לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם אַלְפַּיִם שְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים: אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי כָּל הָעוֹבֵד בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה’ בְּיַד מֹשֶׁה: ס וּפְקוּדֵי בְּנֵי גֵרְשׁוֹן לְמִשְׁפְּחוֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיִּהְיוּ פְּקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם אַלְפַּיִם וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים: אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי גֵרְשׁוֹן כָּל הָעֹבֵד בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה’: וּפְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם: אֵלֶּה פְקוּדֵי מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה’ בְּיַד מֹשֶׁה: כָּל הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיִּהְיוּ פְּקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים: עַל פִּי ה’ פָּקַד אוֹתָם בְּיַד מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְעַל מַשָּׂאוֹ וּפְקֻדָיו אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

משה ונשיאי העדה פוקדים את הלויים מבן שלשים עד בן חמשים, כי אלה הנושאים את המשכן. מכאן שלוי הנושא את המשכן הוא דוקא מבן שלשים, אע"פ שכבר מבן עשרים וחמש יבא לצבא צבא. משמע (ד) שמבן עשרים וחמש הוא בא לצבא צבא, אך לא לשאת. לשאת רק מבן שלשים. (ומכאן למדו שחמש שנים הוא לומד).

נשיאת המשכן תלויה אפוא בשנים. לוי יתר על בן חמשים, לא ישא את המשכן. עליו נאמר "וּמִבֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה יָשׁוּב מִצְּבָא הָעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד: וְשֵׁרֵת אֶת אֶחָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת וַעֲבֹדָה לֹא יַעֲבֹד". נאמר כאן בפירוש שהלוי הזה יכול להשאר ולשרת עם אחיו הלויים, אבל את העבודה האמורה כאן – לא יעבוד. אם הוא עדין יכול לשרת – מאיזו עבודה הוא נפסל? הוי אומר: ממשא המשכן, שהוא העבודה האמורה כאן. מכאן עולה שלדורות, (ג) כאשר אין משא, יעבדו הלויים גם כאשר הם יתרים על חמשים שנה.

מה דין הכהנים? האם האמור כאן חל גם עליהם? מסתבר שלא, שהרי התורה עוסקת כאן דוקא בלויים. נאמר כאן זאת אשר ללויים, (א) דוקא זאת תורת הלויים. ודוקא הלויים, לא הכהנים. (אמנם גם לכהֻנה קטן פסול שנאמר "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו", דוקא (ה) איש עובד ולא קטן. אבל דיני שנות הלויים לא נאמרו על הכהנים, הם נאמרו (ב) דוקא על הלויים). לא נאמר שהכהנים נפסלים בשנים. דבר זה נאמר דוקא על הלויים. כמו כן, גם לא נאמר שהלויים נפסלים במומים. (א) דוקא השנים פוסלות בלויים. נמצאנו למדים שהשנים אינן פוסלות בכהנים, והמומים אינם פוסלים בלויים.

זאת אשר ללוים מה ת"ל לפי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב למדנו ללוים שהשנים פוסלין בהם יכול מומין פוסלין בהם ודין הוא ומה כהנים שאין השנים פוסלין בהן מומין פוסלין בהן לוים שהשנים פוסלין בהם אינו דין שיהו מומין פוסלין בהם ת"ל (א) זאת אשר ללוים זאת ללוים ואין אחרת ללוים יכול יהו הכהנים פסולין בשנים והלא דין הוא ומה לוים שאין מומין פוסלין בהם שנים פוסלין בהם כהנים שהמומין פוסלין בהם אינו דין שיהו שנים פוסלין בהם ת"ל (ב) אשר ללוים ולא אשר לכהנים יכול אף בשילה ובבית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא (ג) לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף כתוב אחד אומר מבן חמש ועשרים שנה ומעלה וכתוב אחד אומר מבן שלשים אי אפשר לומר שלשים שכבר נאמר כ"ה ואי אפשר לומר כ"ה שכבר נאמר שלשים הא כיצד (ד) כ"ה ללמוד ושלשים .

איש מזרעך לדורותם מכאן אמר רבי אלעזר (ה) קטן פסול לעבודה ואפי' תם מאימתי כשר לעבודה משיביא שתי שערות אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ'.

### דברי הימים ב ה יג, עזרא ג ח, חולין כד:

כאשר הכניס שלמה את הארון למקדש מתוארים הלויים השרים:

וְהַלְוִיִּם הַמְשֹׁרֲרִים לְכֻלָּם לְאָסָף לְהֵימָן לִידֻתוּן וְלִבְנֵיהֶם וְלַאֲחֵיהֶם מְלֻבָּשִׁים בּוּץ בִּמְצִלְתַּיִם וּבִנְבָלִים וְכִנֹּרוֹת עֹמְדִים מִזְרָח לַמִּזְבֵּחַ וְעִמָּהֶם כֹּהֲנִים לְמֵאָה וְעֶשְׂרִים מַחְצְררִים בַּחֲצֹצְרוֹת: וַיְהִי כְאֶחָד לַמְחַצצְּרִים וְלַמְשֹׁרֲרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהֹדוֹת לַה’ וּכְהָרִים קוֹל בַּחֲצֹצְרוֹת וּבִמְצִלְתַּיִם וּבִכְלֵי הַשִּׁיר וּבְהַלֵּל לַה’ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ וְהַבַּיִת מָלֵא עָנָן בֵּית ה’.

מטרת העמדתם שם היא לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהֹדוֹת לַה’. ממילא למדנו (א) שמי שאינו יכול לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד, לא יוכל לשיר עמם.

בדומה לכך מצאנו בבית שני:

וּבַשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְבוֹאָם אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים לִירוּשָׁלִַם בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי הֵחֵלּוּ זְרֻבָּבֶל בֶן שְׁאַלְתִּיאֵל וְיֵשׁוּעַ בֶּן יוֹצָדָק וּשְׁאָר אֲחֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל הַבָּאִים מֵהַשְּׁבִי יְרוּשָׁלִַם וַיַּעֲמִידוּ אֶת הַלְוִיִּם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְנַצֵּחַ עַל מְלֶאכֶת בֵּית ה’: פ וַיַּעֲמֹד יֵשׁוּעַ בָּנָיו וְאֶחָיו קַדְמִיאֵל וּבָנָיו בְּנֵי יְהוּדָה כְּאֶחָד לְנַצֵּחַ עַל עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה בְּבֵית הָאֱלֹהִים ס בְּנֵי חֵנָדָד בְּנֵיהֶם וַאֲחֵיהֶם הַלְוִיִּם: וְיִסְּדוּ הַבֹּנִים אֶת הֵיכַל ה’ וַיַּעֲמִידוּ הַכֹּהֲנִים מְלֻבָּשִׁים בַּחֲצֹצְרוֹת וְהַלְוִיִּם בְּנֵי אָסָף בַּמְצִלְתַּיִם לְהַלֵּל אֶת ה’ עַל יְדֵי דָּוִיד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיַּעֲנוּ בְּהַלֵּל וּבְהוֹדֹת לַה’ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ עַל יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם הֵרִיעוּ תְרוּעָה גְדוֹלָה בְהַלֵּל לַה’ עַל הוּסַד בֵּית ה’.

נאמר כאן שהעמידו את הלויים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְנַצֵּחַ עַל מְלֶאכֶת בֵּית ה’. מכאן (ב) דרשו חכמים שכהן אינו עובד אלא מבן עשרים שנה, אבל החולק יסביר שהוא עובד כבר קודם לכן, (ג) אבל לְנַצֵּחַ עַל מְלֶאכֶת בֵּית ה’ הוא יכול רק מבן עשרים. או (ד) שאין מניחים אותו לעבוד עד שיהיה בן עשרים, אע"פ שהוא כשר, כפי שעשו זרבבל ויהושע, שהעמידו רק מבן עשרים.

מאי קרא (א) ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד.

מ"ט דרבי דכתיב (ב) ויעמידו [את] הלוים מבן עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה' ואידך (ג) לנצח שאני.

(ד) איכא דאמרי הא רבי היא ואפי' פסול דרבנן לית ליה ואיכא דאמרי רבי אית ליה פסול מדרבנן.

### ויקרא יא לב-לג, במדבר יט טו, חולין כד:-כה:

#### טומאת כלים

נאמר על השרצים:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ.

כל הכלים טמאים כאשר השרץ יפול עליהם. אבל כלי חרש טמא אם יפול השרץ אל תוכו. ואז כל אשר בתוכו יטמא. התורה טִמאה את תוכו. היא טִמאה כל אשר בתוכו. גם אם הוא מלא חרדל ורוב הגרגרים אינם נוגעים לא בשרץ ולא בדפנות, (א) כל אשר בתוכו יטמא. כיון שכל שבתוכו יטמא גם אם אינו נוגע לא בשרץ ולא בדפנות הכלי, כך גם אם השרץ עצמו אינו נוגע כלל בכלי – הכלי טמא. שהרי בשניהם טִמאה התורה את תוכו, וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא. כשם שכל אשר בתוכו טמא מעצם היותו בתוכו, וגם אם אינו נוגע, (ב) כך לגבי ראש הפסוק: אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ, בעצם העובדה שהשרץ נפל אל תוכו הוא מטמא, גם אם אינו נוגע. אבל דוקא מתוכו, נאמר כאן תוכו, לא נאמר דבר על הנוגע בכלי מבחוץ.

ואולם, בכלי שאינו של חרש התורה (ג) לא הזכירה תוך. התורה אמרה "וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו". די שיפול עליו. אפילו מבחוץ, ובלבד שיפול עליו, כלומר שיגע בו, ואפילו מבפנים אינו מטמא אא"כ יגע בו.

על אהל המת נאמר: "זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא". כלי פתוח העומד באהל טמא, ואם הוא סגור בצמיד פתיל טהור[[3009]](#footnote-3009). מדובר כאן על כלי כזה שאם הוא פתוח הוא טמא, כלומר ללא מגע ממשי בטומאה, שהרי המת אינו נוגע בו. בכל זאת אם אוירו סתום – אינו מטמא. מכאן שכלי שנטמא מאוירו (ד) לא בהכרח נטמא גם מבחוץ, אם רק צִדו החיצון נמצא באהל המת, הוא אינו נטמא. (ה) כלי שנטמא גם מגבו – מה תועיל לו סגירה בצמיד פתיל?. מכאן שכלי שנטמא מתוכו לא נטמא מגבו, וכלי שנטמא מגבו, לא נטמא עד שתגע בו הטומאה.[[3010]](#footnote-3010)

וראה דברינו בשבת קלח: זבחים ג, ובכורות לח.

אמר רבי יונתן התורה (א) העידה על כלי חרס ואפילו מלא חרדל.

תוכו ואע"פ שלא נגע אתה אומר אע"פ שלא נגע או אינו אלא אם כן נגע רבי יונתן בן אבטולמוס אומר נאמר תוכו לטמא ונאמר תוכו ליטמא (ב) מה תוכו האמור לטמא אע"פ שלא נגע אף תוכו האמור ליטמא אע"פ שלא נגע.

תוכו (ג) תוכו של זה ולא תוכו של אחר.

אמר קרא וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו איזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו הוי אומר זה כלי חרס (ד) וכי אין צמיד פתיל עליו הוא דטמא הא יש צמיד פתיל עליו טהור.

וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא האי הוא דכי אין צמיד פתיל עליו טמא הא יש צמיד פתיל עליו טהור (ה) הא כל הכלים בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם מיטמאין.

אין מקיפים לא בבעץ ולא בעופרת מפני (ו) שהוא פתיל ואינו צמיד. (כלים י ב).

### במדבר לא כ, חולין כה:

כשחוזרים חלוצי הצבא מהמלחמה, נאמר:

וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ: ס וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם:  וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

יש לטהר את הכלים שנלקחו כשלל. בין הכלים שהוזכרו, הוזכר שיש לטהר את מעשה העזים. בפשטות נראה היה לפרש שמדובר על יריעות עזים, כמו במשכן. (וראה דברינו בשבת סג: סד. עמ' צ). אבל חכמים מפרשים שכל העשוי מגופן של עזים וכד', קרנים, טלפים, עצמות וכו', מקבל טומאה. הוא נקרא מעשה עזים אבל גם שאר מיני בהמה וחיה דומים לעזים, כי אם כלי מעצם עז הוא כלי, למה כלי מעצם של בהמה אחרת אינו כלי? הוא ראוי לשִמוש באותה מדה. גם הוא בכלל וכל מעשה עזים. אבל עצמות העוף אינן דומות לעצמות עז, והכלים העשויים מהן אינם דומים לכלי עצמות בהמה. לכן אינן טמאות גם אם עשה מהן כלים, כי אינן כעצמות בהמה והכלים העשויים מהן אינם כלים טובים כמו כלי עצמות בהמה. (מלבד כמה מקרים בודדים שבהם אפשר לעשות כלים טובים גם מן הבא מן העוף. וכלים כאלה – למה לא יטמאו?).

רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר מה תלמוד לומר וכל מעשה עזים תתחטאו להביא דבר הבא מן העזים מן הקרנים ומן הטלפים שאר בהמה וחיה מנין תלמוד לומר וכל מעשה א"כ מה ת"ל עזים פרט לעופות.

### חולין כז.

#### מהי שחיטה

התורה מצוה לשחוט קרבנות, בא"י מצוה התורה לזבוח בהמות (וראה לעיל חולין טז:יז., שם בארנו זאת).

וכפי שנאמר:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ.

וכפי שבארנו לעיל חולין טז:יז., כאן התירה התורה לשחוט בא"י בהמות, ששחיטתן במדבר נאסרה.

הותר, אפוא, לשחוט. ואולם, לא התבאר מהי שחיטה.

בפשטות, שחיטה היא (ז) מלה ידועה. העושה בדרך זו – שחיטה היא. התורה לא מבארת מהי, כשם שאינה מבארת מלים אחרות. וכן משמע ממה שנאמר (ט) כאן "כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ"[[3011]](#footnote-3011).

ואולם, גם אם לא ידענו מהי שחיטה, אפשר ללמוד זאת מכמה מקומות. מכמה מקומות משמע ששחיטה היא המתה ע"י הוצאת הדם. כך משמע מהשחיטה בקרבנות ובפרה אדֻמה, שם מתארת התורה שאחרי השחיטה לוקחים את הדם. משמע שהשחיטה היא המתה ע"י הוצאת הדם,[[3012]](#footnote-3012) והשחיטה מאפשרת את הוצאת הדם. כך משמע גם ממצות כִסוי הדם, שם נאמר:

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר.

ממילא למדנו שבשחיטה נשפך דמו של הנשחט, ואז יכולה התורה לצוות לשפכו ולכסותו. כך משמע גם מכלל הפרשיה שם שאומרת:

כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת.

כלומר: (ו) נפש הבשר יוצאת בדמו. תדר"י מדיק זאת מעצם המלה שחיטה, (א) שנכתבת כמו המלה שׂחיטה, בש' שמאלית, שמשמעותה הוצאת הנוזל.

אפשר ללמוד ששחיטה נעשית בצואר, שהרי נאמר בעולת בקר:

וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ.

למה הזכירה התורה אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר? וכי הראש אינו אחד מן הנתחים? אלא מכאן שהראש אכן אינו אחד מן הנתחים, המעשה המתואר בפסוק וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ, נעשה בשעה שהראש כבר מנֻתק מהגוף, ולכן אינו אחד מהנתחים האמורים שם. מכאן (ד) שהשחיטה היא בצואר.

לגבי מליקת עוף, ברור שהמליקה היא בצואר, כי נאמר "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ". המליקה היא בחִבור בין הראש לבין הגוף. ברור שהשחיטה אינה מליקה, (ג) את הבהמה שוחטים ואת העוף מולקים, אבל רמז (ב) יש כאן שהמתה בדרך הראויה היא בצואר.

האמוראים למדו את דין שחיטה מן הצואר (ה) מנוטריקונים שונים, ונראה שהוא אסמכתא. אפשר שגם הדרשה התנאית אסמכתא, שהרי הכל יודעים שחיטה מהי. אמנם, האמוראים הוסיפו ואמרו שיש מה ללמוד מהפסוק עצמו: (ח) שלא יעשנו גסטרא, כלומר: די בהוצאת הדם, ואין צורך לחתוך את הראש לגמרי. ואולם, נראה שגם דרשות אלה הן אסמכתא.

דבי ר' ישמעאל תנא ושחט (א) אל תקרי ושחט אלא וסחט.

ר' אליעזר אומר באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה לומר לך (ב) מה עוף הכשרו מן הצואר אף בהמה הכשרה מן הצואר אי מה להלן ממול עורף אף כאן ממול עורף ת"ל ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל (ג) ראשו של זה ממול עורף ואין ראשו של אחר ממול עורף.

רבי אומר (ט) וזבחת כאשר צויתיך מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה.

מנין לשחיטה מן הצואר שנאמר (ד) וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים שאין ת"ל את הראש ואת הפדר מה ת"ל את הראש ואת הפדר והלא ראש ופדר בכלל כל הנתחי' היו למה יצאו לפי שנאמר והפשיט את העולה ונתח אין לי אלא נתחים שישנן בכלל הפשטה מנין לרבות את הראש שכבר הותז תלמוד לומר את ראשו ואת פדרו וערך מדקאמר את הראש שכבר הותז מכלל דשחיטה מן הצואר.

ממקום (ה) שסח חטהו ואימא מלשונו (ו) בעינן דם הנפש וליכא ואימא דקרע ואזיל עד דם הנפש ותו שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור מנלן אלא גמרא שחיטה מן הצואר נמי (ז) גמרא וקרא למאי אתא (ח) דלא לשוייה גיסטרא.

אמר רב כהנא מנין לשחיטה שהיא מן הצואר שנאמר ושחט את בן הבקר ממקום (ה) ששח חטהו ... ותו שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור מנלן אלא גמרא שחיטה מן הצואר נמי (ז) גמרא וקרא למאי אתא (ח) דלא לשוייה גיסטרא רב יימר אמר אמר קרא וזבחת ממקום (ה) שזב חתהו ... ותו שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור מנלן אלא גמרא שחיטה מן הצואר נמי (ז) גמרא וקרא למאי אתא (ח) דלא לשוייה גיסטרא.

### ויקרא א ח, חולין כז.

#### הקטרת אברי העולה

וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִפְשִׁיט אֶת הָעֹלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לִנְתָחֶיהָ: וְנָתְנוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֵצִים עַל הָאֵשׁ: וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’.

הפדר הוזכר בפני עצמו. מכאן שהכהנים עורכים את הנתחים כך שהפדר תופש מקום מצד עצמו, הוא מכסה על בית השחיטה.

להלן, בעולת צאן, נאמר:

וְנִתַּח אֹתוֹ לִנְתָחָיו וְאֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת פִּדְרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ: וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

גם כאן הראש והפדר עומדים בפני עצמם ואינם מנויים עם הנתחים. מכאן שהכהן לוקח את הנתחים את הראש ואת הפדר, ואותם הוא מקטיר. אם הוא לקח אותם כך שהראש והפדר בסוף, הרי שכאשר הוא עורך – הראש והפדר נערכים על האש ראשונים.

מנין לראש ופדר שקודמין לכל הנתחים ת"ל את ראשו ואת פדרו וערך.

### ויקרא יא מו, חולין כז:

#### שחיטת חיה ועוף

התורה אסרה אכילת נבלות, בין נבלת בהמה וחיה ובין נבלת עוף.

גם בפרשת הטומאות אנו מוצאים שהתורה מטמאת נבלת בהמה, חיה ועוף. (אמנם, שם מטמאת התורה גם נבלת דגים טמאים ושרץ העוף).

במה יוצא הבשר מכלל נבלה? מדיני קרבנות אפשר ללמוד שהשחוט אינו נבלה. אפשר ללמוד מפרשית השחיטה בפרשת אחרי מות, שעוסקת בבהמה, חיה ועוף, וכפי שבארנו בחולין טז:יז. וכפי שנבאר להלן חולין פג:-פה., התורה אומרת שם מה יֵעשה בבהמה, בחיה ובעוף. משמע שם שאת כל אלה אין לאכול אלא כשלא יהיו נבלות וע"י שפיכת דמם. וכפי שהתבאר בחולין כז.

לא התבאר במה יוצא העוף מכלל נבלה (וגם בענין זה ראה לעיל חולין טז:יז.). אבל אפשר ללמוד זאת ממעשה הקרבנות ומהפרשיות שהוזכרו לעיל. במשכן שוחטים את הבהמות, אבל את העוף מולקים, ואעפ"כ אינו נבלה.

את פרשת החיות והעופות הטמאים והטהורים מסכמת התורה כך:

זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל.

בפרשה זאת מלמדת התורה מה טמא ומה טהור. ותורה אחת לכֻלם. מכאן למדו חכמים שלענין עשיתו נבלה ויציאתו מידי נבלה, שוה דין הבהמה לדין העוף, שהרי הם (א) כלולים בתּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם. מכאן שגם העוף יוצא מכלל נבלה דוקא בשחיטה, כמו הבהמה. ובכ"ז, דינים (ב) שונים יש לבהמה, לעופות ולדגים בענין טומאה וטהרה.

מהפסוק הזה למדו חכמים שגם בהמה וגם עוף בשחיטה מן הצואר, כל אחד כדרכו. ויש שלמדו זאת מההדרגה: "זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם", (ג) הבהמה בשחיטה מלאה, העוף בסימן אחד, והדגים כלל לא. שהרי אומר משה לפני ה': "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם", ולפי דרכנו למדנו שהצאן והבקר צריכים שחיטה (ד) אבל דגי הים אינם צריכים.[[3013]](#footnote-3013)

לגבי עוף העולה לקרבן נאמר בפירוש שדרך ההקרבה היא ע"י מליקת ראשו. מכאן שדרכו של עוף בהבדלת הראש מהגוף, אלא שדוקא קרבן עוף דינו במליקה. בהמה בשחיטה. וכשהתירה התורה בשר תאוה בארץ, צִוְּתה שגם בהמה תשחט, כפי שנאמר כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ, וכפי שבארנו בחולין טז:יז. האם גם עוף חול בשחיטה?

בפרשת אחרי מות, כאשר התורה מבארת כיצד אוכלים בשר במדבר ובארץ, היא אומרת:

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת.

מכאן שיש לשפוך את הדם ולכסותו בעפר. האם (ו) די בשפיכת דמו או שיש גם לשחוט? בכך נחלקו חכמים. יש אומרים שכיון (ו) שלא נאמרה כאן שחיטה, לא הוצרכה שחיטה. אבל יש שלמדו (ז) מהדִמוי לבהמה וחיה האמור כאן, שגם העוף בשחיטה.

כאשר התורה מתירה בשר תאוה בארץ ישראל (וכפי שבארנו בחולין טז:יז.) נאמר:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

בזמן שהיו ישראל במדבר היו שוחטים את הבהמות שהם אוכלים במשכן, ומקריבים אותן כדין. בארץ הותר גם בשר תאוה שאינו קרבן. התורה מלמדת שגם בשר תאוה יש לזבוח כאשר צויתיך (ח). הזביחה נשארת כדינה, כמו השחיטה שהיתה בזמן המדבר במשכן, אלא שאת הדם יש לשפוך כמים ולאכלו כחיה. לפי דרכנו למדנו (ז) שגם חיה, שגם בזמן המדבר אינה קרבה, נשחטת ונאכלת, אלא שהטמא והטהור יחדו יכולים לאכלו. אין די בשפיכת דמה. יש לזבחה כמו שצוה ה', כלומר ע"י שחיטה. עדין אין מכאן הכרעה מה דין העוף, יש מי שאומר שגם הוא בכלל הזה, ויש מי שאומר שהעוף כיון שלא נזכר כאן, הוא נותר בכלל האמור בפרשת אחרי מות, שלא צִותה בו התורה אלא שישפוך את דמו.[[3014]](#footnote-3014)

זאת תורת הבהמה והעוף וכי באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה בהמה מטמאה במגע ובמשא עוף אינו מטמא במגע ובמשא עוף מטמא בגדים אבית הבליעה בהמה אינה מטמאה בגדים אבית הבליעה באיזו תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה לומר לך (א) מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה אי מה להלן ברוב שנים אף כאן ברוב שנים ת"ל (ב) זאת.

זאת תורת הבהמה והעוף (ג) הטיל הכתוב לעוף בין בהמה לדגים לחייבו בשני סימנין אי אפשר שכבר הוקש לדגים לפוטרו בלא כלום אי אפשר שכבר הוקש לבהמה הא כיצד הכשרו בסימן אחד.

ר"א הקפר ברבי אומר מה ת"ל אך כאשר יאכל את הצבי וגו' וכי מה למדנו מצבי ואיל מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד (ז) מקיש צבי ואיל לפסולי המוקדשין מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה ועוף אין לו שחיטה מדברי תורה אלא מדברי סופרים.

רבי אומר וזבחת כאשר צויתיך (ח) מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה.

דגים דלאו בני שחיטה נינהו מנלן אילימא משום דכתיב הצאן ובקר ישחט להם אם את כל דגי הים יאסף להם (ד) באסיפה בעלמא סגי להו אלא מעתה גבי שליו דכתיב ויאספו את השליו הכי נמי דלאו בשחיטה והא אמרת לפוטרו בולא כלום אי אפשר שכבר הוקש לבהמה (ה) התם לא כתיבא אסיפה במקום שחיטה דאחריני הכא כתיבא אסיפה במקום שחיטה דאחריני.

אמר רב יהודה משום ר' יצחק בן פנחס אין שחיטה לעוף מן התורה שנאמר (ו) ושפך בשפיכה בעלמא סגי א"ה חיה נמי (ז) איתקש לפסולי המוקדשין עוף נמי איתקש לבהמה דכתיב זאת תורת הבהמה והעוף הא כתיב ושפך את דמו ומאי חזית דשדייה ליה על עוף שדייה אחיה מסתברא משום דסליק מיניה.

חולין כט. – ראה פסחים סו:סז.

### ויקרא יט ה, חולין כט

נאמר "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ". מכאן שצריך להתכוון ולזבוח כל קרבן לשם מה שהוא. לזבוח אותו לרצון הזובח. משום כך יש לשחוט דוקא קרבן אחד בכל פעם. רב יוסף דורש מכאן שיהיה באיש אחד. רב כהנא מבאר שהוא דורש את הכתיב החסר, ונראה שהוא אסמכתא. אבל אפשר שהרעיון העולה בפסוק הוא שהאדם צריך להתכוון ולזבוח כל קרבן לשם מה שהוא. ממילא יש לזבוח כל זבח כשלעצמו.

תזבח שלא יהא שנים שוחטים זבח אחד תזבחהו שלא יהא אחד שוחט שני זבחים ואמר רב כהנא תזבחהו כתיב.

### ירמיהו ט ז, חולין ל

חֵץ שָׁוחֻט לְשׁוֹנָם מִרְמָה דִבֵּר בְּפִיו שָׁלוֹם אֶת רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבְקִרְבּוֹ יָשִׂים אָרְבּוֹ.

ירמיהו מדמה את לשון המרמה של אנשי דורו לחץ שחוט, (ובכתיב: חץ שוחט). הדמוי הוא כנראה לחץ שוחט, ירמיהו לא מבקש לומר שלשונם שחוטה, אלא שהיא שוחטת כחץ. ממילא למדנו שפגיעה של חץ היא סוג של שחיטה.

מכאן למד שמואל שגם שחיטה בכוון אחד, כמו חדירה של חץ, שחיטה היא. ודוקא אם יחדור לצואר ע"י תנועה. ר"ל למד שהשחיטה צריכה להיות מפורעת, כפגיעת חץ. על שתי הדרשות אפשר להשיב שהדִמוי של הלשון השופכת דם אינה בהכרח מלמדת שהשחיטה הזאת כשרה, וודאי שאינה מלמדת שרק שחיטה כזאת היא כשרה. ואדרבה, המשך הפסוק מלמד שמדובר בפגיעה נעלמת, שאינה מפורעת. לכן נראה שהדרשה הזאת היא אסמכתא.

וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מָאתַיִם צִנָּה זָהָב שָׁחוּט שֵׁשׁ מֵאוֹת זָהָב יַעֲלֶה עַל הַצִּנָּה הָאֶחָת: וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת מָגִנִּים זָהָב שָׁחוּט שְׁלֹשֶׁת מָנִים זָהָב יַעֲלֶה עַל הַמָּגֵן הָאֶחָת וַיִּתְּנֵם הַמֶּלֶךְ בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן:.

גם מהפסוק הזה למדו חכמים מהי שחיטה, למרות שהפסוק הזה כשלעצמו טעון ביאור, ואיך יבאר הוא אחרים פשוטים ממנו.

א"ר שמעון בן לקיש מנין לשחיטה שהיא מפורעת שנאמר חץ שחוט לשונם מרמה דבר.

אמר שמואל דאמר קרא חץ שחוט לשונם מרמה דבר.

תנא דבי רבי ישמעאל ושחט אין ושחט אלא ומשך וכן הוא אומר זהב שחוט ואומר חץ שחוט לשונם מרמה דבר.

### ויקרא יז יג, חולין לא.

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר.

כִסוי דם חיה ועוף הוא בעפר. בפשטות "בעפר" היינו ע"י עפר. במה יכסנו? בעפר. אבל מהמלה "בעפר" דרש ר' זירא שיש לכסותו בתוך עפר.[[3015]](#footnote-3015) (ואולי משום שאפשר היה לומר וכסהו עפר). לכן צריך שיהיה עפר גם למטה. וכן נראה מהגמ' להלן פח: וברש"י שם (וראה דברינו להלן עמ' תתתיא).

אמר רבי זירא אמר רב השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה שנאמר וכסהו בעפר עפר לא נאמר אלא בעפר מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה.

### דברים יב כא, חולין לא.

#### כונה ומעשה בשחיטה

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ,

התורה התירה כאן בשר תאוה, ע"י זביחתו. וכפי שהתברר לעיל כז:, יש לעשות מעשה זביחה, תזבח כאשר צויתיך. ההתר לאכול בשר תאוה הוא בתנאי שלפני שתאכלנו תזבחנו כאשר צויתיך. אין לאכול מה שלא נשחט בידי אדם. יש צֹרך במעשה אדם.

נחלקו תנאים האם די בכך שהשחיטה היא מעשה אדם, או שיש צֹרך בכונה לשחוט, או אפילו בכונת חִתוך, או שאין צֹרך בכונה כלל. רבא אומר שהמעשה המתואר בפסוק הוא זביחה ולא חִתוך. אפשר לפרש שלא הקפיד הכתוב אלא על המעשה, ואפשר לפרש שהכתוב מצריך כונת זביחה, אבל אי אפשר לדרוש מכאן שהכתוב מצריך כונת חִתוך, כי לא נאמר כאן חִתוך.

נפלה סכין ושחטה אף על פי ששחטה כדרכה פסולה שנאמר וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל.

בהא זכנהו רבי נתן לרבנן מי כתיב וחתכת וזבחת כתיב אי בעינן כוונה לחתיכה אפילו לזביחה נמי ליבעי אי לא בעינן כוונה לזביחה לחתיכה נמי לא ליבעי.

### ויקרא יג נח, חולין לא:

#### כונה בטבילת בגד טמא

וְאִם יִרְאֶה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְּכָל כְּלִי עוֹר: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְכִבְּסוּ אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הַנָּגַע וְהִסְגִּירוֹ שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה לֹא הָפַךְ הַנֶּגַע אֶת עֵינוֹ וְהַנֶּגַע לֹא פָשָׂה טָמֵא הוּא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ פְּחֶתֶת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ: וְאִם רָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כֵּהָה הַנֶּגַע אַחֲרֵי הֻכַּבֵּס אֹתוֹ וְקָרַע אֹתוֹ מִן הַבֶּגֶד אוֹ מִן הָעוֹר אוֹ מִן הַשְּׁתִי אוֹ מִן הָעֵרֶב: וְאִם תֵּרָאֶה עוֹד בַּבֶּגֶד אוֹ בַשְּׁתִי אוֹ בָעֵרֶב אוֹ בְכָל כְּלִי עוֹר פֹּרַחַת הִוא בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ אֵת אֲשֶׁר בּוֹ הַנָּגַע: וְהַבֶּגֶד אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ הָעֵרֶב אוֹ כָל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תְּכַבֵּס וְסָר מֵהֶם הַנָּגַע וְכֻבַּס שֵׁנִית וְטָהֵר.

כיצד יש לפרש את הפסוק? האם יש לקרוא "וְהַבֶּגֶד אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ הָעֵרֶב אוֹ כָל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תְּכַבֵּס וְסָר מֵהֶם הַנָּגַע – וְכֻבַּס שֵׁנִית וְטָהֵר", או שיש לקרוא "וְהַבֶּגֶד אוֹ הַשְּׁתִי אוֹ הָעֵרֶב אוֹ כָל כְּלִי הָעוֹר אֲשֶׁר תְּכַבֵּס וְסָר מֵהֶם הַנָּגַע וְכֻבַּס שֵׁנִית – וְטָהֵר"?[[3016]](#footnote-3016) האם התורה באה ללמד כאן שבעצם כִבוסו שנית יטהר, או שהתורה מצוה שיכֻבס?. מבאר ר' יונתן שאי אפשר לפרש שאין כאן צווי. שהרי התורה אומרת "וְכֻבַּס שֵׁנִית". כלומר: התורה מצוה לשוב על אותו מעשה. כמו שכֻבס תחִלה ע"פ הוראת הכהן וסר הנגע, כך יכֻבס שנית. אמנם, מבאר ר' יונתן שאין להסיק מכאן שהכִבוס השני שוה לראשון בכל דבר וצריך הוראת כהן. כל מה שאפשר ללמוד מצורת הלשון כאן הוא ש"וְכֻבַּס" הוא לשון צווי. אבל ודאי שאי אפשר ללמוד את כל דיניו ממה שנאמר בכביסה הראשונה. לא נאמר כאן אלא "וְכֻבַּס שֵׁנִית וְטָהֵר". אם תכבסנו – יטהר.

רבי יונתן בן יוסף אומר וכובס מה ת"ל שנית מקיש תכבוסת שניה לתכבוסת ראשונה מה תכבוסת ראשונה לדעת אף תכבוסת שניה לדעת אי מה להלן בעינן דעת כהן אף כאן בעינן דעת כהן ת"ל וטהר מכל מקום.

### במדבר יט ג, חולין לב.

#### שחיטה נוספת עם הפרה

נאמר על הפרה האֻדמה "וּנְתַתֶּם אֹתָהּ אֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו". החזרה המרובה על המלה אֹתָהּ, מלמדת על כך שיש להוציא דוקא אותה. ולא אחרת עמה. וכן יש לשחוט אותה לבדה.

רמב"ם ככל הנראה מפרש שאין כאן דרשה חדשה, והדין האמור כאן הוא הדין שאומר שעשית מלאכה פוסלת את הפרה. אבל לפי רש"י יש כאן דרשה חדשה, שאם נשחטה שחיטה נוספת עם הפרה – נפסלה. ואפשר שהיא אסמכתא.

ושחט אותה אמר רחמנא ולא אותה וחבירתה.

### ויקרא יא לג, חולין לג: סוטה כז:

#### את מה מטמא השרץ

נאמר על שמונת השרצים: "וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ". השרץ מטמא את הכלי, והכלי מטמא את מה שבתוכו.[[3017]](#footnote-3017) נאמר כאן בפירוש שמה שבתוך בכלי טמא אף הוא. השרץ עושה את הכלי ראשון לטומאה. והכלי עושה את מה שבתוכו שני לטומאה. וראה דברינו בשבת קלח:

למדנו אפוא שהראשון לטומאה עושה שני. ר"ע דורש את המלה "יִטְמָא", שיטמא אחרים. יטמא היינו יהיה טמא כזה שגם הנוגע בו טמא. מכאן שיש גם שלישי[[3018]](#footnote-3018).

גם אם לא נקבל את דרשת ר"ע, השני טמא. שנאמר כל אשר בתוכו יטמא. כלומר: יהיה טמא. ובפרשת צו למדנו שקֹדש אשר יגע בכל דבר טמא – יפסל. שנאמר "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף". מכאן אנו למדים שאם האֹכל שנטמא מחמת הכלי שנטמא מחמת השרץ נגע בקֹדש – פסל אותו.[[3019]](#footnote-3019) וראה דברינו בפסחים יד.טז.יח.:

### דברים יב טז, כד, טו כג, חולין לג.לה:לו

#### הכשר זרעים לקבל טומאה

דין הכשר הזרעים נלמד מהפסוקים בפרשת שמיני. שם נאמר על השרצים:

וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

פעמַים נאמר כאן (ב) שמאכל שבאו עליו מים מקבל טומאה. זרע שבאו עליו מים נעשה מאכל, ומעתה אם יפול עליו שרץ – יטמא. ולאו דוקא שרץ, הגמ' מבארת שהוא הדין לכל הטומאות, גם טומאת מת. (א) לכן הזכירה התורה את הכלל הזה פעמַים, כדי ללמד שאין זה דין מיוחד בטומאת שרצים אלא בכל הטומאות. לא רק לגבי הדין האמור כאן, אלא זהו דין כללי: "מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא", כל אֹכל שיבואו עליו מים יכול להטמא. וכך מסתבר, כי אם הוא נטמא משרץ – למה לא יטמא מטומאה אחרת שתגע בו.

התורה טִמאה מאכל שהוכשר ע"י מים.[[3020]](#footnote-3020) האם גם דם הוא כמים וגם הוא מכשיר? שלש פעמים נאמר בתורה על דם של בשר שאינו קֹדש "עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". כפי שבארנו בחולין טז:יז. (עיי"ש) התורה אסרה זביחת חולין במדבר. וכאן היא מלמדת שבא"י אפשר לזבוח בשר תאוה, (בשר חולין), אלא שהוא אינו קרבן, לכן דמו אינו קרב אל המזבח אלא נשפך על הארץ:

רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

דם הקרבנות אינו כדם החולין. דם הקרבנות מתקבל כדי להזרק על המזבח. אבל דם החולין נשפך כמים. (ח) התורה אמרה לשפוך אותו כמים, התורה דִמתה אותו למים, שנשפכים בכל מקום ואין בהם חשיבות. מכך שהתורה מדמה מדמה למים, משמע שהוא כמים, אין בו חשיבות והוא גם מותר בהנאה כמים. ועוד: מכך שהוא נשפך כמים, למדו חכמינו שהוא (ג) גם מכשיר את הזרעים כמים. גם הוא בכלל "וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע". כמובן שעל דם הקדשים אי אפשר לומר כך, שהרי (ד) אינו נשפך כמים. (וראה להלן נדה נה עמ' תתתרכג).

אבל דם החולין נשפך כמים, ומכאן שדינו של אותו דם כמים. דין זה נאמר דוקא בדם שהנפש יוצאת בו, כמו שהתבאר בזבחים לה עמ' תתקסג, שהרי דוקא דם זה הוא הדם שעליו נאמר "עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם".

לכאורה, פשט הפסוק הוא שהדם כמים לענין זה שאין לזרקו על מזבח אלא לשפכו. אבל חכמים למדו מכאן שהדם הזה כמים גם לענין הכשר. נראה שטעם הדבר הוא שהזרע מוכשר ע"י מתן מים כי בכך הוא נעשה מאכל. גם דם שחיטה הופך את הבשר למאכל, וכיון שעתה הוא מאכל – יקבל טומאה. אולי משום כך אומר ר"ש שעצם השחיטה מכשירה אותו לקבל טומאה, כי השחיטה עושה אותו מאכל[[3021]](#footnote-3021). האמוראים מבארים שר"ש אינו מקבל את הדרשה שלפיה דם מכשיר משום שהתורה דִמתה אותו למים, שהרי, כפי שבארנו, התורה דִמתה אותו למים דוקא לענין זה שיש לשפוך אותו כמים. וכך אכן מפרש ר"ש, שהדם (ח) הזה הוא חול ואין צורך לזרוק אותו על המזבח[[3022]](#footnote-3022), אלא אפשר לשפכו.

בלעם ברך את ישראל: "הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה". מכאן למדו חכמים, שדוקא דם חללים, כדם שחיטה, הוא הנקרא דם בפי התורה. אבל (ט) סתם דם שיוצא מהגוף אינו נקרא דם בפי התורה. הוא לא דם הנפש. הדם שהוזכר כאן ושהוזכר באִסור לשפוך דם, ושהוזכר לגבי שחיטה כדם שהופך את החי לבשר, היינו דם הריגה. בשר נעשה בשר בדם הנפש, דם הנפש עושה אותו בשר ומעתה הוא יכול לקבל טומאה. (ה) דם חללים נקרא דם, לכן הוא מכשיר את הזרעים.[[3023]](#footnote-3023) שהרי הזכרנו לעיל שדם מכשיר את הזרעים כמים[[3024]](#footnote-3024).

#### נתינה לרצון

זרע מקבל טומאה דוקא כִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע, לא די בכך שהזרע ירטב, הוא לא יקבל טומאה אלא אם יֻתַּן מַיִם עליו, כלומר: אם אדם יתן את המים. השרץ מטמא את הזרע רק אם יֻתַּן מַיִם עליו. לא נאמר כאן שהוא מטמא אם יהיו עליו מים אלא שהוא מטמא אם יֻתַּן מַיִם. שהמים ינתנו עליו, כלומר: שיהיה (יא) מי שיתן עליו את המים, מתוך כונת נתינה[[3025]](#footnote-3025). ואולם, המשנה במסכת מכשירין מבארת שגם אם האדם התכון רק להוציא את המים ממקום אחר – נתינה היא.[[3026]](#footnote-3026) נִעור אע"פ שהמנער אינו צריך להרטיב את הירקות הוא נתינה לרצון, כי המנער רצה לנער לשם את המים. אבל הובלה בנהר וטמינה במים אינה אוסרת כי המים מחוברים לקרקע, ונתינת פרי במים מחוברים אינה כי יֻתן. לא נתן מים על הפרי. המים מחוברים ואינם מכשירים. השעה הקובעת לענין הכשר היא שעת הוצאתו מהמים, וכפי שמצאנו במשנה מכשירין ד ו, ואז אכן אינו רוצה להרטיבם אלא להפך, ליבשם. אבל אם בשעת ההכשרה רוצה לתת שם את המים אע"פ שאינו מתכון להרטיב אלא להוציא ממקום אחר – הרי זה בכי יֻתן. ונתינת קערה על הכתל כדי שלא ילקה הכתל אינה דומה למנער את האילן כי לא הוא מוריד את הגשם, אבל אם יהיו המים לרצון – אע"פ שלא הוא מוריד את הגשם הרי זה בכי יֻתן. וכן הרטבה במשקה הפה, נתינה היא, אם יהיו לרצון אמרי פיו[[3027]](#footnote-3027).

#### הכשר קרבן

קרבן מקבל טומאה גם אם לא הוכשר במים, שהרי התורה (ו) אמרה על הקרבנות: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר". התורה לא הצריכה הכשר מים. בשר קֹדש, מעצם נגיעתו בכל טמא – נאסרה אכילתו. יתר על כן, מהכפילות: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר", למדו חכמים (ז) שלאו דוקא בשר, אלא כל דבר ששיך לקֹדש, אינו יכול להקרב כקֹדש אם נגע בטמא. טומאה פוסלת את הקדש, ומחמת קדושתו יש להרחיק אותו מכל טומאה, גם טומאה שאינה פוסלת בחולין. גם עצים ולבונה, שאינם נטמאים בד"כ אם הם חולין, שהרי התורה לא טִמאה אלא מאכל ומשקה, אם נגעו בטומאה נפסלו. התורה אסרה את בשר הקֹדש שנגע בטומאה משום שהוא קדש, ממילא למדנו שכל קדש שנגע בטומאה נאסר.

וכאן עלינו לשאול האם התורה רק אסרה את הקֹדש שנגע בטומאה, כי מחמת קדושתו – עצם נגיעתו בטומאה פוסלתו, או שהיא הגדירה אותו כמאכל טמא לכל דבר והוא כאילו הוכשר במים, ויכול גם לטמא ראשון ושני? על השאלה הזאת הגמ' לא השיבה. (ומשמע הן כאן והן במנחות קב: שלכו"ע יש טומאה, אלא שלא נפשטה השאלה האם היא מן התורה). אפשר שאינו נטמא, שהרי התורה לא אמרה בפרשת הטומאה אלא (ב) שמה שבאים עליו מים יטמא. ובפרט שהיא חזרה (י) על כך. מה שנאמר לגבי קדש – היינו שהקדש נפסל בדרך זו, אך טומאה – מנין? אבל אפשר שכיון שנפסל מחמת טומאה הרי הוא טמא. כאמור, הגמ' איננה מכריעה.

גם בכור שנפסל הוא כחולין לענין זה. וגם כאן מלמדת התורה באותה דרך שדמו אינו קֹדש: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק אֶת דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". אם הוא פסול – דמו (ח) נשפך כמים ואינו קֹדשכד. הוא מותר בהנאה. את זה מלמדת התורה באמרה שהדם נשפך כמים. את זה לִמדה כאן התורה, ולא את היותו מכשיר את הזרעים. כך מפרש ר"ש. אבל חכמים אומרים שכיון שהוא נשפך כמים – גם מכשיר את הזרעים.

מכל האוכל אשר יאכל וגו' (ב) אוכל הבא במים הוכשר אוכל שאינו בא במים לא הוכשר.

מכדי כתיב וכי יותן מים על זרע מכל האוכל אשר יאכל למה לי לאו (י) למעוטי חיבת הקדש לא (א) חד בטומאת מת וחד בטומאת שרץ.

והבשר אשר יגע בכל טמא האי בשר דאתכשר במאי אילימא דאתכשר בדם.... אלא לאו דאתכשר בחבת הקדש ... אלא מסיפא (ז) והבשר לרבות עצים ולבונה עצים ולבונה בני אכילה נינהו אלא חבת הקדש (ו) מכשרא להו ומשויא להו אוכל הכא נמי חבת הקדש מכשרתה.

אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר (ג) על הארץ תשפכנו כמים  (ד) דם שנשפך כמים מכשיר שאינו נשפך כמים אינו מכשיר.

ומאי שנא דם חללים דמכשיר דכתיב (ה) ודם חללים ישתה דם שחיטה נמי כתיב (ג) על הארץ תשפכנו כמים ההוא (ח) למישרי דמן דפסולי המוקדשין בהנאה הוא דאתא ס"ד אמינא הואיל ואסירי בגיזה ועבודה דמן לבעי קבורה.

שאני התם דכתיב כי יתן עד שיתן אי הכי רישא נמי התם כדרב פפא דרב פפא רמי כתיב כי יתן וקרינן כי יותן הא כיצד בעינן (יא) כי יותן דומיא דכי יתן מה יתן לדעת אף כי יותן נמי לדעת. (ב"מ כב:).

תנא דבי רבי ישמעאל ודם חללים ישתה (ט) פרט לדם קילוח שאינו מכשיר את הזרעים.

### ויקרא יז טו, חולין לד.

וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

התורה לא טִמאה כאן את הנבלה עצמה אלא רק את האוכל אותה. בפרשת שמיני כבר התבאר שנבלת בהמה מטמאת אותה הנוגע בה ואת נושאה. אבל כאן התורה דִברה על נבלה סתם, כל נבלה, לאו דוקא נבלת בהמה. מכאן עולה שהדין האמור כאן, טומאת האוכל את הנבלה, חל גם על נבלת עוף שלא הוזכרה טומאתה בשום מקום אחר.[[3028]](#footnote-3028) נבלת עוף, אע"פ שלא חלים עליה הדינים החמורים שנאמרו בנבלת בהמה, הדינים האמורים בפרשתנו חלים גם עליה, והיא מטמאת את האוכל אותה ואת בגדיו. שהרי כאן התורה לא אמרה שהטומאה חלה רק על נבלת בהמה, ומסתבר שהיא חלה גם על חיה ועוף שהוזכרו בפרשיה זו. התורה עסקה בבהמה, אח"כ בחיה ועוף, ואח"כ אמרה שכל האוכל נבלה נטמא. משמע שגם האוכל את נבלת העוף נטמא. בפרשה זו מלמדת התורה כיצד יש לאכול את החיה והעוף, ואח"כ היא אומרת שהאוכל נבלה וטרפה נטמא, משמע שהיינו נבלתם של אלה שהוזכרו קדם לכן.

התורה לא טִמאה כאן את הנבלה עצמה אלא רק את האוכל אותה. ר' יוחנן מבאר שמכאן דרש ר"א שהאוכל חמור מהמאכל. כלומר: מי שאוכל אֹכל טמא טומאתו חמורה יותר מטומאת המאכל עצמו. אבל ר' יהושע אומר שא"א ללמוד זאת מכאן. יש מאכלים שבהם טִמאה התורה את המאכל עצמו, אך כאן לא טִמאה התורה אלא את האוכל. לכן הוא חמור מהמאכל. א"א ללמוד מכאן למקרה שבו עִקר הטומאה הוא במאכל, והנוגע בו והאוכלו אינם טמאים אלא מחמתו.

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מאי אהדרי רבי אליעזר ורבי יהושע להדדי אמר לו ר"א לרבי יהושע מצינו אוכל חמור מן האוכל דאילו נבלת עוף טהור בחוץ לא מטמא ואילו אוכלה מטמא בגדים אבית הבליעה ואנו היאך לא נעשה אוכל כמאכל ורבי יהושע מנבלת עוף טהור לא גמרינן דחידוש הוא אלא מצינו שהמאכל חמור מן האוכל דאילו מאכל בכביצה ואוכל עד דאכיל כחצי פרס ואנו היאך נעשה אוכל כמאכל ור"א טומאה משיעורין לא גמרינן.

### דברים יד כא, שמות כב ל, ויקרא ז כד, יא לט-מ. חולין לז מב.

#### מהי נבלה ומהי טרפה

התורה אוסרת לאכול נבלה וטרפה. נאמר "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ". וכן נאמר "וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ". גם את הנבלה וגם את הטרפה אסרה התורה באכילה מאותו טעם: מפני שעלינו להיות קדושים[[3029]](#footnote-3029), אבל התירה בהנאה, בנתינתו לנכרי או לכלב. גם את חלבן התירה התורה: "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ". אסרה תורה באכילה את חלב הנבלה ואת חלב הטרפה, אך התירתם במלאכה. מלשון הפסוק משמע שנבלה וטרפה הם שני דברים שונים, יש חלב נבלה ויש חלב טרפה.

מהי נבלה? על השאלה הזאת אפשר להשיב על פי הפסוק "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". נבלה היא בהמה שמתה[[3030]](#footnote-3030). מכאן משמע שכל עוד לא מתה איננה נבלה. כל עוד לא מתה או נטרפה היא מותרת. גוססת אינה לא טרפה ולא נבלה. שהרי עדין לא מתה. ואם היתה בכלל טרפה, לא היתה התורה צריכה ללמד שגם נבלה חלבה לא יֵאכל.

נבלה וטרפה, כאמור, הם שני דברים שונים. נבלה היא מי שמתה. טרפה היא מי שנטרפה בשדה, כלומר נפצעה ונפגם גופה. ודוקא אלה אסורות. מכאן עולה שבהמה שעוד חיה וגופה אינו פגום – לא נכלל בכלל אף אחד מהאִסורים האלה.

#### כמה אִסורים יש בחלב נבלה וטרפה

נאמר "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ". למה יש צורך לומר שלא נאכל אותו? הלא ממילא הוא אסור באכילה משתי סבות. הוא גם חלב וגם נבלה. מכאן ששני האִסורים חלים.

### ויקרא כב כז, חולין לח:

#### שה הכשר לקרבן

אחרי שהתורה מלמדת את מומי הקרבנות, ואת הכשרים והפסולים בהם, היא מוסיפה ואומרת:

שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’: וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד.

אחרי שנמנו המומים, מלמדת התורה עוד כמה תנאים לכשרות הקרבנות. התורה מלמדת שקרבן כשר הוא דוקא שור או כשב או עז שהיה שבעת ימים תחת אמו. בעניני קרבנות התורה אומרת בד"כ "שור או כשב או עז", ובעניני חולין התורה אומרת "שור או שה". התורה מבחינה אפוא בין קרבן, שבו הכשירה התורה שור או כשב או עז, לבין דינים הנוהגים לא רק בקרבנות, שבהם לשון התורה היא שור או שה.[[3031]](#footnote-3031) מצוות שנוהגות בחולין נוהגות בכל שה, אבל קרבן הוא דוקא שור או כשב או עז. (א) לא שה המעורב מכשב ועז, או שהוא (ב) דומה למין אחר.

ועוד למדנו מכאן ששור או שה כשר לקרבן דוקא (ג) אם נולד, ודוקא (ה) אם היה שבעת ימים תחת אמו. לא אם נשחטה אמו לפני שנולד[[3032]](#footnote-3032) או (ד) שעדין לא עברו שבעת ימים.

יש להבחין אפוא בין מקום שבו התורה אומרת "שור או שה", לבין מקום שבו נאמר "שור או כשב או עז". כשנאמר "שור או שה" התורה מחיבת כל שהוא שור וכל שהוא שה, כלאים של כבש ועז הם שה ולכן גם הם בכלל הזה. אבל במקום שבו נאמר "שור או כבש או עז", כל שאינו כשב גמור או עז גמור, אינו בכלל הזה. שהרי הוא לא כבש ולא עז[[3033]](#footnote-3033). קרבן צריך להיות או כשב או עז. או כשב גמור או עז גמור.

אמנם, בפרשת ראה מצאנו: "זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר". ומכאן למד רבא שסתם שה הוא או שה כשבים או שה עזים. אבל במקום שכתוב שור או שה, ממילא משמע שהתורה לא הקפידה דוקא על שיהיה או כשב או עז. לכן בכל מקום שנאמר שור או שה נוהג הדין גם בכלאים למרות דברי רבא. וראה דברינו בחולין עח.:

שור או כשב פרט (א) לכלאים או עז (ב) פרט לנדמה כי יולד (ג) פרט ליוצא דופן שבעת ימים (ד) פרט למחוסר זמן (ה) תחת אמו פרט ליתום.

אמר רבא זה בנה אב כל מקום שנאמר שה אינו אלא להוציא את הכלאים.

### ויקרא יח ד, חולין מא:

#### הליכה בחוקי גוי

הפתיחה לפרשית עריות היא:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’.

החיים בארץ צריכים להיות חיים של עשיית חוקי ומשפטי ה', בהם יחיה האדם. על האדם לחיות לא בדרך של מצרים וכנען, אלא בדרך של שמירה על חוקי ה' וחיים בהם. פשט הפרשה הוא שאין לגלות עריות כפי שעושים הגויים[[3034]](#footnote-3034), אבל ממילא למדנו שלא רצויה הליכה בחוקי הגויים[[3035]](#footnote-3035), ושיש ללכת דוקא בדרכי ה'.

### ויקרא יא ב, חולין מב.

#### מהי טרפה

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ.

החיה נקראת חיה. מדוע התורה קוראת לה כך? על דרך הרמז למד מכאן ר"ל שאם אינה חיה – טרפה היא. שאל"כ – לא היתה התורה קוראת לה חיה. אמנם, החולק על כך ישיב ויאמר שיש לפרש את הפסוק כפשוטו: זאת החיה אשר תאכלו: אלה המנויים להלן[[3036]](#footnote-3036). וראיה מוחלטת יש מפסוקי הסִכום של הפרשה: "לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל". הרי שיש חיה שלא תֵאכל. היא חיה ואעפ"כ לא תֵאכל. מכאן שהיא נקראה חיה כי זה שמה, ואי אפשר ללמוד מכאן שדוקא חיה נאכלת.

א"ר שמעון בן לקיש רמז לטרפה מן התורה מנין מנין ובשר בשדה טרפה לא תאכלו אלא רמז לטרפה שאינה חיה מן התורה מנין דקתני סיפא זה הכלל כל שאין כמוה חיה טרפה מכלל דטרפה אינה חיה מנא לן דכתיב וזאת החיה אשר תאכלו חיה אכול שאינה חיה לא תיכול מכלל דטרפה לא חיה. ולמאן דאמר טרפה חיה מנ"ל נפקא ליה מזאת החיה אשר תאכלו זאת החיה אכול חיה אחרת לא תיכול.

### איוב טז יג, חולין מג.

איוב מתנה את צרותיו בפני רעיו, ואומר:

יַסְגִּירֵנִי אֵל אֶל עֲוִיל וְעַל יְדֵי רְשָׁעִים יִרְטֵנִי: שָׁלֵו הָיִיתִי וַיְפַרְפְּרֵנִי וְאָחַז בְּעָרְפִּי וַיְפַצְפְּצֵנִי וַיְקִימֵנִי לוֹ לְמַטָּרָה: יָסֹבּוּ עָלַי רַבָּיו יְפַלַּח כִּלְיוֹתַי וְלֹא יַחְמוֹל יִשְׁפֹּךְ לָאָרֶץ מְרֵרָתִי....

ר' יוחנן מבאר שמכאן אפשר ללמוד שאפשר לחיות בלי מרה, שהרי איוב חי. והחולק יאמר שזה מעשה נס, כמו בראש הפסוק. ובפשטות נראה שזו אסמכתא, ואינה דרשה גמורה, שהרי איוב לא אמר את הדברים כהוויתם אלא כבִטוי לצרותיו. ואין כונתו שנשפכה מררתו או שפגע חץ בכליותיו כפשוטו.

ואמר רבי יצחק בר' יוסף אמר רבי יוחנן מאי אהדרו ליה חבריה לר' יוסי בר' יהודה ישפוך לארץ מררתי ועדיין איוב קיים אמר להם אין מזכירין מעשה נסים דאי לא תימא הכי יפלח כליותי ולא יחמול מי קא חיי אלא ניסא שאני דכתיב רק את נפשו שמור הכא נמי ניסא שאני.

### ויקרא ג ג,ט,יד, ד ח,טז, ז ג, חולין מט.:

#### כל החלב אשר על הקרב

בכמה מקומות בתורה מונה התורה את החלבים הקרבים על המזבח: "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה". רשימה זו חוזרת שלש פעמים בשלמים (ובשלמי כבש נוספת האליה), ופעם בחטאת. באשם ובאיל המלואים הרשימה קצת שונה: "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה".

נזכר כאן כל החלב אשר על הקרב. מהו כל החלב אשר על הקרב? בפרשיות השלמים חִלקה התורה את החלב לשנים: "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב". במלואים ובאשם החלב הזה הוא אחד: "הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב", או "כָּל הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב". מכאן שמלבד החלב אשר על הקרב, יש עוד חלב שנקרא החלב אשר על הקרב, שהוא דומה לחלב אשר על הקרב ואפשר לראות בהם אחד. מה הוא כולל? מהו הקרב? (א) האם רק המעי או שגם[[3037]](#footnote-3037) הקבה נקראת קרב?

הדמיון בינו לבין החלב המכסה את הקרב, מלמד שכל החלב אשר על הקרב גם הוא כמו החלב המכסה את הקרב, חלב מכסה, שאפשר להרים אותו ולגלות את הקרב. לא חלב שמחובר לאבר והוא חלק מהאבר. חלב כזה אינו חלב אשר על הקרב, הוא חלק מהקרב. חלב שקרב על המזבח הוא דוקא חלב כזה שהוא לא חלק מהאבר אלא הוא על האבר. שהוא מונח על האבר ואפשר להסיר אותו מהאבר ולהקטיר אותו על המזבח. נחלקו ר"ע ור' ישמעאל מהו כל החלב המכסה את הקרב, איזה חלב הוא חלב מכסה שאפשר להרימו. האם (ב) דוקא קרום ונקלף ותותב או שדי בקרום ונקלף גם אם אינו תותב, אבל אלו ואלו בודאי מודים שהתורה לא צִוְּתה להקריב אלא חלב מכסה.[[3038]](#footnote-3038)

כיון שהתורה לא צִוְּתה להקריב חלב אחר, אין הוא נחשב חלב גם לעניין אִסור אכילת חלב, כי התורה לא אסרה אלא את הקרב ע"ג המזבח. האִסור לאכול חלב נזכר בפרשיות השלמים, ומתוך הפרשיות מתברר שטעם האִסור הוא מפני שהחלב קרב על המזבח. ממילא לא נאסר חלב שאינו קרב על המזבח. לכן, החלב המחובר באבר לא נאסר.

 (א) את כל החלב אשר על הקרב וגו' להביא חלב שעל גבי הדקין דברי רבי ישמעאל ר' עקיבא אומר להביא חלב שע"ג הקבה.

 (ב) את החלב אשר על הקרב ר"ש אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף אף כל קרום ונקלף ר"ע אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף.

חולין נא: - ראה כריתות ח:

### ויקרא יא יג-יט, דברים יד יב-יח, חולין סא.

#### העוף, מיניו וסִמניו

התורה מונה את העופות האסורים באכילה:

וְאֶת אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן הָעוֹף לֹא יֵאָכְלוּ שֶׁקֶץ הֵם אֶת הַנֶּשֶׁר וְאֶת הַפֶּרֶס וְאֵת הָעָזְנִיָּה: וְאֶת הַדָּאָה וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ: אֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: וְאֶת הַכּוֹס וְאֶת הַשָּׁלָךְ וְאֶת הַיַּנְשׁוּף: וְאֶת הַתִּנְשֶׁמֶת וְאֶת הַקָּאָת וְאֶת הָרָחָם: וְאֵת הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְאֶת הַדּוּכִיפַת וְאֶת הָעֲטַלֵּף.

ובספר דברים חוזרת התורה ומונה:

וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף.

בנגוד לבהמה, הדגים ושרץ העוף, שבהם הוזכרו סִמנים, כאן התורה לא הזכירה סִמנים. התורה הביאה רשימת עופות אסורים. אלה המינים שנאסרו. ואולם, חכמים עסקו בשאלה מה מיוחד באלה. חכמים מצאו כמה סִמנים המיוחדים לעופות אלה. אם אנו מוצאים מכנה משותף בין מינים אלה, הרי שכל הדומה להם בכללם. משום כך מנו חכמים כמה סִמנים שהם מוצאים (א) במינים האלה. ואולם, לא נאסר עוף (ב) אא"כ ידמה למינים הטמאים המפורטים בכל סִמניהם.

העופות האלה נאסרו. לא נזכרה בתורה רשימה של עופות שהותרו, אבל במשכן קרבים תורים ובני יונה, (ג) וממילא אנו למדים שהתורים ובני היונה מותרים.

האם כדי להתיר יש צורך בדמיון לתורים ובני יונה, או שכל שאינו דומה לגמרי לטמאים ממילא מותר?

התורים ובני היונה מלמדים ממילא, אבל העופות האסורים מלמדים בפירוש ולא ממילא. הם נאמרו בפרשיה שזה הנושא שלה, ואותם באה התורה ללמד. התורים ובני היונה לא הוזכרו לענין אִסור והתר אלא לענין קרבן, כלומר: (ד) דוקא לענין קרבן יש צֹרך בעוף הדומה להם בכל סִמניו. לא לענין אכילה וטהרה. יתר על כן, התורה מנתה רשימה ארֻכה של עופות. אילו היו סִמנים מובהקים שאוסרים – לא היה צֹרך בכל הרשימה הארֻכה של העופות האסורים. מכך שהוזכרה רשימה ארֻכה (שבחלק ממנה לא מצויים כל הסִמנים) משמע שיש בה צֹרך. משמע שכל שלא ידמה לעופות האלה בכל ענייניהם – לא נאסר. אמנם, יכולים אנו ללמוד שעוף נאסר גם ללא כל סִמני הטומאה, אבל ודאי לא די בסִמן טומאה אחד. שהרי בעופות האלה חוזרים סִמנים שונים, (ה) ואעפ"כ התורה מונה רשימת עופות, ולא צִיְּנה סִמנים כפי שצִיְּנה בבהמות ובדגים. משמע שהרשימה קובעת, אלא שאם אנו מוצאים עוף נוסף שכל סִמניו כשל עופות אלה – נטמא גם אותו.

נשר (א) מה נשר מיוחד שאין לו אצבע יתרה וזפק ואין קורקבנו נקלף ודורס ואוכל טמא אף כל כיוצא בו טמא (ג) תורין שיש להן אצבע יתרה וזפק וקורקבן נקלף ואין דורסין ואוכלין טהורין אף כל כיוצא בהן טהורין.

תני רבי חייא (ב) עוף הבא בסימן אחד טהור לפי שאין דומה לנשר נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול הא איכא דאית ליה חד תיכול ולילף מתורין מה תורין דאיכא כולהו ארבעה אף ה"נ עד דאיכא כולהו ארבעה (ה) אם כן שאר עופות טמאין דכתב רחמנא למה לי ונילף מינייהו מה התם תלתא ולא אכלינן אף כל תלתא ולא ניכול וכל שכן תרי וחד (ה) אם כן עורב דכתב רחמנא למה לי השתא דאית ליה תלתא לא אכלינן דאית ליה תרי מיבעיא ולילף מעורב מה התם תרי לא אף כל תרי לא א"כ פרס ועזניה דכתב רחמנא למה לי השתא דאית ליה תרי לא אכלינן דאית ליה חד מיבעיא וניגמר מפרס ועזניה א"כ נשר דכתב רחמנא למה לי השתא דאית ליה חד לא אכלינן דלית ליה כלל מיבעיא אלא נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול הא דאית ליה חד אכול ואלא טעמא דכתב רחמנא נשר הא לאו הכי הוה אמינא לילף מפרס ועזניה הוה ליה פרס ועזניה שני כתובין הבאין כאחד ושני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין גמירי דאיכא בהאי ליכא בהאי ודאיכא בהאי ליכא בהאי מכדי עשרים וארבעה עופות טמאים הוו אי אפשר דחד דאיכא בהנך ליכא בהני והוו להו שני כתובים הבאים כאחד גמירי עשרים וארבעה עופות טמאים הוו וארבעה סימנין תלתא הדרי בכולהו עשרים מהם שלשה שלשה ותרי בעורב חד בפרס וחד בעזניה דאיתיה בהא ליתיה בהא מהו דתימא ליליף מיניה כתב רחמנא נשר נשר דלית ליה כלל הוא דלא תיכול הא איכא דאית ליה חד אכול אלא תורין דכתב רחמנא למה לי אמר רב עוקבא בר חמא (ד) לקרבן.

### ויקרא יא יג-יט, דברים יד יב-יח, חולין סב. סג

#### מיני העופות הטמאים

כפי שהזכרנו, התורה מונה את העופות האסורים באכילה:

וְאֶת אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן הָעוֹף לֹא יֵאָכְלוּ שֶׁקֶץ הֵם אֶת הַנֶּשֶׁר וְאֶת הַפֶּרֶס וְאֵת הָעָזְנִיָּה: וְאֶת הַדָּאָה וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ: אֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: וְאֶת הַכּוֹס וְאֶת הַשָּׁלָךְ וְאֶת הַיַּנְשׁוּף: וְאֶת הַתִּנְשֶׁמֶת וְאֶת הַקָּאָת וְאֶת הָרָחָם: וְאֵת הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְאֶת הַדּוּכִיפַת וְאֶת הָעֲטַלֵּף.

ובספר דברים חוזרת התורה ומונה:

וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף.

מינים שונים נאסרו למיניהם. מכאן בפשטות שיש לרבות את כל הדומה לו, (א) שהוא ממיניו. ויש מרבותינו שדרשו (ב) מין מסוים שהוא מינו של העורב, מין מסוים שהוא מינה של הדיה, מין מסוים שהוא מינו של הנץ, וכו'. ויש שדרשו מ"כל עורב למינו", שיש כאן שני לשונות של רִבוי, ולכן יש לרבות שני מינים. ובפשטות באה התורה לרבות את כל המינים שהם מיני עורב.

העורב, הנץ והאנפה נאסרו למינן. מכאן שגם מינים משניים להם נאסרו.

#### הראה האיה והדיה

בשתי הפרשות הרשימה היא אותה רשימה. מקומו של השלך השתנה, יתר העופות הובאו באותו סדר. בספר ויקרא אין ו החבור בין החסידה לאנפה, בספר דברים יש.

הבדל כפול אנו מוצאים בפסוק שבין העזניה לעורב (כלומר: העוף הרביעי והחמשי (אולי גם הששי) ברשימה). בספר ויקרא נאמר אחרי העזניה "וְאֶת הַדָּאָה וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ". בספר דברים נאמר שם: "וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ". ההבדל הזה כפול. ראשית, כאן דאה וכאן ראה. ושנית, כאן איה למינה וכאן איה ודיה למינה.

בבאור ההבדל הכפול הזה נחלקו הדעות. יש מי שאומר שהדאה היא הראה, שבספר ויקרא נקראת דאה ובספר דברים נקראת ראה, והיא היא. ד' ור' מתחלפות (כמו דעואל ורעואל שהם איש אחד). וכך נראה, (ג) משום שבסדר העופות זהו העוף הרביעי בשתי הרשימות, העוף שבא אחרי העזניה, שכאן הוא נקרא דאה וכאן הוא נקרא ראה. עוד נחלקו לגבי ההבדל השני: האם האיה למינה היא היא האיה והדיה למינה, או שהאיה והדיה הן שני עופות שונים. בפשטות, "האיה והדיה" משמע שנים, ואולם, בספר ויקרא הן אחד, ועליו נאמר למינה. בספר דברים המלה "למינה" אמורה אחרי הדיה ולא אחרי האיה, ואילו בספר ויקרא אין דיה והמלה "למינה" אמורה על האיה. (ד) הקושיה תפתר אם נאמר שהאיה היא היא הדיה, האיה והדיה הן שני מינים של עוף אחד, ועל שניהם יחד נאמר "למינה". לא אסרה התורה אלא את האיה ודיהּ. אלא שאז יקשה מדוע נאמר האיה והדיה כאילו הם שנים. נחלקו אפוא הדעות. האם יש כאן שלשה מינים, שספר ויקרא הזכיר שנים מהם, או שיש כאן שני מינים, או ש"למינה" מלמד (ה) שהכל מין אחד, שהרי הדיה והאיה ודאי מין אחד כפי שבארנו, והדיה והדאה אחד, וכן הדאה והראה הן אחד. שהרי כך משמע מכך שהפסוק כאן פותח בדאה ושם בראה, כפי שבארנו. ולכן יש לבאר ש"וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ", היינו המין שהוא האיה והדיה. והוא מין אחד, שעליו נאמר בויקרא "וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ". ובראש אותו פסוק נאמר כאן דאה וכאן ראה, משמע שהן אחד. ואפשר שגם המין דאה-ראה, וגם המין איה-דיה, כֻלם אחד, ועל כל הפסוק נאמר בסוף "למינה", אם כי בֵאור זה דחוק יותר. (והוזכרו איה ודיה גם יחד, כי יש קוראים למין הזה איה ויש קוראים לו דיה, ואלה ואלה יבינו שהמין אסור. וזה קצת דחוק, וכי תעקם התורה לשונה מפני השוטים? ואיה כל הדרשות על דווקאיותה של לשון התורה? מעתה שוב אין להן מקום).

(א) עורב זה עורב למינו ר' אליעזר אומר להביא את הזרזיר אמרו לו לר' אליעזר והלא אנשי כפר תמרתא שביהודה היו אוכלים אותן מפני שיש להן זפק אמר להם אף הן עתידין ליתן את הדין דבר אחר למינהו להביא סנונית לבנה דברי ר"א אמרו לו והלא אנשי גליל העליון אוכלים אותו מפני שקרקבנו נקלף אמר להם אף הן עתידין ליתן את הדין אלא עורב וכל מין עורב.

(ב) עורב זה עורב את כל העורב להביא עורב העמקי למינו להביא עורב הבא בראשי יונים.

(ג) אמר אביי דאה וראה אחת היא דאי סלקא דעתך תרתי אינון מכדי משנה תורה לאוסופי הוא דאתא מאי שנא הכא דכתיב דאה ומ"ש הכא דכתיב ראה ולא כתיב דאה אלא ש"מ מין ראה ודאה אחת היא.

(ד) אמר אביי כשם שראה ודאה אחת היא כך איה ודיה אחת היא דאי ס"ד תרתי אינון מכדי משנה תורה לאוסופי הוא דאתא מאי שנא הכא דכתיב למינה אאיה ומ"ש התם דכתיב למינה אדיה אלא ש"מ איה ודיה אחת היא.

א"ר אבהו ראה זו איה ולמה נקרא שמה ראה שרואה ביותר.

(ה) מדראה היינו איה מכלל דדאה לאו היינו ראה מכדי משנה תורה לאוסופי הוא דאתא מאי שנא הכא דכתיב דאה ומאי שנא התם דלא כתיב דאה אלא לאו ש"מ דאה וראה ואיה אחת היא ומדראה היינו איה מכלל דדיה לאו היינו איה מאי שנא התם דכתיב למינהו אאיה ומ"ש הכא דלא כתיב למינהו אאיה אלא אדיה אלא ש"מ דאה וראה דיה ואיה אחת היא.

### ויקרא יא מג, חולין סד.

כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם: אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם.

על דרך האסמכתא דרשו כאן שמי שעדיין לא שורץ על הארץ, כלומר עֻבָּר בביצה, לא יֵאָכֵל. ברור שאין זו כוונת הפסוק. והגמ' אכן אומרת שזו אסמכתא בעלמא והדין הוא דין דרבנן.

כל השרץ השורץ על הארץ לרבות אפרוחים שלא נפתחו עיניהם.

### ויקרא יא טז, חולין סד:

#### אכילת ביצת עוף טמא

וְאֶת אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן הָעוֹף לֹא יֵאָכְלוּ שֶׁקֶץ הֵם אֶת הַנֶּשֶׁר וְאֶת הַפֶּרֶס וְאֵת הָעָזְנִיָּה: וְאֶת הַדָּאָה וְאֶת הָאַיָּה לְמִינָהּ: אֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: וְאֶת הַכּוֹס וְאֶת הַשָּׁלָךְ וְאֶת הַיַּנְשׁוּף: וְאֶת הַתִּנְשֶׁמֶת וְאֶת הַקָּאָת וְאֶת הָרָחָם: וְאֵת הַחֲסִידָה הָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְאֶת הַדּוּכִיפַת וְאֶת הָעֲטַלֵּף.

בפשטות בת היענה הוא שם של עוף ששמו בת יענה, וכפי שמוכיחה הגמ' ממקומות רבים בתנ"ך. אבל חכמינו דרשו שהכונה לבִתה של היענה שהיא הביצה, ונראה שהוא אסמכתא. לכאורה נראה שהקושיות יותר חזקות מהתירוצים.

המקור להלכה הזאת, וכן להלכה הבאה שבדף סה., הוא הכלל שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור.[[3039]](#footnote-3039) כלומר: התורה לא אסרה את בעל החיים הפרטי חסר סִמני הטהרה, התורה אסרה מינים מסוימים והתירה מינים אחרים. וכשהיא התירה מין מסוים – היא התירה את כֻלו, גם את ביציו וגם את קטניו שעדין אין להם סִמנים. וכשאסרה התורה מין מסוים – אסרה את כֻלו. (וראה בכורות ו ובכורות ז:). לכן, מעצם אסורה של בת היענה, ושל יתר המינים האמורים כאן, נאסרו גם ביציהם.

אמר חזקיה מנין לביצת טמאה שהיא אסורה מן התורה שנאמר ואת בת היענה וכי בת יש לה ליענה אלא איזו זו ביצה טמאה ודלמא היינו שמייהו לא סלקא דעתך דכתיב בת עמי לאכזר כיענים במדבר ולא והא כתיב אעשה מספד כתנים ואבל כבנות יענה כיענה זו שמתאבלת על בניה והא כתיב ושכנו שם בנות יענה כיענה זו ששוכנת עם בניה והכתיב תכבדני חית השדה תנים ובנות יענה ואי סלקא דעתך ביצה ביצה בת מימר שירה היא אלא כתיב היענה וכתיב בת היענה ושאני הכא דפסק ספרא לשתי תיבות ומדפסיק להו ספרא בתרתי תיבות ש"מ תרי שמות נינהו.

### ויקרא יא כא-כב, חולין סה.

#### שרץ העוף הטהור

אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע אֲשֶׁר לא כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו לְנַתֵּר בָּהֵן עַל הָאָרֶץ: אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ אֶת הָאַרְבֶּה לְמִינוֹ וְאֶת הַסָּלְעָם לְמִינֵהוּ וְאֶת הַחַרְגֹּל לְמִינֵהוּ וְאֶת הֶחָגָב לְמִינֵהוּ.

כל מין שיש לו כרעים מותר, ומותר כל המין. גם פרט שעדין לא צמחו כרעיו. כך דורש ר"א בר' יוסי. נראה שהאמוראים מבארים (וכך בודאי בארו הראשונים) שהוא דרש את הכתיב[[3040]](#footnote-3040). הכתיב הוא "אֲשֶׁר לא כְרָעַיִם", מכאן דרשו חכמים (ונראה שגם דרשה זו היא ע"ד האסמכתא), שאע"פ שאין לו עכשו ועתיד להצמיח, או אין לו והיה לו קודם לכן.

בפשטות, כל מה שנאסר נאסר למינהו, ולכן אם הוא ממין שיש לו, אין מקפידים על כך שלאותו ארבה יחיד או חגב יחיד המונח לפנינו אין כרעים. העִקר שהוא בן מין שיש לו כרעים. התורה התירה או אסרה את המין ולא את החגב הבודד. וכן להלן סו. לגבי דג שעתיד לגדל לאחר זמן או שקשקשיו נושרים בצאתו מן המים. ואמנם שם מדובר לא על דג בודד אלא על מין כזה שקשקשיו נושרים, וכל בני המין נושרים קשקשיהם בצאתם מן המים. אך גם ללא הדרשה, למה נטעה לחשוב שהמין אסור באכילה בגלל שיִשרו קשקשיו? והלא הוא מין שיש לו קשקשת. לכן נראה שכל הדרשות האלה הן אסמכתא לדבר פשוט שאינו צריך מקור.

המקור להלכה הזאת, וכן להלכה הקודמת שבדף סד:, הוא הכלל שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור.מא כלומר: התורה לא אסרה את בעל החיים הפרטי חסר סִמני הטהרה, התורה אסרה מינים מסוימים והתירה מינים אחרים. וכשהיא התירה מין מסוים – היא התירה את כֻלו, גם את ביציו וגם את קטניו שעדין אין להם סִמנים. וכשאסרה התורה מין מסוים – אסרה את כֻלו. (וראה בכורות ו ובכורות ז:).

אין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן כגון הזחל מותר ר"א בר' יוסי אומר אשר לא כרעים אף על פי שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן.

#### הסִמנים והמינים

אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע אֲשֶׁר לא כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו לְנַתֵּר בָּהֵן עַל הָאָרֶץ: אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ אֶת הָאַרְבֶּה לְמִינוֹ וְאֶת הַסָּלְעָם לְמִינֵהוּ וְאֶת הַחַרְגֹּל לְמִינֵהוּ וְאֶת הֶחָגָב לְמִינֵהוּ.

הפסוק הראשון כאן אומר: "אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע אֲשֶׁר לא כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו לְנַתֵּר בָּהֵן עַל הָאָרֶץ". הוזכרו כאן כל שרץ העוף, והוזכרו כאן אשר לו כרעים.

הפסוק השני כאן פותח במלים "אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ", נחלקו ר' יוסי וחכמים במשנה, בשאלה כיצד יש לבאר את הפסוק הזה. על מי נאמרה המלה "מהם"? מי הם אותם "מהם" בפסוק את אלה מהם תאכלו. האם "מהם" היינו משרץ העוף שהוזכר בראש הפסוק, או ש"מהם" היינו מבעלי הכרעים שהוזכרו בסוף הפסוק. כלומר: לפי חכמים מכל שרץ העוף תאכלו את אשר לו כרעים, דהיינו הארבה, הסלעם החרגול והחגב. לפי ר' יוסי מתוך אשר לו כרעים תאכלו את הארבה, הסלעם החרגול והחגב.

חכמים מפרשים שמכל שרץ העוף תאכלו את אלה שיש להם כרעים, דהיינו הארבה, הסלעם, החרגל והחגב למיניהם. ר' יוסי מפרש שמכל שרץ העוף תאכלו את אלה שיש להם כרעים, אבל לא את כל אלה שיש להם כרעים, אלא מבין בעלי הכרעים – רק הארבה, הסלעם, החרגל והחגב למיניהם. שהרי נאמר "את אלה מהם תאכלו", כלומר, לא את כֻלם. אבל לחכמים לא קשה, כי הם מפרשים שאת אלה מהם, היינו את אלה משרץ העוף האמור ברישא, ולא את אלה מבעלי הכרעים האמורים בסיפא.

לדעת חכמים[[3041]](#footnote-3041) "הם" הוא (א) כל שרץ העוף ההולך על ארבע, האמור בראש הפסוק הקודם. אומרת התורה שמכל שרץ העוף ההולך על ארבע תאכלו את אשר לו כרעים, דהיינו: מכל שרץ העוף ההולך על ארבע תאכלו את הארבה למינהו ואת הסלעם למינהו וכו', כי למינים אלה יש כרעים. לפי פֵרוש זה כל שרץ העוף שיש לו כרעים – טהור. (והיינו הארבה למינהו והסלעם למינהו וכו'). אבל ר' יוסי מפרש ש"הם" הם האמורים בסוף הפסוק הקודם. אלה אשר להם כרעים. אומרת התורה (ב) שמבין בעלי הכרעים תאכלו רק את הארבה למינהו וכו'. לפי פֵרוש זה אין די בכרעים כדי להתיר, עד שיִוָּדע לך שהוא אחד ממינים אלה.

לכן יש לבאר ולברר מה הם מינים אלה ומה מייחד אותם. לעיל חולין סג (ראה לעיל עמ' תתשצ) הזכרנו שחכמים דרשו לגבי כל המינים שנאמר בהם "למינו" או "למינהו", מין נוסף. בדרך זו דרשו חכמים מין מסוים שהוא מינו של העורב, מין מסוים שהוא מינה של הדיה, מין מסוים שהוא מינו של הנץ, וכו'. ואולם, בפשטות למינהו היינו כל מיניו של העורב, כל מיניו של הנץ וכו'. ולאו דוקא מין אחד נוסף.

כך דרשו בבריתא בסוגייתנו גם לגבי מיני הארבה והסלעם, החרגל והחגב. ת"ק בבריתא (ג) מרבה מין אחד מכל "למינהו" האמור כאן.[[3042]](#footnote-3042) אבל תדר"י מרבה לאו דוקא מין אחד מכל "למינהו". (ד) בנוסף לכך הוא מבקש לבחון האם מלבד הכרעים יש עוד סִמנים המשותפים לכל המינים האלה. הוא עומד על הסִמנים המיוחדים לכל אחד מהמינים האלה, ומכך שהם נבדלים זה מזה ואעפ"כ כֻלם טהורים, הוא למד שהסִמנים המבדילים אותם זה מזה אינם מעכבים. לעֻמת זאת, (ה) הסִמנים המשותפים לכל המינים האלה מעכבים[[3043]](#footnote-3043). לכן, הוא אינו מסתפק בכרעים ממעל לרגליו, הוא מוסיף ודורש שיהיו לו ארבע רגלים וכנפים חופות את רֻבּו. שהרי אלה הסִמנים המאפיינים את כל המינים שהוזכרו. בנוסף לכך הוא גם מגדיר מהו סִמנו של ארבה ומהו סִמנו של סלעם ומהו סִמנו של חגב, ובמה מינים אלה נבדלים זה מזה. תדר"י (י) סובר כשיטת ר"י[[3044]](#footnote-3044) במשנתנו (ו) כפי שהזכרנו ובארנו לעיל, שלפי פירושו הפסוק "את אלה מהם תאכלו" מתפרש כך שמבין אשר לו כרעים תאכלו רק את אלה. לפי שיטתו לא כל בעלי הכרעים הותרו, אלא רק ארבעת אלה למיניהם. משום כך, כל סִמן המשותף לכל המינים האלה מעכב. (ז) שאל"כ – כנראה אינו ממיניהם של אלה. לפי זה כדי להתיר יש צֹרך גם בכרעים וגם בשאר הסִמנים המשותפים לארבעת המינים שהוזכרו. יש צֹרך בכרעים כי התורה הצריכה כרעים ממעל לרגליו, מכאן (ז) שמין שאין לו כרעים ממעל לרגליו, גם אם הוא נראה כאחד המינים האלה – נאסר. ויש צֹרך גם בשאר הסִמנים כי גם מבין בעלי הכרעים הותרו רק ארבעת אלה.

מלבד זאת, מי שמפרש כך יצטרך לאפיין כל אחד ואחד מארבעת המינים, ולתת סִמן מהו מין ארבה ומהו מין סלעם וכו', כי אם אינם ממינים אלה – לא יועילו הכרעים. כיון שהותרו ארבעה אלה למיניהם, עומד תדר"י על סִמנים (ד) שכל אחד מהמינים התייחד בהם על פני חבריו, וכל הדומה לו בסִמניו, הרי הוא ממינו.

אבל ת"ק לא סובר כר"י אלא (יא) כחכמים שהוזכרו במשנתנו. התורה התירה את כל אשר לו כרעים, ומנתה ארבעה מינים למיניהם שהם אלה אשר להם כרעים. הם (יג) פירוט של הכלל. מכאן שאין צֹרך להבחין בין המינים האלה ולראות מי הוא מינו של מי מהם. הכלל הוא הקובע, והמינים המפורטים אינם אלא בֵאור לכלל. (יב) אשר לו כרעים היינו הארבה והחגב והחרגל והסלעם, כפי שבארנו לעיל. הם אלה מבין שרץ העוף שמותרים. לכן, די בכך שיש בשרץ שלפנינו סִמנים, ואין צֹרך לבחון האם הוא ממינים אלה. לכן גם אין צֹרך לברר מי הוא חגב ומי הוא חרגל ומי הוא סלעם. ואולם, גם הוא כמובן מודה שלא בחִנם פרטה התורה ארבעה מינים. ארבעת המינים באו (יג) כדי ללמד בדיוק מה הם כרעים המתירים. כל סִמן שארבעה מינים אלה מאופיינים בו, הוא בבחינת כרעים ממעל לרגליו לנתר. מתוך כך מתבאר מה הם כרעים, מה הם רגלים, וכיצד הוא מנתר. לכן גם הוא מודה שהתכונות המשותפות לכל המינים האלה מעכבות, אבל אין לו צֹרך להגדיר בדיוק מהו מין ארבה, מהו מין סלעם, מהו מין חרגל ומהו מין חגב. די בכך שיש לו כרעים ע"פ צורת הכרעים המשותפת לכל ארבעת המינים. לפי דעה זו, כל שיש לו כרעים ואינו לא ארבה ולא סלעם ולא חרגל ולא חגב, הוא ודאי (יד) אחד ממיניהם של אחד מאלה.

רב אחאי אומר שיש עוד תכונות משותפות לכל המינים האלה, ואעפ"כ התכונות האלה לא מעכבות. (ח) כיון שהתורה קבעה שכל שיש לו כרעים ממעל לרגליו מותר, ומנתה את ארבעת אלה למיניהם, הרי שכל שנמנה על ארבעת אלה, גם אם יש לו תכונה שאינה בארבעת אלה, אין זה מעכב, שהרי ממיניהם הוא. ובפרט (ט) שהתורה מנתה ארבעה, ואם כל בעלי התכונות האלה טהורים – הלא די בשלשה. אלא עִקר הדבר שכל שנמנה על ארבעת אלה הרי הוא מותר.

ובחגבים (א) כל שיש לו ארבע רגלים וארבע כנפים וקרצולים וכנפיו חופין את רובו רבי יוסי אומר (ב) ושמו חגב.

את אלה מהם תאכלו את הארבה וגו' (ג) ארבה זה גובאי סלעם זה רשון חרגול זה ניפול חגב זה גדיאן מה ת"ל למינו למינהו למינהו למינהו ד' פעמים להביא ציפורת כרמים ויוחנא ירושלמית והערצוביא והרזבנית דבי ר' ישמעאל תנא אלו כללי כללות ואלו פרטי פרטות (ד) ארבה זה גובאי למינו להביא ציפורת כרמים אין לי אלא הבא ואין לו גבחת הבא ויש לו גבחת מנין ת"ל סלעם זה ניפול למינהו להביא את האושכף ואין לי אלא הבא ואין לו גבחת הבא ויש לו גבחת הבא ואין לו זנב הבא ויש לו זנב מנין ת"ל חרגול זה רשון למינהו להביא את הכרספת ואת השחלנית ואין לי אלא הבא ואין לו גבחת הבא ויש לו גבחת הבא ואין לו זנב הבא ויש לו זנב הבא ואין ראשו ארוך הבא וראשו ארוך מנין אמרת הרי אתה דן בנין אב משלשתן לא ראי ארבה כראי חרגול ולא ראי חרגול כראי ארבה ולא ראי שניהם כראי סלעם ולא ראי סלעם כראי שניהם (ה) הצד השוה שבהן שיש לו ד' רגלים וארבע כנפים וקרצולים וכנפיו חופין את רובו אף כל שיש לו ארבע רגלים וארבע כנפים וקרצולים וכנפיו חופין את רובו והלא הצרצור הזה יש לו ארבע רגלים וד' כנפים וקרצולים וכנפיו חופין את רובו יכול יהא מותר ת"ל חגב (ו) ששמו (ב) חגב אי שמו חגב יכול אין בו כל הסימנין הללו ת"ל (ז) למינהו עד שיהא בו כל הסימנין הללו.

אלא אמר רב אחאי (ט) סלעם יתירא הוא לא ליכתוב רחמנא סלעם ותיתי מארבה ומחרגול דמאי פרכת מה לארבה דאין לו גבחת הרי חרגול דיש לו גבחת מה לחרגול דיש לו זנב הרי ארבה דאין לו זנב סלעם דכתב רחמנא ל"ל (ח) אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לראשו ארוך.

במאי קמיפלגי תנא דבי רב ותנא דבי רבי ישמעאל בראשו ארוך קמיפלגי תנא דבי רב סבר (יא) אשר לו כרעים כלל ארבה סלעם חרגול חגב למינהו פרט כלל ופרט (יב) אין בכלל אלא מה שבפרט דמיניה אין דלאו דמיניה לא (יג) ומרבי דדמי ליה משני צדדין תנא דבי ר' ישמעאל סבר (י) אשר לו כרעים כלל ארבה סלעם חרגול חגב פרט למינהו חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט ומרבי (טו) כל דדמי ליה בחד צד.

כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא לכם יכול הכל יהא אסור ת"ל אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע, יכול הכל יהא מותר ת"ל ארבה וסלעם חרגול וחגב אין לי אלא אילו בלבד, מנין לרבות שאר המינים ת"ל (יד) למינהו למינהו ריבה, הא כיצד הריני למד מן המפורש. מה ארבה מפורש יש לו ארבעה רגלים וארבע כנפיים וקרסוליו וכנפיו חופים את רובו (יג) אף כל כיוצא בו מותר, רבי יוסי אומר ושמו חגב, רבי אלעזר ברבי יוסי אומר אשר לו כרעים אעפ"י שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן. ארבה זה גובאי, סלעם זה הרשון, חרגול זה נפול, חגב זה גדיין, מה ת"ל למינהו למינהו ארבעה פעמים להביא צפורת כרמים ויוחנא ירושלמית והצדיא ואת הערצוביא ואת הארזבונית. (תו"כ).

### ויקרא יא ט-י, מא, חולין סו:-סז.:

#### השורצים במים ועל הארץ

התורה אסרה את השרץ השורץ במים, ואת השרץ השורץ על הארץ. שרץ המים הוזכר יחד עם הדגים:

אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים אֹתָם תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם: וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ: כֹּל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם.

שרץ הארץ הוזכר בפני עצמו:

וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל: כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם: אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם.

שרץ המים הוזכר כחלק מכל החיה אשר במים, ודינו כדין כל החיה אשר במים: הוא טהור דוקא אם יש לו סנפיר וקשקשת. הוא שיך אפוא לחיה אשר במים, שאותה מתארת התורה: "בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים". התאור "בימים ובנחלים" הובא בפסוק המתיר את בעלי הסנפיר והקשקשת, והתאור הזה שב ונכתב בפסוק האוסר את חסרי הסנפיר והקשקשת (שהוא הפסוק שהזכיר את שרץ המים): "וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם", משמע (א) שדוקא במים בימים ובנחלים אסרה התורה את שרץ המים שאין לו סנפיר וקשקשת.

התורה האריכה אפוא בתאור המים שבהם חיים שרצי המים. התורה כתבה "בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים". בדומה לכך, גם בתאור הארץ שבה חיים שרצי הארץ, האריכה התורה וקראה להם השרץ השרץ על הארץ.

אפשר לפרש שאין כאן אלא הבחנה בין שרצי המים לבין שרצי הארץ. אבל אפשר לפרש שהתורה כתבה כך בדוקאמז, התורה לא אסרה אלא את השורץ בימים ובנחלים ואת השורץ על הארץ. התורה עוסקת כאן רק במינים הגדלים בימים ובנחלים. האִסור האמור כאן לא חל על מינים הגדלים במי כלים, כי התורה לא אסרה אלא (א) ימים ונחלים בלבד. אמנם, כפי שכתבנו לעיל גם את ההיתר הגבילה התורה למים, הימים והנחלים, ואם כך – מדוע לא נדרוש להפך (ב): שרק בימים ובנחלים הותרו בעלי סנפיר וקשקשת, ומחוצה לימים והנחלים – אף אלה נאסרו?. על כך יש להשיב, שבפסוק שעוסק בהתר לא הוזכר שרץ המים. הוזכרה רק לשון כללית "מכל אשר במים". אבל בפסוק האוסר הוזכרו בפירוש כל שרצי המים. לא (ג) אסרה התורה את שרץ המים אלא בימים והנחלים. (ד) ההבדל בין הפסוקים מלמד שאת שרץ המים לא אסרה התורה אלא שם.

מקום שריצתו של השרץ הוזכר גם בתאור השרץ השורץ על הארץ: התורה אמרה: "וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל". מכאן למדו חכמים שהתורה אסרה דוקא את השרץ השורץ על הארץ. (ט) לא את השרץ שבפירות, שאינו שורץ על הארץ.[[3045]](#footnote-3045)

לא נאסר[[3046]](#footnote-3046) אפוא מה שאינו בארץ או במים, כלומר: מה שאינו במקום טבעי. מה שאינו שרצי השדה. אמנם, שרץ (ז) שיצא מהכלי או הפרי אל השדה – עבר לשרוץ בארץ ונאסר. כעת הוא (ז) שרץ השורץ על הארץ. אבל כל עוד הוא לא במים ובארץ – לא נאסר.

כפי שבארנו, הגמ' שואלת מנין לדרוש שלא נאסר, (ב) אולי נדרוש להפך: שרצי הכלים והפירות לא יותרו גם אם יהיו להם סִמני טהרה. אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שכיון שהפסוק האוסר הזכיר ימים, נחלים וארץ, (ג) ממילא כל מה שאינו בימים, בנחלים ובארץ מעולם לא נאסר.

לא נאסרו אלא הימים והנחלים. מה יהיה דינם של בורות שיחים ומערות? דרשו חכמים שהם אינם דומים לימים ונחלים. הם לא מקומם הטבעימח של השרצים.

הצווי שנאמר כאן הוא כפול. התורה הביאה פסוק אחד שמתיר בעלי סנפיר וקשקשת, ופסוק שני שאוסר חסרי סנפיר וקשקשת. למה יש צֹרך בשני פסוקים? בפשטות, (ה) העובר עובר על שניהם. אבל מלבד זאת דורשים חכמים (ו) שיש כאן לִמוד מיוחד המתיר לאכול את כל המינים במימיו של אדם. לכן הובא כאן פסוק של התר שלא הזכיר שרצים כלל. הפסוק בא ללמד התר מיוחד.מז התורה (ד) הקדימה התר לאִסור ללמדך שכל מה שלא נאסר בפרוש הרי הוא בכלל ההתר.

הגמ' מפרשת אפוא שיש לקרוא כך: אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם – בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים – אֹתָם תֹּאכֵלוּ. "בימים ובנחלים" הם (ח) פירוש של המלה "במים". מכאן שמים שאינם מקור מים טבעי בארץ, אינם בכלל הזה. המינים הגדלים במים כאלה אינם "כל אשר במים" אלא מברית המים, ולא עליהם דִברה התורה. אבל כל הדומה לימים והנחלים הוא בכלל הזה האמור בפסוק, ולא הותר אא"כ יש לו סנפיר וקשקשת. בורות שיחין ומערות דומים אף הם לכלים, הם מאגרי מים לא טבעיים.

נמצא אפוא שהתורה פותחת בכותרת: אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם, והיא מרחיבה: אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם – בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים – אֹתָם תֹּאכֵלוּ. פעמַים נאמר כאן במים, אלא שהתורה מרחיבה ומבארת שהמים הם הימים והנחלים ודומיהם. ומסכמת שוב: אֹתָם תֹּאכֵלוּ. בימים ובנחלים אנו אוכלים אותם, ואותם בלבד, כפי שמבהיר הפסוק הבא. וכן בדומיהם. במים שאינם דומים לימים ונחלים, נאכל את כל שהוא מברית המים.[[3047]](#footnote-3047)

למדנו אפוא ששרצים במימיו ופֵרותיו של אדם לא נאסרו. מה יהיה דינם של שרצים השורצים בבשר שהותר לאדם לאכילה? על הדגים הטמאים נאמר: "וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם: וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ"[[3048]](#footnote-3048). מכאן אנו למדים שדוקא דג חסר סנפיר וקשקשת הוא זה שנאסרה נבלתו, אבל דג טהור – גם את נבלתו אין לשקץ. כיון שאינה משוקצת, (י) מעתה הרי היא כמו פרי, ושרצים שיגדלו בה דינם כשרצים שגדלו בפרי. ואולם, כל זה אינו אמור אלא לגבי דג שנבלתו מותרת. אבל (יא) כל מה שנבלתו משוקצת – גם השרץ שגדל בה לא הותר. היא אינה דומה לפרי. וגם אם ישחט – הלא השחיטה (יב) אינה מטהרת את השרץ. השרץ לא נשחט.

את זה תאכלו מכל אשר במים וגו' (א) בימים ובנחלים הוא דכי אית ליה אכול דלית ליה לא תיכול הא בכלים אע"ג דלית ליה אכול (ב) אימא בכלים אע"ג דאית ליה לא תיכול לא סלקא דעתך דכתיב וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים בימים ובנחלים (ג) דלית ליה לא תיכול הא בכלים אע"ג דלית ליה אכול.

(ד) דהאי הוא דקמוכח אהאיך דאי מהאיך הוה אמינא בכלים אע"ג דאית ליה נמי לא תיכול.

ממשמע שנאמר אכול את שיש לו שומע אני אל תאכל את שאין לו וממשמע שנאמר אל תאכל את שאין לו שומע אני אכול את שיש לו ולמה שנאן (ה) לעבור עליו בעשה ולא תעשה תאכלו מכל אשר במים מה ת"ל שיכול הואיל והתיר במפורש והתיר בסתם מה כשהתיר במפורש לא התיר אלא בכלים אף כשהתיר בסתם לא התיר אלא בכלים מנין לרבות בורות שיחין ומערות ששוחה ושותה מהן ואינו נמנע ת"ל (ו) תאכלו מכל אשר במים.

כל השרץ השורץ על הארץ (ז) לרבות יבחושין שסיננן.

ואימא במים כלל בימים ובנחלים פרט כלל ופרט (ח) אין בכלל אלא מה שבפרט ימים ונחלים אין נעיצין וחריצין לא במים חזר וכלל הני תרי כללי דסמיכי להדדי נינהו אמר רבינא כדאמרי במערבא כל מקום שאתה מוצא שני כללות הסמוכין זה לזה הטל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל במים כלל בימים ובנחלים פרט במים חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש מים נובעים אף כל מים נובעים מאי רבי חריצין ונעיצין לאיסורא ומאי מיעט בורות שיחין ומערות להתירא ואימא מה הפרט מפורש מים גדלין על גבי קרקע אף כל מים גדלין על גבי קרקע ומאי רבי אפי' בורות שיחין ומערות לאיסורא ומאי מיעט מיעט כלים אם כן (ו) תאכלו מאי אהני ליה.

בכל השרץ השורץ על הארץ (ט) להוציא את היתושי' שבכליסים ואת הזיזים שבעדשים ואת התולעים שבתמרים ושבגרוגרות לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל או לא יאכלו לאוסרם בהנאה תלמוד לומר לא תאכלום הא כיצד באכילה הם אסורים בהנאה הם מותרים הא מה אני מקיים לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל. הולך על גחון זה נחש, כל הולך על גחון להביא את השלשולים ואת הדומה לדומה, הולך על ארבע זה עקרב, כל הולך להביא את החיפושית ואת הדומה לדומה, מרבה רגלים זה נדל, עד כל מרבה להביא את הדומה ואת הדומה לדומה, בכל השרץ השורץ להביא את התולעים שבעקרי זיתים ושבעקרי תאנים, לא תאכלום, יכול יאכילום לקטנים תלמוד לומר לא יאכלו.

ואת נבלתם תשקצו (יא) לרבות את הדרנים שבבהמה.

דרני דבשרא אסירי דכוורי שריין....בהמה (יא) בשחיטה הוא דמשתריא (יב) והני מדלא קא מהניא להו שחיטה באיסורייהו קיימן אבל דגים באסיפה בעלמא מישתרי (י) והני כי קא גבלן בהיתרא קא גבלן.

### שמות כב ל, חולין סח. עג.

#### בשר בשדה טרפה

וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ.

אם בא הכתוב לאסור טרפה, למה קראו בשר בשדה? חז"ל דרשו מכאן שכל בשר שיצא חוץ למחִצתו נאסר. נבאר דרשה זו:

התורה אסרה נבלה וטרפה. נבלה וטרפה הן אלה שמתו שלא ע"י שחיטה. נבלה היא זו שמתה מעצמה ולא ע"י שחיטה. טרפה היא זו שנטרפה ועתידה למות[[3049]](#footnote-3049). תהליך התמותה שלה הוא כבר בלתי הפיך ולכן היא כמתה לעניינים מסוימים. עדין היא חיה ולכן אינה מטמאת. אבל השחיטה כבר לא תועיל כדי להתיר אותה באכילה. התורה כבר אסרה אותה באכילה.

השוחט בהמה התיר את כֻלה, כולל העֻבָּר שבמעיה, שהרי העֻבָּר חלק מאמו הוא. אלא שאם העֻבָּר הזה הוציא את ידו החוצה, הרי אותה יד כבר אינה חלק מאמו. אותה יד דומה לטרפה, משום שהשחיטה כעת כבר לא מועילה לה. שחיטת האם לא הועילה לה, והיא כשלעצמה כבשר מת. כמו טרפה, שהיא בשר בשדה והשחיטה כבר לא יכולה להועיל לה.[[3050]](#footnote-3050)

משמעות הפסוק היא שכל שבשדה שלא ע"י שחיטה הוא טרפה. הכלל הזה כולל גם את היד הזאת, שהרי היא אינה בכלל השחיטה. (ברור שמשמעות הפסוק היא לא שאם יצא הבשר חוץ למחִצתו נפסל, אבל אפשר להסיק זאת מהפסוק, שכל שהשחיטה כבר לא שוחטתו נפסל). גם האבר הזה כבר אינו בכלל אמו וממילא הוא לא נשחט ומה בינו לבין טרפה? הוא כטרפה לכל דבר. השחיטה לא כללה אותו.[[3051]](#footnote-3051)

וכמו כן, דורשת הבריתא שאבר המדולדל דינו כטרפה. גם האבר הזה כנטרף בשדה. הוא כבר לא חי מצד עצמו. לא השחיטה המיתה אותו. אמנם, הגמ' אומרת שזו אסמכתא.

דומה לכך בשר קֹדש שיצא מהעזרה. גם הבשר הזה אינו בכלל השחיטה, שהרי העזרה קובעת לשחיטה[[3052]](#footnote-3052), וקֹדש שנשחט מחוצה לה – אין שחיטתו שחיטה. וממילא הוא כמי שלא נשחט.[[3053]](#footnote-3053)

המשנה אומרת שהעֻבָּר נִתָּר באכילה בשחיטת אמו כל עוד לא הוציא את ראשו, אע"פ שהוציא את ידו. אלא שהגמ' אומרת שהיד עצמה לא הותרה[[3054]](#footnote-3054).

נחלקו אמוראים בשאלה מה הדין אם החזיר העֻבר את ידו לתוך מעי אמו, האם משעה שיצאה החוצה היא כטרפה, כי יצאה חוץ למחִצתה. או שכיון שהיתה היד בתוך מעי האם בשעת השחיטה – הרי נשחטה עִמה. זה אינו דומה לקֹדש שיצא.

להלן (קב:קג.) לומד מכאן ר' יוחנן שבשר מן החי אסור. גם בשר מן החי לא הותר בשחיטה, לכן גם הוא בכלל טרפה.

ובשר בשדה טרפה לא תאכלו כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נאסר.

כטרפה מה טרפה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר אף בשר כיון שיצא חוץ למחיצתו שוב אין לו היתר.

הכי אמר רבי יוחנן הכל היו בכלל בשר בשדה טרפה לא תאכלו כשפרט לך הכתוב גבי חטאת שיצתה חוץ למחיצתה וחזרה אסור חטאת הוא דפרט רחמנא בה אבל כל מילי כיון דהדור שרי.

ובשר בשדה טרפה לא תאכלו להביא האבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ובעוף ושחטן שהן אסורין.

### דברים יב יז, חולין סח:

לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ.

התורה אמרה שאת המעשר אין לאכול בכל מקום, אלא יש להביאו אל המקום אשר יבחר ה' ולאכלו שם לפני ה'.

מה דינו של המעשר שהוצא משם? האם נפסל?

מלשון התורה משמע שלא. התורה לא כתבה כאן "ומעשר בשעריך טרפה לא תאכלנו", כפי שכתבה בטרפה. לשון התורה כאן היא שלא תאכלנו בשעריך אלא לפני ה' אלהיך. לא נאסרה כאן אלא האכילה בשערים. התורה לא אסרה כאן את המעשר עצמו שיצא, אלא את מעשה האכילה. הצווי הוא "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ", הצווי תלוי באדם האוכל ולא במעשר עצמו. מכאן שגם אם יצא המעשר החוצה לא נאסר. אפשר להכניסו ולאכלו. שלא כמו "וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ", שבו מלשון התורה משמע שהבשר עצמו נאסר.

לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' בשעריך הוא דלא תיכול אבל יצאו חוץ למחיצתן וחזרו מותרין.

### דברים יד ו, חולין סח:סט עז.

#### דין עֻבָּר שבמעי בהמה שנשחטה

זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ.

מה בא הפסוק השלישי להוסיף על קודמיו? בפשטות, הוא בא לכלול כלל. כל בהמה שיש בה סִמנים אלה מותרת באכילה. "בבהמה" היינו בעולם הבהמות. כמו "כל הבהמה אשר על הארץ".[[3055]](#footnote-3055) כל שיש בה סִמנים אלה מכל הבהמה אשר על הארץ, אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ. אבל חכמים דרשו על דרך האסמכתא, שמדובר על עֻבָּר, שהוא בעל הסִמנים האלה בתוך הבהמה. מעלה גרה בבהמה, כלומר בתוך אמו. וכל בהמה מפרסת פרסה, כך הוא דינה. בפשטות הדרשה עצמה היא אסמכתא, אך הדין עצמו מחויב מן הסברה. כל שחלק מגוף הבהמה – אותה תאכלו. כל שברחם הוא חלק מהבהמה. אברי הבהמה שנחתכו אינם חלק ממנה. אבל עֻבּריה הם חלק ממנה, ולכן הם בכלל הצווי אותה תאכלו.

לגבי דרך הדרשה מצאנו כמה דרכים. יש מי שדורש שאם הבהמה עצמה מפרסת פרסה, כל שבה כשר. גם אם העֻבָּר שבה אינו מפריס פרסה, הרי הוא חלק מאמו ונִתָּר בפרסתה. כיון שנאמר "וכל בהמה ... בבהמה", דרשו מכאן שגם בהמה שנמצאת בתוך בהמה, כלומר עֻבָּר, אפשר לאכלה. כאשר שוחטים את הבהמה, כל שבתוכה הותר עמה, גם העֻבָּר.[[3056]](#footnote-3056) אמנם, לא הותר מה שנחתך מן הבהמה עצמה, הוא כבר לא חלק ממנה, ולא על זה נאמר אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ.

ויש שדרשו מכך שנאמר "וְכָל בְּהֵמָה", בפשטות הכונה לכל בהמה ובהמה, אבל סברה הוא שאם הותרה הבהמה – הותרה כל הבהמה. כולל העֻבָּר שבמעיה, שהרי גם הוא חלק ממנה. אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ.

אבל דוקא אותה תאכלו. חלקים שנחתכו ממנה הם ודאי לא חלק ממנה, לכן לא הותרו עִמה.

כאמור, שלש הדרשות האלה נשענות על הסברה. עֻבָּר הוא ירך אמו, הוא חלק מהבהמה, ואם הותרה הבהמה – הותר גם הוא. דרישת הכתוב לכאורה באה לתפארת המדרש. אך הדין מחויב מן הסברה. העֻבָּר הוא חלק מאמו, אבר שנחתך מבהמה כבר אינו חלק ממנה. לכן לא הותר עִמה.

עוד דרשו מכאן שעֻבָּר שבמעי בהמה כשר רק אם הוא מפריס פרסה. אל"כ – אינו חלק מאמו. זר הוא. רק מפרסת פרסה בבהמה, כלומר: שיש לה פרסה בתוך הבהמה[[3057]](#footnote-3057), הוא חלק מהבהמה. אם גדל בתוך בהמה עֻבָּר שהוא כה שונה ממנה עד שאפילו פרסה אין לו, אי אפשר להחשיבו כחלק מהבהמה.

להלן (עז.) דורשת מכאן הבריתא שגם שליה מותרת באכילה, כל עוד היא חלק מהבהמה, כמו עֻבָּר. כל עוד היא בתוך גוף הבהמה היא חלק מהבהמה, ולכן היא בכלל ההתר ואֹתָהּ תֹּאכֵלוּ. ודוקא אם כֻלה בתוך הבהמה – אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ. אותה ולא בשר שיצא. כל מה שבתוך הבהמה הוא חלק ממנה ואותה תאכלו. כפי שדרשנו לגבי עֻבָּר, כך הדין לגבי שליה. אם הותרה הבהמה – הותרה כֻלה. הגמ' שם מסיקה שזו אסמכתא (לפחות חלק מהדרשה).

כל בהמה תאכלו לרבות את השליא יכול אפילו יצתה מקצתה ת"ל אותה אותה ולא שליתה.

פרסה החזיר אכול פרסות החזיר אכול.

וכל בהמה מפרסת פרסה וגו' בהמה בבהמה לרבות את הולד.

אמר קרא וכל בהמה לרבות את הולד אי הכי אפילו חותך מן הטחול ומן הכליות נמי ... אמר קרא אותה שלמה ולא חסרה.

בעינא פרסות וליכא אלא מעתה קלוט במעי פרה ליתסר הא תנא דבי ר' ישמעאל כרבי שמעון בן יוחי פרסה בבהמה תאכלו.

### ויקרא כג לג, חולין סט:

#### ממיר באבר של בהמה

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל.

התורה מלמדת כאן שהבהמה שתעבור תחת השבט היא תהיה מעשר, ואי אפשר להחליף אותה או להמיר אותה בבהמה אחרת, אם עשה כך – שתיהן תהיינה קדש. ר"ש למד מכאן שודאי שמדובר כאן על בהמה שלמה. שהרי על איזה מקרה דִברה התורה? התורה דִברה על מקרה שבו אדם רוצה להחליף את בהמת המעשר בבהמה אחרת. התורה לא דִברה על אדם שרוצה להחליף את בהמת המעשר באבר של בהמה אחרת. זה מעשה חסר משמעות. מדובר כאן על הקדשת מעשר בהמה, וכשם שאדם לא מקדיש חצי בהמה למעשר, (א) כך הוא לא מקדש חצי בהמה לתמורה.

אבל ר"י חולק ואומר שאמנם נכון שהתורה דִברה על מי שמחליף את הבהמה בבהמה אחרת, אבל הוא הדין למי שמחליף אותה באבר של בהמה אחרת, גם כאן תהיינה שתי הבהמות קדושות. שהרי (ב) כך הדין בהקדשה, וראה להלן בדרשה הבאה.

רבי שמעון היא דמקיש תמורה למעשר (א) מה מעשר אינו נוהג באברים ועוברים אף תמורה אינה נוהגת באברים ועוברים.

אמר רבי יוסי והלא במוקדשים האומר רגלה של זו עולה כולה עולה (ב) אף כשיאמר רגל של זו תחת זו תהא כולה תמורה תחתיה.

### ויקרא כז ט, חולין סט:

#### הקדשת אבר של בהמה

פרשת בחקתי עוסקת בהקדשות שונות. מעריך אדם, מקדיש בהמה, מקדיש ביתו, מקדיש שדהו, מקדיש שדה מקנתו, מחרים. כשהיא עוסקת במקדיש בהמה היא אומרת:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.

נחלקו הדעות בפירוש הפסוק הזה. האם כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ – כל הבהמה. כל בהמה שיתן ממנה משהו לה', תהיה קֹדש. או כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ – מה שנתן יִהְיֶה קֹּדֶשׁ. ואם לא הקדיש אלא אבר אחד, רק אותו אבר הוא קֹדש. (המחלוקת היא גם בשאלה מהו "יתן ממנו", האם מהבהמה המסוימת הזאת, או מכלל בהמתו). אמנם יש לשמור על כל הבהמה בקדושה כדי שיוכלו להקריב את אותו אבר, כדי שאותו אבר אכן יִהְיֶה קֹּדֶשׁ, אך היא אינה מוקדשת מבחינה ממונית. והפרק הלא עוסק בהקדשה ממונית.

בפשטות, הכונה היא שכל שיתן מבהמותיו – יהיה קדש. השאלה היא מה הדין אם נתן חלק מבהמה. ר"מ ור"י עומדים על כך שפשט הפרשיה מדבר על הנותן משהו מכלל בהמותיו, (א) ומה שנתן – יהיה קדש. לפי זה (ב) רק מה שנתן מתקדש. אבל ר"י ור"ש דורשים שכל בהמה שיתן ממנה לה' תהיה קדש. את הפסוק "כל אשר יתן ממנו לה'" הם מפרשים (ג) כל בהמה שיתן ממנה לה', היא תהיה קדש. (בנגוד לר"מ ור"י שמפרשים שכל מה שיתן מבהמותיו לה' יהיה קדש). ובפרט שיחד עם הדין הזה נזכר דין מעשר בהמה, בו מקדישים רק בהמות שלמות. לכן סוברים ר"י ור"ש שכשחלה קדושה – היא חלה על כל הבהמה.

ואפשר לפרש שגם לשיטתם פשט הפסוק מדבר על כל מי שיתן מבהמותיו. אבל גם מי שהקדיש אבר – הלא נתן מבהמותיו. ואי אפשר שיקדש רק האבר כי כך לא יקרב.

יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה תלמוד לומר כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש ממנו קדש (ב) ולא כולו קדש יכול תצא לחולין תלמוד לומר (א) יהיה בהוייתה תהא הא כיצד תמכר לצרכי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אבר שבה דברי רבי מאיר ורבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אומרים מנין לאומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה תלמוד לומר (ג) יהיה לרבות את כולה.

### ויקרא יא כד-כח, לט-מ, חולין ע:

#### נבלת עֻבָּר

אחרי שמונה התורה את בעלי החיים המותרים והאסורים באכילה, היא אומרת:

וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב:  וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:  לְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִוא מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֶׁסַע אֵינֶנָּה שֹׁסַעַת וְגֵרָה אֵינֶנָּה מַעֲלָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא:  וְכֹל הוֹלֵךְ עַל כַּפָּיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב:  וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם.

כלומר: לא רק שאסור לאכלם, הם גם מטמאים את הנוגע בנבלתם, והם מטמאים את הנושא את נבלתם. כל אלה שאינם כשרים, דהיינו: אם היא מפרסת פרסה – אם אינה שוסעת שסע ולא מעלה גרה. או אם אינה מפרסת פרסה כלל (הולך על כפיו, ללא פרסה, בכל החיה ההולכת על ארבע). כל אלה שאינם מעלי גרה ומפריסי פרסה שסועה, נבלתם טמאה[[3058]](#footnote-3058).

אח"כ מביאה התורה את השרצים הטמאים, ואח"כ היא אומרת:

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב:  וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

כלומר, ע"פ פשוטו: אם לעיל הזכרנו שנבלת בהמה טמאה מטמאת במגע ובמשא, כאן באה התורה ואומרת שהבהמה המותרת באכילה, נבלתה מטמאת במגע, באכילה, ובמשא.

אח"כ מוסיפה התורה עוד אִסורי אכילה, ואומרת:

וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל:  כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם:  אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם.

כאן לא הוזכרה טומאה אלא אִסור אכילה. בפשטות התורה חזרה כאן לדיני אכילות, ואינה עוסקת כאן בטומאת נבלות.

התורה מטמאת את נבלת הבהמות. מה דין עֻבָּר שמת במעי אמו, האם הוא נחשב נבלה, או שכל עוד הוא במעי אמו הוא נחשב חלק מגופה של אמו וכיון שהיא חיה גם הוא עדין לא מטמא? כפי שראינו לעיל (חולין סח:סט.), הוא נחשב חלק מגופה של אמו, אפשר להתיר אותו באכילה ע"י שחיטת אמו. (א) כיון שהוא חלק מגופה של אמו, גם אינו נבלה כל עוד אמו חיה.

הגמ' שואלת מנין שגם בבהמה טמאה כך הוא הדין. עֻבָּר בהמה טמאה אינו נִתָּר בשחיטת אמו. אך הסברה נותנת שגם הוא אינו מטמא. אם עֻבָּר הוא חלק מאמו, מדוע יהיה הבדל לענין זה בין בהמה טהורה לטמאה? אם עֻבָּר בהמה טהורה הוא חלק מגופה של אמו, מסתבר שגם עֻבָּר בהמה טמאה הוא חלק מגופה של אמו. (ב) ובפרט שהתורה כאן מטמאת נבלת בהמה טמאה ואח"כ מטמאת נבלת בהמה טהורה[[3059]](#footnote-3059), ולכאורה דין שניהם אחד הוא.

אעפ"כ ריה"ג מבדיל לענין זה בין בהמה טמאה לטהורה, וסובר שדוקא בבהמה טהורה העֻבָּר טהור כל עוד לא יצא. ומבאר רנב"י את דבריו כך: התורה חִיְּבה בקרבן עולה ויורד את "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם". נבלת בהמה טהורה לא הוזכרה שם. (ג) עינינו הרואות שחמורה נבלת בהמה טמאה מנבלת בהמה טהורה. לכן אין ללמוד מזו על זו.

אמנם, היתה הו"א לבאר את דעת ריה"ג ע"פ דברי ר' יצחק: יש חומרה מיוחדת בבהמה טמאה, כיון שאת נבלת הבהמה הטמֵאה טִמאה התורה בפסוקים נפרדים, האומרים "לְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִוא מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֶׁסַע אֵינֶנָּה שֹׁסַעַת וְגֵרָה אֵינֶנָּה מַעֲלָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא: וְכֹל הוֹלֵךְ עַל כַּפָּיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם". (ד) כל מפרסת פרסה וכל הולך על כפיו טמא. גם עֻבָּר, כי בעלי החיים הטמאים – טמאים מעצם הויתם. לכן לא יועיל היותו חלק מאמו, הוא טמא תמיד. ר' יצחק מסביר שריה"ג דורש את הפסוק הזה כמו שדרשה הגמ' לעיל סח: (ראה לעיל עמ' תתשצז), כלומר כך: הוא טמא גם אם הוא הולך על כפיו בכל החיה, כלומר בתוך החיה, דהיינו עֻבָּר בתוך החיה. (הפשט, כמו שבארנו לעיל, הוא ש"מכל החיה אשר על הארץ"[[3060]](#footnote-3060), פירושו כל (ח) פרט מתוך חיות הארץ, שהולך על כפיו)[[3061]](#footnote-3061). הגמ' דוחה את ההסבר הזה, אך אומרת (ה) שהוא תומך בהסבר הקודם, בכך שהוא מביא עוד מקור המלמד שיש חומרה מיוחדת בבהמה טמאה.

התורה טִמאה כאן את נבלת הבהמה הטמאה ואת נבלת הבהמה הטהורה. אבל בפרק הזה (ו) ובמקומות אחרים אנו רואים שבכלל בהמה מונה התורה גם חיות ולהפך, מכאן שגם נבלת החיה הטהורה מטמאת. וגם חיה אסורה בהרבעת כלאים, אע"פ שנאמר בהמה. וגם בהמה צריכה סִמני טהרה, אע"פ שנאמר חיה.

(חולין עא. – ראה נדה כב:כג.)

מאי טעמא דתנא קמא אמר רב חסדא (א) קל וחומר אם הועילה אמו להתירו באכילה לא תועיל לו לטהוריה מידי נבלה אשכחן בהמה טהורה בהמה טמאה מנלן אמר קרא (ב) וכי ימות מן הבהמה זו בהמה טמאה אשר היא לכם לאכלה זו בהמה טהורה איתקש בהמה טמאה לבהמה טהורה מה בהמה טהורה עוברה טהור אף בהמה טמאה עוברה טהור ור' יוסי הגלילי מאי טעמא אמר ר' יצחק דאמר (ד) קרא וכל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת וגו' מהלכי כפים בחיה טמאתי לך.

אמר רב נחמן בר יצחק מהכא נפש כי תגע בכל טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא (ג) וכי נבלת בהמה טמאה מטמאה ובטהורה לא מטמאה אלא איזה זה זה עובר שבטמאה טמא ובטהורה טהור ומאחר דנפקא ליה מדרב נחמן בר יצחק דרבי יצחק ל"ל (ה) אי לאו דר' יצחק הוה אמינא כוליה לכדרבי הוא דאתא.

הולך וכל הולך (ז) לרבות פרה במעי גמל.

אמר ר' יונתן נמתי לו לבן עזאי למדנו נבלת בהמה טהורה שמטמאה ונבלת בהמה טמאה שמטמאה נבלת חיה טמאה שמטמאה נבלת חיה טהורה לא למדנו מנין נם (ח) לי כל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת נמתי לו וכי נאמר וכל חיה והלא לא נאמר אלא בכל החיה למהלכי כפים בחיה הוא דאתא.

 (ו) וכי ימות מן הבהמה זו בהמה טמאה אשר היא לכם לאכלה זו בהמה טהורה למדנו חיה בכלל בהמה ובהמה בכלל חיה חיה טהורה בכלל בהמה טהורה חיה טמאה בכלל בהמה טמאה בהמה טמאה בכלל חיה טמאה בהמה טהורה בכלל חיה טהורה ובלשון הזה אמר לי חבל על בן עזאי שלא שימש את רבי ישמעאל.

חיה בכלל בהמה מנלן דכתיב זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים וגו' איל וצבי ויחמור וגו' הא כיצד חיה בכלל בהמה בהמה בכלל חיה מנלן דכתיב זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ כל מפרסת פרסה הא כיצד בהמה בכלל חיה חיה טהורה בכלל בהמה טהורה לסימנים חיה טמאה בכלל בהמה טמאה להרבעה

### ויקרא ה ב, ז כא, כב ג-ז, חולין עא.

#### איזה טמא חיב קרבן עולה ויורד

נאמר על חייבי קרבן עולה ויורד: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם". האם כל מי שנטמא חיב להביא קרבן? אנו מוצאים פסוק דומה לגבי אכילת קֹדש: "וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". וכן אנו מוצאים "אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא". שם אנו רואים שנפש אשר תגע בכל טמא אינה חיבת אא"כ נגעה בקֹדש או אכלה קֹדש. עדין יש מקום לשאול שמא כרת לא חיב עד שיגע בקדש אבל קרבן חיב כל טמא. אך אין נראה כן כי התורה חִיְּבה על טומאה דוקא במי שמטמא את הקֹדש, כפי שאנו רואים שם. ולא מסתבר שכל מי שיגע בטומאה יתחיב קרבן[[3062]](#footnote-3062).

רבי אומר אקרא אני חיה בהמה למה נאמרה נאמרה כאן בהמה טמאה ונאמר להלן בהמה טמאה מה להלן טומאת קדש אף כאן טומאת קדש.

### ויקרא יא מ, חולין עא

#### טומאה בלועה

נאמר על נבלה: "וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". האוכל יכול מיד לכבס את בגדיו, אע"פ שהנבלה עוד בתוך גופו. מכאן שטומאה בלועה לא מטמאת.[[3063]](#footnote-3063)

### במדבר יט טז, חולין עב.

#### טומאה גלויה

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים.

מה באות ללמד המלים "על פני השדה"? בפשטות, באהל – טמא כל אשר באהל, ועל פני השדה, כלומר מחוץ לאהל, טמא החלל או המת או העצם או הקבר.

כאשר המת באהל, הוא מטמא גם ללא מגע. הוא מטמא את כל שבאהל. אבל כאשר המת על פני השדה, הוא מטמא דוקא את הנוגע בו.

ר' ישמעאל למד מכאן שאין המת מטמא אלא כאשר הוא על פני השדה, כלומר: גלוי, לא מת הבלוע במעי אמו. מטמא רק מת שהאדם נוגע בו, שהרי מחוץ לאהל אינו מטמא אלא במגע גמור. (יתכן שהוא מבאר את המלה שדה כמו הגמ' לעיל שבארה כך את "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו", ודרשו חכמים: מה שמחוץ למעי אמו).

ר"ע למד מכאן שכל הנוגע במה שגלוי על פני השדה טמא. הנוגע בחלק שבמת שעל פני השדה טמא. גם הגולל והדופק. (נאמר כאן "עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר". מסתבר שהוא למד דין זה מ"או בקבר" האמור שם. כלומר: על פני השדה לאו דוקא המת, אלא כל שעל פני השדה, גם הקבר. הנוגע בקבר על פני השדה טמא, גם אם לא נגע במת עצמו).

בהמשך הפרשיה נאמר:

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ.

הטמא הוא כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת. ר' אושעיא מבאר שר"ע דורש את המלים "במת בנפש" כמו שהגמ' דרשה לעיל (ראה לעיל סח: (לעיל עמ' תתשצז), ע: (לעיל עמ' תתשצט)) את המלים "דם האדם באדם" או "מעלת גרה בבהמה" או "בכל החיה ההולכת על ארבע", שהוא מתיחס לעֻבָּר במעי אמו. וזה אינו פשט כמו שהתבאר לעיל במקומות שהזכרנו[[3064]](#footnote-3064). ר' ישמעאל חולק עליו ואומר שעֻבָּר במעי אמו טהור, כפי שבארנו בדבריו לעיל. כי הוא לא על פני השדה.

כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת – נטמא. האם נטמא דוקא הנוגע בבשר או גם הנוגע בדם? ר' ישמעאל דורש מהאמור בפסוק: "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת", היינו כל טומאה של הנפש. לא רק הבשר, אלא גם דם, שהוא הנפש. שגם הוא נפש האדם אשר ימות.

וכל אשר יגע על פני השדה להוציא עובר במעי אשה דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר לרבות גולל ודופק.

ור"ע עובר במעי אשה טמא מדאורייתא מנא ליה אמר ר' אושעיא אמר קרא הנוגע במת בנפש איזהו מת שבנפש של אדם הוי אומר זה עובר שבמעי אשה ור' ישמעאל האי מיבעי ליה לרביעית דם הבאה מן המת שמטמאה שנאמר הנוגע במת בנפש האדם איזהו נפש של אדם שמטמא הוי אומר זו רביעית דם.

### ויקרא כא יא, חולין עב.

וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא.

מה מטמא? מאיזו טומאה צריך הכהן להתרחק? האם נפשו של אדם מטמאת, או שבשר מת מטמא?

כפי שהזכרנו לעיל, ר' ישמעאל למד מהפסוק בפרשת חקת שדם של נפש מטמא.

לא כן ר"ע. ר"ע דורש מהפסוק האמור בכהן גדול שדם מתים טמא גם אם אינו דם הנפש, כגון שהוא בא משני מתים. על הכהן הגדול נאמר: "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא". בפשטות פירוש הפסוק הוא שעל כל נפשות המתים לא יבוא, כל נפש ונפש. אפילו אביו ואמו. צורת הרבים של נפש מת היא נפשות מת, והוא לא יבוא על כל אחת ואחת מנפשות מת. וכנראה שכך יפרש שם ר' ישמעאל. (אמנם לפי דברי הגמ' כאן הוא גם למד משם שדם הנפש מטמא. כלומר דם שהנפש יוצאה בו). אבל ר"ע מפרש שנאסר להטמא אפילו לדם משתי נפשות,[[3065]](#footnote-3065) אם הנפשות הן כמת אחד. וגם זה לא רחוק מהפשט. האִסור הוא לבא על נפשות מות. רביעית דם מתים היא מות, גם אם אינה נפש שלמה. הדם הוא חלק מהמת, לא פחות מבשרו. התורה אסרה את דם המת, והחֹמר הוא הטמא, אם יש בו כדי רביעית שהוא שִעורו, ולא מפני שבשעור זה יוצאת הנפש אלא כי זה שִעורו. ויש כאן חֹמר טמא כשִעור. התורה כתבה כאן "וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא" ללמד שלא זהותו של המת היא האוסרת כאן, אלא עצם היות כאן מות. ורביעית דם היא חֹמר מת, גוף ללא נשמה, גם אם בא משני מתים.

ר"ע אומר מנין לרביעית דם הבאה משני מתים שמטמאה באהל שנא' ועל כל נפשות מת לא יבא שתי נפשות ושיעור אחד.

חולין עב – ראה חולין סח.נג

### ויקרא יא לב, חולין עד.

#### נבלת שרץ

אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

השרצים מטמאים את כל שהם נופלים עליו במותם. מה מטמא? השרצים המתים. הם במֹתם. כלומר: נבלה מתה. לא חי, ולא בשר שכבר יבש ואינו בשר, אלא הם במֹתם. מיתת השרץ היא הגורמת לו להיות נבלה. כאן נאמר במותם ובהמשך הפרשיה נאמר בנבלתם: "וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם". נאמר במותם ונאמר בנבלתם, ממילא למדנו מהי נבלה. נבלה היא בשר כפי שהוא בשעת מותו. מכאן אפשר ללמוד גם על נבלת בהמה וחיה, שנבלה היא מיתה. וכן אפשר ללמוד זאת מהפסוק הבא: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". מיתה היא נבלה. נבלה שכבר השתנתה ואינה בשר נבלה – לא נבלה היא.

רבא מוסיף ודורש, ואפשר שגם זה על דרך האסמכתא, שכל שיפול מהם במותם יטמא. אבר שיפול מהשרצים במותם יטמא. את הדרשה על כך שנבלה מטמאת כשעת מיתתה הוא לומד מהפסוק הראשון, "כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב". ומ"מ אפשר שהכל דרשה אחת. כל בשר שהוא כשעת מיתה, הרי הוא מטמא. גם אבר בודד, כיון שאין בו חיים, גם הוא בשר מת של שרץ. ולכן גם הוא מטמא. ומכאן לשאר נבלות.

וראה חולין קכח:

### ויקרא יא לט, חולין עב: עד.

#### שחיטת טרפה

מהי נבלה שמטמאת? המשנה (עב:) שואלת מנין שהשחיטה מטהרת את הטרפה מידי טומאה. הגמ' אינה עונה על השאלה, כלומר: היא אינה מביאה מקור לכך, אלא רק דוחה את ההו"א ללמוד להפך. הנחת המוצא של המשנה היא שכל מה שחי אינו נבלה וממילא אינו מטמא. הרי ברור שהטרפה בחייה אינה מטמאת טומאת נבלות, שהרי היא חיה וממילא אינה נבלה. התורה אסרה אותה באכילה, אך לא יותר. טרפה היא מה שאין שחיטתו מועילה לו כי היה מת גם בלעדיה, אך התורה לא אסרתו אלא באכילה. הוא אינו נבלה. לא נאמר שהוא נבלה אלא שהוא אסור באכילה.

שחיטת הטרפה מטהרת אותה ללא מקור מהתורה. פשוט משום שאין מקור לטמא אותה, וממילא היא טהורה. התורה לא טִמאה אותה בשום מקום. היא לא נבלה שהרי היא שחוטה. התורה אמנם אסרתה, אך לא אסרתה אלא באכילה.[[3066]](#footnote-3066)

רב דורש את הפסוק: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". דורש רב: הבהמה אשר היא לכם לאכלה לא נאסרה. דוקא מה שימות ממנה – הנוגע בנבלתה יטמא[[3067]](#footnote-3067). מכאן הוא דורש שטרפה שנשחטה אינה נבלה. נראה שגם הוא מתבסס על ההעדר. לא נאמר שהיא טמאה. היא שחוטה. אמנם שחיטתה אינה שחיטה לענין אכילה ומעין מיתה היא, אך לא על זה נאמר וכי ימות. היא לא מתה מאליה. היא נשחטה. לא אסרתה התורה אלא באכילה.

(מקור הדרשה בתו"כ. ונביאנו להלן חולין קכח: עיין שם).

### ויקרא יא לב, חולין עד.

#### טומאת אברים

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר.

התורה אסרה את השרצים האלה במותם. מה דינו של אבר שנפל מהם? משמע מכאן שלענין טומאה נאסר כל שנופל מהם. כלומר: גם אבר אחד שנפל מהם, מטמא. גם הוא נפל מהם וגם הוא בשר מת. (וכפי שבארנו בדרשות הקודמות שהתורה מטמאת את החֹמר המת). ממילא נלמד מכאן גם לשאר נבלות, שאבר מדולדל הוא נבלה. ואין סברה לחלק כאן בין שרצים לנבלות אחרות.

אמר רבא מנא הא מלתא דאמור רבנן מיתה עושה ניפול שחיטה אינה עושה ניפול דכתיב וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא למעוטי מאי אילימא למעוטי בחייהם מנבלתם נפקא אלא ש"מ מיתה עושה ניפול ואין שחיטה עושה ניפול אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא והא קרא בשרצים כתיב אמר ליה אם אינו ענין לשרצים דלאו בני שחיטה נינהו תנהו ענין לבהמה.

חולין עד. – ראה ע"ז סח:

חולין עד: - ראה כריתות ד:

חולין עד: - ראה בכורות יב.

### ויקרא ג ג-ד, ט-י, יד-טו, ז ג-ד, חולין עה.

#### חלב של עֻבָּר

חלבי הבהמה הקרבים ע"ג המזבח הוזכרו בכמה מקומות בתורה. על השלמים נאמר: "וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה", ובכבש: "וְהִקְרִיב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אִשֶּׁה לַה’ חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה", ובעז: "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה".

שלמים יכולים להיות זכר או נקבה. אם הם נקבה מעֻבֶּרֶת, האם צריך להקריב גם את חלבי העֻבָּר, או שהם חלק מהרחם של השלמים וממילא אינם כליות? (שהרי אילו נדון אותם ככליות, אינם קרבן כלל. לא הוקדש העֻבָּר אלא אמו).

בפשטות, אין צֹרך להקריב אלא את החלבים של הקרבן עצמו. העֻבָּר הוא חלק מהרחם של הקרבן. כליותיו אינן הכליות של הקרבן עצמו, ואין צֹרך להקריב אותן. התורה לא מנתה כאן את אברי העֻבָּר, אך זו אינה ראיה שהרי לא כל השלמים הן נקבות מעֻבָּרות, רוב השלמים אינם כאלה, והתורה מנתה את העִקר. חכמים דרשו מכך שאותה רשימה נזכרת גם באשם: "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה". האשם הוא תמיד זכר. ודי בחלבים האלה. אותם חלבים שנזכרים בשלמים נזכרים באשם. באשם ודאי שלא יקרבו כליות העֻבָּר, שהרי אין עֻבָּר. אנו למדים משם שדי בחלבים של בהמת הקרבן עצמה, ואין צֹרך בחלבים נוספים. ומכאן שגם בשלמים לא יקרבו. ומכאן למד ר"ל שגם בחולין, אין חלבי העֻבָּר חלבים ואין חייבים על אכילתם. הם אינם הכליה של הבהמה אלא חלק מהרחם של הבהמה.

כיון שאין צֹרך להקריב אותן אילו היו קרבן, גם בחולין לא נאסר לאכלן. שהרי טעם האסור בחולין הוא שאילו היו קרבן היו נאסרים[[3068]](#footnote-3068).

מה חלב ושתי כליות האמורות באשם מוצא מכלל שליל אף כל מוצא מכלל שליל.

חולין עז. – ראה חולין סח:סט

### ויקרא יא לט, חולין עז:

#### מה טמא בנבלה

בפרשת המאכלים הטמאים והטהורים אומרת התורה:

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

כיון שנושא הפרשה הוא ענייני אכילות, אנו למדים שהנבלה האמורה כאן היינו הבשר. דוקא הבשר, יש מקום לצוות על אכילתו. אבל אם הפריד מהבשר את העור או את הקרנים והטלפים – אלה אינם חלק מהנבלה. הם ראויים לעִבוד ולשִמוש, הם אינם בשר, אין טעם לא להם ולא לעִסוק באכילתם. אם התורה עסקה באכילה – היא עסקה בבשר[[3069]](#footnote-3069). לכן לא מסתבר שיהא העור המעֻבד טמא בטומאת נבלות. התורה מלמדת כאן שבנגוד לשחוטה שבשרה נאכל – הנבלה לא תֵאכל, ובשרה טמא. אבל התורה לא אמרה כאן דבר על העור שגם בשחוטה אינו נאכל אלא נעשה למלאכתו.[[3070]](#footnote-3070)

בנבלתה ולא בעור ולא בעצמותיו ולא בגידין ולא בקרנים ולא בטלפים.

### ויקרא כב כח, חולין עח.:

#### שחיטת בהמה ובנה ביום אחד

אחרי שמפרטת התורה את המומים הפוסלים בקרבנות, היא מוסיפה:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’: וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד: וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח תּוֹדָה לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ: בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר אֲנִי ה’...

לכאורה, התורה ממשיכה לעסוק כאן בדיני הקרבנות. לאחר שהתורה מביאה את פסול המום, היא מוסיפה ואומרת שכמו שבעל מום פסול, כך גם שור או כשב או עז שעוד לא הגיע זמנם פסולים לקרבן, ואח"כ היא מוסיפה ומלמדת שאין לאכול את התודה אלא ביומה. בתוך כך כותבת התורה "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". מתוך ההקשר נראה שגם כאן מדובר על קרבנות דוקא. אלא שהפסוק הזה כשלעצמו לא אומר זאת. יתר על כן, הפסוק הזה נוקט בלשון "שור או שה", שלא כמו הפסוקים העוסקים בקרבנות הנוקטים לשון "שור או כשב או עז". (וכפי שבארנו בחולין לח:, כשהתורה עוסקת בקדשים היא אומרת שור או כשב או עז, כי אין ראוי לקדשים אלא כשב גמור או עז גמור. אבל כשהתורה עוסקת בחולין היא אומרת שור או שה, כי דיני החולין אמורים על כל שה. גם על כלאים). התורה הבדילה את הפסוק הזה מקודמו. הפסוק הקודם אינו עוסק אלא בבהמה שהיא או שור, או כשב, או עז. לא כלאים. כלאים אינם ראויים לקרבן. ואילו הפסוק הזה עוסק בכל שה. הפסוק הזה פותח בהתחלה חדשה, התורה אינה מסתמכת כאן על הפתיחה "שור או כשב או עז" שבפסוק הקודם, אלא (ב) פותחת שוב: "ושור או שה". לכן נראה שהפסוק מלמד דין שחל בכל הבהמות, אלא שמתוך שהתורה הביאה אותו כאן מסתבר שהוא מלמד דין בפסולי קדשים. הדין הזה הוא (א) המשך של הפסוק הקודם. בפרשה זו אנו עוסקים בפסולי קדשים, ומכאן נראה שגם הפסוק הזה מדבר על פסול קדשים. אמנם הצווי שלא לשחוט אותו ואת בנו חל גם בחולין, אבל כיון שהתורה אוסרת שחיטת כל בהמה (ולאו דוקא קרבן) שני דורות ביום אחד, אם יעשה כן בקרבן – לא ירצה לקרבן אשה לה', כאילו הקריבו בתוך זמנו. גם הוא מחוסר זמן, אמנם לא מחמת שלא היה שבעת ימים תחת אמו אלא מחמת שלא עבר יום שחיטת אמו, אבל גם הוא נשחט בתוך הזמן שלא היה ראוי להשחט בו. אלמלא היה הפסוק כתוב כאן היה מקום לומר שאינו נוהג אלא בחולין, כמו זרוע לחיים וקבה ומצוות נוספות שהקדושה מפקיעתן. הפסוק נאמר בלשון כללית ואינו מזכיר קֹדש, אך מקומו מלמד שלא רק שהוא נוהג גם בקֹדש, אלא שאם יעבור עליו בקֹדש יהיה הקרבן פסול. אבל כיון שהפְסול הזה הוא חלק מפסולי הקרבנות – השוחט חולין אותו ואת בנו ביום אחד, אינם נפסלים.

כאמור, ההבדל בין הפסוק הזה לקודמו מלמד שהדין האמור בפסוק הקודם אינו נוהג אלא בקֹדש, ולכן אינו נוהג אלא בשור או כשב או עז, ולא בכלאים שאינם כשב גמור ואינם עז גמור. אבל הדין האמור בפסוק הזה נוהג גם בכלאים. הוא אינו מבדיל אלא בין שור לשה. כל שהוא שור או (ג) שה – הדין הזה נוהג בו. וכלאים הם שה. (במקום שנאמר בו סתם שה, אפשר שהכוונה היא דוקא לשה מיוחד, כבש או עז. אבל במקום שנאמר "שור או שה", שהיא לשון שכיחה בחולין, משמע כל בהמה. וראה דברינו לעיל עמ' תתשפז).

ומ"מ די באחד מהם, חיב גם אם שחט רק שור ובנו או רק שה ובנו, שהרי נאמר (ה) שור או שה ולא שור ושה. וכן מפני שנאמר אותו ואת בנו ולא אותם ואת בניהם. אותו ובנו – משמע (ד) אב אחד ובן אחד.

מנין לאותו ואת בנו שנוהג במוקדשין תלמוד לומר שור או כשב או עז כי יולד וכתיב בתריה (א) ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד לימד על אותו ואת בנו שנוהג במוקדשין.

ואימא במוקדשין אין בחולין לא (ב) שור הפסיק הענין ואימא בחולין אין במוקדשין לא כתיב ושור (א) וי"ו מוסיף על ענין ראשון אי מה קדשים כלאים לא אף אותו ואת בנו כלאים לא ... אמר קרא או (ג) לרבות את הכלאים.

האי או (ה) מיבעי ליה לחלק דס"ד אמינא עד דשחיט שור ובנו שה ובנו לא מיחייב קמ"ל.

אילו נאמר שור ושה ובנו הייתי אומר עד שישחוט שור ושה ובנו ת"ל שור או שה אותו ואת בנו.

לחלק מבנו (ד) נפקא.

מאי לאו מאו (ה) נפקא ליה לא (ד) מאותו.

חולין עח: - ראה סנהדרין פה:

#### האם הדין נוהג גם בזכר

על מה מדובר? על אם ובנה או על אב ובנו? נאמר כאן בלשון זכר "אותו ואת בנו". אלא שלשון זו מתייחסת לשור ושה האמורים לפניה. התורה נקטה "אותו ואת בנו" כי המלים "אותו ואת בנו" האמורות כאן מתיחסות לשור והשה האמורים לפניהם. ושור ושה – לשון זכר הם. משום כך אי אפשר לומר אחריהם "אותה ואת בנה". השִמוש בלשון זכר הוא הכרחי כיון שנאמרו שור ושה, ולכן אי אפשר להוכיח מכאן שהדין נוהג דוקא בזכר ובנו. שור הוא לשון זכר ושה הוא לשון זכר, אע"פ שגם הפרה נקראת שור וגם העז והכבשה נקראות שה. בתורה יש הבדל בין באור המלה שור לבאור המלה פר: פר הוא דוקא זכר גדול ואיל הוא דוקא זכר גדול, אבל שור הוא כל בן בקר ושה הוא כל בן צאן, בין זכר בין נקבה בין גדול ובין קטן. כל אלה נקראים בתורה שור ושה. וכאשר הם מוזכרים בלשון שור ושה, הרי הם אמורים בלשון זכר. לכן התורה אמרה "אותו" ו"בנו" כי התיחסה ל"שור" ול"שה" האמורים, שהם לשון זכר. אבל אצל בעלי החיים אין הבן מכיר את אביו ולא האב את בנו. גם אם הוא בנו, אין לכך בִטוי[[3071]](#footnote-3071). לכן אפשר לומר (וכך אומרים חכמים), שהתורה עסקה כאן רק באם ובנה, כמו בשִלוח הקן[[3072]](#footnote-3072). שִלוח הקן שהוא דומה לדין אותו ואת בנו, מלמד על דין אותו ואת בנו. אי אפשר לחיב על הזכר ובנו, כי אצל הבהמות אין הולד מכיר את אביו. כשמדובר על שור ובנו, הינו פרה ובנה. וכיון שגם הפרה נקראת שור, במקום שבו התורה קראה לה שור לשון זכר, גם אמרה "בנו" לשון זכר. (וכך תרגם אונקלוס בלשון נקבה).

אבל אפשר לומר (וכך דורש חנניה), שכיון שגם הזכר וגם הנקבה קרויים שור, וגם הזכר וגם הנקבה קרויים שה, והתורה כתבה לשון זכר שהיא לשון כללית הכוללת גם זכר וגם נקבה. נאסרו גם האב וגם האם. גם לחנניה פשוט שהאם נאסרה. גם היא שור או שה. אלא שהוא אומר שכיון שהתורה נקטה לשון הכוללת כל שור או שה, נאסר גם הזכר.

יכול יהא אותו ואת בנו נוהג בין בזכרים ובין בנקבות ודין הוא חייב כאן וחייב באם על הבנים מה כשחייב באם על הבנים בנקבות ולא בזכרים אף כשחייב כאן בנקבות ולא בזכרים לא אם אמרת באם על הבנים שכן לא עשה בה מזומן כשאינו מזומן תאמר באותו ואת בנו שעשה בו מזומן כשאינו מזומן ת"ל אותו א' ולא ב' אחר שחלק הכתוב זכיתי לדין חייב כאן וחייב באם על הבנים מה כשחייב באם על הבנים בנקבות ולא בזכרים אף כשחייב כאן בנקבות ולא בזכרים ואם נפשך לומר בנו מי שבנו כרוך אחריו יצא זכר שאין בנו כרוך אחריו.

מה אם נפשך לומר וכי תימא אותו זכר משמע הרי הוא אומר בנו מי שבנו כרוך אחריו יצא זכר שאין בנו כרוך אחריו.

ולחנניה כתיב אותו דמשמע זכר וכתיב בנו מי שבנו כרוך אחריו דמשמע נקבה הלכך נוהג בין בזכרים בין בנקבות.

#### נושא הפסוק הוא האב

האִסור נוהג בשור או שה, עם בנו. שור או שה – אותו ואת בנו. לכן, אִם האב (או דווקא האם, למי שסובר כך) הוא שור או שה, נאסר לשחוט אותו עם בנו. אבל אִם האב אינו שור או שה, אלא חיה, אע"פ שהבן שור או שה, אין אִסור לשחטם ביום אחד. שהרי נושא הפסוק הוא האב ולא הבן, נאמר שור או שה אותו ואת בנו. וחיה אינה שור ואינה שה.

הלכה זו תלויה אפוא בשאלה האִם האֵם היא שור או שה, עליה נאמר אותו ואת בנו לא תשחטו. לא נאמר אותו ואת אביו לא תשחטו. נושא הפסוק האם, ולכן בה הדין תלוי.

כלאי כבש ועז הוא שה, שהרי אביו שה ואמו שה. מה יהיה דין כלאים של חיה ושה? התשובה תלויה בשתי שאלות: בהבנת המלה "שה", ובשאלה האם חוששים לזרע האבעג. אם אין חוששים לזרע האב, די בכך שאמו חיה כדי לפטור אותו, שהרי גם הוא חיה. אך גם אם אמו בהמה, אפשר שהולד אינו נקרא שה. שהרי אינו בן צאן במובן הפשוט, שהרי מעורבת בו חיה.

אמר רב חסדא הכל מודים בהיא צבייה ובנה תייש שפטור שה ובנו אמר רחמנא ולא צבי ובנו.

אמר רב חסדא הכל מודים בהיא תיישה ובנה צבי שחייב שה אמר רחמנא ובנו כל דהו.

רבנן סברי חוששין לזרע האב ושה ואפילו מקצת שה ורבי אליעזר סבר אין חוששין לזרע האב ושה ואפילו מקצת שה לא אמרינן.

### דברים יד ד-ו, חולין פ.

זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ.

בפשטות, יש כאן כלל ופרט וכלל. התורה פותחת: "זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ:", מונה עשרה מינים הכלולים בכלל הזה, ומסכמת: "וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ". בפשטות היה נראה שיש לבאר שהמינים האלה הם פרטים, והם וכל שאר הבהמות שמעלות גרה ומפריסות פרסה, כֻלן בכלל. אלא שבדרך כלל אין התורה מונה עשרה פרטים בתוך כלל, אא"כ כל אחד בא לרבות דין. לכן נראה שכאן התורה אינה מונה פרטים כדי שנלמד שהכלל כולל לא רק אותם אלא את כל הדומה להם, כי אילו זאת היתה מטרת התורה כאן – אין צֹרך בעשרה מינים, ואפשר להזכיר שנים או שלשה מינים ודי בכך. התורה מנתה עשרה מינים לא כדי ללמד על הכלל, אלא משום שהיא מנתה את כל המינים שבכלל. מכאן נוכל ללמוד שכל בהמה או חיה שהיא מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות, היא בודאי אחד מעשרת המינים האלה. וא"כ, אם היא דומה לאחד משלשת מיני הבהמה הנזכרים כאן, היא בהמה וראויה למזבח וחלבה אסור, ואם היא דומה לאחד משבעת מיני החיה הנזכרים כאן, היא מינו, והיא חיה, ולא תקרב, וחלבה מותר.

אמר ר' יצחק עשר בהמות מנה הכתוב ותו לא והני מדלא קחשיב להו בהדי חיות ש"מ דעז נינהו מתקיף לה רב אחא בר יעקב ואימא איל וצבי פרט כל בהמה כלל פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט איכא טובא אם כן כל הני פרטי למה לי.

### ויקרא כב כג, חולין פ:

#### הקרבת קרבן שאינו מרצה

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

נאמר כאן ש"כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם". "לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם" הוא נִמוק ל"ֹלא תַקְרִיבוּ". ממילא למדנו שקרבן שלא יהיה לרצון, אין להקריבו. יש כאן מצות לא תעשה שלא להקריב את מה שלא ירצה. לכן אסור להקריב לנדר שרוע וקלוט. אף אם נפרש שאינו מום, שהרי נדבה תעשה אותו[[3073]](#footnote-3073), המביאו לנדר עובר על הקרבת קרבן שלא ירצה.

וה"ה לכל קרבן שלא ירצה. כיון שהוא לא מרצה אין להקריבו.

### שמות כב כט, ויקרא כב כז, חולין פא.

#### קרבן מחוסר זמן

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי.

שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’.

שבעת ימים צריך הולד להיות תחת אמו כדי שיהיה ראוי להקרבה. בליל שמיני כבר אפשר להוציאו משם ולהקדישו. אמנם א"א להקריבו עד היום השמיני כי לא מקריבים בלילה, אבל ימי פסולו כבר חלפו ועברו, התורה לא פסלה אותו אלא שבעת ימים. כאמור, אפשר להקריבו רק ביום, לכן נאמר מיום השמיני והלאה. ומ"מ זו מצות עשה להקריב דוקא מיום השמיני והלאה. לא נאמרה כאן מצות ל"ת שלא להקריב לפני כן, אבל הפסוק "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’", סמוך לפסוק "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". כל אותו יום, הרי הוא כיום השביעי, שהרי אינו ראוי לשחיטה באותו יום.

מיום השמיני והלאה ירצה מיום השמיני אין מעיקרא לא לאו הבא מכלל עשה עשה.

רבי אפטוריקי רמי כתיב והיה שבעת ימים תחת אמו הא לילה חזי וכתיב מיום השמיני והלאה ירצה מיום השמיני והלאה אין לילה לא הא כיצד לילה לקדושה יום להרצאה.

חולין פא: - ראה זבחים יג.:, זבחים כח.-כט:

### ויקרא יד ד, דברים כא ג, חולין פב.

#### ממתי נאסרים צפרי מצורע ועגלה ערופה

וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב. הכהן לוקח את הצפורים. ממתי הן נאסרות בהנאה? ר"ל מבאר שמשעת לקיחה, אמנם הן חולין, אבל לקיחה למטרה כזאת היא מעין הקדשה. וכן הוא מבאר לגבי עגלה ערופה: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל. לקיחת העגלה היא העמדתה לכפרה במקום הרוצח[[3074]](#footnote-3074), ומשעה שהועמדה לכפרה – נאסרה.

מ"ט דרבי שמעון בן לקיש גמר קיחה קיחה מעגלה ערופה.

### ויקרא כב כח, חולין פב.:

#### אותו ואת בנו – האם דוקא בסדר הזה

וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד.

האם עובר דוקא כששחט בסדר הזה, קודם אותו ואח"כ את בנו, או שאם שחט את שניהם ביום אחד עבר? הפשט הוא שהתורה אסרה לשחוט שנים ביום אחד, ולא נראה לדקדק ולחייב דוקא בסדר זה.עז וכך לומדת הברייתא מכך שנאמר כאן "תשחטו" בלשון רבים. (אם כי לא ברור איך אפשר ללמוד משם (ב) כי כל הפרשה אמורה בלשון רבים). אילו נאמר בלשון יחיד, אפשר היה לומר שהתורה לא אסרה אלא את מעשהו של היחיד. וא"כ המעשה הוא החשוב. אבל מכך שנאמר "לא תשחטו", משמע (א) שהתורה הקפידה על כך שלא יִשָּׁחֲטו שנים ביום אחד. וגם אם הם נשחטים ע"י שני אנשים שונים בשני מקומות שונים. כיון שכך, (ג) לא מסתבר שהתורה הקפידה על הסדר, שהוא מאפין את מעשיו הפרטיים של הפרט.[[3075]](#footnote-3075)

אותו ואת בנו אין לי אלא אותו ואת בנו אותו ואת אמו מנין כשהוא אומר לא תשחטו הרי כאן שנים הא כיצד (א) אחד השוחט את הפרה ואחד השוחט את אמה ואחד השוחט את בנה שנים האחרונים חייבין.

 (ב) האי מיבעי ליה לגופיה א"כ ליכתוב לא תשחוט מאי לא תשחטו ואכתי מיבעי ליה דאי כתב רחמנא לא תשחוט ה"א חד אין תרי לא כתב רחמנא לא תשחטו ואפילו תרי אם כן לכתוב לא ישחטו מאי לא תשחטו (ג) שמע מינה תרתי.

### דברים כב ט, חולין פב:

התורה אוסרת לזרוע את הכרם כלאים:

לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם.

בפשטות, וכן פוסקים רוב התנאים, האִסור הוא לזרוע בתוך הכרם. הכרם כבר ישנו, ובו אסור לזרוע. אבל ר' יאשיה מפרש שהאִסור כאן הוא (א) לזרוע את הכרם מתחילתו, עם כלאים מלבדו.

על כלאי זרעים נאמר: "שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם", ושם מפרשים שלא תזרע את שדך מיני זרעים שיש בהם כלאים. עץ אינו זרע. אבל גפן היא זרע, וגם זה נלמד מכאן.

אמר רבי יאשיה (א) עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

תני זורעין זרעים וזרעי אילן כאחת והזורע מן החרצנים לוקה ארבעים אמר רבי זעירא כתיב לא תזרע כרמך כלאים (א) עיקר כרמך לא תזרע כלאים אמר רבי יודן קפודקיא בעא קומי רבי יוסי תמן אמרין זרעי אילן קרויין זרעים וכה את אמר זרעי אילן אין קרויין זרעים אמר ליה תמן מיעט הכתוב שאין דרך בני אדם להיות קורין אותן זרעים ברם הכא ריבה הכתוב על כל זרע זרוע אשר יזרע. (ירושלמי).

### ויקרא כב כח, חולין פג.:

#### מהו יום אחד

וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד.

ממתי מתחיל ונגמר יום לעניין זה?

לעניינים רבים בתורה יום מתחיל ונגמר בערב. כמו שמצאנו: "בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב". וכן מצאנו: "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם". מכאן למדים אנו שהיום מתחיל בערב ונגמר בערב. ואולם, לגבי אכילת קרבנות מצאנו שהיום נמשך עד הבקר: "וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר", "בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר אֲנִי ה’". מכאן עולה שעד הבֹקר הוא עדין היום ההוא, לענין קרבנות.[[3076]](#footnote-3076)

לפי זה נשאלת השאלה עד מתי נמשך היום לענין "אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". כפי שבארנו לעיל חולין עח.:, רוב הפסוקים בפרשיה הזאת עוסקים בקרבנות. נושא הפרשה הוא קרבנות. אבל ברוב התורה יום אחד הוא לילה ויום. כך הוא לגבי המועדים הסמוכים לפסוק זה. כך הוא לגבי שבת וששת ימי המעשה. וכך אנו למדים מיום הכפורים שנאמר בו מערב עד ערב ומחג המצות שהוא עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. כך הוא לגבי שבת שבאה אחרי ימי הבריאה שהם ערב ובקר[[3077]](#footnote-3077). לכן למדים מכאן שגם לעניננו יום אחד הוא כמו יום אחד ברוב ענייני התורה.

התורה מצוה שהשור ובנו לא ישחטו ביום אחד. יש ימים בשנה שבהם יש חשש גדול שהשור ובנו ישחטו ביום אחד, ואם לא יקפידו לברר זאת – נמצאו עוברים על הצווי האמור כאן. כיון שהתורה צִוְּתה שהם לא ישחטו ביום אחד, חיב אדם לודא שהוא לא עובר על הצווי הזה. לכן ביום שיש בו חשש שבנה של פרתו ישָחט – עליו לברר זאת לפני שהוא שוחט.

את זו דרש רבי שמעון בן זומא נאמר במעשה בראשית יום אחד ונאמר באותו ואת בנו יום אחד מה יום אחד האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה אף יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה.

את זו דרש ר"ש בן זומא לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא בקדשים ובקדשים לילה הולך אחר היום יכול אף זה כן נאמר כאן יום אחד ונאמר במעשה בראשית יום אחד מה יום אחד האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה אף יום [אחד] האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה רבי אומר יום אחד יום המיוחד טעון כרוז מכאן אמרו בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו.

### ויקרא יז יג, חולין פג:-פה.

#### כִסוי דם חיה ועוף

התורה מצוה שבמדבר כל השוחט בהמה ישחטנה במשכן:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו: וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר.

התורה מבחינה כאן בין בהמה לבין חיה ועוף. את הבהמה יש לשחוט במשכן. ציד חיה או עוף, שאינו קרב במשכן, אפשר לשחוט מחוץ למשכן, אלא שיש לכסות את דמו בעפר. מכאן היה מקום ללמוד שעופות ממין שקרב על המזבח אינם בכלל הזה, אלא שהתורה לא הבדילה כאן בין עוף לעוף. התורה הזכירה שהשוחט שור או כשב או עז יקריבנו, והשוחט חיה או עוף יכסה את הדם. מכאן שכל עוף יש לכסות את דמו. (וראה לעיל חולין טז:יז.). התורה מבדילה כאן בין שור או כשב או עז לבין חיה או עוף, (ג) אך אינה מבחינה בין חיה לחיה ובין עוף לעוף. כשם שכל החיות בכלל כִסוי, כך כל העופות. מכאן עולה שאמנם התורה הזכירה כאן ציד, אך הדין נוהג לאו דוקא בציד[[3078]](#footnote-3078). (א) כל עוף שנשחט מחוץ למחנה, שאינו קרבן, יש לכסות את דמו. כל השוחט מה שאינו קרבן (כגון חיה, להבדיל מהבהמה שבראש הפרשה נאמר שדינה להקרב), יכסה את דמו. כמו שהחיה אינה קרבן, כך גם העוף. (ב) עוף שהוא קרבן ודמו ימצה על קיר המזבח, אין לכסותו בעפר. התורה כתבה ציד משום שבד"כ בהמה גדלה בבית ואילו החיה והעוף נִצודים. אבל כיון שהתורה לא מבחינה בין עוף לעוף – גם עוף הגדל בבית הוא בכלל הכִסוי.

בהולכי על ארבע, יש הבחנה בין חיה לבין בהמה. חיה אינה קרבן ואינה יכולה להקרב לקרבן, ולכן היא חיבת בכִסוי הדם. בעופות אין הבחנה. גם היונה וגם התרנגול נקראו עוף. לכן אלה ואלה בכלל כִסוי הדם.

התורה מלמדת שבארץ ישראל אם ירחק המקום אשר יבחר ה', אפשר לשחוט גם בהמות ולאכול: "כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". (וכפי שבארנו לעיל חולין טז:יז.). כיון שהותר בשר תאוה כצבי וכאיל, יכולים היינו לחשוב שהושוה לחיה לכל דבר. אלא שאין הדבר כן. לענין אכילה הושוה בשר תאוה לצבי ואיל, אך לענין הדם, (ד) נאמר שם בפרוש שיש לשפכו כמים. ממילא למדנו שאין צֹרך לכסותו.

יעקב מינאה הקשה שאם הדם כמים אפשר יהיה להטביל בו, אך כמובן שאין זו קושיה. התורה דִמתה אותו למים רק לענין שישפך. לענין טהרה נאמר "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר". טהרה (ה) היא רק במקורות המים.

הכִסוי הוא מיד אחר השפיכה. לכן כל מי שא"א לכסותו מיד בשפיכתו פטור.

אשר יצוד אין לי אלא אשר יצוד נצודין ועומדין מאליהן מנין כגון אווזין ותרנגולים ת"ל (א) ציד מ"מ.

מר בר רב אשי אמר אמר קרא חיה או עוף מה חיה אינה קדש (ב) אף עוף אינו קדש אי מה חיה שאין במינו קדש אף עוף שאין במינו קדש אוציא תורין ובני יונה שיש במינן קדש לא כחיה (ג) מה חיה לא חלקת בה אף עוף לא תחלוק בו.

אמר ליה עליך אמר קרא על הארץ תשפכנו כמים (ד) מה מים לא בעי כסוי אף האי נמי לא בעי כסוי אלא מעתה יטבילו בו אמר קרא (ה) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור הני אין מידי אחרינא לא.

חולין פג: - ראה זבחים לג.

חולין פג. – ראה פסחים פד:

חולין פג: - ראה חולין לא.

#### שחיטה שאינה ראויה

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם: וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו: וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר.

הפרשה מדברת על השוחט בהמה מחוץ למשכן, ואח"כ על השוחט חיה ועוף. השוחט בהמה מחוץ למשכן שחיטתו פסולה. ועליו נאמר דם יחשב לאיש ההוא דם שפך. כלומר: כשהתורה רוצה לומר שהשחיטה פסולה, היא מכנה אותה שפיכת דם. על השוחט חיה ועוף נאמר ושפך את דמו וכסהו בעפר. לא הוזכרה כאן שחיטה, השחיטה נקראת בפסוק הזה בשם שפיכת דם. מכאן למד ר"מ (א) שגם השוחט חיה ועוף פסולים חיב לכסות את דמם. התורה לא חִיְּבה על שחיטה אלא על עצם שפיכת הדם[[3079]](#footnote-3079). אבל ר"ש סובר שדוקא השוחט שחיטה ראויה חיב לכסות. שהרי נאמר "ציד חיה או עוף (ב) אשר יאכל". נכון שפשט הכתוב הוא (ג) שחיב דוקא במינים אשר יאכלו, אך (ד) למה גזרה התורה לכסות דוקא את הכשרים לאכילה? כי הם נשחטים לאכילה. לכן גם צבי שהוא טרפה אינו בכלל אשר יאכל, שהרי אינו כשר לאכילה ואינו נשחט לאכילה.

ר"מ ור"ש נחלקו גם לגבי אותו ואת בנו, שאמור בפרשיה אחרת. ר"מ סבר שכמו (ה) ששחיטה בחוץ שחיטה היא אע"פ שאינה ראויה, כך לגבי אותו ואת בנו. ומסתבר טעם הדבר – שהרי טובחים שנים ביום אחד. ומה לי אם ראויה היא או לא. נאמר כאן "לא תשחטו", והרי שחט. אבל ר"מ סבר שדוקא שחיטה ראויה אוסרת לשחוט את בנו באותו יום. שחיטה שאינה ראויה – אין שמה שחיטה, ואף טביחה אינה. (ו) טביחה היא דוקא לאכילה כפי שמצאנו אצל יוסף. ואי אפשר ללמוד משחוטי חוץ האמורים בפרשתנו, כי הם פסולים לא כי שחיטתם אינה שחיטה אלא דוקא משום שהם קדש, (ז) ויש להם הלכות מיוחדות שאינן נוהגות אלא בקדשים, והלכות אלה גרמו להם להפסל. אבל מצד הלכות שחיטה – הרי נשחטו כדין. לכן גם דיני אותו ואת בנו לא ינהגו אלא בבהמה שמצד הלכות שחיטה נשחטו כדין. ואולם, ר"מ ישיב ויאמר שגם דין אותו ואת בנו הוא דין שעִקרו בקדשים, וכפי שבארנו לעיל חולין עח.: (לעיל עמ' תתתד), לא בכדי הוזכר פסוק זה בתוך הלכות קרבנות, כי הוא מלמד (ח) דין מיוחד דוקא בשחיטת קרבנות, וממנה נלמד לחולין.

מאי טעמא דרבי מאיר באותו ואת בנו אמר ר' יהושע בן לוי גמר (ה) שחיטה שחיטה משחוטי חוץ מה התם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אף הכא נמי שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה ורבי שמעון מאי טעמא א"ר מני בר פטיש גמר (ו) מטבוח טבח והכן מה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה ור"מ נמי ליגמר מטבוח דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה... ורבי שמעון נמי ליגמר משחוטי חוץ (ז) דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים ור' מאיר אטו אותו ואת בנו בקדשים (ח) מי לא נהיג.

מאי טעמא דר' מאיר בכסוי הדם אמר ר' שמעון בן לקיש גמר שפיכה שפיכה משחוטי חוץ (א) מה להלן שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אף כאן שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה ורבי שמעון (ב) אשר יאכל כתיב ורבי מאיר ההוא (ג) למעוטי עוף טמא הוא דאתא ורבי שמעון עוף טמא (ד) מאי טעמא דלאו בר אכילה הוא טרפה נמי לאו בר אכילה הוא.

חולין פה. – ראה עירובין נא.

חולין פה: - ראה חולין עב: עד.

חולין פה: - ראה חולין כז:

### ויקרא יז יג-יד, חולין פו:-פח:

#### כִסוי הדם בשחיטה מרובה

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת.

הפרשיה מלמדת שהשוחט שור או כשב או עז חיב להביאם אל פתח אהל מועד. בסיום הדברים מוסיפה התורה ומלמדת את דינם של חיה ועוף. אמנם חיה ועוף אינם קרבים, ולכן אין לזרוק את דמם על המזבח, אך מחמת חומרת אִסור דם יש לשפוך את דמם ולכסותו עפר.

מצוות אלה נוהגות בצֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף. חיה ועוף בתורה הם גם (א) לשון רבים[[3080]](#footnote-3080). כמו "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם", "כָּל הַחַיָּה כָּל הָרֶמֶשׂ וְכָל הָעוֹף כֹּל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם יָצְאוּ מִן הַתֵּבָה". ועוד. חכמים אומרים שבפסוק הוזכר ציד אחד, בלשון יחיד. לכן שוחטים את כל החיה והעוף ומכסים. ר' יהודה מודה שהחיה היא לשון רבים והעוף הוא לשון רבים. אך כיון שנאמר (ב) חיה או עוף, כל אחד מהם עומד בפני עצמו. חכמים מודים שכל אחד מהם עומד בפני עצמו לענין שגם (ה) אם שחט רק חיה או רק עוף חיב לכסות, אבל אם שחט חיה ועוף, כֻלם יחד ציד אחד. על כֻלם יחד נאמר (ג) "כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא". כֻלם כלולים בכלל אחד[[3081]](#footnote-3081) ואם החיה היא רבים והעוף הוא רבים, אז גם המלה דמו (ד) מתיחסת לאותם רבים.

חיה כל משמע חיה (א) בין מרובה ובין מועטת עוף כל משמע עוף בין מרובה ובין מועט מכאן אמרו שחט מאה חיות במקום אחד כסוי אחד לכולן מאה עופות במקום אחד כסוי אחד לכולן חיה ועוף במקום אחד כסוי אחד לכולן רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה ואחר כך ישחוט את העוף שנאמר (ב) חיה או עוף אמרו לו הרי הוא אומר (ג) כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא.

מאי קא מהדרי ליה הכי קאמרי ליה רבנן האי או (ה) מיבעי ליה לחלק ור' יהודה לחלק מדמו (ו) נפקא ורבנן דמו (ד) טובא משמע דכתיב כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא.

### ויקרא יז יג, חולין פז.פח.

#### מי המצֻוֶּה ומעשה המצוה בכִסוי הדם

המצֻוֶּה במצוה זו הוא השוחט, "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר", (א) לשון הכתוב היא שהאיש המדובר, זה שעליו נאמר "אשר יצוד", הוא שישפוך את דמו ויכסה. אבל אין הדבר פוטר את שאר העם, שהרי הנִמוק למצוה הוא "כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ". זה טעם המצוה וכל ישראל מצֻוִּים בו. המטרה (ב) היא שבני ישראל לא יאכלו דם, והם המצֻוִּים על כך. אבל מעִקר הדין המצֻוֶּה הוא דוקא השוחט. (או שמעִקר הדין כל ישראל מצֻוִּים, אלא שלשון הכתוב מלמדת שהשוחט קודם לכתחילה לכל אדם).[[3082]](#footnote-3082) עוד דרשו משם (ג) שיכסה ביד ונראה שהיא אסמכתא. (ומשם למדו בשבת כב. שגם מצוות אחרות יעשה בכבוד. וגם אם אין בהן קדושת מקדש, יש בהן חשיבות מצוה).

האם המטרה היא מעשה הכִסוי, או שהמטרה היא שיהיה הדם מכֻסה? לכאורה נראה שהמטרה היא שיהיה הדם מכֻסהפד. לכן, אם לא כִסה השוחט – יכסה אדם אחר. כמו שכתבנו לעיל.

אם כך – נראה שאם התגלה חיב לכסותו. אעפ"כ דורשים חכמים שפטור. נאמר (ד) "וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר", התורה הקפידה על מעשה הכסוי. לאחר שכבר כסהו – שוב אין בו מצוה. ואולי יש לבאר, שנושא הפרשה הוא מעשי הדם בעת השחיטה. הפרשה מתחילה בכך שכל בהמה במדבר דמה נזרק על המזבח. מה יֵעשה אפוא בעת שחיטת חיות ועוף שהם חולין? אומרת התורה שיכסה את הדם בעפר. לאכלו אינו רשאי, וגם לזרקו על המזבח אינו רשאי. אבל אחרי שכבר כסהו בעת השחיטה כאמור כאן – שוב אין בו מצוה. כבר התקים בו מה שנאמר "וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר".פד

את מה יש לכסות? נאמר כאן וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר. (ה) נחלקו תנאים במשמעות המלה "דמו". האם דמו משמע כל דמו או מקצת דמו, או דוקא הדם של השפיכה. אפשר לפרש שהתורה מצוה לשפוך את דמו, כלומר לשחוט, ולכסות את הדם היוצא בעת השחיטה. אפשר לפרש שהתורה מצוה וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר, כדי שלא תאכל דם, שפוך את כל דמו וכסהו. כדי שלא יִוָּתר ממנו ולא יאכלוהו,פא וכפי שהזכרנו לעיל שזו המטרה ולכן היא מחיבת את כל ישראל. ואפשר לפרש שהעִקר הוא מעשה הכִסוי, ולכן די בכך שמכסה מקצת דמו, הלא עשה מעשה של כִסוי דמו בעפר.

ושפך וכסה (א) מי ששפך יכסה שחט ולא כסה וראהו אחר מנין שחייב לכסות שנאמר ואומר לבני ישראל (ב) אזהרה לכל בני ישראל.

ושפך וכסה (ג) במה ששפך בו יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו.

הכא כתיב מיעוטא (ד) וכסהו.

וכסהו מלמד שדם הניתז ושעל הסכין חייב לכסות אמר רבי יהודה אימתי בזמן שאין שם דם אלא הוא אבל יש שם דם שלא הוא פטור מלכסות.

וכסהו מלמד שכל דמו חייב לכסות מכאן אמרו דם הניתז ושעל אגפיים חייב לכסות אמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים אמורים שלא כסה דם הנפש אבל כסה דם הנפש פטור מלכסות.

 (ה) במאי קא מיפלגי רבנן סברי דמו כל דמו ר' יהודה סבר דמו ואפילו מקצת דמו ורשב"ג סבר דמו המיוחד.

חולין פז. – ראה ב"מ לא.:

#### כיצד יש לכסות

נאמר כאן "וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר". יש סוגים שונים של כִסוי. כְּפִית כלי היא כִסוי, אך היא מעשה אחר וסוג אחר של כִסוי מכסוי עפר. היא שימת חפץ שיסתיר את הדם. אך כִסוי עפר הוא ערובו בעפר. מכאן שדרך הכסוי (א) היא דוקא בדבר הדומה (ב) לעפר. הפ‎ֹעַל "וכסהו" אינו שלם ללא המלה בעפר. המלה "וכסהו" (ד) איננה עומדת בפני עצמה כדי שנוכל ללמוד מהעפר כלל ופרט. "בעפר" הוא תיאור של צורת הכסוי ומעשה הכסוי. המלה בעפר נצרכת כדי ללמד שמכסים בכל מה שהוא מין עפר ומכסה כעפר. כמו עפר שמתערב בדם ואין הדם גלוי תחתיו, ולא כמו כלי או אבן או חול גס, שאפשר להרימם ושוב הדם מגולה. כיון שהמלה "בעפר" באה לבאר את דרך הכִסוי, משמע שהתורה לא הקפידה דוקא על עפר. כונת התורה לכל מה שיוצר כִסוי כמו עפר. עִקר הצווי (ג) הוא "וכסהו".[[3083]](#footnote-3083)

לדעת בית הלל אפשר לכסות גם באפר, שגם (ה) הוא נקרא במקום אחר בתורה עפר[[3084]](#footnote-3084). אבל ב"ש מחלקים בין עפר שריפה לעפר סתם, ואומרים שאפר (ו) לא נקרא עפר סתם. לפי ב"ש התורה עמדה על כך שיכסנו דוקא בעפר. לפי ב"ה יכסנו בדברים שהם כעפר.

וכסהו יכול יכסנו באבנים או יכפה עליו את הכלי תלמוד לומר (א) בעפר ואין לי אלא עפר מנין לרבות (ב) זבל הדק וחול הדק ושחיקת אבנים ושחיקת חרסית ונעורת פשתן דקה ונסורת של חרשין דקה וסיד וחרסית לבנה ומגופה שכתשן ת"ל (ג) וכסהו יכול שאני מרבה אף זבל הגס וחול הגס ושחיקת כלי מתכות ולבנה ומגופה שלא כתשן וקמח וסובין ומורסן ת"ל (א) בעפר ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את אלו שהן (ב) מין עפר ומוציא אני את אלו שאין מין עפר.

אימא וכסהו כלל עפר פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט עפר אין מידי אחרינא לא אמר רב מרי משום דהוה (ד) כלל הצריך לפרט וכל כלל הצריך לפרט אין דנין אותו בכלל ופרט.

דינר זהב מנלן אמר ר' זירא ועפרות זהב לו.

אין מכסין אלא בעפר דברי בית שמאי ובית הלל אומרים (ה) מצינו אפר שקרוי עפר שנאמר ולקחו לטמא מעפר שריפת [וגו'].

ובית שמאי עפר שריפה איקרי (ו) עפר סתמא לא איקרי.

### דברים יג יז, חולין פט.

#### עפר עיר הנדחת

נאמר על העיר הנדחת: "וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה’ אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד". דוקא את שללה יש לקבוץ אל תוך רחובה ולשרוף. על האפר שישרף נאמר "וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה’ מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ". כל זה אמור דוקא על שללה של העיר. אבל העפר שהיה במקום, והיה שם עוד לפני שנבנתה העיר, אינו חלק מהשלל שצריך לקבוץ ולשרוף. הוא לא דבר שקובצים אותו. הוא לא חלק משלל העיר, הוא חלק מהקרקע, והיה שם עוד לפני העיר. לכן אין צֹרך לקבוץ אותו אל השרפה, והוא מותר בהנאה.

ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושרפה יצא זה שמחוסר תלישה קביצה ושרפה.

חולין צ. – ראה זבחים פה:פו.

חולין צ: - ראה פסחים מז:מח.

### בראשית לב לג, חולין צ:

#### הקרבת גיד הנשה

עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה.

האם אסור גם להקריב אותו על המזבח?

הכל מודים שמהפסוק הזה אי אפשר ללמוד לאסור. הפסוק הזה אינו אומר אלא שלא יאכלו, והוא לא אוסר להקריב. אלא שרב הונא אומר שאם הפסוק אוסר לאכול – ממילא נאסר גם להקריב.

מי כתיב על כן לא יאכל המזבח על כן לא יאכלו בני ישראל כתיב ורב הונא ממשקה ישראל מן המותר לישראל.

### בראשית לב לג, חולין צא.

#### גיד הנשה

וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר: וַיַּרְא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ וַתֵּקַע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֵאָבְקוֹ עִמּוֹ: ... וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צֹלֵעַ עַל יְרֵכוֹ: עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה.

מהו גיד הנשה שנאסר? נאסר "גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ". מכאן למדו חכמים שהגיד שנאסר הוא דוקא הגיד שנמצא (ג) על כף הירך, (ב) ולכל ארכה.

איזו ירך? ר' יהודה דורש שדוקא הגיד (א) אשר על **ה**ירך, בה' הידיעה. הירך העִקרית היא הימנית, ויש שלמדו כן גם מדרכם של נאבקים. דרכו (ד) של נאבק שהוא תוקף את רעהו בירכו הימנית. אבל חכמים אומרים שנאסר כל גיד אשר על כל ירך, גם השמאלית. וגם הנאבקים אינם ראיה, שהרי (ה) אפשר שתפשו מאחוריו בשתי ירכיו. ואי אפשר ללמוד מה' הידיעה, כי ה' הידיעה נצרכת די להסביר איזה גיד נאסר: זה (ג) שעל כף הירך.[[3085]](#footnote-3085)

וטעמא מאי אמר רבא אמר קרא (א) הירך המיומנת שבירך ורבנן ההוא (ב) דפשיט איסוריה בכוליה ירך  (ג) לאפוקי חיצון דלא וריב"ל אמר אמר קרא (ד) בהאבקו עמו כאדם שחובק את חבירו וידו מגעת לכף ימינו של חבירו... ורבנן (ה) מאחוריה אתא ונשייה בתרוייהו.

נאמר כאן גיד. הגיד עצמו לא ראוי לאכילה. מכאן למד רב יצחק שדוקא קנוקנותיו אסורות. אבל עולא סובר שאם נאמר גיד הרי שנאסר הגיד עצמו. עץ הוא והתורה חיבה עליו. א"א להביא ראיה מהחיוב שהוא ודאי ראוי למאכל. יש ללמוד מלשון התורה.

גיד אמר רחמנא ולא קנוקנות.

חולין צא. – ראה פסחים פד:

### ויקרא ג ג,ט,יד, ד ח,טז, ז ג, חולין צב:צג.

#### החלב המכסה את הקרב

בכמה מקומות בתורה מונה התורה את החלבים הקרבים על המזבח: "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה". רשימה זו חוזרת שלש פעמים בשלמים (ובשלמי כבש נוספת האליה), ופעם בחטאת. באשם ובאיל המלואים הרשימה קצת שונה: "וְאֵת כָּל חֶלְבּוֹ יַקְרִיב מִמֶּנּוּ אֵת הָאַלְיָה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה".

נזכר כאן החלב, מכאן שהחלב הוא שנאסר. נחלקו הדעות בדינו של חלב ששוקע לתוך הכסלים ולתוך הכליות. מצד אחד, הוא לא על הכסלים ולא על הכליות, הוא בתוכם. מצד שני. הוא חלק מהחלב המכסה אותם, אלא שהוא קצת שוקע לתוכם. האם הוא בבחינת החלב אשר על הקרב.

כך או כך, יש לדקדק בלשון התורה שאמרה "הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב", ודוקא חלב זה הוא שמוקטר על המזבח, ולכן דוקא חלב זה הוא שנאסר. דוקא החלב, ודוקא זה שעל הכסלים ועל הכליות.

חלב אמר רחמנא ולא חוטין.

שעל הכסלים אמר רחמנא ולא שבתוך הכסלים הכא נמי שעל הכליות אמר רחמנא ולא שבתוך הכליות.

### בראשית לב לג, חולין צו.:

עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה.

הגיד שנאסר הוא: "גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ". מכאן למדו חכמים שהגיד שנאסר הוא דוקא הגיד שעל כף הירך, ולכל ארכה. איזה גיד נאסר? זה שעל הירך. שהולך לאורך כל הירך. התורה אסרה לאכול את גיד הנשה אשר על כף הירך. לפי חכמים נאסר הגיד, המלים "אשר על כף הירך" נכתבו כדי ללמד איזה גיד הוא הגיד שנאסר, אבל משנודע לנו איזה הוא הגיד האסור – כֻלו אסור. לכן אם אכל גיד שלם אכל אִסור (א) אע"פ שאין בו כזית, שהרי אכל בריה שלמה. לפי ר' יהודה לא נאסר מן הגיד אלא מה שעל כף הירך, ולא הגיד בשלמותו, ממילא אי אפשר לומר שהוא בריה שלמה, התורה לא אסרה בריה שלמה.

הכל מודים אפוא שנאסרה כאן (ב) אכילה ככל אִסורי האכילה שבתורה. כלומר כזית. (ג) וחיב על כל כזית וכזית. כל מי שיאכל אכילה (ד) מאשר על כף הירך יתחיב. נחלקו האם נאסר הגיד בשלמותו, ומכאן: האם חיב על גיד שלם שאין בו כזית.

לפי חכמים הגיד הוא בריה שלמה, עם זאת לא נאסר מן התורה אלא אשר על כף הירך, כאמור כאן. היתר אסור מדרבנן.

וכל הדרשות האלה צריכות באור רב. מהמשך הדרשות בהמשך הסוגיא משמע שמה"ת דוקא ר' יהודה הוא המחמיר. המלים "אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ" באות ללמד באיזה גיד מדובר. חכמים אומרים שמכאן אפשר ללמוד שהגיד הוא אותו גיד המונח על כל הירך, אלא שלא אסרה התורה ממנו אלא (ה) את אשר על כף הירך, ואילו ר' יהודה אומר ש"אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ" בא ללמד איזה גיד, אותו גיד אשר על כף הירך הוא שנאסר, "גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ", (ו) זה הגיד והוא נאסר כֻלו. לשון הפסוק לא אומרת שאסור לאכול את אשר על כף הירך, אלא שאסור לאכול את הגיד אשר על כף הירך. (חכמים ישיבו כנראה שאסור לאכול את חלק הגיד אשר על כף הירך, והגיד הוא (ז) הגיד ההולך לארך הירך) אלא שהוא מודה שאפילו אם לא אכל אלא את מה שעל הכף חיב אם אכל כזית. לפי חכמים ממילא מה שעל הכף הוא כל האִסור מה"ת, ולכן לוקים עליו גם אם אין בו כזית, אך לר' יהודה כיון שאינו כל האִסור, אין לדון בו דין בריה, ולכן לא חיב עד שיאכל כזית.

וראה לעיל חולין צא.

וכל הדרשות כאן טעונות באור.

מ"ט דרבנן (א) בריה (בפני עצמה) היא ור' יהודה (ב) אכילה כתיבה ביה ורבנן ההיא אכילה (ג) דכי אית ביה ארבעה וחמשה זיתים ואכל חד כזית מיחייב ורבי יהודה (ד) מאשר על כף הירך נפקא ורבנן ההוא מיבעי ליה לכדשמואל דאמר שמואל (ה) לא אסרה תורה אלא שעל כף הירך ור' יהודה (ו) הירך כתיב דכולה ירך ורבנן ההוא (ז) דפשיט איסוריה בכוליה ירך לאפוקי חיצון דלא ולעולם שעל הכף.

### במדבר ו יט, חולין צח.:

#### זרוע איל נזיר

וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן.

הנזיר צריך לבשל את האיל על גבי שער ראש נזרו, ואח"כ הכהן צריך לקחת את הזרוע בשלה מן האיל. ובפשטות: רק אחרי שהזרוע התבשלה עם האיל, הכהן מפריד אותה מהאיל כֻלו. אמנם, נחלקו בכך תנאים. האם לא אמרה כאן התורה אלא שיתן לכהן זרוע מבושלת, או שאפשר ללמוד מכאן שכונת התורה שרק בשלב הזה יפריד את הזרוע מהאיל. האמוראים נחלקו בבאור דעת התנאים.

בשלה אין בשלה אלא שלימה ר' שמעון בן יוחאי אומר אין בשלה אלא שנתבשלה עם האיל.

### במדבר ו יט, חולין צח.:

#### בִטול בתערֹבת

כפי שהזכרנו, נאמר על הנזיר: "וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן". נאמר על המתנות המורמות מן הקרבנות האלה "קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן", אעפ"כ הכהן לוקח "אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל", משמע שהיא מתבשלת עם האיל ורק אח"כ הכהן לוקח אותה. בכ"ז האיל עצמו מותר באכילה גם לישראל ולא אומרים עליו קדש הוא לכהן. אמנם, אפשר לפרש שכַונת התורה שלא יתן לכהן לבשל בעצמו, ושיניף את הזרוע אחר בִשולה, אבל אין לבשל אותה עם האיל. וכך סובר ת"ק בל"ב. אבל הלשון "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל", משמע שהיא נִטלת מן האיל כשהיא בשלה. מכאן אפשר ללמוד (א) שאִסורים בטלים בשִעור כזה. אבל יש מי שלא למד משם כי דוקא שם חִדשה התורה שהכהן לא זוכה בזרוע אלא לאחר שהתבשלה. בשעה שהתבשלה עדין לא נאסרה, וממילא אינה אוסרת.

יש שלא למד משם שהרי נאמר בסדר עבודת יוה"כ "וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב" המצוה היא לערבב את דם הפר ודם השעיר ולהזות משניהם, (ב) משמע שיש משמעות לתערֹבת והדמים אינם מבטלים זה את זה[[3086]](#footnote-3086), ורק באיל נזיר חִדשה התורה שאפשר לבשלם יחד, והכהן זוכה בזרוע לאחר הבִשול. חִדוש הוא שחִדשה תורה באיל נזיר.

וכן יש ללמוד מהזרוע של האיל שאין הטעם אוסר, למרות שנאמר על כל חטאת "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלֶיהָ תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" (ג) משמע שכל שהיא בולעת ממנו נאסר, כפי שבארנו בזבחים צז: עיין שם. מהזרוע של האיל אנו למדים שאע"פ שהתבשלה הזרוע עם האיל, נִתרת בשעור כזה.

ואמנם, חִדוש הוא שחִדשה תורה באיל נזיר. אבל למרות שחדוש הוא שחדשה תורה באיל נזיר, אפשר ללמוד ממנו שבשעור כזה אין נתינת טעם, שאל"כ (ד) לא היתה התורה מורה כן, לאכול לכתחילה מה שבושל עם מה שעתיד להיות מתנת כהֻנה. והדרשה צריכה באור רב וראה במפרשים.

ושניהם לא למדוה אלא (א) מזרוע בשלה דכתיב ולקח הכהן את הזרוע בשלה וגו'... מאן דאמר בששים סבר בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות משערינן והוה ליה בששים מאן דאמר במאה סבר בשר בהדי בשר משערינן והוה ליה במאה.

אמר אביי לא נצרכא אלא לרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל קמ"ל דהכא בטיל וליגמר מיניה גלי רחמנא ולקח מדם הפר ומדם השעיר (ב) תרוייהו בהדי הדדי נינהו ולא בטלי.

רבא אמר לא נצרכא אלא לטעם כעיקר דבקדשים אסור קא משמע לן דהכא שרי וליגמר מיניה גלי רחמנא גבי חטאת (ג) כל אשר יגע בבשרה יקדש להיות כמוה שאם פסולה תפסל ואם כשרה תאכל כחמור שבה.

אי הכי למאה וס' נמי לא ליגמר (ד) אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן דמדאורייתא ברובא בטיל.

### בראשית לב לג, חולין ק:

#### ממתי נאסר גיד הנשה

עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנָּשֶׁה.

מה אסרה התורה? נחלקו חכמים ור' יהודה האם אסרה התורה דוקא את גיד הנשה של הבהמות והחיות הנאכלות, שבהם לֹא יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנָּשֶׁה, כלומר יאכלו את הבהמה אך לא את גיד הנשה, או שאסרה גם את גיד הנשה של הבהמות הטמאות. ר' יהודה אומר שהגיד נאסר כבר מאז בני יעקב, כשעדין לא נִתנה תורה ולא נאסרו הבהמות הטמאות, וממילא לא היה הבדל בין בהמה טהורה לטמאה[[3087]](#footnote-3087). (א) ממילא חל האִסור על הכל. לכן, אע"פ שבד"כ אין אִסור חל על אִסור, שם הוא חל. שהרי אִסור גיד הנשה חל בעולם עוד לפני שנאסרה בהמה טמאה. אבל חכמים אומרים שגיד הנשה נאסר אף הוא (ב) בסיני.[[3088]](#footnote-3088) לראיה הם מביאים את העובדה (ג) שבני יעקב באותו זמן עדין לא נקראו בני ישראל. התורה מתארת את יעקב הצולע על ירכו, ומבארת שמטעם זה, בני ישראל לא יאכלו את גיד הנשה. וכיון שהיא אומרת "בני ישראל" ודאי כונתה לבני ישראל לדורות. התורה מבארת (ד) שהטעם שבימינו בני ישראל אינם אוכלים אותו[[3089]](#footnote-3089), הוא שנגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה. אבל אין כונתה שמאותו זמן לא אכלו אותו.[[3090]](#footnote-3090) ר"ש (שכנראה אף הוא הולך בדרך זו) סובר שמלכתחילה גיד של טמאה לא נאסר. לא נאסרו אלא גידי הנאכלות. צִוְּתה התורה (ו) שכאשר נאכל בהמה לא נאכל את גיד הנשה שלה. גיד של טמאה מלכתחילה לא נאסר.

אמר ר' יהודה (א) והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו (ב) בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו.

אמרו לו לר' יהודה (ג) וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל ולא נקראו בני ישראל עד סיני אלא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו (ד) לידע מאיזה טעם נאסר להם.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מההיא שעתא ליתסר אמר ליה (ה) וכי תורה פעמים פעמים ניתנה ההוא שעתא לאו שעת מעשה הואי ולא שעת מתן תורה הואי.

אמר קרא על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ו) מי שגידו אסור ובשרו מותר יצתה זו שגידו אסור ובשרו אסור.

חולין ק: - ראה זבחים סט.:

חולין ק: - ראה חולין סח:סט עז.נח

### ויקרא כג ג, כז-כח, חולין קא:

#### מלאכה ביום הכפורים שחל בשבת

שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם.

התורה תלתה את האִסור לעשות מלאכה בכך ש"שַׁבָּת הִוא לַה’ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם".

על יוה"כ אומרת התורה:

אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’: וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפֻּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם...

אילו נִמקה התורה את האִסור בכך שיש לשבות, או שאין לעשות מלאכה, או למען ינוח וכד', אפשר היה לומר שאם חל יום הכפורים בשבת שביתה אחת עולה לשתי הסִבות. יום הכפורים הוא יום שביתה ושבת יום שביתה ודי לשניהם בשביתה אחת. אך לא כך נִמקה התורה את חיוב השביתה. בשבת יש לשבות כי שבת הוא. ביוה"כ יש לשבות כי יום כפורים הוא. אין שביתתו של זה כשביתתו של זה. כבוד היום גורם וכאן כבוד השבת לחוד וכבוד יום הכפורים לחוד. לכן אם חל יום הכפורים בשבת ועשה מלאכה, חִלל שתי קדושות. לכן חיב שתים. ויש חולקים.

שבת ויוה"כ שגג ועשה מלאכה מנין שחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו תלמוד לומר שבת היא יום הכפורים הוא דברי רבי יוסי הגלילי רבי עקיבא אומר אינו חייב אלא אחת.

### דברים יב כג, חולין קא:קב.:

#### אכילת הנפש עם הבשר

כפי שהתבאר לעיל חולין טז:יז. (עיי"ש), במדבר נאסר עלינו לאכול בשר תאוה. כל בהמה שברצוננו לאכול, יש להקריבה ולזרוק את דמה על המזבח, ודוקא את דם החיה שאי אפשר להקריבה יש לשפוך. משבאו ישראל לארץ התירה התורה בשר תאוה של בהמה, אלא שאת הדם אסרה:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

בארץ ישראל מלמדת התורה "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ", אתה רשאי לזבוח מבקרך ומצאנך גם שלא במקדש, אלא שיש להקפיד לא לאכול את הדם. הנִמוק לאִסור הדם בבשר תאוה הוא "כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר". ממילא למדנו שאסור לאכול נפש עם בשר. ממילא למדנו מכאן שכל בשר שנפשו עדין בו אין לאכול. ואם כל בשר שנפשו בו אין לאכול – בכלל זה גם אבר מן החי, שנלמד ממה שאמר ה' לנח "אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ", וגם שם מפרשים חז"ל שבשר שנחתך מנפש חיה יש בו נפש ונאסר. אם אסור לאכול את הנפש עם הבשר, הרי שגם אבר כזה הוא נפש עם בשר, ולכן (א) גם הוא נאסר.

בפשטות, לענין זה אין סִבה להבדיל בין מינים שונים של בעלי חיים. (ג) הדם אסור בכל בעלי החיים, בהמה וחיה. חיה הותרה כבר במדבר, וכבר אז נאסר דמה. (באותה פרשה שבה אוסרת התורה שחיטת בהמה מחוץ למשכן, היא מלמדת שהשוחט חיה לא יאכל את דמה). החִדוש שמחדשת התורה בספר דברים הוא היתר הבהמה, ולכן דוקא בה אמרה כאן התורה שלא לאכול את הדם. אבל הטעם "וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר", נכון (ד) לכאורה בכל מיני בעלי החיים. ובפרט שהדם נאסר בכל בעלי החיים, והתורה עוסקת כאן באִסור דם, ומנמקת אותו שלא לאכול הנפש עם הבשר, ולכן מסתבר (ג) שכל שנאסר בו הדם נאסרה בו כל אכילה של נפש עם בשר[[3091]](#footnote-3091). לכן נאסרו גם האברים מן החי. וכך אמנם לומד ר"א, אבל ר"מ מצמצם את החִדוש לבהמות האמורות כאן, בקרך וצאנך. התורה מדברת כאן דוקא על בקרך וצאנך, (ו) ובהם היא אסרה לאכול הנפש עם הבשר. וחכמים סוברים שהאִסור נאמר דוקא בטהורים, שהרי התורה עוסקת כאן בהיתר בשר לאכילה, ועל זה היא אומרת ולא תאכל הנפש עם הבשר. (ה) בשעה שאתה אוכל בשר, לא תאכל הנפש עם הבשר. הצווי כאן בא ללמד כיצד אוכלים בשר. על בשר אסור באכילה לא נאמר כאן דבר. ממילא הוא אסור. עם הנפש או בלעדיה. (אבל ר"א מן הסתם ישיב ויאמר שאם בשעת אכילת בשר יש אִסור לאכול עמו את הנפש, מן הסתם נאסרה תמיד אכילת הנפש. (ד) מדוע תותר אכילת הנפש שלא בשעת אכילת בשר?).

ר"ל לומד מכאן שכל בשר מן החי נאסר, שהרי הוא נפש עם בשר. ר' יוחנן לא למד מכאן אלא לענין (א) אבר מן החי. את הבשר מן החי הוא לומד ממקום אחר. לעיל סח. דרשה הגמ' מהפסוק "וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ", שכל (ב) בשר שיצא חוץ למחִצתו לא הותר בשחיטה והוא כטרפה. לדעת ר' יוחנן גם בשר מן החי בכלל הזה. גם הוא יצא מן הגוף, והרי הוא כטרפה, וראה באורנו שם.

כיון שהאִסור הוא לאכול נפש, היה מקום לאסור כל נפש, אפילו פחות מכשעור. ואעפ"כ אין לומר כן. לא התחיבנו אלא על (ז) האכילה, ובפחות מכזית אינה אכילה.

אמר ר' יוחנן לא תאכל הנפש עם הבשר (א) זה אבר מן החי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה (ב) בשר מן החי ובשר מן הטרפה ור"ש בן לקיש אמר לא תאכל הנפש עם הבשר (א) זה אבר מן החי ובשר מן החי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו זה בשר מן הטרפה.

אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף בין טמאה בין טהורה שנאמר (א) רק חזק לבלתי אכול הדם (ג) כל שאתה מצווה על דמו (ד) אתה מצווה על אבריו וכל שאי אתה מצווה על דמו אי אתה מצווה על אבריו דברי רבי אלעזר וחכמים אומרים אינו נוהג אלא בטהורין שנאמר לא תאכל הנפש עם הבשר אלא בשר לחודיה (ה) כל שבשרו מותר אתה מצווה על אבריו וכל שאין בשרו מותר אין אתה מצווה על אבריו ר' מאיר אומר אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד.

מאי טעמא דר"מ אמר קרא (ו) וזבחת מבקרך ומצאנך.

אמר רב אבר מן החי צריך כזית מ"ט (ז) אכילה כתיבה ביה.

### במדבר יא לג, חולין קה.

#### בשר שבין השִנים

רב אחא שואל האם בשר שבין השִנים נחשב בשר, האם עדין שֵם בשר עליו. ר"ח השיב לו מהפסוק:

וַיָּקָם הָעָם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכֹל יוֹם הַמָּחֳרָת וַיַּאַסְפוּ אֶת הַשְּׂלָו הַמַּמְעִיט אָסַף עֲשָׂרָה חֳמָרִים וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שָׁטוֹחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה: הַבָּשָׂר עוֹדֶנּוּ בֵּין שִׁנֵּיהֶם טֶרֶם יִכָּרֵת וְאַף ה’ חָרָה בָעָם וַיַּךְ ה’ בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד.

ממילא למדנו שבין השִנים עדין נקרא בשר. (אמנם אפשר להקשות, שהרי כונת התורה שישראל עוד לא הספיקו אפילו לבלוע את הבשר שאכלו. ודאי שאין מדובר שם בשאריות בשר שנשארו בין השִנים).

אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השינים מהו קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם.

### ויקרא טו יא, חולין קו.

#### נטילת ידים

זֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם.

הוזכר כאן "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם", מכאן לכאורה משמע שאם ירחץ את ידיו במים – לא יטמא. ואולם, נאמר לעיל "וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". משמע שכל הנוגע בזב טמא, וגם שטיפת הידים במים לא תועיל.

מכאן דרש ר"א על דרך האסמכתא לנטילת ידים. אך נראה שהפשט תומך בו. שהרי גם על דרך הפשט התורה נתנה משמעות לנטילת ידים. אלא שצריך לבאר מהי אותה משמעות. שהרי, כפי שהזכרנו, שטיפת ידים לא תועיל לזב.

יש כמה דרכים לפרש את הפסוק. ומ"מ על דרך האסמכתא מפרש ר"נ שאפשר לתרץ את הקושיה אם נקרא בפסוק שני דינים שונים שעוסקים בשני אנשים שונים: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ: א. הַזָּב ב. וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם, – וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב. כלומר: הפסוק מדבר על שני אנשים שונים, איש שנגע בו הזב, ואיש אחר שידיו לא שטף במים. זה אינו פשט הפסוק, אך ממילא קשה למצוא פירוש שיתיישב עם הפשט. וכאמור, ר"א עצמו אומר שזו אסמכתא.

וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים אמר ר"א בן ערך מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה.

אמר ליה רבא לרב נחמן מאי משמע דכתיב וידיו לא שטף במים הא שטף טהור הא טבילה בעי אלא הכי קאמר ואחר שלא שטף טמא.

### שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא. חולין קח

#### גדי בחלב אמו

בפרשות משפטים וכי תשא, אגב מצוות העוסקות בחיים בארץ ובייצור המזון והמלאכה, נאמר: "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". בפרשת ראה. אגב עִסוק בנושא האכילה עצמה ומה מותר ומה אסור בה, נאמר: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ".

התורה אסרה אפוא לבשל גדי בחלב, ומסתבר שגם לאכלו. (וכפי שנבאר להלן).

האִסור הוא בכך שהחלב יהיה האמצעי לבִשול הבשר. לכן פשוט שאם מורגש טעמו של החלב בבשר, זה מה שאסרה התורה. תפקידו של בִשול הוא להכשיר את הבשר לאכילה ולתת בו טעם. את זה אסרה התורה. ממשותו של החלב נבלעת בבשר, אך כך הוא מתבשל.

האם אפשר ללמוד מכאן לכל מה שבלע אִסור? אי אפשר, משום שמה שבלע אִסור – אסור מצד עצמו. אבל כאן כל אחד מהמרכיבים מותר בפני עצמו, ומה שנאסר הוא הבִשול של זה בזה. כלומר נתינת טעם החלב בבשר. זהו דין מיוחד לאִסור בשר בחלב.

מה נאסר? הבשר או גם החלב? בפסוק משמע שהחלב הוא אמצעי לבִשול הגדי. מכאן היה נראה לומר שהאִסור הוא דוקא בבשר ולא בחלב. הנושא של הפסוק הוא הגדי, שאותו רוצה האדם לבשל, והתורה אומרת לא לעשות זאת בחלב אמו. לכן גם אִסור האכילה יחול בעִקר על הבשר. אבל הגמ' דוחה אפשרות זו, ואומרת שהאִסור חל גם על החלב. גם הוא חלק מהבִשול.

אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא דאי סלקא דעתך דרבנן מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן דחדוש הוא אי חדוש הוא אף על גב דליכא נותן טעם נמי אמר ליה רבא דרך בשול אסרה תורה.

שאני התם דאמר קרא לא תבשל גדי בחלב אמו גדי אסרה תורה ולא חלב.

### ויקרא יא לא, חולין קיב:

#### טומאת רֹטב וציר

אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם: מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם.

התורה לא מסתפקת בלִמוד האִסור, אלא מוסיפה: טְמֵאִים הֵם לָכֶם. מכאן שלא די שהם אסורים באכילה, אלא הם גם טמאים. וכדרכו של טמא – היוצא ממנו טמא. מכאן שגם הרֹטב והציר שלהם נאסר, ולא רק הבשר. גם הרֹטב והציר הוא בכלל הבשר וממילא – בכלל הטומאה.

טמאים לאסור צירן ורוטבן, ואת הקיפה שלהם, הן פרט לשאין בהם בנותן טעם.

### שמות כג יט, לד כו, דברים יד כא. חולין קיג.:קיד:

#### איזה בשר נאסר בחלב אמו

בפרשות משפטים וכי תשא, אגב מצוות העוסקות בחיים בארץ ובייצור המזון והמלאכה, נאמר:

רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

בפרשת ראה. אגב עִסוק בנושא האכילה עצמה ומה מותר ומה אסור בה, נאמר:

לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

התורה עסקה בגדי. גדי הוא צעיר יונק ממין העזים. אסרה התורה לבשל את היונק בחלב אמו מיניקתו. כונת הדברים היא שאין לאכול את הבשר בחלבו. השאלה היא האם כונת התורה דוקא לגדי, או שהגדי הוא דוגמא, וכל הדומה לגדי לא יֵאכל בכל חלב. ועוד: האם האִסור הוא דוקא בחלב אמו, כמו אותו ואת בנו או שלוח הקן, או שהאִסור הוא בשר המבושל בחלב?

ריה"ג משיב ואומר שאפשר ללמוד זאת מההקשר, נושא הפרשיה. נושא הפרשיה הוא אכילת בשר, ומכאן אפשר ללמוד שהפסוק עוסק בכל מיני הבשר שיש, שהרי הוא פותח ב"לא תאכלו כל נבלה". נאסרו כאן כל מיני בעלי החיים, (ב) כמו שבנבלה נאסרו כל מיני בעלי החיים. האִסורים שבפרק הם כלליים ועוסקים בשאלה הכללית איך לאכול בשר, ולכן הם נוגעים לכל המינים, אלא שלעניין אִסור זה נאסרו דוקא אלה שיש להם חלב (כמו שלעניין עופות נאסרו העופות הנזכרים ולעניין דגים נאסרו הדגים הנזכרים). הנושא של הפרשיה הוא לא אִסורי אם ובנה אלא סוג הבשר שמותר או אסור לאכול. מכאן שהאִסור הוא אִסור כללי באכילת בשר: אל תאכל את הבשר בחלבו, הגדי אינו אלא דוגמא. אל תאכלו את הגדי והדומה לו בחלב, כשם שאין לאכלו כשהוא נבלה. גם ר"ע מסכים שהגדי אינו אלא דוגמא, אך לשיטתו אין ללמוד מכאן אלא את (א) הדומים לגדי, כלומר את הבהמה הטהורה. בשר שאנו מגדלים אסור לבשלו בחלב שאנו מגדלים באותם עדרים. האִסור אינו כולל אלא את הבהמה הטהורה. לא חיות ולא טמאות. וודאי שלא עוף, שהרי (ג) אין לו חלב[[3092]](#footnote-3092) (ולכך מסכים גם ריה"ג[[3093]](#footnote-3093)).

הגמ' מביאה מקומות בתורה שבהם נאמר "גדי עזים", (ד) מכאן שכל מקום שנאמר בו "גדי" סתם, הכונה היא לכל בהמה. שאל"כ – למה לא נאמר גדי עזים? נראה שאין כונת הגמ' לומר שזהו פירוש המלה, ברור ששור אינו גדי, וכפי שהגמ' עצמה מקשה[[3094]](#footnote-3094). כונת הגמ' היא שכיון שלא נאמר גדי עזים, אפשר ללמוד משם לכל בהמה. גדי וכל הדומה לו, ולא הקפידה התורה דוקא על עז, כי אילו היתה מקפידה היתה אומרת גדי עזים.

(ה) שמואל דורש שנאסר כל דבר שהוא בשר.[[3095]](#footnote-3095) כל בשר הגדי נאסר בחלב. כל דבר שאינו בשר לא נאסר. נאסר רק כעין גדי שהוא בהמה טהורה. ונאסר כל בשרו, גם החלב והשליל. החלב נאסר שהרי הוא חלק מבשרו, אע"פ שהוא אסור באכילה. אך לא נאסר מה שאינו בשרו, דמו ושליתו. כל הבשר נאסר וכל שאינו בשר לא נאסר.[[3096]](#footnote-3096)

התורה אסרה את הגדי בחלב אמו. וגם כאן נשאלת השאלה האם דוקא חלב אמו או כל חלב (וראה להלן). גם כאן לומד שמואל שלאו דוקא חלב אמו נאסר, אלא אמו וכל הדומה לה. כל מה שדומה לחלב אמו – אין לבשל בו את הגדי. אבל (ו) דוקא מה שדומה לחלב אמו. דוקא חלב שנחלב מן האם. מה שבגוף – אינו חלב. בשרה הוא.

ר"ע אומר חיה ועוף אינם מן התורה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים (א) פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה רבי יוסי הגלילי אומר נאמר לא תאכלו כל נבלה ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו (ב) את שאסור משום נבלה אסור לבשל בחלב עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב ת"ל בחלב אמו (ג) יצא עוף שאין לו חלב אם.

מנא הני מילי א"ר אלעזר אמר קרא (ח) וישלח יהודה את גדי העזים כאן גדי עזים (ד) הא כל מקום שנאמר גדי סתם אפילו פרה ורחל במשמע ולילף מיניה כתיב קרא אחרינא (ט) ואת עורות גדיי העזים כאן גדיי העזים הא כל מקום שנאמר גדי סתם אפילו פרה ורחל במשמע ולילף מיניה הוו להו שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר תרי מיעוטי כתיבי (ז) עזים העזים.

אמר שמואל (ה) גדי לרבות את החלב גדי לרבות את המתה גדי לרבות את השליל גדי להוציא את הדם גדי להוציא את השליא גדי להוציא את הטמאה (ו) בחלב אמו ולא בחלב זכר בחלב אמו ולא בחלב שחוטה בחלב אמו ולא בחלב טמאה.

חולין קיג: - ראה דברינו לעיל עמ' תשע על הסוגיא בסנהדרין פג.

#### חלב בחלב

עוד נחלקו חכמים מה כולל אִסור האכילה ומה כולל אִסור הבִשול. בפרשות משפטים וכי תשא, אגב מצוות העוסקות בחיים בארץ ובייצור המזון והמלאכה, נאמר: "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". בפרשת ראה. אגב עִסוק בנושא האכילה עצמה ומה מותר ומה אסור בה, נאמר: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". הפרשה שם עוסקת באִסורי אכילה אך במצוה זו חזרה על הלשון האוסרת בִשול.

נחלקו חכמים האם החֵלֶב שהוא אסור באכילה, אסור בבִשול בחָלָב. החֵלֶב הוא חלק מבשר הגדי, ממילא הוא אסור באכילה בהיותו חלב, אלא שכאן התחדש אִסור בִשול. השאלה היא האם הואיל והתחדש אִסור בִשול, ילקה האוכלו שתים, שהרי האכילה תלויה בבִשול ומלמדת אִסור מיוחד לבשל, והבִשול אִסור בפני עצמו הוא. או שמא להפך: הבִשול לא נאסר אלא לצורך האכילה, והחֵלֶב שממילא אסור באכילה, לא התחדש בו אִסור נוסף באכילתו אם בֻשל בחלב, ממילא גם הבִשול עצמו לא נאסר, שהרי בִשול לא נאסר אלא לשם אכילה, שהרי הפסוק עוסק באכילה. הפרק פותח ב"לא תאכל כל תועבה", וכיון שבִשול בשר בחלב תועבה הוא, נאסר אף באכילה.

מ"ד אינו לוקה להכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול כיון דעל אכילה לא לקי אבישול נמי לא לקי.

מאן דאמר לוקה להכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול כיון דאבישול לקי אאכילה נמי לקי.

#### האם נאסרה דוקא אמו

התורה אומרת שלא לבשל גדי בחלב אמו. כיצד יש להבין את האִסור הזה? האם יש כאן אִסור מעין כלאים, שלא מבשלים מין בשאינו מינו (או אִסור של התקדשות, ראה להלן), או שהתורה אמרה "אמו" בדוקא, שאין לבשל את הבשר בחלב הראוי לאכילתו.

אם נלך בדרך הראשונה – הרי שאין סברה לחלק בין חלב אמו לבין כל חלב אחר, ואמו לאו דוקא. אם נלך בדרך השניה – לא נאסר אלא חלב אמו.

נראה שהבריתא[[3097]](#footnote-3097) הלכה בדרך הראשונה. היא הניחה שככל שהחלב רחוק מהבשר – כך סביר יותר שיאסר. ולפי זה – נאמר אמו וכ"ש (א) בהמה אחרת. וכשנאמר "בחלב אמו" הרי (ב) שיש לרבות מכאן כל בהמה. אילו הלכה הבריתא בדרך השניה היה מקום לומר שהיא הנותנת. דוקא מפני שהוא מינו נאסר שהרי הוא חלב אמו.[[3098]](#footnote-3098) והגמ' אכן פורכת (ג) שהרי אמו נאסרה עמו באותו ואת בנו, הרי שדוקא הקִרבה ביניהם היא האוסרת באִסורים מעין אלה. כפי הדרך השניה שהצענו. אלא שאם כך לא ברורה התשובה של הבריתא. אילו הלכנו בדרך השניה, מ"בחלב אמו" היה ראוי דוקא למעט, אמו ולא אחרת. ולכל היותר היה מקום לרבות מכאן כל חלב שהבשר הזה היה יכול לחיות ממנו.

את המלים "בחלב אמו", דורשת הבריתא שהאִסור חל לאו דוקא בחלב אמו ממש. אלא בכל חלב. גם בחלב של בהמה אחרת ואפילו ממין אחר. נראה שהבריתא פרשה שאסרה תורה תבשיל של בשר בחלב, שהרי התורה בפרשת ראה עוסקת באִסורי אכילה שנאסרו מטעם קדושת ישראל, (וכפי שבארנו במנחות קא: ולהלן בסמוך), ולענין זה אין מקום להבחין בין חלב אמו לחלב עז אחרת. אסרה תורה בשר המבושל בחלב. בפרשת ראה התורה עוסקת במיני מאכלים אסורים, ולא במעשי בִשול אסורים. מין מאכל זה נאסר. ובעל כרחנו לא נאמר אמו אלא כדי ללמד שנאסר דוקא מין שיש לו חלב. אמנם, אפשר שנאמר שם אמו כי התורה צטטה שם את הפסוק מפרשת משפטים וכי תשא. שעוסק דוקא בבִשול בשר בחלב אמו מטעם דומה לאותו ואת בנו, שהרי התורה עוסקת שם לא באִסורי אכילה אלא בענינים שבשדה וכד'. (ואולם, גם אם נאמר כך – הרי למדנו מכאן שהאִסור הזה שיך גם למצוות ההתקדשות וגם למצוות גִדול התבואה, ולכן נאסרו גם בהמות אחרות וגם אמו. וראה להלן).

בחלב אמו אין לי אלא בחלב אמו בחלב פרה ורחל מנין אמרת קל וחומר (א) ומה אמו שלא נאסרה עמו בהרבעה נאסרה עמו בבשולו פרה ורחל שנאסרו עמו בהרבעה אינו דין שנאסרו עמו בבשולו תלמוד לומר (ב) בחלב אמו והא למה לי קרא הא אתיא ליה אמר רב אשי משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא (ג) מהיכא קא מייתית לה מאמו מה לאמו שכן נאסרה עמו בשחיטה תאמר בפרה שלא נאסרה עמו בשחיטה תלמוד לומר בחלב אמו.

בחלב אמו אין לי אלא בחלב אמו בחלב אחותו גדולה מנין אמרת ק"ו (א) ומה אמו שנכנסה עמו לדיר להתעשר נאסרה עמו בבשול אחותו שלא נכנסה עמו לדיר להתעשר אינו דין שנאסרה עמו בבשול תלמוד לומר (ב) בחלב אמו והא למה לי קרא הא אתיא ליה אמר רב אשי משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא מהיכא קא מייתית לה מאמו מה לאמו שכן נאסרה עמו בשחיטה תאמר באחותו גדולה שלא נאסרה עמו בשחיטה תלמוד לומר בחלב אמו אשכחן אחותו גדולה אחותו קטנה מנין אתיא מביניא...

בחלב אמו אין לי אלא בחלב אמו היא עצמה בחלבה מנין אמרת ק"ו (ד) ומה במקום שלא נאסר פרי עם פרי בשחיטה נאסר פרי עם האם בשחיטה מקום שנאסר פרי עם פרי בבשול אינו דין שנאסר פרי עם האם בבשול ת"ל בחלב אמו.

חולין קיד: - ראה ע"ז כ.

#### האם נאסר רק הבִשול או גם האכילה

שלש פעמים בתורה נאמר "לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". האם נאסר רק הבִשול או גם האכילה?

בפירוש נאסר רק הבִשול. אלא שמסתבר, לפחות בפרשת ראה, שהבִשול האסור הוא חלק מענין האכילה. שהרי הפרשה מדברת על הצֹרך בהתקדשות ובהמנעות מאכילת תועבות. הפרשה אומרת "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת: כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה’ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה: זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ: ס אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת לֹא תֹאכֵלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם: ס כָּל צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ: וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף: וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ: כָּל עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ: לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". אִסור בשר בחלב הוא המשך לרשימת הבהמות האסורות, והוא המשך האמירה "בָּנִים אַתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת: כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר ה’ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה...". כל הנזכרים כאן הם תועבה שלא ראוי לאנשי קדש לאכול, כדי שלא תִפָּגע קדושתם. כל תועבה נאסרה באכילה. מכאן (א) שנאסר לא רק לבשל אלא גם לאכול. וכמו שמצאנו בפרשת משפטים לגבי טרפה: "וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ". ההתקדשות היא באי-אכילת כל מאכל. לכן מסתבר שגם אִסור בשר בחלב הוא אִסור אכילה ולא רק אִסור בִשול, שהרי גם הוא מנֻמק בכך שצריך להתקדש. והוא מובא יחד עם אִסורי אכילה.

כלומר: גם אם בפרשות משפטים וכי תשא אפשר לפרש שנאסר הבִשול, הרי (ב) החזרה בפרשת ראה העוסקת באִסורי אכילה משום התקדשות, מלמדת שאסור גם לאכול.[[3099]](#footnote-3099) (וכפי שבארנו לעיל, מטעם זה מסתבר שאין לחלק בין חלב אמו לחלב בהמה אחרת, שהרי אין הטעם אלא הטעם).

#### הנאה

כיון שהאִסור הוא משום התקדשות, סובר ר"ש בן יהודה (ו) שלא נאסרה אלא האכילה ולא ההנאה. כמו טרפה שהיא משום התקדשות והותרה לכלב. כמו שנאמר: "וְאַנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּן לִי וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ".

אבל רבי ואיסי בן יהודה דרשו שהבשר בחלב עצמו מתקדש, כלומר נאסר בהנאה, (ז) שהרי בכמה מקומות מצאנו שקֹדש הוא אִסור הנאה. כך או כך, הוא ודאי נאסר באכילה, שהרי הכותרת לפרשה היא "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה..." וכן המנויים כאן הם תועבות.

ר"א דורש שכל הפסוק אחד הוא: "לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ". דוקא את הנבלה תמכור לנכרי, כמו שהיא, אל תבשלנה בחלב ותמכרנה. האִסור לבשל הוא המשך של מכר לנכרי: מכר לנכרי אך אל תבשל בחלב. את הנבלה תמכור לנכרי, אך לא את הגדי שבשלת בחלב אמו, עליו לא נאמר מָכֹר לְנָכְרִי. (ג) מכאן שבשר בחלב אסור אף בהנאה. (ולא נאמרה כאן אכילה, מכאן למד אביי שאסור לאו דוקא באכילה, אלא בהנאה).

הגמ' מביאה כאן עוד שני מקורות לכך שבשר בחלב נאסר בהנאה. אחד מהם הוא האִסור האמור בפסח: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ". הרי שבִשול שלא כדין נאסר בהנאה. משם נלמד גם לענייננו, שהרי (ד) גם הוא בִשול שלא כדין. גם בדם נאמר: "כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’". כלומר: הותרה כאן אכילת בשר תאוה, בתנאי שאת כל האִסור שבו נשליך ונשפוך, ולא שנאכל את האִסורים. (ה) משם נלמד לענייננו, שאת האִסור אין לאכול. ועדין לִמוד זה טעון ביאור.

התורה, כאמור, אסרה את הבשר בחלב מטעם התקדשות. לכן נאסר באכילה. לפי זה אין טעם לאסרו בהנאה, ואכן ר"ש מתירו בהנאה. מי שאוסר אומר שבהנאה נאסר מטעמים אחרים. הוא דומה לחמץ בפסח וערלה וכלאי הכרם, ואף חמור מכלאי הכרם כי יצירתו בעברה. העברה היא עצם יצירת בשר בחלב ולא מעשה כלשהו בדרך ליצירה, כגון שבת או חרישה בשור ובחמור, שאפשר היה ליצור את אותה יצירה בלי העברה.

אמר רב אשי מנין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה (א) כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל.

אמר ריש לקיש מנין לבשר בחלב שאסור ת"ל אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל שאין תלמוד לומר מבושל מה תלמוד לומר מבושל לומר לך יש לך (ד) בשול אחר שהוא כזה ואי זה זה בשר בחלב.

לא תאכלנו (ה) בבשר בחלב הכתוב מדבר אתה אומר בבשר בחלב הכתוב מדבר או אינו אלא באחד מכל האיסורין שבתורה אמרת צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מענינו במה הכתוב מדבר בשני מינין אף כאן בשני מינין.

דבי רבי אליעזר תנא לא תאכלו כל נבלה [וגו'] אמרה תורה (ג) כשתמכרנה לא תבשלנה ותמכרנה.

דבי רבי ישמעאל תנא לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים (ב) אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול.

תניא איסי בן יהודה אומר (ז) מנין לבשר בחלב שאסור נאמר כאן כי עם קדוש אתה ונאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו מה להלן אסור אף כאן אסור.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון בשר בחלב אסור באכילה ומותר בהנאה שנאמר (ו) כי עם קדוש אתה ונאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה אף כאן אסור באכילה ומותר בהנאה.

#### אכילת דבר שנעשה באִסור

לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה: זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ: ס אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת לֹא תֹאכֵלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם: ס כָּל צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ: וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף: וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ: כָּל עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ: לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

כותרת הפרשה אוסרת לאכול תועבות, ובכלל זה נאסר לבשל גדי בחלב אמו. מכאן שהאִסור הזה בא לאחר הכותרת של "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה", משמע שאסור גם לאכול ולא רק לבשל. אסור לאכול דבר שהוא תועבה.

האִסור הוא דוקא בדבר שהוא תועבה מצד עצמו, כלומר שאסרה התורה את עצם יצירת המאכל האסור הזה. כמו בשר בחלב שהוא חֹמר שנאסר ותועב, ועצם יצירתו נאסרה. האִסור "לא תאכל כל תועבה" אינו חל על מאכל שמצד עצמו אין בו פגם[[3100]](#footnote-3100), אלא שבדרך אליו נעשה אִסור. האִסור אינו חל אלא על דבר שהוא תועבה מצד עצמו, שאת יצירתו בפני עצמו אסרה התורה. שהרי אפילו על אִסור חמור כשבת נאמר "וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה’ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת". דוקא השבת עצמה קֹדש היא לכם, דוקא המלאכה נאסרה. היצור שנוצר ונעשה ממלאכת שבת כבר אינו בכלל הזה. השבת עצמה היא קֹדש. העושה בה מלאכה מחלל את הקֹדש, אך א"א לומר שמעשיה תועבה שהאוכלם בִטל את קדושת השבת. (וראה לעיל כתובות לד.). ק"ו לאִסורים קלים יותר, כגון חורש בשור ובחמור, שהאִסור כבר נעשה, והתבואה עצמה אין בה אִסור, ואין כל הבדל בינה לבין תבואה אחרת.[[3101]](#footnote-3101)

לא כן הדבר בכלאי זרעים וכלאי הרבעת בהמה. הם דומים לבשר בחלב, שם אסרה התורה את המאכל הנוצר עצמו. אלא שדוקא לגבי כלאי הכרם כתבה התורה "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם" (וראה להלן), משמע שבשאר סוגי הכלאים לא תקדש. הכלאים האמורים בפרשת כי תצא אסורים בשִמוש. הכלאים האמורים בפרשת קדשים אסורים בעשייתם. וכפי שבארנו ביומא סט. יבמות ד: מכות כא:

אפשר ללמוד שגם כלאי בהמה לא נאסרו. כפי שציינו לעיל, אחרי שהתורה מלמדת את מומי הקרבנות, ואת הכשרים והפסולים בהם, היא מוסיפה ואומרת: "**שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז** כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’: וְ**שׁוֹר אוֹ שֶׂה** אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". קרבן כשר הוא דוקא שור או כשב או עז שהיה שבעת ימים תחת אמו. (וכפי שבארנו בחולין לח:) התורה מבחינה בין קרבן שהוא שור או כשב או עז, לבין דינים הנוהגים לא רק בקרבנות, שהם נוהגים בשור או שה. משמע מכאן שכלאים מותרים באכילה. דוקא למזבח נחוץ שור או כשב או עז, לחולין כל שה כשר. ממילא למדנו מכאן שכלאים מותרים בהנאה. הם נאסרו בשחיטת אותו ואת בנו. אלא שאם שחט לא נאסר בנו בהנאה, שהרי הפרשה שם עוסקת בקדשים ודוקא בהם נאסרו האמורים שם, כפי שבארנו לעיל חולין עח.: וראה גם דברינו לעיל עמ' תתשפז.

ואולם, בכלאי הכרם נאסרו גם התבואה וגם הכרם. על כלאי הכרם כתבה התורה "לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם". אסרה התורה הן את המלאה (כלומר את מה שצומח ככלאים), והן את הזרע אשר תזרע (כלומר את הזרע עצמו שצמח בהיתר וכעת נזרע), והן את תבואת הכרם. משמע שאם זורע בכרם, נאסר מיד הזרע אשר תזרע ולא רק המלאה. אבל אם הזרע כבר זרוע בהיתר, כגון בעציץ, ודאי שאינו בכלל הזרע אשר תזרע. הזרע נזרע בהיתר. כעת נאסרת רק המלאה, כלומר מה שצמח באִסור.

מעשה שבת ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא אמר קרא כי קדש היא לכם היא קדש ואין מעשיה קדש חורש בשור ובחמור וחוסם פי פרה ודש בה ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא השתא ומה שבת דחמירא מעשיה מותרים הני לא כל שכן כלאי זרעים ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא מדגלי רחמנא גבי כלאי הכרם פן תקדש פן תוקד אש מכלל דכלאי זרעים שרו ואימא כלאי כרם אסורין בין באכילה בין בהנאה כלאי זרעים באכילה אסירי בהנאה שרו איתקוש לכלאי בהמה דכתיב בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך היוצא ממנה מותרת אף שדך היוצא ממנו מותר וכלאי בהמה גופייהו מנא לן מדאסר רחמנא כלאים לגבוה מכלל דלהדיוט שרי אותו ואת בנו ליתסר מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי.

אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב פן תקדש המלאה וכתיב הזרע הא כיצד זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא.

### ויקרא ג טז, ד ח-י, ז כג, חולין קיז.

#### דיני חֵלֶב

לגבי שלמים, התורה מונה את חלקי גופו של הקרבן הקרבים על המזבח. החלב, אך לא רק הוא. לגבי שור ועז הרשימה היא:

אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה.

בכבש יש גם אליה. לכן הרשימה היא:

חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה.

את הפרשה מסכמת התורה בפסוקים:

וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ.

כל חלב הרי הוא לה', ולכן לא יֵאָכֵל. לא רק שלא יֵאָכֵל, אלא שהוא לה', (א) הוא חלקו של ה' בבהמה ולכן מי שאוכלו או משתמש בו לצרכו הוא, מעל וחייב באשם מעילות. אמנם הבהמה כֻלה היא שלמים והיא הוקדשה לשם אכילת הבעלים, אבל (ב) מה שעולה על המזבח – לה' הוא. ואם לה' הוא – ממילא האוכלו חייב באשם מעילות.

רשימת האברים הקרבים על המזבח מופיעה גם להלן בפר כהן משיח:

וְאֶת כָּל חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה: כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה.

הפר הזה לא הוקדש לשם אכילה ומלכתחילה ברור שהמועל בו חיב קרבן מעילה. אך גם עליו אומרת התורה שהרמת האברים המוקטרים דומה להרמתם בשור זבח השלמים. אברים אלה מורמים ונִתנים לה'. וכמו שבחטאת יש בהם מעילה, (ג) כך גם בשלמים, לגבי אברים אלה אין הבדל בין חטאת לשלמים, שהרי הם עולים על המזבח גם בשלמים. (ד) כל מה שיורם לה' – לה' הוא. בכל אלה אסור למעול כי הם מיועדים לעלות על המזבח. ולא רק החלב, אלא גם הכליות ויותרת הכבד הנזכרים כאן. אמנם האליה לא הוזכרה כאן, כיון שמדובר כאן על פר שאין לו אליה, אך מסתבר שבכבש גם האליה היא בכלל חלב (ב) שהרי בכבש קרב "חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה". גם האליה היא בכלל החלבים לענין קריבתם על המזבח. וודאי לא נגרעה מיותרת הכבד והכליות. כלומר: לענין זה גם היא וגם היותרת והכליות הם כחלב שנאמר בו כל חלב לה', אע"פ שאינה חלב ממש.

#### מה נאסר בחולין

כפי שהזכרנו לעיל, את הפרשה מסכמת התורה בפסוקים:

וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ.

כל חלב הרי הוא לה', ולכן לא יֵאָכֵל. גם בחולין.[[3102]](#footnote-3102) השאלה היא מה נאסר בחולין. האם נאסר כֹּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל ה’, שלעניין הקטרה הוא כחלב, או שנאסר רק מה שנקרא בפירוש חלב?

כיון שהתורה אסרה חלב, לא נאסר בחולין אלא מה שנקרא חלב, "הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב...וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים".

לכן, לענין אכילה לא נאסרה האליה, כי לענין אכילה נאמר: "כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ". ואליה יש רק בכבש ולא בשור ועז, ומסתבר שהתורה לא אוסרת אלא את החלב, שמצאנו אותו (ה) בשלשתם[[3103]](#footnote-3103). שהוא נקרא חלב, "הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה עַל הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב...וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים". הכליות ויותרת הכבד – שם אחר להן, ובשר אחר להן, ואינו חלב. בפרשית אִסור האכילה לא אסרה התורה אלא את החלב, והכליות ויותרת הכבד אינן חלב. אפילו בפרשית ההקטרה הן לא נקראו חלב. אמנם, כשהתורה מתארת את ההקרבה, הכותרת היא "חלבו", כל אלה עולים על המזבח כחלב, ובכלל זה האליה, הכליות והיותרת. אבל הן אינן כחלב אלא לענין זה שהם קרבים על המזבח והם בכלל "כל חלב לה'". (ו) אבל רק לענין זה הם כחלב, הן לא נאסרו באכילה בחולין. בחולין לא נאסר אלא החלב.[[3104]](#footnote-3104)

אמר ר' ינאי דאמר קרא כאשר יורם משור זבח השלמים וכי מה למדנו משור זבח השלמים מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש שור זבח השלמים לפר כהן משיח מה פר כהן משיח יש בו מעילה (ג) אף שור זבח השלמים יש בו מעילה.

כל חלב לה' (א) לרבות אימורי קדשים קלים למעילה.

אמר אביי איצטריך דאי כתב רחמנא חלב הוה אמינא חלב אין יותרת ושתי כליות לא כתב רחמנא כאשר יורם ואי כתב רחמנא (ד) כאשר יורם הוה אמינא חלב אליה דליתא בשור לא (ב) כתב רחמנא כל חלב.

א"ל רב מרי לרב זביד אי אליה איקראי חלב תיתסר באכילה א"ל עליך אמר קרא כל חלב שור וכשב ועז (ה) דבר השוה בשור וכשב ועז רב אשי אמר (ו) חלבו האליה איקראי חלב סתמא לא איקראי.

### ויקרא יז יא, חולין קיז.

#### דיני דם

התורה אוסרת אכילת דם, ואומרת:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם.

הדם נאסר כי תפקידו להזרק על המזבח, וה' נתן לנו אותו על המזבח לכפרקד. כלומר: דם החולין נאסר, כי אילו היה זה קרבן היה דם זה נִתָּן לנו על המזבח לכפר. מכאן שהדם נִתָּן לנו לשם כפרה. הוא אינו שיך לה', אלא שיך לנו ע"מ שנתכפר בו לפני ה'. שלא כמו החלב או הבשר. פשוט שהוא שיך לבעלים, שאל"כ איך יתכפר בו? איך יתכפר אדם בדבר שאינו שלו? כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר. הוא אותו דם המכפר. לפני כפרה כלאחר כפרה. הוא אינו בשרו של הקרבן הנִתן לה' אלא מערכת בפני עצמה, מערכת הכפרה. לכן אין חיבים עליו על חיובים הנוהגים בבשר הקרבן.[[3105]](#footnote-3105)

אמר עולא דאמר קרא לכם שלכם יהא דבי רבי ישמעאל תנא לכפר לכפרה נתתיו ולא למעילה ורבי יוחנן אמר אמר קרא הוא הוא לפני כפרה כלאחר כפרה מה לאחר כפרה אין בו מעילה אף לפני כפרה אין בו מעילה.

### ויקרא ו ג, טז כג, חולין קיז.:

#### תרומת הדשן ובגדי כהֻנה

התורה מצוה להוציא את הדשן שנשאר מבשר הקרבנות שבערו על המזבח:

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר.

הדשן הוא בשר קרבנות שנעשתה מצותו והוא נשרף. למרות זאת גזרה התורה ואמרה "וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". עדין לא נגמרה מלאכתם. יש עוד מה לעשות בדשן. (וראה דברינו בתמורה לד.).

גם על בגדי הכהֻנה של הכהן הגדול ביום הכפורים נאמר:

וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם.

עליו להניחם שם ולא להשתמש בהם. הם טעונים גניזה. וראה יומא יב:. הלכה דומה נלמדה מהמלה "שם" בעגלה ערופה, וראה קדושין נז.. מכאן דייקו חכמים שדוקא במקרים אלה מה שנעשית מצותו עדין קדוש. בשאר המקרים מה שנעשית מצותו כבר אינו קדוש. (וראה גם דברינו במעילה ט. יב.). אמנם ר' דוסא למד אחרת. נאמר כאן "והניחם שם", כדי ללמד שאין אהרן שב אל אותם בגדים. שמעתה הוא שב אל שמונת בגדיו הרגילים שבכל יום, ובגדי הלבן ישמשו את יתר הכהנים שלובשים תמיד בגדים כאלה. אבל אין זאת אומרת שהבגדים נפסלו וטעונים גניזה.

והרי תרומת הדשן דנעשה מצותו ומועלין בו דכתיב ושמו אצל המזבח משום דהואי תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין הניחא לרבנן דאמרי והניחם שם מלמד שטעונין גניזה אלא לר' דוסא דאמר שלא ישתמש בהן ליום הכפורים אחר מאי איכא למימר אלא משום דהואי תרומת הדשן ועגלה ערופה שני כתובים הבאין כאחד וכל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין הניחא למ"ד אין מלמדין אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר תרי מיעוטי כתיבי הכא כתיב ושמו התם כתיב הערופה.

### ויקרא יא כט-מ, חולין קיח.

#### דיני יד ושומר לאוכל

התורה מזכירה את השרצים והנבלות, ואומרת:

וְזֶה **לָכֶם** הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים **לָכֶם** בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ **לָכֶם**: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא **לָכֶם**: ס וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא **לָכֶם** לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

השרץ מטמא את משמשי האדם שהוא נוגע בהם: את הכלים, האֹכל, המשקה, התנור והכירים, והזרעים[[3106]](#footnote-3106). בהמה שמיועדת לאכילה שמתה – טמאה מצד עצמה, גם אם לא יגע בה שרץ.

נאמר כאן "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם". זרע זֵרוע אשר יזרע טהור אם נגע בשרץ, אא"כ נתנו עליו מים קודם לכן. אם נתנו עליו מים – שרץ מטמא אותו. התורה מדברת כאן על זרע אשר יזרע, כלומר: (א) פרי בצורה העומדת להזרע, בקליפתו. מכאן שהקליפה היא חלק מהפרי והנוגע בה כאילו נגע באֹכל. וכן נותנת הסברה, שהרי הקליפה היא חלק מהפרי. מכאן שכל קליפה השומרת על הפרי ואין רגילים להחזיק את הפרי בלעדיה, היא חלק מהפרי לענין טומאה.

התורה ממשיכה ואומרת: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". בהמה אשר היא לאכלה, הנוגע בנבלתה טמא. מדובר על בהמה העומדת לאכילה, אלא שמתה ללא שחיטה. בהמה כזאת – בשרה טמא. כיון שלא נשחטה – אי אפשר לאכלו. מתוך ההקשר משמע שהתורה מטמאת כאן דוקאקטו את הבשר העומד לאכילה.[[3107]](#footnote-3107) (וכן בארנו לעיל חולין עז: עיי"ש). ואולם, כאשר הנבלה בשלמותה, בתוך עורה, התורה מטמאת את כֻלה. אם יפשוט את עורה – העור לא יטמא, שהרי דין הטומאה הוא דין טומאת אכילות, ולכן הוא אמור על הבשר. אבל כל עוד הנבלה שלמה – מי שנוגע בה לא נוגע בבשר אלא בעור, ואעפ"כ התורה טִמאה אותו. בד"כ הנוגע בנבלה נוגע בעורה, כך היא דרך הנגיעה הרגילה. לכן מסתבר שאם התורה אומרת שהנוגע בנבלה יטמא – גם הנוגע בה כשהיא בעורה יטמא. אבל עור העומד בפני עצמו ואין עליו כזית בשר אינו מטמא. דין עור הנבלה דומה לדין קליפת הזרע שבארנוהו לעיל. העור הוא חלק מהנבלה, והנוגע בו כאילו נגע בבשר. הוא (ג) בכלל "הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". (ד) לא טִמאה התורה אלא את העומד לאכילה. אבל משעומד הוא לאכילה, טמא גם עורו, שהרי הוא חלק ממנו. ואולם, הסברה נותנת שאינה כקליפה לכל דבר. שהרי קליפת הפרי היא חלק ממנו, העור אינו חלק מהבשר, ומשהופשט – עומד הוא לעִבוד ולשִמוש.

למדנו אפוא שזרעים (ט) מקבלים טומאה כדרכם, גם כאשר הם בקליפתם, ושנבלה (י) מטמאת אחרים גם כאשר היא בעורה. השרצים מטמאים כלי חרש, תנור וכירים מתוכם (וראה שבת פג:, בכורות לח., שבת קלח:).

מדוע מדגישה התורה שוב ושוב את המלה "לכם"? בפשטות, הכונה היא שיהיו אלה טמאים לנו, כלומר: שנתיחס אליהם כאל טמאים. אבל הגמ' דורשת (ה) שמדובר כאן על כל המשמש אתכם בשרץ, בנבלה, בתנור וכו'. ידו של התנור או הנבלה היא חלק ממנו לענין טומאה. וכפי שכתבנו לעיל, משמשי האדם הם שנטמאים, והיד הוא חלק מהכלי או המאכל. כל אלה טמאים הם לנו אם נגעו בשרץ, והרי הם גם מטמאים אחרים. והדבר קרוב לפשט, כי פשט המלים "טמאים הם לכם" הוא שבמהלך החיים הרגיל שלכם – את אלה תטמאו. טמאים יהיו לכם. במהלך החיים הרגיל קליפתו של הפרי היא חלק ממנו, והנוגע בנבלה נוגע בד"כ בעורה.

הקליפה של זרע זרוע אשר יזרע, היא ממש כמותו, ומשמע שכן הוא גם בפירות העץ ובקליפות ביצים ועור הבשר. להלן נדרשת דרשה זו (ו) מהלשון המשולשת זרע זרוע אשר יזרע. לעֻמת זאת, הגבעול המחובר הוא לא ממש חלק מהפרי. הוא משמש את הפרי אך אינו ממש חלק ממנו. הוא מחובר לו ולכן הוא נטמא עמו ומטמא עמו, אך אינו חלק מהאֹכל ולכן אי אפשר להחשיב אותו כחלק מהשִעור. הוא אינו מצטרף.

עסקנו כאן בשני סוגי טומאה: זרע שנטמא משרץ, ונבלה שמטמאה מעצמה. היא עצמה טומאה גם אם לא נגע בה טמא. וכפי שבארנו: למדנו שזרעים מקבלים טומאה כדרכם, (ט) גם כאשר הם בקליפתם, ושנבלה (י) מטמאת אחרים גם כאשר היא בעורה. על כל אלה אמרה התורה "טמאים הם לכם", וכפי שבארנו הכונה היא שבמהלכם הרגיל של החיים יש לנהוג באלה טומאה. ממילא אנו למדים שכל דבר שהוא שומר לאֹכל ומחזיקים בו את האֹכל – מטמא ומִטמא ומצטרף. הוא חלק מהאֹכל. מה שאינו שומר לאֹכל והוא כעור של נבלה (שגם בבשר בהמה טהורה אין מוכרים את הבשר עם העור אלא רק מחזיקים אותו בו) – אינו חלק מהאֹכל אבל הנגיעה בו מטמאת.

נאמר כאן "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם". מהמלים "טמא הוא לכם" דרשה הגמ' שכל המשמש לכם בו טמא. נחלקו האמוראים האם המלה לכם אמורה על כל הפסוק (ז) וגם נתינת המים האמורה בראש הפסוק היא בכלל טמא הוא לכם, או שרק "וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו" הוא היוצר את הטומאה, והוא המטמא את הטמא הוא לכם, אבל "וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע", (ח) היינו אם יתן מים דוקא על הזרע עצמו. והדבר תלוי בהבנת הפסוק. האם נתינת המים היא חלק מתהליך הטומאה, וכל הפסוק מתאר את תהליך ההטמאות, או שנתינת המים נצרכת רק כדי להגדיר את הזרע כאֹכל, וממילא יקבל טומאה. מי שרואה את נתינת המים כחלק מתהליך הטומאה, ממילא כל הפסוק כלול בדין האמור בסיפא.

על כל זרע זרוע (א) כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה חטה בקליפתה ושעורה בקליפתה ועדשים בקליפתן.

בנבלתה (ד) ולא בעור שאין עליו כזית בשר יכול הנוגע כנגד בשר מאחוריו לא יהא טמא (ג) תלמוד לומר יטמא.

וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא לכם לכם (ה) לכל שבצרכיכם לרבות את הידות.

וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לכם לכל שבצרכיכם (ה) לרבות את הידות.

תנור וכירים יותץ וגו' לכם לכל שבצרכיכם (ה) לרבות את הידות.

על כל זרע זרוע אשר יזרע (ו) חד לשומר דזרעים וחד לשומר דאילנות אידך לשומר בשר וביצים ודגים.

ואימא יד להכניס ולא להוציא שומר להכניס ולהוציא אבל יד להוציא ושומר לצרף לא .... אלא אם אין ענין לשומר דנבלה תנהו ענין ליד דנבלה ואם אינו ענין ליד דנבלה תנהו ענין ליד דעלמא יד להוציא יד להכניס ושומר לצרף ואימא אם אינו ענין לשומר דנבלה תנהו ענין לשומר דעלמא שומר להכניס ושומר לצרף אבל יד להכניס לא אלא מעיקרא כי כתיבא יד (ט) אהכנסה כתיבא אלא שומר דנבלה למה לי (י) לגופיה ולמאי אי לאצטרופי אמרת לא מצטרף אי להכניס ולהוציא ק"ו מיד אתיא מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא אי הכי שומר דעלמא אימא לך להכניס ומלתא דאתי בקל וחומר טרח וכתב לה קרא היכא דאיכא למידרש דרשינן רב חביבא אמר שאני שומר דנבלה כיון דמעשה יד קא עביד איד שדינן ליה.

מר סבר מקרא נדרש לפניו (ח) ולא לפני פניו ומר סבר מקרא נדרש (ז) לפניו ולפני פניו.

### שמות יב טו, יט, ויקרא ז יח-כא, כה-כז, יז י-טו, דברים כו ב. חולין קכ.

#### האם שתיה היא כאכילה, ומה דין מאכל שהותך

יש מאכלים שהתורה גוזרת כרת על הנפש האוכלת אותם: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל", "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ". "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". "כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת: וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר".

נאסרה כאן אכילה ולא שתיה. ונשאלת השאלה האם שתיה היא בכלל אכילה, והאם מאכל שהותך עדין שומר על מעמדו לענין הלכות אלה.

הדם הוא נוזל וגם עליו נאמרה לשון אכילה. מכאן אפשר ללמוד שגם שתיה בכלל אכילה. ר"ל דורש זאת מלשון הכתוב. הלשון שנאמרה כאן היא (א) נפש אוכלת, ומי ששתה דבר מזין האכיל את נפשו. התורה אסרה להאכיל את הנפש, ושתיה בכלל הזה. אמנם, בחלק מהפסוקים שהוזכרו כאן לא הוזכרה הלשון נפש אוכלת, אלא נאמר שהאיש אוכל ונפשו נכרתת. (בכל הפסוקים שהזכרנו נאמרה אכילה ונאמרה נפש, אבל לא בכל הפסוקים האלה האכילה נאמרה על הנפש). כיון שלא נאמר שם נפש אוכלת, אי אפשר להסביר שגם כששתה האכיל את נפשו. ואמנם, נאמרה שם גם נפש, אבל הלשון "ונכרתה הנפש" נאמרה בתורה על סוגי חטאים רבים, ולאו דוקא על אכילות. (אמנם נכון שרוב הופעות המלה נפש במצוות התורה עוסקות באכילה או בחיים, או במי שצריך לכפר על נפשו ולהחיותה. אבל לכלל הזה יש הרבה יוצאים מן הכלל. מי שחטא (לאו דוקא באכילה) נכרתת נפשו. במקרים רבים המלה נפש נדרשת לרבות נשים, שאילו נאמר איש לא רבינו נשים, נאמרה נפש שהיא בין איש ובין אשה). לכן נראה שגם ר"ל הסתמך בעִקר על כך ששתיה בכלל אכילה. (ודאי שכן הוא לפי ר"א, לפי ר"י ההגדרה קצת שונה, אך נראה שגם הוא מודה שכך הוא בד"כ).

ומ"מ לא כל דבר שהתורה צִוְּתה לאכול אפשר לאכלו גם כשהוא נוזל. על המצה נאמר "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי". גם אם נאמר ששתיה היא אכילה, מצה נוזלית (ב) אינה לחם וממילא אינה לחם עֹני. לכן אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה נוזלית.

#### דין משקה בתרומה ובִכורים

על התרומה אומרת התורה "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ". התרומה מלכתחילה מופרשת מהתירוש והיצהר. לעֻמת זאת על הבִכורים אומרת התורה: "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". יש לקחת מראשית הפרי, (ג) יש להקדיש את פרי האדמה המבכר. יש להקדישו בעודו פרי. וכשהוא מבכר הוא פרי ולא נוזל. ואולם, הבִכורים הם כתרומה.קי ובתרומה יש קדושה גם בתירוש ויצהר, שהרי התורה צִוְּתה לתת את ראשית דגנך תירושך ויצהרך. מכאן עולה שאם הקדיש את הבִכורים בעודם פרי, היוצא מהפרי הזה כמוהו. שהרי כבר הוקדש בעודו פרי. יעודם של הגפן והזית הוא התירוש והיצהר, כפי שאנו מוצאים במקומות רבים. לכן מסתבר שאם הקדיש בכורי זית וגפן – יוכל להביא את תירושם ויצהרם. אפשר לדיק זאת גם מלשון הכתוב. הלשון "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ" אומרת דרשני, מהי "רֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ"? היה צריך לכתוב "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה מֵאַרְצְךָ, ואותו תביא" מכאן דרשו חכמים שפרי האדמה אשר תביא, (ד) הרי הוא קדש. גם אם השתנה. כל אשר תביא – קדש הוא.

מן הכתוב אפשר לדיק גם את דינה של התרומה. נאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". כל אלה נאכלים לפני ה' במקום אשר יבחר. חכמינו דרשו[[3108]](#footnote-3108) שמדובר כאן גם על תרומה. כל אלה הם כבִכורים, וכמו שבבִכורים כל אשר תביא הוא כבִכורים, גם משקים היוצאים מהם, כך בתרומה.

ואולם, לגבי התרומה נחלקו התנאים. ר"י סובר (ו) שהתורה אמרה דוקא תירוש ויצהר, הרי שדוקא שני המינים האלה קדשים כשהם סחוטים. יתר הפירות לא. דוקא תירוש ויצהר – נאכלים כשהם סחוטים, זה דרכם כסל למו. אבל שאר הפירות לא. אבל ר"א דרש שכמו בבִכורים כך בתרומה, (ה) משקים היוצאים ממנה כמותה. ר"י למד משם גם לערלה. משקים היוצאים ממנה כבר השתנתה צורתם ולא חל עליהם שם של פרי של ערלה. מלבד זיתים וענבים שפִרְיָם הוא המשקה היוצא מהם. לשם כך מגדלים אותם. (ז) כפי שראינו שלענין תרומה ובכורים הם נקראו פרי.

העולה מכלל דברינו: בכל הענינים שנזכרו כאן שתיה היא כאכילה. הגמ' לומדת כך לכל דבר וענין. מה שמוקדש נלמד מבִכורים, ומה שנאסר מעצמו נלמד מכל אלה שהוזכרו לעיל.

וראה לעיל חולין קיב:

המחה את החלב וגמעו אכילה כתיבא ביה והא לאו אכילה היא אמר ר"ל אמר קרא (א) נפש לרבות את השותה.

בשלמא אם מצה היא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח לחם עוני אמר רחמנא (ב) והאי לאו לחם עוני הוא אלא אם חמץ הוא ענוש כרת אכילה כתיבא ביה אמר ריש לקיש אמר קרא (א) נפש לרבות את השותה.

פרי (ג) פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה הביא ענבים ודרכן מנין תלמוד לומר (ד) תביא.

במאי פליגי בדון מינה ומינה ובדון מינה ואוקי באתרה קמיפלגי דר' אליעזר סבר דון מינה ומינה מה בכורים משקין היוצא מהן כמותן (ה) אף תרומה נמי משקין היוצא מהן כמותן ומינה מה בכורים אפי' שאר מינין אף תרומה נמי אפילו שאר מינין ורבי יהושע סבר דון מינה מה בכורים משקין היוצאין מהן כמותן אף תרומה משקין היוצאין מהן כמותן ואוקי באתרה מה משקין דקדשים בתרומה תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא (ו) אף משקין היוצאין מהן כמותן תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא.

אמר דון מינה ואוקי באתרה וגמר להו לבכורים מתרומה והדר מייתי לה לערלה (ז) פרי פרי מבכורים.

### ויקרא יא לז-לח, חולין קכא.

#### מה בין נבלה לבין נוגע בשרץ

התורה מזכירה את השרצים והנבלות, ואומרת:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם: ס וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

על השרצים נאמר: "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם". שרץ מטמא זרעים דוקא אם נתנו עליהם מים. כך מלמדת התורה על הזרעים, אבל על הנבלה לא נאמר שתטמא דוקא אם יבאו עליה מים. לא נאמר דין זה על דבר שמטמא מעצמו, כמו נבלה. זרע, שמצד עצמו הוא טהור, אינו נטמא משרץ הנוגע בו אלא אם באו עליו מים. התורה לא אמרה זאת אלא על זרע שטהור מצד עצמו ומקבל טומאה מחוצה לו. א"א ללמוד מכאן לדבר שטמא מעצמו.[[3109]](#footnote-3109)

וכי יותן מים על זרע מה זרעים שאין סופן לטמא טומאה חמורה צריכין הכשר אף כל שאין סופו לטמא טומאה חמורה צריך הכשר.

### ויקרא יא כט-לא, חולין קכב:

#### טומאת שמונת השרצים

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

התורה מביאה ארבע תורות טומאה: תורת הבהמה והעוף, תורת היולדת, תורת הצרעת ותורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והדוה וכו'. כל אלה הן תורות הטומאה.[[3110]](#footnote-3110) התורה הראשונה היא תורת הבהמה והעוף. הדברים האמורים בה אמורים לענין טומאה, אבל נאמר כאן גם אִסור אכילה. נושא הפרשיה הוא לא רק הטומאה אלא האכילה. התורה הזאת היא תורת טהרת וטומאת האכילה. מכאן מתבקש שהתורה אסרה דוקא את הבשר.

לכן, כפי שהתבאר לעיל חולין קיח., בנבלה טִמאה התורה את הבשר. השאלה היא מה טִמאה התורה במת. לכאורה, במת הטומאה היא משום שהוא אדם מת, ולאו דוקא משום מאכל. פרשית תורת הבהמה והעוף שבפרשת שמיני היא פרשיה שעוסקת בטהרת המאכלים והמשקים. ואף אוסרת ומתירה אכילות. וכן משמע מתוך הקשר הפרשיה, שהתורה לא מטמאת נעלים שנעשו מנבלה, אלא מטמאת את הנבלה לענין אכילה. אבל פרשת טומאת מת מטמאת משום מת. וכך משמע במשנה. לפי זה באדם מת אין מקום להבדיל בין בשרו לעורו. אפשר להוכיח זאת גם מכך שעצמותיו טמאות, כפי שנאמר במפורש. ואם כך – מסתבר שגם עורו. אבל האמוראים מבארים שעור אדם טהור, לפחות אם הוא מעובד. אם הוא מעובד – כבר אינו דומה לבשר המת.

גם בתוך פרשית תורת הבהמה והעוף, השרצים הוזכרו כטמאים מצד עצמם, ולא מצד בשרם. לשרצים אין סִמני טהרה וממילא הם טמאים, אעפ"כ, חִדשה התורה טומאה נוספת בשמונת המינים האלה, יתר על הטומאה שיש בכל בהמה טמאה, וסִכמה: "אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ". לכן מקצת מן האמוראים מבארים שלאו דוקא הבשר טמא. אלא אלה הטמאים לכם בכל השרץ. לא משום בשר אלא משום שהם שרץ. התורה טִמאה את אלה. לא את בשרם. הם עצמם טמאים. הטומאה המתוארת כאן אינה המשך של טומאת הבשר שהוזכרה לעיל כחלק מדיני אכילה, אלא סוג אחר של טומאה. אלה הטמאים לכם, לא מפני שהם בשר אלא מפני שהם שרץ. השרצים האלה טמאים, כל השרץ. לכן (א) גם העור טמא. (לפחות האחרונים ברשימה, שעליהם נאמר "אלה". חכמים דורשים (ב) שהפסוק השלישי אינו כולל את המינים הראשונים, (ג) המוזכרים בפסוק הראשון, אלא מסכם רק את האחרונים). וכן משמע בתנא שבמדרש.

אבל למסקנה מסיקים האמוראים שגם בשרצים לא טִמאה התורה אלא את הבשר. (ד) לכן אם העור קשה ואינו בשר – אינו טמא.

הטמאים (א) לרבות עורותיהן כבשרן יכול אפי' כולן (ב) ת"ל אלה.

והא אלה אכולהו כתיבי אמר רב (ג) למינהו הפסיק הענין.

אמר רב ששת בריה דרב אידי תנא דידן סבר לה כר' יהודה (ד) דאזיל בתר גישתא ובגישתא דהלטאה קמיפלגי.

### ויקרא יא כד-כה, חולין קכד:קכה.

#### טומאת נבלה או שרץ העטופים בעור או קלִפה

התורה מונה את כל בעלי החיים הטמאים, והיא מסכמת: "וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב".

כפי שהתבאר לעיל, נושא הפרשה הוא הבשר. כשהתורה מטמאת ואוסרת נבלה, היא מטמאת ואוסרת בשר. (וראה דברינו לעיל חולין עז:).

כיון שמדובר כאן על אכילת בשרם של בעלי החיים הטמאים, שנאסרה, משמע שנבלתם שנאסרה היא בשר נבלה. דוקא הבשר נאסר, (א) לא נאסר עור שאין בו בשר.

מה יהיה דינו של עור שאין עליו בשר כשִעור במקום אחד? אומר ר' ישמעאל שבמגע הוא אמנם לא מטמא, שהרי הנוגע בו (א) לא נגע בבשר כשִעור, אבל במשא יטמא, שהרי הנושאו (ב) נשא בשר כשִעור. ר' ישמעאל בוחן דבר אחד: את הבשר. אם נגע בו או נשאו – טמא, (ב) שהרי נשא נבלה.

אבל ר' עקיבא רואה בכל הדבר העומד לפנינו דבר אחד שלם. (ח) אם העור הזה נקרא נבלה – הרי הנוגע בו והנושאו טמא. אם העור הזה אינו אלא עור – הנוגע בו טהור.[[3111]](#footnote-3111) נאמר: "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". שני הפסוקים טִמאו את אותה נבלה באותה לשון. לכן (ג) אם העור הזה נבלה – יחולו עליו כל דיני נבלה. ואם העור אינו נבלה – לא יחולו כל דיני נבלה. וכיון שאין על העור כזית בשר במקום אחד – לא יחולו עליו כל דיני נבלה. הבשר בטל לעור. ר' ישמעאל ישיב ויאמר שהבשר לא בטל לעור. והוא נבלה וחלים עליו כל דיני נבלה. אלא שאם נגע בפחות מכשעור ממנו – פטור.[[3112]](#footnote-3112)

הוא הדין לגבי קולית.קיג אם הקולית נחשבת נבלה – יהיה טמא (ד) הן הנוגע בה והן הנושא אותה. וכשאין לה דין נבלה – יהיו אלה ואלה טהורים. התורה טִמאה דוקא את הנוגע (ה) בנבלתה. וכפי שהזכרנו: נבלתה היינו בשר. התורה טִמאה דוקא את הנוגע בבשר, התורה לא טִמאה לא את העור ולא את הקולית. אם הבשר (ה) סגור בתוך קולית – טהור. שהרי אין כאן דרך להגיע לבשר, והוא בטל. כפי שבארנו לעיל, התורה לא טִמאה אלא בשר[[3113]](#footnote-3113), לא קוליות. עם זאת, אם (ו) הקולית פתוחה – טמא. גם אם לא נגע בבשר עצמו.קיג קולית פתוחה (או שעומדת להפתח) היא כבשר.

התורה טִמאה אפוא את הנבלה, ואת הנושא אותה. ודוקא נושא נבלה. כאשר יש בנבלה שִעור טומאה, (ז) והאיש נושא אותה, אז נטמא.

כפי שבארנו, בנבלה טִמאה התורה את הבשר. אבל השרצים אינם כנבלה, הם טמאים מצד עצמם, ולא מצד בשרם. אלה הטמאים לכם בכל השרץ. לא משום בשר אלא משום שהם שרץ. התורה טִמאה את אלה. לא את בשרם. הם עצמם טמאים. מה יהיה אפוא דינה של ביצת השרץ? האם היא טמאה מצד עצמה שהרי היא שרץ? או שביצה אינה שרץ? הכרעת הבריתא היא שביצה אינה שרץ. ביצה היא ביצה, (כל עוד היא שלמה), היא דבר שלם שהשרץ אינו נראה בו ויש לו משמעות בפני עצמו. (יא) אין בו מגע עם השרץ והוא דומה לקולית של נבלה כפי שבארנו לעיל. אמנם, אם הביצה נקובה היא כבר לא ביצה (כשם שקולית נקובה אינה נדונה כקולית), ולכן אם עֻבָּר השרץ שבביצה כבר מרוקם כצורת שרץ, הרי הוא שרץ ויטמא. הוא אמנם לא בשר הראוי לאכילה, אבל כפי שבארנו לעיל, (ט) בשרצים יש לא רק טומאת בשר אלא טומאה מצד עצם העובדה שהוא שרץ. אבל אם אינו מרוקם – עדין אינו שרץ (י) ולכן אינו כלול בפסוק הזה.[[3114]](#footnote-3114)

בנבלתם (א) ולא בעור שיש עליו ב' חצאי זיתים יכול אף במשא ת"ל (ב) והנושא יטמא דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר (ג) הנוגע והנושא את שבא לכלל מגע בא לכלל משא לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא.

קולית נבלה וקולית השרץ הנוגע בהם סתומים טהורים נקובים כל שהוא מטמא במגע מנין שאף במשא ת"ל (ד) הנוגע והנושא את שבא לכלל מגע בא לכלל משא לא בא לכלל מגע לא בא לכלל משא.

בנבלתה (ה) ולא בקולית סתומה יכול אפילו ניקבה ת"ל (ו) הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא ואת שאי אפשר ליגע טהור.

אמר רבא הכי קאמר (ח) את שבא לכלל מגע בכל צד בא לכלל משא לא בא לכלל מגע בכל צד לא בא לכלל משא.

כתיב ונשא וקרינן נושא (ז) בעינן נושא והוא דנישא בבת אחת.

הטמאים (ט) לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ יכול אפי' לא ריקמה ת"ל (י) השרץ מה שרץ שרקם אף ביצת השרץ שרקמה יכול אפי' לא ניקבו ת"ל (יא) הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא ואת שאי אפשר ליגע טהור וכמה נקיבתה כחוט השערה[[3115]](#footnote-3115) שאפשר ליגע כחוט השערה.

### ויקרא יא כט-לא, חולין קכו:קכז

#### מי הם שמונת השרצים

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

לכאורה, התורה מנתה שמונה שרצים ידועים. ואעפ"כ מתעוררת שאלה, כי יש מין שחי במים ונקרא עכבר. אלא שברור שלא אליו התכוונה התורה, כי התורה מונה כאן (א) מיני שרצים השורצים על הארץ. עכבר הים הוא לא מין שרץ השורץ על הארץ. (ומ"מ פשוט שאין ללמוד מכאן ששרץ השורץ על הארץ חדל להיות כזה אם הוא יורד לים. הוא (ב) מין שרץ השורץ על הארץ. כיון שאנו עוסקים כאן במין – אי אפשר לחלק (ד) בין נמצא כאן לנמצא שם. ודאי וודאי שאי אפשר לפרש שיש לטמא בין מין ים ובין מין יבשה כל עוד הם על הארץ, כי אם מין ים טמא – אין סברה לומר (ד) שהוא יטמא רק אם ישרוץ על הארץ. המלים "שורץ על הארץ" הם תאור המין, ולא מעשה שאותו שרץ מסוים עשה בשעה שמת. התורה מתארת כאן מין השורץ על הארץ).

שאלה דומה נשאלת לגבי מין עכבר שאינו פרה ורבה אלא נוצר מן הארץ. כאן השאלה היא פרשנית. כפי שאמרנו התורה מונה כאן מיני שרצים השורצים על הארץ. מה פירוש המלה "שורץ"? האם שורץ פרושו משריץ? התשובה היא שלא. שורץ היינו שהוא עצמו שורץ, לא שהוא משריץ צאצאים. לא נאמר משריץ אלא שורץ. ואם התורה מנתה מיני שרצים השורצים על הארץ, הרי שאילו ימצא עכבר כזה הרי גם הוא (ג) שרץ השורץ על הארץ. השרץ שורץ לא במובן של "וישרצו" אלא במובן של הליכה כשרץ על הארץ. לכן גם מין שאינו פרה ורבה נאסר, ובלבד שהוא שורץ על הארץ. שהרי נאמר "בשרץ". אילו נאמר "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ", היה מקום לסבור שהשורץ האמור כאן הוא מלשון פרו וישרצו. אך כיון שנאמר "בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ", משמע שהדבר תלוי בכך שהוא עצמו מין שרץ.

על הצב נאמר כאן "וְהַצָּב לְמִינֵהוּ". (ה) מכאן שנטמאים כל מיני הצב.

מתוך שנאמר עכבר שומע אני אפילו עכבר שבים ששמו עכבר ודין הוא טימא בחולדה וטימא בעכבר מה חולדה מין הגדל על הארץ אף עכבר מין הגדל על הארץ או כלך לדרך זו טימא בחולדה וטימא בעכבר מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר אפי' עכבר שבים ששמו עכבר ת"ל (א) על הארץ אי על הארץ יכול על הארץ יטמא ירד לים לא יטמא ת"ל השורץ (ב) כל מקום ששורץ או אינו אלא השורץ (יכול) כל המשריץ יטמא שאין משריץ לא יטמא אוציא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה שאין פרה ורבה ודין הוא טימא בחולדה וטימא בעכבר מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר אביא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה או כלך לדרך זו מה חולדה פרה ורבה אף עכבר פרה ורבה (ג) ת"ל בשרץ.

ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה (ד) מה לי הכא מה לי הכא.

הצב למינהו (ה) להביא הערוד וכן הנפילים וסלמנדרא.

### ויקרא יא מא, חולין קכז.

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל: כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם.

התורה טִמאה את השורץ על הארץ. דוקא השורץ על הארץ. על כך סמך ר' יצחק בר אבדימי את הדרשה שספק טומאה צפה מותרת. שהרי דוקא על הארץ טמאה התורה את השרץ, ולא במים. ומסתבר שזו אסמכתא.

והאי על הארץ מיבעי ליה להוציא ספק טומאה צפה דא"ר יצחק בר אבדימי על הארץ להוציא ספק טומאה צפה.

### ויקרא יא, חולין קכז:

#### אבר מדולדל

נאמר על השרצים כמה פעמים "כי יפל":

וְכֹל אֲשֶׁר **יִפֹּל** עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר **יִפֹּל** מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר **יִפֹּל** מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי **יִפֹּל** מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע **וְנָפַל** מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

מה דין אבר מדולדל? האם הוא כבר נבלה, או שהוא עוד חי?

התורה טִמאה את השרץ בהיותו מת. דרכו לטמא היא ע"י נפילה. לא כחי שמטמא בנגיעה. מת נופל. לפי דרכנו למדנו שנבלה אינה נבלה עד שתמות לגמרי. אם היא מפרכסת או אבר מדולדל, אע"פ שלענין אֹכל היא כבר כאֹכל, אינה מטמאת כשרץ ונבלה. היא נבלה כאשר היא נופלת.

האבר והבשר המדולדלין בבהמה ומעורין בחוט השערה יכול יטמאו טומאת נבלה תלמוד לומר יפול עד שיפול.

### ויקרא יא לט-מ, חולין קכח:

#### בשר שנקטע מבהמה

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

כל מיתה מתוך הבהמה – הרי היא נבלה ומטמאת. "הבהמה" הוא שם כולל, כמו שמצאנו "וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה".קיח התורה אומרת כאן שאם מת מתוך העדר – הנוגע בנבלה יטמא עד הערב. דוקא מיתה מתוך הבהמה תטמא, אבל אם נשחטה הבהמה – זו אינה מיתה מתוך הבהמה. התורה לא טִמאה שחוטות אלא מיתות מתוך הבהמה. וכיון שהבהמה הוא שם כולל, אין חשיבות לשאלה האם אותה עז שמתה היתה לנו לאכלה. לא מדובר כאן על עז מסוימת אלא על העדר כֻלו. ממילא גם אם אותה עז מסוימת אסורה באכילה, כגון שהיא טרפה, אם היא נשחטה היא אינה כלולה בפסוק "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה", אמנם היא עצמה לא לאכלה, אבל היא חלק מהבהמה אשר לנו לאכלה, כלומר: מכלל הבהמה אשר על הארץ.קיח היא חלק מהעדר הקרוי "הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה", והיא לא מתה אלא נשחטה, ולכן (ב) אינה בכלל "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה". וכיון שנאמר "מן הבהמה", הרי כל שמת (ו) מן הבהמה (שהיא העדר כֻלו), ודוקא אם מת ולא נשחט, הרי גם הוא נבלה, וכפי שבארנו.

ובפשטות, וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה, פירושו וכי תמות בהמה אחת מתוך הבהמות אשר הן לאכלה. "הבהמה" הוא לאו דוקא בהמה אחת אלא שם כללי למין הבהמה, כמו שמצאנו "כל הבהמה אשר על הארץ" "ובהמה רבה" ועוד[[3116]](#footnote-3116), כפי שבארנו. ועם זאת, גם אם מת חלק מבהמה מסוימת, הרי גם הוא בכלל וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה, שהרי מת מן הבהמה, מת משהו מן העדר. (לא נאמר כאן "וכי תמות בהמה שלמה מן הבהמה", גם אם מת כלשהו הרי מת משהו מן הבהמה). בשר שנקטע מבהמה, הרי הבשר הזה מת. זהו בשר שאין בו רוח חיים. גם זה משהו שמת מן הבהמה. לכן דורש רב (א) שגם אם ימות קצת מבהמה אחת הוא יטמא, דהיינו אם אבר ממנה יקטע ממנה[[3117]](#footnote-3117). (וכן אם נפל ממנה נפל, שהוא דומה לאבר שנקטע ממנה, וגם הוא בשר שמת מן הבהמה, כמו שמצאנו בתו"כ[[3118]](#footnote-3118), והובא בשבת קלו.[[3119]](#footnote-3119)).

ויש לשאול מהי המיתה שנחשבת מיתה לענין זה, ומהו שִעור בהמה מתה שטִמאה תורה. ריה"ג מפרש שאין הטומאה חלה אלא על מיתה גמורה, כלומר: אבר שלם הפורש מן הבהמה למיתה כמו בהמה שלמה שמתה. (ג) שמיתתו מיתה גמורה היא ואין הבשר מצמיח חיים אחרים תחתיו. רק על מיתה כזאת נאמר וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה.

אבל ר"ע ורבי אומרים שהשאלה היא לא האם משהו נחסר מהבהמה שנשארה חיה והאם היא תבריא, לא היא הנושא הנדון. הנושא הנדון הוא החתיכה שעל טומאתה אנו דנים, ומה לנו אם הבהמה הִבְריאה אם לאו. ואם היא בשר מת – טמאה היא. ואולם גם הם מודים שהתורה לא טִמאה אלא את מה שמת מבהמה, מה שדומה לבהמה מתה (שהרי בפשטות, וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה, פירושו וכי תמות בהמה אחת מתוך הבהמות, כפי שכתבנו). התורה טִמאה (ד) בהמה מתה, כלומר: שיש בו המרכיבים של בהמה שלמה, בשר גידים ועצמות. אבר שאינו שלם, בשר שנקטע מבהמה והבהמה מצמיחה אחר תחתיו – זו אינה מיתה, וזו אינה מן הבהמה.[[3120]](#footnote-3120) (ריה"ג מן הסתם ישיב כפי שכתבנו לעיל, שהרי מת כאן משהו מן הבהמה, ולא נאמר דוקא שתמות בהמה).

וכן הוא גם לגבי שרץ (ה) שמטמא במותו, בתנאי שהוא מת ושהוא שרץ.

אבר מן החי דמטמא מאי קרא אמר רב יהודה אמר רב (א) וכי ימות מן הבהמה.

אמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא וכי ימות מן הבהמה (ב) מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה ואיזו זו זו טרפה ששחטה.

וכי ימות מן הבהמה הרי מיתה וודאי, מן הבהמה יש מן הבהמה מטמא ויש מן הבהמה שאינו מטמא, פרט לטרפה ששחטה והלא דין הוא אם מצינו בבהמה טמאה שלא השם פוסלה מן האכילה מביאה לידי טומאתה אלא מיתתה, אף טרפה לא השם פוסלה מן האכילה מביאה לידי טומאתה אלא מיתתה, או כלך לדרך הזו בהמה טמאה אסורה קודם למיתתה וטריפה אסורה קודם למיתתה מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה אף טריפה לא תטהרינה שחיטתה תלמוד לומר מן הבהמה, יש מן הבהמה מטמאה ויש מן הבהמה שאין מטמאה פרט לטריפה ששחטה. דין אחר בהמה טמאה אסורה באכילה וטריפה אסורה באכילה, מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה אף טריפה לא תטהרינה שחיטתה. לא אם אמרת בבהמה טמאה שלא היתה לה שעת הכושר תאמר בטריפה שהיתה לה שעת הכושר, טול לך מה שהבאתה הרי שנולדה טריפה מן הבטן מנין, לא אם אמרת בבהמה טמאה שאין למינה שחיטה תאמר בטריפה שיש למינה שחיטה, בן שמונה יוכיח שיש למינו שחיטה ואין שחיטה מטהרתו אף אתה אל תתמה על הטריפה שאף על פי שיש למינו שחיטה לא תטהרינה שחיטתה, תלמוד לומר מן הבהמה יש בהמה שאינה מטמאה ויש בהמה שמטמאה פרט לטריפה ששחטה... לאכלה להביא את בן שמנה שלא תהא שחיטתו מטהרתו, רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי שמעון אמרו בן שמנה שחיטתו מטהרתו (תו"כ).

וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה להביא בן שמנה שאין שחיטתו מטהרתו רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אומרים שחיטתו מטהרתו. (שבת קלו.).

מאי (ו) מן הבהמה ש"מ תרתי.

יכול יהא בשר הפורש מן החי טמא ת"ל וכי ימות מן הבהמה (ג) מה מיתה שאינה עושה חליפין אף כל שאינו עושה חליפין דברי ר' יוסי ר' עקיבא אומר בהמה (ד) מה בהמה גידים ועצמות אף כל גידים ועצמות רבי אומר בהמה מה בהמה בשר גידים ועצמות אף כל בשר גידים ועצמות.

 (ה) יכול בשר הפורש מן השרצים יהא טמא ת"ל במותם מה מיתה שאינה עושה חליפין אף כל שאינה עושה חליפין דברי רבי יוסי הגלילי ר"ע אומר שרץ מה שרץ גידים ועצמות אף כל גידים ועצמות רבי אומר שרץ מה שרץ בשר גידים ועצמות אף כל בשר גידים ועצמות.

### ויקרא יא לד, חולין קכט.:

אֹכל שנוגע בשרץ נטמא, כמו שנאמר: "וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא". נחלקו ר"ש וחכמים מהו "הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל", האם הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל הוא האֹכל שמותר לאכול, או האֹכל שבפעל יש אוכלים אותו או אפשר לאכול אותו אע"פ שהדבר אסור. ומ"מ גם אם האוכלים אותו גוים – הרי הוא הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל. זהו אֹכל.

מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים קרוי אוכל אוכל שאין אתה יכול להאכילו לאחרים אין קרוי אוכל.

### דברים יח ג, ויקרא ז כט-לו, חולין קל קלג.

#### מתנות כהֻנה בקרבנות ובחולין

יש כמה פסוקים שעוסקים במתנות כהֻנה מהבהמה הנשחטת. בפרשת שפטים נאמר:

לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

הפסוקים עוסקים במתנות הכהנים שבארץ ישראל. לאו דוקא בקדשים. מדובר כאן על חולין, על נחלה בארץ ועל מתנות בבשר ובדגן, התירוש והיצהר. משפט הכהנים בבהמות אלה הוא הזרוע, הלחיים והקבה.

על הקרבנות נאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם: הַמַּקְרִיב אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אַהֲרֹן לוֹ תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמָנָה: כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: זֹאת מִשְׁחַת אַהֲרֹן וּמִשְׁחַת בָּנָיו מֵאִשֵּׁי ה’ בְּיוֹם הִקְרִיב אֹתָם לְכַהֵן לַה’: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לָתֵת לָהֶם בְּיוֹם מָשְׁחוֹ אֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם.

כאן בפירוש מדובר על זבח שלמים. מזבח השלמים לקח ה' את החזה והשוק ונתן אותם לאהרן ולבניו.

מדין קדושת הקרבן נלקחים ממנו החזה והשוק. השאלה היא האם אח"כ יהיה דינו ככל בהמה שנִתנים ממנה גם הזרוע והלחיים והקבה. על כך עונה המשנה ואומרת שדוקא אותם לקח ה' ונתן לאהרן ולבניו. כִּי אֶת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה לָקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיהֶם וָאֶתֵּן אֹתָם לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחָק עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. (א) אותם נתתי בקרבן לאהרן ולבניו. זה מה שנאמר בקרבן. לא נאמרו בו זלו"ק.[[3121]](#footnote-3121)

כמובן שחזה ושוק אינם נוהגים בחולין. הם חלק מסדר הקרבן, הם מונפים לפני ה', א"א שינהגו דינים אלה בחולין. יתר על כן, (ב) על החולין נאמר "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם", אילו היו החולין חיבים בחזה ושוק, היתה התורה צריכה לפרטם.[[3122]](#footnote-3122) דוקא הזלו"ק מופרשים מהחולין. לא חו"ש שהם מדיני הקרבן.

כלומר: בחולין נאמר זלו"ק ולכן נותנים מהם (ב) דוקא את הזלו"ק, בקדשים נאמר חו"ש, לכן נותנים מהם (א) דוקא את החו"ש.

הזלו"ק נקראים "מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם". האמנם הם משפט גמור ויכולים הכהנים לתבעם, או ש"משפט הכהנים" היינו שזה חלקם? הגמ' משיבה שבדרך כלל אין הכהן יכול לתבוע את הבעלים, מפני שלא זכה אף כהן במתנות. דוקא מתנות שהגיעו לידי כהן, אע"פ שהגיעו עם הבהמה כֻלה ולא הורמו, הן בכלל משפט הכהנים ויתבעם הכהן. ההרמה אינה מעכבת, שהרי מלכתחילה משעת שחיטת הבהמה ידועות מתנותיה. אבל בד"כ דוקא (ג) הזלו"ק עצמם הם "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם", דין תשלומים אין בהם. וכן אין תשלומים בחזה ושוק, שעליהם נאמר שהם צריכים תנופה ותרומה. דוקא (ד) על הזלו"ק נאמר "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם", זהו משפט הכהנים, לא החזה והשוק. הגמ' סומכת על הפסוק הזה גם את הדרשה הקובעת שאין נותנים את הזלו"ק לכהן עם הארץ. דוקא העומד במשפט, (ה) הוא בכלל משפט הכהנים. נראה שזו אסמכתא.

הזלו"ק נִתנים אמנם לכהן כמשפטו גם אם לא הורמו, שהרי הם זלו"ק עוד מחיי הבהמה. לכן הם משפט הכהנים ושייכים לכהן במשפט, אבל המזיק אותם פטור. אין חיוב לתת כסף. הם עדין לא נעשו ממונו של הכהן. נכון שחל על הבהמה חיוב לתת את הזלו"ק שלה לכהן, אבל דוקא הזלו"ק עצמם הם שנאמר עליהם ו**זה** יהיה משפט הכהנים. המצוה היא לתת את הזלו"ק עצמם, את זה, לא דמים. כמובן שאם הזיק זלו"ק שכבר זכה בהם כהן, חיב לשלם.

יתר על כן, דינם של הזלו"ק הוא "וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה", (ו) הבעלים נותן, לא הכהן לוקח. בנתינת הבעלים תלוי הדבר[[3123]](#footnote-3123).

וראה סנהדרין צ:

שהיה בדין ומה אם החולין שאינן חייבים בחזה ושוק חייבים במתנות קדשים שחייבים בחזה ושוק אינו דין שחייבים במתנות ת"ל ואתן (א) אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם אין לו אלא מה שאמור בענין.

ויהיו חולין חייבין בחזה ושוק מקל וחומר ומה קדשים שאין חייבים במתנות חייבין בחזה ושוק חולין שחייבין במתנות אינו דין שחייבין בחזה ושוק אמר קרא וזה יהיה משפט הכהנים (ב) זה אין מידי אחרינא לא.

זה למה לי לכדרב חסדא דאמר רב חסדא (ג) המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם.

וזה יהיה משפט הכהנים מלמד שהמתנות דין למאי הלכתא לאו להוציאן בדיינין לא (ה) לחולקן בדיינין.

ר' יהודה בן בתירא אומר משפט מלמד שהמתנות דין יכול אפי' חזה ושוק דין ת"ל (ד) זה.

ונתן (ו) ולא שיטול מעצמו.

### ויקרא כב טו, חולין קל:

#### תרומה שלא הורמה

וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

החיוב האמור כאן הוא על אכילת הקדשים אשר ירימו ישראל לה'. מי שאוכל את הקדשים שהורמו לה' משלם, מוסיף חמשית ונותן לכהן.[[3124]](#footnote-3124) האוכל טבל, אע"פ שבודאי הטבל הזה כולל חלק שאמור להיות מורם לה', אינו בכלל הזה, שהרי בפסוק נאמרו קדשים שהורמו לה', והאיש הזה לא אכל קדשים שהורמו לה'. קדושתה של התרומה היא מכח הרמתה ועשייתה תרומה, בהיותה "קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’", אז נעשתה קדשי בני ישראל שעל אכילתה חיבים. אין חיוב על תרומה שטרם הורמה.[[3125]](#footnote-3125)

מנין לבעל הבית שאכל פירותיו טבלין וכן לוי שאכל מעשרותיו טבלים מנין שפטור מן התשלומין ת"ל ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו אין לך בהן אלא משעת הרמה ואילך.

### דברים יח ג, חולין קלא.

#### דין הלויים לענין זלו"ק

לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

מדובר כאן על משפט הכהנים מאת העם. מצד אחד עומדים העם, מצד שני עומדים הכהנים, והעם נותן לכהנים.

הפרשיה מדברת על כל שבט לוי מול העם, לכל שבט לוי אין חלק ונחלה בארץ, והעם נותנים לכהנים זלו"ק. מה דינם של הלויים? האם הלויים בכלל העם הנותן זלו"ק או בכלל מקבלי הזלו"ק? האם הוא חלק מהעם הנותן זלו"ק, או שהעם האמור כאן הוא דוקא נוחלי הארץ? הגמ' אומרת שרב הסתפק בכך.

ההוא ליואה דהוה חטף מתנתא אתו אמרו ליה לרב אמר להו לא מסתייה דלא שקלינן מיניה אלא מיחטף נמי חטיף ורב אי איקרו עם משקל נמי לשקול מינייהו אי לא איקרו עם רחמנא פטרינהו מספקא ליה אי איקרו עם אי לא איקרו עם.

### ויקרא יט ט-י, כג כב, דברים כד יט-כב. חולין קלא

#### דרך נתינת מתנות עניים

בכמה מקומות צִוְּתה התורה להותיר מתנות בשדה לעניים:

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

בכל המקומות האלה לא נאמר שצריך לתת את המתנות לגר, ליתום ולאלמנה. נאמר שצריך (א) לעזוב אותם בשדה, לגר ליתום ולאלמנה. משמע שהם יכנסו מעצמם ויקחו[[3126]](#footnote-3126).

יש להותיר להם בשדה את הפאה ואת הלקט, בכרם את הפרט והעוללות, ובזית את הפארות. אין לבוא ולקחת את הלקט, הפרט והעוללות. עוד אומרת התורה שאסור לעבור בפעם שניה ולקחת את אשר הותרת אחריך בפעם ראשונה:

כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: ס כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה.

בכל המקרים האלה אוסרת התורה לקחת את אשר הותרת אחריך. מכאן (ב) שהשכחה נוהגת בכל אלה, בשדה, בכרם ובזית.

כאמור, בכל אלה לא נאמר שיש לתת אותם לעניים. יש (א) לעזוב אותם בשדה, העניים יקחו מעצמם.

גם על מעשר עני נאמר:

מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.

לכאורה משמע שגם כאן אין הבעלים נותן אלא מניח בשער, העניים יבאו ויקחו. אלא שלגבי מעשר עני יש פסוק נוסף:

כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ.

וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה. (ג) ממילא למדנו שעל הבעלים לתת את המעשר ללוי, לגר ליתום ולאלמנה. (הלוי, הגר היתום והאלמנה הם דוגמאות לעניים, והם חוזרים בכל המצוות האמורות כאן, בספר דברים. בספר ויקרא הצרוף הוא "לעני ולגר").

מה הדין אם בעל הבית עצמו עני הוא? נאמר "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט". מכאן שאסור לאדם לשוב וללקט את הלקט שלו. גם אם הוא עצמו עני, שהרי אם ילקט – את (ה) קצירו שלו הוא לוקט. אע"פ שהוא לוקט משל אחרים כי עני הוא, על תבואתו שלו נאמר "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט". את שלך תעזוב. (ד) גם במעשר עני נאמר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה, ומעתה, כשם שלמדנו שיש לעזוב את הפאה, הלקט והפרט לעני ולגר, כך במעשר עני, יש להוציאו אל שעריך כדי שיקחנו העני והגר. גם עני שיש לו משלו חייב להוציאו כמצותו, אל שעריך, ולתתו לעני אחר.

ארבע מתנות שבכרם הפרט והעוללות והשכחה והפאה דכתיב וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט וכתיב כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך אמר ר' לוי (ב) אחריך זו שכחה פאה גמר אחריך אחריך מזית דכתיב כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך ותנא דבי ר' ישמעאל שלא תטול תפארתו ממנו שלשה שבתבואה הלקט השכחה והפאה דכתיב ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך וגו' כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה שנים שבאילן השכחה והפאה דכתיב כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך ותנא דבי ר' ישמעאל שלא תטול תפארתו ממנו אחריך זה שכחה וכולן אין בהן טובת הנאה לבעלים מאי טעמא (א) עזיבה כתיבא בהו ואפי' עני שבישראל מוציאין אותו מידו דכתיב ולקט (ה) קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם להזהיר עני על שלו ומעשר עני המתחלק בתוך הבית יש בו טובת הנאה לבעלים מאי טעמא (ג) נתינה כתיבא ביה ואפי' עני שבישראל מוציאין אותו מידו דאמר ר' אילעא גמר (ד) לגר לגר מהתם מה להלן מוזהר עני על שלו אף כאן מוזהר עני על שלו ושאר מתנות כהנה כגון הזרוע והלחיים והקבה אין מוציאין אותן לא מכהן לכהן ולא מלוי ללוי.

### ויקרא ו יב-טז, חולין קלא:קלב.

#### למי יש לתת זלו"ק

יש מצוות כהֻנה שנוהגות בכהן ובכל בני ביתו, לרבות אשתו ובנותיו, וכפי שבארנו ביבמות נז., וביבמות סז:.

יש עניינים שלגביהם גם בנות הכהן הן חלק מהכהֻנה. כמו שנאמר: "כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה' נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה' לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ", וכמו שנאמר: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ". וכאמור, בארנו זאת ביבמות נז., וביבמות סז:.

יש ענינים שלגביהם רק הכהן ובניו הם חלק מהכהֻנה. כך הוא לגבי קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה':

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֶה קָרְבַּן אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת מִנְחָה תָּמִיד מַחֲצִיתָהּ בַּבֹּקֶר וּמַחֲצִיתָהּ בָּעָרֶב: עַל מַחֲבַת בַּשֶּׁמֶן תֵּעָשֶׂה מֻרְבֶּכֶת תְּבִיאֶנָּה תֻּפִינֵי מִנְחַת פִּתִּים תַּקְרִיב רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה’ כָּלִיל תָּקְטָר: וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל.

הפרשה מדברת על אַהֲרֹן וּבָנָיו אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’, הדינים האמורים כאן אמורים על הכהנים הזכרים העובדים. לא על בת כהן שנִשאה לישראל ויצאה מכלל כהֻנה.

מה יהיה דינם של זלו"ק? האם אפשר לתת אותם גם לבת הכהן?. בפרשת זלו"ק לא נאמר לא "בני אהרן" ולא "אשר יקריבו לה'". נאמר רק "הכהן", "הכהנים". פשוט שהכלל הזה כולל גם את אשתו ואת בנותיו הבתולות. שהרי הן חלק מבית הכהֻנה והן אוכלות את כל מתנות הכהֻנה (ראה דברינו ביבמות סז:[[3127]](#footnote-3127)). חז"ל נחלקו האם הוא כולל אפילו את בנותיו הנשואות, ואת בעליהן. והמקלים דרשו מכאן שכן, ומסתבר שטעמם הוא שאין קדושה בזלו"ק, והם מותרים גם לזרים, אלא שיש לתת אותם לכהן, ומסתבר שגם בתו – ידו הארֻכה של הכהן היא.

אהרן ובניו כתובין בפרשה.

דבי רבי ישמעאל תנא כהן ולא כהנת וילמוד סתום מן המפורש דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא כהן ואפילו כהנת הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

### דברים יח ג, חולין קלב.

#### מי חיב בזלו"ק

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

נאמר כאן "מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה". משפט הכהן הוא "מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח", הממונה לתת לכהן הוא הזובח ולאו דוקא הבעלים. אבל התשלום הוא מאת העם, זהו משפט הכהנים מאת העם, לכן אם הבעלים אינו כהן חיב, ואם הוא כהן פטור.

וחיב על כל זבח, שנאמר זבחי הזבח. בלשון יחיד.

על מה חיב? חיב על "אִם שׁוֹר אִם שֶׂה", כלומר: חיב גם אם זבח רק שור או רק שה, שהרי נאמר "אִם שׁוֹר אִם שֶׂה". וחיב בכל שה, גם אם הוא כלאים, שהרי לא נאמר כאן "שור או כשב או עז", ואפילו לא "שור או שה" (ראה לעיל עמ' תתשפז), אלא "הזבח, אם שור אם שה". משמע שהזבח הוא החיב. כל בהמה שהיא, ובלבד שהיא שור או שה, כלומר: כל בני הצאן והבקר חיבים. נחלקו לגבי צאן ובקר שהם כלאים עם חיות שאינן צאן ובקר. אבל צאן ובקר חיבים[[3128]](#footnote-3128).

וראה דברינו במנחות יח: לגבי דרשת המקריב את דם השלמים.

שור מה ת"ל אם שור לרבות את הכלאים שה מה ת"ל אם שה לרבות את הכוי.

ורבי אליעזר האי אם למה לי מיבעי ליה לחלק ורבנן לחלק מנא להו נפקא להו מאת זובחי הזבח.

ור' אליעזר האי מאת זובחי הזבח מאי עביד ליה מבעי ליה לכדרבא דאמר רבא הדין עם הטבח.

דרש רבא מאת העם ולא מאת הכהנים כשהוא אומר מאת זובחי הזבח הוי אומר אפילו טבח כהן במשמע.

חולין קלב: - ראה זבחים צא.

חולין קלב: - ראה לעיל זבחים צט. קב:

### תהלים פב ג, חולין קלד.

שִׁפְטוּ דַל וְיָתוֹם עָנִי וָרָשׁ הַצְדִּיקוּ.

על הפסוק הזה סמכו חכמים שיש לתת לעני ורש גם מעבר למה שמגיע להם בדין. וגם במקום ספק.קלא

### דברים יח ג, חולין קלד:

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה.

דרך נתינת מתנות העניים היא "לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". לא צריך לתת אותם אלא לעזוב אותם. וכפי שבארנו לעיל חולין קלא. את מתנות העניים אין צֹרך לתת לעניים אלא רק לעזוב. אין צֹרך לתת ולא הצטוה הבעלים אלא שלא ילקט[[3129]](#footnote-3129) אותם לעצמו אלא יעזוב לעני ולגר. ומ"מ יש להם לוקט שעבורו עוזבים אותם: לעני ולגר. לכן מסתבר שאם אין עניים וגרים באותו מקום, אין צֹרך להשאיר אותם לאבדון. ואולם, גם אין צֹרך לרדוף אחר העני. לא צִוְּתה התורה לתת אלא לעזוב.

לעֻמת זאת, על הזרוע, הלחיים והקבה נאמר "וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ" יש לתת אותם לכהן ולא רק לעזוב. לכן כשאין כהן יש לחפש כהן במקום אחר ולתת לו.

ועוד הבדל יש בין זלו"ק לבין מתנות עניים שבשדה. מתנות עניים שבשדה מצותן בעזיבה ולא בנתינה. לכן כל הקוצר או בוצר חייב לעזוב את מתנות העניים, גם אם הכרם או השדה הפקר. המצוה היא לא לתת אלא לעזוב. והיא נוהגת בין בבעלים בין בשדה הפקר. מתנות כהֻנה שמצותן בנתינה ולא בעזיבה, אינן נוהגות אלא בבעלים.

לוי זרע בכישר ולא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמיה דרב ששת אמר ליה לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים.

שאני מתנות כהונה דנתינה כתיבא ביה.

חולין קכד: - ראה הוריות ט.

### דברים יח ג, ויקרא ז לב, חולין קלד:

#### איזו זרוע נִתנת לכהן

נאמר: וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה. ונאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמַּקְרִיב אֶת זֶבַח שְׁלָמָיו לַה’ יָבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ מִזֶּבַח שְׁלָמָיו: יָדָיו תְּבִיאֶינָה אֵת אִשֵּׁי ה’ אֶת הַחֵלֶב עַל הֶחָזֶה יְבִיאֶנּוּ אֵת הֶחָזֶה לְהָנִיף אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’: וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַחֵלֶב הַמִּזְבֵּחָה וְהָיָה הֶחָזֶה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו: וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם". באיל הנזיר נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ". כלומר: בכל הקרבנות מקבל הכהן את החזה ושוק הימין, באיל הנזיר הוא מקבל את הזרוע בשלה, ובחולין את הזרוע, הלחיים והקבה.

רק על השוק הנִתנת מהשלמים נאמר בפירוש שיש לתת את שוק הימין דוקא. תתנו תרומה לכהן. (ג) לא התפרש איזו זרוע יש לתת בנזיר ובזלו"ק. ואולם, מסתבר שכמו שהתרומה הנִתנת לכהן מהשלמים היא דוקא מהימין, כך התרומה הנִתנת מאיל הנזיר ומהחולין. שהרי נאמר "וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְרוּמָה לַכֹּהֵן", תרומה לכהן היא ימין. מעתה נלמד גם לענייננו שגם היא (ד) תרומה (ה) הנִתנת לכהן. וכן אפשר לדרוש מכך שנאמר "הזרוע" בה' הידיעה. אילו היה כתוב סתם "זרוע", היינו למדים שיתן את הזרוע שהוא רוצה. אך כיון שנאמר "הזרוע" הרי שהתורה הגדירה זרוע אחת שאותה צריך לתת. וכמו שהלחיים והקבה באו בה' הידיעה כי ברור אלו לחיים ואיזו קבה, כן הזרוע, (א) הזרוע הידועה. ומסתבר אפוא שזו הימנית, שהרי הימין הוא הצד המיוחד והחשוב. הגמ' אף דורשת מה' הידיעה האמורה בלחיים והקבה (ב) לרבות את הטפל להן, ויש לבאר דרשה זו. אבל הדרשה שהזרוע היא הימנית, היא דרשה ברורה ומובנת.

הזרוע זה זרוע ימין אתה אומר זה זרוע ימין או אינו אלא זרוע שמאל ת"ל (א) הזרוע.

(ב) והלחיים למאי אתא להביא צמר שבראש כבשים ושער שבזקן תיישים והקבה למאי אתא להביא חלב שעל גבי הקבה וחלב שבתוך הקבה.

(ג) שוק הימין אין לי אלא שוק הימין זרוע מוקדשין מנין ת"ל (ד) תרומה זרוע חולין מנין ת"ל (ה) תתנו.

### דברים יח ד, חולין קלה

#### מי ומה חיב בראשית הגז

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים.

את ראשית הגז יש לתת מ"צאנך". מוסכם לכל הדעות שמי שיש לו רק כבש אחד פטור מראשית הגז. כבש אחד אינו צאן. צאן הוא לשון רבים.קיח כמה הם רבים? בית שמאי לומדים מהפסוק "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יְחַיֶּה אִישׁ עֶגְלַת בָּקָר וּשְׁתֵּי צֹאן", שאפילו (א) שתים נקראות צאן, ואילו בית הלל סוברים שגז שתי כבשים עדין אינו גז צאן[[3130]](#footnote-3130), ומסתמכים על פסוק שבו היו (ב) חמש צאן[[3131]](#footnote-3131). אפשר כמובן לומר ששם נאמר חמש משום שמעשה שהיה כך היה[[3132]](#footnote-3132). אבל נראה שעִקר הלִמוד הוא מכך שנאמר "רֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ", ובפחות מכך אין בָּראשית משום תתן לו. מסתבר שאין מצוה זו נוהגת אלא כשיכול (ג) לתת לכהן מתנה שיש בה כדי מתנה, ועדין לא יהיה זה אלא ראשית. וככל שִעורי חכמים, גם כאן נתנו שִעור.

ר' ישמעאל בר' יוסי למד מפסוק שיש בו ארבע צאן, כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה, וגם שם אפשר לומר שלא נאמר כן אלא מפני שזה הדין שם, ובעלמא גם פחות מכך הם צאן. ומ"מ מוכח (טז) שארבע נקראות צאן. (אמנם לכאורה אין להביא ראיה מהפסוק הזה. כי שם אין הכונה שהן צאן, אלא שישלם ארבע מן הצאן).

#### צאנך

נאמר כאן "צאנך". הבעלים חיב לתת את הראשית של צאנו. החיוב מוטל אפוא על הבעלים, מי שהצאן צאנו, שנאמר צאנך. מכאן עולה שאין החיוב חל על מה שלא שיך לבעלים המחויב, אלא (ד) להקדש או לכהן או (ז) לגוי. (וכן דרשו כאן (ה) "מי שאינו מחוסר אלא גיזה". כלומר: חויב דוקא גז צאן מוכן וראוי, שהוא נקרא גז צאנך). ור' אלעאי פוטר אפילו צאן השותפים, הוא סובר שהפסוק "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ", אמור (ו) בלשון יחיד אל כל יחיד ויחיד. וכאשר הצאן שיך לשותפים – כל אחד מהשותפים יאמר: אין זה צאני, שהרי יש לי שותף. (ט) הגז אינו מיוחד לישראלי אחד, ואין אף אחד שזהו גז צאנו. אבל חכמים סוברים שהפסוק אמור בלשון יחיד אל כל העם כֻלו כאיש אחדקלו. רק (י) שותפות או בעלות של גוי בדגן, התירוש היצהר והצאן פוטרת, (ז) כי זה לא צאנך ולא דגנך. לא צאנו ודגנו של מי שמחויב.

הגמ' מבארת שמחלוקתם של חכמים ור' אלעאי נובעת מכך שהתורה (ח) חִלקה את המתנות האלה לשנים, ולא כתבה "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְגֵז צֹאנְךָ", אלא הוסיפה ראשית שנית לפני גז צאנך. לדעת ר' אלעאי ממילא כל הפסוק עוסק בראשית תבואתם של ישראל, וממילא אין המצוות האמורות כאן אמורות אלא לישראל. וכשבא הכתוב והוסיף חיוב נתינה גם בראשית גז צאנך, הוסיף בגז על גבי מה שאמר בדגן, התירוש והיצהר. והתחיב דוקא גז צאנו של היחיד. אבל לדעת חכמים שני חלקי הפסוק מלמדים דבר אחד: דוקא תבואתם של ישראל חיבת, ולא של הגוי. והדבר טעון בירור.

עוד אומרת הגמ' שגם ר' אלעאי מודה ששותפים חיבים בתרומה כי נאמר תרומותיכם[[3133]](#footnote-3133). ואולם, אפשר לפרש תרומותיכם של כל אחד ואחד מכם.

רבא מלמד שלא רק כאן אלא בכל מקום שנאמרה בו לשון יחיד, סוברים חכמים שהתורה מדברת אל עם ישראל כֻלו כאחד[[3134]](#footnote-3134), ולכן יש לדרוש שדוקא של ישראל חיב ולא של הגוי. לדעת חכמים התורה מדברת כאחד אל העם כֻלו, ורק גויים פטורים, ואילו ר' אלעאי סובר שהתורה מדברת אל כל יחיד ויחיד, וממילא – שותפים פטורים. בכל מקום שבו נאמרה לשון יחיד יפטור ר' אלעאי את השותפים, אא"כ יבוא בנוסף אליו פסוק המדבר בלשון רבים, או בהמשך אותה פרשיה (המלמד שהפרשיה מדברת אל הרבים) או במקום אחר בתורה, המלמד שהמצוה הזאת אמורה אל הרבים. (או פסוק המלמד שכונת התורה במצוה זו היא גם ברבים, כגון במעקה שבו נִמקה התורה את המצוה "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ", והחשש הזה קים גם בשותפים. אמנם, הגמ' אומרת שמ"גגך" האמור שם אנו למדים שהחיוב חל דוקא על גג של אדם, לא גג של בתי כנסיות ובתי מדרשות. וצריך לבאר מדוע, הלא גם שם שיך הטעם כי יפל הנפל, וגם זה מקום של שותפים. ואולי מפני שבד"כ אין עולים על גגו כי אין שוטחים שם פירות). (יא) במקום שבו מוכח שהתורה מדברת גם אל הרבים – לא יפטור ר' אלעאי את השותפים אלא את הגוי בלבד. כדעת חכמים.

רב ביבי בר אביי ור' חנינא עוד מוסיפים ואומרים שגם במקום שבו נאמרה גם לשון רבים, יפטור ר' אלעאי את השותפים. בנִגוד לחכמים שסוברים שכאשר התורה מדברת בלשון יחיד היא מדברת אל כל עם ישראל, סובר ר' אלעאי שלא רק שכשהתורה מדברת בלשון יחיד היא מדברת דוקא אל כל יחיד ויחיד, אלא אפילו כאשר היא מדברת בלשון רבים, (יב) היא מדברת אל כל אחד ואחד מהרבים האלה. אפילו כשהיא אומרת בקרכם וצאנכם, היא מדברת דווקא על צאנו ובקרו של כל אחד ואחד, כמו שכשהיא אומרת בגדיהם כַונתה בגדו של כל אחד ואחד. שהרי בד"כ אין דרך בני אדם לקנות בגדים בשותפות. כיון שנזכר גם פסוק בלשון יחיד.

לפ"ז ר' אלעאי דורש (יג) שכל הדינים שבפרשה אינם אמורים לא בשותפים ולא בחו"ל. בארץ מצוה התורה: "לֹא יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי ה’ וְנַחֲלָתוֹ יֹאכֵלוּן: וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה’ הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ: ס וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים". מתוך הנחלות בארץ שהכהנים הלויים לא מקבלים, יש לתת להם את המתנות האמורות. כי הם העומדים לפני ה'. כל הדינים האלה כאחד נאמרו בכל יחיד ויחיד ודוקא בארץ. רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ, (יד) כמו שנתינת התרומה האמורה כאן היא דוקא מהנחלה שהאדם מקבל בארץ והכהן אינו מקבל, כך ראשית הגז. גם הוא בא מאותו טעם ובאותו מקום. וכן הזרוע הלחיים והקבה האמורים בפרשה. את כל אלה מצוה התורה דוקא מפני שהכהן לא מקבל חלק ונחלה בארץ, כפי שנאמר בראש הפרשיה. יש לקרוא את הפרשיה כך: כיון שלא יהיה להם חלק ונחלה, זה יהיה משפטם וכו'. אבל בחו"ל אין טעם למצוות האמורות כאן. מכאן לומד ר' אלעאי שכל ההלכות האמורות בתרומה אמורות בכל המתנות, אבל חכמים אינם דורשים זאת אלא לגבי ראשית דגנך תירושך ויצהרך התלויים בקרקע דוקא. שאר המתנות האמורות כאן נוהגות גם בחו"ל לדעת חכמים. ומכאן להלכות רבות שנוהגות לדעת ר' אלעאי בכל המתנות, ולדעת חכמים אינן נוהגות אלא בתרומה. ומ"מ גם ר' אלעאי לא סובר שכל דיני התרומה האמורים בכל התורה ינהגו גם בראשית הגז. רק העניין האמור כאן, שיש לתת לכהן את הראשית מכל אשר לנו, רק לעניין זה ישוה דין תרומה לדין שאר המתנות האמורות כאן. רק זה נִתן לכהן בפסוק הזה.

וכמה הוא מרובה ב"ש אומרים שתי רחלות שנאמר (א) יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן וב"ה אומרים [חמש שנאמר] (ב) חמש צאן עשויות.

שנאמר תתן לו (ג) שיהא בו כדי מתנה.

אמר רב כהנא אמר קרא עשויות (טו) שעושות ב' מצות ראשית הגז ומתנות.

דבי רבי ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו ארבע שנאמר (טז) וארבע צאן תחת השה.

צאנך (ד) ולא צאן הקדש.

אמר קרא גז צאנך תתן לו (ה) מי שאין מחוסר אלא גזיזה ונתינה יצא זה שמחוסר גזיזה פדייה ונתינה.

אלא צאנך למאי אתא לכדתניא בהמת השותפים חייב בראשית הגז ור' אלעאי פוטר מ"ט דר' אלעאי אמר קרא (ו) צאנך ולא של שותפות ורבנן (ז) למעוטי שותפות עובד כוכבים ור' אלעאי שותפות עובד כוכבים מנא ליה נפקא ליה מרישא דקרא ראשית דגנך ולא שותפות עובד כוכבים ורבנן (ח) ראשית (הגז) הפסיק הענין ור' אלעאי וי"ו הדר ערביה.

תרוייהו לר' אלעאי מצאנך נפקא שותפות דעובד כוכבים מאי טעמא (ט) דלא מייחדא ליה לישראל נמי לא מייחדא ליה ורבנן (י) עובד כוכבים לאו בר חיובא הוא ישראל בר חיובא הוא.

(יא) אמר רבא מודה רבי אלעאי בתרומה אף על גב דכתיב דגנך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא תרומותיכם אלא דגנך למה לי למעוטי שותפות עובד כוכבים חלה ... כתב רחמנא עריסותיכם .... פאה אף על גב דכתיב שדך דידך אין שותפות לא כתב רחמנא ובקצרכם את קציר ארצכם אלא שדך ל"ל למעוטי שותפות עובד כוכבים בכורה אף על גב דכתיב כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא ובכורות בקרכם וצאנכם אלא בקרך וצאנך למה לי למעוטי שותפות עובד כוכבים מזוזה אף על גב דכתיב ביתך דידך אין שותפות לא כתב רחמנא למען ירבו ימיכם וימי בניכם ... מעשר אף על גב דכתיב מעשר דגנך דילך אין דשותפות לא כתב רחמנא מעשרותיכם אלא מעשר דגנך למאי אתא למעוטי שותפות דעובד כוכבים מתנות ... כתב רחמנא מאת זובחי הזבח ... בכורים אף על גב דכתיב ארצך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא בכורי כל אשר בארצם אלא ארצך למה לי למעוטי חוצה לארץ ציצית אף על גב דכתב רחמנא כסותך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא על כנפי בגדיהם לדורותם ואלא כסותך למה לי לכדרב יהודה דאמר רב יהודה טלית שאולה פטורה מן הציצית כל שלשים יום מעקה אף על גב דכתב רחמנא לגגך דידך אין דשותפות לא כתב רחמנא כי יפול הנופל ממנו אלא גגך למאי אתא למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות.

אמר רב ביבי בר אביי ליתנהו להני כללי דתניא בהמת השותפין חייבת בבכורה ור' אלעאי פוטרה מאי טעמא דר' אלעאי דכתיב בקרך וצאנך והא כתיב בקרכם וצאנכם (יב) דכולהו ישראל.

אמר רב חנינא מסורא ליתנהו להני כללי דתניא בהמת השותפין חייבת במתנות ור' אלעאי פוטר מאי טעמא יליף (יג) נתינה נתינה מראשית הגז מה להלן דשותפות לא אף כאן דשותפות לא.

מאי טעמא דר' אלעאי אמר רבא (יד) יליף נתינה נתינה מתרומה מה תרומה בארץ אין בחוצה לארץ לא אף ראשית הגז בארץ אין בחוצה לארץ לא.

חולין קלה: - ראה מנחות סז.

חולין קלו. – ראה יומא יא: ומנחות לב:

### דברים כו ב, חולין קלו.

וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם.

את הבִכורים מביאים דוקא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, לא מחו"ל. כל עניינם הוא הודאה על הארץ. כפי שמשמע בבירור בהמשך הפרשיה, שהמביא את הבִכורים מודה על הארץ.

אלא ארצך למה לי למעוטי חוצה לארץ.

### דברים כב יב, חולין קלו.

גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ.

המצֻוֶּה כאן הוא הבעלים, כאן ודאי אין התורה מצוה את הצבור כאחד אלא את היחיד. מי שהכסות הזאת אמורה לגביו בלשון "כסותך" הוא המצֻוֶּה. החיוב חל אפוא דוקא על כסותך שלך. לא על טלית שאולה. (אמנם יש לשאול למה לא דרשו חכמים "אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ", מכל מקום).

ואלא כסותך למה לי לכדרב יהודה דאמר רב יהודה טלית שאולה פטורה מן הציצית כל שלשים יום.

### דברים כב ח, חולין קלו.

כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ.

החיוב הוא על בעל הגג, מי שאפשר לומר עליו "גגך". מכאן דרשו שגג של מבנה צִבורי פטור. הפסוק הזה אמור אל כל יחיד ויחיד ולא אל העם כאחד.

אלא גגך למאי אתא למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות.

### דברים יח ד, חולין קלו:

#### ראשית הגז מטרפות

בתאור המתנות הניתנות לכהן, מצוה התורה לתת את ראשית הגז: "וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים". ר"ש דורש שדין כל המתנות האמורות כאן דין אחד הוא, וכמו שזרוע לחיים וקבה אינם נוהגים בטרפות, כך ראשית הגז אינו נוהג בהן. וקשה, כי זרוע לחיים וקבה הולכת אחר זובחי הזבח, ואילו ראשית הגז תלויה בגז וגוזזים גם את הטרפות. לכן אומרת הגמ' שלא זה מקורו של ר"ש. ר"ש לומד ממעשר בהמה. וגם על זה יש להקשות כנ"ל.

מאי טעמא דר' שמעון יליף נתינה נתינה ממתנות מה מתנות טרפה לא אף ראשית הגז נמי טרפה לא ... אלא היינו טעמא דר"ש דיליף צאן צאן ממעשר מה מעשר טרפה לא אף ראשית הגז טרפה.

חולין קלו: - ראה מנחות ה:

### דברים טו יט, חולין קלז.

#### גיזה ועבודה בקדשים

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ.

הבכור הוא קֹדש, לכן נוהגים בו כקֹדש, לא כמו שנוהגים בשור ושה של חולין. שרגילים לעבוד בשור ולגז את השה. ובפשטות מסתבר שדִבר הכתוב בהוה, ולא שבא להתיר עבודה בצאן וגיזה בשור. הואיל והוא קדש, איך יעבוד בו ואיך יגזזנו? לכן מסתבר שעל שניהם נאמר לא תעבד ולא תגז, ודִבר הכתוב בהוה.

לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך אין לי אלא שור בעבודה וצאן בגיזה מנין ליתן האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל לא תעבוד ולא תגוז.

### דברים יח ד, חולין קלז.

וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה: רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּו.

מה יש לתת לכהן? התורה מצוה לתת את רֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ. מהו ראשית גז צאנך?

עִקרו של הגז הוא גז כבשים. דרך העולם לגזוז את צמר הכבשים. צמר בעלי חיים אחרים אינו ראוי לעשות מהם בגדים שדרך אנשים מן הישוב ללבשם. כפי שמעיד איוב על עצמו: "אִם אֶרְאֶה אוֹבֵד מִבְּלִי לְבוּשׁ וְאֵין כְּסוּת לָאֶבְיוֹן: אִם לֹא בֵרֲכוּנִי חֲלָצָו וּמִגֵּז כְּבָשַׂי יִתְחַמָּם". איוב נתן לאביונים בגדים מגז כבשיו, ולפי דרכנו למדנו (א) שסתם גז הוא מן הכבשים ושסתם גז נועד לחמם את לובשו, וממילא (ב) אם אינו ראוי לכך – אינו גז.

הפסוק "וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּו" משמעו שתתן לכהן דוקא מה שראוי. גז בקר ועז אינו ראוי. ואינו נתינה. דוקא צמר רך וטוב (ג) שראוי לשִמוש יש לתת. לא צמר בקר ועז או צמר קשה.

ויש עוד מרחיבים ודורשים, שנאמר כאן: "וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לּוֹ: כִּי בוֹ בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם ה’ הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים". משמע שיש לתת לו צמר (ד) הראוי לבגד כהֻנה. (ולהלן נדרש ענין זה גם לגבי (ה) כמות הצמר) ונראה שהוא אסמכתא כי בגדי כהֻנה באים משל צבור, ואין צֹרך לתת לכהן שיארוג לו מהם. ולא זאת מטרת הפסוקים כאן. גם הדרשה הדורשת "הוא ובניו" ולומדת שדוקא בגד השוה באהרן ובניו, היא אסמכתא, מאותו טעם. בגדי כהֻנה באים משל צבור ולא מראשית הגז.

תנא דבי ר' ישמעאל כבשים שצמרן קשה פטורים מראשית הגז שנאמר (ב) ומגז כבשי יתחמם.

אמר רב חסדא אתיא (א) גיזה גיזה כתיב הכא ראשית גז צאנך תתן לו וכתיב התם ומגז כבשי יתחמם מה להלן כבשים אף כאן כבשים.

אמר קרא תתן (ג) לו ולא לשקו.

דאמר ר' יהושע בן לוי (ד) לעמוד לשרת דבר הראוי לשירות הכא נמי דבר הראוי לשירות.

אמר ר' יהושע בן לוי אמר קרא לעמוד לשרת (ה) דבר שהוא ראוי לשירות מאי ניהו אבנט.

אמר קרא הוא ובניו דבר השוה לאהרן ולבניו.

### ויקרא יט ט. חולין קלז קלח.

#### מאיזה קציר יש לתת פאה

התורה מצוה להותיר מתנות בשדה לעניים: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט". התורה מדברת כאן על קציר. אין לכלות את הפאה לקצור אותה כפי שנקצר כל השדה. יקצור הקוצר את כל השדה מפאתו הראשונה עד פאתו האחרונה, וכשיגיע לפאתו האחרונה לא יכלה את כל הקציר אלא יותיר. (וראה דברינו בשבת כג.:).

נשאלת השאלה על איזו תבואה מדובר כאן? האם דוקא תבואת דגן שנזרעת בשדה, או שהדברים אמורים על כל תבואה, שכאשר קוצרים אותה אין לקצרה עד קצה השדה, אלא יש להותיר את הפאה?

כיון שהמטרה היא לתת לעניים משלך, מסתבר שאין הדבר תלוי במין. לעניים (ב) יש לתת מכל שדה. זה אינו קרבן. לכן (א) מסתבר ש"קְצִיר אַרְצְכֶם" הוא כל קציר ארצכם. ו"שָׂדְךָ" (ב) הוא כל שדה. (ו) שכאשר קוצרים אותו אין לכלות את הקציר. ובלבד שהוא נקצר כאחת, מתחלת השדה ועד סופה. שאל"כ – כיצד יותיר בפאת השדה? הלא אין כאן זמן שבו הוא קוצר את הכל ומותיר[[3135]](#footnote-3135).

ואולם, לגבי לקט מסתבר שאין הדבר כן. שהרי נאמר: "וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט". הלקט הוא דוקא לקט הקציר. מכאן דורש ר' יוסי שהמצוה חלה על קציר הנקצר כדרך הקוצרים, וככל דרכי הקוצרים. אך (ד) לא על קטיף שבלים. אין דרכן של שבלים בקטיף אלא בקציר.

זמן החיוב הוא (ה) בקוצרכם את קציר ארצכם. התורה מצוה שבשעת הקציר, כאשר אדם קוצר את שדה, לא יקצור את כֻלו, אלא יותיר לעניים. זמן החיוב הוא בשעת קציר השדה. החיוב הוא לקוצרי השדה לא לכלות את השדה. ממילא מתברר שמשעה שהתחיל לקצור התחיב.

קציר אין לי אלא קציר עוקר מנין ת"ל לקצור תולש מנין ת"ל (ו) בקוצרך.

אין לי אלא קוצר תולש מנין תלמוד לומר לקצור קוטף מנין תלמוד לומר קצירך אין לי אלא תבואה, קיטניות (א) מנין תלמוד לומר בארצכם, אילנות (ב) מנין תלמוד לומר שדך, יכול הירק והקישואים והדילועים והאבטיחים, והמלפפניות הכל בכלל תלמוד לומר קציר, מה קציר מיוחד שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ ולקיטתו כאחת ומכניסו לקיום יצאו ירקות אף על פי שלקיטתן כאחת אבל אין מכניסן לקיום, יצאו התאינים שאף על פי שמכנסן לקיום אבל אין לקיטתן כאחת והתבואה והקיטנית בכלל הזה.  (תו"כ והובא בירושלמי).

ולקט קצירך (ד) לא לקט קיטוף.(תו"כ והובא בירושלמי).

(ג) מה זית וכרם מיוחדין שלקיטתן כאחת ומכנסן לקיום חייבין בפיאה אף כל דבר שלקיטתו כאחת ומכניסו לקיום חייבין אי מה זית וכרם מיוחדין שהן חייבין בביכורין וחייבין בפיאה אף כל דבר שהוא חייב בביכורי' חייב בפיאה תלמוד לומר (א) קצירך[[3136]](#footnote-3136) אפילו קציר אורז אפילו קציר דוחן. (ירושלמי).

ובקצרכם את קציר ארצכם כתיב (ה) מעידנא דאתחיל לקצור מיחייב בכולה שדה.

### שמות כח לז. חולין קלח.

וְעָשִׂיתָ צִּיץ זָהָב טָהוֹר וּפִתַּחְתָּ עָלָיו פִּתּוּחֵי חֹתָם קֹדֶשׁ לַה’: וְשַׂמְתָּ אֹתוֹ עַל פְּתִיל תְּכֵלֶת וְהָיָה עַל הַמִּצְנָפֶת אֶל מוּל פְּנֵי הַמִּצְנֶפֶת יִהְיֶה.

את הציץ יש לתת על פתיל תכלת. אפשר לפרש שהכונה היא שהציץ יהיה קשור בפתיל תכלת, אבל הברייתא דרשה שבגד העשוי מפתיל תכלת היה מונח על ראש הכהן, ועליו הונח הציץ.

כיפה של צמר היתה מונחת בראש כהן גדול ועליה ציץ נתון לקיים מה שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת.

### דברים כב ו-ז, חולין קלט קמ:

#### איזה קן חיב בשִלוח

כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים.

התורה מדברת על אדם (ג) שקן נקרה לפניו לפי דרכו. לפיכך (ד) ברור שאין אדם מחויב בשִלוח עוף שהוא מגדל בביתו, וכמובן (ג) שאינו מצֻוֶּה לשוטט בהרים ולבקש קן.

התורה מתארת כאן את מקום מציאת הקן: "לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ". כלומר: בכל מקום שאינו הבית, אלא מקום הפקר בו עוברות דרכים, (ח) הן על הארץ והן על העצים. מקום שדרכן של צפורים לקנן בו, והאדם עובר בו לפי דרכו. (ומכאן נראה שבכלל זה גם הים שהוא מקום הפקר והוא דרכו של אדם).

מלשון הפסוק נראה שכשהתורה מתארת את מקום מציאת הקן, היא עוסקת לא בבעלות על הצפור עצמה, אלא במקומו של הקן. גם צפור שהיתה של בעלים, אם מרדה (ה) וכעת היא חפשיה והיא מקננת בדרך, חיב לשלח. היא כבר לא עוף מזומן. לפי זה, גם עוף ברשות היחיד, אם הוא לא בבעלותו של אדם אלא האדם מוצאו בדרכו לפי דרכו – חיב לשלח. הדבר דומה לקן שנקרה לפני האדם לפי דרכו. זהו (ו) קן שנקרה לפניך בדרך. שלא (ז) כקן שהאדם קנאו בחצרו.

קן העומד לאכילה

התורה מדברת על אדם שמוצא קן וחפץ לאכלו. עִקר הצִווי הוא שהאדם לא יקח לו לאכלה את האם על הבנים. התורה אומרת: כשאתה רוצה לקחת ולאכול גם את האם וגם את הבנים, אל תעשה כן אלא שלח את האם. לכן מסתבר שהצווי לא חל על אדם שלוקח את האם משום שהוא מצֻוֶּה לקחת אותה (א) משום שהיא הקדש או (ב) שיש להביאה לבית הדין. לא על זה דִברה התורה. התורה דִברה על עוף שאפשר לשלח אותו ולקחת את בניו, לא על עוף שממילא האדם מצֻוֶּה לקחתו. התורה לא עסקה בעוף שממילא האדם לא מתכנן לקחת אותו ואת בניו, והעוף לא בידו לעשות בו כרצונו.

החיוב חל דוקא במקרה שבו חושב אדם לאכול את האם והבנים, ואז מלמדת התורה שלא יעשה כן. מכאן עולה (ט) שאם ממילא האם אסורה או שהבנים אסורים, אין דין שִלוח. יש לשלח את האם דוקא אם את הבנים לוקח לו. כאשר אדם (יד) לוקח לו את הבנים, דוקא אז הוא מצֻוֶּה לשלח את האם. לא כאשר ממילא הקן אסור לו.

חכמים דרשו שהמלה עוף פירושה בין טמא ובין טהור, אבל צפור (י) היא דוקא טהורה. וכיון שכאן נאמר צפור, דוקא בטהורה חיב[[3137]](#footnote-3137).

קן פורה

לא נאמר שִעור לקן. אמנם נאמרו אפרוחים או ביצים בלשון רבים, אבל כיון שהחיוב הוא (יג) בקן, מסתבר שהתורה נקטה לשון רבים כי כך דרך העולם, והוא הדין לאפרוח יחיד, שהרי התורה צִוְּתה על קן. נושא הפסוק הוא (יג) קן צפור, כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ, האפרוחים והביצים הוזכרו כפרטי הדין. יש לשמור על קן שיש בו אם עם אפרוחים וביצים. ודִבר הכתוב בהוה.

מדובר על קן של אפרוחים או ביצים, כלומר: דור נוסף שעומד לקיום. חיב בשִלוח דוקא כשהצאצאים ראויים לקיום אך זקוקים לאם, (טו) כמו אפרוחים וביצים. המצוה היא בקן צפור שבו האם רובצת ומגדלת דור אחר. התורה צִוְּתה מצוה זו דוקא בקן שיש בו אפרוחים או ביצים, כלומר צאצאים, והאם רובצת עליהם. החיוב הוא בקן, שבו הדור הצעיר תלוי בדור המבוגר. בקן כזה צִוְּתה התורה שלא להכרית שני דורות גם יחד, אלא להשאיר את האם. אפרוחים וביצים כתובים שוב בהמשך הפסוק, וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים, (יח) כלומר: מדובר דוקא בקן כזה שתלוי ברביצת האם עליהם, שאם תרבוץ יתקיימו ואם לא לא יתקיימו. וכל עוד היא (טז) כרובצת עליהם, כלומר נוגעת בהם, יש לשלח.

חכמים מסבירים (יז) שרביצה שונה מישיבה. גם אם האם אינה יושבת ממש על הקן, כל עוד היא מעל הקן ונוגעת בו, חיב בשִלוח.

שלח תשלח את האם (א) במי שאתה מצווה לשלחו יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לידי גזבר.

אמר רבינא הלכך עוף טהור שהרג את הנפש פטור משלוח מ"ט דאמר קרא שלח תשלח את האם במי שאתה מצווה לשלחו (ב) יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו אלא להביאו לב"ד.

כי יקרא קן צפור (ג) פרט למזומן.

כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל לפי שנאמר שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן ת"ל (ג) כי יקרא במאורע לפניך קן (יג) מ"מ צפור (ט) טהורה ולא טמאה (ו) לפניך ברשות היחיד (ח) בדרך ברשות הרבים באילנות מנין ת"ל בכל עץ בבורות שיחין ומערות מנין ת"ל או על הארץ וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר לפניך בדרך למה לי לומר לך מה דרך (ד) שאין קנו בידך אף כל (ו) שאין קנו בידך מכאן אמרו יוני שובך ויוני עלייה שקננו בטפיחין ובבירות ואווזין ותרנגולין שקננו בפרדס חייב בשילוח אבל (ז) קננו בתוך הבית וכן יוני הרדסיאות פטור משילוח.

אמר מר מה דרך שאין קנו בידך אף כל שאין קנו בידך הא למה לי מכי יקרא נפקא כי יקרא פרט למזומן ועוד לפניך למה לי אלא לפניך (ה) לאתויי שהיו לפניך ומרדו בדרך כדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב מצא קן בים חייב בשילוח שנאמר כה אמר ה' הנותן בים דרך וגו'.

א"ר יצחק דאמר קרא כי יקרא קן צפור לפניך עוף משמע לן בין טהור בין טמא (י) צפור טהור אשכחן דאיקרי צפור טמא לא אשכחן דאיקרי צפור תא שמע תבנית כל צפור כנף מאי לאו צפור בין טהור בין טמא כנף חגבים לא (יא) צפור טהור כנף טמא וחגבים ת"ש החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף מאי לאו צפור בין טהור בין טמא וכנף חגבים לא צפור טהור כנף טמא וחגבים תא שמע כל צפור כל כנף מאי לאו כדמקשינן לא כדמשנינן תא שמע ואתה בן אדם אמור לצפור כל כנף מאי לאו כדאקשינן לא כדשנינן ת"ש ובענפוהי ידורן צפרי שמיא צפרי שמיא איקרו צפרי סתמא לא איקרו ת"ש כל צפור טהורה (יב) מכלל דאיכא טמאה לא מכלל דאיכא אסורה מאי היא אי טרפה בהדיא כתיב ואי בשחוטה דמצורע מסיפא דקרא נפקא וזה אשר לא תאכלו מהם לרבות שחוטת מצורע לעולם בשחוטה דמצורע ולעבור עליו בעשה ובלא תעשה ולוקמה בטרפה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה דבר הלמד מענינו ובענינא דשחוטה כתיב ת"ש שתי צפרים חיות (יב) מאי חיות לאו שחיות בפיך מכלל דאיכא לאו שחיות בפיך לא מאי חיות שחיין ראשי אברים שלהן ת"ש מסיפא טהורות מכלל דאיכא טמאות לא מכלל דאיכא טרפות טרפות מחיות נפקא הניחא למאן דאמר טרפה חיה אלא למ"ד טרפה אינה חיה מאי איכא למימר...

אמר רב כהנא (יד) תקח לך ולא לכלביך.

היתה מעופפת בזמן שכנפיה נוגעות בקן חייב לשלח אין כנפיה נוגעות בקן פטור מלשלח אין שם אלא אפרוח אחד או ביצה אחת חייב לשלח שנאמר קן (יג) קן מכל מקום היו שם אפרוחים מפריחים או ביצים מוזרות פטור מלשלח (טו) שנאמר והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים מה אפרוחים בני קיימא אף ביצים בני קיימא יצאו מוזרות ומה הביצים צריכין לאמן אף האפרוחין צריכין לאמן יצאו מפריחין.

רובצת ולא מעופפת יכול אפי' כנפיה נוגעות בקן ת"ל (טז) רובצת. מאי תלמודא (יז) מדלא כתיב יושבת.

מאי והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים (יח) לאקושי אפרוחים לביצים וביצים לאפרוחים.

חולין קלט. – ראה ע"ז סג.

### ויקרא כז כג, חולין קלט

#### מתי המעריך יוצא ידי חובתו

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן: (וכאן מוסיפה התורה את דיני מקדיש בהמה, בית ושדה)... וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל...

הפסוק האחרון מסכם את כל הדינים דלעיל, שהרי הוא מדבר על "וכל ערכך", חז"ל דרשו שגם הפסוק "וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’", עוסק בכל הערכים וההקדשות שהוזכרו לעיל, שהרי גם הוא מדבר על ערכך. המצוה היא לתת את הערכך. ומי שהתחיב בערך אינו נפטר מחובו עד שהוא נותן את הערכך ביום ההוא.

וראה ערכין כד.

רבי נתן אומר ונתן את הערכך ביום ההוא קדש לה' מה תלמוד לומר לפי שמצינו בהקדשות ומעשרות שמתחללין על מעות שבחולין נגנבו או שאבדו אינן חייבין באחריותן יכול אף זה כן ת"ל ונתן את הערכך וגו' חולין עד שיבאו לידי גזבר.

אמר רב המנונא הכל מודים בערכין דאע"ג דלא אמר עלי מיחייב דכתיב ונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבאו לידי גזבר.

### דברים יד יא, חולין קמ.

כשהתורה מונה את בעלי החיים המותרים והאסורים באכילה, היא אומרת:

כָּל צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ: וְזֶה אֲשֶׁר לֹא תֹאכְלוּ מֵהֶם הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה: וְהָרָאָה וְאֶת הָאַיָּה וְהַדַּיָּה לְמִינָהּ: וְאֵת כָּל עֹרֵב לְמִינוֹ: וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה וְאֶת הַתַּחְמָס וְאֶת הַשָּׁחַף וְאֶת הַנֵּץ לְמִינֵהוּ: אֶת הַכּוֹס וְאֶת הַיַּנְשׁוּף וְהַתִּנְשָׁמֶת: וְהַקָּאָת וְאֶת הָרָחָמָה וְאֶת הַשָּׁלָךְ: וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ וְהַדּוּכִיפַת וְהָעֲטַלֵּף: וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ: כָּל עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ: לֹא תֹאכְלוּ כָל נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ.

בפשטות "כָּל צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ" הוא כותרת ופתיחה להמשך: אִכלו רק את הצפורים הטהורות, ולא את המנויות להלן. הפסוק המסכם הוא "כָּל עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ". יש לאכול רק את הטהורים, ולא את המנויים בין שני הפסוקים. אלא שחכמים דרשו מכאן לרבות את האסורות, הטרפה (שנאמרה כאן בפירוש), וכן צפור של מצורע. ויש לבאר כיצד נדרשו דרשות אלה.

וזה אשר לא תאכלו מהם לרבות שחוטת מצורע.

### ויקרא יד ד, חולין קמ.

#### אלו צפורים כשרות לטהרת מצורע

סדר טהרת המצורע כך הוא:

זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

הצפורים צריכות להיות חיות וטהורות. טרפה אינה חיה, ומכאן עולה (א) שהטרפות פסולות.

שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת. הן צריכות להיות טהורות, כלומר ממין טהור, ומותר באכילה.

נאמר שצריכות להיות טהורות. ובפשטות אפשר ללמוד שכל צפור (ב) שאסורה באכילה, פסולה. גם אם היא לא ממין טמא, שהרי מה בינה לבין טמאה? הלא התורה הקפידה על טהורות.

מכאן שאין להביא טרפה. וכן אין להביא צפור האסורה מסִבה כלשהי אחרת, צפורי עיר הנדחת או חליפי ע"ז או עוף שהרג את הנפש או צפור המשולחת של מצורע אחר. כל אלה אסורות. אילו התורה צִוְּתה שתהיינה טהורות, וחכמים למדו מכאן שתהיינה מותרות באכילה. כונת התורה באמרה טהורות, שלא יביא מין אִסור.

שתי הצפורים האלה דומות מאד לשני שעירי יום הכפורים, שתיהן זוג, אחת נשחטת ואחת משולחת. לכן דורש תנא דבי ר' ישמעאל (ג) שחלים כאן דיני קרבנות כבשני השעירים, והן צריכות להיות שלמות וכשרות ולא טרפות. יש בתורה כמה בעלי חיים המכפרים או מכשירים למרות שאינם קרבנות, כגון עגלה ערופה, הצפורים שאנו דנים בהן כאן, ועוד. מכאן אפשר ללמוד שאע"פ שאינם קרבנות, חלים עליהם מקצת דיני הקרבנות. אמנם עגלה ערופה באה לכפר על הדם וצפורי המצורע אינן מכפרות, מ"מ חלים עליה מקצת דיני הקרבנות. הלא גם הקרבנות לא כֻלם מכפרים. יש קרבנות, כגון אשם המצורע, שאינם באים לכפר אלא להתיר את המצורע ולקדשו. גם אשם זה קרבן הוא וחלים עליו דיני הקרבנות. כך הוא גם הצפור הנשחטת בחוץ להתיר את המצורע. היא אסורה בהנאה כעגלה ערופה, אע"פ שהעגלה מכפרת והצפור איננה מכפרת.

מאי חיות (א) שחיין ראשי אברים שלהן.

(ב) אמר רב נחמן בר יצחק למעוטי צפורי עיר הנדחת ... רבא אמר למעוטי שלא לזווג לה אחרת קודם שלוחיה ... רב פפא אמר לצפורים שהחליפו בעבודה זרה... רבינא אמר הכא במאי עסקינן בעוף שהרג את הנפש.

(ג) תנא דבי רבי ישמעאל נאמר מכשיר ומכפר בפנים ונאמר מכשיר ומכפר בחוץ מה מכשיר ומכפר האמור בפנים עשה בו מכשיר כמכפר אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר.

חולין קמ. – ראה ע"ז נד:

### דברים כב ו-ז, חולין קמ:

#### שִלוח קורא זכר

כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים.

מדובר כאן על אם הרובצת על האפרוחים או הביצים. האם החיוב חל דוקא על אם? מה דין זכר הרובץ? מה דין עוף הרובץ על ביצים לא לו?

האמוראים מבארים שהחיוב הוא לאו דוקא באם, אלא בכל עוף הרובץ. עוף שדרכו לדגור. אבל דוקא בנקבה, שהרי נאמר אם. מלבד בקורא שבו נחלקו הדעות, שהרי דרכו של הזכר לדגור כמו שנאמר:

קֹרֵא דָגַר וְלֹא יָלָד עֹשֶׂה עֹשֶׁר וְלֹא בְמִשְׁפָּט בַּחֲצִי יָמָו יַעַזְבֶנּוּ וּבְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה נָבָל.

מאי טעמא דרבי אליעזר אתיא דגירה דגירה כתיב הכא קורא דגר ולא ילד וכתיב התם ובקעה ודגרה בצלה.

### דברים כב ו-ז, חולין קמא

#### שלוח הקן כיצד

כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים.

התורה מצוה לא לקחת את האם על הבנים. אלא שהתורה לא מסתפקת במצות הל"ת והיא גם מבארת מה כן יעשה: המצוה היא לשלח את האם ולקחת את הבנים, כמו שנאמר כאן, (א) לא להפך. את הבנים אפשר לקחת רק אחרי שִלוח האם, כפי שנאמר כאן שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם (ב) וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ.

נחלקו הדעות מה היחס בין שני הפסוקים. האם יש לקרוא: (ו) "לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: אלא: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ", או שיש לקרוא "לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: ואם לקחת – שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ". המלים "שלח תשלח" באות אחרי "לא תקח", משמע שהן מדברות על זמן מאוחר יותר, אלא שאין הכרח לפרש כך שהרי מצוות רבות בתורה מזכירות הן את הצד החיובי והן את הצד השלילי, כאילו נאמר ביניהן "אלא". בדומה לכך יש מחלוקת על הפסוקים: "לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". האם פירוש הפסוק (ז) לא תלקט אלא תעזוב, או שהפירוש הוא לא תלקט ואם לקטת תעזוב.

האם שִלוח הקן הוא מצוה חד פעמית או מתמשכת? אם כבר שִלח והאם חזרה, האם יצא ידי חובתו? האם המצוה תלויה במעשהו של האדם, שמשעשאו קיים, או שהמצוה תלויה בכך שהאם על הבנים? לשון הפסוק היא "וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם...", (ג) כל עוד האם רובצת על האפרוחים או הביצים – שלח את האם. המקרה האמור בתורה עדין מתקיים, וממילא גם החיוב עדין קים. חז"ל עוד הוסיפו ודרשו מהלשון "שלח תשלח" (ה) שזו מצוה מתמשכת, ואינו יוצא ידי חובתו אם שלח פעם אחת. כל עוד האם רובצת על הבנים – שלח תשלח. אילו נאמר שלח בלבד, היינו סוברים שהואיל ושלח יצא ידי חובה. אבל הלשון "שלח תשלח" מעידה על מצוה המתמשכת ונשארת בתוקף כל עוד האם על הבנים, ואינה חד פעמית. שלח תשלח הוא לשון קביעות.

נאמר כאן "לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם". התורה לא כתבה שהאִסור נוהג רק לדבר הרשות, ממילא הוא נוהג תמיד. תמיד (ד) אתה מצֻוֶּה ב"תְּשַׁלַּח".

שלחה וחזרה אפי' ארבעה וחמשה פעמים חייב שנאמר (ה) שלח תשלח את האם אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב שנאמר (א) שלח תשלח את האם.

אמר רב יהודה אמר רב אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן שנאמר שלח את האם (ב) והדר הבנים תקח לך.

שלח (ג) אפילו מאה פעמים תשלח אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין ת"ל (ד) תשלח מכל מקום.

לר' יהודה דאמר שלח (ו) מעיקרא משמע.

דקסבר תעזוב (ז) מעיקרא משמע.

### ויקרא יד ח, חולין קמא.

#### ימי ספרו של מצורע

זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה: וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן.

המצורע יושב מחוץ למחנה. אחרי טהרתו הראשונה בצפרים ועץ ארז ושני תולעת ואזוב, שוב אינו מחוץ למחנה, אך שבעת ימים הוא מחוץ לאהלו. מכאן למדו חכמים שאינו רשאי לבא אל אשתו כדרך שאדם נוהג בביתו.

וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים אהלו זו אשתו מכאן שאסור בתשמיש המטה.

### דברים כב ו-ז, ישעיהו לב כ, חולין קמא:

#### מהו שלוח?

כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים: שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים.

כיצד משלח את האם? מהו שִלוח?

רב הונא למד זאת מהפסוק בישעיהו:

אַשְׁרֵיכֶם זֹרְעֵי עַל כָּל מָיִם מְשַׁלְּחֵי רֶגֶל הַשּׁוֹר וְהַחֲמוֹר.

לפי דרכנו אנו למדים שגם שלוח רגל – שלוח הוא. אבל רב יהודה משיב לו שזה לא אמור אלא על השור והחמור, שהולכים ברגליהם. הצפור – כנפיה הם רגליה. ואם אין משלחה בכנפיה – לא שלחה.

במה משלחה רב הונא אמר ברגליה רב יהודה אמר באגפיה רב הונא אמר ברגליה דכתיב משלחי רגל השור והחמור רב יהודה אמר באגפיה דהא כנפיה רגל נינהו.

# בכורות

### במדבר ג יג, מא, בכורות ב.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה’.

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה’ תַּחַת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בְּבֶהֱמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ... וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה’.

ה' קִדש כל בכור בישראל, כולל הבהמות, אבל דוקא בישראל.

הלוקח עובר חמורו של עובד כוכבים והמוכר לו אף על פי שאינו רשאי המשתתף לו והמקבל הימנו והנותן לו בקבלה פטור מן הבכורה שנאמר בישראל אבל לא באחרים.

בכורות ב: - ראה סנהדרין סג.

### שמות יג ב, דברים טו יט, שמות לד יט, במדבר ג יג, בכורות ג.

#### בכור משותף לגוי

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא.

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ.

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה’.

התורה מקדשת כל בכור בבני ישראל. כל בכור במקנך.

בפשטות, כל הבכור היינו כל הבכורות, כל בכור ובכור שיִוָּלֵד בבקרך ובצאנך. כל מקנך תזכר, היינו כל בכור זכר שיִוָּלֵד בכל מקנך, בכל פרה ופרה ובכל עז ועז ובכל כבשה וכבשה שבמקנך.

מה יהיה הדין בבכור שחציו שלך וחציו אינו שלך, או במקנה שחציו שלך וחציו אינו שלך?

האמוראים אומרים שגם את זה אפשר ללמוד מהפסוקים האלה. אם התורה קִדשה כל בכור שבמקנך, (א) הרי שקִדשה דוקא בכור שבמקנך, לא בכור שאינו כֻלו שלך או במקנה שאינו לגמרי מקנך. בכורות כאלה לא קִדשה התורה. בכור שחציו שלך וחציו אינו שלך, או מקנה שחלקו שלך, כלומר בהמה שהמליטה, שחציה שלך וחציה אינה שלך, אינו בכלל "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ" ואינו בכלל "וְכָל מִקְנְךָ", ואי אפשר לקדש את כֻלו ולכן אינו בכלל (ז) הקדשת "כָּל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל".[[3138]](#footnote-3138) ויש שחלקו על כך מהטעם שאמרנו: התורה קִדשה (ב) כל בכור ובכור שבמקנך, אבל לא נאמר שהבכור צריך להיות כֻלו שלך, או שהמקנה צריך להיות כֻלו שלך. להפך: התורה קִדשה כל בכור ובכור.[[3139]](#footnote-3139)

ויש אומרים שגם אם אכן אין לקדש אלא את שלך, הלא נאמר כל בכור וכל מקנך. כל בכור ובכור, אפילו בכור שרק חלקו שלך, קדוש. שהרי התורה (ג) קִדשה את כל הבכורות וחִיְּבה את כל המקנה. ויש אומרים שלהפך: התורה לא קִדשה אלא את כל הבכור (ד) שבמקנך. לא בכור שאינו במקנך. בכור שאינו קדוש בשלמותו, (ו) אינו בכלל "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ". וגם אם הוא בכלל "כל בכור", (ד) אם אינך יכול להקדיש את כֻלו – אינו קדוש. (אמנם קשה כי לכאורה כל בכור היינו כל בכור ובכור, ולאו דוקא כל הבכור הזה).ב

רבנן אמרו לפני רב פפא שיש הבדל בין הבעלות על העֻבָּר לבין הבעלות על האם, בעֻבָּר די בכך שאזנו שייכת לגוי כדי לפטרו מן הבכורה, שהרי אין להקדיש בהמה שאינה שלמה. אבל האם לא נפטרת מן הבכורה אלא אם אבר שהנשמה תלויה בו הוקנה לגוי. (אמנם קשה על סברה זו שגם בכור בעל מום לכהן, אלא שאינו קרב). רב פפא דחה את הסברה הזאת בכך שאם פוטרים את הבכור שאזנו שיכת לגוי כי נאמר כל בכור, יש לפטור גם את האם כי נאמר (ה) כל מקנך. ואמנם, בפשטות כל מקנך הוא הוא כל העדר ולאו דוקא כל הבהמה הממליטה הזו, וגם כל הבכור בפשטות הוא לאו דוקא כל הבהמה הזו אלא כל הבכורות, אבל "כל בכור" משמע כל בכור ובכור, ובכל אחד מהם צִוְּתה התורה להקדיש את כֻלו. ואם אינך יכול להקדיש את כֻלו – אינו קדוש. (לכאורה יש להקשות שלפי זה לא הרי "כל מקנך" כהרי "כל בכור". ויש לבאר שרב פפא אומר שמהפסוקים אנו למדים שהתורה מחיבת את כל המקנה ומקדשת כל בכור. ואם אין אנו מקבלים שכל המקנה כולל גם בהמה שחלקה של ישראל, כך אין אנו מקבלים זאת לגבי כל בכור ובכור).

ראה דרשה נוספת בענין להלן בכורות ט:

אמר רבי יהושע ושניהם מקרא אחד דרשו כל בכור רבנן סברי בכור מקצת בכור משמע כתב רחמנא (א) כל עד דאיכא כוליה ורבי יהודה סבר בכור כוליה בכור משמע כתב רחמנא (ב) כל דאפילו כל דהוא איבעית אימא דכולי עלמא בכור רובא משמע מר סבר (ג) כל משמע למלויי אתא ומר סבר (ד) לגרועי אתא.

אמר להו רב פפא מאי שנא בו דבעינן כל בכור וליכא אמו נמי בעינן (ה) כל מקנך תזכר וליכא אלא לא שנא.

התם כיון דלא עריבו בהו חולין קרינא בהו בבהמה כל בכור הכא כיון דעריבו בהו חולין (ו) לא קרינא בהו כל בכור.

הלוקח עובר פרתו של עובד כוכבים והמוכר לו אף על פי שאינו רשאי והמשתתף לו והמקבל ממנו והנותן לו בקבלה פטור מן הבכורה שנאמר (ז) בישראל אבל לא באחרים.

### שמות יג יב, בכורות ג.

וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’.

בפשטות שגר הוא רחמה של הבהמה, כמו שנאמר שגר אלפיך. באשה נאמר פטר רחם ובבהמה פטר שגר. אבל חכמים דרשו מכאן שאפילו נפלים קדשים. (שהרי גם הם פוטרים את שגר הבהמה). וראה רש"י.

נפלים דאף על גב דלאו בני חיותא נינהו קדשי דאמר מר פטר שגר בהמה שגר בבהמה.

בכורות ג: - ראה בכורות מג מד

### שמות יג, במדבר ג יב-יג מה, יח טו-יח, בכורות ד

#### בכורות הלויים

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם .... וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה: וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ וַיַּהֲרֹג ה’ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה’ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה....

קִדשה התורה כל בכור, באדם ובבהמה, את בכור האדם צִוְּתה לפדות, את בכור הבהמה הטהורה לזבוח, ואת פטר החמור לפדות בשה.

אלא שבמדבר נאמר:

וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה’.

ונאמר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה’: וְאֵת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתָיִם הָעֹדְפִים עַל הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פְּדוּיֵי הָעֹדְפִים בָּהֶם: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֵת כֶּסֶף הַפִּדְיוֹם מֵאֵת הָעֹדְפִים עַל פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם: מֵאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח אֶת הַכָּסֶף חֲמִשָּׁה וְשִׁשִּׁים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וָאֶלֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדֻיִם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל פִּי ה’ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה.

בכורות ישראל נפדו תמורת הלויים, ומי שלא היה לוי כנגדו שִלם לכהן, בהמות ישראל נפדו (ב) בבהמות הלויים. הגמ' מבארת שפטרי חמורי ישראל שבאותו זמן נפדו בשיי הלויים[[3140]](#footnote-3140). (אמנם הדבר תמוה, שהרי בד"כ יש לתת את השה לכהן ולא ללוי, וכאן נפטרו ישראל בשה שביד לוי).

לפי זה – כשם שלוי לדורות פטור מפדיון, כך גם חמורו פטור. וסברה הוא – אם הוא עצמו פטור מפדיון, איך תתחיב בהמתו? כשם (א) שבמדבר בהמתו פטורה מפדיון, כך לדורות.

בהמת הלויים כֻלה (כלומר כל בהמות הלויים) פטרה את בהמת ישראל כֻלה. "הבהמה" הוא לאו דוקא בהמה אחת אלא שם כללי למין הבהמה, כמו שמצאנו "כל הבהמה אשר על הארץ" "ובהמה רבה" ועוד[[3141]](#footnote-3141), כפי שבארנו. מכאן למד אביי שבהמותיהם של הלויים (ג) פוטרות גם לדורות לפחות את בכורות הלויים עצמם. שהרי בהמת הלויים הפקיעה את קדושת פטרי חמורי ישראל במדבר.

רבא[[3142]](#footnote-3142) למד מהפרשיה כאן שגם לדורות חיוב בכורה לא חל על הלויים, (ד) ובניהם בכוריהם פטורים מהפדיון. שהרי הם פטרו את ישראל במדבר. אי אפשר לומר שרק הלויים שחיו באותו דור נפטרו מפדיון. שבט לוי כשבט נמסר לה'. כֻלם נתונים כבר לה', ולכן אין צֹרך לפדות את בכוריהם. כל שבט לוי, כולל הכהנים, (יא) נתונים כבר לה'. ה' לקח תמורת הבכורות לא כל לוי ולוי, אלא את (ז) הלויים, כשבט. (וכפי שדרשו חכמים לגבי בהמת הלויים). הצווי (יב) הוא לפדות את הבכור, אדם בכסף וחמור בשה. חלק מזה הוא מתן הלויים שבאותו דור לה', והם נמסרו לעולם לה', לדורותיהם. לכן בן שיִוָּלד להם מכאן והלאה כבר נולד מסור לה', ולא יוכל לפדות בכור שיולד מכאן והלאה, אך בכורו של הלוי עצמו פטור, כי הוא כבר מסור לה'. וכן בהמתו כבר מסורה לה'. אך מלבד זאת – כל דיני הפדיון של אותו דור שוים לדיני הפדיון לדורות.

ואם מתן הלויים לה' הפקיע את קדושת בכורות ישראל, (ג) פשוט שהקדוש בקדושת לוי אינו צריך להִפדות גם לדורות. הלא הוא כבר מסור לה'. ופדיון הבהמות הוא חלק מכלל הפדיון.

עוד נאמר:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

התורה מבחינה כאן בין הנפדים לבין הקרבים, בכור אדם ובכור בהמה טמאה נפדים, בכורות בהמה טהורה קרבים.

בכור אדם ובהמה טמאה הוזכרו יחד לענין פדיון. הכלל האמור כאן לדורות הוא שאדם נפדה בכסף ובהמה בבהמה, אך מצות הפדיון – אחת היא. כך היה גם במדבר, אדם נפדה בכסף (העודפים על הלויים) ובהמה בבהמת הלויים. עקר הפדיון הוא אדם באדם ובהמה בבהמה, אלא שאדם שאין אדם כנגדו נפדה בכסף[[3143]](#footnote-3143). הכלל האמור כאן על פדיון, אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה, הוא הכלל הנוהג דרך קבע, במדבר ולדורות. האדם והבהמה הטמאה הוזכרו יחד. ומכאן שדינם שוה, (ה) ומי שאינו פודה את בכורו לא יפדה גם את בכור בהמתו, שהרי מצות פדיון אחת היא.

לויים אינם בכלל פדיון, שהרי הם עצמם פטרו את בכורות ישראל במדבר, לכן גם אינם בכלל פדיון פטר חמור. הם מסורים כבר לה'. כל הלויים כשבט נמסרו לה', ומעתה אינם חיבים בפדיון בכוריהם ופטרי חמוריהם. ואי אפשר להבחין לענין זה בין לוי ללוי, שהרי כל הלויים כשבט קדשו כאן. שנאמר והיו לי הלויים.

לפי האמור כאן: אדם וחמור נפדים. פדיון אדם בכסף, פדיון חמור בשה. גם במדבר נפדו העודפים בכסף. (ח) לא הוזכר שפדו את פטרי החמורים העודפים בשיים, בהמות הלויים פטרו את כל החמורים, גם את העודפים. בהמת הלויים תחת בהמתם. "בהמת הלויים" האמורה כאן היא (ט) שם רבוי כולל. כל בהמתם הרבה של הלויים פטרה כל כל בהמתם הרבה של ישראלד. בהמת הלויים כֻלה כאחת פטרה את בהמת ישראל כֻלה כאחת. ואין צֹרך להעמיד שה מסוים כנגד חמור מסוים. מכאן שכל בהמת הלויים פוטרת את כל בהמת ישראל. אין צרך למנות את החמורים ולמנות את השיים. מכאן ששה אחד יכול לפדות כמה חמורים. מכאן (י) שגם לדורות אפשר לפדות בשה אחד פעמים הרבה.

ועוד הלכה למדנו כאן מלשון הכתוב: החיוב הוא על כל פטר רחם, מכאן שהדבר תלוי (ו) באם ולא באב.

כהנים ולוים פטורין מק"ו (א) אם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את של עצמן.

אדם אדם פטר (ב) בהמה בהמה פטרה דכתיב קח את הלוים תחת בכור בבני ישראל ואת בהמת הלוים תחת בהמתם אמר אביי הכי קאמר כהנים ולוים פטורין בהמתם מקל וחומר (ג) אם הפקיעה בהמתם של לוים בהמה של ישראל במדבר דין הוא שתפקיע את של עצמן א"ל רבא והא פטרו אינהו קתני ועוד אם איתא אפילו מבכור בהמה טהורה נפטרו אלמה תנן לא נפטרו מבכור בהמה טהורה אלא מפדיון הבן ופטר חמור אלא אמר רבא הכי קתני כהנים ולוים פטרו הן עצמן מקל וחומר (ד) אם הפקיעה קדושתן של לוים קדושת של ישראל במדבר לא יפקיע את של עצמן אשכחן אדם בהמה טמאה מנלן אמר קרא אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה (ה) כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה.

פטר רחם (ו) בפטר רחם תלה רחמנא.

אמר קרא (ז) הלוים הוקשו כל הלוים זה לזה... ולדורות מנלן אמר קרא והיו לי הלוים והיו (יא) בהווייתן יהו וממאי דבשה אמר רב חסדא נאמר כסף לדורות ונאמר שה לדורות מה כסף האמור לדורות בו פדו לדורות בו פדו לאותה שעה אף שה האמור לדורות בו פדו לדורות בו פדו באותה שעה מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני אלא אמר קרא אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה מה בכור אדם לא חלקת בין לדורות בין לאותה שעה בכסף אף בהמה טמאה (יב) לא תחלוק בו בין לדורות בין לאותה שעה בשה.

אמר ר' חנינא שה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים מישראל אמר אביי תדע שהרי (ח) מנה הכתוב עודפים באדם ולא מנה עודפין בבהמה ממאי דילמא לא הוי נפישי להו בהמות טובא לא ס"ד דכתיב ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד דילמא אפילו הכי פשוטים דלוים הוו קיימי לבהדי בכורי ישראל אמר קרא ואת בהמת הלוים תחת בהמתם (ט) בהמה אחת תחת בהמות הרבה ואימא בהמה רבה א"כ ליכתוב קרא או בהמה תחת בהמה או בהמתם תחת בהמתם מאי בהמת תחת בהמתם ש"מ חד פטר טובא אמר רבא אף אנן נמי תנינא ופודה בו פעמים הרבה ור' חנינא טעמא דמתני' מפרש והכי קאמר מאי טעמא פודה בו פעמים הרבה (י) משום דשה אחד של בן לוי פוטר כמה פטרי חמורים של ישראל.

### שמות יג, בכורות ד:

#### מתי קדשו הבכורות

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב: וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה’: מַצּוֹת יֵאָכֵל אֵת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלֶךָ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה’ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם: וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם: וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה: ס וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה: וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פַרְעֹה לְשַׁלְּחֵנוּ וַיַּהֲרֹג ה’ כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה’ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה: וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרָיִם.

במדבר נאמר: "וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה’", ונאמר על הבכורות שהיו במדבר "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה’"[[3144]](#footnote-3144), מכאן משמע שהבכורות קדשו מאז יציאת מצרים, וקדשו גם במדבר. ומאז נאמר "לִי יִהְיוּ אֲנִי ה’". וכך סובר ר' יוחנן. אלא שר"ל דורש שדוקא במצרים ובארץ קדשו הבכורות, שנאמר: "וְהָיָה **כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי** כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה". כלומר: דוקא בארץ יקדשו הבכורות. (וכמובן שגם במצרים, בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה, אבל לא אלה שנולדו בין יציאת מצרים לכניסה לארץ. כמו כן אפשר לפרש שביום הכתי כל בכור קבעתי שיקדשו הבכורות). אבל אפשר להשיב ולומר שגם בארץ יקדשו הבכורות, ובארץ ישאל הבן מה זאת, שהרי הבן לא היה במצרים, והאב ישיב לו.

ר' יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר וריש לקיש אמר לא קדשו בכורות במדבר ר' יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר דרחמנא אמר ליקדשו כדכתיב קדש לי כל בכור וריש לקיש אמר לא קדשו בכורות במדבר מדכתיב והיה כי יביאך וכתיב בתריה והעברת מכלל דמעיקרא לא קדוש.

מתקיף לה רב פפא ובמדבר לא קדשו והכתיב פקוד כל בכור זכר לבני ישראל אלא אי איתמר הכי איתמר רבי יוחנן אמר קדשו ולא פסקו וריש לקיש אמר קדשו ופסקו.

בשלמא ריש לקיש כדאמר טעם אלא לר' יוחנן מאי טעמא אמר ר' אלעזר ר' יוחנן חזאי בחילמא דמילתא מעליתא אמינא אמר קרא לי יהיו בהוייתן יהו ורבי יוחנן והיה כי יביאך והעברת מאי עביד ליה ההוא מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ.

בכורות ה. – ראה מנחות עז.

### שמות יג יא-יג, לד יט-כ, במדבר יח, בכורות ה:ו.

#### איזה בכור מתקדש בבכורה

בכמה מקומות נזכר דין קִדוש בכורות, שבא לידי בטוי בהקרבה בשור ושה, ובפדיון באדם ובהמה שאינה ראויה להקרבה. אדם בכסף ובהמה בשה.

בסוף פרשת בא נאמר:

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה.

בהמה לה', חמור בשה, בן בפדיון.

בסוף פרשת כי תשא נאמר:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם.

גם כאן חוזר הכלל האמור: בהמה לה', חמור בשה, בן בפדיון.

בפרשת קרח נאמר:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

בפרשת בא עוסקת התורה (ב) בבכור עצמו, שצריך להעביר אותו לה'. ואם הוא חמור, כלומר: שאי אפשר להקריב אותו לה' – יפדה בשה. לעֻמת זאת, פרשת כי תשא לא עוסקת בבכור עצמו אלא במקנה. "וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה", התורה קִדשה (א) דוקא את מקנה השור, השה והחמור.[[3145]](#footnote-3145) ומהי קדושתם? שיש לקדש את בכורותיהם.

מכאן שהתורה מצוה מצוה זו במקנה של חמורים ובבכור שהוא עצמו חמור. ממילא למדנו שאם האם אינה חמור גמור או שהולד אינו חמור גמור – אין בו קדושת בכורה.

אלא שיש לשאול האם התורה מקדשת דוקא את החמור או את כל מיני הבהמה הטמאה. כפי שציינו, בפרשת כי תשא נוקבת התורה במלים שור ושה וחמור. והם מקנך החיב. ולכאורה משמע משם שמינים אחרים לא חיבים.

בפרשת בא נזכר בפירוש רק החמור. הבהמות הטהורות נזכרו רק בשם הכולל "בהמה", אבל החמור הוזכר בפירוש. בפרשת כי תשא נזכרו שור ושה וחמור. בשתי הפרשיות האלה נזכר החמור בפירוש. וגם מכאן נראה שהתורה קדשה דוקא את הבהמות שהזכירה.

ואולם, פרשת קרח[[3146]](#footnote-3146), שפרטה בפירוש דוקא את הבהמות הטהורות: "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז", לא הזכירה חמור. אלא כתבה "בכור הבהמה הטמאה". התאור שבפרשת קרח יותר מפורט מתאור השור והשה שבפרשת כי תשא. אבל דוקא החמור שפורט בשתי הפרשיות הראשונות לא הוזכר כאן, הוא נכלל בכלל "הבהמה הטמאה" ולא נאמר בפירוש חמור.

גם בפרשת בא התורה פותחת בפסוק כללי: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’". מכאן משמע שכל בכור חיב בבכורה. רק אח"כ מוסיפה התורה ואומרת: "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה". התורה הזכירה כאן רק את החמור, ולא את שאר הבהמות הטמאות. אפשר לפרש זאת בשתי דרכים. אפשר לפרש שהתורה באה להשיב על השאלה הנשאלת מאליה: אם מעבירים כל פטר שגר בהמה, מה יֵעשה בבהמות הטמאות? והתשובה: תפדה. אם נפרש כך, נצטרך לפרש שהתורה נקטה חמור, אבל הוא הדין לכל בהמה טמאה. אבל אפשר לפרש ש"וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה" אינו המשך ל"וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’" אלא דין נוסף. מלכתחילה "וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’", והפסוק הזה אינו עוסק אלא בבהמה טהורה, שאפשר להעביר אותה לה'. אחר כך מצוה התורה מצוה נוספת: לפדות פטר חמור. אם נפרש כך, דין פטר חמור הוא דין בפני עצמו, ולא יקדש (ז) אלא חמור, ופדיונו לא יוקרבט, כי הפסוק הזה לא בא להשיב על השאלה כיצד יש להעביר בהמה טמאה.

נשאלת אפוא השאלה מה קִדשה התורה. האם התורה קִדשה את כל הבהמות, בין טמאות ובין טהורות, וחמור אינו אלא דוגמא לבהמה טמאה. כמו לענין נזיקין, גנבה, אבדה, פריקה וטעינה ועוד, שהזכירה התורה שור וחמור וה"ה לכל בהמה, והחמור מלמד על הכלל כֻלו. או שהתורה קִדשה דוקא שור, כשב, עז וחמור שנזכרו בפירוש.

ראה לעיל חולין לח: עמ' תתשפז, שם בארנו שכאשר התורה עוסקת בקרבן היא מזכירה שור או כשב או עז, וכאשר היא עוסקת בחולין היא מזכירה שור או שה, או שור ושה. (שהרי שה כלאים נוהגים בו דיני חולין, אך פסול הוא לקרבן. קרבן כשר דוקא אם הוא כבש ברור או עז ברור). לגבי בכור (ג) הזכירה התורה שור או כשב או עז. ולא זו בלבד אלא שהיא חזרה על המלה בכור בכל אחד מהם: בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז[[3147]](#footnote-3147). כלומר: בבכורה אין קדוש אלא מין מבורר, כמו לענין קרבנות[[3148]](#footnote-3148). לפי זה יש לפרש שגם פטר החמור הוא דוקא המין שנזכר. וכפי שהזכרנו לעיל פרשת כי תשא עוסקת במקנה. "וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה", התורה (א) קִדשה דוקא את מקנה השור, השה והחמור. הרי (ו) שדוקא החמור קדוש. התורה אומרת כל מקנך (ח) ומפרטת: שור, שה וחמור, הרי שרק הם קדשים. אילו היתה התורה מקדשת את כל הבהמות, למה לא פרטה בבהמה טמאה גם סוס וגמל, כדרך שפרטה בבהמה טהורה את כל מיני הבהמות הטהורות?

כיון שהתורה קִדשה דוקא את החמור ולא את כל הבהמה הטמאה, ממילא גם המקנה (א) אינו מקדש את בכורותיו אא"כ הוא מקנה חמורים, וגם הבכור (ב) עצמו אינו קדש אא"כ הוא מהמין האמור, כיון שמצאנו שהתורה קִדשה דוקא את מקנה המינים האלה, ודוקא את המינים האלה, וקדושת הבכורות דומה לקדושת הקרבנות לענין זה שאין מתקדש אלא מין מבורר. וכפי שהדגישה התורה "בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז", ואמרה את (ד) המלה "בכור" בכל אחד מהמינים, כלומר: לא קִדשה בכור של צאן אלא אם הוא בכור כשב או בכור עז. הרי שאין התורה מקדשת אלא מין מבורר.

וכאמור לעיל, לפי פירוש זה – החמור הוא מצוה בפני עצמו, והפדיון לא בא כדי לקרב במקומו. הוא לא קֹדש כמו בכור שור.

פטר החמור ודאי אינו קדש. גם פדיונו אינו קדש, שהרי נאמר בו שה ולא כשב או עז. התורה הזכירה בשני מקומות את החמור, ומכאן למדו חכמים שדוקא החמור קדוש, כשם שדוקא השור ודוקא הכשב ודוקא העז קדושים, ולא הכלאים והנדמים.

אמנם, אפשר היה לחלק ולומר שכיון שהכתוב בפרשת קרח לא הזכיר חמור אלא רק בהמה טמאה, שונה דין בהמה טמאה מדין בהמה טהורה. אלא שפשוט לכל התנאים (ה) שדין בכורה אחד הוא, ואם קִדשה התורה ולד השונה מאמו, קִדשה את כל השונים. אבל אין סברה לחלק בדין נדמה בין חמור לשה. (אמנם, התורה עצמה הבדילה את החמור מהבהמות הטהורות ואמרה: "אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכאן שפטר החמור נבדל מפטרי השור והשה. החמור בפני עצמו והבהמות הטהורות מובדלות ממנו. וגם מובדלות זו מזו, אך פחות. לכן בהמה טהורה שדומה במקצת לבהמה טהורה אחרת אך נראית כמינה במקצת, תתקדש[[3149]](#footnote-3149). שהרי התורה כללה את כל הטהורות יחד (י) והבדילה את כֻלן כאחד מהטמאות).

פרה שילדה מין חמור וחמור שילדה כמין סוס פטורה מן הבכורה שנאמר פטר חמור פטר חמור שני פעמים עד שיהא (א) היולד חמור והנולד חמור.

ר' יוסי הגלילי אומר (ג) אך בכור שור עד שיהא הוא שור ובכורו שור בכור כשב עד שיהא הוא כשב ובכורו כשב או בכור עז עד שיהא הוא עז ובכורו עז יכול אפי' יש בו מקצת סימנין ת"ל (י) אך חלק.

אם כן ליכתוב קרא אך בכור שור כשב ועז (ד) בכור בכור למה לי אלא לאו ש"מ עד שיהא הוא שור ובכורו שור.

(ה) במאי קמיפלגי תנא דידן סבר גלי רחמנא בקדושת דמים וה"ה בקדושת הגוף ור' יוסי סבר גלי רחמנא בקדושת הגוף וה"ה בקדושת דמים וגמר קדושת דמים מקדושת הגוף.

ר' יוסי הגלילי אומר מתוך שנא' אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה שומע אני אפי' פטרי סוסים וגמלים ת"ל (ו) פטר חמור פטר חמור אמרתי לך ולא פטרי סוסים וגמלים ועדיין אני אומר פטרי חמור בשה פטרי סוסים וגמלים בכל דבר תלמוד לומר (ז) פטר חמור פטר חמור שני פעמים פטרי חמורים אמרתי לך ולא פטרי סוסים וגמלים.

ותנא דידן למעוטי סוסים וגמלים מנא ליה אמר רב פפא כל מקנך תזכר כלל שור ושה וחמור פרט כלל ופרט (ח) אין בכלל אלא מה שבפרט שור ושה וחמור אין מידי אחרינא לא.

### ויקרא יא ב- יא, דברים יד ד-ח, בכורות ו

#### האם נאסר המין או הפרט

בשני מקומות אוסרת התורה בהמות וחיות אסורות: בפרשת שמיני:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם: מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם.

ובפרשת ראה:

זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ.

מה אסרה התורה? פרט שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה, או מין שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה? בשתי הפרשיות הוסיפה התורה "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה" ומנתה מינים: ארנבת, גמל, שפן וחזיר. (א) מכאן שהשאלה מה כשר תלויה במין ולא בפרט. נאמר את הגמל, כלומר את מין הגמלים לא תאכלו. הגמל כמין ולא כיחיד, ממילא גם חלבו אסור, כי (ז) גם החלב הוא חלק ממין הגמל. התורה לא אסרה גמל מסוים, אלא את הגמל, כלומר את המין. (וכך דורשים חכמים, אלא שר"ש דורש להפך: מנתה כאן התורה את המינים האלה כדי ללמד שבין אם הוא בן של גמל ובין אם הוא עצמו גמל – נאסר. (ב) התורה אסרה גמל, כל גמל, גם אם מינו פר. הדומה לגמל יאסר לדעת ר"ש גם אם הוריו פרים). ועם זאת – התורה אסרה רק את המין עצמו. כשאסרה התורה את שרץ העוף, אסרה (ח) דוקא את השרץ עצמו, לא את דבשו. דבשו אינו חלק ממנו.

בשתי הפרשיות כתבה התורה "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה" ומנתה מינים שיש להם רק סימן טהרה אחד: ארנבת, גמל, שפן וחזיר. כלומר: אע"פ שהארנבת מעלה גרה, לא תאכלנה כי אינה מפריסה פרסה. וכן השפן, הגמל והחזיר. למה היתה התורה צריכה למעט את המינים האלה? הלא אין בהם אלא סימן טהרה אחד. מכאן דרש ר' יהושע שולד של בהמה טהורה, אע"פ שאין לו אלא סימן אחד, כשר. (ט) דוקא את הארנבת, השפן, הגמל והחזיר, אין לאכול בסִמן אחד.

שתי שאלות נשאלות כאן: האם הדבר תלוי בסִמנים או במין, ומה דינו של פר שיש לו רק סִמן אחד. על השאלה הראשונה השבנו מתוך כך שהתורה כתבה אך את זה לא תאכלו ומנתה ארבעה מינים שיש להם סִמן אחד, מכאן (א) משמע שהמינים שיש להם סִמן אחד הם האסורים, אבל פרט אחד שיש לו סִמן אחד אינו אסור, אם הוא שייך למין שיש לו שני סמנים. כיון שהשבנו שבמין הדבר תלוי, יש להשיב על השאלה השניה: מה דינו של כלאים. כאן משיב ר"י בבריתא (ג) שכיון שנאמר שה כבשים ושה עזים, משמע שאפשר לאכול רק את ששני הוריו כבשים או שני הוריו עזים. שהוא שה של שני כבשים או שה של שני עזים. אלא שעל כך משיב ר"א ואומר (ד) ששה כשבים היינו שה צאן, שה של מין הכשבים, ולאו דוקא שה שהוריו שני כשבים. וכל (ד) שה כשבים מותר. שה כשבים הוא לא שה שהוריו כשבים, אלא שה ממין הכשבים, שה שנולד בעדר הכשבים, וגם אם אביו ממין טמא. הוא שה כשבים דעלמא. ר' יהושע דרש מכאן שהוא מותר דוקא אם שני הוריו כשבים ועזים, והוא שה כשבים, אם אחד מהם טמא, גם הולד טמא. אבל אם שני הוריו טהורים, אפילו אם הוא דומה לטמא, טהור.

הגמ' מבארת שגם ר"א לא סובר ששה כבשים הוא שה צאן אלא משום שנאמר שה כשבים ושה עזים, ולא שה כבשים ועזים. משמע (ה) שהתורה לא הקפידה על הוריו של זה אלא על מינו. ואילו ר"י אומר (ו) שמכך ששִנתה התורה בלשונה וכתבה שה כשבים ושה עזים, ולא שור או כשב או עז כרגיל בכל התורה, משמע שהדבר תלוי בהוריו.

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה יש לך שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה ואי אתה אוכלו ואיזה זה טהור שנולד מן הטמא או אינו אלא טמא הנולד מן הטהור ומאי ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה הכי קאמר דבר הבא ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה לא תיכול (א) ת"ל גמל טמא הוא הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטהור טמא אלא טהור רבי שמעון אומר גמל גמל שני פעמים (ב) אחד גמל הנולד מן הגמלה ואחד גמל הנולד מן הפרה.

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה (ט) זה אי אתה אוכל אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד ואי זה זה הבא בסימן אחד זה טמא הנולד מן הטהור ועבורו מן הטהור יכול אפילו עבורו מן הטמא ת"ל (ג) שה כשבים ושה עזים עד שיהא אביו כבש ואמו כבשה דברי ר' יהושע ר' אליעזר אומר לא בא הכתוב להתיר את המותר (ד) אלא להוסיף על המותר ואיזה זה טמא הנולד מן הטהור ועבורו מן הטמא או אינו אלא עבורו מן הטהור תלמוד לומר שור שה כשבים ושה עזים.

בעלמא סבר ר' אליעזר זה וזה גורם אסור ושאני הכא (ה) דאם כן נכתוב קרא שה כשבים ועזים שה ושה למה לי שמע מינה שה מכל מקום ורבי יהושע אמר לך בעלמא זה וזה גורם מותר והכא (ו) אם כן לכתוב קרא שור כשב ועז כשבים ועזים למה לי ש"מ עד שיהא אביו כבש ואמו כבשה.

ורבנן האי גמל גמל מאי עבדי ליה חד לאסור עצמו וחד (ז) לאסור חלבו ור' שמעון לאסור חלבו מנא ליה נפקא ליה מאת הגמל.

בכורות ו: - ראה פסחים כב:

בכורות ו: - ראה חולין קיב:

בכורות ו: - ראה בכורות טו.:

#### מנין שחלב מותר

למדנו כאן שחלב הטמאה אסור. מנין שחלב הטהורה מותר? הגמ' לומדת זאת מכך שהיתה התורה צריכה לאסור בשר בחלב, וממקרים שונים שבהם מצאנו בתנ"ך שאנשים אכלו חלב. ומכך ששִבחה התורה את ארץ ישראל שהיא זבת חלב ודבש.

### ויקרא יא כא, בכורות ז:

כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם: ס אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף הַהֹלֵךְ עַל אַרְבַּע אֲשֶׁר לא כְרָעַיִם מִמַּעַל לְרַגְלָיו לְנַתֵּר בָּהֵן עַל הָאָרֶץ: אֶת אֵלֶּה מֵהֶם תֹּאכֵלוּ אֶת הָאַרְבֶּה לְמִינוֹ וְאֶת הַסָּלְעָם לְמִינֵהוּ וְאֶת הַחַרְגֹּל לְמִינֵהוּ וְאֶת הֶחָגָב לְמִינֵהוּ: וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף אֲשֶׁר לוֹ אַרְבַּע רַגְלָיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם:

הפסוק "אַךְ אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף" מתפרש ע"פ פשוטו שדוקא את אלה תאכלו ולא שרצי עוף אחרים. אך כיון שאִסור אכילת שרצי עוף כבר נאמר בפסוק הקודם, דרשו מכאן חכמים שאין לאכול דבש גזים וצרעים כי הוא דבר שעוף טמא משריץ. ובפשטות, גם זה נאסר מהטעם שבארנו לעיל. אסרה התורה את כל המין, וכל שיש בו מגופי אותו המין – נאסר.

ר' יעקב אומר אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף זה אתה אוכל ואי אתה אוכל שרץ עוף טמא שרץ עוף טמא בהדיא כתיב אלא שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה זה דבש דבורים יכול אף דבש הגזין והצירעין אמרת לא ומה ראית לרבות דבורים ולהוציא הגזין והצירעין מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי ומוציא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי.

### שמות יג יב, בכורות ט.

#### שני ולדות שיצאו כאחד

התורה מצוה לקדש בכורות: "וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’". בפשטות "הַזְּכָרִים לַה’" היינו שכל הבכורות הזכרים קדשים. בכורות כל העדר. וכך מפרשים חכמים. ריה"ג למד מכאן שאפילו שני זכרים של בהמה אחת יכולים להיות שניהם בכורות אם יצאו בבת אחת. הוא לומד מכאן גם לגבי פטרי חמורים. אמנם אפשר שהוא לומד כך דוקא לכאן, כי כאן חִדשה כך התורה.

חמורו שלא ביכרה וילדה שני זכרים ויצאו שני ראשיהן כאחד רבי יוסי הגלילי אומר שניהן לכהן שנאמר הזכרים לה'.

אמר ר' ירמיה דלא כרבי יוסי הגלילי דאי רבי יוסי הגלילי האמר אפשר לצמצם אמר אביי אפילו תימא רבי יוסי הגלילי שאני התם דכתיב הזכרים לה' וליגמר מיניה הא מיעט רחמנא הזכרים איכא דאמרי לימא דלא כרבי יוסי הגלילי דאי רבי יוסי הגלילי האמר אפשר לצמצם אמר אביי אפי' תימא רבי יוסי הגלילי שאני התם דכתיב הזכרים לה'.

### דברים טו יט, בכורות ט:

#### קדושת בכור

התורה קִדשה כל בכור. בכור אדם, בכור בהמה טהורה ופטר חמור.

מה דין פטר חמור לפני פדיונו? האם הוא קדוש? האם הוא נאסר בהנאה?

בפשטות, התורה אומרת שאם לא פודים אותו יש לערוף אותו. מכאן נראה שהוא אסור.

ואולם, הפסוק האוסר להנות מבכור אינו מתיחס אלא לבכור בהמה טהורה:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ.

במקומות אחרים בתורה נזכרו עם בכור הבהמה הטהורה גם בכור חמור ואדם, כאן לא. משמע שהדינים האמורים כאן נוגעים דוקא לבכור בהמה טהורה. אסרה התורה דוקא את בכורות הבהמה הטהורה, השור והצאן. לא את האדם והחמור, אע"פ שגם הם קדשים בבכורה.

כמו כן, התורה אוסרת דוקא את הנולד בבקרך ובצאנך, בכור שורך וצאנך. לא של הגוי. וכפי שכבר התבאר לעיל בכורות ג.

לא תעבד בבכור שורך אבל אתה עובד בשלך ובשל אחרים ולא תגוז בכור צאנך אבל אתה גוזז שלך ושל אחרים דברי ר' יהודה ר' שמעון אומר לא תעבד בבכור שורך אבל אתה עובד בבכור אדם לא תגוז בכור צאנך אבל אתה גוזז בכור חמור.

בכורות ט: - ראה מנחות קא:, חולין קכט.:

### שמות יג יג, בכורות ט:י:

#### עריפת פטר חמור

נאמר על פטר חמור: "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה". אם אין בעליו רוצה לפדותו – הדרך היא לערפו, כלומר: לא להמשיך ולהחזיק בו אלא לסלקו. עריפה מצאנו בתורה בעוד מקום: גם עגלה נערפת במקום הרוצח[[3150]](#footnote-3150) ומכפרת על הארץ. כלומר: מתבערת מן העולם. העריפה אוסרתה בהנאה ומכאן נלמד שגם המת אסור. מכאן יש ללמוד שגם פטר חמור שנערף אסור בהנאה.

וערפתו נאמר כאן עריפה ונאמר להלן עריפה מה להלן אסור אף כאן אסור.

אמר רבה ומודה ר' שמעון לאחר עריפה שהוא אסור מאי טעמא גמר עריפה עריפה מעגלה ערופה.

בכורות י. - ראה מנחות קא:

### שמות יג יא-יג, לד יט-כ, בכורות י:יא. יב:יג.

#### ערך פדיון פטר חמור

בכמה מקומות נזכר דין קִדוש בכורות, שבא לידי בִטוי בהקרבה בשור ושה, ובפדיון באדם ובהמה שאינה ראויה להקרבה. אדם בכסף ובהמה בשה.

בסוף פרשת בא נאמר:

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה.

בהמה לה', חמור בשה, בן בפדיון.

בסוף פרשת כי תשא נאמר:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם.

גם כאן חוזר הכלל האמור: בהמה לה', חמור בשה, בן בפדיון.

בפרשת קרח נאמר:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

את הבכורות יש אפוא לפדות. אדם בחמשה שקלים וחמור בשה.

התורה הזכירה יחד את פדיון בכור האדם ואת פדיון פטר החמור. שניהם נזכרו בפסוק אחד: אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא. על מי נאמר "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא"? דוקא על האדם, או גם על החמור האמור שם? לכאורה פשוט שדוקא על האדם, שהרי החמור אינו נפדה בחמשת שקלים אלא בשה. הפסוק הזה לא נאמר על החמור אלא על האדם בלבד. כיון שכך, גם ראש הפסוק, "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה", אינו אמור אלא על האדם, ובפטר חמור אין צריך לחכות חֹדש, ואפשר לפדותו מיד בלידתו. הצווי "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ" אינו אמור על החמור. על החמור נאמר (א) רק "תִּפְדֶּה בְשֶׂה". וכך אמנם דורשים חכמים. וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה. הוא אינו נפדה בכסף אלא בשה. והשה אינו צריך להיות שוה ערך בשקל הקדש. הפסוק המדבר על החמור אמור בנפרד מהפסוק המדבר על אדם. אבל ריב"י סובר שכיון שהזכירה התורה יחד את האדם והחמור, אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא, הרי (ב) שגם החמור נפדה בשקל הקדש. אמנם הוא נפדה בשה, אבל השה חייב להיות שוה ערך בשקל הקדש.

רבא מבאר שגם ריב"י מסכים שהפסוק "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ" אינו אמור על החמור. אלא שבפרשת ערכין אנו מוצאים: "וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל", משמע שפחות מזה אינו ערך, וכפי שדרשו בערכין ז:, מכאן (ג) למד ריב"י שאין ערך למה שפחות משקל. אבל חכמים אומרים שהפסוק ההוא לא נאמר (ד) אלא לגבי ערכין. מי שמחויב לתת ערך, אינו יוצא ידי חובה בתשלום שאינו בשקל הקדש. אבל מנין שיהיה כך גם בפדיון פטר חמור? הלא פטר חמור נפדה בשה, לא בשקל הקדש.

להלן מובאת דעתו של ר"א שאכן לומד שבכור אדם ופטר חמור דין אחד להם. שהרי נאמר כאן אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה. (ה) כל עניני הפדיון דין אחד להם באדם ובחמור לדעת ר"א. לכן לדבריו גם החמור אינו נפדה אלא אחר שלשים יום[[3151]](#footnote-3151), וגם הוא אינו פדוי עד שיגיע השה אל הכהן. ומ"מ הוא מודה שאין החמור טעון חמשת שקלים, שהרי התורה העידה עליו שנפדה בשה. דוקא באדם אמרה התורה חמשה שקלים.

(א) תפדה מיד תפדה כל שהוא רבי יוסי בר יהודה אומר (ב) אין פדייה פחותה משקל.

אמר רבא אמר קרא וכל ערכך יהיה בשקל הקדש (ג) כל ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותין משקל ורבנן (ד) ההוא בהשג יד כתיב.

אמר רב יוסף מ"ט דר' אליעזר (ה) דכתיב אך פדה תפדה וגו' מה בכור אדם חייב באחריותו אף בכור בהמה טמאה חייב באחריותו ... אלא אמר רבא אמר קרא אך פדה תפדה (ה) לפדייה הקשיתיו ולא לדבר אחר.

בכורות יא. – ראה ערכין לג. (להלן עמ' תתתקכא).

בכורות יא. – ראה ב"ק סב:-סג:

בכורות יא: - ראה גטין מז

### במדבר יח כו, בכורות יא:

וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב.

כאשר התורה מזכירה את מתנות הכהֻנה, ואח"כ את מתנות הלויה, היא מציֶנֶת שגם הלויים צריכים לתת מעשר מהחלק שהם מקבלים. הלויים נצטוו לתת מעשר מן המעשר. לתת מעשר מן המעשר שהם מקבלים מבני ישראל, אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ, החלק המקודש ממנו, אותו יש לתת לכהן. התורה מצוה להפריש מתוך מה שהלוי מקבל מישראל. מכאן דרש ריב"ל שהמצוה האמורה כאן היא לא עצם הקִדוש אלא הנתינה. כיון שהלוי מקבל מבני ישראל, הוא צריך לתת לכהן. המצוה המרכזית האמורה כאן היא הנתינה, לא ההפרשה. נושא הפרשיה הוא מתנות כהֻנה ולויה, מה מקבל הכהן ומה הלוי. (אמנם, ממילא גם למדנו שיש קדושה במעשר מן המעשר, אבל עִקר הדין האמור כאן הוא עצם הנתינה לכהן מתוך מה שצריך הלוי לקבל מישראל). לכן, מעשר שאין מצוה לתתו ללוי, אין מצוה לתת ממנו לכהן. התורה לא צִוְּתה לתת אלא את אשר תקחו מאת בני ישראל. כאשר מדובר על מתנה שהלוי מקבל מישראל – הוא צריך לתת ממנה לכהן. הנלקח מהגוי, כיון שמלכתחילה אין עליו חיוב נתינה שרק ישראל מצֻוֶּה בה, גם אחרי שלקחה ישראל אינו חיב לתת[[3152]](#footnote-3152).

א"ר יהושע בן לוי מנין ללוקח טבלים ממורחין מן העובד כוכבים שהוא פטור מתרומת מעשר שנאמר ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל טבלים שאתה לוקח מבני ישראל אתה מפריש מהן תרומת מעשר ונותנה לכהן טבלים שאתה לוקח מן העובד כוכבים אי אתה מפריש מהן תרומת מעשר ונותנה לכהן.

### שמות יב ה, יג יא-יג, לד יט-כ, דברים טו כא-כב, בכורות יב.:

#### באיזה שה יפדה פטר חמור

בכמה מקומות נזכר דין פדיון פטר חמור, בסוף פרשת בא נאמר: "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה". בסוף פרשת כי תשא נאמר: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם".

פטר חמור נפדה דוקא בשה. מהו שה? בכמה מקומות בתורה אנו רואים ששה הוא בן צאן. בתורה שור הוא שם כולל לכל בן בקר, ושה הוא שם כולל לכל בן צאן. כל בהמה מן הצאן, מן הכבשים ומן העזים, זכר ונקבה, גדול וקטן, כל אלה בלשון התורה נקראים שה. אפשר לראות את זה בכל התורה. (א) וכך אנו מוצאים בפסח: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ". שה הוא מן הכבשים ומן העזים. פסח, שהוא קרבן, צריך להיות שה תמים זכר בן שנה. מכאן משמע שבמקום שלא נאמר תמים זכר בן שנה, השה הוא לאו דוקא זכר ובן שנה. כמו לענין אותו ואת בנו, השבת אבדה ועוד, שנאמר בהם שה והם נוהגים בכל בן צאן, זכר ונקבה, קטן וגדול. דוקא לגבי פסח נאמר תמים זכר ובן שנה. וגם שם – אנו רואים שאין די במלה שה, אלא התורה צריכה לצין זכר ובן שנה, משמע שהמלה שה כשלעצמה אין במשמעותה זכר ובן שנה. (ומסתבר שהתורה נקטה לשון שה משום שהפסח כשר הן מן הכשבים והן מן העזים, ואין מלה אחת משותפת לשניהם זולתי שה). (ג) לענין פטר חמור לא נאמר אלא שה, "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה", (ב) תפדה בכל שה, ובלבד שהוא שה. ומ"מ השה חיב להיות חי, לא שחוט. כשהוא שחוט (ד) כבר אינו דומה לשה האמור בכל מקום בתורה. (בזרוע לחיים וקבה נאמר שה והם נִתנים מן השחוט. אך נאמר "מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם שׁוֹר אִם שֶׂה". בשעת זביחת הזבח הוא עוד חי). משמע כאן שתפדה בשה חי, לא שחוט. אפשר ללמוד מפסח מהו שה. המלה שה האמורה בשתי הפרשיות יכולה ללמד מאחת על רעותה מהו שה, אך אינה יכולה ללמד שצריך דוקא זכר בן שנה, להפך, מכך (ג) שכתבה התורה בפסח זכר בן שנה, משמע שגם אם אינו זכר ואינו בן שנה – שה הוא. שאל"כ למה היתה התורה צריכה להוסיף בפסח שהוא זכר ובן שנה.

#### שה שהוא כלאים

ראה לעיל חולין לח: עמ' תתשפז, שם הזכרנו שהתורה מבחינה בין ענייני חולין שבהם היא אומרת שור או שה, לבין ענייני קרבנות שבהם הוא אומרת שור או כשב או עז. כמו שאנו מוצאים בפסוקים: "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’: וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". קרבן כשר הוא דוקא שור או כשב או עז שהיה שבעת ימים תחת אמו. התורה מבחינה בין קרבן שהוא שור או כשב או עז, לבין דינים הנוהגים לא רק בקרבנות, שהם נוהגים בשור או שה. קרבן הוא דוקא שור או כשב או עז. אי אפשר להביא לקרבן שה המעורב מכשב ועז, או שהוא דומה למין אחר.

על מעשר בהמה נאמר "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’". לא נאמר כאן שור ושה, אבל נאמר כאן בקר וצאן, שהם צורות הרִבוי של שור ושה. מכאן לכאורה אפשר היה ללמוד שהחיוב חל על כל בקר וכל צאן. אלא שכיון שהמעשר מיועד לקרבן, יש מקום לומר שהוא לא יכלול כלאים ונדמה. שהרי דברי התורה בפרשת מעשר, "אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט", הם צווי (ה) דומה ל"וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ". כלומר: יש לשמרו מראש לשם קרבן. וכן לכל עניני קרבנות. גם לבכור, שעליו נאמר: "וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’".

לגבי שה של פדיון פטר חמור נחלקו הדעות. בפדיון פטר חמור נאמר שה. יש מי שפרש שמכאן אפשר ללמוד שפודים בכל שה. לפי דעה זו, נאמר כאן שה, ולא כשב או עז. לכן תפדה בשה – בכל שה. אפילו בכלאים. ויש מי שלמד מקרבנות. בכור מתקדש. אילו בהמה טהורה הוא – היה קרב. כיון שבהמה טמאה הוא – אמרה התורה לפדות אותו בבהמה טהורה. מכאן שיש לפדות דוקא בשה שאינו כלאים. (אמנם על כך אפשר להשיב ששה של פדיון אינו קרבן. ואולם התורה לא אמרה לתת את החמור לכהן, וגם לא לפדותו בכסף, אלא לתת דוקא שה. מכאן אפשר ללמוד שיש ערך בבהמה טהורה דוקא. ומכאן אפשר ללמוד חלק מהלכותיה מקרבנות).

וראה דברינו בחולין לח: (עמ' תתשפז).

#### שה הפסול לקרבן

עסקנו אפוא בכלאים. מה יהיה דינו של שה של קרבן פסול?

על בכור שנפל בו מום נאמר: "וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל". כלומר: קרבן שנפל בו מום אינו כקרבן ואפשר לאכלו כחולין, או כפי שנאכלים צבי ואיל במדבר, לא כהלכות אכילת קדשים אלא כאכילת חולין. כצבי וכאיל. (וראה דברינו בחולין טז:יז. על משמעות הבטוי "כצבי וכאיל" בספר דברים). וכן נאמר "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". מה שאין דינו כקרבן נאכל כחולין, כצבי ואיל, הטמא והטהור יחדו. מכאן למד רב מרי שהוא יצא מכלל שה (ו) והוא כצבי וכאיל, ולכן גם אין פודים בו פטר חמור. וזה תמוה. וכי מפני שהוא פסולי המוקדשים יצא מכלל שה? לא דִמתה אותו התורה לצבי ואיל אלא לענין דיני אכילתו. שיֵאכל כצבי וכאיל. ואולי אפשר לבאר שגם הדרשה הזאת, כמו הדרשה שהזכרנו לעיל לגבי כלאים, מבוססת על כך שהתורה צִוְּתה לפדות דוקא בבהמה טהורה, כי אילו היה בהמה טהורה היה קרב. יש לפדות דוקא במה שדינו כשה לענין קרבן, ואילו את השה הזה התורה הפקיעה בפירוש מהיותו שה לענין זה עצמו. (אמנם הכל מודים שאפשר לפדות גם בשה בעל מום, ואולם שה בעל מום – שה הוא, אלא שהתורה מצוה לא להקריבו. ואילו כלאים וקרבן פסול נדחו לגמרי).

בן בג בג אומר נאמר כאן שה ונאמר להלן שה (א) מה להלן פרט לכל השמות הללו אף כאן פרט לכל השמות הללו אי מה להלן זכר תמים ובן שנה אף כאן זכר תמים ובן שנה ת"ל (ב) תפדה תפדה ריבה.

אי תפדה תפדה ריבה אפי' כל הני נמי א"כ (ג) שה שה מאי אהני ליה.

א"ל רב אשי למר זוטרא מאי דעתיך דילפת מפסח אי מה להלן זכר תמים ובן שנה אף כאן זכר תמים ובן שנה תפדה תפדה ריבה אי תפדה תפדה ריבה אפילו בן פקועה נמי (ד) א"כ שה שה מאי אהני ליה.

מהו דתימא העברה העברה מבכור גמר קמ"ל (ה) תחת תחת מקדשים גמר.

אמר רב מרי בריה דרב כהנא מי זוטר מאי דכתיב בהו כצבי וכאיל (ו) מה צבי ואיל אין פודין אף פסולי המוקדשין אין פודין.

בכורות יב: - ראה פסחים נב:, סכה מ.

לגבי אחריות על הפדיון עד שיגיע לכהן – ראה בכורות נא.

### במדבר טו כ-כא, בכורות יב:

#### חלה בשביעית

רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם. מכאן דרשה הגמ' שהחיוב חל בכל דורותיכם. גם בשביעית, אע"פ שאפשר שהחלה תטמא ולא תאכל. (ואפילו מעִסה טמאה שודאי אם יפריש לא תאכל[[3153]](#footnote-3153)). אבל אין ללמוד מכאן לחיוב שביעית במצוות אחרות שעִקרן שלא לאכילה. דוקא חלה מפרישים בשביעית, כי הוא מופרשת לאכילת הכהן, ורק אם יארע ותטמא – תשרף. אין הדבר כן לגבי הפרשה שמלכתחילה לא נועדה לאכילה.

שאני הכא דכתיב לדורותיכם ... ולגמר מינה התם עיקר לאכילה הכא עיקר לשריפה.

### שמות יג יא-יג, לד יט-כ, כא ח, בכורות יג.

בכמה מקומות נזכר דין פדיון פטר חמור, בסוף פרשת בא נאמר: "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה". בסוף פרשת כי תשא נאמר: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ". המצוה היא לפדות, דוקא אם לא תפדה – וערפתו. לכתחילה יש לפדות.

כיוצא בזה, נאמר "וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע: וְאִם שְׁלָשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיָצְאָה חִנָּם אֵין כָּסֶף". הבת מיועדת לאדוניה. רק אם רעה בעיניו – וְהֶפְדָּהּ. אם אינה רעה, ממילא היא מיועדת לו.[[3154]](#footnote-3154)

מצות הפדייה קודמת למצות עריפה שנאמר אם לא תפדה וערפתו מצות יעידה קודמת למצות הפדייה שנאמר אשר לא יעדה והפדה.

### ויקרא כז כז, בכורות יג.

התורה מלמדת את דיני ההקדש, ואח"כ היא אומרת: "וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ". כלומר: לכתחילה המקדיש צריך לפדות[[3155]](#footnote-3155), או לגאול, את הקדשו. אם לא עשה כן – וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּך, ימכרנו הגזבר לאחר. דוקא אִם לֹא יִגָּאֵל – וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ. הטוב ביותר הוא שהמקדיש יגאלנו.

מצות הגאולה באדון הוא קודם לכל אדם שנאמר ואם לא יגאל ונמכר בערכך.

בכורות יג. – ראה בכורות ג.

### ויקרא כה מד-מו, בכורות יג.

#### קנית ומכירת גוי

התורה אומרת על הגויים:

וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ.

קונים אותם וקונים מהם, והם כאחֻזה. מכאן שהם קונים ונקנים כמו שקונים שדה אחֻזה. ומורישים אותם לבנינו כאחֻזה.

לרשת אחוזה הקישו הכתוב לאחוזה מה אחוזה נקנית בכסף ובשטר ובחזקה אף עבד כנעני נקנה בכסף.

### ויקרא כה יד, בכורות יג.

התורה מלמדת שהשדות חוזרים ביובל, והיא כותבת שם:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

התורה לא מסתפקת באמירה שהשדה ישוב ביובל לבעליו, התורה עוד ממשיכה ומציֶנת בפירוש, שהקונה והמוכר צריכים להתחשב מראש ביובל ולחשב את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל, כדי שלא תהיה בו הונאה.

לשון התורה היא "אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ". בפשטות, מיד עמיתך היינו מאת עמיתך, אבל חכמים אומרים שממילא אפשר ללמוד מלשון התורה שסתם קנין הוא מיד עמיתך, כלומר בהעברת הקנין מיד ליד, מיד עמיתך. שאל"כ – למה לשון התורה היא דוקא "מיד עמיתך". מהו מקורו של הבטוי? ולמה לא נאמר מאת עמיתך? (וראה דברינו בקדושין כו.) אלא מכלל שזה לשון התורה אתה למד שכך היא דרכם של קניינים מאת אחיך ועמיתך. קניינים נקנים בהעברה מיד ליד. וכאשר נעשה קניין מצוה התורה: אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו, וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ. הדין האמור כאן אמור דוקא בין האיש ובין אחיו ועמיתו. מהם מועבר הקנין לא רק בכסף, ואעפ"כ, כשמגיע זמן התשלום, אין להונות. לגבי גוי לא נאמרו דינים אלה. גם לא לגבי הקדש, גם הוא אינו עמיתך או אחיך. בקניין שאינו מיד עמית – נותן כסף וקונה כנגד כספו.

לפי ר"ל, הדין המיוחד הזה אמור באחיך ועמיתך, שבהם לא הכסף קונה, והתורה מלמדת שאע"פ שהקנין נעשה זה מכבר, כאשר בא הקונה לשלם ישלם כראוי. ולפי ר"ל אפשר ללמוד מכאן גם כיצד ישראל קונה וכיצד גוי קונה, ובארנו זאת בקדושין כו. (עוד דורשת כאן הגמ' שהגוי אינו קונה כישראל, כי דוקא מיד עמיתך כך קונים. אך גם הגוי כישראל קונה רק בדרך אחת. וקשה, וכי נאמר כאן גוי? לא נאמר אלא עמיתך, והגוי נלמד ממנו ע"י דיוק. ועוד: הלא עִקר הפסוק מלמד על הונאה ולא על קנין, וכפי שאומרת הגמ' לגבי ר' יוחנן. ואכן ר' יוחנן כלל לא למד מכאן לדרך הקנין, וממילא גם הדיוק לא נלמד לענין זה).

לעמיתך אתה מחזיר אונאה ואי אתה מחזיר אונאה לכנעני לכנעני מאל תונו איש את אחיו נפקא חד בכנעני וחד בהקדש.

או קנה מיד עמיתך מיד עמיתך הוא דבמשיכה הא מיד עובד כוכבים בכסף ואימא מיד עובד כוכבים כלל כלל לא אמרי לא ס"ד ק"ו הוא אם גופו קונה ממונו לא כ"ש ואימא מיד עובד כוכבים עד דאיכא תרתי אמרי ולאו ק"ו הוא גופו באחת ממונו בשתים ואימא או בהא או בהא דומיא דעמיתך מה עמיתך בחדא אף עובד כוכבים נמי בחדא.

וכי תמכרו ממכר לעמיתך לעמיתך במשיכה הא לעובד כוכבים בכסף ואימא לעובד כוכבים כלל כלל לא אמרי לאו ק"ו הוא אם גופו קנה ממונו לא כ"ש אימא לעובד כוכבים עד דאיכא תרתי לאו ק"ו הוא גופו באחד ממונו בשתים ואימא או בהא או בהא דומיא דעמיתך מה עמיתך בחדא אף עובד כוכבים נמי בחדא.

### ויקרא כה נא. בכורות יג.

#### מכירת ישראל

וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ.

מדובר שם על ישראל שנמכר לגוי. הוא נגאל בהחזרת דמי תשלום כסף מקנתו, לפי דרכנו למדנו שנקנה בכסף.

גופו ישראל קני ליה בכסף דכתיב מכסף מקנתו.

### דברים יז א, בכורות יד:

#### בעל מום בבמת יחיד

בכמה מקומות אסרה התורה להקריב בעל מום. כך נאמר בפרשת אמר:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

ובפרשת שפטים נאמר:

לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָּךְ: וְלֹא תָקִים לְךָ מַצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא ה’ אֱלֹהֶיךָ. לֹא תִזְבַּח לַה’ אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וָשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם כֹּל דָּבָר רָע כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ הוּא.

בפרשת אמר מקומן של מצוות אלה ברור, הלא הפרשה עוסקת בכשרות בהמה לקרבן. אבל פרשת שפטים עוסקת בנושאי נתינת שפטים בכל שעריך. למה הוזכרו שם מצוות אלה?

ועוד יש לשאול: האם דינים אלה נאמרו גם בבמה או רק במקדש?

התורה לא חִלקה בין במה למקדש. זהו דין כללי בקרבנות. בפשטות, מצוות אלה מקומן במקדש. אבל הן נאמרו בתוך המצוות העוסקות בכל שעריך. מכאן למד ר"א שגם בבמת יחיד אסור לזבוח בעל מום.

אמר רבי אלעזר מנין לזובח בהמה בעלת מום בבמת יחיד בשעת היתר הבמות שהוא בלא תעשה שנאמר לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אם אינו ענין לבמה גדולה דכתיב עורת או שבור וגו' תנהו ענין לבמת יחיד.

### ויקרא כז לג, דברים טו כא, בכורות יד:

#### מום במעשר בהמה

התורה מצוה להפריש מעשר בהמה:

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל.

כיון שאסור לבקר בין טוב לרע, אלא העשירי שיוצא הוא המעשר, הרי שגם אם הוא רע הוא המעשר. גם אם הוא בעל מום, הוא קֹדש, אך כמובן אינו קרב. הוא כבכור. גם בכור – אם יהיה בו מום, אין המום גורע מבכורתו. אלא שאז אינו קרב. כפי שנאמר:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק אֶת דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

התורה קִדשה את הבכור הנולד וצִוְּתה להעבירו לה'. כמו כן היא מקדשת את העשירי העובר תחת השבט. אין צֹרך להקדישם, עצם העברתם היא המקדשת, הם קדושים מאליהם, ואין צֹרך אלא להעבירם. המעשר דומה לבכור לענינים אלה, הוא לא נבחר ע"י בעליו אלא שהתורה קִדשה כל עשירי. ואין עשירי אחר תחתיו. ולכן אי אפשר להחליפו והוא נאכל במומו. וראה להלן בכורות כא:

סד"א הואיל וקדוש במומו דכתיב לא יבקר בין טוב לרע [ובין רע] נקרב נמי במומיה קמ"ל דלא אמרי מעשר נמי גמר העברה העברה מבכור.

### ויקרא כז י, בכורות יד:

#### מום בתמורה

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.

אסור להמיר לא רק טוב ברע, אלא אפילו רע בטוב. והן על הממיר טוב ברע והן על הממיר רע בטוב נאמר שהוא ותמורתו יהיה קדש. מכאן שאם המיר בבהמה רעה, בעלת מום, היא קֹדש כמו הבהמה הראשונה. שהרי גם היא וגם תמורתה קֹדש. ואולם, אם היא בעלת מום לא תקרב, לא יהיה כחה גדול מכח הבהמה שמכחה היא באה, שגם היא אינה קרבה במומה. "וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ", דין הבהמה שוה לדין תמורתה.

להלן הגמ' לומדת מכאן שאם היה רע כבר בשעת ההקדשה, לא תהיה תמורתו קֹדש. כלומר: אם מלכתחילה לא הוקדש לקרבן אלא לדמיו, אינו קרבן ולא על זה נאמר "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". לא זהו הרע שעליו נאמר לא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב. (והוא כלול בכלל הפסוקים הבאים העוסקים בבהמה טמאה, כפי שבארנו במנחות קא. ובתמורה לב:לג.).

ס"ד אמינא הואיל וקדושה כשהיא בעלת מום דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר אותו וגו' קריבה נמי כשהיא בעלת מום קמ"ל דלא אמר קרא והיה הוא ותמורתו מקיש תמורתו לו מה הוא בעל מום לא אף תמורתו בעל מום לא.

אמר קרא לא יחליפנו ולא ימיר וגו' השתא רע בטוב אמרת לא טוב ברע מיבעיא אלא טוב מעיקרו עושה תמורה רע מעיקרו אין עושה תמורה.

### דברים יב כו, בכורות יד:

התורה מתירה לאכול בשר תאוה ברִחוק מקום:

הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת הַלֵּוִי כָּל יָמֶיךָ עַל אַדְמָתֶךָ: ס כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל: שְׁמֹר וְשָׁמַעְתָּ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ עַד עוֹלָם כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

כפי שבארנו לעיל חולין טז:יז. (עיי"ש), התורה מתירה לאכול ברִחוק מקום דוקא את החולין, לא את הקדשים: "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". כל קרבן שהוא קדשיך ונדריך, כלומר שהוא קדוש מצד עצמו, לא תאכלנו בשערים. קדשיך אשר יהיו לך, כולל את התמורות והולדות. שהם אמנם לא קדשים שהקדשת, אך הם בכלל קדשים אשר יהיו לך. גם הם בכלל. גם הם כקרבן וקרבים דוקא אם הם כשרים ותמימים. ואם הם כשרים – על זה נאמר "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל".

התמורות והולדות הן כמו הקרבן המקורי. לא יגדל כחם מכחו של הקרבן שמכחו הם באים. לכן, אם מדובר על חטאת או אשם, אינם קרבים. כמו שהחטאת והאשם אינם קרבים אם אין להם על מה לכפר, כך התמורה והולד.

סד"א הואיל וקדושין כשהן בעלי מומין אגב אמן כשהן בעלי מומין נמי קרבי קמ"ל דלא אמר רבא כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל דתנא דבי רבי ישמעאל רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך רק קדשיך אלו התמורות אשר יהיו לך אלו הוולדות ונדריך הקישן הכתוב לנדר מה נדר בעל מום לא אף הני נמי בעל מום לא.

בכורות יד: - ראה תמורה לב:לג.

### דברים טו כא-כב, בכורות טו.:

#### מה יֵעשה בקרבן בעל מום

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק אֶת דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

הבכור קדוש, ואסור לעבוד בו ולגוז אותו. אבל אם יש בו מום אינו כקרבן ואפשר לאכלו כחולין, או כפי שנאכלים צבי ואיל במדבר, לא כהלכות אכילת קדשים אלא כאכילת חולין. כצבי וכאיל. וכן נאמר:

הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

מה שאין דינו כקרבן נאכל כחולין, כצבי ואיל, הטמא והטהור יחדו. הוא כחולין ולא כקדשים. רק את דמו אסור לאכול. אנו מוצאים שבספר דברים התורה אומרת צבי ואיל בכל מקום שבו כונתה לכך שהוא יֵאָכֵל כחולין. התורה מכוֶנֶת כאן למה שנאמר שם בראש הפרשה:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

כלומר: בארץ ישראל אין צֹרך להביא כל בהמה אל המקום אשר יבחר ה'. (ראה דברינו בחולין טז:יז.). אפשר לאכלה בכל שעריך, ובלבד שתֵאָכֵל כחולין ולא כקרבן, כלשון התורה: כצבי וכאיל. צבי ואיל אינם ראויים לקרבן, וכשהתורה מבקשת לומר שיש לאכול את הבהמות האלה כחולין ולא כקרבן, היא אומרת: "אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ". במדבר נאסר לאכול בהמה שחוטה שלא הוקרבה לקרבן. כל בהמה הנשחטת חיבת להקרב לקרבן, ורק חיות אפשר לאכול כחולין. בארץ אפשר יהיה לאכול גם בהמות שלא נשחטו במקדש, ובלבד שיֵאכלו כחולין, כלומר: כצבי וכאיל.

מסתבר אפוא שכאשר התורה אומרת על קרבן בעל מום שיֵאכל כצבי וכאיל, היא רומזת לפסוקים שנאמרו בראש פרשת ראה, כלומר: אכילתם תהיה כאכילת חולין כפי שנאמר שם: "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ".

לאיזה ענין דִמתה התורה את בעל המום לצבי ואיל? לכאורה, דוקא לענין זה שאפשר לשחוט אותו ולאכול אותו שלא כקרבן, כפי שנשחטים צבי ואיל במדבר (ראה דברינו בחולין טז:יז.). האמירה "כצבי וכאיל" מלמדת שהוא חולין. שאכילתו כאכילת חולין.

לאיזה ענין הוא כצבי וכאיל? ברור שהוא לא נעשה צבי. הוא בהמה. לכן מסתבר שכל הדינים הנוהגים בכל שור או שה ינהגו גם בו. אין לאכול את חלבו ואין לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד. החֵלֶב נאסר כי זהו חלב בהמה ולא חלב חיה, והוא לא הופקע ממה שנאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ". הוא גם לא מופקע ממה שנאמר: "וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד", שהרי (ג) הדינים האלה נוהגים בכל בהמה, בין בחולין ובין בקדשים, והתורה דִמתה את הבכור בעל המום לצבי ואיל דוקא לענין זה שהוא חולין. מה גם שהתורה כותבת כאן בפירוש "רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". כלומר: למרות שהותר בשרו לא הותר דמו, (ד) ומסתבר שה"ה לחלבו. הוא בהמה, אמנם הוא דומה לצבי ואיל לענין אכילתו, אך ברור שהוא לא נעשה חיה, הוא בהמה.

התורה דִמתה את הקרבן הפסול לצבי ואיל רק לענין שיֵאָכל כחולין. הוא נאכל בטומאה כצבי וכאיל, וכו'. (ב) אך לענין זה. כפי שנאמר "אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ". הוא כבהמת חולין דהיינו כצבי וכאיל לענין אכילה. (ה) לעניינים אחרים לא הותר.

#### קדושת קרבן פסול

התורה אמרה שהבכור בעל המום יאכל כחולין. האם הוא כחולין לכל דבר, או רק לענין אכילתו? האם נוהג בו מה שנאמר בראש הפרשה "לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ"? מלשון הפרשה נראה שכן. הצווי הזה נותר בעינו, התורה לא התירה אותו בשום מקום. רק את אכילתו של בעל המום התירה התורה כצבי וכאיל. לענינים אחרים עדין יש בו קדושה.

ממילא אפשר ללמוד מכאן גם שהוא פטור מבכורה ומתנות.

(א) אפשר להוסיף ולומר שהתורה אמרה שהוא כצבי וכאיל דוקא לענין שיֵאָכֵל כחולין כצבי וכאיל. הוא לא צבי ואיל, הוא שור, אלא שלענין אכילתו כחולין הוא כצבי וכאיל. לכל ענין שבו נבדלת אכילת החולין מאכילת הקדשים – הוא כצבי וכאיל. מכאן עולה שלכל ענין שבו דומה בהמת קדשים דוקא לצבי ואיל, נשאר דינו כקדשים. התורה לא לִמדה שהוא חולין אלא לענינים שהחולין דומים בהם לצבי ואיל. לכן הוא פטור מבכורה ומתנות, שהרי לענין זה דומים דוקא הקדשים לצבי ואיל. כמובן שגם לכל ענין שבו אין הבדל בין חולין לקדשים אין מה לדמות את הפסול לצבי ואיל. הדִמוי הוא רק לענין זה שלענין שבו נבדלה אכילת הקדשים מאכילת החולין – הם כצבי וכאיל.

כאמור, הפסוק האמור כאן בקרבן בעל מום, רומז לפסוק שנאמר בראש הפרשה "רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". הפסוק שם אומר: את עולותיך לא תעלה בכל מקום אשר תראה, אבל הבשר שיצא מכלל עולה נאכל בכל שעריך כצבי וכאיל כמו הבכור בעל המום. מכאן שכל קרבן שנפל בו מום, לה' הוא. התורה התירה לאכול אותו בשערים, אך רק לאכול. אין בו היתר לכל דבר. כאמור כאן, התורה התירה את פסולי המוקדשים בזביחה ואכילת בשר. תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר. התורה מתירה אותם רק לאכילה, לא נאמר כאן דבר על התר שלא לאכילה. (ה) התורה לא הוציאה אותם לחולין לגמרי, שיוציאם אדם לעבודה ולגיזה ולחליבה, ואחרי מותם יתנם לכלביו. לא התירתם התורה אלא בזביחה ואכילה בחוץ, כי אינם ראויים לבוא בפנים.

הקדשים נאסרו כשהוקדשו, ומשהותרו במומם ופדיונם, לא התירה אותם התורה אלא בזביחה ואכילת בשר בכל מקום. התורה לא התירה אלא "בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל". לא נאמר כאן שום התר אחר. הם עדין טעונים זביחה. מה שבאה התורה ללמד כאן הוא שאת עולותיך לא תעלה בכל מקום אשר תראה, אבל הבשר שיצא מכלל עולה נאכל בכל שעריך כצבי וכאיל כמו הבכור בעל המום. מכאן שכל קרבן שנפל בו מום, לה' הוא. התורה התירה לאכול אותו בשערים, אך רק לאכול. אין בו היתר לכל דבר. לה' הוא וא"א להקדישו לקרבן אחר. ויש מי שלמד שמשתזבח אותם הותרו להאכל כצבי וכאיל, אבל (ו) כל עוד הם חיים אסורים לגמרי, ממילא אסורים בגיזה ועבודה ובחליבה. משמתו הותרו, הותר לזבחם ולאכלם, והותרו גם לכלבים.

(א) צבי מה צבי פטור מן הבכורה אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה אוציא אני את הבכורה ולא אוציא את המתנות תלמוד לומר איל מה איל פטור מן הבכורה ומן המתנות אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה ומן המתנות אי מה צבי ואיל חלבן מותר אף פסולי המוקדשין חלבן מותר ת"ל (ב) אך חלק.

אמר ליה רב פפא לאביי אי מה צבי ואיל אין אותו ואת בנו נוהג בהן אף פסולי המוקדשין אין אותו ואת בנו נוהג בו א"ל (ג) למאי מדמית להו אי לחולין אותו ואת בנו נוהג בו ואי לקדשים אותו ואת בנו נוהג בו אמר ליה אי הכי גבי חלבו נמי נימא הכי למאי מדמית להו אי לחולין חלבן אסור ואי לקדשים חלבן אסור אלא לאו מי אמרת (ב) אך ולא חלבן אימר נמי אך ולא אותו ואת בנו רבא אמר אך לאותו ואת בנו הוא דאתא וחלבו (ד) מדמו נפקא דכתיב רק את דמו לא תאכל מאי דמו אילימא דמו ממש לא יהא אלא דמן דצבי ואיל אטו דמן דצבי ואיל מי שרי אלא דמו חלבו.

(ה) תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב ואכלת ולא לכלביך מכאן שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

תזבח ואכלת (ו) אין לך בהן היתר אכילה אלא משעת זביחה ואילך.

### ויקרא ג א, בכורות טו:

פרשית השלמים פותחת בפסוק "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’". לא כתוב ואם יקריב שלמים יקריב זכר או נקבה, אלא "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ". מכאן למדו חכמים שכל מי שקרבנו זבח שלמים, אמור כאן. אם יש בידו בהמה חיבת, תקרב. גם אם לא הוקדשה אלא היא ולד או תמורה.

זכר לרבות את הולד ונקבה לרבות את התמורה ואין לי אלא ולד תמימין ותמורת תמימים ולדי בעלי מומין ותמורת בעלי מומין מנין כשהוא אומר אם זכר לרבות ולד בעלי מומין אם נקבה לרבות תמורת בעלי מומין.

### ויקרא כז כו, דברים טו כא-כב, בכורות טו:

#### הקדשת קרבן לקרבן אחר

בפרשת בחקתי מונה התורה את כל סוגי הרכוש שאדם מקדיש לה', בכלל זה היא אומרת: "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ". כלומר: את הבכור א"א להקדיש, שהרי הוא כבר שיך לה', אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא. א"א להקדיש אותו לקרבן אחר. כי מה שכבר לה' הוא – אי אפשר להקדישו לקרבן אחר. (וראה דברינו בשקלים ה:). דינו אמור בספר דברים: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק אֶת דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". אם יש בו מום הוא נאכל בשעריך, ולא קרב כקרבן אחר. מכאן אנו למדים שאי אפשר להקדיש קרבן אחד לשם קרבן אחר. וכפי שציינו לעיל, התורה התירה לאכול אותו בשערים, אך רק לאכול. אין בו היתר לכל דבר. לה' הוא וא"א להקדישו לקרבן אחר.

בעא מיניה רבינא מרב ששת מהו שמתפיסן לכל זבח שירצה א"ל אין מתפיסן מאי טעמא אמר ליה גמר בשעריך בשעריך מבכור מה בכור אין מתפיסן לכל זבח שירצה דכתיב אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה וגו' לא יקדיש איש אותו אף הני אין מתפיסן לכל זבח שירצה.

### ויקרא יא ד, דברים יד ז, בכורות טז.

#### חטאות מתות

כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם.

אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ.

בשני המקומות נאמר "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה..." והתורה מונה את אלה שיש להם סִמן טהרה אחד. מכאן דרשו חכמים שיש ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה, בעלי שני סִמנים, שאינם נאכלים. ונראה שהוא אסמכתא. והעִקר הוא הל"מ, או שסברה היא, הואיל והיא חטאת שאין לה על מה לכפר – תמות, שהרי אין מה לעשות בה. (וכפי שבארנו בזבחים ה.).

מנין לתמורת פסולי המוקדשין שמתה תלמוד לומר ממעלי הגרה טמא.

מנין לחמש חטאות מתות תלמוד לומר ממפריסי הפרסה טמא.

בכורות יז. – ראה בכורות ה:ו.

בכורות יז. – ראה חולין קלז.

### בכורות יז.

#### מהו שעיר עזים

במוסף ר"ח נאמר: "וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַה’ עַל עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ". לא די בכך שיהיה שעיר, צריך להביא דוקא (א) שעיר עזים, כלומר: עז בן עזים בן בני עזים. (וכפי שנדרש בבכורות ו., לעיל עמ' תתתנב, ששה כשבים הוא שה של מין הכשבים) שיהיה שעיר עזים מששת ימי בראשית.

וכך נאמר גם לגבי שעירי מוספים נוספים. יש להביא דוקא שעיר עזים, כלומר: ממין העזים. ממשפחת העזים. (וראה תוס'). כך הוא בכל קרבן שהתורה הצריכה בו דוקא עז.

אין להביא מין כבשים, גם אם הוא דומה לעז. התורה הקפידה דוקא על שעיר עזים.

לפי זה פשוט שאין להביא כבש גם אם הוא כבר כמה דורות דומה לעז. הוא אינו עז, הוא כבש. והתורה הצריכה עז.

לגבי מקומות שבהם הצריכה התורה צמר או תכלת, יש להביא דוקא צמר של כבשים. וגם כאן משמע (ב) שכבש הוא דוקא כבש. עז בן עזים, גם אם הוא דומה לכבש – אינו כבש. וגם אם כמה דורות הוא דומה לכבש – אינו כבש. וצמרו אינו צמר. אמנם, לגבי צמר החִדוש גדול יותר, כי היה מקום לומר שאם הוא נראה צמר – צמר הוא. ואעפ"כ, כיון שהוא בן עזים – אינו כבש. לכן צמרו אינו צמר, ולא על זה דִברה התורה כשאמרה צמר ופשתים.

כללו של דבר: המין הולך אחר אבותיו, ופשוט הוא. וגם (ד) אם הוא דומה למין אחר כבר כמה דורות – אין הדבר חשוב. מי שאבות אבותיו עזים – שעיר עזים הוא. ומי שאבות אבותיו כבשים – כבש הוא. ולכן (א) בכל מקום שבו הצריכה התורה עז – יש להביא ממין העזים. מבני בניהם של עזים.

יתר על כן. (ג) גם במקום שבו אפשר להביא או כבש או עז, ומה לי אם כבש הוא או אם עז הוא, שניהם כשרים, עם זאת אין להביא אלא עז מבוררת או כבש מבורר, כפי שהתבאר לעיל חולין לח:

עד כאן בארנו את סוגייתנו לפי הפירוש הראשון בסוגיא לעיל (ברחל בת רחל בת עז), ולפי זה הפירוש פשוט. וכמדומה שכך פרש הרמב"ם. אך כמדומה שרש"י ורגמ"ה פרשו את סוגייתנו לפי הפירוש השני בסוגיא לעיל (ברחל בת עז בת רחל), ולפי זה יש בסוגייתנו חִדוש גדול: אפילו עז בן עזים אינו כשר אם בדור אחד של אבותיו הוא נראה ככבש. שעיר עזים הוא דוקא מי שכל אבותיו נראים כעזים עד ששת ימי בראשית. כשהצריכה התורה שעיר עזים – היינו עזים עד ימי בראשית.

אמר רבי יוחנן מודה ר"מ בשעיר של ראש חדש דבעינן בן שעירה מאי טעמא אמר קרא (א) אחד המיוחד ובא מששת ימי בראשית והא מהכא נפקא מהתם נפקא (ג) שור או כשב פרט לכלאים או עז פרט לנדמה צריכא דאי מהתם הוה אמינא ה"מ היכא דלא נחת לדרי אבל היכא (ד) דנחת אימא לא ואי מהכא הוה אמינא ה"מ לגבי קרבן חובה אבל (ג) נדבה לא צריכא.

(ב) אמר רבי אחא בר יעקב הכל מודים דאין לוקין על צמרו משום כלאים שנאמר לא תלבש שעטנז מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה אמר רב פפא הכל מודים שצמרו פסול לתכלת שנאמר לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך מה פשתן שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה אמר רב נחמן בר יצחק הכל מודים שאין צמרו מטמא בנגעים שנאמר בבגד צמר או בבגד פשתים מה פשתים שלא נשתנה אף צמר שלא נשתנה.

### ויקרא כג לז, בכורות יז.

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ.

מכאן למד רב אשי שענבים שיש בהם טעם או ריח של מין אחר – אין יינם כשר לנסכים. כמו שהזבח צריך להיות דוקא כבש מבורר או עז מבוררת, כך הנסכים.

אמר רב אשי אף אנו נאמר הדלה הגפן על גבי תאינה יינו פסול לנסכים מ"ט זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו.

בכורות יז. – ראה בכורות ט.

### דברים כא ב, בכורות יז:יח.

#### פירוש המלה קרובה

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל.

התורה מצוה שהעיר הקרובה ביותר תביא עגלה, מה הדין כשיש שתי ערים שקרבתן שוה? האם שתיהם בכלל "הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל"? או שהתורה לא צִוְּתה אלא בעיר הקרובה ביותר, וכאן אין עיר שאין קרובה ממנה?

בכך נחלקו הדעות האם כל אחת ואחת מהן היא הקרובה, או שבמקרה כזה אף אחת מהן אינה נקראת הקרובה.

תנא קמא סבר קרובה ולא קרובות ורבי אליעזר סבר קרובה ואפי' קרובות.

### שמות יג ב, דברים טו יט, בכורות יט.

קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא.

התורה כללה כלל: כל בכור. ופרטה אותו: פטר כל רחם. מה קִדשה התורה? היא קִדשה כל בכור, ובתנאי שהוא פטר רחם. אם אינו הראשון ברחם, אינו בכור, ואינו בכלל הצווי האמור כאן. מנגד, גם אם הוא הראשון ברחם – אם הוא יוצא דֹפן, אינו (ג) פטר רחם, ולא קֻדש.

וכאן יש לשאול מה יהיה דינו של פטר הרחם הראשון. אם הראשון יצא דרך הדֹפן, האם השני קדוש?

ועל זה הדרך יש לשאול שאלה נוספת: התורה קִדשה דוקא (א) את הזכרים: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ". התורה לא גזרה אלא על הזכרים. האם אפשר ללמוד מכאן שהנקבות כלל אינן בחשבון, וזכר הבא אחרי נקבה יקודש?

התשובה היא שהתורה קִדשה בכורות. היא לא קִדשה את מי שאינו בכור. התורה לא קִדשה ראשונים אלא בכורות. (ב) נאמר בכור. התורה הוסיפה עוד תנאים: שיהיה פטר רחם ושיהיה זכר. אבל העִקר הוא שיהיה בכור. אם אינו בכור – אין כאן קדושה כלל. כיון שאינו בכור, אינו בכלל. (ואם הוא בא אחר נקבה – לא רק שאינו בכור, (ד) אפילו פטר רחם אינו[[3156]](#footnote-3156)).

מכלל הצריך לפרט ומפרט הצריך לכלל כיצד קדש לי כל בכור יכול אפילו נקבה במשמע תלמוד לומר (א) זכר אי זכר יכול אפי' יצתה נקבה לפניו תלמוד לומר (ד) פטר רחם אי פטר רחם יכול אפילו יצא אחר יוצא דופן ת"ל (ב) בכור.

לעולם בכור לדבר אחד לא הוי בכור ורישא ה"ק אי זכר יכול אפי' יוצא דופן ת"ל (ג) פטר רחם.

בכורות יט: - ראה יבמות סא:

### שמות יג יב, ויקרא כז לב, בכורות כא:

התורה מצוה להקדיש בכורות:

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’.

כמו כן התורה מצוה על מעשר בהמה:

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל.

התורה קִדשה את הבכור הנולד ומצוה להעבירו לה', והיא מקדשת את העשירי העובר תחת השבט. אין צֹרך להקדישם, עצם העברתם היא המקדשת, הם קדושים מאליהם, ואין צֹרך אלא להעבירם. לכן, הם קדושים מתחלתם, גם לפני שמלאו להם שמונה ימים. לגבי בכור זה ברור, הוא בכור משעה שנולד[[3157]](#footnote-3157). אבל גם המעשר דומה לבכור לענינים אלה, הוא לא נבחר ע"י בעליו אלא שהתורה קִדשה כל עשירי. ואין עשירי אחר תחתיו. ולכן גם הוא קדוש עוד לפני שהיה שבעת ימים תחת אמו. וראה לעיל בכורות יד:

ר' שמעון העברה העברה גמיר.

בכורות כג: - ראה ע"ז סו.

בכורות כה. – ראה חולין קלז.

### שמות כב כח-כט, דברים טו כ, במדבר יח יח. בכורות כו: כז:

#### מתי יש לתת לכהן את הבכור

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי.

פשט הפסוק הוא שביום השמיני מביאים את הבכור ומקריבים אותו. או החל מהיום השמיני. כפי שעולה מהפסוק "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’".

מהפסוק בספר דברים משמע שזמן אכילתו הוא תוך שנה:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל.

שנה בשנה. (א) זה הזמן לאכול את הבכור. התורה אומרת שיש לאכלו שנה בשנה לפני ה', ואח"כ היא אומרת שאם יש בו מום יש לאכלו בשערים כצבי וכאיל. לענין שנה בשנה התורה לא מבחינה בין תמים בין בעל מום. ההבדל היחיד בין תמים לבעל מום הוא מקום האכילה ואכילתו כחולין. אבל כל בכור נאכל שנה בשנה.

שנה בשנה הינו (ב) בתוך שנתו של הבכור[[3158]](#footnote-3158), כמו שמצאנו בתורה במקומות רבים שכבש נקרא כבש בן שנתו, כלומר: שנתו שלו. וכפי שנבאר בערכין יח:. כך הוא גם בבכור.[[3159]](#footnote-3159)

כשה' מדבר עם אהרן ומבאר לו את מתנות הכהֻנה, הוא אומר: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה". מכאן (ג) שהבכור נִתן לכהן ודוקא הוא אוכלו, ואפילו אם הוא בעל מום, כי כאמור, ההבדל היחיד בין תם לבעל מום הוא מקום האכילה ואכילתו כחולין. ממבנה הפרשה עולה שהבכור הוא קדם כל מתנת כהנה. אם אפשר להקריבו – יקריבנו. אבל גם אם לא – מתנת כהֻנה הוא.

מכאן עולה שגם בכור בעל מום נִתן לכהן. וגם הוא נאכל שנה בשנה, אלא שהוא נאכל בכל מקום, הטמא והטהור יחדו.

#### זמן נתינת בכור לכהן

כאמור, מפורש בפסוק שזמן הקרבת הבכור הוא החל מהיום השמיני: "כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי". אבל עדין יש מקום לשאול מתי צריך לתת אותו לכהן כאשר אינו קרב. האם דומה הדבר לפדיון בכור? לעיל בכורות י:יא. יב:יג. עסקנו בשאלה האם גם פדיון פטר חמור צריך להיות לאחר ל' יום כבכור אדם, וכפי שציינו שם – לרוב הדעות פטר חמור אינו נפדה לשלשים. ואולם, אם הנתינה לכהן היא מתנת כהֻנה, אפשר שהיא דומה לפדיון בכור אדם.

נאמר "מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ". זמן בכור בניך הוא שלשים יום. ואם נפרש שהמלים "כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ" מתיחסות לא רק לעצם נתינת הבכור אלא גם לזמן הנתינה, הרי שגם בכור בהמה זמנו בשלשים יום. ומה שנאמר בהמשך אותו פסוק "שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי", אינו מתיחס אלא להקרבה. אם מקריבים אותו – אפשר להקריבו כבר ביום השמיני. אבל אם אין מקריבים אותו – נתינתו לכהן היא כבכור בניך. אמנם, זמן מלאתך ודמעך הוא חמשים יום, שבין פסח לעצרת. ונאמר "כן תעשה". מכאן דרשו חכמים שבכור בהמה דקה ינתן לכהן לאחר שלשים יום, ובכור בהמה גסה – לאחר חמשים יום. הפסוק אומר ששורך וצאנך הם כמו מלאתך ודמעך ובכור בניך, (ד) ומסתבר שצאנך כבכור בניך ושורך כמלאתך ודמעך. ונראה שזאת אסמכתא. בפשוטו "כֵּן תַּעֲשֶׂה" היינו שתתן לי את הבכור. הזמן כלל לא אמור בפסוקים אלה. ודאי שלא חמשים יום. ודאי וודאי שקשה לומר שאותו פסוק שאומר בפירוש "בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי" רומז לשלשים יום. ובפשוטם של דברים, "כן תעשה" היינו כבכור בניך ולא כמלאתך ודמעך, וכך היא (ה) גם מסקנת הסוגיא וכך גם הבריתא. אלא הדרשה היא אסמכתא, (ו) ולהלכה נותן לכהן את הבכור בתום גִדולו.

בתום גִדולו יש לתת אפוא את הבכור לכהן, והוא אוכל אותו דבר שנה בשנה. אם הוא תם – במקדש, ואם הוא בעל מום – בכל מקום.

הפסוקים מלמדים מה הדין הראוי, בזמן שישראל יושבים על אדמתם והמקדש בנוי. מה יהיה הדין אם אין מקדש? אם יש בבכור מום – יֵאכל כמו בזמן המקדש. אם אין בבכור מום, והמום בא רק לאחר שנתו, לכאורה יש לאכלו מיד כשנפל בו המום. ואכן כך אומרת הבריתא, אלא שהיא מוסיפה שמחמת התקנה נותנים לו שלשים יום. ר"א מבקש ללמוד זאת מהפסוק, שיש לתת לו שלשים יום (ז) כי שלשים יום בשנה חשובים שנה. הגמ' דוחה את דבריו.

כאשר אין בו מום והוא מוקרב, דינו כחזה התנופה וכשוק הימין, מכאן שהוא נאכל לשני ימים ולילה. וכפי שבארנו בזבחים נז. (הגמ' מביאה כאן עוד מדרשים על הפסוק הזה, וכבר בארנו אותם לעיל זבחים לז. נו:נז. עמ' תתקסו, וזבחים נז. עמ' תתקצז, עיין שם).

הבכור נאכל שנה בשנה בין תם בין בעל מום שנאמר (א) לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה.

(ד) מנה"מ אמר רב כהנא דאמר קרא בכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך מלאתך ודמעך לא תאחר כן תעשה לשורך איפוך אנא מסתברא דמקדם למקדם דמאחר לדמאחר אדרבה דסמיך ליה לדסמיך ליה אלא אמר רבא אמר קרא (ה) תעשה הוסיף לך הכתוב עשייה אחרת בשורך ואימא שיתין (ו) לא מסרך הכתוב אלא לחכמים.

בכור בניך תתן לי כן תעשה לצאנך יכול אף לשורך תלמוד לומר תעשה הוסיף לך (ה) הכתוב עשייה אחרת בשורך (ו) לא מסרך הכתוב אלא לחכמים מכאן אמרו עד כמה ישראל חייבין להטפל בבכור בבהמה דקה שלשים יום בגסה חמשים יום.

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה איזוהי שנה שנכנסת בחברתה הוי אומר שנה של בכור ... דבי רב מנא להו ילפי מקדשים (ב) וקדשים גופייהו מנלן אמר רב אחא בר יעקב אמר קרא כבש בן שנתו שנתו שלו ולא שנה של מנין עולם.

א"ר אלעזר מנין לבכור שנולד בו מום בתוך שנתו שנותנין לו שלשים יום אחר שנתו שנאמר (ז) לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה איזו הן ימים החשובין שנה הוי אומר אלו שלשים יום.

(ג) האי יהיה לך לימד על בכור בעל מום שנותנו לכהן שלא מצינו לו בכל התורה כולה ואידך אמר ובשרם אחד תם ואחד בעל מום ואידך ובשרם דהני בכורות דכולהו ישראל קאמר.

בכורות כז: - ראה זבחים נז.

### דברים ד א-י, בכורות כט.

משה מספר לבני ישראל שה' לִמד אותו את התורה, והוא עצמו מלמדה את בני ישראל, ע"מ שהם ילמדוה את בניהם, וכן הלאה:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם: לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם: עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה ה’ בְּבַעַל פְּעוֹר כִּי כָל הָאִישׁ אֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרֵי בַעַל פְּעוֹר הִשְׁמִידוֹ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ: וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים בַּה’ אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם: רְאֵה לִמַּדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי ה’ אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עַם חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה: כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּה’ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה’ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן...

אומר משה: ה' לִמד אותי, אני לִמדתי אתכם, אתם לַמדו את בניכם. כל אדם מצֻוֶּה ללמד את הדור הבא. מכאן דרשו חכמים שכמו שה' לִמד את משה ומשה את בני ישראל לא כמקצוע ע"מ לקבל שכר מהתלמיד שאמור ללמוד את המקצוע, אלא כמי שבא להפיץ את דבר ה' בעולם, כך גם הלאה. כל אדם מצֻוֶּה להמשיך את העברת התורה מדור לדור, ולא לבקש על כך שכר. כל דור מעביר את התורה כמו שלִמד ה' את משה ומשה את ישראל. כל דור מעביר את התורה לדור הבא כמו שלמד הוא. בחנם. וראה דברינו בברכות כ:כא:., שם דרשו מכאן שכל דור מלמד את הדור הבא כמו שלמד הוא, בטהרה.

(מ"מ אין מכאן ראיה שדיניו בטלים, יש מכאן ראיה שלכתחילה צריך לעשות בחנם).

אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם.

כאשר צוני ה' אלהי מה אני בחנם אף אתם בחנם ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר תלמוד לומר אמת קנה ומנין שלא יאמר כשם שלמדתיה בשכר כך אלמדנה בשכר תלמוד לומר אמת קנה ואל תמכור.

בכורות ל: - ראה זבחים צט. קב:

### ויקרא כז לג, בכורות לא:לב.

#### מכירת מעשר בהמה

התורה עוסקת בקדשים ובפדיונם, והיא מסכמת:

אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ: אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’: כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפָּדֶה מוֹת יוּמָת: וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו: וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל.

כפי שבארנו לעיל, את הבכור יש לתת לכהן. הן הבכור והן המעשר אינם נפדים. ואם יש בהם מום – הם נאכלים בכל מקום כחולין.

האם הכהן שקִבל בכור בעל מום, או ישראל שיש בידו מעשר בהמה בעל מום, רשאי למכור אותם?

אפשר ללמוד זאת מהפרשה שהבאנו כאן. הפרשה הזאת עוסקת בקדשים, ומלמדת שאי אפשר למכור קדשי שמים. מפרשה זו אפשר ללמוד על טיב בעלות הבעלים על הקדשים. כאן, בפרשת פדיון קדשים, נאמר על הבכור אם לא יגאל ונמכר בערכך. על חרם נאמר כאן לא יפדה ולא יגאל, וכן מעשר בהמה ותמורתו. נאמר עליהם לא ימכר ולא יגאל.

החרמים הם כהקדש, (ח) כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’, את החרם יש לתת לכהן כמו שנאמר בפרשת קרח. אמנם, ודאי שלכהן מותר להנות ממנו (ז) שאל"כ – לשם מה נִתן לו? נתינתו לכהן מפקיעה אפוא את קדושתו. ואולם הבעלים לא יכול לפדות או לגאול אותו. מכאן יכולים אנו ללמוד שכל דבר שהוא קֹדש לה', לא ימכר ולא יגאל. אין למכרו לזר כדי להוציאו לחולין, ואין למכרו כלל.

על החרם נאמר כאן לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל, הוא קֹדש לה' ובעליו לא יכול למכור אותו, כי אינו שלו אלא של שמים הוא. אי אפשר לגאול אותו. לה' הוא ובעליו לא יכול לפדות אותו. בדומה לכך נאמר על מעשר בהמה לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל. כלומר: אי אפשר להמיר אותו באחר או לגאול אותו. בדומה למה שנאמר על חרם לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל. (על הבכור לא נאמר דין מעין זה. אמנם נאמר על הבכור "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", אך במלים "לֹא תִפְדֶּה" (א) אין הכונה שיש בו אִסור מכירה, אלא שלא חל עליו דין פדיון שיש בפטר חמור ובבכור אדם[[3160]](#footnote-3160)).

מעשר בהמה כאמור כאן (ב) לא נגאל. הוא אינו ממון בעליו ובעליו לא יכול להחליט לגאול אותו באחר.

רב אשי מסביר שבכלל המלים "לא יגאל" כלולה גם מכירה. כשהתורה אומרת שלא יגאל – בכלל זה (ט) גם שלא ימכר. גם מכירה היא סוג של גאֻלה. הקדש הוא דבר שמוקנה לה'. גאולתו היא מכירתו לזר המוציאתו לחולין. כל הפרק עוסק בגאולת הקדשות, כלומר: בקנייתו להדיוט מידי ההקדש. אחרי שהתורה מלמדת לגאול הקדשות, היא מוסיפה ומלמדת שחרם ומעשר לא ימכר ולא יגאל. מכאן למד רב אשי שגם מעשר, כמו חרם, לא רק שאינו נגאל להוציאו לחולין, גם אינו נמכר כלל.

מה כלול בצווי לא יגאל, שאמור במעשר בהמה? על מעשר הבהמה נאמר: וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל. בדומה לכך נאמר על החרם לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל. ומסתבר (ד) שהיינו הך, וגם מעשר בהמה לא נמכר ולא נגאל. כך מסתבר גם ע"פ הנִמוק. הנִמוק לכך הוא: כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’. גם מעשר הוא קֹדש, ולכן: וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל. מפאת קדושתו אינו נגאל, לכן (ד) גם אינו נמכר. (אבל בכור נמכר, דוקא על חרם נאמר כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’. (ה) על בכור זה לא נאמר. וגם (ו) לא נאמר עליו שלא יגאל).

התורה מדברת כאן על מעשר בהמה חי. שאם ימירנו יהיה הוא ותמורתו קדש, ואז לא יגאל. כשם שאינו נִתן להוצאה לחולין ע"י תמורה, כך לא נִתן לגאולה. מה יהיה דינו של מעשר בהמה אחר שחיטתו? רבא אומר שלא על זה התורה דִברה. (ג) התורה עוסקת כאן דוקא במעשר בהמה חי. אבל אחר שחיטתו מותר למכרו. וחכמים גזרו שלא יעשה כן.[[3161]](#footnote-3161)

בבכור נאמר לא תפדה (א) ונמכר חי במעשר נאמר לא יגאל (ב) ואינו נמכר לא חי ולא שחוט לא תם ולא בעל מום.

אמר רבא מנא אמינא לה דכתיב והיה הוא ותמורתו יהיה קודש לא יגאל (ג) אימתי עושה תמורה מחיים אימתי אינו נגאל מחיים הא לאחר שחיטה נגאל.

אמר רב חיננא אמר רב וכן אמר רב דימי אמר רבי יוחנן נאמר לא יגאל במעשר ונאמר ולא יגאל בחרמים (ד) מה להלן מכירה עמו אף כאן מכירה עמו.

מיעט רחמנא גבי חרמים הוא (ה) הוא ולא בכור ואימא הוא ולא מעשר מעשר (ו) גאולה כמותו.

רב אשי אמר לא יגאל דמעשר (ט) לא ימכר הוא אמר רב אשי מנא אמינא לה דכתיב והיה הוא ותמורתו יהיה קודש לא יגאל אימתי עושה תמורה מחיים אימתי אינו נגאל מחיים הא לאחר שחיטה נגאל הא בעי העמדה והערכה אלא שמע מינה לא יגאל לא ימכר הוא.

חרמים כל זמן שהן בבית בעלים (ח) הרי הן כהקדש לכל דבריהם שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה' נתנן לכהן (ז) הרי הן כחולין לכל דבריהם שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה.

### דברים יב טו, בכורות לב.

התורה אומרת: "רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם". ראינו כבר לעיל (עמ' תתתנו, תתתסא, תתתסב ועוד, וראה גם ספרי על הפסוק) שחכמים דורשים את הפסוק הזה על פסולי המוקדשים. רב שמואל בר רב יצחק דורש שמדובר כאן על קדשים שאין בהם הנאה מחיים. רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ, ע"י זביחתו באה ברכת ה' אלהיך. מכאן שכאשר הוא שחוט – הוא ברכת ה' אלהיך לך ונעשה ממונך. הוא כחולין ואפשר למכרו.

אמר רב שמואל בר רב יצחק מנין למעשר בהמה של יתומים שמוכרים אותו כדרכו שנאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר איזהו דבר שאין בו ברכה מחיים אלא לאחר שחיטה הוי אומר זה מעשר בהמה.

בכורות לב. – ראה עירובין נא.

### במדבר יח יח, דברים טו כב, בכורות לב:לג.

בפרשית מתנות הכהֻנה, ה' נותן לכהן גם את הבכורות:

אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה.

הבכור נאכל דוקא לכהנים, כחזה ושוק. אלא שבספר דברים מוסיפה התורה ואומרת:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל...

בכור בעל מום אינו נאכל בקדושה כחזה ושוק. הוא נאכל בשערים כצבי וכאיל. כלומר: הוא לא קרבן וגם טמאים יכולים לאכול אותו. (כפי שמדגישה הפרשה שם לכל ארכה, שכל מה שלא נשחט במקדש אינו קרבן ואין לו דיני קדושה, והוא נאכל כצבי וכאיל). האם הכהן רשאי להאכיל ממנו גם לזרים?

נאמר כאן שהוא נאכל "בִּשְׁעָרֶיךָ ... הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל". מכאן למדו ב"ה שהבכור בעל המום הוא חולין גמורים וכל אדם יכול לאכול ממנו. כצבי וכאיל. (אמנם ינתן לכהן, אבל הכהן יכול לתנו לכל מי שירצה). התורה מלמדת כאן שהוא נאכל בשערים, הטמא והטהור יחדו. הוא לא נאכל כקדש, ומכאן שגם מי שאינו אוכל קֹדש אוכל אותו. ואם טמא רשאי לאכול ממנו, ק"ו זר. ר' עקיבא עוד מוסיף ולומד שאפילו גוי יכול לאכול ממנו. שהרי בשרו בשר חולין הוא.

ואולם, לא כך דרשו ב"ש. את הבכור יש לתת לכהן. ובכך הכל מודים. הכהן הוא הזוכה. לכן דרשו ב"ש שלא יאכל אלא כהן, ודוקא כהן שאינו טמא בטומאה היוצאת מן הגוף. התורה לא התירה כאן אלא טמא מת. שהרי התורה אומרת על הבכור "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה". לכן אוכל אותו דוקא כהן כחזה ושוק.

בית הלל ישיבו ויאמרו שהפסוק הזה לא נאמר אלא על בכור תמים, לא על בעל מום. שהרי הפרשה שם עוסקת בבכור שדמו נזרק על המזבח. בעל מום נאכל כצבי וכאיל, כאמור בספר דברים. כלומר: הוא חולין. וכיון שאינו קרבן – אין בו קדושה. אבל בית שמאי ישיבו ויאמרו שגם אם אין בו קדושת קרבן, יש בו קדושה כתרומה וכשאר המתנות האמורות יחד עמו בפרשת קרח, שהן אסורות לזרים. ונראה שהכל מודים שיצא לחולין והכל יכולים לאכלו, אלא שלדעת ב"ש גוזרים שלא יאכל אלא כהן.

הכל מודים שבכור בעל מום אינו לגמרי כחולין. לא הותר בגיזה ועבודה ואינו נמכר באטליז וכו' וכפי שבארנו לעיל בכורות טו.:. הכל מודים שאינו כקדשים גמורים שהרי נאכל בשערים הטמא והטהור יחדו. השאלה היא במה הוא קדש ובמה חול. ב"ה אומרים שאינו קדש לענין אכילה, אך הוא קֹדש לכל ענין אחר, וכפי שבארנו לעיל עמ' תתתסא,תתתסב. (וראה גם דברינו לעיל עמ' תתתסד,תתתנו)**.**

מ"ט דב"ש דכתי' ובשרם יהיה לך וגו' מה התם כהנים אין ישראל לא אף הכא כהנים אין ישראל לא ובית הלל הני מילי תם אבל בעל מום כתיב הטמא והטהור יחדיו יאכלנו ומה טמא שאינו אוכל בקדשים קלים אוכל בבכור זר שאוכל בקדשים קלים אינו דין שיאכל בבכור איכא למיפרך מה לטמא שכן הותר מכללו בעבודת צבור וב"ה אטו בעבודה קאמר באכילה קאמרינן אכילת זר עדיף ורבי עקיבא מתיר ואפי' עובדי כוכבים מ"ט דרבי עקיבא כצבי וכאיל מה צבי ואיל מותר לעובדי כוכבים אף פסולין מותר לעובדי כוכבים.

מ"ט דב"ש דכתיב ובשרם יהיה לך מה התם נדות לא אף הכא נדות לא וב"ה הני מילי תם אבל בעל מום הטמא והטהור אכלה וב"ש ה"מ היכא דאין טומאה יוצאה עליו מגופו אבל היכא דטומאה יוצאה עליו מגופו לא.

בכורות לג. – ראה חולין כז:

בכורות לג. – ראה מכות כב.

בכורות לג. – ראה פסחים סו:סז.: צה:

בכורות לג: - עיין דברינו במנחות נו:

בכורות לד. – ראה קדושין יח.-יט:

### במדבר יח ח, בכורות לד.

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: ... כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

ה' נותן לאהרן מתנות כהֻנה, והן נקראות משמרת תרומותי. ממילא למדנו שאהרן מופקד על משמרתם. על התרומות יש לשמור. מכאן דרשו חכמים שאין לטמא תרומה, ושיש לשמור עליה שלא תטמא. אבל אין האִסור חל בתרומה שממילא נפסלה ונאסר לאכלה.[[3162]](#footnote-3162) נחלקו ר"א ור"י לגבי תרומה שטהרתה מוטלת בספק. ר"י אומר שכיון שלהלכה אסור לאכלה, אין חיוב לשמרה. ר"א אומר שהספק אינו מציאות אמתית. תרומה זו אפשר שהיא מותרת. החסרון הוא לא בה אלא בידיעתנו.[[3163]](#footnote-3163) אין אנו אוכלים אותה לא מפני שאסורה היא לנו אלא מפני שאנו איננו יודעים אם היא מותרת. אך א"א לומר שהיא אסורה. לכן אסור לטמאה. ומ"מ הגמ' דוחה את האפשרות לומר שהפסוק מלמד על ספק. אין בתורה מצב של ספק. קמי שמיא גליא אם היא אסורה או מותרת.כו (וביבמות עד: נלמדה הלכה זו ממקור אחר, לגבי קדש ולא לגבי תרומה, ואולם נראה שדין אחד הוא, ראה דברינו שם).

אמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר ר"ל וכן אמר ר"נ אמר רבה בר אבוה ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי ר"א סבר בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומ' טהורה ואחת תרומ' תלויה ואמר רחמנא עביד לה שימור ורבי יהושע תרומתי כתיב ... אלא הכא בהא קמיפלגי ר' יהושע סבר הראויה לך שמור ושאינה ראויה לך לא תשמור ור"א הא נמי ראויה היא שמא יבוא אליהו ויטהרנה.

### דברים טו כא, ויקרא כב כה, בכורות לז. לט.

#### באיזה מום אוכלים בכור מחוץ למקדש

התורה התירה בכור בעל מום באכילה בשערים:

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ: וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל.

התורה נקטה (א) בלשון פִּסֵּחַ או עִוֵּר, אך (ב) הרחיבה זאת לכל מום רע. מכאן שפִּסֵּחַ או עִוֵּר אינם אלא דוגמאות. כל מום רע פוסל את הבכור מהמזבח.

מהו מום רע? איזה מום הוא דומה לפִּסֵּחַ ועִוֵּר והוא מום רע?

לכאורה, פִּסֵּחַ ועִוֵּר היינו (ג) מומים המגבילים את יכלתו של בעליהם. אלא שהלשון "כל מום רע" מלמדת שלא רק מומים כעין אלה פוסלים את הבכור, אלא (ד) כל מום רע. כל דבר רע שיש בו.

מהו אפוא מום רע? וכי יש מום שאינו רע?

מבארת הגמ' שמום רע (ה) הוא מום גלוי, שאל"כ אינו מום רע ואינו דומה לפִּסֵּחַ או עִוֵּר.

גם מום עובר אינו מתיר את הבכור באכילה כחולין, שהרי הוא עובר. (ו) וקדשים אינם נפדים על מום כזה (ראה (ז) דברינו לעיל מנחות קא. (עמ' תתשסב)), ק"ו לבכור שאינו בכלל פדיון. כלומר: מום המתיר את הבכור באכילה הוא (ח) דוקא מום דומה לפִּסֵּחַ או עִוֵּר, ודוקא מום רע. לא מום עובר ולא מום שבסתר. הסברה היא שמום עובר אינו מתיר באכילה, שהרי (ז) הוא יעבור ויקרב[[3164]](#footnote-3164).

עוד אומרת התורה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

גם כאן נאמר עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת, כלומר: (ט) דוקא מומים גלויים פוסלים את הקרבן. ואולם, נאמר: תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ. ומה שיש בו מום נסתר, אינו תמים. אפשר לדרוש זאת בשתי דרכים. אפשר לומר שהמומים שהתורה מנתה מלמדים מהו מום, (י) מום הוא דוקא מום גלוי, ומעתה, כשהתורה אומרת: תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ, יש לפרשו כאומר: תמים יהיה לרצון, ובמה? בכך שכל מום לא יהיה בו. מה שאינו מום אינו פוגע בתמימות. תמים הוא כל שאין בו מום. ואם מה שאינו גלוי אינו מום, אינו פוגע בתמימות. (בענין הקשר בין שני חלקי הפסוק ראה לעיל עמ' תתשג). אך אפשר לדרוש להפך: תמים יהיה לגמרי. (יא) וכל שאינו תמים – מום הוא. גם אם אינו בגלוי. הגמ' דנה בשתי האפשרויות, אך אינה מכריעה ע"י דרשה.[[3165]](#footnote-3165)

אמאי (א) פסח ועור כתיב כתיב נמי (ב) כי יהיה בו מום ואימא כי יהיה בו מום כלל פסח או עור פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט פסח ועור אין מידי אחרינא לא כל מום רע חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש (ה) מומין שבגלוי ואינן חוזרין אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין ואימא מה הפרט מפורש (ג) מומין שבגלוי ובוטל ממלאכתו ואינו חוזר אף כל מומין שבגלוי ובוטל ממלאכתו ואינו חוזר ... כל מום רע (ד) ריבויא הוא אי הכי מומין שבסתר נמי ... בעינא מום רע (ה) וליכא אי הכי מום עובר נמי ... מום עובר סברא הוא השתא (ו) מיפרק לא פרקינן עלויה משחט שחטינן עלויה דתניא ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' בבעלי מומין הכתוב מדבר אתה אומר בבעלי מומין שנפדו הכתוב מדבר או אינו אלא בבהמה טמאה ממש כשהוא אומר ואם בבהמה הטמאה הרי בהמה טמאה אמור הא מה אני מקיים אשר לא יקריבו ממנה הוי אומר זה בעלי מומין שנפדו יכול יפדו על מום עובר ת"ל (ז) אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' מי שאינה קריבה כל עיקר יצתה זו שאינה קריבה היום אלא למחר איבעית אימא (ח) א"כ פסח ועור למה לי.

אי לבכור (ה) פסח או עור כתיב אי לקדשים (ט) עורת או שבור כתיב לאישחוטי ולאיפרוקי לא איבעיא לן כי מיבעיא לן לאיפסולי מאי (יא) תמים יהיה לרצון אמר רחמנא תמים אין חסרון לא או דלמא (י) תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו מה מום מאבראי אף חסרון מאבראי.

בכורות לז: - ראה קדושין כא:

### ויקרא יא לב-לג, בכורות לח.

#### אלו כלים נטמאים משרצים

על השרצים אומרת התורה:

וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ.

כלומר: כלי עץ או בגד או עור או שק נטמאים אם נופל השרץ עליהם, חרש נטמא אם נופל השרץ אל תוכו. מכאן שכלי חרש אינו נטמא מבחוץ אלא דוקא מתוכו, אבל הוא נטמא באוירו שהרי השרץ בתוכו. שאר הכלים נטמאים גם לא מתוכם, אבל בתנאי שהם כלים כגון בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק. כלומר: אע"פ שהם נטמאים גם שלא מתוכם, אינם נטמאים אם אין להם תוך. כלי הוא דוקא כלי שיש לו תוך, גם בשאר החומרים. כמו שק. וכן אינו כלי אא"כ הוא מטלטל, כמו שק. שאל"כ אינו כלי אלא כבנין הוא. וראה גם שבת פג: וראה גם שבת קלח: זבחים ג, חולין כד:-כה:

כלי חרס בתוכו תלה רחמנא אית ליה תוך איטמי ליה לית ליה תוך לא איטמי.

דומיא דשק בעינן מה שק מיטלטל מלא וריקן אף כל מיטלטל מלא וריקן.

### ויקרא כא כ, בכורות לח:

#### תבלֻל

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב.

נחלקו תנאים בבאור המלה תבלֻל. האמוראים מפרשים את המחלוקת. הם מפרשים שלפי ר"מ תבלל הוא בלילה, בלבול. לכן, כל חריגה מסדר העין היא תבלל. אבל ר"י למד ממה שנאמר על הרשעים: "לָכֵן עֲנָקַתְמוֹ גַאֲוָה יַעֲטָף שִׁית חָמָס לָמוֹ: יָצָא מֵחֵלֶב עֵינֵמוֹ עָבְרוּ מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב: יָמִיקוּ וִידַבְּרוּ בְרָע עֹשֶׁק מִמָּרוֹם יְדַבֵּרוּ". משם לומד ר"י שרק הגלגל הפנימי נקרא עין. ולכן אם יש בלול מחוצה לו – אין זה תבלל בעינו.

אמר רב מ"ט דרבי יוסי דכתיב יצא מחלב עינימו תרבא דעינא איקרי עינימו סתמא לא איקרי ור"מ מ"ט מה לשון תבלול דבר המבלבל את העינים.

### בכורות לט.

#### קרבן בעל כליה אחת

במקומות רבים מונה התורה את החלבים הקרבים, ובכל המקרים היא מזכירה

אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה.

משמע שסתם קרבן הוא בעל שתי כליות. ואל יפלא הדבר בעיניך, הלא כך הוא בטבע. השאלה היא מה אפשר ללמוד מכאן על כשרותו של קרבן שמספר כליותיו אינו שתים. האם יש להקריב דוקא שתי כליות שהרי כך נאמר, או שכך נאמר כי דִבר הכתוב בהוה. בסוף הפסוק נאמר יסירנה, בלשון יחידה, אך אפשר (וכן נראה) לפרש שהכונה ליותרת הכבד. (ורבא מפרש אחרת: אם נטלה אחת הכליות אחר השחיטה – יסירנה, בלשון יחיד. ואין הקרבן נפסל בכך שלא כל חלבו הוקטר, אבל קרבן שלא היתה לו אלא כליה אחת פסול).

בשאלה זו נחלקו הבריתות. בריתא אחת דורשת שגם בעל כליה אחת כשר, בריתא אחרת דורשת להפך. נאמר כאן דוקא שתים.

ואת שתי הכליות ולא בעל כוליא אחת ולא בעל שלש כוליות.

יסירנה לרבות בעל כוליא אחת.

בכורות לט: - ראה זבחים כה.

### ויקרא כב כד, בכורות לט:

#### נתוק וכרות

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

נחלקו תנאים בבאור המומים האלה. כיון שזאת מחלוקת בבאור ולא בדרשה, לא נעסוק בכך כאן.

בכורות מ: - ראה להלן בכורות מג מד

בכורות מא. - ראה להלן תמורה כח

### ויקרא כב כב, בכורות מא.

#### חרוץ

כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

התורה מונה כאן את המומים: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת. נאסרו הגרב והילפת. כמו כן נאסרו חרוץ ושבור. רבא דורש שחרוץ היינו בעצמות, שהרי אם חרוץ הוא גם ללא עצם שבורה, אין צֹרך להזכיר את הגרב, הגרב ודאי לא גרע מחרוץ. מכאן שחרוץ אינו אלא אם העצם שבורה. אביי דרש שכיון שהחרוץ הוזכר יחד עם השבור, לא מסתבר שחריץ קטן בבשר יחשב מום, חריץ כזה כלל לא דומה לשבור. כמו שהבהמה לא תחשב שבורה אם לא תשבר העצם, כך היא לא תחשב חרוצה אם לא יהיה חריץ בעצם.[[3166]](#footnote-3166)

אמר אביי אמר קרא או חרוץ או שבור חרוץ דומיא דשבור מה שבור במקום עצם אף חרוץ במקום עצם רבא אמר בלא שבור נמי לא מצית אמרת חרוץ במקום בשר הוי מומא דאי סלקא דעתך הוי מומא כיון דאמר גרב זהו חרס מיחרץ חריץ דכתיב ומראהו עמוק מן העור כמראה חמה העמוקה מן הצל וליכתב רחמנא חרוץ ולא בעי גרב ואמינא חרוץ דלא מאיס הוי מומא גרב דמאיס לא כל שכן כתב רחמנא גרב למימר דחרוץ במקום בשר לא הוי מומא.

#### בכורות מא: מב.

ברייתות רבות לומדות שכל מקום שבו הזכירה התורה זכר ונקבה, אין הדין נוהג אלא בזכר ונקבה, לא בטומטום ואנדרוגינוס. הברייתות האלה אינן לומדות מהפסוקים האלה שטומטום ואנדרוגינוס אינם לא זכר ולא נקבה, את זה מניח התנא של הבריתא מראש. התנא של הברייתא משתמש במידע מונח מראש זה כדי ללמוד את הפסוקים, ולדרוש שמי שאינו לא זכר ולא נקבה אינו נערך כלל, שלא תאמר שיתן לפחות ערך אשה, קמ"ל שאינו בתורת ערכים כלל, כי בערכים נאמר "וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים", וכיון שידוע שאינו לא זכר ולא נקבה – אינו נערך. (וראה ערכין ד.) וכן אינו כשר לשלמים, שהרי לא התירה התורה להביא אלא זכר ונקבה, שנאמר "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’". ודאי שאינו בתורת בכור שנאמר בו הזכר. הוא גם לא בתורת עולה שנאמר בה זכר, הן בעולת בקר ובן בעולת צאן.

בעוף לא נאמר זכר או נקבה. מכאן יש שלמדו שטומטום ואנדרוגינוס כשרים. אך ת"ק סובר שאעפ"כ הוא פסול. אפשר שכיון שהוא בריה כ"כ משונה, אע"פ שאין דיני מומים בעופות, מום כ"כ גדול לא גרע מנקטעה רגלו והוא פסול. וכפי שהזכרנו לעיל בדעת ר' ישמעאל.

הזכר ולא טומטום ואנדרוגינוס.

יכול לא יהא בערך איש אבל יהא בערך אשה ת"ל הזכר אם נקבה ולא טומטום ואנדרוגינוס.

אם זכר אם נקבה זכר ודאי נקבה ודאית ולא טומטום ואנדרוגינוס.

הזכר ולא נקבה כשהוא אומר למטה זכר שאין ת"ל מה ת"ל להוציא טומטום ואנדרוגינוס.

הנעבד והמוקצה והאתנן והמחיר וטומטום ואנדרוגינוס כולן מטמאין בגדים אבית הבליעה ר"א אומר טומטום ואנדרוגינוס אין מטמאין בגדים אבית הבליעה שהיה ר"א אומר כל מקום שנאמר זכר ונקבה אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם ועוף הואיל ולא נאמר בו זכר ונקבה אין אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם.

### ויקרא כא יט-כ, כב כב-כג, בכורות מג מד

התורה מונה את המומים הפוסלים בכהֻנה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב.

כמו כן מונה התורה את המומים הפוסלים בקרבן:

כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ.

חלק מהמומים נמנו בשני המקומות. למשל אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת, ועוד. אבל יש מומים שלא נמנו אלא באחד המקומות בלבד. חכמים למדו שכל מום שנזכר באדם פוסל גם בבהמה ולהפך. כמובן, מלבד המומים שאינם מומים באדם או שאינם מומים בבהמה. שהרי בשתי הפרשות יש כותרת האוסרת כל מום, ומסתבר שהמומים המנויים אינם אלא דוגמאות, וכל מום פוסל. (וגם מום עובר פוסל כל עוד המום בו, שהרי מום בו, וממילא גם הוא בכלל "אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם"[[3167]](#footnote-3167). מה גם שחלק מהמומים שהוזכרו כאן הם מומים עוברים). ואם אנו למדים מפרשת מומי הכהֻנה שמום פלוני הוא מום, הרי שגם בבהמה נאסר כל מום. ואם אנו לומדים מפרשת מומי הקרבנות שמום פלוני הוא מום, הרי שגם בכהנים נאסר כל מום. למדו חכמים שלאו דוקא המומים הנזכרים כאן בפירוש פוסלים בכהֻנה. התורה מנתה רשימה אך כוונתה שכל כעין זה פוסל. נאמר כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב... כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’... כל מום פוסל. כל כהן שאינו תמים ככל אדם, פסול. כל פגיעה בצורת גופו היא מום.

מתוך כך אפשר ללמוד גם על מה שנאמר כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’. דוקא מי שנראה כמו כל זרע אהרן יגש להקריב. אל"כ – גם הוא בכלל מום. שהרי הוא משֻנה ואינו כשאר האדם. לכן כהן שהוא משֻנה לא יעבד. (אם כי הגמ' מניחה שהוא לא לגמרי מום אלא דין לעצמו והוא רק אִסור עשה, ואינו פוסל את העבודה, כנראה מהטעם שאמרנו: שכל שהוא מום אין בו הבדל בין אדם לבהמה, שהרי מומים נאסרו בשניהם. ואפשר שהוא אסמכתא).

אבל כל שאינו מום, הרי הוא בכלל בני אהרן הכהנים, וכשר.

בעל מום פוסל את העבודה: "אַךְ אֶל הַפָּרֹכֶת לֹא יָבֹא וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִגַּשׁ כִּי מוּם בּוֹ וְלֹא יְחַלֵּל אֶת מִקְדָּשַׁי כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". כל בעל מום שעבד חִלל את מקדשי ה', כלומר פסל את העבודה[[3168]](#footnote-3168).

באדם לא נאמר בו יבלת בבהמה לא נאמר דק תבלול מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה ת"ל גרב גרב ילפת ילפת לגזירה שוה.

א"ר יוחנן דאמר קרא כל איש אשר בו מום מזרע אהרן איש ששוה בזרעו של אהרן.

מומא מחיל עבודה דכתיב מום בו ולא יחלל שאינו שוה בזרעו של אהרן לא מחיל עבודה.

ר' יהודה אומר הכהנים לרבות הקרחנין.

התורה מונה את המומים הפוסלים בכהֻנה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ: כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב אֶת אִשֵּׁי ה’ מוּם בּוֹ אֵת לֶחֶם אֱלֹהָיו לֹא יִגַּשׁ לְהַקְרִיב.

במומי הכהן מונה התורה אִישׁ עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ...

התורה נותנת כותרת כללית: "אִישׁ מִזַּרְעֲךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוּם לֹא יִקְרַב לְהַקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהָיו: כִּי כָל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא יִקְרָב". כל בעל מום לא יקרב. אבל אח"כ מונה התורה רשימה של מומים, ומבדילה ביניהם במלה "או". מכאן ברור שהמומים שהוזכרו אינם אלא דוגמאות, וכל מום פוסל. מומים אלה או כל הדומים להם. לכן, אם פסלה התורה מום בעין, פסולים כל מומי העין, ואם פסלה מום ברגל, פסולים כל מומי הרגל, ואם פסלה מום בגבינים, פסולים כל מומי הגבינים. שהרי אלה אינם אלא דוגמאות. ופסולים אלה או אלה.

נפסלו אפוא לאו דוקא עִוֵּר אוֹ פִסֵּחַ אוֹ חָרֻם אוֹ שָׂרוּעַ, אלא גם הדומים להם. אלה אינם אלא דוגמאות. נפסל לא רק חרום ממש אלא כל הדומים לו. למדנו ששִנוי בדרך הטבע בגבינים הוא מום, לכן כל גבינים שאינם כדינם הם מום. למדנו ששִנוי מדרך הטבע בעין הוא מום, ולפיכך כל כהן שעיניו אינן כעינן פסול, שהרי הוא מום. נאמר אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינו, כלומר, כל מה שבעין, דק או תבלול. וכל שִנוי מדרך הטבע. אילו נאמר רק עִוֵּר היינו מפרשים שרק מי שמומו מונע את ראיתו הרי הוא מום. אך כיון שבהמשך הפרשיה התורה מוסיפה אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ, משמע שלא אי הראיה הוא המום, אלא כל שִנוי מדרך הטבע בעין הוא מום.

גבן שיש לו גבינין הרבה אין לו גבינין או אין לו אלא גבין אחד מנין ת"ל או גבן.

חרום שחוטמו שקוע חוטמו סולד חוטמו בולם חוטמו נוטף מנין ת"ל או חרום.

בעינו כל מה שבעינו מכאן אמרו שתי עיניו למטה שתי עיניו למעלה עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה ורואה את החדר ואת העלייה כאחת או שמדבר עם חבירו ואחר אומר לי רואה.

עור בין סומא בשתי עיניו בין סומא באחת מעיניו חורוור והמים הקבועין מנין ת"ל איש עור.

עיור בין סומא בשתי עיניו בין סומא אפילו בעינו אחת חרוור קבוע והמים הקבועים מנין תלמוד לומר איש עיור. פסח בין חגר בשתי רגליו בין חיגר ברגלו אחת רגלו חלולה ועקומה ודומה למגל מנין תלמוד לומר פסח חרום שחוטמו שקוע, חוטמו בלום, חוטמו סולד, חוטמו נוטף מנין ת"ל או חרום. אבא יוסי החרם אמר איזהו החרום הכוחל שתי עיניו כאחת אמרו לו הפלגתה, אף על פי שאין יכול לכחול שתי עיניו כאחת. שרוע שנשמטה יריכו, פיקח יוצא מגודלו, עקיבו יוצא לאחוריו, פרסתו רחבה כשל אווז מנין תלמוד לומר או איש. שבר רגל אין לי אלא שנשברה רגלו הקשן והעיקלן והקולבן מנין תלמוד לומר איש. שבר יד אין לי אלא שנשברה ידו אצבעותיו מורכבות זו על זו או קולטות עד הפרק כשר, למטה מן הפרק פסול, חתכה כשר מנין תלמוד לומר או שבר יד. גבן שיש לו שני גבינים, אין לו גבינים או אין לו אלא גבין אחד, זהו גבן האמור בתורה, רבי דוסא אומר כל שגביניו שוכבים, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר כל שיש לו שתים גבים ושתי שדראות, דק זה הדוק חלזון נחש עיניו מנין תלמוד לומר או דק. תבלול לבן נכנס בשחור ושחור בלבן ר' יוסי אומר אין מומים בלבן, איזהו תבלול לבן פוסק בסירה ונכנס בשחור. בעינו להביא את שבעינו שתי עיניו למעלה ושתי עיניו למטה, עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה ורואה את החדר ואת העלייה כאחד, סכי שמש והזגדוס והרואה את חבירו ואמר לו הוא רואה. גרב זו החרס, ילפת זו חזזית מצרית, מרוח אשך, רבי ישמעאל אומר כל שנמרחו אשכיו, ר' עקיבא אומר כל שרוח באשכיו, חנניה בן אנטיגנוס אומר כל שמראיו חשוכים. אין לי אלא את אילו בלבד מנין לרבות שאר המומים ת"ל מום מום ריבה. מנין הכושי והחיגר והלבקן והקיפח והננס והחרש והשוטה והשיכור ובעלי נגעים טהורים, תלמוד לומר איש איש ריבה. (תו"כ).

אמר רבא למה לי דכתב רחמנא איש עור דק תבלול בעינו צריכי דאי כתב רחמנא עור משום דליתנהו כלל אבל חורוור והמים הקבועין דאיתנהו ביה לא כתב רחמנא איש ואי כתב רחמנא איש משום דלא קא חזי כלל אבל מחסורייתא לא כתב רחמנא דק ואי כתב רחמנא דק משום דמחסרן אבל מבלבליתא לא כתב רחמנא תבלול ואי כתב רחמנא תבלול משום דמבלבלן אבל משום משניותא לא כתב רחמנא בעינו אמר רבא הלכך כל מחמת כהיותא אתיא מאיש מחסורייתא מדק מבלבליתא מתבלול משניותא מבעינו.

התורה אומרת: "אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ שֶׁבֶר רָגֶל אוֹ שֶׁבֶר יָד: אוֹ גִבֵּן אוֹ דַק אוֹ תְּבַלֻּל בְּעֵינוֹ אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת אוֹ מְרוֹחַ אָשֶׁךְ". משמע ש"אשר יהיה בו" מתיחס לכל הפסוק. כלומר: גרב, ילפת ומרוח אשך הם שמות המומים, ולא שמות בעלי המום. אמנם, קשה לומר כך כי בפשטות גבן, שנאמר קודם, הוא שם בעל המום ולא שם המום.

מהו מרוח אשך? בפשטות, מרוח אשך הוא מי שהאשך שלו מרוח. מכאן למד ת"ק שמי שאין לו אשך פסול. אלא שר' ישמעאל אומר שמרוח הוא אף פחות מכך, יש לו אשך אלא הוא נמרח. ר"ע מקשה על כך שאם מדובר על בעל המום צריך להיות מְרוּחַ אָשֶׁךְ. ואם מדובר על המום עצמו גם אין הלשון תואמת (אם כי לא הבנתי מדוע), לכן הוא מפרש שהמום הזה הוא מלשון רוח. אלא שהלשון הזאת קשה, כפי שמקשה רחב"א. זאת אינה לשון רוח, ואם ממילא דורשים דרשה של אסמכתא, מעדיף רחב"א לדרוש מראו חשך.

קשיא ליה לרבי ישמעאל הא חסר אשך מיבעי ליה תני שנמרחו אשכיו קשיא ליה לרבי עקיבא האי ממרוח אשך מיבעי ליה תני שהרוח באשכיו קשיא ליה לרבי חנינא בן אנטיגנוס האי רוח אשך מיבעי ליה תני שמראיו חשוכין קסבר גורעין ומוסיפין ודורשין.

### במדבר יט יד, בכורות מה.

#### איזו עצם מטמאת

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים:

התורה אומרת שמת אדם מטמא באהל, ואח"כ היא מוסיפה שלא רק מת שלם מטמא, אלא גם עצם אדם. מכאן שיש טומאה גם בעצם אדם. ואולם, דוקא עצם שיש בכל אדם מטמאת. לא עצם שאי אפשר לומר עליה שהיא עצם אדם, כי לאדם אין עצם כזאת, ורק לאדם מסוים יש עצם כזאת.[[3169]](#footnote-3169) על עצם כזאת לא ראוי לומר עצם אדם, כי אינה מעצמות האדם.

אמר רב וכולן אין מטמאין באהל שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר השוה לכל אדם.

### שמות יג ב, בכורות מו.

#### פטר רחם בישראל

קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא:

האם המלים "בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל" מתייחסות ל"פֶּטֶר כָּל רֶחֶם" או רק ל"רֶחֶם"? האם קודשו כל הבכורות בישראל או כל הרחמים בישראל? בפשטות, פטר רחם הוא מושג מציאותי ולא קדושתי, שהתורה קדשתהו. הבטוי האמור כאן הוא פטר-רחם, כלומר בכור. אין כאן התיחסות לרחם אלא לפטר-רחם. כלומר בכור. וכן סוברים חכמים. נמצא שאשה שהתגיירה אחרי שילדה, שוב אין הולד שתלד אח"כ פטר רחם. הלא הולד הזה לא פתח רחם סגור ולפיכך אינו פטר רחם. אבל ריה"ג דרש מכאן שכשתלד האשה הזאת בן אחר הגיור יתחיב בפדיון. הוא אמנם לא פטר רחם, אך הוא פטר רחם בבני ישראל. הרחם הזה כקטן שנולד עתה[[3170]](#footnote-3170).

רב אחא או רבינא אומר שלשיטתו אפשר ללמוד מדין בכור פטר רחם לדין בכור לנחלה. בכור לנחלה הוא ראשית אונו של אביו, אבל אם היו לאביו בנים בהיותו גוי והתגיר – הבא אחריהם בכור לנחלה. (ובפשטות קל יותר לומר שהנולד אחר הגיור הוא בכור לנחלה מאשר לומר שהוא פטר רחם. הלא הרחם היה כבר פתוח. אבל הבנים שנולדו לגוי בגויותו אינם מתיחסים אחריו כלל[[3171]](#footnote-3171)).

רבי יוסי הגלילי אומר בכור לנחלה ולכהן שנאמר פטר רחם בישראל עד שיפטרו רחם מישראל.

אמר רבינא ואיתימא רב אחא הא ודאי רבי יוסי הגלילי הוא דאמר פטר רחם בישראל עד שיפטרו רחם מישראל ויליף איהו מינה דידה.

### דברים כא יז, בכורות מו:

#### כיצד יורש בכור

כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

הבכור אינו יורש פי שנים אלא אביו מכיר אותו ומוריש לו פי שנים. מכאן דרשו חכמים שבכורה תלויה בהכרת אביו. לכן אין הבכור זוכה בירושה כפולה עד שיוכל אביו להכירו. שיצאו פניו. וכן אינו פוטר את הבא אחריו עד שיוכר. (ולדעת שמואל – דוקא אם יצא ראשו חי). וכן אם התערב באחר לפני שהוכר, אינו נוטל פי שנים.

יכיר זו הכרת פנים ואיזו היא הכרת פנים פרצוף פנים עם החוטם.

אמר רבי שמעון בן לקיש פדחת פוטרת בכל מקום חוץ מן הנחלה מאי טעמא יכיר אמר רחמנא.

אמר שמואל אין הראש פוטר בנפלים מ"ט כל אשר נשמת רוח חיים באפיו כל היכא דנשמת רוח חיים באפיו הוא דחשיב רישיה אידך לא חשיב רישיה.

### שמות יג, לד יט, בכורות מז

#### במה תלויה קדושת פטר רחם

התורה תולה את קדושת הבכור בהיותו פטר רחם: "קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא... וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה: ... עַל כֵּן אֲנִי זֹבֵחַ לַה’ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בָּנַי אֶפְדֶּה...". וכן: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם". מכאן נלמד שקדושת הבכור תלויה באמו. קדושתו בכך שפטר רחם מישראל. מכאן שאם אינו בכור לאמו, אינו נפדה. ומכאן שאם אין אמו מישראל, אע"פ שאביו ישראל, אינו נפדה. מכאן לבנה של כהנת ולויה[[3172]](#footnote-3172), שאע"פ שהאב ישראל והבן ישראל, אינו נפדה. וכן אם אינו פטר רחם אע"פ שהוא בכור, כגון יוצא דפן, אינו נפדה. יוצא הדֹפן אינו פטר רחם, וגם השני לא נפדה כי אינו בכור, ונאמר "קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל".

מר בריה דרב יוסף אמר משמיה דרבא לעולם דאיעבר מישראל ושאני התם דאמר קרא פטר רחם בפטר רחם תלא רחמנא.

לחמש סלעים נמי לא פטר רחם בעינן.

### דברים כא טו-יז, בכורות מז:

#### במה תלויה בכורה לנחלה

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

להבדיל מענייני קדושה שהתורה תלתה אותם בפטר רחם כפי שצוין לעיל, לגבי ירושה הטעם הוא "כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה". האיש הוא שמוריש, ומשמע מהפרשה שהבכורה היא בכורתו של האיש. הלא שתי נשים יש בפרשה, ודוקא בכורו של האיש הוא שזוכה בירושה. ולמרות זאת, הבכורה תלויה בלידה, שהרי נאמר "וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים", מכאן למדו חכמים שבכור הוא מי שנולד ראשון, ואין די בכך שהוא ראשית אונו. יוצא דֹפן אינו בכור כי לא נולד.[[3173]](#footnote-3173) הבא אחריו אינו בכור כי אינו ראשית אונו[[3174]](#footnote-3174). כמו שבארנו לעיל לגבי פדיון, יוצא הדֹפן אינו פטר רחם, השני אינו בכור, ונאמר "קַדֶּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל".

ראשון לנחלה לא וילדו לו בעינן ... שני לנחלה לא ראשית אונו בעינן.

### במדבר ג מ-מג, יח טז, בכורות מט.

#### ממתי פודים את הבן

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה’ תַּחַת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בְּבֶהֱמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֹתוֹ אֶת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי כָל בְּכוֹר זָכָר בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף שְׁלֹשָׁה וְשִׁבְעִים וּמָאתָיִם.

נאמר כאן "מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה", משמע שפוקדים דוקא מבן חדש ומעלה, לא את בן החדש עצמו, אלא ממנו ומעלה. (בדומה למה שדורשים חכמים לגבי ערכין, ראה ערכין יח.) מכאן אפשר ללמוד למצות פדיון הבן לדורות, שבה לא נאמר "ומעלה" אלא רק "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". (א) שגם שם יש לפדות מבן חדש ומעלה. (ג) שהרי בשני המקומות נזכרה אותה מצוה עצמה, פדיון בכור. ואולם, כיון שלא נאמר "ומעלה" סבר ר"ע (ב) שאפשר שבכל מקום שבו לא נאמר "ומעלה", יום שלשים כלמטה ממנו, שאל"כ לא היה צריך לצין "ומעלה" במקום שצין. אבל חכמים סוברים שכיון (ג) שהמצוה היא מצות פדיון בכור, אין סברה להבדיל בין פדיון הבכורות במדבר לבין פדיון הבכורות לדורות. ומסתבר שגם במדבר לא מנו את הבכורות אלא לצורך הפדיון, וכך עולה מן הפרשה. לכן גם לדורות אין פודים את בן החדש עצמו אלא ממנו ומעלה.

מאי טעמייהו דרבנן גמרי חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה (א) אף הכא נמי ומעלה ור"ע מספקא ליה (ב) מדאיצטריך למכתב ומעלה גבי ערכין ולא גמרי ממדבר הוו להו שני כתובים הבאים כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין או דלמא כי אין מלמדין לעלמא אבל (ג) לגופייהו מלמדין.

### שמות ל יג, ויקרא כז כה, במדבר ג מז, יח טז. בכורות נ.

#### מהו שקל

בכמה מקומות בתורה נאמר שהשקל הוא עשרים גרה. בכל המקומות האלה הדבר נאמר לצֹרך חִשוב הסכום שצריך לתת עבור מצוה כלשהי. אם מחצית השקל: "זה יִתְּנוּ כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל תְּרוּמָה לַה’", למדנו שיש לתת עשרה גרה. אם גאולת קרקע מההקדש: "וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל", למדנו שיש לתת אלף גרה. אם לענין בכור: "וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל", "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". למדנו שיש לתת מאה גרה. כיון שהסכום קצוב בגרה, לא גדולה חשיבות השאלה כמה הוא השקל. ואכן הגמ' אומרת שגם כשהגדילו השקלים נותנים את אותו ערך, ולכן נותנים פחות שקלים. ובכ"ז משמע מכאן שעֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל, כלומר: מלכתחילה ראוי שכך יהיה גֹדל השקלים, אע"פ שאין בכך נפק"מ לכמות הכסף הנִתן בכל מצוה. לכן דורשת כאן הגמ' מהמלה "יהיה" שכל עוד יש בו עשרים גרה, הוא שקל, גם אם יש בו יותר. אין אִסור לעשות שקל בסכום אחר אם את המצוות מקיימים כסדרן. כלומר: כל עוד נתן למחצית השקל עשרה גרה שלמים, הרי התקים כאן "יהיה השקל", וגם אם נתן יותר. אבל אם נתן פחות – לא התקימה מצות התורה. לכן לא יעשה שקל פחות משעור עשרים גרה, כי אז אינו נותן עשרה גרה.

במקומות שבהם התורה הזכירה כסף ולא נקבה בסכום, ינהג הדין בכל כסף העובר לסוחר, מלבד בשומרים ששם דרשה הגמ' שהחיוב לא חל אלא על דבר חשוב.

במקומות שבהם הזכירה התורה סכום של כסף, אע"פ שלא אמרה את המלה "שקל" אלא כתבה "חמשים כסף" או "מאה כסף", אפשר ללמוד משאר המקומות שכוונת התורה לחמשים שקל כסף או מאה שקל, שכן הוא המטבע הנהוג בתורה בכל מקום, וזאת כוונת המלים "חמשים כסף".

עשרים גרה השקל למדנו לשקל שהוא עשרים גרה ומנין שאם רצה להוסיף יוסיף ת"ל יהיה יכול יפחות ת"ל הוא.

סלקא דעתך אמינא כיון דלא כתיב בהו שקלים אימא זוזי בעלמא קמ"ל דמילף קא ילפי מהדדי.

על מעשר שני נאמר: "וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". נאמר כאן "וצרת הכסף בידך", מכאן שיש לקחת דוקא כסף עובר לסוחר, ולא שוה כסף. דוקא כסף שנצרר בידך.

וראה דברינו בב"מ מה.

בכורות נ. – ראה נדרים סב.

בכורות נ: - ראה שבועות לט:

### במדבר יח טו, בכורות נא.

#### אחריות על הפדיון

כשה' אומר לאהרן מה הן מתנות הכהֻנה שיקבל, הוא מונה ביניהן את הבכורות:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא.

המצֻוֶּה כאן הוא אהרן, לאהרן אומר ה' "...יִהְיֶה לָּךְ, אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם...". כלומר: הפדיון הוא בידי אהרן. (אמנם במקומות אחרים בתורה ישראל הוא המצֻוֶּה לפדות את בכורותיו).

מכאן דרשה המשנה שאין הבן פדוי עד שיגיע הפדיון לידי הכהן. (הפסוק הזה כולל גם אדם וגם חמור, ולגבי פטר חמור הדין שנוי במחלוקת, ראה לעיל יב:).

המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו שנאמר יהיה לך ופדה תפדה.

נאמר כאן "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ", משמע שהחיוב הזה הוא כחיובי ערכין. חל על האדם חוב להקדש, ואינו יוצא ידי חובה עד שיביאנו להקדש. אם לא הביאו ומת – יביאנו בנו, וכן אם מת הבן – כבר התחיב האב. כי הוא חוב גמור להקדש, כמו מי שאומר ערכי עלי. כך אפשר ללמוד גם מעולת ראיה. גם בראיה חל חוב גמור על העולה לרגל, שהרי אם בא בלי קרבן הרי נראה ריקם.

המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו מנלן א"ר שמעון בן לקיש אתיא ערך ערך מערכין רב דימי א"ר יונתן וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם ויליף ריקם ריקם מעולת ראייה מה עולת ראייה חייב באחריותו אף פדיון הבן חייב באחריותו מתקיף לה רב פפא קרא לקרא אלא א"ר פפא הא כדקתני טעמא יהיה לך אך פדה תפדה וכי איתמר דריש לקיש ארישא איתמר מת לאחר שלשים יום אף על פי שלא נתן יתן מנא לן א"ר שמעון בן לקיש אתיא ערך ערך מערכין רב דימי א"ר יונתן וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם מה להלן יורשין חייבין אף כאן יורשין חייבין.

בכורות נא. – ראה שבועות ד:. שבועות לז: שבועות מב:מג.

### במדבר יח טו, בכורות נא.

#### במה פודים את הבכור

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא.

הלשון האמורה כאן היא "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא". בן ח‎ֹדש נפדה בערכו של בן ח‎ֹדש, חמשת שקלים. זהו הערך. לא נאמר כאן שיש לפדות דוקא בכסף אלא בערך זה. מכאן דרשו חכמים שנפדה בשוה כסף הדומה לכסף. ואולם, נחלקו האם נפדה בכל דבר שהוא ממון, או דוקא בדבר שדומה ממש לחמשה שקלים כסף.

וכבר בארנו בשבועות ד: שיש לשאול האם התיאור הזה מתאר את הכסף בצורתו, או את הסכום. האם צריך לפדות דוקא בכסף, או שלא באה התורה אלא ללמד שהסכום נמדד ע"פ שווים של חמשת שקלים בשקל הקדש, אך כל דבר בערך זה הוא פדיון.

האם פודים בכל דבר שהוא ממון, או דוקא בדבר שדומה לחמשה שקלים כסף?

אילו נאמר "ובערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש תפדה פדוייו", היה מקום לומר שהקפידה התורה דוקא על ערכך כסף, זה נושא הפסוק, ואין לפדות אלא בכסף. אך כיון שנאמר "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא", משמע שהעִקר הוא עצם הפדיון.[[3175]](#footnote-3175) לכן יש מקום לומר שההמשך, בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, לא בא אלא כדי ללמד את הסכום, אך עִקר הפסוק הוא עצם הפדיון. לכן כל שוה כסף דינו ככסף, ובלבד שערכו חמשה שקלים. בימי התורה כסף הוא מתכת שמשמשת לקניה בשוויה, לפי זה גם חֹמר אחר שיכול להחליף ערך כלשהו יכול להיות ככסף לענין זה. ועם זאת, דוקא כאן יש מקום לומר שהתורה אכן הקפידה דוקא על כסף, או על הדומה לו. כי אילו נאמר "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּפְדֶּה", היה מקום לומר שעִקר הצווי הוא על עצם הפדיון, והאמור בתווך, בערכך כסף חמשת שקלים, לא בא אלא לתאר את הסכום. אך כיון שהתורה סִכמה את מצות הפדיון ואמרה "וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה", ואח"כ פתחה משפט חדש באמרה "בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא", הרי שהתורה סִכמה את הכלל המחייב פדיון כבר לפני כן, וכעת פותחת התורה פתיחה חדשה, משפט חדש, ומכאן שיש חשיבות בפני עצמה דוקא לפרט הזה. עדין יש מקום לומר שכל הדומה לכסף הרי הוא ככסף, אבל כבר אי אפשר לומר שהתורה לא באה אלא ללמד את עצם החיוב לפדות, והכסף אינו אלא סכום. ובכך נחלקו כאן התנאים. אפשר לומר שכל מה שיש לו ערך מצד עצמו הרי הוא ככסף, ואפשר לומר שרק מה שדומה לכסף הרי הוא ככסף.

מאי טעמא דרבי דריש ריבויי ומיעוטי ופדויו מבן חדש תפדה ריבה בערכך כסף חמשת שקלים מיעט תפדה ריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל מאי רבי רבי כל מילי ומאי מיעט מיעט שטרות ורבנן דרשי כלל ופרט ופדויו מבן חדש כלל בערכך כסף חמשת שקלים פרט (פדה) תפדה חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאין מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון.

בכורות נא. – ראה קדושין כא:

בכורות נא. – ראה חולין סו:-סז.:

### דברים כא טו-יז, בכורות נב

#### ירושת הבכור

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

בניו של אדם הם היורשים את רכושו, ועם זאת, האיש מנחיל לבכורו פי שנים כאשר הוא מנחיל לבניו את אשר יהיה לו. אז הוא נותן לבכורו פי שנים מתוך אשר יהיה לו.

מכאן אנו למדים שהאיש מנחיל את בניו את אשר יהיה לו. את הרכוש שיהיה לו ביום הנחילו, הוא מחלק לבניו. לא תמיד הירושה באה מאליה עם מותו (אם כי כמובן ברור שאם מת ולא חִלק את נכסיו בעצמו – הירושה תבא מאליה עם מותו). אלא האיש מנחיל את בניו את אשר יהיה לו. ומתוך הפסוק אנו למדים גם שהוא מנחיל להם דוקא את הרכוש שבידו, (ב) את אשר יהיה לו. כאשר הוא מנחיל את הרכוש שבידו, את אשר יהיה לו, בזה הוא נותן לבכורו פי שנים. אין הפרשה מדברת על רכוש שיגיע לאדם אחרי מותו. את זה הוא ודאי אינו יכול להנחיל. העולה מן הפסוקים הוא שהאדם עצמו מנחיל את נכסיו בדרך של נתינה פי שנים לבכור. אין כאן ירושה ממילא כמו בפרשת נחלות. (וכמו שבארנו בב"ב קכב-קל, וכן שם קח). לכן אין הצווי האמור כאן חל אלא על אשר יהיה לו ביום הנחילו.

כיון שהפרשיה מדברת על נתינה שאדם נותן לבניו, יש לשאול האם חלים על הנתינה הזאת דיני ירושה, או שמתנה היא, ולפי זה – האם היא חוזרת ביובל[[3176]](#footnote-3176). בכך נחלקו תנאים. ר"א סובר שזו לא ירושה אלא מתנה. שהרי (ד) אדם נותן מתנה לבנו בכורו בשל היותו ראשית אונו, וכפי שבארנו. אבל חכמים עומדים על כך שהמתנה הזאת היא סוג של ירושה, שהרי היא נעשית כחלק מהנחלת כל רכושו של המת. בשעת הירושה מקבל הבכור חלק הגדול פי שנים מחלק יתר האחים. זהו חלקו בירושה, ומכאן שהוא ירושה. הוא ירושה ולכן אינו חוזר ביובל. זהו (ג) חלק אחד הגדול פי שנים, ואי אפשר להפרידו ולומר שחציו ירושה וחציו מתנה.

הפרשה עוסקת באיש המנחיל את בניו, לא מדובר כאן על אשה. זהו דין באיש. אמנם, אפשר לומר שטעם הדבר הוא שהתורה באה ללמד שלא יוכל לבכר את בן האהובה כאשר יש לו שתי נשים, ורק לפי דרכנו למדנו שהבכור נוטל פי שנים. לפי זה אפשר שדין בכורה הוא גם בנכסי אשה שמתה. אלא שמ"מ למדנו שדרכו של איש לתת פי שנים לבנו בכורו. על אשה לא למדנו דבר[[3177]](#footnote-3177).

מ"ט אמר קרא (א) לו משפט הבכורה משפט הבכורה לאיש ואין משפט הבכורה לאשה ואינו נוטל בשבח דכתיב (ב) בכל אשר ימצא לו ולא בראוי כבמוחזק דכתיב בכל אשר ימצא לו.

מאי טעמייהו דרבנן ...אמר קרא לתת לו פי שנים (ג) מקיש חלק בכורה לחלק פשוט מה חלק פשוט ירושה אף חלק בכורה ירושה רבי אלעזר אומר כולם חוזרים ביובל ... לתת לו פי שנים (ד) מתנה קרייה רחמנא.

בכורות נב. – ראה יבמות כד.

### ויקרא כה כח, בכורות נב:

#### חזרת נחלות ביובל

וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ.

התורה מלמדת שאין למכור את הארץ לצמיתֻת, הארץ צריכה להשאר בידי בעליה. אם הוא מוכר את אדמתו – היא שבה ביובל. וטעם הדבר – כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי. הארץ שיכת לה' ולא לנו, ואין אדם יכול למכור את מה שלא שלו.

התורה אומרת שאם אדם מוכר את אדמתו היא שבה ביובל. התורה לא אומרת דבר על אדם שנתן את אדמתו במתנה. בפשטות, מטרת המצוה שלא תצא אחֻזה מתחת ידי בעליה שעלה לה בגורל[[3178]](#footnote-3178). מטרת המצוה שתהיה כל אחֻזה ביד בעליה. כפי שהתורה מבארת. אדם לא יכול למכור את אדמתו כי הארץ לה' היא ולא לו, כפי שאומרת הפרשה בפירוש. לכן נראה שהתורה דִברה על מוכר כי דִבר הכתוב בהוה. אבל כל מי שהוציא את נחלתו מתחת ידו הרי הוא בכלל הזה, בין אם קִבל דמים תמורתה ובין אם לא קִבל. התורה מקפידה כאן על כך שביובל ישובו ישראל איש אל אחֻזתו. שלא יעזוב איש את אחֻזתו. שהארץ לא תמכר לצמיתֻת, וטעם הדבר הוא כי לי הארץ. כיון שהארץ שייכת לה', אין אדם רשאי למכור אותה. אדם לא רשאי להעביר בעלות על מה שאינו שלו. לכן אין מקום להבחין בין מכר למתנה, אין אדם יכול להוציא מתחת ידו את נחלתו. כל מי שיצא מנחלתו – בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת (א) תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ. וכך מפרשים חכמים. אבל למרות זאת ר"מ עומד על כך שבפרשה (ב) נאמר דוקא מכר, ולכן לדעתו מי שנתן את אדמתו במתנה – אינה חוזרת אליו ביובל.[[3179]](#footnote-3179)

מאי טעמא דרבי מאיר מכר (ב) הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל מתנה וירושה לא ... מאי טעמייהו דרבנן תשובו (א) לרבות את המתנה.

### ויקרא כז לב, בכורות נג נד:

#### מעשר בקר וצאן

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל.

התורה מחיבת לתת מעשר בקר וצאן. ומשמע מן הלשון שהיינו מעשר מן הבקר ומעשר מן הצאן. וכן נראה, שהרי דרך הרועים לרעות את הבקר לחוד ואת הצאן לחוד. התורה מזכירה בקר וצאן, אך היא אינה מזכירה כבשים ועזים אלא כוללת את שניהם במלה צאן, לכן אי אפשר לומר שאין הכבשים והעזים מתעשרים מזה לזה. הלא התורה כלל לא הזכירה אותם, אלא רק הזכירה את המלה צאן. ומסתבר טעם הדבר, שהרי רועה הצאן רועה בעדרו כבשים ועזים גם יחד, אך אינו רועה עמם בקר.

המצוה היא "הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’". התורה מצוה לקדש את החול. העשירי, אם הוא חול, יהיה קדש. את מה שכבר קדוש אין מכניסים לדיר להתעשר.

התורה מקדשת את העשירי מכֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט. אנו מוצאים שצאן עובר תחת השבט. כך אנו מוצאים גם בנבואת ירמיהו: "כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת עוֹד יִהְיֶה בַּמָּקוֹם הַזֶּה הֶחָרֵב מֵאֵין אָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל עָרָיו נְוֵה רֹעִים מַרְבִּצִים צֹאן: בְּעָרֵי הָהָר בְּעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וּבְעָרֵי הַנֶּגֶב וּבְאֶרֶץ בִּנְיָמִן וּבִסְבִיבֵי יְרוּשָׁלִַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה עֹד תַּעֲבֹרְנָה הַצֹּאן עַל יְדֵי מוֹנֶה אָמַר ה’". כלומר: דרך הצאן לעבור על ידי מונה, כלומר על ידי הרועה. מכאן אנו למדים שכל מה שהרועה יכול לרעות יחד – הרי זה עדר אחד והוא מצטרף.

כבשים ועזים שהן כלאים זה בזה אינו דין שלא יהו מתעשרין מזה על זה ת"ל וצאן משמע כל צאן אחד.

יהיה קדש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש.

מנא הני מילי אמר רבה בר שילא דאמר קרא עוד תעבורנה הצאן ע"י מונה.

### דברים יב ו, יד כב, בכורות נג.-נד:

#### מעשר בהמה – חלק ממתנות השדה

התורה מצוה שבבואנו לארץ ישראל נזהר להביא את קדשינו רק אל המקום אשר יבחר ה', ולא נקריבם בכל מקום:

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וַאֲכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ.

התורה מצוה כאן להביא מכל הארץ את כל אשר יברכנו בו ה'. את כל ברכת הארץ. אחד הנושאים המדוברים בהרחבה לאֹרך הפרשה הוא ברכת הארץ שבשדה, תבואות השדה והבהמה שבהם יברכנו ה' ואותם עלינו להביא מהארץ למקדש. וכפי שהתורה מפרטת: מהארץ מביאים למקדש עולות, זבחים, מעשרות, נדרים, נדבות ובכורות. התורה מזכירה כאן בכורות ומעשרות. כלומר: גם הבכורות וגם מעשר הבהמה, כמו מעשר תבואת הארץ, הם ברכת הארץ. (א) מכאן אפשר ללמוד שהם באים מהארץ, לא מחו"ל. שהרי התורה מדברת עליהם כאשר היא מדברת על תבואת הארץ העולה אל המקדש. (אמנם, הגמ' מסבירה שלדעת המשנה ואפשר שגם לר"ע, בחו"ל יש להפריש את המעשר אך לא להעלות אותו למקדש, הפסוק הזה אינו מדבר אלא על ההעלאה למקום אשר יבחר ה', עצם ההפרשה נלמדת מפרשת בחקתי).

עוד נאמר:

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים.

גם כאן כרכה התורה את הבכורות עם המעשרות, ואת הבהמה עם הדגן. הבהמה היא חלק מתבואת השדה השנתית, וחלק מעִשור תבואת הזרע היוצאת השדה הוא בכורות בקרך וצאנך. התורה מצוה להביא למקדש מתבואת השדה. מעשר ובכורים מהתבואה, מעשר ובכורות מהבהמה. כל אלה באים מהארץ, (ב) וכל אלה באים דבר שנה בשנה. כל שנה ותבואותיה, כמו שנאמר כאן "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה". (וגם על הבכור נאמר "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ"). את כל אלה מצוה התורה לעשות דבר שנה בשנה. לא רק לתבואת השדה יש שנה, גם לבהמה יש שנה, ובאופן שנתי מחויב אדם לקים את המצוות האלה. מכאן למדנו שאין הבהמות מתעשרות משנה על חברתה. הן כמעשר תבואת השדה. ואולם אין זה אומר שכל הלכות מעשר הדגן ינהגו גם במעשר בהמה, מה שאומרת הפרשיה הוא שיבול הבהמה הוא חלק מתבואת הארץ שה' מברך אותנו בה מדי שנה, ולכן מעשר בהמה (ג) נוהג כמו מעשר השדה דבר שנה בשנה, כיון שגם הוא תבואה. זה מה שאומר הפסוק, הוא ודאי לא אומר ששוים דיני מעשר דגן למעשר בהמה לכל פרטיהם ודקדוקיהם. לגבי עִשור ממין על שאינו מינו כבר בארנו לעיל שכיון שנאמר בקר וצאן, (ד) הרי שכל הצאן אחד הוא, וכבר בארנו גם מדוע. משום שדרך הרועים לגדל יחד בעדר אחד את הכבשים והעזים. משא"כ חטים ושעורים שאסור לזרעם יחד.

(במדבר מראה כבוד ה' נִכָּר לעין, וישראל אוכלים מידו של ה' מן. ואף את בהמותיהם אין הם יכולים לאכול אלא משלחנו של ה' (לפחות לפי ר' ישמעאל, וראה דברינו בחולין טז:יז.). בארץ ההנהגה היא לכאורה הנהגה טבעית. אנו רחוקים ממקום השכינה ואוכלים כדרך הטבע. הפרשה מדגישה שאף בארץ אין אנו אוכלים אלא מידו של ה'. פעמים רבות מודגש בפרשה שמה שיש לנו הוא אשר יברכך ה' אלהיך. כהמשך לפרשה הקודמת האומרת שלא תאמר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. אל תאמר רכושך אלא אמור אשר ברכך ה'. אין אנו מתכלכלים מן מיד ה' דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה' דבר שנה בשנה בגשם, בארץ אשר עיני ה' בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. לא כל בהמה שאנו אוכלים אנו אוכלים משלחן גבוה, אך העדר כֻלו שיך לה' וחיב בבכורה ובמצוות נוספות האמורות בפרשה[[3180]](#footnote-3180) ללמדך שהוא שיך לה'[[3181]](#footnote-3181). לא כל יום מורגש שהוא נִתן מיד ה', אך השנה כֻלה, הארץ כֻלה כמערכת נִתנת לנו מיד ה'. פרשת ראה לא מזכירה את ההלכה שהבכור נאכל ע"י הכהנים, ואין היא מזכירה מעשר ללוי או לכהן, ההדגשה של הפרשה היא שהעדר או השדה הם קרבן במקום אשר יבחר ה', והמקום גורם. כדרך שבמדבר כל אכילה באה ממשכן ה'. אך בארץ המקום גורם, קדושת הארץ וקדושת המקום. לכן לא הוזכר בפרשה מקדש או משכן שאנו בונים, אלא מקום שה' בוחר[[3182]](#footnote-3182). ה' עושה את הקדושה וה' עושה לנו את החיים ומכלכל אותנו. הזִקה הישירה לה' שיש במדבר קימת גם בארץ אע"פ שבארץ היא פחות גלויה ונראית דרך הטבע. ההנהגה בארץ היא לראות את ה' בדרך הטבע. משה מדבר כאן אל דור שיכול לחשוב שגם המן הוא דרך הטבע שהרי דרכו לרדת מדי יום. אך הוא יודע שהמן הוא נס. כן עלינו לדעת בארץ שהגשם הוא נס והוא מתת ה' לנו. שהכל מאת ה'. ארץ שבה נראית השגחת ה' כבמדבר היא מקום הקדש, ולכן ההדגשה היא על המקום אשר יבחר ה', מקום הקדש.

האדם מבטא את העובדה שכל העדר נִתן לו מאת ה', בכך שהבכור הוא קֹדש, ובכך שהוא מעלה את המעשר אל המקום אשר יבחר ה', הוא מביע את אמונתו בכך שכל היבול הוא ברכת ה'. וכפי שמודגש בפרשה: אשר יברכך ה' אלהיך. גם בארץ הכל בא מאת ה', הרעיון המובע בפרשת אחרי מות הוא הרעיון הנזכר כאן, אלא שכאן הוא מתבטא לא בצורה פרטית אלא בצורה קיבוצית: לא מכל בהמה ובהמה מקריבים, אלא מכל עדר ועדר. אין אנו מתכלכלים מן מיד ה' דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה' דבר שנה בשנה בגשם. השנה כֻלה, הארץ כֻלה כמערכת, נתנת לנו מיד ה'. במדבר לקט ישראל מן מן השמים ששה ימים, ביום השביעי לקט כפול, וביום השביעי לא לקט. בארץ לוקט ישראל את לחמו ממטר השמים שש שנים, בשנה הששית לוקט כפול, ובשנה השביעית אינו לוקט.

הדינים האלה נרמזו כבר בספר שמות: "מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי". יש לתת לה' תרומה מן הכרי ומן המקנה. אמנם נזכר כאן בפירוש רק הבכור. אבל כך יש לעשות לצאן. מדובר כאן על מתנה הבאה מהצאן כֻלו. כל המקנה, כמו שנאמר בפרשת כי תשא: "כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה". זוהי מתנה מן העדר כלו, שבאה לידי בטוי בבכור ובמעשר. מכאן שכל המתנות האלה אינן נִתנות אלא מן הנולד בעדרך, כמו שבכור בניך אינו אלא מן הנולד לך. אבל הקונה ממקום אחר אינו מעשר אותו, אא"כ קנאו בעודו עֻבָּר. כל שהוא שורך וצאנך, תעשה לו כן, תפריש בכור ומעשר. וכמובן שאין הכוונה אלא למתנות הבאות מן העדר כיון שכל העדר לה' הוא. אבל מתנה שבאה מן האדם ולא מן העדר, והיא דין באדם ולא דין בעדר, אינה בכלל הזה. לא עליה נאמר כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ, זה לא דבר שאתה עושה לשורך לצאנך אלא דבר שאתה עושה מחמת עצמך, ולכן אין סבה שלא יוכל לקנות ולהביא חטאת ואשם, עולה ושלמים. אבל דבר שהוא חובת העדר, מה שלא נולד בעדר אינו בכלל שורך וצאנך. לכן אינו מתחיב אלא בבכור הנולד אצלו, ואינו מעשר אלא את מה שבשעת חיוב עשיתו כמעשר היה שלו ומעדרו).[[3183]](#footnote-3183)

רבי עקיבא אומר יכול יעלה אדם מעשר בהמה מחוצה לארץ ויקריבנו ת"ל והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם (א) בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה מעשר בהמה וממקום שאי אתה מעלה מעשר דגן אי אתה מעלה מעשר בהמה.

ויהיו חדש וישן מתעשרין מזה על זה מק"ו ומה כבשים ועזים שהם כלאים זה בזה מתעשרין מזה על זה חדש וישן שאינן כלאים זה בזה אינו דין שיתעשרו מזה על זה תלמוד לומר עשר תעשר בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ומקיש מעשר בהמה למעשר דגן (ב) מה מעשר דגן מחדש על הישן לא אף מעשר בהמה מחדש על הישן לא אי הכי כבשים ועזים נמי לימא מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ממין על שאינו מינו לא אף מעשר בהמה ממין על שאינו מינו לא רבי רחמנא (ד) צאן אי הכי חדש וישן נמי הא כתיב עשר תעשר ומה ראית אמר רבא אמר קרא (ג) שנה שנה לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר.

### במדבר יח יב, בכורות נג:נד.

#### ראשית התבואה

וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ:

בכלל מתנות הכהֻנה מונה התורה "כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’". ישראל נותנים לה' כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, כלומר: את ראשיתם.

התורה מפרטת כאן כל מין בפני עצמו: "כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים". מכאן נראה שחלב היצהר לחוד וחלב התירוש לחוד.

אמנם, אם נלך בדרך זו, נוכל לכאורה ללמוד שהתירוש והדגן מתעשרים מזה על זה, וודאי ששני מיני דגן מתעשרים מזה על זה, אלא שהגמ' לומדת שכיון שהתירוש והדגן הם כלאים – אינם מתעשרים מזה על זה. הדגן והתירוש שני מינים שונים הם ומן הסברה אינם מתעשרים מזה על זה.

התורה לִמדה אפוא שחלב היצהר עומד בפני עצמו, וממנו אפשר ללמוד שחלב כל מין ומין עומד בפני עצמו ונִתן בפני עצמו. ואין מקום לומר שכיון שהתורה הזכירה יחד חלב תירוש ודגן – יש לתת ראשית אחת משתיהן. מסתבר יותר לפרש שהתורה אמרה חלב תירוש ודגן כאומרת חלב תירוש וחלב דגן.

אביי ור' אילעא לומדים זאת מכך שנאמר "ראשיתם". הרי שיש לתת ראשית מכל אחד ואחד מהם. ואולם, בפשטות ראשיתם היא ראשיתם של הדגן, התירוש והיצהר. וגם אם נפרש שראשיתם הוא ראשיתם של מיני הדגן, אפשר לפרש את הפסוק שתהיה ראשית אחת לכֻלם, שהרי לא נאמר ראשיותיהם. לכן רבא לא מקבל את הדרשה הזאת ודורש ממקור אחר. נאמר מעשר בקר וצאן. אילו היה אפשר לעשר מהבקר על הצאן היתה תורה כותבת כל מעשר בהמה. התורה כתבה בקר וצאן ומכאן שיש לעשר מכל אחד מהם בנפרד. (שלא כדגן שאלמלא כתבתו התורה כלל לא היינו יודעים שהדגן חיב במעשרות). וודאי שאין לעשר אלא את בהמתו העוברת תחת שבטו שהרי נאמר כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט. רק העובר תחת שבט הרועה מתעשר. כמו שרק בהמה יושבת תחת אמה בבקרת הרועה תקרב (ושם נאמר בפירוש שור או כשב או עז, רק אלה הבהמות הטהורות הגדלות בדרך טבען אצל האדם). עוד דורשים האמוראים מכך שנאמר "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’", מכאן שהעשירי מן הבקר והעשירי מן הצאן קדושים[[3184]](#footnote-3184).

כל הדרשות כאן טעונות ביאור. שהרי אפשר לבאר שהעשירי מהבקר והצאן יחד מתקדש. נראה שטעם הדבר הוא שאין רגילות לרעות את הבקר והצאן יחד וממילא אינם עוברים תחת שבט אחד. אבל את הכבשים והעזים רגילים הרועים לרעות יחד ולהעבירם תחת שבט אחד. אבל אין לגדל יחד חטה ושעורה.

אמר רבי אמי אמר רבי ינאי ואמרי לה א"ר אמי אמר רבי שמעון בן לקיש כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן אמרה תורה תן חלב לזה וחלב לזה. אשכחן תירוש ויצהר תירוש ודגן דגן ודגן מנין ק"ו ומה תירוש ויצהר שאינן כלאים זה בזה אין מתעשרין מזה על זה תירוש ודגן דגן ודגן שהם כלאים זה בזה אינו דין שלא יתעשרו מזה על זה.

א"ל אמר קרא העשירי תן עשירי לזה ותן עשירי לזה אי הכי כבשים ועזים נמי וצאן משמע כל צאן אחד הכא נמי לימא משמע כל דגן אחד אמר אביי ראשיתם וכן אמר ר' אילעא ראשיתם רבא אמר בלא ראשיתם נמי משמע כל דגן אחד לא מצית אמרת בשלמא התם אמרינן וצאן משמע כל צאן אחד דאי סלקא דעתך כבשים ועזים נמי לכתוב וכל מעשר בהמה וכי תימא אי כתיב כל מעשר בהמה הוי אמינא אפילו חיה תחת תחת מקדשים גמר ואתי בק"ו מחדש וישן בקר וצאן למה לי בקר וצאן הוא דאין מתעשרין מזה על זה אבל כבשים ועזים מתעשרין אבל הכא מי סגיא דלא כתיב דגן למעוטי שאר מינין מתקיף לה רב הונא בריה דרב נחמן אימא לערבו לבקר בצאן אמר ליה מר זוטרא בריה דרב נחמן לרבא אית ליה נמי העשירי איכא דאמרי אמר רבא בלא עשירי נמי לא מצית אמרת בקר וצאן מתעשרין מזה על זה דאיתקש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ממין על שאינו מינו לא אף מעשר בהמה ממין על שאינו מינו לא והא רבא הוא דאמר שנה לשנה הקשתיו ולא לדבר אחר הדר ביה רבא מההיא.

### במדבר לג נא, לד טו, בכורות נה.

#### האם הירדן הוא חלק מהארץ

נאמר "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן", משמע שרק אחרי שתעברו את הירדן תהיו בארץ כנען. מכאן אפשר לדייק שהירדן עצמו אינו חלק מארץ כנען, רק אחרי שתעברו אותו תהיו בארץ כנען. מנגד, נאמר: "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּתְנַחֲלוּ אֹתָהּ בְּגוֹרָל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לָתֵת לְתִשְׁעַת הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה: כִּי לָקְחוּ מַטֵּה בְנֵי הָראוּבֵנִי לְבֵית אֲבֹתָם וּמַטֵּה בְנֵי הַגָּדִי לְבֵית אֲבֹתָם וַחֲצִי מַטֵּה מְנַשֶּׁה לָקְחוּ נַחֲלָתָם: שְׁנֵי הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה לָקְחוּ נַחֲלָתָם מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ קֵדְמָה מִזְרָחָה", משמע ששני המטות וחצי המטה הם מעבר לירדן והם לא חלק מזאת הארץ, אבל הירדן עצמו הוא חלק מזאת הארץ.

לכן נחלקו תנאים מה מעמדו של הירדן.

כפי שבארנו לעיל, חיוב מעשר בהמה הוא דוקא מהארץ. לכן אין לצרף אליו את עבר הירדן.

כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען ארצה ארץ כנען ולא הירדן ארץ כנען דברי ר' יהודה בן בתירה ר' שמעון בן יוחי אומר הרי הוא אומר מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה מה ירחו ארץ כנען אף ירדן ארץ כנען.

א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן היינו טעמיה דר"מ דאמר קרא והירדן יגבול אותו לפאת קדמה הכתוב עשאו גבול בפני עצמו.

### שמות יג יב, כב כט, בכורות נו

#### מתנות מבהמות קנויות ומשותפות

וְהָיָה כִּי יְבִאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ וְלַאֲבֹתֶיךָ וּנְתָנָהּ לָךְ: וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים לַה’: וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ וְכֹל בְּכוֹר אָדָם בְּבָנֶיךָ תִּפְדֶּה:

החיוב הוא לתת את הבכורות שנולדים לך. מה שנולד אצלך, שנאמר (א) וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ. וכמו שאדם מצֻוֶּה לתת את הבכור שנולד לו, כך הוא מצֻוֶּה לתת את הבכור שנולד לבהמתו. האדם אינו מצֻוֶּה על בכור שלא נולד ברשותו. אא"כ (ב) לא מכרו ולא השתתף בו אלא ירשו, והרי הוא בכלל יהיה לך.

כן משמע גם ממה שנאמר:

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי.

אדם מצֻוֶּה לתת דוקא את אשר גדל אצלו.

מכלל שנאמר (א) אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ למדנו לפי דרכנו שמתנות שאדם צריך להפריש מעדרו ומתבואתו, הן מתנות שהמגדל צריך להפריש. המגדל הוא המצֻוֶּה. כך משמע גם ממה שנאמר מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ. בכל אלה המצֻוֶּה הוא (ג) מי שאצלו גדלו.

(ד) מכאן נלמד גם למעשר בהמה. הרי גם מעשר בהמה דומה לבכור, הוא מתנה שכל אדם מצֻוֶּה לתת מעדרו. אדם מצֻוֶּה לתת מה שגדל אצלו, לא מה שגדל במקום אחר. כל המתנות שהם כבכור, כלומר: שהחיוב לתת אותם חל על הבהמה עצמה או העדר עצמו ולא על האדם, המצֻוֶּה בהם הוא הבעלים. כך גם מעשר בהמה, שאדם חיב לתת מכח העובדה שיש לו עדר. (ה) כמו בכור שאדם חיב לתת מכח העובדה שיש לו בכור. ולא מפני שיש חיוב על האיש. לכן, כך הוא הדין גם במעשר בהמה.

ואדרבה, דוקא במעשר בהמה הדין הזה בא לידי בִטוי ביתר שאת.[[3185]](#footnote-3185) שהרי גם אם אין אדם מצֻוֶּה לתת את הבכור שנולד במקום אחר, כפי שאפשר ללמוד מכאן, הרי שהאיש הוא שאינו מצֻוֶּה, אבל (ז) הבכור עצמו קדוש. התורה (ח) קִדשה את בכורות ישראל. וגם אם אין אדם מצֻוֶּה אלא במלאתו ודמעתו שלו, הרי התבואה חייבת במעשרות ואינה יכולה להאכל בלי הפרשה (ואמנם, כיון שלא הקונה הוא המצֻוֶּה במצוה זו, הקלו בה חכמים מאד). אבל בהמה קנויה – אין עליה שום חיוב במעשר בהמה, שהרי האיש לא חייב לעשר, ועל הבהמה עצמה לא חל חיוב.

נמצא שאין אדם חיב במעשר בהמה אלא בבהמות שנולדו לו. לא שקנה ולא שהשתתף. (אא"כ קנאם במעי אמם, ואז הם נולדו לו, (ו) ובשעת חיובם כבר היו שלו).

אמר רב כהנא דאמר קרא בכור בניך תתן לי כן תעשה לשורך לצאנך (ג) מה בניך אין בלקוח ובמתנה אף צאנך ובקרך אינו בלקוח ובמתנה והאי בבכור כתיב א"ק כן תעשה (ד) אם אינו ענין לבכור דלא איתיה בעשייה (ז) דברחם קדוש תנהו ענין למעשר בהמה.

ואימא תנהו ענין לחטאת ולאשם (ה) דומיא דבנך מה בנך שאינו בא על חטא אף צאנך ושורך שאינו בא על חטא ואימא תנהו ענין לעולה ולשלמים דומיא דבנך מה בנך שאינו בא בנדר ונדבה אף צאנך ושורך כו' ואימא תנהו ענין לעולת ראייה דומיא דבנך מה בנך שאין קבוע לו זמן אף שורך וצאנך שאין קבוע לו זמן אי מה בנך אינו בלקוח כלל אף שורך וצאנך אינו בלקוח כלל אלמה א"ר אסי א"ר יוחנן לקח עשרה עוברין במעי אמן כולם נכנסין לדיר להתעשר אמר רבא אמר קרא תעשה (ו) בשעת עשייה מיעט הכתוב.

יהיה לך (א) ולא של שותפות יכול אפילו קנו בתפיסת הבית ת"ל (ב) יהיה.

והאי בבכור כתיב אם אינו ענין לבכור דהא איתיה בשותפות (ז) דכתיב (ח) ובכורות בקרכם וצאנכם (ד) תנהו ענין למעשר בהמה.

בכורות נו: - ראה תמורה כט:

בכורות נז. – ראה חולין לח: וראה בכורות יב. וראה מנחות ה:

### בכורות נז.

בהמה שנעבדה בה עברה דינה כבעלת מום כמו שבארנו לעיל חולין כג. עמ' תתשעו, וע"ז כג: עמ' תתעא. לכן היא נכנסת לדיר להתעשר אך לא קרבה.

### ויקרא כז לב, בכורות נח:

#### כיצד מפרישים מעשר בהמה

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל

התורה לא אומרת להפריש עשירית מהבהמות, התורה אומרת להפריש כל עשירי, כאשר הבהמות עוברות תחת השבט.

ממילא עולה מכאן שיש לעשר רק (ב) בהמות שיכולות לעבור תחת השבט בכחות עצמן.[[3186]](#footnote-3186) והדרך להפריש היא (א) כאשר הם עוברים בכחות עצמם.

מה יהיה הדין אם לא העביר את צאנו תחת שבטו, אלא מנה אותם על ידי מונה? בפשטות, כיון שהתורה קִדשה כל עשירי, כל עוד יש ספירה ויש עשירי – כל עשירי יהיה קֹדש. וגם אם לא ספר אותם בקול, התורה קִדשה את העשירי, שנאמר (ג) העשירי יהיה קדש לה'. מעצם היותו עשירי – התורה קִדשה אותו. לכן העשירי מתקדש מאליו, שנאמר (ד) הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’. וגם אם לא אמר עליו דבר. לא נאמר כאן שצריך לקרוא לו עשירי אלא שהעשירי יהיה קֹדש. כל עוד הבהמות עברו – התקדש העשירי. ואולם, אם לא היה עשירי, אם אפילו לא מנה אותם אלא רק לקח מהם עשירית, הרי שאין כאן עשירי, וממילא לא התקדש דבר. (ה) התורה קִדשה את העשירי וכאן אין עשירי. אמנם ריב"י חולק על כך, וסובר שכיון שהתורה קראה למעשר בהמה בשם מעשר, (ו) הרי שדינו כדין כל מעשר, שמפריש ממנו עשירית והיא קדשה. מעשר בהמה הרי הוא כמעשר מן התבואה, שהרי התורה קראה לשניהם מעשר. מעשר תבואה מתקדש לא בספירה ידנית מדוקדקת אלא באֹמד, כפי שבארנו לעיל מנחות נד:נה. עיין שם, וכיון שגם מעשר בהמה הוא מעשר, הרי שאין צֹרך לספור בו ספירה מדוקדקת, אלא מפריש את הנראה כעשירית. ואם ההעברה תחת השבט נועדה כדי לספור, הרי שאין בכך צֹרך. אפשר שחכמים ישיבו שההעברה לא נועדה דוקא כדי לספור.

עוד משמע כאן שהקִדוש חל על כל אשר יעבור תחת השבט. הדרך שהתורה מלמדת היא לתת לצאן ולבקר לצאת כסדרם ולמנוע כל בקרה ע"י הרועה. הרועה אינו מבקר. הצאן יעבור, והעשירי יהיה קדש. (א) לכן צריך לעשות זאת כך שהצאן יצא מעצמו.

אפשר ללמוד מכאן שיש זמן שבו כל הצאן עוברים תחת השבט. בהגיע הזמן הזה – העשירי קדש. מכאן שכל בהמה עוברת פעם אחת. מי שעבר אינו עובר עוד. שאל"כ לא נכונה צורת המשפט כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’. משמע שהוא עובר מאליו, והעשירי קדש מאליו. הוא לא עובר כדי לקדש את העשירי, הוא עובר כי דרכו של הרועה להעביר את הצאן על ידי מונה. וכאשר הוא עושה זאת – העשירי יהיה קֹדש. מכאן (ז) שכל מי שכבר עבר, גם אם לא התקדש אח"כ העשירי, הוא אינו עובר שוב. כפי שאמרנו לעיל, דרך העִשור לכתחילה היא שהבהמות עוברות תחת השבט. מכאן שכל בהמה שעברה תחת השבט כדי להתעשר – נפטרה.[[3187]](#footnote-3187)

אמנם, כיון שדרכו של מעשר הוא בשבט, הרי חלה קדושה גם במה שהניח עליו את השבט אע"פ שאינו מעשר.

ולפקינהו אינהו יעבור כתיב (א) ולא שיעבירוהו.

כל אשר יעבור תחת (ב) פרט לטריפה שאינה עוברת תחת השבט מצוה למנותן בשבט לא מנאן בשבט או שמנאן רבוצים או עומדים מנין תלמוד לומר (ג) העשירי קדש מ"מ ואין לי אלא שקרא שמו עשירי לא קרא שמו עשירי מנין ת"ל (ד) יהיה קדש מכל מקום יכול היו לו מאה ונטל עשרה עשרה ונטל אחד יכול יהיו מעושרין ת"ל (ה) עשירי ואין זה עשירי ר' יוסי בר' יהודה אומר מעשר.

מאי טעמיה דר' יוסי בר' יהודה סבר ליה כאבא אלעזר בן גומל דתניא אבא אלעזר בן גומל אומר ונחשב לכם תרומתכם בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר כשם שהתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה ומעשר קרייה רחמנא תרומה דכתיב כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה (ו) ואיתקש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ניטל באומד ובמחשבה אף מעשר בהמה ניטל באומד ובמחשבה.

אלא אמר רבא אמר קרא (ז) יעבור ולא שכבר עבר מאי שכבר עבר אי דעשר עילוייהו צריכא למימרא אלא לאו דאיפטרו להו במנין הראוי שמע מינה.

### ויקרא כז לב, בכורות ס.-סא.

#### טעות בספירה בשעת העִשור

וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל

נאמר כאן "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל". כבר ראינו לעיל שהעשירי יהיה קדש לה', הוא מאליו קדוש, וגם אם הסופר טעה בספירתו. שהרי התורה קִדשה את העשירי. ואולם, כיון שהתורה דברה על העוברים תחת השבט, יש לשאול האם יש משמעות גם לחשבונו השגוי של הסופר. התורה נתנה מקום גם לשבט הסופר. סופרי הכבשים המושכים בשבט הסופר וסופרים בו את צאנם, ומעבירים אותו על ידי מונה, מעשרים בשבטם את הצאן. לעולם העשירי יהיה קדש לה', אבל אם טעה המונה במניינו, מלבד העשירי האמִתי שהוא קדש לה', מה דין העשירי המוטעה? זה שהוא עשירי על פי השבט. כגון אם דִלג הסופר על כבש אחד ולא ספרו, נמצא שהעשירי החל בחשבונו הוא אחד עשר באמת, או שדִלג על מספר אחד, נמצא שהעשירי החל בחשבונו הוא תשיעי באמת.

כפי שאמרנו, התורה קִדשה את העשירי, לכן דוקא העשירי – מעשר הוא.[[3188]](#footnote-3188) אלא שיש לשאול האם תחול קדושה כלשהי גם על מי שהסופר בִקש בטעות לקדשו. ת"ק דרש את הפסוק האמור כאן "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט", ע"פ האמור כאן מתקדש כל מעשר, כולל זה שקדוש רק ע"פ השבט. ובלבד שלפחות ע"פ המושך בשבט הוא קדוש, ולא שקרא לעשירי עשירי, וכן בתנאי שהוא סמוך לעשירי.[[3189]](#footnote-3189) אם טעה הסופר בשנים, אי אפשר ללמוד מ"וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן" שיהיה השמיני קדוש, התשיעי חול והעשירי מעשר. אין זה בכלל "כל מעשר בקר וצאן". אבל אם הוא סמוך למעשר הוא מעשר כמותו והוא בכלל "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן", לא רק העשירי אלא כל המעשר. גם זה שקרא לו עשירי הוא חלק מהמעשר. כך דרש ת"ק. (ומ"מ יש הבדל בין שני המקרים, אם קִדש בטעות את התשיעי, כיון שעדין לא קדש המעשר – לא יקרב, שהרי התורה אמרה שהעשירי קדוש. דוקא העשירי.נא אבל אם קִדש בטעות את האחד עשר, אינו יכול להיות מעשר כי כבר יש מעשר, והוא שלמים).

אבל ר' יהודה דרש ולמד הלכה זו בדרך אחרת: "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל". ר' יהודה מפרש שכל הפסוקים האלה עוסקים בשעת הפרשת המעשר. בשעה שהרועה מעביר את הצאן תחת השבט – לא יבקר ולא ימיר. לא יכַוֵּן במיוחד מי יצא עשירי, ולא יקדש אלא את היוצא עשירי, לא יקדש אחר תחתיו. ואם יעשה כן – וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ. אם יקרא עשירי למי שאינו עשירי – שניהם קדושים. זוהי דעת ר' יהודה. שהרי המיר את העשירי באחר, ודינו – וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ. אבל חכמים דורשים "וְלֹא יְמִירֶנּוּ" אחרי הקדשתו. כמו במקרה האמור בסמוך: "לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ", שהכל מודים שהוא אמור על בהמה שכבר הוקדשה. מהפסוק כאן הם למדים שאת המעשר אי אפשר להמיר כלל. וכי אם ימיר – היהפוך זה שאינו עשירי לעשירי?[[3190]](#footnote-3190)

מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי ששלשתן מקודשין ת"ל וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קדש יכול שאני מרבה אף שמיני ושנים עשר אמרת הואיל והוא קדוש וטעותו מתקדשת מה הוא אינו מקודש אלא בסמוך אף טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך.

מה הוא מיוחד אף טעותו מיוחדת.

התשיעי נאכל במומו והעשירי מעשר ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר' מאיר א"ר יהודה וכי יש תמורה עושה תמורה אמרו משום ר"מ אילו היה תמורה לא היה קרב.

עשירי להוציא התשיעי. (תמורה כא.).

נאמר "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’". מכאן דרשו חכמים שכל מי שמן הבקר הוא מקריב סתם, יקרב שלמים. מכאן למותר הפסח ולטעות בספירת המעשר, שקרב שלמים. מסתבר שהכונה היא דוקא למה שבא מכח קרבן הנאכל לכל אדם. שלמים הם הקרבן הנאכל לכל אדם. וראה דברינו בזבחים ז:-ח: גם מעשר בהמה הוא סוג של שלמים, ולכן אם קִדש מכחו את הבא אחריו – הרי הוא שלמים. כל קרבן הבא כדי להאכל – שלמים הוא. ומ"ד שהאחד עשר קדש כתמורה[[3191]](#footnote-3191) – הרי הוא שלמים.

אם מן הבקר לרבות אחד עשר לשלמים יכול שאני מרבה אף התשיעי אמרת וכי הקדש לפניו מקדש או לאחריו מקדש הוי אומר לאחריו מקדש.

# ערכין

### ויקרא כז ב, ערכין ב.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים.

החיוב הוא על בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת. כל שיש בו נפש, יש לו ערך, כפי שהפרשה מבארת והולכת. גם אם אין לו דמים. שהרי הוא נפש והוא איש או אשה כאמור כאן. והתורה לא הבחינה בין איש בן עשרים לאיש בן עשרים. כל איש בן עשרים כך דינו.

וראה דברינו לעיל עמ' תתשנה.

נפשות כל דהו.

ערכין ב. – ראה מנחות צב:צג.צד.

ערכין ב. – ראה זבחים ו.

ערכין ב. – ראה תמורה ב.

ערכין ב: – ראה חגיגה ב-ג. ד

ערכין ג. – ראה נדה לב. מד.

### במדבר יט יח, כ, ערכין ג.

#### מי נטמא במת

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר: וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל הַטָּמֵא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא...

יש להזות עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם. ממילא למדנו שכל הנפשות נטמאות. כל נפש נטמאת, לאו דוקא איש, גם קטן. כל הנפשות. אמנם, לענין חיוב כרת נאמר וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל. קטן אינו חייב כרת, רק איש חייב כרת. שהרי קטן אינו בר עונשין.

הכל מטמאין בטמא מת לאתויי מאי לאתויי קטן סלקא דעתך אמינא איש אשר יטמא ולא יתחטא איש אין קטן לא קמ"ל ועל הנפשות אשר היו שם אלא איש למעוטי מאי למעוטי קטן מכרת.

### ויקרא יג, ערכין ג.

#### מי נטמא בצרעת

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים.... נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן... וּבָשָׂר כִּי יִהְיֶה בוֹ בְעֹרוֹ שְׁחִין וְנִרְפָּא: וְהָיָה בִּמְקוֹם הַשְּׁחִין שְׂאֵת לְבָנָה אוֹ בַהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדָּמֶת וְנִרְאָה אֶל הַכֹּהֵן.... אוֹ בָשָׂר כִּי יִהְיֶה בְעֹרוֹ מִכְוַת אֵשׁ וְהָיְתָה מִחְיַת הַמִּכְוָה בַּהֶרֶת לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת אוֹ לְבָנָה: וְרָאָה אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה.... וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בוֹ נָגַע בְּרֹאשׁ אוֹ בְזָקָן: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן הָעוֹר וּבוֹ שֵׂעָר צָהֹב דָּק וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶתֶק הוּא צָרַעַת הָרֹאשׁ אוֹ הַזָּקָן הוּא.... וְאִישׁ כִּי יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ קֵרֵחַ הוּא טָהוֹר הוּא: וְאִם מִפְּאַת פָּנָיו יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ גִּבֵּחַ הוּא טָהוֹר הוּא: וְכִי יִהְיֶה בַקָּרַחַת אוֹ בַגַּבַּחַת נֶגַע לָבָן אֲדַמְדָּם צָרַעַת פֹּרַחַת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ: וְרָאָה אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת הַנֶּגַע לְבָנָה אֲדַמְדֶּמֶת בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ כְּמַרְאֵה צָרַעַת עוֹר בָּשָׂר: אִישׁ צָרוּעַ הוּא טָמֵא הוּא טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ: וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ...

הפרשה פותחת בלשון אָדָם כִּי יִהְיֶה, ולכל ארכה היא נוקטת לשון אדם או בשר, אך לא איש. רק בסוף הפרשה, כאשר היא עוסקת בנגעי הראש והזקן, נאמר איש או אשה, ובנגעי הקרחת נאמר איש. מכאן שכל אדם נטמא בנגעים, גם קטנים נטמאים בנגעים. לא רק איש ואשה. אמנם, לגבי ראש, זקן, קרחת וגבחת נאמר איש, אך התורה שבה וכוללת ואומרת וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא וכו'. שם לא נאמר איש, אלא "הצרוע". משמע שכל צרוע נטמא. אמנם, הבריתא אומרת שהמלה "איש" האמורה פעמַים בקרחת וגבחת, ופעם אחת כפתיחה להנהגות המצורע, מלמדת על פריעה ופרימה שאינן נוהגות אלא באיש ולא באשה, וזה תמוה כי על הפריעה והפרימה נאמר "והצרוע", ועל נגעי הראש נאמר "איש". אבל בפשטות, הפרשה כֻלה עוסקת בכל אדם וכל בשר. ופריעה ופרימה הן דרכו של איש.

התורה אמרה על המצורע הנטהר שישב מחוץ לאהלו שבעת ימים. ואם אינו בתוך אהלו – ממילא אסור באשתו.

איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר והצרוע הרי כאן שנים א"כ מה ת"ל איש לענין של מטה איש פורע ופורם ואין האשה פורעת ופורמת.

אדם כי יהיה בעור בשרו מכל מקום.

### ויקרא ו ג, שמות כט ו, ערכין ג:

#### לבישת בגדי כהֻנה

נאמר על בגדי הכהֻנה: "וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". וכן "וְשַׂמְתָּ הַמִּצְנֶפֶת עַל רֹאשׁוֹ וְנָתַתָּ אֶת נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ עַל הַמִּצְנָפֶת", מכאן שהבגדים צריכים להיות על בשרו ועל ראשו, ושלא תהיה חציצה ביניהם.

לבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו ... ומאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו ראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו.

ערכין ד. – ראה ברכות כא.

### ויקרא כז ב-כה, ערכין ד.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן: ס וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

התורה קוצבת כאן ערכים קבועים, בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’. התורה קוצבת ערך לכל נפש. מכאן (ב) שא"א להעריך חלק מאדם. המעריך את נפשו של אדם משלם את הכל, המעריך אבר שאינו נפש, אינו משלם כלל. אבל משהעריך נפש, בין אחת ובין רבות, משלם (ג) לפי הנפשות שהעריך. וכל שיש בו נפש (ד) יש בו ערך. גם אם אין לו דמים, שהרי (ז) יש בו נפש והיא קצובה כאמור כאן. הערך הוא ערך הנפש, לכן אינו נִתן לחלוקה. שהרי יש ערך קצוב לכל נפש.

ואולם, נאמר כאן "וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן". אם הנודר מך – יתן כפי השג ידו. הפסוק הזה דומה לפסוק האמור להלן בבהמה: "וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה". ההערכה האמורה כאן אינה כהערכה האמורה שם. כאן מעריך הכהן לא את ערכו של הנערך, אלא את השג ידו של המעריך, ואילו בבהמה – מעריך הכהן את ערך הבהמה. ואולם, למרות ההבדל הזה, הלשון הדומה מלמדת שגם כאן, מה (ה) שאינו יכול לעמוד לפני הכהן, אין בו ערך, כמו בבהמה. ההערכה היא חלק מערכו. בערכין גזרה התורה "וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן", כלומר: ערכו משתנה ע"פ השג ידו. הכהן יעריך אותו בערך אחר.

ובכמה יעריכנו? התורה אומרת שכל הערכין האמורים כאן, ערכי זכר ונקבה בגילאים השונים, ערכי פדיון שדה ושאר מוקדשים שהם בערכך, וכו', כל הערכים האלה יהיו בשקל הקדש, שהוא עשרים גרה. התורה מלמדת שערכי השקלים שנזכרו כאן, נמדדים בשקל של עשרים גרה. מכאן למדו חכמים שכל מה שנאמר בו בערכך, גם אם אינו נמדד בערכו האמור כגון שהוא מך, יהיה בשקל הקדש, כלומר לא יפחת משקל אחד, כי אין לשלם אלא בשקל הקדש, ובשקל הקדש (א) אין פחות משקל אחד.

ואולם, שקל אחד אינו ערך, הערך הנמוך ביותר האמור כאן הוא שלשה שקלים. שקל אחד הוא תשלום למך. אבל הוא לא אמור בפרשתנו כערך. מי שנותן שקל אחד (י) לא נתן ערך אלא רק נתן את השג ידו. זה לא ערכו, אלא מה שאפשר לגבות ממנו. לכן האומר סתם "הרי עלי ערך" יתן שלשה שקלים, אא"כ הוא מך. אם הוא מך – יעריכנו (יא) הכהן ככל מעריך. ויש מי שאומר שבמקרה כזה אין מעריכים אותו, שהרי לא העריך אף אדם, וכאילו (יב) לא נדר אלא סכום קצוב. (אמנם ראה להלן ערכין ז:, שר"מ חולק, ומפרש שאותו שקל הוא ערכו. ואפשר שזו הבעיא של רבא בערכין ה. אך לפי הבעיא של רב אשי בסמוך נראה שיש לפרש את הבעיא של רבא אחרת).

עוד דורשת מכאן הגמ' שגם אשה שהעריכה חייבת, ואע"פ שנאמר "אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר", שהרי נאמר "בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’". וזה תמוה, שהרי הפסוק הזה עוסק בנערך ולא במעריך. ויש לפרש (ו) שכונת הדרשה היא שמהפסוק הזה עולה שכל שהעריך נפשות – חיב.

על כל הערכים האלה נאמר וְהָיָה עֶרְכְּךָ וכו', נערכים רק זכר ונקבה. מי שאינו זכר ואינו נקבה – התורה לא קצבה לו ערך. ואולם, דמי מכירה יש גם למי שאינו זכר או נקבה. על דמי מכירה לא נאמר כאן דבר. פרשתנו מדברת רק על ערכך, וערכים קצבה התורה דוקא לזכר ונקבה, מכאן (ח) שלטומטום ואנדרוגינוס אין ערכין. ואולם, יש להם דמים. ערך אין להם (שהרי (ט) התורה קבעה ערך רק לזכר ולנקבה, והם אינם זכר ואינם נקבה), אבל דמים יש להם, שהרי יש להם שוי בשוק. מהפסוק הזה אנו למדים שכל אדם, ערכו הוא ערך נפשו, גם אם אין ערכו ברשימת הערכים שכאן והוא ככל ממון.

בערכך להביא ערך סתום ד"א בערכך (ב) ערך כולו הוא נותן ולא ערך אברים יכול שאני מוציא אף דבר שהנשמה תלויה בו ת"ל (ג) נפשות נפשות (ד) ולא המת אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס ת"ל והעמיד והעריך (ה) כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה וכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה ד"א נפשות אין לי אלא אחד שהעריך אחד אחד שהעריך מאה מנין ת"ל (ג) נפשות דבר אחר נפשות אין לי אלא איש שהעריך בין איש בין אשה אשה שהעריכה איש אשה שהעריכה אשה מנין ת"ל (ו) נפשות ד"א נפשות (ז) לרבות מנוול ומוכה שחין שיכול נדר בערכך כל שישנו בדמים ישנו בערכין וכל שאינו בדמים אינו בערכין ת"ל נפשות והיה ערכך (ח) לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים שיכול נדר בערכך כל שישנו בערכין ישנו בדמים וכל שאינו בערכין אינו בדמים תלמוד לומר והיה ערכך הזכר זכר ולא טומטום ואנדרוגינוס יכול לא יהו בערך איש אבל יהיו בערך אשה ת"ל (ט) והיה ערכך הזכר ואם נקבה היא זכר ודאי נקבה ודאית ולא טומטום ואנדרוגינוס.

כל ערכין שאתה מעריך (א) לא יהו פחותין מסלע.

ואימא שקל דכתיב וכל ערכך יהיה בשקל הקודש (י) ההוא בהשג יד הוא דכתיב ואלא קרא למה לי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לומר שאינו נידון בהשג יד מאי טעמא (יב) כמפרש דמי איכא דאמרי אמ' רב נחמן אמר רבה בר אבוה (יא) נידון בהשג יד פשיטא מהו דתימא כמפרש דמי קמשמע לן.

ערכין ה. – ראה חולין סט:

### ויקרא כז ב, ערכין ה:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

הפרשה, כפרשות רבות בתורה, פותחת ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי וכו'". ונשאלת השאלה האם הערכים האלה הם דוקא ערכי עם ישראל, כמו שהשדה האמור בפרשה הוא דוקא שדה אחֻזתו של אדם בארץ ישראל, או שהערכים האלה קימים גם אצל גוים.[[3192]](#footnote-3192)

כל הערכים קצובים לזכר ולנקבה. וגם גויים הם זכר ונקבה. התורה פותחת ואומרת: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’". הערך הוא ערך נפשות, וגם גויים הם נפש. ואולם, הפרשה אמורה אל בני ישראל. דווקא הם מפליאים נדרים.

וכן נאמר אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר, איש מפליא נדר. גם "בני ישראל" וגם "איש" אמורים על המעריך ולא על הנערך. הערכים הם ערכי נפשות וערכי זכר ונקבה. אבל אותו איש שעליו נאמר אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר הוא אותו איש המצֻוֶּה מן התורה לשלם את ערכו דהינו בני ישראל. ככל המצוות שבתורה שמחיבות דוקא את בני ישראל. (אם כי במקרה זה יש מקום לחיב גם את הגוי, שהרי הכל מודים שגוי שנדר למקדש חיב, כאמור במשנה כאן).

מכאן עולה בפשטות שדוקא ישראל מעריכים, ככל המצוות שבתורה המחיבות דוקא את ישראל. אלא שיש מקום לדון האם יש משמעות לערכים האלה אצל גויים. האם גם לגויים יש ערך.א

התשובה לשאלה הזאת לא אמורה כאן בפירוש. אבל יש מקום לסברה. כך דרש ר"מ שהגוי מעריך אבל לא נערך, ור"י להפך[[3193]](#footnote-3193). הלא הערכים האלה אינם אלא ערכי ישראלא.

ר' יהודה אומר שהתורה לא קצבה ערך אלא לזכר גמור ונקבה גמורה, ואם כך – קל וחומר שלא לגויים. אלה ערכי ישראל. אבל ר"מ אומר שהפרשיה לא אמורה אלא אל המצֻוּים בה. וגם ישראל לא כֻלם מצֻוּים. אמנם, רבא מקשה עליו ואומר שחש"ו לא שאינם מצֻוּים, הם מצֻוּים[[3194]](#footnote-3194), אלא שאין בהם דעת להתחיב ולשלם.

בני ישראל מעריכין ואין העובדי כוכבים מעריכין יכול לא יהו נערכין תלמוד לומר איש דברי ר' מאיר אמר רבי מאיר וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעט מפני מה אני אומר נערך ולא מעריך מפני שריבה הכתוב בנערכין יותר מבמעריכין שהרי חרש שוטה וקטן נערך אבל לא מעריכין רבי יהודה אומר בני ישראל נערכין ואין העובדי כוכבים נערכין יכול לא יהו מעריכין תלמוד לומר איש אמר רבי יהודה וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעט מפני מה אני אומר עובד כוכבים מעריך ולא נערך מפני שריבה הכתוב במעריכין יותר מבנערכין שהרי טומטום ואנדרוגינוס מעריכין אבל לא נערכין.

### ויקרא כז כח-כט. ערכין ו:

#### חרם מן האדם

אחרי שהתורה מתארת את כל הערכין וההקדשות וכיצד פודים אותם, היא מוסיפה:

אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’: כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפָּדֶה מוֹת יוּמָת.

כלומר: כאשר אדם לא מקדיש אלא מחרים, החרם לא יפדה אלא ינתן בעצמו, וכן חרם מהאדם, לא יתן את דמיו אלא אותו עצמו.

יש כמה פירושים לשאלה מהו חרם מן האדם. הלא אי אפשר לפרש שאדם שמתנדב להחרים מאדם שבבעלותו מות יומת.

הגמ' כאן מפרשת שהכונה למי שהתחייב מיתה בב"ד[[3195]](#footnote-3195), שאינו יכול לפדות את עצמו בכסף, (א) אלא מות יומת[[3196]](#footnote-3196). בית הדין אכן מוסמכים להחרים את ישראל, ולדון את המחויב מיתה. ועוד הם מוסמכים להחרים, כלומר לאסור עשית מעשה מסוים ולקבוע שהעושה את המעשה דינו מיתה[[3197]](#footnote-3197), ומי שהחרימו – לא יפדה, מות יומת.

הפרשה מלמדת שהמעריך את האדם נותן את ערכו ולא את האדם עצמו, אבל חרם – ינתן הוא עצמו.

כל פרשת ערכין היא סוג של פדיון, היא עוסקת בשאלה מה יתן להקדש מי שמקדיש מכל אשר לו. אדם שהעריך את עצמו נותן את פדיון נפשו להקדש. (ב) אבל מי שהתחיב מיתה בב"ד אינו יכול לפדות את נפשו מן ההקדש, וממילא גם אין לו ערך. מכאן נוכל ללמוד שהמעריך את המוחרם, אינו נותן את ערכו. אין לו פדיון.

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להם שנאמר אם כופר יושת עליו יכול אף בידי אדם כן תלמוד לומר (א) כל חרם לא יפדה אין לי אלא מיתות חמורות שלא ניתנה שגגתן לכפרה מיתות קלות שניתנה שגגתן לכפרה מנין תלמוד לומר כל חרם.

מנין היוצא ליהרג ואמר ערכי עלי שלא אמר כלום ת"ל (ב) כל חרם לא יפדה יכול אפילו קודם שנגמר דינו תלמוד לומר (ג) מן האדם ולא כל האדם.

### דברים כב כב, ערכין ז.

כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל.

מכאן דרש ר' יאשיה ששניהם יהיו שוים. כלומר: אין לקים דין זה אלא כשימותו גם שניהם, האיש והאשה החוטאים, כאחד.

בפשטות: וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם, היינו: הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה. שניהם הם האיש והאשה. ואולם, חכמים דרשו מכאן שגַּם שְׁנֵיהֶם היינו האשה ועֻברה. כלומר: אע"פ שהאשה היא אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל, ואפשר שהולד של הבעל במעי אשתו, והבעל ובנו ודאי אינם צריכים להענש, אעפ"כ תמות האשה. אמנם זאת דרשה קשה מהטעם שאמרנו. אבל בפשוטו – התורה גזרה מיתה על האשה, וכל עוד האשה הרה – הולד הוא חלק ממנה, עד שיִוָּלד הוא ירך אמו, ולכן ימות עמה.

עד שיהו שניהן שוין דברי רבי יאשיה.

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן אמר קרא ומתו גם שניהם לרבות את הוולד.

### ויקרא כז ב, ערכין ז:

#### השג יד הנודר

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

הערך הגבוה ביותר שהוזכר כאן הוא חמשים. ונאמר "וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן". בפשטות נראה שהמלים "עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן" הן תיאור כמות, כלומר: (א) אם אינו יכול לתת את חובו, יעריך הכהן את יכלתו ויתן כיכלתו. הכהן מעריך את הנודר ואת יכולתו, וקובע את המחיר על פי השג יד הנודר. וכך מפרשים חכמים. אבל ר"מ מפרש שהמלים "עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן" אינן תיאור כמות אלא תיאור אופן, איך יעריכנו? ע"פ (ב) השג יד הנודר, ולא ע"פ השג יד הנִדָּר.[[3198]](#footnote-3198) אמנם, על כך משיבים חכמים שהיא הנותנת. למה יעריכנו ע"פ השג יד הנודר? משום שאין זה ערכו, ערכו הוא חמשים, אלא שהתורה הקלה על הנודר שלא יתן אלא (ג) כאשר תשיג ידו. ממילא אין משמעות לשקל אחד. ואולי אפשר לפרש שר"מ מפרש אחרת את הפסוק "עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן". ר"מ מפרש שהכהן מעריך את הנערך בערך נמוך יותר, כי יד הנודר אינה משגת. כלומר: אין כאן הערכת יכולת הנודר, אלא שִנוי בהערכת הנִדָּר בגלל חוסר יכלתו של הנודר. ר"מ מפרש שמה שיתן הנודר כאשר תשיג ידו – זהו ערכו. ובכך די בשקל אחד. וראה לעיל (ד) ערכין ד.

מ"ט דר"מ כתיב חמשים וכתיב שקל או חמשים או שקל ורבנן ההוא (ד) לכל ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותים משקל הוא דאתא היכא דאית ליה אמר קרא (א) אשר תשיג יד הנודר והרי ידו משגת ור"מ ההוא יד הנודר (ב) ולא יד הנידר הוא דאתא ורבנן לאו ממילא שמעת מינה (ג) דהיכא דידו משגת שקול מיניה.

ערכין י. - ראה ר"ה לג:לד.

ערכין י: - ראה פסחים פה:

### במדבר ח יח, ערכין יא.

#### עבודת הלויים

וָאֶקַּח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וָאֶתְּנָה אֶת הַלְוִיִּם נְתֻנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַקֹּדֶשׁ.

תפקיד הלוים הוא לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כלומר: גם עבודת הלויים היא חלק מהעבודה והכפרה. מכאן שללא עבודת הלויים אין כפרהיא, עבודת הלויים מעכבת, היא חלק מעבודת הקרבנות. מכאן למד ר"מ שככל עבודה גם עבודת הלוייםיא צריכה להעשות ביום. חכמים מודים שהיא עבודה, ולפיכך היא צריכה להעשות ביום, אבל הם אומרים שאינה מעכבת.

בירושלמי בפסחים ד א למדים מכאן את דין שירת הלויים. מהפסוק הזה עולה שחלק מתפקיד הלויים הוא "לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", הרי שבכלל תפקידי הלויים גם עבודה שיש בה כפרה. בכלל תפקידי הלויים לא רק המשא והשמירה, אלא גם עבודות שהן חלק מהכפרה, והירושלמי אומר שזו שירה.

מ"ט דר' מאיר דאמר קרא ואתנה את הלוים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל ולכפר על בני ישראל מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת ורבנן ההוא לאידך דר' אלעזר דאמר ר"א מה כפרה ביום אף שירה ביום.

### דברים יח ז, ערכין יא.

#### שירה במקדש

וְכִי יָבֹא הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוּא גָּר שָׁם וּבָא בְּכָל אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה’ אֱלֹהָיו כְּכָל אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי ה’: חֵלֶק כְּחֵלֶק יֹאכֵלוּ לְבַד מִמְכָּרָיו עַל הָאָבוֹת.

הלוי בא לשרת בשם ה'. מכאן ששרותו הוא בשם ה', שרות שיש בו הזכרת השם. שני דברים עושה הלוי בשם ה', השרות והברכה, כפי שנאמר: בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה’ אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה’ לַעֲמֹד לִפְנֵי ה’ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

מכאן למדנו שמלבד הברכה, הנעשית ע"י הכהנים, יש עוד שרות שנעשה ע"י הלויים, שנעשה ע"י הזכרת שם ה'.

אמר רב יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלהיו איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה ואימא נשיאות כפים מדכתיב לשרתו ולברך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות היא.

### דברים כח מז, ערכין יא.

#### שירה במקדש

תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל: וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ ה’ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל.

כך נאמר בתוכחה. כלומר: אילו היית עובד את ה' בשעה שהיית שרוי בשמחה ובטוב לבב מרֹב כל, לא היית גולה. אך כיון שכשהיית שרוי בשמחה ובטוב לבב מרֹב כל לא עבדת את ה', תעבוד את אויביך ברעב ובצמא ובעירם ובחֹסר כל[[3199]](#footnote-3199). על דרך האסמכתא[[3200]](#footnote-3200) למדו מכאן חכמים שיש לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב.[[3201]](#footnote-3201)

עוד דרשו בדרך זו: נאמר: "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו... וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ". את הבכורים מביאים כדי לשמוח, ומכאן שהם טעונים שירה. (אמנם, הפשט הוא שישמח בכל הטוב, לאו דוקא בשירה. ותמוהה יותר האוקימתא של הגמ' שאין שירה בבכורים אלא ביין בכורים, הלא רב מתנה למד שכל בכורים מביאים לידי שמחה בכל הטוב. ומסתבר שכל זה אינו אלא אסמכתא. בִכורים אינם קרבן צבור ולכן אין בו חיוב שירה מה"ת. ומ"מ להלכה נפסק שהם טעונים שירה).

עוד דרשו חכמים ממקומות שונים שיש לשיר לפני ה', ספר תהלים מלא פסוקים האומרים זאת במפורש. הדרשן כאן העדיף ללמוד זאת דוקא מהפסוק שְׂאוּ זִמְרָה וּתְנוּ תֹף כִּנּוֹר נָעִים עִם נָבֶל, כנראה משום שהכיר את הדרשה המקשרת את הפסוק הזה לפסוק בכתף ישאו. ולומדת מכאן שהלויים הם הנושאים קול. כל עבודות המשא שבמקדש מוטלות על כתפי הלויים, ומהפסוק הזה יכולים אנו ללמוד שגם עבודת השירה – עבודת משא היא. שהרי השר נושא קול. כמובן שגם דרשה זו אסמכתא היא, שהרי את הקול לא נושאים כדרך שנושאים משא.

רב מתנה אמר מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה.

א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונין שירה אתיא טוב טוב מהכא.

רבי יצחק אמר מהכא שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל ר"נ בר יצחק אמר מהכא המה ישאו קולם ירונו בגאון ה' צהלו מים ותנא מייתי לה מהכא ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו ממשמע שנאמר בכתף איני יודע שישאו מה ת"ל ישאו אין ישאו אלא לשון שירה וכן הוא אומר שאו זמרה ותנו תוף ואומר ישאו קולם ירונו וגו'.

ערכין יא. – ראה חולין קכ.

### דברי הימים א טו כב, ערכין יא.

#### שירת הלויים

וַיַּעֲמִידוּ הַלְוִיִּם אֵת הֵימָן בֶּן יוֹאֵל וּמִן אֶחָיו אָסָף בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ ס וּמִן בְּנֵי מְרָרִי אֲחֵיהֶם אֵיתָן בֶּן קוּשָׁיָהוּ: וְעִמָּהֶם אֲחֵיהֶם הַמִּשְׁנִים זְכַרְיָהוּ בֵּן וְיַעֲזִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וְעֻנִּי אֱלִיאָב וּבְנָיָהוּ וּמַעֲשֵׂיָהוּ וּמַתִּתְיָהוּ וֶאֱלִיפְלֵהוּ וּמִקְנֵיָהוּ וְעֹבֵד אֱדֹם וִיעִיאֵל הַשֹּׁעֲרִים: וְהַמְשֹׁרְרִים הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן בִּמְצִלְתַּיִם נְחֹשֶׁת לְהַשְׁמִיעַ: וּזְכַרְיָה וַעֲזִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וְעֻנִּי וֶאֱלִיאָב וּמַעֲשֵׂיָהוּ וּבְנָיָהוּ בִּנְבָלִים עַל עֲלָמוֹת: וּמַתִּתְיָהוּ וֶאֱלִיפְלֵהוּ וּמִקְנֵיָהוּ וְעֹבֵד אֱדֹם וִיעִיאֵל וַעֲזַזְיָהוּ בְּכִנֹּרוֹת עַל הַשְּׁמִינִית לְנַצֵּחַ: וּכְנַנְיָהוּ שַׂר הַלְוִיִּם בְּמַשָּׂא יָסֹר בַּמַּשָּׂא כִּי מֵבִין הוּא...

מכאן אנו למדים שהלויים שרים, וזה תפקידם.

חזקיה אמר מהכא וכנניהו שר הלוים יסור במשא כי מבין הוא אל תיקרי יסור אלא ישיר.

### במדבר ד מז, ערכין יא.

#### עבודת הלויים

כָּל הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וַיִּהְיוּ פְּקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים.

עד כאן הוזכרו רק המשאות שבשעת המסעות. לא הוזכרה עבודה אחרת. וכאן נאמר: "כָּל הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא", משמע שיש ללוים לא רק עבודת משא, אלא גם עבודת עבודה. עבודה שהיא ממש מעבודות המשכן.[[3202]](#footnote-3202) מכאן שכל עבודה במשכן שאינה מעבודות הכהנים – יעשוה הלויים.

בלווטי א"ר יוחנן מהכא לעבוד עבודת עבודה איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה.

### שופטים ט יג, ערכין יא.

#### שירה לה' על היין

יותם נושא את משלו ואומר:

הָלוֹךְ הָלְכוּ הָעֵצִים לִמְשֹׁחַ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לַזַּיִת מָלְוכָה עָלֵינוּ: וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזַּיִת הֶחֳדַלְתִּי אֶת דִּשְׁנִי אֲשֶׁר בִּי יְכַבְּדוּ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: וַיֹּאמְרוּ הָעֵצִים לַתְּאֵנָה לְכִי אַתְּ מָלְכִי עָלֵינוּ: וַתֹּאמֶר לָהֶם הַתְּאֵנָה הֶחֳדַלְתִּי אֶת מָתְקִי וְאֶת תְּנוּבָתִי הַטּוֹבָה וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: וַיֹּאמְרוּ הָעֵצִים לַגָּפֶן לְכִי אַתְּ מָלְוכִי עָלֵינוּ: וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים....

הגפן אומרת: "הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים". מכך שיותם שם את הדברים האלה בפיה של הגפן, יכולים אנו ללמוד שבימי יותם משתמשים בגפן גם לשמח אלהים, כלומר לברך את אלהים. שאל"כ – לא היה יותם אומר את הדברים.

עוד אפשר ללמוד שהדבר הזה מיחד את הגפן. זוהי תכונה שיש רק בגפן ולא בפירות אחרים. שהרי כל התכונות ששם יותם בפי העצים הם תכונות המיחדות את אותם העצים.

מכאן שגם במקדש השירה נאמרת בשעה שמנסכים את היין.

א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין.

### במדבר ג, יח א-ג, ערכין יא:

#### תפקידי הכהנים והלויים

מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי אַחֲרֵי הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ יָמָּה: וּנְשִׂיא בֵית אָב לַגֵּרְשֻׁנִּי אֶלְיָסָף בֶּן לָאֵל: וּמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי גֵרְשׁוֹן בְּאֹהֶל מוֹעֵד הַמִּשְׁכָּן וְהָאֹהֶל מִכְסֵהוּ וּמָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְקַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת מָסַךְ פֶּתַח הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל הַמִּשְׁכָּן וְעַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֵת מֵיתָרָיו לְכֹל עֲבֹדָתוֹ: וְלִקְהָת מִשְׁפַּחַת הַעַמְרָמִי וּמִשְׁפַּחַת הַיִּצְהָרִי וּמִשְׁפַּחַת הַחֶבְרֹנִי וּמִשְׁפַּחַת הָעָזִּיאֵלִי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי: בְּמִסְפַּר כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שְׁמֹנַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ: מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי קְהָת יַחֲנוּ עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה: וּנְשִׂיא בֵית אָב לְמִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי אֱלִיצָפָן בֶּן עֻזִּיאֵל: וּמִשְׁמַרְתָּם הָאָרֹן וְהַשֻּׁלְחָן וְהַמְּנֹרָה וְהַמִּזְבְּחֹת וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָּהֶם וְהַמָּסָךְ וְכֹל עֲבֹדָתוֹ: וּנְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן פְּקֻדַּת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ: לִמְרָרִי מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי וּמִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת מְרָרִי: וּפְקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שֵׁשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם: וּנְשִׂיא בֵית אָב לְמִשְׁפְּחֹת מְרָרִי צוּרִיאֵל בֶּן אֲבִיחָיִל עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ צָפֹנָה: וּפְקֻדַּת מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי מְרָרִי קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו וְכָל כֵּלָיו וְכֹל עֲבֹדָתוֹ: וְעַמֻּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאַדְנֵיהֶם וִיתֵדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם: וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזְרָחָה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת:

לכל אחת ממשפחות הלויים יש משמרת משלה, תפקיד משלה ומקום חניה משלה. והתורה מסכמת: "וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזְרָחָה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת". כלפי מה אמורות כאן המלים "וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת"? אפשר לפרש שוְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת אמור על מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, משה ואהרן ובניו שומרים על מה שזר עלול למות אם יכנס אליו.[[3203]](#footnote-3203) אבל אפשר (ב) לפרש שוְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת אמור כסִכּוּם לכל הפרשה. התורה חִלקה את הלויים למחנות, כל לוי במחנהו, ומי שזר בעבודה אחת ובתפקיד אחד לא יקרב אליו.

אחרי חטא קרח נאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם: וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת: וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם.

אחרי חטא קרח מצוה התורה לשמור על כך שלא יקרב זר לעבוד במשכן, ולא יהיה כקרח וכעדתו. והלויים ממונים על השמירה הזאת. גם כאן אפשר לפרש שהמלים "וְלֹא יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם" מתיחסות ל"מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל". כלומר: אם לא תשמור, והם יקרבו אל כלי הקדש ואל המזבח – יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם. אלא שאם כך יש לשאול: מובן למה הם ימֻתו, אבל למה אתם תמֻתו? לכן יש לפרש שגם אתם, הכהנים, תמותו אם תעבדו בעבודת הלויים. או שגם אתם, הלויים (אע"פ שהפסוק אמור אל אהרן, הלא הוא אמור בהקשר של הלויים השומרים עמו) אם תקרבו לתפקיד שאינו שלכם תמותו. לכן עליכם לשמור שלא ישראל יכנסו לפנים ממחִצתם ולא הלויים יכנסו לפנים ממחִצתם. כלומר: לכל אחד מכם יש תפקיד, ומי שישמש בתפקיד שאינו שלו הרי הוא בכלל והזר הקרב יומת. (א) מכאן יש שאמרו שכל מי שעבד בעבודה שאינה שלו – במיתה. כל מי שעבד בעבודה שלא לו נִתנה – הרי הוא כמי שחטא בחטא קרח. ומסתבר טעם הדבר: הלא קרח חטא בכך שערער על כך שה' בחר לו מי שיעבוד את עבודת הקדש. ומי שקרב לעבודה לא לו – הלא זר הוא אצלה, והוא בכלל הזר הקרב. ויש חולקים ואומרים שלוי שעבד בעבודת לוי אחר אינו במיתה, רק קריבה אל עבודות הכהנים במיתה. כלומר: זר שנכנס לפנים ממחִצתו במיתה. אדם שאינו זר ויוצא חוץ למחִצתו – הוא אינו בכלל זר הקרב, להפך, מתרחק הוא. ויש אומרים שלוי בעבודת לוי אחר אינו זר, אבל לוי בעבודת כהן וכהן בעבודת לוי – זר הוא.

הכלל העולה מכל אלה: לכל אחד מהמחנות יש תפקיד בעבודת ה', והזר הקרב יומת. כל אחד צריך למלא דוקא את תפקידו שלו בעבודת ה', ולא את התפקיד של מחנה אחר. נחלקו הדעות מה דינו של מי שעבד עבודת מחנה שחוצה לו. אבל הקרב אל עבודה שאינה שלו – יומת.[[3204]](#footnote-3204)

וממילא למדנו (ג) שגם ללוי יש תפקיד בעבודת ה'יא.

(א) ולא ימותו גם הם גם אתם אתם בשלהם והם בשלכם במיתה הם בשלהם אינן במיתה אלא באזהרה.

אמר אביי נקיטינן משורר ששיער בשל חבירו במיתה (ב) שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו' והזר הקרב יומת מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא אלא לאו זר דאותה עבודה.

רבי יונתן אמר מהכא ולא ימותו גם הם גם אתם (ג) מה אתם בעבודת מזבח אף הם בעבודת מזבח.

### במדבר י י, ערכין יא:

#### אלו קרבנות צריכים תקיעה

וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

אל מי אמור הפסוק הזה? אל כל ישראל או אל כל יחיד המביא קרבן יחיד לכבוד יום השמחה? (לפחות באלה מהם שיש בהם קרבן יחיד, כגון ראיה וחגיגה ברגלים. בר"ח אין קרבן יחיד. לכן ברור לכו"ע שהפרשה מדברת על קרבנות הצבור. השאלה היא האם הפרשה מדברת רק על קרבנות הצבור, או על כל הקרבנות שמביאים ישראל, בין יחיד בין צבור, לכבוד יום השמחה והמועד ור"ח).

הפרשה כֻלה אמורה אל הצבור: "וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: וּבְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". הפרשה מתארת את החצצרות כדין המסור לצבור. לכן יש לפרש שגם עולותיכם האמורות כאן הן עולות כל ישראל. אמנם עולותיכם וזבחי שלמיכם, יכולים להתפרש גם כחגיגה וראיה, אלא שהתורה כורכת אותם יחד ומכאן דרשו חכמים שמדובר דוקא על עולותיכם ושלמיכם של ימי מועדיכם. כלומר: קרבנות החובה של הצבור, שלמים שהם כעולות ועולות שהן כשלמים. כלומר: דוקא עולותיכם וזבחי שלמיכם הידועים, חובות הצבור של החג. (אמנם, הפרשיה מדברת על חצצרות, ותמוה כיצד חכמינו לומדים מכאן לשירה).

בעי רבי אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה עולותיכם אמר רחמנא אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה או דלמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא ... ת"ש דתני רב מרי בריה דרב כהנא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם מה עולה קודש קדשים אף שלמים קודש קדשים ומה שלמים קבוע להם זמן אף עולה קבוע לה זמן.

ערכין יג: - ראה מנחות מט:נ.

### דברי הימים א כה, ב ה יב, א טז ה, ערכין יג:

#### שירת הלויים

דוד חִלֵּק את הלויים למשמרות משוררים:

וַיַּבְדֵּל דָּוִיד וְשָׂרֵי הַצָּבָא לַעֲבֹדָה לִבְנֵי אָסָף וְהֵימָן וִידוּתוּן הַנִּבְּיאִים בְּכִנֹּרוֹת בִּנְבָלִים וּבִמְצִלְתָּיִם וַיְהִי מִסְפָּרָם אַנְשֵׁי מְלָאכָה לַעֲבֹדָתָם: לִבְנֵי אָסָף זַכּוּר וְיוֹסֵף וּנְתַנְיָה וַאֲשַׂרְאֵלָה בְּנֵי אָסָף עַל יַד אָסָף הַנִּבָּא עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ: לִידוּתוּן בְּנֵי יְדוּתוּן גְּדַלְיָהוּ וּצְרִי וִישַׁעְיָהוּ חֲשַׁבְיָהוּ וּמַתִּתְיָהוּ שִׁשָּׁה עַל יְדֵי אֲבִיהֶם יְדוּתוּן בַּכִּנּוֹר הַנִּבָּא עַל הֹדוֹת וְהַלֵּל לַה’: ס לְהֵימָן בְּנֵי הֵימָן בֻּקִּיָּהוּ מַתַּנְיָהוּ עֻזִּיאֵל שְׁבוּאֵל וִירִימוֹת חֲנַנְיָה חֲנָנִי אֱלִיאָתָה גִדַּלְתִּי וְרֹמַמְתִּי עֶזֶר יָשְׁבְּקָשָׁה מַלּוֹתִי הוֹתִיר מַחֲזִיאוֹת: כָּל אֵלֶּה בָנִים לְהֵימָן חֹזֵה הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים לְהָרִים קָרֶן וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים לְהֵימָן בָּנִים אַרְבָּעָה עָשָׂר וּבָנוֹת שָׁלוֹשׁ: כָּל אֵלֶּה עַל יְדֵי אֲבִיהֶם בַּשִּׁיר בֵּית ה’ בִּמְצִלְתַּיִם נְבָלִים וְכִנֹּרוֹת לַעֲבֹדַת בֵּית הָאֱלֹהִים עַל יְדֵי הַמֶּלֶךְ ס אָסָף וִידוּתוּן וְהֵימָן: וַיְהִי מִסְפָּרָם עִם אֲחֵיהֶם מְלֻמְּדֵי שִׁיר לַה’ כָּל הַמֵּבִין מָאתַיִם שְׁמוֹנִים וּשְׁמוֹנָה: וַיַּפִּילוּ גּוֹרָלוֹת מִשְׁמֶרֶת לְעֻמַּת כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל מֵבִין עִם תַּלְמִיד: פ וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לְאָסָף לְיוֹסֵף גְּדַלְיָהוּ הַשֵּׁנִי הוּא וְאֶחָיו וּבָנָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁלִשִׁי זַכּוּר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הָרְבִיעִי לַיִּצְרִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַחֲמִישִׁי נְתַנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשִּׁשִּׁי בֻקִּיָּהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁבִעִי יְשַׂרְאֵלָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁמִינִי יְשַׁעְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַתְּשִׁיעִי מַתַּנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הָעֲשִׂירִי שִׁמְעִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: עַשְׁתֵּי עָשָׂר עֲזַרְאֵל בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: הַשְּׁנֵים עָשָׂר לַחֲשַׁבְיָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר שׁוּבָאֵל בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאַרְבָּעָה עָשָׂר מַתִּתְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לַחֲמִשָּׁה עָשָׂר לִירֵמוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְשִׁשָּׁה עָשָׂר לַחֲנַנְיָהוּ בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְשִׁבְעָה עָשָׂר לְיָשְׁבְּקָשָׁה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁמוֹנָה עָשָׂר לַחֲנָנִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְתִשְׁעָה עָשָׂר לְמַלּוֹתִי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְעֶשְׂרִים לֶאֱלִיָּתָה בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאֶחָד וְעֶשְׂרִים לְהוֹתִיר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים לְגִדַּלְתִּי בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לִשְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים לְמַחֲזִיאוֹת בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר: לְאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים לְרוֹמַמְתִּי עָזֶר בָּנָיו וְאֶחָיו שְׁנֵים עָשָׂר:

הלויים המשוררים חולקו אפוא למשמרות של שנים עשר. מכאן שבכל משמר יש שנים עשר לויים. מכאן שבכל משמר צריכים להיות לפחות שנים עשר לויים שעומדים ושרים.

מצאנו שהלויים עומדים ומנגנים ושרים במקדש. כך מצאנו גם כשהעלה דוד את הארון:

וַיִּתֵּן לִפְנֵי אֲרוֹן ה’ מִן הַלְוִיִּם מְשָׁרְתִים וּלְהַזְכִּיר וּלְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: פ אָסָף הָרֹאשׁ וּמִשְׁנֵהוּ זְכַרְיָה יְעִיאֵל וּשְׁמִירָמוֹת וִיחִיאֵל וּמַתִּתְיָה וֶאֱלִיאָב וּבְנָיָהוּ וְעֹבֵד אֱדֹם וִיעִיאֵל בִּכְלֵי נְבָלִים וּבְכִנֹּרוֹת וְאָסָף בַּמְצִלְתַּיִם מַשְׁמִיעַ: וּבְנָיָהוּ וְיַחֲזִיאֵל הַכֹּהֲנִים בַּחֲצֹצְרוֹת תָּמִיד לִפְנֵי אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים: בַּיּוֹם הַהוּא אָז נָתַן דָּוִיד בָּרֹאשׁ לְהֹדוֹת לַה’ בְּיַד אָסָף וְאֶחָיו:

משמע שיש לויים רבים בכלי נבלים וכנורות, אבל רק אחד משמיע במצלתים.

האם יש גבול לנבלים והכנורות? בחנֻכת מקדש שלמה נאמר:

וְהַלְוִיִּם הַמְשֹׁרֲרִים לְכֻלָּם לְאָסָף לְהֵימָן לִידֻתוּן וְלִבְנֵיהֶם וְלַאֲחֵיהֶם מְלֻבָּשִׁים בּוּץ בִּמְצִלְתַּיִם וּבִנְבָלִים וְכִנֹּרוֹת עֹמְדִים מִזְרָח לַמִּזְבֵּחַ וְעִמָּהֶם כֹּהֲנִים לְמֵאָה וְעֶשְׂרִים מַחְצְררִים בַּחֲצֹצְרוֹת: וַיְהִי כְאֶחָד לַמְחַצצְּרִים וְלַמְשֹׁרֲרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד לְהַלֵּל וּלְהֹדוֹת לַה’ וּכְהָרִים קוֹל בַּחֲצֹצְרוֹת וּבִמְצִלְתַּיִם וּבִכְלֵי הַשִּׁיר וּבְהַלֵּל לַה’ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ וְהַבַּיִת מָלֵא עָנָן בֵּית ה’.

יש מקום להניח שבחנכת המקדש השתמשו בכל הכלים. משמע שלא היו בחנכת מקדש שלמה יותר ממאה ועשרים.

הני כנגד מי אמר רב פפא כנגד תשעה כנורות [ושני] נבלים וצלצל אחד שנאמר הוא ואחיו ובניו[[3205]](#footnote-3205) שנים עשר.

אמר רב הונא ואמרי לה אמר רב זבדי אמר רב הונא עד מאה ועשרים שנאמר ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות מתשעה כנורות וכו'.

וצלצל לבד מנא הני מילי אמר רב אסי דאמר קרא ואסף במצלתים משמיע.

### ויקרא כז טז, ערכין יד

#### גאולת שדות

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל:

שדה אחֻזה שהוקדש נגאל בזֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. כלומר: שטח שזורעים בו חמר שעורים נגאל בחמשים שקל כסף. מה הדין אם השדה לא משמש לזריעת שעורים אלא לגִדולים אחרים? מלשון התורה משמע שלא מדובר בהכרח על שדה שעורים. מדובר על שדה אחֻזה, שמשערים אותו בזֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים, אבל השעורים אינן אלא שִעור השדה. התורה מדברת כאן על כל שדה, בכל שדה אחֻזה שהוא, שטח שהיו זורעים בו חֹמר שעורים אילו זרעו בו שעורים – נגאל בחמשים שקל כסף.

וראה גם בקדושין סא

בית זרע אין לי אלא בית זרע שדה גפנים ושדה קנים ושדה אילנות מנין ת"ל שדה מ"מ.

ערכין יד – ראה ב"ב עב: (ראה לעיל עמ' תרנא).

#### גאולת שדה אחֻזה ושדה מקנה

התורה מבחינה בין גאולת שדה אחֻזה שהוקדש, לבין גאולת שדה מקנה שהוקדש. שדה אחֻזה נגאל זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, ואם לא נגאל עד היובל יוצא לכהנים. שדה מקנה נגאל ע"פ חִשוב הכהן, ולעולם ישוב ביובל לבעליו. כפי שנאמר כאן:

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ:

וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל....

שדה אחֻזה נגאל זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. לא נאמר כאן בכמה משערים שדה מקנה. ר"א מבאר שגם הוא נגאל לפי השִעור הזה, אלא שעליו לא נאמר וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ. אבל גם הוא נגאל בערכך, כפי שנאמר כאן וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל. שאל"כ מה יחשב הכהן? הלא (א) גם על שדה מקנה נאמר וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל. כמו שנאמר בשדה אחֻזה וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ. בשני המקרים מחשבים בערכך.

אבל חכמים מפרשים אחרת: דוקא בשדה אחֻזה, שערכו כערך אדם מישראלא, יש ערך קצוב. בשדה מקנה, כיון שהמקדיש קנה אותו בשוויו, גם הקדשו בשוויו. וכפי שנאמר כאן וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל. הכהן לא מחשב זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, אלא (ב) את מכסת הערכך.

אלו ואלו בודאי מודים שאין מוסיפים חֹמש בשדה מקנה, (ג) שלא נאמר בו חֹמש, והוא (ד) כמו ערכין.[[3206]](#footnote-3206) בשדה אחֻזה נאמר כאן: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ. דין חֹמש נזכר בעוד כמה מקומות בתורה. אבל שדה מקנה וערך לא נאמר בהם חֹמש, ואין בהם חֹמש.

במכסת מה בא ללמוד לפי שנאמר זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף יכול אף שדה מקנה כן תלמוד לומר (ב) מכסת רבי אליעזר אומר (א) נאמר כאן וחשב ונאמר להלן וחשב מה להלן דבר קצוב אף כאן דבר קצוב.

איבעיא להו רבנן אית להו גזירה שוה ומפקין ליה לחומש או דלמא לית להו גזירה שוה ולית להו לחומש אמר רבא מסתברא לית להו גזירה שוה מדגלי רחמנ' חומש גבי שדה אחוזה וגבי מקדיש ביתו הוו ליה שני כתובין הבאין כאחד (ג) וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין ולמ"ד מלמדין מדגלי רחמנא חומש במעשר בבהמה טהורה ובבהמה טמאה הוה ליה טובא ואין מלמדין.

במכסת הערכך הקישו הכתוב לערכין (ד) מה ערכין אין מוסיף חומש אף שדה מקנה אין מוסיף חומש.

#### גאולת שדה שהוקדש וגאולת שדה שנמכר

בפרשת בהר עוסקת התורה במכירת שדות, והיא אומרת:

בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח: ... וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ:

התורה מלמדת כאן שהארץ שיכת לה' ולא לאדם, ולכן האדם לא יכול למכור אותה לצמיתֻת. כאשר הוא מוכר מאחֻזתו, הוא אינו מוכר את הארץ, הוא מוכר את תבואות הארץ. כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ. לכן יש לחשב את המחיר לפי מספר השנים עד היובל, כלומר: מספר התבואות הנמכרות. כיון שהארץ לא נמכרה אלא רק מספר תבואות נמכרו – רשאי האיש לגאול את השדה. בפשטות, כונת הפסוק היא ללמד שלא השדה עצמו נמכר אלא התבואות, ולפי זה, אין חשיבות בעצם מכירת התבואות. ואולם, דורשים חכמים שהמוכר אינו רשאי לגאול את השדה אלא אחרי שאכל הקונה לפחות שתי שני תבואות, שהרי נמכרו שני תבואות.

רב פפא עוסק בשאלה מה יהיה הדין אם מכר שדה טרשים, או שמכר עצים בלבד. לגבי טרשים אומר רב פפא שהתורה הקפידה כאן על אחֻזה. אדם לא יכול למכור מאחֻזתו. כל אדם שב אל אחֻזתו, וכלל זה חל על כל אחֻזה שהיא. גם שדה טרשים הוא שדה אחֻזה ולכן גם הוא בכלל הזה. ואולם, אם אדם מכר שדה טרשים אי אפשר לומר שמכר שני תבואות, שהרי (ג) לשדה זה אין תבואות. בכל שדה אומרת התורה שאי אפשר למכרו לצמיתֻת כי לה' הארץ ולא לך, ולכן אינך מוכר את הקרקע אלא את התבואות. במקרה הזה – אפשר לומר שלא מכר את הקרקע, שהרי יש כאן קרקע, יש כאן אחֻזה. אבל אי אפשר לומר שמכר את התבואות, שהרי (ג) אין כאן תבואות. לכן (ד) חלים דיני יובל וגאולה, אבל המוכר יוכל לגאול מיד, והקונה לא יכול לטעון שקנה לפחות שתי שני תבואות. וראה גם ערכין כט:ל.

התורה אמרה שאי אפשר למכור קרקע בא"י לצמיתֻת, כי לא לנו הארץ אלא לה'. וזו קרקע בארץ, וממילא לא תמכר. התורה אמרה שבד"כ המוכר לא מכר את הארץ, נמצא שלא מכר אלא את התבואות, אבל אין זאת אומרת שאם אין תבואות התחדש התר למכור את הארץ. מדוע יתחדש התר כזה?

אם מכר את העצים ולא את הקרקע שהם נטועים בה, יהיה הדין הפוך. כאן לא מכר קרקע. (ח) לכן לא יחולו בה דיני גאולה ויובל. הלא ממילא לא מכר את אחֻזתו. ואולם, את התבואות (ז) הלא מכר.

שאלה דומה אפשר לשאול לגבי גאולת שדה שהוקדש. כפי שבארנו, התורה מבחינה בין גאולת שדה אחֻזה שהוקדש, לבין גאולת שדה מקנה שהוקדש. שדה אחֻזה נגאל זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, ואם לא נגאל עד היובל יוצא לכהנים. שדה מקנה נגאל ע"פ חִשוב הכהן, ובין אם נגאל בין אם לא נגאל – חוזר ביובל לבעליו. כפי שנאמר כאן:

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ:

וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל....

שדה אחֻזה נגאל זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. ואם לא נגאל עד היובל יוצא ביובל לכהנים. לעֻמת זאת המקדיש שדה מקנה – לא הקדיש אלא את תבואות השדה שקנה. הלא השדה הוא שדה אחֻזתו של המוכר. המוכר לא מכר לקונה אלא מספר שני תבואות, ואת זה הקדיש הקונה. הקונה לא יכול להקדיש את גוף השדה, כי גוף השדה מעולם לא נמכר לו. הוא של הבעלים וישוב אליו ביובל.

שדה אחֻזה נגאל זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. מה יהיה הדין במקדיש טרשים? אי אפשר לפדות אותם לפי זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, שהרי (א) אי אפשר לזרוע בו שעורים. אבל לכל דבר אחר הוא כמקדיש שדה אחֻזה, שהרי (ב) סוף סוף הקדיש שדה אחֻזה. לכן אם לא יגאל עד היובל – יצא לכהנים ביובל. (בדומה למה שאמר על מכירה, שאמנם (ג) אין בה תבואות, אבל (ד) אחֻזה היא).

לעֻמת זאת – במקדיש אילנות יהיה הדין להפך. יש כאן תבואה אבל אין כאן אחֻזה. וכמו שבארנו לעיל לגבי מכירה. אין כאן קרקע שאפשר לזרוע בה, ולכן אין מה לפדות (ה) זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, ואין (ו) כאן מה שיחלט לכהנים ביובל.

בד"כ בכל אחֻזה יש תבואות. אבל ר"פ עוסק במקרה שיש בו תבואות בלי אחֻזה, ומקרה שיש בו אחֻזה בלי תבואות, והדבר בא לידי בטוי הן במכירה והן בהקדשה.

אמר רב פפא הקדיש טרשין פודן בשווין מאי טעמא (א) בית זרע אמר רחמנא והני לאו בני זריעה נינהו לא גאלן יוצאין ביובל מאי טעמא (ב) שדה אמר רחמנא כל דהו מכר טרשין (ג) נגאלין פחות משתי שנים מאי טעמא מספר שני תבואות אמר רחמנא והאי לאו בני תבואה נינהו לא גאלן חוזרת לבעלים ביובל מאי טעמא (ד) ושב לאחוזתו אמר רחמנא והאי נמי אחוזה היא הקדיש אילנות פודה בשוויהן מאי טעמא (ה) בית זרע אמר רחמנא ולא אילנות לא גאלן אין יוצאין לכהנים ביובל (ו) והיה השדה אמר רחמנא ולא אילנות מכר אילנות אין נגאלין פחות משתי שנים מאי טעמא (ז) שני תבואות אמר רחמנא והני בני תבואות נינהו לא גאלן אין חוזרת לבעלים ביובל מאי טעמא (ח) ושב לאחוזתו אמר רחמנא ולא אילנות.

### ערכין יד:טו.

וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה.

ועוד נאמר:

וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת.

מכאן למדו חכמים (כפי שבארנו בב"ק פג:פד.), שהמזיק לחברו משלם לו את דמי נזקו. דמים תחת נזקו. וכן משלם דמי בשתו, כפי שלמדו חכמים מכמה מקומות.

עוד נאמר:

כִּי יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו.

בפשטות, הפרשה כאן באה ללמד דין חדש, נוסף על דיני נזיקין שבכל מקום. כמו שחובל משלם צער ובשת בנוסף על הנזק, כי משלם גם עין תחת עין וגם פצע תחת פצע, כן האונס שהתורה מלמדת כאן שהוא משלם חמשים כסף תחת אשר ענה, הוא משלם זאת בנוסף לתשלום שהוא משלם על פגמה ובשתה תחת נזקה ותחת בשתה. (ככל דיני נזיקין). באדם המזיק לאדם קצבה התורה כמה דיני תשלומים, ואין אחד מהם סותר את חברו.[[3207]](#footnote-3207)

אמנם, אפשר היה לפרש שהמלים "תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ" מתיחסות ל"וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה", וכן נראה שפרשו בעלי הטעמים. אבל אביי ורבא מפרשים שהמלים "תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ" מתיחסות ל"וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה", כלומר לכל הפסוק. כל ההלכות האמורות כאן הן תחת אשר ענה, ומלבד זאת משלם גם את התשלומים המושתים עליו בשל הפרשיות שבפרשת משפטים.

אלא אמר אביי אמר קרא תחת אשר עינה מכלל דאיכא בושת ופגם רבא אמר דאמר קרא ונתן האיש השוכב עמה וגו' הנאת שכיבה חמשים מכלל דאיכא מילתא אחריתי ומאי ניהו בושת ופגם.

### ויקרא יט יז, ערכין טז:

#### תוכחה

לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא.

חכמים בארו את הפסוק כך: לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ אלא – הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ. כלומר: אם אתה רואה בו דבר שאינו הגון אל תשנאהו בלבבך אלא הוכיחו.[[3208]](#footnote-3208)

כיצד יש לפרש את המשך הפסוק "וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא"? בפשטות, אם תוכיח אותו, לא תשא עליו חטא. כלומר: לא תשא חטא בכך שהוא חוטא ואינך מוכיח אותו. הוכח אותו כדי שלא תשא עליו חטא. אבל המדרש דרש שלא תוכיחנו בדרך שפניו משתנים. ולפי המשך המדרש[[3209]](#footnote-3209) יתכן שמשמעותו שאם פניו משתנים – ממילא יחטא. ואם כך – מה תועיל התוכחה? וכי בכך לא תשא עליו חטא?

מתברר אפוא שטעם הצווי הוא כדי שחברך לא יחטא. ולפי זה מתבאר גם שִעור המצוה. עד מתי הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ? עד שלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא. אבל אם ממילא החטא יעשה, אינך חיב עוד להוכיחו. ואפשר גם שכונת הדברים שלא תשא עליו חטא בכך שאתה מצערו.

לא תשנא את אחיך בלבבך יכול לא יכנו לא יסטרנו ולא יקלקלנו ת"ל בלבבך שנאה שבלב הכתוב מדבר מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח הוכיחו ולא קבל מנין שיחזור ויוכיחנו תלמוד לומר תוכיח מכל מקום יכול אפי' משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא תניא א"ר טרפון (תמיהני) [תמה] אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך אמר רבי אלעזר בן עזריה תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח ואמר רבי יוחנן בן נורי מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי שהייתי קובל עליו לפני רבן (שמעון ברבי) [גמליאל] וכל שכן שהוספתי בו אהבה לקיים מה שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך.

ולא תשנא את אחיך יכול לא תקללנו לא תכנו ולא תסטרנו, תלמוד לומר בלבבך, לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב, ומנין שאם הוכחתו ארבעה וחמשה פעמים חזור והוכיח, תלמוד לומר הוכיח תוכיח, יכול אפי' את מוכיחו ופניו משתנות תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא. אמר ר' טרפון העבודה אם יש בדור הזה יכול להוכיח, אמר רבי אלעזר בן עזריה העבודה אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחת, אמר ר"ע העבודה אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים, אמר רבי יוחנן בן נורי מעידני עלי שמים וארץ שיותר מארבעה וחמשה פעמים לקה עקיבא על ידי לפני רבן גמליאל שהייתי קובל לו עליו וכל כך הייתי יודע שהיה מוסיף לי אהבה.

### שמואל א כ, ערכין טז:

#### עד היכן תוכחה

וַיְהִי מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וַיִּפָּקֵד מְקוֹם דָּוִד ס וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל יְהוֹנָתָן בְּנוֹ מַדּוּעַ לֹא בָא בֶן יִשַׁי גַּם תְּמוֹל גַּם הַיּוֹם אֶל הַלָּחֶם: וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת שָׁאוּל נִשְׁאֹל נִשְׁאַל דָּוִד מֵעִמָּדִי עַד בֵּית לָחֶם: וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי נָא כִּי זֶבַח מִשְׁפָּחָה לָנוּ בָּעִיר וְהוּא צִוָּה לִי אָחִי וְעַתָּה אִם מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אִמָּלְטָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת אֶחָי עַל כֵּן לֹא בָא אֶל שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ: ס וַיִּחַר אַף שָׁאוּל בִּיהוֹנָתָן וַיֹּאמֶר לוֹ בֶּן נַעֲוַת הַמַּרְדּוּת הֲלוֹא יָדַעְתִּי כִּי בֹחֵר אַתָּה לְבֶן יִשַׁי לְבָשְׁתְּךָ וּלְבֹשֶׁת עֶרְוַת אִמֶּךָ: כִּי כָל הַיָּמִים אֲשֶׁר בֶּן יִשַׁי חַי עַל הָאֲדָמָה לֹא תִכּוֹן אַתָּה וּמַלְכוּתֶךָ וְעַתָּה שְׁלַח וְקַח אֹתוֹ אֵלַי כִּי בֶן מָוֶת הוּא: ס וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת שָׁאוּל אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה יוּמַת מֶה עָשָׂה: וַיָּטֶל שָׁאוּל אֶת הַחֲנִית עָלָיו לְהַכֹּתוֹ וַיֵּדַע יְהוֹנָתָן כִּי כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת דָּוִד: ס וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בָּחֳרִי אָף וְלֹא אָכַל בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לֶחֶם כִּי נֶעְצַב אֶל דָּוִד כִּי הִכְלִמוֹ אָבִיו:

יהונתן מוכיח את אביו. הוא ממשיך להוכיח אותו גם כאשר אביו כועס עליו ומקלל אותו, אבל כאשר אביו מטיל עליו את החנית, מבין יהונתן כי כלה היא מעם אביו, ואינו מוכיח אותו עוד.

מה אפשר ללמוד מכאן על גדרי תוכחה לדורות? לכאורה אפשר ללמוד מכאן שיש להוכיח עד אשר יראה המוכיח שכלה היא מעם החוטא ואינו חוזר בו. והדבר משתנה מאדם לאדם. רנב"י אומר שאפשר ללמוד מכאן שיש להוכיח עד הכאה או עד נזיפה או עד קללה. הגמ' מבארת שגם הוא מודה שאי אפשר ללמוד מיהונתן, שכן הוא מסר את נפשו על דוד משום האהבה שביניהם.

עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה ורבי יוחנן אמר עד נזיפה כתנאי רבי אליעזר אומר עד הכאה רבי יהושע אומר עד קללה בן עזאי אומר עד נזיפה אמר רב נחמן בר יצחק ושלשתן מקרא אחד דרשו ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות וכתיב ויטל שאול את החנית עליו להכותו למאן דאמר עד הכאה דכתיב להכותו ולמאן דאמר עד קללה דכתיב לבשתך ולבושת ערות אמך ולמאן דאמר עד נזיפה דכתיב ויחר אף שאול ולמ"ד נזיפה הכתיב הכאה וקללה שאני התם דאגב חביבותא יתירא דהוה ביה ליהונתן בדוד מסר נפשיה טפי.

### ויקרא כז ח, ערכין יז

#### השג יד

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

התורה קוצבת את ערכו של כל אדם מישראל, ומסיֶמֶת: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן. כלומר: אם הנודר מך, יעריכנו הכהן כאשר תשיג יד הנודר. (א) פשוט שמדובר דוקא על השג יד הנודר. להבדיל מהשנים (ו) התלויות בנִדָּר, כפי שעולה מן הפרשה.[[3210]](#footnote-3210)

גם במצורע חסה התורה על הדל: "וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן: וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה...". התורה נִמקה מדוע המצורע הזה מביא קרבן קטן יותר: "דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת". לא רק מי שדל הוא, אלא כל שאין ידו משגת. אם תשיג ידו ליותר מכך – בודאי חייב קרבן גדול. אם יש מי שמביא עבורו, הרי ידו משגת. אינו בכלל "ואם דל הוא". אבל אם יש אחר שמביא עבורו וגם הוא וגם המביא עבורו דלים – הרי אין ידו משגת. מי שנדר להביא את קרבנו של מצורע, אם הוא עצמו אינו דל, הרי (ה) לא דל הוא.[[3211]](#footnote-3211) התורה לא אמרה שקרבן מצורע דל הוא כבש ושתי תרים, קרבנו שני כבשים וכבשה ככל מצורע, אלא מפני דלותו חסה עליו התורה שיביא כבש ושתי תרים. אם מביא הקרבן עשיר – יביא את הקרבן העִקרי. (ב) שהרי לא דל הוא. אבל אם הוא עצמו דל (ג) ואין ידו משגת, וגם המצורע דל, הרי הוא כלול בנאמר כאן, שהרי הוא דל ואין ידו משגת, לא על ידו ולא על ידי מביאו.

כמובן שאם המצורע עצמו עשיר, לא יוכל מי שמביא עבורו להפטר בפחות מקרבן עשיר. הלא המצורע עצמו עשיר ואיך יפטר מקרבנו רק משום שיש מי שנדר עבורו? (ד) הלא אינו בכלל "ואם דל הוא".

כערכך (ו) יקום אינו נותן אלא בזמן הערך.יט

השג יד בנודר כיצד עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני מ"ט דאמר קרא אשר תשיג יד הנודר (א) בנודר תלה רחמנא.

ואף על גב דמדירו עשיר ואם דל הוא אמר רחמנא (ב) ולא דל הוא.

הוא למעוטי מאי (ה) למעוטי מצורע עני ומדירו עשיר.

אמר רב אדא בר אהבה (ג) ואין ידו משגת לרבות את הנודר.

לפי שמצינו בערכין עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני יכול אף זה כן ת"ל (ד) אם דל הוא.

#### עני והעשיר או עשיר והעני

וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

האם השעה הקובעת לענין זה היא שעת הנדר או שעת התשלום?

נאמר "עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן". לאו דוקא אשר השיגה ידו כשנדר, אלא אשר תשיג כאשר יעריכנו. התורה מצוה להעמיד אותו לפני הכהן ולהעריך אותו, משמע שהוא נידון לפי ערכו בשעה שהוא עומד לפני הכהן. ומסתבר טעם הדבר, משום שהתורה חסה על הנודר שלא תשיג ידו, שלא יתן אלא כאשר תשיג ידו. לא משום שזה ערכו, שהרי אין זה ערכו, אלא זה מה שישלם. לכן אם הוא עשיר בשעה שהוא משלם – מדוע ישלם פחות? הלא (א) ידו משגת לשלם הכל. הוא עומד לפני הכהן והכהן מעריכו כאדם שיכול לשלם את מלא נדרו.

ואולם, גם אילו היה עשיר בשעה שנדר – הלא כבר התחיב לשלם הכל, בשעה שהתחיב התחיב על פי (ב) אשר תשיג ידו, והרי השיגה ידו[[3212]](#footnote-3212).

לכן, אם היה עשיר בשעת הנדר, או שהוא עשיר בשעת התשלום, משלם דמי עשיר. אם היה עשיר בשעת הנדר, הרי כבר הוערך באותה שעה (ב) עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר, כלומר בשעה שנדר. אם הוא עשיר בשעת התשלום, (א) הרי ידו משגת.

אמנם נאמר כאן יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן, ומכאן משמע שערכו נקבע ע"פ השג ידו, אך כל זה הוא דוקא אִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ. התורה צִוְּתה להעמיד אותו לפני הכהן דוקא אִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ. אם אינו מך לא צִוְּתה התורה להעמידו לפני הכהן. אם אינו מך – ערכו אינו משתנה, והוא נקבע ע"פ שניו. מכאן למד ר' יהודה שאם היה עשיר אחרי שנדר, הואיל והיה יכול לשלם באותו זמן ולא היה מך, נקבע ערכו באותו זמן לשלם ערך שלם. האיש הזה (ג) אינו מך. חכמים חולקים עליו וסוברים שאם היה עשיר בשעה שנדר, כבר נקבע ערכו לשלם ערך עשיר, אם הוא עשיר בשעה שמשלם, הרי אינו מך ומשלם עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר, כלומר בשעה שנדר. אך אם היה מך גם בשעה שנדר וגם בשעה שמשלם, אינו משלם אלא כאשר תשיג ידו.

עני והעשיר (א) אשר תשיג יד הנודר עשיר והעני (ב) על פי אשר תשיג.

מ"ט דר' יהודה אמר קרא ואם מך הוא מערכך (ג) עד שיהא במכותו מתחלתו ועד סופו.

### ויקרא יד לב, ערכין יז:

#### מצורע דל

דינו של מצורע דל:

וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן: וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה: ... וְעָשָׂה אֶת הָאֶחָד מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה מֵאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ: אֵת אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה עַל הַמִּנְחָה וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטַּהֵר לִפְנֵי ה’: זֹאת תּוֹרַת אֲשֶׁר בּוֹ נֶגַע צָרָעַת אֲשֶׁר לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ.

דינו להקריב כבש ושתי תֹרים אם לא תשיג ידו בטהרתו. נחלקו התנאים מה דינו אם אחרי הקרבת חלק מהקרבנות העשיר. בשעת טהרתו לא השיגה ידו. אלא שנחלקו הדעות מהי שעת טהרתו לענין זה.

הכהן מכפר על המצורע בקרבנותיו. כאמור כאן וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַמִּטַּהֵר לִפְנֵי ה’, וכפי שמצאנו אצל טמאים שונים שבקרבן מכפר הכהן על הטמא מטומאתו. מכאן ששעת טהרתו היא שעת קרבנותיו. דם האשם מכפר על אזנו, בהן ידו ובהן רגלו, ומכשירו לאכול בקדשים, והחטאת היא הקרבן המכפר עליו מטומאתו, כמו בטמאים אחרים. ואולם, עִקר טהרתו היא לא ביום הבאת קרבנותיו אלא ביום הראשון לטהרתו, היום שעליו נאמר "ביום טהרתו", ובו הכהן מכפר עליו בצפורים. אח"כ כבר אינו טמא בטומאת מצורע, אע"פ שהוא עדין צריך לספור שבעה ימים ואחריהם להביא את קרבנותיו. לפי זה בטהרתו היינו ביום הראשון, שבו הוא נטהר. וחיובו תלוי בהשג ידו שבאותו יום. ואולם, בעלי הדעה החולקת (ר"ש ור"י) יוכלו להשיב ולומר שנכון שטהרתו מטומאתו היא היום הראשון, אבל גם כפרה היא סוג של טהרה, וכיון שאנו עוסקים בשאלת הבאת קרבנותיו, יש מקום לומר שגם הטהרה האמורה בענייננו היא טהרת קרבנותיו.

אמר רב יהודה אמר רב ושלשתן מקרא אחד דרשו אשר לא תשיג ידו בטהרתו רבי שמעון סבר דבר המכפר מאי ניהו חטאת ור' יהודה סבר דבר המכשיר ומאי ניהו אשם ר' אליעזר בן יעקב סבר הגורם לו טהרה ומאי ניהו ציפרים.

ערכין יח. – ראה שבועות לה.

### ויקרא כז, ב, ח, יב, יז, ערכין יח. נדה מז.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים.

רק מבן ששים שנה ומעלה ערכו חמשה עשר לזכר ועשרה לנקבה, לא בשנתו הששים. שהרי נאמר מבן ששים שנה ומעלה, כלומר: לא שנת הששים אלא ממנה והלאה. (בדומה למה שהתבאר לגבי בכור, לעיל בכורות מט.) לכן מסתבר שהוא הדין לשאר התקופות האמורות כאן: רק מבן עשרים שנה ומעלה ערכו חמשים לזכר ושלשים לנקבה, כל עוד הוא בשנתו העשרים לא, וכן שאר הגילאים האמורים כאן. לא מסתבר שהתורה תשתמש בלשון אחת לגבי בן ששים, ובאותה לשון לגבי בן חמש, ותתכון לשתי משמעויות שונות. אם כך כונת לשון התורה בבן ששים, מסתבר שכך כונת לשונה בכל הפרשיה. ובפרט שהתורה חוזרת שוב ושוב: ועד בן עשרים שנה, מבן עשרים שנה, עד בן חמש שנים, מבן חמש שנים. חזרתו של הבטוי שוב ושוב מלמדת שהוא אותו בטוי[[3213]](#footnote-3213).

יום שלשים כלמטה הימנה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה מהם שנאמר ואם מבן ששים שנה ומעלה הרי אנו למדים בכולן משנת ששים מה שנת ששים כלמטה הימנה אף שנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנה הן אם עשה שנת ששים כלמטה ממנה להחמיר נעשה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה ממנו להקל ת"ל שנה שנה לגזירה שוה מה שנה האמורה בשנת ששים כלמטה אף שנה האמורה משנת חמש ושנת עשרים כלמטה ממנו בין להקל ובין להחמיר.

### שמות יב טו, ערכין יח.:

#### זמן חג המצות

בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

אם ארבעה עשר ועשרים ואחד שניהם בכלל, הרי שיש כאן שמונה ולא שבעה. אלא שבשניהם נאמר "בערב", ומכאן שיום ארבעה עשר אינו בכלל אך יום האחד ועשרים בכלל, עד בוא ערבו. הצווי מתחיל בארבעה עשר בערב, כלומר כשמסתים ארבעה עשר ומתחיל חמשה עשר, והצווי מסתים בסוף עשרים ואחד, בערב. ונאמר שם: "כִּי כָּל אֹכֵל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשֹׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִעִי". ופשיטא שראשון ושביעי בכלל, שהרי נאמר שבעת ימים.

מכאן עולה שעד ועד בכלל, אבל חכמים אומרים שדוקא במקום הזה עד ועד בכלל, שהרי כאן הוא מוכח.

וראה דברינו בחולין פג.:

מיום הראשון ועד יום השביעי יכול ראשון ולא ראשון בכלל שביעי ולא שביעי בכלל כענין שנאמר מראשו ועד רגליו ראשו ולא ראשו בכלל רגליו ולא רגליו בכלל ת"ל עד יום האחד ועשרים לחודש בערב רבי אומר אינו צריך ראשון וראשון בכלל שביעי ושביעי בכלל.

### ויקרא יג יב, ערכין יח:

וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן.

בפשטות, המלים "מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו" באות ללמד על כל הגוף. "מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו" הוא פירוט של "כָּל עוֹר הַנֶּגַע". מכאן שמשמעות "מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו" ודאי כוללת גם אותם עצמם. אבל למעשה כפות רגליו וקדקדו של האיש אינם חלק ממראה עיני הכהן, כפות רגליו אינן ממראה הכהן כי הן נוגעות בקרקע, וקדקדו אינו ממראה הכהן כי הוא מכוסה שער, ונגעי השער נבחנים בסמנים אחרים ואינם חלק מעור הבשר. ובכל זאת נאמר מראשו ועד רגליו. מכאן למדו חכמים שמ ולא בכלל, עד ולא בכלל.

מראשו ועד רגליו ראשו ולא ראשו בכלל רגליו ולא רגליו בכלל.

מנלן איבעית אימא שאני סימנים דגופו מסימנים דראשו איבעית אימא לכל מראה עיני הכהן.

### ויקרא כז, ב, ח, יב, יז, ערכין יח.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים.

בפשטות, מיום היותו בן חמש ערכו כבן חמש, ומיום היותו בן עשרים ערכו כבן עשרים, וכך מפרשים חכמים. ר"א אומר שכיון שאין ערך לפחות מבן חדש, אין למנות את החדש הראשון. החדש הראשון אינו בחשבון. שנתו הראשונה של האיש מתחילה אחר עבור חדש אחד. וכן הלאה. הבריתא מבארת שמקור דבריו של ר"א הוא מהדִמוי לפסוק: "פְּקֹד אֶת בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה תִּפְקְדֵם... כָּל פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה’ לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אָלֶף: ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם... וַיְהִי כָל בְּכוֹר זָכָר בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמַעְלָה לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף שְׁלֹשָׁה וְשִׁבְעִים וּמָאתָיִם". מפסוקים אלה אנו למדים שהפחות מבן חדש אינו בחשבון כלל. חשבון ימיו של אדם מתחיל מבן חדש, טרם היותו בן חדש אינו נמנה כלל. וכן אנו רואים בפרשתנו. לכן גם כשאומרת הפרשה עשרים שנה ומעלה, יש להוסיף את החדש.

אמנם, על כך קשה שהרי הלשון "חֹדֶשׁ וָמַעְלָה" דומה ללשון "שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה", ומדוע תשתנה זו? אמנם, על כך יש להשיב שהלִמוד מפרשת מפקד הלויים מלמד שהחדש הראשון אינו בחשבון כלל.

כך נראה לבאר בבריתא. אמנם נראה שהאמוראים בארו אחרת. "חֹדֶשׁ וָמַעְלָה" הינו חדש ויותר. אם כך גם "שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה" הוא ששים ויותר.

ר"א אומר נאמר כאן למעלה ונאמר להלן חודש ומעלה מה להלן מבן חודש ויום אחד אף כאן (מבן) חודש ויום אחד.

ואימא כי התם מה התם חד יומא אף כאן חד יומא א"כ ג"ש מאי אהני.

### ערכין יח:

#### ממתי נספרת שנה

נאמר "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן", "וַעֲשִׂיתֶם בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תָּמִים בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה לַה’", "וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ: וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים", "פַּר אֶחָד בֶּן בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ אֶחָד בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה". בכל המקרים האלה נאמר על הכבש שהוא בן שנתו. הלשון היא "בן שנתו", כלומר: שנתו שלו. השנה נמדדת מיום לידת הכבש.

עוד נאמר "וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה ...". גם כאן, פשוט שהשנה נמדדת מיום הממכר. גם כי נאמר שנת ממכרו, כלומר שמונים את שנת ממכרו. וכן עולה מלשון מלים נוספות בפסוק. נאמר כאן ימים, ונאמר מלאת לו שנה תמימה.

כיון שכך, מסתבר שלעוד ענינים השנים נמדדות לכל ענין כפי ענינו. בפרט לעניני ממכר. לכן כשנאמר "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם", ונאמר: "כִּי יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ", משמע שצריך לעבוד שש שנים שלמות, שאל"כ איך יאמר בו "לֹא יִקְשֶׁה בְעֵינֶךָ בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים", והלא לא עבד שש שנים. משמע שצריך לעבוד שש שנים. אמנם אפשר היה לפרש שהעובד עד ר"ה עבד שש שנים של מנין עולם ואע"פ שאינן שלמות, אך קשה. ובפרט שיוצא אחרי שש שנות עבודה שעבד ולא בשנה מסוימת שבה הכל יוצאים כיובל וכשבת, כלומר: בו ובעבודתו הדבר תלוי. (ואינו דומה לערלה ששם בתבואות הדבר תלוי, ותבואות תלויות במנין עולם).[[3214]](#footnote-3214)

הגמ' דורשת כך גם את הפסוק: "בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ". הפסוק הזה בא ללמד שהאיש מוכר את תבואות השדה ולא את השדה. לפ"ז היה מתבקש לבאר שכאשר דורשים חכמים שמכר לפחות שתי שנות תבואה (ראה דברינו ערכין יד, ערכין כט:ל.), יחול הדין הזה על שנות תבואה, כלומר: שנים למנין עולם עד בוא תבואת השנה השנית, אלא שהגמ' דרשה אחרת, ולמדה שגם כאן המכירה היא לפחות שנתים למנין המכירה. ואולי משום שלא נאמר במספר תבואות ימכר לך, אלא במספר שני תבואות, הרי שמכר לפחות שתי שנים.

שנה האמורה בקדשים מנלן אמר רב אחא בר יעקב אמר קרא כבש בן שנתו שנתו שלו ולא של מנין עולם שנה האמורה בבתי ערי חומה דכתיב עד תום שנת ממכרו ממכרו שלו ולא שנה למנין עולם שתי שנים שבשדה אחוזה דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך פעמים שאדם אוכל שלש תבואות בשתי שנים שש שבעבד עברי דכתיב שש שנים יעבוד ובשביעית זימנין דבשביעית נמי יעבוד.

ערכין יט: - ראה יבמות קב.קג.

ערכין כ. – ראה לעיל ערכין ד.

ערכין כא. – ראה ע"ז סג.

ערכין כא. – ראה הוריות יב:יג., זבחים פט: צ.

### ויקרא א ג, ערכין כא.

#### קרבן לרצון

אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה’: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו.

בפשטות "לִרְצֹנוֹ" הוא כמו "וְנִרְצָה לוֹ", ע"י כך יהיה לו לרצון. כלומר ה' ירצה בו. אבל חכמים דרשו מכאן שהאיש צריך לרצות. מכאן למדו חכמים שהקרבן אינו מרצה עד שיִרצה. כדי שיֵרצה הקרבן צריך שיִרצה האיש.

הלשון היא לא "הקרב" אלא "יַקְרִיב אֹתוֹ", כביכול כל ישראל מצֻוִּים שהוא יקריב. אלא שהקרבן הוא לרצונו, וא"כ כופים אותו עד שירצה. כל ישראל מצֻוִּים שהאיש הזה יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ.[[3215]](#footnote-3215)

מכאן משמע שמצד הדין אין האיש מתכפר עד שירצה. אין הכפרה באה אלא אם האיש רוצה להקריב. רצונו הוא המכפר.[[3216]](#footnote-3216)

אף על פי שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

אמר שמואל עולה צריכה דעת שנאמר לרצונו.

### ויקרא כז ח, ערכין כד.

#### השג יד

התורה קבעה שיש להתחשב בנודר המך, ולא לגבות אלא כאשר תשיג ידו:

וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן.

כיצד יש להעריך את האיש? אם צריך לקחת ממנו את כל רכושו, לשם מה הכהן צריך להעריך אותו? ברור אפוא שהשג יד אינו כל רכושו של אדם, אלא את שיש ביכלתו לתת. זה פירושו של השג יד, דבר שהוא יכול להשיג ולתת. משום כך, יש להותיר בידו רכוש שהוא ממש זקוק לו ואינו יכול לתתו. גם אם יש בידו כלי מלאכה בשוי חובו, הלא הוא זקוק להם למלאכתו, ולכן עדין מך הוא מערכך. אין גובין אלא מאשר תשיג ידו, ואם לא כן הרי מך הוא. אין זה בהשג ידו. ומ"מ ודאי שאין מאפשרים לנודר לקנות את צרכי אשתו ובניו. ההקדש קודם לחובו כלפיהם. ביכלתו של האיש לשלם את נדרו וידו משגת – ישלם. אח"כ יקנה מזון וכסות לאשתו ובניו. התורה לא הקלה אלא על נודר שמך הוא מערכך. לא על נודר שאשתו ובניו מכים מערכך.

אמר קרא ואם מך הוא מערכך החייהו מערכך אבל לא לאשתו ובניו וכו' מ"ט הוא מערכך ולא אשתו ובניו מערכך.

### ויקרא כז כג, ערכין כד.

#### חִשוב דמי ההקדש במקומו ובשעתו

אחרי שהתורה מביאה את דיני מעריך אדם ואת דיני מקדיש בית, מקדיש בהמה ומקדיש שדה אחֻזה, היא מביאה את דיני מקדיש שדה מקנה:

וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’.

את שדה המקנה צריך הכהן להעריך, לשום, ואת הערך הנקבע ע"י הכהן צריך המקדיש לתת כדי לגאול את השדה.

התורה מצוה: "וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא". למה יתן ביום ההוא? למה לא יאמר לו הגזבר להמתין עד שיתיקרו דמיה? מכאן שהמקדיש רשאי לתת את הערך נכון ליום ההוא. ואין הגזבר רשאי לעכב בידו את השדה עד שיתיקרו דמיה.

הכהן מחשב למקדיש את שוי השדה הנכון לאותו יום, בהתחשב בכך שההקדש אינו חל אלא עד היובל, וממילא ערך השדה הוא כערך תבואות השדה מאותו יום עד היובל. הכהן אינו מחשב את ערך השדה אלא את ערך השדה במצבו ובמקומו באותו יום, וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’. האיש נותן את הערך ביום ההוא. ביום שבו מחשב הכהן את הערכך. מכאן שהחִשוב של כל ערך נבחן ע"פ ערכו במקומו ובשעתו.

וראה חולין קלט

התורה מסימת ואומרת שההקדש הוא קדש לה'. מכאן שסתם הקדש הוא לה', כלומר לצרכי המקדש. לבדק הבית. יש כמה דרכים לפרש את דברי המדרש כאן. רגמ"ה פרש "מקום שבא כולו לה' לבנין ואין ממנו הנאה לא לכהנים ולא למזבח". אמנם קשה שהרי גם על מעשר בהמה נאמר כאן קדש לה'. ויש בו הנאה לבעלים, למזבח ולכהנים. לכן פרש הרמב"ם בפה"מ: "ואמרו קדש לה', רוצה לומר וכן כל דבר שהוא קדש לה' כלומר סתם הקדשות שהן לבדק הבית כך הוא דינן שאין ממתינין בהן לזמן, ואין מעבירין אותן למקום אחר". כלומר: אין כאן הלכה שנלמדת מהמלים "קדש לה'".

ונתן את הערכך ביום ההוא שלא ישהה מרגלית לקלים.

קודש לה' סתם ההקדישות לבדק הבית.[[3217]](#footnote-3217)

### ויקרא כז יז-יח, ערכין כד:כה.

#### מקדיש שדה אחֻזה

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ.

התורה מבחינה בין שני מקרים: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ ... וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ. בפשטות, ההבדל בין שני המקרים הוא שאִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ – כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם, כלומר: יתן לפי הערך שהוזכר, זרע חֹמר שעורים בחמשים שקל כסף. וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ – וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת. כלומר: אם הקדיש את השדה לא מיד אחר היובל – לא ישלם את כל הסכום, אלא על פי השנים הנותרות.

מכאן נראה שיכול להקדיש מיד אחר היובל, ויכול להקדיש במשך חמשים שנות היובל.

ואולם, הלשון היא "אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ", מכאן למד רב (א) שמדובר על מי שהקדיש בשנת היובל עצמה. שההקדש חל כשמתחילות חמשים שנות היובל, ולכן משלם את כל הסכום. ואם לא הקדיש בשנת היובל עצמה אלא אחריה, על זה (ג) נאמר "וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ", כיון שכבר נגמרה שנת היובל והתחילו חמשים שנות היובל הבא. אבל שמואל מפרש שהמלים "אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ" אין פירושן בשנת היובל עצמה, אלא (ב) משנת היובל, כלומר: מיד לאחר היובל. אילו היה מדובר על שנת היובל עצמה, היה נאמר בשנת היובל. אבל אי אפשר להקדיש בשנת היובל עצמה, ו"אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ" פירושו מיד לאחר היובל. ומה שנאמר "וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ" היינו (ד) לא מיד אחר היובל אלא קצת אחריו, כאשר כבר נגרעה שנה אחת מהחשבון (כי הגריעה היא בשנים שלמות, כפי שנבאר להלן).[[3218]](#footnote-3218)

התורה מבחינה בין אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ לבין וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ. מכאן נראה ששעת ההקדש היא הקובעת. ואולם, כאשר בא לגאול נאמר: "וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ". משמע שדמי הפדיון (ה) הולכים ונגרעים ועומדים על השנים הנותרות. וכן מסתבר, שהרי אינו גואל אלא את השנים הנותרות עד שנת היובל. מכאן למדו חכמים שמשלם על פי השנים הנותרות מיום הפדיון ועד שנת היובל, ולא על פי השנים הנותרות מיום ההקדשה עד שנת היובל. הסכום (ה) נגרע מערכך, ומשלם על פי השנים הנותרות מיום הפדיון.

מאי טעמא דרב דאמר קרא (א) ואם משנת היובל ושנת היובל בכלל ושמואל מי כתיב ואם בשנת היובל (ב) משנת היובל כתיב משנת שאחר היובל בשלמא לרב היינו דכתיב (ג) אם משנת היובל ואם אחר היובל אלא לשמואל מאי אחר היובל (ד) אחר אחר.

(ה) ונגרע מערכך אף מן ההקדש שאם אכלה הקדש שנה או שתים אי נמי לא אכלה אלא שהיתה לפניו נותן סלע ופונדיון לשנה.

#### חִשוב דמי הפדיון

סדר הפדיון כך הוא: "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ". הכהן מחשב את הכסף ע"פ השנים הנותרות, החשבון הוא כך שמשנת היובל ועד היובל הבא, על כל זרע חֹמר שעורים יתן המקדיש חמשים שקל כסף. חמשים שקל כסף הן ערכן של ארבעים ותשע תבואות שדה. וכפי שבארה כאן התורה, אם נותרו פחות תבואות עד שנת היובל, הכהן מחשב את הכסף עד שנת היובל, והאיש נותן את ערכו ביום ההוא. הכהן גורע מערכך את השנים שעברו מהיובל שעבר, ואינו מחשב אותן. הכהן מחשב את הכסף מיום הפדיון ועד היובל הבא, ואת הסכום העולה בחשבונו משלם המקדיש באותו יום. שהרי הכהן מחשב את המחיר. הכהן מחשב את ערכו, והאיש נותן את כל הכסף ביום ההוא.

בעל האחֻזה הקדיש את שדה אחֻזתו, הוא הקדיש לאו דוקא חֹמר שעורים, אלא את שדהו, יהיה גדלו אשר יהיה: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’. ואז הדין הוא – וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ.[[3219]](#footnote-3219) וכמה? זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. (א) מכאן שאם מקדיש זרע חצי חֹמר שעורים יתן עשרים וחמש. ההקדש הוא הקדש שדה, לא מדובר כאן על התחיבות לתת חמשים שקל כסף לפי גֹדל השדה, אלא על הקדשת השדה עצמו, וכשהבעלים פודה, סכום הפדיון נמדד כשִעור הזה. אם הקדיש זרע חמר שעורים – יתן חמשים. אם הקדיש חצי מזה – יתן עשרים וחמש. שהרי נאמר שהכהן מחשב את הכסף, משמעות הדברים: האיש בא לפדות, והכהן (ג) מחשב כמה הוא צריך לשלם, וכמה שוה השדה לפי השנים הנותרות. והאיש פודה את השדה כפי חשבונו של הכהן. (אם לא כן – מה יש לכהן לחשב?). הבעלים הפודה פודה את השדה עצמו, לא את תבואותיו. לכן אינו יכול לתת דבר שנה בשנה, כי הוא פודה את השדה עצמו בערכו. ערכו נמדד על פי השנים הנותרות, כמו שהקונה או הגואל שדה משלם דמי כֻלו כאחד, אע"פ שהוא קונה רק מספר שני תבואות. (כפי שהתבאר בב"מ עט. וערכין יד). הוא (ג) נותן את הכסף כֻלו.

סכום הפדיון הוא זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף. כלומר: שדה שזורעים בה חֹמר שעורים, היא שנגאלת בחמשים שקל כסף. שדה (ד) זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים, כלומר שזורעים בו חמר שעורים. בזריעה ממוצעת, לא ע"פ המרבה במיוחד ולא ע"פ הממעיט במיוחד.

כפי שבארנו לעיל, הסכום מתמעט והולך. הסכום הנ"ל אמור במקרה שהקדיש מיד אחר היובל. וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ – וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת. כלומר: אם הקדיש את השדה לא מיד אחר היובל – לא ישלם את כל הסכום, אלא על פי השנים הנותרות.

הפדיון הוא לפי שנים. שני תבואות, החִשוב הוא עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל, כלומר (ב) מספר התבואות שעוד נותר לאכול מהשדה. ואולם, אם לא נותרו שנים נותרות, אע"פ שעוד נותרו לאכול שתי שני תבואות, כגון שנותרה שנה וחצי עד היובל, כלומר: לא נותרו שנתים שלמות, אך נותרו שתי שני תבואות, כיון שלא נותרו שנתים שלמות אין הכהן מחשב את השנים הנותרות וגורע מערכך, אלא משלם מחיר מלא – זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף.

עוד עומד המדרש על כך שהחִשוב הוא חִשוב שנים, שני תבואות. הרי לעניין מכירת שדה, אין אדם מוכר אלא שני תבואות משדה (כפי שבארנו בב"מ עט. וערכין יד). כן הוא גם לענין הקדשה. גם כאן נאמר: "וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל". החִשוב הוא ע"פ השנים השלמות, לא נאמר על פי הזמן הנותר אלא (ה) על פי השנים הנותרות. החִשוב הוא לפי שנים. שהרי התבואות באות תבואה בכל שנה. לכן אין מחשבים חדשים אלא שנים בלבד. אין אדם יכול לטעון שכיון שעברה כבר חצי שנה לא ישלם אלא על המחצית הנותרת, שהרי כבר זרעה הגזבר ועדיין לא קצרה, יקצור הבעלים וישלם פחות? כיון שהפודה כעת יקצור ויאכל את תבואת השנה הזאת, ישלם גם עבור השנה. מנגד, אם נותרו פחות משנתים עד היובל, אע"פ שעוד נותרו שתי שני תבואות, הרי אין שנים נותרות. הכהן יכול (ו) לחשב ולומר שאין שנים נותרות, ולתבוע את מלא הסכום.

שדה מה ת"ל לפי שנאמר זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף אין לי אלא שהקדיש כענין הזה מנין לרבות לתך וחצי לתך סאה ותרקב וחצי תרקב (א) ת"ל שדה מ"מ.

ונגרע מערכך אף מן ההקדש שאם אכלה הקדש שנה או שתים אי נמי לא אכלה אלא שהיתה לפניו (ב) נותן סלע ופונדיון לשנה.

מנין שאם אמרו בעלים הרינו נותנין דבר שנה בשנה שאין שומעין להם ת"ל (ג) וחשב לו הכהן את הכסף עד שיהא כסף כולו כאחד.

כור (ד) זרע ולא כור תבואה מפולת יד ולא מפולת שוורים.

תני לוי לא מעבה ולא מידק אלא בינוני.

מנין שאין מחשבין חדשים עם ההקדש ת"ל וחשב לו הכהן את הכסף (ה) על פי השנים הנותרות שנים אתה מחשב ואי אתה מחשב חדשים מניין שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה עושה היכי דמי כגון דאקדשיה בפלגא דארבעין ותמני ת"ל (ו) וחשב לו הכהן מ"מ.

אחר היובל, סמוך ליובל מופלג מן היובל מנין ת"ל ואם אחר היובל יקדיש שדהו, שדהו מה ת"ל, מנין אתה אומר היו שם נקעים נמוכים י' טפחים או סלעים גבוהים מי' טפחים הרי אינן נמדדין עמה ת"ל שדהו. מנין שאין מקדישים לפני היובל פחות משתי שנים ולא גואלים לאחר היובל פחות משנה ת"ל וחשב לו הכהן את הכסף עפ"י השנים הנותרות. מנין שאין מחשבים את החדשים להקדש, אבל הקדש מחשבים חדשים ת"ל וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות. ומנין אם אמר הריני נותן דבר שנה בשנה אין שומעים לו אלא נותן את כולם כאחת ת"ל וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות. שנים הנותרות שנים הוא מחשב ואין מחשב חדשים ומנין אם רצה הקדש לעשות חדשים שנה יעשה ת"ל וחשב עד שנת היובל שלא יכנס בה כלום. ונגרע מערכך, אף מן ההקדש שאם אכלה ההקדש שנה או שתים לפני היובל או לא אכלה אלא שהיתה לפניו מנכה סלע ופונדיון בכל שנה ושנה. ואם גאל יגאל, לרבות את האשה, ואם גאל יגאל לרבות את היורש, שדה מה ת"ל שיכול אין לי אלא המקדיש בית כור בענין הזה, הקדיש בית לתך בית סאה בית קב מנין ת"ל השדה, ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו, אם נתן את הכסף הרי שלו ואם לאו אינה שלו. (תו"כ).

#### יציאה לכהנים ביובל

וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ.

אם השדה לא נגאל עד היובל – לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ. אחֻזתו של המקדיש תהיה ביובל לכהן. עד היובל היא אחֻזתו של המקדיש[[3220]](#footnote-3220), אע"פ שהיא מוקדשת. ביובל – לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ. מכאן שאם קנה אותה כהן אינו יכול לומר שהיא שלו. (א) עד היובל אינה שלו, וביובל היא יוצאת לכל הכהנים. אין לכהן שהחזיק אותה זכות בה אחר היובל, כי השדה יוצא ביובל. ואינו יכול לומר "בשל אחרים אני זוכה בשלי לא כ"ש", כי מעולם לא היתה שלו. היא אחֻזת בעליה עד היובל.

אם לא גאל – כשהגיע היובל יוצא לכהנים. מכאן (ב) שכל מי שיכול היה לגאול – כשהגיע היובל יוצא לכהנים.

כיצד יוצא השדה לכהנים? הלא הוא הקדש שעדין לא נגאל? היכן מצאנו קדש לה' שלא נגאל וימסר לאדם? מכאן (ג) למד ר' יהודה שהשדה אמנם יוצא לכהנים ביובל, אך בתנאי שהם משלמים עליו ופודים אותו מההקדש. לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ כלומר שהכהן נכנס תחת הבעלים, ומעתה זאת אחֻזתו של הכהן וזכות הפדיון היא לכהן ולא לבעלים, אך ודאי שלא יכנס לשדה הקדש ללא תשלום, (ג) כמו כל הקדש. אבל ר' שמעון אומר שאם כך – לא התקיים האמור וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ. משמעותו הפשוטה של הפסוק הזה היא שהכהן זוכה מיד ההקדש, (ד) כמו קרבן שהכהן זוכה בו. ומה הועלנו אם הכהן לא זוכה בו ללא תשלום דמיו? הלא (ו) לא קִבל הכהן כל מתנה. ואין קושיה מכך שנאמר קדש לה', שהרי גם קרבן  (ד) הוא קדש לה' ואעפ"כ הכהן אוכל ממנו. אבל ר' יהודה ישיב ויאמר שלא מצאנו דין כזה בהקדשות, אלא (ה) רק בקדשי מזבח, שחלק מכפרתם הוא אכילת הכהן. הקדש אינו יוצא ללא פדיון. ואין ללמוד מהקרבן שגם כשהכהן אוכל אותו הוא נשאר קֹדש.

ר"א (כפי שמבאר רבה את דבריו) מפרש: "וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר" כלומר: דוקא אם התקיימו שני התנאים: לא גאל, (ז) ומכר לאיש אחר.[[3221]](#footnote-3221) דוקא אז יצא השדה לכהנים. שלא כר"י ור"ש שפרשו שקרה אחד משני הדברים. לכן, לר"א אינה יוצאה לכהנים עד אשר יגאלנה אחר. (אמנם, קשה לפירוש זה – שא"כ יוכל הבעלים לגאול גם אחר היובל, וזה מתאים לל"ב בדף כו:, אבל לא לל"ק. ואפשר שרבה כל"ב. אמנם מלשונו של רבה משמע שהוא סובר שבין אם קנאה אחר ובין אם לאו (ח) אם עבר היובל לא יגאל עוד. ורק יציאתו לכהנים תלויה בשני התנאים: שלא גאל ושמכר את השדה. ועל כך כבר הקשה אביי (ט) איך אפשר לחלק משפט אחד לשנים. הלא הפסוק אומר "לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’", ואיך אפשר שחלק ממנו יתקים וחלק לא יתקים).[[3222]](#footnote-3222)

רבא מפרש שנאמר כאן "וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". דין זה אינו נוהג אלא בשדה (י) שיוצא ביובל מתחת ידי המחזיק בה. מכאן למד ר"א שעד שלא נגאלה לא יוצאת לכהן.

לכהן תהיה אחוזתו מה ת"ל מנין לשדה שיוצא לכהנים ביובל וגאלה אחד מן הכהנים מנין שלא יאמר הואיל ויוצאה לכהן הרי תחת ידי ותהא שלי ודין הוא בשל אחרים אני זוכה בשל עצמי לא כ"ש ת"ל אחוזתו אחוזה שלו (א) ואין זה שלו הא כיצד יוצא מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים.

בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא הקדישה פחות משתי שנים לפני היובל מהו שתצא לכהנים א"ל מאי דעתיך ונגרע מערכך והיה השדה בצאתו ביובל דבת גירעון אין דלאו בת גירעון לא אדרבה אם לא (ב) יגאל השדה והיה השדה בצאתו ביובל והאי נמי בת גאולה היא.

מ"ט דרבי יהודה גמר קודש קודש ממקדיש בית (ג) מה להלן בדמים אף כאן בדמים ור"ש גמר קודש קודש (ד) מכבשי עצרת מה להלן בחנם אף כאן בחנם ורבי [יהודה] נמי ניליף מכבשי עצרת דנין קדשי בדק הבית מקדשי בדק הבית (ה) ואין דנין קדשי בדק הבית מקדשי מזבח ורבי שמעון נמי נילף ממקדיש בית דנין (ו) דבר שמתנה לכהנים מדבר שמתנה לכהנים ואין דנין דבר שמתנה לכהנים מדבר שאינו מתנה לכהנים.

אמר רבה מ"ט דר"א אמר קרא (ח) ואם לא יגאל את השדה לא יגאל עוד (ז) ואם מכר את השדה והיה השדה בצאתו ביובל אמר אביי (ט) סכינא חריפא מפסקא קראי.

אמר רבא אמר קרא והיה השדה בצאתו ביובל (י) בצאתו מיד אחר.

### ויקרא כז כ-כא, ערכין כה:

#### שדה הקדש שלא נגאל

וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ.

כלומר: אם עד היובל (שהרי מדובר כאן על היובל) (א) לא יגאל המקדיש את השדה, או שההקדש (ב) מכר את השדה לאיש אחר – לא יגאל עוד. אבל דוקא אם מכר את השדה לאיש אחר. כלומר: איש שהשדה אינו אחֻזתו. (לעיל ב"ב עב: עמ' תרנא, התבאר ששדה שעתיד ליפול לאדם בירושתו הוא שדה אחֻזתו משעת לידתו, וכן לעניננו, ועיי"ש). אם השדה בידי בניו של המקדיש, הרי הוא ביד בעליו, גם אם הבנים טרם זכו בו כי האב עוד חי, אין זה שדה שהגיע יובל ועדיין הוא ביד ההקדש. השדה שב אל נחלתו ולמשפחתו, אל האיש שזכה בו בגורל בימי יהושע. שהרי מימי יהושע מיועד כל שדה לאיש הזוכה בו ולבניו ולבני בניו עד עולם, ומאותו זמן הוא גורלם של כל בניו ובניו בניו עד עולם, ואם הוא ביד אחד מהם, (ג) אין הוא ביד איש אחר, שב הוא אל מקומו. אבל אם השדה ביד אחיו של המוכר[[3223]](#footnote-3223), אע"פ שגם הוא בן של מי שאחז בשדה והיה השדה הזה אחֻזתו, כיון שזכה בו בן אחר, שוב השדה רק לזוכה ולבניו אחריו, ולא לאח אחר. לכן, אם קנאו האח, (ד) מתקיים כאן וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר, האח הוא אחר לענין השדה, כי כבר זכה בו חלק אחר של המשפחה[[3224]](#footnote-3224). אבל הבן אינו אחר אצל שדה זה, שהרי השדה מיועד לו בעתיד[[3225]](#footnote-3225).

לענין אמה עבריה נאמר: "אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לא יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָהּ: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ". כלומר: כיון שנמכרה לו, אינו יכול למכרה לזר, אך לבנו (ה) יכול ליעדה. בנו אינו נכרי, בנו אינו זר. הנמכרת לאדם נמכרת גם לבנו כי בנו הוא חלק ממנו. אחיו אינו חלק ממנו, בן הוא חלק מאביו[[3226]](#footnote-3226), שני אחים – שניהם חלקים שונים של אביהם, אך אף אחד מהם אינו חלק מאחיו, כל אחד מהם הוא אחר לגבי אחיו. כך הוא גם לגבי שדה אחֻזה.

לגבי יבום – אם אדם מת ואין לו בנים, הרי נמחה שמו. לא נותר לו שם בעולם. לכן אחיו יקים לו שם. מכאן אנו למדים שהבן הוא חלק מאביו, אדם שמת ויש לו בן אינו צריך יבום. נותר ממנו חלק בעולם. (ו) מכאן שהבן הוא חלק מאביו. האח לא. דוקא אם אין בן, אז בא האח וממלא את מקום אחיו המת[[3227]](#footnote-3227). מכאן נלמד גם לענייננו – אם השדה ביד האח, הוא לא ביד המקדיש, אבל בנו של המקדיש הוא חלק מהמקדיש, שהרי הוא הראוי לקבל את השדה במות המקדיש, כיון שהוא חלק מגופו של המקדיש שנשאר חי אחריו.

לכן, (ז) אח אינו יורש את העבד העברי של אחיו, שהרי אם יירש הרי זו העברת עבד לאיש אחר.

אם לא יגאל את השדה (א) בעלים ואם מכר את השדה (ב) גיזבר לאיש אחר לאחר ולא לבן אתה אומר לאחר (ג) ולא לבן או אינו אלא לאחר ולא לאח כשהוא אומר (ד) איש הרי אח אמור הא מה אני מקיים אחר ולא לבן ומה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח מרבה אני הבן שכן קם תחת אביו (ה) ליעידה ולעבד עברי אדרבה מרבה אני את האח שכן קם תחת אחיו לייבום (ו) כלום יש יבום אלא במקום שאין בן הא יש בן אין יבום.

ותיפוק ליה דהכא תרתי והכא חדא משום (ז) דעבד עברי מהאי פירכא נמי הוא דנפקא ליה כלום יש יבום אלא במקום שאין בן.

תנא דבי ר' ישמעאל כל שהוא אחר במקום בן והא נמי במקום בן (ח) כי אחר דמיא.

### ויקרא כז כא, ערכין כו.

#### גאֻלה אחר היובל

וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ.

משמעות הפסוק היא שלאחר היובל שוב אין השדה שדה אחֻזתו של המקדיש. ולא יגאל עוד. כלומר: יכלתו של האיש לגאול את השדה, אינה קימת עוד לאחר היובל. ולא יגאל עוד כפי שיכול היה להגאל עד עכשו. אבל מסתבר שלא גרע כחו מכל אדם אחר לקנות את השדה. אבדה רק זכותו לגאול את השדה בתורת בעלים הגואל.

לֹא יִגָּאֵל עוֹד היינו שהבעלים אִבדו את זכותם לגאול בתורת בעלי אחֻזה.

לא יגאל יכול לא תהא נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה ת"ל עוד לכמות שהיתה אינה נגאלת אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה.

כתב רחמנא עוד לכמות שהיתה אינה נגאלת אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה.

### ויקרא כז כד, ערכין כו.

#### מקדיש שדה מקנה

וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ.

כלומר: הקונה אינו יכול להקדיש אלא את אשר קנה: את תבואות השדה עד היובל. ביובל ישוב השדה לנוחל, למי שממנו קנה המקדיש. שהרי ממילא אין לקונה זכות להחזיק בשדה לאחר היובל, ולכן ממילא אינו יכול להקדישו לאחר היובל. אין אדם יכול להקדיש את מה שאינו ברשותו.

האם יחול דין זה גם במי שקנה שדה לא מאת בעל האחֻזה, אלא במי שקנה מיד כהן שנפלה לידו שדה הקדש? (כפי שבארנו לעיל, שכהן זוכה בשדה הקדש שלא נגאל עד היובל). האם דינו של כהן כזה כדינו של נוחל האחֻזה?

לשון התורה היא בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ. מדוע כתבה התורה "לאשר קנהו מאתו"? למה אין די ב"לאשר לו אחזת הארץ"?

מכאן למדו חכמים שמי שמכר למקדיש את השדה, הוא זה שהשדה שב אליו. בעל האחֻזה המקורי אִבֵּד את הקשר שלו לאחֻזתו כאשר הגיע היובל, וכעת הכהן, אשר קנהו מאתו, הוא זה אֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ.

עם זאת, חכמים מבארים שאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ – אין הכונה לגזבר שממנו קנה הפודה, אלא לבעלים אֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ, שממנו קנה המקדיש. הוסיפה התורה ואמרה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ, ללמדך שלאו דוקא אשר לו אחזת הארץ מימות יהושע, אלא כל המוכר. גם אם המוכר הוא כהן שזכה בשדה חרמים מוקדם יותר. אמנם הוא לא הזוכה מימות יהושע, אך הוא זה שממנו קנה המקדיש. במקרה כזה, הוא נעשה כבעל האחֻזה, ומעתה אחֻזתו היא.

בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו יכול יחזור לגזבר שלקחו ממנו תלמוד לומר לאשר לו אחוזת הארץ יאמר לאשר לו אחוזת הארץ מה תלמוד לומר לאשר קנהו מאתו שדה שיצאת לכהנים ומכרה כהן והקדישה לוקח וגאלה אחר יכול תחזור לבעלים הראשונים ת"ל לאשר קנהו.

אחרי שזכה הכהן, הוא זה אֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ, לכן אם הוא עצמו הקדיש את השדה ולא פדהו – אִבֵּד את זכותו על השדה, כמו כל בעל שדה שהקדיש. כיון שנאמר וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ – מעתה דינה כאחֻזתו גם לענין זה. וממילא למדנו שגם כהן שזכה בשדה מן החרם – כך דינו. (וראה להלן ערכין לג. עמ' תתתקכב).

כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו מה תלמוד לומר מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו שלא יאמר הואיל ויוצאה לכהנים והרי היא תחת ידי תהא שלי ודין הוא בשל אחרים אני זוכה בשל עצמי לא כל שכן ת"ל כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו וכי מה למדנו משדה חרם מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש שדה חרמו לשדה אחוזה של ישראל מה שדה אחוזה של ישראל יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לכהנים אף שדה חרמו יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים.

ראה לעיל ערכין כה:, וראה ב"ב עב: (לעיל עמ' תרנא, תרנב).

וראה להלן כח:

### ויקרא כז כח, ערכין כח.

#### מה אפשר להחרים ולהקדיש

התורה עוסקת במי שנודר לתת מרכושו:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר **יִתֵּן מִמֶּנּוּ** לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם **כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה** אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ **אֶת בֵּיתוֹ** קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם **מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם **אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ** אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל: ס אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ: אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ **מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’.

אדם יכול להקדיש את ביתו, להקדיש כל בהמה, או להקדיש את שדה מקנתו. לגבי שדה אחֻזתו נוקטת התורה לשון אחרת: וְאִם **מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’. אין ראוי לאיש שיקדיש את כֻלה, אלא שיקדיש ממנה. אחֻזתו של אדם היא נכס מהותי לו, ואין ראוי לו להקדיש את כֻלה.[[3228]](#footnote-3228) לשון זו נאמרה גם לגבי חרמים: אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ **מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל. אין להחרים את הכל. אפשר להחרים מהם, אך לא להחרים אותם. התורה אומרת: **אַךְ** כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ **מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל, אך חרם כזה, דוקא חרם כזה לא ימכר ולא יגאל. חרם שלא עומד בתנאי הזה, אינו חרם. והתורה מפרטת: מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ, כלומר: אע"פ שלא החרים את כל אשר לו אלא רק את כל האדם או את כל הבהמה או את כל השדה, אין זה חרם.

מכל אשר לו ולא כל אשר לו מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה משדה אחוזה ולא כל שדה אחוזה יכול לא יחרים ואם החרים יהו מוחרמין ת"ל אך דברי רבי אליעזר.

נאמר כאן "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ **מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל". יכול אדם להחרים את רכושו. את אשר לו. לא את בניו ובנותיו שאינם רכושו. יכול אדם להחרים דוקא מה שדומה לאדם ובהמה ושדה אחֻזתו. אין אדם יכול להקדיש את שדה מקנתו שאינו שלו ואינו יכול למכרו.

יכול להחרים אדם שהוא רכושו, כלומר עבד כנעני. (ראה גטין לח:).

יכול יחרים אדם בנו ובתו עבדו ושפחתו העבריים ושדה מקנתו תלמוד לומר בהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה אף כל שיש לו רשות למוכרה והלא בתו קטנה יש לו רשות למוכרה יכול יחרימנה תלמוד לומר בהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרה לעולם אף כל שיש לו רשות למוכרה לעולם.

### ויקרא כה לג, ערכין כח.

#### חרם בערי הלויים

על מכירת ערי הלויים נאמר:

וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם.

הלכות אלה נאמרו לגבי מכירת ערי הלויים, לא לגבי הקדשתן. הפסוקים האלה נאמרו בפרשת בהר, העוסקת במכירה. ולא בפרשת בחקתי העוסקת בהקדש. ואולם, מכך שנאמר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם למדו חכמים שכשם שאי אפשר למכור לנצח את ערי הלויים, שהרי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם, כך אי אפשר להחרים את שדות הלויים, שהרי אם יוחרמו – שוב אינם אחֻזת עולם. ר' יהודה סובר שכיון שאדמתם אינה מוחרמת, אינם יכולים להחרים כלל, גם לא מטלטלין. שהרי נאמר אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ **מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ** לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל, ומי שאינו יכול להחרים משדה אחֻזתו, אינו יכול להחרים מכל אשר לו[[3229]](#footnote-3229). אבל ר"ש חולק. ומסתבר טעמו משום שלא האיש הוא שלא יכול להחרים את השדה. השדה הוא שדה לויים והוא שלא יכול להיות מוחרם, אבל התורה לא גרעה את כח ההחרמה של האיש. ועוד: הלא אין דין זה אלא משום שאם כך אין האחֻזה אחֻזת עולם. אבל ר"י סובר שהתורה קבעה דין בלויים עצמם. רבי אומר שהכהנים אינם מחרימים, שכן כל כהן שהחרים זוכה מיד במה שהחרים.

אמר רבי נראין דברי רבי יהודה בקרקעות שנאמר כי אחוזת עולם היא להם ודברי ר"ש במטלטלין שאין החרמין שלהן.

מקרקעי לא מחרמי דכתיב כי אחוזת עולם היא להם אלא מטלטלי ליחרמי אמר קרא מכל אשר לו ומשדה אחוזתו מקיש מטלטלין לקרקעות.

### במדבר ה ח, ויקרא כז כא, ערכין כח:

הגוזל ונשבע לחברו צריך לשלם לו קרן וחֹמש, וכן מקריב אשם והכהנים אוכלים אותו. אם גזל את הגר ואין לו יורשים – נותן את הקרן והחֹמש לכהן. כמו שנאמר:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ: וְאִם אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו: וְכָל תְּרוּמָה לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה.

מי שגזל ונשבע צריך להקריב אשם[[3230]](#footnote-3230). את האשם מקבלים הכהנים, ואם אין תובע – יקבלו הכהנים גם את הקרן והחֹמש. כפי שנאמר כאן, האיש נותן את הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ עָלָיו. משמע מכאן שהכהן מקבל יחד עם איל הכפורים גם את האשם, ומכאן משמע שאותו כהן שמקריב את האשם ואוכלו, (כלומר: הכהן העובד באותו יום), הוא הזוכה גם בהשבת הגזל. זהו אותו כהן המקבל את שניהם. זהו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’, האיש משיב אותו לה', וה' נותנו לכהן, הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה’ לַכֹּהֵן.

כך הוא גם במקדיש שדה אחֻזה ובשדה חרם. שגם עליו נאמר "וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". הוא קדש לה', והכהן זוכה מיד ה'. כחרם. הכהן אינו מקבל אותו מיד הבעלים אלא מיד ה', ה' זוכה בו, מידו זוכה הכהן, לכן לא הבעלים קובע איזה כהן יזכה בו, שהרי הבעלים נותנו לה', לא לכהן, ה' הוא שנותנו לכהן.

לכן, האשם והשדה אינם כלולים בדברי הפסוק החותם "וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ", שהרי לא קדשיו הם. הם קדשי ה'.

אין הדבר כן לגבי מחרים מטלטלין. שם נאמר רק כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה, ולא נאמר שהוא לה'. לכן נותנו המחרים לכהן שהוא בוחר. (אמנם קשה כי בפרשת בחקתי כתוב: "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’". הרי שגם החרם הוא קדש לה'. ואולי לכן ר' חיא בר אבין מדבר כאן דוקא על מטלטלין).

לה' לכהן קנאו השם ונתנו לכהן שבאותו משמר אתה אומר לכהן שבאותו משמר או אינו אלא לכל כהן שירצה כשהוא אומר מלבד איל הכיפורים אשר יכפר בו עליו הרי בכהן שבאותו משמר הכתוב מדבר.

א"ר חייא בר אבין החרים מטלטלין נותנן לכל כהן שירצה שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה החרים שדותיו נותנן לכהן שבאותו משמר שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו וגמר לכהן לכהן מגזל הגר.

### דברים טו א, ערכין כח:

#### זמן שמטת כספים

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַה’: אֶת הַנָּכְרִי תִּגֹּשׂ וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ.

השמטה היא מקץ שבע השנים. מלשון התורה "מקץ שבע שנים" אפשר ללמוד שבשעת סיום שבע השנים שומטים החובות.

### ויקרא כז כח-כט, ערכין כח:כט.

#### חרם

אחרי שהתורה מפרטת את דיני ההקדש, היא מפרטת את דיני החרם:

אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’: כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפָּדֶה מוֹת יוּמָת.

בנגוד להקדש, שנועד להִפָּדות, החרם לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל. כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’. משמע כאן שהחרם נִתן לה', אבל בפרשת קרח אומר ה' לאהרן: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה. מכאן למדו חכמים שסתם חרמים לכהן. הם למדו זאת גם מכך שנאמר על שדה הקדש: "וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". הרי זה בא ללמד ונמצא למד. התורה מלמדת במה יהיה השדה כחרם: בכך שיהיה לכהן. ממילא למדנו שחרם – לכהן הוא. כלומר: החרם הוא קדש לה', עד אשר ינתן לכהן, אז תתקיים מצותו ויוכל הכהן לעשות בו כחפצו. (וכל עוד לא נִתן לכהן – אי אפשר לפדות אותו, שנאמר לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’).

ריב"ב לומד מפרשתנו שכָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’, ואינו לכהן אא"כ הוחרם מלכתחילה לכהן. אבל חכמים מפרשים שהחרם לכהן, החרמתו כתרומתו. ואת הפסוק כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’ הם מפרשים כעוסק בהחרמת קדשים, וזה לא פשט. הברייתא אומרת שגם ריב"ב לומד את הפסוק הזה בדרך דומה: השדה בצאתו ביובל קדש לה' כשדה החרם כלומר: גם חרם שהוקדש בצאתו ביובל מתחלק לכהנים. גם זה נראה לכאורה לא כפשט, ויש לבארו.

ר' יהודה בן בתירא אומר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה' וחכ"א סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו א"כ למה נאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה' שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים.

חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לה' נתנן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה.

דאמ' רחמנא קודש קדשי' הוא בהווייתו יהא. (תמורה ה.).

### ויקרא כה, כז, ערכין כט.

#### דיני פרשת היובל

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ: כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח: וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ: וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן: וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל: וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא: וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם: ס וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים: ס וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: ס

כל הפרשיות האמורות כאן הן חלק מדיני היובל. ביובל שבה האחֻזה לבעליה, העבד העברי שב אף הוא לאחֻזתו, וכו'. טעם המצוות מבואר בפרשה בפירוש: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי", ו"כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד". אי אפשר למכור לא אדם מישראל ולא שדה בארץ ישראל, כי שניהם שייכים לה' ואין אדם מוכר את מה שלא שלו. מכירתם אינה אלא עד היובל. כאשר ידוע שיבוא יובל ויוציא את הנמכר – נמצא שגופו לא נמכר. אבל אם אין יובל – אין אדם מוכר את מה שלא שלו.[[3231]](#footnote-3231) מכאן דרשו שבזמן שאין יובל כל הדינים האמורים כאן לא נוהגים. שהרי כל הדינים האלה – חלק מדיני היובל והשיבה לאחזה הם. משום כך כאשר אין היובל נוהג, לא נוהגים גם דיני ההקדש, המשלימים את הפרשה הזאת, וגם הם תלויים ביובל:

וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל: ס

נאמר כאן: "וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". מכאן דרשו חכמים שבזמן שהיובל אינו נוהג גם שדה החרם אינו נוהג. כך דרשו גם לגבי עבד עברי, שכיון שאינו יכול לצאת ביובל אינו יכול להמכרלח, היכולת למכור עברי תלויה בכך שיש יובל שיוציא אותו, שהרי הפרשה אומרת שבני ישראל לא יכולים להמכר ממכרת עבד שהרי הם עבדים לה', ומכירתם תלויה בכך שיש יובל שיוציא אותם. אם אין יובל שיוציא אותם – אין מכירה. שהרי ישראל עבדים לה' ואין אדם מוכר את מה שלא שלו, כפי שאומרת הפרשה. אדם יכול למכור את עצמו רק אם יש יובל שיוציא אותו. מאותו טעם, כשאין יובל גם גר תושב אינו נוהג, כי דינו של גר תושב כדין עבד עברי. וכן אי אפשר לגאול בתים ושדות בכסף, כי כל אלה חלק מדיני היובל הם: "כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל... וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ ...". דינים אלה נאמרו תוך כדי פרשת היובל. דינים אלה הם חלק מדיני היובל ולפיכך הם בטלים אם אין יובל. מכירת שדה אחֻזה אפשרית רק אם יש יובל שמחזיר אותה. אדם אינו יכול למכור את שדה אחֻזתו, שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתֻת. הארץ לה' היא ואדם לא מוכר את מה שאינו שלו. הוא יכול למכור רק את שני התבואות עד היובל, ובתנאי שיש יובלמ. בכל אלה סוברים חכמים שהדין הכללי שהתורה מלמדת באותה פרשה הוא דין יובל, כל שאר הדינים שנאמרו כאן הם סעיפים של דין יובל, ואם אין יובל – גם הם לא ינהגו. (לגבי עבד עברי קשה כי הוא נזכר גם במקומות אחרים בתורה, הרי שדין עבד עברי קיים גם ללא יובל, ואינו חלק מדיני היובל). דיני הקרקע האמורים כאן נוהגים דוקא בקרקעות בא"י, שעליהם נאמר והארץ לא תמכר לצמיתת. הדינים האלה לא נאמרו על נכסים אחרים.

נאמר: "לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו: עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא תּוֹנֶנּוּ". מכאן שפליט שבא לשבת עמנו מתקבל וצריך לשבת בטוב לו. כמו שעבד עברי צריך לשבת כך שטוב לו עמך. מכאן דרשו חכמים שכאשר אין עבד עברי נוהג, גם דין זה אינו נוהג, ויש לבאר כיצד דרשו כך.

אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר עד שנת היובל יעבוד עמך ואין שדה אחוזה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר ויצא ביובל ושב לאחוזתו אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר לא יצא ביובל ר"ש בן יוחי אומר אין שדה חרמין נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה' כשדה החרם ר"ש בן אלעזר אומר אין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג.

אמר רב ביבי מ"ט אתיא טוב טוב כתיב הכא כי טוב לו עמך וכתיב התם בטוב לו לא תוננו.

### ויקרא כז כו, דברים טו יט, ערכין כט.

כחלק מדיני הקדש אומרת התורה: "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא". כלומר: הוא כבר לה' ואי אפשר להקדישו שוב. בפרשת ראה נאמר: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ". פשוטו של הפסוק הוא ש"תקדיש" היינו תִתן, או תנהג בו מנהג קֹדש: לא תעבוד ולא תגז. בערך כך פרשו חכמים, שאמרו שמצוה לומר שהוא קדוש. אבל ר' ישמעאל סובר שכיון שהוא קדוש מאליו, אין טעם להקדישו. לכן הוא מפרש שאמנם א"א להקדישו שהרי הוא כבר לה', כאמור בפרשת בחקתי, אפשר להקדישו הקדש עילוי.

רבי ישמעאל אומר כתוב אחד אומר תקדיש וכתוב אחד אומר לא יקדיש א"א לומר תקדיש שהרי כבר נאמר לא יקדיש א"א לומר לא יקדיש שהרי כבר נאמר תקדיש הא כיצד מקדישו אתה הקדש עלוי ואי אתה מקדישו הקדש מזבח.

מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש.

ורבי ישמעאל אי לא מקדיש ליה לא קדוש קדושתו מרחם הוה וכיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושיה.

### ויקרא כה יג-טז, ערכין כט:ל.

#### מכירת שדות

נאמר על היובל:

בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ.

התורה מלמדת כאן שהמכירה אינה מכירת גוף השדה, את גוף השדה אי אפשר למכורמא כפי שהפרשה מוסיפה ואומרת "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ". המכירה היא מכירת שני תבואות. נאמר כאן בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ. התורה מדגישה שהן הקונה והן המוכר לא קנו או מכרו את השדה, אלא המוכר מכר לקונה מספר שנים או מספר שני תבואות. ומעוט רבים שנים, כלומר שתי שני תבואות. אם לא יאכל הקונה שתי שני תבואות, יראה הדבר כאילו מכר לו את השדה עצמו וקנאו מחדש. לכן מצוה התורה הן את המוכר והן את הקונה שתהיה המכירה לפחות של שתי שני תבואות. (אמנם, בב"מ קו. נדרש שדי שתהיה תבואה כלשהי בשנים אלה, אפילו מעטה, כדי שהמכירה תחול).

בדרך כלל מכירת קרקע היא מכירה של תבואות כל השנים עד היובל, אך כיון שהמכירה היא מכירת שני תבואות, לפחות שתי שני תבואות מכורות. (ראה גם ערכין יד). לכן אם לא נותרה אלא שנה אחת עד היובל, משלימים לו אחת אחר היובל. יתר על כן, נאמר שם: "כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ", מותר למוכר להשיב לקונה את העודף ולקחת את שדהו, אך כדי להדגיש את העובדה שלא מכר את השדה אלא שני תבואות, לא יגאלנה אלא אם אכלה הלוקח שתי שני תבואות.

היובל מוציא את השדה בסוף השנה, מכאן שתבואת השנה המכורה שיכת לקונה. גם אם קנאה כשהיתה בה עוד תבואת השנה הקודמת. הקונה קנה את כל התבואות שבשתי השנים האלה. שתי שני תבואות.

המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים שנאמר במספר שני תבואות ימכר לך.

ולא מיבעיא מוכר דקאי בעשה דכתיב במספר שני תבואות ימכר לך אלא אפילו לוקח נמי קאי בעשה דבעינן שנים תקנה וליכא.

#### מתי אפשר למכור

נאמר כאן: "בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ: וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ". כלומר: הקנין הוא לפי מספר השנים עד היובל. אם מכר את השדה מיד אחר היובל – יקבע המחיר לחמשים שנה. ואם מכר בזמן מופלג מן היובל – לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ. ממילא למדנו שאפשר למכור הן סמוך ליובל והן מופלג מן היובל.

בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ, מה העִקר כאן? השנים או התבואות? ר"א מפרש שהשנים עִקר. יש למכור לפחות שתי שנים, גם אם יש בהן שלש תבואות.

אחר היובל שנים תקנה מלמד שמוכרין סמוך ליובל מופלג מן היובל מנין ת"ל לפי רוב השנים ולפי מעוט השנים ובשנת היובל עצמה לא ימכור ואם מכר אינה מכורה.

### ויקרא כה נב, ערכין ל.

#### גאולת עבד עברי בגרעון כסף

וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל: וְחִשַּׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ: אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ.

כלומר: אפשר לגאול את הנמכר, (א) גאֻלה תהיה לו. וכפי שהתורה מבארת: יש לחשב את כסף ממכרו, ולחלק את הכסף לפי מספר השנים משנת מכירתו עד שנת היובל, ולפיהן ישיב גאֻלתו. לפי (ב) מספר השנים שעוד נותרו לו. אלא שנאמר גם (ג) וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ, את הפסוק הזה מפרשים חכמים שהעבד העברי נפדה כערך שניו שנותרו עד היובל. לכאורה היינו הך: אפשר לומר שמשלם את ערך שניו שנותרו עד היובל, ואפשר לומר שמשיב את הסכום בו נמכר בחִסור השנים שכבר עבד. והיינו הך. סתירה בין שני הפסוקים האלה תהיה רק במקרה שבו השתנה בינתים ערכו של העבד. התורה לא עסקה בפירוש במקרה הזה, אבל כאן מפרשים חז"ל שהולכים תמיד לקולא. הקונה אינו יכול לדרוש יותר (ב) מכסף מקנתו למספר שנים, שהרי בכך נמכר, ואף אינו יכול לדרוש עבור העבד יותר ממה שבידו. זה נלמד גם (ד) מהמגמה הכללית שבפרשה – להקל על העבד ולהביא לכך שבני ישראל לא יהיו עבדים. הכלל הזה אמור כאן לגבי נמכר לגוי, אך ברור שלא גרע נמכר לישראל. אדרבה: בנמכר לישראל מצֻוֶּה הקונה במצוה נוספת: להוציאו אחר שש שנים. על שתי המכירות אומרת התורה (ה) שאין כאן מכירה אלא שכירות. כלומר: האדון אינו קונה את גוף העבד, כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם.מא ישראל אינו יכול למכור את עצמו, אם ימכר – יצא ביובל. לכן גם לפני כן – יכול לגרוע את כספו ולצאת ואין בעליו יכול למחות.

רנב"י לומד זאת בדרך נוספת: אכן לא נאמר כאן בפירוש מה יהיה דינו אם השתנה מחירו, אבל אפשר לדייק זאת ממה שנאמר כאן: "אִם עוֹד רַבּוֹת בַּשָּׁנִים לְפִיהֶן יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ: וְאִם מְעַט נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְחִשַּׁב לוֹ כְּפִי שָׁנָיו יָשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ". למה התורה כה האריכה בבאור הענין? למה אין די לומר שישיב לפי השנים הנותרות? משמע (ו) שבמקרה שבו רבות נשאר בשנים – ישיב מכסף מקנתו, ואם (ז) מעט נשאר בשנים – ישיב כפי שניו שנותרו. גם כאן ישיב המשיב ויאמר (ח) שגם אם תרצה לדייק כך – פשט הפסוקים הוא שאם מעט נשאר בשנים היינו שנשארו לו שנים מועטות, ואם רבות השנים היינו שנותרו לו שנים רבות, ואז, ככל שהוא קרוב יותר למכירה – יהיה כסף מקנתו השִעור המדובר, וככל שהוא קרוב יותר לגאולה – יגאל כפי שניו. אלא שרנב"י לומד מכאן את טעמם של הדברים האמורים כאן. לא מסתבר שהתורה תאמר שבאמצע התקופה משתנה דרך הגאֻלה, וגם אי אפשר ללמוד מכאן דין כזה, משום שלא בכך עסקה התורה. מה שאפשר ללמוד מלשון התורה הוא (ט) מה הכללים הקובעים: גם כסף מקנתו הוא שִקול הלכתי, וגם שניו הן שִקול הלכתי. יש לחשב גם את זה וגם את זה. אם בהיותו קרוב למכירה, כלומר כערך מכירתו, יחשב את מכירתו, הרי שבבואו לגאולה לא יתכן שיגאל ביותר מכפי שניו. אי אפשר לדרוש ממנו שישלם יותר ממה שקִבל במכירתו, ואי אפשר לדרוש ממנו שיתן יותר ממה שפודה. מעתה, רבות בשנים ומעוט שנים אינן דוקא כמות השנים שנותרו, אלא אפשר יהיה ללמוד מהם גם מה יהיה הדין אם יארע והשתנו דמיו. כי למדנו מכאן שגם זה קובע וגם זה קובע.

נמכר במנה והשביח ועמד על מאתים מנין שאין מחשבין אלא ממנה שנאמר (ב) מכסף מקנתו נמכר במאתים והכסיף ועמד על מנה מנין שאין מחשבין אלא ממנה שנאמר (ג) כפי שניו ואין לי אלא עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים שנגאל וידו על העליונה נמכר לישראל מנין ת"ל (ה) שכיר שכיר לגזירה שוה.

הואיל והלך ומכר עצמו לעבודת כוכבים אידחה אבן אחר הנופל ת"ל (א) גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו.

אמר ליה ההוא מרבנן לאביי איכא למידרשינהו לקולא ואיכא למידרשינהו לחומרא ממאי דלקולא אימא לחומרא (ד) לא סלקא דעתיך מדאקיל רחמנא גביה דתניא כי טוב לו עמך...

אמר רב נחמן בר יצחק כתיב אם עוד רבות בשנים וכתיב אם מעט נשאר בשנים וכי יש שנים מרובות ויש שנים מועטות אלא (ו) נתרבה כספו מכסף מקנתו (ז) נתמעט כספו כפי שניו ואימא (ח) היכא דעבד תרתי ופיישי ארבעי ליתב ליה ארבע מכסף מקנתו והיכא דעבד ארבע ופיישי תרתי ליתב ליה תרתי כפי שניו א"כ נכתוב אם עוד רבות שנים (ט) מאי בשנים נתרבה כספו בשנים מכסף מקנתו נתמעט כספו בשנים כפי שניו.

### ויקרא כה כז, ערכין ל.

#### גאולת קרקע בגרעון כסף

גם על מוכר קרקע אומרת התורה שהוא יכול לגאול אותה, בדומה מאד להלכות עבד עברי שהזכרנו לעיל:

כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ.

נאמר כאן וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ. כלומר: ישיב את מחיר השנים שנותרו ויגאל את הנחלה.

התורה לא אומרת מה יהיה הדין כאשר השתנה ערך הקרקע ויש הבדל בין שני ממכרו לבין העודף, איך מחשבים? גם כאן, בוחנים חכמים את מגמת התורה בפרשה. לאֹרך כל הפרשה אומרת התורה שאין למכור את ישראל ואת אדמותיהם כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ.[[3232]](#footnote-3232) התורה אוסרת להפריד בין האדם לבין אדמתו. היא אוסרת להסב נחלה ממטה למטה. לא משום שהאדם זקוק לאדמתו, אלא כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ. האדם ואדמתו שיכים לה', וה' הוא הקובע איזה אדם יירש איזו אדמה. האדם לא רשאי למכור לא את עצמו ולא את אדמתו, כי לא לו הם אלא לה' הם. אם ימכור האיש את עצמו או את אדמתו – יבא היובל וישיב את הדבר לקדמותו. ואף לפני היובל יש מצוה להשיב את האדם או את אדמתו שנמכרו אל משפחתם. שיבת האדם או האדמה אל המשפחה (המוזכרת כמה פעמים בפרשה) היא שיבתם אל מקומם הראוי להם, כי האדם קִבל הן את עצמו והן את אדמתו מתוך שיכות למשפחתו, ומשום שהוא חלק מגוף אביו.[[3233]](#footnote-3233) התורה מתיחסת בצורה שוה אל האדם ואל אדמתו ומוצאת את הדרך להוציאם משעבודם. לכן גם כאן יש לדרוש את הפסוקים ולהקל על מוכר האחֻזה. (א) כמו בעבד עברי. ישיב (ב) או את העודף שבקרקע או את העודף במה שנתן.

רבי מוסיף ודורש[[3234]](#footnote-3234) כאן שאם מכר אדם את אחֻזתו ומכר הקונה לקונה אחר במחיר אחר, ובא הבעלים לגאול, אין הקונה יכול לתבוע ממנו יותר משקִבל הבעלים עבור השדה. הוא אינו צריך אלא להשיב את אשר קִבל, שנאמר וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף. (ג) ממה שקִבל עבור המכירה ישיב את העודף. אך גם אינו יכול לתבוע יותר (ד) מששִלם הוא. למה יקבל יותר ממה ששִלם?[[3235]](#footnote-3235) וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ, את דמי השנים העודפות ישיב לאיש שנתן לו. באיש הדבר תלוי. בדרך כלל הוא האיש אשר מכר לו, אך גם אם הוא איש אחר – הכלל הוא אותו כלל: האיש צריך לקבל בחזרה את מה ששִלם כשמכר, אך מנין נלמד שיקבל יותר?

כלומר: המוכר לא יכול לתבוע יותר משקִבל, וודאי שאינו יכול לתבוע יותר מערך הקרקע או האיש הנגאלים.

#### כיצד יוכל לגאול

נאמר כאן "כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתו... וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ". יש לשאול האם דִבר הכתוב בהוה או בדוקא. אפשר לפרש שדִבר הכתוב בדוקא, דוקא (ה) אם השיגה ידו ומצא כדי גאֻלתו – יגאל. כפי שנאמר כאן. אבל אפשר לפרש שדִבר הכתוב בהוה. הלא לא מכר את שדהו אלא מפני שמך, כיצד אפוא הוא גואל? השיגה ידו ומצא. דִבר הכתוב בהוה. ולכאורה כך אפשר היה לפרש. אלא שההקשר של הפרשה מטה לפירוש הראשון. הנושא של פרשת בהר כֻלה הוא שמירה על כך שאחֻזת אבותיו של אדם תשאר בידיו, וכפי שהארכנו במקומות רבים. זהו הטעם שבגללו מאפשרת לו התורה לגאול את שדהו בעל כרחו של המוכר. לכן יש לבאר שמה שאמר כאן הכתוב הוא בדוקא. המוכר גואל דוקא אם תשיג ידו ומצא. לא ע"י מכירת אחֻזה אחרת. אין אלה בבחינת וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ. משום שאם כך – לא הועיל דבר. מה הטעם למכור אחֻזה אחת כדי לגאול אחרת? לכן יש לפרש שדִבר הכתוב בדוקא. דוקא אם מצא כדי גאֻלתו יגאל. לא אם לא מצא את כל הנחוץ לגאֻלתו. מטרת מצוות אלה היא שיעמוד כל שדה ביד בעליו, לשם כך התירה לו לגאול. לא התירה לו למכור שדה אחֻזה במקום אחד ע"מ לגאול שדה אחֻזה במקום אחר, ולא התירה לחצות שדות. (גם הלואה נזכרה בפרשה, לכן מסתבר שגם לשם לא יכניס את עצמו. יגאל דוקא אם תשיג ידו).

ואין הדברים אמורים אלא לגבי מוכר, אבל מקדיש, כיון שאם לא יגאל יאבד – גואל בכל דרך. שם לא נאמר "וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ" אלא (ו) "וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ". בכל דרך שיגאל. ומסתבר שטעם הדבר הוא שאם לא יגאל יאבד. ומכאן שגם בבתי ערי חומה כך הדין, שהרי גם בבתי ערי חומה – אם לא יגאל בזמנו יאבד. ויש חולקים ואומרים שבית ערי חומה דומה לשדה, אין למדים מטעם המצוה שלא נאמר בתורה. גאֻלת שדה אחֻזה נאמרה בסמוך לגאֻלת בית, אלא שבבית היא הוגבלה לשנה. הגאֻלה עצמה היא אותה גאֻלה. (ולגבי גאֻלת אדם שנמכר – ראה דברינו בקדושין יח.).

נאמר כאן וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ, משמע שחִפש ומצא את מה שלא היה בידו מתחלה. (ז) ואינו כמו הפסוק "וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ בַיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן הָעֵץ וּמָצָא אֶת רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי", שם משמעות הפסוק היא שהברזל מצא את רעהו, כלומר הגיע אל המקום שבו היה רעהו מתחלה. שם משמעות הפסוק היא שהברזל לא מצא את העץ הנכרת אלא את רעהו. גם כאן, האיש מצא את שלא היה בידו מתחלה.

מכרה לראשון במנה ומכרה ראשון לשני במאתים מנין שאינו מחשב אלא עם הראשון ת"ל (ד) [לאיש] אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכר הראשון לשני במנה מנין שאין מחשבין אלא עם השני ת"ל לאיש [לאיש] אשר בתוכו דברי רבי רבי דוסתאי בן יהודה אומר מכרה לו במנה והשביחה ועמדה על מאתים מנין שאינו מחשב אלא במנה שנאמר (ב) והשיב את העודף העודף שבידו מכרה לו במאתים והכסיפה ועמדה על מנה מנין שאין מחשבין אלא במנה שנאמר והשיב את העודף העודף שבקרקע.

מכרה לראשון במנה ומכר ראשון לשני במאתים אינו מחשב אלא עם הראשון שנאמר (ד) [לאיש] אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכר הראשון לשני במנה אינו מחשב אלא עם האחרון שנאמר וחשב את שני ממכרו (ג) והשיב את העודף לאיש (אשר מכר לו) לאיש אשר בתוכו.

וממאי דלקולא דלמא לחומרא לא ס"ד דגמר (א) גאולה גאולה מעבד עברי.

(ה) והשיגה ידו יד עצמו שלא ילוה ויגאל ומצא פרט למצוי שלא ימכור ברחוק ויגאול בקרוב ברע ויגאול ביפה כדי גאולתו כדי גאולה הוא גואל ואינו גואל לחצאין.

(ז) אמר רבא הכא מענינא דקרא והכא מענינא דקרא הכא דומיא דהשיגה ידו מה השיגה ידו דהשתא אף מצא נמי דהשתא והכא דומיא דיער מה יער מילתא דאיתיה מעיקרא אף מצא מילתא דאיתיה מעיקרא.

(ו) ואם גאל יגאל מלמד שלוה וגואל וגואל לחצאין אר"ש מה טעם לפי שמצינו במוכר שדה אחוזה שיפה כחו שאם הגיע יובל ולא נגאלה חוזרת לבעלים ביובל הורע כחו שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין אבל מקדיש שדה אחוזה הואיל שהורע כחו שאם הגיע יובל ולא נגאלה יוצא לכהנים יפה כחו שלוה וגואל וגואל לחצאין.

### ויקרא כה כט-ל, ערכין לא

#### מכירת בית בעיר חומה

אחרי שהתורה מזכירה ששדה אינו נמכר לצמיתֻת, היא אומרת שאין כן דינו של בית. בית נמכר לצמיתֻת:

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל.

בית יכול להגאל במשך ימים, יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ. ימים היינו שנה. כך הוא בֵאור המלה ימים סתם בתורה, וכאן מוכח שימים הוא שנה שהרי התורה כאן מבארת את דבריה בפירוש: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו. זמן הגאולה האמור כאן הוא ימים, שנה תמימה, (ג) כלומר: מיום ליום ומעת לעת[[3236]](#footnote-3236), כולל חדש העִבורמו, שהרי נאמר (ד) שנה תמימה ונאמר ימים. הוא נגאל כל שנת ממכרו. שנת ממכרו (ב) שלו מיום ליום. כיון שנאמר כאן (א) עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ, כלומר: מונים לו שנה מעת לעת מממכרו. וראה לעיל ערכין יח:

בדרך כלל בתורה פירוש המלה ימים הוא שנה שלמה, מיום ליום. אבל רבי דורש אחרת, ובדומה לדרשה שהוזכרה לעיל במשנה בראש הפרק (לעיל עמ' תתתקיא), דורש גם כאן שאינו מותר לגאול אלא (ה) לאחר ימים, ומעוט רבים שנים. ודרשה זו תמוהה, שכן לא נאמר שמכר לימים אלא שגאֻלתו תהיה ימים.

ורבנן האי ימים מאי עבדי ליה מיבעי ליה מיום ליום ורבי מיום ליום מנא ליה נפקא ליה (א) מעד תום שנת ממכרו ורבנן ההוא מיבעי ליה (ב) שנת ממכרו שלו ולא שנת של מנין עולם וימים מיבעי להו (ג) למעת לעת דאי מעד תום שנת ממכרו הוה אמינא מיום ליום אין מעת לעת לא כתב רחמנא ימים ורבי מעת לעת מנא ליה נפקא ליה מתמימה ורבנן ההוא מיבעי ליה (ד) לעיבורה ורבי נמי הא מיבעי ליה לעיבורה הכי נמי מיום ליום ומעת לעת (א) מעד תום שנת ממכרו נפקא.

רבי אומר ימים (ה) אין ימים פחות משנים.

#### מהי שנה

זמן הגאֻלה האמור כאן הוא שנה תמימה. מהי שנה תמימה? רבי מפרש ששנה תמימה (ו) היא שנת חמה. חכמים מפרשים שתמימה היא שנה כתִקונה. לא נאמר בתורה בשום מקום כמה חדשים יש בשנה, שכן הכל יודעים מהי שנהמו, אלא שכשם שאין מונים שעות לחֹדש, אין מונים פחות מחֹדש לשנה. לשם קביעה מהי שנה יש לספור חדשים עד שיגיע שוב חדש האביב ותתחיל שנה, שהרי חֹדש האביב הוא ראש חדשים. לכן, (ז) שנה תמימה, יהיו בה כמה חדשים שיהיו בה, היא השנה שבה אפשר לגאול.

לדברי חכמים, צריך ללמוד מנין שאת השנה מתחילים למנות דוקא ביום הממכר. נראה שפשוט שהמוכר בשבט לא תמלא לו שנה עד שבט שבשנה הבאה גם אם התעברה השנה, ואין שום הו"א לומר אחרת.[[3237]](#footnote-3237) ואולם, הקונה בט"ו באדר הראשון, יוכל לומר בא' באדר בשנה שאחריה, שאמנם אם נתחיל למנות שנה ביום הממכר, השנה עוד לא נשלמה, אבל הלא בתוך הזמן שהיה הבית בידו יש תקופה שאפשר למנותה כשנה[[3238]](#footnote-3238). ומדוע יגרע יום שהחזיק בו את הבית מיום שקנאו? הלא עברה שנה מיום א' באדר השני וביום הזה הלא כבר היה הקונה בבית, ולמה לא ימנו שנה מאותו יום? הלא כבר החזיק באותו יום. על כך דורש ר' אבא בר ממל ששנה נמדדת מיום ממכרו, כלומר דוקא ממְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה, מלאת לו הוא מלאת למכירתו, שהרי התורה עוסקת במלאת לו, ולא בכך שהיה שנה תמימה ביד הקונה. זמן המלאת הוא הזמן הקובע, לא זמן השהות. מכאן לומד ר' אבא בר ממל גם לכל מקום שבו כתוב בתורה שנתו, כגון כבש בן שנתו, שאע"פ שבתוך התקופה שהוא חי כבר יש שנה, אין מונים לו שנה אלא בשעה שנולד, שהרי נאמר שנתו. (ח) ומפרשתנו למדנו מהי שנה.

אין מונין שנה אלא משעה שמכר שנאמר עד מלאת לו שנה כשהוא אומר (ז) תמימה להביא את חדש העיבור רבי אומר (ו) ליתן לו שנה ועיבורה.

הא תו למה לי היינו הך מהו דתימא התם דכתיב תמימה הכא דלא כתיב תמימה לא קמ"ל (ח) דשנה שנה מהדדי גמרי.

#### מכירה שניה

מה יהיה הדין אם הקונה מכר את השדה לאדם שלישי תוך כדי השנה?

מה יהיה הדין אם הקונה או המוכר מתו?

נושא הפרשיה הוא לא האיש אלא הבית, עליו נאמר וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ. מכאן שגם אם המוכר כבר מת, עדין יכול בנו לגאול את הבית, אם לא עברה שנה. (נראה שבשדה אחֻזה פשיטא, בשדה אחֻזה הדבר ברור, שהרי שדה אחֻזה אינו נמכר, על שדה אחֻזה הגמ' לא שואלת. ברור ששדה אחֻזה היא מצוה על השדה ולא על המוכר והקונה, ודינו לשוב אל משפחתו לעולם. המצוה היא בחפצא של השדה. המצוה היא שיהיה כל שדה ביד בעליו ובניו ובני בניו עד עולם. אבל בית נמכר לצמיתֻת, לכן יש הו"א שלא נתנה התורה לגאול אלא למוכר והקונה עצמם. אבל לשון התורה מלמדת שה"ה בבית, שעד שנה דינו להגאל. תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ, גאֻלתו שלו ולא גאֻלתם של הקונה והמוכר. עד (ט) מלאת לו, ולא עד מלאת להם. הבית הוא הנושא האמור כאן). כיון שהנושא הוא הבית ולא הקונה והמוכר, הבית נחלט ונגמר זמן גאֻלתו כחלוף שנה מיום ממכרו, גם אם בינתים נמכר שוב.

שנה איני יודע אם שנה לראשון אם שנה לשני כשהוא אומר (ט) עד מלאת לו שנה תמימה הוי שנה לראשון.

#### בית שנִתן במתנה

הפרשיה כאן אמורה אחרי פרשית מכירת שדה. בנגוד למכירת שדה, שעליה נאמר: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ", הרי שעל הבית נאמר שיקום לצמיתת לקונהו ולא יצא ביובל. התורה באה כאן להבדיל בין הבית לבין השדה, השדה יוצא ביובל או נגאל, בעוד שהבית נמכר לצמיתֻת. מכאן נוכל ללמוד שכל שאילו היה שדה היה נגאל או יוצא ביובל, כשהוא בית – נחלט. בנגוד לשדה שלא נמכר לצמיתֻת, בית נמכר לצמיתֻת. מכאן שכל שהיה נגאל אילו היה שדה, נגאל בשנה ראשונה ונחלט אחריה (י) לצמיתֻת אילו הוא בית.

הפרשה בנויה בשני פסוקים, פסוק הגאֻלה ופסוק ההחלטה. הפסוק הראשון אומר: וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ. הפסוק השני אומר: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל. כלומר: דוקא אם לא יגאל עד שנה – יקום לצמיתת לקונהו ולא יצא ביובל. כל עוד לא מלאה לו שנה, דינו ככל קרקע, וחלים עליו כל הדינים של אי מכירה לצמיתֻת. מכאן שבשנה הראשונה חלים על הבית כל דיני הגאֻלה שלִמדה התורה בשדה. התורה אומרת "וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ", משמע שבשנה הראשונה יכול להגאל כמו שדה. מכאן שהבית נגאל, ושגם היורש גואל, כמו בשדה אחֻזה שנמכר. ומכאן גם שדינו בשנה ראשונה ככל העברת שדה אחֻזה, וגם אם נִתן במתנה הוא נגאל וחוזר. (למ"ד ששדה אחֻזה שנִתן במתנה יש לו גאֻלה, ראה לעיל בכורות נב:). רק בפסוק השני נאמר לצמיתת, כלומר: כל עוד לא עברה עליו שנה, (י) אינו בבחינת נמכר לצמיתת אלא בבחינת נגאל, כקרקע, וגם הנותן במתנה גואל[[3239]](#footnote-3239). אם עברה שנה מיום מכירתו – נחלט. גם אם בינתים נמכר לאחר.[[3240]](#footnote-3240)

אחד הלוקח ואחד הניתן לו במתנה (י) שנאמר לצמיתות.

#### מקדיש בית

פרשת בהר עוסקת במכירת שדות, בתים ואדם, ופרשת בחקתי עוסקת בהקדשתם.

פרשת בהר אומרת:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: ... וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל...

פרשת בחקתי אומרת:

וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ.

לענין מכירה, התורה הפקיעה את הבית מכל דיני היובל. וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל. על הבית לא נאמר שלא ימכר לצמיתת. מכאן (ג) שהיובל אינו מוציא אותו, גם אם הגיע יובל בתוך שנה. הבית חלוט לקונה אותו לדורותיו.

דין זה אינו חל על ההקדש. גם פרשת בחקתי, העוסקת בהקדשות, עוסקת בכל מי שדיני מכירתו נאמרו בפרשת בהר, ושם נאמר על מי שהקדיש את ביתו: "וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ". בנִגוד למכירה, שדיניה התבארו בפרשת בהר, ושם נאמר שהגאֻלה מוגבלת בזמן, פדיון ההקדש האמור בפרשת בחקתי אינו מוגבל בזמן. כל עוד הבית ביד הקדש, מצוה על המקדיש לגאול אותו, הבית עדין שומר על זיקה למקדיש. רק אם קנאו אדם, שיכול (ב) הבית לקום לו לדורותיו – יקום לצמיתֻת ולא יצא ביובל. כי מי שקונה בית יקום לו הבית לצמיתֻת אחר שנה. כלל זה נכון גם בבית שהוקדש – אם קנאו אחֵר מיד ההקדש, מאותה שעה מתחילים למנות לו שנה. שנאמר: וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו. כלומר: מעת (א) שהוא ביד קונה שיכול הבית לקום לו לדורותיו, (ולא הקדש), נמנית לו שנה, גם אם קנה אותו מההקדש. כביכול אין יד ההקדש באמצע והקונה קנאו עכשו מן הבעלים.

דיני שדה אחֻזה לא חלים על הבית, מכאן שעל הבית לא יחול גם הדין האמור בשדה אחֻזה שאם הוקדש נחלט ביובל. גם פרשית הקדשות מבחינה בין בית לבין אחֻזה, ודין החלטה להקדש ביובל נאמר שם רק על שדה ולא על בית.

מנא ה"מ אמר שמואל דאמר קרא (א) לקונה אותו ואפילו מיד הקדש ולחלטיה הקדש אמר קרא (ב) לדורותיו יצא הקדש שאין לו דורות לא יצא ביובל למה לי אמר רב ספרא לא נצרכא אלא למוכר בית בבתי ערי חומה ופגע בו יובל בתוך שנתו סד"א ליפוק ביובל קמ"ל (ג) לא יצא ביובל.

### ויקרא כה כט-לא, ערכין לב.

#### על מה חל דין בית מושב עיר חומה

אחרי שפרטה התורה את דיני היובל המשיב שדות לבעליהם, כתבה התורה שבית עיר חומה אין דינו כך:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עֲמִיתֶךָ בְּמִסְפַּר שְׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכָּר לָךְ: לְפִי רֹב הַשָּׁנִים תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מְעֹט הַשָּׁנִים תַּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מֹכֵר לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: ... וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי: וּבְכֹל אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם גְּאֻלָּה תִּתְּנוּ לָאָרֶץ: ס כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל...

דוקא שדות הארץ הם שדות אחֻזה. הערים אינן אחֻזה.

דרכו של עולם שבעיר יש בתים ומחוץ לעיר יש שדות. התורה הבדילה כאן בין שדה האחֻזה שהוא מחוץ לעיר, לבין הקרקעות שהן בעיר, שלא התחלקו לאחֻזות ואינן שדה האחֻזה של בעליהן שעליהן נאמר כי לי הארץ. כל אשר בעיר, לא התחלק לאחֻזה, ולא חלים עליו דיני שדה אחֻזה אלא דיני עירמא. שדה שבתוך העיר, מה דינו? האם הוא אחֻזת אבותיו של בעליו, או שכל קרקע שבעיר לא התחלקה לאחֻזות? האם שדות שבתוך העיר הונחלו לאחֻזות בעת חלוקת הארץ? התורה עוסקת כאן בעיר חומה. מכאן למד ר"מ (א) שכל שבעיר לא התחלק לאחֻזות. גם ר"י סובר שהעיר לא התחלקה לאחֻזות, אבל הוא אומר שכיון שהתורה אמרה בית, הרי שהדין האמור כאן אינו חל אלא בבית והדומה לו, כלומר: מבנים שדרך העולם לבנות אותם בתוך העיר כמו בתים, שהרי התורה נתנה דין זה לבית (ב) אשר בעיר. אמנם, הגמ' אומרת שגם ר"מ מודה ששדות שבעיר חולקו לאחֻזות, שהרי (ג) לא נאמר כאן אלא בית, ואולם כל הדומה לבית לא התחלק לאחֻזות.

מדובר כאן על בית שיש לו חומה (ד) סביב. כלומר: דין זה חל דוקא בעיר המוקפת חומה מכל סביבותיה[[3241]](#footnote-3241). נאמר כאן "אֲשֶׁר לא חֹמָה". מכאן דרש ראב"י שגם אם אין לו כעת חומה. (ה) הואיל ובחלוקת הארץ לאחֻזות הוא לא חֻלָּק, אין לו דין שדה אחֻזה. (וכבר בארנו זאת בשבועות טז.).

בית אין לי אלא בית מנין (ב) לרבות בתי בדים ובתי מרחצאות ומגדלות ושובכין ובורות ושיחין ומערות ת"ל אשר בעיר יכול שאני מרבה אף השדות ת"ל בית דברי רבי יהודה ר"מ אומר בית אין לי אלא בית מנין לרבות בתי בדים ובתי מרחצאות ומגדלות ושובכין ובורות שיחין ומערות ואפילו שדות ת"ל (א) אשר בעיר.

ואלא הא כתיב בית (ג) אמר רב חסדא אמר רב קטינא חולסית ומצולה איכא בינייהו.

חומה ולא שור איגר סביב (ד) פרט לטבריה שימה חומתה רבי אליעזר בר יוסי אומר אשר לוא חומה (ה) אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן.

### יהושע ב טו, ערכין לב.

#### בית הבנוי בחומה

וַיֹּאמְרוּ לָהּ הָאֲנָשִׁים נַפְשֵׁנוּ תַחְתֵּיכֶם לָמוּת אִם לֹא תַגִּידוּ אֶת דְּבָרֵנוּ זֶה וְהָיָה בְּתֵת ה’ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ וְעָשִׂינוּ עִמָּךְ חֶסֶד וֶאֱמֶת: וַתּוֹרִדֵם בַּחֶבֶל בְּעַד הַחַלּוֹן כִּי בֵיתָהּ בְּקִיר הַחוֹמָה וּבַחוֹמָה הִיא יוֹשָׁבֶת.

רחב היתה חלק מהעיר יריחו, ביתה היה חלק מהעיר, והיה מוגן ע"י החומה, כיון שאין אליו כניסה מחוץ לעיר. אבל היא הצליחה להוציא את המרגלים אל מחוץ לעיר אע"פ שהעיר היתה נעולה. לענין זה הבית אינו חלק מהעיר. משום כך נחלקו התנאים בשאלה האם בית כזה הוא חלק מהעיר אם לאו.

אמר רבי יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ותורידם בחבל בעד החלון כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת (ר"מ) [ר' שמעון] סבר כפשטיה דקרא ור' יהודה סבר בחומה היא יושבת ולא בעיר חומה.

### דברים ל ה, נחמיה ח יז, ערכין לב:

#### קִדוש הארץ ועריה

את שיבת ישראל לארץ מתארת התורה כך:

וְהָיָה כִי יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: וְשַׁבְתָּ עַד ה’ אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: וְשָׁב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ: וֶהֱבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ.

כלומר: כמו שירשו אבותיך את הארץ, כך גם אתה תירש. משמע שהירושה הראשונה בטלה, וכשתשוב מהגולה תירש את הארץ מחדש. אלא שנחלקו התנאים בשאלה אל מי מדבר הפסוק "וֶהֱבִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ". מי הוא זה שכלפיו נאמרה המלה "אבֹתיך". משה מדבר כאן אל עם ישראל העומדים להכנס לארץ, והוא מתאר מה יקרה לעם ישראל בעתיד, אחרי שיצא לגולה וישוב. נשאלת אפוא השאלה האם כאשר הוא אומר "אבֹתיך" הוא מתכון לאבות האנשים שעומדים לפניו, או לאבות האנשים שעליהם הוא מספר, שיחיו בימי שיבת ציון. עוד נחלקו התנאים בשאלה האם הארץ היא (ב) הארץ "אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ", או שהארץ היא "הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ", ועליה אומר משה (א) שיתקים בה וִירִשְׁתָּהּ. כלומר שישראל יצטרכו לרשת את הארץ שוב. לפי הפירוש הראשון לא יצטרכו לרשת שוב את הארץ, והרי היא בקדושתה.[[3242]](#footnote-3242) לשון אחרת: אפשר לפרש שהארץ היא הארץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ, כלומר גם אבותיך ירשו אותה וגם אתה ירשת אותה, בעבר. אפשר לפרש שה' יביאך אל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ, ואז – וִירִשְׁתָּהּ, תזכה לרשת אותה. לפי הפירוש השני התורה מצוה את הנגאלים שיירשו שוב את הארץ. (ההבדל בין הפירושים תלוי כמובן גם בשאלה מי האיש שאליו אמור הפסוק ומי הם אבותיו). אבל ר' יוסי[[3243]](#footnote-3243) מפרש כפירוש הראשון: שהפסוק אמור אל השבים העתידיים שישובו אל הארץ, שהיא הארץ שירשו אבותיך וירשתה. הארץ היא הארץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ, כלומר גם אבותיך וגם אתה ירשת אותה. אבל אין כאן צווי אל השבים מהגולה השניה שיירשו את הארץ. אין עליהם צווי לרשת אותה שוב. הם לא יצטרכו לרשתה שוב, כבר ירושה היא בידם מאבותיהם.

בכמה מקומות משמע שהשיבה מהגולה בימי כורש וארתחשסתא נדונה ככניסתם של ישראל לארץ בימי יהושע. בשיבת ציון נאמר:

וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקָּהָל הַשָּׁבִים מִן הַשְּׁבִי סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בַסֻּכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ מִימֵי יֵשׁוּעַ בִּן נוּן כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא וַתְּהִי שִׂמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד.

חז"ל עומדים על השאלה למה מקשר הכתוב בין יהושע לבין ימי שיבת ציון, ואומרים (ג) שהכניסה לארץ בימי שיבת ציון דינה כמו הכניסה לארץ בימי יהושע.

מאי טעמא דמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא דכתיב ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא אלא (ג) מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה (א) מקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו.

והא כתיב אשר ירשו אבותיך וירשתה הכי קאמר (ב) כיון דירשו אבותיך ירשת את.

### ויקרא כה י, ערכין לב:

#### מהו יובל

וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה: וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ....

במה יובל היא? מה תפקידו של היובל? במה הוא מתקדש? בכך שיקרא דרור בארץ לכל יושביה, וישובו כֻלם איש לאחֻזתו. מכאן שאם אין כל אחד שב לאחֻזתו, כלומר לנחלתו שעלתה לו בגורל בימי יהושע בן נון, אין זה יובל. עִקר ענינו של היובל אינו מתקים. ענינו של יובל הוא שישובו כל ישראל איש לאחֻזתו, יקרא דרור בארץ לכל יושביה וישובו איש לאחֻזתו, יחזרו להיות יושבי הארץ ולשבת איש בנחלתו. (בשאלה מה עִקרו של היובל ראה גם דברינו בר"ה ט, וראה גם לעיל ערכין כט.).

משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן יכול היו עליה והן מעורבין שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין יהא יובל נוהג תלמוד לומר לכל יושביה בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין.

### ויקרא כה לא, ערכין לג.

#### בתי החצרים

התורה מזכירה סוגים שונים של קרקעות לעניין מכירתן וגאולתן:

כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל:

וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא:

וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם.

העולה מכאן: שדה אחֻזה – נגאל אחר שנות ממכרו, ואם לא נגאל עד היובל, חוזר לבעליו ביובל. בית עיר חומה – נגאל תוך שנה, ואם לא נגאל תוך שנה – נחלט לקונה ואין המוכר יכול לגאול אותו עוד. וכאן מוסיפה התורה שני סוגי בתים שאין דינם כדין בית ואינם נחלטים לצמיתֻת: בתי החצרים שאין להם חומה – הוא כשדה הארץ. יש לו גאֻלה ויוצא ביובל. בית בערי הלויים – נגאל לעולם (גם אם עברה עליו שנה). דינו כשדה אחֻזה כי הוא אחֻזתם. וכן שדה מגרש עריהם לא ימכר.

נאמר כאן וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא. כלומר: בית חצרים, כיון שאינו בעיר חומה הוא נחשב (א) כשדה הארץ, דינו כדין שדה אחֻזה ולא כבית עיר חומה. הוא כשדה אחֻזה, ולכן (ב) יש לו גאֻלה, אפשר לגאול אותו בכסף גם אחר שנתו, (ג) והוא יוצא ביובל. יש לו גאֻלה, אבל לא נאמר עליו "במספר שני תבואות ימכר לך" (וראה את הדרשה שהוזכרה לעיל במשנה בראש הפרק (לעיל ערכין כט עמ' תתתקיא)). בבית לא מוכרים שני תבואות, שהרי בית אינו מגדל תבואה. לכן אם גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ, נגאל מיד. ללא הגבלה. התורה לא הגבילה דבר בגאֻלתו, היא רק אמרה (ד) שגְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ. התורה דִמתה אותו לשדה אחֻזה לענין דין יציאה ביובל ודין גאֻלה. אבל הדין המיוחד של מספר שני תבואות אינו בכלל הזה, דין מספר שני תבואות הוא דין מיוחד בשדות שאינו חלק מדיני הגאֻלה. התורה מדמה את בתי החצרים לשדה הארץ דוקא לענין גאֻלה, לא לענין מכירת שני תבואות. עוד מוסיפה התורה שהוא יוצא ביובל. רב הונא לומד מכאן שהוא יוצא ביובל אפילו (ה) אם הקדישו וגאלו אחר מיד הקדש. שאילו היה שדה היה יוצא לכהנים, ואילו היה בית היה נחלט לגואל אותו מההקדש. אבל בית החצרים אינו נחלט לקונה שהרי הוא נחשב על שדה הארץ, וגם אינו יוצא לכהנים שהרי אינו שדה אחֻזה. לעולם ביובל יצא. רב פפא לומד מכאן שהוא יוצא ביובל (ו) גם אם טרם עברו שנתים, שהרי בבית אין שני תבואות, כמו שבארנו. דין שני תבואות לא חל לא לענין יובל ולא לענין גאֻלה. לשיטתו בית שהוקדש נחלט להקדש.

על שדה הארץ יחשב (א) הקישו הכתוב לשדה אחוזה מה שדה אחוזה (ב) יוצא ביובל ובגרעון כסף אף בתי החצרים יוצאין ביובל ובגרעון כסף אי מה שדה אחוזה אינה נגאלת בפחות משתי שנים אף בתי החצרים אינם נגאלים פחות משתי שנים ת"ל (ד) גאולה תהיה לו מיד הואיל ונתת להם כח יפה שבשדות וכח שדה שבבתים יכול לא יצאו ביובל ת"ל (ג) וביובל יצא.

אמר רב הונא לא נצרכא אלא (ה) למקדיש בית בבתי החצרים וגאלו אחר מיד הקדש ופגע בו יובל בשנה שניה למאי מדמית ליה אי לבתי ערי חומה מדמית ליה איחליט ליה ללוקח אי לשדה אחוזה מדמית לכהנים נפקא להכי אצטריך וביובל יצא.

אמר רב פפא לא נצרכא (ו) אלא למוכר בית בבתי החצרים ופגע בו יובל בשנה שניה למאי מדמית ליה אי לבתי ערי חומה מדמית ליה איחלט ליה ללוקח אי לשדה אחוזה מדמית ליה השלמה בעי להכי אצטריך וביובל יצא.

#### בתי ערי הלויים

נאמר כאן וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם. ערי הלויים נגאלות לעולם ויוצאות ביובל. וכמובן, אין מדובר כאן על כל רכושם אלא על עריהם. התורה מלמדת כאן שבנגוד לבית מושב עיר חומה של ישראל שנחלט לקונה לאחר שנה, בית מושב עיר חומה של לויים – היא אחֻזתם, ודינם כדין שדה אחֻזה ולא כדין בית מושב עיר חומה. עוד דורשת הבריתא שדוקא ממכריו יוצאים ביובל בחנם. הקדש יוצא בכסף. לכן אם הקדיש את השדה – היובל לא מחזיר אותו עד שיגאל בכסף. דוקא לענייני מכירה האמורים בפרשת בהר אומרת התורה שיצא ביובל. לא מיד הקדש. לענין מה שאמור בפרשת בחקתי לא הפקיעה התורה את בתי ערי הלויים משאר אחֻזות. אביי מבאר שטעם הדבר הוא שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון. לא ברור מלשונו אם זה דין דאורייתא או תקנה, ואם הוא אומר את דבריו גם על ערי הלויים או רק על בתי החצרים.

ויצא ממכר שומע אני אפילו עבדיו מטלטליו ושטריו ת"ל בית ועיר אחוזתו מה ת"ל ממכר ממכריו יוצא בחנם ואין הקדש יוצא בחנם אלא בפדיון.

### ויקרא כז כא, ערכין לג.

#### פדיון הקדשות

התורה מונה סוגים שונים של הקדשות:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

נזכרו כאן בהמה, בית, שדה אחֻזה ושדה מקנה. דוקא על שדה אחֻזה נאמר שביובל הוא יוצא לכהנים. כל שאר ההקדשות נגאלים בכסף ויוצאים לבעליהם.

נאמר כאן שהגאֻלה היא בכסף. את ההקדש יש לגאול דוקא בכסף, או דומה לו.

ומ"מ משמע מכאן שהנותן את הכסף הוא לאו דוקא הבעלים. נזכרה כאן האפשרות "וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר" ומפרשים חכמים שהכונה למקרה שבו הגזבר של ההקדש מכר את השדה לאיש אחר.[[3244]](#footnote-3244) הבעלים כבר אינו הבעלים ולכן אינו יכול למכור את השדה. השדה – ביד ההקדש הוא. וההקדש יכול למכרו. ובכל המקרים האלה – ע"י תשלום להקדש נקנה השדה למי שגואל אותו. התורה מעדיפה את הבעלים. אבל אם הבעלים אינו גואל – יתן אחר את הכסף ויהיה לו השדה.

א"ר אושעיא הכל היו בכלל ונתן הכסף לו כשפרט הכתוב בשדה אחוזה והיה השדה בצאתו ביובל קדש לה' שדה הוא דפרק ליה ונפקא לכהנים אבל הנך כדקיימי קיימי.

### ויקרא כה לא, ערכין לג:

#### מה הם בתי חצרים

התורה מזכירה סוגים שונים של קרקעות לעניין מכירתן וגאולתן:

כִּי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו וְגָאַל אֵת מִמְכַּר אָחִיו: וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לּוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ: וְחִשַּׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהֵשִׁיב אֶת הָעֹדֵף לָאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: וְאִם לֹא מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּנֶה אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל וְיָצָא בַּיֹּבֵל וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ: ס

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל:

וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יֵחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לּוֹ וּבַיֹּבֵל יֵצֵא:

כלומר: כל בית חצרים שאין לו חומה, הוא כשדה. מכאן דורש המדרש שאפילו אם יש חומה סביב החצר, בית זה אינו בכלל עיר חומה. חצר כזאת אינה עיר. אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב פירושו שאינם חלק מעיר. אינם בית מושב עיר חומה. חומה שאינה מקיפה עיר אינה חומה לענין זה.

נאמר וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֹמָה סָבִיב. כלומר: יתכנו בתי חצרים שיש להם חומה ואינם עיר. חצר היא חצר שיש בה לפחות שני בתים, שאל"כ אינה חצר בתים. מכאן שאפילו שתי חצרות אפשר שאינן עיר. עיר היא גדולה יותר.

ממשמע שנאמר בתי החצרים איני יודע שאין להם חומה מה ת"ל אשר אין להם חומה אף על פי שיש להם חומה כמי שאין להם חומה וכמה בתים שנים חצירות שנים שתי חצירות של שני בתים.

ואימא בית וחצר אם כן ליכתוב רחמנא חצרים וכי תימא אי כתב רחמנא חצרים חצר בלא בית משמע ההוא קרפף איקרי.

#### גאֻלת ערי הלוים

עוד מוסיפה כאן התורה ואומרת: וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם: וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם וְיָצָא מִמְכַּר בַּיִת וְעִיר אֲחֻזָּתוֹ בַּיֹּבֵל כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם.

כיון שהתורה מונה כאן סוגים שונים של קרקעות, ונותנת דין מיוחד לכל אחד מהם, יש לפרש שכאן עוסקת התורה בערי הלויים. כיון שללויים אין נחלה – בתי ערי הלויים היא אחֻזתם. כיון שהיא אחֻזה היא חוזרת לבעליה, אע"פ שהיא בעיר. הנושא של הפרשה הוא הקרקע. כך דורשים חכמים. אבל רבי דורש את הכתוב כאן כִּי בָתֵּי עָרֵי הַלְוִיִּם הִוא אֲחֻזָּתָם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. הכתוב תלה את הדבר באנשים ולא רק בקרקע. טעם הדין הוא כיון שהוא לוי ואין לו אחֻזה אחרת אלא ביתו שבעיר הלויים – היא אחֻזתם. מכאן אפשר ללמוד שהיורש את אבי אמו הלוי, לא יחול עליו דין זה. שהרי יש לו אחֻזה אחרת. בית זה אינו אחֻזתו, וא"כ הרי הוא ככל בית. ועוד אפשר ללמוד זאת ממה שנאמר כאן וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן הַלְוִיִּם, כלומר: הקונה מן הלויים יוצא ביובל. אבל הקונה ממי שאינו לוי אינו יוצא ביובל. אבל חכמים יפרשו שדִבר הכתוב בהוה, כלומר: בדרך כלל בתי ערי הלויים נקנים מן הלויים, לכן נאמר כאן כך. התבוננות בפרשיה כֻלה מראה שהתורה מבחינה בין סוגי אדמות ולא בין סוגי מוכרים.

כל הגואל מן הלויים יוצא ביובל, הכלל הקובע הוא רק ממי הוא קנה, כי היא אחֻזתם. כיון שקנה את אחֻזתו של אדם, צריך להחזיר לו ביובל. לכן אשר יגאל מן הלויים, גם אם הוא עצמו לוי, כיון שגאל מן הלויים יצא ביובל, ובלבד שהקרקע בערי הלויים ושייכת ללוי כשר.

ומ"מ הכל מסכימים שאין הדין הזה אמור אלא על ערי הלויים. דוקא עליהן נאמר "וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם לֹא יִמָּכֵר כִּי אֲחֻזַּת עוֹלָם הוּא לָהֶם". ממילא עולה מכאן שבן לוי שהחזיק קרקע שלא בערי הלויים, (כגון כהן שזכה מן החרמים, כפי שבארנו לעיל ערכין כו. (עמ' תתתקז), שם בארנו שאם החרים מחדש את חרמו אינו זוכה בו מחדש), על הקרקע הזאת לא חל הדין האמור כאן, ואין לו גאֻלת עולם (וכמו שהזכרנו בערכין כו. שם).

הכהנים והלוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם שנאמר גאולת עולם תהיה ללוים.

ישראל שירש אבי אמו לוי אינו גואל כסדר הזה וכן לוי שירש את אבי אמו ישראל אינו גואל כסדר הזה שנאמר כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם עד שיהא לוי וערי הלוים דברי רבי וחכמים אומרים אין דברים הללו אמורים אלא בערי הלוים.

בשלמא ערי הלוים דכתיב כי בתי ערי הלוים אלא לוי מנלן דכתיב ואשר יגאל מן הלוים.

ואשר יגאל מן הלוים יכול לוי מישראל יגאל שזה יפה כחו וזה הורע כחו אבל לוי מלוי לא שזה יפה כחו וזה יפה כחו תלמוד לומר מן הלוים מן הלוים ולא כל הלוים פרט לבן לוי ממזר ונתין.

אחוזתו אחוזתו אין חרמו לא.

נאמר כאן: "וְעָרֵי הַלְוִיִּם בָּתֵּי עָרֵי אֲחֻזָּתָם גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם". כלומר: הלויים לעולם אינם מפסידים את האפשרות לגאול את בתיהם. מכאן עולה שבין אם מכרו ועברה שנה, ובין אם הקדישו, גאֻלת עולם תהיה ללויים. וכן יכולים לגאול מיד, ולא צריך לחכות שני תבואות, כמו שבארנו לעיל.

גאולת עולם תהיה ללוים מה ת"ל לפי שנאמר במספר שני תבואות ימכר לך יכול אף זה כן תלמוד לומר גאולת עולם תהיה ללוים לפי שנאמר והיה השדה בצאתו ביובל קודש לה' יכול אף זה כן ת"ל גאולת עולם תהיה ללוים לפי שנאמר וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות יכול אף זה כן ת"ל גאולת עולם תהיה ללוים.

#### שִנוי ערי הלויים

עוד עולה מפרשתנו שאין לשנות את ערי הלויים. בתי ערי הלויים היא אחזֻתם, ואת האחֻזה אי אפשר לשנות. כמו שאי אפשר להעביר שדה אחֻזה של ישראל, כך אי אפשר להעביר בית בערי אחֻזתם של הלויים, שהרי בתי ערי הלוים היא אחֻזתם. נאמר על ערי הלויים: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם: וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכֹל חַיָּתָם: וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב: וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת פְּאַת קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת פְּאַת יָם אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים. כלומר: התורה נתנה ללויים עיר, מגרש ושדה. את זה אין לשנות, כי היא אחֻזתם. כשם שא"א לשנות שדה אחֻזה, כך א"א לשנות את אלה. שִנוים הוא כמכירתם, שהרי טעמו של אִסור מכירת קרקע הוא שלא לשנות את יעוד הקרקע ובעלותה, כדי שתהיה ללויים אחזת עולם[[3245]](#footnote-3245). מאותה סִבה ומאותו הטעם א"א להפוך את העיר למגרש או להפך. לדעת חכמים הוא הדין גם בכל הארץ, שעליה נאמר והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ, ואם הופכים את האחֻזה לעיר היא יכולה להמכר לצמיתֻת, אבל ר"א דורש כך דוקא על ערי הלויים שעליהם הדגישה התורה במיוחד כי אחזת עולם הוא להם.

אמר רבי אלעזר דאמר קרא ושדה מגרש עריהם לא ימכר מאי לא ימכר אילימא לא ימכר כלל והא מדכתיב גאולת עולם תהיה ללוים מכלל דמזבני אלא מאי לא ימכר לא ישנה.

### ויקרא כה לא, ערכין לג:

#### ערי חומה

התורה נותנת דין מיוחד לבית עיר חומה, ומבדילה אותו משדה אחֻזה שנזכר לפניו:

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹּר בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלָּתוֹ עַד תֹּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים תִּהְיֶה גְאֻלָּתוֹ: וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לא חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל.

גם בספר יהושע, אנו מוצאים שיהושע חִלק את הארץ לחוד ואת הערים לחוד.

התורה מדברת כאן על הבתים והערים שהתחלקו לאבותינו עם ירושת הארץ. על כך היא אומרת שהמוכר את שדה אחזתו שעלה לו בגורל – ישוב ביובל או יגאל, אבל המוכר בית בעיר שהוקדשה לעיר חומה – יחלט הבית לקונה. דין בית חל על בֵּית מוֹשַׁב עִיר חוֹמָה, כלומר בֵּית מוֹשׁב של עִיר חוֹמָה. דוקא בית שבתוך העיר. שבתוך עיר חומה שהוקדשה לעיר חומה בזמן שהתחלקה הארץ. ערי החומה שבארץ בזמן חלוקתה, הערים שנכבשו מיד הכנענים, הן הקובעות לדין זה. שעִקר מושבו הוא מושב עיר חומה, כך הוא נושב. מושבו לעיר חומה. לא שהוקף חומה מאוחר יותר. (ומ"מ תמוה ויש לבאר למה מניח המקשן בגמ' שעיירות בינוניות של הלוים הן ללא חומה. התורה מחלקת בין ערים לשדות, ובפשטות ערים הן המוקפות. אמנם, הבִטויים שהברייתא משתמשת בהם הם כפרים, עיירות וכרכים, המוכרים ממסכת מגלה, שבה עיירות אינן מוקפות. ולמרות זאת נראה שגם לענין פרזים ומוקפים, יש היושבים בערים ויש היושבים בשדות, ומשמע שהלויים מקבלים ערים[[3246]](#footnote-3246)).

משה אומר לישראל שהם עומדים להכנס לארץ שבה ערים גדולות וטובות, או ערים גדולות ובצורות. ערי החומה שהתורה מדברת עליהן כאן הן דוקא הערים האלה. דוקא בית שנבנה בעיר כזאת, הוא בית מושב עיר חומה, כלומר: בית שנבנה בתוך עיר חומה, כדי לשבת בעיר חומה. בית שנבנה לצורך מושב עיר חומה.

מקום שהיה שדה אחֻזה באותו זמן – א"א להקיפו אח"כ בחומה ולתת לו דין עיר חומה. שהרי הוא כבר שדה אחֻזתו של אדם.

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף יכול אפילו הקיפוה ישראל נאמר כאן חומה ונאמר להלן חומה מה להלן עובדי כוכבים אף כאן עובדי כוכבים יכול אפילו הקיפוה עובדי כוכבים לאחר מכן נאמר להלן חומה ונאמר כאן חומה מה להלן עובדי כוכבים קודם לכן אף כאן עובדי כוכבים קודם לכן.

ערכין לד. – ראה ערכין כו.

# תמורה

תמורה ב. – ראה מנחות צב:צג.צד.

### ויקרא כז י, תמורה ב

#### תמורה

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ...

הממיר בהמה בבהמה – לא הועילו מעשיו כדי להוציא את הבהמה הראשונה לחולין. אין ביכלת האדם להוציא קרבן לחולין. אבל השניה קדשה.

התנאים מרבים מכאן שגם אשה שהמירה – הוא ותמורתו קדש. ולא ברור איך דרשו. ומנגד – לא ברור למה צריך פסוק לרבות זאת, וגם הגמ' תמהה מדוע צריך פסוק לרבות.

ונחלקו התנאים לגבי מי שירש קרבן מאביו, האם דינו כעת כמקדיש עצמו, או שהוא נידון כאחר.

ור"מ דאמר יורש ממיר מאי טעמא אמר לך אם המר ימיר לרבו' היורש.

ר' יהודה האי ואם המר ימיר מאי עביד ליה לרבות את האשה.

לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא לשון זכר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו אשה מנין ת"ל ואם המר ימיר לרבות את האשה ולר"מ אשה מנא ליה נפקא ליה מואם ורבי יהודה ואם לא דריש.

תמורה ב: - ראה קדושין לה.

תמורה ב: - ראה מנחות עג:

### ויקרא כז ב, תמורה ב:

#### מי יכול להפליא

נאמר: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’". נדרים תלויים בהפלאה, כלומר: ביכולת ובהכרה לרצות לעשות דבר פלא, שהאדם לא חייב בו אלמלא חִיֵּב עצמו. מכאן שאין נדר אלא במי שיש בו דעת להפליא. ומי שיש בו דעת להפליא, הוא בכלל איש לענין זה. פסוק דומה אמור לענין נזיר, שגם בו מבקש האדם דבר פלא.

איש מה ת"ל כי יפליא נדר לרבות מופלא הסמוך לאיש דקדשו קדוש.

### ויקרא כב ב-ג, טו-טז, במדבר יח, תמורה ג.

#### קדשי גוים

הכהנים מוזהרים שלא לחלל את קדשי בני ישראל: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: ... וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". התורה הקפידה שלא לחלל את הקדשים שירימו בני ישראל לה'. כי הם קדשי בני ישראל. החִלול שהתורה מפרטת ומבארת כאן הוא גרימת טומאה לקדשים האלה, לקדשי בני ישראל. בכמה מקומות אחרים בתורה אנו מוצאים שגם מעשים אחרים מחללים את הקדשים. נאמר "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחֻהוּ: בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר עַד יוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה: וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". "וְהַנּוֹתָר מִבְּשַׂר הַזָּבַח בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף: וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא". אם האִסור לחלל את הקדשים תלוי בכך שהם קדשי בני ישראל, הרי שכל האִסורים האלה אינם נוהגים אלא בקדשים שהקדישו בני ישראל.

כמו הקרבנות, כך גם התרומות הן קדשי בני ישראל, כמו שמצאנו בפרשת קרח: וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’ לְךָ נְתַתִּים: בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’ לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: כָּל חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה: כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: ... כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ס .... כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה: פ וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: ...וְאֶת קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא תָמוּתוּ". לכל אֹרך הפרשה התורה מתייחסת לקדשים כאל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי, תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה’, בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה’, חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ, אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’, אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה, וכו' וכו'. האִסור לחלל את הקדשים נובע מכך שהם קדשי בני ישראל.

על מעילה נאמר: "נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם". מכל המקורות שהבאנו לעיל משמע שהאִסור לחטוא מקדשי ה' הוא האִסור לחלל את קדשי בני ישראל. מכאן שקֹדש שלא הוקדש ע"י בני ישראל, אין כל ההלכות האלה נוהגות בו.

כל הקדשים האלה, כיון שהם קדשים שהוקדשו כדי להיות קרבנות או תרומות, אסור לחלל אותם ואִסור זה קיים דוקא אם ישראל הקדישו אותם. אין הדבר כן לגבי קדשי בדק הבית, שקדושתם לא מחמת המצוה האמורה להתקים בהם, אלא הם ממון ההקדש, וממילא לא חשוב מי הקדיש אותם.

אבל ר' יוסי חולק על כל האמור כאן. ר' יוסי סובר שהנושא האמור כאן הוא הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’. בני ישראל לא בדוקא, דִבר הכתוב בהוה. העִקר הוא שאלה הקדשים אשר הוקדשו לה', ולכן אסור לחללם.

וראה לעיל זבחים מה.

מוקדשי עובדי כוכבים לא נהנין ולא מועלין לא נהנין מדרבנן ולא מועלין מדאורייתא מ"ט דכתיב נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה וילפינן חטא חטא מתרומה ובתרומה כתיב בני ישראל ולא עובדי כוכבים ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא דכתיב בה בטומאה דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם [וגו'] ויליף נותר חילול חילול מטומאה דכתיב גבי טומאה בני ישראל ולא יחללו וגו' וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ויליף פיגול עון עון מנותר דכתיב גבי פיגול  והנפש האוכלת ממנו עונה תשא וכתיב גבי נותר ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל וכולהו בני ישראל ולא עובדי כוכבים.

דאיתקשא תמורת בהמה למעשר בהמה ומעשר בהמה למעשר דגן וגבי מעשר דגן כתיב (כל) [כי את] מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' בני ישראל ולא עובדי כוכבי'.

בד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן מ"ט דכי גמרינן מעילה חטא חטא מתרומה דומיא דתרומה דקדוש קדושת הגוף אבל בקדושת בדק הבית דקדושת דמים לא.

אמר ר' יוסי רואה אני בכולן להחמיר מאי טעמא לה' כתיב ביה.

### ויקרא כז, תמורה ג

לגבי הקדשה ותמורה נאמר: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר ... וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ...". הפרשה הזאת אמורה אל בני ישראל, ולכן דיניה נוהגים בבני ישראל. וכבר הזכרנו לעיל ערכין ה: עמ' תתתפז, שנחלקו תנאים האם גוי יכול להעריך, ומי שאומר שלא – למד זאת מכאן.

ואין עושין תמורה דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר וכתיב בריש ענין דבר אל בני ישראל (לאמר) איש כי יפליא נדר בערכך.

ראה דברינו בזבחים מה. (לעיל עמ' תתקעו).

תמורה ג: - ראה שבועות כא.

### דברים כח נח, תמורה ג

#### הזכרת השם דרך בזיון

נאמר בפרשת הקללות שתבאנה אם לא נשמור את התורה: "אִם לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתוּבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה לְיִרְאָה אֶת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֵת ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְהִפְלָא ה’ אֶת מַכֹּתְךָ וְאֵת מַכּוֹת זַרְעֶךָ מַכּוֹת גְּדֹלוֹת וְנֶאֱמָנוֹת וָחֳלָיִם רָעִים וְנֶאֱמָנִים". כלומר: אם לא תירא את ה' ולא תשמור את כבוד שמו, תלקה. לפי דרכנו למדנו שהמזכיר את שם ה' בלי לכבדו – לוקה. ומ"מ אין זה אמור אלא במזכיר את שם ה' שלא לצֹרך. לצֹרך, הלא נצטוינו ובשמו תשבע, כבוד שמו הוא בכך שאני נשבעים בשמו.

א"ר אלעזר א"ר אושעיא אמר קרא אם לא תשמר וכתיב והפלא ה' את מכותך הפלאה זו איני יודע מהו כשהוא אומר והפילו השופט והכהו לפניו הוי אומר הפלאה זו מלקות אימר אפילו שבועת אמת בהדיא כתיב שבועת ה' תהיה בין שניהם אימר הני מילי לפייס את חבירו אבל מילקא לילקי לא מצית אמרת דהכתיב ובשמו תשבע ההוא מיבעי ליה לכדרב דאמר רב גידל אמר רב מנין שנשבעין לקיים את המצות שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך הכתיב קרא אחרינא ובו תדבק ובשמו תשבע אלא למאי אתא למקלל את חבירו בשם.

### שמות כב כח, תמורה ד.

#### זמן התרומה והבכורים

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי.

בפשטות כונת הפסוק היא שלא תאחר לא את מלאתך ולא את דמעך, אלא תתן כל אחד מהם בזמנו. אבל ריב"ח דורש שלא תתן את דמעך לפני מלאתך. אם נתת את דמעך לפני מלאתך, הרי שאחרת את מלאתך ונתת אותה שלא בזמנה, כי זמנה הוא לפני דמעך. מתוך שהקדימה התורה את מלאתך לדמעך, משמע שהיא קודמת. (וראה גם תרומות ג ו).

מלאתך הוא הדבר שצריך להפריש בעוד התבואה במלאה. המלאה היא התבואה שבשדה, כמו שכתוב פן תקדש המלאה, כלומר התבואה שבשדה. דמע הוא מה שמפרישים מן הקצור. אם כבר נתן את הדמע – הרי אחר את המלאה.

אמר קרא מלאתך ודמעך לא תאחר מלאה אלו ביכורים ודמעך אלו תרומה ואמרה לא תאחר.

### שמות יב י, תמורה ד:

#### שרפת נותר

על הפסח נאמר: "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ". חזקיה מבאר שיש לשרוף את הנותר דוקא ביום ולא בלילה. כביכול יש לפסק את הפסוק כך: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר, וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ – עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ. כלומר: יש לשרפו דוקא בבקר. ובבקר הבא ולא ביו"ט.[[3247]](#footnote-3247) מכאן שיש לשרפו בבקר הבא ולא מיד בצאת יו"ט[[3248]](#footnote-3248).

וראה ברכות ט. ושבת קלג. (ראה גם שבת כד:).

אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה מ"ט אמר קרא והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו בא הכתוב ליתן בוקר שני לשריפתו.

תמורה ה. – ראה מכות טו.

### במדבר יח כט-ל, תמורה ה.

הלויים נצטוו להפריש מעשר מהמעשר שהם מקבלים:

וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב: וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל מָקוֹם אַתֶּם וּבֵיתְכֶם כִּי שָׂכָר הוּא לָכֶם חֵלֶף עֲבֹדַתְכֶם בְּאֹהֶל מוֹעֵד: וְלֹא תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא תָמוּתוּ.

הלויים צריכים להפריש תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ. מהמתנות שמקבלים הלויים הם צריכים להפריש תרומה. מכל חלבו את מקדשו. מכאן שהמעשר שהלויים מקבלים מבני ישראל הוא חלבו, והתרומה שהם מפרישים ממנו נקראת מקדשו. התורה קראה למעשר חלב, מכאן שיש להפריש מהפירות דוקא את חלבם, את המובחר שבהם. גם התרומה שמפרישים הלויים ונותנים לכהנים נקראת חלב: וְלֹא תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ. ממילא למדנו שהתרומה והמעשר הם החלב של התבואה.

נאמר כאן: "וְלֹא תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלְּלוּ וְלֹא תָמוּתוּ". פשוטו של הפסוק הוא שאם תרימו את חלבו ממנו, לא תשאו עליו חטא. ר' אילעא דורש שגם אם מה שתרימו לא יהיה חלבו, לא תשאו חטא. כלומר: ר' אילעא דורש ש"בהרימכם את חלבו" אינו תיאור זמן אלא מושא עקיף. לא תשאו חטא בכך שפגמתם בהרמת חלבו, מכאן שהרמת דבר שאינו חלבו אינו בנשיאת חטא, והמעשר חל. (שלא כמו מין על שאינו מינו שנזכר גם הוא בסוגיא כאן, שאינו חל כלל). לפי זה א"א לפרש שחלבו האמור כאן הוא תנאי בהרמת מעשרות, שהרי גם מי שתרם מה שאינו חלבו יצא ידי חובתו ותרומתו תרומה. בעל כרחנו הרמת חלבו היא מצוה לכתחילה, האיש מצֻוֶּה להרים את חלבו. אע"פ שאין כאן לשון צווי, המצוה היא להביא את חלבו דוקא, ומי שלא הביא את חלבו דוקא עבר על המצוה זו.

ואפשר שכונתו של ר' אילעא היא שאם תרימו את חלבו לא תשאו חטא. משמע שאם תרימו את הרע תשאו חטא. ומשמע שההפרשה חלה, שאל"כ, מה החטא?

כיון שזאת מצוה, הגמ' יכולה להביא מכאן ראיה לדין כל מילתא שאמר רחמנא לא תעביד, העובר על כך עבר כאן על מצוה, ולא רק לא הפריש כראוי.

וראה דברינו לעיל עמ' תתתפ.

רחמנא אמר מכל חלבו חלבו אין גירועין לא.

א"ר אילעא מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה שנאמר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו אם אינו קדוש נשיאות חטא למה מיכן לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה.

נאמר כאן מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’. מכאן למדו האמוראים שגם אם הורמו שלא כסדרם, כל תרומת ה' הם.

המקדים אף על פי שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא מכל מתנותיכם תרימו.

תמורה ה. – ראה בכורות נג:נד.

### ויקרא כז כח, תמורה ה.

#### פדיון חרמים

אחרי שמפרטת התורה את דיני פדיון ההקדשות, היא מוסיפה: "אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’". כלומר: להבדיל מההקדשות לנגאלים, החרם לא יגאל כי קדש קדשים הוא לה'. כיון שהוא קדש לה', לא יכול היחיד לגאול אותו. ממילא יובן שגם אם יעשה כן לא יועיל, שהרי קדש קדשים הוא לה', הוא שייך לה' ואין בשר ודם יכול לגאול. וראה לעיל ערכין כח. וראה לעיל בכורות לא:לב. עמ' תתתסו.

דאמ' רחמנא קודש קדשי' הוא בהווייתו יהא.

### במדבר יח יז, תמורה ה:

#### הלכות פדיון בכור שה

בדומה לחרם שלא ימכר כי קדש קדשים הוא לה', נאמר גם על הבכור:

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בָּשָׂר אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֵת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֵת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא: אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’.

את בכור הבהמה הטהורה אסור לפדות, וגם אי אפשר לעשות כן, כי קדש קדשים הוא לה'. הוא שייך לה' מלידתו. קֹדש הם, הם קדושים וא"א להעביר את קדושתם לבהמה אחרת, וכי תֵעשה הבהמה החדשה בכור תחתיהם? דוקא הם קדושים. מטעם זה – גם לא חלים כאן דיני תמורה (לפחות לא לעניין זה שהתמורה תקרב). וכן נאמר "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא". הוא לה' משעה שנולד, אי אפשר להקדישו וגם אין צֹרך לעשות כן, וממילא אין שום משמעות לפעולת הקדשה או פדיון או המרה שעושה בו אדם, שהרי לא מדובר כאן על קדש שהקדיש אדם. רבא עוד לומד מכאן שלה' הוא, ולכן גם אם התערב דמו בדם אחר, אפשר להקריב, שהרי גם דמו לה' הוא.

כדיני הבכור גם דיני מעשר הבהמה, וכפי שבארנו בזבחים ט. ובזבחים לז.

אמר קרא הם בהווייתן יהו.

הן קריבין ואין תמורתן קריבין.

אם שור אם שה לה' הוא לה' קריב ואין תמורתו קריבה.

הם למה לי לימד על בכור ומעשר שנתערב דמן בכל העולין שקריבין לגבי מזבח.

### ויקרא כז י, תמורה ה:

#### תמורה

לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.

בפירוש אמרה כאן התורה שאם עבר – הועיל הדבר כדי לקדש את התמורה, אך לא כדי לחלל את הקרבן המקורי.

אמר קרא והיה הוא ותמורתו יהיה קודש.

תמורה ה: - ראה זבחים פא.

תמורה ה: - ראה בכורות לא:לב.

תמורה ה: - ראה ברכות מז

תמורה ה: - ראה קדושין סח.

### ויקרא כב כ, תמורה ה:

#### קרבן בעל מום

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

אסור להביא בעל מום כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם, כי העובר על כך לְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה, כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם. מכך שהמקריב בעל מום לא ירצה, הרי שהוא קדש, שאל"כ מה צריך ללמד שלא ירצה?

כפי שנבאר להלן ו:ז., חכמים למדים מכאן גם שבעל מום קדש דוקא לבדק הבית. כיון שגם הלכה זו נדרשת מכאן, למד רבא שגם דין זה אינו אלא לכתחילה, ואם הקדיש קדוש.

אמר קרא ולנדר לא ירצה רצוי הוא דלא מרצה הא מיקדש קדשי.

אמר לך [רבא] ממקום שנתרבו בעלי מומין לגבי מזבח נתרבו תמימין לבדק הבית.

תמורה ו. – ראה ב"ק סו.סז.

### דברים כד יג, תמורה ו.

#### השבת עבוט

כִּי תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה לֹא תָבֹא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הַעֲבוֹט הַחוּצָה: וְאִם אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ: הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת הַעֲבוֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָּ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ.

אמנם נאסר לבא אל ביתו, אבל הצווי הוא להשיב את העבוט כבוא השמש, ודוקא אם איש עני הוא. אין חיוב להשיב כל עבוט. אבל יש עבוט שמחזיר בלילה, ממילא למדנו שדוקא בלילה צריך להשיב.

### ויקרא יט י, כג כב, תמורה ו.

#### פאה שלא השאיר

וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

התורה מצוה: לא תכלה אלא תעזב לעני ולגר. מה יהיה הדין אם קצר את כל השדה ולא הותיר? כיון שמטרת התורה היא להותיר לעני, מסתבר שמה שאמרה התורה "לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם" הוא עִקר המצוה. עִקר המצוה הוא לא האִסור לכלות אלא שתהיה הפאה בידו של העני. כך אפשר ללמוד גם מכך שנאמר שוב בפרשת אמר: "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם", עִקר המצוה הוא שיאכל העני, וממילא למדנו שגם מי שכִלה עדין יש עליו חובה לעזוב את אשר לקח.

נאמר כאן לקט קצירך, האם הדין חל דוקא בקצירך, או שגם בכרם שהפקיר? גם כאן נשיב באותה דרך: אם עִקר המצוה היה שלא לכלות, הרי אין דין זה אלא בקצירך, אך כיון שעִקר המצוה היא שיאכל העני – מה לי קצירך ומה לי הפקר. מכאן שאפילו הבוצר כרם הפקר חיב לעזוב את התבואה לעני ולגר. ועוד: את המלה קצירך אפשר לפרש כשם עצם כמו תבואתך, ואפשר לפרש כפעל כמו קצירתך. כמובן שהנפק"מ תהיה תבואת הפקר. כיון שהפסוק פותח במלים "וּבְקֻצְרְכֶם ... בְּקֻצְרֶךָ" נראה לפרש שקצירך הוא קצירתך. זוהי מצוה על הקוצר. אמנם, מנגד נאמר כאן "קְצִיר אַרְצְכֶם", ומכאן אפשר ללמוד שקצירך הוא תבואתך. אבל כיון שהפסוק ממשיך ואומר "וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט", ששם משמע שקצירך הוא קצירתך, נראה לפרש כך גם כאן.

שאני התם דאמר קרא (עזב) תעזוב תעזוב יתירא ורבא אמר לך יש לך עזיבה אחרת שכזו ואיזו זה המפקיר כרמו.

תמורה ו: - ראה ב"מ סא:

### ויקרא כב יח-כה, תמורה ו:ז.:

#### מום בקרבן

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

את הפסוק "וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה" היה מתבקש לפרש כפשוטו, ששרוע וקלוט כשרים אלא שאינם מרצים כנדר. וארבעת המומים האחרונים התיחדו בכך שאותם גם בארצכם לא תעשו[[3249]](#footnote-3249). (ולכן צריך ללמד שלא תקריבו אותם מבן נכר, כי ביד ישראל ממילא לא יהיו כאלה[[3250]](#footnote-3250)). אבל ההקשר הכללי של הפרשה מלמד שכל מום אסור להקרבה במזבח. שכן הסברה מחיבת, אם הוא כשר כנדבה, למה לא יהיה כשר כנדר[[3251]](#footnote-3251). הוא לא ירצה. אסור להקדיש אותו (ג) לדבר שיש בו רִצוי[[3252]](#footnote-3252), או לקדושת גופו כנדר. לכן מבארים חכמים שבפסוק הזה פירוש המלים נדר ונדבה אינו כפי שהמלים האלה מתפרשות בד"כ[[3253]](#footnote-3253), כאן (א) נדר פירושו קרבן למזבח, ונדבה פירושה לבדק הבית. ובעלי מומים לא נאסרו אלא למזבח. ומכלל זה אתה שומע גם את (ד) הצד השני: תמימים לא הותרו לבדק הבית.[[3254]](#footnote-3254)

ועוד מבארים כאן חכמים ששרוע וקלוט לאו דוקא, אלא כל המומים האמורים כאן, אפשר להקדישם לבדק הבית ולא למזבח.

מכאן למדו חכמים שאת בעלי המומים אפשר להביא דוקא לבדק הבית, תעשה אותו נדבה. את התמימים יש להביא למזבח ולא לבדק הבית[[3255]](#footnote-3255).

המדרש מניח שכל המומים הנזכרים לאֹרך כל הפרשה אסורים בכל האִסורים שהוזכרו לכל אֹרך הפרשה. אין להקריב אותם.

נדבה תעשה [אותו] (א) זה קדשי בדק הבית ואין לי אלא נדבה נדר מנין ת"ל ולנדר יכול אפי' קדשי מזבח תלמוד לומר ולנדר לא ירצה זה קדשי מזבח (ב) ואין לי אלא נדר נדבה מנין ת"ל נדבה רבי אומר לא ירצה (ג) בהרצאת גופו הכתוב מדבר.

(ד) נדבה תעשה אותו אותו תעשה נדבה ואי אתה עושה תמים נדבה לבדק הבית מיכן אמרו המקדיש תמימים לבדק הבית עובר בעשה ומנין אף בלא תעשה שנאמר וידבר ה' אל משה לאמר לימד על הפרשה שהיא בלאו דברי ר' יהודה.

#### האִסורים השונים בפרשה

מבנה הפרשה אומר דרשני. נאמר כאן שלש פעמים לא תקריבו, ונאמר גם ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה'. ונאמר גם תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו. הכותרת תמים יהיה לרצון מלמדת (א) שמלכתחילה יש לְוַדֵּא שתמים יהיה[[3256]](#footnote-3256), ולא להקדיש בעל מום. (וראה דברינו במנחות נו. לעיל עמ' תתשג). התורה מונה ששה מומים ואומרת לא תקריבו ואשה לא תתנו, ומונה עוד שני מומים ואומרת שיֵעשו לנדבה ולא לנדר, ומונה עוד ארבעה מומים ואומרת שלא תקריבו ובארצכם לא תעשו. ומוסיפה שמיד בן נכר לא תקריבו מכל אלה.

לשון הפרשה היא: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם **לֹא תַקְרִיבוּ** כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם: וְאִישׁ כִּי יַקְרִיב זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ לִנְדָבָה בַּבָּקָר אוֹ בַצֹּאן תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת **לֹא תַקְרִיבוּ** אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת **לֹא תַקְרִיבוּ** לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר **לֹא תַקְרִיבוּ** אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם.

נאמר שלש פעמים (או ארבע, אם נספור את האחרון בפני עצמו) לא תקריבו. הראשון, כפי שבארנו, עוסק בהקדשה. גם הקדשה – הקרבה היא. הפסוק הראשון עוסק בהקדשה: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם. תכנו של הפסוק מעיד שמדובר כאן על שעת ההקדשה, שלא להקדיש בעל מום. שכל קרבן יהיה תמים. תמים יהיה לרצון.

והפרשיה ממשיכה: עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת **לֹא תַקְרִיבוּ** אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’: וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה: וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת **לֹא תַקְרִיבוּ** לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ. המשך הפרשה מדבר על ההקרבה בפעל במקדש. הקרבה בפעל היא השחיטה. שהרי שם נאמר לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’, נאסר כאן הן (ב) להקריב והן (ג) לתת אשה על המזבח, משמע שההקרבה היא שלב קודם לנתינה על המזבח. כלומר: היא השחיטה או הקבלה, והיא נאסרה, וכן נאסרה נתינה על המזבח.

הפרשה ממשיכה ואומרת: וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’, המשפט הזה הוא משפט אחד, (ז) ואי אפשר לפצל אותו ולדרוש את המלה תתנו לחוד ואת המלה על המזבח לחוד. אין משמעות למלה נתינה ללא המלים על המזבח, וכן למלים "על המזבח" ללא המלה נתינה. אבל מהפסוק כֻלו אפשר ללמוד שאין לעשות בבעלי המום כל מעשה של הקרבה ונתינת אשה. נחלקו התנאים האם בכל הפעמים ההקרבה האמורה היא דוקא שלא לתת על המזבח, או שהמשמעות היא גם שלא לקבל את הדם. וראה דברינו בזבחים ד ובזבחים יג. יד. (ראה לעיל זבחים ד עמ' תתקכג שקבלת הדם נקראת הקרבה).

נאסר אפוא גם להקדיש, גם להקריב, וגם לתת אשה על המזבח. מלשון הפרשה משמע שאלה שלשה אִסורים שונים. וכל המומים אסורים בכל האִסורים.

את כל בעלי המומים האלה אין להקדיש, כמו שאמרנו, אין להעלות או לזרוק את דמם על המזבח שנאמר ואשה לא תתנו מהם על המזבח, וגם אין להקריב, כלומר לשחוט ולקבל את הדם, שנאמר לא תקריבו. כל דבר שמוקדש לקרבן לה' אסור שיהיה בעל מום, לרבות שעיר המשתלח שגם הוא קדש לה'.[[3257]](#footnote-3257)

הפרשה חותמת בפסוק נוסף: וּמִיַּד בֶּן נֵכָר **לֹא תַקְרִיבוּ** אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה. יש מי שפרש את הצווי הזה כסִכום לצווי הקודם, המחיל את הצווי הזה (ו) גם על בני נכר (וכפי שנבאר להלן, וראה גם דברינו במנחות עג:) אך יש מי שלמד מכאן (ה) אִסור נוסף.

לא רק שאסור לתת אותם על המזבח, אסור לתת מהם על המזבח, משמע שאפילו לא בהמה שלמה, אם נתן (ד) מקצת מהם – עבר. אסור להביא מהם למזבח. מכאן משמע שבין אם נתן מדמם ובין אם נתן מבשרם – עבר. שהרי נתן מהם על המזבח.

נאמר כאן: לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’. ההקרבה היא הקרבת בהמה שלמה. ממנה נותנים מעט לאשים[[3258]](#footnote-3258). מכאן דרש רבא שהמקריב אברי בעלי מומים עובר הן על הקרבת בעל מום והן על נתינת אשה ממנו.

#### מיד בן נכר

כתוב כאן וּמָעוּךְ וְכָתוּת וְנָתוּק וְכָרוּת לֹא תַקְרִיבוּ לַה’ וּבְאַרְצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ. יש שדרשו שגם שלא לצֹרך קרבן אסור למעוך ולכתות אותם, לא רק במקדש אל תביאו, אלא גם בארצכם[[3259]](#footnote-3259) לא תעשו כאלה[[3260]](#footnote-3260). ויש שדרשו שגם בבמת יחיד (בארצכם) אין לעשות את אלה קרבן.

התורה מוסיפה ואומרת שלא רק אנו מצֻוִּים שלא להביא קרבנות כאלה, אנו מצֻוִּים שלא נקריב קרבנות בעלי מומים גם מיד בני נכר. לפי מי שדרש שאף בארץ אין לעשות כך, נראה היה לפרש שאע"פ שלנו אין כלל מעוכים וכתותים כי התורה אסרה עלינו לעשות אותם גם בארץ, אין לנו להקריב אפילו מידם של הגויים שלהם יש מעוכים וכתותיםיג.

ומ"מ נאסר להקריב אותם גם מיד בני נכר. (ו) על מזבח ה' לא נקריב אותם גם אם לא עלינו הם באים לרצות. ואע"פ שבני נח יכולים להקריב אותם על מזבחותם שלהם. (ח) אנו מצֻוִּים לא להקריב מידם. גם לא לקבל את הדם, שהיא הקרבה מידם.

וראה גם דברינו במנחות עג:

כל אשר בו מום לא תקריבו מה ת"ל אם בלא תשחטו הרי כבר אמור למטה אלא מה ת"ל בל תקריבו (א) בל תקדישו מכאן אמרו המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו משום ר' יוסי בר' יהודה אמרו אף קבלת הדם.

עורת או שבור או חרוץ או יבלת לא תקריבו מה ת"ל אם בל תקדישו הרי כבר אמור למעלה אלא מה ת"ל (ב) בל תקריבו בל תשחטו ואשה לא תתנו מהם (ג) אלו אשים אין לי אלא כולן מקצתן מנין ת"ל (ד) מהם זריקת דמים מנין ת"ל על המזבח לה' לרבות שעיר המשתלח.

מאי טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה אמר קרא ומעוך וכתות ונתוק וכרות וגו' זו קבלת הדם שאמר רבי יוסי בר' יהודה ולתנא קמא האי לא תקריבו למה לי מיבעי ליה לזריקת דמים והא נפקא ליה מעל המזבח (ז) אורחיה דקרא דמשתעי הכי ורבי יוסי בר' יהודה נמי אורחיה דקרא הוא אין ה"נ אלא קבלת הדם מנא ליה נפקא ליה מהא ומיד בן נכר (ה) לא תקריבו זו היא קבלת הדם שאמר רבי יוסי ברבי יהודה ולתנא קמא האי לא תקריבו למה לי מיבעי ליה להאי ס"ד אמינא הואיל ולא נצטוו בני נח אלא על מחוסר אברים לא שנא במזבח דידהו ולא שנא במזבח דידן (ו) קמ"ל ל"א רבי יוסי ברבי יהודה אומר אף על קבלת הדם מאי טעמא דכתיב ומעוך וכתות וגו' (ה) לא תקריבו זו קבלת הדם וזריקה נפקא ליה מעל המזבח ולרבנן נמי תיפוק להו זריקה מן על המזבח הכי נמי ואלא לא תקריבו דמעוך למאי אתא מפקינן לבמת יחיד ולרבי יוסי ברבי יהודה האי מיבעי ליה לבמת יחיד אין הכי נמי אלא תקריבו דקבלה מנא ליה מיד בן נכר לא תקריבו זו קבלת הדם ורבנן אצטריך ס"ד אמינא הואיל ובני נח אין מצווין אלא על מחוסר אבר בבמה דלהון דלמא אנן נמי נקביל מינהון קא משמע לן מכל אלה (ח) דלא מקבלינן.

עיין לעיל זבחים קו קז קח, עמ' תתרנד, שם בארנו שכשהתורה אומרת "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’" היא מתכונת שנאסר דוקא דבר הקרב לה', שהרי נאמר כאן "לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’", אבל המקריב בחוץ את שעיר עזאזל אינו עובר. הפרשיה מדברת על הקרבה לה', לכן כל קרבן שלא מיועד לה' בשעת הקרבתו, אינו בכלל הזה. גם בפרשתנו נאמר "וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’". ולכאורה היה מקום ללמוד מכאן שדוקא לה' לא תתנו, אבל לעזאזל לא נאסר. כך מצאנו גם לגבי מחוסר זמן: "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’", וגם שם היה מקום ללמוד שדוקא לה' ירצה מיום השמיני והלאה, אבל לעזאזל יכפר גם לפני כן.[[3261]](#footnote-3261) ואולם, האִסור האמור כאן אינו דומה לאִסור האמור שם. שם מדובר על ההבאה אל פתח אהל מועד, ולכן האִסור הוא רק במה שבא אל פתח אהל מועד לקרבן לה'. כאן האִסור הוא גם בהקדשה. כל המיועד להיות אשה לה', אין להקדיש ולהקריב.[[3262]](#footnote-3262)

אמר רבא התם מעניינא דקרא ואל פתח לרבות לה' להוציא הכא דאשה להוציא לה' לרבות.

תמורה ח. – ראה סנהדרין קיא:-קיג.

### ויקרא כז י, תמורה ז:ט.

#### תמורה

כשהתורה עוסקת בקדושת מה שהוקדש לה', היא עוסקת גם בבהמה שהוקדשה:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.

האִסור הזה נאמר כאן כאִסור על המקדיש. המקדיש שהקדיש בהמה אחת, לא ימירנה באחרת. מכאן (א) למד ר"ע שהאִסור לא נאמר אלא במקדיש, או אם מדובר על בכור – בחייב, זה שבעדרו נולד הבכור. אם כבר נתנו לכהן, הרי כבר קִיֵּם את מצותו ונתנו, והכהן אינו יכול להמירו כי לא עליו נאמרו פסוקים אלה. אבל ריב"נ סובר שהמצוה בבכור היא לתתו לכהן (ב) ולהפוך את הכהן לבעלים. משנתן לכהן את הבכור – נכנס אפוא הכהן תחת הבעלים. (והכל מודים שעל הכהן עוד חל החיוב להעלות את הבכור ולהקריבו, הלא זה נאמר בפירוש). נראה שריב"נ אינו חולק על ר"ע שהמצֻוֶּה במצות תמורה הוא הבעלים. הוא חולק עליו לגבי נתינת בכור לכהן, ומפרש שהמצוה היא שיהיה הכהן בעליו מכאן והלאה כאילו נולד בעדרו.

נאמר כאן "לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". מהלשון "בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה" עולה שהחיוב האמור כאן חל לאו דוקא אם המיר בבהמה זהה. די שהמיר בהמה בבהמה. (ג) כל בהמה בכל בהמה. ואפילו (ד) בבהמות רבות שגם הן (ו) נקראו בהמה[[3263]](#footnote-3263), וגם זאת המרת בהמה בבהמה. ור"ש חולק על כך וסובר שבהמה בבהמה האמורות בפסוק הזה (ה) אחת היא, שהרי נאמר עליהם (ח) בלשון יחיד "וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ"[[3264]](#footnote-3264). אבל אם יחזור וימיר, כל אחד מהמומרים תמורתו היא, ותקדש. שהרי (ט) כל אחד מהם כלול במה שנאמר "וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ", כי כל אחד מהם תמורתו היא. ויש חולקים.

נאמר כאן "לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ". מה בין המרה להחלפה? מבארים חכמים שהחלפה (י) היא בשל אחרים. שהרי החלפה היא מעשה בין אדם לחברו. התורה אומרת שלא יחליף עם חברו, וגם שלא ימיר בשלו.

אסור להמיר טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב. ומבארים חכמים שמדובר דוקא בבהמה שמלכתחילה היתה טובה, אבל אם מלכתחילה הקדיש בעל מום אין אִסור להמיר אותו בתמים. דוקא על בהמה קרבה נאמר לא ימיר אותו. בהמה שאינה קרבה, כבר התבאר לעיל מנחות קא. (ולהלן תמורה לב לג) שהיא אינה כלולה בפסוק הזה אלא בפסוק הבא, וממילא לא עליה נאמר לא ימיר אותו. (במנחות קא. התבאר שכונת הפסוקים כאן אפוא היא שהמקדיש בהמה שאפשר להקריבה – היא עצמה תקרב ואסור להחליפה. אבל המקדיש בהמה שא"א להקריבה, תִפָּדה בערכה). ממילא כשהתורה אומרת כאן שלא להמיר רע בטוב, יש לבאר (יא) שכעת הוא רע, אבל כשהוקדש היה בהמה המיועדת לקרבן. אם הוא רע מתחלתו – אינו כלול בפסוק הזה.

אמר רבי יוחנן בן נורי מפני מה אין ממירין בבכור אמר לו ר' עקיבא חטאת ואשם מתנה לכהן ובכור מתנה לכהן מה חטאת ואשם אין ממירין בו אף בכור אין ממירין בו אמר רבי יוחנן בן נורי מה לו אם אינו ממיר בחטאת ואשם שאין זכין בהן בחייהן תאמר בבכור (ב) שזכין בו בחייו אמר לו רבי עקיבא והלא כבר נאמר (א) והיה הוא ותמורתו יהיה קודש היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים אף תמורה בבית הבעלים.

ממירין מן הצאן על הבקר ומן הבקר על הצאן ומן הכבשים על העזים ומן העזים על הכבשים מן הזכרים על הנקבות ומן הנקבות על הזכרים מן התמימים על בעלי מומין מן בעלי מומין על התמימים שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואיזהו טוב ברע (יא) בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן.

לא יחליפנו (י) בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו.

בהמה בבהמה (ג) מכאן שממירין מן הצאן על הבקר ומן הבקר על הצאן מן הכבשים על העזים ומן העזים על הכבשים ומן הזכרים על הנקבות ומן הנקבות על הזכרים ומן בעלי מומין על התמימים ומן התמימים על בעלי מומין יכול אפילו קדם מום להקדישן ת"ל לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואיזהו טוב ברע (יא) בעלי מומין שקדם הקדישן את מומן.

מאי תלמודא אמר אביי נימא קרא לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בו בטוב אחרינא ל"ל שמע מינה טוב מעיקרו עושה תמורה רע מעיקרו אין עושה תמורה רבא אמר תרווייהו טוב ייתורי מייתרי אם כן נכתוב קרא לא יחליפנו ולא ימיר אותו ברע או רע בו למה לי למכתב תרוייהו טוב חד טוב אפי' בטוב נמי כי ממיר לקי.

ר"ש אומר אין ממירין אלא אחד באחד שנאמר (ח) והיה הוא ותמורתו יהיה קדש מה הוא מיוחד אף היא מיוחדת.

בהמה בבהמה (ד) מכאן שממירין אחד בב' וב' באחד אחד במאה ומאה באחד ר"ש אומר אין ממירין אלא אחד באחד שנאמר (ה) בהמה בבהמה ולא בהמה בבהמות ולא בהמות בבהמה אמר לו מצינו בהמות שקרויה בהמה שנאמר (ו) ובהמה רבה ור"ש בהמה רבה איקרי (ז) בהמה סתם לא איקרי.

יכול כשם שאר"ש שאין ממירין שנים באחד כך אין ממירין וחוזרין וממירין ת"ל (ט) והיה הוא ותמורתו אפילו במאה.

תמורה ט. – ראה ע"ז סג.

### ויקרא כז יג, טו, יט, כז, תמורה ט:

#### חֹמש

התורה מתארת את דיני ההקדש ופדייתו, ואומרת שבשעת הפדיון יש להוסיף חמישיתו:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: **וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ**: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: **וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו** וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: **וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו** וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל: ס אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: **וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו** וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ.

בכל ההקדשות האלה נאמר שאם המקדיש יגאל את ההקדש יוסיף חֹמש. האם דין חֹמש הוא דין בחִלול ההקדש, או חלק ממעשה ההקדשה? התורה תלתה את החיוב במקדיש. מכאן שלא כל החלפת דבר בדבר בהקדש מחוייבת בהוספת חֹמש, אלא רק כאשר היא נעשית ע"י המקדיש. החֹמש הוא חלק מדיני ההקדשה. המקדיש הוא שהצטוה לתת אותו ואת חמישיתו. מכאן עולה שעל כל הקדש אין משלמים חֹמש אלא פעם אחת. אם אחרי שחֻלל על אחר, מחֻלל האחר על שלישי, אין החִלול האחרון טעון חֹמש נוסף, שהרי המקדיש כבר שִלם עליו את החֹמש. החֹמש כבר כלול בו. זהו דין שחל על המקדיש ולא על המוקדש. ולא כל פדיון מההקדש מתחיב בחֹמש, אלא דוקא המקדיש.

מטעם זה, אם הקדיש אדם קרבן כדי שיתכפר בו אחר, המקדיש הוא שמוסיף חֹמש, ולא המתכפר.

אמר רב פפא מאי טעמא דרבי יהושע בן לוי אמר קרא ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית מקדיש ולא המתפיס.

בעי רמי בר חמא מקדיש מוסיף חומש או מכפר מוסיף חומש אמר רבא אמר קרא ואם המקדיש יגאל את ביתו מקדיש ולא מתכפר.

### במדבר ו כא, תמורה י.

וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְהִקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ לַה’ כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ תָמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים: וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם: וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה אֶת חַטָּאתוֹ וְאֶת עֹלָתוֹ: וְאֶת הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַה’ עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת מִנְחָתוֹ וְאֶת נִסְכּוֹ: וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים: וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה מִן הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת נִזְרוֹ: וְהֵנִיף אוֹתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ הוּא לַכֹּהֵן עַל חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְעַל שׁוֹק הַתְּרוּמָה וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר יָיִן: זֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר אֲשֶׁר יִדֹּר קָרְבָּנוֹ לַה’ עַל נִזְרוֹ מִלְּבַד אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ כְּפִי נִדְרוֹ אֲשֶׁר יִדֹּר כֵּן יַעֲשֶׂה עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ.

נאמר כאן מִלְּבַד אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ. בִטוי דומה לזה נאמר על מביא קרבן עולה ויורד, על מצורע, ועל מעריך. בכל אלה יש דין למי שאין ידו משגת ודין אחר למי שתשיג ידו. אבל בנזיר לא הבדילה התורה בין עני לעשיר. כל נזיר מביא בדיוק את אותם קרבנות. אם כך, מדוע נאמר כאן מִלְּבַד אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ? לכן בארו חכמים שכונת הפסוק כאן היא שהן מה שהביא בעצמו והן מה שהקדישו אחרים עבורו[[3265]](#footnote-3265), מביא הנזיר כקרבן.

אמר רב נחמן אמר רב הונא תנא קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו וכי נזיר נידון בהשג יד הא כיצד קרבנו לה' על נזרו שהפריש משלו מלבד אשר תשיג ידו שהפרישו לו אחרים.

### דברים כו יב, תמורה י.

נאמר "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ". מכאן שהמְעשר הוא הנותן את המַעשר ללוי לגר ליתום ולאלמנה.

תורם משלו על של אחרים טובת הנאה שלו מ"ט אמר קרא את כל מעשר תבואתך ונתת וגו'.

תמורה יא: - ראה חולין סט:

תמורה יא: - ראה בכורות ט:

### ויקרא יז ב-ז, דברים יב כ-כז, תמורה יב.

במדבר נאמר:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר: אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם: וְזָרַק הַכֹּהֵן אֶת הַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְטִיר הַחֵלֶב לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לַשְּׂעִירִם אֲשֶׁר הֵם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹּאת לָהֶם לְדֹרֹתָם.

לעֻמת זאת בספר דברים נאמר:

כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’: רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל:.

בספר דברים התירה התורה את מה שלא התירה בפרשת אחרי מות. שתי הפרשות עוסקות באותם דברים. ביאה דוקא אל מקום השכינה, אי אכילת דם, ועוד. כפי שבארנו בחולין טז:יז., ר' ישמעאל מפרש שבפרשת אחרי מות הזהירה התורה שלא לאכול שור או כשב או עז אלא אם כן הם קרבנות, במדבר נאסרה אכילת חולין. אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ. כל בהמה הנשחטת צריכה להשחט במשכן. בארץ ישראל, בגלל שירחק המקום אשר יבחר ה', א"א להקריב כל בהמה הנשחטת. לכן התירה התורה שחיטת חולין. בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ. דוקא כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם הותר בשר תאוה, אם לא ירחק המקום – האִסור לשחוט מחוץ למקדש עומד בתקפו. אם לא ירחק המקום – אסור לשחוט בהמת חולין. (וכפי שבארנו בחולין טז:יז. עיי"ש). ואולם, בהמה שאי אפשר לזבוח אלא בעזרה, אינה בכלל האִסור. שהרי הותר כאן כל שאין אתה יכול לזבוח כהקדש. בהמה כזאת דומה לירחק ממך המקום אשר יבחר ה', כי אי אפשר לשחטה בחוץ. כמו כן, בהמה שא"א להקריב במקדש, לא חייבים עליה בחוץ, כי עליה א"א לומר "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ: לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת זִבְחֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם זֹבְחִים עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וֶהֱבִיאֻם לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן וְזָבְחוּ זִבְחֵי שְׁלָמִים לַה’ אוֹתָם", שהרי א"א להביא אותם. (אך ראה בקדושין נז, שם למדה הגמ' שכל הנשחטים, גם חיה ועוף, אם נשחטו בעזרה נאסרו. שהרי דוקא על קרבן נאמר ושחטו פתח אהל מועד. וכל שאינו קרבן ונשחט פתח אהל מועד נאסר. וראה דברינו בחולין טז:יז.).

בעא מיניה אביי מרב יוסף היא שלמי' וולדה חולין ושחטה בפנים מהו למ"ד ולדי קדשים בהוייתן הן קדושין מי הוי חולין בעזרה או לא א"ל מי קרינא ביה כי ירחק ממך המקום וזבחת בעי מיניה אביי מרב יוסף היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו מי מחייב עליה משום שחוטי חוץ או לא א"ל מי קרינא ביה והביאום לה' ל"א א"ל ראוי לפתח אהל מועד חייבין עליו בחוץ.

### במדבר יט יז-יח, תמורה יב:

#### הכנת מי נדה

וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי: וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל הָאֹהֶל וְעַל כָּל הַכֵּלִים וְעַל הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ שָׁם וְעַל הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר.

את הטמא מטהרים בעפר שרפת החטאת, וכיצד? "וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי, וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם אִישׁ טָהוֹר וְהִזָּה וכו'". את המלים "ונתן עליו" אפשר לפרש בשתי דרכים, אפשר לפרש שנותנים את האפר בכלי ועליו יוצקים מים, אבל למלה "עליו" יש עוד משמעות בתורה: אפשר לפרש: עליו, בנוסף אליו. הזאת האפר תיעשה ע"י מים חיים אל כלי. לפי זה המים החיים הם שנִתנים אל הכלי הריק, ועמם נִתן האפר. ר"ש סובר שיש כאן שני מרכיבים שוים, את המים בכלי יש לתת בנוסף לעפר, ואין חשיבות לשאלה מה ינתן במים קודם. אבל ת"ק דורש שהמים ינתנו ראשונים אל הכלי. את האפר יצרפו לכלי מלא מים חיים, מים חיים אל כלי.

פסוק דומה אמור בשוטה[[3266]](#footnote-3266): "וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי חָרֶשׂ וּמִן הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמָּיִם". שם נאמר בפירוש שהעפר נִתן אל המים. ת"ק לומד משוטה שקודם נִתן העפר ואח"כ המים. ת"ק מפרש את הפסוק האמור בפרה "וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי", במובן של ונתן בנוסף אליו. כלומר: שיערב יחד מים ואפר ויהיו מעורבים. אבל כמו שבשוטה נותנים את המכשיר אל המים, כך בפרה. ואולם ר"ש לומד מפרה שאפשר לתת קודם את העפר, ואפשר לתת קודם את המים. אין חשיבות לסדר. שקולים הם. ובלבד שבסוף יבאו שניהם.

רבי שמעון אומר וכי עפר הוא והלא אפר הוא שינה הכתוב ממשמעו לדון הימנו גזירה שוה נאמר כאן עפר ונאמר להלן עפר מה להלן עפר ע"ג המים אף כאן עפר על גבי המים ומה כאן הקדים עפר למים כשר אף כאן הקדים עפר למים כשר.

והכא מנלן תרי קראי כתיבי ונתן עליו אלמא אפר ברישא והדר כתיב מים חיים אל כלי הא כיצד רצה עפר למטה רצה עפר למעלה ותנא דידן מאי טעמא אמר לך סיפיה דקרא דוקא ונתן עליו לערבן מאי חזית דאמרת סיפיה דקרא דוקא דלמא רישא דוקא לא מצית אמרת מה מצינו בכל מקום מכשיר למעלה אף כאן מכשיר למעלה

### ויקרא כז י, תמורה יג.

#### תמורה

התורה מפרטת את דיני המקדישים השונים:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה’: וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כֶּסֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: וְאִם נְקֵבָה הִוא וְהָיָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשִׁים שָׁקֶל: וְאִם מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר עֶשְׂרִים שְׁקָלִים וְלַנְּקֵבָה עֲשֶׂרֶת שְׁקָלִים: וְאִם מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְהָיָה עֶרְכְּךָ הַזָּכָר חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים כָּסֶף וְלַנְּקֵבָה עֶרְכְּךָ שְׁלֹשֶׁת שְׁקָלִים כָּסֶף: וְאִם מִבֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה וָמַעְלָה אִם זָכָר וְהָיָה עֶרְכְּךָ חֲמִשָּׁה עָשָׂר שָׁקֶל וְלַנְּקֵבָה עֲשָׂרָה שְׁקָלִים: וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן וְהֶעֱרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן עַל פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר יַעֲרִיכֶנּוּ הַכֹּהֵן: ס וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ: וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’ וְהֶעֱרִיכוֹ הַכֹּהֵן בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כַּאֲשֶׁר יַעֲרִיךְ אֹתוֹ הַכֹּהֵן כֵּן יָקוּם: וְאִם הַמַּקְדִּישׁ יִגְאַל אֶת בֵּיתוֹ וְיָסַף חֲמִישִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְהָיָה לוֹ: וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה’ וְהָיָה עֶרְכְּךָ לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף: אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם: וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: וְאִם לֹא יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה וְאִם מָכַר אֶת הַשָּׂדֶה לְאִישׁ אַחֵר לֹא יִגָּאֵל עוֹד: וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ: וְאִם אֶת שְׂדֵה מִקְנָתוֹ אֲשֶׁר לֹא מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ יַקְדִּישׁ לַה’: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֵת מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת הָעֶרְכְּךָ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה’: בִּשְׁנַת הַיּוֹבֵל יָשׁוּב הַשָּׂדֶה לַאֲשֶׁר קָנָהוּ מֵאִתּוֹ לַאֲשֶׁר לוֹ אֲחֻזַּת הָאָרֶץ: וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל.

כל המקדישים פודים את קדשיהם, מלבד מי שמקדיש בהמה אשר יקריבו ממנה לה'. אותה אי אפשר לא לפדות ולא להמיר. היא עצמה צריכה להיות מוקרבת. אי אפשר להוציא אותה לחולין. מי שבכל זאת ינסה להמיר אותה – יצליח להקדיש גם את התמורה, אבל הבהמה המוקדשת עצמה תשאר קֹדש. כפי שנאמר כאן: "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". כלומר: להבדיל מהקדשות אחרים שמחללים אותם ופודים אותם כאמור באותה פרשה, בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן, כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ. זוהי מצוה בבהמה המוקדשת. אסור לפדות אותה ולהמיר אותה, ואם עושה כן – יהיו הוא ותמורתו קדש. כלומר: קדושתו לא תחֻלל.

נושא הפרשה הוא המקדיש. הדין האמור כאן הוא דין בהקדשות. לכן הוא חל דוקא על ההקדש עצמו. דוקא על הבהמה המוקדשת נאמר וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ. בהמה שהוקדשה לא תִפָּדה ולא תומר. הבא להמיר את התמורה – אינה מומרת. וכן ולדה. לא היא נושא הפרשה. נושא הפרשה הוא ממון שהקדישו בעליו. ר"י מסכים עם הכלל הזה, אלא שהוא סובר שולד הבהמה הוא חלק מההקדש. הוא מודה שתמורה אינה עושה תמורה.

הפרשה כֻלה מדברת על איש המקדיש את ממונו. לכן אין דינים אלה נוהגים בצבור והשותפים אלא באיש. אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר, עליו נאמר לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ.

וראה דברינו להלן תמורה יז.

ואין תמורה עושה תמורה כו' מאי טעמא אמר קרא ותמורתו ולא תמורת תמורתו.

ואין הולד עושה תמורה דאמר קרא הוא הוא ולא ולד

ר' יהודה אומר הולד עושה תמורה דאמר קרא יהיה לרבות את הולד ורבנן לרבות שוגג כמזיד.

הציבור והשותפין אין עושין תמורה שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר יחיד עושה תמורה ואין הצבור והשותפין עושין תמורה.

כאמור, כל המקדישים פודים את קדשיהם, מלבד מי שמקדיש בהמה אשר יקריבו ממנה לה'. אותה אי אפשר לא לפדות ולא להמיר. היא עצמה חיבת להיות מוקרבת. אי אפשר להוציא אותה לחולין. מי שבכל זאת יבקש להמיר אותה – יצליח להקדיש גם את התמורה, אבל הבהמה המוקדשת עצמה תשאר קֹדש. כפי שנאמר כאן: "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". כלומר: להבדיל מהקדשות אחרים שמחללים אותם ופודים אותם כאמור באותה פרשה, בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן, כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ. הדין האמור כאן אמור דוקא על בהמה המיועדת לקרבן, בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה'. לא על מה שלא מיועד לקרבן לה'. מה שלא מיועד לקרבן לה' הוא שאר הדברים האמורים כאן בפרשה. הוא יפָּדה. גם אם הוקדש למקדש. (האמוראים מעירים שאמנם גם הוא שמו קרבן, אבל הנושא של הפרשיה הוא לא מה שמו קרבן אלא מה עומד להיות מוקרב לה').

מדובר כאן על בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’. כלומר: מדובר על בהמה שהיא עצמה עומדת להיות מוקרבת לה'. לכן התורה מדברת דוקא על בהמה. בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’, ולא קדשי בדק הבית. קדשי בדק הבית אינם קרבן לה', ומכאן מתבקש שהם נפדים כיתר הקדשים האמורים בפרשה. וראה לעיל מנחות קא. ר"ש מוסיף ולומד זאת מהמשך הפרשה. שם נאמר: "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל". דין זה נוהג דוקא בקדשים כמו מעשר, שהוקדשו כדי להקרב על המזבח, עליהם נאמר שאסור להמירם. דוקא קרבנות שדומים למעשר וקדושים בקדושת הגוף ומיועדים להקרבה, עליהם נאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו.

ההלכה שהתורה מלמדת כאן נוגעת לבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’. מדובר דוקא על בהמה. אמנם, אפשר היה ללמוד בדרך של בנין אב לכל קרבן, אבל המשנה אומרת שהדין "וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ", מתייחס לבהמה בלבד ולא לעוף. שהרי נאמר בהמה. (אמנם, לגבי הדין הנלמד מראש הפסוק, כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ, לא הכריעה הגמ' לעיל יא: אם הוא נוהג גם בעוף, ועלתה בתיקו. ואם התורה מדברת כאן דוקא על בהמה, מה השתנה? אפשר שהתורה אכן מלמדת שני דינים על בהמה, השאלה היא מסברה, האם אפשר ללמוד מדין זה גם על עוף. ולענין זה, אפשר שהסברה תשתנה בין שני הדינים האמורים כאן).

העופות והמנחות אין עושין תמורה שלא נאמר אלא בהמה.

קדשי בדק הבית אין עושין תמורה אמר ר"ש והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא לומר לך מה מעשר קרבן יחיד יצאו קרבנות צבור ומה מעשר קרבן מזבח יצאו קרבנות בדק הבית.

יכול יהו קדשי בדק הבית עושין תמורה ת"ל קרבן מי שנקראו קרבן יצאו קדשי בדק הבית שלא נקראו קרבן.

קרבן ה' איקרי קרבן לה' לא איקרי.

לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו למה נאמר והלא כבר נאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע וגו' לפי שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו משמע קרבן יחיד קרבן צבור וקרבן מזבח וקרבן בדק הבית ת"ל לא יבקר אמר ר"ש והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא לומר לך מה מעשר קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה ודבר שאינו בשותפות אף כל קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה ודבר שאינו בא בשותפות.

#### תמורת מעשר

רבי מוסיף ולומד לגבי מעשר, שנאמר עליו שאם טעה במספר מתקדש גם העשירי וגם זה שקרא לו עשירי, כמו שנתבאר לעיל בכורות ס.-סא. עמ' תתתפג, הן העשירי והן אשר יעבור תחת השבט, יהיו קדש. ואם ימיר אותם – תמורתו תהיה קֹדש ולא תגאל. היא לא תקרב אך תחול עליה קדושה. אפשר שהוא דורש כר' יהודה שם, שדרש את הפסוק "וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’: לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל". ר' יהודה מפרש שהפסוקים האלה עוסקים בשעת הפרשת המעשר. בשעה שהבעלים מעביר את צאנו ובקרו תחת השבט – לא יבקר ולא ימיר. כלומר: לא יכַוֵּן במיוחד מי יצא עשירי, ולא יקדש אלא את היוצא עשירי, לא יקדש אחר תחתיו. אם אכן יעשה כן – וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ. אם יקרא עשירי למי שאינו עשירי – שניהם קדושים. זוהי צורת התמורה האמורה במעשר בהמה, לכן אם ימיר אותם בדרך של התמורה האמורה בראש הפרשה, לא תחול תמורה זו. במעשר חל רק סוג אחר של תמורה. כיון שבמעשר לִמדה התורה דין אחר של תמורה, לא יחולו עליה דיני תמורה של שאר הקרבנות. (אולי בשל הטעם שבארנו לעיל זבחים לז. עמ' תתקסו).

רבי אומר למה יצאת מעשר מעתה לידון בתמורת שמו ובתמורת גופו לומר לך תמורת שמו קריבה תמורת גופו אינה קריבה תמורת שמו נגאלת תמורת גופו אינה נגאלת תמורת גופו חלה על דבר הראוי ועל דבר שאינו ראוי ותמורת שמו אינה חלה אלא על דבר הראוי בלבד.

### ויקרא כג לז-לח, במדבר כט, תמורה יד.

#### זמן קרבנות המועד ונסכיהם

התורה מתארת את כל המועדים ואומרת על כל אחד מהם "והקרבתם אשה לה'" וכו'. היא מסכמת את הפרשה בפסוקים: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה’". מכאן שבמועדים יש להקריב עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. כלומר: את כל אלה יש להקריב כל אחד מהם ביומו. זמנו אפוא הוא דוקא ביום ודוקא ביומו.

חוץ מזה, המועדים הם הזמן להקריב קרבנות נוספים, כפי שהתורה מוסיפה ואומרת: מִלְּבַד שַׁבְּתֹת ה’ וּמִלְּבַד מַתְּנוֹתֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְרֵיכֶם וּמִלְּבַד כָּל נִדְבוֹתֵיכֶם. כלומר: מלבד אותו אשה שנאמר, מקריבים במועדים[[3267]](#footnote-3267) גם את קרבנות השבת (כפי שנבאר), ואת מתנותנו, נדרינו, נדבותינו וכו'. גם הם קרבים ברגל. אלה אינם דבר יום ביומו, דוקא האשה עצמו הוא דבר יום ביומו[[3268]](#footnote-3268). אבל הזמן להקריב קרבנות הוא ברגל, כפי שבארנו בר"ה ד ה. על מוספי הרגלים נאמר כאן שהם קרבים מלבד כל שאר הקרבנות, וממילא למדנו שגם שאר הקרבנות קרבים ברגל. (ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק דורש כל פרט בפסוק הזה, ומבאר מהו כל קרבן, אבל אין צֹרך, בפשטות מה שעולה מן הפסוק הזה הוא שכל קרבן וקרבן זמנו ברגל).

נאמרו כאן שבתות ה', על איזה קרבנות של שבתות ה' מדובר? אם השבת עצמה חלה ברגל, פשיטא שנקריב את המוסף. אם היא חלה לפני הרגל – איך יקרב המוסף שלא ביומו? מכאן למד ר"ל שמדובר על נסכים שנותרו מלפני הרגל. (אמנם, אפשר לפרש שמדובר על שבת שחלה ברגל, כי בפרשה זו נזכרה השבת בלי החיוב להקריב בה אשה).

בפרשת פינחס מפרטת התורה את קרבנות הרגלים השונים, ואומרת: "מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט: וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם". למדנו מכאן שהנסכים הם מנחתם של העולות, ולא של היום. העולות הם קרבנות של היום, הם באים מחמת היום ולכן הם קרבים דבר יום ביומו, הנסכים הם לא קרבנות היום, הם מנחתם ונסכיהם של הבהמות, ואם קרבו הבהמות בזמנן יקרבו הנסכים לאחר מכן, וכפי שבארנו בזבחים ח.

גם כאן משמע מפסוק הסִכום שהרגל הוא הזמן לקרבנות נוספים: "לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם". מכאן שמקריבים ברגל את כל הקרבנות שאדם מביא. נדרים ונדבות, וגם שאר העולות והמנחה והשלמים שאדם חייב בהם, גם אלה שאינם נדרים ונדבות. כל אלה קרבים בימי הרגל בזמן הקרבת קרבנות הרגל, ממילא למדנו שהם קרבנות הקרבים ביום.

וראה לעיל זבחים פג פד (עמ' תתרכז), שם התבאר שעולה וכל הדומים לה עולים על המזבח כל הלילה עד הבקר.

דבר יום [ביומו] מלמד שכל היום כשר למוספין ביומו מלמד שאם עבר היום ולא הביאן אינו חייב באחריותן יכול לא יהא חייב באחריות נסכיהם ואף על פי שקרב הזבח ת"ל מנחתם ונסכיהם בלילה מנחתם ונסכיהם למחר.

ר"ל אמר מהכא מלבד שבתות ה'.

כי סליק רב דימי אשכחיה לרב ירמיה דיתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי מנין לנסכים הבאים עם הזבח שאין קריבין אלא ביום ת"ל ולנסכיכם ולשלמיכם מה שלמים ביום אף נסכים ביום.

כי אתא רב דימי א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק אלה תעשו לה' במועדיכם אלו חובות הבאות חובה ברגל לבד מנדריכם ונדבותיכם לימד על נדרים ונדבות שקרבין בחולו של מועד ולעולותיכם במה הכתוב מדבר אי בעולת נדר הרי כבר אמור נדריכם ואי בעולת נדבה הרי כבר אמור ונדבותיכם הא אינו מדבר אלא בעולת יולדת ועולת מצורע ולמנחותיכם במה הכתוב מדבר אי במנחת נדר הרי כבר אמור אי במנחת נדבה הרי כבר אמור הא אינו מדבר אלא במנחת סוטה ובמנחת קנאות ולנסכיכם ולשלמיכם מקיש נסכים לשלמים מה שלמים ביום אף נסכים ביום ולשלמיכם לרבות שלמי נזיר.

### שמות לד כז, תמורה יד:

כשיורד משה מההר אחרי ארבעים הימים האחרונים, עם הלוחות השניים, נאמר:

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל.

הדברים נאמרו אל משה אחרי שקבל לוחות שניים, ואחרי שהיה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. ונאמר כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. כלומר: הדברים נכתבו, אבל לא הכתב הוא הברית, הברית נכרתה על פי הדברים האמורים. ארבעים יום ישב משה בהר סיני ולמד דברים רבים, ואלה לא נכתבו. לא נכתבו אלא הדברים שאמר ה' לכתוב והדברים שהיו על הלוחות הראשונים. מכאן דרשו חכמים שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לכתבם. דוקא את הדברים האלה אתה כותב. נראה שזאת אסמכתא.

דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ל כתוב אחד אומר כתוב לך את הדברים האלה וכתוב אחד אומר כי על פי הדברים האלה לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

תנא דבי רבי ישמעאל כתוב לך את הדברים האלה אלה אתה כותב אבל אין אתה כותב הלכות.

### ויקרא ד לב, תמורה טו.

#### יחיד שיש לו כמה חטאות

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ: פ וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: פ

האם בהמה שהוקדשה לחטאת לעולם תקרב, גם אם הבעלים התכפר? מלשון הפסוקים נראה שאין הדבר כן. אי אפשר להקריב חטאת אלא לכפרה. נאמר על החוטא: "וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה". לא כתוב כאן "והביא כבש בן שנתו לחטאת" אלא "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת". מדובר כאן על אדם שחיב חטאת, ואת קרבנו הוא מביא כבש. יש רק קרבן אחד שנאמר עליו קרבנו, והפסוק מלמד אותנו מה יהיה אותו קרבן. הוא חייב חטאת, ומביא בהמה לחטאת. כלומר: יביא אחת לחטאתו. ואת אותה אחת, יביא רק אחת, נקבה תמימה. מן הלשון עולה שכיון שהוא חיב חטאת – נקבה תמימה יביאנה. אבל אם אין עליו חיוב – לא יביא.

ממילא אנו למדים שגם אם יש בידו יותר מאחת לחטאת, לא תקרב אלא אחת. אין כאן חיוב על הבהמה אלא עליו לחטאתו. אמנם כֻלן ראויות והכל חטאת אחת גדולה. אלא שהתורה מצוה אותו שנְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה. אחת בלבד, נקבה. אותה יביא חטאתו.

חיוב חטאת הוא חיוב על האדם, הוא לא חיוב על הבהמה, האדם חייב חטאת ולכן כל מה שהוא מקדיש לחטאת נכנס תחת חיובו, אלא שאז מלמדת התורה שנקבה תמימה יביאנה, יביא אחת.

בדומה לכך דורשת הגמ' להלן יז: מכך שנאמר "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן: עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו: וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". כלומר: כל שלמים שיהיו לך – יקריב לה'. אבל אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ – וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת וכו'. כלומר: הצווי האמור כאן אינו נוהג אלא באותם שלמים שהוא מקריב על התודה. את יתר השלמים יקריב, אך לא ינהג בהם הצווי להביא לחם. הצווי הזה חל רק על מה שהוא מקריב על תודתו. מכאן שאם הפריש אדם שתי בהמות לשם תודה אחת, דוקא זו שהוא מקריב על תודה, היא זו שנוהג בה דין הלחם.

גם כאן, חל עליו חיוב להביא את תודתו לה', כל מה שהוא מקדיש נכלל תחת החיוב הזה, אבל את תודתו – דוקא זו שעל תודה יקריבנה – והקריב על זבח התודה וכו'. החיוב מתקים באחת ודוקא עליה נאמר וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וכו'.

מהו אומר חטאת יביא מנין למקדיש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה קיימת והרי שתיהן עומדות מנין שאיזו מהן שירצה יביא ת"ל חטאת יכול יביא שתיהן ת"ל יביאנה אחת ולא שתים.

### עזרא ח לה, תמורה טו:

וַנִּסְעָה מִנְּהַר אַהֲוָא בִּשְׁנֵים עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לָלֶכֶת יְרוּשָׁלִָם וְיַד אֱלֹהֵינוּ הָיְתָה עָלֵינוּ וַיַּצִּילֵנוּ מִכַּף אוֹיֵב וְאוֹרֵב עַל הַדָּרֶךְ: וַנָּבוֹא יְרוּשָׁלִָם וַנֵּשֶׁב שָׁם יָמִים שְׁלֹשָׁה: וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי נִשְׁקַל הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב וְהַכֵּלִים בְּבֵית אֱלֹהֵינוּ עַל יַד מְרֵמוֹת בֶּן אוּרִיָּה הַכֹּהֵן וְעִמּוֹ אֶלְעָזָר בֶּן פִּינְחָס וְעִמָּהֶם יוֹזָבָד בֶּן יֵשׁוּעַ וְנוֹעַדְיָה בֶן בִּנּוּי הַלְוִיִּם: בְּמִסְפָּר בְּמִשְׁקָל לַכֹּל וַיִּכָּתֵב כָּל הַמִּשְׁקָל בָּעֵת הַהִיא: פ הַבָּאִים מֵהַשְּׁבִי בְנֵי הַגּוֹלָה הִקְרִיבוּ עֹלוֹת לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל פָּרִים שְׁנֵים עָשָׂר עַל כָּל יִשְׂרָאֵל אֵילִים תִּשְׁעִים וְשִׁשָּׁה כְּבָשִׂים שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה צְפִירֵי חַטָּאת שְׁנֵים עָשָׂר הַכֹּל עוֹלָה לַה’.

העולים שעלו עם עזרא הקריבו קרבנות חטאת. מדוע עשו כן? יש מפרשים שהם הקריבו על חטאי הצבור שלפני חורבן בית ראשון. אמנם אלה שחטאו כבר אינם, אבל עם ישראל שחטא עדין חי.[[3269]](#footnote-3269) העם אינו מת, גם אם אנשיו התחלפו. עם ישראל חטא ועם ישראל מקריב. עם ישראל חי. וכן אנו למדים מכך שמקריבים חטאת צבור ולא שואלים אם אלה שנתנו את השקלים עוד חיים, לא עליהם אנו מכפרים אלא על הצבור. העם, ואותו עם ישראל שחי כשאספו את השקלים חי לנצח. הצבור הוא ישות בפני עצמו, ולא רק צרוף של אנשים. העם ממשיך לחיות, וקרבן שהתחיב בו העם – יקריב העם. אמנם, יש מי שחולק ומפרש שהקריבו רק על אלה שעוד חיים.[[3270]](#footnote-3270)

והא הכא דאיכא דמתו בעליה וקא קרבה אמר רב פפא אפילו למאן דאמר חטאת צבור שכפרו בעליה מתה חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה לפי שאין הצבור מתים מנא ליה לרב פפא הא אי נימא משום דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך אי הכי אפי' יחיד נמי אלא היינו טעמא שאין הציבור מתים משעירי רגלים וראשי חדשים דאמר רחמנא אייתינהו מתרומת הלשכה ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי אלא לאו ש"מ אין הצבור מתים ואיבעית אימא כי אקרובינהו להני חטאות אחיי אקרבינהו.

תמורה טז. – ראה ב"מ נט: שבת קד.

### ויקרא כז י, תמורה יז.

#### תמורה בשוגג

בפרשת בחקתי עוסקת התורה בהקדשות ופדיונם ואומרת: "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ". אין זה דין מדיני הקדשות אלא דין הבא לאחר ההקדש, דין הבהמה המוקדשת. התורה מלמדת שהבהמה בקדושתה, ולכן המנסה להמיר את הקדושה בבהמה אחרת, ממילא – וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶש. אין ההקדש מתחלל בכגון זה. ההקדש לא מתחלל אלא שניהם יהיו קדש. לכן, שלא כמו לגבי מקדיש שאם לא גמר בדעתו להקדיש לא הקדיש, כאן לא בדעתו הדבר תלוי, שהרי הבהמה כבר קדושה ועומדת וקדושתה היא זו שמשליכה על המנסה להמיר בה. לכן אין דין זה ככל הקדש שהוא תלוי בכונתו ובידיעתו של המקדיש. גם הממיר בשוגג – וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ.[[3271]](#footnote-3271)

אמר קרא יהיה קודש לרבות שוגג כמזיד.

### ויקרא ג א, תמורה יז:

#### הקרבת התמורה והולד

מה דין קרבן שיש לאדם, למרות שהוא לא התחיב בו ולא נדר אותו, כגון תמורה או ולד.

האם החיוב להביא את הקרבן נובע מעצם היות הקרבן, ואפשר לראות בו חובת חפצא, או שהוא נובע מחיובו של האדם, ואם האדם אינו חיב – גם הקרבן אינו קרב?

אפשר ללמוד זאת מלשון התורה. בעולה כתבה התורה "אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ", בשלמים כתבה התורה "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’". פרשית השלמים פותחת בפסוק "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ אִם מִן הַבָּקָר הוּא מַקְרִיב אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ לִפְנֵי ה’". לא כתוב ואם יקריב שלמים יקריב זכר או נקבה, אלא "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ". מכאן למדו חכמים שכל מי שקרבנו זבח שלמים, אמור כאן. אם יש בידו בהמה חיבת, תקרב. גם אם לא הוקדשה אלא היא ולד או תמורה. (א) מי שבידו שלמים – אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ. וגם אם הבהמה הראשונה היתה בעלת מום, הואיל ועתה יש בידו שלמים שלמים – אִם זָכָר אִם נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ.

לא כן בחטאת ואשם. שם החיוב הוא על האיש: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם:  אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא..." אין כאן חיוב על החטאת אלא על האיש. (כפי שבארנו לעיל תמורה טו.). ובדומה לכך באשם. אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’. (ט) אם אשם לה' – אשם הוא. אם לא אשם לה' – למה יביא? לכן הלשון היא "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן...". לא כתוב "ואם אשם קרבנו" אלא "והביא איל תמים". וכך גם מסתבר, כי חטאת ואשם – אם אינו צריך לכפר למה יביא? אבל עולה ושלמים יכול להביא גם ללא חיוב. (ועוד למדים מכאן (י) שכל עוד אשם הוא – דינו כאשם).

אמנם גם בחטאת נאמר "וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה", אבל לא נאמר כן אלא משום הפסוק האמור בראש הפרשה: "וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם:  אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: ... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ: פ  וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת .... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ". המלה "ואם" באה (ב) משום שיכול להביא שעירה ויכול להביא כבשה, אבל החיוב בחטאת ואשם הוא לא מפני שיש לו קרבן אלא מפני שחטא. נאמר שם "נקבה תמימה יביאנה", כלומר: יש חיוב על האיש, לא על הקרבן, האיש יביאנה. (ג) יביא אחת.

לא כמו שלמים שבו יביא את מה שיש לו.

כך אנו למדים גם מהפסוק "כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר:  כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ:  אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ:  רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר:  לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם:  לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’:  רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’:  וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל". גם כאן לא מדובר רק על קדשים שאתה מקדיש אלא על קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיך. נדריך הם קדשים שאתה מקדיש. אך לא רק הם, את כל קדשיך אשר יהיו לך, ולא חשוב איך יהיו לך, (ד) תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'. ולא רק תשא ובאת אלא גם (ה) וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל. מכאן שכל בהמת ק‎ֹדש, דינה להקרב ולהאכל כק‎ֹדש. אשר עולה עולה ואשר שלמים שלמים. על העולה נאמר כאן וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר וְהַדָּם, ועל השלמים נאמר וְדַם זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל. אבל זה אמור (ו) רק על קדשיך אשר יהיו לך ונדריך. לא על מה שאין להקדיש ולידור, כלומר על חטאת. (ועוד אומרת הגמ' שדוקא בעולה ושלמים הדין כן, אבל שאר הקרבנות אינם קרבים אלא לשם חובתם, והמקריב את ולדם ותמורתם עובר בעשה, שהרי הפסוק לא מדבר אלא על קדשיך ונדריך הבאים בנדבה. (ו) רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ. אבל קרבנות חובה, אין לך בהם אלא חובתם).

אמנם, מי שלומד דין זה מהפסוק האמור בשלמים, יפרש את הפסוק בדברים כפשוטו, (ז) שיש לשאת את הקדשים ולהביאם אל המקום אשר יבחר ה'.

ואולם, יש מי שדורש את הפסוק "וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ" להפך, (ח) שדוקא אם קרבנו עצמו הוא זבח שלמים – יקרב. ואם אינו אלא ולד לא יקרב. וכן דקדקו מהפסוקים שבהמשך הפרשה: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ:  אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’". (וגם אם דורשים אותו כדעה הראשונה – דוקא בשלמים הדין כן ודוקא בולד ראשון). אבל הגמ' מסיקה שדרשות אלה הן אסמכתא בעלמא, והדין הוא גזרה שמא יגדל מהם עדרים עדרים.

עוד דורשת הבריתא מכך שנאמר על האשם "אשם הוא" שאין להקריב אשם אלא לאשם. שהרי אשם הוא. משום כך אין תמורתו קרבה, שהרי היא אינה אשם, ולא נאמר עליה אשם הוא.

כפי שלמדנו כאן, אפשר ללמוד ממה שנאמר "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’:  אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשֶּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן:  עַל חַלֹּת לֶחֶם חָמֵץ יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ עַל זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו:  וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’ לַכֹּהֵן הַזֹּרֵק אֶת דַּם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה:  וּבְשַׂר זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמָיו בְּיוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכֵל לֹא יַנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". מדובר כאן על שלמים ולכן דינם כשלמים: (יא) כל שלמים שיהיו לך – יקריב לה'. אבל (יב) אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ – וְהִקְרִיב עַל זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת וכו'. הצווי האמור כאן נוהג דוקא באותם שלמים שהוא מקריב על התודה.[[3272]](#footnote-3272) את יתר השלמים יקריב, אך לא ינהג בהם דינים אלה. מכאן שאם הפריש אדם שתי בהמות לשם תודה אחת, דוקא זו שהוא מקריב על תודה, היא זו שנוהגים בה דינים אלה. וראה לעיל עמ' תתתקלז.

(א) זכר לרבות את הולד והלא דין הוא ומה תמורה שאין גידולי הקדש קריבה ולד שגידולי הקדש אינו דין שיקרב מה לתמורה שכן נוהגת בכל הקדשים תאמר בולד שאינו נוהג בכל הקדשים אינו קרב הואיל ואינו נוהג בכל הקדשים ת"ל זכר לרבות את הולד נקבה לרבות התמורה אין לי אלא תמורת תמימין וולד תמימין ולד בעלי מומין ותמורת בעלי מומין מנין ת"ל אם זכר לרבות ולד בעלי מומין אם נקבה לרבות תמורת בעלי מומין.

מהו אומר חטאת יביא מנין למקדיש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה קיימת והרי שתיהן עומדות מנין שאיזו מהן שירצה יביא ת"ל (ב) חטאת יכול יביא שתיהן ת"ל יביאנה (ג) אחת ולא שתים.

רק קדשיך (ד) אלו תמורות אשר יהיו לך אלו הוולדות תשא ובאת יכול יכניסנו לבית הבחירה וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו ת"ל (ה) ועשית עולותיך הבשר והדם כדרך שאתה נוהג בעולה אתה נוהג בתמורה כדרך שאתה נוהג בשלמים אתה נוהג בוולדי שלמים ובתמורה יכול כל קדשים כן ת"ל (ו) רק דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר (ט) אשם הוא (אשם אשם לה') הוא קרב ואין תמורתו קריבה.

אמר רב הונא אשם שניתק לרעייה ושחטו סתם כשר לשם עולה ניתק אין לא ניתק לא מ"ט (י) הוא בהווייתו יהא.

תשא ובאת מה עביד להו (ז) אפילו ממירעייהו ל"א ממורגייהו.

א"ר אמי א"ר יוחנן מ"ט דר"א אמר קרא (ח) ואם זבח שלמים קרבנו (לי"י) ואם ולא ולד.

אם כשב הוא מקריב (ח) ולד ראשון קרב ולד שני אינו קרב הוא קרב ואין ולד כל הקדשים קרב.

מהו אומר יקריבנו מפריש תודה ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות מנין שאיזו שירצה יקריב ולחמה עמה ת"ל (יא) תודה יקריב יכול תהא שניה טעונה לחם ת"ל יקריבנו אחת ולא שתים מנין לרבות ולדות תמורות וחליפות ת"ל ואם על תודה יכול יהו כולן טעונות לחם ת"ל (יב) על זבח התודה תודה טעונה לחם ולא ולדה ותמורתה וחליפתה טעונה לחם.

תמורה כא. תמורת בכור אינה קרבה, ראה לעיל זבחים לז עמ' תתקסו, תמורה ה עמ' תתתקכז.[[3273]](#footnote-3273)

וראה לעיל זבחים נז. עמ' תתקצז שתמורת הבכור אינה קרבה, ולעיל בכורות ס.-סא. עמ' תתתפג שהתשיעי אינו קרב. כיון שאינו קרב, אינו קרבן שהמטיל בו מום לוקה.

תמורה כא. - ראה בכורות ס.-סא.

תמורה כא - ראה מכות יט.

תמורה כא. – ראה זבחים ס

תמורה כא: - ראה בכורות נג.-נד:

### דברים יד כג, תמורה כא

#### מקום אכילת מעשר שני

התורה מצוה להפריש מעשר שני ולהעלותו אל המקום אשר יבחר ה':

עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ.

הפרשה מלמדת שאת כל אלה מביאים ואוכלים לפני ה'. מכאן עולה שמקום אכילתו של הבכור הוא מקום אכילתו של המעשר. שהרי כל מקום שנקרא "לפני ה' אלהיך" לענין זה, נקרא "לפני ה' אלהיך" גם לחברו, כי שניהם נזכרו יחד בפסוק.

התורה מלמדת שהחיוב במעשר שני הוא להביאו אל המקום אשר יבחר ה'. שם נאכלים מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ. טעם הדבר: לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים. כלומר: כל המצוות האלה באות כדי שאדם יקיים אותן דוקא במקום הבחירה. את כֻלן יחד. מה הדין אם חרב הבית? בכורות א"א להקריב שהרי אין מזבח, אבל גם המעשר השני אינו מוקדש אלא כדי להאכל עם הבכורות במקום אשר יבחר ה'. כשהם לא קרבים – לא יקרב גם המעשר. ובארנו זאת לעיל זבחים ס:

ר"ע עוד מוסיף ולומד מכאן שגם הבכור אינו עולה למקום אשר יבחר ה' אלא מארץ ישראל. גם הבכורות הם מצוה ממצוות הארץ. ה' צוה להעלות את תבואת הארץ למקום הבחירה, בכלל זה גם את תבואת הצאן והבקר. הכל ענין אחד. ובארנו זאת לעיל בכורות נג.-נד:

בן עזאי אומר יכול מעלה את מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה ודין הוא בכור טעון הבאת מקום ומעשר טעון הבאת מקום מה בכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה מה לבכור שכן טעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח תאמר במעשר דלא ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך מקיש מעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה.

תמורה כא: - ראה ר"ה ה:

תמורה כא: - ראה זבחים נז.

### ויקרא ו ט, תמורה כג.

#### אכילת מנחה

וְזֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ.

התורה מצוה שהמנחה תֵאָכֵל, ושאהרן ובניו יאכלו אותה. כיצד נבטיח שהדבר יֵעשה? אם אין די במנחה יש להוסיף, ואם יש די במנחה אין להם לאכול דבר אחר, שמא ימנעו מאכילת המנחה עצמה. כך יתקים מה שאמור בפסוק.

יאכלו מה ת"ל מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השבע יאכלוה מה ת"ל שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה.

תמורה כג: - ראה זבחים קג

### ויקרא כז כו, תמורה כה.

#### הקדשת בכור והקדשת ולד קדשים

אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא.

הפסוק הזה הוא חלק מפרשית ההקדשות. הפרשה המתארת את דינו של כל הקדש. הקדש בית, הקדש שדה, הקדש בהמה וכו'. בתוך הפרשה הזאת נאמר "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא", כלומר: הבכור של הבהמה קדש מאליו, לכן לא יקדיש איש אותו. (וראה דברינו בשקלים ה:).

פשט הפסוק הוא שבכור הבהמה הוא הנושא כאן, והוא זה שאותו לא יקדיש איש.[[3274]](#footnote-3274) הפסוק פותח "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה", הוא זה שעליו נאמר "לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ" וכך דורש המדרש.

בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה - לַה’ הוּא. ודוקא אם כבר בֻּכַּר לַה’. מכאן שאם עדין לא בֻּכַּר לַה’ – יקדיש איש אותו, שהרי התורה אמרה "בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה" ולא כתבה בפשטות "בכור בהמה". משמע שהבכור יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה במועד ידוע, שהוא זמן הלידה, שהרי נאמר פטר רחם.

ממילא למדנו שכל עוד הבכור לא בֻּכַּר לַה’ – יקדיש איש אותו.

ומכך שהתורה היתה צריכה ללמד זאת, גם אם במרומז, ממילא למדנו שחלה קדושה על עֻבָּרים. קדושה חלה על עֻבָּרים. לכן אפשר להקדיש גם עֻבָּר ואפילו אם הוא בכור, שהרי הבכור הזה עדין לא התקדש בקדושת בכורה.

בכור אינו קדש אלא כאשר יְבֻכַּר לַה’. ואולם, דין זה לא נאמר אלא על בכור, כפי שנאמר כאן "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה", דוקא בכור אינו קדש אלא כאשר יְבֻכַּר לַה’. על שאר הקדשים לא נאמר דין זה. אי אפשר ללמוד עליהם מהבכור, כי דין זה לא נאמר אלא על הבכור. כיון שאי אפשר ללמוד עליהם מכאן – ממילא הם מתקדשים כבר בבטן. אם בהמת קדשים התעברה, הולד הוא חלק מגופה כבר בהיותו בבטן. והדין המיוחד האמור בבכור, שאינו קדש אלא כשנולד, לא נוגע לולד קדשים שקדושתו נובעת מעצם העובדה שהוא חלק מגופה של אמו. שלא כבכור.

אילו (לא) נאמר בכור לא יקדיש הייתי אומר בכור לא יקדיש הקדישות ת"ל איש אותו אותו אי אתה מקדיש אבל מקדיש אדם בכור הקדישות ועדיין אני אומר הוא לא יקדיש אבל יקדישוהו אחרים ת"ל בבהמה בבהמה עסקתי יכול לא יקדישנו בבטן ת"ל אשר יבוכר לה' משיבוכר לה' אי אתה מקדיש אבל אתה מקדיש בבטן יכול אף ולדי כל הקדשים כן ת"ל אך חלק.

### שמות כא ד, תמורה כה:

#### ולד שפחה

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם: אִם בְּגַפּוֹ יָבֹא בְּגַפּוֹ יֵצֵא אִם בַּעַל אִשָּׁה הוּא וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה וְיָלְדָה לוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְגַפּוֹ:

דין הולדות כדין האשה. מדוע הולדות לאדון? מפני שהשפחה לאדון. מכאן למד ר' יוסי שא"א לשחרר את האשה בלי לשחרר את הולד שבמעיה. הולד הוא חלק מהשפחה, לכן אם השפחה אינה לאדון גם הולדות אינם לאדון. אבל חכמים חולקים ואומרים שכיון שהולד נוצר כבר בהיות אמו שפחה, עומד הוא בפני עצמו וגם אם תשוחרר אמו אפשר לא לשחרר אותו.

האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד ולדה כמוה דברי ר' יוסי הגלילי וחכמים אומרים דבריו קיימין משום שנאמר האשה וילדיה תהיה לאדוניה.

### ויקרא א ב, כב כה, תמורה כח

#### בהמות שנעבדה בהן עברה

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם.

מכאן מעטו חכמים שיש בהמה בקר וצאן שלא מקריבים מהם. ולא ידעתי כיצד מעטו דוקא את אלה. ונראה שהוא אסמכתא (הן רובע נרבע ונעבד והן זקן חולה ומזוהם). ואמנם הגמ' קשרה את כל אחד מהם לפסוק העוסק בדבר דומה, ועדיין אין במשמעות הפסוקים דרשות אלה. ונראה שהוא אסמכתא.[[3275]](#footnote-3275) וסברה הוא, שבהמות מעין אלה לא רצויות.

עוד נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם... לֹא תַקְרִיבוּ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל אֵלֶּה כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם מוּם בָּם לֹא יֵרָצוּ לָכֶם". בעלי מומים נאסרו כִּי מָשְׁחָתָם בָּהֶם, ממילא למדנו שהתורה אוסרת את המושחתים.[[3276]](#footnote-3276) מכאן עולה שכל שיש בו השחתה כלשהי נאסר להקרבה. וכיון שגם גלוי עריות ועבודה זרה הם השחתה, ולמדנו שהתורה אוסרת להקריב מושחתים, גם בהמות שעברו בהן על גלוי עריות וע"ז נאסרו.

מן הבהמה להוציא רובע ונרבע והלא דין הוא ומה בעל מום שלא נתעבדה בה עבירה פסול לגבי מזבח רובע ונרבע שנעבדה בהן עבירה אינו דין שאסורין לגבי מזבח חורש בשור וחמור יוכיח שנתעבדה בו עבירה ומותר לגבי מזבח מה לחורש בשור וחמור שאין חייבין מיתה תאמר ברובע ונרבע שחייבין מיתה טול לך מה שהבאתה הרי שנתעבדה בהן עבירה בשני עדים נעבדה בהן עבירה על פי עד אחד או על פי הבעלים מנין אמר רבי שמעון אני דן ומה בעל מום שאין התראת שני עדים פוסלתו מאכילה הודאת עד אחד פוסלתו מהקרבה ברובע ונרבע שהודאת שני עדים פוסלתו מאכילה אינו דין שהודאת עד אחד פוסלתו מהקרבה ת"ל מן הבהמה להוציא רובע ונרבע מן הבקר להוציא את הנעבד והלא דין הוא ומה אתנן ומחיר שציפויין מותרין הן אסורין נעבד שציפויו אסור אינו דין שהוא אסור או חילוף ומה אתנן ומחיר שהן אסורין ציפוייהן מותרין נעבד שמותר יהא ציפויו מותר א"כ ביטלת לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך אני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב בדבר שאין בו רוח חיים אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והן מותר יכול יהא ציפוי מותר ת"ל מן הבקר להוציא את הנעבד מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח אר"ש אם נאמר רובע למה נאמר נוגח ואם נאמר נוגח למה נאמר רובע לפי שישנו ברובע מה שאין כן בנוגח יש ברובע שהרובע עושה אונס כרצון מה שאין כן בנוגח יש בנוגח שהנוגח משלם את הכופר מה שאין כן ברובע הוצרך לומר רובע והוצרך לומר נוגח.

מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע, והלא דין הוא ומה אם בעל מום שלא נעבדה בו עבירה פסול מעל גבי המזבח הרובע והנרבע שנעבדה בהן עבירה אינו דין שיפסלו מעל גבי המזבח הרי שור שחרש עם החמור יוכיח שנעבדה בו עבירה וכשר על גבי המזבח. לא אם אמרת כשחרש שור עם החמור שאינן חייבי מיתה תאמר ברובע ונרבע שכן חייבין מיתה, טול לך מה שהבאת אין לי אלא כשנעבדה בו עבירה על פי שני עדים נעבדה בו עבירה על פי עד אחד או על פי הבעלים מנין, אמר רבי ישמעאל הריני דן ומה אם בעל מום שאין יעידת שני עדים פוסלתו מן האכילה יעידת עד אחד פוסלתו מן ההקרבה, הרובע והנרבע שיעידת שני עדים פוסלת מן האכילה אינה דין שתהא יעידת עד אחד פוסלתן מן ההקרבה, אמר לו רבי עקיבא לא אם אמרת בבעל מום שמומו בגלוי תאמר ברובע ונרבע שאין מומו בגלוי הואיל ואין מומו בגלוי לא יפסל מעל גבי המזבח, תלמוד לומר מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע. מן הבקר להוציא את הנעבד והלא דין הוא ומה אם אתנן ומחיר שצפוייהן מותרין פסולין מעל גבי המזבח נעבד שצפויו איסורין אינו דין שיפסל מעל גבי המזבח, או חילוף ומה אתנן ומחיר שהן אסורין על גבי מזבח צפוייהן מותרין נעבד שהוא מותר אינו דין שיהו צפוייו מותרים אתה ביטלת לא תחמד כסף וזהב עליהם ואני אקיימנו לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך בדבר שאין בו רוח חיים, אבל בדבר שיש בו רוח חיים הואיל והוא מותר יהו צפוייו מותרין תלמוד לומר מן הבקר להוציא את הנעבד. וכשהוא אומר מן הבקר למטן שאין תלמוד לומר אלא להוציא את הטרפה, והלא דין הוא ומה אם בעל מום שהוא מותר בחולין פסול מעל גבי המזבח טריפה שהיא אסורה בחולין אינו דין שתפסל מעל גבי המזבח חלב ודם יוכיחו שהן אסורים בחולין וכשרין על גבי המזבח, לא אם אמרת בחלב ודם שהן מדבר מותר, תאמר בטרפה שכלה אסורה מליקת העוף תוכיח שכולה אסורה וכשר על גבי המזבח, לא אם אמרת במליקת העוף שקדושתה אוסרתה תאמר בטרפה שאין קדושתה אוסרתה והואיל ואין קדושתה אוסרתה לא תפסל מעל גבי המזבח הא אם השבתה וכשהוא אומר מן הבקר למטן שאין תלמוד לומר אלא להוציא את הטרפה. מן הצאן להוציא את המוקצה ומן הצאן להוציא את הנוגח, אמר רבי שמעון אם נאמר רובע למה נאמר נוגח ואם נאמר נוגח למה נאמר רובע לפי שיש ברובע מה שאין בנוגח ובנוגח מה שאין ברובע, רובע עשה בו את האונס כרצון נוגח לא עשה בו את האונס כרצון, נוגח משלם את הכופר לאחר מיתה רובע אינו משלם את הכופר לאחר מיתה, יש ברובע מה שאין בנעבד ובנעבד מה שאין ברובע, רובע בין שלו בין של אחרים אסור, נעבד שלו אסור של אחרים מותר, רובע צפוייו מותרין ונעבד צפוייו אסורין, לפיכך צריך הכתוב לומר את כלם. (תו"כ).

מנין שהן אסורין ת"ל כי משחתם בהם מום בם ותנא דבי ר' ישמעאל כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודת כוכבים דבר ערוה דכתיב כי השחית כל בשר וגו' עבודת כוכבים דכתיב פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל כל שהמום פוסל בהן דבר ערוה ועבודת כוכבים פוסלין בהן.

ותנא דבי ר' ישמעאל מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן מאי דריש בהו מיבעי ליה פרט לחולה זקן ומזוהם.

ות"ק דאפקינהו להני קראי לרובע ונרבע חולה זקן ומזוהם מנא ליה נפקא ליה מן הצאן מן הכבשים ומן העזים ולתנא דבי ר' ישמעאל אורחיה דקרא לאישתעויי הכי.

### דברים יב ג, תמורה כח:

#### אִבוד ע"ז

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה’ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה: אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא.

יש לאבד את שם ע"ז מן המקום ההוא ע"י אִבוד מקומותיהם. נחלקו הדעות כיצד יש לאבד את שמם, האם ע"י שיאבד לא רק את העבודה הזרה אלא גם את כל משמשיה הנושאים את שמה במקום ההוא, או ע"י שִנוי שם המקום כך שלא יקרא עליו עוד שם ע"ז. כך או כך, ימחה שם ע"ז משם.

וראה דברינו בע"ז מה.:, ובע"ז נא:

הכתיב ואבדתם את שמם כל העשוי לשמם ההוא לכנות להם שם הוא דאתא לבית גליא קרינן אותו בית כריא פני המולך פני כלב עין כל עין קוץ.

### שופטים ו כה, תמורה כח:

#### מוקצה לע"ז

ה' מצוה את גדעון:

וַיְהִי בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיֹּאמֶר לוֹ ה’ קַח אֶת פַּר הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וּפַר הַשֵּׁנִי שֶׁבַע שָׁנִים וְהָרַסְתָּ אֶת מִזְבַּח הַבַּעַל אֲשֶׁר לְאָבִיךָ וְאֶת הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו תִּכְרֹת: וּבָנִיתָ מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז הַזֶּה בַּמַּעֲרָכָה וְלָקַחְתָּ אֶת הַפָּר הַשֵּׁנִי וְהַעֲלִיתָ עוֹלָה בַּעֲצֵי הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר תִּכְרֹת:

ה' מצוה את גדעון לקחת את שני הפרים ולהרוס את מזבח הבעל ואת האשרה. מזבח הבעל והאשרה מיוחדים לע"ז, לכן יש מקום לפרש שגם הפרים היו מיועדים לע"ז. אמנם, דבר זה לא נאמר בפירוש. מה שנאמר הוא שהפר הוא פר שבע שנים. מכאן למד ר"ל שהקצאה לע"ז היא הקצאה לשבע שנים. אמנם הדרשה רחוקה, ונשענת על כמה הנחות לא מוכחות. גם רש"י אומר שלא ידע מנין למד ר"ל שהפר היה מוקצה. ולגוף ההלכה (וכן להלכות בהמשך הסוגיא) הוא מביא שני פירושים כי יש דחק בכל פירוש. בפשטות, אם הוכח שמי שיחד אותו לע"ז לא מקריב אותו, הרי שאינו מוקצה.

אמר ר"ל אין אסור אלא מוקצה לשבע שנים שנאמר ויהי בלילה ההוא ויאמר [לו ה'] קח את פר השור אשר לאביך ופר השני שבע שנים והתם מוקצה בלחוד הוה נעבד נמי הוה א"ר אחא בר יעקב מוקצה לעבוד ולא עבדוהו רבא אמר לעולם עבדוהו וחידוש הוא...

### במדבר כח ב, תמורה כט.

התורה מצוה על התמידים והמוספים, והיא פותחת ואומרת: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ: וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד וכו'". כלומר: לפני הפירוט המדויק, באה הכותרת, המבוא: "אֶת קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ", וכבר התבאר לעיל ערכין יג: שבן בג בג למד מכאן שיש לשמור את הקרבן לפני שמקריבים אותו. אם כך עושים לשם ה' – ממילא אם עושה כן לשם ע"ז חטא, שהרי עשה לע"ז מה שרגילים לעשות לה'. אלא שאין לפרש כך, שהרי משמעותו הפשוטה של הפסוק היא שיש לשמור על תמידות הקרבנות ועל הקרבתם הסדירה תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, ולא שצריך לשמור את הבהמה. למרות זאת מדייק מכאן רב טובי בר מתנה שאם שמר על בהמה לשם ע"ז, עבר על "תשמרו להקריב לי", שהרי שמרו כדי להקריב לאחר. לכן נפסל להקרבה לה'.

אמר רב טובי בר מתנה א"ר יאשיה מנין למוקצה מן התורה שנאמר תשמרו להקריב לי במועדו כל שעושין לו שימור מתקיף לה אביי אלא מעתה אייתית אימרא דצומא ולא עביד ליה שימור ה"נ דלא חזו להקרבה [א"ל] אנא תשמרו להקריב לי במועדו קאמינא לי ולא לאדון אחר ואיזהו אחר שמקריבין לו הוי אומר זו עבודת כוכבים.

תמורה כט. – ראה חולין צ:

תמורה כט. – ראה בכורות נח:

תמורה כט: – ראה ע"ז סג.

### ויקרא כא ז, יד, דברים כג יט, תמורה כט:

#### מהי זונה

התורה אוסרת על הכהן אשה זונה, כדי לקדשו וכדי שלא לחלל את זרעו. נאמר על הכהנים:

אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו.

ועל הכהן הגדול נאמר:

והוּא אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח: אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה: וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו...

וכן נאסר אתנן זונה במקדש:

לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם.

מהי זונה? בפשטות, הכהן הגדול הוא זה שנצטוה לשאת בתולה ולא אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה, כלומר לא כל מי שאינה בתולה מאחת הסִבות האלה. או מפני שמת בעלה או גרשה, או מפני שסתם זנתה ושוב אינה בתולה. לפי זה כל מי שנבעלה שלא לבעלה היא זונה. לכהן ההדיוט הותרה דוקא מי שנבעלה לבעלה והוא לא גרש אותה. דהיינו אלמנה. שאין בביאתה פגם. לפי זה כל שיתן לאשה שאינה אשתו תמורה בעד שכיבתה, תאסר התמורה כאתנן זונה. כל אשה שבא עליה איש בעד תשלום היא זונה ואתננה תועבה למזבח. כמו שסבר יהודה כשראה את תמר. כך דורש ר' אלעזר.[[3277]](#footnote-3277) אבל שאר התנאים לומדים ממה שנאמר בכהן גדול "וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו", שזונה היא דוקא אשה שאם ישאנה יחלל את זרעו.

מי שסובר שלא כל מי שנבעלה בלי קדושין היא זונה, יסבור כך גם לגבי "לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם", אין האִסור נוהג אלא באשה שביאתה תועבה, שהרי גם עליה נאמרה המלה זונה, ואפשר ללמוד מדיני כהֻנה, שמי שאסורה משום זונה לכהן, היא זו שאתננה נאסר למזבח. (אמנם אפשר לפרש שגם אם אין נשואיה תועבה, העובדה שהיא קִבלה שכר עבור ביאה היא תועבה, שאל"כ מה תועבה בכלב).[[3278]](#footnote-3278) רב למד שכל אשה שביאתה תועבה אתננה אסור, מלבד אשתו נדה שהיא לא זונה. הביאה עליה מותרת בזמן אחר ואין שֵם זונה חל על ביאה כזאת. לוי סבר שאפילו אשתו נדה, כיון שהיא מנויה בפרשת עריות שעליה נאמר "כל התועבות האלה" היא תועבה ואתננה אסור. אבל רב דורש ש"התועבות" אמור שם על העריות, שעצם החבור עם אותה אשה הוא תועבה. זה לא נאמר על אשתו נדה שהחִבור עמה אינו תועבה אלא טומאה, שהרי כשתטהר תהיה מותרת לו.[[3279]](#footnote-3279)

אביי מחלק בין האִסורים השונים, ואומר שגדרי זונה לענין כהֻנה אינם כגדרי זונה לענין אתנן. ועם זאת, הוא מודה שלא כל השוכר אשה לביאה שכרה אסור. לענין אתנן הכלל הקובע הוא שהדבר תועבה. לכן כל אשה שביאתה תועבה ואין קדושין תופשים בה אתננה אסור. לעניין כהן נאמר "וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו", לכן כל ביאה היוצרת זרע כהֻנה מחֻלל היא שנאסרה. אבל ביאה שהזרע הנולד ממנה כלל אינו מיוחס אחרי הכהן, אינו לוקה משום זונה. (אם כי אפשר לומר שכיון שאינו מיוחס אחריו אין לך חִלול גדול מזה). אבל רבא אומר שכיון שבשני המקומות נקטה התורה לשון "זונה", אי אפשר שתהיה משמעות המלה שונה בשני המקומות. אלא כל דבר שהוא תועבה או שהוא יוצר חִלול זרע, נאסר גם לענין אתנן וגם לענין כהֻנה.

וראה דברינו ביבמות נט.:ס.סא., וראה גם דברינו ביבמות סא:

אמר רב אחד אתנן זכר ואחד אתנן כל עריות אסור חוץ מאתנן אשתו נדה מ"ט זונה כתיב והא לאו זונה היא ולוי אמר אפילו אשתו נדה מאי טעמא תועבה כתיב והא תועבה היא ולוי נמי והכתיב זונה אמר לך ההיא זונה ולא זונה.

ורב האי תועבה מאי עביד ליה מיבעי ליה כדאביי דאמר אביי זונה עובדת כוכבים אתננה אסור מ"ט כתיב הכא תועבה וכתיב התם כי כל אשר יעשה מכל התועבות האל מה להלן עריות שאין קדושין תופסין בה ה"נ אין קדושין תופסין בה וכהן שבא עליה אין לוקה עליה משום זונה מ"ט דאמר קרא לא יחלל זרעו מי שזרעו מיוחס אחריו יצא עובדת כוכבים דאין זרעו מיוחס אחריו זונה ישראלית אתננה מותר מה טעם דהא קדושין תופסין בה וכהן שבא עליה לוקה משום זונה מ"ט דהא זרעו מיוחס אחריו ורבא אמר אחד זה ואחד זה אתננה אסור וכהן הבא עליה לוקה משום זונה מ"ט ילפי מהדדי מה זונה ישראלית בלאו אף זונה עובדת כוכבים בלאו ומה אתנן זונה עובדת כוכבים אסור אף אתנן זונה ישראלית אסור.

### יחזקאל טז לג, תמורה כט:

#### אתנן לאיש

יחזקאל מוכיח את ירושלים שזנתה ועבדה אלהים אחרים. והוא אומר:

לְכָל זֹנוֹת יִתְּנוּ נֵדֶה וְאַתְּ נָתַתְּ אֶת נְדָנַיִךְ לְכָל מְאַהֲבַיִךְ וַתִּשְׁחֳדִי אוֹתָם לָבוֹא אֵלַיִךְ מִסָּבִיב בְּתַזְנוּתָיִךְ: וַיְהִי בָךְ הֵפֶךְ מִן הַנָּשִׁים בְּתַזְנוּתַיִךְ וְאַחֲרַיִךְ לֹא זוּנָּה וּבְתִתֵּךְ אֶתְנָן וְאֶתְנַן לֹא נִתַּן לָךְ וַתְּהִי לְהֶפֶךְ:

מכאן למד רבי בדרך הרמז והזכר, שדרך האתנן שהוא נִתן מהאיש לאשה ולא להפך. מכאן שאם אשה נתנה אותו לאיש אינו דרך העולם ואינו נאסר משום אתנן. אמנם לכאורה אפשר ללמוד מכאן גם להפך: הנביא קורא לו אתנן אע"פ שהוא נִתן מהאשה לאיש. אבל אין זו קושיה שהרי רבי עצמו אמר שאין ראיה לדבר.

ואפשר ללמוד זאת גם מכך שנאמר "לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב", כלומר: מה שמשולם עבור הזונה ועבור הכלב, לא מה ששִלמה הזונה עצמה.

רבי אומר אין אתנן אסור אלא כל אתנן הבאות לו בעבירה אבל אתנן אשתו נדה ושנתן לה שכר להפקעתה ושנתנה לו באתננו מותרין אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר ובתתך אתנן ואתנן לא ניתן [לך] (לה) ותהי להפך.

ולוי נמי והכתיב זונה אמר לך ההיא זונה ולא זונה.

### דברים כג יט, תמורה ל.

#### אתנן כלב

לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם.

מדוע מחיר כלב הוא תועבה? וכי תועבה היא לקנות כלב? לכן שואלת הגמ' אולי כונת התורה שלא תביא אתנן הנִתן לזונה או לכלב, ושניהם לזנות. אלא שהגמ' משיבה ואומרת שאילו היה כך היתה התורה אומרת "לא תביא אתנן זונה וכלב", אבל התורה אסרה מחיר כלב, ומחיר הוא מה שמשלמים עבור קנית הדבר, ולא עבור שכירתו לזנות. כמו שמצאנו בכמה מקומות בתנ"ך.

בהמה אינה נקראת זונה. היא תועבה, אך אינה נקראת זונה. לכן המשלם כסף לבעל בהמה שיבוא עליה אין זה אתנן זונה.

ועם כל זה יש לשאול האם נאסר גם אתנן הנִתן עבור כלב.

משיבה המשנה שנאמר "כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם". נאסרו כאן שנים, גם שניהם, אתנן זונה ומחיר כלב. כלומר: התשלום הנִתן לזונה, והתשלום הנִתן עבור כלב. ודוקא שני אלה. שנאמר שניהם. הם תועבת ה' אלהיך, לא נאסרו כאן אלא שני דברים, אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב, אבל המשכיר את כלבתו לזנות, או שוכר זונה לכלבו, אין זו זונה והתמורה לא נאסרה למזבח. כיון שנאסרו שני אלה אין הו"א לאסור את הטפלים להם. הם עצמם נאסרו, לא היוצא מהם. (אמנם בב"ק סה:סו. מצאנו מחלוקת ב"ש וב"ה בשאלה האם שִנוי מועיל).

אתנן הכלב ומחיר זונה הרי אלו מותרין שנאמ' שנים ולא ארבעה ולדותיהן מותרין הן ולא ולדותיהן.

מחיר כלב זהו חליפי כלב וכן הוא אומר תמכר עמך בלא הון ולא רבית במחיריהם.

אימא אתנן זונה (א"כ לא קרב הוו תלתא גם שניהם ולא שלשה) מי קאמרינן אנן אתנן ומחיר אתנן ולא מחיר קאמרינן א"כ נימא קרא לא תביא אתנן זונה וכלב מדכתיב אתנן זונה ומחיר כלב ש"מ.

א"ל רבא מפרזקיא לרב אשי מנא הא מילתא דאמור רבנן אין זנות לבהמות א"ל לא נישמוט קרא לכתוב אתנן זונה וכלב.

תמורה ל: - ראה ע"ז נד:

תמורה ל: - ראה ע"ז לד:

### דברים כג יט, תמורה ל:

#### דיני אתנן ומחיר

לֹא תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית ה’ אֱלֹהֶיךָ לְכָל נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם.

אלו דברים אסור להביא?

בפשטות, נאסר כל קרבן. משמע שגם עוף נאסר, שהרי גם העוף בא לתשלום חובתו, וגם הוא קרבן. לא נאמר כאן בהמה, נאמר "לכל נדר"[[3280]](#footnote-3280). ריב"י אומר שאין להביא אפילו זהב למקדש, כי הוא דבר הבא אל בית ה' ואין להביא תועבה. לא נאסרו דוקא קרבנות אלא כל הבא אל בית ה'. כל המובא בית ה' לכל נדר. בכלל זה גם עוף וגם זהב. אבל פרה אדֻמה אינה דבר הבא אל בית ה'.

את אלה אסור להביא לכל נדר, כלומר אסור להקדישם לתשלום נדרו. אילו היו קדושים כבר קודם לכן, אין בכחו ליתנם לזונה ולבעל הכלב, שהרי לא לו הם, ולכן אינם נאסרים. זו אינה הבאה לכל נדר, להפך, זה כבר הובא כנדר.

נחלקו תנאים האם דוקא את הדבר עצמו אסור להביא, או גם את ולדותיו ושִנויו. יש מי שלמד מ"שניהם" שדוקא שניהם נאסרו. אבל אפשר להשיב שמתוך שנאסרו שניהם נאסרו גם ולדותיהם ושִנוייהם שגם הם חלק מהם. הם אותו אִסור ואינם אִסור אחר. ואם נאמר "כִּי תוֹעֲבַת ה’ אֱלֹהֶיךָ גַּם שְׁנֵיהֶם", הרי שגם ולדותיהם ושִנוייהם גם הם חלק מהם וגם הם בכלל התועבה והאִסור.

לכל נדר להביא את העוף.

לכל נדר להוציא את הנדור.

בית ה' אלהיך פרט לפרה שאין באה לבית דברי רבי אלעזר וחכמים אומרים לרבות את הריקועין.

ב"ה סברי הם ולא ולדותיהן הם ולא שינוייהן ב"ש סברי הם ולא ולדותיהן גם לרבות שינוייהן.

תמורה ל: - ראה פסחים פט.צ.

תמורה לא. – ראה לעיל עמ' תתתסא.

### שמות כה ח, תמורה לא:

#### מה יֵעשה בתרומת המקדש

ה' מצוה את משה על עשית המקדש:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם.

הצווי מחולק לשנים. ראשית – וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה. התרומה תלקח לי. ממנה – וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ. מכאן שהעשיה היא מהתרום כבר לה'. התרומה היא לאו דוקא חומרי גלם למשכן. התרומה היא תרומה לה' כדי שיֵעשה המשכן. לכן מסתבר שגם שכר העושים יכול להנתן מתוך מה שנתרם לה', מתוך התרומה יֵעשה המקדש. כל צרכי עשית המקדש יעשו מן התרומה.

א"ר אבהו דאמר קרא ועשו לי משלי.

### ויקרא כז כח, תמורה לב.

התורה מפרטת את דיני כל ההקדשות שאדם מקדיש, ואח"כ היא אומרת:

אַךְ כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יַחֲרִם אִישׁ לַה’ מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’: כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן הָאָדָם לֹא יִפָּדֶה מוֹת יוּמָת.

כלומר: להבדיל מכל ההקדשות שנפדים, החרם לֹא יִמָּכֵר וְלֹא יִגָּאֵל. שהרי – כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’. החרם הוא סוג אחר של הקדש, והוא קדש קדשים לה'.

מה יהיה הדין אם אדם לקח בהמה שהיא כבר קֹדש לה' והחרימה? רב הונא דורש שכיון שממילא היא קדושה לה', אין אדם יכול להקדיש דבר שאינו שלו ולהוסיף עליו את קדושת החרם. ממילא הוא קדש קדשים ולכן ממילא הוא לה', כל שקדש קדשים הוא – לה' הוא, ואם כך – החרם שהוא קדש קדשים לא הוסיף דבר. גם החרמה וגם הקדשה היא מסירת הבהמה להיות קדש קדשים לה', ולא נותר ביד הבעלים דבר שיוכל להקדיש עוד. אבל עולא דורש שכיון שהחרם הוא קדושה אחרת, חמורה יותר, שהרי כָּל חֵרֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה’, אפשר להחיל עליו גם את קדושת החרם. מסקנת הגמ' היא שגם זה אינו אלא מדרבנן. הפסוק בא ללמד כפשוטו: שהחרם קדש קדשים הוא לה'. ממילא המועל בו חיב שהרי מעל בקדשי ה'.

אמר רב הונא קדשי מזבח שהתפיסן לחרמי כהנים לא עשה כלום מאי טעמא אמר קרא כל חרם קדש קדשים הוא לה' כל חרם דקדש קדשים הוי ההוא לה' ליהוי.

אמר עולא אמר קרא חרם כל חרם.

### ויקרא ה טו, ג טז, תמורה לב:

#### על איזו מעילה חיבים אשם מעילות

פרשת אשם מעילות פותחת בפסוק: "נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם". חיוב קרבן זה חל על מי שמעל בקָדְשֵׁי ה’. מכאן שאינו מתחייב על קדשים המיועדים לאדם, כגון קדשים שהאדם יאכל. ואולם, החלב שמוקטר לה' מקרבנות אלה, גם הוא קדשי ה', שהרי נאמר עליו "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ". כל חלב מיועד לה' ולכן אין לאכלו, כל חלב לה', לכן גם עליו חל חיוב מעילה.[[3281]](#footnote-3281)

דא"ר ינאי אין מעילה מפורשת מן התורה אלא בעולה בלבד שנא' נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' המיוחדין לה' אבל חטאת ואשם לא נפקא אלא מדרבי דתניא רבי אומר כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה.

### ויקרא כז יא, תמורה לב:לג.

#### העמדה לפני הכהן להערכה

התורה מונה את דיני ההקדשות השונים ודרכי פדיונם. בין שאר ההקדשות היא מונה את המקדיש בהמה, ואומרת:

וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה: וְאִם גָּאֹל יִגְאָלֶנָּה וְיָסַף חֲמִישִׁתוֹ עַל עֶרְכֶּךָ.

בהמה טהורה המיועדת לקרבן – אין להחליפה באחרת. אין להמיר אותה טוב ברע או רע בטוב. אבל בהמה שלא יקריבו ממנה קרבן לה', יש להעמיד אותה לפני הכהן ולהעריך אותה. התורה מדברת על בהמה טמאה, אך כפי שבארנו במנחות קא. (עיי"ש), מסתבר שהוא הדין לבעל מום, שהרי (א) גם ממנו א"א להקריב קרבן לה', וגם ממנו לא יקריבו קרבן לה'[[3282]](#footnote-3282). כיון שאינו קרב – יעמידנו לפני הכהן ויעריכנו. ודוקא בהמה שאינה יכולה עוד להקרב. אבל בעלת מום עובר עוד תקרב, (ב) לא עליה נאמר "אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’".[[3283]](#footnote-3283)

אותה בהמה שלא יקריבו ממנה קרבן לה' תִפָּדה. אבל יש בה דין מיוחד. התורה לא מסתפקת באמירה שהיא תפדה, אלא מחיבת דין מיוחד: "וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה".

על איזה סוג הקדש מדובר כאן? בפשטות, וכך דורשים ר' יוחנן ותנא דבי לוי, מדובר כאן על הקדש לקרבן. אם הקדיש לקרבן בהמה שאינה ראויה לקרבן – כיון שלא יקריבו ממנה קרבן לה', יעמידנה ויעריכנה. לפני כן נאמר "וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה’ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶש", כלומר: מדובר כאן על הקדשה למזבח, לכן יש לפרש שגם ההמשך, הפסוק "וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’", עוסק במקדיש לקרבן. אם הקדיש לקרבן בהמה שאי אפשר להקריבה – יעמידנה לפני הכהן ויעריכנה. (אמנם ר' יוחנן מודה שלפי ת"ק ה"ה לקדשי בדק הבית, אבל עִקר הפסוק מדבר על קרבן, וממנו למדנו גם לקדשי בד"ה, ולפי ר"ש – אי אפשר ללמוד מכאן לקדשי בדק הבית, ודין זה נאמר רק בקרבן).

אבל ר"ל מפרש שמדובר כאן על הקדש לבדק הבית. הפסוקים הראשונים אמנם עוסקים בקרבן. עליו נאמר "יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב". (ואם יש בו מום ידון כבעל מום, אבל אין צֹרך להעמיד אותו לפני הכהן, אלא יגאלנו ויביא בדמיו אחר). אבל המשך הפרשה העוסק בבהמה טמאה, עוסק במקדיש לבד"ה, שהרי אין מקדישים למזבח בהמה שאינה קרבה. בנגוד לפסוקים הקודמים שבהם לא ימיר טוב ברע, בפסוקים האלה נאמר (ג) וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע. יש משמעות לשאלה מה טוב ומה רע, אבל גם זה וגם זה קדושים. ודוקא (ד) על בהמה כזאת נאמר "וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע". לפי זה המשפט "אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'" מתפרש בדרך אחרת: שהוקדש לא לשם קרבן. כמו רוב ההקדשות בפרשה שאינם לקרבן.

ואולם ר"ש מפרש בדיוק להפך: כיון שבוררים כאן בין טוב ורע (ו), הרי שמדובר על קדשי מזבח שאפשר להביא בהם דוקא תמימים, ולכן יש לברור בין טוב ורע. מדובר אפוא על בהמה שהוקדשה לקרבן. ודוקא (ז) על בהמה שהוקדשה לקרבן נאמר "וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן: וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע". (אלא שכאן נשאלת השאלה איך להבין את הפסוק "וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע", האם הכהן מעריך אם הבהמה טובה או רעה, או שהכהן מעריך את הבהמה בין אם היא טובה ובין אם היא רעה, שלא כקדשי מזבח. מכאן הפירושים השונים). ואפשר שסברה היא: אם אינו מיועד לקרבן, מה בינו לבין כל רכוש אחר שהוקדש לצרכי המקדש? ולמה תתן לו התורה דין מיוחד?

ר' יוחנן מודה שאם מלכתחילה הקדיש בעל מום, כיון שמלכתחילה לא הקדישו אלא לדמים, לא עליו נאמר (ה) וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה’ וְהֶעֱמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן. אבל תנא דבי לוי אומר שאפילו הוא טעון העמדה והערכה, הפסוקים כאן עוסקים בסוגי הקדשות, הקדש בהמה כזאת טעון העמדה והערכה. כל המקדיש בעל חיים שלא יקריבו ממנו קרבן לה' – יעמיד אותו לפני הכהן ויעריכנו. שהרי גם הוא כמו בהמה טמאה שהוקדשה לקרבן.

(א) אם בהמה אשר יקריבו ממנה בבעלי מומין שיפדו הכתוב מדבר אתה אומר בבעלי מומין או אינו אלא בבהמה טמאה כשהוא אומר אם בבהמה טמאה ופדה בערכך הרי בהמה טמאה אמור הא מה אני מקיים ואם [כל] בהמה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' בבעלי מומין שיפדו יכול יפדו על מום עובר ת"ל (ב) אשר לא יקריבו ממנה שאינה קריבה כל עיקר יצתה זו שאינה קריבה היום אלא למחר.

אמר רב גידל אמר רב מ"ט דריש לקיש דאמר לרבנן קדשי בדק הבית היו בכלל העמדה והערכה קדשי מזבח לא היו בכלל העמדה והערכה דאמר קרא והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע (ג) איזהו דבר שאינו חלוק בין טוב לרע הוי אומר זה קדשי ב"ה ואמר קרא אותה (ד) למעוטי קדשי מזבח ורבי יוחנן אותה למעוטי מאי (ה) למעוטי בעל מום מעיקרו.

אמר רב יהודה אמר רב מ"ט דר"ש דאמר קדשי מזבח היו בכלל העמדה והערכה קדשי ב"ה לא היו דאמר קרא (ו) והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע איזהו דבר שחלוק בין טוב ובין רע הוי אומר זה קדשי מזבח ואמר קרא (ז) אותה למעוטי ב"ה אי הכי בין טוב לרע מיבעי ליה קשיא.

### ויקרא ו ג, תמורה לד.

#### דין הדשן המוסר מן המזבח

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר.

התורה מלמדת דין מיוחד בדשן הקרבנות שבער כל הלילה על המזבח. התורה מלמדת שהבערת הקרבן על המזבח אינה סוף מצותו. יש עוד מצוה לקים בו. יש לשמור עליו בקדושה ולהוציא אותו אל מקום טהור. מקום שמוזכר בפרשת פר כ"ג ונקרא שפך הדשן. עד שמגיע הדשן לשם, יש לנהוג בו בקדושה, כפי שמצוה כאן התורה: "וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ". את הדשן יש להניח אצל המזבח. לא להשליך, כמו שנאמר על המוראה והנוצה, אלא לשים. להניח שם, כדי שאפשר יהיה אח"כ להוציאו. מכאן שיניח את הדשן שם בעדינות כדי שלא יתפזר ואפשר יהיה להוציאו.

ממילא למדנו שאין הבערת הקרבנות על המזבח דומה לשרפת פסולים או אִסורי הנאה. שרפת פסולים נועדה לבער אותם מן העולם, אבל העלאת הקרבנות היא היא מצותם. היא לא צורה של בִעור והשמדה מן העולם, אלא העלאה לגבוה. אותו דשן חלב הקרבן אינו נקרא בתורה אפר אלא דשן. גם אחרי שרפתו התורה עדין קוראת לו דשן. הוא לא נקרא אפר. דשנים ורעננים יהיו.

ומכאן שהוא לא דומה לאִסורי הנאה שנשרפו כדי לבערם ונתבערו. הוא עדין אסור בהנאה, הוא עדין לא נתבער ועדין יש מצוה לקים בו.

כיון שיש לשמור עליו בקדושה, אין די בכך שיניח בצד המזבח מקצת מן הדשן כדי לקים בו מצות תרומת והוצאת הדשן. יש להניח שם את כֻלו, ולהניחו שם במסודר, כדי שאפשר יהיה להוציאו אל שפך הדשן. (וראה גם דברינו בחולין קיז.: ובמעילה ט.יב.).

ושמו בנחת ושמו כולו ושמו שלא יפזר.

# כריתות

### במדבר טו כט, כריתות ב.

#### על מה חיב אדם חטאת

התורה מבארת את דיני העדה כשהיא חוטאת, ואח"כ היא אומרת:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

התורה מבחינה בין העושה בשגגה לבין הנפש אשר תעשה ביד רמה. העושה בשגגה יקריב קרבן ויתכפר לו, העושה ביד רמה יכרת. כך או כך, התורה מדברת על מי שעושה מעשה. מכאן למדו חכמים שדוקא העושה חייב. בין אם עשה בשגגה ובין אם עשה ביד רמה. לא כל חוטא חיב אלא רק העושה מעשה.

בפשטות "ביד רמה" היינו בזדון. התורה מבחינה כאן בין העושה בשגגה לבין העושה ביד רמה, מכאן שהעושה ביד רמה הוא העושה בזדון. חכמים פרשו שהפרשה עוסקת בע"ז, וראה שבארנו זאת בהוריות ח. עמ' תתקג. החיוב הוא דוקא על העושה מעשה ביד רמה במקום שבו נאסר עליו לעשות מעשה. אין חיוב על מי שלא עשה מעשה כשהיה חיב לעשותו. מכאן למדנו שאין חיוב חטאת על מצוות עשה.

וחכמים אומרים אף המגדף שנאמר תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה יצא מגדף שאינו עושה מעשה.

הוקשה כל התורה כולה לעבודת כוכבים דכתיב תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה אף כל שב ואל תעשה.

### במדבר ו יא, כריתות ב:

#### נזיר שנטמא – מתי שב לנזירותו

וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ.

נזכרו כאן היום השביעי והיום השמיני, ואח"כ נאמר שהכהן מקדש את ראשו ביום ההוא. נשאלת אפוא השאלה מהו היום ההוא האמור כאן. (שהרי שני ימים נזכרו לפניו, איזה מהם הוא זה שעליו נאמר היום ההוא). אפשר לפרש שהיום ההוא הוא היום השמיני, והדברים אמורים כסדרם, הכהן עושה את קרבנותיו ובכך הוא מקדש את ראשו. אך אפשר לפרש גם שהיום ההוא הוא היום השביעי שבו הנזיר נטהר, מגלח, ומתחיל לגדל שער מחדש. לפי הבאור השני יש לבאר שיש שני המשכים לפסוק וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ. המשך אחד הוא וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ. והמשך שני הוא וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וכו'. שהרי ממילא מבואר שכבש האשם קרב לאו דוקא אחרי כל ימי נזרו. לפי הפרוש הזה לא הכהן מקדש את ראשו, אלא הנזיר עצמו: "וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וכו'". כלומר: שני מעשים שונים מתחילים ביום טהרו של הנזיר: הבאת קרבנותיו ושובו לנזירותו. התורה מתארת תחלה את המעשה הראשון, הבאת קרבנותיו, ואח"כ חוזרת התורה לעסוק ביום השביעי ומתארת את המעשה השני, שובו לנזירותו.

וקדש את ראשו ביום ההוא ביום הבאת קרבנותיו דברי רבי ר' יוסי בר' יהודה אומר ביום תגלחתו.

### ויקרא יח כט, כ יז, כריתות ב:

בפרשת אחרי מות מונה התורה את אִסורי העריות, ומסכמת:

אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם: וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ: וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי אֶת כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אַנְשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ: וְלֹא תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם: כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם.

נשאלת השאלה כיצד יש לפרש את הפסוק "כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה". האם שיעשה אחת מכל התועבות, או גם אם יעשה כמה מכל התועבות יכרת כרת אחת, שהרי עשה מכל התועבות.

בפרשת קדושים העוסקת בענשים על העריות, נאמר:

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת אִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ מוֹת יוּמַת הַנֹּאֵף וְהַנֹּאָפֶת: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת כַּלָּתוֹ מוֹת יוּמְתוּ שְׁנֵיהֶם תֶּבֶל עָשׂוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה תּוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זִמָּה הִוא בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתְהֶן וְלֹא תִהְיֶה זִמָּה בְּתוֹכְכֶם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן שְׁכָבְתּוֹ בִּבְהֵמָה מוֹת יוּמָת וְאֶת הַבְּהֵמָה תַּהֲרֹגוּ: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרַב אֶל כָּל בְּהֵמָה לְרִבְעָה אֹתָהּ וְהָרַגְתָּ אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה מוֹת יוּמָתוּ דְּמֵיהֶם בָּם: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם: וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה חֶטְאָם יִשָּׂאוּ עֲרִירִים יָמֻתוּ: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֵשֶׁת אָחִיו נִדָּה הִוא עֶרְוַת אָחִיו גִּלָּה עֲרִירִים יִהְיוּ.

בכל אשה שיש בה מיתת ב"ד, נאמרה המיתה. אחותו שאין בה מיתת ב"ד, נאמר בה וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא. על אחותו כשלעצמה חייב כרת. וכן על נדה כשלעצמה. אין סברה לומר שדוקא בהן חיב כרת בפני עצמה ובכל העריות האחרות חיב כרת אחת על כֻלן. אחותו אינה מיוחדת מכל העריות שתתחיב כרת בפני עצמה. ממבנה הפרשה משמע שנאמרה כרת באחותו כי אין בה אלא כרת. כיון שאין בה מיתת ב"ד לא נותר לתורה ללמד אלא את הכרת, אבל חיוב כרת יש בכֻלן. (וכפי שנבאר בסמוך לגבי טומאה בקרבנות, שהתורה מלמדת זאת בשלמים, אך מסתבר שה"ה לשאר הקרבנות). מכאן אפשר ללמוד שעל כל ערוה חיב כרת בפני עצמה.

הפסוק אומר וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא. הוא חיב על כך שערות אחותו גִלה ועל כך הקפידה התורה. אם אחותו היא גם אחות אביו, הרי שגם ערות אחותו גִלה וגם את שארו הערה, שהרי על אחות אביו אמרה התורה וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאוּ. טעם החיוב הוא שערות אחותו גִלה, או ששארו הערה, התורה הקפידה גם על כך שאדם לא יגלה את ערות אחותו, וגם שלא יערה את שארו, וגזרה כרת על כל אחד מהם, והאיש הזה עשה את שניהם. מכאן שהבא על אשה שאסורה עליו משני טעמים שונים ומשני אִסורים שונים – חיב על כל אִסור ואִסור. ואולם מצד שני, יש חיוב על כל אשה אסורה, גם אם בא על כמה נשים שכֻלן אסורות עליו מאותו טעם, שהרי אמרה התורה בפרשת אחרי מות: "וְאֶל אִשָּׁה בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ לֹא תִקְרַב לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ". באשה הדבר תלוי.

נאמר בפרשת אחרי מות: "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן", "עֶרְוַת בַּת אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ אֲחוֹתְךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ". נאסרה כאן אחותו בת אביו או בת אמו. האם ה"ה לאחות שהיא גם בת אביו וגם בת אמו? יש אומרים שכן, ופשוט הדבר מק"ו, ובפשטות אין צֹרך אף בק"ו אלא דרך הכתוב כן[[3284]](#footnote-3284). שהרי אחותו בת אביו ובת אמו אסורה הן מפני שהיא בת אביו והן מפני שהיא בת אמו. שהרי בת אביו היא ובת אמו היאא ולכן היא כלולה באמור כאן. אך יש שנזקקו להביא ראיה מהפסוק בפרשת קדושים, העוסק בענשי העריות: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא" בפסוק הזה מתברר שאם ערות אחותו גִלה – עוונו ישא. ואדם זה הלא גִלה את ערות אחותו.

טעם אִסור אחותו הוא שעֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה. לכן עֲוֹנוֹ יִשָּׂא. הבא על אחות אביו ואחות אמו נענש כי אֶת שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה עֲוֹנָם יִשָּׂאו. מי שבא על אחותו שהיא אחות אביו ואמו עשה גם את זה וגם את זה. לכן נענש על שלשתם. (ולגבי אסור אחותו והק"ו האמור כאן ראה דברינו ביבמות כב:כג.).

וראה דברינו במכות יג:, במכות יד., במכות יד:, וראה גם מכות ה:

אימא עבר חדא נתחייב חדא עבר כולהו בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת אמר רבי יוחנן לכך יצאה כרת באחותו לחלק.

א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות וגו' (הואיל וכך הקיש הוא) הוקשו כל העריות כולן לאחותו מה אחותו חייבין עליה בפני עצמה אף כל חייבין עליה בפני עצמה ולרבי יצחק דאמר חייבי כריתות בכלל היו ולמה יצאה כרת באחותו לדונה בכרת ולא במלקות לחלק מנא ליה נפקא ליה מואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לחלק על כל אשה ואשה ורבנן נמי תיפוק להו מואל אשה בנדת טומאתה אין ה"נ אלא כרת דאחותו למאי אתא מיבעי ליה לחלק על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו הני למה להו לחלק הרי שמות מוחלקין והרי גופים מוחלקים אלא אימא לחלק על אחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו ורבי יצחק הא מילתא מנ"ל נפקא ליה מן סיפא דקרא דכתיב ערות אחותו גלה ורבנן אחותו דסיפא דקרא מאי עבדי ליה מיבעי ליה לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו לומר שאין עונשין מן הדין ור' יצחק סבר עונשין מן הדין ואיבעית אימא יליף עונש מאזהרה.

### ויקרא ז יט-כא, כריתות ב:

#### על איזה קרבן חיב כרת אם אוכלו בטומאה

נאמר בפרשת השלמים:

וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

דינים אלה נאמרו לגבי שלמים ולא לגבי קרבנות אחרים, אך מובן שהם נוהגים בכל הקרבנות. (וראה דברינו בזבחים יג.:, בזבחים כח-כט, ובזבחים מד.). אין שום סברה לומר שדוקא את השלמים נאסר על הטמא לאכול ואילו את יתר הקרבנות יאכל. לגבי שאר הקרבנות פשיטא, הם נאכלים דוקא בעזרה. שלמים נאכלים מחוץ לעזרה ולכן צריך ללמד בהם את כל דיני אכילת קרבנות. שלמים באים בעִקר לאכילה, ולכן דוקא בהם לִמדה התורה את דיני אכילת קרבנות. דיני אכילות פורטו בפרשת השלמים משום ששאר הקרבנות ממילא נאכלים רק לכהנים בעזרה, ובאים לאו דוקא לאכילה, אבל לא מסתבר ששאר הקרבנות לא יהיו בכרת אם יֵאכלו בטומאה. מסתבר שיש ללמוד משם לכל קרבן הקרב על המזבח, שבשרו קֹדש. וכמו שבארנו בזבחים יג לגבי פגול שהתורה לִמדה את דיני אכילתו בשלמים וה"ה לשאר הקרבנות. כך גם כאן, כיון שהשלמים באים לאכילה לִמדה התורה את דיני אכילת הקרבנות דוקא בהם, וה"ה לשאר הקרבנות. השלמים מלמדים על אכילת כל הקרבנות[[3285]](#footnote-3285). ומסתבר שיש ללמוד מכאן דוקא לקרבנות הקרבים אל המזבח, שהם דומים לשלמים ויש בהם קדושת קרבן.

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא כיצד והנפש אשר תאכל בשר וגו' והלא שלמים בכלל [כל] הקדשים היו למה יצאו להקיש אליהן מה שלמים שהן קדשי מזבח וחייבין עליהן אף כל שהן קדשי מזבח חייבין עליהן יצאו קדשי בדק הבית.

### שמות ל לב לג, כריתות ג.

#### כרת לזר בשמן המשחה

וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו:

הרוקח כמוהו והנותן ממנו על זר חיב כרת, לכן אם עשה זאת בשוגג חיב חטאת. כמה חטאות חיב אם עשה את שניהם בהעלם אחד? אמנם אלה שני מעשים שונים, אבל על שניהם נאמרה כרת אחת.

כיון שבפסוק הקודם הם נזכרים כשני אִסורים נפרדים, עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ, משמע שהם שני אִסורים שונים. הפסוק "אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו" בא ללמד שעל כל אחד משני האִסורים חיב כרת. אבל יש כאן שנים.

א"ר אלעזר א"ר הושעיא כל מקום שאתה מוצא ב' לאוין וכרת אחד חלק חטאת ביניהן ומאי היא מפטם וסך דכתיב על בשר אדם לא ייסך ובמתכונתו וגו' כרת אחד דכתיב אשר ירקח כמוהו ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו.

כריתות ג. – ראה סנהדרין נד.

כריתות ג. – ראה שבת ע.

כריתות ג: - ראה זבחים קו קז קח קטו

### ויקרא ג יז, ז כג, כריתות ד.

#### כרת על אכילת חלב

בסיום פרשיות השלמים אומרת התורה:

וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ.

כלומר: כיון שהחלב של הקרבן, וכן דמו, לה' – אל תאכלו חלב ודם כלל. גם אם אינם של קרבן.

הדבר מבואר יותר בפרשת צו, שם נאמר אחרי פרשיות השלמים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

לגבי הדם, נאמר סתם "כל דם", ואכן התבאר במקומות אחרים בתורה שכל דם נאסר, מטעמים שונים. אבל לגבי החלב מודגש כאן "כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז", כלומר: נאסר דוקא חלב מהבהמות האלה. ובהמשך: "חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’". לא נאסרו אלא חלבי שור וכשב ועז, שהם הבהמות הראויות לקרבן. כמו במקומות רבים בתורה שבהם הזכירה התורה שור כשב ועז כבהמות הראויות לקרבן, כך גם כאן התורה הזכירה שור וכשב ועז כדי ללמד שדוקא חלבי הבהמות האלה נאסרו, משום שחלבן היה ראוי להקטרה אילו היו הבהמות האלה קרבן. כך סוברים חכמים.

ר' ישמעאל סובר שכיון שנאמר כאן בפירוש "חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’", היה די בכך[[3286]](#footnote-3286), או בהזכרת אחת מן הבהמות לדוגמא. הטעם שבגללו הזכירה התורה את שלשתן, מלמד שיש חיוב חטאת על כל אחת ואחת. אבל האמוראים חוזרים ומקשים וחוזרים ומקשים, שהרי בפשטות הוזכרו שור וכשב ועז כמו שהוזכרו במקומות רבים בתורה לגבי מצוות שאינן נוהגות אלא בבהמות. כך גם כאן, הזכירה התורה את שלשתם כי לא נאסר החלב אלא משום שאילו היה קרבן היה חלבו ראוי למזבח. ולכן יש להזכיר את שלשת מיני הבהמה כמו בכל מקום שבו עוסקת התורה בבהמות. לכן מבארים האמוראים שחכמים אומרים שאילו הוזכרה רק אחת מהן היינו סוברים שדוקא היא נאסרה, ולא שתי האחרות. כי בכל אחת מהן יש טעם להחמיר. או שר' ישמעאל לומד שנאסרו דוקא בהמות מכך שנאסר החלב בפרשיות הקרבנות, ואין צֹרך לפרט שור וכשב ועז. וחכמים אינם לומדים כך.

רשימת החלבים המוקטרת חוזרת על עצמה כמה פעמים בספר ויקרא. כאשר התורה עוסקת בשור או בעז היא מונה: "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיוֹת יְסִירֶנָּה". אבל כאשר התורה עוסקת בכבש היא מוסיפה: "חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה וְאֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה". לכבשים יש אליה, וצריך להקטיר גם אותה. האם משמעות הדברים שגם האליה היא חלב, ואסור לאכלה גם כאשר היא חולין? כך משמע, בפרט שהיא באה אחרי הכותרת "חֶלְבּוֹ"[[3287]](#footnote-3287). בשור ובעז היא לא הוזכרה כי אין להם אליה. אבל רב זביד דרש את הפסוק האמור לגבי האִסור[[3288]](#footnote-3288) (ולא את הפסוק האמור בהקטרה): "כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ", נאסר דוקא חלב של שור וכשב ועז, כלומר מה שיש בשלשתם. (אמנם אפשר היה להשיב ולומר שכל חלב שבא מאחד משלשתם). וראה על כך דברינו בחולין קיז.

כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו לחייב על כל אחת ואחת דברי ר' ישמעאל וחכ"א אינו חייב אלא אחת.

שאני הכא דמייתרי ליה קראי נכתוב קרא כל חלב לא תאכלו שור וכשב ועז למה לי ש"מ לחלק ורבנן אי לא כתיב שור וכשב ועז ה"א אפילו חלב חיה במשמע להכי כתב שור כשב ועז למימרא דחלב שור וכשב ועז הוא דאסור אבל דחיה שרי שפיר קאמרי ליה אלא היינו טעמא דרבי ישמעאל דקסבר א"כ לכתוב כל חלב שור לא תאכלו כשב ועז למה לי ... נכתוב כל חלב כשב לא תאכלו א"נ כל חלב עז לא תאכלו שור וכשב ועז למה לי ש"מ לחלק ... אלא לעולם טעמא דרבי ישמעאל כדאמרינן מעיקרא דאם כן נכתוב כל חלב ולישתוק מאי אמרת האי דכתב שור וכשב ועז למשרי חלב חיה הא כי כתב קרא בעניינא דקדשים ודבר למד מעניינו מכלל דרבנן סברי לא ילפינן דבר למד מעניינו לא דכולי עלמא ילפינן דבר הלמד מעניינו והכא בהא פליגי רבי ישמעאל סבר למידין לאו מלאו בין מלאו ובין מלאו דכרת ... ורבנן לאו מלאו ילפינן לאו מכרת לא ילפינן ואיבעית אימא היינו טעמייהו דרבנן כדאמר ליה רב מרי לרב זביד אלא מעתה אליה דחולין תיתסר אמר ליה עליך אמר קרא כל חלב שור וכשב ועז דבר השוה בשלשתן בעינן וליכא הלכך כי אתא שור וכשב ועז למישרי אליה דחולין הוא דאתא ור' ישמעאל אמר לך א"כ לימא קרא כל חלב שור וכשב עז למה לי ש"מ לחלק.

### ויקרא ד ב, כריתות ד.

#### על מה חיב אדם חטאת

פרשת החטאות פותחת בפסוק: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה". מי חייב? מי שחטא מכל המצוות, מאחת מהנה. הצירוף "מֵאַחַת מֵהֵנָּה" מלמד שחייב על כל אחת ואחת מהן.

ועשה אחת ועשה הנה לחייב על כל אחת ואחת שאם אכל חלב וחלב שם אחד בשני העלמות חייב שתים שתי שמות בהעלם אחת חייב שתים.

### ויקרא ג יז, ז כג, כריתות ד:

#### איזה חלב נאסר

כפי שהזכרנו, בסיום פרשיות השלמים אומרת התורה: "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ". כלומר: כיון שהחלב של הקרבן, וכן דמו, לה' – אל תאכלו חלב ודם כלל. גם אם אינם של קרבן.[[3289]](#footnote-3289)

הדבר מבואר יותר בפרשת צו, שם נאמר אחרי פרשיות השלמים: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ".

בפשטות, הצווי הן בפרשת ויקרא והן בפרשת צו חל בכל הבהמות, גם בחולין. אלא שיש מחלוקת בדבר. כיון שהצווי בפרשת ויקרא אמור בהקשר של קדשים, סוברים חכמים שהוא אוסר באכילה דוקא את חלבי הקדשים. הוא בא ללמד שהואיל ויש צווי להקריבם, גם אם לא הקריבם אסור לאכלם. לפי זה הצווי האמור בפרשת ויקרא מלמד לא לאכול חלבי קדשים, והצווי בפרשת צו אוסר לאכול חלבי חולין. לגבי הפסוקים בפרשת צו, מודים חכמים שכיון שיש שם דִבור חדש אל משה, פרשיה בפני עצמה היא ונוהגת גם בחולין.[[3290]](#footnote-3290) (וא"כ תמוה שדין אותו ואת בנו שאמור בעניין הקדשים, אין מי שסובר שנוהג דוקא בקדשים, וכבר עמדנו על כך במקומו בחולין עח.: עיי"ש).

אבל ר' יהודה מפרש שגם בפרשת ויקרא העוסקת בקדשים, הפסוק האחרון בא להרחיב את האִסור, לכל חלב וכל דם בכל מושבותיכם. לאו דוקא לקדשים שבמקדש. כמו שבפרשת צו, אחרי העִסוק בקדשים מלמדת התורה לא לאכול חלב גם בחולין. ר' יהודה סובר שהפסוקים בפרשת צו יכולים ללמד גם על הפסוק בפרשת ויקרא. בפרשת צו לִמדה התורה את דיני השלמים ומיד כתבה שאין לאכול חלב, וכונתה גם בחולין, גם בפרשת ויקרא יש לפרש כך שהרי גם שם חוזר המבנה הזה, שבו התורה מלמדת להקטיר את חלב הקדשים, ואח"כ היא אומרת לא לאכול חלב, וכונתה כל חלב, גם קדשים וגם חולין. אבל חכמים אומרים שכיון שבפרשת צו באה התורה ללמד דין של כרת, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ, הרי זה דין בפני עצמו והוא שונה מהאמור בפרשת ויקרא שם לא נזכרה הכרת אלא רק עצם האִסור, ולכן אי אפשר ללמוד מפרשיה אחת על חברתה.

כלומר: הכל מודים שהצווי האמור בפרשת צו אמור גם על חולין. ונאסר גם חלב של חולין. נחלקו בהבנת הצווי האמור בפרשת ויקרא.

גם בפרשת ויקרא וגם בפרשת צו נזכרו החלב והדם אחרי הצווי על השלמים. מכאן שכל מה שאסור בחלב אסור בדם, ולוקה עליו הן על עצם היותו דם והן על היותו חלק מהקרבן, והוא אוכל קרבן שלא כדין.

בשלמא לר' יהודה היינו דכתיבי קראי חקת עולם כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וכל זר לא יאכל קדש הא תלתא לאוין אלא לרבנן מ"ט קסברי לאו דחוקת עולם בקדשים ולאו דחלב שור בחולין וצריכי דאי כתב רחמנא בקדשים הוה אמינא קדשים הוא דחמירי דאסור חלבו אבל חולין אימא לא משום הכי כתב רחמנא כל חלב שור ואי כתב כל חלב שור ה"א חלב דחולין הוא דאסור משום דלא הותר מכללו אבל חלב מוקדשין דהותר מכללו ה"א מדהותר בשרן אישתרי נמי חלבן צריכי ורבי יהודה סבר כי כתיב חלב שור בעניינא דקדשים כתיב אלא מכלל דרבנן סברי לא ילפינן דבר הלמד מעניינו לא דכ"ע [ילפינן] דבר הלמד מעניינו ובהא קמיפלגי רבי יהודה סבר למידין לאו מלאו ולאו מכרת ורבנן סברי לאו מלאו ילפינן לאו מכרת לא ילפינן.

כל חלב וכל דם לא תאכלו מה חלב לוקה שתים אף דם לוקה שתים דברי ר' יהודה וחכ"א אין בו אלא אזהרה אחת.

ומ"ש חלב דלוקה שתים בלא היקישא דכתב ביה תרי קראי כל חלב וכל דם לא תאכלו כל חלב שור וכשב דם נמי בלאו היקישא נילקי שתים דכתיב ביה תרי לאוין כל חלב וכל דם לא תאכלו וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה אלא אימא מה חלב לוקה שלש אף דם לוקה ג' ומאי שנא חלב דלוקה שלש דכתיב ביה הלין תרי לאוין ולאו דזרות הא תלתא דם נמי איצטריך ס"ד אמינא הואיל ואיתמעיט דם מטומאה ליתמעיט מזרות קמ"ל היקישא.

### ויקרא יא כט, כריתות ד:

#### דם שרצים

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

השרצים האלה טמאים. האם רק בשרם טמא או שגם דמם הוא חלק מבשרם? בבהמה אסרה התורה את הדם כחלק מהצווי על הקרבנות. מכאן שהאִסור האמור בדם נוהג דוקא בבהמה, שמיועדת לאכילת בשרה ולשפיכת דמה. בשרץ אין משמעות מיוחדת לדמו, ממילא דמו חלק מבשרו, ונאסר באכילה כבשרו. (ולפי זה כל שאינו בהמה אין הבדל בין בשרו לדמו, ולאו דוקא השרצים האמורים כאן). וכן דרשו מכך שנאמר "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא", כֻלו טומאה אחת.

כל חלב וכל דם לא תאכלו מה חלב מיוחד שחלבו חלוק מבשרו ואין מצטרפין זה עם זה אף דם שדמו חלוק מבשרו אוציא דם שרצים הואיל דאין דמן חלוק מבשרן מצטרפין.

וזה לכם הטמא לימד על דם השרץ והשרץ שמצטרפין זה עם זה.

#### אִסור דם

אִסור דם נזכר בכמה מקומות בתורה, בהקשרים שונים וטעמים שונים. מלבד הפסוקים שהוזכרו לעיל, נזכר האִסור בעוד מקומות בתורה. הזכרנו לעיל שבסיום פרשיות השלמים אומרת התורה:

וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ אִשֶּׁה לַה’ אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב: וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֶת הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד עַל הַכְּלָיֹת יְסִירֶנָּה: וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ.

כלומר: כיון שהחלב של הקרבן, וכן דמו, לה' – אל תאכלו חלב ודם כלל. גם אם אינם של קרבן.

הדבר מבואר יותר בפרשת צו, שם נאמר אחרי פרשיות השלמים:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

נאמר כאן לא לאכול כל חלב וכל דם. טעם הדבר הוא שאילו היתה הבהמה קרבן – היה הדם עולה על המזבח. לכן נאסר גם דם שאינו של קרבן.

בפרשת אחרי מות אנו קוראים:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת.

נאסר דם בהמה, מהטעם: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר. ונאסר דם חיה, כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא. כלומר: כאן נאסר גם דם חיה, כי הוא הנפש. לאו דוקא משום שהוא ראוי לעלות על המזבח (שהרי דם חיה לא ראוי לעלות על המזבח. לכן חלב החיה הותר. אבל דמה לא הותר כי הוא הנפש). כל דם נפש נאסר וחיב עליו כרת.

האִסור נזכר גם בספר דברים, בפרשת ראה:

רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם... כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

ובהמשך, לגבי בכור:

וְכִי יִהְיֶה בוֹ מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה’ אֱלֹהֶיךָ: בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכֲלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק אֶת דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם.

כבר הזכרנו לעיל שהפסוקים בפרשת ויקרא אמורים על הקרבן, ומלמדים שאסור לאכול חלב ודם של קרבן. הפסוקים בפרשת צו מלמדים שלא רק דם קרבן נאסר, אלא גם דם וחלב של חולין.ו בפרשת אחרי מות, כאמור, נאסר גם דם בהמה וגם דם חיה. וכפי שבארנו בחולין טז:יז., הפסוקים בספר דברים מבארים את הפסוקים בספר ויקרא, ומבארים כיצד ינהגו דינים אלה כשנבוא אל הארץ. שם נאמר שלא רק דם קרבנות אין לאכול, אלא גם דם חולין, ולא רק בהמות אלא גם דם חיה ועוף, כפי שמבואר בפרשת אחרי מות, שדמם טעון כסוי. בספר דברים, שהותרה בו אכילת חולין, נאמר שאת דמם יש לשפוך ולא לאכול כצבי ואיל (שכפי שהזכרנו, התפרש בפרשת אחרי מות שיש לשפוך את דמם ולכסותו). ממילא מתברר שאין לאכול לא דם בהמה ולא דם חיה[[3291]](#footnote-3291).

כפי שהזכרנו, נאמר: "וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". נאמר כאן לא לאכול כל חלב וכל דם. טעם הדבר הוא שאילו היתה הבהמה קרבן – היה הדם עולה על המזבח. לכן נאסר גם דם שאינו של קרבן. ונאסר כל דם. אבל בפשטות, עִקר האִסור הוא על דם שהנפש יוצאת בו. שהוא דם הקרבןו והוא הנפש. ובין אם הטעם הוא שהדם קרב על המזבח ובין אם הטעם הוא שהוא הנפש – הטעם הזה אוסר את דם הנפש. דם שהוא הנפש הוא הדם שהנפש יוצאת בו, כמו שבארנו בזבחים לה. (לעיל עמ' תתקסג). אלא שבאכילה נאסר כל דם. נאסר דם שהיה ראוי להזרק על המזבח, ויחד עמו נאסר כל דם שהיה ראוי להתמצות אחר השחיטה. (אבל לא נאסר דם שיצא מחתך אחר, כפי שהתבאר בחולין עד:). לכן מרחיב רבא את הלִמוד מפרשת אחרי מות ודורש שכל דם נאסר. לא רק דם השחיטה, שבפשטות עליו מדבר הכתוב, אלא גם דם התמצית ודם האברים. נאסר כל דם, כפי שנאמר כאן כמה פעמים. וכן דרש ר' יהודה. (ואולם הוא מודה שהדם הזה אינו כשר להזרק על המזבח, כי נאמר "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר", משמע שהטעם שבגללו הדם מכפר על הנפש הוא כי הדם הוא נפש הבהמה. נפש תחת נפש. ודם שאינו נפש הבהמה לא יכול לכפר על הנפש).

רבי יהודה אומר דם מה תלמוד לומר כל דם אין לי אלא דם קדשים שהנפש יוצא בו [שהוא מכפר] דם חולין ודם התמצית מנין ת"ל כל דם.

אמר רבי אלעזר מודה רבי יהודה לענין כפרה שאינו מכפר שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר. (פסחים סה.).

אמר רבא שלש כריתות האמורות בדם למאי אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים ואחת לדם התמצית.

ואמר רבא חמשה לאוין האמורין בדם למה אחת לדם חולין ואחת לדם קדשים ואחת לדם כיסוי ואחת לדם איברין ואחת לדם התמצית.

### דברים יב יז-יח, יד כב-כג, כריתות ד:

#### דגן תירוש ויצהר

נאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ". ונאמר: "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים". את מעשר הדגן, התירוש והיצהר יש לאכול דוקא לפני ה', לא תוכל לאכלו בשעריך. התורה חזרה שוב על הדגן התירוש והיצהר כדי ללמד שמעשר כל אחד מהם נאסר בפני עצמו.

מכדי כתב רחמנא ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך בפנים אין בחוץ לא ל"ל דכתב רחמנא לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך לחלק אי מההוא ה"א ה"מ בעשה אבל בלאו אימא לא אמטו להכי כתב רחמנא לא תוכל לאוקמה בלאו ועדיין לאו שבכללות הוא אם כן נימא קרא לא תוכל לאכלם בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך למ"ל ליחודי אכילה דכל חד וחד.

### ויקרא כג יד, כריתות ה.

התורה מצוה על העֹמר, ומוסיפה:

וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם.

התורה אסרה חדש, אך פרטה ולא הסתפקה באמרה שלא לאכול מתבואת הארץ עד אותו יום, אלא פרטה בפירוש לחם וקלי וכרמל. לחם הוא תבואה שכבר נטחנה, נילושה ונאפתה, קלי הוא תבואה שלא נטחנה אך נקלתה, וכרמל הוא תבואה בעינה ללא שום שִנוי. כלומר: התורה אסרה גם תבואה בעינה וגם תבואה מעובדת. התורה אסרה תבואה חדשה עד אשר תבוא המנחה החדשה, מנחת הבִכורים. מנחת הבִכורים הקרבה באותו יום היא קלי, ואילו נאמר קלי לבדו היה מקום לומר שדוקא קלי אין לאכול לפני שמביאים את הקלי לה', אבל התורה אסרה גם את הלחם והכרמל. כמו כן אי אפשר לומר שהתורה הזכירה את שלשתם כדי ללמד שנאסרה הן תבואה בעינה והן תבואה מעובדת, כי אם כך אין צֹרך להזכיר את הקלי האמצעי. וא"א שמתחייב על שניהם פעם אחת ועל הקלי פעם אחת, כי הקלי כתוב באמצע. הרי מוכח שחייב על כל אחד מהם בפני עצמו.

לימא קרא לחם ונילף קלי וכרמל מיניה איכא למיפרך מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה נכתוב קלי ולא לכתוב לחם ונילף מקלי לחם מקלי לא אתי משום דקלי איתיה בעיניה לחם לא איתיה בעיניה כרמל מקלי לא אתי משום דקלי נתרבה אצל מנחות כרמל לא נתרבה אצל מנחות נכתוב כרמל ונילף לחם וקלי מיניה איכא למיפרך מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו מן חד לא ילפי נילף חדא מן תרין לא נכתוב קרא לחם ונילף מקלי וכרמל איכא למיפרך מה לקלי וכרמל דאיתנהון בעיניהון לא נכתוב קרא כרמל ונילף מלחם וקלי איכא למיפרך מה ללחם וקלי שכן נתרבו אצל מנחות אמר לך רבי יצחק לא נכתוב קרא קלי ונילף מלחם וכרמל מאי פרכת אי פרכת מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה כרמל יוכיח ואי משום דכרמל לא נשתנה מברייתו לחם יוכיח הלכך לוקה דמייתר ואימא קלי דמייתר מחייב חדא אכולהון מחייב חדא אם כן נכתוב קרא לחם כרמל וקלי אי נמי נכתוב קלי ולחם וכרמל אמאי כתב לקלי באמצע הכי קאמר לחם בקלי נחייב וכרמל נחייב בקלי.

כריתות ה. – ראה זבחים כח.-כט: עמ' תתקנו.

כריתות ה. – ראה סנהדרין עה, עמ' תשסא.

כריתות ה. – ראה סנהדרין נג. נד.-נה: סו.

### שמות ל כג-לח, כריתות ה-ו

משה מצֻוֶּה על עשיית שמן המשחה וקטרת הסמים, ועל כך שלא יעשו כמותם לזר:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: וְאַתָּה קַח לְךָ בְּשָׂמִים רֹאשׁ מָר דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְּמָן בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וְקִדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ וְשֶׁמֶן זַיִת הִין: וְעָשִׂיתָ אֹתוֹ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ רֹקַח מִרְקַחַת מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה: וּמָשַׁחְתָּ בוֹ אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת אֲרוֹן הָעֵדֻת: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה וְאֶת כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיֹּר וְאֶת כַּנּוֹ: וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם וְהָיוּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִקְדָּשׁ: וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּמְשָׁח וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם לְכַהֵן לִי: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו: ס וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה: וְעָשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ: וְשָׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הָדֵק וְנָתַתָּה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים תִּהְיֶה לָכֶם: וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’: אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו.

#### עשיה לזר

אסור לאדם לעשות את הקטֹרת לעצמו, שנאמר: וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם. מה שנאסר הוא שיעשה אדם קטֹרת לעצמו, "לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם". אסור לעשות דוקא לצֹרך עצמכם. כמובן שאין אִסור לעשותה לצֹרך המקדש, אדרבה, מצוה היא. כיון שמותר לעשותה לצֹרך המקדש, מותר לעשותה גם להתלמד לעשותה לצֹרך המקדש, גם היא לא עשייה לכם, אלא כדי שידע את המלאכה ויוכל לעשותה לצֹרך המקדש.

האִסור לעשות את שמן המשחה דומה לאִסור לעשות את הקטֹרת. גם שמן המשחה וגם הקטֹרת התיחדו בכך שהם מיועדים למקדש ומתכנתם מיועדת למקדש בלבד. כאן נאמר וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, וכאן נאמר בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’. שני האִסורים דומים מאד. הם נאסרו משום שהמתכֺנת הזאת מיועדת למקדש בלבד, ולכן אסור לעשותה לזר. מכאן יש ללמוד שדיניהם שוים, ובשניהם מותר לעשות לצֹרך המקדש ולהתלמד, ואסור לאדם לעשותה לצֹרך עצמו.

בשניהם נאסרה עשיה במתכֺנת הקֹדש. אמנם, יש הבדל בין שמן המשחה לבין הקטֹרת בשאלה מהי מתכֺנת הקדש. בשמן המשחה הכמויות נאמרו בפירוש: מָר דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְּמָן בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וְקִדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ וְשֶׁמֶן זַיִת הִין. בקטֹרת הכמויות לא נאמרו בפירוש, וכל מי שעושה קטֹרת שבה נשמר היחס בין הסממנים – עשאה כמתכנתה, ולכן עבר. גם קטֹרת כזאת עונה על ההגדרה וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה, שהרי גם קטֹרת כזאת ראויה להֵעשות למקדש. ולכן – בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם. שהרי נאמר וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם.

בשמן המשחה נאמר "שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו". בקטֹרת נאמר: "וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’: אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו". בשמן לא נאסר איש אשר יעשה כמוהו לסוך בו, אלא איש אשר יעשה כמוהו או אשר יתן ממנו על זר. ממנו דוקא ולא מהעשוי כמוהו. בקטֹרת נאמר אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ. אבל שמן המשחה, שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם. השמן שאתה עושה הוא יהיה לדורותיכם[[3292]](#footnote-3292). זה ולא אחר. לא כקטרת שנעשית בכל שנה מחדש.

בשמן המשחה נאמרו שני אִסורים: הרקיחה והנתינה ממנו על זר. בקטֹרת נאסר לעשות כמוה להריח בה, אך לא נאסרה ההרחה עצמה. זה לא נאמר בשום מקום.

אמר מר ללמוד בו [או] ע"מ למוסרו לציבור פטור מנלן אתיא מתכונתו מן במתכונתה דקטרת וכתיב לגבי קטרת לא תעשו לכם לכם הוא דאסור אבל למוסרו לציבור פטור גבי שמן נמי למוסרו לציבור פטור ותיהדר קטרת ונילף משמן מה שמן כי מפטם לחציין פטור אף קטרת נמי כי מפטם לחציין פטור אלמה אמר רבא קטרת שפטמה לחציין חייב שמן שפטמו לחציין פטור אמר לך רבא גבי שמן כתיב ובמתכונתו לא תעשו כמוהו כמוהו הוא דאסור אבל חציו שפיר דמי גבי קטרת דכתיב והקטרת אשר תעשה כל עשייה דקטרת אפשר דמקטיר פרס שחרית ופרס בין הערבים.

#### כיצד נעשה שמן המשחה

כיצד עושים את שמן המשחה? מָר דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְּמָן בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וְקִדָּה חֲמֵשׁ מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ וְשֶׁמֶן זַיִת הִין. חמש מאות מר דרור. לגבי כמות הקנמון נקטה התורה לשון קשה: מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם. מה הכונה? שמחציתו של הקנמון היא חמשים ומאתים, והקנמון כֻלו חמש מאות, או שקנמון בשם הוא מחציתו של המור הנזכר לפניו, דהיינו חמשים ומאתים? הפשט נוטה אולי לאפשרות השניה, שאל"כ למה אמרה התורה מחציתו חמשים ומאתים, ולא אמרה חמש מאות? (ונראה לפרש שמחציתו של המור היא קנמן, ומחציתו קנה – וְקִנְּמָן בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם וּקְנֵה בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם). אלמלא דברי הבריתא נראה היה לפרש ש"מחציתו" היינו מחצית מר דרור. אותם מר דרור חמש מאות שהוזכר[[3293]](#footnote-3293), מחציתו רקוחה בקנה ומחציתו בקנמון[[3294]](#footnote-3294). חמשים ומאתים בקנמון וחמשים ומאתים בקנה. והמלה "מחציתו" אמורה על המר דרור שהוזכר בראש הפסוק (וכמדומה שגם בעלי הטעמים כך פרשו).[[3295]](#footnote-3295) אבל חכמים פרשו כאפשרות הראשונה[[3296]](#footnote-3296). מדוע אפוא נקטה התורה מחציתו חמשים ומאתים, ולא אמרה חמש מאות? מכאן למדו חכמים שאת הקנמון יש לשקול לחצאין, חמשים ומאתים, ושוב חמישים ומאתים. מדוע יש לכך חשיבות? מכאן למדו חכמים שיש לשקול בהכרע, כמו שהיתה דרכם בזמנם, לכל שקילה הכרע משלה, כך שיש שני הכרעות בקנמון.

על הקטֹרת נאמר "קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה". מה פירוש המושג בַּד בְּבַד? אביי מבאר שהכונה היא שיש לשקול שקילה מדויקת עין בעין. רבינא חולק. רבינא מבאר שיש לשקול כל סממן כנגד המשקולת, ולא לשקול את הסממנים זה כנגד זה. כל אחד לבדו. יש לשקול בדיוק את המשקל האמור כאן, מלבד את קנמן הבשם שהתורה חלקה אותו למחציות כי יש לשקול כל מחצית בפני עצמה כפי שהזכרנו לעיל. אבל אפשר לשקול בהכרע.

שמן המשחה מר דרור ה' מאות קדה ה' מאות קנמן בשם ה' מאות וקנה בשם חמשים ומאתים נמצאו כולם אלף ושבעה מאות וחמשים.

אמר ליה רב פפא לאביי כשהוא שוקל בהכרע הוא שוקל או עין בעין הוא שוקל אמר ליה רחמנא כתב בד בבד ואת אמרת בהכרע והאמר רב יהודה הקדוש ברוך הוא יודע הכרעות אלמא דאית בהו הכרע אלא אמר רב יהודה דקנמן בשם אמאי מייתי מחציתו דחמש מאות חמשים ומאתים בחד זימנא וחמשים ומאתים בחד זימנא כיון דכולהון ה' מאות הויין נייתי ה' מאות בבת אחת ש"מ מדקמייתי לה לקנמן בשם בתרי זימני הכרע אית ביה והקב"ה יודע בהכרעות ומאי בד בבד אמר רבינא שלא יניח משקל במשקל וישקול.

כריתות ה: - ראה הוריות יא:

### ויקרא ח יב, כריתות ה:

#### כיצד מושחים את הכהן?

בפרשת המלואים נאמר: "וַיִּצֹק מִשֶּׁמֶן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אַהֲרֹן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ". (א) משמע שהיציקה קדמה. אמנם יש מי שפרש שהיציקה לא נועדה אלא (ב) לצורך המשיחה, שיוכל משה לקחת מהשמן על הראש ולמשוח את אהרן, והעִקר הוא המשיחה. לפי זה לדורות העִקר הוא המשיחה והיא תקדם.

מאי טעמא דמ"ד יציקה עדיפא שנאמר (א) ויצק משמן המשחה על ראש אהרן ומאן דאמר משיחה עדיפא קסבר שכן נתרבה אצל כלי שרת והכתיב ויצק ולבסוף וימשח ה"ק (ב) מה טעם ויצק משום וימשח אותו לקדשו.

כריתות ו. – ראה חולין קיז.:

כריתות ו. – ראה קדושין נז.

### שמות ל לו-לח, כריתות ו

#### מעשה הקטֹרת

וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה: וְעָשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֹקַח מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ: וְשָׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הָדֵק וְנָתַתָּה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה קֹדֶשׁ קָדָשִׁים תִּהְיֶה לָכֶם: וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’: אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו.

נאמר כאן "קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה בַּד בְּבַד יִהְיֶה". נזכרו כאן בפירוש שמותיהם של ארבעה סממנים, ונאמרה פעמַים המלה סמים, בתחלה ובסוף. ר' ישמעאל דורש מכאן שיש לקחת סמים כגון נטף ושחלת וחלבנה ואחרים, כלומר: כל המקטר ועולה, ולהוסיף לבונה. הוא דורש את הפסוק כך: "קַח לְךָ סַמִּים: נָטָף, וּשְׁחֵלֶת, וְחֶלְבְּנָה – סַמִּים. וּלְבֹנָה זַכָּה". כלומר: קח לך סמים שונים, כגון אלה המנויים כאן. ומכך שהלבונה מנויה לחוד, משמע שכל שאר הסמים צריכים להיות לא כמותה אלא כמו הנטף, השחלת והחלבנה, כלומר סמים שקוטרים ועולים. כך משמע גם מלשון המלה קטֹרת.

רב הונא דורש אחרת, ויש לבאר את דבריו. אפשר שדבריו אסמכתא. אבל אפשר שהוא דורש את הפסוק: "קַח לְךָ סַמִּים נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה סַמִּים וּלְבֹנָה זַכָּה" כך: קַח לְךָ סַמִּים: א. נָטָף ב. וּשְׁחֵלֶת ג. וְחֶלְבְּנָה ד. סַמִּים ה. וּלְבֹנָה זַכָּה. הקטֹרת עשויה אפוא מנטף, שחלת לבונה חלבנה וסמים. הסמים האלה הוא סממן חמישי שהוא מעורב מכמה וכמה סמים. ולכן משקלו קרוב למשקל כל אחד מארבעת הראשונים. (ארבעת הראשונים שבעים מנה כל אחד, והסממן הקרוי סמים – שמונים ושמונה, אם נחשיב בו את כל הסממנים הקטנים). הוא קרוי סמים כי הוא עשוי מכמה סמים קטנים. כמה? אם הכותרת "קַח לְךָ סַמִּים" כללה חמשה. הרי גם ה"סמים" שהוא אחד מאותם חמשה כולל חמשה. (ולפי זה הוא כולל רק חמשה, ואפשר שהוא קרוב מאד לשבעים מנה, אלא שאז יש לשאול מנין נלמדו היתר). אמנם, מלשונו נראה אחרת. הגמ' מבארת את דבריו ש"סמים" הראשון אינו כותרת אלא שני סמים. ויש לבאר את דבריו.

נאמר: "וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה’". הקטרת היא קֹדש לה'. כמו הקרבנות. לכן היא נעשית בקֹדש. במקום שבו נעשים ענייני הקֹדש.

דבי רבי ישמעאל תני סמים כלל נטף שחלת וחלבנה פרט סמים חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר שקיטר ועולה וריחו נודף אף כל דבר שקיטר ועולה וריחו נודף או אינו אלא כלל בכלל ראשון ופרט בפרט ראשון אמרת לאו הא אין לך עליך לדון בלשון אחרון אלא בלשון ראשון.

הדר אמר א"כ נכתוב קרא ללבונה זכה במיצעי ותילף מינה אי כתביה לבונה זכה במיצעי הויין תרי עשר אם כן נכתוב קרא לבונה זכה במיצעי וחלבנה לבסוף ריש לקיש אמר מגופה מה לשון קטרת דבר שקוטר ועולה.

אמר רב הונא מאי קראה קח לך סמים תרי נטף ושחלת וחלבנה הא חמשה וסמים אחריני חמשה הא עשרה ולבונה זכה חד הא חד סרי ואימא סמים כלל נטף ושחלת וחלבנה פרט סמים חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר שקיטר ועולה וריחו נודף אף כל דבר שקיטר ועולה וריחו נודף וכ"ת א"כ לכתוב קרא חד פרטא ... א"כ מקח לך נפקא ליה.

מסייע ליה לר' יוסי בר"ח דאמר קדש היא קדש תהיה לכם כל מעשיה לא יהו אלא בקדש.

### ויקרא טז יב, כריתות ו:

ביום הכפורים הכהן מביא קטרת סמים דקה: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". ההדגשה "דַּקָּה" מלמדת שהיא דקה יותר מהקטֹרת הקרבה מדי יום.

דקה מה ת"ל והלא כבר נאמר ושחקת ממנו הדק מה ת"ל דקה כדי שתהא דקה מן הדקה.

### שמות ל לב, כריתות ו:

#### זר בשמן המשחה

נאמר על שמן המשחה: "וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו". דוקא על בשר אדם לא ייסך. הסך כלים או מתים, ואף גויים שאינם קרויים אדם, אינו עובר על כך.

נאמר "עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ". מה פירוש המלה יִיסָךְ? האם יִיסָךְ היינו יֻסָּךְ, כלומר שהמצוה היא בשמן עצמו ואנו מצֻוִּים שהשמן לא יסך על זר, שאיש לא ייסך בה, כלומר לא יסוך בה את בשרו. או שיִיסָךְ כמו יסוך, וממילא הצווי הוא על האדם ולא על השמן, ומי שאינו מצֻוֶּה במצוות לא מצֻוֶּה גם בכך? הגמ' הכריעה מבחינה לשונית כאפשרות השניה. ייסך מתפרש כמו יסוך.

האִסור נאמר בלשון סיכה, עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ, הכרת נאמרה בלשון נתינה, וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו. מה בין סיכה לנתינה? ועוד יש לשאול: נאמר וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר. האם הכוונה לכל מי שזר עבור שמן המשחה, ומי שיש מצוה למשחו וכבר נמשח פטור, או שעל זר היינו על כל מי שאין כעת מצוה למשחו גם אם כבר נמשח בעבר? בכך נחלקו ר"מ ור"י. וכן נחלקו מהו "וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר", האם האִסור הוא לסוך את הזרים, ושִעורו ככל סיכה, או שהאִסור הוא לתת למי שאין בו מצוה, והוא ככל הנתינות בתורה. לדעת ר"י "וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר" הוא אִסור בפני עצמו, מדבר על זרים בלבד, והוא ככל נתינה. לדעת ר"מ הוא הסיכה האמורה באִסור. ואסורה כל סיכה שאינה של מצוה.

ומ"מ נתינה על בני מעיו של כהן היא בודאי נתינה על בשר אדם, במקום שאין מצוה למשוח. זהו בשר אדם, ועובר על "עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִיסָךְ". (ונחלקו הראשונים מה החדוש כאן, והאם הוא לכו"ע).

בשלמא בהמה וכלים דכתיב על בשר אדם לא ייסך ובהמה וכלים לאו אדם הוא מתים נמי פטור דכיון דמית ליה מת מיקרי ולאו אדם אלא עובדי כוכבים אמאי פטור הא אדם נינהו לאיי דכתיב ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם.

ר"מ ור' יהודה במאי פליגי א"ר יוסף בהא פליגי ר"מ סבר על בשר אדם לא ייסך כתיב וכתיב ואשר יתן ממנו על זר מה סיכה כל שהוא אף נתינה כל שהוא ורבי יהודה סבר ילפינן נתינה דעל זר מנתינה דעלמא מה נתינה דעלמא כזית אף נתינה דעל זר כזית אבל סיכה למימשח מלכים וכהנים דברי הכל כל שהוא וא"ר יוסף במאי פליגי רבי מאיר ורבי יהודה גבי מלכים וכהנים ר"מ סבר ואשר יתן ממנו על זר כתיב ומלך וכהן השתא זרים נינהו ורבי יהודה סבר בעינן עד דאיכא זר מתחלתו ועד סופו ומלך וכהן מעיקרא לאו זרים הוו.

לא ייסך כתיב וקרי ביה לא יסיך.

#### דין השמן לאחר סיכתו

מה דינו של השמן אחרי שנמשח בו הכהן? האם משנעשתה מצותו יצא לחולין, או שעדין הוא בקדושתו?

אי אפשר ללמוד זאת מפרשתנו, אבל אפשר ללמוד זאת מפרשת אמר. שם נאמר על שמן המשחה "וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִלֵּא אֶת יָדוֹ לִלְבֹּשׁ אֶת הַבְּגָדִים אֶת רֹאשׁוֹ לֹא יִפְרָע וּבְגָדָיו לֹא יִפְרֹם: וְעַל כָּל נַפְשֹׁת מֵת לֹא יָבֹא לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא יִטַּמָּא: וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יְחַלֵּל אֵת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו כִּי נֵזֶר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהָיו עָלָיו אֲנִי ה’". התורה קוראת לו שמן משחת אלהיו גם כאשר הוא עליו. הכהן הגדול קדוש לא מפני שנמשח בשמן המשחה, אלא משום שהשמן עליו. לפי דרכנו למדנו שהוא עדין בקדושתו.

לעֻמת זאת, לגבי שמירה על קדושת התרומה נאמר: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". בפשטות, "וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ" היינו אם יחללוהו, כלומר שיאכלוהו בטומאה, ימותו. אבל חכמים דרשו: כאשר יחללוהו. לא יאכלו אותו בטומאה כי אז ימותו כאשר יחללוהו. התורה קוראת לאכילה בטומאה חִלול, ולפי דרכנו למדנו שכאשר אוכלים את התרומה אינה נשארת בקדושתה.

התם ומתו בו כי יחללוהו כתיב כיון דחלליה הא איתחיל אבל גבי שמן המשחה כתיב כי נזר גו' אלהיו עליו שמן משחה קרייה רחמנא דאע"ג דאיתא עליו לא איתחיל.

כריתות ז. – ראה ערכין כא.

כריתות ז. – ראה שבועות יג.

### במדבר טו ל, כריתות ז:

וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה’ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם: וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל הָעֵדָה פַּר בֶּן בָּקָר אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה’ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה’ עַל שִׁגְגָתָם: וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה וְהִקְרִיבָה עֵז בַּת שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת: וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָה בִשְׁגָגָה לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ: הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ.

כבר בארנו לעיל הוריות ח. עמ' תתקג, שהפסוקים האלה מתפרשים במי שעובד ע"ז, שהוא שוגה ולא עושה את כל המצוות, כלומר לא עובד את ה' אלא ע"ז וממילא אינו עושה את כל המצוות. ואז – אם העדה חטאה חטא זה בשגגה תקריב פר ושעיר ונסלח להם, אם נפש אחת תחטא בשגגה – תקריב עז ונסלח לה. והנפש אשר תעשה ביד רמה – את ה' הוא מגדף ונכרתה. כלומר: אם הוא עושה כן בזדון לא יוכל להביא קרבן אלא יִכָּרת, כי את ה' הוא מגדף.

עשיה בזדון היא גִדוף ה', ולכן היא בכרת.

לפי דרכנו למדנו שגם מי שמגדף את ה' יכרת מעמיו. שאל"כ – למה אומרת התורה שהעושה ביד רמה מגדף את ה' ויכרת? מתוך שהתורה אומרת על החוטא במזיד שדינו כמגדף, ממילא למדנו שגם מגדף כך דינו. הרי זה בא ללמד ונמצא למד.

ואם המגדף בזדון בכרת, ממילא אם הוא מגדף בשגגה יביא קרבן, שהרי הפרשה עוסקת בקרבן, כך דרש ר"ע. הוא מפרש שהמגדף היינו המקלל את ה'. (וכן סבר גם איסי בן יהודה). וחכמים חולקים וסוברים שלא נאמר כאן אלא שהמזיד יכרת. לא כתוב כאן שהשוגג חיב חטאת.

ראב"ע אינו מקבל את הדרשה הלומדת מכאן על מגדף. לא נאמר כאן אלא שהחוטא בחטא המדובר כאן גִדף את ה'. הנדון כאן הוא עובד ע"ז, שהפרשיה מתפרשת כעוסקת בו, כפי שבארנו. מה שבאה התורה ללמד כאן הוא שמי שחוטא בזדון – בעצם חטאו מגדף את ה', ולכן תכרת נפשו. אם יחטא בשגגה, יביא קרבן. זאת כונת הכתוב שאומר שאֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף, ואי אפשר ללמוד מכאן לחטא אחר.

ר"ע, כאמור, אומר שאפשר ללמוד מכאן לענין מגדף ה'. מה פרוש המלה מגדף? המלה הזאת לא נזכרה בתורה אלא כאן, אבל בנביאים ובכתובים היא נזכרה כמה פעמים, בד"כ יחד עם חרפה, (או חרם). חרוף וגדוף הם זוג די קבוע. ומכאן עולה שגִדוף הוא אמירה רעה. גִדוף ה' הוא אמירה רעה על ה'. על רבשקה שאמר שה' לא יכול להציל את ירושלים, אומר ישעיהו שהוא גִדף את ה'. מכאן עולה לכאורה שמגדף ה' הוא האומר קללות ונאצות על ה'. המשמעות המעשית המדויקת עדין שנויה במחלוקת, והגמ' לומדת אותה מהדמיון לשרש גרף. וכאמור, לפי ר"ע מגדף הוא מקלל, ואפשר ללמוד מכאן שגם הוא – במזיד בכרת ובשוגג בחטאת. (אבל, כאמור לעיל, לפי ראב"ע מגדף היא מלה כללית של מנאץ את ה', ולאו דוקא מקלל. התורה אומרת כאן שמי שעושה ביד רמה מנאץ את ה').

יש מקום נוסף שלמדנו ממנו על מקלל שם ה'. לגבי מקלל את שם ה' נאמר:

הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת.

המקלל – וְנָשָׂא חֶטְאוֹ, כלומר חייב כרת. כמו שנאמר על פסח "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא".[[3297]](#footnote-3297) בזדון חיב מיתה וכרת. לכן אומר ר"ע שאם עשה זאת בשגגה חייב קרבן. חכמים פוטרים כי אינם מחייבים אלא על מעשה.

מגדף מביא קרבן הואיל ונאמר בו כרת דברי ר"ע ואומר ונשא חטאו.

את ה' רבי אלעזר בן עזריה אומר בעובד ע"ז הכתוב מדבר וחכמים אומרים לא בא הכתוב אלא ליתן כרת למברך השם.

קסבר מיגו דבעי מכתב כרת בעלמא וכתיב כרת במקום קרבן שמע מינה מייתי קרבן ואומר חטאו ישא אתא לרבנן והכי קאמר ר"ע לרבנן אמריתו מגדף לית ביה מעשה מהו מגדף מברך את השם אלא כרת דכתיב למאי אתא אמרי ליה ליתן כרת למקלל דכתיב במקלל ונשא חטאו וכתיב בפסח שני חטאו ישא מה להלן כרת אף כאן כרת.

### ויקרא ד כח, כריתות ז:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

מתי האיש מתחיב חטאת? כאשר "הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". מכאן למד ר' יוסי שחטאת באה דוקא אם הודע אליו חטאתו, כלומר האיש החוטא יודע שהוא חטא.

בעי גברא ידיעה דכתיב או הודע אליו חטאתו.

### ויקרא יב ב, כריתות ז:

#### קרבן יולדת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא.

מכאן שכל אשה בבני ישראל שתזריע ותלד, תטמא וינהגו בה הדינים האמורים כאן.

מה יהיה דינה של אשה שיצא ולדה דרך הדֹפן, האם לידה היא?

אפשר להשיב על שאלתנו מתוך לשון התורה: "אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה". דינים אלה אמורים דוקא באשה שתזריע ותלד. למה הזכירה התורה שהאשה תזריע, ולא כתבה כמו בכל מקום שהאשה תלד? למה יש צרך להזכיר את ההזרעה? מכאן שההלכות האמורות כאן נוהגות דוקא באשה היולדת ע"י הזרעה וממקום שהזריעה. ממילא למדנו שההלכות האמורות כאן אינן נוהגות ביוצא דֹפן. אמנם בהמשך הפרשה, לגבי יולדת נקבה, לא הוזכרה ההזרעה, מכאן למד ר"ש שההזרעה אינה בדוקא. כתוב "תלד", וכל מי שילדה, בכל צורה שהיא, חיבת קרבן. אבל חכמים מפרשים שהכותרת "אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ" אמורה על כל הפרשה. תזריע, ואז: אם זכר – שבעה, ואם נקבה שבועים. ויוצא דֹפן אינו נולד. זו אינה לידה.

החיוב חל על אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ. עבדים כנענים דינם כאשה לכל דבר מצוה, והם בכלל בני ישראל לענין זה. לכן גם שפחה היא אשה, והיא בכלל בני ישראל, ולכן גם היא חיבת.

וראה גם דברינו בנדה מ.

מ"ט דר"ש אמר ר"ל אמר קרא ואם נקבה תלד לרבות לידה אחרת מאי היא יוצא דופן ורבנן מ"ט א"ר מני בר פטיש אשה כי תזריע וילדה עד שתלד ממקום שמזרעת.

בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גיורת ושפחה מנין ת"ל אשה.

### ויקרא יב ו, כריתות ח.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה: וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן.

זמן ההקרבה הוא בִּמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת. (וכל עוד לא עברו ימי טומאתה אינה חיבת קרבן חדש, כפי שנבאר בנדה מ.). מכאן למדו בית הלל[[3298]](#footnote-3298) שמשמלאו ימיה לבן, או משמלאו ימיה לבת, אינה עוד בימי טהרה וכבר חל עליה חיוב הקרבן, וזמן החיוב הוא משמלאו ימי טהרה. מתי זמן החיוב? בִּמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת. לכן הם למדו שחיוב הקרבן משמלאו ימיה לבת חל מהלילה, שהרי מלאו ימיה. ואם תפיל באותו לילה צריכה קרבן חדש. אבל ב"ש אומרים שאין הקרבן תלוי בטהרת הדמים האמורה כאן, אלא שני דינים שונים הם. לענין טהרת הדמים לא טִהרה התורה אלא שמונים יום, ולא את הלילה שאחריהם. אבל זמן הבאת הקרבן הוא ככל קרבנות כפרת הטומאה, ביום. ואינו תלוי בימי הטהר.טו וככל קרבן שמתחיב בו המִטהר, אינו מתחיב עד היום.

ומבארים האמוראים שגם בית הלל לא סוברים שזמנם של קרבנות מתחיל כבר בלילה אלא שאינו יכול להביאו כי המקדש סגור. בכל חיובי הקרבנות מודים בית הלל שזמן הקרבן הוא בהגיע היום.טו ורק ביולדת, משום שהתורה לא אמרה "ביום שמונים ואחד" אלא "בִּמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת" החיוב מתחיל מבערב. אבל בכל שאר הקרבנות אינו מתחיב עד היום. וב"ש אומרים שאין הבדל בין יולדת לבין שאר הקרבנות.

אמרו להן ב"ה לב"ש הרי הוא אומר לבת לרבות אור שמונים ואחד.

### ויקרא טו ב, כריתות ח:

#### טומאת הזב והזבה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: .... וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ: ס

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: ... פ

וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ: וְכָל הַנּוֹגֵעַ בָּם יִטְמָא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ:

התורה טִמאה את האיש שתצא ממנו שכבת זרע, אבל איש שלא רק תצא ממנו שכבת זרע אלא יזוב זוב – צריך לספור שבעת ימי טהרה ולהביא קרבן ביום השמיני.

התורה טִמאה את האשה שתהיה זבה. אבל אם יזוב זוב דמה בלא עת – צריכה לספור שבעת ימי טהרה ולהביא קרבן ביום השמיני.

כלומר: כל עוד האיש והאשה רואים כדרכם – טמאים עד הערב. (ואצל האשה שבעה ימים עד הערב כי כן דרכה). אבל אם הם רואים שלא כדרכם ושלא כזמנם – צריכים לספור שבעת ימי טהרה ולהביא קרבן.[[3299]](#footnote-3299)

מתי האשה מביאה קרבן? "וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא". אם היא תזוב בלא עִתה – אינה טמאה אא"כ זבה ימים רבים.[[3300]](#footnote-3300)

מכאן למדים גם לגבי הזב, שאינו טמא אלא בראיות רבות. (וראה להלן נדה מג: שם הובא לִמוד הלכה זאת בדרך אחרת).

ואולם, על הזב נאמר "דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא". התורה טִמאה דוקא את הזב מבשרו, כלומר מעצמו, לא את הזב ע"י דבר אחר.

מבשרו ולא מחמת אונסו.

תלה הכתוב את הזכר בראיות ואת הנקבה בימים.

כריתות ח: - ראה ב"ק כד.

כריתות ח: - ראה ערכין ג.

### במדבר טו יד, כריתות ח:ט.

#### דיני גרים

התורה משוה את הגרים לבני ישראל. בפרשת הנסכים נאמר:

...כָּל הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה כָּכָה אֶת אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה: הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’: תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם.

בפשטות כונת התורה כאן היא: כשם שאתם מביאים נסכים עם קרבנותיכם, כך הגר יביא נסכים עם קרבנותיו, שהרי חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר. הגר, בעצם היותו הַגֵּר הַגָּר אתכם – לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’. בכל דור ודור הגר הגר עמנו דינו כמונו. וכן נאמר בהמשך הפרשה: "הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה". תורה אחת לכם ולגר, כמו שאתם תחת כנפי השכינה כך הגר. ומ"מ לא יהיה הגר יותר מישראל, שהרי גם ישראל (א) לא נכנסו תחת כנפי השכינה אלא במילה וטבילה וקרבן, לכן אף הגר, אע"פ שהוא כמונו מעצם היותו גר עמנו[[3301]](#footnote-3301), לא יכנס תחת כנפי השכינה בלי מילה וטבילה וקרבן, כאשר יש קרבן. (וראה גם דברינו ביבמות מו). אם אין דם – לדורותיכם (ב) הגר אתכם ככם.[[3302]](#footnote-3302) ישראל נכנסו לברית בזריקת דם, אף הגר כן.[[3303]](#footnote-3303) שהרי ישראל נכנסו ע"י האמור בהר סיני:

וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה’ פָּרִים: וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם בָּאַגָּנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה’ עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה.

כלומר: יש צֹרך (ד) בדם ברית, דם עולה. (ויש כאן מי שלמד דין זה בדרכים אחרות[[3304]](#footnote-3304), אך זו מסקנת הסוגיא). ממילא אי אפשר להביא קרבן שאין לו דם. ומ"מ אין צֹרך (ה) דוקא בעולה ושלמים כמו שהיה בהר סיני. הכניסה בברית עם ה' היתה (ד) בזריקת דם, ודי בכך. (כמובן, יחד עם קריאת דברי הברית וקבלת דברי ה', כפי שקראו כאן את ספר הברית[[3305]](#footnote-3305)).

איזה קרבן יביא הגר? יביא (ג) אשה ריח ניחוח לה', כאמור כאן. בהמה ועוף הם אשה ריח ניחוח לה'. מנחה לא. יש להביא לפחות מין אחד של דם עולה. וכפי שבארנו.

וראה דברינו בב"ק פח.

כאשר תעשו כן יעשה (א) מה אתם עולה ושלמים אף הוא עולה ושלמים שנא' ככם כגר מנין לרבות את העוף ת"ל (ג) אשה ריח ניחוח לה' איזה דבר שכולו לה' הוי אומר עולת העוף יכול שאני מרבה אפילו מנחה ת"ל כן.

יעשה אשה ריח ניחוח לה' שומע אני כל שעולה לאשים אפילו מנחה ת"ל כאשר תעשו כן יעשה מה אתם מיני דמים (ד) אף הם מיני דמים אי מה אתם עולה ושלמים אף הם עולה ושלמים ת"ל ככם כגר יהיה לכם הקשתיו (ה) ולא (לדבר אחר) לקרבנותיכם רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם (א) לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים להביא פרידה אחת א"א שלא מצינו בכל התורה כולה.

מאי שנא מנחה ושלמים דלא יצא דכתיב כאשר תעשו כן יעשה מה אתם עולה ושלמים אף גר עולה ושלמים א"כ חובתו אחת מן הבהמה לא תיסגי עליה בגוויה דהכתיב כאשר תעשו כן יעשה אר"פ יש לומר לעוף איתרבי לעולת בהמה לא כל שכן.

האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא בר יעקב (ב) וכי יגור אתכם גר אשר בתוככם וגו'.

### ויקרא א טו, כריתות ט.

#### קרבן עוף

וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ.

המקריב עולת עוף, יקריבנה מן התורים או מבני היונה. לא נאמר כאן כמה יקריב מהתורים או מן בני היונה, אבל מהמשך הפרשיה אנו למדים שהמקריב מקריב אחד, שהרי הפרשה ממשיכה בלשון יחיד: וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וכו'.

והקריבו מה ת"ל לפי שנאמר בתורים והקריב שומע אני האומר הרי עלי עולת העוף לא יפחות משני פרידין ת"ל והקריבו אפי' פרידה אחת.

### ויקרא יט כב, כריתות ט.

#### אשם שפחה חרופה

וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אָשָׁם: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאָשָׁם לִפְנֵי ה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

לא נאמר כאן כמו שנאמר בחטאת שהאיש חטא בשגגה. (להפך, דוקא הפסוק "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה" מלמד שאילו חפשה – היו מומתים. משמע שבפרשה מדובר דוקא על מזיד. ולכן בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה)[[3306]](#footnote-3306). האיש מביא אשם, על חובו לה'[[3307]](#footnote-3307), (וראה דברינו להלן כריתות יא), וחוב קים בין בשוגג בין במזיד. לא נאמר כאן בשגגה כמו שנאמר בפרשת ויקרא. הכהן מכפר מחטאתו אשר חטא, ולאו דוקא אם חטא בשגגה. הוא מכפר על עצם החטא.

הכהן מכפר על חטאתו. חטאת היא גם לשון רבים.[[3308]](#footnote-3308) וראה בענין זה דברינו להלן יח:, גם שם מדובר על אשמות, וגם שם נדרשת דרשה מעין זו. ושם בארנו.

מהו אפוא חובו לה'? החוב הוא ששכב עם אשה. לקח אשה שהיא נחרפת לאיש. חיב אפוא על האשה. התורה תלתה את החוב בכך שבא על אשה. (וראה גם דברינו במכות יד). מכאן שהוא חיב על כל אשה. אבל לא על כל שכיבה. לא השכיבה מחיבת אלא עצם לקיחת האשה.

וכפר עליו הכהן באיל האשם על חטאתו אשר חטא מלמד שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה (באיל האשם) ונסלח לו מחטאתו אשר חטא לעשות (שוגג כמזיד) [מזיד כשוגג].

וכפר עליו הכהן באיל האשם על חטאתו אשר חטא מלמד שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה (באיל האשם) ונסלח לו מחטאתו אשר חטא לעשות מזיד כשוגג.

בעא מיניה רבי חנינא טירנאה מר' יוחנן הבא על חמש שפחות חרופות בהעלם אחת מהו חייב על כל אחת ואחת או אינו חייב אלא אחת אמר ליה חייב על כל אחת ואחת מאי שנא מחמש העלמות בשפחה אחת א"ל אין שפחה אחת גופין מוחלקין ה' שפחות גופין מוחלקין ומנלן דגבי שפחה גופין מוחלקין אמר ליה לאו אמרת גבי עריות ואשה לחלק על כל אשה ואשה גבי שפחה נמי כתיב אשר ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה לחלק על כל שפחה ושפחה.

### במדבר ו ט, כריתות ט.

#### קרבן נזיר שנטמא

התורה אומרת על הנזיר:

וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: וְהִזִּיר לַה’ אֶת יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ.

דרכה של תורה לכתוב את הדין בדרך ההיתר ולא בדרך אִסור[[3309]](#footnote-3309). כשהיא מלמדת שאין לקצור את תבואת השביעית היא מדברת על הספיחים של השביעית ולא על התבואה. הדין נוהג כמובן גם בתבואה זרועה, אלא שהתורה לא כותבת זאת שהרי לא אמורה להיות תבואה זרועה בשביעית. וכן רבים.כו לכן גם כשהתורה מלמדת את דיני נזיר שנטמא, היא מלמדת מה הדין אם נטמא בפתע פתאום, אך לא מסתבר שבמזיד יהיה פטור מהקרבנות האמורים כאן. שהרי הנזיר נטמא, ויש לטהרו ולקדשו.

חכמינו דרשו שמהמלים "בְּפֶתַע פִּתְאֹם" אפשר ללמוד שוגג, מזיד ואנוס. התורה כתבה גם בפתע וגם פתאום, כדי ללמד על כל המקרים. ואולם בפשוטם של דברים בפתע פתאום היינו שלא במזיד. כך דורשת הבריתא הראשונה. והוא פשוטם של דברים. הבריתא השניה (וכן האמוראים) מפרשים את המלה פתאום בדומה למלה פתי. כלומר: מי שאין בו דעת. הנזיר הזה נטמא בבלי דעת. אלא שאנו מוצאים בתנ"ך שגם פתאים שעוברים נענשים. הפתיות אינה פוטרת. לכן גם הנזיר שנטמא בזדון חיב בקרבן. וסברה הוא: הקרבנות באים כדי לטהר אותו ולקדשו לנזירות מחדש. וגם אם נטמא בזדון – הלא טמא הוא וצריך לקדשו מחדש. וכך דרש ר' יאשיה בספרי, הכפרה היא על טומאתו, ולכן כל עוד הוא טמא יביא.

וכי ימות מת עליו בפתע פתאום פתע זה שוגג וכן הוא אומר אם בפתע בלא איבה הדפו פתאום זה אונס וכן הוא אומר ויאמר ה' פתאום אל משה.

פתאום זה מזיד וכן הוא אומר ערום ראה רעה ונסתר ופתאים עברו ונענשו.

בפתע להביא את האונס פתאום להביא את השוגג והדין נותן ומה אם במקום שלא חייב את המזיד חייב את השוגג כאן שחייב את המזיד אינו דין שנחייב את השוגג ומנין שחייב את המזיד אמרת ק"ו ומה שבועת הפקדון שלא חייב את השוגג חייב את המזיד כאן שחייב את השוגג אינו דין שנחייב את המזיד לא אם אמרת בשבועת הפקדון שאינו לוקה תאמר כאן שלוקה הואיל ולוקה לא יביא קרבן ת"ל וכפר עליו מאשר חטא על הנפש דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר בפתע זה שוגג פתאום זה אונס. (ספרי).

כריתות ט. - ראה שבועות כה.

כריתות ט: - ראה כריתות ב:

כריתות ט: - ראה ערכין יז:

### ויקרא יד לב, כריתות ט:

מה יהיה דינו של מצורע שהיו לו כמה נגעים? האם צריך להביא קרבן על כל נגע ונגע?

אפשר לדיק זאת מלשון פרשית המצורע. פרשית המצורע פותחת ב"זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן". זוהי תורת המצורע וטהרתו, לא תורת הצרעת בטהרתה. כך עולה מלשון הפרשיה לכל ארכה, שהיא באה לכפר על האיש הטמא ולטהרו. מכאן שלא חשוב כמה נגעים היו לו, האיש הוא שנטהר, ויעשה את סדר הטהרה. גם על היולדת נאמר: "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה". במלאת ימיה הכהן מכפר עליה. זאת לא תורת הלידות, זוהי תורת היולדת. הכהן מכפר על היולדת, לא על הלידות. מכאן שכל עוד לא מלאו ימיה, גם אם יש עליה כמה לידות, לא על הלידות הוא מכפר אלא עליה. אם טהרה בינתים, צריכה כפרה על כל אחת. בדומה לכך הלשון האמורה בשוטה היא "וְהִשְׁקָהּ אֶת הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרֲרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ: וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה’ וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת". מדובר על האשה ולא על האיש האחר. ונאמר כאן "מִנְחַת קְנָאֹת הִוא", ואח"כ "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת". המנחה היא מנחת קנאות ולא מנחת קנאה אחת[[3310]](#footnote-3310).

בכל המקרים האלה הנושא הוא האיש או האשה המדוברים, ולא הטומאה או השטיה המדוברת. לכן יעשה קרבן אחד על כל הטומאות יחדו.

### ויקרא יב ד-ה, כריתות י.

#### ימי טהרת היולדת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה...

חכמים דרשו שתשב ששים יום, כלומר רצופים. דרשו זאת מכך שנאמר ששים יום ולא ששים ימים. אמנם זו לשון רגילה בתורה, אלא שכאן אפשר היה לומר וְשִׁשִּׁים וְשֵׁשֶׁת יָמִים. התורה אמרה וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים, והמלה "יום" מיותרת". ועדין נראה שהוא אסמכתא. כי אין במשמעות הדברים רצופים.

### ויקרא יט כ, כריתות יא

#### שפחה חרופה

וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אָשָׁם: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאָשָׁם לִפְנֵי ה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

מדובר על מי שבא על שפחה נחרפת לאיש. מה פירוש הבטוי נחרפת לאיש? יש אומרים בעולת איש[[3311]](#footnote-3311), ויש אומרים מקודשת לאיש. והדבר תלוי בשאלה על איזו אשה מדובר, וכפי שנבאר להלן.

השפחה האמורה היא שפחה נחרפת לאיש. כיצד תהיה שפחה מקודשת לאיש? בעל כרחנו זהו עבד, עברי או כנעני. בד"כ עבד כנעני לא נקרא איש. מה גם שדוקא עליה נאמר לֹא חֻפָּשָׁה, הדבר הזה לא נאמר על האיש האמור כאן. לכן יש מפרשים שהוא עבד עברי. ונבאר להלן.

נאמר כאן וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ. היא עדין שפחה. לכן לא יומתו. אין דינה כדין כל אשה, שהרי היא שפחה. לכן לא יומתו. מכאן למד ר' ישמעאל (א) שמדובר על שפחה שנִתנה לעבד עברי. (ולפי דעה זו – מובנים דברי האומר שהדין האמור כאן נוהג דוקא אם כבר בא עליה אותו עבד. כי קדושין אין כאן). היא לא מקודשת לו וילדיה לא מתיחסים אחריו אלא הם עבדים ויהיו לאדוניה, כמו שמצאנו בפרשת משפטים. לכן אין דינו ככל בא על אשת איש. ואולם, הוא בא על אשה המיועדת לרעהו, ולכן חיב אשם. ר"ע שדורש כתרי אותיות דרש (ב) שמדובר כאן על אשה שחציה כן נפדה[[3312]](#footnote-3312). (ולפי דעה זו – די בכך שהיא מקודשת לו). האמוראים אומרים שכך דרש גם ראב"ע (אע"פ שהדבר אינו נראה מלשונו)[[3313]](#footnote-3313), שלמד (ב) מהכפילות: וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ. בפשטות ראב"ע אומר שאם היא בת חורין לגמרי – הרי היא ככל אשה (ח) ודינה התפרש בפרשת עריות. אם היא שפחה גמורה – אין כאן שום חיוב. היא רק שפחה וממילא בניה אינם מתייחסים אחר מי שהוליד אותה. אך דינה של חציה שפחה לא התפרש, לכן יש ללמוד זאת מפרשתנו: אריכות הדברים "וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ", מלמדת (ז) שהיא כבר לא שפחה גמורה. אילו היתה שפחה גמורה לא היה צֹרך להאריך כל כך, הלא התורה כבר אמרה שהיא שפחה. משמע שהיא שפחה בדרך לשחרור. שהפדיון כבר עומד על הפרק. כלומר חציה שפחה. שאל"כ – למה כל הדיון הארוך על הפדיון, די בכך שצוין שהיא שפחה. בעל כרחנו הדין הזה נוהג בחציה שפחה.[[3314]](#footnote-3314)

ומיהו האיש שהשפחה נחרפת לו? לכל אֹרך הפרשיה נאמר שהאשה שפחה ושהיא לא חֻפשה. לא נאמר דבר על האיש שלו היא נחרפת. מכאן למדו חלק מהתנאים שרק האשה היא שפחה, האיש הוא בן חורין. אבל אחרים מפרשים שמדובר על שפחה שמסורה לעבד כנעני. התורה אמנם אמרה שהאשה שפחה ולא חפשה, כי החוטא בא על האשה ולכן היא הנושא המדובר כאן. אבל דרכה של שפחה להיות אשתו של עבד. וכשהתורה אומרת שהיא שפחה ולא חפשה, היינו שהיא שפחה ככל השפחות וממילא (ג) גם בעלה עבד. אין כאן מיתה כי היא שפחה, אבל המעשה הוא חטא, שמזריע באשה שאינה שלו.

והתורה מלמדת את הדין: בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ כִּי לֹא חֻפָּשָׁה: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אָשָׁם. בפשטות, כיון שלֹא חֻפָּשָׁה – לֹא יוּמְתוּ. אם לא יומתו – מה דינם? דינו של האיש התפרש, הוא מביא אשם. דינה של האשה לא התפרש, היא לא מביאה אשם, שהרי התורה (ט) לא הטילה כאן את האשם אלא על האיש, ובפשטות דינה במלקות כמו כל חוטא. המלה בִּקֹּרֶת טעונה באור. בפשטות, מלשון הפרשה נראה שיש לבקר ולא להמיתם. על דרך האסמכתא מדמים אותו האמוראים למלים אחרות מתוך התושבע"פ דוקא.[[3315]](#footnote-3315) חכמים דרשו (ד) שהיא תהיה בקֹרת, והוא יביא את אשמו. בקֹרת היא ענשה שלה. מסדר הדברים (ה) הכורך את הבקֹרת שתהיה עם איל האשם, דרשו חכמים שהאשם והבקֹרת דין אחד הם והם תלויים זה בזה. כלומר: כאשר אנו מבקרים ולא ממיתים אותם (וממילא היא לוקה) – אז הוא יביא את אשמו.

מדובר במי שיִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה שִׁכְבַת זֶרַע. (ו) כלומר: דוקא שכיבה הראויה להזריע. מכאן עולה שהתורה לא חִיְּבה כאן לא על העראה ולא על שלא כדרכה. חטאו של האיש הזה הוא בכך שהזריע באשה שאינה שלו. אין בה קדושה שאפשר יהיה לחיבו על עצם הביאה. אבל ההזרעה באשה שאינה שלו מחיבת אותו אשם.

איזו שפחה כל שחציה שפחה וחציה בת חורין שנאמר (ב) והפדה לא נפדתה דברי ר' יהודה ר' ישמעאל אומר (א) זו היא שפחה ודאית ר' אליעזר בן יעקב אומר (ח) כל עריות מפורשות ושיור אין לנו אלא חציה שפחה וחציה בת חורין.

והפדה יכול כולה ת"ל לא נפדתה יכול לא נפדתה ת"ל (ב) והפדה הא כיצד פדויה ואינה פדויה חציה שפחה וחצייה בת חורין ומאורסת לעבד עברי דברי ר"ע רבי ישמעאל אומר (א) בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי א"כ מה ת"ל והפדה לא נפדתה דברה תורה כלשון בני אדם ר' אלעזר בן עזריה אומר (ח) כל עריות מפורשות לנו משוייר לנו חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי אחרים אומרים לא יומתו כי לא חופשה (ג) בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני.

ר' אלעזר בן עזריה היינו ר"ע לר' ישמעאל קאמר לדידי בעלמא כוותיך סבירא ליה דדברה תורה כלשון בני אדם והכא שאני מכדי כתיב ליה קרא כי לא חופשה והפדה לא נפדתה ל"ל (ז) ש"מ להכי אתא לחציה שפחה וחציה בת חורין.

בשלמא והפדה לא נפדתה קסבר דברה תורה כלשון בני אדם אלא הא דעבד כנעני מנלן אמר קרא כי לא חופשה (ג) אם אינו ענין לדידה תנהו ענין לדידיה.

אימא הוא מעטיה קרא אבל היא תילקי ותיתי קרבן והביא את אשמו לה' (ט) כתיב.

בקורת תהיה מלמד שהיא לוקה יכול שניהן לוקין תלמוד לומר (ד) תהיה היא לוקה והוא אינו לוקה.

ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה מכדי עד הכא באיש קא משתעי קרא נכתוב והביא את אשמו לה' ולבסוף לכתוב בקורת תהיה אמאי כתב רחמנא ברישא בקורת תהיה ולבסוף כתב והביא את אשמו לה' ה"ק (ה) אם בקורת תהיה היא והביא את אשמו לה' ואם לא תהיה בקורת לא יביא הוא את אשמו אימא הוא מעטיה קרא אבל היא תילקי ותיתי קרבן והביא את אשמו לה' כתיב.

כל עריות אחד גדול ואחד קטן קטן פטור וגדול חייב והכא גדול נמי פטור מ"ט (ה) דהא מקשיין אהדדי.

(ו) ושלא כדרכה לא מיחייב מאי טעמא שכבת זרע כתיב... עשו גומר שלא כדרכה בשפחה חרופה דלא מיחייבי כמערה כדרכה דשכבת זרע כתיב מתכוין שלא כדרכה בשפחה דפטורין כאינו מתכוין דשכבת זרע כתיב ניעור שלא כדרכה בשפחה דפטורין כישן מ"ט דשכבת זרע כתיב.

### ויקרא ד כח, כריתות יא:

#### ידיעה מחיבת קרבן

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

חיב דוקא מי שהוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ. מי שלא נודעה לו חטאתו לא מתחיב. אם הודיעוהו אחרים – הרי כעת נודעת לו חטאתו, ובלבד שהוא לא מכחיש אותם. אם הוא מכחיש אותם הרי שלא נודעה לו חטאתו. אם האדם סבור שלא חטא – הרי לא נודעה לו חטאתו, וגם אם יש עדים שחטא, אם אינו מאמין להם הרי אליו לא נודעה חטאתו. אבל אם הוא מאמין להם – הרי נודעה לו חטאתו.

כך אנו למדים גם מכך שבקרבן עולה ויורד נאמר שכאשר הוא מביא את קרבנו הוא צריך להתוַדות, ואם אינו מודה בחטאו – כיצד יתוַדה? וכך נאמר שם:

וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ:

אמנם ר"מ אומר שעדים יכולים לחיב אותו גם אם הוא לא מודה, ובפשטות הסוגיא והבריתא עולה שבכך גם חכמים מודים לר"מ אלא שהם סוברים שהוא נאמן במגו נגד אותם עדים. אבל ר"י (ואולי גם חכמים) למד מכאן שאם החוטא לא מכיר בחטאו הוא פטור, ואדם נאמן על עצמו. חכמים אומרים שאדם לא נאמן על עצמו לגבי אחרים, אבל לגבי החיוב שלו נאמן[[3316]](#footnote-3316).

או הודע אליו חטאתו ולא שיודיעוהו אחרים יכול אפילו אין מכחישן תלמוד לומר או הודע אליו מכל מקום.

והתודה מודה בדברים חייב אין מודה בדברים פטור א"ל עד אחד נטמאת והוא אומר לא נטמאתי פטור יכול אפילו שנים מכחישין א"ר מאיר אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל ר' יהודה אומר נאמן אדם על עצמו יותר ממאה איש ומודים חכמים לר"י בחלבין ובביאת מקדש.

### ויקרא י ט, כריתות יג:

#### שתית יין לכהנים ולמורי הלכה

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: יַיִן וְשֵׁכָר אַל תֵּשְׁתְּ אַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ בְּבֹאֲכֶם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְלֹא תָמֻתוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה.

אהרן ובניו מצֻוִּים שלא לשתות יין ושכר. כלומר שלא לשתות משקה משכר.

מה הם יין ושכר? האם דוקא היוצא מן הגפן?

לכאורה, לא רק היוצא מן הגפן נאסר, שהרי התורה אוסרת כאן גם יין וגם שכר. מכאן שנאסר כל משכר. והסברה מובנת: אסור לכהן לעבוד כשהוא שִכור.

לכן אפשר לפרש שנאסר הן יין והן שכר. שני דברים שונים נאסרו כאן. יין נאסר גם אם אינו משכר, כגון שהוא מגתו. שכר נאסר אם הוא משכר.

אפשר לפרש שאם אסרה התורה יין ושכר, הסברה היא שנאסר כל מה שמשכר, בין אם הוא יין ובין אם לא. מכאן שגם יין לא נאסר אא"כ הוא משכר.

ואפשר לפרש שנאסר דוקא יין ודוקא אם הוא משכר. (אמנם אפשר ששכר אסור אך אין חיב עליו מב"ש, וכך אומר ר"י. ואפשר שיין שאינו משכר אסור אך לא חייבים עליו, ואפשר שזוהי דעת ת"ק).

אפשר להשוות דין זה למה שנאמר בנזיר. שם נאמר: "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל: כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד זָג לֹא יֹאכֵל". הנזיר נאסר בפירוש בענבים גם כאשר אינם משכרים. כלומר: האִסור תלוי בהיות הדבר יוצא מן הגפן, ולאו דוקא בהיותו משכר. מכאן אפשר ללמוד שיין ושכר בתורה הם דוקא פרי הגפן, הן לענין נזיר והן לענין כהנים במקדש. גם בנזיר נאמר "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר", והתורה אסרה עליו דוקא את היוצא מהגפן. אפשר לפרש שגם הנזיר נאסר מאותו טעם שבגללו נאסרו הכהנים, וא"כ אפשר ללמוד משם. אך אפשר לפרש שטעם האִסור בנזיר הוא אחר – שם עצם השתיה נאסרה ולא השכרות. ואילו בכהן אין אִסור לשתות, יש אִסור לעבוד ולהורות לאחר ששתה והוא כעת שִכור. לכן אין ללמוד משם, ואצל הכהן כל המשכר נאסר.

בגלל פרשת הנזיר, יש מפרשים שבלשון התורה שכר הוא דוקא שכר ענבים. שכר של מין אחר אינו נקרא שכר. כך לפחות לומד הרמב"ם. כך עולה גם מכך שנִסוך היין נקרא נסך שכר.

אבל ר' יהודה חולק. הוא לא לומד מנזיר. הוא סובר שכל המשכר שמו שכר, וכל המשכר נאסר על הכהנים בעבודתם. שהרי האִסור הוא שיעבוד הכהן בשכרותו.

מתי הוא נאסר? כאשר באים לעבוד באהל מועד. או כאשר באים להורות הלכה למעשה, כפי שנאמר כאן: לֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה. נאסר דוקא כאשר באים להבדיל ולהורות הלכה למעשה. הן בענייני הבדל בין הקדש ובין החול, כלומר מהו קדש ומהו חול, הן בענייני טומאה וטהרה, והן בכל החוקים שה' צוה את משה. כלומר: אם בא אדם לשאול שאלה, וצריך המורה לעיין בתורה ולדרוש וללמוד דבר מתוך דבר ולהורות הלכה למעשה מתוך שִקול דעת. ומכלל דברים אלה נלמד שנאסר דוקא להורות. לצטט הלכה אפשר גם אם שתה, כי לא בשִקול דעתו תלוי הדבר.

יין ושכר אל תשת יכול אפילו כל שהוא אפילו מגתו ת"ל ושכר אין אסור אלא כדי לשכר וכמה כדי לשכר רביעית יין בן מ' יום אם כן מה ת"ל יין לומר לך שמוזהרין עליו כל שהוא ומוזהרין עליו מגתו ר' יהודה אומר יין אין לי אלא יין שאר משכרין מנין ת"ל ושכר אם כן מה ת"ל יין על היין במיתה ועל שאר משקין באזהרה ר' אליעזר אומר יין אל תשת ושכר אל תשתהו כדרך שכרותו הא אם הפסיק בו או נתן לתוכו מים כל שהוא פטור.

במאי פליגי תנא קמא סבר גמרינן שכר שכר מנזיר ור' יהודה לא יליף שכר שכר מנזיר ור' אליעזר סבר מאי שכר מידי דהוא משכר.

ולהבדיל בין הקודש ובין החול אלו דמין וערכין חרמין והקדשות בין הטמא ובין הטהור אלו טמאות וטהרות ולהורות זו הוראה את כל החוקים אלו מדרשות אשר דבר ה' זו הלכה ביד משה זה תלמוד יכול אף המשנה ת"ל ולהורות ר' יוסי בר' יהודה אומר יכול אף תלמוד ת"ל ולהורות.

כריתות יד. – ראה יומא סו.:

כריתות טו. – ראה סנהדרין עה

כריתות טו. – ראה כריתות ב:

### ויקרא ה יז, כריתות יז:

#### מי חיב אשם תלוי

החיוב באשם תלוי הוא: "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ". החיב הוא העושה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם. כלומר: עבר עברה ולא ידע. נאמר כאן אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’. מכאן דרש רב שדוקא העושה אחת מתוך שתים שלפניו. ונראה שהוא אסמכתא, שהרי אי אפשר לומר על חתיכה שיש עמה שומן שהיא אחת משתי מצוות. הלא השומן אינו מצוה. משמעות הפסוק היא שהאיש עשה אחת מן העברות, אלא שאינו יודע אם עשאה אם לאו. ולכן מובאים בסוגיא גם שני נמוקים אחרים לדין זה: שאפשר לברר אסורו, ואיקבע אסורא.

### ויקרא ה יח, כריתות יח:

#### החוטא בספק בכמה חטאים

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

זהו קרבן על שגגתו אשר שגג והוא לא ידע. להבדיל מקרבן חטאת שבא על חטא בשגגה, אך חטא ידוע. שם נאמר "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה... וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא... וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ". בחטאת לא נאמר שהוא חטא ולא ידע אלא שחטא בשגגה. והכהן מכפר עליו על חטאתו אשר חטא. באשם נאמר שחטא ולא ידע, והכהן מכפר עליו על שגגתו אשר שגג.

מהי שגגה? להבדיל מחטאת שהיא שם של חטא, האיש חטא בחטא כלשהו ועליו מכפר לו הכהן, כמו שנאמר וכפר עליו על חטאתו, הרי שהמלה שגגה היא מושג רחב, כמו אשמה שאפשר לומר אשמה רבה, כך אפשר לומר שגגה רבה. באשם הכהן אינו מכפר על האיש על חטאו אלא על כך שגגתו, שגגתו המועטת או שגגתו הרבה. אין האשם מכפר על חטא מסוים אלא על האיש[[3317]](#footnote-3317).

המלה שגגה דומה למלה טומאה. אפשר לומר על טומאה שהיא טומאה רבה.[[3318]](#footnote-3318) אך גם אם אדם נגע בחמשה מתים, אינו טמא חמש טומאות, הוא טמא בטומאתו. דומה לכך המלה מצוה, שהתורה אומרת שמור את כל המצוה, הרי שמצוות רבות נקראו מצוה, ועוד מלים רבות כעין זו. לא כמו המלה חטא, שמי שבא על חמש נדות הרי חטא חמשה חטאים.

בכך נבדל אפוא האשם מהחטאת, בעוד שהחטאת מכפרת על החטא ומוחה אותו, וממילא נמצא האיש בלא חטא, מכפר האשם על האיש.

לכן סובר ר"ש שגם מי שחטא בספק בחטאים רבים, מביא אשם תלוי אחד. אבל רבי מדמה את האשם התלוי לחטאת לעניין זה, ומפרש את המלה "על שגגתו" בדומה למלה "על חטאתו", ומחיב אשם תלוי על כל ספק וספק.

בדומה לכך, נאמר שם בהמשך: "נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם". חיב על מעל אחד בשגגה אחת, גם אם המעל מחולק לזמנים רבים, עדין מעל אחד הוא.

וראה בענין זה דברינו לעיל כריתות ט. גם שם מדובר על אשם, וגם שם נדרשת דרשה מעין זו.

אכל ספק חלב ונודע לו ספק חלב ונודע לו רבי אומר אומר אני כשם שמביא חטאת על כל אחת ואחת כך מביא אשם תלוי על כל אחת ואחת רבי יוסי ברבי יהודה ור' אלעזר ורבי שמעון אומרים אין מביא אלא אשם תלוי אחד שנאמר על שגגתו אשר שגג אפילו על שגגות הרבה אינו חייב אלא אחת.

אכל היום אכל למחר נהנה היום נהנה למחר אכל היום נהנה למחר נהנה היום אכל למחר ואפילו מכאן ועד שלש שנים מנין שהן מצטרפין זה עם זה ת"ל תמעול מעל ריבה.

### ויקרא ד כח, ה ג, כריתות יט

#### ידיעת החטא המחיבת קרבן

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: **אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ** וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים: ...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: **אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא...

וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ: .....

ובהמשך נאמר:

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’.

יש הבדל בין החיובים השונים. על מי שחוטא באחת מכל מצוות ה' נאמר "אִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". גם אם אדם חטא בחֹסר דעת, הוא מתחייב חטאת אם הודע אליו חטאתו. כלומר: כאשר יִוָּדע לו. אבל לגבי מי שחטא בטומאה נאמר שם: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם" כאן נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". לא נאמר כאן שנודע לו אח"כ. לכן חיב גם אם ידע לפני שנעלם ממנו ולא נודע לו אח"כ בודאות. (בדומה לאשם שנזכר לאחר מכן, שבו לא נודע לו כלל).

וראה דברינו בשבועות ד.

בחטאת יחיד נאמר "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא". שזו לשון קצרה של מה שנאמר לעיל בחטאת הנשיא: "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ". מכאן דרש ר' יהושע שאין האדם חיב חטאת עד שתתודע לו חטאתו אשר חטא בה. כלומר: ידע בדיוק במה חטא. אבל ר"א חולק וסובר שדי בכך שנודע לו שחטא, גם אם לא ידע במה חטא. ואין פירוש הפסוק שידע מה חטאתו אלא שידע שאכן חטא בה. החיוב הוא על מי שיש לו חטא אשר חטא בה. ומלבד שנעלם ממנו, הרי עשה מעשה, וחטא בה. החיוב אינו חל על מי שמלכתחילה לא חטא בשום חטאת אלא התעסק בלבד.

עד כאן הפרשיות של החטאת. ואולם, בהמשך יש פרשיה שעוסקת במי שלא נודע לו כלל: "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע". האיש הזה לא ידע. לא בתחילת הפרשיה ולא בסופה, כפי שהתורה מצינת בפירוש גם בתחלה וגם בסוף. גם כאשר הוא מקריב, הוא עדין לא יודע אם חטא אם לאו. חוטא כזה אינו מביא חטאת אלא איל לאשם.

אלא שגם כאן נחלקו התנאים מה הוא לא ידע. האם ר' יהושע, שמפרש שמי שלא ידע במה חטא פטור מחטאת, מפרש גם לגבי אשם שמי שלא ידע במה חטא פטור מאשם, או שמא להפך: מי שלא ידע במה חטא, הוא זה שעליו מדברת פרשת האשם. ר"י שהולך בדרך הראשונה אומר שמי שידע שחטא ואינו יודע במה חטא, הוא לא זה שעליו נאמר "וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם". שהרי האיש הזה כן ידע. ולכן לא עליו אמורה פרשת האשם. אבל ר"ש, שהולך בדרך השניה, משיב שהיא הנותנת. כיון שהוא לא חיב חטאת לדעה זו, כי לענין חטאת אינו מתחיב עד שיתקים בו "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא", וכפי שבארנו לעיל. וכיון שהוא האיש שעליו לא נאמר "אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא" לפי דעה זו, הרי שהוא הוא האיש שעליו מדברת פרשית האשם.[[3319]](#footnote-3319)

מאי טעמא הכא גבי טומאה כתיב ונעלם ממנו והוא טמא ידיעה דאית בה נמי ספק חייב קרא אבל בכל התורה כולה כתיב או הודע אליו חטאתו אי אית ליה ידיעה הוא דמחייב.

א"כ למה נאמר אשר חטא בה פרט למתעסק.

אמר לו רבי יהושע הרי הוא אומר אשר חטא בה עד שיודע לו במה חטא ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ליה מיבעי ליה פרט למתעסק.

א"ר יהודה פוטרו היה רבי יהושע אף מאשם תלוי שנאמר כי תחטא ולא ידע פרט לזה שידע שחטא אמר לו ר"ש זהו שמביא אשם תלוי שנאמר ועשה ולא ידע וזה לא ידע במה עשה אבל ספק אכל חלב ספק לא אכל צא ושאל עליו אם מביא אשם תלוי אם לאו.

### ויקרא ה ב-ג, כריתות יט.

אחד החייבים בקרבן עולה ויורד הוא "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". נאמר כאן שהוא נטמא ונעלם ממנו. אבל אם רק נטמא – על מה הוא אשם ועל מה הקרבן? בעל כרחנו עלינו לבאר שאחרי שנטמא הוא נכנס למקדש או אכל קֹדש. נעלם ממנו שהיה טמא, ועשה מעשה שאסור לטמאים לעשותו[[3320]](#footnote-3320). פשט הפסוקים שנעלם ממנו שהוא טמא. הלא המקדש לא נזכר כאן כלל. אך התורה הזכירה את חטאו פעמַים, ושִנתה מלשונה. בפסוק הראשון נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם", ובפסוק השני נאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". מכאן למד ר' ישמעאל שאפשר שבפסוק השני לא נעלם ממנו שהוא טמא. מה אפוא נעלם ממנו? המקדש. אבל ר"א ור"ע עומדים על כך שהמקדש לא נזכר שם כלל. נעלם ממנו שהוא טמא. נעלם ממנו והוא ידע – כלומר שידע תחילה ואח"כ נעלם ממנו. אפשר היה לפרש שר' ישמעאל אמנם דורש משם שחייב על העלם מקדש, אבל הוא מסכים לדין שדוקא אם ידע מתחילה חייב. ר"ל אומר שלא. שהוא איננו מסכים עם חכמים לדין זה. ובארנו ענין זה בשבועות ד.

### ויקרא ז כו-כז, כריתות כ:כא.

#### חלב ודם

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

התורה אוסרת ומחיֶבֶת כרת בחלב שור וכשב ועז, ואוסרת ומחיֶבֶת כרת בדם עוף ובהמה. בפשטות, נאסר רק חלב הבהמה כי חלב החיה אינו קרב על המזבח.[[3321]](#footnote-3321) אבל אִסור דם כולל גם את דם העוף, שהרי גם דם העוף קרב על המזבח. כלומר: בפשטות נראה שדוקא דם עוף ובהמה נאסר באִסור כרת. (אמנם יש פסוק אחר בפרשת אחרי מות: "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת". מכאן משמע שגם דם חיה נאסר באכילה[[3322]](#footnote-3322)).

אמנם, הוזכר כאן פסוק שמזכיר רק עוף ובהמה: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה. דם חיה לא הוזכר כאן (אם כי, כפי שאמרנו לעיל, בפרשת אחרי מות הוזכר בפירוש שיש לשפכו ולכסותו). ואולם, חכמים דורשים שהכרת על אכילת דם כוללת עוף ובהמה וכל הדומה להם. כלומר: גם חיה, שאמנם חלבה לא נאסר, אך דמה נאסר וחייבים עליו כרת. כמו כל מקום בתורה שבו התורה מביאה דוגמא והיא כוללת את כל הדומה לה, גם כשנאמר וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה, היינו לעוף ולבהמה ולדומה להם. אדם ושרצים וחגבים ודאי אינם דומים לעוף ולבהמה, אבל חיה דומה לעוף ולבהמה. גם היא נִתרת בשחיטה, וגם דם שחיטתה נאסר, ולכן דם שחיטתה שהנפש יוצאה בו – חייבים עליו כרת. שהרי התורה מוסיפה והולכת ומסכמת: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ, כל דם נאסר, העוף והבהמה אינם אלא דוגמא.[[3323]](#footnote-3323)

החיוב האמור כאן לגבי חלב ודם, כולל גם את הכוי. וגם למ"ד שאינו לא בהמה ולא חיה, דמו נאסר כבהמה וכחיה. שהרי גם הוא דומה לעוף ולבהמה לעניינים האמורים כאן. וכן נאסרה נבלתו שהרי גם הוא בכלל כל נבלה. ויש אומרים שאפילו החלב, שהרי אסרה תורה כל חלב. ופשיטא שנאסר גיד הנשה שבו לא נאמר לא בהמה ולא חיה אלא רק גיד הנשה אשר על כף הירך.

כל דם לא תאכלו שומע אני אפי' דם מהלכי שתים דם ביצים דם חגבים דם דגים הכל בכלל ת"ל לעוף ולבהמה מה עוף ובהמה מיוחדין שיש בהן טומאה קלה וטומאה חמורה ויש בהן איסור והיתר והן מין בשר אף כל שיש בהן טומאה קלה אוציא דם מהלכי שתים שיש בהן טומאה חמורה ואין בהם טומאה קלה אוציא דם שרצים שאין בהם טומאה חמורה אוציא דם ביצים שאין מין בשר דם דגים דם חגבים שכולו היתר לעוף ולבהמה אי מה עוף שאין בה כלאים אף בהמה שאין בה כלאים ת"ל ולבהמה אוציא דם שרצים שאין בהם טומאה חמורה אוציא דם ביצים שאין מין בשר דם דגים דם חגבים שכולו היתר לעוף ולבהמה אי מה עוף שאין בה כלאים אף בהמה שאין בה כלאים ת"ל ולבהמה אי מה בהמה שאינה באם על הבנים אף עוף שאינו באם על הבנים תלמוד לומר לעוף ולבהמה.

ואימא כל דם כלל עוף ובהמה פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט עוף ובהמה אין מידי אחרינא לא נפש אשר תאכל כל דם חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט.

אשכחן דמו חלבו מנלן מכל חלב נבלתו מנלן מכל נבלה גיד הנשה מנלן בכף הירך תליה רחמנא והא אית ליה כף הירך.

כריתות כא. – ראה זבחים קה.

### ויקרא יא כט, כריתות כב.

#### האם האדם מין טמא

התורה מונה את בעלי החייים האסורים באכילה, ואומרת:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם: מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם.

והתורה מסכמת:

...וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: לְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִוא מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֶׁסַע אֵינֶנָּה שֹׁסַעַת וְגֵרָה אֵינֶנָּה מַעֲלָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא: וְכֹל הוֹלֵךְ עַל כַּפָּיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם: ס וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

התורה לא טִמאה ולא אסרה אלא את אלה. את החיה והבהמה. האדם אינו בכלל. האדם אינו מין ממיני החיה והבהמה, לכן הוא אינו כלול במה שאמור כאן. הפרשה דִברה על חיות[[3324]](#footnote-3324).

לכן גם כל היוצא מגוף האדם, כגון דמו, אינו טמא.

גם על אִסור הדם נאמר "לעוף ולבהמה", האדם אינו בכלל.

יכול חלב מהלכי שתים יהא אוכלו עובר בלאו ודין הוא מה בהמה טמאה שהקלתה במגעה והחמרתה בחלבה מהלכי שתים שהחמרתה במגען אינו דין שתחמיר בחלבן ת"ל וזה לכם הטמא זה טמא ואין חלב מהלכי שתים טמא אלא טהור אוציא את החלב שאין שוה בכל ולא אוציא הדם ששוה בכל ת"ל וזה לכם הטמא[[3325]](#footnote-3325) זה טמא ואין דם מהלכי שתים טמא אלא טהור.

יכול יהא חלב מהלכי שתים טמא ודין הוא ומה בהמה שהקלת במגעה החמרת בחלבה אדם שהחמרת במגעו אינו דין שתחמיר בחלבו תלמוד לומר את הגמל כי מעלה גרה הוא הוא טמא ואין חלב מהלכי שתים טמא אלא טהור יכול אוציא את החלב שאינו שוה בכל ולא אוציא את הדם שהוא שוה בכל תלמוד לומר הוא הוא טמא ואין דם מהלכי שתים טמא אלא טהור. (כתובות ס.).

יכול אף בשר מהלכי שתים וחלב מהלכי שתים יהא בלא תעשה על אכילתו ודין הוא ומה אם בהמה שהקלת במגעה החמרתה בחלבה מהלכי שתים שהחמיר במגען אינו דין שנחמיר בחלבם ת"ל זה זה טמא ואין חלב מהלכי שתים טמא אוציא את החלב שאינו נוהג בכל ולא אוציא את הבשר שנוהג בכל ת"ל זה טמא הוא זה בלא תעשה על אכילתו ואין בשר מהלכי שתים וחלב מהלכי שתים בלא תעשה על אכילתם. (תו"כ על הפסוק אך את זה לא תאכלו).

### ויקרא יז יא, כריתות כב.

#### איזה דם נאסר

התורה מנמקת את אִסור הדם בכך שהוא הנפש, והוא מכפר:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר: עַל כֵּן אָמַרְתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם לֹא יֹאכַל דָּם: ס וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר: כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ הִוא כָּל אֹכְלָיו יִכָּרֵת.

הנִמוק לאִסור הוא כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם. לפי דרכנו למדנו שדוקא דם שבו נפש הבשר, הוא מכפר על המזבח. דם שאינו דם נפש לא מכפר.[[3326]](#footnote-3326) ויש שדרשו מכאן שדם שאין הנפש בו לא נאסר באכילה. אבל ר"י עומד על כך שהתורה הרחיבה את אִסור אכילת הדם גם מעבר לכך: וָאֹמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּם כָּל בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ. נאסר כאן כל דם, גם כזה שאינו מכפר על המזבח.

דם מה ת"ל כל דם לפי שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר אין לי אלא דם קדשים שהנפש יוצאה בו שהוא מכפר דם חולין ודם התמצית מנין ת"ל כל דם.

א"ר אלעזר מודה ר' יהודה לענין כפרה שנאמר כי הדם הוא בנפש יכפר דם שהנפש יוצאה בו מכפר ושאין הנפש יוצאה בו אינו מכפר.

כריתות כב. – ראה חולין לג.לה:לו

כריתות כב: - ראה דברינו בזבחים מח. לעיל עמ' תתקפב.

### ויקרא ז כא, כריתות כג:

וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ.

התורה מחיֶבֶת כרת את הטמא האוכל "מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’", לא נאמר כאן שחיב דוקא אם יאכל מהבשר הנאכל, הכרת היא על כל טמא האוכל מכל הזבח אשר לה'. חיב על הבשר הנאכל וק"ו על המוקרב, שגם הוא השלמים אשר לה', מכאן שגם האוכל מהאמורים חיב בכרת זו. אסור לטמא לאכול מכל אשר לה'. ודאי שלא גרע האמורים הקרבים. גם הם לה'. ואדרבה, הם יותר לה'. הפסוק בא ללמד שגם האוכל מן השלמים חוטא כי הם לה', ק"ו מה שעולה ממש.

אשר לה' לרבות את האימורין.

כריתות כג: - ראה חולין קיז.

### ויקרא ג כג, כריתות כג:

בסוף פרשת השלמים, אחרי שהתורה מפרטת את כל העולה מן השלמים על המזבח, היא אומרת:

וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ כָּל חֵלֶב לַה’: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֵלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכֵלוּ.

כל חלב לה'. מכאן שלא רק חלבי המוקדשים עצמם, אלא גם חלבי ולדות המוקדשים – לה' הוא. הואיל וגם זה חלב, הרי הוא בכלל האמור "כָּל חֵלֶב לַה’".

כל חלב לה' מאי עביד ליה מוקים ליה בולדי קדשים.

### ויקרא ה יז, כריתות כד:כה.:

#### מי מביא אשם תלוי

פרשת ויקרא מתארת את המקריבים השונים. היא פותחת במקריב קרבן נדבה: "אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה’ מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ.... וְנֶפֶשׁ כִּי תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה לַה’.... וְאִם זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּנוֹ....".

אח"כ מדבר ה' אל משה בדִבור חדש ומלמד אותו את המביאים קרבן בחובה: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא בִשְׁגָגָה מִכֹּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה: אִם הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ... אִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל.... אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ.... וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ.... וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם: אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה: וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא..... וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ: פ וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’....".

עולה, מנחה ושלמים באים בנדבה, אבל חטאת ואשם לא באים בנדבה. מי שינדב אותם – לא עשה כלום. הם לא באים אלא אם חטא בחטא שמחיב קרבן. (וראה גם להלן כריתות כז:).

אלא שבין האשמות מוזכר אשם תלוי:

וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: וְהֵבִיא אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע וְנִסְלַח לוֹ: אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַה’

האשם הזה נזכר עם הקרבנות הבאים בחובה, לא עם הקרבנות הבאים בנדבה. אדם חיב להקריבו כאשר "וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". להבדיל מהקרבנות לעיל הקרבים כאשר הודע אליו חטאתו, כפי שהוזכר בכל החטאות לעיל מלבד בחטאת הכהן המשיח, כאן מדובר במקרה שבו "וְהוּא לֹא יָדַע". כאן וכאן מדובר על מקרה שבו "וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה".[[3327]](#footnote-3327)

ואולם, אם לא ידע – כיצד יביא?

ר"א לומד מכאן שאכן יכול להביא בכל עת. אמנם גם האשם הזה, ככל אשם, לא בא בנדבה, אבל כיון שבכל עת אדם יכול להסתפק שמא חטא באַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע, הרי שבפעל תמיד יוכל להביא את האשם. (אא"כ הוא יכול להיות לגמרי בטוח שלא חטא).[[3328]](#footnote-3328)

אבל יתר התנאים סוברים שאין אדם מביא אשם תלוי אא"כ יש בסיס לספק. האיש אמנם לא ידע אם חטא או לא, אבל יש לו בסיס לחשוב שאפשר שחטא (ולעיל כריתות יז: הבאנו את דברי האמוראים שעוסקים בשאלה איזה בסיס צריך להיות לאשם התלוי). כיון שאינו מביא אשם תלוי אא"כ יש בסיס לספקו, נשאלת השאלה מה הדין אם הביא אדם אשם תלוי וקמי שמיא גליא שלא חטא.[[3329]](#footnote-3329) באיזה אופן חִיְּבה אותו התורה אשם תלוי? אם נאמר שאשם תלוי כלל אינו בא אם לא חטא, איך אפשר לאכול אשם תלוי כלשהו? הלא תמיד אפשר שהוקדש בטעות, וא"כ אינו אשם?

מכך שהתורה לא אמרה שאי אפשר לאכול את האשם הזה, משמע שבסופו של דבר האשם מכפר ונאכל. מכאן שהתורה מחיבת קרבן על עצם העובדה שהוא לא ידע אם חטא אך הוא יודע שאפשר שחטא. גם אם קמי שמיא גליא שלא חטא – התורה חִיְּבה אותו אשם. ובלבד שאכן לא ידע. אם בשעת ההקרבה לא ידע שחטא – קרבנו כשר. שהרי הוא לא ידע, ואת מי שלא ידע התורה מחיבת קרבן.

ורבנן עולה ושלמים הוא דאתו בנדר ונדבה אבל חטאת ואשם חובה נינהו ואשם תלוי היינו טעמא דמייתי מקמי דמתיידע ליה להגן עליו דהתורה חסה על גופן של ישראל א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי דילמא אשם תלוי כעולה ושלמים מה עולה ושלמים דאתו בחובה ואתו בנדבה אשם תלוי נמי דאתי בחובה אתי נמי בנדבה א"ל עולה ושלמים עיקר בנדבה כתיבי אשם תלוי עיקר בחובה כתיב.

אמר רבא אמר קרא והוא לא ידע ונסלח לו והא לא הויא ליה ידיעה בשעת סליחה.

#### על אלו עברות חיב אשם תלוי

נאמר כאן "וְאִם נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע וְאָשֵׁם". ובפשטות חיב על כל מצוה שלא תֵעשה. ואולם, הלשון "אחת מכל מצוות ה' אשר לא תֵעשינה" נאמרה גם בחטאת, ושם, כפי שבארנו בהוריות ח, החיוב הוא דוקא על עברות שחיבים עליהן כרת. לפי זה יש לפרש שאותן עברות שאם נודע לו עליהן חיב חטאת, אם לא נודע לו יביא אשם תלוי. משום כך לומדים חכמים שכמו שבחטאת נאמרה לשון זו ואינו חייב אלא על עברות שחיב עליהן כרת, כך גם כאן.

התורה לִמדה שלש פעמים שכאשר נודע לו על חטאו חיב חטאת. כאן התורה מוסיפה ואומרת שאם לא נודע לו יביא אשם תלוי. אבל משיִוָּדע לו חל עליו חיוב החטאת. החיוב באשם נאמר רק אחרי חיוב החטאת, כשידע יביא חטאת. רק כל עוד לא ידע מתכפר באשם.

וכבר בארנו ענין זה בהוריות ח:

אמר רבא מאי טעמא דאמרו לו אמר קרא אשר לא תעשינה (בשגגה) ואשם אמר רבא מ"ט דרבנן דאמרי אין מביאין אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת ילפי מצות מצות מחטאת חלב מה להלן שזדונו כרת ושגגתו חטאת אף כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

### ויקרא טז כא, כריתות כה:

#### על מה מכפר יום הכפורים

יום הכפורים מכפר על כל העוונות והפשעים, כמו שנאמר:

...וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל: וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכִלָּה מִכַּפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְהִקְרִיב אֶת הַשָּׂעִיר הֶחָי: וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה...

על איזה חטאים מכפר היום הזה? נאמר כאן "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם". עֲוֹנֹת הם חטאים שאי אפשר להתכפר עליהם בקרבן. כמו שמצאנו בקרבנות בפרשת שלח, שאחרי שתארה התורה את הקרבנות שיביאו השוגגים, היא אומרת: "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה מִן הָאֶזְרָח וּמִן הַגֵּר אֶת ה’ הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ: כִּי דְבַר ה’ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ". כלומר: בנִגוד לשוגג, שיביא קרבן, מי שיעשה ביד רמה (כלומר מזיד) – הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ. כיון שעונה בה – אין לה כפרה בקרבן. ואילו ביוה"כ אנו מוצאים שהכהן הגדול מתודה את עונות בני ישראל. כלומר: היום הזה בא לכפר על מה שקרבנות אחרים לא מכפרים.[[3330]](#footnote-3330)

אמנם, היה מקום לומר שאם הוא מכפר על מה שקרבנות אחרים לא מכפרים – ק"ו שיכפר על מה שקרבנות אחרים מכפרים. אלא שלא מצאנו שהתורה פטרה את החיב חטאת אם עבר עליו יוה"כ. האיש הזה התחיב חטאת, ולכן יביאנה. התורה חִיְּבה אותו חטאת. גם אם נכון שיום הכפורים יכול לכפר עליו, הוא לא מפקיע את החיוב שחִיְּבה אותו התורה להביא חטאת. כן הוא אם התחיב מלקות. גם אם כִפר – הצווי בעינו עומד. התורה חיבה אותו חטאת כאשר יִוָּדע לו, וכפי שנבאר להלן.נ

ואולם, לגבי אשם תלוי סברה היא, שכיון שאינו יודע אם חטא – בשביל זה בא יוה"כ לכפר על עונות שאי אפשר להביא עליהם קרבן בפני עצמם.

מכאן דרשו חכמים שהיום הזה מכפר על כל העוונות והפשעים שאין עליהם חיוב בפני עצמו, של קרבן או מלקות. הוא לא מכפר על חטא הטעון כפרה בפני עצמו.

נאמר "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ" הפשט הוא שלפני ה' תטהרו. ה' הוא המטהר אתכם מכל חטאתיכם. אבל יש שדרשו מכאן שיטהר מחטא שלפני ה', כלומר חטא שרק ה' יודע עליו. אמנם ביומא פה: (ראה דברינו שם) כבר דחה ר"ע את האפשרות לדרוש מכאן שיטהר דוקא מחטא שלפני ה', ועמד על כך שהפשט הוא שה' מטהר את ישראל[[3331]](#footnote-3331). ואולם מסתבר שסברה היא, חטא שהכל יודעים בו – יביא קרבן ויתכפר. יום הכפורים בא לכפר על כלל החטאים, אלה שאינם ידועים. לשם מה בא יום הכפורים? כדי לכפר עלינו לטהר אותנו מכל חטאתינו. "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ". הוא לא בא על חטא מסוים. חטא מסוים, שיש מצוה מיוחדת לכפר עליו, לא מצאנו שיום הכפורים מפקיע את המצוה.[[3332]](#footnote-3332)

נאמר "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ", היום הזה מכפר דוקא על חטאים. היום מכפר מחטאים, לא מטומאות. הוא מכפר על חטא ולא על טומאה. הוא מכפר על חיוב שעליו אומרת התורה "וכפר עליו מחטאתו" וכד', ולא על חיוב שעליו נאמר "וכפר עליו מטומאתו", "וכפר עליו מזובו". (וגם אם חטא, אם הכפרה היא מפני הטומאה ולא מפני החטא – לא על זה מכפר יוה"כ).

כי אתא רב דימי א"ר אמי א"ר חנינא אמר קרא וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם חטאים דומיא דפשעים מה פשעים דלאו בני קרבן אף חטאים דלאו בני קרבן מכפר אבל חטאים בני קרבן לא מכפר .... אלא אמר אביי מרישיה דקרא והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ותניא עונות אלו זדונות וכן הוא אומר עונה בה ואת כל פשעיהם לכל חטאתם (כל) למה לי לאקשויי לפשעים מה פשעים דלאו בני קרבן אף חטאים דלאו בני קרבן אבל חטאים דבני קרבן נינהו לא מכפר.

אמר רב הושעיא לכל חטאתם ולא לכל טומאתם.

א"ר אלעזר אמר קרא מכל חטאתיכם לפני ה' וגו' חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכפורים מכפר.

### ויקרא ד יד, כג, כח, כריתות כו:

#### חיוב מי שנודע לו שחטא

וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ: **וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ** וְהִקְרִיבוּ הַקָּהָל פַּר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת ....

אֲשֶׁר נָשִׂיא יֶחֱטָא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה בִּשְׁגָגָה וְאָשֵׁם: **אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ** וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים...

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: **אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא...

כל מי שנודע לו שחטא מתחיב בקרבן. התורה חִיְּבה אותו. מכאן שגם לא יועיל שעבר עליו יוה"כ או כפרה אחרת. כיון שנודע לו שחטא – התורה חִיְּבה אותו חטאת.[[3333]](#footnote-3333)

אמר ר' זעירא לא מצית אמרת דכתיב קרא ידיעה גבי חטאת וגבי נשיא וגבי צבור .... תנהו ענין להיכא דמתיידע ליה בתר יום הכפורים דמייתי חטאת.

אמר אביי מהכא מכדי מצות מצות ילפי מהדדי כיון דילפי מהדדי למה לי דכתיב שלש ידיעות גבי יחיד וגבי נשיא וגבי צבור אם אינו ענין לגופיהן דהא גמרי להן מצות מצות תנהו ענין היכא דמתיידע ליה בתר יום הכיפורים הוא דמייתי חטאת.

אמר רבא אמר קרא או הודע אליו מכל מקום.

### במדבר לה לג, דברים כא ח, כריתות כו.

#### כפרה על שפיכות דמים

התורה מלמדת שדם נקי מטמא את הארץ, ומצריך כפרה על הארץ:

כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה’ שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

אי אפשר לכפר על הארץ אלא בדם שופכו. ואל"כ – תטמא הארץ. כיצד אפוא אפשר לכפר על הארץ אם לא מוצאים את הרוצח?

על כך משיבה התורה בספר דברים:

כִּי יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ: וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הֶחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הֶחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מָשְׁכָה בְּעֹל: וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָעֶגְלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בַּנָּחַל: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נָגַע: וְכֹל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים אֶל הֶחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה בַנָּחַל: וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכֻה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה’ וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם הַדָּם: וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’.

העגלה באה במקום הרוצח כדי לכפר על הארץ, והיא אכן מכפרת. אבל כל דבר אחר לא יכפר.[[3334]](#footnote-3334)

רבא אמר אמר קרא ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה וגו' רב פפא אמר אמר קרא כפר לעמך ישראל וגו' ראויה כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים.

### ויקרא ה טז, כריתות כו:כז.

#### אשם מעילות

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ:

המועל מקדשי ה' צריך להביא אשם בכסף שקלים, אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, חוץ מזה הוא צריך לתת גם כסף, כשוי מעילתו וחומשה. המעילה שהוא משלם היא מלבד האשם שנאמר אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו. כלומר: לא שוי האשם הוא המעילה וחומשה, אלא מלבד האשם, השוה בערכך כסף שקלים, יביא גם כמה שמעל עם חומשו. החֹמש הוא חֹמש ממה שמעל, לא חֹמש מהאיל שמביא, שנאמר "וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו", משמע שהוא חמישית ממה שחטא מן הקֹדש.[[3335]](#footnote-3335)

ואולם, האשם גם הוא תשלום. התורה חִיְּבה אותו באַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, מכאן עולה שאם אינו שוה שני שקלים – אין יכול להתכפר בו.[[3336]](#footnote-3336)

והכתיב ואת אשר חטא מן הקדש ישלם ואת חמישיתו יוסף עליו אלמא בהדי גזילו מייתי ליה.

הוזלו טלאים בעולם מהו מי אמרינן מבחר נדריכם בעינן והא איכא או דילמא כסף שקלים בעינן וליכא.

### ויקרא ד כח, כריתות כז:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה **עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא**.

חטאת אינה כשאר קרבנות, היא קרבה דוקא כקָרְבָּנוֹ ... עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא. אין משמעות לחטאת כקרבן בפני עצמו, אלא דוקא כקרבן הבא לכפר על חטא ידוע. א"א להקדיש חטאת סתם, אלא דוקא על חטאתו. חטאת קרבה רק אם היא קרבנו של האיש הזה שהוקדש על החטא המסוים הזה.

ההקדשה צריכה להיות לשם החטא המסוים, אך לאו דוקא לשם הקרבן המסוים, כמו שמצאנו לענין קרבן עולה ויורד, שם נאמר:

וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ **עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ: וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא: וְאֶת הַשֵּׁנִי יַעֲשֶׂה עֹלָה כַּמִּשְׁפָּט וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן **מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** וְנִסְלַח לוֹ: ס וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה סֹלֶת לְחַטָּאת לֹא יָשִׂים עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לְבֹנָה כִּי חַטָּאת הִיא: וֶהֱבִיאָהּ אֶל הַכֹּהֵן וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִמֶּנָּה מְלוֹא קֻמְצוֹ אֶת אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ חַטָּאת הִוא: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן **עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא** מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ וְהָיְתָה לַכֹּהֵן כַּמִּנְחָה.

האיש מביא עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן, אם אין ידו משגת הוא מביא שתי תרים וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ, אם אין ידו משגת הוא מביא עשירית האפה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא מֵאַחַת מֵאֵלֶּה וְנִסְלַח לוֹ. הכפרה היא על חטאו ולא על שעירתו וכשבתו, וכיון שהתורה מקפידה שיביא על חטאתו אשר חטא, (כפי שבארנו), יכול להביא בדמיהם קן או עשירית האפה, שהרי גם הם באים על אותו חטא אשר חטא. וכפי שהתורה מדגישה בכל אחד מהם. הנושא לכל אֹרך הפרשיות הוא חטאו ולא קרבנו. על חטאו הוא מביא.

אפי' הפריש על חלב שאכל אמש לא יביאנה על חלב שאכל היום שנאמר קרבנו על חטאתו עד שיהא קרבנו לשם חטאתו.

קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואינו יוצא בקרבן אביו יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אביו מן הקלה על החמורה או מן החמורה על הקלה אבל יוצא בקרבן שהפריש אביו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה ת"ל קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואינו יוצא בקרבנו של אביו יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה שהרי אין מגלח נזירותו על בהמה שהפריש אביו אבל יוצא במעות שהפריש אביו אפילו מן הקלה על החמורה או מן החמורה על הקלה שהרי אדם מגלח נזירותיו על מעות שהפריש אביו בזמן שהן סתומים ולא בזמן שהן מפורשין תלמוד לומר קרבנו בקרבנו הוא יוצא ואין יוצא בקרבן אביו יכול לא יצא אפי' במעות שהפריש אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה אבל יוצא בקרבן שהפריש לעצמו אפילו מן החמורה על הקלה או מן הקלה על החמורה ת"ל קרבנו על חטאתו עד שיהא לשם חטאת יכול לא יצא בקרבן עצמו בבהמה שהפריש לעצמו אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה שכן אם הפריש בהמה על החלב והביאה על הדם על הדם והביאה על החלב שהרי לא מעל ולא כיפר אבל יוצא במעות שהפריש לעצמו מן הקלה על הקלה ומן החמורה על החמורה או מן החמורה על הקלה ומן הקלה על החמורה שכן אם הפריש לעצמו מעות על החלב והביאן על הדם על הדם והביאן על החלב שהרי מעל וכיפר ת"ל קרבנו על חטאתו עד שיהא קרבנו לשם חטאו.

מחטאתו מחטאתו על חטאתו מה תלמוד לומר מנין אתה אומר שמביאין מהקדש כשבה שעירה ומהקדש שעירה כשבה ומהקדש כשבה ושעירה תורים ובני יונה ומהקדש תורין ובני יונה עשירית האיפה כיצד הפריש לכשבה ולשעירה והעני יביא עוף העני יביא עשירית האיפה הפריש עשירית האיפה והעשיר יביא עוף העשיר יביא כשבה או שעירה הפריש כשבה או שעירה ונסתאבו [אם רצה] יביא בדמיהן עוף הפריש עוף ונסתאב לא יביא בדמיו עשירית האיפה שאין לעוף פדיון לכן נאמר מחטאתו על חטאתו.

### ויקרא יב ח, טו יד-טו כט-ל, טז ט, כריתות כח.

נאמר על היולדת: "וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׂה וְלָקְחָה שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת". כלומר: מלכתחילה היא לוקחת אחד לעולה ואחד לחטאת. לעֻמת זאת על הזב נאמר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ". ועל הזבה נאמר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת הָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹב טֻמְאָתָהּ". הזבים לוקחים סתם שתי תֹרים או שני בני יונה, והכהן הוא שעושה אותם אחד לחטאת ואחד לעולה. מכאן למדו חכמים, שאם הטמא לא לקחם מלכתחילה זה לחטאת וזה לעולה, אינם נקבעים לשם חטאת ועולה אלא ע"י עשיתו של הכהן. הלוקח סתם – הכהן הוא שעושה אותם אחד לחטאת ואחד לעולה. וכשעושה אחד לחטאת – בכך נקבע שהוא החטאת וחברו עולה.

על שעירי יום הכפורים נאמר: "וְלָקַח אֶת שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם וְהֶעֱמִיד אֹתָם לִפְנֵי ה’ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: וְנָתַן אַהֲרֹן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִם גּוֹרָלוֹת גּוֹרָל אֶחָד לַה’ וְגוֹרָל אֶחָד לַעֲזָאזֵל: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת: וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה’ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה".

לפי פשוטו יש לקרוא כך: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’, וְעָשָׂהוּ חַטָּאת. כלומר: אהרן מקריב את השעיר שעלה עליו הגורל, ואח"כ אהרן עושהו חטאת. "וְעָשָׂהו" הוא צווי, כמו והקריב. וכך חִלקו הטעמים (ומשום כך הכהן צריך לומר לה' חטאת. ונחלקו הדעות ביומא לט. האם צריך לומר זאת, וראה דברינו ביומא לז. מ:). אבל חכמים קוראים כך: וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת הַשָּׂעִיר אֲשֶׁר... עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַה’ וְעָשָׂהוּ חַטָּאת. כלומר שהגורל עלה עליו ועשהו חטאת, אותו אהרן מקריב. "וְעָשָׂהו" הוא תיאור המעשים שנעשו בשעיר, כמו עלה. לפ"ז הגורל הוא הקובע. הפירוש הזה, גם אם הוא דחוק מעט מבחינה תחבירית, הוא פשוטו של מקרא מבחינת הענין האמור בפסוקים. משמעות הפסוקים היא שע"י הגורל נקבע מי לה' ומי לעזאזל.

מאי טעמא דרב חסדא דכתיב ולקחה שתי תורים וגו' ועשה הכהן וגו' או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן.

ועשהו חטאת הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת ואין כהן עושה חטאת שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קידש הגורל קידש השם מקום שיקדש הגורל אינו דין שיקדש השם ת"ל ועשהו חטאת הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת.

### ויקרא יד, כריתות כח.

#### קרבן מצורע עני

התורה מתארת את מעשי המצורע בטהרתו, וכותבת: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן...." ואח"כ: "וְאִם דַּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אָשָׁם לִתְנוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשָּׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן לְמִנְחָה וְלֹג שָׁמֶן: וּשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה... זֹאת תּוֹרַת אֲשֶׁר בּוֹ נֶגַע צָרָעַת אֲשֶׁר לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ". תורת המצורע היא התורה הראשונה, היא תורתו של כל מצורע. אם דל הוא יש לו אפשרות לנהוג כתורה השניה. אבל אם אינו עני – זאת תורת המצורע, ולא אחרת. התורה מלמדת שהתורה הראשונה היא היא תורת המצורע.

כיון שהלִמוד הוא מתורת המצורע, אומר ר' חגא שאין ללמוד מכאן לחטאים אחרים שבהם הקלה התורה על העני. על חטאת המכפרת על חטא לא אמרה התורה שדוקא קרבן העשיר הוא תורתו של החוטא. אמנם, חכמים חולקים עליו. ומסתבר שסברתם היא שגם שם עִקר קרבנו הוא כשבה או שעירה, ורק על הדל חסה התורה.

שאני גבי מצורע דמיעט רחמנא זאת אי הכי אפילו מצורע עני נמי שהביא קרבן עשיר לא יצא לאיי הא אהדריה קרא תורת.

תורת לרבות מצורע עני שהביא קרבן עשיר יצא יכול אפילו עשיר שהביא קרבן עני שיצא תלמוד לומר זאת.

ולילף מיניה אמר קרא ואם דל הוא ואין ידו משגת מצורע הוא דעשיר שהביא קרבן עני הוא דלא יצא אבל מטמא מקדש עשיר שהביא קרבן עני יצא.

### ויקרא ד לב, כריתות כח.

#### האם הכבש מעולה מן העז

בכל מקום שבו הזכירה התורה קרבן שבא מן הכבשים או העזים, הזכירה התורה את הכבש תחִלה. כך הוא בפסח: "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ", כך הוא בפרשת העולה: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ". כך לגבי שלמים: "אִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ: אִם כֶּשֶׂב הוּא מַקְרִיב אֶת קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיב אֹתוֹ לִפְנֵי ה’... וְאִם עֵז קָרְבָּנוֹ וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’...". כך לגבי הקרבה במשכן דוקא: "אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ". כך לגבי מומים: "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים". כך גם לגבי מחוסר זמן: "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’". כך לגבי נסכים: "כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ לַשֶּׂה בַכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים". כך גם לגבי בכור: "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". האם אפשר ללמוד מכאן שיש להעדיף את הכבש על פני העז?

ר"ש מוכיח[[3337]](#footnote-3337) שאין הדבר כן, שהרי מצאנו מקום אחד[[3338]](#footnote-3338) שבו הקדימה התורה את העז לכבש:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִשְׁגָגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֹׂתָהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁם: אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׂעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נְקֵבָה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ: פ וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לְחַטָּאת נְקֵבָה תְמִימָה יְבִיאֶנָּה: וְסָמַךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחַטָּאת וְשָׁחַט אֹתָהּ לְחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְנִסְלַח לוֹ: פ

ומכך שלא תמיד קודמת הכבש לעז, הרי שאין ראיה שהיא עדיפה.[[3339]](#footnote-3339)

ר"ש אומר כבשים קודמין את העזים בכל מקום יכול מפני שהן מובחרים מהם ת"ל ואם כבש יביא קרבנו לחטאת מלמד ששניהם שקולין.

### ויקרא יב ו, כריתות כח.

#### האם תור עדיף על יונה

בדומה למה ששאלנו על כבשים ועזים, הצרוף "שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה" שכיח בתורה. וכן נאמר בעולת העוף: "וְאִם מִן הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה’ וְהִקְרִיב מִן הַתֹּרִים אוֹ מִן בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת קָרְבָּנוֹ". האם אפשר ללמוד מכאן שהתור עדיף?

גם כאן לומד ר"ש מכך שיש מקום אחד[[3340]](#footnote-3340) שבו קודם בן היונה:

וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן.

תורין קודמין לבני יונה בכל מקום יכול מפני שהן מובחרים מהן תלמוד לומר ובן יונה או תור לחטאת מלמד ששניהם שקולין.

### ויקרא יט ג, כריתות כח.

#### האִם האֵם פחותה מן האב

כמו שני המקרים הקודמים שהזכרנו, כן הוא לגבי אב ואם. כמעטנח בכל המקומות בתורה שבהם הוזכרו אב ואם – הוקדם האב. כגון: "עַל כֵּן יַעֲזָב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ". "וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו וְאֶל אִמּוֹ", "כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמֶּךָ", "וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת", "וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת", "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה", "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן", "עֶרְוַת אֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה שְׁאֵר אָבִיךָ הִוא: עֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה כִּי שְׁאֵר אִמְּךָ הִוא", "כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ", "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם", "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ", "וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה", "אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן".

גם כאן למד ר"ש ממקום אחד[[3341]](#footnote-3341) שבו נזכרה האם לפני האב:

אִישׁ אִמּוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ וְאֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

אמנם, ר"ש מסביר מדוע בד"כ הוקדם האב, משום שגם האם חייבת בכבוד האב.

האב קודם לאם בכל מקום יכול מפני שכיבוד האב קודם על כיבוד האם ת"ל איש אמו ואביו תיראו מלמד ששניהם שקולין אבל אמרו חכמים האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו.

# מעילה

מעילה ה. – ראה זבחים צב.

### ויקרא ה, מעילה ח:

#### המעשה המכפר בחטאת העוף

וְאִם לֹא תַגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׂה וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה לַה’ אֶחָד לְחַטָּאת וְאֶחָד לְעֹלָה: וְהֵבִיא אֹתָם אֶל הַכֹּהֵן וְהִקְרִיב אֶת אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא.

מעשה הדם הוא "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". האם "חַטָּאת הוּא" דוקא אם עשה את כל הפעולות האמורות, הִזה ומִצה, או שמִצוי הנשאר בדם אל יסוד המזבח הוא שיירי מצוה, כמו נתינת שירי הדם אל יסוד המזבח בחטאת בהמה? (השוה לדברינו בזבחים נא., לעיל עמ' תתקפט). כיון שרק אחרי כל העבודות נאמר "חַטָּאת הוּא", משמע שדוקא אם עשה את כל אלה כִפר. דוקא אם עשה את כל אלה – חטאת היא. וכך אמנם אומר ראב"א. אלא שהדִמוי לחטאת בהמה מלמד שדוקא על ההזאה האמורה בראש הפסוק נאמר "חַטָּאת הוּא", המִצוי הוא שירים. עִקר הפסוק הוא "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ ... חַטָּאת הוּא", במאמר מוסגר מעיר הכתוב "וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". אם נשאר ימצה אל יסוד המזבח כמו בשירי דם הבהמה, שאם נשאר לא שופכים אותו לריק אלא נותנים על היסוד. וכך סובר רב הונא.

(אמנם, גם במנחה נאמר "זֹאת תּוֹרַת הַמִּנְחָה הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי ה’ אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ: וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַה’: וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד יֹאכְלוּהָ", אבל שם בעל כרחנו יש נותרת, שהרי מקטירים רק קֹמץ, והמנחה חיבת להיות עשרון שלם, והיא חיבת להשאר שלמה עד ההקטרה, כפי שבארנו במנחות כז.[[3342]](#footnote-3342) הרי שתמיד ישארו שירים. והם יוצאים לכהנים. (ומ"מ האיש התכפר גם אם לא אכלו הכהנים את השירים, בדיוק כמו שירי דם העוף לפי רב הונא)).

בשלמא לרב אדא בר אהבה היינו דכתיב והנשאר בדם ימצה חטאת היא אלא לרב הונא מאי והנשאר כדתניא דבי ר' ישמעאל שאם נשאר ומאי חטאת היא ארישא.

מעילה ט. – ראה מנחות כז.

(מעילה ט: - ראה כריתות כו:כז.)

### ויקרא כב ג, מעילה י:

התורה אוסרת על אכילת קרבן בטומאה:

דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה’: אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’.

כל קֹדש, אם קרב אליו טמא – חייב. כל הקרב אל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’. כך הוא הדין בכל הקדשים. הפסוק לא מבדיל בין קֹדש לקֹדש.

ממתי חיבים עליהם? התורה מחיבת על "הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’". קדשים שהקדישו ישראל לה'. כלומר: קדשים שנגמרה הקדשתם. קדשים שהגיעו לשעה שבה בד"כ הכהנים קרבים אל הקדשים כאשר הם טהורים, כדי לאכול או להקטיר. מה שקדש בעצם הקדשתו, ובעצם הקדשתו רגילים הכהנים להתקרב אליו, חייב משעת הקדשתו, ומה שקדש בהקרבת מתיריו, חייב מהקרבת מתיריו והלאה. משעה זו הכהנים צריכים לקרב אליו כאשר הם טהורים. ואם קרבו בטומאה – חיבים. סברה היא שלא יתחיב כהן על אכילת קדש טמא בזמן שממילא לא הגיע זמנו של הקרבן להאכל. זו מעילה, לא אכילה בטומאה. הקרבן הזה עדין לא יצא לאכילה.

וכפי שמסביר ר"א, כשהתורה מחיבת את "אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים", ודאי שהיא לא מחיבת אותו על עצם הנגיעה. הקריבה האמורה כאן היא לא נגיעה. הקריבה האמורה כאן היא הביאה לעשות את מה שעושה הכהן בקֹדש. לכן חיב כאשר עושה את מעשה הקריבה שהוא צריך לעשות בטהרתו, אלא שהוא עושה אותו בטומאתו. לא מדובר על קריבה שממילא לא הגיע זמנה.

(פעמים רבות קריבה היא קריבה לעבודה. כמו "והזר הקרב יומת" שמתפרש כמי שקרב כדי לעבוד, ולא כמי שרק בא. ראה דברינו בסנהדרין פג: פד., ערכין יא:).

יכול אין חייבין משום טומאה אלא בדבר שיש לו מתירין ודין הוא ומה פיגול שהוא בידיעה אחת וקרבנו קבוע ולא הותר מכללו אין חייבין אלא על דבר שיש לו מתירין טומאה שהיא בשתי ידיעות וקרבנו עולה ויורד והותרה מכללה אינו דין שלא יהא חייב אלא על דבר שיש לו מתירין תלמוד לומר אמור אליהם לדורותיכם כל איש אשר יקרב מכל זרעכם וגו' בכל הקדשים הכתוב מדבר יכול יהו חייבין עליהן מיד תלמוד לומר אשר יקרב אמר רבי אלעזר וכי יש נוגע שהוא חייב הא כיצד כל דבר שיש לו מתירין אינו חייב עד שיקרבו מתירין וכל דבר שאין לו מתירין אינו חייב עד שיקדש בכלי.

מעילה יא - ראה דברינו לעיל חולין קיז.:

מעילה יא: - ראה סכה מט

### ויקרא ו ג, מעילה ט. יב.

#### עד מתי דשן הקרבנות בקדושתו

הוצאת הדשן נעשית בשני שלבים, הראשון בבגדי כהֻנה, השני בבגדי חול. שנאמר:

צַו אֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל הַמִּזְבֵּחַ כָּל הַלַּיְלָה עַד הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ: וְלָבַשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בַד וּמִכְנְסֵי בַד יִלְבַּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהֵרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוֹ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מָקוֹם טָהוֹר.

עד הנחתו אצל המזבח, עוד חלה על הדשן מצוה הנעשית בבגדי כהֻנה, הוא חלק מהעבודה. משהונח אצל המזבח, המשך עבודתו בבגדים אחרים. (ב) כבר אין בו מצוה מקדשית, לכן אין בו מעילה. (אמנם ראה יומא כג: שיש אומרים שגם בגדים אלה הם בגדי כהֻנה. ומכאן למדה הגמ' לעיל ט. (א) שעדיין יש מצוה בדשן ועדין הוא בקדושתו. ועדין יש כאן מצות עבודה).

פסוק דומה אנו מוצאים לגבי עולת העוף: "וְהֵסִיר אֶת מֻרְאָתוֹ בְּנֹצָתָהּ וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ קֵדְמָה אֶל מְקוֹם הַדָּשֶׁן". גם כאן נאמר "אצל המזבח", וכאן נאמר (ד) היכן הוא אותו מקום, קדמה. לשם משליכים את שאריות הקדשים שכבר אין בהן צֹרך, הדשן והמוראה והנוצה. זהו מקום הדשן, ומתוך שהתורה קוראת לו מקום הדשן, משמע (ג) שהוא מקומם של כל הדשנים. מכאן שגם את דשון מזבח הפנימי והמנורה יניחו שם, שהרי גם דשן המנורה (ה) דשן הוא, והוצאתם מכאן ואילך – בבגדים אחרים ובלי מעילה. מה שמוצא לשם כבר נעשתה מצותו ונגמרה.

(וראה גם דברינו בחולין קיז.: ובתמורה לד.).

ור' יוחנן אמר כיון דכתיב ולבש הכהן מדו בד וגו' כיון (א) דצריך לבגדי כהונה בקדושתיה קאי.

מזבח החיצון דכתיב ביה (ב) ושמו אצל המזבח מזבח הפנימי מנלן אמר ר"א דאמר קרא והסיר את מוראתו בנוצתה אם אינו ענין למזבח החיצון (ג) תנהו ענין למזבח הפנימי אימא אידי ואידי במזבח החיצון ולקבוע (ד) לו מקום א"כ לימא קרא אצל המזבח מאי הדשן (ג) דאפילו מזבח הפנימי מנורה מנלן דשן (ה) הדשן.

### שמות כב כט, ויקרא כב כז, מעילה יג.

#### חלב המוקדשים

מה דינה של בהמת הקדש מיניקה?

לכאורה, פשוט ולא צריך מקור, שבהמת הקדש לא יכולה להיניק בהמת חולין.

וכך דורשים, שכשם שהבכור מועבר כֻלו להקדש. כך גם המעשר מועבר כֻלו להקדש. וראה דברינו בבכורות יד:

אמנם, מצאנו שהתורה מזכירה מקרה הפוך. יניקה של הקדש מבהמת חולין. כך מצאנו לגבי בכור:

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי.

וכן מצאנו לגבי בהמת קדשים:

שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’.

כמובן שלא צריך פסוק כדי ללמד שבהמת הקדש יכולה לינוק מבהמת חולין. אבל מ"מ לפי דרכנו למדנו מכאן שהתורה רואה ערך בכך שבהמה תיניק את בנה. מכאן שאפשר להתנות על ההקדש. שאם מקדיש את האם יכול להתנות שתיניק.

ומ"מ הדרשות כאן קשות. והמפרשים התקשו בהן.

לד המעושרת לא ינק מן המעושרת מנהני מילי אמר רב אחדבוי בר אמי אתיא העברה העברה מבכור מה בכור מועלין בו אף חלב המעושרת מועלין בו חלב המוקדש נמי אתיא אמו אמו מבכור.

### דברים כה ד, מעילה יג.

נאמר: "לֹא תַחְסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ". מכאן דרש רב אחדבוי "דישו שלך ולא דישו של הקדש".[[3343]](#footnote-3343)

אמר רב אחדבוי בר אמי דאמר קרא לא תחסום שור בדישו דישו שלך ולא דישו של הקדש.

מעילה יג: - ראה דברינו לעיל זבחים קי:

מעילה טו. – ראה תמורה לב:

### במדבר טו, יח, דברים יב יז, מעילה טו:

נאמר על החלה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’: רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ: מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַה’ תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם", ונאמר: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם:... כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה’ לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ:... וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה’ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ...", ונאמר: "לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ". כל התרומות האלה – נקראים תרומה ונִתנים לכהנים, מכאן שדין אחד להם, כֻלם תרומה, וכֻלם מצטרפים זה עם זה.

מאי טעמא כולהו איקרו תרומה גבי חלה כתיב ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה גבי ביכורים נמי איקרו תרומה דתניא ותרומת ידך אלו ביכורים אבל אינך לא צריכא.

### ויקרא יא מב, כ כה, מעילה טז:יז.

#### שִעור אכילת טמאים

התורה מטמאת חלק מהשרצים ואוסרת לאכלם:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם: אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא: וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא: וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם: ס וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא לֹא יֵאָכֵל: כֹּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכֹל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מַרְבֵּה רַגְלַיִם לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם: אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם וְנִטְמֵתֶם בָּם: כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

הדין האמור כאן הוא אִסור אכילת שרצים. כל השרץ – לֹא תֹאכְלוּם כִּי שֶׁקֶץ הֵם: אַל תְּשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ. על כל השרץ (מלבד השמונה המנויים לעיל) לא נאמר כאן שהוא טמא אלא שאסור לאכלו והוא משקץ את הנפש. זה אִסור אכילה ככל אִסורי האכילה, למרות שבתחִלת הפרק הנושא שבו עסקה התורה היה טומאה ולא אכילה.

משמע לכל אֹרך הפרק שיש קשר בין טומאה לבין אִסור אכילה, ראש הפרק עוסק בטומאה וסופו באִסור אכילה. התורה מתיחסת לשני הענינים כאחד, ומכאן משמע שכל שיש בו טומאה יש בו אִסור אכילה. האִסור נובע מהטומאה. (ובכמה פסוקים בפרק הדבר אמור במפורש, הטומאה והאִסור אמורים יחד והטומאה מנמקת את אִסור האכילה)

אלא שבסוף פרשות הקדושה והטהרה בסוף פרשת קדושים, מסכמת התורה ואומרת: "וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה לַטְּמֵאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לַטָּהֹר וְלֹא תְשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטַמֵּא". מדובר כאן על אִסור שִקוץ הנפש, האמור בד"כ לגבי אכילה. ועל כך נאמר שיש להבדיל בין טמא לטהור. גם מכאן אנו למדים שיש קשר בין הטומאה לבין אִסור האכילה. האוכל טמא משקץ את נפשו. מכאן שהאוכל מנבלתם של השרצים האמורה כאן, הואיל והיא טמאה אף בפחות מכזית, חיב על אכילתה. כי כל הטמא נאסר באכילה. וכן שמונת שרצים המנויים כאן – כיון שהם מטמאים בפחות מכזית (שהרי יש בהם שרצים קטנים מכזית והתורה טִמאה אותם), האוכל מהם פחות מכזית חיב. אבל שרץ שאינו מהם והוא חי ואינו מטמא, אין בו אלא אִסור שִקוץ הנפש. אִסור זה הוא באכילה ולא בטומאה, ולכן אינו אלא בכזית, שהוא שִעור אכילה. אִסור האכילה הוא: "וְלֹא תְשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטַמֵּא", כלומר: אסור לאכול את אלה שהובדלו לטמא. אך לא נאמר שאסור לאכול את שעור הטומאה, אסור לאכול דוקא את אותם בעלי חיים שהובדלו לטמא. השִעור הוא ככל שִעור של אכילה. שלא כמו השרצים הטמאים עצמם, שבהם עצם העובדה שיש טומאה אוסרת באכילה, שהרי יש בהם טומאה אפילו בפחות מכזית, כמו שאנו מוצאים בפרשת שמיני.

העולה מכאן: אִסור האכילה נובע מהטומאה. לכן בכל מקום שיש טומאה – יש אִסור אכילה. שרצים שטמאים אף בכעדשה – גם אִסור אכילתם בכעדשה. שאר בעלי חיים שנאסרה אכילתם, לא נאסרה אלא בכזית, לכן גם נבלתם לא מטמאת אלא בכזית. הבדל בין שִעור אכילה לשִעור טומאה יש רק באבר שלם, שכיון שהוא אבר שלם הוא מטמא גם בפחות מכשִעור אכילתו. אכילתו אינה אכילה, ולכן לא חיב עליה, אבל טומאה יש בו.

והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה.

אמר רבא במובדלין דבר הכתוב.

כי קא מקיש רחמנא לבל תשקצו אבל לשיעורין לא.

אמר רב יהודה אמר רב אכילת שרצים לוקה עליו בכזית מאי טעמא אכילה כתיב בהו.

נאמר בפרשת שמיני: "אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב". בפשטות אפשר לפרש שהכונה לנוגע באחד מהם. אבל כיון שנאמר "אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ" משמע שכל אלה יחד טמאים. לכן חכמים דרשו מכאן שאפילו מי שנוגע בתערובת של כמה מהם, הרי הוא נוגע בטמאים, בהם, כל מה שהוא נוגע בו טמא והם מצטרפים לשִעור טומאה. וכל חלק וחלק בהם טמא, שהרי הכותרת לצווי היא: "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ...", אלה הטמאים לכם, כל אלה – טומאה אחת הם. מכאן שתערובת מכֻלם מטמאת. וכן נאמר וזה לכם הטמא, כל שבו טמא. מכאן שגם דמו טמא. כי כל אלה טמאים ומדוע יובדל חלק אחד מאחר?

הטמאין מלמד שהן מצטרפין ואפילו שרץ ושרץ שרץ ודם בין משם אחד בין משני שמות.

שאל רבי מתיא בן חרש את רבי שמעון בן יוחאי בעיר [רומי] מנין לדם שרצים שהוא טמא א"ל דאמר קרא וזה לכם הטמא.

מעילה יז: - ראה מכות יח.

### ויקרא ה טו, מעילה יח יט

#### מהי מעילה

התורה מונה את חייבי החטאת: כהן משיח, קהל עדת ישראל, נשיא ויחיד. אח"כ היא מונה את חייבי הקרבן העולה ויורד, ואח"כ היא אומרת:

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ.

בפרשיה זו התורה איננה מבחינה בין כהן, נשיא ויחיד, אלא אומרת נֶפֶשׁ. כל סוגי הנפשות כך דינם. וכך מסתבר, שהרי החיוב כאן הוא אשם, ולא חטאת.

החיוב הוא על "כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’". מעילת מעל ע"י חטא בקדשי ה'. מהי מעילה? מעל הוא בגידה ושִנוי מדעת הבעלים, כמו שמצאנו בשוטה וע"ז. המעילה האמורה בפרשתנו היא שִנוי ע"י חטא. חטא מקדשי ה'. "תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’". בִטוי דומה מצאנו בתרומה: "וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם", החטא האמור שם הוא אכילה מהתרומה שלא כדין. הנהנה מדבר שלא כדין חוטא בו, אם הוא פוגמו בדרך הנאתו. מכאן נוכל ללמוד גם לעניננו: מעילה היא גזלת ההקדש, שִנוי מדרכו כאשה המועלת באישה וכעובד ע"ז, גזלת ההקדש כאוכל תרומה. האוכלו לעצמו והמכלהו[[3344]](#footnote-3344).

ואולם, יש הבדל בין מעילה לבין אכילת תרומה. בפרשתנו חִיְּבה התורה את כל המועל, לאו דוקא את האוכל, החיוב כאן הוא לא מחיובי אכילות. וכן מסתבר, שהרי המועל המוזכר בפרשתנו נִדון על מעילתו, לא על אכילתו. לפי זה כל המועל בקדשי ה' חיב. בכלל זה כל הנהנה מן ההקדש, ואף המהנה אחרים. כי לקח את ההקדש ועשה בו מעשה חולין.

כלומר: מעילה אינה כאכילה. ובכ"ז, כיון שנאמר כאן חטא כבתרומה, למדים מכאן שמועל הוא דוקא המועל לטובתו או לטובת אחר. לא המזיק גרידא.

מכאן עולה שהחיוב האמור כאן חל על הנהנה ומכלה את ההקדש. האוכל מן ההקדש או המוציא מעות הקדש. וכן המשתמש בכלי הקדש או בבהמות הקרבן. בשני המקרים האחרונים שהזכרנו חיב גם אם אינו מכלה אותם. הגמ' מבארת זאת מסברה: הכהן מכפר עליו באיל האשם. אם איל האשם מועיל כדי לכפר על מעילתו, מסתבר שהקדשת דבר כעין איל אשם היא כעין מעילתו. מכאן שמדובר על מועל בבהמה העומדת לקרבן, ומשום כך יביא בהמה לקרבן. ולפי ר' נחמיה – כלי שרת ודאי לא גרע מבהמה לענין זה.

נפש אחד היחיד ואחד הנשיא ואחד המשיח כי תמעל מעל אין מעל אלא שנוי וכן הוא אומר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל ואומר וימעלו באלהי אבותיהם ויזנו אחרי הבעלים יכול פגם ולא נהנה או נהנה ולא פגם ובמחובר לקרקע ובשליח שעשה שליחותו תלמוד לומר וחטאה נאמר חטא בתרומה ונאמר חטא במעילה מה חטא האמור בתרומה פוגם ונהנה ומי שפגם נהנה ובדבר שפוגם בו נהנה ופגימתו והנאתו כאחד ובתלוש מן הקרקע ובשליח שעשה שליחותו אף חטא האמור במעילה פוגם ונהנה ומי שפגם נהנה ובדבר שפוגם בו נהנה ופגימתו והנאתו כאחד ובתלוש מן הקרקע ובשליח שעשה שליחותו אין לי אלא אוכל ונהנה בדבר שאין בו פגם מנין אכילתו ואכילת חברו הנייתו והניית חברו הנאתו ואכילת חברו אכילתו והניית חברו שמצטרפין זע"ז אפילו לזמן מרובה מנין ת"ל תמעול מעל מ"מ אי מה חטא האמור בתרומה לא צירף שתי אכילות כאחד אף חטא האמור במעילה לא צירף שתי אכילות כאחד מנין אכל היום ואכל למחר ואפי' לזמן מרובה ת"ל תמעול מעל מ"מ אי מה חטא האמור בתרומה פגימתו והנאתו כאחד מנין לאכילתו ואכילת חברו ואפי' מכאן ועד שלש שנים מנין ת"ל תמעול מעל מכל מקום.

אקשה רחמנא לסוטה ולעבודת כוכבים ולתרומה לסוטה דאף על גב דלא פגם.

אקשה רחמנא לתרומה מה תרומה כי יאכל פרט למזיק גבי הקדש נמי כל דבר אכילה כי מזיק ליה פטור.

מ"ט דת"ק קסבר בעניינא דבהמה כתיב דכתיב באיל האשם ור' נחמיה אמר לך ק"ו אם אחרים מביא לקדושתן הוא עצמו לא כ"ש.

מה דינו של מי שהוציא מעות הקדש וקנה בהן קרבן לעצמו? מתי הוא מתחיב באשם מעילות?

בפשטות, כשהוציא וקנה דבר אחר. וכך אמנם אומר ר"ש. אבל ר' יהודה למד מן האמור בפרשתנו[[3345]](#footnote-3345): "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: נֶפֶשׁ כִּי תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה’ וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם: וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם וְאֶת חֲמִישִׁתוֹ יוֹסֵף עָלָיו וְנָתַן אֹתוֹ לַכֹּהֵן וְהַכֹּהֵן יְכַפֵּר עָלָיו בְּאֵיל הָאָשָׁם וְנִסְלַח לוֹ". כיון שאדם לא מתכפר בקרבן שהוא מביא עד אשר יכפר עליו הכהן, הרי שאינו נהנה ממעילתו עד שיכפר עליו הכהן, ואם כן – אם קנה קרבן אחר אי אפשר לחיבו באשם מעילות עד אשר יקריב את הבהמה או העוף שקנה, שהרי קנאם כדי להתכפר, ואינו מתכפר עד שיקריבם.

אי מה חטא האמור בתרומה עד שיצא מן הקדש לחול מן הקדש לקדש כגון לקח קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות ושקל שקלו והביא חטאתו ואשמו מן ההקדש כיון שהוציא מעל דברי ר' שמעון רבי יהודה אומר עד שיזרוק הדם מנין ת"ל תמעול מעל מכל מקום.

# תמיד

### במדבר יח א-ה, ג לח, תמיד כו.:

#### שמירת המקדש

התורה מצוה את הלוים לשמור את המקדש:

וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גָּוַעְנוּ אָבַדְנוּ כֻּלָּנוּ אָבָדְנוּ: כֹּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל מִשְׁכַּן ה’ יָמוּת הַאִם תַּמְנוּ לִגְוֹעַ: וַיֹּאמֶר ה’ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם: וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת: וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַם הֵם גַּם אַתֶּם: וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא יִקְרַב אֲלֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַה’ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת.

מלבד זאת, מצאנו בכמה מקומות שהלויים הם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ.

הלוים שומרים על המקדש, אך אפשר ללמוד שלא רק הם. הפסוקים כאן מלמדים שעִקר השמירה היא על אהרן, הלויים ילוו עליו וישמרו את משמרתו.

עוד אפשר ללמוד זאת מפרשת במדבר. שם מתארת התורה את מקום חנית הלויים אחרי שהיא פותחת ואומרת:

וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת.

אחר כך מבארת התורה איפה תחנה כל אחת ממשפחות הלויים, ואחרי שהתורה מסכמת את מקומות חנית הלויים, קהת בדרום, מררי בצפון וגרשון במערב, כשלכל אחד מהם תפקידו הוא, מוסיפה התורה ואומרת: "וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזְרָחָה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת". כלומר: הכהנים הם השומרים את משמרת המקדש. (אפשר לפרש שהמלים "שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" אמורות על כל הלויים, אבל לפחות גם על הכהנים). גם הם בכלל החונים סביב לאהל מועד ושומרים את משמרתו. מכאן שמצות השמירה מוטלת גם על הכהנים.

הגמ' עוד מדיקת מהפסוק הזה שהכהנים צריכים לשמור בשלשה מקומות, שהרי יושבים שם משה ואהרן ובניו. ונראה שהוא אסמכתא. עוד מדייקת מכאן הגמ' שהלויים צריכים לשמור יחד עם הכהנים במקום אחד, וגם זה נראה כאסמכתא.

וראה לעיל ערכין יא:

וילוו עליך וישרתוך בעבודתך הכתוב מדבר אתה אומר בעבודתך הכתוב מדבר או אינו אלא בעבודתם כשהוא אומר ונלוו עליך ושמרו לכל כליו ולכל עבודתו הרי בעבודתם אמור הא מה אני מקיים וילוו עליך וישרתוך בעבודתך הכתוב מדבר הא כיצד כהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה.

אמר אביי אמר קרא והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל.

הכי קאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה והדר אהרן ובניו שומרי משמרת המקדש אהרן בחד מקום ובניו בשני מקומות.

רב אשי אמר מסיפיה דקרא שומרים משמרת למשמרת.

גם בדברי הימים מצאנו שהפילו גורלות למשמרות השוערים, וחלקו אותם למשמרותיהם:

וַיַּפִּילוּ גוֹרָלוֹת כַּקָּטֹן כַּגָּדוֹל לְבֵית אֲבוֹתָם לְשַׁעַר וָשָׁעַר: פ וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל מִזְרָחָה לְשֶׁלֶמְיָהוּ וּזְכַרְיָהוּ בְנוֹ יוֹעֵץ בְּשֶׂכֶל הִפִּילוּ גּוֹרָלוֹת וַיֵּצֵא גוֹרָלוֹ צָפוֹנָה: לְעֹבֵד אֱדֹם נֶגְבָּה וּלְבָנָיו בֵּית הָאֲסֻפִּים: לְשֻׁפִּים וּלְחֹסָה לַמַּעֲרָב עִם שַׁעַר שַׁלֶּכֶת בַּמְסִלָּה הָעוֹלָה מִשְׁמָר לְעֻמַּת מִשְׁמָר: לַמִּזְרָח הַלְוִיִּם שִׁשָּׁה לַצָּפוֹנָה לַיּוֹם אַרְבָּעָה לַנֶּגְבָּה לַיּוֹם אַרְבָּעָה וְלָאֲסֻפִּים שְׁנַיִם שְׁנָיִם: לַפַּרְבָּר לַמַּעֲרָב אַרְבָּעָה לַמְסִלָּה שְׁנַיִם לַפַּרְבָּר: אֵלֶּה מַחְלְקוֹת הַשֹּׁעֲרִים לִבְנֵי הַקָּרְחִי וְלִבְנֵי מְרָרִי.

גם מכאן אנו למדים שצריך להעמיד לוי שומר על כל שער ושער. עשרים וארבעה שומרים.

מנה"מ אמר רב יהודה מסורא ואמרי לה במתניתא תנא דכתיב למזרח הלוים ששה לצפונה לוים ארבעה לנגבה לוים ארבעה ולאסופים שנים שנים לפרבר למערב ארבעה למסלה שנים לפרבר.

תמיד כז: - ראה יומא סט:

### דברים טז כא, תמיד כח:

#### עצים במקדש

לֹא תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָּךְ:

פשט הפסוקים הוא לא לנטוע עצים נטועים חיים אצל המזבח. בפשטות, התורה אוסרת אשרה, אלא שהיא מרבה כל עץ, ולאו דוקא עץ הנעבד כאשרה. ועם זאת, הפשט הוא שנאסר דוקא עץ נטוע[[3346]](#footnote-3346). חכמים דרשו שגם לא להעמיד עצים כרותים (ולדעת חלק מהראשונים – עמודי עץ, שנראים כנטועים) בעזרה. הרמב"ן עה"ת כתב שזו אסמכתא בעלמא וכ"כ גם כס"מ ועוד הרבה אחרונים. וגם שלמה השתמש במקדש בעץ.

רבי אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה ת"ל לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך הכי קאמר לא תטע לך אשרה לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך.

תמיד כח: - ראה פסחים נח.:

### ויקרא א ח, יב, יז, תמיד כט:

בכמה מקומות נאמר שהקרבנות מוקטרים על העצים אשר על האש, למשל בעולת הבקר: "וְעָרְכוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֵת הַנְּתָחִים אֶת הָרֹאשׁ וְאֶת הַפָּדֶר עַל הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ". וכן נאמר גם בעולת הצאן, בעולת העוף ובשלמים. מכאן דרשו חכמים שצריך לסדר על המזבח עצים הבוערים היטב באש.

על העצים אשר על האש עצים הנתונים להיות אש.

### במדבר כח ג, תמיד לא:

זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָמִיד.

בפשטות "שנים ליום" היינו שני כבשים הם חובתו של היום. אלא שכיון שהתורה אמרה שנים ליום, יש עניין לצין שאנו מביאים זאת ליום. ולכן תקנו שיהיה נשחט מול השמש, כנגד היום, כדי שיהיה נִכר לעין שאנו מקריבים אותו לחובת היום. (אמנם, אפשר שהדרשה המקורית דרשה שיהיה נשחט בשעה שהשמש נראית, וזה ע"פ פשט הפסוק. וכיון שכך, נהגו לשחטו מול השמש).

# מדות

### שמות כ יח, דברים כז ו, מדות ג ד

#### אבני המזבח

וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ.

מכאן שאין להניף ברזל על אבני המזבח. וכן אנו מוצאים בצווי לבנות מזבח בהר עיבל:

וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבַּח ה’ אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עוֹלֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ.

משמע שלא רק שלא יונף עליהן ברזל, אלא שתהיינה שלמות. (אם כי אפשר לפרש שלא הונף ברזל וממילא הן שלמות). וכך מצאנו שעשה יהושע:

אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה’ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבַּח אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר לֹא הֵנִיף עֲלֵיהֶן בַּרְזֶל וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלוֹת לַה’ וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים: וַיִּכְתָּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֵת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

# כלים

### ויקרא יא, ויקרא טו, במדבר יט, כלים א

התורה מטמאת את נבלת הבהמה הטמאה במגע ובמשא:

וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף אֲשֶׁר לוֹ אַרְבַּע רַגְלָיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם: וּלְאֵלֶּה תִּטַּמָּאוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּשֵׂא מִנִּבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: לְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִוא מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֶׁסַע אֵינֶנָּה שֹׁסַעַת וְגֵרָה אֵינֶנָּה מַעֲלָה טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם יִטְמָא: וְכֹל הוֹלֵךְ עַל כַּפָּיו בְּכָל הַחַיָּה הַהֹלֶכֶת עַל אַרְבַּע טְמֵאִים הֵם לָכֶם כָּל הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב טְמֵאִים הֵמָּה לָכֶם.

נאמר כאן בפרוש שהנבלה מטמאת את האדם במגע ובמשא.

על השרצים מוסיפה הפרשה ומלמדת[[3347]](#footnote-3347) שהם מטמאים במגע גם כלים[[3348]](#footnote-3348), מאכל ומשקה[[3349]](#footnote-3349):

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם:

נבלת בהמה טהורה מטמאת[[3350]](#footnote-3350) במגע, במשא ובאכילה[[3351]](#footnote-3351):

וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:

כאמור כאן, הנטמא מחמת נבלה נטמאים גם בגדיו.[[3352]](#footnote-3352)

על הזב נאמר:

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם.

הזב מטמא אפוא אדם וכלים במגע. לא רק האדם הנוגע בזב נטמא, גם בגדיו נטמאים, שהרי נאמר כאן "וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו". יתר על כן: גם משכבו ומרכבו של הזב מטמאים את האדם הנוגע בהם והנושא אותם[[3353]](#footnote-3353), וגם את בגדיו של האדם הנוגע בהם. כפי שנאמר כאן: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: ... וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". גם רֻקו של הזב מטמא את האיש הנוגע בו[[3354]](#footnote-3354), ואת בגדיו של האיש הנוגע בו. שנאמר כאן: "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". והפרשה מסכמת: "וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". כל אלה מטמאים אפוא גם את הנושא אותם[[3355]](#footnote-3355).

לא רק הזב עצמו. גם משכבו של הזב מטמא את האיש הנוגע בו, ואת בגדיו של האיש הנוגע בו.ו וכן גם רֻקו של הזב מטמא לא רק את הנוגע בו אלא גם את בגדיו של הנוגע בו, וכן יתר המוזכרים כאן.

ממשיכה הפרשה ואומרת:

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב.

שכבת זרע מטמאת אפוא אדם וכלים הנוגעים בה[[3356]](#footnote-3356).

ומוסיפה הפרשה ואומרת:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.

הוזכרו כאן הטומאות שהוזכרו לעיל בזב, אבל נוסף כאן שאם איש שוכב אותה – וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא. כלומר: הוא טמא כמוה ומטמא כל מה שהיא מטמאת[[3357]](#footnote-3357).

ובפרשת חקת מצאנו:

זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים:

כלומר: מת[[3358]](#footnote-3358) מטמא אדם וכלים באהל, ובמגע. לא נזכר כאן משא, אבל טומאת מת חמורה מטומאת שרץ, שכן היא מטמאת באהל. וק"ו שתטמא במשא[[3359]](#footnote-3359).

במגע, כאמור כאן, מטמא לא רק המת אלא גם עצם אדם.יב

הפרשה שם מטמאת לא רק את הנוגע במת, אלא גם את מי החטאת, ואת הנוגע בנוגע במת:

וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד הָעָרֶב.

מי החטאת מטמאים את הנוגע בהם והמזה אותם, כלומר: הנושא אותם (כי כשהוא מזה הוא נושא[[3360]](#footnote-3360)). מי החטאת מטמאים גם את בגדיו של העוסק בהם, כפי שנאמר לעיל: "וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחַר יָבֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר אֵת אֵפֶר הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא: וְכִבֶּס הָאֹסֵף אֶת אֵפֶר הַפָּרָה אֶת בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם לְחֻקַּת עוֹלָם".[[3361]](#footnote-3361)

ונאמר כאן שגם הנוגע בנוגע במת[[3362]](#footnote-3362) – טמא עד הערב[[3363]](#footnote-3363). (ודוקא עד הערב ולא יותר[[3364]](#footnote-3364)).

יש בתורה עוד טומאות: טומאת מצורע ויולדתט. על היולדת נאמר בפרוש שהיא טמאה כנדה. טומאתו של המצורע לא התבארה, אבל אפשר ללמוד שהוא ודאי לא פחות מזב. יתר על כן, נאמר על הבית המנוגע:

וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו:

ומסתבר שהוא הדין גם למצורע עצמו.

יתר על כן, נאמר על המצורע בטהרתו:

וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ שִׁבְעַת יָמִים: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר:

כלומר: אפילו אחרי שבעת הימים שהוא סופר הוא טעון כִבוס בגדים. משמע שאפילו בשבעת הימים האלה – הוא מטמא בגדים.

התבאר כאן אפוא שהשרץ מטמא אדם וכלים במגע. כך הוא גם לגבי שכבת זרע, ולגבי הנוגע במת. נבלה ומי חטאת מטמאים גם במשא, את הנושא אותם ואת בגדיו, כפי שבארנו. רֻקו של הטמא מטמא את הנוגע בו ואת הנושאו. גם מרכבו ומשכבו מטמאים את הנוגע בהם ואת הנושאם. הטמא עצמו, זב או זבה או בועלה, מטמאים את משכבם ומושבם. המצורע מטמא גם את הבית. והמת מטמא, מלבד כל הנ"ל, גם באהל.

כלים י ב – ראה חולין כד:-כה:

# נגעים

נגעים ח – ראה זבחים מט:

### ויקרא יג ל, נגעים י ב

נגע נטמא אם השער בו הפך ללבן, כמו שנאמר: "וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ". "נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת לְבָנָה בָּעוֹר וְהִיא הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי בַּשְׂאֵת: צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן לֹא יַסְגִּרֶנּוּ כִּי טָמֵא הוּא".

על הנתק לא נאמר שהשער הפך צהוב, אלא שהיה בו שער צהוב: "וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בוֹ נָגַע בְּרֹאשׁ אוֹ בְזָקָן: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן הָעוֹר וּבוֹ שֵׂעָר צָהֹב דָּק וְטִמֵּא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נֶתֶק הוּא צָרַעַת הָרֹאשׁ אוֹ הַזָּקָן הוּא: וְכִי יִרְאֶה הַכֹּהֵן אֶת נֶגַע הַנֶּתֶק וְהִנֵּה אֵין מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן הָעוֹר וְשֵׂעָר שָׁחֹר אֵין בּוֹ וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת נֶגַע הַנֶּתֶק שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּתֶק וְלֹא הָיָה בוֹ שֵׂעָר צָהֹב וּמַרְאֵה הַנֶּתֶק אֵין עָמֹק מִן הָעוֹר: וְהִתְגַּלָּח וְאֶת הַנֶּתֶק לֹא יְגַלֵּחַ וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּתֶק שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּתֶק בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּתֶק בָּעוֹר וּמַרְאֵהוּ אֵינֶנּוּ עָמֹק מִן הָעוֹר וְטִהַר אֹתוֹ הַכֹּהֵן וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר: וְאִם פָּשֹׂה יִפְשֶׂה הַנֶּתֶק בָּעוֹר אַחֲרֵי טָהֳרָתוֹ: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּתֶק בָּעוֹר לֹא יְבַקֵּר הַכֹּהֵן לַשֵּׂעָר הַצָּהֹב טָמֵא הוּא: וְאִם בְּעֵינָיו עָמַד הַנֶּתֶק וְשֵׂעָר שָׁחֹר צָמַח בּוֹ נִרְפָּא הַנֶּתֶק טָהוֹר הוּא וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן". מכאן למד ר' יהודה שהנתק טמא גם אם השער הצהוב היה לפני הנתק. אבל ר"ש לומד את דיני הנתק מדיני הנגע.

הנתק, כאמור כאן, לא נטמא בשער לבן כעור הבשר, אלא בשער צהוב. לכן דיניו שונים. הנתק אינו דומה לנגע, הוא מטמא בשער צהוב ולא בלבן, לכן אי אפשר ללמוד מהפרשיה הקודמת שהשער המשונה טמא רק אם נהפך ע"י הנגע[[3365]](#footnote-3365).

שער צהוב דק מטמא מכונס ומפוזר ומבוצר ושלא מבוצר הפוך ושלא הפוך דברי רבי יהודה רש"א אינו מטמא אלא הפוך אר"ש ודין הוא מה אם שער לבן שאין שער אחר מציל מידו אינו מטמא אלא הפוך שער צהוב דק ששער אחר מציל מידו אינו דין שלא יטמא אלא הפוך ר' יהודה אומר כל מקום שצריך לומר הפוך אמר הפוך אבל הנתק שנאמר בו לא היה בו שער צהוב מטמא הפוך ושלא הפוך.

ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן, והלא הראש והזקן בכלל עור ובשר היו, וכשיצאו מן הכלל ליטעון טען אחר שלא כענינו יצאו להקל ולהחמיר להקל עליהן שלא ידונו בשער לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב.

### ויקרא יד מה, נגעים יב

וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים: וְשָׁב הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְחִלְּצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֵן הַנָּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֶתְהֶן אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְאֶת הַבַּיִת יַקְצִעַ מִבַּיִת סָבִיב וְשָׁפְכוּ אֶת הֶעָפָר אֲשֶׁר הִקְצוּ אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת הַבָּיִת: וְאִם יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת אַחַר חִלֵּץ אֶת הָאֲבָנִים וְאַחֲרֵי הִקְצוֹת אֶת הַבַּיִת וְאַחֲרֵי הִטּוֹחַ: וּבָא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת צָרַעַת מַמְאֶרֶת הִוא בַּבַּיִת טָמֵא הוּא: וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֵצָיו וְאֵת כָּל עֲפַר הַבָּיִת וְהוֹצִיא אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל מָקוֹם טָמֵא: וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו: וְאִם בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת אַחֲרֵי הִטֹּחַ אֶת הַבָּיִת וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת הַבַּיִת כִּי נִרְפָּא הַנָּגַע: וְלָקַח לְחַטֵּא אֶת הַבַּיִת שְׁתֵּי צִפֳּרִים וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְשָׁחַט אֶת הַצִּפֹּר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת הָאֵזֹב וְאֵת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה וְטָבַל אֹתָם בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחוּטָה וּבַמַּיִם הַחַיִּים וְהִזָּה אֶל הַבַּיִת שֶׁבַע פְּעָמִים: וְחִטֵּא אֶת הַבַּיִת בְּדַם הַצִּפּוֹר וּבַמַּיִם הַחַיִּים וּבַצִּפֹּר הַחַיָּה וּבְעֵץ הָאֶרֶז וּבָאֵזֹב וּבִשְׁנִי הַתּוֹלָעַת: וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְכִפֶּר עַל הַבַּיִת וְטָהֵר.

התורה מטמאת את הבית אם הכהן רואה וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת. ואז הדין הוא "וְנָתַץ אֶת הַבַּיִת אֶת אֲבָנָיו וְאֶת עֵצָיו וְאֵת כָּל עֲפַר הַבָּיִת". בפשטות דִבר הכתוב בהוה. בד"כ בבית יש אבנים ועצים ועפר והוא בנוי קירות. אבל חכמים דרשו שאלמלא כן אין הבית נטמא בנגעים כלל.

דבר למד מסופו כיצד ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר מטמא יכול אף בית שאין בו אבנים ועצים ועפר שמטמא, תלמוד לומר ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר הבית, דבר למד מסופו שאין הבית מטמא עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר.

ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר הבית מלמד שאין הבית מטמא בנגעים עד שיהו בו אבניו ועציו ועפר. וכמה אבנים יהו בתוכו ר' ישמעאל אומר ארבע ר' עקיבא אומר שמונה שרבי ישמעאל אומר עד שיראה כשני גריסין על ב' אבנים או על אבן אחת ורבי עקיבא אומר עד שיראה כשני גריסים על שתי אבנים, ולא על אבן אחת, ר' אלעזר בר' שמעון אומר עד שיראה כשני גריסים על שתי אבנים בשתי כתלים בזויות, אורכו כשני גריסים, ורוחבו כגריס.  (תורת כהנים).

וראה את הנגע יכול כגריס תלמוד לומר וראה את הנגע והנה הנגע מלמד שאין הבית מטמא אלא בשני גריסים. בקירות הרי שנים ולמטה הוא אומר בקיר קירות הרי ארבע מלמד שאין מטמא אלא בארבעה כתלים. מיכן אמרו בית עגול בן טריגון אינו מיטמא בנגעים. יכול עד שיראה בשני כתלים תלמוד לומר ומראיהם שפל מן הקיר אפילו בכותל אחד, יכול אפילו על אבן אחת תלמוד לומר וחלצו את האבנים אין פחות משתי אבנים דברי ר' עקיבא, ר' ישמעאל אומר וחלצו את האבנים אין פחות משתי אבנים מנין אפילו לא נראה אלא על אבן אחת תלמוד לומר ומראיהם שפל מן הקיר, שפל מן הקיר אפילו על אבן אחת [ר"א בר' שמעון אומר עד שיראה כשני גריסין על שני אבנים בשני כתלים בזויות אחת ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס]  (תורת כהנים).

וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת. הכהן מטמא את הבית, ככל דיני צרעת. לכן בעל הבית אומר "כנגע נראה לי", הכהן יקבע האם הוא אכן נגע.

הכהן מסגיר את הבית כאשר הוא עומד בפתח הבית, שנאמר: "וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים". כמו שמפנים את הבית לפני בוא הכהן, כך הכהן עצמו יוצא אל הפתח לפני שהוא מסגיר.

נאמר כאן "וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת הַבָּיִת". המשנה דורשת לשון יחיד ולשון רבים. לא מביאים אבן אחת תחת כמה אבנים או להפך, אלא אבנים תחת אבנים. וכן, אם הקיר משותף לשני שכנים, וכל אחד מהם יושב מצד אחר של הקיר, שניהם חולצים את האבנים, שהרי נאמר בלשון רבים "וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים". לעֻמת זאת, על הטיחה נאמר בלשון יחיד "וְעָפָר אַחֵר יִקַּח וְטָח אֶת הַבָּיִת". והסברה מובנת: הלא אבני הקיר משותפות לשני השכנים, אבל העפר הטוח על צד הקיר, שייך רק למי ששוכן באותו צד של הקיר[[3366]](#footnote-3366).

כיצד ראיית הבית ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית אפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי לא יגזור ויאמר נגע נראה לי בבית אלא כנגע נראה לי בבית

אינו הולך לתוך ביתו ומסגיר ולא בתוך הבית שהנגע בתוכו ומסגיר אלא עומד על פתח הבית שהנגע בתוכו ומסגיר שנא' ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים ובא בסוף השבוע וראה אם פשה וצוה הכהן וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר אל מקום טמא ולקחו אבנים אחרות והביאו אל תחת האבנים ועפר אחר יקח וטח את הבית אינו נוטל אבנים מצד זה ומביא לצד זה ולא עפר מצד זה ומביא לצד זה ולא סיד מכל מקום אינו מביא לא אחת תחת שתים ולא שתים תחת אחת אלא מביא שתים תחת שתים תחת שלש תחת ארבע מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו שניהן חולצין שניהן קוצעין שניהן מביאין את האבנים אבל הוא לבדו מביא את העפר שנאמר (ויקרא י"ד) ועפר אחר יקח וטח את הבית אין חברו מטפל עמו בטיחה.

נאמר כאן "וְהַבָּא אֶל הַבַּיִת כָּל יְמֵי הִסְגִּיר אֹתוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׁכֵב בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו וְהָאֹכֵל בַּבַּיִת יְכַבֵּס אֶת בְּגָדָיו". אם כל הבא אל הבית טמא, למה הזכירה התורה את האוכל והשוכב? הלא ממילא הם היו בבית. מכאן שיש הבדל בין הטומאה עד הערב לבין החיוב לכבס את הבגדים. מי שבא אל הבית טמא עד הערב. בגדיו אינם טמאים עד שיאכל או ישכב. האוכל והשוכב מטמאים גם את בגדיהם. ומסברה, לאו דוקא האכילה או השכיבה מטמאים, אלא השהיה. (וטמא גם אם רק אכל או רק שכב, שהרי כל אחד מהם צווי לעצמו, ועל כל אחד מהם נאמר "יכבס את בגדיו"). לכן, מי שהיה בבית טמא, ובגדיו שעליו אינם טמאים אלא אם אכל או שכב או שהה.

וטמא עד הערב מלמד שאין מטמא בגדים, יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס, תלמוד לומר והאוכל בבית יכבס. אין לי אלא אוכל, שוכב מנין תלמוד לומר והשוכב בבית יכבס. אין לי אלא אוכל ושוכב, אוכל ולא שוכב שוכב ולא אוכל מנין תלמוד לומר וכבס בגדיו ריבה. אם סופינו לרבות את כל האוכל אע"פ שאינו שוכב, מה תלמוד לומר האוכל והשוכב, אלא כדי ליתן שיעור לשוכב כדי שיאכל וכמה היא שיעור אכילה כדי אכילת פרס פת חיטים ולא פת שעורים מיסב ואוכלו בליפתן... מכאן אמרו אם היה עומד בפנים ופשט ידו לחוץ וטבעותיו בידו, אם שהה כדי אכילת פרס טמא, היה עומד בחוץ ופשט ידו לפנים וטבעותיו בידו ר' יהודה מטמא מיד, וחכמים אומרים עד שישהא כדי אכילת פרס. אמרו לר' יהודה ומה אם בזמן שכל גופו טמא לא טימא מה שעליו עד שישהא כדי אכילת פרס, בזמן שאין כל גופו טמא לא יטמא את מה שעליו עד שישהא כדי אכילת פרס.  (תורת כהנים).

נגעים יג א – ראה עירובין נא.

### ויקרא יד, נגעים יד

התורה מתארת את סדר טהרת המצורע הן באדם מצורע והן בבית מצורע.

באדם מצורע נאמר:

זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְיָצָא הַכֹּהֵן אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה נִרְפָּא נֶגַע הַצָּרַעַת מִן הַצָּרוּעַ: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וְשָׁחַט אֶת הַצִּפּוֹר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה.

ובבית נאמר:

וְלָקַח לְחַטֵּא אֶת הַבַּיִת שְׁתֵּי צִפֳּרִים וְעֵץ אֶרֶז וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב: וְשָׁחַט אֶת הַצִּפֹּר הָאֶחָת אֶל כְּלִי חֶרֶשׂ עַל מַיִם חַיִּים: וְלָקַח אֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת הָאֵזֹב וְאֵת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה וְטָבַל אֹתָם בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחוּטָה וּבַמַּיִם הַחַיִּים וְהִזָּה אֶל הַבַּיִת שֶׁבַע פְּעָמִים: וְחִטֵּא אֶת הַבַּיִת בְּדַם הַצִּפּוֹר וּבַמַּיִם הַחַיִּים וּבַצִּפֹּר הַחַיָּה וּבְעֵץ הָאֶרֶז וּבָאֵזֹב וּבִשְׁנִי הַתּוֹלָעַת: וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה וְכִפֶּר עַל הַבַּיִת וְטָהֵר.

באדם המצורע נאמר רק "וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה". אבל בבית נאמר פרט נוסף: "וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה אֶל מִחוּץ לָעִיר אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה". מסתבר שטעם ההבדל הוא שאדם מצורע יכול להיות גם במחנה שבמדבר. אבל בית מצורע אינו יכול להיות במדבר, שם יושבים ישראל באהלים. הוא יכול להיות רק בארץ ישראל, ולכן הפרשה פותחת ואומרת: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם". בית הוא דוקא בארץ. בארץ יש ערים, ולכן יש ללמד לשלח את הצפור מחוץ לעיר.[[3367]](#footnote-3367)

אם אכן זה הטעם להבדל, אפשר ללמוד מכאן שבארץ ישראל גם כאשר מטהרים אדם צריך לשלח את הצפור אל מחוץ לעיר. ויש לשלח את הצפור על פני השדה.

ביום השמיני טהרת המצורע היא ע"י שמן ודם אשם:

וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הָאָשָׁם וְנָתַן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית: וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית וְהִזָּה מִן הַשֶּׁמֶן בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’: וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם.

נאמר כאן "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית". בפשטות, הכהן יוצק את השמן לתוך ידו שלו, וכפי שעולה בבירור מתוך הפסוק "וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ הַיְמָנִית מִן הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ הַשְּׂמָאלִית". וגם הפסוק "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִלֹּג הַשָּׁמֶן וְיָצַק עַל כַּף הַכֹּהֵן הַשְּׂמָאלִית", מתפרש כך ברוח גדול. אבל כיון שהמלה כהן נאמרה בפסוק זה פעמים, דרשו חכמים שלכתחילה יתן על כף כהן אחר. ואפשר שזו אסמכתא.

# פרה

### במדבר ח ח, פרה א א

#### מהו פר

התורה אומרת: "וְלָקְחוּ פַּר בֶּן בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וּפַר שֵׁנִי בֶן בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת". ריה"ג מבקש ללמוד מהמלים וּפַר שֵׁנִי שפר הוא בן שנתים. אבל חכמים חולקים, כאמור במשנה הקודמת, וסוברים ששני הוא לאחרים במנין, ולא מספר שנים. והתורה קוראת לו פר שני לא כדי ללמד שהוא בן שתי שנים, אלא משום שהוא הפר השני הבא לאחר הפר הראשון. (ומסתבר שדברי בן עזאי המקפיד להבחין בין שלשית לשלישית ובין רבעי לרביעי, לא באו אלא להוציא מדרשתו של ריה"ג). ויתכן שאף לריה"ג אין זו אלא אסמכתא.

רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים וחכ"א עגלה בת שתים ופרה בת שלש או בת ארבע ר"מ אומר אף בת חמש כשרה הזקנה אלא שאין ממתינין לה שמא תשחיר שלא תפסל א"ר יהושע לא שמעתי אלא שלשית אמרו לו מה הלשון שלשית אמר להם כך שמעתי סתם אמר בן עזאי אני אפרש אם אומר אתה שלישית לאחרות במנין וכשאתה אומר שלשית בת שלש שנים כיוצא בו אמרו כרם רבעי אמרו לו מה הלשון רבעי אמר להם כך שמעתי סתם אמר בן עזאי אני אפרש אם אומר אתה רביעי לאחרים במנין וכשאתה אומר רבעי בן ד' שנים כיוצא בו אמרו האוכל בבית המנוגע פרס מג' לקב אמרו לו אמור משמנה עשרה לסאה אמר להם כך שמעתי סתם אמר בן עזאי אני אפרש אם אומר אתה משלש לקב אין בו חלה וכשאתה אומר משמנה עשרה לסאה מיעטתו חלתו:  ר"י הגלילי אומר פרים בני שתים שנאמר (במדבר ח) ופר שני בן בקר תקח לחטאת וחכמים אומרים אף בני שלש ר"מ אומר אף בני ארבע ובני חמש כשרים אלא שאין מביאים זקנים מפני הכבוד.

פרה ב ג – ראה ע"ז מו:

פרה ג ז – ראה חולין לב. יומא מב:

פרה ח ח – ראה שבת קט.

# נדה

בנדה ג. יש כאן מדרש על ספק טומאה ברה"ר, מקומו במסכת סוטה, לציין גם כאן ולהפנות לשם. וכן להפנות מנזיר נז וחולין ט וחולין מג: ונדה ג, וע"ז לז בחולין ט גם נושא דעת להשאל. להסביר את ההגיון הדרשני וההלכתי. להעיר על כך שבנדה ג. הגמ' מעלה אפשרויות שזה תלוי בסתירה ולכן הוא שייך רק בסוטה.

נדה ו: - ראה מנחות עו.עז:

### בראשית לח כד, נדה ח:

#### זמן הכרתה של הרה

ממתי מכירים באשה הרה?

לכאורה, למה צריך תלמוד? צא וראה ממתי נשים נִכרות שהן הרות, ולמה צריך ללמוד זאת מהפסוק? אבל חכמים מצאו הרה אחת בתורה עצמה שאפשר ללמוד ממנה:

וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים וַיֻּגַּד לִיהוּדָה לֵאמֹר זָנְתָה תָּמָר כַּלָּתֶךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לִזְנוּנִים וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הוֹצִיאוּהָ וְתִשָּׂרֵף.

ולמה ללמוד מסתם הרה אם אפשר ללמוד מהרה שהתורה עצמה העידה עליה[[3368]](#footnote-3368).

אמנם, הבריתא אומרת שזו לא ראיה אלא זכר. אפשר שאצל תמר ההכרה ארכה כשלשה חדשים, אבל מי אמר שכך הוא אצל כל אשה.

סומכוס אומר משום רבי מאיר שלשה חדשים ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ויהי כמשלש חדשים.

### ישעיהו כו יח, נדה ח:

#### דינה של היולדת רוח

מה דינה של היולדת רוח? האם לידה היא?

מצאנו בישעיהו:

כְּמוֹ הָרָה תַּקְרִיב לָלֶדֶת תָּחִיל תִּזְעַק בַּחֲבָלֶיהָ כֵּן הָיִינוּ מִפָּנֶיךָ ה’: הָרִינוּ חַלְנוּ כְּמוֹ יָלַדְנוּ רוּחַ יְשׁוּעֹת בַּל נַעֲשֶׂה אֶרֶץ וּבַל יִפְּלוּ יֹשְׁבֵי תֵבֵל.

ישעיהו מדמה את ישראל לאשה שילדה רוח. מתוך שהוא קורא לזה לידה, אפשר ללמוד שאשה שיולדת רוח הרי היא יולדת והיא כמו אשה בציריה, שאל"כ – למה מדמה ישעיהו את ישראל? לכל ענין של קושי היולדת, גם היולדת רוח מקשה, ולכן יכול ישעיהו לדמות את ישראל לכך. ואעפ"כ גם כאן אומרת הגמ' שזה אינו אלא זכר לדבר, משום שהוא בכל מקרה לא מדבר כאן על לידה ממש אלא על דמוי ומשל.

הרי שהיתה בחזקת מעוברת וראתה דם ואח"כ הפילה רוח או כל דבר שאינו של קיימא הרי היא בחזקתה ודיה שעתה ואף על גב שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר הרינו חלנו כמו ילדנו רוח.

### במדבר יט כא, נדה ט.

#### מי נטמא ממי הנדה

התורה מתארת את מעשה מי הנדה, המטמאים את כל העוסקים בהם, ואת דיני טמא מת ומזה, ומסכמת:

וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד הָעָרֶב.

הנוגע רק טמא עד הערב, לא נאמר שהוא מכבס בגדיו. אבל המזה מכבס בגדיו[[3369]](#footnote-3369). מכך שהמזה מכבס בגדיו למדו חכמים שמי חטאת מטמאים במשא, אם יש בהם כדי הזיה. שאל"כ מדוע טמא המזה? וכי במה נגע או נשא?[[3370]](#footnote-3370) אלא ודאי טמא משום שנשא מי נדה. ממילא למדנו שהנושא טמא אם נשא שעור ראוי להזאה. ואולם, מלשון הבריתא עולה (ויש לבאר מדוע, וראה דברינו ביומא יד) שהמזה אינו טמא. התורה אומרת שהמזה טמא משום שבד"כ המזה גם נושא, אבל מזה שלא נשא טהור.[[3371]](#footnote-3371)

ומזה טהור והכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו מאי מזה נוגע והכתיב מזה והכתיב נוגע ועוד מזה בעי כבוס נוגע לא בעי כבוס אלא מאי מזה נושא וליכתוב נושא קמ"ל דעד דדרי כשיעור הזאה.

### בראשית לח י, נדה יג.

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֹּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ וְהָקֵם זֶרַע לְאָחִיךָ: וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹּא לוֹ יִהְיֶה הַזָּרַע וְהָיָה אִם בָּא אֶל אֵשֶׁת אָחִיו וְשִׁחֵת אַרְצָה לְבִלְתִּי נְתָן זֶרַע לְאָחִיו: וַיֵּרַע בְּעֵינֵי ה’ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמֶת גַּם אֹתוֹ:

על פי פשוטם של דברים נראה לכאורה שהמעשה הרע שעשה אונן היה שלא רצה להקים זרע לאחיו. צרות עינו של אונן, שאם לא לו יהיה הזרע אינו נותן זרע, ושאינו רוצה לעשות מעשה שאדם אחר ישתכר ממנו, היא זו שהיתה רעה בעיני ה'. כפי שמצאנו גם בפרשת היבום וגם במגלת רות שמי שאינו מקים את שם אחיו – שמו שלו ימחה.[[3372]](#footnote-3372)

אבל על דרך האסמכתא דרש מכאן ר' יוחנן שכל העושה את המעשה שעשה אונן דינו מיתה בידי שמים. אמנם כפי שאמרנו פשט הדברים לכאורה הוא שאונן נענש על כך שלא הקים שם לאחיו, ולכן יש שלמדו את ההלכה הזאת ממקומות אחרים, כפי שיתבאר להלן.

א"ר יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה שנאמר וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו.

### ישעיהו נז ה, נדה יג.

עַל מִי תִּתְעַנָּגוּ עַל מִי תַּרְחִיבוּ פֶה תַּאֲרִיכוּ לָשׁוֹן הֲלוֹא אַתֶּם יִלְדֵי פֶשַׁע זֶרַע שָׁקֶר: הַנֵּחָמִים בָּאֵלִים תַּחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן שֹׁחֲטֵי הַיְלָדִים בַּנְּחָלִים תַּחַת סְעִפֵי הַסְּלָעִים: בְּחַלְּקֵי נַחַל חֶלְקֵךְ הֵם הֵם גּוֹרָלֵךְ גַּם לָהֶם שָׁפַכְתְּ נֶסֶךְ הֶעֱלִית מִנְחָה הַעַל אֵלֶּה אֶנָּחֵם: עַל הַר גָּבֹהַּ וְנִשָּׂא שַׂמְתְּ מִשְׁכָּבֵךְ גַּם שָׁם עָלִית לִזְבֹּחַ זָבַח:

על מי מדבר כאן ישעיהו? ישעיהו מדבר על עובדי ע"ז, והוא מדמה אותם למי שמתענגים ושוכבים ומולידים ילדי פשע ושוחטים ילדים. רצף החטאים האלה אומר דרשני. מדוע נכללו שוחטי הילדים בכלל אלה, ומדוע דוקא ילדים? (אמנם לכאורה לפי פשוטו אפשר היה לפרש שמדובר על זובחי בניהם ובנותיהם לאלילים, אלא שעבודת אלילים לא נעשית בסתר תחת סעיפי הסלעים, והתאור של תחת סעיפי הסלעים מזכיר את החטא הנדרש כאן). לכן דורשים ר' יצחק ור' אמי ור' אסי שמדובר כאן על אנשים שמוציאים לריק את שכבת זרעם, והרי זה כמי ששוחט ילדים, כי משכבת הזרע היו צריכים לצאת ילדים וכעת לא יהיו. ומתוך כך מובן מדוע מדמה הנביא ישעיהו את המעשים האלה למעשי משכב ועונג. ומובן למה נכללו שוחטי הילדים בכלל אלה.

רבי יצחק ורבי אמי אמרי כאילו שופך דמים שנאמר הנחמים באלים תחת כל עץ רענן שוחטי הילדים בנחלים תחת סעיפי הסלעים אל תקרי שוחטי אלא סוחטי רב אסי אמר כאילו עובד עבודת כוכבים כתיב הכא תחת כל עץ רענן וכתיב התם על ההרים הרמים ותחת כל עץ רענן.

### שמות כ יג, נדה יג:

מהפסוק "לא תנאף" דרשו חכמים כל מיני נִאוף. לא רק עם אשת איש, אלא כל מימוש של תאות העריות שלא בדרך כשרה של איש ואשתו. כל מי שנותן חֹפש לתאותו – דומה לנואף, והרי זה תולדת נואף.

תנא דבי רבי ישמעאל לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל.

### איוב ג ג, נדה טז:

אַחֲרֵי כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת פִּיהוּ וַיְקַלֵּל אֶת יוֹמוֹ: וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר: יֹאבַד יוֹם אִוָּלֶד בּוֹ וְהַלַּיְלָה אָמַר הֹרָה גָבֶר: הַיּוֹם הַהוּא יְהִי חֹשֶׁךְ אַל יִדְרְשֵׁהוּ אֱלוֹהַּ מִמָּעַל וְאַל תּוֹפַע עָלָיו נְהָרָה: יִגְאָלֻהוּ חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת תִּשְׁכָּן עָלָיו עֲנָנָה יְבַעֲתֻהוּ כִּמְרִירֵי יוֹם: הַלַּיְלָה הַהוּא יִקָּחֵהוּ אֹפֶל אַל יִחַדְּ בִּימֵי שָׁנָה בְּמִסְפַּר יְרָחִים אַל יָבֹא: הִנֵּה הַלַּיְלָה הַהוּא יְהִי גַלְמוּד אַל תָּבֹא רְנָנָה בוֹ: יִקְּבֻהוּ אֹרְרֵי יוֹם הָעֲתִידִים עֹרֵר לִוְיָתָן: יֶחְשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפּוֹ יְקַו לְאוֹר וָאַיִן וְאַל יִרְאֶה בְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: כִּי לֹא סָגַר דַּלְתֵי בִטְנִי וַיַּסְתֵּר עָמָל מֵעֵינָי...

מדוע אומר איוב "וְהַלַּיְלָה אָמַר הֹרָה גָבֶר"? מדוע הוא מניח שהריונו היה דוקא בלילה?

מכאן למד ר' יוחנן שדרך העולם לשמש דוקא בלילה, ולא ביום.[[3373]](#footnote-3373)

א"ר יוחנן אסור לאדם שישמש מטתו ביום (אמר רב המנונא) מאי קרא שנאמר יאבד יום אולד בו והלילה אמר הורה גבר לילה ניתן להריון ויום לא ניתן להריון.

נדה יז. – ראה יבמות סב.

נדה יז. – ראה חולין כד:-כה:

### דברים יז ח, נדה יט.

#### האם כל דם טמא

אפשר ללמוד על כך מפרשת שופטים. שם התורה מתארת את המקרה שבו השופט מסתפק בהלכה:

כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ.

השופט מסופק בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע.

מכאן שיש מה לדון בדינים אלה. שיש דם טמא ודם טהור[[3374]](#footnote-3374).

הגמ' שואלת כיצד יש לבאר את הפסוק הזה? האם מדובר על שופט שמסתפק בין דם טמא לדם טהור, בין דין זכות לדין חובה. או שיש לבאר שיש כאן ששה מקרים שונים: שאלות שונות בדם, שאלות שונות בדין ושאלות שונות בנגע? שאלות של דם ודם ודין ודין.[[3375]](#footnote-3375)

הבטוי "בין דם לדם" מלמד על האפשרות הראשונה. וכך אכן מכריעה הגמ'. וכן היא אומרת שבין כך ובין כך אפשר ללמוד מכאן שיש דם טמא ודם טהור.

מנלן דאיכא דם טהור באשה דלמא כל דם דאתי מינה טמא אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דם טהור לדם טמא.

אלא הכא אי דם טהור ליכא במאי פליגי.

### ויקרא כ יח, נדה יט.

#### אלו דמים טמאים

למדנו אפוא שיש דמים טמאים ויש שאינם טמאים, לא נותר אלא לברר אלו דמים טמאים.

נאמר על אשה נדה: "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם". לא נאמר מקור דמה אלא דמיה. מקורה של האשה נקרא מקור דמיה. ואם הוא נקרא כך כנראה שדמים שונים זבים ממנו. מכאן למדו חכמים שדמים שונים טמאים באשה. ונראה שהוא אסמכתא. עוד סמכו חכמים על כך שגם ביולדת נאמר מקור דמיה, מכאן לארבעה מיני דמים. והוא ודאי אסמכתא כי הוא ספירת הזכרות וכי הפסוק השני אמור על יולדת ולא על נדה.

מה הם הדמים הטמאים? מצאנו בכתובים שדם אדום הוא, אם כי לא ברור למה צריך פסוק לכך.יז

וממאי דהני טהורין והני טמאין אמר רבי אבהו דאמר קרא ויראו מואב את המים אדומים כדם למימרא דדם אדום הוא אימא אדום ותו לא א"ר אבהו אמר קרא דמיה דמיה הרי כאן ארבעה.

נדה יט. – ראה סנהדרין עא.

נדה יט. – ראה זבחים מט:

נדה יט: - ראה חולין לג.לה:לו (וראה גם נדה נה:).

### שיר השירים ד יג, נדה יט:

גַּן נָעוּל אֲחֹתִי כַלָּה גַּל נָעוּל מַעְיָן חָתוּם: שְׁלָחַיִךְ פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים עִם פְּרִי מְגָדִים כְּפָרִים עִם נְרָדִים: נֵרְדְּ וְכַרְכֹּם קָנֶה וְקִנָּמוֹן עִם כָּל עֲצֵי לְבוֹנָה מֹר וַאֲהָלוֹת עִם כָּל רָאשֵׁי בְשָׂמִים: מַעְיַן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים מִן לְבָנוֹן.

פירושים רבים נאמרו על המשל הזה. מדוע נמשלה הרעיה לגן נעול ומעין. חלק מהמדרשים[[3376]](#footnote-3376) למדו מכאן על מעיינה של אשה. הגמ' אומרת שר"מ למד מכאן שהדם הנוזל ממעיינה של אשה הרי הוא כמים חיים. ולכן הוא נקרא שלח, כמו דברי אליפז התימני "הַנֹּתֵן מָטָר עַל פְּנֵי אָרֶץ וְשֹׁלֵחַ מַיִם עַל פְּנֵי חוּצוֹת". וגם הוא מכשיר כמים.

אלא הכי קאמר להו אלפוה בג"ש כתיב הכא שלחיך פרדס רמונים וכתיב התם ושולח מים על פני חוצות ורבנן אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן ג"ש מעצמו.

### ויקרא טו טז, יט, נדה כא:כב. נז:

#### כיצד והיכן מטמא הדם את האשה

התורה מתארת את האשה הנדה כך:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

אשה שזב ממנה דם – טמאה. נשאלת השאלה מתי אפשר לומר שהדם כבר זב והרי היא טמאה? הלא יש כמה שלבים ביציאת הדם.

אפשר ללמוד זאת מלשון התורה. האשה טמאה כאשר דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ, כלומר: כאשר הדם נמצא בתוך בשרה. זאת בנִגוד לאיש שעליו נאמר: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". כלומר: אינו טמא עד שתצא (ו) ממנו. (וגם הזב, לא נאמר עליו שיהיה זובו בבשרו אלא שיהיה זב **מ**בשרו. כלומר: שיצא מבשרו לחוץ). ההבדל בלשון התורה מלמד שיש הבדל במקום הטומאה. איש מטמא דוקא כשתצא ממנו, אשה מטמאת בבשרה. כלומר: (א) בעוד הדם בבשרה. והדבר מסתבר. בנִגוד לאיש, אצל האשה יש מקום בתוך גופה שאפשר להגיע אליו מבחוץ.[[3377]](#footnote-3377) ולכן לענין זה הוא כבר מחוץ לגופה. הוא עוד בבשרה, אך הדם כבר יצא למקום שהוא בשליטת אדם, ואדם יכול להוציאו משם. שם, כאשר הדם בבשרה במקום ההוא – טמאה.

למדנו אפוא שהאשה טמאה בעוד הדם בבשרה. אלא שיש לשאול האם בבשרה דוקא. האם המלה "בבשרה" לא באה אלא לבשר שמקום הטומאה הוא (א) בבשרה כפי שבארנו, או שהמלה "בבשרה" מבשרת על מהותה של הטומאה הזאת: האשה אינה נטמאת אלא בבשרה. מתוך כך נשאל מה יהיה הדין אם הדם יצא מתוך גופה אך לא נגע בבשרה? האם טמא דוקא בבשרה? השאלה נחלקת לשני חלקים: א. מה הדין אם הדם שיצא הוא אכן דם נדתה, אלא שהוא לא נגע בבשרה. כגון בשפופרת. ב. מה דין דם שאינו דם נדתה (ג) ולא יצא כדרך דם נדתה, כגון שיצא בחתיכת בשר. דם זה אינו דם נדה, אבל זה דם שיצא מרחמה. ר"א מטהר כי הדם לא נגע (ד) בבשרה. ואפשר שאפילו נגע בבשרה. כגון שהיתה החתיכה מבוקעת והדם שבתוכה נוגע בדֹפן הרחם. אין זה דם נדה היוצא מרחמה (ג) לבשרה. ר"א סובר שאינה נטמאת אלא בדם נדה שיצא כדרכו ונגע בבשרה. אין האשה נטמאת (ב) אלא בבשרה. שהרי נאמר "בבשרה". ודרך האשה לראות דם בבשרה. לכן דוקא דם שיוצא ממקורה (ה) לבשרה הוא דם נדה והוא המטמא. אבל חכמים סוברים שדוקא ראית דם נדה כדרכו מטמאת. חתיכה אינה דם נדה, וגם אם יש בה דם – אין זה דם נדה, ואפילו אם נגע בבשרה אינו טמא. אבל כשיוצא דם נדה – נתינת שפופרת בינו לבין הבשר לא תטהר את האשה. ויש חולקים.

עוד אנו למדים מכאן שטומאת האשה היא כאשר הדם זב בבשרה, לא כאשר נמצא דם מחוץ לבשרה ואנו מניחים שהוא הגיע מבשרה. הדם מטמא בעודו בבשרה, אז היא נטמאת. כאשר (ז) ידוע על קיומו בתוך בשרה, לא כאשר מצאנוהו במקום אחר.

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא הרואה דם בשפופרת מהו (ב) בבשרה אמר רחמנא ולא בשפופרת או דלמא האי בבשרה מיבעי ליה (א) שמטמאה מבפנים כבחוץ אמר ליה בבשרה אמר רחמנא ולא בשפופרת דאי בבשרה מבעי ליה שמטמאה מבפנים כבחוץ א"כ נימא קרא (בבשר) מאי (ה) בבשרה שמע מינה תרתי.

זב דכתיב כי יהיה זב מבשרו עד שיצא זובו מבשרו בעל קרי דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע.

המפלת חתיכה אף על פי שמלאה דם אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה רבי אליעזר אומר בבשרה (ג) ולא בשפיר ולא בחתיכה וחכמים אומרים אין זה דם נדה אלא דם חתיכה.

תנא קמא סבר בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה והוא הדין לשפופרת והני מילי היכא דשיעא אבל פלי פלויי טמאה מאי טעמיה (ד) בבשרה קרינא ביה ואתו רבנן למימר אף על גב דפלי פלויי אין זה דם נדה אלא דם חתיכה הא דם נדה ודאי טמא ואפילו בשפופרת נמי אמר אביי בשפופרת כולי עלמא לא פליגי דטהורה כי פליגי בחתיכה מר סבר דרכה של אשה לראות דם בחתיכה ומר סבר (ה) אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה.

כל הנשים מטמאות בבית החיצון שנאמר דם יהיה זובה בבשרה אבל הזב ובעל קרי אינן מטמאין עד שתצא טומאתן לחוץ.

ממנו (ו) עד שתצא טומאתו לחוץ.

אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה שנאמר בבשרה (ז) עד שתרגיש בבשרה. (נדה נז:).

שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל שנאמר ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה (ז) בבשרה דם ולא כתם. (נדה נח:)

### ויקרא טו לב, נדה כב.

#### דין שכבת זרע

את פרשיות הזב, הזבה ושכבת הזרע מסכמת התורה במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". מכך שכרכה התורה את הזב עם אשר תצא ממנו שכבת זרע, למדו חכמים שגם אשר תצא ממנו שכבת זרע דינו כזיבה, אלא שהתורה טִמאה אותו רק ליום אחד ולא לשבעה ימים. שהרי נאמר באותה פרשה "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". שכבת זרע טמאה כזיבה אבל טומאתה ליום אחד. מכאן שזב שסופר שבעת ימי טהרה ויצאה ממנו שכבת זרע, אותו יום שבו יצאה ממנו שכבת זרע יום טמא הוא. דוקא אותו יום טמא. עד הערב. שכבת הזרע אינה זיבה, אבל היום טמא הוא, ואי אפשר לספרו בכלל שבעת הנקיים. הפסוק שממנו למדנו, "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ", תולה את תורת הזב בטומאה. כיון שלמדנו ששכבת זרע מטמאת יום אחד, ממילא גם לענין תורת הזב, לא יוכל לסתור אלא יום אחד. שהרי אינו מטמא אלא יום אחד. ונאמר כאן "לְטָמְאָה בָהּ", הכל תלוי בטומאה, ומה שלא נטמא לא סותר.

וראה להלן נדה לג: שכך הוא גם לגבי זבה. גם עליה נאמר שהיא צריכה לספור שבעה ימים. וגם עליה נאמר "וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". לכן גם בה שכבת זרע סותרת יום אחד. שכבת זרע אינה זיבה ולכן אינה מפסיקה את שבעת הימים, אבל את אותו יום אי אפשר לספור כיום נקי.

ואמנם, נאמר על הזב "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר". משמע שהוא נטהר במלאת שבעת ימים לטהרתו. גם על הזבה נאמר "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר", משמע שהיא טהורה אחר שבעת ימים.[[3378]](#footnote-3378) ואם שכבת זרע מטמאת יום אחד – הרי שאין הזב נטהר ביום השביעי לטהרתו, ואין הזבה נטהרת אחר שבעת ימים. ואעפ"כ, כיון שאותו יום אינו טהור, הרי שסופר שבעת ימים בלעדיו.

התורה טִמאה את האיש שאינו רואה כדרכו והצריכה אותו לספור שבעה ימי טהרה ולהביא קרבן, וטִמאה את האשה שרואה בלא עת נדתה והצריכה אותה לספור שבעת ימי טהרה ולהביא קרבן. התורה טִמאה את האיש שתצא ממנו שכבת זרע עד הערב, וטִמאה את האשה שישכב איש אותה שכבת זרע עד הערב. יום של שכבת זרע אינו יום זיבה, אך אינו טהור. בלתי טהור הוא כי לא טהור. אך רק אותו יום.

זאת תורת הזב וגו' מה זיבה סותרת אף שכבת זרע סותר אי מה זיבה סותרת כל ז' אף שכבת זרע נמי סותר כל ז' ת"ל לטמאה בה אין לך בה אלא מה שאמור בה סותרת יום אחד.

אמר רבא לפום חורפא שבשתא נהי נמי דסתרה כמה תסתור תסתור שבעה דיה כבועלה תסתור יום אחד ואחר תטהר אמר רחמנא אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם וליטעמיך זב גופיה היכי סתר לטהרתו אמר רחמנא שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן אלא מאי אית לך למימר שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן הכא נמי שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהן (נדה לג:).

### ויקרא טו כה, נדה כב.

#### דם קרוש

אחרי שמפרטת התורה את דיני האשה הזבה בעת נדתה, היא מביאה את דיני האשה הזבה שלא בעת נדתה: "וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא". זהו המשך לפרשיה המתחילה במלים "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". התורה מדברת על דם שזב. האם דוקא דם שזב מטמא, או שכל דם שיוצא מהאשה מטמא, והתורה מדברת על דם זב כי בדרך כלל דרכו של הדם לזוב? הגמ' מסיקה שגם דם קרוש ויבש מטמא.

בעא מיניה ר' יוסי ברבי חנינא מרבי אלעזר דם יבש מהו כי יזוב זוב דמה אמר רחמנא עד דמידב דייב ליה לח אין יבש לא או דלמא האי כי יזוב זוב דמה אורחא דמילתא היא ולעולם אפילו יבש נמי

נדה כב: – ראה עירובין נא.

### בראשית א-ב, נדה כב:כג.

#### אשה שהפילה כמין חיה ועוף

אשה שהפילה כמין חיה ועוף, האם זה סוג של לידה? האם גם יצירת דמות חיה ועוף היא בריאה והיא כמו לידה, והאשה תִדון כיולדת?

שמואל מבאר שר"מ סבר שאפשר להסיק זאת מפרשת הבריאה:

וַיִּיצֶר ה’ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה... וַיֹּאמֶר ה’ אֱלֹהִים לֹא טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ: וַיִּצֶר ה’ אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ: וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת לְכָל הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ: וַיַּפֵּל ה’ אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה: וַיִּבֶן ה’ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם

נאמר שה' יצר את האדם, ונאמר שיצר את הבהמה ועוף השמים להיות עזר כנגדו, ולא מצא בהם עזר כנגדו. מכאן למד ר"מ (לדעת שמואל) שיש חשיבות לבהמה והעוף דוקא, ושיש בהם דמיון לדמות אדם. (א) גם הם נוצרו כחלק מיצירת האדם ועבור האדם. ומכאן שגם לידתם לידה היא כלידת אדם.

על כך שואלת הגמ', הלא נאמר כבר בפרשת הבריאה כך:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל הָאָרֶץ עַל פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ: וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי: פ

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי כֵן:

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

שתי הפרשיות בנויות בתבנית אחת. גם ביום החמישי וגם ביום הששי אמר ה' אמירה כללית המצוה על המים או האדמה להוציא בעלי חיים, ואח"כ נאמר במיוחד "ויברא אלהים" על בע"ח מסוימים. הרי שגם כאן (ב) האדם והחיות נראים כסוג אחד של בריאה, וממילא לידתם של החיות גם היא לידה. אלא (ה) שאין הדברים דומים. ביום החמישי נראים הדברים כתיאור נוסף של המתואר בפסוק הקודם, "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת", הוא סִכום של "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה". ביום הששי נראים הדברים כיצירה נוספת. אחרי שהוציאה הארץ בהמה ורמש, אמר אלהים ועכשו נעשה אדם שלא הוזכר קודם. שם הפסוק "וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ" הוא הסִכום של האמור בפסוק הקודם, אבל הפסוק "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ" הוא דבר חדש לגמרי העומד בפני עצמו. ודאי שהפרשה השניה, פרשת גן עדן, באה כדי ללמד דבר חדש, שהרי הבריאה עצמה כבר הוזכרה בפרשת ששת ימי הבריאה. נמצא שבתיאור מעשה הבריאה הוזכרו הדברים (ג) כדי לתאר את עצם הבריאה. בתיאור מעשה גן עדן (ד) הוזכרו הדברים כדי ללמד על מעלתו של האדם, וממילא גם על מעלתן של הבהמות והחיות, ולכן יש ללמוד ממנה. ושמואל למד מפרשת גן עדן. ועוד: פרשת גן עדן מציגה את בריאת החיה והעוף כחלק מבריאת האדם ועבורו. בפרשת ששת ימי הבריאה כל אחד מהם עומד בפני עצמו.

ומ"מ נראה שכל הדרשות כאן הן אסמכתא. ואף הגמרא מביאה אחריהן דעות אחרות, המנמקות את דברי ר"מ אחרת לגמרי.

חכמים חולקים על ר"מ, שהרי האדם (ו) ודאי לא דומה לבהמה. הלכותיו שונות.

אמר רב יהודה אמר שמואל מ"ט דר' מאיר (א) הואיל ונאמרה בו יצירה כאדם אלא מעתה (ב) המפלת דמות תנין תהא אמו טמאה לידה הואיל ונאמר בו יצירה כאדם שנאמר ויברא אלהים את התנינים הגדולים אמרי דנין יצירה מיצירה ואין דנין בריאה מיצירה ... ועוד נגמר בריאה מבריאה דכתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו אמרי (ג) ויברא לגופיה וייצר לאפנויי ודנין יצירה מיצירה אדרבה וייצר לגופיה ויברא לאפנויי ודנין בריאה מבריאה אלא וייצר (ד) מופנה משני צדדין מופנה גבי אדם ומופנה גבי בהמה ויברא גבי אדם מופנה גבי תנינים אינו מופנה מאי מופנה גבי בהמה אילימא מדכתיב ויעש אלהים את חית הארץ וכתיב ויצר [ה'] אלהים מן האדמה כל חית השדה גבי תנין נמי אפנויי מופנה דכתיב ואת כל רמש האדמה וכתיב ויברא אלהים את התנינים הגדולים (ה) רמש דכתיב התם דיבשה הוא.

והכא מאי פירכא איכא משום דאיכא למיפרך (ו) מה לאדם שכן מטמא מחיים.

### דברים כא טו-יז, נדה כג:

כִּי תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה.

החיוב לתת לבכור פי שנים חל דוקא בראשית אונו של אדם. הראשון שהוא אונו של אדם, ואביו דוה עליו אם ימות כי ראשית אונו הוא. אם הראשון לא היה ראוי להיות זרעו של אביו ואונו, הרי שאינו בחשבון, והשני הוא ראשית אונו. הראשון לא היה אונו כלל. לכן הבא אחריו הוא הראשון. הוא ראשית אונו.[[3379]](#footnote-3379)

שאני התם דאמר קרא ראשית אונו מי שלבו דוה עליו יצא זה שאין לבו דוה עליו.

### דברים יד ז, נדה כד.

בפרשת שמיני אומרת התורה:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל הָאָרֶץ: כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע פְּרָסֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִסֵי הַפַּרְסָה אֶת הַגָּמָל כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה אֵינֶנּוּ מַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הוּא וּפַרְסָה לֹא יַפְרִיס טָמֵא הוּא לָכֶם: וְאֶת הָאַרְנֶבֶת כִּי מַעֲלַת גֵּרָה הִוא וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסָה טְמֵאָה הִוא לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְשֹׁסַע שֶׁסַע פַּרְסָה וְהוּא גֵּרָה לֹא יִגָּר טָמֵא הוּא לָכֶם: מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם:

בפרשת ראה שִנתה התורה מלשונה, וכתבה:

זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ: אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה הַשְּׁסוּעָה אֶת הַגָּמָל וְאֶת הָאַרְנֶבֶת וְאֶת הַשָּׁפָן כִּי מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: וְאֶת הַחֲזִיר כִּי מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ:

בפרשת שמיני נאמר "אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִסֵי הַפַּרְסָה", בפרשת ראה נוסף כאן "השסועה". בפשטות (וכך חִלקו הטעמים) המלה הזאת מתארת את הפרסה. שגם בפרשת שמיני משמע שהיא צריכה להיות שסועה. אבל בחולין דרש רב חנן שיש כאן מין נוסף ששמו השסועה והתורה אסרה אותו. בחולין נאמרו הדברים בדרך אגדה. אבל כאן מקבלים האמוראים את דבריו להלכה, או לפחות עוסקים בשאלה מה תהיה ההלכה אם תמָצֵא בריה כזאת. אלא שהם תולים זאת בדברי רב ושמואל ואומרים שנחלקו רב ושמואל האמנם מין מיוחד הוא ששמו השסועה והתורה אסרתו, או שהתורה אסרה פרה שסועה.

מאי קמיפלגי בדרב חנין בר אבא דאמר רב חנין בר אבא השסועה בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות רב אמר בריה בעלמא ליתא וכי אגמריה רחמנא למשה במעי אמה אגמריה ושמואל אמר בריה בעלמא איתא וכי אגמריה רחמנא למשה בעלמא אגמריה אבל במעי אמה שריא.

### ויקרא יב ג, נדה כד:

#### ולד שאינו חי

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ:

מכך שנאמר כאן שביום השמיני ימול, משמע שהולד המתואר בפרשה, שבו נוהגים דיני יולדת, הוא דוקא ולד ראוי לחיים. ולד שיכול לחיות שמונה ימים ולהגיע למילה. לא על ולד שמעצם ברייתו אינו ראוי לחיים.

המפלת בריית גוף שאינו חתוך ובריית ראש שאינו חתוך יכול תהא אמו טמאה לידה ת"ל אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' וביום השמיני ימול וגו' מי שראוי לברית שמנה יצאו אלו שאינן ראויין לברית שמנה.

### ויקרא יב ב, נדה כז:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא.

מה יהיה דינו של ולד שלא נולד בשלמותו אלא נמוק?

אחד הזקנים בבית מדרשו של ר' אמי השיב על השאלה מתוך פתיחת הפרשיה. למה פתחה התורה באשה כי תזריע? מה זה מוסיף? למה לא נאמר מלכתחילה: "אשה כי תלד זכר וטמאה וכו'"? מכאן דרש אותו זקן שאפילו אם לא ילדה זכר גמור אלא הזרע שנכנס הוא שנולד, טמאה. בכך מבאר אותו זקן את דעת ר' יוחנן. אך נראה שהוא אסמכתא.

אמר ההוא סבא לרבי אמי אסברא לך טעמא דרבי יוחנן דאמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' אפילו לא ילדה אלא כעין שהזריעה טמאה לידה.

### בראשית לח כח, נדה כח.

#### האם הוצאת אבר אחד היא לידה

ולד שהוציא אבר אחד ממעי אמו, האם הדבר נחשב כלידה?

רב הונא לומד זאת ממה שנאמר בתמר:

וַיְהִי בְּעֵת לִדְתָּהּ וְהִנֵּה תְאוֹמִים בְּבִטְנָהּ: וַיְהִי בְלִדְתָּהּ וַיִּתֶּן יָד וַתִּקַּח הַמְיַלֶּדֶת וַתִּקְשֹׁר עַל יָדוֹ שָׁנִי לֵאמֹר זֶה יָצָא רִאשֹׁנָה: וַיְהִי כְּמֵשִׁיב יָדוֹ וְהִנֵּה יָצָא אָחִיו וַתֹּאמֶר מַה פָּרַצְתָּ עָלֶיךָ פָּרֶץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פָּרֶץ:

הפרשיה מבחינה בין "בעת לדתה" לבין "בלדתה".[[3380]](#footnote-3380) ובפשטות בעת לדתה היינו בעת שהגיע זמנה ללדת, אז התברר שהם שנים. ובלדתה ממש – ויתן יד. מכאן שהתורה קוראת להוצאת היד "בלדתה". משמע שהוצאת היד היא לידה. אמנם, אפשר לדחות זאת ולומר שגם "בלדתה" כולל את כל התאור האמור כאן. ו"ויתן יד" אינו אלא תחלתו, ואינו חלק מהלידה[[3381]](#footnote-3381). ואולי משום כך אומרת הגמ' שהלִמוד הוא אסמכתא.

### במדבר ה ג, נדה כח.

צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ: מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם.

את הטמאים יש לשלח אל מחוץ למחנה. למה נאמר כאן "מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ"? בפשטות, התורה מצוה לשלח גם את הזכרים וגם את הנקבות. כל טמא ישֻלח. אלא שאם כך יש לשאול מדוע היה צריך לציין זאת? וכי היינו סבורים אחרת? לכן מבאר ר"נ שטעם הדבר הוא שיש טומאות שאינן אלא בזכר ויש טומאות שאינן אלא בנקבה. בתורה יש פרשיה לטומאת זב ויש פרשיה לטומאת זבה. מי שאינו לא זכר ולא נקבה – אינו בכלל אף אחת מהן. יש לשלח זכרים ונקבות. מכאן דורש ר"נ שאנדרוגינוס אינו משֻלח מן המחנה, גם אם ראה לֹבן ואֹדם כאחד. טומאתו של הזב היא דוקא (א) אם הוא זכר או נקבה, לא אם הוא אנדרוגינוס. בתורה יש פרשיה לטומאת זב ויש פרשיה לטומאת זבה. מי שאינו לא זכר ולא נקבה – לא משֻלח.

אלא שנחלקו האם המצוה היא לשלח טמאים, או שהמצוה היא לשלח צרוע, לשלח זב, ולשלח טמא לנפש, וממילא מזכר עד נקבה מלמד להבחין בין זב וזבה. ואם לא ידוע מה הוא לא ישולח. וראה דברינו לעיל עמ' תתרו. התורה לא טִמאה אלא זכר ונקבה. מי שאינו לא זכר ולא נקבה – אינו טמא.

אמנם, יש שלמדו מכאן כפשוטו: שיש לשלח כל טמא מזכר עד נקבה. וממילא עולה מכאן שאין לשלח אלא זכר ונקבה, כלומר: בני אדם. (ב) לא כלים טמאים. מתוך שהלשון היא "מִזָּכָר עַד נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ", ממילא למדנו שהצווי האמור כאן חל על אנשים. את האנשים יש מצוה לשלח מן המחנה, וממילא יש אִסור להכניס אותם למחנה בשעה שהם טמאים. (וממילא – גם עליהם עצמם נאסר להכנס למחנה כשהם טמאים). לא נאמר כאן דבר על כלים טמאים. רק על אנשים נאמר וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם. (מלבד כלי מתכות, כי הם נטמאים בטומאת מת חמורה, ובטמא מת התורה איננה מבחינה בין זכר לנקבה, ונאמר כאן שיש (ג) לשלח כל טמא לנפש. כל טמא לנפש אינו דומה לכל זב. בזבים אין משלחים אלא את הזב עצמו, ובזב עצמו התורה טִמאה את הזב לחוד ואת הזבה לחוד. אבל טמא נפש אינו המת עצמו אלא מי שנגע במת, ובכך אין כל הבדל בין כלי שנגע במת לבין אדם שנגע במת. לכן יש לשלח מן המחנה גם כלי מתכת, שהם טמא לנפש, אב הטומאה, בדיוק כמו אדם טמא לנפש). ונחלקו חכמים האם האִסור הזה כולל שרץ, שהרי אינו אדם, וכאן המצוה היא לשלח מן המחנה אדם טמא, ואולם – השרץ הוא אב טומאה, ויש מקום ללמוד עליו מאבות טומאה אחרים.[[3382]](#footnote-3382)

פרשת הזבים חותמת בסִכום: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". גם כאן נאמר וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה, וגם מכאן משמע שטומאת הזב והזבה תלויה בזכר והנקבה. הפרשיה הזכירה את דין הזב בנפרד מדין הזבה. יש טומאת זב זכר ויש טומאת זבה נקבה. אין טומאת אנדרוגינוס.

אמנם ר' יצחק דרש מכאן דין אחר. (ד) שגם מצורעים דינם כזב וזבה לענין רֻקם וכו'. ונבאר דרשות אלה להלן לד:

אמר ר"נ אמר רב טומטום ואנדרוגינוס שראו לובן או אודם אין חייבין על ביאת מקדש ואין שורפין עליהם את התרומה ראו לובן ואודם כאחד אין חייבין על ביאת מקדש אבל שורפין עליהם את התרומה שנאמר (א) מזכר ועד נקבה תשלחו זכר ודאי נקבה ודאית ולא טומטום ואנדרוגינוס.

אמר רבי יצחק (ד) לזכר לרבות את המצורע למעינותיו ולנקבה לרבות את המצורעת למעינותיה.

מי שיש לו טהרה במקוה (ב) פרט לכלי חרס דברי רבי יוסי.

אם כן נכתוב רחמנא אדם וכי תימא אי כתב רחמנא אדם הוה אמינא כלי מתכות לא (ג) מכל טמא לנפש נפקא זכר ונקבה למה לי לכדרב ואימא כוליה לכדרב הוא דאתא אם כן נכתוב זכר ונקבה מאי מזכר ועד נקבה עד כל דבר שיש לו טהרה במקוה.

אמר רב טבי בר קיסנא אמר שמואל המכניס טמא שרץ למקדש חייב שרץ עצמו פטור מאי טעמא אמר קרא מזכר ועד נקבה תשלחו מי שיש לו טהרה במקוה יצא שרץ שאין לו טהרה ... לא מי שנעשה אב הטומאה יצא כלי חרס שאינו נעשה אב הטומאה. (עירובין קד:).

נדה כח: - ראה שבועות ד. ו:-ז:

נדה כח: - ראה ערכין ד.

### ויקרא יב, נדה ל

#### יולדת זכר ונקבה

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה.

התורה הבחינה בין יולדת זכר ליולדת נקבה. מהפרשיה הזאת למדו חכמים על טבעם של יולדת זכר ויולדת נקבה. ולכאורה לא היה מקום לדון בכך כאן, משום שאין זה מדרש הלכה אלא לִמוד טבעו של עולם מתוך התורה. ואולם. כיון שיש כאן נפק"מ להלכה, נעסוק כאן במדרשים אלה.

מדוע הבחינה התורה בין יולדת זכר ליולדת נקבה? הלא אין כאן הבדל מצד טבע האשה? מצד טבע האשה אין הבדל בין אשה שילדה זכר לאשה שילדה נקבה. ועוד: מדוע פתחה התורה ב"אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ"? מכאן למדו חכמים שיש הבדל באשה עצמה ובמה שנעשה בה. אשה כי תזריע – תלד זכר. ואם האיש יזריע תחלה – תלד נקבה. ותשב שמונים יום כי הנקבה נשלמה בה לשמונים יום. וישיבתה כנגד יצירת הולד שנוצר בה.[[3383]](#footnote-3383)

שתי הדרשות קשות. הן קשות מצד עצמן, ולכן הגמ' מבקשת דרשה נוספת לכל אחת מהן (לראשונה כבר התנאים אמרו שלא פרשו חכמים את הדבר). והן קשות משום שאת הטבע יש ללמוד מתוך הטבע ולאו דוקא מהפסוקים.[[3384]](#footnote-3384) ואכן חכמים מביאים ראיה גם מנסויים שעשו חכמי אומות העולם. חכמים אינם שוללים את דרך המחקר מכל וכל. ודאי שהאמוראים הדנים בכך דנים בכך בכֹבד ראש. אלא שיש לשים לב לכך שחכמי אומות העולם בניסוייהם ממהרים להסיק מסקנות אע"פ שלא חקרו ובדקו כראוי את כל האפשרויות.

רבי ישמעאל אומר טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה מה כשטימא וטיהר בזכר יצירתו כיוצא בו אף כשטימא וטיהר בנקבה יצירתה כיוצא בה אמרו לו אין למדין יצירה מטומאה אמרו לו לר' ישמעאל מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות ובדקן ומצאן זה וזה למ"א אמר להן אני מביא לכם ראייה מן התורה ואתם מביאין לי ראייה מן השוטים.

אמר להם ר' ישמעאל מעשה בקלפטרא מלכת יוונית שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות ובדקן ומצאן זכר לארבעים ואחד ונקבה לפ"א אמרו לו אין מביאין ראיה מן השוטים.

נדה לב. – ראה יבמות סא:

### ויקרא כב טו, נדה לב.

#### טמא בתרומה

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה': אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה' וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה': אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה': וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם: וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ: וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה': וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁם.

התורה מלמדת את הכהנים לשמור על קדושת הקדשים ולא לטמא אותם, ומסכמת: "וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ: וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’: וְהִשִּׂיאוּ אוֹתָם עֲוֹן אַשְׁמָה בְּאָכְלָם אֶת קָדְשֵׁיהֶם כִּי אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם". אסור לחלל את אשר ירימו לה'. האִסור הוא לאו דוקא לאכול, האִסור הוא לחלל את התרומה. כיון שזה האִסור – אין סברה לחלק בין חִלול ע"י אכילה לבין חִלול ע"י סיכה. וזאת מלבד מה שכבר למדנו (ראה דברינו בשבת פו.) על דרך הרמז שגם סיכה היא כאכילה.

ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו לה' לרבות את הסך ואת השותה.

### ויקרא טו, נדה לב. מד.

#### מי נטמא בזוב ובשכבת זרע

פרשית הטומאות היוצאות מן הגוף מתחלקת לכמה פרשיות:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ ....

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:

וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב...

וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא...

זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה.

הפרשיה פותחת באיש איש, עוברת לוְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע... ומשם מתארת את דיני טומאת האשה, ולכן פותחת וְאִשָּׁה כִּי... דיני טומאת האשה שונים משל איש. התורה מתארת את הדינים שבאיש והדינים שבאשה. הטומאה אינה תלויה בדעת, אך בד"כ היא שכיחה באדם בוגר בלבד. האם גם קטן נטמא בה? חכמים דורשים שכן. המלים איש ואשה הנזכרות כאן לא באו כדי להבדיל את האיש מהקטן אלא כדי להבדיל את האיש מהאשה. שדוקא איש נטמא כשרר בשרו את זובו או כשתצא ממנו שכבת זרע, ורק אשה נטמאת בדם. הפתיחה של הפרשיה הראשונה באיש איש, וכנגדה הפתיחה של הפרשיות האחרונות ב"ואשה" מלמדות שהתורה משוה ביניהם, פרשית זבה היא המשך של פרשית זב. שניהם מטמאים את משכבם והנוגע וכו' ונטהרים בקרבן, ההבדל הוא שזכר נטמא ברר בשרו את זובו ואשה נטמאת בזוב דמה. לכן פתחה התורה את הפרשה השניה ב"ואשה" לא כדי ללמד שמה שאמור כאן אמור רק על בוגרת, אלא כדי ללמד שעד כאן דִברנו על זכר וכעת אנו מדברים על נקבה. עד כאן איש. ואשה יהיה דינה כו"כ. לכן נראה שלא את הקטן ממעטת התורה במלה איש, הקטן נטמא אף הוא, וכן הקטנה, משעת לידתם.[[3385]](#footnote-3385) אלא שטומאה שתלויה בביאה אינה מטמאת עד שתהיה ביאתם ביאה. הם אמנם ראויים לטומאה אך אין לטומאה דרך לבוא עליהם כי אינם ראויים לביאה. חִבורה של טומאת האשה כהמשך הפרשה הקודמת, מלמד שהיא המשך אותו דין, ונוהגת בכל אשה כמו שאיש איש הוא בכל איש. הפרשיה לא באה להבדיל בין איש לקטן אלא בין איש לאשה. שטומאת האיש אינה נובעת מאותו מראה המטמא את האשה ולהפך. המראה המטמא את האיש לא מטמא את האשה, והמראה המטמא את האשה לא מטמא את האיש. התורה חִדשה זאת הן לגבי נדה והן לגבי זבה.

התורה מבחינה כאן בין איש ובין אשה. ולכן היא נוקטת לכל אֹרך הפרשה בלשון איש ואשה. התורה אומרת איש להוציא אשה, ואשה להוציא איש. לא להוציא קטנים שהרי מטרת התורה כאן היא להבחין בין איש לאשה. והתורה מסכמת ואומרת: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה. כלומר: בזכר ונקבה הדבר תלוי, לא בבגרות. הפרשה מסכמת: זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה. בזכר ונקבה תלוים הדברים ולא באיש ואשה.

אשה אין לי אלא אשה תינוקת בת יום אחד לנדה מנין ת"ל ואשה.

אשה אין לי אלא אשה בת י' ימים לזיבה מנין ת"ל ואשה.

אשה אין לי אלא אשה תינוקת בת ג' שנים ויום אחד לביאה מנין ת"ל ואשה.

איש איש מה ת"ל איש איש לרבות תינוק בן יום אחד שהוא מטמא בזיבה דברי רבי יהודה רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אין צריך הרי הוא אומר לזכר ולנקבה לזכר כל שהוא זכר בין שהוא גדול בין שהוא קטן ולנקבה כל שהיא נקבה בין גדולה בין קטנה א"כ מה ת"ל איש איש דברה תורה כלשון בני אדם.

זאת תורת הזב בין גדול בין קטן.

איש אין לי אלא איש בן תשע שנים ויום אחד מנין ת"ל ואיש.

קרא ל"ל למעוטי איש מאודם.

קרא למה לי למעוטי אשה מלובן.

### ויקרא טו י, כד, נדה לב:לג.

#### מה מטמא הזב

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

על כל הנטמאים מהזב נאמר יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב, מלבד אחד: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב, לא נאמר שהוא צריך לכבס את בגדיו.[[3386]](#footnote-3386)

על מי מדובר כאן? כיצד יש לפרש את הפסוק "הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו"? כל אשר יהיה תחת הזב, או כל אשר יהיה הזב תחתיו?

אשר יהיה תחת הזב (א) נזכר כבר לעיל: "כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". לכן, כאן (ב) ודאי מדובר על מה שיהיה הזב תחתיו.

דינו של מה שיהיה הזב תחתיו (ג) אינו "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", אלא רק "יִטְמָא עַד הָעָרֶב". משמע (ד) שיש כאן טומאה קלה יותר. הוא אינו בכלל משכב ומושב. מהי אפוא טומאתו? את מה הוא מטמא?

כיון שהנוגע בו אינו בכלל "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", משמע שאין כאן אב טומאה שמטמא אדם. לא נאמר כאן שיכבס בגדיו וירחץ במים. הרי שמי שצריך לרחוץ במים אינו נטמא כאן. כיון שהוא לא בכלל "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", יש לדמותו לטומאה קלה. טומאות קלות שבתורה לא מטמאות אדם. מה שנאמר עליו יטמא (ה) לא מטמא אדם.

עליונו של זב מנלן דכתיב וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא מאי תחתיו אילימא תחתיו דזב (א) מואיש אשר יגע במשכבו נפקא (ב) אלא הנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו ומאי ניהו עליון של זב (והנושא נמי יטמא ומאי ניהו נישא מ"ט והנשא כתיב) (ג) נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו (ד) לידי טומאה קלה לומר לך שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין אימר נתקו הכתוב מטומאה חמורה דלא מטמא אדם לטמא בגדים אבל אדם או בגדים ליטמא אמר קרא (ה) יטמא טומאה קלה משמע.

#### מה מטמאת הנדה וכיצד נטמא בועלה

פרשת הנדה מזכירה טומאות רבות, כמו פרשת הזב שעסקנו בה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.

גם בפרשת הנדה יש "יִטְמָא" ויש "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". אלא שיש כאן גם סוג טומאה שלישי. על בועלה נאמר "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא".

בפרשיה זו נאמר "יִטְמָא" על משכבה ומושבה, ואילו על הנוגע בהם נאמר "יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". על בועלה נאמר "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא".

את שני הסוגים הראשונים אפשר לפרש כמו שפרשנו לעיל לגבי זב. אבל מה כונת הפסוק לגבי בועלה?

בפשטות, כוונת הפסוק היא שתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו, כלומר שהוא יטמא כמו הנדה. יטמא שבעת ימים משעה שבא עליה. התורה היתה צריכה ללמד בפירוש "וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים", שאלמלא כן היינו אומרים שאין בכחה לטמאו יותר ממה שהיא טמאה ויטבול כשהיא טובלת. היינו חושבים שתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו היינו שהוא טמא כל עוד היא טמאה. ואולם, כיון שנאמר בפירוש "וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים", (ו) למדים אנו ש"וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" אין פירושו שיטמא כל עוד היא טמאה, אלא (ז) שיטמא כמוה, באותה טומאה שהיא מטמאת. ובפשטות: כונת הדברים שיטמא כמו שהיא מטמאת. כלומר: יטמא משכב כמוה. כפי שהתורה מפרטת: "וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא". ובפשטות משמע ש"וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא" הוא פירוש ופירוט של "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו". ולכן לא רק שמשכבו יטמא, אלא שהנוגע במשכבו יכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב. שהרי הוא (ז) כמוה לכל דבר.יט

ואולם, חכמים עמדו על כך שכאן לא נאמר שהנוגע במשכבו יכבס בגדיו, אלא רק (ח) שמשכבו יטמא. ולכן אין טמא אלא המשכב עצמו.[[3387]](#footnote-3387) שהרי מדוע כתבה התורה פרט זה? הלא כבר נאמר שתהי נדתה עליו? אלא ללמד שאין נדתה עליו (ט) אלא לענין שנאמר כאן בפירוש: שהמשכב עצמו יטמא. לפי זה יש לדרוש את הפסוק כמו שדרשנו (ד) את הפסוקים לעיל לגבי זב, שמקום (ה) שלא נאמר בו אלא "יטמא" (י) אינו מטמא בגדים. במה תהיה נדתה עליו? במה שהתפרש כאן. משמע שלענינים אחרים אין נדתה עליו.

אבל אפשר שהפסוק "וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא" (יא) איננו פירוש ופירוט של "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו". הוא מטמא כנדה לכל דבר, מלבד לדבר המיוחד שהתפרט כאן בפירוש. הפרט הזה בא (יב) לרבות וללמד דין נוסף, ולא לפרט את הכלל שהוזכר לעיל, שהרי הוא פותח ב"וְכָל", כלומר: דבר נוסף שנאמר כאן.

משום כך, אי אפשר ללמוד מכאן שגם דיני נדה אחרים אינם חלים על הבועל. הפסוק בא להרחיב. הפסוק מלמד שתהי נדתה עליו. רק לגבי המשכב שהוזכר כאן בפירוש אין לטמא אלא מה שנאמר בפירוש. אבל לכל דבר אחד – תהי נדתה (יג) עליו. כל דיניה חלים עליו, כלומר: הוא מטמא מה שהיא מטמאת, אלא שמשכבה ומושבה הם אב טומאה בפני עצמו ואילו משכבו אינו אב טומאה אלא טמא. התורה טִמאה לא רק את הנדה אלא גם את משכבה. בבועלה לא טִמאה התורה אלא אותו.

ותהי נדתה עליו יכול יעלה לרגלה ת"ל (ו) יטמא ז' ימים ומה ת"ל ותהי נדתה עליו שיכול לא יטמא אדם וכלי חרס ת"ל ותהי נדתה עליו (ז) מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא מטמא אדם וכלי חרס אי מה היא עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים אף הוא עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים ת"ל (ח) וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא שאין ת"ל וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא ומה ת"ל וכל המשכב אשר וגו' (ט) נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לידי טומאה קלה לומר לך שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין.

פריך רב אחאי אימא נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לטומאה קלה דלא ליטמא אדם לטמויי בגדים אבל אדם ובגדים ליטמא אמר רב אסי (י) יטמא טומאה קלה משמע אימא ותהי נדתה עליו כלל וכל המשכב פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט משכב ומושב אין מידי אחרינא לא אמר אביי יטמא ז' ימים מפסיק הענין הוי כלל ופרט המרוחקין זה מזה וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה (יא) אין דנין אותו בכלל ופרט רבא אמר לעולם דנין (יב) וכל ריבויא הוא מתקיף לה רבי יעקב אימא כהיא מה היא לא חלקת בה בין מגעה למשכבה לטמא אדם ולטמא בגדים לחומרא אף הוא לא תחלוק בו בין מגעו למשכבו לטמא אדם ולטמא בגדים לקולא אמר רבא (יג) עליו להטעינו משמע.

### ויקרא טו כח, נדה לג:

על הזבה נאמר: "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". מלשון הפסוק "שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי...." בקשו האמוראים לדייק ששבעת הימים צריכים להיות רצופים.יא שיש בהם שבעה ואחר יום שמיני. אלא שהגמ' דוחה זאת ע"פ מה שבארנו לעיל נדה כב. עיי"ש. אמנם, מצאנו דרשה כזו כבר בדברי התנאים.

דינה של זבה הוא כמו דינו של זב. על שניהם נאמר שצריכים לספור שבעה ימיםכה, ושבעתם צריכים להיות טהורים. אי אפשר לספור יום טמא, וכפי שבארנו שם.

וראה להלן נדה לז.

נדה לד. – ראה חגיגה כו.

### ויקרא טו ב, נדה לד.

#### מי נטמא בזוב

פרשית הזבים פותחת כך: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא...". משה ואהרן מצֻוִּים לדבר אל בני ישראל[[3388]](#footnote-3388). מכאן דרשו חכמים שרק בני ישראל נטמאים בטומאה זו.

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש כי יהיה זב בני ישראל מטמאין בזיבה ואין העובדי כוכבים מטמאין בזיבה אבל גזרו עליהן שיהו כזבין לכל דבריהם.

### ויקרא טו, נדה לד:

#### מימי הטמאים

פרשת הטומאות מפרטת את הדרכים שבהן זב וזבה מטמאים:

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם... וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.... כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ: וְכָל הַנּוֹגֵעַ בָּם יִטְמָא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: ... זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה.

נאמר כאן שרֻקו וזובו של הזב טמאים. זה לא נאמר על הזבה, אך הפרשיה מסייימת: "וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה", משמע שדין שניהם שוה לטומאתם. וכך מסתבר, שהרי התורה השותה את שניהם לענינים רביםיט.

הפרשה אומרת "וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה", משום שיש טומאת זב ויש טומאת זבה וכל אחד מהם נטמא בדרך אחרת. אבל אחרי שנטמאו כל אחד בדרכו – תורה אחת להם. (וכפי שבארנו לעיל נדה לב). כי זוהי תורתם של טמאים.

על המצורע שנזכר קודם לכן לא נאמר דבר מכל זה. לא נאמר איך ובמה הוא מטמא. אבל אם יש תורת הַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה, כלומר תורתם של טמאים, מסתבר שגם מצורעים בכלל. שהרי גם הם טמאים בטומאה חמורה היוצאת מן הגוף. לכן מסתבר שגם הם מטמאים במגע ובמשא כזב. גם הם מטמאים משכב ומושב כזב. וממילא הם מטמאים גם ברֻקם.

דם הנדה וזובו של זב שעליהם נאמר וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה, ודאי אינם פחות טמאים מרֻקם. לכן אם האיש והאשה מצורעים, זובם ודמם יטמא כרוק. אך יש לשאול מה דין דם שאינו מטמא את האשה בטומאת זבה. שאלה זו איננה נשאלת לגבי זבה, כי אם הדם אינו מטמא אותה בטומאת זבה הרי אינה זבה ואם הוא מטמא אותה – ממילא הוא זוב. אבל השאלה נשאלת לגבי דם טהרה. מה יהיה דין דם טהרה של מצורעת. (ורב יוסף להלן שואל את אותה שאלה גם בזוב של זכר שאינו מטמא אותו בטומאת זיבה). כיון שלמדנו שדיני הטומאה נוהגים במצורעים, ולמדנו שגם רוק של מצורעים טמא, גם דם לא גרע מרוק. לכן בית הלל מטמאים את הדם הזה. בית שמאי חולקים וסוברים שדם כזה אינו כרוק[[3389]](#footnote-3389), שהרי טומאת רוק לא נאמרה אלא בזב זכר, ובזב זכר אין דם. ואי אפשר ללמוד שהאשה תטמא במה שהוא אינו מטמא. אבל בית הלל סוברים שכיון שלמדנו זכר מנקבה, העובדה שהאיש לא מוציא דם היא עובדה במקרה ולא בעצם. ואילו היה מוציא דם – היה טמא. מעתה נדרוש ממנו לאשה, וגם דמו הנה נדרש[[3390]](#footnote-3390). כלומר: לפי בית שמאי כך היא הדרשה: כמו ש"הַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה" רֻקו טמא, כך מצורע ומצורעת רֻקם טמא, שהרי גם הם טמאים בטומאה חמורה. לפי בית הלל, כמו שזב רֻקו טמא כך זבה רֻקה טמא. וכך גם במצורעים, ומצורעת כיון שיש לה דם – גם הוא לא גרע מרוק של זבה נקבה. התורה מסכמת את פרשת הזב ואומרת "וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה", מכאן למדו בית הלל ששוה טומאת הזב הזכר לטומאת הזבה הנקבה לכל מה שהם מטמאים. וכיון שכך תורת כל הטמאים – ממילא גם מצורעים כך. הזב והזבה – טומאה אחת היא. לכן גם רֻקה של הזבה טמא (אע"פ שהתורה לא הזכירה את טומאת הרוק בנקבה). לכן גם רֻקם של המצורע והמצורעת טמא. שהרי תורת כל הטומאות – אחת היא. ולכן טמא גם הדם. לב"ה פשוט שאם רֻקו של הזב טמא – טמא גם רֻקה של הזבה. לכן אם התורה השוְתה את כל הטומאות, אפשר ללמוד משם לכל המשקים היוצאים מן הגוף. אבל לפי בית שמאי אי אפשר ללמוד מ"וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה" שגם דם הנקבה טמא. לכל היותר אפשר ללמוד משם על הרוק, שאינו פשוט. בית שמאי מסכימים שאפשר ללמוד משם שהם מטמאים בצורה שוה, אבל דוקא הרוק שנאמר בפירוש. אין ללמוד משם לגבי דם כי בו נבדלת האשה מהאיש.

המצורעים מטמאים אפוא כזבים. דמם מטמא כרוק הזב. וגם זובם כאשר הוא לא מטמא בזיבה מטמא כרוק הזב. (בדיוק כמו דם אשה שאינו מטמא אותה בזיבה) כך לומד אביי.

אפשר לבאר את הדרשות כאן גם בדרך אחרת:

פרשיות המצורע מסימות בפסוקים:

זֹאת הַתּוֹרָה לְכָל נֶגַע הַצָּרַעַת וְלַנָּתֶק: וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד וְלַבָּיִת: וְלַשְׂאֵת וְלַסַּפַּחַת וְלַבֶּהָרֶת: לְהוֹרֹת בְּיוֹם הַטָּמֵא וּבְיוֹם הַטָּהֹר זֹאת תּוֹרַת הַצָּרָעַת.

ואח"כ, פרשיות הזב והזבה מסימות בפסוקים:

זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה.

בפשטות, תורת הצרעת חותמת את פרשיות הצרעת, ותורת הזב חותמת את פרשיות הזב. אבל אפשר שתורת הזב חותמת את כל פרשיות הטומאה. ובמלים "לזכר ולנקבה" רמזה התורה לכל הטמאים. מכאן שכל הטמאים נטמאים כזב וכזבה. גם מצורע ומצורעת. אלא שנחלקו בית שמאי ובית הלל, כפי שבארנו לעיל, האם אפשר ללמוד מכאן שגם דם טמא. הקושיה על הדרך הזאת היא שאין במשמעות "לזכר ולנקבה" מצורעים. ובפשטות, תורת הצרעת כבר סוכמה קודם לכן.

עוד נדרש כאן שגם קטנים טמאים, וראה דברינו לעיל נדה לב. שם בארנו דרשות אלה.

מאי טעמא דב"ה אמר ר' יצחק לזכר לרבות מצורע למעינותיו ולנקבה לרבות מצורעת למעינותיה מאי מעינותיה אילימא שאר מעינותיה מזכר נפקא אלא לדמה לטמא דם טהרה שלה וב"ש נקבה מזכר לא אתיא דאיכא למיפרך מה לזכר שכן טעון פריעה ופרימה ואסור בתשמיש המטה תאמר בנקבה דלא וב"ה לכתוב רחמנא בנקבה ולא בעי זכר ואנא אמינא ומה נקבה שאינה טעונה פריעה ופרימה ואינה אסורה בתשמיש המטה רבי רחמנא מעינותיה זכר לא כ"ש אם אינו ענין לזכר תנהו ענין לנקבה ואם אינו ענין למעינותיה תנהו ענין לדמה לטמא דם טהרה שלה וב"ש זכר מנקבה לא אתיא דאיכא למיפרך מה לנקבה שכן מטמאה מאונס תאמר בזכר דלא וב"ה קיימי במצורע ופרכי מילי דזב וב"ש שום טומאה פרכי.

ואקשיה רחמנא מצורע לזב גמור מה זב גמור מטמא במשא אף ראייה ראשונה של מצורע מטמא במשא.

#### טומאת הזוב

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם:

הפרשיה מפרטת את דיני הזב. אבל לפני כן היא פותחת ואומרת: אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא. זוב הוא טמא. התורה טִמאה את הזוב עצמו.

האם התורה טִמאה את הזוב דוקא כאשר האיש טמא? לא משמע כן. משמע שזובו טמא הוא. אם נטמא ע"י זובו – ינהגו בו כל ההלכות האמורות בהמשך הפרשיה. אבל גם אם לא – טומאת הזוב עומדת בפני עצמה.

מכאן שאפילו אם ראה רק ראיה אחת של זוב, שאינה מטמאת את האדם עצמו, הזוב טמא. כל זוב הוא טמא, שהרי הפרשה מסימת ואומרת: זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ. הזוב ושכבת הזרע דין אחד להם.

רבא מבקש ללמוד שהזוב טמא לא רק מצד עצמו, אלא גם כרוק, אם יצא מאדם טמא. רבא מבקש לבאר שהפרשיה אומרת: אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא, כלומר: אם האיש זב – גם זובו טמא. אבל רב יהודה משיב לו ואומר שלא כך משמע בפרשה. בפרשה משמע שהיא באה ללמד את טומאתו של הזוב עצמו. כפי שבארנו.כג

זובו טמא הוא לימד על הזוב שהוא טמא.

### ויקרא טו, נדה לה.

#### טומאת זב

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם: וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה' אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה' מִזּוֹבוֹ: ס

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב:

התורה טִמאה את האיש אשר תצא ממנו שכבת זרע, וטִמאה בטומאה אחרת את האיש אשר יהיה זב מבשרו.

הפרשה מסיֶמֶת במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". הוזכרו כאן שני זבים. הזב הראשון הוזכר יחד עם אשר תצא ממנו שכבת זרע. רב הונא לומד מכאן שהזב הראשון הוא זב שעדין לא נטמא לגמרי, כפי שיתבאר מיד, ודינו לכל דבר כמו שכבת זרע.

יש אפוא שלשה סוגי טומאה: שכבת זרע, זב סתם, והזב את זובו.

מה ההבדל ביניהם. הזב החמור שהוזכר כאן הוא "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ". מהי הזיבה מבשרו? מבארים חכמים שמדובר כאן על סוג מסוים של טומאה שזבה מבשרו, כלומר: לא כשכבת זרע שיוצאת כתִקנה, אלא בזיבה עקרה שיוצאת מן הבשר. אשר על כן לא מדובר כאן על מה שיוצא מהגוף בעקבות הרהור או אונס, אלא על תגובה טבעית של בשרו.

בכריתות ח: (וראה דברינו שם, ובנדה מג:) למדנו שאינו טמא עד שתהיה לו טומאה משולשת. שהרי הוא דומה לזבה, ובזבה נאמר שהיא טמאה רק אם יזוב זוב דמה ימים רבים.

אחרי שתהיה לו טומאה משולשת הוא כבר בכלל זב. לכן הוא נטמא בכל זיבה, כמו זבה שאין בודקים אותה והיא נטמאת בכל זיבה. כך בארנו בכריתות ח:. והתורה מסכמת כאן: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה". הזב את זובו, כלומר זב שטמא בזיבה, דינו בדיוק כזבה. כשם שזבה טמאה בכל טומאה אחר שלשה ימים, כך הזב את זובו טמא אחר שלש ראיות. שהרי כבר אינו סתם זב, אלא זב את זובו, כלומר זב שיש לו כבר טומאת זוב. זב ותיק. אחר שלש ראיות הוא זב גמור ומטמא בכל ראיה. נחלקו הדעות מה הדין בזיבה השלישית עצמה.

ומ"מ בראיות הראשונות הוא לא נטמא כזב.

מה יהיה אפוא הדין בראיותיו הראשונות? האם דינן כשכבת זרע או כזיבה?

כפי שהזכרנו, הפרשה מסימת במלים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". הוזכרו כאן שני זבים. הזב הראשון הוזכר יחד עם אשר תצא ממנו שכבת זרע. רב הונא לומד מכאן שהזב הראשון הוא זב שעדין לא נטמא בשלש ראיות, ודינו לכל דבר כמו שכבת זרע. הוא נטמא באֹנס.

הזוב עצמו לא גרע משכבת זרע ובכלל שכבת זרע הוא, והוא טמא. לכן מטמא גם אם יצא באֹנס. אע"פ שאת הגוף אינו מטמא, (שנאמר: אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ, ודרשו חכמים שיזוב מחמת בשרו, ולא מחמת דבר אחר, וראה כריתות ח:) כשלעצמו הוא טמא.

מבשרו ולא מחמת אונסו.

א"ר הונא ראייה ראשונה של זב מטמאה באונס שנאמר זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע מה שכבת זרע מטמא באונס אף ראייה ראשונה של זב מטמאה באונס.

רבנן לא דרשי אתים ורבי אליעזר דריש אתים רבנן לא דרשי אתים הזב חדא זובו תרתי לזכר בשלישי אקשיה רחמנא לנקבה ורבי אליעזר דריש אתים הזב חדא את תרתי זובו תלת ברביעי אקשיה רחמנא לנקבה.

### ויקרא יב ב, נדה לה: לז:

#### טומאת יולדת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא.

טומאתה של היולדת היא כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ. מכאן שחלים עליה כל דיני נדה. היא מטמאה את בועלה, טמאה שבעת ימים תמימים, כולל הלילות, וימיה נחשבים ימי נדה לכל דבר, כך שאם היא זבה עוד מלפני כן – ימים אלה טמאים כדם נדה, ואי אפשר לספרם כימים טהורים, ואינה טהורה עד שיעברו עליה שבעה נקיים.

נראה שהדרשה אומרת שימי הלידה הם כימי נדה. לכן אינם ראויים לזיבה, ולכן מקשה בימי זיבה טהורה אבל בימי נדה טמאה, שהרי כל טומאת יולדת היא מימי נדתה. כפי שיתבאר להלן, זבה היא מי שזבה שלא בעִתה, והיולדת שרואה דם הוא כרואה בעִתה, שהרי דרכה של אשה לראות דם מחמת לידתה, ולכן דמי לידה דינם כדמי נדה.

דותה תטמא לרבות את בועלה דותה תטמא לרבות הלילות דותה תטמא לרבות היולדת בזוב שצריכה שתשב שבעה ימים נקיים.

### ויקרא טו יט, כה, נדה לו:

#### דם בעתו, דם שלא בעתו ודם לידה

התורה מתארת את דיני הנדה הזבה בעִתה והזבה שלא בעִתה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב...

וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא:...

הראשונה זבה כדרכה. דם שרואה בעִתה. השניה זבה יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ, ואותה מטמאת התורה בטומאה חמורה. ומצריכה שבעה ימים וקרבן. כי מדובר באשה ששלא בעִתה יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים.

הראשונה טמאה כל עוד "תִהְיֶה זָבָה, דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ". אם דם זב בבשרה היא טמאה. השניה טמאה "כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ".

על איזה דם מדובר כאן? בפשטות, מדובר כאן על דם שדרכה של אשה לזוב. זוב דמה, כלומר: זוב דם האשה. מכאן דרשו חכמים שהזבה אינה טמאה אלא אם יזוב זוב דמה (א) שמחמת עצמה. דם שמחמת לידה אינו בבחינת יזוב זוב דמה. (לדם הזה מקדישה התורה פרשיה בפ"ע. וגם דם מחמת לידה שלפני הלידה, אינו דם זיבתה של האשה).

דם לידה הוא דם מסוג אחר שיש לו כללים אחרים, (ב) ויגיעו ימים שהוא אפילו יהיה טהור, כאשר אחרי ימי טומאתה תשב על דמי טהרה, כאמור בפרשה.

דם לידה הוא לא דם שאינו בעִתו. הוא בעִתו והוא דרכה של אשה. לא עליו נאמר יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ.[[3391]](#footnote-3391)

ואולם, שלא בעת לידה, כל עוד הוא זוב דמה – מטמא, גם אם זב באֹנס, שהרי (ג) זב זוב דמה. באיש יש טעם להבדיל בין זוב שזב באֹנס לזוב שזב שלא באֹנס, כי באנס הוא דומה לשכבת זרע. אבל (ד) באשה כל שזב – זוב דמה הוא.

כל זה אמור דוקא בזבה מהסוג השני שהוזכר, זבה שלא בעת נדתה. על הזבה בעת נדתה לא נאמר "יָזוּב זוֹב דָּמָהּ", וכל עוד דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ, היא טמאה. גם דם לידה כך דינו, שהרי גם הוא דם הבא בעִתו וכדרכו.

על היולדת נאמר: "וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא...: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה ... וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה". היולדת טמאה כנדתה, ומכאן (ה) שטומאת יולדת היא סוג של טומאת נדה והיינו הך. זה זמנה לראות דם. היא יושבת על דם. שלא כמו זבה שהיא ראיה חריגה שלא בעִתה. ר"ל מבקש ללמוד זאת מכך שגם ביולדת טִהרה התורה את הימים שלאחר ימי הלידה הראשוניים. הימים שאם תראה בהם תהיה זבה. כי דמים שמחמת הלידה אינם מטמאים בזיבה. מכאן נלמד (ו) גם לימים שלפני הלידה, שהם דמים שדרכה של אשה לראות מחמת הלידה ואינם מטמאים אותה כזבה שלא בעִתה. אבל הגמ' דחתה את דבריו.

מכאן עולה שדמים שמחמת הלידה הם דמי נדה בעִתה. גם אלה וגם אלה דמים שדרכה של אשה לזוב. לכן דמי לידה לא יכולים להיות דמי זיבה בלא עת נדתה ולטמא כזבה בלא עת נדתה. ובלבד שיוברר שאכן מחמת לידה הם. ולא שעבר זמן בין הדם ללידה. אם עבר זמן – הרי שזה לא מחמת לידה, והרי הוא בכלל יזוב זוב (ז) דמה. דמה הוא, ולא דם לידה.

פרשנו אפוא שבפסוק "וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא" התורה אינה מטמאת את האשה אלא אם יזוב זוב דמה. דמה שלה ולא דמה שמחמת ולד. להלן נחלקו אמוראים האם הצמצום שמצמצמת כאן התורה את הדין דוקא לדם הזב מחמת עצמה, נכון דוקא למי שזבה ימים רבים (ח) כאמור כאן, אבל הזבה יום אחד או יומים טמאה אע"פ שהוא מחמת ולד, או שאפילו לגביה לא טִמאה התורה אלא את הדם שאינו מחמת ולד. שהרי אינה טמאה אלא מחמת (ט) האמור בפרשיה הזאת, וכפי שנבאר להלן נדה עב עג עמ' תתתרכו.

דמה (א) דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד אתה אומר מחמת ולד או אינו אלא מחמת אונס כשהוא אומר ואשה כי יזוב זוב דמה (ג) הרי אונס אמור הא מה אני מקיים דמה דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד ומה ראית לטהר את הולד ולטמא באונס מטהר אני בולד (ב) שיש טהרה אחריו ומטמא אני באונס שאין טהרה אחריו.

אדרבה מטהר אני באונס שכן אונס בזב טהור השתא מיהא באשה קיימינן (ד) ואונס באשה לא אשכחן ואיבעית אימא מאי דעתיך לטהורי באונס ולטמויי בולד אין לך אונס גדול מזה.

אי הכי נדה נמי נימא זובה זובה מחמת עצמה ולא מחמת ולד אתה אומר ולד או אינו אלא אונס כשהוא אומר ואשה כי תהיה זבה הרי אונס אמור הא מה אני מקיים זובה זובה מחמת עצמה ולא מחמת ולד אמר ר"ל אמר קרא תשב יש לך ישיבה אחרת שהיא כזו (ו) ואיזו זו זו קושי בימי זיבה ואימא זו קושי בימי נדה אלא אמר אבוה דשמואל אמר קרא וטמאה שבועים (ה) כנדתה ולא כזיבתה מכלל דזיבתה טהור ואיזו זו זו קושי בימי זיבה והשתא דכתיב וטמאה שבועים כנדתה דמה למה לי אי לאו דמה הוה אמינא כנדתה ולא כזיבתה ואפילו בשופי (ז) קמ"ל.

א"ר לוי אין הולד מטהר אלא ימים הראויין להיות בהן זבה גדולה מ"ט דמה (ח) ימים רבים כתיב אבא שאול משמיה דרב אמר אפילו ימים הראויין להיות בהן זבה קטנה מ"ט (ט) ימי וכל ימי התם כתיבי. (נדה לח.).

### ויקרא טו כח, נדה לז.

#### ספירת ימי טהרה

על הזבה נאמר:

וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

מלשון הפסוק "שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי...." מדייקים התנאים ששבעת הימים צריכים להיות רצופים. שיש בהם שבעה (א) ואחר יום שמיני. מכאן למד רבא ששבעת הימים צריכים להיות רצופים.

אבל אביי למד (ב) שלא תהיה טומאת זיבה מפסקת בהם. ימים שאינם ימי זיבה אך אינם טהורים – עולים למנין. בד"כ היום שאחרי שבעת הימים הוא היום השמיני. אך לאו דוקא. וראה לעיל נדה כב. ונדה לג:[[3392]](#footnote-3392)

מתי יכולים הזבים לספור שבעה? כאשר טהרו מזובם.

רבא אומר שכל שטהרה מזובה, כאמור כאן, אע"פ שעדין היא טמאה בטומאות אחרות, הואיל ומזובה טהרה, היא נכללת בכלל הפסוק ויכולה לספור שבעה נקיים ולהטהר, שהרי טהרה (ג) מזובה.

גם על זב נאמר "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו". וגם כאן אומר רבא שאם שבעת הימים היו טהורים מזובו הרי הם עולים למנין, אע"פ שהם טמאים בטומאות אחרות.

אביי מסכים לדרשה הזאת, שהרי נאמר כאן "וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ", "וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ". אלא שהוא סובר שטומאת לידה היא סוג של טומאת זיבה. גם אם אינה מטמאת את האשה בזיבה. הלא סוף סוף גם היא טומאת מקור האשה. וימי הלידה לא יכולים לעלות למניין. אבל רבא סובר שטומאת הלידה היא סוג אחר לגמרי של טומאה. היא כלל לא כלולה בתורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והדוה. היא נאמרה בתורה במקום אחר: עוד לפני תורת הצרעת, והיא תורה בפני עצמה. תורת היולדת.[[3393]](#footnote-3393) (וכפי שבארנו: הם אינם ימי זיבה, וא"כ הם דומים לימי טומאה אחרת שנכנסו לשבעת הימים, שכבר בארנו לעיל נדה כב. ונדה לג: שאינם סותרים את הספירה, וכבר בארנו בכריתות ח: שימי נדה באשה הם כשכבת זרע ולא כזוב באיש). רבא סובר שכיון שהדגישה התורה (ד) גם בזב וגם בזבה שיטהרו מזובם – הרי שכל סוג אחר של טומאה אינו סותר את ספירתם. שהרי מזובם טהרו[[3394]](#footnote-3394). ולא הצריכה התורה אלא שיטהרו מזובם. אבל אביי סובר שבכל אחד מהם נאמר (ה) לגופו. וטומאת לידה גם היא מסוגי טומאות הגוף. אמנם היא לא הוזכרה בתורת הזב והזבה, אבל נאמר עליה "כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא". גם היא טמאה כנדה, ולכן גם היא (ו) מסוג הטומאה של זוב, היא איננה סוג אחר של טומאה שאינו בכלל "טהרה מזובה".

ואחר תטהר אחר (א) אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם.

אביי אמר לך (ב) שלא תהא טומאת זיבה מפסקת ביניהם.

(ג) מזובה ולא מנגעה מזובה ולא מלידתה.

ורבא האי מאי אי אמרת בשלמא מזובה ולא מלידתה איידי דאצטריך ליה לידה תנא נגעה אטו לידה אלא אי אמרת מזובה ולא מנגעה (ד) האי מוכי יטהר הזב מזובו נפקא מזובו ולא מנגעו ואביי (ה) חד בזב וחד בזבה.

כימי נדתה כך ימי לידתה (ו) מה ימי נדתה אין ראוין לזיבה ואין ספירת שבעה עולה מהן אף ימי לידתה שאין ראוין לזיבה אין ספירת שבעה עולה מהן.

כימי נדתה היקיש ימי נדתה לימי לידתה, מי ימי נדתה אינן ראוי' לזיבה ואין ספירת שבעה עולה מהם אף ימי לידתה אינן ראויים לזיבה ואין ספירת שבעה מהם. דותה תטמא לרבות בועלה, דותה תטמא לרבות כל הלילות, דותה תטמא לרבות את היולדת בזוב שלא תהא טהורה, עד שתשב שבעה נקיים. (תו"כ).

נדה לז: - ראה נדה לה:

נדה לח. – ראה נדה לו:

### ויקרא יב ה, נדה לח:

#### עוד מדיני דם שמחמת לידה

נאמר על היולדת "וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה". כבר התבאר לעיל שיולדת אינה זבה וזבה אינה יולדת. כל דמים שאשה רואה מחמת הלידה אינם דמי זיבה. היא כנדתה. מכך שטומאת הלידה הגדולה ביותר היא שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָה, למד שמואל בשם חכמים (א) ששבועים אפשר לדון אותה כיולדת, אע"פ שעוד לא יצא הולד. אך יותר משבועים אין זו נדתה.

נאמר כאן "וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה", כלומר: כל הדמים שהיא רואה בימים האלה טהורים, אלה הם דמי טהרה. מכאן למדו חכמים שגם אם הפילה, דמים שבימים אלה הם דמי טהרה, ודם לידה כדם נדה הוא כפי שהתבאר לעיל. וכשם שדם נדה בימים אלה אינו מטמא, כך דם שמחמת הפלה. בימים אלה (ב) תשב על דמי טהרה. היא יושבת (ג) ישיבה על דמי טהרה, ואין בה טומאת דמים. אבל ר"א מטמא. ר"א סובר שהתורה טִהרה את הדמים שמחמת הלידה שילדה. לא דמים אחרים. רבא מבאר את דעת ר"א בכך (ד) שהתורה מסכמת: "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ...". כלומר: את מקור דמיה שמחמת אותה לידה טִמאה התורה וטִהרה. על דמים אלה היא ישבה ימי טומאה וימי טהרה והביאה קרבן. אבל דמים שמחמת ולד אחר הבא אח"כ, אינם בכלל עניינים אלה.[[3395]](#footnote-3395)

אמר שמואל מאי טעמייהו דרבנן דכתיב וטמאה שבועים כנדתה כנדתה ולא כזיבתה מכלל דזיבתה טהורה (א) וכמה שבועים.

תשב (ב) לרבות המקשה בתוך שמונים של נקבה שכל דמים שהיא רואה טהורין עד שיצא הולד ור"א מטמא אמרו לו לר"א ומה במקום שהחמיר בשופי שלפני הולד היקל בשופי שלאחר הולד מקום שהיקל בקושי שלפני הולד אינו דין שנקל בקושי שלאחר הולד אמר להם דיו לבא מן הדין להיות כנדון ממה היקל עליה מטומאת זיבה אבל מטמאה טומאת נדה אמרו לו הרי אנו משיבין לך לשון אחר ומה במקום שהחמיר בשופי שלפני הולד היקל בקושי שעמו מקום שהיקל בשופי שלאחר הולד אינו דין שנקל בקושי שעמו אמר להם אפילו אתם משיבין כל היום כולו דיו לבא מן הדין להיות כנדון ממה היקל עליה מטומאת זיבה אבל מטמאה טומאת נדה.

אמר רבא בהא זכינהו ר"א לרבנן לאו אמריתו דמה דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד ה"נ (ד) וטהרה ממקור דמיה דמיה מחמת עצמה ולא מחמת ולד אימא בימי נדה נדה בימי זיבה טהורה אמר קרא תשב (ג) ישיבה אחת לכולן.

נדה מ. – ראה לעיל נדה כא:כב.

נדה מ. – ראה לעיל נדה כז:

### ויקרא יב, נדה מ.

#### טומאת יולדת

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בְּשַׂר עָרְלָתוֹ: וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ: וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשֵׁשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל דְּמֵי טָהֳרָה: וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן שְׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן יוֹנָה אוֹ תֹר לְחַטָּאת אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶל הַכֹּהֵן: וְהִקְרִיבוֹ לִפְנֵי ה’ וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהֲרָה מִמְּקֹר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה...

האשה המתחיבת בדינים האמורים כאן היא "אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר... וְאִם נְקֵבָה תֵלֵד.... זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה".

מה יהיה דינו של יוצא דֹפן?, ומה יהיה דינה של אשה שילדה כמה ולדות? לשם כך יש לשאול מה עִקר החיוב? עצם הלידה, או העובדה שהיתה הרה ויצא הולד? ועל מה החיוב? על הולדות או על היותה יולדת?

אפשר לדיק זאת מלשון הפרשיה. התורה היא תורת היולדת. האשה מתחיבת במצוות אלה לא בשל הולד אלא בשל היותה יולדת. חכמים למדו מ"אשה כי תזריע". למה הזכירה כאן התורה את ההזרעה? למה היא חשובה כאן? למה אין די בציון הלידה עצמה? מכאן למדו חכמים שלידה המטמאת היא דוקא (א) לידה ממקום שמזרעת. לידה אחרת אין שמה לידה. אבל ר"ש דרש מכאן דרשה אחרת, וראה לעיל כז:. (עמ' תתתקצט).

ר"ש סובר שעִקר הפרשה הוא עצם הולדת הבן או הבת, ולא מעשה הלידה. התורה מדגישה (ב) "וְיָלְדָה ... תֵלֵד.... זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת". כלומר: הדינים האלה נוהגים בכל לידה. גם יוצא דֹפן הוא כילוד, בפרט לאור העובדה שבנקבה לא נאמר אשה כי תזריע. (אמנם אפשר ש"אשה כי תזריע" הוא פתיחה לשני המקרים. וכן בארנו בכריתות ז: עיין שם. אבל לעיל נדה לא. מצאנו מדרש שלא דרש כך). חכמים מן הסתם יודו שהדינים האלה אמורים בכל לידה. (וראה (ג) להלן). אלא שהם יאמרו שלידה דרך דֹפן אין שמה לידה.

נזכרו כאן זכר ונקבה. התורה מטמאת יולדת זכר ויולדת נקבה, ומסימת "זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה". האם אפשר ללמוד מכאן שהיולדת טומטום ואנדרוגינוס אינה טמאה כלל ואינה חיבת קרבן? הסברה נותנת שלא, שהרי היא ילדה. היא בכלל וילדה ותלד. התורה (ג) מדגישה "וְיָלְדָה ... תֵלֵד.... זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת". כלומר: הדינים האלה נוהגים בכל לידה. והרי הפרשה מסימת "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת". כלומר: דין אחד ליולדת, (ד) לבן או לבת (ושם לא נאמרו זכר ונקבה). הטומאה והקרבן מתחייבים (ד) מעצם העובדה שהיא יולדת. וראה גם דברינו בכריתות ז:

האשה מתחיבת במצוות אלה לא בגלל הזכר והנקבה אלא בגלל שהיא יולדת. זאת תורת היולדת. "לזכר או לנקבה" טפל. זאת תורת היולדת. כיון שהיא יולדת היא מתחיבת. (ו) בין אם ילדה אחד ובין אם ילדה רבים, בין אם ילדה זכר ונקבה ובין אם ילדה טומטום. ובלבד שילדה את כל הרבים בתוך זמן תורת יולדת אחת, שאל"כ – הרי יצאה מכלל זאת תורת היולדת ונכנסה לתורה חדשה. לשון הפרשה התולה את התורה ביולדת מלמדת שלא הולד גורם אלא היותה יולדת הוא הגורם. זאת תורת היולדת, (ז) מעתה אם יצאה מכלל יולדת וילדה שוב, חיבת שוב. נאמר בסוף הפרשיה ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת, כלומר: כשנגמרים ימי טהרה תמה תורת היולדת. ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת, כלומר: יש לה ימי טהרה כשילדה בן, וימי טהרה (ה) אחרים כשילדה בפעם אחרת בת. אבל כל עוד (ו) לא יצאה מתורת יולדת – אינה טמאה שוב. גם אם יש ולד נוסף. לא הולד גורם אלא היותה יולדת. התורה לא מטמאת את מי שיש לה ולד אלא את מי שיולדת, ובעצם היותה יולדת היא מתחיבת. לכן טמאה וחיבת קרבן גם אם ילדה טומטום ואנדרוגינוס, וטמאה טומאה אחת ומביאה קרבן אחד על כל הולדות שילדה בפעם אחת[[3396]](#footnote-3396).

א"ר מני בר פטיש מאי טעמייהו דרבנן אמר קרא (א) אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד במקום שהיא מזרעת ור"ש ההיא דאפילו לא ילדה אלא כעין שהזריעה אמו טמאה לידה ור"ש מאי טעמיה אמר ר"ל אמר קרא (ב) תלד לרבות יוצא דופן ורבנן האי מבעי ליה (ג) לרבות טומטום ואנדרוגינוס דסלקא דעתך אמינא זכר ונקבה כתיב זכר ודאי נקבה ודאית ולא טומטום ואנדרוגינוס קמ"ל ורבי שמעון נפקא ליה מדתני בר ליואי דתני בר ליואי (ד) לבן לבן מכל מקום לבת לבת מ"מ ורבנן האי מבעי ליה (ה) לחייב על כל בן ובן ולחייב על כל בת ובת.

זאת תורת היולדת (ו) מלמד שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה יכול תביא על לידה ועל זיבה כאחת ת"ל (ז) זאת.

### שמות כב כט, ויקרא כב כז, נדה מ.

#### בהמה יוצאת דפן

נאמר על הבכור:

מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי.

פטר שור ושה נִתן לכהן רק אם שבעת ימים יהיה עם אמו. מצוה זו נוהגת גם ביתר הקרבנות:

שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’.

פסוק זה נאמר מיד אחרי מומי הקרבנות. כלומר: בהלכות כשרות הקרבן. אחד מדיני כשרות הקרבן הוא שיהיה שבעת ימים תחת אמו. רק אם היה שבעת ימים תחת אמו – הוכשר לקרבן. מכאן דרש ר"ש שולד יוצא דֹפן פסול לקרבן, שהרי לא היה שבעת ימים עם אמו. אמנם לדעת ר"ש יוצא דֹפן כילוד, אבל התורה פוסלת אותו לקרבן לא מפני שלא נולד אלא מפני שמי שלא היה תחת אמו הוא כמום. (וראה דברינו בחולין לח:). הצווי הזה נאמר מיד אחרי מומי הקרבנות, והוא כמום נוסף, ללמדך שמי שלא היה שבעת ימים תחת אמו הרי הוא כמום. לכן לא לומד ר"ש מאדם שנחשב ילוד גם אם הוא יוצא דֹפן, אלא מהבכור. בכור אינו קדוש אלא משום שנולד. שנאמר (א) "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ". לידתו כבכור גרמה לו קדושה. אמנם, היה מקום לומר שאין כאן מקום להשואה, שהרי בבכור יוצא דֹפן אינו קדוש פשוט מפני שאינו בכור, ולא מפני שהוא פסול. שהרי לא פטר את הרחם. ושאר (ב) קרבנות שאין בהם דין בכורה אין בהם דין לידה. ואעפ"כ, העובדה שגם בבכור וגם בקרבנות (ג) העמידה התורה את הדרישה שהוא יהיה שבעת ימים עם אמו, מלמדת שיוצא דֹפן פסול לא רק מפני שאינו פטר רחם, אלא כי רק כך כשר הקרבן. כל בהמה שעומדת לקרבן היא כבכור. היא עומדת להיות קֹדש. והתורה הצריכה שבעת ימים תחת אמו כבכור, הרי היא כבכור, כך הוא דינם (ד) של קדשים.[[3397]](#footnote-3397)

וראה לעיל זבחים פד עמ' תתרכח.

א"ר יוחנן ומודה רבי שמעון בקדשים שאינו קדוש מאי טעמא גמר (א) לידה לידה מבכור מה התם פטר רחם אף כאן פטר רחם ולגמר לידה לידה מאדם (ב) מה התם יוצא דופן אף כאן יוצא דופן מסתברא מבכור הוה ליה למילף שכן (ג) אמו מאמו אדרבה מאדם הוה ליה למילף שכן (ב) פשוט מפשוט אלא מבכור הוה ליה למילף שכן אם בהמת (ד) קדשים פגול נותר וטמא.

נדה מ – ראה זבחים פג פד

נדה מא. – ראה חולין לח:

נדה מא. – ראה תמורה כחלא

נדה מ. מא. – ראה בכורות יט.[[3398]](#footnote-3398)

### ויקרא כ יח, נדה מא:

#### איזה דם מטמא את האשה

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אִשָּׁה דָּוָה וְגִלָּה אֶת עֶרְוָתָהּ אֶת מְקֹרָהּ הֶעֱרָה וְהִיא גִּלְּתָה אֶת מְקוֹר דָּמֶיהָ וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקֶּרֶב עַמָּם.

התורה מתארת כאן, שלא כשאר העריות, את מקום הערוה, ומגדירה אותו כמקור דמיה. מסתבר שטעם הדבר הוא שהרי נדה היא. ואולם, לפי דרכנו למדנו שמדובר בנדה שיצא דמה מאותו מקום דוקא.

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה שנאמר ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקורה הערה מלמד שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה.

### יחזקאל טז לו, נדה מא:

יחזקאל ממשיל את עם ישראל העובד ע"ז לאשה זונה, וכך הוא אומר:

לָכֵן זוֹנָה שִׁמְעִי דְּבַר ה': כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' יַעַן הִשָּׁפֵךְ נְחֻשְׁתֵּךְ וַתִּגָּלֶה עֶרְוָתֵךְ בְּתַזְנוּתַיִךְ עַל מְאַהֲבָיִךְ וְעַל כָּל גִּלּוּלֵי תוֹעֲבוֹתַיִךְ וְכִדְמֵי בָנַיִךְ אֲשֶׁר נָתַתְּ לָהֶם: לָכֵן הִנְנִי מְקַבֵּץ אֶת כָּל מְאַהֲבַיִךְ אֲשֶׁר עָרַבְתְּ עֲלֵיהֶם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר אָהַבְתְּ עַל כָּל אֲשֶׁר שָׂנֵאת וְקִבַּצְתִּי אֹתָם עָלַיִךְ מִסָּבִיב וְגִלֵּיתִי עֶרְוָתֵךְ אֲלֵהֶם וְרָאוּ אֶת כָּל עֶרְוָתֵךְ.

מהתאור "יַעַן הִשָּׁפֵךְ נְחֻשְׁתֵּךְ וַתִּגָּלֶה עֶרְוָתֵךְ" דרש ר' יהודה נשיאה שהמקור עצמו שנפל מטמא. ונראה שהוא אסמכתא. פשט הפסוק אינו עוסק במקור שנפל, אפילו כמשל. (וראה רש"י שהרגיש בקשי ונראה שרצה לבאר את המדרש אחרת: שמוכח שהמקום הפנימי ערוה הוא).

אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה מקור שנעקר ונפל לארץ טמאה שנאמר יען השפך נחושתך ותגלי ערותך.

### ויקרא טו טז, נדה מא:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב.

התורה מטמאת דוקא אשה שזבה דם. בשום מקום לא נאמר שאשה שיצא ממנה דבר שאינו דם תהיה טמאה. מכאן פשוט שאינה טמאה.

דם אמר רחמנא ולא חתיכה.

### ויקרא טו טז, יט, נדה מא:מב.מג.

#### היכן מטמא הדם את האשה

התורה מתארת את האשה הנדה כך: "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב". וכבר הזכרנו לעיל נדה כא:כב. את הדרשה המדייקת מכאן שהאשה טמאה כאשר דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ, (א) כלומר: כאשר הדם נמצא בתוך בשרה, ונמצא בבשרה, כלומר נוגע בה[[3399]](#footnote-3399). זאת בנגוד לאיש שעליו נאמר: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". כלומר: אינו טמא עד שתצא ממנו. וכן "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ", כלומר שיזוב זובו מבשרו החוצה. מכאן פשוט שאיש מטמא דוקא כשתצא ממנו, אשה מטמאת בבשרה.

הלשון דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ, מלמדת שאשה נבדלת מאיש בכך שזבה זובה בבשרה. מכאן נלמד גם לשכבת זרע, שנאמר עליה: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". כלומר: גם אשה נטמאת בשכבת זרע, וגם כאן האיש טמא אם שכבת הזרע תצא ממנו, אשה שגופה שונה, נטמאת בתוך בשרה, שהרי התורה טמאה אִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע. וכשם (ג) שהדם מטמא אותה בתוך בשרה. כך גם שכבת זרע.

כך דרשו חכמים, אבל ר' שמעון סובר שההבדל האמור כאן אינו בין איש לאשה בגלל מבנה גופם השונה,י אלא הוא הבדל בין זיבת אשה לבין שכבת זרע. אם שכבת הזרע אינה מטמאת את האיש כל עוד היא בתוך בשרו, מסתבר שגם (ד) לא תטמא את האשה בתוך בשרה. אמנם, מודה ר"ש (ה) שאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע נטמאת אף אם לא יצאה שכבת הזרע החוצה, שאל"כ (ו) מה החִדוש בפסוק הזה? כל מי שנוגע בשכבת זרע נטמא. אלא בעל כרחנו הפסוק בא לחדש שאפילו אם שכבת הזרע בגוף האשה, כיון ששכב איש אותה שכבת זרע נטמאה. אלא שאם טבלה אחרי ששכב איש אותה שכבת זרע, שוב אינה נטמאת לפי ר"ש אם יצא הזרע מרחמה לבית החיצון, אלא רק אם יצא החוצה ממש. שהרי שכבת זרע אינה מטמאת אלא בחוץ. אבל חכמים סוברים שאשה נטמאת בבשרה.

מכאן שטומאתה עד הערב דוקא אם אינה מתהפכת, אבל אם היא מתהפכת טמאה שלשה ימים, שהרי היא ממשיכה לפלוט שכבת זרע.

פולטת שכבת זרע חמורה כאיש אשר תצא ממנו שכבת זרע, שהרי שניהם נזכרו יחד ונטמאו כאחד, ועל שניהם נאמר וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב. גם במעמד הר סיני החמירה התורה באשה שפולטת שכבת זרע. ואמרה "הֱיוּ נְכֹנִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים אַל תִּגְּשׁוּ אֶל אִשָּׁה". מכאן שעצם הפליטה מטמאת אותה, ולא רק המגע. אמנם, שם יש חומרה מיוחדת בשכבת זרע שאין בטומאות חמורות ממנה, שהרי טומאות חמורות יותר לא נאסרו.

מכאן שפולטת שכבת זרע היא ככל מי שפולט טומאה מגופו. ולא נחלקו ר"ש וחכמים אלא בשאלה להיכן תפלט שכבת הזרע ותטמא את האשה, אבל הכל מודים שהיא כפולטת טומאה מגופה.

(אשה שנוגעת בדם שבתוך בשרה אינה נטמאת מחמתו שהרי הוא בלוע. אמנם היא נטמאה כשיצא, אבל אם כבר טבלה, אע"פ שהדם עדין בבית החיצון, אינו מטמא אותה במגע בית הסתרים. וא"א ללמוד מנבלה, כי נבלה אינה מטמאה במגע אלא באכילה. התורה גזרה טומאה על האוכל ולא על הנוגע, לכן מטמאת בבית הבליעה. דם מטמא את הנוגע בו, ומגע בלוע אינו מגע).

בבשרה (א) מלמד שמטמאה בפנים כבחוץ ואין לי אלא נדה זבה מנין ת"ל (ב) זובה בבשרה פולטת ש"ז מנין ת"ל (ג) יהיה ור' שמעון אומר דיה כבועלה (ד) מה בועלה אינו מטמא עד שתצא טומאה לחוץ אף היא אינה מטמאה עד שתצא טומאתה לחוץ.

ורחצו במים וטמאו עד הערב אמר ר' שמעון וכי מה בא זה ללמדנו אם לענין נוגע בשכבת זרע הרי (ו) כבר נאמר למטה או איש אלא מפני שטומאת בית הסתרים היא וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה אלא (ה) שגזרת הכתוב הוא.

### ויקרא כב ח, יא מ, נדה מב:

התורה מזהירה את הכהנים שלא יקרבו אל הקדשים בטומאה, והיא מפרטת:

אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ אֲנִי ה’: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתִּי וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ אֲנִי ה’ מְקַדְּשָׁם.

התורה מונה כאן כמה סוגי טומאות. כל הטומאות אמורות בלשון מגע או טומאה ממש, שאם יהיה טמא לא יקרב אל הקדשים. רק טומאת נבלה וטרפה אמורה לא בלשון אם יהיה טמא, אלא בלשון אִסור: "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ". בפשטות אפשר להסביר זאת בכך שאין אִסור להיות זב, אך יש אִסור לאכול נבלה וטרפה, אלא שאין זה נושא הפרשיה. נושא הפרשיה הוא דיני הטמא, אִסור אכילה נאמר במקום אחר. יתר על כן, נאמר כאן בפרוש "לְטָמְאָה בָהּ". כלומר שאם יאכל – יטמא באותה אכילה. אם כך, למה לא הוזכר כאן גם הנוגע, כמו שהוזכר בשאר הטומאות האמורות כאן? לכן למדו מכאן חכמים שמדובר דוקא על נבלה שאינה מטמאת במגע אלא באכילה. ומכאן שנבלה שמטמאת מחמת עצמה, אינה כלולה בפסוק הזה והיא אינה מטמאת באכילה. לא עליה נאמר "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ".

אבל הנבלה האמורה בפסוק הזה – מטמאת את מי שאוכל אותה. הוא אוכל אותה לטמאה בה. גם אם לא נגע בה.

אמנם קשה שהרי נאמר בפירוש:

וְכִי יָמוּת **מִן הַבְּהֵמָה** אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְ**הָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ** יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

הרי שנאמר בפירוש שהאוכל מנבלת בהמה יטמא. מבארים חכמים שאמנם כך הוא פשט הפסוק, אבל החִדוש שאפשר ללמוד מהפסוק הזה אינו לִמוד לטומאת האוכל את הנבלה אלא השִעור. נאמר כאן שהאוכל נבלה נטמא, ומסתבר שמדובר כאן על שִעורי אכילה שהרי הפרק כֻלו עוסק בטומאות ובאכילות, ולכן מסתבר ששִעור הטומאה יהיה כשִעור האכילה. שהרי האכילה היא שגרמה לו טומאה. ואולם אין בכך כדי לבטל את פשוטו של מקרא: שהאוכל טמא. ופעמים רבות למדים משני דינים סמוכים זה לזה ששִעורם שוה, ושני הדינים שרירים וקיימים, שהרי מדוע לא יהיו שרירים וקיימים? לכן אין בכך כדי לתרץ את הקֹשי איך עקרו חכמים את הפסוק עצמו מפשוטו, וכיצד אמרו שהאוכל טהור למרות שנאמר בפרוש שהוא טמא. (ובפרט שגם בפסוק "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ" לא נאמר ולא נרמז שהוא עוסק רק בנבלת עוף[[3400]](#footnote-3400), נאמר שם נבלה ולכאורה לפי פשוטו – כל נבלה).[[3401]](#footnote-3401)

יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה, תלמוד לומר נבילה וטריפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לו אלא באכילתה, יצתה נבלת בהמה שהיא מטמאה עד שלא יאכילנה, יכול נבלת עוף תטמא מן הכתוב ונבלת בהמה מקל וחומר, ת"ל בה, בה את מטמא בבית הבליעה ואי אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה, אם כן למה נאמר האוכל ליתן שיעור לנוגע ולנושא מה האוכל כזית אף הנוגע כזית.

נדה מג. – ראה זבחים ג.

### ויקרא טו יא, נדה מג.

#### מגע הזב

נאמר על הזב: "וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב".

חכמים פרשו שאין הכונה דוקא אם הזב נוגע בו ממש. שהרי דין זה כבר אמור, שכל הנוגע בזב (ומי שהזב נוגע בו הוא נוגע בזב) טמא. גם לא ברור מדוע שטיפת ידים תועיל לזב. לכן פרשו חכמים את הפסוק שלא כלשונו. חכמים מפרשים שאין מדובר כאן שלא שטף את ידיו במים, אלא כל אשר יגע בו הזב בידיו, או יסיט בידיו, טמא. כלומר: כל שיגע בו הזב בצורה שבד"כ נעשית בידים, כלומר שיסיט. ודוקא כעין ידיו, לא שיסיטנו בתוך גופו. ומ"מ יש עוד לברר מדוע דרשו כך.

אמר ר"ל קנה בקומטו של זב והסיט בו את הטהור טהור קנה בקומטו של טהור והסיט בו את הזב טמא מאי טעמא דאמר קרא וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים זהו הסיטו של זב שלא מצינו לו טומאה בכל התורה כולה ואפקיה רחמנא בלשון נגיעה למימרא דהיסט ונגיעה כידיו מה התם מאבראי אף הכא מאבראי.

נדה מג. – ראה נדה כא:כב.

### ויקרא טו טז, דברים כג יא, נדה מג.

#### איזו שכבת זרע מטמאת

נאמר: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". איש נטמא ע"י שכבה שהיא שכבת זרע, כלומר שהיא מזריעה[[3402]](#footnote-3402). מכאן למד שמואל ששכבת זרע שאינה ראויה להוליד אינה מטמאת. שהרי אם אינה מולידה אין שמה שכבת זרע. ואולם יש אומרים שגם שכבת זרע כזאת מטמאת. התורה קראה לה שכבת זרע כי דִבר הכתוב בהווה וזה שמה. אבל במקום אחר נזכרה הטומאה הזאת בלי להזכיר את האפשרות להזריע: "כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְּרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה". אפילו קרי לילה בעלמא שאינו מזריע אשה, גם הוא מחייב יציאה אל מחוץ למחנה.

אמר שמואל כל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה אינה מטמאה מ"ט שכבת זרע אמר רחמנא בראויה להזריע.

לישנא אחרינא אמרי לה אמר שמואל כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינה מזרעת אזרועי הוא דלא מזרעא הא טמויי מטמיא שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה אפילו קרי בעולם.

### ויקרא טו ג, נדה מג:

#### טומאת זב

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב וְיָדָיו לֹא שָׁטַף בַּמָּיִם וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזָּב יִשָּׁבֵר וְכָל כְּלִי עֵץ יִשָּׁטֵף בַּמָּיִם: וְכִי יִטְהַר הַזָּב מִזּוֹבוֹ וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים וְטָהֵר: וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן: וְעָשָׂה אֹתָם הַכֹּהֵן אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’ מִזּוֹבוֹ.

הזב שנזכר כאן מטמא בטומאות האמורות כאן, וחיב קרבן לטהרתו. איזהו הזב הטמא? זה שנאמר בו: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא". במה נטמא הזב? בכך שרָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ. מכאן למד ר' ישמעאל שזב אינו טמא אלא אם רר בשרו (א) שִעור של חתימה שעליה אפשר לומר שהֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ, שיש כאן החתמה. התורה מטמאת את הזב אם רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ, וממילא למדנו שהזוב אינו מטמא אלא בדרך שיכול להחתים ויכול לריר. כלומר (ב) שהוא לח ויש בו (א) שִעור חתימה. שאל"כ אינו זוב. חכמים מפרשים את המלה הֶחְתִּים בדומה למלה רר, כלומר (ג) שהיה זובו לח על בשרו. לפי חכמים אין פירוש המלה החתים מלשון חתימה.

הגמ' מבארת שחכמים דרשו שהזב מטמא אם גם רר וגם החתים, כלומר ראה פעמַיִם.

יש כאן כמה דרשות הלומדות שזב שדִברה עליו הפרשה שחיב בקרבן הוא זב שראה שלש ראיות, וזב שטמא בטומאות האמורות כאן הוא אם ראה שתי ראיות. בפשטות נראה שזב אינו טמא אלא אם יראה שלש ראיות כי זב דומה לזבה לכל אֹרך הפרשה. וזבה נטמאת בימים רבים שהם שלשה ימים. אף זב נטמא בשלש ראיות. וכן בארנו בכריתות ח: ובנדה לה:. אמנם, יש כמה דרשות שדרשו זאת מספירת הזכרות. נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא". מכאן דרש ר' סימאי. נאמר "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא". אפשר לפרש שדי בכך שיהיה זב מבשרו, וכבר זובו טמא הוא. אפשר לפרש שאם יהיה זב מבשרו, אותו הזוב טמא הוא. אבל ר' סימאי (ד) פרש את הפסוק אחרת: איש שכבר זב מבשרו, מעתה זובו טמא הוא. הרי שהוא טמא מראיה שניה. אם כן, כיון שכבר למדנו שהוא טמא, למה הוסיפה התורה ואמרה: "וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא"? וכי לא למדנו מהפסוק הקודם שטומאתו היא ושהיא טומאתו? אפשר לפרש שהפסוק הזה מבאר את הקודם ואומר שמה שאמרנו בפסוק הקודם שטמא, היינו דוקא בטומאה כזאת, אך אפשר לפרש (וכך פרש ר' סימאי) שהפסוק הזה בא לומר שאע"פ שהוא כבר טמא (או שזובו כבר טמא), זאת תהיה טומאתו, כלומר רק אם אחרי שתי הראיות עוד יהיה בשרו רר את זובו או שיחתים, רק זאת תהיה טומאתו. מבנה הפרשה יכול להסביר זאת. זובו טמא הוא כבר מהפעם השניה, אבל כדי שיצטרך הכהן לכפר עליו מזובו[[3403]](#footnote-3403), רק כשיירר בשרו את זובו או יחתים, תהיה זו טומאתו המחיבתו בקרבן האמור כאן.

ואולם, יש מי שאכן מפרש (ה) שהפסוק הזה מבאר את קודמו, ואומר שבמה תהיה טומאתו? בכך שיירר או יחתים. פעמַיִם לטומאה ושלש לקרבן. לטומאה בשיירר או יחתים, אחד מהם בלבד. קרבן רק משלש והלאהלו. גם את הפסוק הקודם מפרש בעל דעה זו כלשונו, לא מדובר כאן על מי שכבר זב שמעתה זובו טמא הוא, אלא מי שזב מבשרו החוצה (כמו שדרשנו לעיל עמ' תתתריג), הזוב הזה טמא הוא. הפסוק הבא מבאר במה יטמא בטומאה זו. טומאתו בזובו, כלומר כאשר הוא כבר זב, היא דוקא אם רר או החתים (בעוד ראיה[[3404]](#footnote-3404)), ואז טומאתו היא, כלומר בעוד ראיה שלישית יתחיב קרבן. שכן אז יצטרך כפרה (ו) מזובו, שהוא זוב גמור.

מ"ט דרבי ישמעאל דאמר קרא (א) או החתים בשרו מזובו ורבנן ההוא מבעי ליה (ג) לח מטמא ואינו מטמא יבש ורבי ישמעאל ההוא (ב) מרר נפקא ורבנן ההוא למנינא הוא דאתא זובו חדא רר בשרו תרי את זובו תלת לימד על זב בעל שלש ראיות שחייב בקרבן או החתים בשרו (ו) מזובו טמא מקצת זובו טמא לימד (ה) על זב בעל שתי ראיות שמטמא משכב ומושב.

(ד) רבי סימאי אומר מנה הכתוב שתים וקראו טמא שלש וקראו טמא הא כיצד שתים לטומאה ושלש לקרבן.

נדה מג: - ראה נדה כא:כב.

נדה מג: - ראה נדה לד:

### ויקרא כב ד-ה, נדה מג:

#### נוגע בשרץ ובשכבת זרע

הטמאים נאסרו בקדשים:

אֱמֹר אֲלֵהֶם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִקְרַב מִכָּל זַרְעֲכֶם אֶל הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה’ וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי אֲנִי ה’: אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ: נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא.

נאמר כאן "וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ...". בתוך טומאות המגע נזכר גם אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע. טומאתו של מי שתצא ממנו שכבת זרע היא מחמת המגע, שהרי נאמר:

וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב.

כלומר התורה טִמאה את מי שיוצאת ממנו והבגד והעור והאשה בטומאה אחת. משמע שגם האיש שיצאה ממנו שכבת הזרע, טמא מפני המגע.

לכן יש לפרש שגם בפרשת הכהן הקרב אל הקדשים, הפרשיה שפתחנו בה, נאסר בקדשים לאו דוקא האיש שתצא ממנו שכבת הזרע אלא כל הנוגע, שהרי הפסוק הזה עוסק במגעים. ועם זאת, לא נאמר בפרשתנו הנוגע בשכבת זרע, אלא איש אשר תצא ממנו שכבת זרע. מכאן שמי שתצא ממנו שכבת זרע מטמא גם ללא שִעור, שהרי יצאה ממנו. וחוץ ממנו טמא גם הנוגע בשכבת זרע.יט

האם גם הנוגע אינו טמא עד שיגע כשעור? יש מקום לומר שכיון שנאמר "אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע..." במגעים עסקינן, ואינו נטמא במגע אלא בשִעור כמו שאר הטומאות הנזכרות כאן. אבל יש מקום לומר שהתורה הזכירה כאן את אשר תצא ממנו כדי ללמד שיש טומאה מיוחדת במי שתצא ממנו שכבת זרע, ולא מחמת שנגע. ולפי זה שכבת זרע מטמאת כמו שהיא יוצאת, בכל שהוא.

ויש מי שמפרש שהדרשה היא מהפסוק "וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע". שכבת זרע כטמא נפש, מטמאת במגע וכשעור.

מנין לרבות נוגע בש"ז ת"ל או איש.

ופליגי תנאי בעלמא דאיכא דאמרי דון מינה ומינה ואיכא דאמרי דון מינה ואוקי באתרא למ"ד דון מינה ומינה מה שרץ בנגיעה אף שכבת זרע בנגיעה ומינה מה שרץ בכעדשה אף ש"ז בכעדשה ולמ"ד דון מינה ואוקי באתרא מה שרץ בנגיעה אף ש"ז בנגיעה ואוקי באתרא מה ש"ז לרואה במשהו אף לנוגע במשהו.

נדה לד. – ראה לעיל נדה לב. (עמ' תתתרב).

במקום שבו כתבה התורה איש ובמקום שכתבה התורה אשה, יש מקום לדון האם איש ואשה בדוקא, או שה"ה לקטנים. אבל במקומות שבהם כתבה התורה אדם או נפש או זרע אין דיון ואין שאלה. גם קטן וקטנה הם אדם ונפש וזרע. מדוע אפוא יֵצאו מכלל הדין האמור?

כך גם לגבי יבום, נאמר: "כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ". לא נאמר כאן איש ולכן ברור שכל עוד ישבו אחים יחדו יש יבום, וכל עוד יש בן אין יבום, שהרי יש לו בן שהוא ובניו ובני בניו ימשיכו אותו לדורות[[3405]](#footnote-3405).

ומטמא בנגעים דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו אדם כל שהו. ומטמא בטמא מת דכתיב ועל הנפשות אשר היו שם נפש כל דהו. וזוקק ליבום דכתיב כי ישבו אחים יחדיו אחים שהיה להם ישיבה אחת בעולם. ופוטר מן היבום ובן אין לו אמר רחמנא והא אית ליה.

וההורגו חייב דכתיב ואיש כי יכה כל נפש מ"מ.

### ויקרא כב יא, נדה מד.

#### אכילת תרומה לבת כהן שנשאת

התורה מפרטת את אוכלי התרומה:

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.

הפסוק "וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נֶפֶשׁ קִנְיַן כַּסְפּוֹ הוּא יֹאכַל בּוֹ וִילִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְלַחְמוֹ" מדבר בפשטות על עבדים. עבדי הכהן וקנינו אוכלים בתרומה, בין אם קנאם ובין אם נולדו בביתו. מכאן שגם כהן שאינו יכול לקנות יכול להאכיל את עבדיו, שהרי לא רק קנין כספו אוכל אלא גם ילידי ביתו, כלומר (א) כל העבדים שהם ממונו. שהרי עבדים שלא קנה הכהן והם נולדו בביתו, הם ממונו בדיוק כמו עבדים שירש הכהן מאביו. מכאן למדנו שלא הקנין לכהן מאכיל את העבד, אלא בעלותו של הכהן. מכאן שגם כהן שאינו יכול לקנות – מאכיל את עבדיו.

בת כהן שנשאת לזר נשארת בבית בעלה גם אחר מותו, אם יש לה זרע. מכאן עולה שה"ה להפך: בת ישראל שנשאת לכהן נשארת בביתו גם אחרי מותו אם יש לה זרע ממנו. כלומר: כל כהן מאכיל גם את אמו, גם אם היא בת ישראל. כמו שהוא מאכיל את עבדיו, כך גם את אמו.

עוד נאמר כאן: "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ". אם אין לה זרע והיא כנעוריה, חוזרת אל בית אביה. אבל אם היא הרה הרי (ג) אינה כנעוריה, ואם ילדה, הרי (ב) יש לה זרע. יש זרע שמחבר אותה לבית בעלה הזר. לכן אינה שבה לאכול תרומה כנעוריה אם היא הרה או אם יש לה זרע.

ומאכיל בתרומה דכתיב (א) ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו קרי ביה יאכילו בלחמו. ופוסל מן התרומה וזרע אין לה אמר רחמנא (ב) והא אית לה מאי איריא זרע אפילו עובר נמי דכתיב (ג) כנעוריה פרט למעוברת.

נדה מד. – ראה יבמות יז:

נדה מד: – ראה לעיל ב"ב קכו:קכז.

### במדבר ו ב, נדה מו.

#### מי יכול להפליא

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה’.

הנדר הוא הפלאה. החיוב לקים את הנדר לא מוטל על האדם אלא מפני שהפליא, כלומר: קִבל על עצמו חיוב שאינו חיב בו אם לא יקבל על עצמו. לכן הוא מחייב דוקא את מי שמפליא. לא את מי שאין בו דעת. נמצא אפוא שהוא אינו מחייב אלא אִישׁ אוֹ אִשָּׁה, כאמור כאן, ודוקא אם יש בו דעת. כך בפשטות, אלא שאי אפשר שיבדק כל איש ואיש ממתי נִתנה בו דעת. סתם איש – יש בו דעת. ולכן למדו חכמים שדי בתנאי אחד, כל איש – מן הסתם יפליא. ואם יכול להפליא – אע"פ שעדין אינו איש. לענין זה הוא איש. ונדרו קים.

בפרשת נדרים נאמר "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה". החיוב הוא דוקא באיש. וכיון שהאמור כאן גם הוא סוג של הפלאה, כמו בנזיר, חלים דינים אלה דוקא על איש ועל היודע להפליא. הוא יכול להפליא[[3406]](#footnote-3406) את הקדשו על מה שהוא נודר. כך דורש רב הונא, וכך אומרת גם הבריתא המובאת כאן כדבר פשוט.[[3407]](#footnote-3407)

ואולם הקדשו אינו מוחלט, לכן אומרת הגמ' שלפי רב כהנא זו אסמכתא. וכך מצאנו כבר בבריתא האומרת שכיון שהפסוק פותח ב"זה הדבר", "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה’: אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה’ וכו'", דרשה זו נדרשת דוקא על הדבר הזה, זה הדבר אשר צוה ה'. ונדרו אינו גמור. ואולי גם הבריתא מתכונת לומר שזה אסמכתא. ואולי כונת הבריתא שרק זה הדבר, כלומר: הדין האמור כאן אינו נוהג אלא בדבר האמור כאן בפירוש. זה הדבר, ולא דבר שאינו אמור כאן. הפרשיה מדברת על לא יחל דברו, היא לא מחיבת קרבן על הקדש.

איש כי יפליא לנדור נדר מה ת"ל איש לרבות בן י"ג שנה ויום אחד שאע"פ שאינו יודע להפליא נדריו קיימין.

לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאיסר ולבל יחל יכול יהא חייב על הקדשו קרבן ת"ל זה הדבר.

אמר רב הונא הקדיש ואכל לוקה שנאמר איש כי יפליא לנדור ולא יחל דברו כל שישנו בהפלאה ישנו בבל יחל וכל שאינו בהפלאה אינו בבל יחל.

נדה מו: - ראה ערכין לב:

### במדבר טו יח, נדה מז.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ תָּרִימוּ תְרוּמָה לַה’...

הפרשיה הזאת נאמרה לאחר חטא המרגלים, והיא מדברת אל עם ישראל שנגזר עליו שלא יכנס עתה לארץ אלא לאחר ארבעים שנה, ולכשיכנס ויירשנה ויאכל מפריה יפריש ממנו חלה. מכאן שהצווי הוא כשיבא עם ישראל אל הארץ. לא כשיכנסו בודדים. בודדים כבר נכנסו, אלא כשיכנס העם.

רהבדר"י לומד מכאן שאפילו לאחר מכן. אם שוב ישראל אינם בארץ – הרי חזרנו לימים שלפני הכניסה לארץ ומצות חלה אינה חלה.

וראה כתובות כה.

אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים ת"ל בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם.

### ויקרא כה מו, נדה מז.

#### בֹשת עבד כנעני

על העבדים הכנעניים נאמר:

וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ.

התורה מביאה את הפסוקים האלה בתוך הפרשיה העוסקת בעבד עברי, והם מובאים שם כדי להבדיל בין הכנענים לבין ישראל. בכנענים לעולם תעבדו, בישראל לא. מכלל שאמרה התורה לעולם בהם תעבדו, משמע שנמסרו לנו לגמרי לעבודה. ומכאן אפשר לדיק שנמסרו דוקא לעבודה. ההבדל בינם לבין ישראל הוא רק לענין עבודה. לא מצאנו שיוכל האדון לעשות בגופם ככל העולה על רוחו. מכאן למד שמואל שהמביש את אמתו ישלם לה דמי בשתה[[3408]](#footnote-3408).

אמר שמואל לעולם בהם תעבודו לעבודה נתתים ולא לבושה.

נדה מז:מח. - ראה לעיל ערכין יח. עמ' תתתצט.

### במדבר ה ו, נדה מח:

#### מתי אדם נעשה איש

בכמה מקומות התורה מחיבת איש במצוות. כאשר התורה אומרת "איש", בד"כ כונתה שהאמור כאן חל דוקא על איש ולא על קטן. וכן מסתבר. גם משום שכאשר התורה מדברת על כל אדם היא משתמשת במלים אחרות (וכפי שבארנו לעיל ערכין יח. עמ' תתתצט, אמנם יש לכך גם חריגים, כפי שבארנו לעיל נדה לב.). וגם – כי מסתבר שאי אפשר לחייב תינוק בן יומו לקים מצוות. נשאלת אפוא השאלה מתי אדם גדל ונעשה איש.

התורה לא עסקה בשאלה הזאת במפורש. אמנם, כשיחזקאל ממשיל את ישראל לאשה, ומתאר את גדילתה, הוא אומר:

רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה: וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ וְהִנֵּה עִתֵּךְ עֵת דֹּדִים וָאֶפְרֹשׂ כְּנָפִי עָלַיִךְ וָאֲכַסֶּה עֶרְוָתֵךְ וָאֶשָּׁבַע לָךְ וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ נְאֻם אֲדֹנָי ה’ וַתִּהְיִי לִי.

שני סִמנים מונה אפוא יחזקאל לגדילתה של אשה: השדים, וצמיחת השער. ומסתבר שהכונה לשער שאינו צומח אלא בשעת הגדילה. לא לשער הראש.

איזה משני הסִמנים הוא הקובע?

התורה לא פרטה זאת בפירוש, אבל אפשר ללמוד זאת ממקומות שבהם התורה אמרה שאיש חיב במצוות. למשל: התורה מפרטת את דינו של הנשבע לשקר, ואומרת:

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּה’ וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא: וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתוֹ יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ...

התורה דנה כאן באיש והאשה כאחד. איש או אשה כי יעשו וכו'. מכאן למדו חכמים שדיניהם של האיש והאשה שוים לענין עונשים, שהרי בפירוש חִיְּבה התורה את שניהם. כיון שלמדו ששניהם שוים לעניני עונשים, דרש מכאן רב[[3409]](#footnote-3409) שהאיש והאשה נעשים איש ואשה ומתחייבים בענשים באותם סִמנים. אותו סִמן שמסמן שהאיש הוא איש, הוא הסִמן שמסמן שהאשה היא אשה. ונראה שדרשות אלה הן אסמכתא.[[3410]](#footnote-3410)

אמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה מה איש בסימן אחד אף אשה בסימן אחד.

### ויקרא טו ו, נדה מט:

#### משכבו ומושבו של זב

התורה מפרטת את הנטמאים מחמת הזב:

כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

הזב מטמא את הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו ואת הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו. מדובר על כלי המיועד לישיבה, שהוא כְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו, כמו שהמשכב הוא דוקא מִשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו.[[3411]](#footnote-3411) כלומר כלי שהוא משכב, או כלי שהוא כלי שיושבים עליו. לא כלי שמיועד למטרה אחרת. כלי שאינו מיועד לישיבה – אין שמו מושב.

והיושב על הכלי יכול כפה סאה וישב עליה או תרקב וישב עליו יהא טמא ת"ל אשר ישב עליו הזב מי שמיוחד לישיבה יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

נדה נ. – ראה סנהדרין לד:

נדה נא. – ראה זבחים קה.

נדה נא: - ראה פסחים נב: סכה מ.

### ויקרא יא ט-יב, נדה נא:

#### קשקשת

התורה התירה דגים רק בסנפיר וקשקשת:

אֶת זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל אֲשֶׁר לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים אֹתָם תֹּאכֵלוּ: וְכֹל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הֵם לָכֶם: וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וְאֶת נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ: כֹּל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמָּיִם שֶׁקֶץ הוּא לָכֶם.

מי שאינו דובר עברית ומחפש ביאור למלה קשקשת, יוכל למצוא אותו ע"י עיון במקומות אחרים בתנ"ך שבהם נזכרו קשקשים.

### דברים כה ה-י, נדה נב.

#### מי יכול לחלוץ

כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ: וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי: וְקָרְאוּ לוֹ זִקְנֵי עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ: וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל.

כאשר האיש אינו חפץ לקחת את יבמתו, היא חולצת את נעלו ויורקת בפניו. בפשטות מדובר כאן על אנשים העושים מעשה מרצונם, ולכן מסתבר שאין חש"ו יכולים לחלוץ, לא אם היבם חש"ו ולא אם היבמה חש"ו. וכן הלכה. המדרש לומד זאת גם מכך שנאמר כאן איש. ביבום לא נאמר איש, יבום יכול להיות בכל אחים, גם אם עדין אינם אנשים. אבל בחליצה נאמר "וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ", ו"כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". הוא נקרא איש, ואם אינו איש אינו חולץ.

מכאן אפשר ללמוד שגם האשה אינה חולצת אם אינה אשה. ואולם, ביבמות קה: יש חולקים. כיון שהאיש נקרא תמיד איש, ואילו היבמה נקראת "יבמתו" ולא אשה, סובר ר' יוסי שגם קטנה במשמע. כך סובר שם ר' יוסי, וכך העיד בנו משמו, וכך עשה רבי מעשה ע"פ בנו, ואעפ"כ פוסקת שם הגמ' כפי שאמור כאן, שכמו שהאיש צריך להיות גדול, כך גם האשה.

### במדבר ה יג, נדה נב.

דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה.

למה עומדת התורה על כך שהיא לא נתפשה? עיון בפרשה מבהיר זאת. התורה עוסקת באשה שמעלה מעל באישה. אשה שנתפשה לא מעלה מעל באישה. התורה מתארת את מעשי הבעל המקנא את אשתו ומכאן שאשה כזאת אסורה לבעלה. אבל אם לא מעלה מעל באישה לא נאסרה.

ר' ישמעאל מוסיף ולומד שמי שקדושיה קדושי טעות קדושיה בטלים. נראה שלא מכאן הוא למד זאת. אלא הוא בא לומר שאשה זו אינה בכלל הפסוק הזה. (ולא ברור האם הוא דרש את הפסוק, או שהוא דרש את דברי התנא שדרש את הדרשה הראשונה[[3412]](#footnote-3412)).

### ויקרא טו לב, נדה נד:

#### טומאת זוב ושכבת זרע

התורה מטמאת את זובו של זב, שנאמר: "דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא". וכבר בארנו לעיל נדה לד: (עמ' תתתרו, עיין שם) שמכאן שהזוב עצמו טמא הוא. אחרי הזב מזכירה התורה את טומאת שכבת זרע: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". (ומשמע מכאן ששכבת הזרע עצמה טמאה, ולא רק האיש, שהרי נטמא בגד ועור הנוגע בה. ואם היא מטמאת את הנוגע בה – פשוט שהיא עצמה טמאה). אח"כ מביאה התורה את דיני זיבת האשה, והתורה מסכמת: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". הסִכום בודאי מדבר על הזב, האיש הטמא והאשה הטמאה. הסִכום לא מדבר על הזוב. אבל הוא נותן דין אחד לכֻלם. מכאן יכולים אנו ללמוד שאם הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע, לא רק הם טמאים אלא גם הזוב ושכבת הזרע, הוא הדין לדָּוָה בְּנִדָּתָהּ, שאף בה טמא גם (א) המדוה ולא רק היא. גם הנדה שנאמר עליה "וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ", גם הדם יהיה טמא, כי הוא זובה. וכשם שזובו של זב טמא כך גם זובה. דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ, יהיה דינו כדין זובו של הזב. (ב) ואולם, שלא כמו זובו של זב, כאן נאמר "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ", דמה יהיה הזוב, וכל עוד הוא דם – הוא מטמא. שלא כמו הזוב שאינו מטמא אלא כאשר הוא זוב.

מנא הני מילי אמר חזקיה דאמר קרא והדוה בנדתה מדוה כמותה מה היא מטמאה אף (א) מדוה מטמאה אשכחן לח יבש מנלן אמר רבי יצחק אמר קרא (ב) יהיה בהויתו יהא ואימא הני מילי בלח ונעשה יבש יבש מעיקרו מנלן ותו הא דתנן המפלת כמין קליפה כמין עפר כמין שערה כמין יבחושין אדומים תטיל למים אם נמוחו טמא מנלן (ב) יהיה רבויא הוא.

### ויקרא טו לב, נדה נד:נה.

#### כיצד מטמא הזב

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

כך נאמר גם באשה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.

האיש והאשה הזבים מטמאים את המרכב והמושב. אבל לא נאמר כאן שהזוב עצמו מטמא את המרכב והמושב. אין דרכו של הזוב לשבת ולשכב. דוקא האיש מטמא משכב ומושב. על הדם והזוב לא נאמר שהם מטמאים משכב ומושב. דוקא האנשים הם המטמאים. גם אבן מנוגעת אינה מטמאת במשכב, כי גם עליה לא נאמר שהיא מטמאת את המשכב. נאמר כאן שאיש ואשה טמאים שיושבים או שוכבים על כלי שמיועד לישיבה או שכיבה של אנשים – מטמאים את הכלי. דין זה לא נאמר אלא על איש ואשה שדרכם לשבת ולשכב. ודוקא על כלי שמיועד למשכב ולמושב. (ולכן למרכב יש דין אחר).[[3413]](#footnote-3413)

ומה הם מטמאים? הם מטמאים את כל המרכב וכל המשכב שלהם. במה יטמאו המרכב והמשכב שלהם? וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב. הנושא את מרכבם ומשכבם של הזבים[[3414]](#footnote-3414) יטמא. אבל דוקא מרכבם ומשכבם של הזבים. לא נאמר כאן דבר על מרכבו ומשכבו של הזוב עצמו, כפי שבארנו.

יכול תהא אבן מנוגעת עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים ודין הוא ומה זב שאינו מטמא בביאה עושה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים אבן מנוגעת שמטמאה בביאה אינו דין שמטמאה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים ת"ל הזב הזב ולא אבן מנוגעת.

לא הרי המשכב כהרי המושב ולא המושב כהרי המשכב הצד השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לבד והזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים אף כלים שהן עשויין לנוח אדם לבדו יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים יצא המרכב שהוא עשוי לסיבלון אחר.

ה"נ אמר קרא אשר היא יושבת עליו היא ולא דמה.

אי מה היא מטמאה באבן מסמא אף מדוה נמי מטמאה באבן מסמא אמר רב אשי אמר קרא והנושא אותם אותם מיעוטא הוא.

והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא, אין לי אלא בזמן שיושב עליו ונוגע בו מנין לעשרה מושבות זה על זה ואפילו על גבי אבן מסמה תלמוד לומר והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא מקום שהזב יושב ומטמא ישב הטהור ויטמא .... אין לי אלא בזמן שהוא רוכב עליו ונוגע עליו מנין לעשרה מרכבות זה על גבי זה אפילו על גבי אבן מסמא תלמוד לומר וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא. (תו"כ).

### במדבר יט טז, נדה נה.

#### טומאת המת

נאמר בפרשת טומאת המת: "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים". מדוע הזכירה התורה עצם אדם? מה השתנתה עצם מכל שאר חלקי הגוף? בפשטות, התורה הזכירה עצם משום שאחרי זמן לא נותר מגוף המת אלא העצמות, ולכן היה צֹרך לצין שאף העצם טמאה. ממילא למדנו שלא רק המת מטמא אלא אפילו עצם יבשה[[3415]](#footnote-3415). כלומר: גם מת שכבר נרקב ולא נותרו אלא עצמותיו טמא. ואם כך – מסתבר שגם מת בשלב הבינים, כאשר הוא כבר לא כמו בשעת מותו אך עדין אינו עצמות בלבד, אלא בשר בשלבי רקבון והתיבשות – גם אז הוא יהיה טמא. כי לא מסתבר שאז הוא טהור אבל לאחר שיהיה עצם בלבד ישוב לטומאתו. (אמנם אם התיבש שלא כדרכו אפשר שיהיה טהור. ובדרגה מסוימת של שִנוי, שכבר ממש אינו בשר, יודו הכל שכאן אין טומאה). וק"ו שאבר שיש בו עצם טמא.

ואולם, העצם הוזכרה בפסוק העוסק בטומאת מגע. היא לא הוזכרה בפסוק העוסק בטומאת אהל. מכאן שאינה מטמאת באהל.מו

במטמא מקדש וקדשיו נאמר: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם: אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם". בכהן האוכל קדש נאמר: "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ". בשני המקרים נאמר שטומאת אדם היא לכל טמאתו. מכאן אפשר ללמוד גם לגבי מת, שהרי גם המת הוא מטומאות האדם. מכאן שמת מטמא לכל טומאתו. כל חלק של בשר המת טמא וגם כאשר הוא יבש.[[3416]](#footnote-3416)

ובשר המת מנלן אמר ר"ל אמר קרא לכל טומאתו לכל טומאות הפורשות ממנו רבי יוחנן אמר או בעצם אדם או בקבר אדם דומיא דעצם מה עצם יבש אף כאן יבש מאי בינייהו איכא בינייהו דאפריך אפרוכי.

#### מה טמא במת

התורה מטמאת בַּחֲלַל חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בְקָבֶר, כלומר: היא מטמאת את גופו של המת. היא לא מטמאת דברים טפלים למת. מכאן שכל מה שאינו ממש חלק מגוף המת, לא נולד עמו ולא מת עמו אלא דברים שהאדם מצמיח ומשיר – אינם חלק מהמת ואינם חלק מהטומאה.

אמר רב אדא בר אהבה דומיא דעצם מה עצם שנברא עמו ואין גזעו מחליף אף כל שנברא עמו ואין גזעו מחליף יצאו השינים שלא נבראו עמו יצאו שער וצפורן שאף על פי שנבראו עמו גזעו מחליף.

נדה נה: - ראה נדה לה.

### ויקרא טו לב, נדה נה.:

#### כיצד מטמא הזוב

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

כבר בארנו לעיל נדה לד: (עמ' תתתרו, עיין שם) שמכאן שהזוב עצמו טמא הוא. הזוב עצמו (א) טמא הוא. הוא (ב) אינו פחות משכבת זרע (שמשמע כאן שהיא טמאה שהרי מטמאת אפילו בגד ועור).

במה טומאתו? התורה לִמדה שהוא טמא, ואם כן (ג) דינו ככל טמא והוא מטמא בכל דרך שבה כל הטמאים מטמאים. ובכלל זה גם במשא. יתר על כן, התורה אמרה זובו טמא הוא, (ד) משמע שזובו של זב טמא כזב עצמו, ואין בו הבדל בין מגע למשא. והתורה מסכמת: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". טמאים כאן בטומאה אחת הדוה הזב והזוב. התורה כתבה כאן "וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ" ולא סתם "והזב", כי (ד) גם זובו הוא חלק מהטומאה הזאת.

גם את רֻקו של הזב טִמאה התורה: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

מסתבר שלא עצם היריקה בפניו מטמאת אלא הרוק, שהוא רֻקו של זב. לכן נאמר "וכי ירק הזב בטהור" ולא "וכי ירק הזב בפני הטהור". דוקא כאשר יורק הזב (ה) בטהור הוא נטמא. לא כאשר הוא יורק בפני הטהור. אם הרוק בטהור, כלומר (ז) במגעו או במשאו, נטמא הטהור. כל שהרוק בטהור – טמא.

אם רֻקו של הזב (ה) על הטהור, הטהור טמא ומטמא בגדים. גם כאן יש מקום לומר שאין לחלק בין מגע למשא כי זאת טומאה שמקורה בזב. יתר על כן. מדוע אומרת התורה "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר"? למה בטהור? התורה לא אמרה כן לגבי אף מקרה אחר בפרשה שבו הטהור נטמא מטומאה כלשהי. משמע מכאן שרֻקו של הזב (ח) מטמא את הטהור בכל טומאה שהיא. התורה מטמאת את "וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב" כלומר: לא רק הנוגע בבשרו טמא, טמא גם מי שרֻקו של הזב נוגע בו.

ומסתבר ש"וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר" לאו דוקא הרוק עצמו אלא רוק (ו) וכל הדומה לו. כל דבר שהזב יכול להתיז בטהור. וראה להלן.

(א) זובו טמא לימד על הזוב שהוא טמא.

ואימא ה"מ במגע אבל במשא לא מידי דהוה אשרץ אמר רב ביבי בר אביי במגע לא איצטריך קרא (ב) דלא גרע משכבת זרע כי (ג) איצטריך קרא למשא.

אחרים אומרים הזב את זובו לזכר ולנקבה (ד) מקיש זובו לו מה הוא לא חלקת בין מגעו למשאו לטמא אדם ולטמא בגדים אף זובו כן.

וכי ירוק יכול אף על פי שלא נגע ת"ל (ה) בטהור עד שיגע בטהור אין לי אלא רוקו כיחו וניעו ומי האף שלו מנין ת"ל (ו) וכי ירוק.

אמר ריש לקיש תנא דבי רבי ישמעאל אמר קרא בטהור (ז) מה שביד טהור טמאתי לך ואימא במשא מטמא אדם ובגדים במגע אדם לטמא בגדים לא לטמא מידי דהוה אמגע נבלה אמר ריש לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל אמר קרא בטהור טהרה שטהרתי לך במקום אחר טמאתי לך כאן ואיזה זה זה מגע נבלה ואימא כמשא דשרץ א"כ נכתוב קרא באדם (ח) מאי בטהור ש"מ תרתי.

### ויקרא יא לד, נדה נה:

#### טומאת משקה

התורה טִמאה את הנוגעים בשרץ, ביניהם את המשקים:

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ: מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא.

משקה ששותים אותו בכלי, נטמא[[3417]](#footnote-3417) אם נגע בטומאה. נטמא כל משקה. מה כלול במלים כל משקה? בפשטות – משקה ששותים אותו ודאי כלול בפסוק הזה. כך הוא פשוטו של פסוק. מה יהיה דינו של נוזל שלא שותים אותו? התורה אמרה "וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא". האם ישתה בדוקא, או לא בדוקא?

חכמינו מרבים מכאן גם דם, דמעות וחלב, שהרי גם עליהם נאמרה המלה "שתיה". אין צֹרך לרבות מכאן חלב בהמה, שהרי פשט הפסוק מטמא אותו, שהרי הוא משקה אשר ישתה בכל כלי. לכן המדרש לומד מכאן שגם חלב האשה טמא אם נגע בטומאה (או אם יצא מאשה טמאה).

לגבי דמעות ודם מצאנו ששותים אותם: הפסוקים: "הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה", "ה’ אֱלֹהִים צְבָאוֹת עַד מָתַי עָשַׁנְתָּ בִּתְפִלַּת עַמֶּךָ: הֶאֱכַלְתָּם לֶחֶם דִּמְעָה וַתַּשְׁקֵמוֹ בִּדְמָעוֹת שָׁלִישׁ". אמנם, קשה על הלִמוד הזה כי אין זה אלא בִטוי, ואין הכונה לשתיה ממש.

ובפשטות כל אלה אינם משקים הנשתים בכלים. לכן נראה שדרשות אלה הן אסמכתא. (וראה חולין לג.לה:לו).

לגבי חלב המדרש למד מיעל שהשקתה את סיסרא חלב, ולפי פשוטו השקתה אותו חלב בהמה.

דמעת עינו דכתיב ותשקמו בדמעות שליש ודם מגפתו דכתיב ודם חללים ישתה מה לי קטליה כוליה מה לי קטליה פלגיה חלב האשה דכתיב ותפתח את נאד החלב ותשקהו.

### ויקרא טו ב, נדה נה:נו.

#### משקה הזב

דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַיֹּשֵׁב עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְהַנֹּגֵעַ בִּבְשַׂר הַזָּב יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַמֶּרְכָּב אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו יִטְמָא עַד הָעָרֶב וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב.

נאמר כאן: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא". וכפי שבארנו לעיל, זובו של הזב טמא. אבל כיון שמדובר באיש, דוקא זובו טמא הוא. איש לא נטמא בדם. דם מטמא את האשה וזוב מטמא את האיש. משקה שאין דרכו לזוב לא מטמא, ואין דרך האיש להוציא דם. דוקא (א) זובו טמא הוא.

לא רק זובו טמא, גם רֻקו, שהרי הוא כלול ברשימת הטמאים כאן: "זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ... וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". חלק מטומאתו בזובו הוא גם רֻקו. זובו גורם טומאה גם לרֻקו. וכפי שבארנו לעיל, כל (ב) הדומה לרֻקו טמא כמו הזוב. שהרי הם בכלל האמור אחר "וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ". בכלל זה נוזלים (ג) שדרכם לצאת ממנו שהם כעין רֻקו, שהאיש יכול לרוק אותם בטהור. מסתבר ש"וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר" לאו דוקא הרוק עצמו אלא רוק (ו) וכל הדומה לו. לא רק אם רק, אלא כל דבר שהזב יכול להתיז בטהור. נוזלים שדרכם לצאת מהאדם, גם הם בכלל טומאתו בזובו, כמו הרוק. אבל נוזלים שאין דרכם לצאת ממנו ואינו יוצאים ממנו כרוק, אינם טמאים.

משקה שדומה לזוב אך אינו זוב – אינו טמא. הוא (ד) לא טמא מדין זוב כי אינו גורם טומאה. ואינו טמא כרוק כי (ב) אינו דומה לרוק.

יש הבדל בין טומאת הזוב לטומאת הרוק והדומים לו. הזוב הוא עצמו מטמא את האיש. הוא גופו הטומאה ולכן הוא מטמא בכל צורה. הרוק אינו מטמא את האיש אלא מעביר את הטומאה של הטמא לאחר. לכן אינו מטמא אלא כדרכו, כדרכה של יריקה שעליה נאמר "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר".

יכול יהא דם היוצא מפיו ומפי האמה טמאין ת"ל (א) זובו טמא הוא הוא טמא ואין דם היוצא מפיו ומפי האמה טמא אלא טהור.

זובו טמא וזאת (ג) לרבות מימי רגליו לטומאה.

אין לי אלא רוקו כיחו וניעו ומי האף שלו מנין ת"ל (ו) וכי ירוק.

ואיפוך אנא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי (ב) דומיא דרוק מה רוק שמתעגל ויוצא אף כל שמתעגל ויוצא יצא דם שאין מתעגל ויוצא.

אמר רבא (ד) מזובו ליכא למילף שכן גורם טומאה לאחרים.

#### מתי זובו טמא

נאמר כאן "וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ", זובו טמא דוקא כשרר, כלומר: טומאתם של אלה היא דוקא בעודם לחים. ומסתבר שכן הוא לגבי רוק, שהתורה לא טִמאה את הרוק אלא בשעת היריקה: "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר", רוק יבש אינו בכלל הזה. גם לגבי שכבת זרע נאמר: "וְאִישׁ כִּי תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל בֶּגֶד וְכָל עוֹר אֲשֶׁר יִהְיֶה עָלָיו שִׁכְבַת זָרַע וְכֻבַּס בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זָרַע וְרָחֲצוּ בַמַּיִם וְטָמְאוּ עַד הָעָרֶב". התורה טִמאה שכבת זרע, שכבת זרע יבשה אינה שכבת זרע שהרי אינה מזריעה. התורה טִמאה דוקא כמו איש שיוצאת ממנו או אשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע, כלומר שהוא מזריע אותה באותה שכבת זרע.

מטמאין לחין זב דכתיב רר בשרו כיחו וניעו ורוקו דכתיב כי ירוק הזב כעין רוק שרץ במותם אמר רחמנא כעין מיתה שכבת זרע הראויה להזריע נבלה דכתיב כי ימות כעין מיתה.

### ויקרא יא לא-לב, נדה נו.

#### כיצד מטמא השרץ

וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ הַחֹלֶד וְהָעַכְבָּר וְהַצָּב לְמִינֵהוּ: וְהָאֲנָקָה וְהַכֹּחַ וְהַלְּטָאָה וְהַחֹמֶט וְהַתִּנְשָׁמֶת: אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם בְּכָל הַשָּׁרֶץ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ.

נאמר כאן שהנוגע בהם יטמא, ושכל אשר יפול עליו מהם יטמא. בפשטות "מהם" היינו אחד מהם, ולאו דוקא כֻלם. אלא שר"ש עומד על ההבדל שבין הפסוק הקודם שבו נאמר "כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם", לבין שני הפסוקים הבאים שבהם נאמר "אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם". אי אפשר לפרש שהנוגע בהם היינו בכֻלם. שהרי לא מסתבר שהתורה לא טִמאה אלא את הנוגע בכל שמונת השרצים. לכן גם בנפילה היה די לכתוב "הם". למה לגבי נפילה נאמר "מהם"? מכאן דרש ר"ש שאפילו לא נפל שרץ שלם אלא רק מקצתו – טמא הוא. שהרי נפל מהם משהו אל הכלי, ולא כתוב כאן שצריך ליפול שרץ שלם. די בכך שיפול משהו מהם אל תוכו כדי להטמא. אבל בתנאי שהוא עוד שלם ובשרו עוד בצורת בשר. שאל"כ אינו "הם". התורה טִמאה את השרצים במותם, כמו שהם במותם. (וראה להלן). שרץ שלם, גם אם יבש קצת, עדין דומה לשרץ במותו ואפשר לומר עליו "כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם". אבל שרץ חתוך ויבש – לא.

כאמור, התורה טִמאה אותם כפי שהם במותם. שהרי נאמר כאן "כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם", ובדומה לכך נאמר בנבלה. מכאן שהוא מטמא כשעת מותו וכפי שהוא במותו. התורה טִמאה שרץ מת. היא לא טִמאה רקב או אפר. הרקב שלו אינו הוא, הוא דבר חדש.

בשר השרץ מטמא רק אם הוא עוד נראה כבשר שרץ. אפר אינו בשר שרץ, הוא אפר. לעֻמת זאת, אם הדבר השרוף או היבש עדין נושא צורה של שרץ שלם, אי אפשר לומר שזה אינו שרץ, שהרי רואים שהוא שרץ וצורתו צורת שרץ. לכן הוא טמא ומטמא את הנוגע בו. ר"ל לומד זאת מכאן. אם שרץ מטמא אפילו במקצתו, יטמא גם אפילו בשלדו. ואומר הרמב"ם שטומאה זו מדבריהם היא. לפי הפשט, טִמאה התורה את בשרם של אלה השרצים, וכל עוד יש בשר יש טומאה. בין שלם ובין שאינו שלם. יבש הבשר – אין טומאה.

ובחגיגה יא. למדו מכאן שגם שעור קטן של אחד מהם מטמא. השרצים בד"כ קטנים ואין בהם כזית. אבל הנוגע בשעור שרץ קטן גם אם הוא חלק שנתלש משרץ גדול, טמא. שהרי יש שרץ בגודל כזה, והיה יכול להתקים בשעור כזה הנוגע בהם, אז גם אם הוא רק חלק מהם, די בו. שהרי נאמר "אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם".

א"ר יצחק ברבי ביסנא אמר רבי שמעון בן יוחי בהם יכול בכולן ת"ל מהם אי מהם יכול במקצתן תלמוד לומר בהם הא כיצד כאן בלח כאן ביבש.

אמר רבי יצחק בר' ביסנא משום ר"ש בן יוחי בהם יכול בכולן ת"ל מהם אי מהם יכול במקצתן ת"ל בהם הא כיצד כאן בשרוף כאן בשאינו שרוף.

בהם יכול בכולן תלמוד לומר מהם יכול במקצתן תלמוד לומר בהם הא כיצד עד שיגיע במקצתו שהוא ככולו.

שרץ במותם אמר רחמנא כעין מיתה ... נבלה דכתיב כי ימות כעין מיתה.

נדה נז: - ראה לעיל כא:כב. (עמ' תתתקצו).

נדה נח: - ראה לעיל כא:כב. (עמ' תתתקצו).

### ישעיהו ג כו, נדה ס:

וְאָנוּ וְאָבְלוּ פְּתָחֶיהָ וְנִקָּתָה לָאָרֶץ תֵּשֵׁב.

על הפסוק הזה סמכו שמי שיושבת לארץ אינה טמאה. ומסתבר שהוא אסמכתא.

נדה סא: - ראה יבמות ה:

נדה סג: - ראה מו"ק ה.

### ויקרא טו כח, נדה סז:סח:

וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר:  וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה....

נחלקו חכמים בשאלה איך לפרש את הפסוק "וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר", האם תספור[[3418]](#footnote-3418) שבעת ימים ואז תהיה טהורה, או שתספור שבעת ימים ואח"כ תעשה את מעשה הטהרה.[[3419]](#footnote-3419) האם תטהר ממילא או שיש כאן עוד צווי. אם "תטהר" הוא צווי, משעה שעשתה אותו נטהרה. אם הוא ממילא, רק אחר שבעת הימים נטהרה.

עוד דרשו מכאן שרק אחרי עבור שבעת ימים שלמים בא היום השמיני ורשאית להטהר, וראה לעיל לג: (עמ' תתתרד), וכן לעיל כב. (עמ' תתתקצז).

אחר תטהר אחר אחר לכולן שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן ר' שמעון אומר אחר תטהר אחר מעשה תטהר.

נדה סח: - ראה נדה לג:

נדה סח: - ראה נדה כב.

נדה ע. – ראה יבמות יא.:

נדה עא: - ראה כריתות ח:

נדה עב: - ראה מנחות פט.

### ויקרא טו כה, נדה עב:עג.

#### נדה וזבה

התורה מלמדת על שני סוגים של אשה זבה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב...פ

וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ... וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר.

האשה הראשונה תהיה שבעת ימים בנדתה. האשה השניה צריכה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן. (וראה דברינו לעיל נדה לו:). מה המקרה המחייב את האשה השניה? כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ, כלומר: מדובר כאן באשה שזבה שלא בעִתָּהּ, או שזבה בנוסף לעִתָּהּ, והיא רואה במשך ימים רבים. או "בלא עת נדתה", כלומר בעת שאינה עת נדתה, או "על נדתה" כלומר בנוסף לעת נדתה, מיד אחריה. אשה כזאת סופרת שבעה נקיים. אבל דוקא אם ראתה (א) בלא עת נדתה. הרואה בימי נדתה – לא עליה נאמר דין שבעה נקיים וקרבן, גם אם ראתה כמה ימים.

מהו עִתָּהּ לעניין זה? מהו הזמן שבו אם תראה יחשב הדבר כעת נדתה? סובר ר"ע שכל יום שראוי לספירה ראוי גם לזיבה. עוד הוא סובר שימים רבים הם לפחות שלשה, פחות מכאן אינו ימים רבים. מכאן עולה שלפחות שלשת הימים הראשונים הם ימים שהתורה עסקה בהם, שהרי הם ימים רבים (ב) על נדתה[[3420]](#footnote-3420), שלא בשעת נדתה[[3421]](#footnote-3421), ולכן גם שבעת הימים הבאים אחריהם הם ימים שהתורה עסקה בהם, שהרי היא אומרת וְאִם טָהֲרָה מִזּוֹבָהּ וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר. יתר על כן, התורה עוסקת לא רק במי שתזוב על נדתה אלא גם במי שיזוב זוב דמה ימים רבים (ג) בלא עת נדתה, כלומר שיש לפחות יום אחד של הפרש בין ימי נדתה לבין אותם ימים רבים. אם כך, לפחות עד היום הי"א נמשכת ספירת שבעת הימים של האשה הזאת. נמצא שלפחות עד יום י"א התורה בודאי עוסקת בפרשיה זו. מכאן למד ר"ע שלפחות עד יום י"א הוא בלא עת נדתה. אבל ראב"ע (ד) אינו מקבל את הדרשה הזאת. שהרי מנין שכל יום שבודאי ראוי לספירה הוא זה שעליו נאמר בלא עת נדתה.[[3422]](#footnote-3422) ועוד: אם אתה אומר כן, נמצאת מרבה ימים עד אין קץ, שהרי מעתה כל אחד עשר הימים ראויים לזיבה וכל שבעת הימים שלאחריהם ראויים לספירה וחוזר חלילה. אלא הל"מ היא. כלומר: השִעור שלמדנו בתושבע"פ הוא שאין אשה שוסתה קצר מי"ח יום, ומי שזבה בתוך זמן זה, בודאי זבה שלא בעִתָּהּ.

#### הזבה ימים מועטים

נאמר כאן שאם יזוב זוב דמה ימים רבים תהיה טמאה ולא תטהר עד שתספור שבעה נקיים. מה הדין אם זבה ימים מועטים? האם אין עליה טומאה כלל? חכמים דורשים שאם נאמר: "וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ", הרי שבכל מקרה של זוב (ה) כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא, החִדוש בכך שרואה ימים רבים הוא שצריכה לספור שבעה ולהביא קרבן, אבל כל ימי זוב טומאתה פשוט שטמאה היא. כך מפרשים חכמים את הפסוק: כל ימי זוב טומאה, ודאי טמאה היא, כי יזוב ימים רבים – תספור שבעה ותביא קרבן. אם לא יזוב ימים רבים – רק אותם ימים שתזוב טמאים. ולכן היא צריכה לטבול למחרת.

עוד דרשו מכאן שכנגד ימים מועטים צריכה לשמור יום, שנאמר (ו) כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ. כל ימי זובה יהיה משכבה כמשכב נדתה. לאו דוקא אם ראתה שלשה אלא כל יום שהיא זבה בו – כך דינו. כל יום שהיא זבה בו – עליו נאמר "כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ". ועוד דרשו (י) שבימי זוב טומאתה תהיה טמאה. כאמור כאן – כל יום שהיא זבה בו תהיה טמאה בכל אותו יום. ממילא אינה יכולה לטבול אלא למחרת, שנאמר "כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ". כלומר: היא טמאה כל היום, לכן לא תועיל לה טבילה לפני היום הבא, לכן היא טמאה גם ביום הבא שבו היא טובלת וטמאה עד שיעריב שמשה, וממילא היא שומרת יום אחד. המדרש דרש מעצם הפסוק האמור כאן[[3423]](#footnote-3423) שצריכה יום נוסף. ואפשר שבגלל שאינה טובלת באותו יום וממילא צריכה יום נוסף. אף אפשר שהוא אסמכתא, שהרי אם כך הדבר צריכה לספור מן התורה יום אחד אפילו אם ראתה ביום י"א (ולעיל עב. משמע שהוא מדרבנן). אלא שומרת יום שמא יצטרף לימים רבים[[3424]](#footnote-3424). (אמנם, אם ראתה בתוך י"א ולא שמרה יום, טמאה מה"ת אפילו אם לא תראה בו. וצ"ע[[3425]](#footnote-3425)). ואפשר שבכך תלויה המחלוקת כאן.

מדובר כאן על מי שרואה ימים רבים שלא בזמן נדתה. האם היא טמאה דוקא אם רואה בימים או גם בלילות? פשוט שימים רבים הוא לא להוציא לילות, אלא משך זמן. שהרי נאמר שהיא תזוב (יא) על נדתה. כלומר: מיד בצאת ימי נדתה, בלילה, היא תזוב.

#### דיני הנדה והזבה

אשה שזב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה טמאה היא. לאלו עניינים היא טמאה? בפשטות, לעניינים האמורים בפרשיה שיצאנו ממנה. פרשית הזבה שלא בעִתה היא המשך לפרשיה של הזבה בעִתה:

וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא: פ וְאִשָּׁה כִּי יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא: כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ: וְכָל הַנּוֹגֵעַ בָּם יִטְמָא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב:

אמנם בפרשיה השניה הוזכרו חלק מדיני הנדה, אבל מסתבר שהדינים האלה אינם אלא דוגמא ולא רק לעניינים אלה היא טמאה. שהרי פרשית הזבה שלא בעִתה היא המשך לפרשיה של הזבה בעִתה. התורה מחדשת שגם בימים האלה – כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא. וממילא אם הפרשיה אומרת (ז) שהיא טמאה – חלות עליה הלכות הטומאה האמורות בפרשית הרואה דם בעת נדתה, כלומר: היא מטמאת את מגעה ומשאה ומשכבה ומושבה ובועלה. כנדה בעִתה שעליה נאמר שם: "כָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ יִטְמָא וְכֹל אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁכָּבָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל כְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב: וְאִם עַל הַמִּשְׁכָּב הוּא אוֹ עַל הַכְּלִי אֲשֶׁר הִוא יֹשֶׁבֶת עָלָיו בְּנָגְעוֹ בוֹ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא". מי שבועל את האשה הזאת טמא כמותה, והוא מטמא משכב כמותה. (ט) וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא.

הפרשה כֻלה מדברת על זב ואח"כ על זבה, ומקבילה אותם זה לזה, אבל הפסוק "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו יִטְמָא", אינו אמור אלא באשה. האיש אינו מטמא את בעולתו בטומאת זובו. דוקא (ח) היא כָּל יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא לענין זה.

יכול הרואה ג' ימים בתחילת נדה רצופים תהא זבה ומה אני מקיים אשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה ברואה יום אחד (אבל הרואה ג' ימים בתחילה תהיה זבה) תלמוד לומר (א) בלא עת נדתה (על נדתה) (ב) סמוך לנדתה ואין לי אלא סמוך לנדתה מופלג לנדתה יום אחד מנין ת"ל או כי תזוב אין לי אלא יום אחד מנין לרבות מופלג שנים שלשה ארבעה חמשה ששה ושבעה שמונה תשעה עשרה מנין אמרת מה מצינו ברביעי שראוי לספירה וראוי לזיבה אף אני אביא העשירי שראוי לספירה וראוי לזיבה ומנין לרבות אחד עשר ת"ל (ג) בלא עת נדתה יכול שאני מרבה אף שנים עשר אמרת לאו ומה ראית לרבות אחד עשר ולהוציא שנים עשר מרבה אני אחד עשר שראוי לספירת או כי תזוב ומוציא אני י"ב שאין ראוי לספירת או כי תזוב ואין לי אלא שלשה ימים שני ימים מנין ת"ל ימי יום אחד מנין ת"ל (ה) כל ימי (ז) טמאה מלמד שמטמאה את בועלה כנדה היא היא מטמאה את בועלה ואין הזב מטמא מה שהוא בועל והלא דין הוא ומה היא שאינה מטמאה בראיות כבימים מטמאה את בועלה הוא שמטמא בראיות כבימים אינו דין שמטמא מה שהוא בועל ת"ל (ח) היא היא מטמאה את בועלה ואין הזב מטמא מה שהוא בועל ומנין שהוא עושה משכב ומושב ת"ל (ט) כמשכב נדתה ואין לי אלא שלשה ימים שני ימים מנין ת"ל ימי יום אחד מנין ת"ל (ה) כל ימי ומנין שסופרת אחד לאחד ת"ל (ו) יהיה לה יכול תספור שבעה לשנים ודין הוא ומה הוא שאין סופר אחד לאחד סופר שבעה לשנים היא שסופרת אחד לאחד אינו דין שתספור שבעה לשנים ת"ל יהיה לה אינה סופרת אלא יומה.

מנין שהיא משמרת להם יום אחד תלמוד לומר טמא יהיה, יכול כשם שהיא משמרת א' לאחד כך תשמר שנים לשנים, ודין הוא ומה אם הזב שאינו סופר אחד לאחד סופר שבעה לשנים, זבה שהיא סופרת אחד לאחד, אינו דין שתספור שנים לשנים, תלמוד לומר יהיה לה, אין לה, אלא יום אחד. אין לי אלא הרואה שלשה שהיא מטמא' משכב ומושב, מנין לרואה שנים שתטמא משכב ומושב, תלמוד לומר ימי זובה כמשכב נידתה. מנין לרואה יום אחד שתטמא משכב ומושב תלמוד לומר כל ימי זובה כמשכב נדתה. (תו"כ).

(יב) ימים שנים יכול לימים הרבה אמר רבי עקיבא כל ששמועו מרובה ושמועו מועט תפשתה המרובה לא תפשתה תפשתה המועט תפשתה. רבי יהודה בן בתירה אומר שתי מדות אחת כלה ואחת מדה שאינה כלה, מודדים מדה כלה ואין מודדים מדה שאינה כלה. רבי נחמיה אומר וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול, והלא לא בא לנעול אלא לפתוח, אם אומר אתה ימים עשרה אינו אלא מאה אלא מאתים אלא אלף, אלא ריבוא, וכשאתה אומר ימים שנים פתחת. רבי מונא אומר משום רבי יהודה ימים שנים יכול ימים הרבה, אם מרובים הם והלא כבר נאמר רבים הא לא דבר אלא ימים מועטים וכמה הם הוי אומר שנים. רבים שלשה, יכול רבים עשרה אמר ימים ואמר רבים מה ימים מיעוט ימים שנים אף רבים מיעוט רבים שלשה. יכול שנים ושלשה הרי חמשה, וכי נאמר ימים ורבים והלא לא נאמר אלא ימים רבים הא כיצד הרבים הללו יהו מרובים על שנים וכמה הם הוי אומר שלשה. . (תו"כ).

לר"ע קראי (ד) לר' אלעזר בן עזריה הלכתא.

א"ל רב שמעיה לר' אבא אימא ביממא תהוי זבה בליליא תהוי נדה א"ל עלך אמר קרא (יא) על נדתה סמוך לנדתה סמוך לנדתה אימת הוי בליליא וקא קרי לה זבה.

והא ביממא לא מצי טבלה דכתיב (י) כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה. (מגלה כ.)

1. וראה להלן הערה קס, קעה. [↑](#footnote-ref-1)
2. ופעמים רבות אין ההלכה עולה מתוך למוד הפסוק לבדו, אלא גם מתוך השאלה. כלומר: נשאלה שאלה הלכתית בבית המדרש, וכעת יש לדרוש ולתור בפסוק ולהבין את שרש הדין ולהשיב על השאלה (לפעמים בדרך שנבאר להלן בפרק "הפסוק מלמד עקרון, והעקרון מלמד את ההלכה"). כך נבאר בספר הזה בכמה מקומות, ואפשר שגם במקומות שלא בארנו בדרך של שאלה ותשובה, אפשר לבאר בדרך זו. [↑](#footnote-ref-2)
3. בב"ק ב: אומרת הגמ' שפירוש מלים אפשר ללמוד גם מן הנ"ך, שלא כדרשות הלכתיות. כי אינו אלא גלוי מילתא. כלומר: יש הבדל בין לפרש מלה לבין לדרוש דרשה הלכתית. וראה להלן בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים". [↑](#footnote-ref-3)
4. לפעמים המדרש עוסק גם בפרשנות, בעִקר כאשר לפרשנות הזאת יש משמעות להלכה. לפעמים גם את הפרשנות המדרש לומד בכלים דרשניים. לדוגמא: האמוראים מחפשים מקורות לכך שבד הוא בד והדר הוא הדר ותמר הוא תמר. אבל בפשטות אין צֹרך. זהו שמם. (וכפי שנבאר בסכה כט:, וראה שם גם הערה נ). העובדה שהאמוראים מתמודדים גם עם הפרשנות בכלים דרשניים, מלמדת על פשטותם של הכלים הדרשניים. [↑](#footnote-ref-4)
5. בתאור המקרה נאמר "וטבחו או מכרו", אך בתאור הדין נאמר "תחת השור", מכאן אנו למדים שהחיוב הוא רק במקרה שהגנב טבח או מכר מרצונו ונהנה מכלוי השור, אך חיוב התשלום הוא לא על מעשהו אלא תחת השור, לכן בכל מקרה שבו הוצא השור על ידו וההנאה באה אליו חיב לשלם, וכן דרשו מדרשי ההלכה שם. [↑](#footnote-ref-5)
6. במקומות רבים מדרש ההלכה הוא הבנת מהות הדין האמור בתורה. התורה לִמדה אותנו את הדין, ואולם כל דין שהתורה מלמדת הוא בִטוי לרעיון כללי העומד ביסודו, שאותו באה התורה ללמד. (ראה להלן עמ' יח). כאן הדין הנלמד הוא שמי שאכל את הגנבה משלם על כך ארבעה וחמשה, ואולם יש לשאול מהו היסוד המחיב בתשלום, מהו הרעיון שביסוד הדין, האם היסוד הוא העדרו של השור, הנאתו או פשיעתו. זאת השאלה שאנו שואלים את עצמנו כאשר בא לפנינו מקרה שבו אדם טבח את השור ע"י שליח. מלשון התורה "תחת השור" אנו למדים שהתשלום הוא תחת השור ולא על הטביחה. ומ"מ מלשון "וטבחו או מכרו" אנו למדים שלא העדרה של הגנבה הוא הקובע אלא אכילתה. וראהמה שכתבנו לעיל בהערה ה. שליח אינו המשמעות הפרשנית של הפסוק כי לא זה הדבר שאותו באה התורה ללמדנו, אך מלשון התורה אנו יכולים לדייק וללמוד מה הדין במקרה הנדון. [↑](#footnote-ref-6)
7. אם אינו עניין אמור כמעט תמיד על הלכה שלא אמורה בפירוש בלשון הכתובים, אלא נלמדת ממילא מתוך היחס הכללי שהתורה נותנת לענין מסוים. ההלכה הנלמדת נכונה עקרונית גם למקרה שעליו מדברת התורה, אבל רק עקרונית. ממה שכותבת התורה אפשר ללמוד עקרון כללי. אלא שהלכה למעשה העקרון הזה יבוא לידי בִטוי בעִקר במקרים אחרים. מכך שנאמר "לא תאכל באש תשרף" אפשר ללמוד שמה שלא נאכל טעון שרפה. כלומר שהוא אסור גם בהנאה. יתכן שבמקרה המסוים שבו זה נאמר אין צֹרך לומר זאת, אבל הכלל שאנו למדים לפי דרכנו, נכון במקרים אחרים. מכך שנאמר מחלליה מות יומת אנו למדים שיש כמה וכמה חִלולים שעלולים להיות בכל שבת, ושעל כל אחד מהם חיב מיתה. באור זה יפה בפסוק, אך הוא קשה למעשה, שהרי אי אפשר לסקול אדם כמה פעמים. לכן מבארת הגמ' שהמשמעות של חיוב זה להלכה באה לידי בִטוי רק בשוגג. אין פירושו של הפסוק שיחויב כמה חטאות, פירושו של הפסוק שיחויב כמה מיתות, אך לכך אין נפק"מ למעשה והמשמעות ההלכתית של הפסוק הוא שאם היה שוגג יחויב כמה חטאות. התורה אומרת שכאשר מקריבים עולה יש לערוך עצים על האש, (ובמקרה הזה, הדבר לא נאמר על עולה מסוימת), מכאן גם לתמיד של בין הערבים. למדנו באחת העריות שנאסרה "כי את שארו הערה", מכאן שגם בעריות אחרות העראה אסורה. התורה אמרה "באש ישרפו אותו ואתהן", ברור שאין שורפים את שתיהן, שהרי אין כל אִסור בראשונה, אבל אפשר ללמוד מכאן ששתיהן נאסרו. כי העקרון העולה מכאן הוא עקרון של אִסור. התורה צִוְּתה לאבד את מקומות העבודה הזרה. הגוי שעובד הר ודאי לא אסר את ההר. אבל למדנו את העקרון – חפצי עבודה זרה נאסרו. מכאן לכלי עבודה זרה שהם אסורים. מכך שנאמר ששרץ מטמא כאשר יפול מהם במותם, אנו למדים שדוקא מיתה יוצרת נבלה. ולא שחיטה. אמנם בשרץ אין שחיטה, אבל את הכלל למדנו גם למדנו: דוקא מיתה עושה נבלה. הכלל הזה לא יבוא לידי בטוי בשרץ, אבל הוא נכון מצד עצמו. וכן לענין חיוב הבעלים, מכלל שנאמר אשר יהיה לך למדנו לפי דרכנו שמתנות שאדם צריך להפריש מעדרו ומתבואתו, הן מתנות שהמגדל צריך להפריש. המגדל הוא המצֻוֶּה. מכאן נלמד גם למעשר בהמה. הרי גם מעשר בהמה דומה לבכור, הוא מתנה שכל אדם מצֻוֶּה לתת מעדרו. אדם מצֻוֶּה לתת מה שגדל אצלו, לא מה שגדל במקום אחר. ואדרבה, דוקא במעשר בהמה הדין הזה בא לידי בִטוי ביתר שאת. שהרי גם אם אין אדם מצֻוֶּה לתת את הבכור שנולד במקום אחר, כפי שאפשר ללמוד מכאן, הרי שהאיש הוא שאינו מצֻוֶּה, אבל הבכור עצמו קדוש. התורה קִדשה את בכורות ישראל. וגם אם אין אדם מצֻוֶּה אלא במלאתו ודמעתו שלו, הרי התבואה חייבת במעשרות ואינה יכולה להאכל בלי הפרשה (ואמנם, כיון שלא הקונה הוא המצֻוֶּה במצוה זו, הקלו בה חכמים מאד). אבל בהמה קנויה – אין עליה שום חיוב במעשר בהמה, שהרי האיש לא חייב לעשר, ועל הבהמה עצמה לא חל חיוב. [↑](#footnote-ref-7)
8. לכן אין ללמוד מכאן שחכמים סברו שחיוב חטאת הוא עֹנש ממוני לחוטא. חיוב חטאת הוא כפרה ולא עֹנש ממוני, שהרי לא קצובים לו דמים מדאוריתא (להבדיל מאשם שהוא אכן תשלום). ושמואל נקט "יומת בממון" כדי לשבר את האזן ולדמות את החטאת למיתה, או כדי לדמותו ל"יומת בממון" האמור בבעליו של שור מועד שנגח (שגם אותו יש לבאר בדרך זאת ואין כאן המקום להאריך). [↑](#footnote-ref-8)
9. המכילתא שם אומרת שמצאנו חמשים שנה שנקראו עולם, אך נראה שאת זה היא לומדת מהפרשה שם, ולא להפך. [↑](#footnote-ref-9)
10. ואפשר להביא דוגמאות רבות אחרות. ראה מה שבארנו בב"ק צא: על עץ מאכל ועץ סרק. הקורא את המדרש הזה כשלעצמו אינו מבין מדוע "אשר תדע" זה עץ מאכל, איך מתפרשות המלים "אשר תדע" כעץ מאכל? היכן מצא התנא מילון שבו מבוארות מלים אלה כך? אך ע"פ דרכנו מובן היטב מדרש זה. "זה עץ מאכל" אינו המשמעות הפרשנית של המלים "אשר תדע", המשמעות הפרשנית היא עץ שאתה יודע, וכפי שבארנו שם. אך המשמעות ההלכתית של המלים "אשר תדע", הנפק"מ להלכה, היא כריתת עץ מאכל, וכפי שבארנו שם. המשמעות הפרשנית של "רק וכו'" היא היתר לכרות במקום שבו זה לא השחתה. הנפק"מ למעשה, כלומר: המשמעות ההלכתית היא כריתת עץ מעולה בדמים. המשמעות ההלכתית של "עץ מאכל" היא שיש להעדיף עץ סרק על עץ מאכל. כך מתבאר היטב איך למד המדרש מ"אשר תדע" עץ מאכל, מ"רק" מעולה בדמים, ומ"עץ מאכל" העדפה. וראה גם דברינו בברכות נד. הערה צג. וראה גם דברינו ביומא יג הערה כז. וראה גם בר"ה כט: הערה פו והערה קיד. וראה גם בזבחים ד הערה י. וראה גם זבחים לז הערה צא. ובמקומות רבים נוספים. [↑](#footnote-ref-10)
11. ראה חולין כז: הערה טו. ראה גם מגלה יז. הערה לו. [↑](#footnote-ref-11)
12. וראה להלן הערה ק שכשחכמים אומרים "מכאן אזהרה לב"ד", אין הכונה שהתורה אמרה בית דין. התורה צִוְּתה את עם ישראל, וממילא מי שממונה על כך בפעל הוא מנהיגי העם. לא משום שאליהם נאמר הצווי, אלא משום שהם בד"כ עושים את מה שהעם עושה. חכמים נקטו לשון ב"ד, לא כי אליהם נאמר הצווי, אלא כי מן הסתם הם יהיו אלה שיעשו אותו. [↑](#footnote-ref-12)
13. ראה זבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-13)
14. ראה גם דברינו במגלה ו: הערה טז. [↑](#footnote-ref-14)
15. יש מקומות שבהם הפסוק יכול להשתמע בשני מובנים שונים. במקרים כאלה אפשר ללמוד משם כל אחד משני הפירושים, אבל לא שניהם גם יחד. אעפ"כ מצאנו שנפסקו להלכה שני הפירושים האפשריים בפסוק "לא תעשון כן לה' אלהיכם", וראה מכות כב. וכן נפסקו להלכה שתי המשמעויות של לא תתגדדו, אם כי ברור שמשמעות אחת אינה הפשט. וראה יבמות יג:. וראה גם דברינו בזבחים לו:לז. (ואולי משום הקשי שהזכרנו כאן אין לוקים על לאו שבכללות. וראה סנהדרין לד.). [↑](#footnote-ref-15)
16. הדרשות מבוססות על משמעות הפרשיה, ולא רק על משמעות המלים. מדרש הלכה לא יכול להתבסס על משמעותה של כל מלה ומלה במנותק מהמשפט. אלא על משמעותו של כל משפט. וגם אם לפעמים נראה שהמדרש מתבסס על מלה מנותקת מהקשרה, בספר זה נראה שלא כך הדברים. [↑](#footnote-ref-16)
17. באמרנו בספר זה עקרון כוונתנו יסוד, כלל, מסוג הדברים שעליהם אומרים "זה הכלל" וכעת צריך לברר מה הפרטים מדוברים. [↑](#footnote-ref-17)
18. כמובן שאם הכתיב המלא או החסר יוצרים קריאה חדשה בעלת משמעות חדשה במשמע הפסוק הרי זה דרש פשוט. ובפרט למ"ד יש אם למסורת. אבל פעמים שאין במשמע הכתיב החסר דבר מן הדרש. וראה מה שהערנו בסכה ט. הערה יד. [↑](#footnote-ref-18)
19. במדרשי אגדה דורשים חכמים גם דברים הרחוקים מן הפשט וממשמעות הכתובים. וכפי שמצאנו במדרשי אגדה רבים. אבל בכל דבר הלכתי יש לשמור על הפשט. לכן משתקים את המכנה בעריות. אע"פ שהכל ודאי יסכימו שאסור לבא על ארמית ואסור לפרסם את קלון אביו ואמו. אבל ההלכה נדרשת מהפשט ואין לשנותה. אפשר לשנות שלא על דרך הקריאה אלא על דרך האגדה, כמו שמצאנו למשל בכתובות ה. לגבי אזנך. [↑](#footnote-ref-19)
20. נוב"ת אה"ע פא אומר שדרך הדרשנים לשנות מהאמת כפי הצריך להם במקום שאינו נוגע לדיני תורה. [↑](#footnote-ref-20)
21. בבכורות ה: נחלקו ר"א ור"י אפילו לגבי מדרש אגדה. ר"א לא מקבל דרך דרשה הדורשת את השם והמלה בלי קשר לתוכן. הוא כן מוכן לדרוש דרשה הממחישה את התוכן ומחיה אותו ומסבירה אותו. [↑](#footnote-ref-21)
22. וראה להלן הערה סה, שאי אפשר ללמוד מדרשי הלכה לפי כללי דרשה שרירותיים ולפי מדות שרירותיות שהתורה נדרשת בהן, שלא ע"פ הבנת הכתובים. ומי שסבור שהוא יכול לקחת את המדות שהתורה נדרשת בהן ולהשתמש בהן ללא הבנת הפסוק והעמקה בו – אינו אלא טועה. וראה גם להלן הערה קכג. [↑](#footnote-ref-22)
23. גם הם מעדיפים את הלִמוד התכני. (וראה להלן הערה קכג). בחולין מט: מצאנו דרשות הדורשות את הפסוק "אֶת הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת הַקֶּרֶב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב". פשוט שאפשר ללמוד מהפסוק הזה שמלבד החלב המכסה את הקרב יש גם חלב אשר על הקרב. אלא שנחלקו התנאים שם בשאלה איזה חלב בא הכתוב לרבות. יש שם בריתא נוספת שלומדת מתוכן הכתוב, והגמ' אומרת שהבריתא השניה חזקה יותר, מפני שהיא לומדת מהתוכן ולא מעצם העובדה שיש ריבוי, ולכן הגמ' מעדיפה לסמוך על הבריתא השניה. (אע"פ שהיא קשה גם מבריתא שלישית, שהובאה בראש הסוגיא).. [↑](#footnote-ref-23)
24. במסכת סכה מצאנו "לפי דרכנו למדנו" כלומר: ר"ג לא בא ללמדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו. הוא בא ללמדנו דבר אחר. אבל מתוך כך למדנו לפי דרכנו שהישן תחת המטה לא יצא י"ח. כן הוא לגבי מדרשי ההלכה. עלינו לדעת מה באה התורה ללמד בפירוש, ומה למדנו לפי דרכנו. מדרשים רבים מתבארים דוקא בדרך שלפי דרכנו למדנו. [↑](#footnote-ref-24)
25. במקומות רבים, בעִקר במקומות שבהם נראה כאילו הדרשה מנותקת מתֹכן הפסוק ודורשת את כתרי האותיות, האמוראים המאוחרים אומרים על אחד התנאים או האמוראים שהוא לא מקבל את הדרשה הזאת ו"לא משמע ליה". לפעמים אפילו אומרים שאמורא לא מקבל דרשה של תנא. ראה למשל בשבת ע: ששמואל לא מקבל את דרשתו של ר' יוסי. אם כי גם שם אפשר לפרש שהחלק ששמואל לא מקבל הוא לא דברי ר' יוסי עצמם, אלא את באורו של ר"י בן חנינא על דברי ר' יוסי. כך או כך, במקומות שבהם הדרשה נראית כאילו אינה משמעות הכתובים – יאמרו האמוראים שהחולק לא משמע ליה. אין צֹרך לקבל דרשות כאלה, וכידוע, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. וראה על כך בעִקר בשבת סג. דרישת הפסוק כפי שדרשו אין ז"א שזה הפשט. ראה גם דברינו במגלה ב.: ושם בהערה ו. כאשר מובאים שני מקורות להלכה אחת ושניהם לא על דרך הפשט, הגמ' עצמה אומרת שהדרשות האלה אינן מתקבלות. הגמ' עצמה מבחינה בין דרשות שהן על דרך הפשט לדרשות שאינן על דרך הפשט. ורוב מוחלט של הדרשות שאכן למדים מהן הלכה דאוריתא הן על דרך הפשט. כשיש דרשה שאינה על דרך הפשט – פעמים רבות הגמ' עצמה מעירה על כך. אגב, במקומות רבים מצאנו שגם התנאים נחלקו ביניהם בשאלה האם דרשה מסוימת אכן נִתנת לדרישה. ראה למשל במנחות פט. ודברינו שם. ומ"מ אנו בספר זה נבקש לבאר את כל הדרשות על דרך משמעות הכתובים. או לפחות, כיצד עולה כל הלכה היטב ממשמעות הכתובים. שכן פעמים רבות גם אם אין ההלכה עולה מן הדרשה, שהיא שלא על דרך משמעות הכתובים, מ"מ ההלכה עצמה עולה היטב ממשמעות הכתובים. וכפי שנבאר להלן. וראה להלן הערות לג-לט. [↑](#footnote-ref-25)
26. בב"מ צא. הובאה הבריתא "אילו נאמר בהמתך לא תרביע הייתי אומר לא יאחוז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר תלמוד לומר כלאים". הבריתא מנוסחת בשפה מדרשית, אך היא לא אומרת דבר מלבד הפשט הפשוט. ראה גם להלן הערה קיט. ראה גם דברינו ביבמות כד. בסוף הערה פ. [↑](#footnote-ref-26)
27. וראה על כך באריכות בדברינו בזבחים מט:, וראה שם גם בהערות קכב,קכג. וראה עוד להלן זבחים נז. עמ' תתקצח, וראה שם גם בהערה קנו. [↑](#footnote-ref-27)
28. וראה לעיל הערה ד. [↑](#footnote-ref-28)
29. במקומות רבים הפשט נקרא דבר שאפילו הצדוקים מודים בו. כלומר: דבר שאמור בפירוש. אבל יש מקרים רבים שבהם דוקא הפרושים הם אלה שנוקטים להלכה כלשונו הפשוטה של הפסוק. כמו לגבי "ונתן את הקטרת על האש לפני ה'" (שבארנוה ביומא נג.), או אכילת כליות (כפי שבארנו בזבחים מט.: ובכריתות ד.). מהדוגמאות האלה אנו למדים שלא נכון לומר שהפרושים דורשים והצדוקים הולכים לפי האמור בפירוש. אי אפשר ללמוד את התורה מבלי להעמיק בה, וההעמקה לא בהכרח חורגת מפשט הפסוקים. [↑](#footnote-ref-29)
30. ראה דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-30)
31. אמנם ראה שם שהערנו שהבריתא לא מתמודדת עם שאלה הלכתית אלא עם שאלה פרשנית. [↑](#footnote-ref-31)
32. וראה להלן הערה קס, קעה. [↑](#footnote-ref-32)
33. בכמה מקומות הגמ' מבססת את הדרשה על "אל תקרי", כלומר על שִנוי הקריאה בפסוק. חכמים דרשו דרשה המבוססת על כך שיש לקרוא את הפסוק לא כמו שהוא כתוב אלא בשִנוי. ואולם, במקרים רבים אנו מוצאים במקומות אחרים את אותה דרשה ללא ה"אל תקרי", מה שמעיד על כך שהדרשה עומדת על מכונה גם בלעדיו, והוא לא הובא אלא לתפארת המדרש. (ראה למשל בברכות מח הערה פה). במקרים רבים הרמב"ם הביא את ההלכה הנדרשת משם, ובִסס אותה על אותו פסוק, אך השמיט את שִנוי הקריאה. בסנהדרין פט. מנמק רב יהודה בשם רב את דברי המשנה והברייתא, ודורש: "הכובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים דכתיב והיה האיש אשר לא ישמע קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע אל דברי וכתיב אנכי אדרש מעמו בידי שמים". הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יסודי התורה ט ב-ג. הרמב"ם השמיט את דברי המדרש "קרי ביה לא ישמיע וקרי ביה לא ישמע", אבל את ההלכה עצמה הביא, ותלה אותה בפסוק הזה. (כמובן שאפשר לפרש שהוא לא שִנה את הדרשה אלא כך הוא פירש את הדרשה שבגמרא. אין משמעות לשאלה האם נפרש כך או כך, התוצאה היא אותה תוצאה: הרמב"ם מביא מדרשים כאלה רק בצורה שאינה משנה את הקריאה. עוד יש להעיר שבספר המצוות ובפירוש המשניות הרמב"ם מביא את הדרשה כצורתה, כמו דרשות רבות אחרות שאין הרמב"ם מביא במשנה תורה אך הוא מביא אותן במקומות אחרים). מכך שהוא מבסס את ההלכה על הפסוק הזה, וסובר שהוא רומז לנביא שכובש את נבואתו. משמע שהוא אכן מתבסס על הדרשה שלפנינו, אלא שהוא השמיט את שִנוי הקריאה בפסוק. (אמנם יש להעיר שגם בספרי על הפסוק הזה יש דרשה המוצאת בו את הכובש את נבואתו, ושם לא נזכר שִנוי הקריאה בפסוק, ואפשר שהרמב"ם סמך גם על הספרי. כמו כן אפשר שהיה מדרש דומה גם במכילתא לדברים. נראה שדרכו של הרמב"ם היא לא במובהק דרכו של הספרי ולא במובהק דרכה של הגמ', אלא בהתבסס על שניהם בנה לו הרמב"ם דרך משלו. ואולם, הנוסח של הספרי מלמד שה"אל תקרי" אינו חלק מהותי במדרש). דרשה דומה לזו אנו מוצאים בסנהדרין ז: שמע בין אחיכם ושפטתם אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו קרי ביה נמי שמע בין אחיכם רב כהנא אמר מהכא מלא תשא לא תשיא. שתי הדרשות גם יחד הובאו ע"י הרמב"ם בהל' סנהדרין כא ז: "אסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי דינין קודם שיבא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר, וכן בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו". גם כאן השמיט הרמב"ם את הדרשה המשנה את הקריאה בפסוק, "קרי ביה נמי שמע" ו"לא תשא לא תשיא", אך הביא את ההלכה עצמה וסמך אותה על הפסוקים האלה. וכן הוא במכילתא. בסנהדרין נד: מובאת הברייתא: "למדנו אזהרה לשוכב אזהרה לנשכב מניין תלמוד לומר לא יהיה קדש מבני ישראל ואומר וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבת הגוים אשר הוריש וגו' דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואת זכר לא תשכב משכבי אשה קרי ביה לא תשכב". את מקורו של ר' עקיבא הביא הרמב"ם להלכה, אך ללא הקרי והכתיב, הוא בִסס את ההלכה על הפסוק הזה, ומתוך לשונו ניכר שהוא אכן מתבסס על דרשתו של רבי עקיבא. הרמב"ם נוקט בדרך דומה גם לגבי הדרשה הנוספת שהובאה שם בשם ר' עקיבא, לגבי שוכב עם בהמה.

    וראה שכתבנו כך גם להלן עמ' כב לגבי שִנוי הפִסוק בפסוק. [↑](#footnote-ref-33)
34. ראה למשל פסחים קט. שם לומד המדרש מ"ושמחת בחגך" שחיב אדם לשמח את אשתו ובניו, והדרשה היא מהמשך הפסוק שהמדרש לא הזכיר: "אתה ובנך ובתך". ראה גם מכות ז. שם דורש המדרש את המלים "או באיבה" וברור שכונתו "או באיבה וכו'" כי הדרשה היא מהמשך הפסוק "הכהו בידו וימת". וראה חולין קכח: הערה קכ. וראה פסחים ה הערה ט. וראה נדה עב. הערה נו. [↑](#footnote-ref-34)
35. אמנם לפעמים לתפארת המדרש הוא מצטט מתוך הפסוק דוקא מלים שנראות כאילו הן באו ללמד דוקא את ההלכה האמורה. ואולם המעין בפסוק ימצא שאי אפשר ללמוד הלכה זאת מהמלים האלה, אבל אפשר ללמדה בנקל מהמסר העולה מכלל הפרשה. וראה על כך למשל בנדה עב:עג. הערה נו. וביבמות קיד. הערה רסד. ובמעילה יג. הערה ב. וביומא כג: הערה מג. בהערות אלה הראינו שמנוסחים אחרים של המדרש אפשר לראות שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט. וראה גם להלן הערה קל. ואולם, מקרים אלה נדירים הם, וברוב מוחלט של המדרשים המדרש מתבסס על הפרשיה בצורה ברורה.

    אפשר ללמוד מההשואה בין ברייתות במדרש לבריתות בש"ס (ראה על כך למשל בנדה עב:עג. הערה נו. וביבמות קיד. הערה רסד, ובברכות מח הערה פה. (הבבלי הוסיף הסבר לתפארת המדרש כפי שעשינו אנו עצמו שם בהערה פג)) שהבריתות שבש"ס לפעמים שונו. דרך הלִמוד קוצרה. האמוראים ממקדים את הנפק"מ. התורה מלמדת כלל חשוב, אך האמוראים מחפשים את הנפק"מ. העובדה ששתי הבריתות מכריעות אותה הלכה מאותן מלים, מלמדת שחד הן, אך לפעמים העיון בברייתא המקורית מעלה שבמקורה בארה הברייתא את הפסוקים בדרך אחרת מכפי שבארוה האמוראים.

    יש מקרים שבהם המדרש נראה כאילו הוא מתבסס על מלה בפסוק אך מפרש אותה כמו שהיא מתפרשת בלשון חכמים ולא כמו שהיא מתפרשת בלשון התורה. (אע"פ שחכמים בד"כ היו מודעים להבדלים האלה, וראה מה שהערנו בסנהדרין כז:כח. הערה סז). וראה מה שהערנו להלן פסחים לז: הערה עב, נזיר מד:מה. הערה כ, זבחים ז: הערה כט. סכה ל הערה נז. (וכמובן שבמדרשי אגדה קריאת מלה מקראית כמו שהיא מתפרשת בלשון חז"ל היא תופעה שכיחה הרבה יותר. למשל מדרשים רבים המבוססים על פסוקים בהם השרש סרח, שבלשון חכמים משמעותו שונה מבלשון תורה, ועוד רבים). גם במקרים אלה נראה שהמדרש נקט כך לתפארת המדרש. אך למד לא מגוף המלה, וכפי שבארנו במקומות האלה.

    כפי שציינו לעיל, בתחלת ההקדמה (וראה דוגמאות בהערה י), המדרש מלמד את המשמעות ההלכתית של הפסוק ולא את המשמעות הפרשנית שלו. ואולם, התנא הדורש, כיון שברור לו ששומעיו מבינים שהוא לא בא ללמד את משמעות הפסוק, נוקט בלשון מליצית לתפארת המדרש. כיון שעינינו הרואות (וכפי שנראה בספרנו זה) שהפסוק בקריאתו הפשוטה אכן מלמד את ההלכה שלמד ממנו התנא, למה נבאר שהתנא קרא את הפסוק שלא בדרכו הישרה? יותר מסתבר שהוא נקט בלשון שנקט לתפארת המדרש.

    וראה דברינו לעיל הערה כה. [↑](#footnote-ref-35)
36. לפעמים בריתא מביאה פסוק אך איננה לומדת ממנו דבר. על פניו הוא נראה כמדרש, ולכן הוא תמוה, אך אינו מדרש. וראה למשל להלן הערה קנט. [↑](#footnote-ref-36)
37. כך מגמתנו בספר, משום שכך מסתבר לפרש את המדרש. אמנם, על פניו לפעמים נראה, בעקר בדברי האמוראים, שהמדרש דרש מצורת המלה ולא ממשמעותה. אבל אם חכמים אומרים שההלכה המדוברת עולה מן הפסוק, ואנו רואים שההלכה הנדרשת אכן עולה מן הפסוק בלִמוד על דרך הישר ועל דרך משמעות הפסוק, למה נבאר שהיא עולה ממנו על דרך העוקם כשאפשר ללמוד זאת על דרך הישר? ומה שנראה כאילו חכמים למדו שלא ממשמעות המלים, היינו משום שחכמים נקטו לשון קצרה (וכמו שנבאר ביומא ה:ו. הערה יא) וכן הוא נוקט בלשון לתפארת המדרש (כמו שבארנו לעיל הערה לג, לה). חכמים סמכו על ההבנה הפשוטה של הלומד. (וראה גם להלן הערה קסט). [↑](#footnote-ref-37)
38. גם האמוראים סברו שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט. ראה למשל ב"ק פד. על יד ביד, הבריתא אמרה נתן מיד ליד, האמוראים אמרו קרא יתרא דרשי, ולמעשה עזבו את הנתן מיד ליד. כנראה סברו שלשון הבריתא לאו דוקא. וראה מנחות ה: הערה ד. וראה יומא מט: הערה צא. וראה ע"ז מה.: הערה כא. האמוראים לא התיחסו לדרשות מעין אלה כדרשות גמורות, ראה גם דברינו בחולין כב:. וראה רמב"ם אסורי מזבח ג ז שגם הוא לא ראה בדרשות אלה דרשות גמורות. (וראה דברינו בזבחים פ. הערה רכג). ראה גם בב"ק קיא. שרבא הסביר לההוא מרבנן ששאל אותו, שהוא לא התכון למלים שצטט אלא להמשך הפסוק. [↑](#footnote-ref-38)
39. כך בארנו בכמה מקומות. ראה למשל ברכות יט: הערה מד, מו"ק ז הערה כא, סנהדרין נט הערה קסב, חולין סח:סט עז., תמורה ו:ז. הערה ז, כ. תמורה כה. הערה כח, ועוד. (וראה דברינו לעיל הערה כה). יש מקומות שבהם הגמ' עצמה דחתה את דברי המדרש מטעמים כאלה. וראה פסחים ע.עא. הערה קכב. וראה גם דברינו בשבת ע. וראה גם בנדה עב:עג. הערה נו וביבמות קיד. הערה רסד. פסחים פ. הערה קלז. בהערות אלה הראינו שמנוסחים אחרים של המדרש אפשר לראות שהמדרש לא בהכרח מתבסס על המלים שהוא מצטט, כלומר: לא דרך הדרישה התמוהה היא שעומדת בבסיסו. וראה גם לעיל הערה לג. גם בפסחים פה:פו. הערה קמח הערנו שהאמוראים בארו את דברי התנאים בצורה שונה ממה שאמור בבריתא עצמה, אולי משום שהמדרש שבבריתא אינו עולה עם פשט הפסוקים. [↑](#footnote-ref-39)
40. יש מקרים שונים שבהם נראה לכאורה שהמדרש משנה את הפִסוק הפשוט של הפסוק. בנגוד גמור לפשט, ולפעמים עד כדי הותרת מלים מיותמות וחסרות מובן בפסוק. כגון כסף ישיב לבעליו והמת, לעולם בהם תעבדו ובאחיכם, שש שנים יעבד ובשביעת, לא תלקט לעני, תמימם יהיו לכם ומנחתם, בחוץ תעמד והאיש, בראשו וחמשיתו ואת אשמו, מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש, וענתה ואמרה ככה, לא תוכל לזבוח את הפסח באחד, לה' המול, תתננה ואכלה או מכור, ואכלה או מכור לנכרי, ועוד רבים כמותם. ואולם, אנו בספרנו נראה לגבי כל אחד מהמקרים האלה כיצד אפשר להבין את הדרשה גם עם פשוטו של הפסוק. (המדרש מונה חמשה מקראות שאין להם הכרע. בחלק מהם יש להכריע דוקא כאפשרות אחת, משום שאם נכריע כאפשרות השניה – נותיר במשפט מלים מיותמות וחסרות מובן כשלעצמן בלי יכולת להצטרף יחד למשפט העומד בכללי הדקדוק. כגון העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ. כפתוריה ופרחיה (אין דרך התורה להביא שמות עצם בלי לומר עליהם דבר). בכל המקומות האלה בעלי הטעמים הכריעו באופן שאינו מותיר מלים מיותמות (כולל משוקדים. שבו הפסוק הקודם מטה לצד השני)). [↑](#footnote-ref-40)
41. גם האמוראים לא תמיד נצמדו ללשון התנא שבמדרש. גם הם הבינו שמטרתו של התנא היא לומר שההלכה עולה מתוך הפסוק, וזאת כונת המדרש גם אם לשונו לפעמים כתובה אחרת לתפארת המדרש. יש להבין את תֹכן המדרש ולאו דוקא את לשון המדרש. ראה דברינו בפסחים קו הערה קפד. וראה למשל חולין קלט: שהתנא שם אומר "לפניך ברשות היחיד בדרך ברשות הרבים באילנות מנין ת"ל בכל עץ", והאמוראים דורשים: "אלא לפניך לאתויי שהיו לפניך ומרדו בדרך כדרב יהודה אמר רב". וכן, הבריתא שם למדה מצפור שדוקא עוף טהור, ורב כהנא למד בדרך אחרת: לך ולא לכלביך. גם בבכורות ט: משנה הגמ' את הבריתא ואומרת שהתנאים למדו אחרת ממה שכתוב בבריתא. גם בבכורות טו. מתקן רבא את הבריתא. הגמ' מקשה על כך ומתרצת תרוץ דחוק, שמשמעותו שלשון הבריתא לא בדוקא, והעִקר הוא להראות שההלכה אכן עולה מן הפסוק. וראה גם בפסחים ע: הערה קכב. וראה גם בב"מ נח הערה קנ שהאמוראים לא נמנעו מלתקן את לשון המדרש כדי להתאימה להגיון הדרשני.

    כאשר האמוראים לומדים מקור תנאי כלשהו, והם צריכים להכריע בין באור העולה היטב עם לשון התנא לבין באור נקי מקושיות, הם יעדיפו את הנקי מקושיות. וכך ננהג גם אנו. [↑](#footnote-ref-41)
42. ראה חולין ק: הערה צא. שאין בתורה צוויים שאינם חלק מסִפור מעשה. [↑](#footnote-ref-42)
43. למדרש הזה התיחסנו בסכה נא: ולגבי דרישה מרצון ה' העולה מלשון שאינה צווי ראה להלן הערות צד-צח. [↑](#footnote-ref-43)
44. אחד מתפקידיו של הדרש הוא לתת באור מעשי לאמור בצורה עקרונית, ולהלביש את המסר העקרוני בבאור מעשי. וכפי שנבאר בהרחבה להלן עמ' לג עיין שם. כאשר ה' אומר למשה לתת מן הדם על המשקוף והמזוזות, משה מבאר כיצד יעשו זאת: יטבלו אגודת אזוב בדם אשר בסף. כך גם בספר דברים הוא מלביש בלבוש מעשי את האמור בחומשים הקודמים.

    (ואגב, פעמים רבות זה גם תפקידו של מדרש האגדה. הוא לוקח פסוקים קצרים בתורה ומלביש אותם בלבוש מוחשי מבואר, כדי שיחוש הקורא כאילו היה שם וכאילו הוא מכיר את האנשים המדוברים. אגב, כך עושה מדרש האגדה לא רק באגדות על פסוקים אלא גם באגדות על חכמים. במקום לומר באופן עקרוני שר' יהודה תמך בשלטון הרומאי ור"ש התנגד, מעדיף המדרש לתאר את שיחתם).

    ואולם, כל לבוש מעשי מוחשי הוא עדיין עקרוני וערטילאי ביחס למי שיבוא לבאר אותו, ויתן לו לבוש יותר מעשי. לכן מבארים התנאים את דברי משה בבאור יותר מעשי, והאמוראים מבארים את דברי התנאים בבאור יותר מעשי. (וכפי שבארנו לעיל עמ' ב, וראה גם להלן עמ' לד. וראה להלן הערות קצב,קצד).

    כך למשל כאשר התנא מבקש לבאר מהי אבדה הוא ממחיש זאת ואומר רצה בין הכרמים. כוונת התנא היא להסביר באופן מוחשי את המושג "נראית כאבדה", ואולם כאשר האמורא מבקש לבאר עוד יותר את דברי התנא הוא שואל מה הדין אם היא רועה בין הכרמים. התנא לא עסק בשאלה הזאת משום שלא בא אלא לתת באור מוחשי למלים נראית כאבדה.

    הפסוק אומר "יום או יומים" וכוונתו אם עמד זמן מה עד שיראה שלא מחמת המכה מת. ואולם בספר הלכה צריך לכתוב הלכה פסוקה ואי אפשר לכתוב יום או יומים. לכן דרש המדרש כפי שדרש.

    ואולם, יש להבחין בין סוגים שונים של השתלשלות הביאור המעשי. לפעמים משה נותן באור מעשי יותר לדברי ה', והתנאים נותנים באור מעשי יותר לאותו דבר עצמו, והאמוראים נותנים באור מעשי יותר לאותו דבר עצמו. לפעמים האמוראים מבארים באור מעשי את מה שנולד אצל התנאים. כגון בדוגמא שהבאנו לעיל. אילו בחר התנא בדוגמא אחרת כדי לבאר מהי אבדה – לא נולדה ההלכה האמוראית.

    כפי שנבאר להלן, הרמב"ם מבאר את ההלכה ומקורותיה בעִקר בדרך הראשונה, והוא מבקש להראות שהכל משתלשל ובא מצוויו של ה'. אבל דרכו של רש"י, ואולי גם דרכם של האמוראים המאוחרים, היא לבאר את הדור שלפניהם ודי בכך. [↑](#footnote-ref-44)
45. אמנם הרמב"ן (שמות יא א) אומר שמשה אמר תמיד לישראל בלשון שנצטוה. ואולם, אחר בקשת מחילה גדולה, יורשה להעיר שאפשר להוכיח שלשונו של משה לשון מיוחדת היא. לשון המכילה משפטים מורכבים, כפי שנעמוד על כך להלן. לשונו של משה כוללת לעתים קרובות משפטים מורכבים, המכילים מאמרים מוסגרים או משפטי משנה. משפטים טפלים מחלקים את המשפט העִקרי לשנים, ולפעמים אף מפרידים בין הנשוא והמושא או בין הנשוא ואבר אחר של המשפט המתייחס לנשוא, כגון תיאור כלשהו. בספר דברים יש כמה וכמה דוגמאות כאלה. נציין כאן כמה מהן: דברים ה ה: "אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין ה’ וּבֵינֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה’, כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בָּהָר, לֵאמֹר". המשפט "כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בָּהָר", הוא משפט סִבה המחלק לשנים את המשפט "לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה’ לֵאמֹר". דברים יב ב: "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם, אֶת אֱלֹהֵיהֶם". המשפט הטפל "אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם", מחלק לשנים את המשפט: "אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֶת אֱלֹהֵיהֶם". דברים ד מ: "וְשָׁמַרְתָּ אֶת חֻקָּיו וְאֶת מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ, וּלְמַעַן תַּאֲרִיךְ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ, כָּל הַיָּמִים". גם כאן משפט המשנה מחלק את המשפט לשנים, משום שהמלים "כָּל הַיָּמִים" מתייחסות לרישא. אבל הדוגמא המובהקת ביותר כתובה בדברים יא ב-ז: "וִידַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וַאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוּסַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֶת גָּדְלוֹ אֶת יָדוֹ הַחֲזָקָה וּזְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה: וְאֶת אֹתֹתָיו וְאֶת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרָיִם לְפַרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אַרְצוֹ: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף אֶת מֵי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרָדְפָם אַחֲרֵיכֶם וַיְאַבְּדֵם ה’ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בַּמִּדְבָּר עַד בֹּאֲכֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה’ הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה". כאן משפט טפל ארוך מאד מחלק את המשפט העִקרי לשנים. אפשר להביא דוגמאות נוספות מספר דברים. אלא שלשון הדִבור הזאת מאפיינת את לשונו של משה, ודוקא את לשונו של משה, גם בספרי שמות ובמדבר. שלא בלשון משה, כמעט אין מוצאים דוגמאות כאלה, אבל בלשון משה אנו מוצאים לשון מעין זו ולא רק בספר דברים. פרשיות קדש לי - והיה כי יביאך (שמות יג), אמורות מפי משה. הן פותחות בפסוק (שמות יג ג) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וכו'". והנה, גם שם אנו מוצאים את צורת הדִבור בעלת המשפטים המורכבים, כגון: "וְהָיָה כִי יְבִיאֲךָ ה’ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ, וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". וכגון: "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ, לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה’ בְּפִיךָ, כִּי בְּיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה’ מִמִּצְרָיִם". גם כאן נכנס משפט טפל בתוך המשפט העיקרי. וכן: "וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה’ וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה, אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים, לַה’". לשון מורכבת זו אינה רגילה בספר שמות. אבל בלשונו של משה היא נמצאת גם בספר שמות. למעשה כל המעבר התכוף מנושא לנושא, הבולט כבר בפסוק הראשון: זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה’ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. כל זה הוא סגנון מובהק של ספר דברים, כלומר: דרך הבִטוי של משה. דוגמאות מובהקות יותר אנו מוצאים בספר במדבר. שם אנו מוצאים (במדבר יד יג-טז): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה’ וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה’ בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה’ וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה: וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה’ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר". יש כאן כמה וכמה משפטים טפלים עד שקשה לעקוב אחרי הרצף. אבל נראה שצריך לפרש כפי שרומז אונקלוס, כאילו חסרה כאן המלה "אשר" לפני המלה "שמעו", ועדיין יש כאן משפטים טפלים רבים הפוגעים ברצף. כן הוא גם בהמשך ספר במדבר (טז ח-י): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קֹרַח שִׁמְעוּ נָא בְּנֵי לֵוִי: הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה’ וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם: וַיַּקְרֵב אֹתְךָ וְאֶת כָּל אַחֶיךָ בְנֵי לֵוִי אִתָּךְ וּבִקַּשְׁתֶּם גַּם כְּהֻנָּה". גם כאן, המשפט העִקרי הוא "הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו .... וּבִקַּשְׁתֶּם גַּם כְּהֻנָּה". משפט טפל ארוך מחלק את המשפט העִקרי לשנים. (אמנם נכון שכאן המשפט הטפל אינו מבדיל בין הנשוא למושא או לתיאור, אבל הוא פוגע ברצף של "המעט מכם כי... ובקשתם גם כהנה. ראו מנגד את משפט התגובה הקצר של דתן ואבירם, הבא להשיב על המשפט של משה, ואומר בקצור: "הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם הִשְׂתָּרֵר". את הפירוט השאירו דתן ואבירם למשפט הבא: "אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וכו'"). [↑](#footnote-ref-45)
46. וכפי שנבאר להלן בפרק "לִמוד מאמירה שאינה צווי", עצם הגִלוי שמעשה מסוים רצוי לפני ה', צווי הוא. [↑](#footnote-ref-46)
47. הפרשה מבטאת הדרגתיות, מימי המלואים שלמדנו על צווים בפירוש פרשת תצוה, ובפרשת צו נאמר עליהם שוב ושוב "כאשר צוה ה' את משה", דרך היום השמיני שצוויו לא נזכר, אך ודאי היה, (נאמר עליו "אשר צוה משה" ו"כאשר צוה משה". אמנם בהמשך נאמר כמה פעמים "צוה ה'", אך אפשר לפרש שה' צוה שכך יֵעשה לעולה וכך יֵעשה לחטאת, אך לאו דוקא להקריב ביום זה), עד חטא נדב ואביהוא שנִמוקו "אשר לא צוה אתם". כלומר: זה חטאם, שעשו מה שלא נצטוו. אח"כ עוד רוצה משה, במדתו יקב הדין את ההר, להמשיך את כל עבודת היום כרגיל כאשר צוה ה'. כאילו לא קרה דבר. משה רוצה לעשות הכל לפי הצווי. אבל אהרן מלמד שיש מקום לסברת האדם בדיני תורה. קביעת מקומו של האדם בעבודת ה' הוא הנושא של הפרשה. משה אומר לישראל שמשנשלמה הקמת המשכן שורה השכינה ומעתה העבודה מסורה לכם. נדב ואביהוא שמעו זאת וטעו, וסברו שאם העבודה מסורה להם – מעתה הם יכולים לעשות כרצונם. זה היה חטאם.

    הפסוק בפרשתנו דומה מאד לפסוק האמור בפרשת קרח ובמחתת הקטרת של קרח ועדתו. קרח סבר שכל אדם הרוצה להתקרב - יתקרב, בא ה' ולמדו שה' בוחר את הקרב אליו. נדב ואביהוא סברו שהאדם יעבוד במה שיחפוץ, ולִמדם ה' שה' הוא המצוה על העבודה.

    מי שמבקש לעשות במקדש כרצונו ותאוותו – אש זרה היא. אך מי שמסיק שאכילה כלשהי לא תיטב בעיני ה' – רצונו של ה' לנגד עיניו, ורצוי הוא לה'.

    ההוראה נמסרה לאדם. הוא צריך לדרוש את דברי ה' וללמוד מהם. זהו גם תפקידו של כהן. לכן הוא נאסר בשתית יין – כדי שישקול את הדברים היטב. כהן צריך גם לדרוש ולהורות. ובתנאי שאין מחשבתו זרה. הדרישה והבאור בהלכה נמסרו לאדם הדורש והמורה. הפרשה עוסקת במקומו של האדם בעבודת ה'. ומקומו ותפקידו מחייבים שיקול דעת. אך לא עשיית רצון עצמו. (ומתוך כך יש לפרש מתי צוה ה' את כל הדברים האלה, ומתי אמר ה' למשה בקרובי אקדש. משה אומר דברים בשם ה' גם אם לא שמעם כלשונם, אם הם נתנים להדרש מתוך דברי ה').

    בפרשת צו חוזרת התורה בכל דבר על הצווי האמור בפרשת תצוה ומוסיפה "כאשר צוה ה' את משה". על הצווי של קרבנות היום השמיני לא למדנו בשום מקום. יתר על כן, נאמר על כך "אשר צוה משה". (ואמנם נאמר בפרשה על עגל החטאת "כאשר צוה ה'", אבל אין הכרח לפרש שכך צוה ה' שיעשו באותו יום. אפשר לפרש שכך צוה ה' לעשות בחטאות באופן כללי, כאשר מקריבים חטאת). אולי לכן הלכו נדב ואביהוא עוד צעד וסברו שהם יכולים לעשות דברים מדעתם, ללא כל צווי.

    בכל עניני המקדש בא לידי בִטוי המתח בין הצֹרך לעשות בכל דבר כאשר צוה ה', מקדש הנִתן כֻלו מיד ה', לבין הרצון הבא מצד האדם לעבוד את ה' מרצונו ומעמק לבו ולתת משלו. [↑](#footnote-ref-47)
48. וראה זבחים קא ובדברינו שם, שכך עשו משה ואהרן. [↑](#footnote-ref-48)
49. ועוד על הקשר בין הפסוק בנחמיה לבין האמור בתורה ראה דברינו בסכה מא הערה פז. [↑](#footnote-ref-49)
50. ועל סמכותם לתקן תקנות ראה דברינו בברכות יט: הערה מב. [↑](#footnote-ref-50)
51. גם בפירושו לתורה פעמים רבות רש"י מפרש את הפסוק כאומר בפירוש את הדרש, ופרשנים אחרים כמו רשב"ם, אב"ע, רמב"ן ואחרים, מפרשים את פשט הכתוב. ועל גביו מוסיפים את הדרש. (וראה להלן הערה קנח). [↑](#footnote-ref-51)
52. ומהטעם שבארנו לעיל הערה לז. (וע"פ מה שנכתוב להלן הערה קסט). [↑](#footnote-ref-52)
53. הרמב"ם מבסס את ההלכה על הפסוקים עצמם. לכן הוא יעדיף את הדרשה העולה ממשמעות הפסוקים. לפעמים הוא מביא גם דרשות שלא הוזכרו כלל בש"ס, ולפעמים אף לא במדרשים אחרים. (ויצוין שפעמים רבות גם האמוראים הלכו בדרך זו ולמדו הלכה בדרך אחרת ומפסוק אחר מזה שלמדו התנאים, וראה להלן הערה קמט). דרכו של הרמב"ם היא להתחיל מעִקרי האמונה, משם לעִקרי המצוות, ומשם למשתלשל מהם. את עִקרי האמונה הוא לומד מהפסוקים, ולכן גם את הלכותיו הוא משתית על הפסוקים. (ובארנו את שיטתו במכות כג:כד. עיי"ש, גם שם הוא התבסס על פסוקים שלא נדרשו בש"ס). וכן הוא התבסס פעמים רבות על פסוק אחר מזה שהגמ' התבססה עליו. ראה למשל מנחות סה.-סו. הערה פח, חולין לג: הערה כ, נדה נה: הערה מט, שבת קא:, שבת קד. הערה סז, פסחים קטו הערה קפח, כלים א, עמ' תתתקפח, הערה ו, ב"ק פג:פד. הערה פח. ועוד מקומות רבים. (וראה דברינו בזבחים פ. הערה רכג). ויש אף מקרים שבהם יעדיף הרמב"ם לבאר את דברי חכמים כפי העולה ממשמעות דרשתם ולא כעולה ממשמעות לשונם, וראה על כך למשל דברינו בר"ה כו. הערה עט. כך עולה גם מדברי הרמב"ם בשרש השני בהקדמתו לספר המצוות. הרמב"ם אומר שהלכות רבות שנלמדו מדרשה שאינה כפשט הכתוב אינן מה"ת. שהרי לא כך יורה פשט הכתוב. והוא מביא דוגמאות רבות לכך. בהלכותיו הרמב"ם מביא כמה דרשות ורואה בהן דין תורה גמור. כי דרשה שהיא על דרך הפשט – הרי היא מהתורה. אבל דרשה שאיננה על דרך הפשט לא. [↑](#footnote-ref-53)
54. הרמב"ם לומד את דבריו מן הפסוק עצמו, ולכן לא יביא דרשה שאינה עולה מתוך הפסוק באופן המתקבל על הדעת כעולה ממשמעות הפסוק. שהרי הוא לומד מן הפסוק עצמו וממשמעותו. לפי הרמב"ם הלִמוד מן הפסוק הוא הבסיס להלכה ולכן הרמב"ם לא יתבסס על בסיס שאינו עומד איתן באֹפן המתישב היטב על הדעת. לכן במקומות רבים הוא מביא דרשה שאינה הדרשה האמורה בש"ס, וראה על כך מהר"י קורקוס תרומות ז ח, מע"ש י ד, כסף משנה ערכין ו א, פסהמ"ק ב ב, לחם משנה יסה"ת ט א, ע"ז ד ד, חמץ א ב, אישות ג יא, ערכין ו א, מעה"ק יח טז, יט ט, פסולי המוקדשין ב ב, ק"פ ט ז ועוד. וסִכם את דבריהם יד מלאכי כללי הרמב"ם ד. ועמד על דרכו של הרמב"ם בכך (והשיג עליה) הראב"ד בהל' טומאת מת ה ה, וראה דברינו לעיל הערה נג. כמו כן, במקומות רבים מביא הרמב"ם מקור מהפסוקים להלכה האמורה בש"ס ללא מקור מהפסוקים. [↑](#footnote-ref-54)
55. אף על פי שהרמב"ם מבחין בין מדרש הבנוי על תֹכן הפסוק ומשמעותו ובין מדרש הבנוי על צורת המלה וגופה, הוא איננו מתעלם משִקולים לשוניים. הוא לא יסתמך על דרשה הדורשת את גוף המלה בפני עצמו, במנֻתק מהתֹכן שבו. אבל כאשר באופן מובהק ובולט לעין התורה משתמשת בבִטוי חריג או משנה את לשונה בתוך משפט, השאלה מדוע שִנתה התורה מלשונה הרגילה, יכולה בהחלט להיות לִמוד של תֹכן ולא של צורה חיצונית. ובלבד שהתשובה עליה תתבסס על המשמעות שיש למלה הנתונה בפסוק הנתון, ולא על צורת המלה או על משמעות אחרת שיש לאותה מלה. הרמב"ם אינו מביא דרשות הדורשות את גוף המלה במנֻתק מתכנה. [↑](#footnote-ref-55)
56. כשהרמב"ם מוצא לנכון מסבה כלשהי להביא דרשה מסוג הדרשות שהוא לא מביא בד"כ, הוא מצין שלמדו זאת מפי השמועה או מפי הקבלה. כלומר: הפסוק כשלעצמו לא מלמד זאת. וראה להלן הערה קכט. [↑](#footnote-ref-56)
57. הרמב"ם לא יסכים להתייחס אל הדרשות כאילו נאמרו בפירוש בתוך הפסוקים (לכן אינו מביא דרשה הדורשת דרשה הקודמת לה), וראה להלן עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו". [↑](#footnote-ref-57)
58. שלא לדבר על המובן מאליו: הרמב"ם מביא בהלכותיו הלכות רבות שלא נזכרו כלל בש"ס אבל הן פשט הכתוב. כיון שפשט הכתוב הן – למה לא יביאן? והלא הלכות פשוטות הן שאין עליהן חולק. (בראש כֻלן כמובן אנכי ולא יהיה לך. אנו נבאר אותן במכות כג:כד. ואולם, כך הוא במצוות רבות וצוויים רבים האמורים בתורה. תנא אקרא קאי, ואין דרכו לומר את האמור בפירוש בפסוק. התנאים והאמוראים הביאו רק את הנדרש מן הפסוק. והרמב"ם הביא גם את הפשט שהרי גם הוא הלכה). [↑](#footnote-ref-58)
59. כנוסח הרמב"ם מופיע לפנינו בירושלמי קידושין פ"א ה"א, וכן בבבלי בכ"י. אפשר שמשם לקח הרמב"ם. אבל אפשר שההשפעה היא הפוכה, נוסח הרמב"ם השפיע על המעתיקים המאוחרים. מתוך הכרת התבנית המדרשית הרגילה בדברי חז"ל, מתקבל הרושם שדווקא הגירסה המופיעה בדפוסים וברוב כתבי היד היא המקורית. מה גם שאפילו בכתב היד שהזכרנו היא נזכרת אחרי שתי שורות. אבל גם אם נניח שהרמב"ם אכן העתיק את דבריו מתוך נוסח קדום שהיה לפניו, אין להתעלם מכך שהוא העדיף את הנוסח הזה על פני הנוסח של התלמוד הבבלי שלפנינו. [↑](#footnote-ref-59)
60. ההנחה שמה שהמדרש דורש יכול להחשב כאילו הוא פירושו של הפסוק היא הנחה נפוצה בין חכמי ישראל, ואנו מוצאים אותה במקומות רבים כבר בגמרא. פעמים רבות האמוראים דנים בדרשות כאילו נאמרו בפירוש. וראה להלן עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו". [↑](#footnote-ref-60)
61. כמובן שאפשר לפרש שהוא לא שִנה את הדרשה אלא כך הוא פירש את הדרשה שבגמרא. אין משמעות לשאלה האם נפרש כך או כך, התוצאה היא אותה תוצאה: הרמב"ם מביא מדרשים כאלה רק בצורה שאינה משנה את הקריאה בפסוק.

    עוד יש להעיר שבספר המצוות ובפירוש המשניות הרמב"ם מביא את הדרשה כצורתה, כמו דרשות רבות אחרות שאין הרמב"ם מביא במשנה תורה אך הוא מביא אותן במקומות אחרים. [↑](#footnote-ref-61)
62. את המלה "שכבתך" אפשר לפרש מלשון שכיבה, או מלשון שכבת זרע. שתי המלים מצויות בתורה. בפרשת עריות מצאנו את הפסוק "וְאֶל אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְזָרַע לְטָמְאָה בָהּ" (ויקרא יח כ), אבל אין ראיה מהפסוק ההוא ש"שכבתך" מתפרשת בהכרח כשכבת זרע. אפשר בהחלט לפרש שהיא מלשון שכיבה, ואת השכיבה הזאת אל תתן באשת עמיתך לזרע. עובדה היא שבפסוק העוסק בבהמה (ויקרא יח כג) לא נאמרה המלה "לזרע". [↑](#footnote-ref-62)
63. פשוט שר"ע אינו משנה את קריאתה של התורה, שהרי הוא סובר שיש אם למקרא (סנהדרין ד ע"א). בעל כרחנו עלינו לפרש שר"ע לא מציע קריאה שונה בפסוקים אלא פרשנות שונה בפסוקים. [↑](#footnote-ref-63)
64. יש להעיר שיש מקרים שבהם נראה כאילו המדרש למד הלכה מפסוק, אך למעשה אין זה כך. אלה מקרים בודדים ומעטים, וברוב המקרים המדרש אכן לומד הלכה מהפסוק. אך יש לתת את הדעת לכך שיש מקרים שבהם המדרש לא למד את ההלכה מהפסוק. ההלכה היתה ברורה לו מסברה או ממקום אחר. והוא רק היה צריך להסביר איך הוא לומד כעת את הפסוק.

    כך בקשנו להסביר בשבועות לט, להלן עמ' תתסא, לגבי שבועת עד אחד. השבועה היא סוג של שבועת הטוען. אלא שהתנא היה צריך להסביר מדוע לא יחול כאן "לא יקום עד אחד באיש" והסביר. אבל ודאי שמהמלים "לא יקום עד אחד באיש" לבדן אי אפשר לחיב שבועה. (ודבר דומה אמרנו על דרשת טומאת כה"ג ונזיר למת מצוה בברכות יט:).

    וראה גם דברינו בשבת כה. הערה יב.

    וכך הוא בדרשות רבות שעליהן אומרים ושניהם מקרא אחד דרשו. וכן דרשות ודאי ולא ספק.

    ראה גם יבמות כח: ובמה שכתבנו על כך בהערה כא ביבמות ג: לפי ר"ש ואשה אל אחתה לא תקח לצרור, כולל גם צרות ע"י זקה, את זה הוא דורש מהפסוק ואשה אל אחתה לא תקח לצרור, משעה שנעשו צרות זל"ז. עדין א"א ללמוד מכאן שבשעת נפילתן ליבום נעשו צרות זל"ז, שהיא גופה השאלה שאת התשובה לה אנו מבקשים. את זה לומד ר"ש מן הסברה. (כמו יתר הדוגמאות המוזכרות כאן).

    מטרת הדרשה אפוא היא לא להביא מקור להלכה, אלא להראות כיצד קורא התנא את הפסוק עם סברתו. אין כאן ראיה לסברתו, שהרי את הפסוק אפשר לפרש גם אחרת. מטרת הדורש היא להראות כיצד נתן לקרוא את הפסוק עם הסברה הזאת. ומדוע כאשר אנו מקבלים את הסברה (כגון: הסברה שזקה היא כאישות, שהרי היא מיועדת לביאת היבם ולהמשך נשואי המת), ממילא מתברר שהפסוק מצוה שלא תחול הזקה על שתי אחיות.

    וראה גם יבמות נז. הערה קצו. [↑](#footnote-ref-64)
65. לפני הביאור נעיר שאפשר לדמות את לִמוד ההלכה מן הפסוקים ללִמוד המשניות ע"י האמוראים. לאמוראים היו דרכים רבות לנתח את המשניות והברייתות שלפניהם. בדורות מאוחרים נכתבו על כך ספרים רבים כגון יד מלאכי, הליכות עולם, ועוד ספרים רבים של כללי הש"ס וכללי התלמוד, שכתבו ראשונים ואחרונים. ספרי הכללים האלה לא עמדו בפני האמוראים, הספרים האלה הם נִתוח מאוחר של דברי האמוראים. אפשר ללמוד את הגמ' בלי ספרי הכללים, אבל אי אפשר ללמוד את הגמ' רק באמצעות ספרי הכללים בלי לדעת ללמוד. אי אפשר לקחת את הכללים האלה וללמוד באמצעותם לבד את המשניות והברייתות. לא משום שהיתה להם מסורת על הכללים של יד מלאכי למדו האמוראים והראשונים כפי שלמדו. לא היתה להם מסורת כזאת, אלא אחרי זמן האמוראים והראשונים סוכמו דבריהם בספרי הכללים. כך צריך לראות גם את ברייתא דר' ישמעאל. ברייתא דר' ישמעאל היא יד מלאכי שכתב ר' ישמעאל על דרכי החשיבה של דרשני זמנו של ר' ישמעאל והדרשנים שקדמו לו. הדרשנים האלה למדו את הפסוקים לעומק. אח"כ בא ר' ישמעאל ובאר לאחר מעשה כיצד למדו. הברייתא של ר' ישמעאל נכתבה לפי הדרשות, ולא להפך. המדות של ר' ישמעאל אינן מדות שרירותיות שאפשר לדרוש בהן את התורה במנותק ממשמעות הכתובים. המדות הן סִכום של דרכי החשיבה של התנאים שקדמו לר' ישמעאל, כפי שסִכם ר' ישמעאל את צורות החשיבה התנאיות. אבל מדובר בצורות חשיבה חשבוניות המבוססות על ההגיון ועל הבנתם הפשוטה של הפסוקים. כדי להבין את הדרשות האלה צריך פשוט ללמוד את הפסוקים בדרך הקריאה וההגיון. וכך נעשה בספרנו זה. אח"כ אפשר לנתח את כללי החשיבה שהשתמשנו בהם. אבל אי אפשר להתחיל בשלש עשרה המדות. מי שחושב שהוא יכול ללמוד לעומק את ברייתא דר' ישמעאל ואז ידע ללמוד מדרשי הלכה, משול למי שמעולם לא למד גמרא והוא חושב שאם ילמד יד מלאכי יוכל מיד ללמוד היטב כל סוגיא. לא על הדרך הזה תהיה תפארתנו, ולא בדרך זו נלך בספרנו. צריך להתחיל פשוט בלִמוד של הפסוקים. הכללים אינם העִקר. (ולפעמים אפשר לפרש דרשה לפי כללים שונים, ראה דברינו ביומא מד הערה פד). העִקר הוא לדעת כיצד ללמוד. ואת זה נבקש לעשות בספר זה.

    האמוראים נִתחו את הדרשות כאשר לפניהם כבר עומדת ברייתת שלש עשרה מדות וברייתת ל"ב מדות, ולכן צורת החשיבה שלהם היא אחרת. (וראה דברינו במעילה יג. הערה ב).

    למרות זאת ננסה בעמודים הבאים להסביר חלק מכללי הדרשות, אך העִסוק בכללי הדרשות אינו עִקר הספר. עִקר הספר הוא הלִמוד עצמו. ולגבי הכללים - לא נוכל להתיחס אלא לטִפה מן הים, כי רבים הם. [↑](#footnote-ref-65)
66. וראה להלן הערה קסט. [↑](#footnote-ref-66)
67. וראה לעיל בפרק "גבולות הפשט והדרש" ובהערות שם. [↑](#footnote-ref-67)
68. וראה דברינו במו"ק ה. וראה דברינו בברכות יט: הערה מב. וראה גם להלן הערה צח שיש לעשות את כל הנדרש כדי שהמצוות תתקימנה. [↑](#footnote-ref-68)
69. ולפעמים ההכרח נוצר מהצֹרך לקבוע ולברר את דברי התורה. וכך בארנו בר"ה כ., שהתורה מצוה על החדשים, וממילא אנו מצֻוּים לקבוע מתי הוא החדש, שאל"כ לא נוכל לקים שום מצוה התלויה בחֹדש. (אך ראה גם כיצד בארנו זאת בר"ה כא:). [↑](#footnote-ref-69)
70. כך היא לשונם ההלכתית של חכמים, לא רק במדרש. וראה דברינו לעיל עמ' ב. וראה זבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-70)
71. וראה להלן הערה קעא. [↑](#footnote-ref-71)
72. וראה בענין זה בדברינו בסכה כט: לא.לב לג: ויומא עא: וזבחים יח:, וראה לעיל הערה ג. (וראה לעיל הערה סט שלפעמים הצֹרך לברר יוצר צווי). [↑](#footnote-ref-72)
73. וראה להלן בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים" שדרשות מסוג זה אפשר לדרוש גם מהנביאים והכתובים. [↑](#footnote-ref-73)
74. ראה באורנו בב"ק כז.כח. [↑](#footnote-ref-74)
75. ואולם, כפי שנבאר בהערה קלג, דרשות המבוססות על יתר דקדוק בלשון הפסוקים, החורג מהפשט, פעמים רבות באות כדי ללמד הלכה שנלמדת גם בלעדיהן. [↑](#footnote-ref-75)
76. ראה דברינו במנחות סה:-סו:, עמ' תתשטז, (ושם בהערה עט). שם בארנו שההבדל בין הפרושים לבייתוסים בדרשת ממחרת השבת הוא שהפרושים דרשו את העובדה שהפסוקים האלה כתובים בתוך פרשית המועדים. (והרחבנו שם בהערה עט ואף הפנינו שם לסוגיות נוספות שעוסקות בשאלה האם אלה מצוות הזמן, ולומדות מההקשר של הפרשיה). גם בפסחים ע: בארנו מדרש על הדרך הזו, כפי שבארנו שם בהערה קכ. אמנם, יש מקרים שבהם בכל זאת גוברים דברי הפסוק עצמו על דברי כלל הפרשיה. ראה למשל דברינו בחולין עח.: לגבי שחיטת אותו ואת בנו בחולין. [↑](#footnote-ref-76)
77. לא ידוע מיהו הדרשן שדרש כך, אבל מתוך שרב אשי חולק על הדרשה הזאת, משמע שהיה תנא או אמורא כלשהו שדרש כך. [↑](#footnote-ref-77)
78. שמעתי ממו"ר הגרז"ן שאין פוסקים הלכה ע"פ טעמא דקרא (מעין גזה"כ שאומר תוס') אלא לגבי מצוה אחרת, כגון המבשל קרבן בכלי חרש שלא בלע ששוברו שהרי התורה מצוה לשברו ואין לדרוש את הטעם כדי לפטרו ממה שנאמר בפירוש, ואעפ"כ למדנו משם למקומות אחרים את הכלל שכלי חרש אינו יוצא מידי דפיו, וכגון בכור שנהרג בתוך שלשים שלמדנו משם ששלשים מוציאים מידי נפל, ואעפ"כ אם התאכלו המעות בתוך ל יפדה שוב (וראה גם שבת קלה: הערה צז), וכן במסכת ביצה לגבי שצריך מנין אחר להתירו שנלמד מטעמא דקרא. וכאלה רבים. בכל מקום שבו יש בתורה הלכה ברורה אין משנים את ההלכה בגלל טעם. ובכל מקום שבו פרוש ההלכה בתורה אינו ברור, לכו"ע מפרשים ע"פ הטעם. במקום שבו אפשר לדרוש בדרכי הדרשה, נחלקו ר"ש ורבנן אם מתחשבים בטעם, כמו אלמנה עשירה שר"ש דורש מפרשת ואם איש עני הוא לא תשכב, ע"פ הטעם, וחכמים לא. [↑](#footnote-ref-78)
79. בקדושין סח: דורשים את הפסוק "כי יסיר את בנך מאחרי" ואומרים שדוקא ר"ש דורש אותו בקלות כי הוא דורש טעמא דקרא. בד"כ אומרים שטעם האמור בפירוש ידרשוהו דוקא חכמים. וי"ל שהיא היא. כשנאמרה מצוה ולא התפרש טעמה, ידרוש ר"ש שהמצוה חלה רק במקום הטעם, וחכמים לא. כשתופיע המצוה וטעמה ידרשו חכמים שהמצוה לא תתקים אלא במקום הטעם, ור"ש ידרוש את הטעם בפ"ע לענין אחר כמו כאן. [↑](#footnote-ref-79)
80. לפעמים הדרשה מאד פשוטה. המדרש עומד על כך שהמקרה האמור בפסוק לא מתקיים, וממילא לא על זה דִבר הכתוב. לא נתעכב על מקרים כאלה מרוב פשיטותם. לפעמים המדרש אומר דברים יותר מחֻדשים, ועדין אפשר להבין מדוע הדרשן סובר שאי אפשר לקים את האמור בכתוב בלי אותו חלק מעכב. ולפעמים הדרשה עוד יותר מחֻדשת. ראה למשל מכות י. שנחלקו האם עיר שאין בה זקנים קולטת. כלומר: האם העיר קולטת או שזקני העיר הם אלה שקולטים את הרוצח. וכמו כן נחלקו שם לגבי עגלה ערופה ובסו"מ. ראה גם סנהדרין קיב. עיר הנדחת שאין לה רחוב. נחלקו אם עושים לה רחוב או שאין מקימים בה דין עיה"נ. וכן נחלקו (קיג.) כשיש בה כתבי הקדש, האם גונזים אותם או שאין מקימים בה כלל דין עיה"נ. האם דין עיה"נ אינו מתקיים אלא כששורפים את כל שללה, או שדי בכך ששורפים כל מה שאפשר לשרוף. אבל לא נחלקו שהדין מתקיים דוקא אם הדיחוה אנשים ודוקא מקרבה. גם לא נחלקו שכהן גדול שאין לו אשה לא יוכל לכפר על כל ישראל. ראה גם מכות ט: שערי מקלט לא קולטות עד שהיו ששתן קולטות כאחת. הגמ' (חגיגה ג.) לומדת שמי שלא יכול לשמוע וללמוד פטור מהקהל, ולא זו בלבד אלא מי שלא יכול ללמד פטור מהקהל. עוד לומדת הגמ' (חגיגה ג.) שמי שאינו מצֻוֶּה בהקהל אינו מצֻוֶּה בראיה, שהרי בהקהל נאמר בבא כל ישראל לראות. ולכן מי שאינו שומע, כיון שאינו בא להקהל אינו עולה לרגל. ויש לתמוה שהרי לכאורה הקהל נתלה בראיה ולא ראיה נתלית בהקהל. שהרי עשרים ראיות יש בשבוע שאין בהן הקהל. ועוד הלא מוכח שאינם דומים שהרי בהקהל מצֻוִּים נשים וטף. ואמנם תוס' (חגיגה ג. ד"ה גמר) הקשה כך ותרץ שכיון שהפסוק ממעט במיוחד נשים ומצוה רק את כל זכורך, נשים פטורות מראיה, ואע"פ שבד"כ חיוב הקהל הוא הקובע. ותמוה שהרי משם היה לנו ללמוד שאין לומדים ראיה מהקהל. אלא להפך, כיון שעולים ישראל להראות יקהילם המלך, אך הקהל תלוי בראיה ולא ראיה בהקהל. וראה סוטה כה: שאילונית לא שותה מים מרים כי אינה ראויה לונקתה ונזרעה זרע. ואולם היא ונשים אחרות נאסרות בקנוי, ולא אומרים שכל מי שאין המים בודקים אותה אינה נאסרת. ואולי משום שהפרשה שם מניחה שמי שנסתרה נאסרה ואינה אומרת כן בפירוש, אילו היתה אומרת בפירוש היה מקום לומר שהתורה תלתה זאת באפשרות לשתות. וראה ב"ק מג. כל שאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים, וראה שם שהיא מחלוקת, ושם מג: ר' יוחנן חולק לפחות על חלק מהדברים. גם רב ושמואל נחלקו בכך בב"ק מד. וראה גם דברינו בסוטה כו. להלן עמ' תקיד לגבי מטרת השקאת מי סוטה, וממילא – מה מעכב בהם. (אמנם יש מקומות שלא אומרים שהכתוב מעכב בגלל כתוב אחר. ראה כריתות ח הערה יט). וראה דברינו בסוטה כז הערה יט, שם הפנינו למדרש דומה בסנהדרין סח: [↑](#footnote-ref-80)
81. יש סוגים שונים של קל וחמר. יש קלים וחמורים שבהם ניכר ובולט לעין מה החמור ומה הקל, ולכן דורשים שם קל וחומר. אבל ישנם מקרים רבים של קל וחומר שבהם במקרה אחד נוהג דין א ובמקרה שני נוהג דין ב. כעת אפשר ללמוד קל וחומר לשני הכיוונים, ולחייב את דין ב במקרה הראשון ואת דין א במקרה השני. ראה למשל מנחות צד.: "קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה שיכול והלא דין הוא ומה תנופה שנתרבתה בשחוטין נתמעטה בחוברין סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין אינו דין שתתמעט בחוברין ת"ל קרבנו לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה ותתרבה תנופה בחוברין מקל וחומר ומה סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין נתרבתה בחוברין תנופה שנתרבתה בשחוטין אינו דין שנתרבתה בחוברין משום דלא אפשר". יש בש"ס דוגמאות רבות מעין אלה, שבהם מועלית אפשרות לדרוש קל וחומר לשני הכיוונים, ובדרך כלל אין זו אלא הו"א, והמדרש דוחה אותה בהראותו שבמקרה אחד נאמרה הלכה א ובמקרה השני הלכה ב ותו לא. בברכות כא ובבבא מציעא פח: דורשת הגמרא קל וחומר לשני הכוונים ומשמע שם (לפחות בבבא מציעא) ששניהם מתקבלים להלכה אף על פי שלכאורה הם סותרים זה את זה. וראה להלן בברכות כא. הערה מח שהק"ו האמוראי לא בהכרח בנוי על כך שהחמור חמור והקל קל. הק"ו האמוראי אפוא לא בנוי על ראיה ישירה לכך שהחמור חמור והקל קל, אבל הוא מבוסס על ראיה עקיפה. כלומר: ההגיון של ק"ו מבוסס על כך שאם א חמור מב, לא יתכן שבדבר אחד ב חמור מא. (וכמובן, התשובה היא שיש הרבה מקרים כאלה. שדין א מיוחד לא ודין ב מיוחד לב, אבל את זה אפשר לומר רק אם זה מוכח מהכתוב). לכן במקום שמיפריך ק"ו לא אומרים דיו, כי אם כך – הרי שבדבר אחד ב חמור מא.

    אמנם אפשר לסתור זאת מברכות כא. שם דורשת הגמ' ק"ו מברכת התורה לברכת המזון ומברכת המזון לברכת התורה. וזה תמוה. ואולי מכאן שאין משמעותו של ק"ו שא בודאי חמור מב, אלא כיון שיש דבר שבו א חמור מב, דין הוא שיהיה כן בכל דבר, עד שיוכח בהוכחה גמורה שבדבר אחד אינו חמור מב, ואז יפרך כל הק"ו. אבל אין זה אומר בהכרח שא בעקרו חמור מב. כלומר: מכאן אפשר ללמוד מהו ק"ו. ק"ו אינו בהכרח קביעה שא חמור מב. הק"ו כאן הוא מדה שיש בה הגיון, כיון שיש מקום שבו למדנו על ברכה לפניה דוקא, ובמקום אחר למדנו על ברכה אחריה דוקא, דין הוא שיברכו גם כאן וגם כאן גם לפניה וגם אחריה.

    וראה כלים ח א, זבחים ג.: ר"א אומר אם הצילה במת החמור לא תציל בכלי חרש הקל, אמרו לו לא, אם הצילה במת החמור שכן חולקים אוהלים, תאמר בכלי חרש הקל שכן אין חולקים כלי חרש. תשובתם של חכמים לר"א אומרת שנכון שמת חמור משרץ, אבל הנושא הנדון כאן הוא לא המת והשרץ, הנושא הנדון כאן הוא הכלי והאהל. אם חולק המקום רשות לעצמו הרי דין פרוטה כדין מאה, ויטמא במת ובשרץ. ואם אינו כן – לא יטמא. השאלה היא האם הוא כלי והאם הוא אהל, ולא מהי הטומאה. ובאהל כל דבר שמאהיל חוצץ, והדבר מסתבר. ובכלי אינו חוצץ אא"כ יעשה כלי לעצמו, וגם זה מסתבר. ובק"ו יש לבחון מהו הנושא הנדון. ואולם, יש מקרים רבים שבהם לא דורשים כך.

    וראה את דברי א"ש בביצה כ:, שלמד דין אחד משני סוגי הק"ו. גם ע"י שהראה שלענין אחד הוא חמור, וגם שהראה שהוא חמור מצד עצמו. וכך הוא אומר: "ומה במקום שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה במקום שכירתך פתוחה אינו דין שכירת רבך פתוחה וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן".

    (חז"ל עמדו כבר על כך שכבר בתנ"ך השתמשו בק"ו. המדרש בב"ר בשם ר"י מונה עשרה ק"ו: הן כסף, ואיך ישמעני, ואביה ירק, הן בעודני חי, ואיך תתחרה, ואיך תעשה, ואף כי נלך קעילה, ואף כי רשע, בשאר מדינות המלך, אף כי אש אכלתהו. אדר"נ הזכיר גם ולמך שבעים ושבעה. (בחלק מהם אפשר לחלוק על הפרשנות האמנם ק"ו הוא). ואפשר להוסיף עוד רבים מאד. דוד אומר לרכב ובענה ק"ו בן ק"ו: אשר לתתי לו בשורה, ועליו הוא מוסיף עוד ק"ו: אף כי אנשים רשעים. ויש עוד רבים: הנה לאבי ולאמי לא הגדתי. הנה השמים ושמי השמים, הן בעבדיו לא יאמין. הן בקדושיו לא יאמין, הן עד ירח, ועוד רבים רבים). [↑](#footnote-ref-81)
82. וכפי שנבאר כאן, ק"ו מסוג האומר שאם דין א נוהג במקרה א ודין ב נוהג במקרה ב ק"ו שדין ב ינהג במקרה א, ק"ו כאלה אכן לא התקבלו להלכה. להלן הערה פז נביא סוג אחר של ק"ו, שהוא דרך לדרוש פסוקים. ק"ו מסוג זה מתקבל להלכה. ויש עוד ק"ו פשוטים שמתקבלים להלכה. ראה למשל דברינו בזבחים קג. וכן יבמות נט: ס הערה קעג. וכן שבת קכה. אלה אינם ק"וים של למוד מכך שאם במקרה א נוהג דין א ובמקרה ב נוהג דין ב כ"ש שינהג דין ב במקרה א. אלא אלה ק"ו שיש בהם סברה וכמו שנבאר שם. [↑](#footnote-ref-82)
83. בפשטות, ק"וים כאלה אינם באמת ק"וים, ולא קשה להראות שהם לא באו אלא כדי להדגיש את הדחיה. אמנם בחולין כד. לכאורה הגמ' מתיחסת אל הק"ו כהו"א אמתית. ואולם גם שם הוא נדחה. [↑](#footnote-ref-83)
84. וגם הבריתא דר' ישמעאל ששאלה מדין ק"ו כיצד, השיבה על כך והביאה מקרה שבו אין למדים ק"ו, (ונבאר זאת בב"ק כה. הערה יד) ולא הביאה מקרה שבו למדים ק"ו. [↑](#footnote-ref-84)
85. אמנם, יתכן שלא בחנם הביא המדרש את הק"ו והפרכא, כונתו להראות את המקרים השונים ואת הדמיון והשוני בדינים ביניהם, ובכך לתת סברה וטעם שיבאר למה בסופו של דבר למד ממה שלמד דוקא את מה שלמד, שע"י כך המקרה שעליו נשאלה השאלה יהיה דינו כמו המקרים הדומים לו. [↑](#footnote-ref-85)
86. ראה פסחים סו. הערה קג. [↑](#footnote-ref-86)
87. יש מקומות שבהם משתמשים בסברת הק"ו כדי להבין את מבנה הפרשיה, כמו שנבאר למשל בסכה מא:מג. הערה פו, וזו ודאי צורת דרשה מהפסוק, ולא יצירת דין יש מאין בק"ו. ראה גם מה שבארנו במו"ק ז:, ושם בהערה כ. גם בביצה יט-כ עסקנו בק"ו, שגם הוא לא מחדש דין יש מאין אלא מפרש שהדין האמור בתורה ינהג גם בקרבנות. כך נבאר גם בב"מ צד:צה., שאם התורה חִיְּבה שומר שכר בגנבה ואבדה וחִיְּבה שואל בנשבר או מת, הרי חיבה זאת בנוסף על מה שחיבה בש"ש, והק"ו מסייע להבין שהתורה חיבה בשואל בנוסף על הפרשיה שלפניו. (וביבמות נט: ס הערה קעג נביא ק"ו שבא לבאר מושג הלכתי שהתורה לא בארה אותו). כך יש לדרוש ק"ו, מיניה וביה בכתוב, וזוהי מדת הק"ו שהתורה נדרשת בה. דוקא ק"ו מעין זה הוא הק"ו שמוסכם על הכל שיש לדרשו והוא הק"ו שבו נדרשת התורה: ק"ו הבא לפרש את התורה ולא ק"ו הבא לחדש דין יש מאין. וכך תתורץ הקושיה שנקשה בפסחים סו. הערה קג. (ובכך יבואר מה שבארנו על ק"ו בב"ק כה. סוף הערה יד, שמדת הק"ו היא מדה שמשוה את האמור בכתוב ולא את מה שלא נאמר. וראה גם נזיר נו הערה כג). וראה גם ביבמות כב:כג. הערה סז, גם שם הק"ו הוא דרך לפרש את דברי התורה, אם כי ראה שם שהקשינו שלכאורה שם אפי' ק"ו לא צריך. [↑](#footnote-ref-87)
88. וראה מה שנבאר בב"ק כה. הערה יד. [↑](#footnote-ref-88)
89. בכלל זה גם הסקת מסקנה על קיומו של דין שלא נאמר בפירוש, או על הגדרתו ההלכתית של אדם או חפץ לענינים שונים. וראה בתענית ב:ג. הערה ג, ור"ה לג. הערה קב שכאשר למדים על דין שלא התבאר בפירוש, מן הסתם הוא דין שלם. דבר שהתורה כתבה אותו בפירוש, יכולים אנו ללמוד מדברי התורה את פרטיו. אבל דבר שאנו מסיקים על קיומו מתוך הכלל, למדים אנו מהסברה את גבולותיו. וראה גם ביבמות כג. הערה עה. [↑](#footnote-ref-89)
90. אמנם, הרמב"ם כתב בשרש החמישי לספר המצוות, שאין למנות טעמי מצוות בכלל המצוות. לפי הרמב"ם אין לראות את האמור בתורה כצווי עד שיֵאמר בפירוש כצווי. ואולם נראה שרבות מהדרשות שבמדרשי ההלכה יש לבאר שלא ע"פ הכלל הזה. כפי שנבאר כאן. [↑](#footnote-ref-90)
91. ראה או"ש ק"ש א ג, שאומר שיש ענינים שהם להפקת רצון ה' אף כי לא הטיל ולא הכביד בתורת חובה, וכשראו חז"ל כי זה רצון ה' תִקנו לעשות כך. למדנו שיש בתורה דברים שאפשר ללמוד שהם רצון ה', וממילא גם אם אינם דין דאוריתא אפשר ללמוד את גדריהם מתוך התורה, שהרי אנו לומדים ממנה איך יֵעשה רצון ה', וכך יש לבאר דרשות שונות שלמדו חכמים מן התורה על מצוות דרבנן. אפשר לדרוש כי אמנם לא זאת כונת הכתוב ללמדנו שהרי מן התורה אינה חובה, אך מ"מ מכלל הכתוב למדנו את הראוי בעיני ה'. וראה עוד באריכות בדבריו. למדנו שהתחיבנו רק את האמור בלשון צווי, אף כי לעתים אנו למדים שגם מחוץ לצווי יש דברים שהם רצון ה' וראוי לעשותם. [↑](#footnote-ref-91)
92. מה שעושה את המצוה למצוה הוא הצווי. שבלעדיו אינה מצוה. וכפי שנבאר בחולין ק: הערה צ, (אמנם ראה סנהדרין נו. הערה קמט, שיש למצוות התורה ערך כשלעצמן). ואולם, מה שהתורה מלמדת שיש לעשות, הרי זה צווי גם אם הלשון אינה לשון צווי. התורה מלמדת מה מצֻוֶּה האדם לעשות גם בלשונות שאינן צוויים. כל מה שאמר ה' שיש לעשות – ממילא אנו מצֻוּים. משצוה ה' שכל איש יקים מצוות שהז"ג, הרי הם מצֻוּים. מעתה מצֻוֶּה כל אדם, כולל הנשים, להביא לכך שהאנשים יקימו מצוות שהז"ג. וכל אדם, כולל האנשים, אינו מצֻוֶּה להביא לידי כך שנשים תקימנה מצוות שהז"ג. שהרי אנו מצֻוּים להביא לידי כך שיקוים רצון ה' בעולמו. ואם אנו מקימים מצוות כדי שיֵעשה רצונו בעולמו – מה בין מצוה שהאדם עצמו מצֻוֶּה בה למצוה שחברו מצֻוֶּה בה. ומשצוה ה' שכל האנשים יעשו מצוות שהז"ג, הרי זה בבחינת מצֻוֶּה ועושה לכל המביא לידי כך. (ולכאורה תלוי הדבר במחלקתם של רבי ורשב"ג אם הלעיטהו לרשע וימות ואם ניחא ליה לחבר דליעבד איהו איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה, ומ"מ פשיטא שאלמלא הטעמים שנאמרו פשיטא שלא יכשיל את חברו. וכל הדברים הללו אמורים עוד לפני שהזכרנו מצות תוכחה וערבות ולפני עור. שהרי גם בלי להזכיר את אלה אדם חיב במעשי חברו. שהרי לא בגלל חיובו כלפי חברו אלא בגלל חיובו כלפי הקב"ה, מצֻוֶּה כל אדם להביא לעשית רצון ה' בעולמו. וראה להלן הערה צו, צח. וראה רמב"ם (כלאים י לא, אבל ג ה), אמנם תוס' בשבת ד. אומר אחרת. אבל גם את דברי תוס' אפשר לבאר שאמר כן משום תקנה. יש לשאוף לעשית רצון ה' ברמה הגבוהה שאפשר, הן על ידו והן על אחרים, אלא שאין בידנו לתקן כל רשע וא"א לעבור אסורים לתקון כל רשע ורשע דנפקי מיניה כמה חורבי. והאחרונים הלכו מקצתם בדרך הרמב"ם ומקצתם בדרך תוס', וראה רמ"א (או"ח שכח י). ב"י (או"ח שו יד), ט"ז (או"ח שו ה). ב"ח (או"ח שו ג). מג"א (או"ח שו כט). מג"א (תרעא א) ומ"ב (ו). צפנת פענח (מהדו"ת הל' ע"ז יא א,ז) ואבי עזרי (מהדו"ת הל' אבל). ועוד רבים). [↑](#footnote-ref-92)
93. וכן מנה עוד כמה טעמי מצוות מעין אלה. בפשטות הרמב"ם מנה טעמי מצוות שחכמים למדו מהם הלכות. ואולם, עצם העובדה שחכמים סברו שאפשר ללמוד הלכה מטעמי מצוות מלמדת לכאורה שחכמים סוברים שגם פסוק שלא נכתב כדי ללמד הלכה יכול ללמד הלכה. ואם כך – מדוע יגרע חלקם של אלה שלא מצאנו שחכמים למדו מהם הלכה? [↑](#footnote-ref-93)
94. ראה חולין ק: הערה צא. שאין בתורה צוויים שאינם חלק מסִפור מעשה, כלומר: התורה לא תולה צוויים באויר, אלא מספרת סִפור אחד ארוך שתחִלתו בבריאת העולם וסופו בהכנת ישראל לכניסה לארץ, וחלק מהסִפור הזה הוא שה' דבר אל משה ואמר לו כו"כ. משפט שלא נכתב כחלק מסִפור המספר שה' דִבר אל משה ואמר לו כו"כ, אינו דבר ה' למשה ואינו צווי. [↑](#footnote-ref-94)
95. ראה יומא עב: הערה קמג. [↑](#footnote-ref-95)
96. וכן מסתבר, שהרי למה מקַיֵּם אדם מצוות אם לא כדי שיֵעשה רצון ה' בעולמו. ואם האדם אינו מתעניין בכך שיֵעשה רצון ה' בעולמו אלא במצוותיו שלו עצמו, הרי לא את ה' הוא עובד אלא את עצמו. יתר על כן: התורה לא נִתנה לאדם הבודד אלא לעם כֻלו ולעולם כֻלו. התורה לא באה ללמד מה יעשה האדם אלא כיצד יחיה העם בארצו, וכיצד חפץ ה' שיתנהג עולמו. חלק קטן מהתורה הוא מה יעשה כל איש ואיש בשל היותו חלק מהעם כֻלו העושה את רצון ה'. (ואפשר שמשום כך צִוְּתה התורה לשמוע לחכמים ולא לסור מדבריהם ימין ושמאל, וחכמים תקנו תקנות רבות כדי שישמרו ישראל את התורה. וכך ראוי, כי האיש הפרטי שקיים מצוה – מה הועיל ומה הוסיף? לא נִתנה תורה כדי לתקן את הפרט אלא כדי שיונהג העולם בדרך ה' כפי שהיא נלמדת מתורתו. ולכן צריך שהעם כֻלו יעבוד את ה' כאחד. וכפי שכתבנו בחולין טז: סוף הערה ה ובבכורות ד: הערה ז.). אמנם, מפני חטאינו גלינו מארצנו, ומיום שחרב בית המקדש שוב אין אנו יכולים לעשות חובותינו ולתקן את העולם במלכות שדי. ולא נשאר לפני אדוני בלתי אם גוויתנו, ולכן מיום שחרב המקדש אין לו לה' בעולמו אלא ארבע אמות של הלכת האיש הבודד בארבע אמותיו. לכן עסקה ההלכה בשנים אלה בבירור חלקו של האיש הבודד בארבע אמותיו מתוך התורה כֻלה. ואם אינו יכול לתקן את העולם – יעשה לפחות את חובתו שלו. (כל עוד עשית חובתו אינה מחטיאה אחרים). אבל כאשר באים אנו לדרוש ולבאר את פסוקי התורה, אין לנו ללמדם ולדרשם אלא מתוך ההכרה שהתורה נִתנה לתִקון עולם ולא רק לתִקון האיש. ולכן ממילא מובן שמה שאומרת התורה מחיב את העם כֻלו וכל איש ואיש להביא לכך שהמצוות תקוימנה. ואין אנחנו יכולים ללמוד ולבאר את הפסוקים שלא כפי כונתם בעת נתינתם. רק אחרי שבארנו ודרשנו את הפסוקים כפי שנכתבו וכפי כונתם, נוכל לדון בשאלה מה מחיב הדבר את האיש הבודד. (וכמובן שגם אחרי כן על כל אדם לעשות ככל יכלתו כדי להשיב את העולם להיות עולם הנוהג כרצון ה', שהרי לכך נִתנה התורה. וכל מי שיכול להביא לידי כך שהמצוות תקוימנה צריך לעשות זאת, כפי שבארנו כאן). [↑](#footnote-ref-96)
97. והשוה לדברינו בסנהדרין נד. הערה קמא. [↑](#footnote-ref-97)
98. גִלוי של התורה לכך שמעשה מסוים רצוי או אסור, מחייב ממילא את ישראל להביא לידי כך שיֵעשה המעשה הרצוי ולא יֵעשה האסור. בכמה מקומות אנו מוצאים שכל אדם מצֻוה שהמצוות תתקימנה. הגמ' (ברכות יט:) אומרת שהמוצא כלאים פושטו אפי' בשוק. ולקמן (כ.) מובא מעשה ברב אדא בר אהבה שקרע בגד כלאים מאשה בשוק, מכאן למדו הרמב"ם, הטור והשו"ע (יו"ד שג) שיש לפשוט מחברו כלאים אפי' בשוק. כלומר: אדם אחראי לחטאי חברו ויש עליו חיוב בקום עשה להפריש את חברו מאִסור אפי' כשהוא לא עושה את מעשה האִסור בעצמו. הרא"ש (הל' כלאי בגדים ו) הקשה על הגמ' הזאת מהירושלמי ותרץ כמה תרוצים שע"פ אחד מהם אין צריך לפשוט כלאים מחברו כשחברו שוגג. צפנת פענח (מהדו"ת הל' ע"ז יא א,ז) ואבי עזרי (מהדו"ת הל' אבל) הבדילו בין מצוות שתכליתן מציאות מסוימת (דהיינו: התוצאה) לבין מצוות שבהן עִקר האִסור הוא המעשה. בכלל מצוות שתכליתן מניעת מציאות הם מזכירים את בל יראה חמץ, טומאת כהנים, לבישת שעטנז ועוד. במצוות כגון אלה כל היוצר את התוצאה לוקה. ואין זה תלוי במחויב. עם זאת מצאנו בגמ' (יבמות קיד., וראה דברינו שם) שלש בריתות האומרות שאדם מוזהר על חטאי חברו. הגמ' אינה מכריעה בשאלה עד היכן מגיע החיוב הזה, האם על האדם להפריש את חברו החוטא מן האִסור או שהאִסור הוא רק שלא יתן להם ביד, אבל ברור שביסוד הדברים האדם מצֻוֶּה שלא יחטא חברו. כפי שדורשות הבריתות מן הפסוקים, התורה עוסקת באִסורי אכילה, והיא מביאה חלק מהאִסורים בלשון "לֹא תֹאכְלוּ" וחלק מהם בלשון "לֹא יֵאָכְלוּ". מכאן אפשר ללמוד שהיינו הך. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יֵעָשה. מכאן שגם המאכיל אדם אחר עובר. התורה לא אומרת "אל תאכלו דם", אלא "כָּל נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא תֹאכַל דָּם", כלומר: הכל מצֻוִּים שכל נפש מאתנו לא תאכל דם. ואף מצאנו (שבת נד:) שמי שיכול למנוע מחברו לחטוא ולא מנע נתפש עליו, כלומר: האדם מצֻוֶּה שהמצוות תקוימנה. התורה לא צִוְּתה את האיש הפרטי (וכפי שכתבנו לעיל הערה צו), אלא צִוְּתה שהמציאות תהיה שכל נפש לא אוכלת דם. גם לענין טומאת כהנים, הלשון היא לא "אל תטמא", משה לא מצוה את הכהן. משה עצמו הוא המצֻוֶּה. הצווי נועד כדי להביא לידי כך ש"קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם". הצווי נועד להביא לידי כך שהכהן יהיה טהור. מכאן שגם אדם שאינו כהן מצֻוֶּה שלא יטמא את הכהן. וראה רש"י, תוס' ומלחמות ה' בברכות מח. ד"ה עד. וראה מכדרשב"י שמות כ י, שדורש את הפסוקים אתה ובנך ובתך שאתה מצֻוֶּה על בנך ובתך. את הכלל הזה נראה להרחיב גם למצוות נוספות כגון כל זכורך (וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב. כל אדם חייב במצוות קטניו), ושאר מצוות שנאמר בהם אתה וביתך וכד', ועוד. לפעמים אדם מצֻוֶּה גם על אחרים, ואפשר שנִתן ללמוד משם גם לשאר המצוות. ראה גם תו"כ על כל האזרח בישראל ישבו בסכות. שאומר לרבות את הקטנים. הגמ' אומרת שזהו דין דרבנן אבל בתו"כ משמע שהוא מה"ת. (ועיין היטב בבאורנו בסכה כז ובסכה כח. וראה גם בברכות ד: י:יא. הערה יב). כיון שאמרה התורה בגוף שלישי שכל האזרח יֵשבו, מצֻוֶּה כל אדם להביא לכך שכל האזרח ישבו בסכות. וכל אדם מצֻוֶּה להביא לכך שגם בניו הקטנים ישבו בסכות. (ואולי משום כך סכך שמאי הזקן על גבי מטת הקטן). עם ישראל מצֻוֶּה על כך שכל בניו ישמרו מצוות. כך גם פשט המשנה בשבת קכא., אלא שהבבלי דוחה זאת. (מהמדרשים התנאיים, מהמשנה ומהירושלמי במקומות רבים, משמע שאם צִוְּתה התורה מצוה מסוימת, הרי כל ישראל מצֻוּים שכל ישראל יקיימו אותה. לא מדין לפנ"ע, ולא מדין ערבות, ולא מדין תוכחה, אלא מעצם צווי התורה מצֻוֶּה כל אדם שכל ישראל יקימוה. מצוה שבין אדם למקום. שהרי לא לאדם הפרטי נִתנה התורה, כפי שכתבנו לעיל הערה צו. ואולם אפשר שלא זו דרכו של הבבלי). בכלל לִמודים אלה גם לִמודים שעוסקים באכילות, כמו "כל נפש מכם לא תאכל דם", שממנו אנו למדים אִסור כללי למניעת מצב שבו נפש מאתנו אוכלת דם. וא"כ אולי כל מצב שבו יהודי עובר עברה הוא מציאות של אִסור שיש למנעה. כך נראה שסברו התנאים שהוזכרו לעיל. אמנם באמוראים הדבר אינו פשוט. אבל את מדרשי התנאים אפשר לבאר על זו הדרך. וראה גם דברינו במו"ק ג. הערה ג. וראה גם דברינו ביבמות פד: וראה נתיבות המשפט (משה"א סימן ג סוף א) ומשו"נ שם. ונראה שגם אם נחלקו בעל קצוה"ח ובעל נתה"מ אם היחיד כופה את חברו, מ"מ אלו ואלו בודאי מודים שהיחיד מצֻוֶּה על חברו, וראיה ממצוות ל"ת שלא נחלקו בהן, ולא נחלקו אלא במצוות עשה שאי אפשר לכפות בהן אלא בדרך שאין היחיד רשאי לנקוט בה. ויתכן שאף משו"נ יודה שאם יכול לכפות את חברו למ"ע בלי להכותו עד שתצא נפשו, כגון שהוא יודע שיכנע חברו במכה מועטת, שחייב. וכל ישראל חיבים בכך שרצון ה' יֵעשה והמצוות תתקימנה. ובכמה מקומות מצאנו שהמעשה את חברו לדבר מצוה כאילו עשאו, ומי שהיה יכול למחות ולא מחה, או למנוע את החטא ולא מנע, כאילו חטא. וכ"כ חת"ס (חו"מ קעז ג), שכל אדם מצֻוֶּה שהמצוות תתקימנה, וגם במקום שבו נאמר שב"ד מצֻוִּים, הינו משום שבד"כ הם אלה שכופים, אך הם עושים זאת בשם עם ישראל (מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ראה גם דברינו בר"ה ה ו, ועוד). אבל במקום שבו יש ב"ד שעושים את המלאכה אין חיוב על כל יחיד לעשות כן. ומ"מ הוא כותב לקמן שצריך האדם להביא בחשבון את כל ההשלכות שיהיו למעשהו. אם ע"י מעשה כפיתו יבואו אנשים לחטוא לא יכפה, וכן מסתבר, כי אפרושי מאסורא היינו שלא יֵעשה האסור. ואם יֵעשה אח"כ האִסור או אִסור אחר מה הועיל במעשהו. לא התקים כאן אפרושי מאסורא. אבל עם זאת יש לחשוש שמא אם לא יכפה יבואו אחרים לחטוא, כי יראו שאין עונשים את החוטאים. ואז יש לענוש את החוטא אף אם לא יופרש מאסור עי"ז. כללו של דבר: על האדם לנהוג באפן שיביא לקיום כמה שיותר מצוות, הן על ידו והן ע"י אחרים, ואף ע"י כפיה אם היא תועיל. וכ"נ בתה"ד ריח. וראה רש"י ב"ק כח. ד"ה איסורא, שמשמע ממנו שאם עושה אדם דין לעצמו ק"ו לקב"ה. והדבר מסור לכל אדם. לפ"ז מצוה מחיבת כל אדם בכך שהמצוה תֵעָשֶׂה. ויש עוד הרבה להאריך בכך והארכנו בכמה מחיבורינו. (ואמנם נחלקו חכמים אם לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חברו אסורא רבה. וכן נחלקו לשיטתם על הלעיטהו לרשע וימות. ולכאורה קשה להבין את מי שאומר שיניח לחברו לעשות אִסורא רבה. הלא אין אנו מקימים מצוות אלא כדי שיֵעשה רצון ה'. ורצון ה' הוא ודאי שלא יעשה אסור חמור. ואולי משום שאדם צריך לעשות את אשר הוא מצֻוֶּה. ומ"מ הכל מודים שכשאינו עושה אסורא זוטא – ודאי הוא מחויב במצוות חברו. ונראה שגם הלעיטהו הוא משום שאם נתקן תקנות לגנב יבוא לגנוב יותר). (וראה סנהדרין כז:כח. הערה ע). [↑](#footnote-ref-98)
99. ראה גם דברינו ביבמות קיד., ועיין שם היטב בהערות רסא-רסד. [↑](#footnote-ref-99)
100. לשון הבריתא המובא בגמ' הוא לא תאכילום. אבל אי אפשר לומר שיש כאן פירוש לאמור בפסוק. מכמה טעמים: א. בפסוק נאמר תאכלום ולא תאכילום. ב. פירוש המלה תאכילום הוא תאכילו אותם, אותם כלומר את אלה שהוזכרו בפסוק לפני כן. אבל בפסוק לא הוזכרו קטנים לכן אי אפשר לומר שהבריתא באה לבאר את הפסוק. יש לבאר שזו לא המשמעות הפרשנית של הפסוק אלא הפרשנות ההלכתית שלו. משמעות הפסוק הוא שה' אוסר על עם ישראל לאכול את השקצים האמורים שם. כל מצוה שצוה ה' את ישראל – עם ישראל הוא המצֻוֶּה בה. ממילא גם מצֻוֶּה כל אדם שעם ישראל לא יאכל את השקצים האלה. ולכן המלים "לא תאכלום" אכן מצוות שאין לתת שקצים לקטנים. אבל לא משום שהפסוק אומר קטנים, אלא מהטעם שבארנו.

     וכשחכמים אומרים "מכאן אזהרה לב"ד", אין הכונה שהתורה אמרה בית דין. התורה צותה את עם ישראל, וממילא מי שממונה על כך בפעל הוא מנהיגי העם. לא משום שאליהם נאמר הצווי, אלא משום שהם בד"כ עושים את מה שהעם עושה. וכפי שבארנו לעיל עמ' ב. וראה גם דברינו ביבמות קיד., ועיין שם היטב בהערות רסא-רסד. [↑](#footnote-ref-100)
101. ראה להלן הערה קסט. [↑](#footnote-ref-101)
102. או להפך: שחטא, כפי שאומר רב פפא ביבמות עו: [↑](#footnote-ref-102)
103. וראה גם דברינו בברכות יב: הערה כח. וראה גם בברכות סא. הערה צט. [↑](#footnote-ref-103)
104. ראה לעיל הערה ז. וראה בהרחבה רבה להלן עמ' לג. [↑](#footnote-ref-104)
105. לא תמיד המדרש הזכיר את העקרון בפרוש, שהרי המדרש התעניין בהלכה. ואולם אנו יכולים להבין בנקל את המדרש אם נבין שהמדרש מדבר על עקרון שהוא אינו מזכיר. [↑](#footnote-ref-105)
106. וראה דברינו בנזיר מב:. ראה גם דברינו בזבחים ח. וראה גם דברינו במכות כא: [↑](#footnote-ref-106)
107. אמנם יש לשאול למה יש לדמות את הנִדון כאשר אם נדמה אותו לדין אחד תתבקש מכאן הלכה אחת, ואם נדמה אותו לדין אחר תתבקש מכאן הלכה אחרת. האמוראים עוסקים בשאלה הזאת פעמים רבות, ובד"כ הם בודקים בכמה הלכות דומה הנִדון למקרה הראשון, ובכמה הלכות הוא דומה למקרה השני. (הם בודקים דמיון בהלכות ולאו דוקא בשרש הדבר, וראה דברינו במנחות עו.עז: הערה קכד). ופעמים הגמ' מבארת מדוע הלכה מסוימת אינה מכריעה, ומדוע הענין מחיב לסמוך דוקא על אחרת. כגון "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן" (כפי שבארנו ביבמות כד הערה פג). והערנו על כך בכמה מקומות, כגון בפסחים כז:כח. הערה מו. [↑](#footnote-ref-107)
108. כל דרכי הדרשה המדמות דבר לדבר, מניחות שאם התורה כתבה דין מסוים במקרה מסוים, הרי שאפשר ללמוד ממנו לכל הדומה לו. ואולם, השאלה הכללית הנוגעת לדרך הדרשה הזאת היא מתי להשתמש בה. מתי להשתמש בדרכי דרשה המדמות דבר לדבר, כגון בנין אב, דִמוי מילתא למילתא, כלל ופרט, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. ועוד. ומתי להפך: לדייק מלשון הכתוב. (וראה סנהדרין ס: הערה קסז, ראה גם תענית ב:ג. הערה ג).

     השאלה הזאת העסיקה כבר את התנאים והאמוראים. ומצאנו בה מחלוקות. ראה בענין זה גם מחלוקת תנאים בנגעים י ב. (וראה דברינו שם). כך מצאנו למשל בפסחים עה. "האמר רב חיננא סבא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש שנאמר צלי אש צלי אש שתי פעמים טעמא דגלי רחמנא צלי אש צלי אש שתי פעמים הא לא גלי רחמנא הוי אמינא צלי אש הוא אמר ליה גלי רחמנא התם וילפינן מינה". גם המשך הסוגיא שם עוסק בשאלה מתי הופעת המלה אש מלמדת שהדין האמור נוהג דוקא באש, ומתי אפשר ללמוד שהדין נוהג באש וכל הדומה לאש. (במו"ק יח: למדים שמ"מה' יצא הדבר" שמה' אשה לאיש. תמוה איך נלמד משם לכל אשה, אדרבה, משם יש לדקדק שדוקא כשאדם מתפלל ואומר והיה העלמה היוצאת לשאוב וכו', דוקא היא מה', הא כל אשה לאו מה'. ועוד יותר יש לדיק כך משמשון, שמה' היא כי תאנה הוא מבקש מפלשתים, הא בעלמא לאו מה'. אמנם שם מדרש אגדה הוא, ואפשר שמשום כך הוא לא חש לקושיות).

     במקומות רבים כאשר מופיע דיוק, שואלת הגמ' "וליגמר מיניה?". כלומר: הגמ' מניחה שמדמים דבר לדבר.

     בחולין צח: משמע שלמדים מדבר לכל הדומה לו, אא"כ יש מקור נגדי.

     יש מקרים שבהם אי אפשר ללמוד מהמקרה האמור בהם למקרים נוספים, להפך, יש לדיֵק ממנו שרק במקרה שבו הוא אמור נוהג הדין. (וראה גם לעיל עמ' טו בפרק "קל וחמר", שם עמדנו על כך שרבים מהק"וים שבמדרש באים להצביע על כך שבמקרה א כתבה התורה דין א ובמקרה ב כתבה התורה דין ב ואין להחליף ביניהם או ללמוד מזה לזה). כך הוא הכלל שדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. וראה זבחים מט.: כיון שכבר מצאנו שהפרט הזה ממילא אינו בכלל לדבר אחד, הרי הוכח שאין הכלל תופשו, ושמא גם לענינים אחרים אינו בכלל. ובמקרה של אשם מצורע הדבר מוכח שהרי לא נאמר בו שיתן את דמו על המזבח ושמא לא יתנו אלא על המצורע. ומוכח שהפסוק המחזירו לכללו אכן מחזירו, שהרי הפסוק נוקט לשון כלל. ואינו עוסק באשם הזה עצמו אלא באשם בכלל, ומכאן שהאשם הזה הוא ככל אשם וחלים עליו כל דיניו של כל אשם. וכן משמע בגמ' שהאשם כשאר אשמות יהיה, כלומר: לשון האשם היינו שאין אנו עוסקים באשם הזה אלא באשם בכלל. ולכן ברור שהחזירו הכתוב לכללו.

     ומצאנו בפסחים כג. גדולו קדוש ואין דבר אחר קדוש, ועל זה שואלת הגמ' מידי ואין דבר אחר כתיב. (ומה השאלה? והלא בכל הש"ס אנו מדיקים, ולא שואלים מידי ואין דבר אחר כתיב. ואולי משום שבכל מקום יש מלה כגון "הוא", שאפשר לדיק ממנה, וכאן אין).

     יש עוד מקרים שמדייקים דוקא. ראה במנחות יט. גלי רחמנא ביוה"כ ושחט את פר החטאת אשר לו, מכלל דשחיטה בעלמא לא בעינן בעלים. בחולין קטו. מדיקים שדוקא כלאי הכרם אסורים ולא למדים מהם לשאר סוגי הכלאים. במנחות מה. דורשת הגמ' שמוספים מסוימים מעכבים זה את זה, למה לא למדים משם לכל המוספים? הלא אין סברה לחלק בין המוספים השונים? וראה דברינו פסחים צב, להלן עמ' קפט, שהמשנה מבחינה בין טמא ודרך רחוקה שהוזכרו בפירוש בפסוק, לבין אֹנס אחר. ולא מדמה את הדברים.

     ראה דברינו בפסחים כא:, שמתוך שנצרכה התורה בכמה מקומות לומר שההנאה מותרת, אפשר ללמוד שבד"כ כאשר נאסר דבר באכילה – נאסר גם בהנאה. עד שתבא התורה ותלמד אחרת. ולא אמר שמשם נלמד למקומות אחרים שדינם כאמור כאן.

     בפרק ראשון ביבמות שואלת הגמ' מנין שעשה דוחה ל"ת. חלק מראיותיה הן בדרך של דמוי דבר לדבר, וחלק להפך, בדרך של דיוק. מתוך שכתבה התורה במקום מסוים שאינו דוחה, משמע שבמקומות אחרים דוחה.

     לפעמים הדרשה קשה מסברה. הגמ' לומדת הרבה הלכות מקרחה ושרטת שנאמרו בכהנים לאלה שנאמרו בישראל ולהפך. ולכאורה יש לתמוה תמיהה גדולה למה, הלא הסברה נותנת שהתורה באה להחמיר בכהנים יותר מבישראל, ולא להשוות את הכהן לישראל. (בדומה לכך הגמ' במנחות נה: עוסקת בשאלה מדוע לא נלמד מהפרט שהוא חטאת נשיא שדוקא הוא טעון צפון ולא כל החטאות. הגמ' אומרת שכו"פ הרחוקים אינם כו"פ, כלומר: הכלל תקף).

     קשה אפוא לקבוע כלל ברור מתי מדיקים ומתי מרבים, ומסתבר שהדבר תלוי לא בכלל אלא בהבנה מעמיקה בפרשיה בכל מקום ומקום.

     (וראה נדה נב: הערה מה). [↑](#footnote-ref-108)
109. ובפרט כאשר התורה מזכירה כמה פרטים ומבדילה ביניהם במלה "או", שאז פשט הדברים הוא שאין הכונה דוקא לפרטים אלה אלא הם והדומים להם. וכך דורשים חכמים במקומות רבים. ואמרו "או לרבות". (וראה דברינו בשבת כו: שבועות כז. ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד) ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-109)
110. ופעמים חלוקות הדעות האם מדמים את הדבר כפי שהוא במקורו, או שמתאימים אותו לדבר הנלמד. האם דון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה. ומלבד המקומות שהגמ' אמרה בפירוש שבכך נחלקו, ראה גם בדברינו בזבחים נ הערה קלב. [↑](#footnote-ref-110)
111. וראה בב"ק נד: הערה נח, שגם כאשר אפשר בפשטות לומר שדבר הכתוב בהוה, וללמוד לכל הדומה למה שנאמר בכתוב, האמוראים מבקשים ללמוד בדרכים המדייקות בלשון הכתובים. [↑](#footnote-ref-111)
112. על דרכי לִמוד כללים ופרטים נאמרו דברים הרבה. וראה דברינו בשבועות ד: וכן ראה בשבת ע. בסוף הערה מו. [↑](#footnote-ref-112)
113. וראה מנחות סח: הערה ק. וראה סנהדרין מה. הערה קו. וראה חולין טז:יז. הערה ז. [↑](#footnote-ref-113)
114. וראה מנחות סב.: הערה עב. סנהדרין נו הערה קנג. ודברי ר' אחיא שהזכרנו בזבחים מח הערה קיח. וראה גם סנהדרין מה. שם דורשת הגמ' שאיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. כרבנן ולא כר' יהודה הסובר שגם האשה נסקלת ערומה. מקורם של חכמים הוא מכך שנאמר ורגמו אותו. ומכאן דרשו חכמים אותו בלבד, בלא כסותו. ודוקא אותו בלא כסותו, אותה בכסותה. וראה גם דברינו בחולין כד:-כה: הערה יב. וראה גם דברינו בשבת קכ:, וראה גם בהערה עה שם. וראה גם דברינו ביומא לג. לגבי דרשת עליה ולא על חברתה מכלל דאיתא לחברתה. וראה גם דברינו ביומא סד. וראה גם יבמות ג הערה כג יבמות יא.: הערה מח. [↑](#footnote-ref-114)
115. אחת מצורות הדיוק היא "איש ולא אשה" "אותו ולא אותה". זוהי צורת דיוק לא מוכחת. שהרי יש מקומות שדורשים אותה ויש מקומות שלא דורשים אותה. ומצאנו שהגמ' עצמה התלבטה לגביה: "בעי רבינא גזל הגיורת מהו איש אמר רחמנא ולא אשה או דלמא אורחיה דקרא הוא אמר ליה רב אהרן לרבינא תא שמע דתניא איש אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר המושב הרי כאן שנים א"כ מה ת"ל איש איש אתה צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים אם לאו קטן אי אתה צריך לחזור אחריו בידוע שאין לו גואלין". כלומר: רבינא מכיר בכך שלפעמים אורחיה דקרא הוא. ואי אפשר לדייק דיוק כזה מבלי לבחון את כל הפרשיה וכל ההקשר, ומבלי ללמוד את הפרשיה לעמקה.

     למדרש יש כמה דרכים להתמודד עם השאלה, חלק מהדרכים הן לשוניות וחלק מהדרכים הן תכניות. בכלל הדרכים הלשוניות אפשר למצוא את הכלל שאם יש בפרשיה פסוק שאינו בלשון איש – פעמים רבות הוא גובר. אע"פ שהפסוק שאינו בלשון איש לא סותר במפורש את הפסוק האומר "איש" אלא סותם ולא מפרש, אין אנו אומרים ילמד הסתום מן המפורש, אלא להפך: המפורש מן הסתום. כמו למשל בנדרים לה: שדרש ר' יוחנן זאת תורת הזב בין גדול בין קטן. וכמו במדרש שהזכרנו "המושב הרי כאן שנים". אע"פ שאין במלה "המושב" שנים בפירוש, אלא מתוך שלא נאמר שם במפורש איש, אנו דורשים גם אשה, וילמד המפורש מן הסתום. ואם אפשר ללמוד את המפורש מן הסתום בעל כרחנו עלינו לבאר שזה משום שגם המפורש אינו ממש מפורש, שהרי אפשר לומר שאורחיה דקרא הוא, שהוא אומר איש וכונתו גם אשה. ובעל כרחנו אנו למדים גם מן הסברה. ביומא מג. מצאנו: "ולקח אזוב וטבל במים איש טהור לרבנן איש ולא אשה טהור להכשיר את הקטן ולרבי יהודה איש ולא קטן טהור להכשיר את האשה". אלה לא שני פסוקים שונים. זהו פסוק אחד שנאמר בו "איש טהור". מיהו הטהור בפסוק הזה? האיש. ואעפ"כ הסתום הזה מלמד על המפורש. (וראה מה שבארנו במקומו).

     אנו מוצאים בדברי האמוראים המאוחרים שלפעמים הדרשה הזאת נדחית משום שלמדים ממנה הלכה אחרת (כדרכם, וכפי שנבאר להלן עמ' כט). כך הוא במדרש ביומא שהזכרנו. וכן בעיא דלא איפשיטא בפסחים ע. מה לדרוש מ"בו". וכן בסנהדרין מו. ובקדושין כט. ובנדה לב. (וראה דברינו שם).

     אמנם, פעמים רבות דרשות מעין אלה מתקבלות להלכה. ראה למשל קדושין כד. ואולם, כפי שאמרנו, הדרשה הזאת איננה מובהקת, ותמיד יש להתחשב גם בהקשר הכללי בפרשיה. [↑](#footnote-ref-115)
116. וראה יומא נז. וכי דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש האי הימנו ודבר אחר הוא ולא הוי היקש הניחא למאן דאמר לא הוי היקש אלא למאן דאמר הוי היקש מאי איכא למימר מקומות הוא דגמרי מהדדי אי בעית אימא חוץ מבפנים בחדא זימנא גמר. הגמ' מתיחסת כאן לכך שהגמ' למדה על דם השעיר שנאמר עליו והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת, מדם הפר (שהרי נאמר ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר). ומכאן לאחת למעלה ושבע למטה. ואח"כ נאמר וכן יעשה לאהל מועד, מכאן שעושה בחוץ מה שעשה בקה"ק. לזה מתיחסת הגמ' כאל שני היקשים. שני ההיקשים האלה הם מפורשים. לא מדובר כאן על לִמוד מסמיכות גרידא, אלא פסוק מפורש שאומר כאשר עשה או וכן יעשה. אעפ"כ שניהם נקראים היקשים ואפשר שלא יוכלו ללמד. הסברה היחידה לומר שהראשון אינו היקש היא שהיא הימנו ודבר אחר. כלומר עִקר הדין כתוב הן בפר והן בשעיר. ההיקש מלמד רק פרט קטן, לכן הוא יכול לשוב וללמד. אלמלא כן, אע"פ שהוא היקש מפורש, אינו מלמד. לכן יש שני תירוצים נוספים: ההקש השני אינו לומד בהכרח מהלמד בהקש הראשון, או שההקש השני פשוט מעתיק את כל מה שנעשה בקדש הקדשים להיכל. כגוש אחד. כך אפשר לשוב וללמוד.

     ראה דברינו בקדושין טז. נאמר "אִם אַחֶרֶת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ לֹא יִגְרָע". כלומר: ינהג בה כאשה לכל דבר. התורה באה ללמד כאן שאמה עבריה היא כאשתו לכל דבר ויש לנהוג בה כאשתו, מכאן הוסיפו חכמים ולמדו שגם נקנית כאשה. תכנס ותצא כאשה ולא כעבדים. מההקש לאחרת נלמדות גם ההלכות שלגביהן התורה הקישה אותה בפרוש לאחרת, אבל גם הלכות אחרות. [↑](#footnote-ref-116)
117. בעקר בג"ש אמוראיות, אבל לא רק שם. [↑](#footnote-ref-117)
118. הגמ' בנדה אומרת שלא לומדים דברי תורה מדברי קבלה. ג"ש בנויה על ההנחה שהתורה מלכתחילה גזרה והִשְׁוְתה ביניהם. שלא כמו באורה של מלה שאפשר בהחלט ללמוד מדברי קבלה. (וראה דברינו בבכורות יב.: שם הראינו שאין למדים מג"ש אלא את באור המלה ולא את כל ההלכות. אמנם יש גם מקומות שמהם משמע אחרת). [↑](#footnote-ref-118)
119. ראה למשל דברינו בסכה כז או בר"ה לג:לד.. (ראה גם דברינו ביומא מד הערה פד). ראה גם דברינו בב"מ פז:-צב. קסא. ראה גם דברינו ביבמות כד. (וכפי שנבאר שם בסוף הערה פ), שם הגזרה השוה היא למוד פשוט המבאר משמעות בטוי בתנ"ך, וההקשר שבו הוא מופיע מכריח לפרש כפי שפרש המדרש, והגזרה השוה היא פשט פשוט, ואעפ"כ אומרים עליה שהיא עוקרת את הפשט. (וראה מה שבארנו שם שיש לפרש שעקירת הפשט האמורה שם בגמ' מתיחסת לחלק אחר של הבריתא, שהרי הגזרה השוה היא פשט פשוט). [↑](#footnote-ref-119)
120. או מתוך הקשרה. ראה לעיל הערה לד. [↑](#footnote-ref-120)
121. כפי שנבאר להלן, הצורה הזאת שכיחה בעִקר בדברי האמוראים, ושם היא תופשת מקום רב ונראית כאילו הם דורשים הלכה שרירותית מכל מִלה בפסוק. אפשר למצוא תבנית כזו כבר בדברי התנאים, ואולם שם קל הרבה יותר להסביר את הקשר לתוכן הפסוק. ראה להלן הערה קנג, וראה דברינו בברכות יט ושם הערות מד,מה. ראה גם במכות ז: שם מובאת הברייתא: "אם בפתע פרט לקרן זוית בלא איבה פרט לשונא הדפו שדחפו בגופו או השליך עליו להביא ירידה שהיא צורך עליה". ובמכות יב: "ושמתי לך מקום וגו' ושמתי לך בחייך מקום ממקומך אשר ינוס שמה מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר". בריתות אלה נותנות לכל חלק בפסוק משמעות העולה ממנו. בפתע פרט לקרן זוית, שהיא אינה פתע. שם הסכנה צפויה. בלא איבה פרט לשונא, הרי זה פשט גמור, וכו'. כך היא הדרך התנאית, הלומדת מכל מִלה את משמעות אותה מִלה. התנאים אינם מוציאים את הפסוק ממובנו הפשוט.

     האם בהכרח יש ללמוד את אותה הלכה דוקא מאותה מלה? ראה עירובין כז: הערה יד, וראה חולין קלב. הערה קל. [↑](#footnote-ref-121)
122. וכמו שכשהגמ' אומרת "במשל רשע יאנח עם זה המן" או "ולחוטא נתן ענין לאסף זה המן" אין כונתה ששלמה ברוח קדשו ידע שיבא המן ואמר את הדברים על המן, אלא שבהמן התקימו דברי שלמה. ואפשר שיתקימו אותם דברים גם ברשעים אחרים. הגמ' אומרת "זה" אבל זה אינו פירוש דברי שלמה אלא מקום שבו התקימו דברי שלמה. [↑](#footnote-ref-122)
123. ראה בחולין מט.: ובדברינו שם. שם מובאות שתי דרשות בשאלה איזה חלב נאסר, והגמ' שם מבארת שהדרשה השניה חזקה יותר, משום שהיא לא רק מצינת שיש לרבות רבוי מסוים, אלא גם מבהירה מדוע הרבוי מחיב ע"פ משמעותם הפשוטה של הכתובים לרבות דוקא את מה שההלכה מרבה.

     אמנם, האמוראים מרבים לדרוש הלכה מכל מלה בפסוק (כפי שיטתם שנציין להלן עמ' כט), ולכאורה נראים פני הדברים שהם דורשים דרשה אקראית מכל מלה, אע"פ שלכאורה הפסוק עומד בלעדיה. אלא שאין הדברים כן, וכפי שנבאר ביבמות עד. הערה רכב. [↑](#footnote-ref-123)
124. ראה גם דברינו בסנהדרין נט: לגבי דרשה דומה לכך. וראה גם בסנהדרין פה:פו. [↑](#footnote-ref-124)
125. ראה מה שהערנו על כך בתמורה כח ובחולין כב: גם האמוראים לא ראו בדרשות אלה דרשות גמורות. [↑](#footnote-ref-125)
126. ראה מה שהערנו על כך בפסחים לה הערה סא. [↑](#footnote-ref-126)
127. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל המעשה ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-127)
128. בדומה למה שבארנו לגבי אל תקרי, לעיל הערה לג. ובמקומות רבים אפשר לראות מנוסחים אחרים של המדרש שהוא עומד על תלו לתלפיות גם בלי שִנוי הפִסוק והקריאה. וכפי שבארנו לעיל הערה לה. [↑](#footnote-ref-128)
129. יש מקומות שבהם דקדוקי הלשון והמבנה התחבירי של הפסוק מאפשרים פירושים שונים בפסוק. קריאה של הפסוק במקומו ובהקשרו מטה את הכף בצורה ברורה מאד לכיוונו של אחד הפירושים, אבל מבחינה לשונית ותוכנית גם הפירוש השני יכול לבוא בחשבון. בדרך כלל במקרים כאלה הרמב"ם ידחה את הפרשנות הפחות מסתברת, או שיביא אותה ויסייג את דבריו במלים "מפי השמועה למדו", כלומר: מהפסוק הזה מצד עצמו אי אפשר ללמוד הלכה זו, ולשם כך אנו נזקקים למסורת ולשמועה. ואולם ישנם מקרים שבהם הרמב"ם מתחשב בדברי חז"ל שקבעו הלכה הנובעת מהפירוש הפחות מסתבר, ובלבד שיש אפשרות לשונית לקרוא את הפסוק בדרך המדרשית. אפשרות שאיננה מותירה בפסוק מִלים מיותמות שנשארות חסרות מובן או הגדים שאינם משפטים שלמים בעלי מובן, ואיננה לומדת מאף מִלה משמעות שאינה נִתנת להִלמד ממנה באופן ישיר וע"פ כללי הדקדוק. בפרשת המקלל נאמר "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה". כלומר: המשפט הוא אחיד. בין לישראל ובין לגרים. (ומסתבר שהפסוק הזה נאמר בפרשת המקלל כי המקלל היה בן איש מצרי, ולכן הוא דומה לגר). ההקשר מלמד שנאמר כאן דבר אחד: משפט אחד יהיה לכם, דהיינו: כגר כאזרח יהיה. הפרשנות הזאת נתמכת ע"י הפסוק בבמדבר טו טו-טז: "הַקָּהָל חֻקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה’: תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם". אבל מבחינה תחבירית אפשר לפרש שיש כאן שני משפטים שונים, והמשפט "משפט אחד יהיה לכם" עומד בפני עצמו, והוא דין נוסף ברצף הדינים האמורים בפרשיה ההיא, שכוללת דינים רבים. חכמים למדו מהפסוק הזה כמה הלכות, כגון דרישה וחקירה, ומות אבות על בנים. הרמב"ם הביא את הדרשות האלה לגבי דרישה וחקירה (עדות ג א), אך לא לגבי לא יומתו אבות על בנים. הרמב"ם הביא גם את הדרשה שהמקלל נתלה מהפסוק "כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי", וכן הביא את הדרשה: "אמר רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו פטור קסבר ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב". הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת בהל' רוצח ה ט. הפרשנות הזאת אפשרית בפסוק הזה, אם כי מסתבר יותר לפרש ש"ולו אין משפט מות" מתייחס לרוצח. הוא גם הביא את הדרשה שונקלה אחיך לעיניך" הוא צווי. הפרשנות הזאת בפסוק אינה הפשט הפשוט של הפסוק, אך היא באה בחשבון מבחינת המבנה התחבירי של הפסוק. אם אכן נפרש את הפסוק, ש"ונקלה" הוא צִווי ואינו המשך של המשפט הקודם, הרי שדברי המדרש מתיישבים על הפשט. את הפסוק "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן: וְנִתַּצְתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם אֶת מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תְּגַדֵּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת שְׁמָם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא: לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה’ אֱלֹהֵיכֶם: כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה" אפשר לפרש שאת מזבחותיו לא תנתצו, ואפשר לפרש שאותו אל תעבדו על ההרים והגבעות ותחת כל עץ רענן. וכך מסתבר ע"פ הפסוק הבא. אך במקומות רבים דרשו חכמים את הפסוק הזה לפי הפירוש הראשון. וכן הביא הרמב"ם בהל' יסודי התורה ו א. אם כי גם כאן אפשר לפרש שעשה כך משום שמנה כאן מצוה. יש לציין שהמקרים שהזכרנו, שבהם הרמב"ם משתמש בהוצאות של פסוק מידי פשוטו במקום שבו לשון הפסוק יכולה לסבול את הפרשנות של חז"ל, הם מיעוט. ברוב המקרים שחז"ל עושים כן, הרמב"ם לא מביא את הדרשה, או שהוא מביא אותה מפי השמועה. בכלל זה נזכיר שהרמב"ם התעלם לחלוטין מהדרשה הדורשת את המלה "והתעלמת" – פעמים שאתה מתעלם. אולי מפני שאי אפשר לפרש ש"והתעלמת" הוא תחילת משפט חדש ואינו המשך לקודם, מפני שאם כך יש לשאול מתי מצוה התורה להתעלם? גם את הדרשות על הפסוקים "הטמא והטהור יחדו" ו"לא יומתו אבות על בנים" הביא הרמב"ם מפי השמועה. הדרשות מהסוג הזה שהוא הביא, הן המיעוט. [↑](#footnote-ref-129)
130. ראה למשל דברינו בב"ק יא (וראה שם הערה ד) שהתורה אומרת: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר: בַּעַל הַבּוֹר יְשַׁלֵּם כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת הַמֵּת יֶחֱצוּן: אוֹ נוֹדַע כִּי שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמוֹל שִׁלְשֹׁם וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעָלָיו שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר וְהַמֵּת יִהְיֶה לּוֹ: ס כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה". מדוע לפעמים משלם כסף, לפעמים משלם שור, ולפעמים משלם חצי שור חי וחצי שור מת? מדוע ימכרו את המת ויחצוהו? משמע מכאן שהתורה מודדת ערכים בכסף, בשור חי ובשור מת. כשהתורה רוצה לומר שישלם את הנזק היא אומרת שישלם שור, וכשהתורה רוצה לומר שישלם את חצי ההפרש בין שור חי לשור מת היא אומרת שיחצו את החי ואת המת. ממילא כשהיא אומרת שישלם שור והמת יהיה לו – כונת הדברים שישלם את ההפרש בין חי לבין מת. אין כונת התורה שישלם דוקא באופן הזה, משום שאם כך היתה כונתה – מדוע במקום אחד היא אומרת שור חי ושור מת, ובמקום אחר היא אומרת כסף. כך אפשר היטב ללמוד את ההלכה מתוך הפסוקים, והיא עולה היטב מתוך הפסוקים. המדרש אמנם אומר "כסף ישיב לבעליו והמת" ונראה כאילו הוא קורא את הפסוק שלא כמשמעותו ומותיר בו מלים מיותמות, אך כיון שההלכה עצמה עולה היטב מתוך הפסוק, יש לבאר שלשון המדרש אינה בדוקא. וראה ערכין יח: הערה כג. וראה ב"ק ב: הערה ד. [↑](#footnote-ref-130)
131. וראה את דברי ר' יוסה שהזכרנו בפסחים י:. וראה שם הערה יג. בקדשים פעמים רבות אומרים ששנה עליו הכתוב לעכב. (אולי בדומה לדברי יוסף אל פרעה על השנות החלום אל פרעה פעמים). ואולם, פעמים רבות פשוט שמדובר על אותה מצוה עצמה שחזרה כמה פעמים. [↑](#footnote-ref-131)
132. גם חכמים אמרו בכמה מקומות שספירת הזכרות אינה דרך דרשה גמורה. בבכורות ו: אומרת הגמ' שאכן לא לומדים מכפילות, אבל היכא דאיכא למדרש דרשינן. [↑](#footnote-ref-132)
133. בב"מ לא.: יש דרשות רבות שדורשות לשון כפולה, השב תשיבם, הקם תקים, הוכח תוכיח וכו'. חלקן כנראה תנאיות. ואולם, חִדושים הלכתיים אין שם. את כל הלשונות הכפולות שבתורה דורש שם רבא שצריך לעשות זאת שוב ושוב עד שתושג התוצאה. הבריתות (לא.:) דורשות שיש לעשות כן בכל מקרה, ולא לומר שבמקרים מסוימים הדין לא חל. ולכאורה אין בכך צֹרך, כי מדוע נסבור שבמקרים מסוימים הדין לא חל. למה נסבור שאם קוימה המצוה פעם אחת נפטר זה מחיובו, בפרט שהתוצאה לא הושגה. אלה הם דינים פשוטים שעולים מפשט הפסוקים, ואלמלא עלו מפשט הפסוקים אי אפשר היה לדרשם מהלשון הכפולה. (פעמים רבות מאד בש"ס, לאו דוקא במדרשי הלכה, כאשר יש קושיה שאינה ממש קשה, גם התירוץ אינו ממש תרוץ. ראה למשל חולין לז שתי שאלות הוזכרו בסוגיא. שאלה אחת – מנין שמסוכנת אינה נבלה או טרפה, שאלה שניה: אולי מכך שהיא נקראה "חיה", אפשר ללמוד שיש לאכול דוקא בהמה או חיה שעומדות לחיות. השאלה השניה לא שאלה, לכן גם התשובות שהסוגיא עונה אינן תשובות. ודאי שהתשובה מיחזקאל אינה ראיה, שהרי כפי שדרש המדרש כפי שדרש יכול היה לדרוש אחרת. בזבחים קט.:, לא קשה הקושיה למה הבריתא נקטה דוקא עולה, כי אפשר שנקטה כך בגלל ההעלאה בחוץ. ובפגול, נותר וטמא אה"נ שיתחיב גם בשלמים. אבל הגמ' מקשה, ומתרצת תירוץ תמוה. ועוד רבים כאלה. וראה דברינו בזבחים ג הערה ג, מנחות ה הערה ד, מנחות צ: הערה קנו, מנחות עא. הערה קז, תמורה ב, מנחות צח. הערה קסט. סכה כט: לא.לב הערה נז. ביומא מד הערה פה והערה קג. פעמים רבות גם מדרשי הלכה תמוהים באים לבסס הלכה פשוטה שאינה צריכה מקור. כמו שבארנו כאן, וראה גם דברינו בפסחים ע.עא. הערה קכב. (שם הגמ' עצמה דחתה את המדרש). וראה לעיל הערה לט). [↑](#footnote-ref-133)
134. כמו כן, הרמב"ם אינו מקבל את המדרש המופיע בגמ' הלומד שבע חקירות ממספר הפעמים שבהם כתוב בתורה (בפרשיות שונות) ודרשת וחקרת וכו'. הוא לומד משם את עצם הדין שצריך לחקור ולדרוש, אבל את שבע החקירות הוא מביא ללא מקור, גם בי"ד החזקה וגם בספר המצוות. [↑](#footnote-ref-134)
135. יש עוד מקרה אחד מעניין שבו למד הרמב"ם מספירת הזכרות, ונעסוק בו בע"ה להלן ר"ה לג:לד. הערה קכג. [↑](#footnote-ref-135)
136. ראה שם בהערה ל. [↑](#footnote-ref-136)
137. כמובן שבמדרשי אגדה הדבר נפוץ הרבה יותר. וגם שם היתה צריכה הגמ' בשבת סג ללמד שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כלומר: הפסוק ממשיך להקרא במשמעותו הפשוטה, והמדרש לא בא לומר שהמשמעות שהוא נותן לה היא היא משמעותו. וראה גם בגטין ז., גם שם אומרים האמוראים שהדרש אינו הפשט והפשט במקומו עומד. [↑](#footnote-ref-137)
138. מכי יקח איש אשה ובעלה לומדים חכמים שני דברים, הם למדים שאשה נקנית בכסף שהרי נאמר קיחה וקיחה היא בכסף כמו שמצאנו בשדה עפרון. כלומר: הם קוראים את הפסוק כמתאר שני דברים: לקיחה וביאה, כי יקח איש אשה, וגם בעלה. אבל מצד שני לומדים חכמים את הפסוק כמלמד על קנין ביאה, ע"י שיקחנה ויבעלנה תהיה לקוחתו, וא"כ הפסוק נקרא אחרת. איך יוכל אותו פסוק להקרא בשתי דרכים שונות? ואמנם בקדושין ט: אומרת הגמ' שר' אבהו ור' יוחנן לא למדו מכאן קנין ביאה, שהרי משם הו"א עד דמקדש והדר בעיל. ואולם יש לעין כי הקושיה שם היא לא בדיוק קושיתנו אלא רק קרובה אליה. אמנם נאמר שם בהמשך שמכך שלא נאמר או בעלה אנו למדים. אבל שם משמע שבעינן תרתי. וכן משמע גם מהקושיה שמקשה הגמ' שם מנערה מאורשה. לכן למדו ר' אבהו ור' יוחנן לא מהפסוק כי יקח איש אשה ובעלה, אלא מהפסוק "כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם", ודרשה זו ודאי מבוססת גם על הפסוק "הנך מת על האשה אשר לקחת והוא בעלת בעל", כלומר: הבא על בעולת בעל חיב, כי ע"י שהיא בעולתו הוא בעלה. ראה גם לגבי ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. דרשו חז"ל לפניהם ולא לפני גויים והדיוטות, כלומר: המלה לפניהם מכוונת לדיינים, ועם זאת דרשו שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל דינים שבתורה, כלומר שהמלה מכוונת לנדונים. גם הפסוק "מעם מזבחי תקחנו למות" נדרש בשתי צורות שאינן מתיישבות עם קריאה אחת בפסוק. וראה גם דברינו לגבי ועמדו שני האנשים: בעדים הכתוב מדבר אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין כשהוא אומר אשר להם הריב הרי בעלי דינין אמור הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים בעדים הכתוב מדבר. ואת הדרשה הזאת הגמ' אכן דוחה: מדלא כתב ואשר להם הריב כוליה קרא בבעלי דינין משתעי. וראה גם דברינו בסנהדרין פה:פו. [↑](#footnote-ref-138)
139. אמנם במקומות רבים בדברי חז"ל מצאנו שאמרו "מנין מן התורה" והשיבו מן הנ"ך. ראה למשל בגמ' בברכות י. טו: מו"ק ה. סנהדרין צא: קד: ועוד מקומות בדברי חז"ל. ואולם, אין ללמוד הלכה מחודשת מן הנביאים, כפי שדורשת הגמ' שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, וכפי שפוסק הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-139)
140. וראה דברינו בר"ה כו. תמורה כט: שקלים ח: שבת קז: מגלה כ.: ב"ק עט: סכה יב. לח: ועוד. (ועל דרך הלִמוד הזאת ראה לעיל בפרק "פירוש מלים"). [↑](#footnote-ref-140)
141. וראה דברינו בערכין יג:, בסכה נא. ובחולין כד: על מנהגי השירה במקדש, בשקלים ב. וכתובות קו: על מנהגי גבית הכסף למקדש. בסנהדרין טז: על תפקידים בשלטון, בחולין ד: למדנו כיצד נהג יהושפט באדם חשוד. בסוטה מ. על מנהגי כבוד. במו"ק כא. כב: כז: כח: וסכה נב. על דיני אבלים ונחום, בנדה טז: על דרך העולם לשמש בלילה, בפסחים ג. על דִבור בלשון נקיה, בהוריות יא: ויג. על מנהגי המלכות. ביצה טו: על מנהגי יו"ט. תענית יב: על מנהגי תענית. יש מקומות שבהם מסופר שפלוני עשה מעשה, ומכאן למדים במעשה רב. ראה למשל ברכות לא. לא: לד: נדרים סב. סנהדרין ס. מגלה כח. סכה כז: סנהדרין יב. יט: כ. לו. מג. זבחים יד. שקלים טז. ע"ז יג. ע"ז לו. כז: ב"ב ט. שבועות טו. חולין ו: עירובין נח. סה. תענית ח:, יבמות פט: יבמות מז: כתובות ז. ט. ב"מ מז. מו"ק טז. סנהדרין קיא: ברכות סג. תמורה כח: ב"ב קס. חולין יז: ערכין טז: קדושין ט. ע"ז כד: יומא כב: קדושין כו. מגלה כה: כתובות סה. ב"ב קמז. קדושין סט: שקלים ד (בב"ק סז. וסכה ל. למדים מתוך כך שהנביא הוכיח את העם על מעשה שהמעשה אסור). על דרך הלמוד הזאת ראה לעיל בפרק "לִמוד ממעשה". [↑](#footnote-ref-141)
142. ראה דברינו בזבחים נד: ערכין לב. שבת קכט: תמורה כט: סוטה ז: ע"ז נג. סנהדרין מח: [↑](#footnote-ref-142)
143. ראה דברינו בחולין מג. יומא פג: נדה ח: ר"ה כה. ב"מ פג. עירובין יד וכן למדנו מהנביאים והכתובים מהו כבוד ומהו בזיון ומהי דרכו של עולם. וראה למשל שבת סג. ברכות כד. נג. סנהדרין מו: ברוב הדרשות האלה, מתוך שהנביא הזכיר דבר מה או השתמש במלה מסוימת. ממילא למדנו שכך הוא העולם. וראה גם שבת פב. פסחים צה: ערכין יא. [↑](#footnote-ref-143)
144. כמו בקדושין עו:, שם למדו שהיוצאים לצבא דוד התייחשו, וממילא עולה מכאן שאפשר לסמוך על כשרותם. גם בתענית כז. למדנו על משמרות הכהנה והלויה, וממילא ינהגו דיני המשמרות הנדרשים כבר מן התורה. בזבחים לג. למדנו שדוד מסר לשלמה את תבנית המקדש. ובפסחים צב. למדנו שבנו במקדש חצר חדשה. [↑](#footnote-ref-144)
145. ופעמים רבות זו אסמכתא בעלמא או רמז וזכר. [↑](#footnote-ref-145)
146. רובם מספר יחזקאל, שעליו אכן אומרת הגמ' (שבת יג: חגיגה יג.) שבקשו לגנזו כי היו דבריו סותרים את דברי התורה, ודרשוהו שלא כפשוטו (אם כי במקומות רבים למדו ממנו הלכות, בין מפשוטו ובין ממדרשו. וראה דברינו בקדושין עח.: הערה נג. ראה גם דברינו במו"ק טו:טז., בזבחים יח:, מנחות מה., מנחות קט.). גם מספר משלי לומדים כמה הלכות והנהגות. (ראה למשלי פסחים נ: יומא פז. סנהדרין ו: חגיגה ז. כתובות לו. מגלה לא: מגלה ז. (משם למדנו על עצם תקון תקנות לאחר התורה)) אבל יש מעט גם דרשות כאלה מספרים אחרים. ראה למשל שבת קיג.-קיד. ברכות ל. שקלים טז. (מספר תהלים למדנו הלכות רבות, כמעט כֻלן הלכות לסדר התפלה, ההלל והתשובה. אפשר לבאר שגם הן על דרך מעשה רב). [↑](#footnote-ref-146)
147. כך בארנו את הדרשה "אבל קם הוא לשבועה", להלן עמ' תתסא. וראה גם דברינו בסנהדרין לו:, וראה חולין טז:יז. הערה ז. ועוד. [↑](#footnote-ref-147)
148. ראה לעיל הערה פז, וראה פסחים ד:ה. הערה ג. ובמקומות רבים בארנו את המדרש על דרך שאלה שנשאלת או שמן הראוי שתשאל, וכיצד משיבים עליה. [↑](#footnote-ref-148)
149. פעמים רבות אנו מוצאים שאת אותה הלכה לומדים התנאים ממקום אחד והאמוראים ממקום אחר, או שתנאים ואמוראים נחלקים ביניהם בשאלת מקור ההלכה. חשוב להם ללמוד את ההלכה הנוהגת, אבל לאו דוקא מהמקור שדרשו התנאים. הם מעדיפים לדרוש ממקום אחר שנראה שהוא המקור האמתי שממנו נלמדה ההלכה, ושהוא נראה נכון. לכן פעמים רבות הם דורשים ממקום אחר, ואף לא חוששים לומר שלמקור התנאי יש פירכא. (ראה למשל חגיגה י. יומא פה, מנחות סה, יומא פא. חגיגה ט., ערכין יא. ועוד רבים). [↑](#footnote-ref-149)
150. המדרש מתאר ארוע כזה בברכות לא:, שם הוא תולה הלכה ידועה במדרש שדרש שמואל, העולה בפשטות מלשון התורה. כלומר: הדרשן הכיר את ההלכה, והבין שככל הנראה היה דרשן בדור שקדם לו שדייק מן הפסוק וחִדש את ההלכה. כך גם האמוראים לומדים את דברי התנאים. שואלים מנין להם ומשיבים מן הסברה. [↑](#footnote-ref-150)
151. לאו דוקא מדרשי הלכה. יש עוד הרבה פלפולים אמוראיים שנפסקו להלכה, שלא יכלו להפסק בהלכות שנהגו. האמוראים הוסיפו כמה שמות לחֹשן כי חסרו להם ארבע אותיות, ובפשטות עשו זאת רק משום הקושיה, ולא משום שהיתה להם מסורת, והרמב"ם פסק זאת להלכה. (והערנו על כך והקשינו על כך ביומא עג: ובהערות קנה-קנט שם) כך לגבי הדרשה התמוהה שכל כהן אוכל מכל מנחה. בכל תחום אחר יתכן שהיו שואלים אשינויא ניקום ונסמוך. [↑](#footnote-ref-151)
152. לפעמים האמוראים נוהגים כן גם לגבי מקור תנאי שפרשו אמורא. האמוראים המאוחרים יותר מתיחסים לפירוש הזה כאילו נאמר בפירוש במקור התנאי. ראה למשל נדה סג:. ובעוד מקומות רבים. [↑](#footnote-ref-152)
153. המדרש הקדום בא לפרש כל חלק וחלק של הפסוק, אך הוא אינו אומר דבר מעבר למשמעות הפשוטה של הכתוב. משמעותו של הכתוב היא שאין לאכול קרבנות מחוץ למקום הקֹדש, הכתוב מונה רשימה של קרבנות, והמדרש מבאר אותם. נכון שיש כאן דבר-מה נוסף על הפרשנות. הלא המלים בקרך וצאנך לא מתפרשות בהכרח כחטאת ואשם, ולפי הפשט מלים אלה נסמכות לבכורות. אבל הכוונה הכללית של הכתוב נשמרת. הרוח הכללית של הכתוב מנחה את הדרשן. הכתוב בא לומר שאין לאכול קרבנות מחוץ למקום אשר יבחר ה', והמדרש אומר בדיוק את זה. אמנם, הוא מרחיב קצת את הרשימה, אבל הוא אינו חורג מכוונתו המקורית של הכתוב, שגם על פי הפשט היא כוללת את כל הקרבנות. אמנם, הביאור של כל מלה ומלה, אכן נראה כחורג מכוונתו המקורית של הפסוק. אבל המדרש אינו מקטע את המבנה התחבירי של הפסוק. ר' שמעון הוא הבא כאן ללמוד הלכה מחודשת מכל אחד מהפרטים האמורים כאן. הלכה שאינה ההלכה האמורה בפסוק, דהיינו אִסור אכילתו מחוץ למקומו. לפי פשוטו, הפסוק מבאר שאין לאכול קדשים חוץ למקומם, ר' שמעון מוסיף ודורש מכאן שאין לאכול קדשים שלא נעשו בהם המעשים המתירים אותם לאכילה (אולי משום שהוא סובר שכל דבר שעדין לא נעשתה בו העבודה המחברת אותו אל מקום המקדש, עדין הוא חשוב כאילו הוא בשערים). כמו במדרשים אמוראיים רבים, גם כאן אנו מוצאים שדרשן מאוחר בונה קומה נוספת על גבי דרשתו של הדרשן המוקדם, ואף לומד דין שלא נזכר בפסוק עצמו. גם כאן אנו מוצאים את הנחת היסוד שכל פרט בא לחדש דין. ואולם, אין אנו מוצאים כאן את הנחת היסוד של האמוראים, לפיה כל דין פרטי שהדרשן לומד, הוא הוא כוונת הפסוק. ר' שמעון דורש את דברי התנא הקדום, ומניח במדה מסויימת שאכן כל מִלה בפסוק באה לחדש דבר כפי שהציע התנא הקדום. אבל כל דרשותיו של ר' שמעון יכולות להיות מנוסחות בכלל אחד: אין לאכול שום קרבן לפני שנעשו בו המעשים המתירים אותו באכילה.

     לכאורה אנו מוצאים כאן שכבר בדורו של ר' שמעון נקראו דברי התנא הקדום כחלק מן הכתוב. וממילא – נקראים הפסוקים שלא על פי כוונתם המקורית.

     מלשון ר' שמעון נראה שהוא בא להציג פרשנות בכתוב. האם ר' שמעון אכן מבאר את הפסוק באופן שבו מוצגת משמעות כללית המצייתת למבנה התחבירי של הפסוק ואינה עוקרת מלה ממקומה? האם ר' שמעון אינו עוקר מלים מהקשרן? לכאורה נראה שדרשתו של ר' שמעון מנותקת ממשמעות הכתובים. בפסוק הנדרש כאן אין שום רמז לכלל של ר' שמעון שאין לאכול שום קרבן לפני שנעשו בו המעשים המתירים אותו באכילה. מבחינה זאת, דברי ר' שמעון חורגים מצורת הדרשה התנאית הנפוצה. מסתבר שהטעם שבגללו ר' שמעון חורג מהכלל, היא משום שהוא אינו דורש את הפסוקים אלא את דברי התנא שקדם לו. את מה שאי אפשר לדרוש מן הפסוקים, אפשר לדרוש מדברי התנא הקדמון, אם מתייחסים אליהם כאל חלק מהכתוב בפסוקים. [↑](#footnote-ref-153)
154. אמנם ראה להלן הערה קסט, שם נבאר שגם אם נמצא שהפסוק בא ללמד הלכה בעקיפין ובדרך של הבנת דבר מתוך דבר ומתוך הצרך לאמרו – די בכך, שהרי בסופו של דבר למדנו מכאן דבר מה. [↑](#footnote-ref-154)
155. שם בחולין, יש מי שלומד כל "למינהו" לרבות מין אחד בלבד. הוא תופש את המִלה כאילו כתוב בה שמו של המין שהמדרש מרבה. אמנם אפשר לבאר את הדרשה שמן התורה אין אנו יכולים לאסור אלא מין אחד, ואח"כ – המע"ה. אך קשה. כי איך נאכל את הדומה לעורב רק מפני שכבר רִבינו מין אחר, ומאי אולמיה דהאי מהאי?. [↑](#footnote-ref-155)
156. ואולי גם השסועה בחולין ס. נכנסת בכלל הזה. שמכאן לאומרים אין תורה מן השמים (אם כי אלה דברי אגדה). [↑](#footnote-ref-156)
157. וראה דברינו בפסחים מא.: ע"ז נב. ע"ז סו. (ושם הערה כז). זבחים קו קז קח קטו הערה רצא. זבחים פא. הערה רכז. מנחות צ:-צא: הערה קנו. פסחים עז הערה קלה. [↑](#footnote-ref-157)
158. בכמה מקומות מצאנו כך בדברי הרמב"ן. הרמב"ן עומד על כך שלא כל דרשה היא הפשט. ראה דבריו על ונתתי עשב בשדך לבהמתך. ראה דבריו בראש פרשת לך לך על דרישת המלה לך (שיש מקומות שנדרשות מממנה הלכות). הרמב"ן משוה את הדברים ללשון התורה במקומות אחרים. גם בתחלת פרשת חיי שרה הרמב"ן מביע דעה משלו במקרי דרש. דוחה את המדרש האומר שאברהם בא מבאר שבע או מהעקדה ואומר שזה לא היה באותו זמן. ואומר שפשטות המלה "ויבא" לא מחיבת שבא ממקום אחר. כמו כן הוא מעיר שדברי חז"ל שצוטטו ברש"י על משמעות המלה מכפלה אינם פשט. [↑](#footnote-ref-158)
159. ובפשטות, הפסוק הזה מלכתחילה לא נאמר כמדרש המלמד הלכה, אלא לסימנא בעלמא. שהרי אינו מלמד על שִעורים ולא נאמרו בו שִעורים, וגם הבריתא שהזכירה אותו, הזכירה אותו אך לא למדה ממנו. כונת המדרש רק להזכיר שכל השעורים שאנו משתמשים בהם במקום אחר אמורים כאן. אבל הסוגיא שם מזכירה דרשות אחרות, על הטפל לבשרו ועד שערו, ואליהן היא מתיחסת כאילו נאמרה בהן ההלכה במפורש. [↑](#footnote-ref-159)
160. ראה זבחים ד הערה י, שהגמ' מלמדת אותנו לראות את הפשט ולא רק את הדרש. הסוגיא צריכה להזכיר לנו שלפסוק יש גם פשט, ולא צריך לקרוא אותו בעין מדרשית בלבד.

     התורה עוסקת באיש המביא עולה ואומרת: "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’", כלומר: האיש הוא המביא, הסומך והשוחט. מן השחיטה ממשיך הכתוב ואומר: "וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". האיש שוחט, והכהנים מקריבים וזורקים. מהי ההקרבה האמורה כאן? האיש שוחט, והכהנים מקריבים את הדם וזורקים אותו, כלומר שהכהנים עושים את עבודות הדם. הכהן מצֻוֶּה לקחת את הדם מצואר הבהמה אל המזבח, ולזרוק אותו על המזבח. ההקרבה אפוא היא כל מה שבין השחיטה לבין הזריקה. האיש שוחט, והכהן לוקח את הדם מצואר הבהמה אל המזבח. ישנן אפוא שלש עבודות: השחיטה, שיכולה להעשות ע"י המקריב, ושתי עבודות נוספות: הבאת הדם אל המזבח וזריקתו. עבודות אלה נעשות ע"י הכהן, כאמור כאן. בפֹעל העבודה האמצעית מתחלקת לשנים: קבלת הדם מצואר הבהמה ולקיחתו אל המזבח. אבל בלשון התורה זוהי עבודה אחת. והיא נעשית ע"י הכהן. הכהן הוא העושה את כל עבודות הדם. הוא זה שצריך לקבל את הדם במזרק, ולהוליכו עד המזבח ולזרקו. פעולת הקבלה וההבאה עד המזבח היא הנקראת הקרבה, הבאתו של הדם אל קיר המזבח. הקרבה היא קֵרוּב, הכהן עושה את ההקרבה, קבלת הדם והולכתו אל המזבח.

     מכאן המדרש הידוע שדורש ש"והקריבו" זו קבלת הדם.

     הגמ' כאן מחזירה אותנו לפשט, אחרי שהתרגלנו לראות את הפסוק בעין הדרש. והיא מבארת: לא נאמרה כאן קבלה, נאמרה הולכה, שהרי הקרבה היא הולכה. מה שדרשנו ואמרנו ש"והקריבו" זו קבלה, אין כונת המדרש שזאת משמעות הפסוק, אלא שגם הקבלה היא חלק מההולכה, שהרי לא הותרה לישראל אלא השחיטה. נמצא שלקיחת הדם מהבהמה היא חלק מ"והקריבו", כלומר מההולכה.

     כדי לחזור לפשט, מביאים ברייתא שלומדת את המִלה הזאת במקום אחר לפי פשוטה. [↑](#footnote-ref-160)
161. וראה לעיל הערה כה. [↑](#footnote-ref-161)
162. אולי משום שמדרשים כבר נכתבו, ובפני האמוראים עמדו מדרשים כתובים, הם קִבלו חיים משלהם. האמורא למד את המדרש הכתוב בפני עצמו ולאו דוקא כדרך ללמוד את הפסוק. (וראה דברינו במעילה יג. הערה ב). ולכן פעמים רבות האמורא רואה את המדרש כמשמעות פרשנית של הכתוב ולא כפרשנות הלכתית (ראה מה שכתבנו על כך לעיל עמ' א, וכןלעיל עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו"), ואולם, בספר זה נבקש להראות שבמקרים רבים אפשר לראות שעומק הפסוק עמד לפני האמורא גם כאשר הוא למד את המדרש. [↑](#footnote-ref-162)
163. וכבר הזכרנו לעיל הערה קיא, את מה שנזכיר בב"ק נד: הערה נח, שגם כאשר אפשר בפשטות לומר שדבר הכתוב בהוה, וללמוד לכל הדומה למה שנאמר בכתוב, האמוראים מבקשים ללמוד בדרכים המדייקות בלשון הכתובים ודורשות כל מלה. [↑](#footnote-ref-163)
164. וגם ע"פ סברה. וראה פסחים ע: הערה קכה. [↑](#footnote-ref-164)
165. ולפעמים האמורא מפרש את דברי התנא בצורה שונה ממה שנראה מדברי התנא עצמו, וראה דברינו בשבת צו: הערה סא. [↑](#footnote-ref-165)
166. וראה גם לעיל הערה סה, וכן על דרכם של האמוראים לעיל בפרק "דרכים שונות להבנת מדרשי ההלכה". [↑](#footnote-ref-166)
167. או לפחות הנִסוח של המדרש המאוחר, גם אם לא התֹכן, וראה לעיל הערה לה. [↑](#footnote-ref-167)
168. לאחרונה נחלקו כמה חוקרים בשאלה האם כל מה שאמור בגמ' אכן נכתב בתקופה הקרויה תקופת האמוראים. לא נעסוק כאן בשאלה הזאת כי היא לא מעניינו של הספר הזה, ולצֹרך העניין נכנה בשם אמוראים את כל מי שדבריו הובאו בגמ' (כיון שהספר בנוי על הש"ס). אם כי כמובן נבחין בין אמוראים קדומים יותר ומאוחרים יותר. שכן עם חלוף הדורות נוספו או השתנו צורות דרשה. נתבסס כאן על ההנחה שכמדומני שאי אפשר לחלוק עליה, שאם הגמ' מביאה אמירה (בין בשם אומרה ובין שלא בשם אומרה), ואח"כ היא מביאה מו"מ או הערה על אותה אמירה, הרי שברור שהמו"מ או האמירה נאמרו מפי אמוראים מאוחרים יותר ביחס לבעל האמירה הנידונה. לכן, אנו רשאים גם לעסוק בשאלה האם התירוץ או הביאור שמביאה הגמ' היא האפשרות היחידה לבאר או לתרץ, או שמא אפשר לבאר או לתרץ גם בדרך אחרת. גם כאשר האמוראים מבארים את דברי התנאים, לא נמנע מלהעיר שאפשר לבאר גם בדרך אחרת. גם הרמב"ם נהג כך. [↑](#footnote-ref-168)
169. בכמה מקומות שואלת הגמ' על דעות שלא דרשו את שרפת השעיר של היום השמיני, ושואלת הגמ' מה יעשה בעל אותה דעה באותו פסוק (וכן על דרשות שנדרשו מעשים רבים אחרים שסופר עליהן בתורה), ואיזו הלכה ילמד משם. אבל בפסחים פב: דוחה הגמ' את הדרשות שנדרשו משם, ואומרת שהפסוקים לא באו אלא ללמדנו את המעשה שהיה.

     מסתבר שהאמוראים מקבלים את הכלל שבארנו עד כאן, שההלכה היא מסקנה שאפשר להסיק מהפסוק ולאו דוקא משמעות הפסוק, ושיש להבין את משמעות הפסוק ורק אח"כ להסיק את המסקנה ההלכתית הנוספת שאפשר להסיק ממנו. אלא שהם מניחים שלא אמרה התורה את דבריה כפי שאמרה אלא כדי ללמד דבר. ועלינו למצוא מהו הדבר שבאה התורה ללמד בכל מקום ומקום. אלא שאם נמצא שבאה התורה ללמדנו מעשה שהיה או אגדה, די בכך, כי גם את אלה באה התורה ללמד. (וגם אם נמצא שהפסוק בא ללמד הלכה בעקיפין ובדרך של הבנת דבר מתוך דבר ומתוך הצרך לאמרו – די בכך, שהרי בסופו של דבר למדנו מכאן דבר מה).

     אמנם, פעמים רבות כאשר שואלת הגמ' מה ילמד תנא או אמורא פלוני ממלה פלונית, התשובה תהיה פשט הכתובים ולאו דוקא דרשה. כגון: בלילה למעט ביום, בחייה למעט אחר מיתה וכד', או שסתם יאמר "לגופו". אבל כאשר יש מלה שאת גוף ההלכה אפשר ללמוד גם בלעדיה – אז תשאל הגמ' למה נכתבה. [↑](#footnote-ref-169)
170. ראה במנחות צ:-צא: הערה קנו. ראה גם נדה מ. הערה כט. ראה גם זבחים מו הערה קיב. ראה גם דברינו ביבמות סז: הערה רב. [↑](#footnote-ref-170)
171. ראה למשל בשבועות לא. שם למדו הלכות רבות מהפסוק "מדבר שקר תרחק". למעשה, למדו משם רק דבר אחד: שצריך להתרחק מדבר שקר. אלא שיש מעשים רבים שמי שעשאם לא רחק מדבר שקר, וממילא הם אסורים. יש הרבה מקרים שבהם כלל האמור בתורה מחייב הלכות רבות. ואולם, יש מקומות שבהם משמע שהמדרש רואה את הדברים כאילו נאמרה ההלכה עצמה ולא הכלל. וכפי שבארנו לעיל עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו". וכבר כתבנו בראש ההקדמה שמהמלים ואהבת לרעך כמוך אפשר ללמוד הרבה הלכות, שכֻלן בכלל אהבת הרע. וראה לעיל בפרק "פירוש מעשי לאמור בתורה". וכפי שנצין בערובין כז: הערה יד, אפשר שלפי ר' יוחנן אין צֹרך לדיק מכל מלה דבר אחד ורק אחד, אלא למדים מהדבר הכללי שהתורה מלמדת בכל מקום.

     כלומר: אפשר ללמוד כמה הלכות מפסוק אחד, אם כל ההלכות הן מסקנות שונות שאפשר להסיק מפירוש אחד לפסוק. אין להקשות "והא אפיקתיה" שהרי כל ההלכות שלמדנו הן כֻלן מסקנות העולות מפירוש אחד של הפסוק. לגבי פירוש פסוק אחד בשני פירושים שונים אכן נראה שיש מקום להקשות, וראה לעיל הערה טו. ואולי משום כך אין לוקים על לאו שבכללות. וראה סנהדרין לד. [↑](#footnote-ref-171)
172. ראה נדה נז: (ועסקנו בכך בנדה כא). שדם נדה מטמא בבשרה, ומכאן למדו האמוראים שכל שאינו בבשרה אינו טמא. ופרטו כמה הלכות שנובעות מהכלל הזה. [↑](#footnote-ref-172)
173. וראה נדה מא. הערה לא. האמוראים סופרים כל בריתא כחידוש. [↑](#footnote-ref-173)
174. ראה מה שבארנו לעיל עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו". [↑](#footnote-ref-174)
175. אמנם בשבת סג. מחדשת הגמ' שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. יש לקרוא את הפשט, ועל גביו ללמוד את הדרש. [↑](#footnote-ref-175)
176. וראה לעיל הערה קנג שלכאורה מצאנו כך כבר בדברי התנאים, כאשר הם דרשו את דבריו של דרשן שקדם להם. ראה גם הערה קכא. [↑](#footnote-ref-176)
177. וראה חולין קלב. הערה קל. וראה גם נדה לד: הערה כג. [↑](#footnote-ref-177)
178. ראה לעיל הערות לג, לה, שם הבאנו דוגמאות למדרשים שהאמוראים בארו אותם בצורה שונה מכפי שדרשו התנאים את המדרש האמור. [↑](#footnote-ref-178)
179. שמיני פרשה ו פרק ח. ישנם כמה וכמה הבדלים בין הנוסח המובא בגמ' לפנינו לבין הנוסח בתורת כהנים. לא נמנה כאן את ההבדלים משום שהם לא משנים את משמעות המדרש ואת הנוגע לענייננו. [↑](#footnote-ref-179)
180. בתו"כ החלק השני של הגזרה השוה חסר. המדרש שם (בנוסח שלפנינו) לומד מהמלה "שק" האמורה בפרשת שמיני, שהתורה לא טִמאה אלא שק ארוג. ומחיל את הדין הזה גם על מעשה עזים האמור בטומאת מת. אך הוא אינו דורש גם לכוון השני, שכל מעשה עזים טמא. [↑](#footnote-ref-180)
181. ראה למשל ב"ק עז:, ב"מ צד:, ועוד. [↑](#footnote-ref-181)
182. ראה בספר מעלות התורה, לר' אברהם אחי הגר"א, שמביא בשם אחיו בראש ספרו, שכל דבור ודבור בתורה הוא מצוה ואפשר ללמוד ממנו מצוות, ואף אפשר ללמוד ממנו את כל התורה, שהרי לא יעלה על הדעת שמבראשית ועד החדש הזה לכם לא נאמר אלא בשביל שלש מצות. אך נחלקו מהן תרי"ג המצוות כי המצוות המנויות הן השרשים למצות ולתורה. נמצא ע"פ זה שתרי"ג המצוות הן השרשים, ונראה שכונתו לעקרונות הבסיסיים שעליהם מושתתת התורה וצוויה, כפי שאמרנו. [↑](#footnote-ref-182)
183. התורה אינה מציגה את העולם כפי שהוא נראה לעין האדם אלא כפי שהוא. התורה אינה פותחת, כפי שעושה המדע האנושי המוגבל לעין האדם, בדברים שנגלו לאדם והולכת אחורה בהסבריהם. התורה פותחת ב"בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והיא מתארת את ההויה כפי שהיא, עד שהיא מגיעה לאדם והלאה, ועד שהיא מגיעה לאדם העומד לפניה והלאה. לא כן ספר דברים, ספר דברים פותח ב"ה' אלהינו דבר אלינו בחרב". הוא מציג את הדברים מנקודת ראותו של האדם (כלומר: מנקודת ראות מעשית יותר). לכן גם כמה פרטי מצוות הוצגו בו כפי שהן נראות לאדם וכאן יש מקום לבחון את ההשלכות שיש בכך לפסיקת ההלכה ולמנין המצוות.

     גם הנמוקים למצוות בספר דברים הם, לרוב, נמוקים של תועלת ותוצאה ולא רק נמוקים עקרוניים. כך תמצא בספר דברים שיש להעניש אדם כדי להרתיע ולא רק משום שעשה מעשה חמור ומגיע לו ענש כזה, כפי שמנומק הדבר במקומות אחרים. ועוד נמוקים כה"ג. [↑](#footnote-ref-183)
184. אין זאת אומרת שיסוד האמונה הוא בריאת העולם ולא מעמד הר סיני. יש יסוד גדול לדברי ריה"ל וההולכים בעקבותיו, האומרים שיסוד התורה הוא דוקא במעמד הר סיני, אך זהו היסוד הרוחני, לא השרשי. היסוד הראשון השרשי הוא בריאת העולם ובו פותחת התורה. אלא שמה שמחיב את עם ישראל ומקדשם הוא העובדה שה' נגלה אליהם במעמד הר סיני. ומכאן יסוד גדול לערכו של הצווי (שנדון לעיל) שאע"פ שהתורה היא עקרון חשוב שקדם לעולם ועל פיו הושתת העולם, אין הוא מחיב אלא הצווי של ה' מחיב. [↑](#footnote-ref-184)
185. אמירה זאת טעונה הסבר כי למראית עין התורה שבכתב כתובה בצורה מאד עשיתית, המצוות מנוסחות ע"י דוגמאות מעשיות ולא ככללים. התבוננות מעמיקה יותר תגלה שלא כך הם פני הדברים. הדוגמאות המעשיות אינן אלא צורת נסוח של עקרון. האמירה שמצוות התורה שבכתב הן הוראות למעשה בלבד דומה לאמירה שהתורה היא עור של בהמה מכוסה בחלקו בדיו. כל אלה הם סִמנים המשמשים כלי לבִטוי תֹכן עמוק יותר. (אמנם יש קדושה גם בהם, אך תפקידם הוא ללמדנו את התֹכן העומד מאחוריהם). לדוגמא: כדי ללמדנו את מצות השבת אבדה משתמשת התורה בדוגמא של שור וחמור, אך המצוה היא עקרונית יותר וגם אילו לא היו בעולם שור וחמור היתה משמעות לצווי. השור והחמור אינם אלא כלי בטוי, הם עוזרים לנו להבין את התורה, אך קיומה של התורה אינו תלוי בקיומם.

     נמצא שיש בתורה תֹכן ומלים. אמנם, בתורה שבכתב חשובות גם המלים ולא רק התֹכן. דרשות רבות מבוססות על ההנחה שמלות התורה הן בדוקא, המדרשים דורשים למה נאמרה מלה זו ולא אחרת, אך עם זאת, בד"כ הדרשות האלה מתבססות על הבדל בתֹכן שנובע משנוי המלים. יחודה של התורה שנתן ללמוד ממנה את התכן ולהעמיק בתכן מתוך המלים, ומתוך כך נתן לדרוש להרחיב ולפרט את האמור, והכל נובע מהתכן המבוטא בהם. וראה אב"ע (שמות כ א) שאומר שהחשיבות היא לתֹכן הדברים ולא רק למלים. ולכן אם התורה אמרה שפלוני אמר כו"כ אין זה אומר בהכרח שכך אמר בזו הלשון, ואפשר שאמר בלשון אחרת, אבל את אלה הדברים אמר. ואין בכך שנוי מדבריו או שקר בשמו כי את אלה הדברים אכן אמר. ואפשר שיהיו מחכמינו שיחלקו על מקצת דברי אב"ע אלה, אך מ"מ אפשר ללמוד מדבריו איך נלמדות הדרשות והתושבע"פ מתוך התושב"כ, ולפי דבריו נראה שכבר משה הוא ראש וראשון לדורשי מדרשי ההלכה. שה' אמר לו תכן מסוים בספר שמות או ויקרא או במדבר, והוא הרחיב אותו ובאר בו הלכות שונות ורבות בספר דברים, והכל נובע מתוך הדברים שאמר לו ה'. וכן מצאנו שה' אמר לו למען תספר באזני בנך ובן בנך וכו', והוא צוה את הזקנים ואח"כ את העם שיספרו ביציאת מצרים באזני בניהם אחריהם והרחיב את הדינים. ואפשר שה' עוד הוסיף ודבר אליו אלא שלא נאמר, אבל אפשר שלמד כן מדברי ה' כמו שלמדו חכמי כל הדורות, שכל מה שהם מחדשים הם למדו מתוך דברי התורה ואע"פ שהוא חדוש. ומקצתם למדו כן מתוך התכן של דברי תורה, ומקצתם אדרבה, דרשו ודיקו דוקא מהלשון, שאותה תפשו כעקר מן העקרים שאפשר ללמוד ממנו. [↑](#footnote-ref-185)
186. וראה אוה"ת א א שכתב דברים דומים. [↑](#footnote-ref-186)
187. התורה שבע"פ היא מעשית. היא הפרוש המעשי לדברי התורה שבכתב. היא עשית המצוות ולכן היא בע"פ. העברת התורה שבע"פ אינה רק העברת המסר במילים שעוברות בשמיעה ולא בראיה. ההבדל בינה לבין תורה שבכתב הוא הרבה יותר עמוק. התורה שבע"פ היא העשיה עצמה. היא אינה עוברת ע"י מלים שהשומע מתרגם אותן למעשים. אילו היתה כך – באמת לא היה הבדל כל כך גדול בינה לבין התורה שבכתב. אילו היתה התושבע"פ תכן מלולי – היה צריך לכתוב אותה, שהרי זו הדרך הטובה ביותר לשמר תֹכן מִלולי. אבל ענינה של שושלת הקבלה הוא בכך שהעם מקים את המצוות כגוף אחד. הגוף כֻלו חי וקים, והוא זה שעמד במעמד הר סיני. הפרטים שבו אמנם מתחלפים אך כל פרט שמצטרף רק מצטרף לרוח הקימת. הוא לא מתחיל מחדש את התורה, לומד אותה באופן היולי ומתחיל לתרגם אותה עפ"י עצמו למעשים. הוא חי את המעשים מרגע הולדו כחלק מהגוף שהוא מהוה בו אבר. ענינה של תושבע"פ הוא בכך שעם ישראל הוא גוף אחד שמקים מצוות ולא פרטים רבים שכל אחד מהם לומד ומקים. לכן התורה שבע"פ אינה רק צורה יותר מעשית לומר את האמור בתושב"כ, היא המעשה עצמו. היא לא תֹכן מִלולי, אלא היא העובדה שכל אדם ממשיך לעשות מה שראה שעשו אביו ואבי אביו. (ולכן דרך הלמוד של הפרט בתושבע"פ אינה רק שמיעה שאחריה הוא עושה באפן מעשי את אשר שמע באפן מופשט, אלא הוא לומד בכך שהוא חי בתוך עולם עשית המצוות. כך מקבל הוא את התורה בבית אביו, וכן בדרך של שמוש ת"ח ולמוד בעצם החיים עם מקים התורה והצטרפות אליו. כלומר: למודו של הפרט הוא חלק קטן מחיות התורה. התורה היא דבר חי בעם ישראל ולא דבר שכל פרט בו מתרגם אותו בפ"ע למעשה ועושהו. וכך התורה היא דבר חי). [↑](#footnote-ref-187)
188. כדברי תוס' (קדושין כה: ד"ה בהמה) "וכי מצוות הן משיכה ומסירה..." [↑](#footnote-ref-188)
189. ענינים כגון אלה נמסרו בד"כ לחכמים. הם אלה שקובעים בפעל מה שייך למי ולכן יש להם סמכות לפסוק שרכוש מסוים שייך לאדם אחר, ולא לאדם המחזיק בו. הפקר ב"ד הפקר. וגדול כחם עד שהם יכולים להפקיע קדושי אשה, הם פוסקים שהקדושין בין שני אנשים אלה הם חסרי תקף ויש להם כח לכך ע"פ תפקידם. [↑](#footnote-ref-189)
190. בד"כ דינים כגון צורות קנין וכד' נלמדים מן הרמז ובדרך הדרש. בדרך שיכולה להלמד מן האמור בפסוק, אך אינה גוף הדבר האמור בפסוק. דינים אלה אינם עקרונות רוחניים אלא התנהגויות חמריות בשוק, ולכן התורה הרוחנית אין ענינה לבוא ללמד אותם. אך אנו שאנו משועבדים לתורה בכל הויתנו, כולל הצדדים החמריים ביותר שבנו, לומדים גם את הדברים האלה רק מתוך התורה. וכך יש לנהוג בכל תחום שאנו לומדים: ללמוד כך שהמעשה שנעשה יעשה עפ"י המתחיב מן התורה אך התורה לא תושפע מהמציאות החמרית. מפני שהתורה היא האמת הרוחנית הנצחית וממילא החמר חייב לנהוג בכפיפות לה. (כלומר: העולם החמרי ינהג ע"פ התורה, אבל התורה לא תושפע ותשתנה מהחמר. היא לא משועבדת לחמר ולא משועבדת ללמדנו כל דבר חמרי. היא קדמה לעולם ואינה תלויה בו או משתנה אתו. היא רוחנית ונצחית. וכאמור לעיל, היא נתנה במדבר בזמן שאין על ישראל דאגות חמריות ועל מנת לקימה אח"כ בארץ. העקרונות נתנו מחוץ לארץ ישראל כדי שישארו כעקרונות ולא יושפעו מהעשיה החמרית. העשיה החמרית באה אח"כ כדי שהיא תבוצע עפ"י האמתות הרוחניות של התורה ולא ח"ו להפך, שהתורה תתפרש עפ"י האלוצים החמריים שיוצרת המציאות החמרית). וכפי שכתבנו בכמה מקומות, גם כאשר חכמים מתקנים תקנה, ואין התקנה מחויבת מה"ת, כשישאלו חכמים כיצד ראוי ונכון לקבוע את אופי התקנה וגבולותיה, ילמדו זאת מן התורה. [↑](#footnote-ref-190)
191. כמו כן אנו רואים זאת במקומות שבהם נאמר בתורה לשון אִם על מצוה ("ואם מזבח אבנים תעשה לי" (שמות כ כא), "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב כד), "ואם תקריב מנחת בכורים לה'" (ויקרא ב יד). וראה במדרשי ההלכה לפסוקים הנ"ל. וראה באורנו למדרשי ההלכה האלה), זוהי אמנם מצוה אך הנושא באותו פסוק הוא אחר והעקרון שמלמדת התורה באותו פסוק הוא מה הדין אם נעשה מעשה מסוים, לצרך הנושא האמור באותו פסוק זהו "אם", אע"פ שכאשר אנו בודקים את אותו ענין למעשה אנו מוצאים שזה לא רשות אלא מצוה מחמת עקרון האמור במקום אחר בתורה. כלומר: באותו פסוק התורה באה ללמד שאם יש אבן במזבח לא תהיה גזית. נכון שיש חיוב לבנות אבן במזבח (ראה דברינו בזבחים נט.: הערה קסא בשאלה מתי יש חיוב כזה) אבל לא זה הנושא של הפסוק. הנושא של הפסוק הוא שהאבן לא תהיה גזית. החיוב לבנות מזבח מקומו במקום אחר. נכון שיש חיוב להלוות לעני, אבל החיוב הזה אינו הנושא הנדון במקום זה. במקום זה נדון האִסור להלוות ברבית. וכו'. לכל פרשיה יש נושא שאותו באה התורה ללמד באותה פרשיה, והנושא הוא כלל עקרוני ולאו דוקא מידע שצריך האיש לדעת בשעת עשית המעשה. [↑](#footnote-ref-191)
192. בדומה למושגים ח‎ֹמר וצורה: לכאורה כל דבר בעולם עשוי מחמר עפ"י הצורה שנתנה לו, ואעפ"כ מוצאים אנו בדברי חכמינו שהחמר והצורה הם מושגים הדרגתיים רציפים ויש מדרגות רבות בין החמר המוחלט לבין הצורה המוחלטת. [↑](#footnote-ref-192)
193. וראה דברינו לעיל הערה מד. [↑](#footnote-ref-193)
194. המעבר מהעקרוני והצורני ביותר למעשי והחמרי ביותר הוא הדרגתי וכולל מדרגות רבות, ספר דברים מביא מדרגה אחת יותר מעשית.

     הצורה המעשית שעל פיה אמורה התורה להתקים היא צורה של עם ה' היושב בארץ ה' ועובד את ה'. היא נתנה לעם כך שתהיה שלמה בידי העם כשיכנס לארץ לעשותה. לכן היא נתנה בטרם נכנס העם לחיי המעשה הארציים. היא נתנה כשאין על ישראל דאגות של פרנסה ויכולים הם לעסוק בתורה העקרונית בטהרתה. ע"מ שתהיה שלמה בידם בטהרתה ויוכלו אח"כ לקימה בשלמותה. בארץ אנו מקימים את התורה בצורתה המעשית, במדבר קבלנו אותה בצורתה העקרונית. ספר דברים מלמד אותנו עקרונות רוחניים חשובים בזכות עצמם, אך הוא ברמה יותר מעשית משאר התורה. הוא נאמר בשטח שעתיד להתקדש משיעברו ישראל את הירדן, הוא נאמר ע"י משה ולא ישירות מפי ה', והוא עוסק בנושאים יותר מעשיים משאר התורה. [↑](#footnote-ref-194)
195. אבן עזרא התיחס לכך בספרו יסוד מורא בתחלת השער השני. הוא פרט שם את ענין הכלל הגבוה והפרטים, וכתב שכלל הקרוב אל הכלל הגבוה נקרא מין גבוה והקרוב אל הפרטים נקרא מין שפל. ועוד כתב שבכל חכמות ובכל אמנות אין אדם מבקש לדעת הפרטים כי אין כח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם כי לא יעמדו רגע אחד על מתכנת אחת כי יאבדו תמיד והכללים עומדים לעולם. כלומר: חיי המעשה הם משתנים אך הכללים עומדים. לכן כאשר הכלל בא לידי בִטוי בפרטים השונים בחיי המעשה, הפרטים הם מעשיים ומשתנים עם המעשים. ואחרי הקדמתו בכך כתב שגם במצוות כן הוא, שאם נמנה רק את הכללים הגבוהים אין המצוות עשירית משש מאות ושלש עשרה, ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות. כלומר: שהן מתפרטות להלכות רבות. [↑](#footnote-ref-195)
196. ראה לעיל הערה סד. [↑](#footnote-ref-196)
197. זבה לא הוזכרה כאן, כי הוזכרו בני אהרן העוסקים בקדשים, אבל פשוט שדין הזבה כדין הזב. [↑](#footnote-ref-197)
198. כך לכאורה אפשר היה לפרש לגבי הצרוע והזב, שהרי הם צריכים להקריב קרבנות לטהרתם. והתורה מבחינה בינם לבין כל היתר: על הצרוע והזב אומרת התורה "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר". על היתר היא אומרת "וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים". הפסוק "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר" אינו עוסק בצרוע והזב. (אמנם, תו"כ על הפסוק דורש ולומד משאר הטמאים האמורים כאן, על הצרוע והזב). מכאן אפשר היה לפרש שמי שחיב קרבן, לא יאכל בקדשים עד שיביא את קרבנו. כנגד אפשרות זאת מבארת כאן הגמ' שהמלה "וְטָהֵר" משמעותה הדקדוקית היא שממילא יטהר. וראה גם בסוגיא ביבמות עד:עה. ובדברינו שם. [↑](#footnote-ref-198)
199. וכן הביא הרמב"ם בהל' תרומות ז ב. וכן מפרש רש"י כאן. (אולי אפשר שהיינו משום שחכמים סברו שטבול יום אינו טמא, ולכן אי אפשר לומר עליו"וטהר". ואולם בע"כ יש מקומות שבהם נאמר עליו וטהר, כגון וטמא עד הערב וטהר, ורחץ במים וטהר בערב, ועוד). [↑](#footnote-ref-199)
200. גם במצוה הנוהגת כל היום, יש לקבוע שעור לקיומה, וכפי שנבאר בר"ה לג:לד. הערה קכג, ומגלה ו הערה טז. וראה דברינו במנחות לו:. (וראה שם בהערה כט). [↑](#footnote-ref-200)
201. השוה לדברינו בפסחים כח: וסכה כז. [↑](#footnote-ref-201)
202. והאם כן הוא גם בתפלין האמורים כאן, ראה דברינו במנחות לו:. (וראה שם בהערה כט). [↑](#footnote-ref-202)
203. השוה לדברינו במנחות צט: (ובמנחות פט:) בשאלה מהו תמיד. (וראה גם דברינו בסכה הערה לא, מד. וגם הערה צג). [↑](#footnote-ref-203)
204. ואכן, ריב"ל שסובר שצריך לסמוך לשכיבתו, אומר להלן שאע"פ שקרא בביהכ"נ יקרא שוב על מטתו. ריב"ל לשיטתו שק"ש צריכה להיות סמוכה למטתו. [↑](#footnote-ref-204)
205. וכלשון ספרי כאן: "דרך ארץ דברה תורה". כלומר: הזמן שבו בני אדם רגילים ללכת בדרך ולשבת בבית או לשכב ולקום. [↑](#footnote-ref-205)
206. וראה להלן יומא יט: ובדברינו שם, שכך אכן נדרשים פסוקים אלה, שתדבר בדברים האלה בכל עת ובכל שעה. [↑](#footnote-ref-206)
207. מסתבר שגם בית שמאי מסכימים שההקשר של הפרשה פירושו לקרוא בכל עת, אלא שהם סוברים שהכוונה לעתותיו ומעשיו של כל אדם ואדם. [↑](#footnote-ref-207)
208. בכמה מקומות עוסקים חכמים בשאלה האם כאשר התורה מדברת בלשון נוכח יחיד, היא מדברת אל כל יחיד ויחיד או אל כל העם כאחד. (ובמיוחד בספר דברים). ראה גם דברינו להלן ברכות יב:, יומא יא:, גטין מה. גטין מז. קדושין כט: הערה לג, מ"מ נט: הערה קנב, ב"ב פא. ב"ב פא. חולין קלה סכה כז. גם כאן, בשכבך ובקומך היינו בזמן שבו עם ישראל שוכב וקם. (ויש מקומות שנראה שחלקו של הפסוק מדבר אל עם ישראל וחלקו אל כל יחיד ויחיד, כי משה לא מבחין בין ישראל כֻלו לבין כל יחיד. היינו הך. וראה דברינו בב"ב ט הערה קעח).

     ובשאלה אל מי מדברת התורה ראה בהקדמה לספרנו בהערה צו,צח, בחולין טז: סוף הערה ה ובבכורות ד: הערה ז. [↑](#footnote-ref-208)
209. ובדומה לכך בירושלמי: הא דבית הלל מקיימין תרין קריא מה מקיימין דבית שמאי בשבתך בביתך ובלכתך בדרך בשבתך בביתך פרט לעוסקים במצות ובלכתך בדרך פרט לחתני'. [↑](#footnote-ref-209)
210. וראה גם פסחים מא: [↑](#footnote-ref-210)
211. אבל ראה להלן עמ' קטז, שבת קלג. שלעניין ה"עד בקר" השני האמור בפסוק הזה, דורשים חכמים שהוא לא הבקר הראשון אלא הבקר שאחריו. אולי לכן מבארים בשם ראב"ע גם כאן שהיתה הו"א כזאת. וראה גם שם בהערה צב.

     ראה גם במכילתא כאן, שאף היא דרשה את הכפילות בפסוק "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ", בדומה לגמ' כאן. אבל המכילתא הסיקה משם מסקנה אחרת. המכילתא דרשה שאין לאכול את הפסח אחר עמוד השחר, אע"פ שעדין לא זרחה השמש. גם הדרשה הזאת לכאורה אינה כפשוטו של פסוק, כי בפשטות הסיפא של הפסוק, "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ", מתיחסת לאותו נותר ולאותו בקר האמור בראש הפסוק: "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר". (ולהלן שבת קלג. הערה צב הבאנו כמה ראיות לכך שחלק מהתנאים לא סמכו על הדרשה הזאת). [↑](#footnote-ref-211)
212. הגמ' אומרת שכך הוא גם דעת התנא של משנתנו, שלא הזכיר אכילת פסחים. אמנם, אפשר שהתנא של משתנתנו לא הזכיר אכילת פסחים כי כלל אותם ב"כל הנאכלים ליום אחד". ואמנם נכון שפסח לא נאכל אלא בלילה, אבל הוא בכלל הנאכלים ליום אחד לעניין האמור כאן. [↑](#footnote-ref-212)
213. כך אמר משה לישראל לעשות. מתוך אמונה שיוצאים ממצרים, וכך עשו ישראל, אף כי רבים מהם לא האמינו. ולא עשו להם צדה. קל ליהודי לומר שהוא מאמין בגאולה ומוכן לומר לשנה הבאה בירושלים. לא קל לו לקום ולצאת. הם לא שמעו אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה. לכן הביא ה' את פרעה שגרשם ביד חזקה. [↑](#footnote-ref-213)
214. וכן מסתבר, שהרי רק בחצי הלילה הכה ה' את הבכורות, ועד שגברה הצעקה, ועד שהגיעה אל פרעה, ועד שקם פרעה משנתו, ועד שהלך אל משה, ועד שמצאו, ועד שגרשו המצרים את ישראל מבתיהם, ודאי עברו כמה שעות שבהן עוד אכלו ישראל את הפסח אחר חצות. ועד שאסף משה את כל ישראל, אפשר שכבר הגיע הבֹקר. וכך ייושבו הן הפסוק שאומר שיצאו בלילה והן הפסוק שאומר שיצאו ממחרת הפסח ביד רמה לעיני כל מצרים. וראה להלן הערה יט. [↑](#footnote-ref-214)
215. הגמ' למדה שבני ישראל יצאו ממצרים בבֹקר מפרשת מסעי, "ממחרת הפסח יצאו". רש"י (ד"ה עד שעת חפזון) למד מ"ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", ונראה שקשה ללמוד ממקורו של רש"י, משום שמפרשת בא משמע שצווי זה לא נִתן אלא בידעם שהמשחית עובר במצרים, ומי שיצא מהבית שדם במשקופו עלול ללקות, אבל משאמר פרעה קומו צאו יצאו מיד והותר להם לצאת מבתיהם, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. ולכך נזקקנו לפסוק בפרשת מסעי.

     ומה כונת המלים מועד צאתך ממצרים? לפי פשוטן נראה היה לפרשן ליל ט"ו. לפי באור זה מלים אלה באו ללמד את היום ולא את השעה. אלא שעדין קשה, שהרי כתוב בערב וכתוב כבא השמש. ולכן תרצו ר"א ור"י כפי שתרצו. ומ"מ קשה למה לפעמים אנו מפרשים את המלה ערב ובין הערבים כלפני השקיעה, ולפעמים כאחרי השקיעה. שהרי לענין טומאה עד הערב הוא עד שיבא השמש, (ועל כרחנו אנו מפרשים כך שהרי נאמר ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים), וכן לענין יוה"כ שנאמר בו מערב עד ערב, ומועדים שנאמר בהם עד יום האחד ועשרים לחדש בערב, אנו מפרשים שערב הוא השקיעה ואף אחריה. ואילו לגבי פסח אנו מפרשים שערב הוא לפני השקיעה (ואע"פ שכתוב כבוא השמש), וכן בין הערבים בפסח ובתמיד הוא מעדנא דמתחיל שמשא למערב (פסחים נח.). ולא נראה לחלק בין ערב לבין בין הערבים, שהרי הגמ' כאן מבארת שבערב אתה זובח. ומשמע מכאן שערב הוא בין הערבים, וכן משמע בפרשת המן שנאמר בה "בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלהיכם ויהי בערב ותעל השלו". הרי שהוא ערב הוא בין הערבים, ומדוע בתשעה לחדש התמיד זבוח ועדין אין אנו שובתים. ואמנם הגמ' (זבחים יב. ופסחים נח. וראה דברינו שם) אומרת שיאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, אבל מ"מ משמע שערב וערבים חד הם. ואולי יש לפרש שערב הוא סוף היום ותחלת הלילה, כלומר הזמן בו נגמר היום ובו מתחיל הלילה. וא"כ בכל מקום יש לפרשו כענינו. בטומאה ענינו שיהיה האיש טמא כל היום, ולכן עד הערב הוא עד אחרי שיעריב השמש. וכן לענין קִדוש היום ענינו שיהיה כל היום קדוש. לכן מערב על ערב הוא משתשקע בתשעה לחדש עד אחר שתשקע בעשור לחדש. ובפסח ענינו שישבו ישראל בבתיהם כל הלילה ויהיה הדם על פתחי הבתים, ולכן בערב הוא לפני הערב שמש, כדי שעם הערב השמש כבר יהיו בבתים. כי ה' עובר בלילה בארץ מצרים. וכן תמיד שענינו שנים ליום, אחד בתחלתו ואחד בסופו, יקרב עוד ביום, לפני שתעריב השמש. ועל כרחנו כן הוא בפסח, שאם אתה אומר שישחט אחר השקיעה, שוב אינו ארבעה עשר. ומכאן נלמדה תוספת יוה"כ, שאם אתה אומר משקיעה, שוב אינו תשעה. אבל אין צריך לשבות כל הערב, אלא רק מערב. בשעת הערב תתחיל לשבות. ועוד ראה מחלוקת רשב"ם ואב"ע בענין ויהי ערב ויהי בקר. וראה דברינו להלן ברכות כו: [↑](#footnote-ref-215)
216. וכן פרש ראב"ע. [↑](#footnote-ref-216)
217. אמנם בנ"ך הוזכרו מחלקות דוד ונצבי שלמה, שאפשר להסיק מהם מה מספר חדשי השנה. אבל פשוט יותר ללמוד זאת מן הטבע. [↑](#footnote-ref-217)
218. וראה דברינו בשקלים ב. ובר"ה ב: ובר"ה ז. [↑](#footnote-ref-218)
219. ובר"ה כא. לומדת הגמ' שלא רק תבואת האביב, אלא גם (ג) תקופת האביב צריכה שתהיה בו. או לפחות: שרֻבו יהיה שיך (ג) לתקופת האביב. [↑](#footnote-ref-219)
220. פשט הכתוב הוא שמור את חֹדש האביב לעשות בו פסח. כמו שמור את יום השבת לקדשו. התורה אומרת לשמור את חֹדש האביב ולעשות בו פסח, החֹדש שאנו צריכים לשמור כדי לעשות בו פסח הוא חֹדש האביב. מכאן עולה שעד שלא יבא חדש האביב לא יבא החדש שצריך שמירה.כל עוד לא הגיע חֹדש האביב לא הגיע החֹדש הזה שאותו ואת החג שבו עלינו לשמור. [↑](#footnote-ref-220)
221. יש לדון בשאלה מהו החדש הי"ג, כי ע"פ האמור כאן חֵדוש הוא שהחדש הי"ג הוא אדר נוסף. לפי האמור כאן תחִלת השנה היא חדש האביב, וכל עוד לא הגיע חדש האביב כל חדש נספר ע"פ מספר החדשים שעברו מתחלת השנה עד אליו. ולפי זה החֹדש הנוסף אינו אדר נוסף אלא הוא חדש י"ג. ואפי' אם נאמר שהחֹדש הנוסף הוא אדר נוסף, אדר שני, צריך לבאר שהוא החדש הנוסף על השנה, (שהרי החדש הנוסף צריך להיות לפני ניסן ע"פ האמור לעיל, שהרי הטעם שבגללו מוסיפים חדש דוקא כאן הוא שעדין לא התחילה השנה הבאה).

     אבל לענינים הלכתיים רבים נדון דוקא האדר השני בדיני אדר הנוהגים בכל שנה, והרי זה כאילו האדר הראשון הוא החדש הנוסף. הגמ' אומרת שיש לעשות את פורים באדר השני כדי לסמוך גאולה לגאולה, ואע"פ שבמגִלה כתוב החדש הי"ב (ואמנם החדש הי"ב אמור במגלה ביחס לאותה שנה, אך במקום שבו מלמדת המגלה על הקבלה לדורות כתוב אדר ולא כתוב החדש הי"ב. לכל אֹרך המגִלה, כאשר היא מזכירה את הארועים שהיו באותה שנה היא כותבת את שם החֹדש ומספרו, אבל בקבלה לדורות כותבת המגלה את שם החֹדש ואינה כותבת את מספרו, אולי כדי ללמד שלדורות חיב לא רק החדש הי"ב. וראה דברינו במגלה ו:, ושם בהערה כא). וכן ד' פרשיות. ואמנם לענין ד' פרשיות הרי שקלים, פרה והחדש הן הכנה לניסן (וראה ירושלמי שקלים א א) וע"כ ממילא אין להן משמעות אלא באדר הסמוך לניסן (ואדרבה, הקריאה של שקלים באדר השני היא המלמדת שניסן הוא ראש חדשים). ואף את זכור יש לסמוך לפורים. ומשמע במגלה ו: שלכו"ע שני האדרים הם פורים לענין שמחה, כלומר שאסורים בהספד ותענית, ולכו"ע את מצוות העשה של פורים די שיעשה אחת בשנה, באחד משני האדרים. אלא שאם נוהגות בראשון אם עשאן בראשון יצא, ואם אינן נוהגות בראשון אם עשאן בראשון לא יצא. אך בשני הוא פורים לכל דבר כמו שמשמע שם. (ראה דברינו במגלה ו: הערה טז).

     גם לענינים הלכתיים אחרים חלים דיני אדר שבכל שנה ושנה דוקא באדר השני. בירושלמי (מגלה א ה) נחלקו בפירוש בשאלתנו, האם אדר הראשון הוא תוספת או אדר השני תוספת, ואמרו שם שהנפק"מ היא לגבי כבש בן שנתו, מתי תמלא לו שנה ויפסל לקרבן שצריך בו דוקא כבש. וראה דברינו בערכין לא, וראה שו"ת מהר"י מינץ ט, שנשאל מתי שלמה שנה למי שנולד בחדש אדר, מתי נכנס למצוות אם שנתו הי"ג מעוברת, ומתי ביאתו ביאה אם שנתו הט' מעוברת, ומתי ביאתה ביאה אם שנתה הג' מעוברת. והשיב שבאדר השני. וראיתו מהירושלמי (נדרים ו ח, סנהדרין א ב) שאומר: "בת שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין ואם לאו אינן חוזרין". ולכאורה ע"פ פשוטו נראה שאחרי שבא עליה עִברו ב"ד את השנה, ומכאן עולה שבאדר השני היא נעשית בת שלש. (ואמנם אפשר לדחות ולפרש כגון שגם נולדה בשנה מעוברת, אך קשה כי אז ממ"נ, אם היתה שנתה השניה מעוברת א"א שתהיה הג' מעוברת, ואם היתה הב' פשוטה א"א שתהיה הג' שלא מעוברת, וא"כ לא בב"ד תליא מילתא. ומ"מ יתכן שאפשר בדחק). וכן כתב שהנולד באמצע החדש הי"ג תשלם לו שנה בשנה פשוטה באמצע החדש הי"ב, ולא אחריו. כלומר: החדש הי"ג אינו סתם חדש י"ג אלא הוא אדר גמור, ואף מקבל עדיפות לענינים מסוימים על אדר הראשון (ויש לשאול מנלן דין זה, והלא מתחלה כלל לא היו שמות לחדשים והחדש הי"ג אינו אלא חדש י"ג, ולא נראה שהיה חדש י"ב שני, ואיך נהג אז דין זה. ולכאורה הנולד בחדש הי"ג, ואחרי י"ג שנה אין כלל חֹדש זה, ימלאו לו י"ג שנה כשיגמר החדש הי"ב. ואולי יש לומר שגם לפני שהיו שמות לחדשים היתה לכל חדש זהות, ולא רק מספר, ולכן אמר ה' למשה "החדש הזה", וידע משה מהו "הזה", ואינו מוכרח). וכן הוכיח מנתעברה לשוכר, ואף זה נראה לפי פשוטו שנתעברה לשוכר דוקא אם שכרה אחרי ר"ח ניסן, דאם שכרה באדר הוי ככותב לו עד אדר. וגם מג"א (נה י) הלך בדרך דומה ולמד שבשנה מעוברת שנה היא בת י"ג חדש וגם עליו יש להקשות כנ"ל, אם השני הוא התוספת, למה מי שהחל שנתו בשבט שנתו בת י"ב חדש והמתחיל באדר שנתו י"ג, לכאורה הדבר תלוי בניסן. וכן יש לשאול לשיטתו מה דין המשכיר לחברו לחצי שנה ואין אדר בכלל השכירות.

     ואמנם לא לכל דבר אדר השני עִקר, ויש שכתבו שאדר הראשון עִקר (וראה ב"י ושו"ע או"ח נה ט, תכז א תקסח ז, תרפח ח, תרצז א, יו"ד רכ ז-ח, תב יב, תג י, אה"ע קכו ז, חו"מ מג כח. ובנושאי הכלים. שו"ת הרשב"א ד קצד, רצד, חת"ס ח"א יד רח, שו"מ ח"א ח"ג קצח, תה"ד רצד, מהרי"ל לא, קד, שו"ת רדב"ז א קנ, בנין ציון קנ-קנב ועוד). ומדברי מג"א (נה י, תקסח כ) נראה שמעִקר הדין שניהם שוים, והעִבור הוא הוספת עוד אדר וניחא. וגם בערכין לא: משמע שהאדר הנוסף הוא עוד אדר וכאילו חוזר בסופו לתחלת אדר ועושה אדר נוסף. אך קשה לתוס' ורדב"ז שאמרו בפירוש שהשני עִקר. (מדברי רועי הבקר בסנהדרין יח: משמע שהחֹדש שנוסף נוסף לפני אדר. אך הגמ' שם אומרת שלא סומכים על רועי בקר). ונראה לבאר שכשתקנו חז"ל שיהיו שמות לחדשים תקנו שיהיה החדש הנוסף אדר, משעלו עמהם מבבל שמות חדשים (ואולי כבר בימי שלמה שהיו שמות לחדשים, אם כי שמות אחרים). א"נ משקבעו חכמים את פורים באדר השני הפך הוא להיות עִקר כדברי תוס' סוף פ"ח בנדרים. וכמו בד' פרשיות. ואולי אפשר עוד לבאר שחכמים עשו חִזוק לחדש הי"ג להודיע שגם הוא אדר. ועדין קשה, שהרי מעתה הפסדנו את העִקר – שהעִבור תלוי בניסן, והחדש הנוסף בא לפני ניסן. ואולי יש לבאר בדחק שהקביעה שחדש מסוים הוא ראש חדשים קובעת לא רק את החדשים הבאים אחריו אלא גם את זה שלפניו שמקבל עליו את דיני החֹדש האחרון בשנה, חֹדש ההכנה לשנה הבאה לעניני שקלים וטהרה וכו', וחל עליו שם חֹדש אחרון, חֹדש הסמוך לניסן. (ואף בספר שמות אנו מוצאים שתהליך גאולת ישראל והשכנת השכינה בתוכם הוא שנה, וסופו בסוף שנה ראשונה כששרתה השכינה, ולפ"ז קביעת ראש חדשים בניסן קובעת את החדש שלפניו להקרא אחרון. ואף עניני עמלק בו כי נפל הפור על החֹדש האחרון כדי שיהיה החֹדש האחרון חֹדש הגאולה מעמלק. כי חיי עם ישראל הם מהולדו בגאולת מצרים ועד סוף התהליך בהשמדת עמלק וגאולת ישראל, אסתר סוף כל הנסים, היא השחר של השנה (ע"פ מגלה ז.). לכן מקום גאולת מצרים בחדש הראשון ומקום גאולת עמלק בחדש האחרון, ויש להאריך). ולפ"ז דוקא בגלל שעִקר העבור תלוי בניסן אדר השני עִקר.

     ומ"מ נראה שהעִקר הוא שכל עוד לא יצא אדר עדין אפשר להוסיף עוד אדר, ולקדש את השני לצרך אדר השני, וא"כ יוצא שאדר השני הוא התוספת ומוסיפים עוד חדש כי עדין לא הגיע זמנו של ניסן. [↑](#footnote-ref-221)
222. כמובן, מלבד הדרשה על הפסוק "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ " שנדון בה להלן. ואף אם נאמר שהזכירה הזאת מתקימת בעצם קריאת פרשת ציצת, מ"מ מתבקש לסמוך לה ברכה מעניינה, כפי שנסמכה ברכת אהבה לקריאה מעניינה. [↑](#footnote-ref-222)
223. לא נאריך כאן בדרשת ה' זוקף כפופים, שהיא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-223)
224. אמנם קשה איך אפשר ללמוד משם, כי לכאורה דוד מעיד על עצמו שעשה הרבה יותר ממה שבד"כ עושה אדם. וכנראה שאכן אין זו הלכה אלא הנהגת חסידות. [↑](#footnote-ref-224)
225. החשיבות שבזכירת יציאת מצרים נזכרה לא רק כאן אלא בכמה מקומות בתורה. המכילתא הביאה את כל המדרש הזה על הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים". ואולם, גם היא הביאה דוקא את המדרש הזה, הדורש את פסוקי ספר דברים. [↑](#footnote-ref-225)
226. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-226)
227. ובפשטות, הדבר נעשה באמצעות קריאת פרשה שלישית של שמע. שנאמרת אע"פ שלא נאמר בה שיש לדבר בדברים האלה בשכבך ובקומך, משום שיש בה יציאת מצרים. אמנם, מצאנו במסכת כמה טעמים לקריאת פרשיה זו (והפרשיות שלפניה). מצאנו "אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור עבודה זרה". כלומר: חכמים קבעוה, וקבעוה בין השאר בגלל שצריך להזכיר את יציאת מצרים. ובבריתא מצאנו "רבי שמעון בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד וזה לעשות". ובפשטות דעתו של ר"ש היא שעִקר פרשיה ראשונה הוא שיהיו הדברים על לבבך ותדבר בהם בכל עת. ואמנם נאמר כאן גם ושננתם לבניך, אבל רוב הפרשיה היא שאתה תדבר בכל עת ותזכור. לא כן פרשיה שניה שבה נאמר בפירוש "וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ", כלומר: כל המצוות כאן נאמרו כדי ללמד את הבנים. ולפי זה פרשת ציצת נאמרת כי יש בה זכירת כל המצוות. (ובפשטות היא נבדלת מפרשה שניה כי בפרשה שניה יש רק מצוות מעטות, ובפרשת ציצת כל המצוות, אלא שהגמ' מקשה על כך שהרי יש כמה מצוות גם בפרשה שניה). אמנם במשנה אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד. ובפשטות פרשה שניה לשיטתו נאמרת בשביל המצוות, ופרשה שלישית אינה נאמרת אלא בשל יציאת מצרים. (והגמ' מקשה ומשוה אותו לדברי ר"ש, ולכן מפרשת את ר"ש אחרת). [↑](#footnote-ref-227)
228. ואומרים זאת עם קריאת שמע, וכפי שבארנו לעיל ברכות ד., גם לגבי קריאת שמע פשט הפסוק הוא שצריך לדבר בדברים האלה בכל עת, וזה מתקיים ע"י דִבור בבקר ובערב. וכן כאן. [↑](#footnote-ref-228)
229. וראה קדושין כט: הערה לב. [↑](#footnote-ref-229)
230. פסוק דומה הביא הנביא לעיל, ושם משמע שהוא רוצה לומר שגלות בבל תהיה כה קשה, עד שכאשר יגאלו ממנה ישמחו יותר מביציאת מצרים. כאן הנביא מתאר את הגאולה עצמה, ומביא פסוק שיזכיר את נבואתו לעיל. [↑](#footnote-ref-230)
231. מדובר כאן על "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם". בפשטות הכונה לכל התורה, ואכן למדים מכאן שיש לשנן לבן את כל התורה. (וראה להלן ברכות כא. שיש מי שפרש שהפסוק הזה עוסק בלמוד כל התורה). אלא שבמיוחד יש לשנן את הדברים האלה עצמם, זהו השִעור הפחות של מה שיש לשנן. [↑](#footnote-ref-231)
232. כאן הדרשה היא שמע בכל לשון שאתה שומע. וכפי שבארנו כאן, שמע היינו הקשב וקבל את תכן הדברים. בירושלמי דורשים זאת מהמלה "ודברת", בכל לשון שאתה מדבר. [↑](#footnote-ref-232)
233. בפרט שיש לשאול למה הגמ' לא בארה שם שר' יוסי סובר כרבי וכראב"ע. [↑](#footnote-ref-233)
234. משמע כאן שלפי הדעות האמורות כאן פשוט שצריך לקרוא את כל הפרשיה. אולי מפני שלא פוסקים מה שלא פסקו משה. בברכות טו: עוסקת הגמ' בשאלה האם צריך לקרוא את הצואות עצמן, ולא מביאים כנמוק את ההלכה שכל פרשה דלא פסקה משה לא פסקינן לה. משמע שם שיש מי שפוטר מלקרוא את הצואות עצמן, כי הן מצוות לקרוא את הדברים האלה, לכן יש לקרוא את הדברים האלה עצמם, ואין צרך לקרוא את הצווי לקרוא את הדברים האלה. [↑](#footnote-ref-234)
235. ולדעת רבי רק הפסוק הראשון. [↑](#footnote-ref-235)
236. המצוה הנלמדת מכאן היא להאמין בה', ועסקנו בה במכות כג:כד. עיי"ש. וראה שם גם בהערה שטו. ולכן יש לומר את הדברים האלה בכונה. [↑](#footnote-ref-236)
237. אמנם הרמב"ם לא חשש לכך ולמד מן הפסוק הזה את שני הדברים, וכתב שכל מי שאינו עושה כהוראתם עובר בל"ת, והחכם שהורה כנגד הוראתם חיב מיתה. [↑](#footnote-ref-237)
238. הגמ' הביאה מקורות רבים לסמכותם של חכמים לתקן תקנות. ראה בדברינו במו"ק ה., שם הביאה הגמ' כמה מקורות מן התורה לכך שהתורה מצוה את ישראל (ומן הסתם – את מנהיגי ישראל וחכמיהם) לעשות מעשים ולגזור גזרות כדי לחזק ולשמור את מצוות התורה. לכן, דרכו של הבבלי פעמים רבות להסביר הלכות רבות ע"י "גזרה שמא...". אם טעמה של תקנה היא "גזרה שמא...", הרי שסמכותם של חכמים לתקן אותה היא בכלל כל הדרשות שתתבארנה להלן במו"ק ה. (הירושלמי ממעט לבאר הלכות בטעמי "גזרה שמא...", והרבה הלכות שהבבלי אומר שהן גזרה, הירושלמי אומר שהן מעִקר הדין, או תקנה מטעם אחר, ולאו דוקא משום גזרה שמא יחטא, אלא כתקנה בעלת טעם וערך מצד עצמה. (וראה דברינו בר"ה כט: הערה פו ובסכה כט: לא.לב לג: הערה מד ובר"ה ט: הערה לח ובפסחים ד:ה. הערה ז ויבמות כט: הערה קו). אבל הבבלי בדרך כלל יעדיף לבאר באמצעות "גזרה שמא...", גם כאשר הדבר נראה דחוק ורחוק, וגם כאשר נראה שטעם התקנה אחר. למשל, מצאנו בר"ה לא: שהבריתא אומרת שלא יעלו כהנים לדוכן בסנדליהם. וזו אחת התקנות של ריב"ז. כל התקנות של ריב"ז הן תקנות שתוקנו בגלל החורבן, ולכן מתבקש לומר שגם תקנה זו תוקנה זכר לברכת הכהנים במקדש שנעשית ללא נעלים, או שמשום שמכל עבודות הכהנים לא נותרה אלא זאת, תִקן ריב"ז שתֵעשה כבמקדש. (וראה דברינו בתענית כז. ובמנחות קט. הערה קפה). אבל בסוטה מבאר הבבלי שגם תקנה זו היא גזרה שמא יאמרו שהוא פסול. וגם תקנות שונות שתוקנו זכר למקדש, לא מסתפק הבבלי בכך שהן זכר למקדש ואומר שהן שמא יטעו לאחר שיבנה המקדש. גם התקנה שיטבילו כלים הנגמרים בטהרה לקדש, הבבלי לא מבאר שזו מעלה שעשו בקדש אלא שואל למה חששו. הירושלמי לא שואל זאת). הבבלי מבאר תקנות רבות ב"גזרה שמא..." כי בכך הוא נשען על הדרשות שנביא במו"ק ה., ובכך מתבאר היטב מנין כחם של חכמים לתקן. (וראה גם בהקדמה לספרנו בהערה צח שיש לעשות את כל הנדרש כדי שהמצוות תתקימנה, ומסתבר שעל כך מבוססות גם הדרשות במוק ה.). אבל יש דרשות שאין הבבלי יכול לבאר כ"גזרה שמא...", ולכן בר"ה ל. הוא דורש מן הפסוק שעבדינן זכר למקדש, ובכך תבוארנה עוד כמה תקנות. (וראה דברינו בר"ה כה לגבי סמכות חכמים בקִדוש החדש). ובמגלה יז. יח. הוא דורש מן הפסוק "כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן בַּסֵּפֶר". וראה גם בהקדמה לספרנו בהערה קפט. (ונוסיף ונעיר בעניין דומה: בכמה מקומות בארנו שגם אם גופה של תקנה היא מדברי חכמים, הרי לאחר שכבר קבעו חכמים שיש לתקן תקנה, את התשובה לשאלה כיצד ראוי ורצוי ונכון לקבוע את פרטיה ודקדוקיה וגבולותיה של התקנה אפשר להשיב מתוך לִמוד התורה, אע"פ שגוף התקנה אינו מה"ת). וראה תענית יב: סוף הערה יב שהראינו שכבר בתנ"ך כשתִקנו תקנות מצאו מקורות לסמכותם. וראה גם כתובות לז: הערה י. (ומסתבר שהאמוראים לא רצו חכמים לבסס את כל סמכות חכמים רק על לא תסור בלבד מכמה טעמים: מפני שלא תסור לא אמור על תקנות אלא על באור דברי התורה, והוא לא אמור אל היחיד אלא אל השופט אשר בשער, והוא תלוי בהיות המורה יושב במקום אשר יבחר ה', והוא אמור על שופט שבימיך. וראה דברינו בסנהדרין פז. בשאלה מתי ומי צריך לשמוע לב"ד, ובמיוחד ראה שם הערה רל בשאלה במה יש לשמוע להם ומה דינם כשטעו. ומשמע שם שיש לשמוע להם דוקא בבאור דברי התורה ובסייגים לתורה). [↑](#footnote-ref-238)
239. ראה דברינו בסוטה ג. ונזיר מג: (ובכמה מקומות משמע שמכאן שגם מצוה עליו להתאבל. וראה מו"ק כ:, וראה דברינו ביבמות ס הערה קעו). [↑](#footnote-ref-239)
240. לתפארת הלשון המדרש דרש כל אחד מהם, אבל הרעיון הוא אחד: נאסר על הכהן הגדול והנזיר להטמא דוקא לקרוביהם, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו. לא נאסר עליהם מת מצוה. [↑](#footnote-ref-240)
241. כך נראה גם בגמ' בנזיר מג:מד. המבארת שהתר טומאתו של כהן לקרובו הוא לענין הבאתו לקבורה, ולא לענין שכל בשר שמקורו בקרובו אין בו אִסור, שהרי הוא טמא. לכן נטמא רק לעִקר הגוף או בשעת מעשה הקבורה גם על פחות מכך, אך אין לו היתר להטמא לכל אבר. הגמ' שם מתרגמת את הכלל הזה לשפת המעשה ופוסקת מה נכלל בכלל הזה ומה לא. וראה שו"ת תשב"ץ ח"ג יג שאומר שהיתר כהנים לקרוביהם הוא משום מת מצוה, שאם לא יקברוהו כהנים לא יהיה מי שיקברנו. ראה גם רמב"ם כלאים י כט, שם משמע שקבורת מת היא כבוד הבריות, שהתורה התירה אִסורים שלה מפניה. כהן שנטמא נטמא מפני שגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת. מדברי תוס' (פסחים ט. ד"ה בשפחתו) יש שדיקו שאין כהן נטמא לקרוביו אלא לצֹרך. וכן פסק רמ"א (יו"ד שעג ה). משמע שאין מצוה ממש להטמא לשם טומאה, אלא חובתו של כל אדם לעסוק בקבורת קרוביו. משמע שאם יש קוברים אחרים לקרובי הכהן, לא יטמא הכהן. שלא צִוְּתה עליו התורה להטמא אלא לשם קבורתו. ומשום כך – אם אין קוברים לישראל יטמא אפילו כהן. אמנם, ראשונים רבים סוברים שהכהן רשאי (ואולי אפילו מצֻוֶּה) להטמא לקרוביו גם שלא לצֹרך. [↑](#footnote-ref-241)
242. אפשר שהדבר דומה למה שכתבנו על קריאת שמע. התורה מצוה שיהיו הדברים האלה על לבנו בכל עת ונדבר בהם בכל עת. וכדי שיהיו בכל עת, יש לקרוא בהם לפחות בשכבנו ובקומנו. כך גם יש לברך את ה' כל אימת שהאדם שבע, וממילא יברכהו בשעת שבע בארץ. [↑](#footnote-ref-242)
243. והרמב"ם למד מכאן שבמקדש עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. [↑](#footnote-ref-243)
244. וכפי שאומרת הגמ' כאן, אי אפשר ללמוד מברכת המזון לברכת התורה ולהפך, בפשטות, משום שסברה היא שעל המזון יש לברך דוקא כשהוא שבע, ואילו מסברה על הזכרת שם ה' יש לברך לפניה. (אמנם להלן לה. מובאת סברה הפוכה. וראה דברינו שם הערה ע). ואפשר שהפרכא היא ללא סברה אלא רק שהוכח שיש בזה מה שאין בזה. (וראה להלן כג: שיש הבדל בין נתינת טעם למה הדין נוהג במקרא אחד כך ובמקרה אחר אחרת, לבין פרכה ותשובה) שהרי אפשר לראות כאן שדרך הק"ו האמוראי הוא לאו דוקא ללמד שא' חמור מב', (שהרי אם תאמר כך – בנ"ד הוא עצמו יפרוך את עצמו, שהרי אי אפשר לומר בבת אחת שא' חמור מב' וב' חמור מא'), אלא שאם נוהג דין בא', ובב' נוהג מה שאינו נוהג בא', דין הוא שמה שנוהג בא' ינהג בב'. אא"כ יוכח שיש שאינו נוהג. [↑](#footnote-ref-244)
245. ראה דברינו בסנהדרין ב. [↑](#footnote-ref-245)
246. וראה גם בירושלמי שביעית ד ב שלומד מהפסוק הזה שכאשר יש עשרה אנשים יש לקדש את השם ולא לעבור אפילו על עברות קלות מפני פקו"נ. וכן הוא לומד משם שגויים לא מצֻוִּים על קדוש השם. ויש מי שלומד זאת ממעשה נעמן. [↑](#footnote-ref-246)
247. מסתבר ש"ולא יגלה כנף אביו" הוא הטעם לצווי "לא יקח איש את אשת אביו". בדומה לדברי הגמ' על האסור האמור בכהן גדול: "מאי טעמא לא יקח משום לא יחלל". אמנם, להלן הערה נב נביא כמה קושיות על כך. וראה גם דברינו בסנהדרין נג:נד. הערה קלב על כך שהדברים האמורים כאן נמוקים הם. [↑](#footnote-ref-247)
248. לפי זה, ר' יהודה ילמד מהטעם שנתנה התורה לדבריה, שהתורה נקטה כאן "אשת אביו" כדרכה של תורה לדבר בדרך התר. כמו שנבאר ביבמות יא.: הערה מא עיי"ש. וכונת הדברים לכל אשה שהיתה לאביו, שהרי כל הלוקח אשה שהיתה לאביו גלה כנף אביו.

     ואולם, אם נבאר כך לכאורה אין עוד צרך בדרשת הסמוכים שהאמוראים מבארים לפיה את דברי ר' יהודה. ואמנם, כפי שנעיר ביבמות ד הערה כו, ממילא הגמ' ביבמות שם מבארת אח"כ את דברי ר' יהודה בדרך של מוכח ומופני, ואפשר שחזרה בה מכך שהוא דורש סמוכים, (והגמ' שם מקשה על כך שר' יהודה דורש סמוכים במשנה תורה גם מדרשת ציצת בכלאים. הגמ' שם מקשה ודנה אם אפשר ללמוד גם את הדרשה הזאת בדרך של מוכח ומופני, וא"כ – אין צֹרך בסמיכות. וראה מה שדנו ותרצו שם). אמנם, אפשר להשיב על שאלתנו ולבאר שאלמלא הסמוכים לא היינו יודעים מהו כנף אביו, ושמא היינו סוברים שמי שלא היתה מקודשת לאביו אין שמה כנף. (כנף בהקשר של אישות מצאנו גם ברות וביחזקאל, ובהחלט אפשר לבאר שם שהכונה לנשואין).

     ועוד קשה על באורנו, הגמ' ביבמות שם אומרת שאינם סמוכים ממש. מדוע אינם סמוכים? הלא סמוכים הם. יש גורסים שם בגמ' שטעם הדבר הוא ש"לא יקח איש את אשת אביו" מפסיק בין האונס לבין "ולא יגלה כנף אביו". ולפי באורנו כאן "לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו" חד הוא. לא יקח כדי שלא יגלה. ומי שגרס כך ודאי לא באר כמו שבארנו.

     ועוד קשה על דרשת הסמוכים הנדרשת כאן: איך אפשר ללמוד זאת מהסמיכות ומהפרשה. הלא הפרשה עוסקת באונס ובביאת האונס, ולא בנישואי האנוסה אח"כ לאדם אחר. (אמנם אפשר לתרץ שנשואי האנוסה לאונס דומים לדבר, והם האמורים שם בסמוך לגלוי כנף אביו). [↑](#footnote-ref-248)
249. וראה גם ירושלמי חלה ב א שהביא מקור אחר לדבר. [↑](#footnote-ref-249)
250. אחד המקומות שבהם נזכרה ראית ערוה היא אצל נח: "וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֵּד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ: וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ". מכאן אפשר ללמוד (ו) שגם ערות נח ובניו ערוה היא וראיתה אסורה. (חכמים לומדים זאת מהפסוק העוסק בשם ויפת ולא מהפסוק העוסק בחם, כי מעשה חם מתפרש שסרסו או רבעו (או בא על אשתו), אבל על שם ויפת אומרת התורה שלא ראו כלל). [↑](#footnote-ref-250)
251. רבא מביא את דרשת רב הונא לפני דרשת רב חסדא. אלא שפשוט שהדבר הפוך. רבא הביא לביאור דעת רב הונא פסוק הפותח ב"כל" היא כתשובה לרב חסדא שהביא פסוק הפותח ב"כל". [↑](#footnote-ref-251)
252. ותמוה למה למדו זאת מכאן, בפרט שיש מפרשים אחרת, ולא למדו זאת מפסוקים מפורשים כמו מערב עד ערב או עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. (וכפי שבארנו בר"ה כ: וחולין פג.:). וראה רשב"ם בראשית א ה שאמר שמכאן עולה דוקא להפך. [↑](#footnote-ref-252)
253. ולכאורה היה צריך ללמוד משם שצריך שיהיו חלונות פתוחים לכוון ירושלים. אבל לא כך למד רחב"א (אמנם הרמב"ם כן פסק כך להלכה). ואולם חכמים לא למדו מכאן שצריך להתפלל בכריעה על ברכיו, אע"פ שכך עשה דניאל כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-253)
254. וכן כמעט בכל מדרשי התנאים והאמוראים תמיד נדרשים הפסוקים האלה כמצוים שלא לשכוח את התורה ושלא לעשות פסל ותמונה. (מלבד מדרש בשבועות לו שלמד שלא לקלל את עצמו). כך הוא בכל דברי התנאים והאמוראים. אפילו במקום שהם שואלים מנין לפק"נ מן התורה ומביאים מקורות שונים, איש מהם לא חשב ולא העלה על דעתו שאפשר ללמוד על דיני פק"נ מהפסוקים האלה.

     (ומכאן שלכל מי שרוצה לגרום להפסיק לשמור על התורה תמיד יש אמירות חכמות שמתבססות כביכול על פסוקים שהוא לא הבין אבל הוא מצטט אותם בבטחון, כי כל שוטה החכם בעיני עצמו בטוח שהפסוקים שהוא מביא תומכים בדעתו. ואי אפשר לשכנע אותו שהוא לא הבין את הפסוק, ואי אפשר להסביר לו כמה הוא מגוחך. הוא מתבסס על אמירות שהוא עצמו לא מבין אותן, אבל הוא בקול בטוח כחכם ונבון מסביר מדוע היהודי צריך להפסיק לשמור על תורתו. הוא יודע לשלוף בבטחון חצי פסוק שמוצא מהקשרו ולשכנע את עצמו כמה הוא חכם. זה לא התחיל בימינו.

     אלא שהמקרה כאן שונה מעט. הפסוקים שצִטט הגוי אמנם הוצאו מהקשרם, אבל פקו"נ הוא אכן כלל חשוב בתורה. וכפי שעולה הדבר בסוגייתנו. (ביומא לומדים אותו מכמה מקורות אחרים)).

     כך הוא בדברי התנאים והאמוראים. אמנם בדברי הראשונים והאחרונים מצאנו בכמה מקומות שאכן דרשו את הפסוקים האלה כמו שדרש ההגמון. כצווי לשמור את הנפש.

     המשנה אומרת "אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק". על שני חלקי המשנה אומרת הגמ' שהדין לא נוהג במקום פקו"נ. אין כאן בִטול של דברי המשנה, כי את המשנה אפשר לפרש ברווח שהיא נקטה לשון גוזמא. אלא שאחרי כל אמירה הלכתית כזאת (אחת על הרישא ואחת על הסיפא) מובא סִפור על חסיד. חסיד שסִכן את עצמו.

     זה לא המקום היחיד שבה יש מחלוקת בין החכמים לחסידים. מצאנו למשל בשבת קכא: "תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו אמר לו ואותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם". כך גם כאן.

     אולי בגלל שאנו פוסקים כחכמים – דורות מאוחרים יותר צִטטו את הפסוק שהביא הגוי כמרמז על פקו"נ. [↑](#footnote-ref-254)
255. ראה דברינו בשבועות כא. ובגמ' שם. וראה גם דברי הגמ' בשבת קכ. ושבועות לט. וראה בירושלמי ברכות א ה, סנהדרין ג ה, ובמכילתא על הפסוק, ועוד. [↑](#footnote-ref-255)
256. ואי אפשר לפרש שהצווי הוא כללי על כל הזכרת שם ה', ומי שנשבע לשקר ממילא גם הזכיר את שם ה' ולכן נענש. משום שרבות מההלכות העולות מכאן לא נאמרו אלא על נשבע לשקר. [↑](#footnote-ref-256)
257. גם בברכות סג. (והוזכר גם במכות כג:), לכאורה מתפרש שהזכרת שם ה' אסורה גם ללא שבועה. ואולם, נאמר שם שחכמים התירו זאת, והתירו לאדם לברך את חברו בשם, משמע שזה לא אסור גמור ולא כך מתפרש הפסוק. שהרי אילו היה זה אִסור גמור לא היו חכמים מתירים אותו. [↑](#footnote-ref-257)
258. וראה באורנו לכך בפסחים נ. הערה פב. [↑](#footnote-ref-258)
259. וכן מצאנו בישעיהו: "נִשְׁבַּע ה’ בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם אֶתֵּן אֶת דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: כִּי מְאַסְפָיו יֹאכְלֻהוּ וְהִלְלוּ אֶת ה’ וּמְקַבְּצָיו יִשְׁתֻּהוּ בְּחַצְרוֹת קָדְשִׁי". [↑](#footnote-ref-259)
260. האמוראים דרשו "אחליה והדר אכליה", אבל נראה שנסחו את דבריהם כך לתפארת המליצה, וכונתם שכיון שהוא קדש, ממילא אי אפשר לאכלו בלי חלול. [↑](#footnote-ref-260)
261. והרמב"ם הוסיף ולמד ממקור נוסף, וכתב: "ובנטע רבעי הוא אומר ואיש את קדשיו לו יהיו שאין לך קדש שלא נתפרש דינו בתורה למי שהוא חוץ מנטע רבעי". ונראה שהוא מתבסס על הספרי שם, אלא שלשון הספרי היא אחרת. לשון הספרי היא "כל הקדשים היו בכלל שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו משך הכתוב כל הקדשים ונתנן לכהנים ולא שייר מהם אלא תודה ושלמים והפסח ומעשר בהמה ומעשר שני ונטע רבעי שיהיו לבעלים". [↑](#footnote-ref-261)
262. וכן מצאנו בכמה מקומות שהמלה חלול נאמרה דוקא על כרם: "וּמִי הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֵךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ", "כֶּרֶם תִּטַּע וְלֹא תְחַלְּלֶנּוּ", "עוֹד תִּטְּעִי כְרָמִים בְּהָרֵי שֹׁמְרוֹן נָטְעוּ נֹטְעִים וְחִלֵּלוּ". מכאן שהכרם טעון חִלול, כלומר: הוא קדוש. שאל"כ – איזה חלול הוא צריך? הוא כבר חול, והחול לא צריך חלול. [↑](#footnote-ref-262)
263. ומשמע שהגמ' לומדת שעל כל פרי בכל שנה יש להלל את ה'. והדבר תמוה, שא"כ מה בין השנה הרביעית לשאר השנים. וגם אם תאמר שבשאר השנים אינו נאכל לפני ה', מ"מ הלולים נאמר דוקא על הרביעית. [↑](#footnote-ref-263)
264. וראה דברינו להלן מד. האם דוקא על הפרות האמורים כאן יש לברך. [↑](#footnote-ref-264)
265. ענינה של הפרשה הוא לזכור את ה' ומתוך כך לשבח אותו על השבע, ולא לבא מתוך השבע לשכחה. ענינו של הפסוק לפ"ז הוא צווי: כאשר תבוא אל הארץ הטובה ותשבע - ברך עליה את ה'. אם נפרש כך - נצטרך להוסיף לפירוש הפרשני גם פירוש מעשי-הלכתי: מתי נקרא האדם שבע לענין זה שיחול עליו החיוב? ברור שאין הכונה שרק כאשר ישב האדם תחת גפנו ותחת תאנתו מרב כל ולא יחסר לנפשו מכל אשר יתאוה - יחול עליו חיוב הברכה. מסתבר שבכל קבלת שבע מאת ה' הוא יתחיב לברך את ה' על הארץ הטובה. וא"כ - מהו שבע לענין זה?

     אפשר לפרש שאין מדובר כאן על שבע כללי אלא על שבע מסוים: מתוך שתאכל ותשבע – ברך את ה'. פירוש זה, עם שהוא שונה מאד מבחינה פרשנית מהפרוש הקודם, מבחינת המשמעות להלכה אין הבדל גדול בין הפירושים משום שגם לפי הפירוש הקודם יש לבאר מתי יש לקים את הצווי, ומבחינה הלכתית הקיום הוא על כל שביעה ושביעה וכל קבלה וקבלה שהאדם מקבל מה' – עליו להודות לו עליה.

     אפשר לפרש שהצווי לברך את ה' הוא דוקא על הארץ הטובה האמורה בפרשיתנו, ולכן דוקא כאשר אוכלים את שבעת המינים האמורים בפרשיה זו יש לברך את ה'. יש לברך את ה' דוקא כשאוכלים מפירות הארץ ודוקא בארץ. אך אפשר לפרש שלא נקטה התורה את הארץ והמינים האלה אלא לדוגמא, דִבר הכתוב בהוה, כדי לבאר את הסכנה המרובה שיש בהתעשרות בלתי מבוקרת ללא אמונה. אך למעשה בכל מצב שבו אדם יוצא מן המדבר לחיים שלא ע"פ נס הוא בסכנה פן ישכח את ה', ועליו לזכור לברך את ה' על כל מה שה' נותן לו. לפ"ז אין לברך דוקא על הארץ, אלא על המצב הכללי שבו אנו חיים וה' מספק את צרכינו. אך להלכה נקטה הגמ' כשני הפירושים: חיוב הברכה הוא על כל שביעה, וגם שלא מפירות א"י, אך יש לברך על הארץ הטובה.

     כדי להבין את הדבר יש לקרוא היטב את הפסוקים האמורים כאן. הצווי בפרשה הזאת הוא לזכור את ה' שלקח אותנו לעם. הברכה על הארץ הטובה אשר נתן לך, היא על "אשר נתן לך", כלומר: לאו דוקא על היותה ארץ עושה פירות, אלא על היותה ארץ ה' שהביאך אליה אחרי שהוציאך ממצרים והוליכך במדבר. מעת שהדוד הביא את הרעיה אל ביתו היא מונהגת בדרך הטבע, אך עליה לעבוד את ה' ולזכרו, ולזכור שהיא בת ביתו ולברכו על כך. לפיכך כל שבע שנתן לה מכאן ואילך – עליה לזכור מי נתן לה אותו. ולברכו על כך שהוא מנהיגה והוא הנחיל לה את ארצו לשבטיה למחלקותם. לפ"ז גם אדם שגורש מהארץ בשל חטאיו צריך לזכור שנחלתו בארץ היא, ורק בדרך עראי הוציאו ה' ממנה, ולכן גם הוא צריך להודות לה' על כל מה שהוא נותן לו בכל מקום ולזכור את ה' שהנחיל לו ארץ טובה ורחבה כדי לעבדו בה, לרשתה ולשבת בה, ולאכול פרותיה במקום אשר יבחר בקדושה ובטהרה. לכן הוא צריך להזכיר, מלבד ההודאה הפרטית על כל דבר ודבר שהביא לו ה', גם את קבלת הארץ ע"י לקיחת ה' אותו לעם וכריתת הברית עמו וגאולתו ממצרים. וגם את הישיבה בקדושה על אדמת ה' ורכוז העבודה אל המקום אשר יבחר ה'. לברך את ה' על הארץ הטובה היינו לזכור את מקומנו בעולמנו ואת היותנו בניו של ה' בכל דבר ודבר שאנו מקבלים ממנו. להנתק מחיי המעשה ולזכור את הדבר הגדול שאנו חלק ממנו.

     את הדברים האלה נִסחו לנו חכמינו בשלש ברכות. (וכפי שנבאר להלן ברכות מח מט).

     בברכות כ: נחלקו רש"י ותוס' בבאור צדדי הספק האם נשים חיבות בברהמ"ז. לדעת רש"י אם נאמר שנשים פטורות היינו משום שנסבור שרק מי שנוחל מצֻוֶּה לברך על היותו מנוחלי הארץ, ותמיד יש לו נחלה, ובכך הוא בנו של ה' וכל מה שהוא מקבל בנחלתו ומחוצה לה מידו היא, אך מי שלא נחל אינו בכלל זה, ואם נאמר שנשים חיבות נסבור שכל מי שהוא בן לעם ישראל, אע"פ שהוא עצמו כפרט אינו בנוחלים, מברך כחלק מהעם כֻלו שנחל את הארץ. לדעת תוס' פשוט שכל אדם מברך על חלקו, וצדדי הספק הם אחרים: הסובר שנשים חיבות סובר שכל אדם מברך על הדברים שבהם באה לידי בטוי היותו בן לה', איש איש כדאית ליה, והסובר שהן פטורות סובר שמי שהיותו בן לה' מתבטאת במלואה – הוא המברך. מדבריו משמע שהוא סובר שמדאוריתא צריך להזכיר ברית ותורה. הוא מקשה על רש"י שא"כ יהיו כהנים ולויים פטורים, אך רש"י ודאי יתרץ לשיטתו שכל מי שיש לו נחלה הוא בן לה', והוא בכלל ירושת הארץ, גם אם ה' הוא נחלתו. תדע שהרי חלק מהזכרת ירושת הארץ הוא הזכרת ירושלים שבה באה לידי בטוי ירושתנו את הארץ הטובה אשר נתן ה' לנו, וא"כ ודאי שגם נחלה זאת בכלל נחלת הארץ היא.

     יש לדון ע"פ כל אחד מהפרושים הנ"ל ממתי התחיבו במצוה זאת, האם רק מזמן הכניסה לארץ או מזמן ישיבה, או שגם לפני כן, וראה רא"ש ברכות ז כב ובמעדני יו"ט (ויש עליו קושיות רבות).

     יש לשאול האם צריך לברך את ה' ולומר ברוך על כל פרט ופרט מהפרטים דלעיל. בפשטות די אם אומר ברוך על כל הדברים הנ"ל, וממילא ברכה מעין שלש עולה לו. ברכה מעין שלש כפי שקבעו לנו חז"ל אומרת בדיוק את הדברים האמורים לעיל: מזון מתוך ארץ טובה ורחבה במובן הגשמי, ואכילת פרותיה בקדושה ובטהרה במובן של ארצו של ה'.

     ומ"מ משמע ברמב"ן בהשגותיו על השרש הראשון ט, שמה"ת די אם ברך בלשונו ולא צריך להזכיר את כל הפרטים הנ"ל, אלא הם הרחבה של החיוב שתקנו לנו חז"ל. וגם הרשב"א (ברכות מח:) שמשמע ממנו שכל הפרטים דאוריתא, מודה שהנסוח הוא תקנת חכמים.

     עם זאת, בברכות מד. משמע שהחיוב לברך הוא דוקא על אדם ששבע מן הארץ הטובה כפי שנזכרה לפני הצווי. אמנם נזכרת שם גם דעת ר"ע, שאותו הגמ' אינה מנמקת, שמשמע ממנו שעל כל שביעה צריך לברך, כאמור לעיל, אך הוא אינו נפסק להלכה וע"פ יתר הדעות שם החיוב לברך הוא דוקא מתוך טוב הארץ כאמור שם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה: למה בחו"ל צריך לברך?

     וגם על כך נראה לענות מתוך מה שאמרנו לעיל: הצווי הוא לברך בזמן שה' מיטיב אתך ומספק את צרכיך ואינך אוכל במסכנות. ומרגע שנחלת בארץ עליך לזכור שאתה בעל נחלה ובן של ה', והוא הנותן לך כח לעשות חיל, והוא שנתן לך את הלחם הנ"ל. וגם אם הוציאך לזמן מה מנחלתך – נחלתך שלך היא ובנו אתה והוא הנותן לך כח לעשות חיל גם במקום שבו אתה עכשו. ומה שנקטה תורה דוקא ארץ היינו כי שם אתה אוכל אותו בשבחו, ובחו"ל אולי לא ימצא לך, ואין דרכך שם לאכול ולשבוע, והתורה נקטה ארץ כי הזכירה את המקום שבו מטבע הדברים אדם ישבע (כמו פסוקים שונים שמדברים על הארץ אך נוהגים בכל מקום). אך אם נמצא לך בחו"ל ואכלת ושבעת – אף כי אינו משובח כשל הארץ – מיד ה' הוא ואתה חיב לברכו על כך.

     ומ"מ עדין קשה לומר שתהיה הארץ האמורה בתחלתו בעלת משמעות אחרת מהארץ האמורה בסופו.

     הרשב"א והריטב"א (ברכות מד. ד"ה ורבנן) אומרים שהשבע מברך שלש ברכות, ומי שלא שבע אך אכל מטוב הארץ האמור שם, תאנים וענבים ורמונים, מברך אחת מעין שלש מה"ת. וקשה: מנין לחלק בחיובים. אם נפרש שהחיוב הוא להזכיר כל אחד מהענינים הנ"ל בפני עצמו – חייב להזכירם כ"א בפ"ע, ואם לא – לא. ומהיכי תיתי שיש באותן מלים שני צוויים שונים? וי"ל שהשאלה הנשאלת היא מה המציאות שבה בא לידי בטוי חיוב זה שהתורה חיבה אותנו לברך את ה'. (שאלה זאת שאלנו לעיל), שהרי לא יעלה על הדעת שאין חיוב זה חל אלא כאשר כל ישראל יושב איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואיש אינו חסר כל. על כן למדו חכמינו שכל המקבל שבע כלשהו מה' חייב להודות לו על כך ולזכור ולהזכיר את הארץ הטובה שממנה לו כל אלה ושבה הוא בנו של ה', כאמור לעיל. אלא שיש מדרגות שונות בשביעה כמו שהפרשה מפרטת והולכת. תחִלה היא מתארת את המעינות והנחלים, אח"כ היא עולה ומפרטת את מיני המגדים הטובים היוצאים ממנה, ועוד היא מוסיפה לתאר את טובה עד שלא תחסר כל בה, ואכלת ושבעת. נמצא שהמגיע אל הטוב המלא של השביעה מלחם שלא במסכנות וברוח הוא בא, הוא המְצֻוֶּה לברך את ה' ולזכור שממנו בא השבע ולברכו על הארץ הטובה, ולזכור את ה' המוציאו ממצרים וכו', ולזכור את ה' הנותן לו כח לעשות חיל. אך גם מי שלא עלה את כל המדרגות האמורות, ונהנה ממיני מגדיה של הארץ אע"פ שלא הגיע אל השביעה, בכלל הפרשיה הוא, אלא שהחיוב עליו אינו במלואו. אין עליו החיוב של "וזכרת" האמור בסוף הפרשיה כי טרם הגיע אל החיל. אך עליו לברך את ה' ולהזכיר בברכתו את טובו שבו נהנה מן הארץ הטובה שפרותיה המובחרים האלה עולים אל המקדש. בכך די בדבר אחד שאין להזכיר בו זן ומפרנס שהרי לא נזון והתפרנס אלא רק נהנה. עליו להזכיר את ההנאה, את הארץ, ואת קדושתה. ודי ב"וברכת" אחד ואין צריך לחלוק במה ל"פן תשכח" ו"וזכרת". (מ"ב (רט י) אומר שיש אומרים שאם אכל משבעת המינים כדי שביעה יברך מה"ת. ונראה שגם לשיטתם אין דין שביעה בשבעת המינים כי לא תוארה בהם שביעה אלא טוב הארץ, ואין דרך בני אדם לאכלם לשבע, אלא כיון שנהנה מהם חיב מה"ת חיוב קטן, כאמור כאן). ואולם יש לדחות את כל הפלפול הנ"ל שכן הריטב"א עצמו כתב בהמשך דבריו שהמברך על פת אחת מעין שלש יצא י"ח, ונמצא שמה"ת אינו צריך לחלק כל אחת לברכה נפרדת, והאוכל פת כאוכל רמון, אלא שראוי שהשבע יאריך יותר. וא"כ אין אנו צריכים לכל הדחקים שנדחקנו והכל מתבאר על דרך המלך. [↑](#footnote-ref-265)
266. וראה לעיל הערה סט. המצוה היא לברך כאשר תשב בארץ ויהיה לך עֹשר וחיל. אפשר שזה מתקים כאשר יש לאדם רוב דגן ותירוש. אף לפני שאכל אותם. ולכן יש לברך לפני האכילה. [↑](#footnote-ref-266)
267. שאלה דומה לכך לגבי מצה וסֻכה ראה דברינו בסכה כז. להלן עמ' שכ. ולגבי דבור בדברי התורה ראה לעיל ברכות ד: י:יא. אמנם אפשר לומר שכאן הדבר שונה, משום שכאן נאמר לא ימוש. (ומסתבר שנאמר לא ימוש משום שהדברים נאמרים אל יהושע שעליו נאמר שלא ימיש מתוך האהל). [↑](#footnote-ref-267)
268. לשונו של ר"ש היא שבשעה שאין ישראל עושים רצונו של מקום אז הם צריכים לאסוף את דגנם. קשה על כך, שהרי הפסוק הזה נאמר כשישראל עושים רצונו של מקום: "וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ". ואכן המדרש שהובא לפני כן דורש את הפסוק הזה על זמן שבו ישראל עושים רצונו של מקום, כפשט הכתוב האמור כאן. יש לבאר שר"ש מתכון לומר שכל עוד לא יתקיים מה שנאמר לעתיד לבוא, עלינו לעבוד, אך אין זאת בשורתה של תורה. המצוה היא להגות יומם ולילה בתורה. ורק כאשר אין ברירה יש גם לעסוק במלאכה, ולצמצם בה ככל הנִתן. [↑](#footnote-ref-268)
269. ולאו דוקא מטעם זה. אפשר שהמלה שער כמקום קדמה למלה שער כפתח הכניסה לעיר. שהרי בפרשת העגל נאמר שמשה עומד בשער המחנה ואומר לבני לוי לעבור משער לשער במחנה. ולא מסתבר שלמחנה ישראל במדבר היה פתח כניסה. אפשר שהיה מקום מרכזי שנקרא שער, וכל אזור שהיה בו מקום מרכזי כזה נקרא אף הוא שער, ובעקבות זאת נקרא אח"כ פתח העיר בשם שער. [↑](#footnote-ref-269)
270. שלא כמו לענין שביעית, שבו כל דבר שלשמו רגילים לגדל את התבואה הרי מלאכתו שובתת בשביעית, וממילא תבואתו – פירות שביעית היא. כמו שנבאר בסכה מ. וראה שם בהערות עד-עו. [↑](#footnote-ref-270)
271. וראה בדברי הרמב"ן על התורה שם. גם הרמב"ם השמיט את הדרשה הזאת מחִבורו. [↑](#footnote-ref-271)
272. התקשו המפרשים לגבי "רביעית יין לנזיר" האמורה כאן, כי בכל שאר המינים מונה הברייתא את המשער ולא את המשוער. לכן פרש רש"י ובעקבותיו ראשונים נוספים שמדובר כאן על אוכל את היוצא מן הגפן, שהוא משתער ברביעית יין. ועל כך יש לשאול שגם אם הוא משתער ברביעית – מה שנה יין מכל שאר הרביעיות, וגם את זה תרץ רש"י. אבל לפי המסקנה שאין כאן דרשה גמורה אלא סימן, אפשר לפרש כפשוטו, שלא מצא התנא שיעור ביין ולכן לא חש להביא מקום שהיין הוא המשוער, מפני שאינו אלא סימן. אמנם לכאורה יכול היה להביא את שיעור נגע כיין המזוג בשלג ושיעור דם כמזוג. אלא שאין הוא מביא שִעורי צבע אלא שִעורי כמות בלבד. וגם כדי אכילת פרס היא כמות. [↑](#footnote-ref-272)
273. ומכאן שגם כאשר מקימים דין דרבנן, יש לבקש וללמוד מהתורה כיצד ראוי ונכון לקימו. [↑](#footnote-ref-273)
274. אמנם קשה, שהרי אם הקובע הוא השבח האחרון, השבח האחרון הוא אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת, ועל זה ודאי אין לברך ברכת המזון. [↑](#footnote-ref-274)
275. ומשמע בסוגייתנו שאחד מברך והאחרים יוצאים בברכתו, ובכך הם מרוממים יחדו. [↑](#footnote-ref-275)
276. ואולי כונת המדרש היא שישראל שמעו קול שופר, אבל משה שמע בקול השופר את דברי ה' והשמיע אותם לעם, וודאי שלא יכול היה משה להגביה את קולו למעלה מקול השופר. ומכאן ההלכה הנלמדת. אמנם, אם נפרש כך – עולה מכאן שהדרשן סבר שלא כל ישראל שמעו את דבר ה', וקשה כי לא משמע כן. גם בלשון הגמ' לא משמע כן. [↑](#footnote-ref-276)
277. לפי מדרש זה גם את הדברות הראשונות שמענו ממשה. או לכל הפחות (כפי שמשמע בחלק מהמפרשים על התורה) שמונה אחרונות ה' אמר למשה ומשה השמיע לישראל. ושאר כל התורה השמיע אח"כ משה לישראל שלא באותו מעמד. [↑](#footnote-ref-277)
278. כך דרשו בירושלמי חלה א ג. [↑](#footnote-ref-278)
279. והדרשן כתב "ושבעת זו שתיה" (ואולי הוא רומז לתפארת המדרש שאפשר לשמוע וסבאת). אבל נראה שלא נקט זאת בדוקא. אלא כונתו שעל כל הנאת אכילה חיב לברך, ממילא עולה מכאן שיברך גם על שתיה. [↑](#footnote-ref-279)
280. וראה לעיל הערה מח. [↑](#footnote-ref-280)
281. לפנינו בבבלי הנוסח הוא "רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וברך אלא וברך ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו". אבל המדרש הזה הובא גם בירושלמי ושם לא נאמר "אל תקרי וברך אלא וברך", משמע שזו תוספת של הבבלי, והמדרש עומד על מכונו גם בלעדיה. (וכפי שציינו בהקדמה לספר בהערה לג). אין למדים הלכה מ"אל תקרי", זוהי תוספת לתפארת המדרש. המדרש למד הלכה פשוטה: שברכת ה' היא בכך שיש לפניך לחם ומים. [↑](#footnote-ref-281)
282. מסתבר שזו סברתו של ת"ק שדורש שבכלל המצוה הזאת להזכיר גם הטוב והמיטיב, כלומר: יש לברך את ה' שמיטיב לנו בכל עת. ע"פ הבריתא הזאת הזכירה הגמ' לעיל מו. ולהלן מט. את המחלוקת האם הטוב והמיטיב דאוריתא, ולכאורה זו המחלוקת בבריתא כאן. אמנם יש מפרשים שלכו"ע לא דאוריתא ממש, אלא השאלה היא האם הטוב והמיטיב היא חלק מנוסח ברכת המזון שקבעו לנו חכמים כדי לקים בו מצוה דאוריתא של ברכת המזון. [↑](#footnote-ref-282)
283. יש קשר בין שתי הדרשות המובאות כאן בשם ר' ישמעאל. שתיהן מניחות שצריך לברך את ה' על כל מה שנתן לנו לצרכינו, ולאו דוקא על המזון. [↑](#footnote-ref-283)
284. וראה גם במכילתא: "ומנין שהן מברכין על המזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכה ראשונה על הארץ זו ברכה שנייה הטובה זו ירושלם שנאמר ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך שגמלנו כל טוב ר' חייא בר נחמני אמר משום רבי ישמעאל הרי הוא אומר ואכלת ושבעת מה זה מחוסר אשר נתן לך בין מדה טובה למדה פורענות אין לי אלא מזון שהוא טעון ברכה לאחריו לפניו מנין היה ר' ישמעאל אומר קל וחומר הוא, מה כשאכל ושבע הרי הוא טעון ברכה כשהוא תאב לא כל שכן. רבי נתן אומר הרי הוא אומר כבואכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכל כי לא יאכלו העם עד בואו כי הוא יברך הזבח וגו' רבי יצחק אומר הרי הוא אומר ועבדתם את יי' אלהיכם וברך את לחמך ואת מימך אימתי הוא לחמך עד שלא אכלתו". [↑](#footnote-ref-284)
285. חכמים דרשו את המזמור הזה על מעמד הר סיני (וכפי שהזכרנו לעיל ברכות מ.). כמו פסוקי מלחמה רבים של דוד שדרשום חכמים על מלחמתה של תורה. אבל לפי פשוטו (וכן מפרש אב"ע) מדובר על מלחמה שנלחמו דוד ואנשיו בהרי הבשן. (המזמור, מלבד תאורי המלחמה הרבים שיש בו, רומז לכל ארכו לשירת דבורה, שגם היא שירה אחרי מלחמה). אולי הם עלו לחרמון. הם עלו ולקחו משם שבי ושלל. ולכן שואל שם דוד את ההרים מדוע הם מרצדים מול ההר אשר בחר ה' לנחלה לו. כלומר: אע"פ שהר ה' נראה לכאורה קטן. הרי בני הר ה' כבשו את ההרים הגבנונים שבבשן. לכן אומר דוד שיש להודות ולהלל לה' על ישועתו, וממילא אנו למדים כיצד יש להלל את ה'. [↑](#footnote-ref-285)
286. וראה דברינו בפסחים קו. הערה קפג. [↑](#footnote-ref-286)
287. וכפי שבאר הרמב"ם ביסוה"ת ב. [↑](#footnote-ref-287)
288. זו דרשתו של ר"ע, והגמ' מביאה בריתות שונות על מסירות נפשו של ר"ע. נחלקו הראשונים בשאלה האם ר"ע מבאר את ת"ק או חולק עליו. האם ת"ק אומר שצריך לאהבו בכל הנפש, ומבאר ר"ע: אפילו נוטל את הנפש. או שר"ע מוסיף על ת"ק. [↑](#footnote-ref-288)
289. המדרש אינו מבקש לומר שממונך הוא פירושו המלולי של מאדך. (וכפי שבארנו בהקדמה לספר בעמ' א) המדרש נוקט בדרך הפשט, שלאהוב את ה' בכל מאדו היינו לאהוב את ה' מאד מאד מאד. בכל המאֹד שיש לאדם. אלא שמכאן מתחיב שיש לאהבו בכל ממונו, שאל"כ – הרי אינו אוהבו בכל מאדו, שהרי את ממונו הוא אוהב יותר. מכאן מוסברים דברי ר' אליעזר. אם נאמר בכל נפשך, למה צריך להוסיף בכל מאדך? מה גדול יותר מהנפש? יש אנשים שממונם חביב עליהם יותר, ולכן עדין יש מקום ל"בכל מאדך". [↑](#footnote-ref-289)
290. המלה "שנאמר" מתיחסת ל"דבר אחר". הראיה לכך שחיב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה היא דוקא מה"דבר אחר" שאינו פשוטו של מקרא, אלא ראיה דרשנית. הדרשות העקריות על הפסוק הן הראשונות, שאינן מלמדות את הדין של המשנה. [↑](#footnote-ref-290)
291. לכאורה לא מדובר על כל יורדי הים אלא דוקא על אלה שנחלצו מסערה, ולא על כל הולכי מדבר אלא דוקא על אלה שתעו. כלומר: אלה שנצלו מסכנה. אבל לא כך דורשת הגמ'. [↑](#footnote-ref-291)
292. המזמור הזה מדבר על אנשים שנצולו מסכנות. אבל על פי תחִלתו וסופו הוא מדבר גם על עם ישראל שה' פדה אותו וגאל אותו מגלותו. כשה' פודה את ישראל, נגאל גם כל איש ואיש, וגם נגאל העם. (לפי הפתיחה והסיום, יש לבאר את המזמור כֻלו כעוסק בגאולת ישראל. אנשים שהלכו במדבר אל הארץ, וה' נתן להם שם מאכל ומשקה והביאם אל הארץ. אנשים שהובלו לשבי כי המרו אמרי אל, אנשים שיצאו בגולה על חטאיהם, שבים ונגאלים וה' משיב אותם אל הארץ. אנשים שגלו למדינת הים והם שבים לארץ מעבר לים, (עם הנ' ההפוכות של ויהי בנסע הארון, הם נוסעים אל הארץ). גם בשובם לארץ – בעשותם את רצון ה' יהיו להם מים ובעברם את רצונו ועצר את השמים, כפי שמלמדת התורה על דרך החיים בארץ). [↑](#footnote-ref-292)
293. ומשום כך יש להקשות, שאם אין כאן תקבולת אלא שני דברים שונים, קהל לחוד וזקנים לחוד, הרי שיש צֹרך בכל אחד מהם בפני עצמו. הגמ' מניחה את הקושיה הזאת בקשיא. [↑](#footnote-ref-293)
294. מובאים כאן עוד כמה מדרשים המלמדים על חכמתו של בצלאל ועל התאמתו לתפקידו. נדרש כאן הפסוק "וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה", נדרש מכאן שכיון שהם חכמי לב מעצמם, נתן להם ה' חכמה לעשות את המשכן. (וזאת בנגוד למדרש של ר' יוחנן שלומד מהפסוק בדניאל שאותו אפשר לפרש שאותם חכמים הם חכמים משום שמעקרא ה' הוא שנתן להם את חכמתם. וכאן יותר קשה לפרש כך, אם כי לא בלתי אפשרי). לכן יש לראות ולבחון האמנם חכמי לב הם וראויים לכך שה' יתן להם חכמה לעשות את המשכן. כלומר: רְאה משה ורְאו ישראל האמנם הוא חכם לב שאפשר לתת לו חכמה לעשית המשכן? וכן דורשים את המשך אותו פסוק: ה' אומר כאן למשה "וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: אֵת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הָאָרֹן לָעֵדֻת וְאֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עָלָיו וְאֵת כָּל כְּלֵי הָאֹהֶל: וְאֶת הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כֵּלָיו וְאֶת הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה וְאֶת כָּל כֵּלֶיהָ וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת: וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְאֶת הַכִּיּוֹר וְאֶת כַּנּוֹ: וְאֵת בִּגְדֵי הַשְּׂרָד וְאֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן: וְאֵת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְאֶת קְטֹרֶת הַסַּמִּים לַקֹּדֶשׁ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ יַעֲשׂוּ". פתח כאן באהל מועד ואח"כ הארון והכלים. שלא כמו שלמד ה' את משה בפרשת תרומה. המדרש אומר שמשה אמר לבצלאל כפי שלמד מפי ה' בפרשת תרומה, אבל בצלאל אמר לו "להיכן אכניסם"? (והוא מדרש תמוה, שהרי גם אחר שנעשה המשכן ונעשו הכלים לא הוקם המשכן עד אחד לחדש הראשון, ולא היו הכלים בתוך המשכן). ובצלאל עשה לפי הסדר שאמר ה' למשה בפרשית מִנוי בצלאל. (וגם על זה יש לתמוה: מנין. אמנם בפרשת ויקהל נזכרה עשית המשכן לפני עשית הארון, אבל נאמר שם שכל חכם לב בעושי המלאכה עשו את המשכן ובצלאל עשה את הארון והכלים, ואם כן אפשר לפרש שבזמן שכל חכם לב עשו את המשכן, באותו זמן כבר עשה בצלאל את הכלים. ולפי שאין האזן יכולה לשמוע שני שמות כאחד נכתב אח"כ. ואולי יש לדחות משום שלא נאמר "ובצלאל עשה את הארון" אלא "ויעש"). [↑](#footnote-ref-294)
295. רב אשי עוד אומר שהדרשה הזאת מחוייבת ומוכרחת, ומנוח היה צריך ללמוד מכאן. וקשה, הלא גם כאן אפשר היה ללמוד שהלכה אחרי דברו ועצתו, שהוביל אותה אל יצחק. ועוד, גם אם נלמד מכאן שלא יהלך אדם אחרי אשה, מנין ילמד מכאן מנוח שלא יהלך אדם אחר אשתו שלו? אלא בע"כ דבריו על מנוח דברי אגדה הם. [↑](#footnote-ref-295)
296. אמנם לכאורה היה מקום להקשות שאין הנדון דומה לראיה. שהרי במקדש, הבא דרך שער צפון יצא דרך שער נגב אע"פ שהולך הוא לביתו שבצד צפון. והוא יוצא משער נגב משום שזהו כבודו של המקדש. אבל הבא לבית הכנסת ורוצה לצאת דרך שער נגב עושה זאת משום שהוא נחוץ ללכת לדרכו שבצד נגב, ואילו היתה דרכו לצד צפון היה יוצא בשער צפון. ואולם, ממילא למדנו מכאן שאין דרך בזיון בכך שאדם יוצא דרך השער שנגדו. בזיון הוא רק אם לא נכנס אלא לשם קפנדריה. אבל אם נכנס כדי להתפלל, היציאה דרך השער שנגדו אינה בזיון. [↑](#footnote-ref-296)
297. ושם מלאך ה' אמר לו כך. מכך שגם מלאך אומר כך אפשר ללמוד שהסכימה דעת המקום לתקנה זו, כדברי הגמ' כאן, וראה גם במכות כג: וראה גם ירושלמי כאן. [↑](#footnote-ref-297)
298. וראה גם דברינו בנדה יט. [↑](#footnote-ref-298)
299. לפי פשט הפסוקים עבר הירדן לא היה בהבטחה עד שבקשוהו בני גד ובני ראובן. [↑](#footnote-ref-299)
300. ולכן אשה אינה קוראת, כאמור במשנה כאן, אע"פ שאדם שקנה קרקע של חברו מביא וקורא, ולא גרע כח האשה בשדה מקנה מכח האיש, עם כל זה כיון שמעקר הדין אינה בנוחלי הארץ, אינה קוראת. אך מי שהוא בנוחלי הארץ ומעקר הדין נתן לו ה' נחלה, יכול לקרוא גם על בכורים משדה שקנה. ועדין צ"ע. וראה מה שפרשו כאן רע"ב ותוי"ט ורא"ש. וראה הכתב והקבלה שמות לד כ. [↑](#footnote-ref-300)
301. אמנם לכאורה יש להקשות, שהרי התורה אמרה נפש אחת מעם הארץ לא כדי לומר שהיא אחת, אלא כדי להבדיל את המקרה הזה מכהן משיח, מכל העדה ומנשיא. אמנם, יש להשיב שהלשון "נפש אחת" ולא "נפש מעם הארץ" מלמדת שהחיוב הוא על מעשה של נפש אחת. בתוס' הקשו שבעשותה מתייחס לנפש ולא לעברה, אבל אולי אפשר להשיב שהדרשה היא מכלל האמור בפסוק, שנפש אחת עשתה את העברה. [↑](#footnote-ref-301)
302. ראה דברינו בפסחים יד.טז. להלן עמ' קמ. [↑](#footnote-ref-302)
303. וכפי שיתבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-303)
304. וראה שבת קנג: הערה קד. [↑](#footnote-ref-304)
305. עם זאת, נראה שהדרשה היא אסמכתא. שהרי לא הותרה הבערה במשכן אלא בעניינים מסוימים בלבד, ובענינים של מצות היום הותרו גם מלאכות אחרות. לא הותר להקטיר בשבת איברים מערב שבת. תוס' אומרים שההתר כאן הוא להשיב לאש מה שהוקטר בע"ש. יש אפוא מקום לדון האמנם זו דרשה או אסמכתא. בפרט שרב הונא מביא זאת תחִלה לגבי מדורת בית המוקד, שאינה חלק מהעבודה ולא מסתבר שהפסוק בא להתיר אותה. ואם נאמר שהוא בא ללמד על מדורת בית המוקד בערב שבת סמוך לחשכה, הלא אינה אלא אִסור דרבנן כי מבערים אותה מע"ש, ומטעם זה לא מסתבר שאותה בא הכתוב להתיר. [↑](#footnote-ref-305)
306. וראה דברינו על כך במנחות פט: [↑](#footnote-ref-306)
307. הירושלמי דן שם האם צריך להותיר ממה שנשאר כשעור כל השדה או כשעור מה שנשאר. ובכך תלויים שני ההסברים שהסברנו כאן. [↑](#footnote-ref-307)
308. כדברי הירושלמי. ויש שבארו את המדרש בירושלמי להפך. שהוא מתבסס על המלה לקצור, וסובר הפוך. [↑](#footnote-ref-308)
309. נראה שהמדרש המובא כאן מבוסס על המדרש בתו"כ, אלא שהוא מנוסח אחרת ומובא בשם אמוראים. [↑](#footnote-ref-309)
310. וראה דברינו בברכות ט. וראה שם בהערה טו. וראה להלן שבת קלג. עמ' קטז. וראה שם גם בהערה צב. [↑](#footnote-ref-310)
311. וראה שבת קיד: הערה עב. [↑](#footnote-ref-311)
312. בארנו את שתי הדרשות כאן מתוך הבנה שלמעשה אין סִבה לאסור הנאה מבִעורו. שהרי לא נאסר הדבר בשום מקום, ואין אִסור הנאה ומעילה בתרומה. הדרשות לא באו אלא לחזק ולהוכיח היתר זה. שאל"כ, קשה לדרוש מהפסוקים בדרשות עקיפות כאלה. [↑](#footnote-ref-312)
313. חכמים דרשו שיש לתת לו כך שיוכל לאכול, ולא לאורו. כלומר: לא מה שישרוף. מדברי חכמים אלה אפשר ללמוד שהם סברו שהכהן נהנה גם מהשריפה אם התרומה טמאה. זה אינו מדרש הלכה מהפסוקים אלא לִמוד שלומדים חכמים מאוחרים מדברי חכמים קודמים. [↑](#footnote-ref-313)
314. וראה דברינו בסנהדרין פג.-פד. על אִסור טבל. [↑](#footnote-ref-314)
315. לכאורה הפסוק הנדרש מדבר על נתינת חלקו של הכהן, שאינו נתון לו עד שינתן, שהרי הפסוק אמור אל אהרן ומדבר על כך שהתרומה היא חלקו. אבל הגמ' אומרת שגם ישראל לא זוכה עד שינתן חלקו של כהן. כיון שיש בטבל מנחלתו של הכהן, אין ישראל רשאי להשתמש בו עד שינטל ממנו חלקו של הכהן. שהרי הכהן זוכה בו.

     הפסוק אומר שכל התרומות הן נחלתו של הכהן. מכאן שבכל טבל מעורבת נחלתו של הכהן. לכן למדו רש"י ותוס', בכ"ש או בה"ה, שכל טבל נאסר עד ההפרשה. אמנם גם תוס' אומרים שלומדים זה מזה. ותמוה, למה צריך ללמוד זה מזה, הלא שניהם אמורים כאחד בפסוק, ושניהם משמרת תרומותי שנתנו לאהרן לנחלה. ויש חולקים ואומרים שטבל טהור מותר. ויש לבארם. [↑](#footnote-ref-315)
316. אמנם על כלאי בגדים הדבר נאמר בפירוש, כפי שמעירה הגמ' כאן. לגבי ציצת ראה להלן. [↑](#footnote-ref-316)
317. על דרישת המלה או ראה בהקדמה לספרנו בהערה קט, וראה דברינו בשבועות כז. ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד. ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-317)
318. כך בפשטות נראה לבאר את דברי רבא בשבת כו:, ולפי זה אין כל סתירה בין שתי הברייתות של תנדבר"י המוזכרות בשבת כז. תנדבר"י סובר שבגד בכל התורה כֻלה הוא דוקא צמר ופשתים, וכך הוא גם בפרשת טומאת שרץ. אלא שבפרשת טומאת שרץ, כיון שהבגד הוא חלק מרשימה ארֻכה, נטמא לא רק בגד אלא גם דברים הדומים לבגד, כלומר שאינם צמר ופשתים. אמנם הם אינם בגד, אך הם כלי אשר יעשה מלאכה בהם. אלא שאביי בשבת כז. אומר שהברייתות סותרות. אפשר שאביי לשיטתו ורבא לשיטתו. דברי רבא "כי לית ליה לר' ישמעאל בשאר בגדים שלש על שלש, שלשה על שלשה אית ליה" מתפרשים היטב ע"פ דברינו: לענין צרעת אין טומאה לבגד שאינו צמר ופשתים, אבל בשרצים נטמאים כל כלי אשר יעשה מלאכה, והמלה "או" מלמדת שנטמאים לא רק אלה שהוזכרו אלא כל הדומה לאלה שהוזכרו. לכן נטמא שלשה על שלשה אף משאר מינים, אע"פ שאינו בגד הרי הוא כלי דומה לבגד. לפ"ז אין כל קושיה לא על תנדבר"י ולא על רבא והכל בא על מקומו בשלום. אלא שהגמ' אומרת שיש כאן קושיה בדברי רבא, משום שהגמ' מפרשת את הדרשה כך שהמלה "בגד" האמורה בשרצים היא רחבה יותר מהמלה בגד האמורה בנגעים. לכן דורשים האמוראים את דברי תנדבר"י ומפרשים שאין ללמוד מתדבר"י שבכל התורה בגד הוא דוקא צמר ופשתים, אלא דוקא במקום אחד. וזה תמוה. מדוע. אם המלה בגד פירושה צמר ופשתים, זהו פירושה בכל התורה, ואם המלה בגד פירושה כל בד, זהו פירושה בכל התורה. [↑](#footnote-ref-318)
319. ראה להלן סנהדרין צ: הערה רלב. [↑](#footnote-ref-319)
320. ההסבר הזה מתרץ גם את קושית התוס' ד"ה ויפרוש, וגם את קושית הגמ' בהמשך. [↑](#footnote-ref-320)
321. סכה כא. [↑](#footnote-ref-321)
322. אמנם כבר העירו כמה מהראשונים בסכה שם שאין זו דרשה גמורה. וכי מפני שהמשכן היה עשוי בידי אדם הרי שכל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל? יש אהל שעשוי בידי אדם ויש אהל שאינו עשוי בידי אדם. והראיה – אם לומד ר"י מהמשכן, כיצד הוא מטמא בשקיפים ובסלעים ובכל שיש בו מלא אגרוף? דרשה זו אינה דומה לדרשה לעיל. הדרשה לעיל למדה מהמשכן מה היא תבנית אהל. אבל הדרשה הזאת מבקשת להרחיק לכת וללמוד לא רק על התבנית אלא גם על כונת העושה. אמנם, גם דרשה זו יכולה להיות מובנת, שהרי בצדק יבוא הטוען ויטען שאפשר לפרש שאהל הוא דבר שאדם עושה כדי לחסות בו. לא הקשו על כך הראשונים אלא משום שר"י עצמו מודה שיש אהלים שאינם עשויים בידי אדם ואעפ"כ אהל הם. [↑](#footnote-ref-322)
323. או לכל הפחות: מלאכה שאחרי עשיתה יש ביד האדם דבר שלא היה בידו אלא ע"י עשית המלאכה. גם אם הוא היה בעולם. [↑](#footnote-ref-323)
324. וכן דבר שאדם לא עושה מתוך מחשבה אלא מבלי משים אינו מלאכה. אין זו מלאכתו של אדם ההולך ששה ימים למלאכתו. מלאכה היא מעשה שאדם עושה מתוך מחשבת יצירה, מתוך התבוננות וכונה. דבר הנעשה מאליו אינו מלאכה. [↑](#footnote-ref-324)
325. ולא במשמעות שאולה או במשמעות של רכוש. [↑](#footnote-ref-325)
326. ואם נאמר שסופרים רק צורות מסויימות – מה הטעם לספור דווקא את הצורות האלה? וודאי שלא יתכן שהתנא אמר "מלאכה מלאכתו ומלאכת" וכוונתו רק לשלש הצורות האלה ולא אחרות. כי מה השתנו שלש אלה מאחרות? ברור שכונתו כל הטיה של המלה מלאכה. (והשוה לדברי הרמב"ן בשמות כ ב, שהשיב על דברי הרמב"ם שאומר שלא מוזכר חרון אף וכעס של ה' אלא בע"ז. והרמב"ן משיב עליו מפסוקים שבהם כתוב "ויחר אף" (אע"פ שיכול היה להשיב גם מפסוקים שכתוב בהם חרון אף, ואין בהם ע"ז, כגון מעילת עכן בחרם, וחרון אף ה' בעמלק), אלא שפשוט לרמב"ן שאין להבחין בין חרון אף לבין ויחר אף, ששניהם אחד. וודאי שלא יתכן שהרמב"ם הבחין ביניהם). [↑](#footnote-ref-326)
327. ואפשר שהוא כלל לא התכוון למצוא בהזכרות המלה מלאכה את מקור הדין. הלשון "כנגד" היא בעלת משמעות רעיונית. שלא כמו לשון הברייתא "אין חייבים אלא על מלאכה וכו'", שמשמעה שזה המקור. ר' יוסי בן לקוניא השתמש במלה "כנגד". זהו רעיון ולא מקור הדין. [↑](#footnote-ref-327)
328. אם כי אפשר בהחלט לפרש שבבריתא ההיא המניין לאו דוקא ור"נ לומד מהפסוק רק את עצם החשיבות שיש לכל מלאכה ומלאכה. ויוכיח ה"יכול". ולכן נלמדו המלאכות מ"אלה הדברים". [↑](#footnote-ref-328)
329. אמנם נראה שבחולין כה: דרשו אחרת. ראה דברינו שם. [↑](#footnote-ref-329)
330. הבריתא דרשה שבשרץ אין נטמאים חבלים ומשיחות שהרי עדין לא נארגו ולא באו לכלל שק, אבל מה שבא לכלל אריג טמא לאו דוקא אם הוא ממש שק, אלא שק וכיו"ב, וה"ה לטומאת מת. אפשר לבאר את הסוגיא בהסבר מלולי פשטני ולבאר שהאמוראים כדרכם התיחסו לחבק והקלקלי כאן דרשה גמורה שנלמדה בג"ש, וכאילו נאמר בפסוק בפירוש חבק וקלקלי ולא חבל ומשיחה. (כדרכם של אמוראים מאוחרים התופשים את המדרשים המוקדמים כדבר שנכתב בפירוש. וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' כט, וכן עמ' כו בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו"). ולכן כדרכם שאלו "והא אפיקתיה". כך דרכם של אמוראים כפי שהסברנו בהקדמה לספרנו בעמ' כט. הצריכותות והיתורים והקושיה "הא אפיקתיה", כל אלה הם של אמוראים מאוחרים הדנים בדברי קודמיהם. ואולם בפשטות אין צֹרך בהסבר מסוג זה, מהמלים או שק אפשר ללמוד את שתי ההלכות כפי שבארנו. הדרשה פשוטה. אמנם מלשון סוגייתנו נראה שגם הקושיה וגם התירוץ מניחים את הנדרש כאילו נאמר. כאילו פירוש המלה או הוא חבק וקלקלי. גם התירוץ על זה הדרך. ג"ש מועילה לחבק וקלקלי ואפשר לפנות את או שק. את הבריתא אפשר היה לפרש שהגזרה השוה מלמדת אותו דבר – כלים הם הטמאים. ועל גבי מה שלמדנו בשרץ שהוא כולל גם סוס ופרה, נלמד גם למת בג"ש כאילו היה כתוב בשרץ בפירוש סוס ופרה. ואולם, גם את הדרשה הזאת קל לפרש על דרך ההגיון: כל הכלים נטמאים, בכל מקום הוזכרו חלק מהנטמאים וה"ה לשאר, שהרי למדנו שהם כלי. אבל האמוראים המאוחרים למדו מיתור, שהיה אפשר ללמד את השרץ והמת מש"ז בהיקש, כך ששניהם מיותרים, ולכן יש ג"ש מופנה. ואולם, אם נעמיק נראה שאמנם האמוראים נִסחו את דבריהם כפי שנִסחו, אך למעשה אין הבדל בין דבריהם לבין הבריתא: משלשת המקומות עולה שכל כלי נטמא, ממילא כל הנטמא כלי הוא. אלא שהאמוראים המאוחרים עשאוהו כאמור בפירוש. [↑](#footnote-ref-330)
331. והטעם ברור: בפרשת השרצים מדובר על כלי אחד, שהוא או בגד, או שק, או עור, וכו'. כלי אחד שנטמא בשרץ. אבל בשלל מדין היו גם מאלה וגם מאלה. עם זאת, מרשימת השלל אנו רואים שלא היו להם סוסים וגמלים, ולכן מסתבר שלא ארגו שקים אלא מעזים. ולכן נאמר שם מעשה עזים. אבל התורה מטמאת כל שק כי אין סברה להבדיל ביניהם. [↑](#footnote-ref-331)
332. ואע"פ שמת מטמא את הנוגע בו לשבעה ולא עד הערב, הדמיון בין שתי רשימות הכלים הנטמאים (יא) מלמד שהשרץ מטמא כדינו והמת מטמא כדינו, אבל הם מטמאים את אותם כלים. [↑](#footnote-ref-332)
333. בלשון חכמים הזבה בעתה נקראת נדה, והזבה שלא בעתה נקראת זבה. (ראה דברינו בנדה לו:). אבל בלשון התורה שתיהן נקראות זבות. בתורה פירוש המלה נדה הוא טומאה או רחוק (וכן תרגם אונקלוס). ומכאן נגזרה המלה נדוי. כלומר הרחקה. כשהתורה אומרת שהאשה תהיה בנדתה היינו שתהיה בטומאתה או בהרחקתה. [↑](#footnote-ref-333)
334. בבריתא משמע שמקורו של מונבז הוא מבנין אב, א"א לחיב את החוטא אם אינו חוטא. רק מי שנחשב חוטא חיב חטאת. אבל הגמ' מנמקת את דברי מונבז באמצעות הקש ולא בנין אב. כלומר: הפרשיה לא עסקה בחטאים אלא באנשים. מי שאינו בכלל האמורים בפרשה פטור. [↑](#footnote-ref-334)
335. וראה דברינו בשבועות יג. הערה כא. [↑](#footnote-ref-335)
336. הגמ' (שבת סט.) מקשה על ר"ל מהמשנה האומרת שבזדון שבת ושגגת מלאכות חיב על כל אב מלאכה, ומתרצת. ולכאורה אפשר היה לתרץ בפשיטות גדולה וברווח, שלא מדובר על מי שעשה את כל ל"ט המלאכות, אלא עשה אחדות מהן, שאותן לא ידע וידע את האחרות, וחיב על כל אחת ואחת מאלה שעבר עליהן. ולכן יש למנות אותן ולפרטן כדי שיֵדע האיש הזה אלו מהמעשים שעשה מלאכות הם וכמה אבות יש בהם, ומכאן יֵדע על כמה מלאכות עבר. (ואולי לא תרצו כן משום שאם כך אין צֹרך להגיד שהן ארבעים חסר אחת, ודי להזכיר אותן. אלא שיש לדחות זאת ולומר שאלמלא נאמר שהן ארבעים חסר אחת היה מקום לפרש שהבורר והמרקד אחת הן, וכן עוד זוגות שהיו יכולים להתפרש כאחד. ולכן נצרך המניין. אבל אין כוונתו שעשה את כֻלן אלא שעשה כמה מהן. וכן אפשר היה לתרץ שעשה מלאכות שונות בשעות שונות ביום. ובכל פעם ידע מלאכה אחרת. או שידע אבות ושגג בתולדות). [↑](#footnote-ref-336)
337. ואולי ר"י ישיב ויאמר שנכון שאינו שוגג, אבל כיון שאי אפשר לחיבו כרת כי לא ידע שחיב כרת – ממילא הוא בקרבן. [↑](#footnote-ref-337)
338. וראה גם דברינו בהוריות ח עמ' תתקד. [↑](#footnote-ref-338)
339. הנוסח בדפוס "ואת שבתותי", בפרשיה הזאת הנוסח הוא "את שבתתי" בלא ו' החבור. לכן הפנה תורה אור לפסוק בפרשת קדושים. אבל תמוה למה ילמד בעל המדרש מפסוק רחוק ולא מפסוק קרוב. וכאן בכתבי היד אין ו' החבור ומשמע שלמד מכאן ולא מפרשת קדשים (ומשמע בכתה"י שהכל צטוט אחד). גם מדברי האמוראים כאן משמע שלמדו בפרשיה זו מיניה וביה. אבל עדין יש מקום לבעל הדין לטעון ולומר שבפרשיה זו "השבת" ו"שבתתי" היינו הך, והיינו מצות השבת, ומפרשת קדשים אנו למדים שיש לשמר כל שבת ושבת. שהרי בפרשיתנו נאמר על שבתתי היא, כלומר מצות השבת. לעמת פרשת קדשים שעוסקת בגופי מצוות, באביו ואמו, בשבתות, ועוד. ולכן מתבקש לומר שהיא זו שדואגת לקדושתן של השבתות, כל שבת בפני עצמה. ולפ"ז צדקה גרסת הדפוס. [↑](#footnote-ref-339)
340. ראה ראב"ד (הובא ברא"ש יומא פ"ח יד) שאומר שאם התחללה כבר שבת בעולם חלולה הוא פחות חמור כי היא ממילא מחוללת ולכן עדיף לשחוט לחולה מלהאכילו נבלה. ועיין מנחות עב: מחלוקת לענין כבר נתנה שבת לדחות, וכן בשבת קלג: קלז. ובמכילתא כי תשא נאמר "הרי הגוים שהקיפו את ערי ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין, הואיל וחללנו מקצתה, נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין מחלליה מות יומת". מכאן שאלמלא הטעם שכל כהרף עין ממנה קדוש, אין אִסור אלא בתוצאה.

     ראה כריתות טז יז. בפשטות נחלקו ר"א ור"ע בשאלה אם כל שבת כגוף או לא. אלא שנחלקו רבה ורב חסדא בביאור מחלוקתם, ולדעת רב חסדא הכל מודים ששבתות כגופים. גם אביי מעלה זאת לפחות כאפשרות. גם בבריתא המובאת שם בסוף הפרק הגורסת אחרת, הכל מודים ששבתות כגופים. כל שבת היא כגוף שיש לשמור על קדושתו. [↑](#footnote-ref-340)
341. וכן משמע מהפסוק "אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא", משמע שגם הלשון שַׁבְּתֹתַי יכולה להיות לשון יחיד – מצות השבת. [↑](#footnote-ref-341)
342. והדבר מתמיה, ובפרט לפי דברי ר"ע שהזכרנו לעיל שבת סט שאומר שהדבר תלוי בחטא ולא בידיעה. ומה שמגדיר את החטא כחטא הוא עצם המעשה. מדוע שני אנשים שעשו בדיוק אותו מעשה, האחד יביא חטאת אחת והשני יביא שתים? ולמה הם נענשים על מה שהם לא ידעו ולא על מה שהם עשו? ואולי משום שידיעתם את מה שכן ידעו דורשת מהם לשמור טוב יותר את מה שלא ידעו והיה עליהם ללמוד. ועדין קשה כי הרי לעיל אמר ר"ע שלא הידיעה קובעת אלא החטא קובע. ולכאורה גם הדרשה הקודמת, כפי שציינו שם, מחייבת לא על אי הידיעה אלא על אי השמירה. (אמנם, במדה מסויימת הקושיה כיצד שני אנשים עשו אותו מעשה וחייבים קרבנות שונים, קשה גם על ההסבר ההוא). [↑](#footnote-ref-342)
343. כך נראה לפרש את הגמ'. האמוראים המאוחרים התמודדו עם כך ששמואל אמר "מיתות הרבה" ולא "חטאות הרבה", ולכן הם דנו באם אינו ענין. [↑](#footnote-ref-343)
344. ובסנהדרין סב. מצאנו: "מאן דאמר הבערה ללאו יצאה השתחואה נמי ללאו יצאה למאן דאמר הבערה לחלק יצאה השתחואה נמי לחלק יצאה". ונראה שעקר הכונה שם לסיפא, "למאן דאמר הבערה לחלק יצאה השתחואה נמי לחלק יצאה", שהוא נצרך לסוגיא שם. אבל ליכא למ"ד שהשתחואה ללאו יצאת, שהרי מקרא מפורש הוא שחיבים עליה סקילה. [↑](#footnote-ref-344)
345. והשוה למה שנבאר על הפסוק הזה בר"ה ט. [↑](#footnote-ref-345)
346. אמנם חיוב חטאת על כל חלק וחלק של מצוה, אינו נוהג אלא במצות שבת בלבד. שבה חיב על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, ואם עשה שתי מלאכות שונות, חיב חטאת על כל אחת מהן, אע"פ שבשני המקרים עבר על אותה מצות ל"ת עצמה. אבל בשאר מצוות ל"ת, אם עבר כמה פעמים על אותה מצות ל"ת אינו חיב אלא חטאת אחת. כיון שלא עבר אלא על מצות ל"ת אחת. וגם אם עבר על מצות ל"ת בשתי צורות שונות. נמצא אפוא שיש הבדל בין שבת לבין שאר מל"ת, שבשבת אם עבר על אותה מל"ת בשתי צורות שונות חיב על כל אחת ואחת, משא"כ בשאר מל"ת. הגמ' בשבת עב: שואלת היכן יש נפק"מ לכלל הזה, הלא בשאר מל"ת ממילא יש רק דרך אחת לעבור עליהן. והגמ' משיבה ואומרת שלכלל הזה יש נפק"מ במצות ל"ת של לא תעבדם, שאם עבד ע"ז בשתי צורות שונות – חיב רק חטאת אחת, כיון שעבר רק על מל"ת אחת. (בשאר מצוות אין לכך נפק"מ כי ממילא יש רק דרך אחת לעבור עליהן, כפי שאומרת הגמ'). אבל לגבי שבת אם עבר על אותה מל"ת בשתי דרכים שונות, כלומר בשתי מלאכות שונות, חיב על כל אחת ואחת. לעֻמת זאת, במצות שבת יש קולא, מפני שאם לא ידע כלל מה הוא עושה – זו אינה מלאכה. "תעשה מלאכה" היינו תעשה מעשי האיש היוצא למלאכתו. מי שלא ידע מה הוא עושה, א"א לומר שעשה מלאכה בשוגג, הוא לא עשה מלאכה כלל. מעשה שאינו מכֻוָּן – אין שמו מלאכה. מלאכה היא דבר שאדם עושה כמלאכתו.

     אמנם, בירושלמי הקשו על כך, ואמרו שגם ע"ז היתה צריכה להיות כשבת. שהרי גם בה התורה פרטה הן את הכלל והן את הפרט, ומה בא הפרט ללמד אם לא שחייבים על כל פרט בפני עצמו. שהרי נאמר לא תשתחוה להם ולא תעבדם, ולמה היתה התורה צריכה לפרט "לא תשתחוה להם"? הלא הוא כלול ב"לא תעבדם"? אם לא משום שהתורה מלמדת שההשתחואה עומדת בפני עצמה. בירושלמי יש שלשה תרוצים לקושיה זאת. ראשית, דרכה של תורה במקומות רבים שהיא חוזרת על אותה מצוה בכמה מקומות. לכן אי אפשר ללמוד מכך שבמקום אחר בתורה תארה התורה את המצוה בצורה אחרת. אם התורה חוזרת על אותה מצוה בכמה מקומות – היא חוזרת שוב על אותה מצוה, ואי אפשר ללמוד משם שהיא באה לרבות מעשה אחד נוסף. רק אם באותה פרשיה התורה עצמה מביאה כלל ואח"כ מוסיפה פרט אפשר לומר שהפרט מוסיף דין שאינו נלמד מהכלל. (ואז – פשוט שאין מניעה בכך שהתורה מזכירה זאת גם במקום נוסף). שנית, כיון שנאמר קודם "לא תשתחוה להם" ורק אח"כ "ולא תעבדם", אי אפשר לומר שההשתחויה באה להוסיף על "ולא תעבדם". ושלישית, אם הפרט ממילא אינו חלק מהכלל, הוא ודאי לא יכול ללמד שכל פרט ופרט מתוך הכלל הוא בעל חשיבות משלו. (ועל הלמוד מהפרט "לא תשתחוה להם" ומה הוא מלמד לענייננו, ראה דברינו בסנהדרין סג.). [↑](#footnote-ref-346)
347. רש"י באר בדרך אחרת, דרך של דרשת מחטאתו ולא כל חטאתו. ואולם אין זאת כונת האות מ' בפסוק הזה. לכן נראה לפרש כמו שפרשנו, שהמדרש שמביאה הגמ' בשם ר"י ור"ל (לא ברור אם אכן הם דרשו כך או שכך מנמקת הגמ' את דעתם) מתבסס על משמעות הכתוב ולא על עקירת האות מ' במקומה, כמו שבארנו כאן. [↑](#footnote-ref-347)
348. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. וראה דברינו בכריתות יח: [↑](#footnote-ref-348)
349. אמנם קשה, כי השתא דאתית להכי, אין לו ראיה גם לשיטתו, כי שמא גם לחתות אש מיקוד הוא דבר לא חשוב. [↑](#footnote-ref-349)
350. והירושלמי מבאר: כמו נדה וכמו צואה. צא תאמר לו, כלומר: נהג בו כצואה. [↑](#footnote-ref-350)
351. והדרשה הזאת קצת תמוהה, כי הפסוק מדמה אותה לדוה לעניין הזריה, כלומר לענין שתהיה משוקצת כדוה, לענין הטומאה וההרחקה. קשה ללמוד מכאן את ענין השלמות שלא קשור לזריה. אבל ממילא הדרשה הזאת היא אסמכתא כפי שמסיקה הגמ'. [↑](#footnote-ref-351)
352. וראה בירושלמי שלמד מפסוק אחר. [↑](#footnote-ref-352)
353. ואע"פ שודאי שכל הדרשות האלה אינן כונת הפסוקים, שהרי הטומאה היא דרבנן, אומרת הגמ' שדורשים לפי הכלל ודורשים לקולא. וכן שואלת הגמ' למה נסח ישעיהו את דבריו כפי שנסח, הלא אם ללמד את ההלכה בא יכול היה לנקוט בדמוי אחר, והגמ' לא אומרת שאמר כן מטעם אחר, ולא משום שבא ללמד הלכה. ואולי דין דרבנן זה תוקן עוד לפני ימיו של ישעיהו.

     לשון הירושלמי: שאין טומאת ע"ז מחוורת. אפשר שהוא אומר את מה שאומר הבבלי. זאת אינה טומאה מן התורה. ולכן מקישים אותה לקולא. אבל אפשר שכונתו אחרת. משמעות הפסוקים כאן היא לא שהעבודה הזרה טמאה בטומאה גמורה, אלא שיש לנהוג בה כמו שנוהגים בדבר טמא ולהרחיק אותה. ואם כך – הדין הנלמד כאן פשט הפסוקים הוא. אלא כיון שאין זו טומאה ממש – יש לדרוש לקולא. [↑](#footnote-ref-353)
354. אמנם קשה כי אפשר היה לפרש שכלי חרש לא הובדל אלא לענין האמור בו – שהוא נטמא מתוכו ואין לו טהרה אלא שבירה. כפי שבארנו בבכורות לח. אבל לכל ענין אחר הוא המשך הפסוק האמור לפניו. אבל אפשר להשיב ולומר שהיא הנותנת. מדוע הוא נטמא מתוכו? כי לא נעשה אלא עבור תוכו. [↑](#footnote-ref-354)
355. ולא בחנם הדגישה כאן התורה "אשר גבלו ראשנים". זו אינה גזלת ממון. זה שנוי גבול הראשונים. וראה באורנו בערכין ל הערה מא. [↑](#footnote-ref-355)
356. וגם הדרשה מ"יושבי הארץ" אינה פשט. כי לפי הפשט יושבי הארץ הם יושבי אותה ארץ שנזכרה לפני כן שאליה הלך עשו. וכשהתורה אומרת "הארץ" היא מתכונת לארץ שהוזכרה שם קודם לכן. [↑](#footnote-ref-356)
357. וראה תוס' שגם הוא אומר שזו לא דרשה גמורה. [↑](#footnote-ref-357)
358. והשוה לדברינו בנדה ל הערה יז. [↑](#footnote-ref-358)
359. מקור הדברים הוא ר"א שדורש שכמו שבמשכן נשאו את הכלים למעלה מעשרה טפחים, כן הוא לגבי שבת. הגמ' מביאה שתי דרכים לפרש את דבריו. אחת היא כמו שציינו למעלה. אבל הגמ' מזכירה כאן גם את המדרש שנביא להלן בזבחים נט. (עמ' תתרב). שהמזבח היה בגובה עשר אמות. ולא ברור למה צריך להביא את המדרש הזה, הלא אם נפרש כמ"ד שהוא כפשוטו, כ"ש שאפשר ללמוד משם מה שהגמ' מבקשת ללמוד, שיש טלטול מעל עשרה טפחים. אמנם, א"א ללמוד מהמזבח עצמו ללא המדרש הנוסף שהגמ' מביאה כאן, שמשה היה גבוה עשר אמות. ולכן יש ללמוד מהכלים ולא מהמזבח. נמצא, שאם מביאים את המדרש שהמזבח היה בגובה עשר אמות, עלינו להביא גם את מדרש האגדה שמשה היה גבוה עשר אמות, וללמוד דברי הלכה מדברי אגדה. [↑](#footnote-ref-359)
360. בארנו את דברי ר' יוחנן ע"פ גרסת ר"ח הנזכרת כאן בתוס'. שהיא הגרסה הקלה והפשוטה והמסתברת. בגמ' לפנינו יש גרסה אחרת הגורסת שמעשה משה עצמו אף הוא היה בשבת. גרסה זו מבוססת על גזרה שוה, שקשה לבארה. הגזרה השוה לומדת שכאן העבירו קול, וביוה"כ של יובל מעבירים קול, מכאן שדרך זו של העברה, היא דרך ההודעה ביום אסור. ומכאן שמשה הזהיר את העם שלא יביאו בשבת. וקשה, שהרי יש הרבה סבות למה להודיע דוקא בדרך זו. וגם אם נאמר שהיה הדבר בשבת, הלא בפשוטם של דברים לא בגלל השבת כלא משה את העם מהביא. [↑](#footnote-ref-360)
361. ואגב הזכרת המקושש מזכירה כאן הגמ' מחלוקת תנאים. ר"ע דורש את המלים "ויהיו בני ישראל במדבר" שנראות מיותרות ולא ברור מה הן באות ללמדנו. מלמד ר"ע שב"צ שאומרות "אבינו מת במדבר", באות לרמוז, אבינו הוא זה שמת אז כאשר היו בני ישראל במדבר. (והן אומרות שהוא לא היה בעדת קרח, כנראה משום שלעדת קרח אין חלק בארץ). ריב"ב אומר שאי אפשר לדרוש משם, ושהמגלה דברים שהתורה כסתה יתן את הדין. מדברי ריב"ב משמע שהוא סובר שאי אפשר לדעת באיזה חטא מת צלפחד. אעפ"כ שואלים האמוראים מאיזה חטא מת צלפחד לדעתו. [↑](#footnote-ref-361)
362. לא רק ר' נחמיה, אלא גם ר' יהודה סובר שעֹבי הקרש אמה. ולא ברור מנין להם. תוס' מפרשים שהם למדו זאת מהמקדש שרחבו שליש מארכו. (ובשבועות יד:טו. נבאר שהמקדש עשוי בתבנית המשכן). ולפ"ז גם פנים המשכן – רחבו שליש ארכו. ארכו של פנים המשכן שלשים, שהרי נאמר במפורש שהוא עומד על עשרים קרשים שכל אחד מהם אמה וחצי. לפי זה רֹחב פנים המשכן צריך להיות עשר אמות. ששת קרשי המערב אינם אלא תשע אמות, שהרי כל קרש רחבו אמה וחצי. אם נבקש לומר שרֹחב המשכן עשר אמות, עלינו לבאר שמתוך המשכן נראה במערב חצי אמה מכל אחד מקרשי המקצועות, ומשניהם יחד – אמה נוספת, המשלימה את הרֹחב לעשר אמות. כדי לומר שבתוך המשכן נראה חצי אמה מכל אחד מקרשי המקצועות, יש לבאר שרֹחב כל קרש הוא אמה. לכן הקרש המערבי בדֹפן הדרומית והקרש המערבי בדֹפן הצפונית אינם מכסים מתוך קרש המקצוע הסמוך אליהם אלא אמה, ונותרה חצי אמה הנראית בתוך המשכן. לפי זה מדות האֹרך והרֹחב הפנימיות של המקדש הן בדיוק כפולות משל המשכן. במשכן הקדש עשרים ארך ועשר רחב, ובמקדש ארבעים ועשרים. במשכן קדש הקדשים עשר ארך ועשר רחב, ובמקדש עשרים ועשרים. (וראה דברינו ביומא נב.). [↑](#footnote-ref-362)
363. לכאורה "תסרח" היינו תהיה פרושה על הקרקע. ואולם, את המלים "יהיה סרוח" האמורות בדרום ובצפון, אי אפשר לפרש כיהיה פרוש על הקרקע, כי לפי החשבון שהזכרנו היריעות לא מגיעות עד הקרקע בדרום ובצפון, ומכאן נראה שיש לפרש את המלים יהיה סרוח האמורות בדרום ובצפון כיהיה פרוש על צדי הקרשים. אבל את המלים "סרח העודף" אי אפשר לפרש כפרוש זה. ומכאן מתבקש לפרש שהמלה סרח היינו היתר מחברותיה. (אמנם מכמה מקומות בתנ"ך משמע שסרוח היינו שוכב. כך הוא הפסוק בעמוס שנדרש לעיל סב: עמוס מתאר חיי אכילה ושתיה והוללות. ואולם, חכמים דרשו את הפסוק "וּסְרֻחִים עַל עַרְשׂוֹתָם". בלשון התנ"ך סרוח הוא שוכב. כמו הפסוק שאנו דנים בו "וְסֶרַח הָעֹדֵף בִּירִיעֹת הָאֹהֶל חֲצִי הַיְרִיעָה הָעֹדֶפֶת תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן: וְהָאַמָּה מִזֶּה וְהָאַמָּה מִזֶּה בָּעֹדֵף בְּאֹרֶךְ יְרִיעֹת הָאֹהֶל יִהְיֶה סָרוּחַ עַל צִדֵּי הַמִּשְׁכָּן מִזֶּה וּמִזֶּה לְכַסֹּתוֹ". גם האנשים שעמוס מוכיחם שוכבים ומרוחים במטותיהם. אבל בלשון חכמים סרוח הוא בעל ריח רע. לכן דרשו האמוראים כאן את הפסוק כמדבר על ריח רע. ר' יוסי בר' חנינא מפרש על פי ההקשר של הפסוק. עמוס מדבר על חיי אכילה וסביאה והוללות, ולכן גם האנשים האלה הם כה נהנתנים עד שהם מתעצלים אפילו ללבוש את בגדיהם וללכת לבית הכסא, והם עושים את צרכיהם ליד מטותיהם. האנשים שעמוס מדבר עליהם חיים חיי אכילה ושתיה והוללות, ולכן תחרב שומרון והם יגלו. אבל ר' אבהו, כדרכם של חכמים במקומות רבים (ראה למשל דברינו בסנהדרין פב.), מבקש לפרש שהיה כאן חטא חמור מן התורה. הוא לא מפרש שהפסוק מדבר על חיי הוללות, הוא דן את המעשה עצמו ולא את ההקשר, לכן הוא מפרש את דבריו של ר' יוסי לעצמם ולא בהקשרם, ולא מוצא בהם חטא שמחייב גלות. לכן הוא מפרש שחטאו באשת איש. גם הוא מפרש את המלה סרוחים מלשון ריח רע, כלשון חכמים. ר' יוסי מן הסתם ישיב לו, שאמנם השתנה בפני המטה לא מחייבת גלות, אבל יש לקרוא את כל הנבואה, מתוארים כאן חיי הוללות, וחיי ההוללות הם המחייבים גלות). אמנם, אפשר לפרש שחלק מהאֹהל מגיע לקרקע גם בצפון ובדרום, אם נפרש שעובי הקרשים הוא אמה וחצי ולא אמה. והם כלים והולכים עד למעלה כדעת ר' יהודה. לפי פירוש זה רֹחב המשכן מבפנים הוא רק תשע אמות, הקרשים עשר מכאן ועשר מכאן, הרי עשרים ותשע. ארך יריעות האהל הוא שלשים אמה. נמצא שנותרה מהאהל כחצי אמה מכאן וכחצי אמה מכאן שמגיעה לארץ. (קצת פחות, כי לפי דברינו דפן המשכן אלכסונית והאלכסון יתר על הישר. וגם למשכן יש עובי כלשהו. אבל עדין אין כאן תרוץ לדברינו כי אי אפשר לומר שהאמה מזה והאמה מזה יהיה סרוח, אם מה שסרוח הוא פחות מרבע אמה). [↑](#footnote-ref-363)
364. לר' נחמיה תמים מלשון תמימים, ולא מלשון כלים ונגמרים כמו לר' יהודה. אמנם, לר' יהודה יש להסביר ש"יַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ" מתפרש כ"תואמים", כמו בראש הפסוק. שיתאם כל קרש לחבריו. ואילו היה עובי הקרש אחד לכל ארכו – אין צורך לצין שיתאם לחברו. פשוט הוא. יתכן שזה מה שעומד ביסוד דבריו של ר' יהודה. ומה שנקט "תמו נכרתו" לאו דוקא. וכפי שכתבנו, גם חצי היריעה העודפת מוסברת יותר ברוח לפי ר' יהודה. (ולר' נחמיה קשה הדגש במ', ואפשר שלפרושנו גם לר' יהודה). ואפשר שלר' יהודה כונת הפסוק שיהיה כל קרש כלה יחדו עם חבריו, וע"י כך יהיו תואמים. [↑](#footnote-ref-364)
365. האם חרב כחלל וגולל ודופק מה"ת, והאם דינם כמת לכל דבר? במשנה בנזיר נד משמע שהם קלים יותר לכמה ענינים. בגמ' שם נד: פשוט שלא צריך הזאה על חרב כחלל, אבל יש ראשונים שמפרשים את הגמ' אחרת, כדי שלא לפסוק כך. וראה רמב"ן עה"ת בפרשת חקת. [↑](#footnote-ref-365)
366. ועוד למד מכאן שמת גוי אינו מטמא באהל, ולכן אינו טמא אלא הנוגע. [↑](#footnote-ref-366)
367. והרמב"ם לא למד זאת מכאן (כנראה משום שאין זו המשמעות של הפסוקים האלה, ויש פסוקים שאומרים זאת בצורה מפורשת יותר) ולמד ממקומות אחרים: "שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". וראה על כך דברינו בב"מ נט: ובזבחים פ., שם הובאו דרשות משנים מן הפסוקים שהזכיר כאן הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-367)
368. וראה על כך בהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים". (ראה גם דברינו בר"ה יח:). [↑](#footnote-ref-368)
369. וכן בב"מ נט: ובמגלה ז. [↑](#footnote-ref-369)
370. ונראה שלמוד זה אינו מן הפסוק אלא מלשון המדרש. שהרי הפסוק לא בא לרבות אלא לפי דרכנו למדנו שאינו עור. [↑](#footnote-ref-370)
371. ובפשטות זוהי מלה ידועה, וראה דברינו בסכה לב הערה נ, נז וביומא עא הערה קלט. [↑](#footnote-ref-371)
372. וביומא מו.: נחלקו רבה ור"ח (וכמדומה שכך באר שם רבה את מחלוקתם) בשאלה מדוע קרבן דוחה שבת. לדעת רבה הוא דוחה שבת דוקא מפני שהוא קרבן ששיך לשבת, וא"כ אין חלול בעשית אותו קרבן בשבת, (וא"כ אין כאן דחיה אלא חלק מהשבת הוא). ולדעת ר"ח כל קרבן שקבוע לו זמן דוחה שבת, כי הוא קרבן שקבוע לו זמן. [↑](#footnote-ref-372)
373. רש"י פרש שעולת שבת קרבה בשבת אחרת. והוא תמוה, שהרי נאמר בשבתו. דוקא שבתו ולא שבת אחרת. אלא בעל כרחנו דוקא בשבת חמורה כחומרתו. [↑](#footnote-ref-373)
374. ראה פסחים סו. סוף הערה קג. [↑](#footnote-ref-374)
375. הגמ' משוה זאת לדרשה על הפסוק "לא תעשה כל מלאכה", ולכאורה נראה שסוגייתנו מקבלת את ההשואה הזאת למסקנה. אע"פ שלכאורה אפשר להשיב על ההשואה ולומר שבאִבוד שם ה' לא נאסר אלא "תַעֲשׂוּן כֵּן", כפי שעושים לע"ז. אבל אין ללמוד מכאן שכל מקום שנאמרה בו עשיה אין עשיה ע"י גרמא בכלל. [↑](#footnote-ref-375)
376. וראה מכות כב. וראה בהקדמה לספרנו בהערה טו. [↑](#footnote-ref-376)
377. ראה מנחות סה.-סו. הערה פט בשאלה האם הקצירה היא מצוה. אבל גם אם תמצא לומר שכן, ברור שעִקר המצוה היא ההבאה, והיא מטרת הקצירה. היום נקרא יום הביאכם. [↑](#footnote-ref-377)
378. ולפי גרסת הירושלמי – כיון שאלה ואלה בכורים, יש להביאם בזמנם. [↑](#footnote-ref-378)
379. ואפשר שדעת ר"א שמכשירי מצוה דוחים את השבת היא משום כך, שהרי כל אדם מצֻוֶּה שהמצוה תקוים (ראה בהקדמה לספרנו בהערות צו,צח, וראה בפסחים סו:סז. הערה קט), וממילא הוא מצֻוֶּה לעשות גם את מכשיריה. אלא שר"ע משיב לו שאם כך, הרי כבר מע"ש הוא מצֻוֶּה לעסוק במכשירי אותה מצוה כדי לקימה בשבת, וכיון שהיה מצֻוֶּה לעשות זאת כבר מע"ש, לא תדחה את השבת. [↑](#footnote-ref-379)
380. וודאי יודה גם ר"ע שבמקום פקו"נ מחללים שבת גם על מעשה שיכול היה לעשותו מע"ש ואילו עשאו מע"ש לא היה צריך לעשותו בשבת. שהרי המטרה היא להציל את חיי האיש. יאמר ר"א שה"ה למצוה, שהמטרה היא לעשותה בשבת וא"כ יעשה גם מה שיכול היה לעשות מע"ש. שהרי לא עשה מע"ש וכעת אם לא יעשה תתבטל המצוה. [↑](#footnote-ref-380)
381. אבל אם לא נאמר בפירוש שיש לקים את המצוה באותו יום – אע"פ שכל יום הוא זמנה אינה דוחה את השבת לחכמים, ומכשיריה אינם דוחים את השבת לר"א, ואי אפשר ללמוד זאת מקצירת העֹמר. עד שיֵאמר במפורש על המצוה הזאת שיש לה יום שהוא זמנה. וטעם הדבר מסתבר: מצוה שזמנה בכל יום, יכולה להֵעשות אחר השבת באותה מדה שהיא יכולה להֵעשות בשבת, ומדוע תדחה שבת? אבל מצוה שעִקרה בשבת, גם אם תוכל להעשות אחר שבת כמו מילה, הרי אין מעלתה אחר השבת כמעלתה בזמנה. [↑](#footnote-ref-381)
382. זהו הדין מה"ת, וברוב המצוות האלה, שהן מלאכות גמורות ואלמלא היו מצוה היו נאסרים בשבת מן התורה – לא גזרו חכמים. חכמים לא גזרו על הפסח ועל עבודת המקדש שקבוע לה זמן, ועל המילה, שכל אלה הן מלאכות גמורות. חכמים כן גזרו על מעשים שממילא אינם מלאכות דאוריתא כמו תקיעת שופר ונטילת לולב ופדיון הבן. על השופר גזרו התנאים בגבולין ובמקום שאין ב"ד, ולא גזרו במקדש. על הלולב גזרו התנאים רק בשבת חוה"מ ולא ביו"ט ראשון. וגם רבה שהסביר את גזרת התנאים ככל הנראה הסביר את גזרת שבת חוה"מ ולא את יו"ט ראשון שהוא מה"ת ודוחה שבת. אבל האמוראים שהיו אחרי רבה אמרו שלדידהו נמי לא דחי. וגם גזרת פדיון הבן היא מאוחרת. (וראה דברינו ר"ה כט: סוף הערה פו). ומ"מ כמו שבארנו בברכות יט: הערה מב זו היא דרכו של הבבלי. אבל הירושלמי סובר שהשופר והלולב לא מתקימים בשבת מה"ת (כפי שנבאר בר"ה כט: הערה פו ובסכה כט: לא.לב לג: הערה מד). לגבי תפלין (שגם הם אינם מלאכה מה"ת) נחלקו תנאים אם שבת זמן תפלין או לא. ולגבי תפלין מודה גם הבבלי שמי שאומר ששבת אינה זמן תפלין אומר שמן התורה אינה זמן תפלין שהרי כבר התנאים למדו זאת מדרשות, וכפי שנזכיר במנחות לו:. [↑](#footnote-ref-382)
383. ולמעשה, סברה זו כוללת לאו דוקא מצוה שרק זה יומה, כפי שאומר כאן אביי, שמצוה שזמנה בכל יום – כל יום זמנה הוא ותדחה שבת בכל יום, ואע"פ שאין על כך פסוק, הסברה היא שיש לקיים את המצוה בכל זמן שאדם מצֻוֶּה בה. אלא שדוקא אם האדם מצֻוֶּה, דוקא חובת גברא ולא חובת חפץ שאפשר שיהיה לאדם ואפשר שלא יהיה לו, וממילא אין האדם מצֻוֶּה לקיים מצוה זו דוקא ביום זה. [↑](#footnote-ref-383)
384. ולכאורה לא כך דעת רב אשי שאומר: "היכא אמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה כגון מילה בצרעת אי נמי ציצית וכלאים דבעידנא דמתעקר לאו קא מוקים עשה הכא בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים עשה". רב אשי כחכמים ולא כר"א. ואולם הק"וים של רבא שם נראים כר"א. ולכאורה גם ר"ע מודה שמכשירים שאי אפשר לעשותם מע"ש דוחים שבת. ומה שאינם דוחים לא מפני שהם מכשירים אלא מפני שיכול היה לעשותם מערב שבת. וראה דברינו בפסחים סו. [↑](#footnote-ref-384)
385. חכמים למדו מכאן גם את דיני שאר דחיות המצוות. גם בגמ' ועוד יותר בראשונים ובאחרונים. ראה ב"י (או"ח שכח יד) שעוסק בשאלה האם שבת הותרה מפני פ"נ או דחויה מפניו, והוא מביא ראיה מהרמב"ם שעסק בשאלת טומאה דחויה בצבור ואומר שאם טומאה דחויה בצבור ולא הותרה, ה"ה שבת ופ"נ. הרי שב"י סובר שיש ללמוד מטומאה וצבור על שבת ופ"נ, אע"פ שכל אחד מהם ענין לעצמו ונלמד לעצמו. וכבר הקשו על כך האחרונים. אך אפשר שהוא סובר שהמחלוקת האם הותרה או דחויה היא מחלוקת כללית בשאלת משמעותן של מצוות. האם כל ענינן של מצוות הוא מה אומר ה' לעשות עכשו, או שיש משמעות למצוות כשלעצמן, כפי שבארנו בסנהדרין נו: הערה קמט. (וראה מה שהערנו על כך בחגיגה ב-ג. ד הערה ב).

     ואולי בכך יתורץ בדחק מה שהקשינו בזבחים סט.: הערה קצט. (עיי"ש). שם שאלנו על הגמ' ביבמות לב: הגמ' הביאה שלש מחלוקות בין ר"ח לב"ק. בזר שעבד בשבת, בבעל מום ששמש בטומאה, ובזר שאכל מליקה. והלא שפתי ר"ח וב"ק ברור מללו, והם בארו היטב את טעם מחלוקתם בשאלה האם כשהותרה הותרה, או שבאִסורה היא עומדת ואינה אלא דחויה מפני המצוה, וממילא כשאין מצוה אינה דחויה. וכיון שכך בארו הם עצמם את דבריהם, מדוע העמידה הגמ' את דבריהם באסור כולל ובבת אחת ובאאחע"א? ושמא יש לבאר שהא בהא תליא. כי מי שסובר שאין במצוה אלא השאלה האם ה' מתיר או לא, הרי ממילא אין אסור חל על אסור, שהרי ממילא הוא כבר אסור, וממילא כשנדחה אסור נדחה לגמרי. אבל הסובר שעל כל חפץ וחפץ חלות כל המצוות החלות עליו, וגם אם נכריע שיש לחלל שבת אין זו משום שאין זה חלול שבת אלא משום שהכרענו שמצוה אחרת גוברת, הרי אסור חל על אסור והרי מצוות דחויות ולא מותרות. [↑](#footnote-ref-385)
386. וראה דברינו ביומא פה: הערה קפב. [↑](#footnote-ref-386)
387. ובפרט שבלילה הוא עדין לא בן שמונת ימים. [↑](#footnote-ref-387)
388. האמוראים המאוחרים כדרכם מבקשים ללמוד כל אחת מההלכות האלה ממלה אחרת בפסוק, ולראות את המלה בפסוק כאילו לא באה אלא כדי לומר את הדין הזה, אע"פ שמשמעו לכאורה אחר. וראה בהקדמה לספרנו בעמ' כז ועמ' כט. ואולם, ראה בירושלמי כאן שממנו משמע אחרת. [↑](#footnote-ref-388)
389. וראה דברינו במנחות לו: הערה כט. [↑](#footnote-ref-389)
390. אמנם אין צֹרך לומר שאין להביא בלילה, שהרי כל קרבן אינו קרב בלילה. אלא שכאן עלולים היינו לטעות ולחשוב שקרבן זה אינו קרבן, שהרי ממילא אינו מביא את הקרבן שהיה צריך להביא מעִקר הדין. אמנם, כיון שנאמר בפירוש שמביא את הקרבן אל הכהן, פשוט שדיניו ככל הקרבנות. וראה להלן הערה צא.

     ואפשר שההבדל בין מילה לבין הטהרה הוא שבטהרה נאמר שיש לספור שבעת ימים וביום השמיני להביא. ולכן מסתבר ש"ביום השמיני" לאו דוקא, אלא כונתו אחר עבור שבעת הימים. וצריך לצין שיעשה זאת ביום ולא בלילה, שהרי כבר בלילה עברו שבעת הימים. אבל לגבי מילה היום השמיני הוא לא אחר עבור שבעת ימים אלא ביום השמיני כשלעצמו, שהרי בפרשת לך לך שהיא המקור העִקרי והמפורט למילה – כלל לא נאמרו שבעת ימים. ואמנם בפרשת תזריע נאמרו שבעת ימים לפני המילה. אך שבעת הימים אינם תנאי למילה. הם נושא בפני עצמו. המילה ביום השמיני אפוא היא בעלת ערך בפני עצמה. משא"כ לגבי קרבנות הטמאים שבהם העִקר הוא שבעת הימים, והיום השמיני אינו אלא אמירה שענינה "אחר שבעת הימים". והפסוק בא ללמד שזמן הקרבן לא מתחיל מיד במלאת שבעת הימים אלא רק ביום השמיני בהיות הבקר, כפי שבארנו בכריתות ח.

     כמובן יש מקום לשאול האם ליל שמיני נאסר משום שעדין לא הגיע זמנו או משום שאין קרבנות קרבים בלילה, וראה מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי מפלת אור לשמונים ואחד. וראה לגבי השאלה האם מותר לסוך תינוק בשמן של תרומה בליל שמיני. [↑](#footnote-ref-390)
391. אמנם, מקשים האמוראים, אין צֹרך בכך, שהרי הם ככל הקרבנות. (וראה לעיל הערה צ). האמוראים מסבירים מדוע היתה יכולה להיות הו"א אחרת. וראה דברינו בהקדמה לספרנו בעמ' כו, ושם בהערה קלג. [↑](#footnote-ref-391)
392. במכילתא דר"י מובאות כמה דרשות, שכֻלן מניחות שבפשטות עד בקר הוא עד הבקר הראשון, אלא שהן לומדות מכך שא"א לשרוף ביו"ט. כך עולה גם מלשון המשנה בפסחים: "העצמות והגידין והנותר ישרפו בששה עשר חל ששה עשר להיות בשבת ישרפו בשבעה עשר לפי שאינן דוחין לא את השבת ולא את יום טוב". מלשון המשנה משמע שהשרפה בששה עשר היא לא מטעם דרישת הפסוק הזה, אלא משום שאין השרפה דוחה יו"ט. ואולי משום שאינו פשט. הפשט הוא שבקר הוא בקר ראשון. במכילתא דרשב"י, וכן כאן ובעוד מקומות בבבלי, נראה כאילו מבקשים לומר שהפשט הוא שבקר הוא בקר שני. כך גם בירושלמי פסחים ז ה. כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-392)
393. וראה רמב"ם בסוף הלכות איסורי מזבח שלמד ממקומות נוספים. [↑](#footnote-ref-393)
394. והרמב"ם למד זאת מ"והלכת בדרכיו". [↑](#footnote-ref-394)
395. אמנם, אומר אביי, גם בפרשת לך לך נאמר שהמילה היא ביום השמיני, ושם ודאי שאין האם טמאה לידה, שהרי המצוה נאמרה לאברהם, הרבה לפני שנִתנו לישראל דיני טומאה וטהרה. אבל רב אסי משיב לו שגם מצות מילה השתנתה כשנִתנה תורה. וראה דברינו בחולין ק: הערה צ. [↑](#footnote-ref-395)
396. לשון הדרשה היא "ערלתו ודאי ולא ערלתו ספק", משום שכל הדרשות בבריתא מבוססות על כך, אבל ברור שכונתה שמיני ודאי ולא שמיני ספק. [↑](#footnote-ref-396)
397. אמנם לכאורה קשה לדרוש טעמא דקרא עד כדי כך, משום שאם כך הטעם – בידוע שכלו חדשיו יפדה בתוך ל ויוכשר לקרבן גם בתוך ח. וכן שאלו ריטב"א ור"ן וראה דבריהם. ואולי יש לומר שסבר רשב"ג שכאשר התורה מצוה צווי מפורש אי אפשר לומר שכשבטל הטעם בטלים דברי התורה, אבל אפשר ללמוד משם למקום אחר. וראה בהקדמה לספרנו בהערה עח. [↑](#footnote-ref-397)
398. האם ר' יהושע תולה את ההלכה הזאת בכך שאכן יש עליו מצוה שהוא חיב בה באותו יום? לכאורה זה ההבדל בין שתי הנוסחאות הראשונות בגמ' לבין השלישית. לפי הנוסחה השלישית, של ר' חיא, אין לפטור אותו אלא אם היה עליו חיוב מצוה. אבל לפי הנוסחה הראשונה, של משנתנו ושל רב הונא, אפשר שעצם העובדה שהוא חושב שהוא עוסק במצוה פוטרת אותו. ודאי שכך הוא לפי נוסחת רב יהודה. [↑](#footnote-ref-398)
399. ראה דברינו בפסחים יד.טז. להלן עמ' קמ. [↑](#footnote-ref-399)
400. להבדיל מכל כלי עץ או בגד או עור או שק, שעליהם נאמר כאן שהכלי מטמא אותם בנפלו עליהם, כלומר: במגע. לכן הוא מטמא אם נגע בהם, בין מבית ובין מחוץ, אך אינו מטמא אם לא נגע בהם גם אם היה בתוכם. [↑](#footnote-ref-400)
401. וכך מסתבר. כלי חרש נחשב כאילו הוא עצמו ממלא את כֻלו, ולכן יש הבדל לענין זה בין כלי חרש לבין כלי אחר. כי כך טיבו של כלי חרש שהוא ואוירו נחשבים גוף אחד. כי אילו היה טעם הדבר שרואים את הטומאה כאילו היא ממלאת את הכלי – למה אומרים זאת בכלי חרש ולא בכלים אחרים? [↑](#footnote-ref-401)
402. על טומאת ראשון ושני ראה דברינו בכלים א, עמ' תתתקפח, הערה ו. [↑](#footnote-ref-402)
403. בפסחים כ: עוד הוסיפו ולמדו מכאן שא"א לומר שהתנור נחשב כמלא טומאה הנוגעת בכל אשר בו, משום שא"כ היה מטמא כל אשר בו ולאו דוקא מכל האכל אשר יאכל. אלא התנור נטמא מחמת השרץ והוא זה שמטמא את האכל והמשקה שבו. מכאן שהתנור ראשון לטומאה והאכל או המשקה שני, ומכאן ששני לטומאה טמא. [↑](#footnote-ref-403)
404. והרמב"ם מוסיף שלא רק שאסור לעשות בבהמתו מלאכה, אסור גם לשאת עליה משא. שהרי נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר". אין די שלא יעשו מלאכה, צריך גם להניח להם לנוח. (גם בעשרת הדברות של פרשת ואתחנן נאמר "למען ינוח", אך לא הוזכרה שם הבהמה אלא העבד והאמה. כאן הוזכרה הבהמה). [↑](#footnote-ref-404)
405. והשוה לחיוב אדם בראית זכוריו שעסקנו בו בתחלת מסכת חגיגה. [↑](#footnote-ref-405)
406. לדורות ישכון המקדש בבית ולא באהל כפי שבארנו בסנהדרין צ: הערה רלב, ואעפ"כ הוא בתבנית המשכן. [↑](#footnote-ref-406)
407. גם הרמב"ם אמר שהמצוה לעשות מקדש נלמדת מהפסוק הזה. אמנם סמ"ג חלק עליו. ראה רמב"ם הל' ביה"ב א א וראה כס"מ שם. [↑](#footnote-ref-407)
408. אמנם, מבחינה זו יש הבדל בין המשכן למקדש. במשכן לא היה אולם, אולם במקדש יש אולם. (אמנם הרמב"ם (ביה"ב א ה) מזכיר את האולם כאחד הדברים שהם עִקר במקדש. ויש לתמוה מדוע. למה לא מנה את האולם כאחד הדברים שאינם עִקר, שהרי במשכן לא היה). לכן נחלקו הדעות (כאן וביומא מד:, וראה דברינו ביומא שם הערה פג) בשאלה מה דין האולם, האם האולם הוא הרחבה של ההיכל, או שהוא חלק מהחצר. האם שלמה הרחיב את ההיכל ובנהו בשני אולמות, או ששלמה קֵרה בתקרה חלק מהחצר, ודינו נשאר כשל החצר. אם האולם הוא חלק מהחצר ששלמה קֵרהו בתקרה (ובעקבותיו קרוהו גם בבית שני), הרי שפתח אהל מועד הוא פתח ההיכל, שהרי עד פתח ההיכל – חצר הוא. אבל אם נפרש ששלמה הרחיב את ההיכל שהיה במשכן ובנהו בשני אולמות, האולם וההיכל, הרי שפתח אהל מועד הוא פתח האולם, שהרי שם מתחיל אהל מועד. (וראה בדומה לכך דברינו בפסחים צב. גם שם עמדנו על דבר שהשתנה במקדש). [↑](#footnote-ref-408)
409. או לכל הפחות אפשר ללמוד מכאן שעשר אמות עדין פתח הוא. ודאי שפתח פחות מכך הוא פתח. ואולם, שואלת הגמ' מדוע לא נלמד מפתח החצר, שהוא רחב יותר ואעפ"כ נקרא פתח. הרי שגם פתח כזה פתח שמו. [↑](#footnote-ref-409)
410. ולכאורה כך מסתבר, שהרי ר' יהודה וחכמים לשיטתם הן בערובין והן בסֻכה, ושם אי אפשר לפרש שלמדו מהפתח. [↑](#footnote-ref-410)
411. וכפי שבארנו בפסחים עה לגבי המלה "באש". וראה גם בשבועות ד: [↑](#footnote-ref-411)
412. אמנם, אפשר להסביר שהתורה הוסיפה ואמרה בספר, משום שאת הספר יש למחות אל המים. כלומר: ברור שמוחה את הדיו ולא את הספר, אבל את הספר הוא ממחה ומוחק את הכתוב בו. אבל גם אם נפרש כך, הרי היא הנותנת, התורה הזכירה בפרוש שמוחה את הספר ולא את הכתב. עולה מכאן שהספר עצמו הוא חפץ של מצוה, ולכן צריך להיות ספר. [↑](#footnote-ref-412)
413. כלשון הדרשן: וכתב לה מ"מ, כלומר: העקרון שהתורה מלמדת הוא שיכתוב ויתן לה. [↑](#footnote-ref-413)
414. וראה נדה ל הערה יז [↑](#footnote-ref-414)
415. לא ידוע מיהו הדרשן שדרש כך, אבל מתוך שרב אשי חולק על הדרשה הזאת, משמע שהיה תנא או אמורא כלשהו שדרש כך. ומסתבר שהיתה זו דרשה ידועה בימיהם, שהרי המקשן בסוגיא התבסס עליה. [↑](#footnote-ref-415)
416. אמנם, אפשר שמקור הבטוי "על כל קוץ תלי תלים" הוא בפסוק כאן. וקדם לדברי רב. ואפשר שרב בנה את דבריו על דברי מדרש מבית המדרש החולק על ר"ע הדורש רמזים כעין כתרי אותיות ודברים שמשה עצמו לא ידעם. אלא שרב שִנה את המדרש והוסיף לו אסמכתא מהפסוק כאן, כדי לקבל את דברי ר"ע. [↑](#footnote-ref-416)
417. גם יחזקאל מתנבא על חצר רבועה ממזרח לבית. [↑](#footnote-ref-417)
418. התורה אומרת: "וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ". דרשות רבות נדרשו על המלים עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ. אך כבר הרמב"ן מעיר שע"פ הפשט, המלים וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ מתיחסות לדגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך. ואכלת ושבעת את דגנך תירושך יצהרך ובהמתך. כֻלם ירבו ע"י מטר ארצכם. גם הבהמה, כי ללא עשב בשדך היא לא תאכל. ואז, תאכל את דגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך – ושבעת. [↑](#footnote-ref-418)
419. העקרון שאפשר ללמוד מכך שקונים בקר, צאן יין ושכר, הוא (ג) שאפשר לקנות כל דבר כמו שהוא נמכר בשוק, גם אם חלק ממנו אינו מאכל. בן בג בג למד זאת ואף פרט מה הוא למד מכל אחד מהפרטים האמורים: שקונים בקר אע"פ שיש בו עור, צאן אע"פ שיש בו צמר וכו'. ר' יוחנן אומר עליו (ד) שאם נבקש ללכת בדרך המניחה שבכל פרט ודאי יש חדוש הלכתי חשוב לענייננו – הרי שלא נמצא חדוש הלכתי במלה "בבקר". שהרי אילו נבקש ללמוד משם שאפשר לקנות בקר אע"פ שיש בו עור שאינו נאכל – הלא די במלה "בצאן". ומכך שהתורה הזכירה צאן שיש בו אפילו צמר, שאפשר לגזזו לפני מכירתו ואעפ"כ הוזכר, הרי שודאי שאפשר לקנות בקר. אפשר שר' יוחנן מבקש ללמד שלא כל פרט מלמד בדוקא הלכה מסוימת, אלא שמכלל כל הפרטים יכולים אנו ללמוד אל נכון שודאי אפשר לקנות כל מאכל כדרך מכירתו. [↑](#footnote-ref-419)
420. ואסרו חכמים לא רק מיני מאכל שלא היו מוכנים מע"ש, אלא כל שאדם הקצה מדעתו, ולא היה מוכן עבורו לפני שבת. גם כלים שאדם לא חשב לפני שבת שישתמש בהם בשבת, אם משום שמלאכתם לדבר שאינו נעשה בשבת, אם משום שמקפיד עליהם, אם משום שהניח עליהם דבר אסור או שיחדם למצוה ולכן הסיעם מדעתו, אם משום שאינו מאכל ואינו כלי ולא יחדם לשִמוש, או מטעם אחר. לכן לא יטול אדם דבר שלא היה ראוי לשִמוש זה בע"ש ומן הסתם לא העלה בדעתו שישמשנו לכך בשבת. [↑](#footnote-ref-420)
421. וראה דברינו בשבת כד: [↑](#footnote-ref-421)
422. וכן דרשו שכדרך שאסור להכין, כך אסור לבטל את המוכן. [↑](#footnote-ref-422)
423. מה שנלמד משם הוא שההכנה היא מלאכה, לא שמה שאינו מוכן גופו נאסר. לכן מה שאינו מוכן גופו מותר ואם הוקרב כשר. אלא שהגמ' דוחה זאת ואומרת שאם אִסור זה מה"ת הוא, הקרבן פסול. [↑](#footnote-ref-423)
424. אמנם קשה כי במן עצם ההבאה היא מלאכה, שהרי לעיל (ראה עירובין יז עמ' קכה) למדו מכאן דין הוצאה מרשות לרשות. ומלבד זאת חלק מהכנת המן הוא "שָׁטוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחֲנוּ בָרֵחַיִם אוֹ דָכוּ בַּמְּדֹכָה וּבִשְּׁלוּ בַּפָּרוּר", ואפשר שמשום כך נאסר. [↑](#footnote-ref-424)
425. והרמב"ם למד זאת גם מכך שנאמר "למען ינוח". [↑](#footnote-ref-425)
426. אמנם נאמר גם "מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב". אבל גבול העיר לענין המקלט הוא התחום של אלפים אמה לדרום, לצפון, למזרח ולמערב. זה שעליו נאמר "וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר וכו'". על זה נאמר שאם יצא הרוצח מחוץ לגבול עיר מקלטו יוכל גוה"ד להרגו. [↑](#footnote-ref-426)
427. אמנם, בסוטה כז: נחלקו בכך התנאים. ר"א בריה"ג אומר שאלפים אמה אינן תחום המקום אלא שדות וכרמים, וא"א ללמוד משם לענייננו. [↑](#footnote-ref-427)
428. וכן פסק הרמב"ם שהצווי הוא לא לצאת מהמחנה ללקוט מן, ולדורות אין לצאת ממקום בגדלו של מחנה ישראל במדבר, שהוא הנקרא מקום. וקצת קשה שהרי נאמר "איש ממקומו" משמע שכל איש ומקומו הוא, ולמה ילמדו כלם ממחנה ישראל שבמדבר? [↑](#footnote-ref-428)
429. בפשטות מקומו היינו ביתו. ונחלקו ר"מ ור"י האם דוקא ביתו, או שגם מקום רגליו – מקומו הוא. אע"פ שאינו מקומו הקבוע לשבת. ותקנו חכמים שע"י שימת סעודתו לשבת – אפשר שמקום סעודתו מקומו הוא. [↑](#footnote-ref-429)
430. אמנם, על דרך הפשט אפשר היה אולי לתרץ, שבנגעי עור הבשר שלא קצצו בסוף שבוע ראשון, יש אפשרות שעמד בעיניו. אבל בבית הלא חלץ את האבנים והביא אבנים אחרות, ואם חזר הנגע אל האבנים האלה – אין שמו עמד בעיניו אלא פשה ,שהרי הוא עלה על אבן שלא היה עליה מתחילה. [↑](#footnote-ref-430)
431. ולפי זה יבואר למה לא נאמר "וטמא עד הערב" שהרי אפשר שכבר עברו עליו כמה ערבים וכבר רחץ במים. [↑](#footnote-ref-431)
432. ובשאלה מה כונת המלה ממארת ראה בדברינו מגלה ח: סוף הערה ל. [↑](#footnote-ref-432)
433. שבפשטות אינם חלוקים לדינא, אלא רק בפירוש הבריתא. [↑](#footnote-ref-433)
434. מסתבר שרב אשי, שאומר ש"מאי רביע רביע דקרנות" בא לפרש את דברי ר' אליעזר בר' יוסי. ר' אליעזר בר' יוסי אמר רביע כי זה השעור בעיר קטנה מאד שאינה אלא נקודה. ובכל עיר ועיר – זה השעור בקרנותיה. ובתחומיה – תלוי בגדל העיר, ולכן לא התיחס אליו ר' אליעזר בר' יוסי. הקרנות הן אותן קרנות בכל עיר ועיר. אבל לגבי התחומין (הדפנות) אין מחלוקת. אמנם יש מפרשים שהמחלוקת היא האם נותנים מגרש בדפנות או רק בקרנות. וקשה להבין מדוע לא יתנו בדפנות. [↑](#footnote-ref-434)
435. ומסתבר שאם סוף קרפפו כמוהו לענין זה שמגעו בקרפף בית אחר עושה אותם מקום אחד – קרפפו כמוהו גם לענין תחלת התחום. [↑](#footnote-ref-435)
436. הגמ' לומדת כאן שהאיש צריך לחשוב על אשתו ולא ללחוץ עליה. אבל האשה מצדה צריכה לחשוב על האיש ולבא לקראתו. ולמדים זאת מלאה. אמנם אומרים שלא תתבע בפיה. בכך מתרצת הגמ' את הקושיה מלאה. אבל יש להקשות שהרי לכאורה לאה תבעה בפיה, ואמרה אלי תבוא כי שכר שכרתיך. [↑](#footnote-ref-436)
437. ראה דברינו בבכורות מג מד הערה לא. [↑](#footnote-ref-437)
438. וראה שם הערה מו. [↑](#footnote-ref-438)
439. והשוה לדברינו בברכות ט. פסחים סח: יומא פא.: [↑](#footnote-ref-439)
440. הפסוקים האלה מלמדים שבשעת השחיטה החמץ כבר אסור. מכאן עולה שלא השחיטה אוסרת אלא שעת השחיטה אוסרת. בשעת השחיטה החמץ כבר צריך להיות מושבת. כל החמץ. כלומר: גם חמצו של מי ששוחט בכת שלישית צריך להיות מושבת בשעת שחיטת כת ראשונה, כי (י) השעה קובעת ולא השחיטה. כמו שבארנו.

     כתבנו כאן "יוכיחו זאת הפסוקים לא תשחט" ולא שכל הדין כֻלו נלמד מהפסוק לא תשחט. הפסוקים "לא תשחט" ו"לא תזבח" מוכיחים את הדרשה שדרשנו מפרשיתנו. פרושנו למדרש הוא כפי שהביא זאת הרמב"ם. אבל בסוגייתנו נראה שר' ישמעאל, וכן רבא, למדו מהפסוק הזה לבדו. [↑](#footnote-ref-440)
441. הדבר תלוי בשאלה מהי השבתה. לשבות פירושו לא לעשות מלאכה, לפ"ז אפשר שגם תשביתו היינו שלא יהיה חמץ, ואז אפשר לפרש שהיום הראשון הוא חמשה עשר, שעם כניסתו צריך לשבות מחמץ, כלומר שלא יהיה חמץ. אלא שאם כך קשה למה נאמר שביום הראשון תשביתו שאר. לפי פירוש זה יש להשבית את החמץ כל שבעת הימים. אלא ודאי יש להשבית כבר לפני כן. [↑](#footnote-ref-441)
442. כך נראה לבאר את המלים "אך חלק", כלומר: אך היום הראשון אינו כשבעת הימים האמורים לפניו. כך הוא גם לעיל, עירובין קה. שם למדנו שכהן בעל מום נאסר רק בעבודה שבמקדש, אך אל הפרכת לא יבא, ולא למעשים אחרים כגון בניה. אבל לא את כל המקומות שנאמר בהם "אך חלק" אפשר להסביר כך. לפעמים האמוראים ממעטים מאך ולא קל לבאר איך מעטו. [↑](#footnote-ref-442)
443. אמנם הירושלמי אומר שהיום הראשון הוא ט"ו, ועם זאת הוא למד מכאן שיש לבער כבר ביום י"ד. כדי שיהיה ט"ו מושבת. אמנם בהמשך דברי הירושלמי משמע אחרת. עוד למד הירושלמי מהפסוק "לא תאכל עליו חמץ", האמור על הפסח, שכבר בשעת הפסח צריך החמץ להיות מושבת. אלא שהוא אומר שנחלקו הדעות האם כונת הפסוק לשעת עשית הפסח או לשעת אכילת הפסח. וראה להלן פסחים כח: שם הבאנו שהדבר שנוי במחלוקת תנאים. [↑](#footnote-ref-443)
444. בבבלי משמע שמן התורה אין צרך להשבית ודי לבטל, כפי שמשמע בכמה משניות. וטעם הבדיקה אינו אלא שמא ימצא חמץ ויאכלנו. גם את דעת ר"י שאומר שאין בודקים במועד מבאר הבבלי משום גזרה, כדרכו של הבבלי להסביר הלכות רבות בדרך של סייג וגזרה שמא יחטא. (וראה ברכות יט: הערה מב) אבל בירושלמי משמע שהבדיקה היא המצוה מן התורה. הירושלמי גורס שמי שאין עתיד לחזור צריך לבדוק כבר מתחלת השנה. שלא כבבלי. [↑](#footnote-ref-444)
445. ראה דברינו בסכה מא: מג. [↑](#footnote-ref-445)
446. לשון הבריתא "ת"ל לא ימצא". האמוראים שאלו (בבאורו של רבא לבריתא) איך אפשר ללמוד מהפסוק הזה התר. ומתרצים שגם כאן, כמו במקומות רבים, התנא נקט את שתי המלים הראשונות בפסוק אבל כונתו לכל הפסוק, כאילו אמר "לא ימצא וכו'". כונתו לכל הפסוק ולכל מה שאפשר ללמוד ממנו. כך הם גם דברי רב אשי שאומר להלן "והכי קאמר יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא", כלומר: הבריתא נקטה לא ימצא, אבל היא למדה דוקא מהמלה בבתיכם. אפשר שגם דברי תדר"י לעיל, שלמד מ"בראשון", כונתו שמהפסוק הזה אפשר ללמוד שי"ד נקרא ראשון, ולאו דוקא מהמלה "בראשון" עצמה אלא מכל הפרשה, כמו שבארנו לעיל. [↑](#footnote-ref-446)
447. על הפרשיה הראשונה יש מדרשים הדורשים את עצם מצות קִדוש החדש ושנעשה הדבר בר"ח, ואפשר שבעל המדרש כאן חולק על המדרשים ההם. (וראה דברינו בר"ה כ. הערה נז). ואפשר שאינו חולק אלא שואל מנין שבו ביום שבו צוה ה' את משה אמר משה את הדברים לישראל. אבל על המפקד הצטוו משה ואהרן באחד לחדש השני, ובו ביום הקהילו את ישראל וצִוו אותם. מכאן אפשר ללמוד שמשה ואהרן מצוים את ישראל בו ביום. [↑](#footnote-ref-447)
448. וראה דברינו להלן פסחים צב:צג. בשאלה מה מהפסוקים כאן אמור על פסח שני, ומה מהם חוזר לעסוק בפסח ראשון. ומ"מ ודאי שנאמרו כאן הל' פסח שני. [↑](#footnote-ref-448)
449. ותוס' מוסיפים ואומרים שאף את זה לא היה צריך לומר להם. ודי שיאמר להם שלא יעשו פסח בחדש הראשון. כלומר: הם בקשו לעשות פסח במועדו בתוך בני ישראל, ואת בקשתם לא קבלו. ה' צוה צווי אחר: שיעשו פסח בחדש השני, והוא צווי בפני עצמו. [↑](#footnote-ref-449)
450. מסתבר שר' יוסה היה אומר שזו אותה מצוה שהוזכרה שלש פעמים גם אילו לא נלמדו הלכותיה זו מזו. שהרי עינינו הרואות שזו מצוה אחת שהוזכרה שלש פעמים. אלא שכאשר למדים את הלכותיה זו מזו – מוכח בבירור שזו מצוה אחת שהוזכרה שלש פעמים. [↑](#footnote-ref-450)
451. וראה גם דברינו להלן פסחים כח:, גם שם דרשו האמוראים דרשה דומה אליבא דר' יהודה, ושם בהערה מז נבאר דרשה זאת. [↑](#footnote-ref-451)
452. וכפי שנבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-452)
453. וראה להלן יומא פ:, שהגמ' מסיקה שטומאת האוכל את האֹכל הזה אינה אלא מדרבנן. [↑](#footnote-ref-453)
454. ובחגיגה כד. מצאנו ששלישי בתרומה פסול (מכאן), ורביעי מק"ו. וי"א שהוא דרבנן. ובפשטות חכמים בחגיגה פרק ג העמידו את הטבילה, הערב שמש וכפורים כנגד המעשר, התרומה והקדש. ולכן דרשו שם שאם מחוסר כפורים פסול בקדש, ק"ו שלישי. [↑](#footnote-ref-454)
455. וכפי שהתורה מדגישה כאן: דוקא משקה בכלי נטמא. מעין ובור יהיו טהורים. התורה מטמאת כאן דוקא את המשקה שבכלי. כלומר: המוכן לשתיה. [↑](#footnote-ref-455)
456. ואולם ראה להלן שם נבאר שיתכן שעדין אפשר ללמוד טומאת משקה, אלא שהיא לא תלמד מהפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-456)
457. ומפרש רש"י שכונת הגמ' שהטובל בו נטהר. ונראה שהוכרח לפרש כן משום שלפי הפירוש השני ממילא כל משקה אינו מקבל טומאה, ומה נצרך זה ללמדנו אם לא שהטובל בו אינו נטמא. [↑](#footnote-ref-457)
458. על טומאת ראשון ושני ראה דברינו בכלים א, עמ' תתתקפח, הערה ו. [↑](#footnote-ref-458)
459. וראה דברינו בחולין לג. ושם בהערה כ. [↑](#footnote-ref-459)
460. הגמ' אומרת שאפשר ללמוד בק"ו שאינו מטמא כלי, שהרי כלי שמטמא משקה אינו מטמא כלי, ק"ו למשקה שנטמא מחמת כלי שאינו מטמא כלי. אמנם לכאורה אפשר להשיב שכלי עומד לכך שינתנו בו אוכלים ומשקים, ולכן הוא מטמאם ונטמא מהם, אבל כלי אינו עומד לכך שינתנו בו כלים, ולכן אינו מטמאם ואינו נטמא מהם.

     עוד אומרת כאן הגמ' שכיון שאין פסוק מפורש לטומאת משקה שנגע בו שרץ, אלא רק למשקה שהיה בכלי שהיה בו שרץ, הרי דינו של משקה שנטמא מחמת שרץ אינו חמור מדינו של משקה שנטמא מהשרץ עצמו. (ולכאורה גם לא קל יותר. ולכן אומרת הגמ' שמשקה לא יטמא משקה אחר, כי אם יטמאנו – יעשהו כיוצא בו. כל המשקין הטמאים דינם אחד). ולכן לא יטמא כלי. מה שנטמא מחמת שרץ לא עושה טומאה כיוצא בו. כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-460)
461. וראה שם גם בשאלה באיזה מקרה הכלי מצרף מה שבתוכו, והאם דוקא כשצריך לכלי. [↑](#footnote-ref-461)
462. וראה הערה קג שם. [↑](#footnote-ref-462)
463. ובפרט לאור כך שהתורה אסרה לא רק באכילה אלא בבל יראה ובל ימצא. הרי שלא האכילה נאסרה אלא החמץ. [↑](#footnote-ref-463)
464. גם כך תמיהת הגמ' כאן – תמוהה היא. מדוע נזקקנו לשני הפסוקים? כדי ללמד שהן נבלה והן טרפה מותרות בהנאה. ומהי שאלת הגמ' על ר"מ? וכמדומה שכן הקשה כאן רע"א. [↑](#footnote-ref-464)
465. אמנם, ר"ש שסובר שגיד אינו בשר, אוסר אותו גם בהנאה, שהרי אכילתו איננה אכילה. וקשה, וכי הוא מצריך להוציאו לפני שמוכר את הנבלה)? [↑](#footnote-ref-465)
466. ראה דברינו בזבחים סט:ע [↑](#footnote-ref-466)
467. ומבארים האמוראים שא"א לפרש שהתורה באה לחדש רק את אִסור ההנאה, כי אם כך לא היתה כותבת בלשון אכילה, כאשר אִסור האכילה כבר ממילא ידוע. [↑](#footnote-ref-467)
468. ומ"מ מתבררת כאן עצם המצוה לירא את ה', כפי שהביא זאת הרמב"ם ביסוה"ת ב. וראה שם שבאר כיצד ייראנו. [↑](#footnote-ref-468)
469. ראה דברינו במנחות פט. הערה קנב. [↑](#footnote-ref-469)
470. הגמ' מקשה על הדיוק הזה. שהרי אין כאן מלה שאפשר לדייק ממנה. כנראה שההבדל בין הדיוק הזה לבין דיוקים אחרים דומים לו הוא שבדיוקים אחרים יש מלה כגון "הוא" וכיו"ב, שאפשר לדייק ממנה. [↑](#footnote-ref-470)
471. ובירושלמי (שביעית ז א) דרשו מכך שנאמר "טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם". [↑](#footnote-ref-471)
472. עוד על דרישת המלה לכם ראה פסחים סח: עמ' קעד. [↑](#footnote-ref-472)
473. האמוראים המאוחרים מבארים מכאן את דעת חזקיה, שכל מקום שנאמר לא יאכל היינו גם אִסור הנאה. לכן היתה התורה צריכה להתיר כאן בפירוש את ההנאה. מכאן אפשר ללמוד שבכל מקום שבו לא התירה בפירוש, לא הותרה ההנאה.

     בכל הדרשות האלה דורשים האמוראים המאוחרים כדרכם את המלה ככתבה. [↑](#footnote-ref-473)
474. כאן מוסיפה הגמ' ודורשת את המלה "לך" על דרך הדרשות דלעיל. ותמוה שהרי נאמר **לֹא** יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ, משמע שאינו לך. והאמוראים המאוחרים כדרכם. [↑](#footnote-ref-474)
475. וכפי שבארנו בזבחים פב. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-475)
476. וראה ברש"י פסחים פג. ד"ה נשדינהו, שאומר שכיון שנאמר כאן "וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ", משמע שרק מה שיש מצוה לאכלו כאשר הוא כשר – יש מצוה לשרפו אם נותר. אבל עצמות וגידים שאינם ראויים לאכילה מלכתחילה, אינם בגדר נותר ואינם קדש פסול. ובמכילתא דרשו על הפסוק "ואכלו את הבשר בלילה הזה" בשר ולא גידים ולא עצמות ולא קרנים וטלפים, וחלק מדרשה זו הוזכר גם בירושלמי ז יא. התורה לא צותה לאכול אלא את הבשר. ומסתבר שאם לא צותה לאכול – אינם בכלל הקרבן. [↑](#footnote-ref-476)
477. וזו דרשה קשה, שהרי בפשט הפסוק המלה "בקדש" מתחברת למלה "לכפר" ואח"כ נאמר "לא תאכל", ורק אח"כ "באש תשרף". ואולם, כפי שנבאר, הלִמוד הוא מכך שזו עבודה. [↑](#footnote-ref-477)
478. אמנם לכאורה קשה. כי אם הצווי לשרוף חל רק בקדשים, מנין שאִסור ההנאה חל גם בחולין? והלא הכל מודים שחולין לא צריכים שרפה, ואם כך הרי ממילא אין דינם כדין הקדשים, ומנין שיאסרו בהנאה. [↑](#footnote-ref-478)
479. השוה לדברינו בתענית ב:ג. הערה ג, ור"ה לג. הערה קב. [↑](#footnote-ref-479)
480. וראה שם בהערה קצד. [↑](#footnote-ref-480)
481. לכאורה מלשון רב פפא נראה שהוא דורש גם את הקרי וגם את הכתיב. אלא שאין לפרש דברים אלה כפשוטם. שהרי בכל מקום שבו התורה משתמשת בבנין זה – הכתיב חסר. יש לבאר שרב פפא דורש את משמעותו של בנין פֻעל, ואומר שבנין זה משמעותו נעשה מעשה ע"י אדם. וכך היא משמעות לשון עֻבַּד בָּהּ. וראה חולין לג.לה:לו ובהערה כז. [↑](#footnote-ref-481)
482. השוה לדברינו בשבת מט הערה כד. [↑](#footnote-ref-482)
483. ר' יהודה מדמה את החמץ לנותר. כשם שאת הנותר יש דוקא לשרוף, כך החמץ. אפשר שר' יהודה לשיטתו ששרפה היא חומרה, וכפי שאומר ר' יהודה שרשאי אדם להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים. כי סובר ר' יהודה שכך ראוי וכך רצוי. אמנם, באותה משנה עצמה הוא חולק על חכמים ואומר שאין צרך דוקא לשרוף אשם תלוי כשנודע לו שלא חטא. וממנו מוכיחים חכמים כאן.

     ואולם, השאלה הנשאלת היא במה דומה החמץ לנותר. משיב ר' יהודה לחכמים ואומר שברור שאי אפשר להוכיח ממה שהתורה התירה בהנאה בפרוש. פשוט שאותו אין צרך לשרוף. אבל מה שהתורה אסרה את גופו – אפשר ללמוד מנותר שישרף. ר' יהודה מוסיף ומביא תכונות שבהן דומה החמץ לנותר. ומשיבים לו משור הנסקל ומאשם תלוי. אמנם, יש לשאול אם למד ר' יהודה שחמץ בשרפה, מדוע לא למד ששור הנסקל בשרפה. (ועל אשם תלוי יוכל להשיב ששם יש חדוש שצריך דוקא לקבור, אם כי הוא מודה שיכול להחמיר על עצמו לשרפם, ולכן יתקשה לתרץ כך). ונראה שפשוט לר' יהודה ששור הנסקל אינו בשרפה שהרי התורה כלל לא צותה לבערו. משא"כ בחמץ. ולכן אפשר שישיב ר' יהודה שהיא הנותנת. (ועל הראיה מחלב שור הנסקל ודאי יוכל להשיב כן, שהרי אם משום חלב אינו חיב שרפה, ואם משום שור הנסקל אינו חיב שרפה). את החמץ צותה התורה להשבית, ובכך הוא דומה לנותר. ואילו חכמים ישיבו ויאמרו שלא צותה אלא להשבית. [↑](#footnote-ref-483)
484. חמץ נאסר בי"ד בניסן בשעת זביחת הפסח, כפי שדרש ר' יהודה בפירוש מהפסוק "לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ". ומסתבר שאת אסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא למד מהפסוק "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל בַּגֵּר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ", שמתפרש שאם נמצא חמץ בבתיכם בימים האלה – נאסר. ולפי זה מתבארים היטב דברי רב אחא. אמנם קשה למה לדעת רבא נאסר גם חמץ שלא נמצא ביד ישראל בפסח. [↑](#footnote-ref-484)
485. וראה גם דברינו במנחות נח. [↑](#footnote-ref-485)
486. אמנם, (כפי שנבאר להלן הערה נא), בפסחים קכ: אומרת הגמ' שכיון שצִוְּתה תורה את הצִווי הזה, חזר למקומו החִבור בין פסח למצה, ולכן דיני פסח יחולו גם על המצה, כגון סוף זמן אכילה וכדומה. לפי זה המצה איננה מצוה בפני עצמה לכל דבר. הטעם שבגללו קבעה התורה לאכול מצה דוקא בלילה הראשון, הוא כי יש מצוות מיוחדות ללילה הראשון, והן תלויות בפסח. אמנם, אפשר לפרש אחרת: אפשר לפרש שביום הזה תתחילו לאכול מצות, ודי באכילה אחת, שנמשכת שבעת ימים. וכפי שנסביר להלן. וראה גם דברינו בסכה כז. וראה שם גם בהערה לא בשאלה אם יש מצוה לאכול כל שבעה. [↑](#footnote-ref-486)
487. וכפי שנאמר: "וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ" ונאמר "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ". (והפסוק מפסח שני מלמד שגם כאשר אין מצוה לאכול מצה, האוכל פסח צריך לאכלו על מצות, כפי שנבאר להלן הערה סו). [↑](#footnote-ref-487)
488. כיון שהצווי לאכול מצה נלמד לא מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" אלא מצווי בפ"ע, מסתבר שהצווי הזה אינו תלוי בפסח. למרות זאת אומר רבא בפסחים קכ: שהוא תלוי. הפסוק "תאכלו מצות" מלמד שיש צווי לאכול מצות, אבל המצות האמורות הן אותן מצות התלויות בפסח. ואולי אפשר ללמוד זאת גם מכך שנאמר בערב. [↑](#footnote-ref-488)
489. הגמ' מסבירה שצריך פסוק אחד לזמן שאין בו פסח כלל, ופסוק אחר למי שהיה טמא או בדרך רחוקה. ולא ברור מדוע. ממ"נ – אם דין אכילת מצה מדיני הפסח הוא – יפטרו אלה ואלה. ואם מצוה בפ"ע היא – יתחייבו אלה ואלה. (בדחק אולי אפשר להשיב שאם הוא עתיד לאכול מצה בפ"ש חל עליו חיוב מצה גם בפ"ר. אבל הדבר תמוה). ואכן הגמ' אומרת שיש מי שלמד את שניהם ממקור אחד. עוד מובא שר' אחא בן יעקב דורש שהטמא ושהיה בדרך רחוקה מצֻוִּים באכילת מצה, אבל רק כאשר יש מקדש. וגם זה תמוה כמו שאמרנו. ואולי אפשר למצוא תשובה בדברים שהוזכרו לעיל הערה מט, שיש קשר בין המצה לפסח. [↑](#footnote-ref-489)
490. אמנם, הרמב"ם כנראה לא קִבל את הלִמוד הזה, וכתב שמי שאינו אוכל פסח אין עליו מצוה לאכול מרור. שהרי המקור היחיד לחיוב אכילת מרור הוא מה שנאמר בפסח על מררים יאכלוהו. לא כן לענין מצה, שם גם הרמב"ם אומר שיש מצוה לאכול מצה גם על מי שאינו אוכל פסח. [↑](#footnote-ref-490)
491. וראה גם דברינו בסכה כז: [↑](#footnote-ref-491)
492. ומכאן דרשו, כפי שנבאר להלן פסחים לח:, שיש לאכול מצה הראויה לשבעה. שהרי אכילה אחת היא שנמשכת שבעה ימים. (ובדומה לכך דרשו שהסכה תהיה ראויה לשבעה, שהרי יש בה ישיבה הנמשכת שבעה ימים). ויש אף אומרים שאמנם אין אדם חיב לאכול מצה אלא בלילה הראשון, אבל כל שבעת הימים אם אוכל מצה מקים מצוה. וראה להלן סכה כז: הערה לא. [↑](#footnote-ref-492)
493. ראה סכה מז. מח. הערה ק. [↑](#footnote-ref-493)
494. וראה דברינו בכתובות פו. שם בארנו שיש אומרים שאדם לא גובה את שהלוה אלא את אשר משועבד לו. ממילא ברור גם שאם כך – הרי גם חובו של הלוה מאת אחר משועבד למלוה. שהרי גם זה בכלל אשר לו. שהרי כחו של השעבוד הוא משום שכל אשר לו משועבד למלוה, וכל אשר משועבד למלוהו משועבד למלוהו של מלוהו, שהרי הוא חלק מממונו. [↑](#footnote-ref-494)
495. התורה מזכירה חמשה סוגי הקרבנות: עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם. (וראה זבחים ז:-ח: הערה כב).

     עולה היא נתינה מוחלטת לה'. אב כל העולות הוא האיל שהעלה אברהם תחת בנו (אע"פ שגם נח לפניו כבר העלה עולות, כאשר מצא שבחסדי ה' זכה להברא מחדש במקום העולם החרב). כאשר רוצה אברהם לבטא את העובדה שהוא מוסר את יצחק מסירה גמורה לה', הוא מביא איל ומעלה אותו כליל לה'. בכך באה לידי בטוי העובדה שאנו מוסרים את עצמנו מסירה מלאה לה'. מאז, כל הנראה אל ה' בהר ה' יראה, מביא עמו עולה. בכך הוא אומר לה': אני מוסר את עצמי לפניך. אמנם, אין תועלת בכך שאשרוף את גופי באש, אבל אני מוסר לך את עצמי ומתחייב להיות עבדך ולשרתך בכל דבר ודבר, וסמל לדבר הבהמה הזו שאני מוסר לך במסירה שלמה.

     התורה אומרת על העולה "וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו". ונשאלת השאלה, על מה מכפרת העולה, הלא לא מצאנו בשום מקום שהאיש הזה חטא חטא כלשהו. יש להשיב שלכפר היינו להיות כֹפר, כלומר: לעלות במקומו על המזבח. חז"ל אומרים שעולה מכפרת על עשה, וגם דבריהם מתבררים היטב לאור מה שכתבנו. בהבאת עולה מתחיב אדם להיות עבד לה' ולתת את כל כחותיו לעבודתו, היינו לעשות מצוות עשה ללא הפסקה. לכן היא מכפרת על עשה.

     לעֻמת זאת, מנחה היא מתנה. מצאנו במקומות רבים בתנ"ך שהמנחה נִתנת לשליט. או לאדם שיראים ממנו. אדון הארץ מקבל מנחה מתבואת הארץ, לאמר הנה מלאתי את חובי לאדון, והשאר לי. גם התורה מצוה לתת מתבואת הארץ מנחה לאדון הארץ. אך נלוית לה עולה.

     קין הביא מנחה ללא עולה. וה' לא שעה אל מנחתו. מנחה הנִתנת כדי לצאת ידי חובתי לאדון הארץ וללכת, אין ה' שועה לה. צריך להביא עמה עולה. הראשון שנאמר עליו שהביא עולה, והראשון שנאמר עליו שבנה מזבח, הוא נח. נח שראה כיצד כל חייו תלויים בה', ומי שאינו עבד לה' מת, הבין שהוא עבד לה' והעלה עולות.

     שלמים הם תשלומים. המלה שלמים נגזרת מהפעל לשלם. פסוקים רבים בתהלים מזכירים את הזבחים, הנדרים והתודה, עם הפעל לשלם. כגון "זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך", "אשלם תודֹת לך". ועוד. פרשת ויקרא שאינה מלמדת אלא מי מביא קרבן, אינה אומרת מה יֵעשה באותו תשלום. אך פרשת צו, המלמדת את תורת הקרבנות אחרי הקרבתם, מלמדת שאת השלמים אוכלים מביאיהם, והחזה והשוק לכהנים. ה' אומר לנו שאם אנו באים לשלם לו על הטובה אשר גמלנו, התשלום שהוא רוצה הוא שנאכל לפניו משלחנו ונשמח לפניו בביתו.

     חטאת באה לחַטֵּא ולטהר ולנקות. יש אומרים שהיא מלשון חֵטא, אבל אין נראה כן שהרי רוב החטאות שבתורה אינן באות על חטא, אלא על טומאה או שהזמן גרמן. חטאת באה לחַטֵּא. מי שצריך נקוי מחטא או מטומאה או שצריך לקדשו מביא חטאת. (ולכן אין מקום לכל הקושיות מה חטא הטמא ומה חטאו ישראל שהם צריכים חטאת, חטאת היא לא מלשון חֵטא אלא מלשון חִטוי (ולכן גם הפרה הבאה לחטא נקראת חטאת)).

     קרבנות רבים של התקרבות והתקדשות בנויים מחטאת ועולה, ואח"כ הקרבן שהוא עניין היום. כך הוא במלואים, שאין איל המלואים בא אלא אחרי חטאת ועולה. כך הוא במצורע. (הדומה למלואים, ואשמו נעשה בדומה לאיל המלואים). כך הוא הן בנזיר טהור והן בנזיר טמא. כך הוא ביוה"כ, שרק אחרי חטאת ועולה על אהרן וחטאת ועולה על העם, אפשר לשלח את השעיר המשתלח עם כל עוונות בני ישראל. מלבדם, יש קרבנות התקדשות רבים שהם רק חטאת ועולה.

     כל המתקרב אל ה' עושה זאת אחרי חטאת ועולה, תחִלה סור מרע. חִטוי האדם מחטאתיו, ואח"כ עשה טוב. עולה היא הצהרה על נתינה עצמית של האדם לה'. כלומר היא עשה טוב. (אולי לכן אמרו חכמים שהיא מכפרת על עשה, שהרי כֻלה רתימת האדם לעשות מעשים לה'). אחרי סור מרע ועשה טוב באה ההתקרבות.

     אשם הוא חוב. פירוש המלה אשָם הוא חוב (או תשלום חוב, כמו שנאמר השב תשיבו לו אשם, וכן ונתן לאשר אשם לו, כלומר לאשר חב לו). לכן באשם יש דין מיוחד: הוא בא בערכך בכסף שקלים. אשם צריך להיות בעל ערך ממוני שהתורה קבעה. (מלבד אשם מצורע ואשם נזיר שהם כבש ולא איל. בכריתות כז. מבאר ר' יוחנן את הטעם שמא לא ימצאו אילים בכסף שקלים, ולא יוכל להטהר. אביי שם מקשה למה חטאת לא תבא בכסף שקלים, אבל בפשטות אין זו קושיה, כל הקושיה היא על אשם, שהוא תשלום, ואת זה תרץ ר' יוחנן. על חטאת קושיה מעקרא ליתא). אשם בא גם כאשר לא ידוע חטא מסוים, כגון באשם תלוי, ידוע שעל האיש רובץ חוב, שלא כמו בחטאת שאינה באה אלא על חטא מסוים. חטאת באה לחַטֵּא, ואם אין כתם מסוים ידוע שצריך חִטוי, אין מקום לחטאת. אבל אשם הוא תשלום חוב. מי שנשבע לשקר בשם ה' חב לה'. כביכול השתמש בממונו של ה' כדי לחטוא. גם המועל בקדשי המקדש – מעל בממון שמים. לכן הוא מתחיב אשם כדי להשיב את חובו. הפרשה מלמדת שגם מי שספק אם חטא – אשם הוא אש‎ֹם אשם לה'. למה קובעת התורה שאשֹם אשם? הלא אין כאן חטא ידוע. היא היא. אמנם אין חטא ידוע שאפשר לומר בודאות שהאיש חטא בו, ולכן אינו יכול להביא חטאת. אבל אדם מחויב לרצון ה' בכל רגע ורגע, ואם חרג מכך – חב כלפי ה'. לכן כל מי שחטא, גם אם הקרבן לא בא לחַטֵּא חֵטא מסוים אלא למרק את חובו הכללי של האדם לה', האדם חיב לה'. לכן, דוקא באשם תלוי מדגישה התורה: אשם הוא אשם אשם לה'. אדם הוא שומר עבור ה' בכל רגע, ואם אינו יכול להשבע ששמר כראוי - מתוך שאינו יכול להשבע ישלם. [↑](#footnote-ref-495)
496. וראה דברינו בקדושין מב. [↑](#footnote-ref-496)
497. ראה דברינו בנדה ל הערה יז. [↑](#footnote-ref-497)
498. הירושלמי שם מביא בריתא שדרשה "מלחם ולא כל לחם", אבל נראה שהירושלמי לא קבל את הדרשה הזאת. שהרי אין במשמעותה מעוט המינים האלה דוקא. לכן הוא מקבל ממנה שעריסותיכם ריבה כל מין שיש לו עריסה, כי אכן זו משמעות הכתוב, אבל הוא ממעט את שאר המינים לא מ"מלחם ולא כל לחם" אלא מכך שמפרשת חמץ ומצה אפשר ללמוד שלחם הוא דוקא מין הבא לידי חמוץ. (אמנם, אח"כ מביא הירושלמי דרשה נוספת מישעיהו, אבל נראה שהיא אסמכתא בעלמא). [↑](#footnote-ref-498)
499. ראה דברינו לעיל פסחים כח: [↑](#footnote-ref-499)
500. ראה דברינו בר"ה לג: לד. הערה קי. [↑](#footnote-ref-500)
501. כשם שא‎ֹני הוא הנקרא בלשון חז"ל אנינות. לשון התורה כמעט אינה נזקקת לתוספת ות בסוף מלה ע"מ לעשותה צורת מקור. ללשון התורה יש ע‎ֹשר (עשירות בלשון חז"ל) ויכלת להפוך כל פעל מצד עצמו לצורתו, גם ללא התוספת ות. [↑](#footnote-ref-501)
502. האמוראים נקטו כאן "עני כתיב" לתפארת המדרש בלבד. שהרי ר"ע סובר שיש אם למקרא. כונת האמוראים היא שלחם עֹני הוא לחם שהעֹני בו נובע מעצמו, מעצם צורת עשיתו, ולא משום שהלכתו להאכל בעֹני. ומטעם זה אין שום סתירה בין אם למקרא לבין עני כתיב. ר"ע אינו בא לשנות את הקריאה אלא לבאר אותה כפשוטה. המדרש כאן אינו דומה כלל למקומות אחרים שבהם אם למסורת הוא שִנוי מובן המלה הנקראת. בנ"ד אדרבה פירושו של רש"י אליבא דר' יוסי הגלילי, שקרא אוני, הוא שִנוי המקרא (אם כי לא אל המסורת אלא סתם שִנוי). שהרי במבטאם של חז"ל המלה אוני כלל אינה נקראת כמו המלה עוני. [↑](#footnote-ref-502)
503. ממו"ר ר' שמעון לפיד למדתי שיש שתי מצוות במצה. יש מצה שהיא מצוה בפ"ע ונוהגת גם בלא הפסח, ויש מצוה לאכול את הפסח על מצות (או, כלשון התורה כאן, את המצות על פסח. על פירושו עם ולכן אין הבדל בין פסח על מצות לבין מצות על פסח). הלל היה כורך את הפסח עם מצה לקים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. (וראה דברינו בפסחים קטו.). הפסוק הזה אמור בפסח שני. בפסח ראשון נאמר ומצות על מרורים יאכלוהו. כי בפסח ראשון המצה היא מצוה בפ"ע. אך מלבדה יש מצוה שהפסח יאכל על מצות. ואילו למדנו מפסח ראשון היה מקום לומר שהתורה עסקה כאן במצות המצה העומדת לעצמה. את הדין האמור כאן יש ללמוד מפסח שני שבו אין מצוה במצה בפ"ע אלא רק כחלק מהפסח. (וראה להלן הערה קעא), לפ"ז אפשר שגם המחלוקת בין ר"ע לריה"ג היא רק במצה הבאה עם הפסח, ומי שלא אוכל פסח כגון שנפסל פסחו ויוצא לבית השרפה, וחיב במצות מצה בפ"ע, אפשר שריה"ג יודה שהוא יכול לאכלה מעשר שני, אמנם ספק הוא האמנם כך הוא. הרמב"ם הכריע להלכה שדוקא לחם הנאכל בכל מושבתיכם נאכל בירושלים. ונראה שהוא זהה את המצה הנאכלת עם הפסח עם מצות מצה הנוהגת גם ללא הפסח. [↑](#footnote-ref-503)
504. רש"י פירש שריה"ג קורא אוני במקום עוני. כך דרכו של רש"י במדרשי הלכה רבים. [↑](#footnote-ref-504)
505. אפשר להוסיף ולומר, שלפי ריה"ג לחם עני פירושו חולין. ובאה התורה לומר שעל הפסח הקרב, המתקדש, יש לאכול גם מצה של חולין שנשארת חולין. [↑](#footnote-ref-505)
506. אמנם, הוא מודה שלא כל מה שאינו עני הוא חמץ. ולכן הוא מתיר לאכול בחג המצות גם מה שאין בו עני. אלא שאינו מצה ולכן אין יוצאים בו ידי חובת המצוה. [↑](#footnote-ref-506)
507. להלן קטז. נלמדו מכאן הלכות נוספות: שיהיה כלחם העניים. פרוסה, ויאפה ע"י שני אנשים. [↑](#footnote-ref-507)
508. אמנם, דין זה, אע"פ שסמכוהו על המלים לחם עני, הוא חלק משמירתו מהחמצה. ולא משום עֹני. וכן פרשו רש"י ורשב"ם בפסחים קטז. ובלא"ה נראים הדברים שנוסח הבריתא המובא בסוגיא שם חלקו דברי אמוראים, שהרי יש בו מלים ארמיות. ואפשר שהאמוראים הוסיפו שם על דברי התנאים, ואם כך אפשר שגם דברים אלה לא היו בבריתא התנאית. [↑](#footnote-ref-508)
509. וראה ירושלמי חלה א ג, שהאמוראים דורשים מכאן שהחלה חיבת בתרומה והתרומה חיבת בחלה שנאמר חַלָּה תָּרִימוּ תְרוּמָה, ולכאורה הוא נגד הדרשה הזאת. ואולי בא להפקיע מהדרשה הזאת. שהרי מדוע תפטר אם לא משום שאינה ממון בעליה? והחלה והתרומה הן ממון אוכלן, ולכן חיבות, ואינן בכלל הדרשה הזאת. ואפשר שזו אסמכתא בעלמא.

     בפשטות, כונת הפסוקים היא שיש להפריש חלה והיא תרומה. כך גם דרשו חכמים בכמה מקומות. ראה למשל מנחות עז: מעילה טו: אבל יש כמה מדרשים שנראה לכאורה שהם התבססו על לשון חז"ל שבה חלה היא תרומת העסה ותרומה היא תרומת התבואה. ראה גם ירושלמי חלה א ג "מחלה תרימו תרומה". ואפשר שנקט כן לתפארת המדרש, ויש לבארו כמו שבארנו. [↑](#footnote-ref-509)
510. ראה לעיל הערה נה. [↑](#footnote-ref-510)
511. אמנם קשה שהרי הכל מודים שדי לאכול מין אחד. וא"כ אין הדין הנלמד כאן עולה יפה במשמעות המלה "מרורים". ועוד, משמע מכאן שרבה בר רב הונא לא קִבל את הדרשות האמורות כאן, ולכן אמר שהתורה מצוה לאוכל מין ששמו מרור, וכל המינים האמורים כאן – מינים של אותו מין הם. אמנם, למסקנה הסוגיא לא מקבלת את דבריו. ועוד, אחד המינים המנוים שמו מרור. לכן נראה שהוא עקר המרור, ושאר המינים המנויים – כשרים כי גם הם מיני מרורים ומשמשים כמרור. [↑](#footnote-ref-511)
512. כך הוא לשון הברייתא "ובשל מבשל מ"מ", כלומר: הברייתא לא דרשה את הכפילות "ובשל מבשל", אלא דרשה בדרך של מכל מקום, שעקר צווי התורה הוא שיהיה צלוי ולא מבושל. התורה אסרה לאכול אותו מבושל, ומכאן שאםן הוא מבושל – אסור. בכלל זה מבושל בכל מיני משקה, מבושל אחר הצליה, מבושל לפני זמנו וכו'. כל ההלכות האלה מחוייבות מכך שהתורה אסרה לאכול מבושל. האמוראים המאוחרים למדו דרשות אלה על דרך הכפילות והיתור והצריכותא, אבל בפשטות, כל הדינים האלה הם דינים פשוטים שעולים יפה מתוך הצווי שלא לאכול מבושל. [↑](#footnote-ref-512)
513. מה יהיה אפוא הדין אם אכלו בזמנו אחרי שבושל לפני זמנו? מלשון הפסוק התשובה פשוטה: הכתוב לא אוסר לבשל אלא (ז) לאכול מבושל. "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם". מכאן עולה שאם אכלו בזמנו מבושל – עובר. [↑](#footnote-ref-513)
514. נראה שכך היא כונת המדרש: הפסוק אומר לא לאכול נא או מבושל, אלא צלי. בלשון אחרת: לאכול צלי ולא נא ומבושל. נא ומבושל הם צורות שונות של עִבוד בשר שבני אדם מעבדים כדי לאכול. התורה אסרה אותן כדי שיאכל דוקא צלי. חי הוא לא מעובד בשום צורה. הוא אמנם לא צלי, אבל הוא לא תמורה לצלי. התורה לא אסרה אותו כשלעצמו, אלא חייבה לאכול צלי. [↑](#footnote-ref-514)
515. כך מניחה הגמ', שהרי בהלכות שבת כך הוא. אמנם יש לתמוה, מדוע יהיה הכלל כאן כמו בהל' שבת. [↑](#footnote-ref-515)
516. ראה חולין עה. הערה ע. [↑](#footnote-ref-516)
517. התורה אסרה את המשרה עצמה, ולא את ענביה. אמנם ברור שגם אם המשרה אסורה בפני עצמה הרי טעם האִסור הוא הענבים וטעם הענבים הוא טעם האסור. ואולי משום כך הגמ' אומרת שהיה מקום ללמוד מכאן לכל התורה כֻלה, אלמלא היו כאן שני כתובים הבאים כאחד. [↑](#footnote-ref-517)
518. אמנם, גם על לך לך וכיו"ב נחלקו הדעות ונדרשו דרשות שונות. וראה גם דברינו להלן פסחים סח: [↑](#footnote-ref-518)
519. השם כמו שהוא נכתב היום מבוסס אף הוא על המלה "אהיה". הא' התחלפה בי' והי' התחלפה בו', אבל השֹרש הוא אותו שֹרש. אלא שכשה' אומר אותו בלשון מדבר הוא אהיה, וכשאנו אומרים אותו בלשון נסתר הוא י–ה–ו–ה. (וראה רשב"ם על הפסוק). לכן תשובתו השלישית של ה' מתחילה בשם הויה. כאן ה' מדבר ולכן הוא מוזכר בלשון מדבר, כמו "וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם" בפרשה הבאה, שכאשר ה' מזכיר את שמו הוא מדבר בלשון מדבר ואומר על שמו "לֹא נוֹדַעְתִּי". אלא שישראל אינם מכירים את השם הזה. אל אברהם, אל יצחק ואל יעקב ה' לא נודע בשמו זה. לכן אומר ה' למשה לומר "אלהי אבתיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב". זוהי האמירה החשובה יותר מכל השמות, ובה אנו פותחים את התפלה עד עצם היום הזה. אם ידעו ישראל שמשה לא בא בשם אל אחר חלילה אלא בשם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, השם כבר אינו חשוב. הקריאה בשם ה', או הכרת ה', היא דבר קשה ונעלה מן ההבנה האנושית. את ה' מכיר כל אדם כפי מדרגתו. עם שלם יכול לקבל התגלות של ה'. לכן אל משה המנהיג עם שלם מתגלה ה' בשמו. ה' אינו מתגלה בשמו המלא ובהתגלות שלמה אל יחיד, כי היחיד הוא בן חלוף. עם זוכר לדורות את אשר ראה, ולכן ה' מתגלה אליו בשמו. אבל גם לעם שלם יש אבות. הבחירה בעם מתחילה בבחירה באבות. העם מאמין בה' עוד לפני ההתגלות המפורשת. הוא מאמין מכח אבותיו, וזוהי נקודת החִבור לאלהיו. הוא מאמין בה' ולא יאמין באל אחר. השם יכול להשתנות, כי השם אינו אלא יכולת ההכרה של האדם את ה'. ה' אחד, אבל שמות רבים יש לו. כל אדם מכיר אותו בשם אחר, כי כל אדם מכיר גבורה אחרת שלו, ובלבד שכֻלם מסכימים שהוא הוא בורא העולם קונה שמים וארץ. לכן אומר ה למשה: השם אינו העִקר. העקר הוא ההכרה באלהי אמת, ולשם כך די אם נזכיר שהוא אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, וממילא אנו יודעים על מי אנו מדברים. גם אם לא תזכיר את שמו. וזאת שלא כפרעה שאינו מבחין בין שמו לבין מהותו, ועבורו אם אינו יודע את שם ה' – ה' כביכול אינו. (לעֻמת משה השואל מי אנכי, שואל פרעה מי ה'. תפישת עולמו של משה אומרת: ה' מושל בשמים ובארץ, אבל מי אנכי. תפישתו של פרעה מתחילה בעצמו, וכל מה שהוא קולט בשכלו קים. מה שאינו קולט – מי הוא?. כשיהיה לו שם והגדרה אכירנו. תפישתו של פרעה לא מכירה בפער שבין הכרת האדם את הדבר לבין הדבר עצמו. משה מבין שה' עצמו נעלה מכל יכולת הכרה של האדם בו). לעֻמת השקפה זו, אומר ה' למשה אהיה אשר אהיה. כלומר: לא השם הוא העִקר. יהיה שמי אשר יהיה, לא חשוב השם, חשובה המהות. הקיום של דבר אינו תלוי בהכרת האדם בו. אלהים קים גם אם האדם אינו יכול לקרוא לו בשם ואינו יכול להכיר אותו. השם אינו אלא הדרך שבה האדם מכיר אותו, ואוי למי שחושב שהצליח להבין ולהכיר את ה' והשם שבו הוא קורא לו הוא מהותו. ה' אינו ניתן לתפישת שכל אנוש, ודאי שלא בשמות שבו אנו קוראים לו. מה שחשוב הוא שנדע מי הוא, ולאו דוקא מה שמו. [↑](#footnote-ref-519)
520. וראה יבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-520)
521. וראה גם בירושלמי שביעית ח ו שדרשו את הפסוק הזה ועסקו בשאלת התר העולה מאליו והצומח. ועוד הוא מבאר כיצד יש לקצור בשביעית, ושלא יקצור כדרך הקוצרים אלא מעט מעט. וראה יבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-521)
522. על כך שואלים כדרכם האמוראים המאוחרים, כיצד אפשר לדרוש את שתי ההלכות מאותה מלה. הלא מהמלה "בארצך" דרשנו שזמן הבעור הוא הזמן שבו כלתה התבואה בארץ. מנין שגם הבעור עצמו צריך להיות בארץ?

     לפי המפרשים שהבִעור הוא הוצאת התבואה ונתינתה לאנשים ולחיה אשר בארצך, הדבר מתבאר. כל עוד במקומו של השדה יש תבואה והחיה והבהמה אוכלות, גם לאדם תהיה התבואה לאכלה. אם אין הבהמה והחיה אוכלות – התבואה למאכל לכל אשר בארצך. אבל דוקא לאשר בארצך, אין הפרשה נותנת את המצוה הזאת אלא בארץ בלבד, ושבתה הארץ שבת לה'. לכן נזכר גם כאן שמדובר על החיה אשר בארצך. [↑](#footnote-ref-522)
523. והרמב"ם למד ממה שנאמר ביובל "תאכלו את תבואתה", שיש לאכול אותה דוקא כתבואה. לכן אין לקטוף אותה לפני שתעשה תבואה. [↑](#footnote-ref-523)
524. מה יֵעשה בפירות לאחר הבִעור? ראה ירושלמי שביעית ט ו שדרש את הפסוק "וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ". ובאר שעל סמך הפסוק הזה נחלקו ר"י ור"י בשאלה האם גם עשירים יכולים לאכול אחר הבעור. ונראה שהמחלוקת היא בשאלה האם התורה אמרה אביונים וכונתה דוקא לאביונים, או שמתוך שתשמטנה ממילא יוכל לאכול גם האביון, ולא רק מי שיש לו קרקע. [↑](#footnote-ref-524)
525. גם אם נפרש את הבטוי באופן מלולי כבין שני ערבים, מנין לנו ששני הערבים הם המחצית השניה של היום? אדרבה, כיון שיש מקומות שבהם משמע שערב הוא לפני השקיעה ויש מקומות שבהם משמע שערב הוא אחריה, היה מקום לומר שבין הערבים הוא זמן השקיעה. אלא שא"א לומר כן, משום שאם כך אינו דומה לבקר. וכן,אם כך תאמר התורה כבוא השמש. [↑](#footnote-ref-525)
526. אמנם, בפסחים קח. הוזכרה דעת יחיד האומרת שבין הערבים הוא בין הערב הקודם לערב הזה. זוהי דעת יחיד והיא קשה, כי בד"כ בין הערבים הוא נִגוד לבקר. כמו שמצאנו לגבי התמיד, הקטרת והמנורה. [↑](#footnote-ref-526)
527. בפשטות כונת הדברים שהקטרת כל המוקטרים תהיה אחרי התמיד של שחר ולפני התמיד של בין הערבים. (מלבד הפסח, כפי שדורשת הסוגיא בהמשך). הפסוק הזה עוסק בהקטרה, ואינו קשור כלל לזריקת דמים. מטעם זה אומרת הסוגיא שחטאת העוף שאין בה הקטרה אלא דם בלבד – אפשר להקריבה אחרי התמיד של בין הערבים. המצוה האמורה כאן לא נוגעת בדמים אלא בהקטרה בלבד. אמנם, יש בסוגיא גם מקום שמשמע ממנו שבדם הדבר תלוי. ותמוה. [↑](#footnote-ref-527)
528. אמנם, לא מפורש בפרשה שמדובר כאן דוקא על עולת התמיד. ולכאורה מהפרשה עולה שעל העצים עורך הכהן את עולות היום ואת חלבי שלמי היום. רבא אמנם דורש שנאמר "העולה", כלומר דוקא העולה הידועה, אך קשה שהרי גם השלמים נאמרו כאן בה' הידיעה. את הסיפא של הבריתא מפרש רבא עליה השלמים – עליה השלם. מכאן נראה שכל דברי רבא הם אסמכתא. [↑](#footnote-ref-528)
529. נאמר שהקטֹרת מוקטרת בשעת הדלקת והטבת המנורה. ואם הקטֹרת מוקטרת בבקר ובין הערבים, הרי שגם המנורה כך. הרי זה בא ללמד ונמצא למד. [↑](#footnote-ref-529)
530. נחלקו בכך הראשונים בעקבות המדרש. ראה דברינו במנחות פט:, ושם בהערה קנג. [↑](#footnote-ref-530)
531. מכאן משמע שהפסח קרב אחר התמיד לא רק מדיני קדימה אלא כי עִקר חיובו הוא אחר התמיד. ואם כך קשה איך בזבחים צא. למדו מפסח על תדיר ושאינו תדיר, שימרס בדמו של השאינו תדיר עד שיקרב התדיר. וראה רמב"ם פסה"מ ט ג-ד שהבדיל בין הפסח והתמיד לבין שאר תדיר ושאינו תדיר, ובתדיר ושאינו תדיר פסק שדוקא אם נשחטו כאחד יקדים לזרוק את דם התדיר. [↑](#footnote-ref-531)
532. בירושלמי דחו את הלִמוד הזה, ולמדו מהמשך הפסוק "כבוא השמש". שהוא ודאי זמן מאוחר יותר מבין הערבים. ואולם, יתכן שגם הבבלי, כשאמר "בערב" התכון לבטוי המלא "בערב כבוא השמש", ואמר "בערב" על דרך הקצור. וכן נראה, שאל"כ, מדוע הקשה מהמנורה, הלא גם עליה נאמר "מערב עד בקר", וא"כ הלא נאמרה בה המלה ערב. [↑](#footnote-ref-532)
533. כמו ביום השבת ביום השבת יערכנו, שני אדנים שני אדנים תחת הקרש האחד, או עשרה עשרה הכף, ורבים כמותם. [↑](#footnote-ref-533)
534. וראה ירושלמי יומא ג ה, שעומד על כך שדוקא עשית התמיד, כלומר הקטרת אבריו, תעשה אחר הקטרת שנאמר עליה בבקר בבקר, ואילו על התמיד נאמר רק תעשה בבקר. אבל הדברים אינם אמורים אלא על העשיה. זריקת הדם תעשה גם לפני כן. אין הדברים אמורים אלא בהקטרות. [↑](#footnote-ref-534)
535. יש בקרבן מעשים שהם חלק מסדר הקרבתו וכפרתו. ויש מעשים שצריכים להעשות בקרבן לאחר שהוקרב, כמו שנבאר להלן זבחים יג.: עמ' תתקמא, ושם גם בהערה מו. (ובאופן מורחב אך מעט שונה, להלן זבחים צט עמ' תתרמג, וזבחים קכ: הערה שט, עיי"ש, וראה גם זבחים ד, ושם הערה טו). סדר הכפרה הוא זריקת דמו על המזבח. אח"כ, אחרי שהסתימה הקרבתו, יש להקטיר את האמורים ולאכול את הבשר. אבל הקרבן כשר גם אם לא יעשה מעשים אלה. [↑](#footnote-ref-535)
536. תפקיד האיל הוא לקדש את הכהנים. שיאכלו אותו ויֵעשו כהנים. הם התכפרו בדם האיל, וכעת הם אוכלים. ומשמע שהאכילה היא חלק ממעשה ההקרבה. מכאן לכל קרבן שהכהנים אוכלים אותו מכאן והלאה. אכילתו ע"י הכהנים היא חלק ממעשה ההקרבה.

     אמנם, לכאורה היה יותר קל ללמוד זאת ממקום אחר: "וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר: מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא וְאֹתָהּ נָתַן לָכֶם לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה'". משמע שמשה קוצף על הכהנים כי ע"י האכילה הם נושאים את עון העדה. [↑](#footnote-ref-536)
537. אמנם הפסח אכן קרב אחרי התמיד. אבל חכמים דרשו את הפסוקים האלה גם לגבי חגיגת ארבעה עשר (וראה דברינו להלן פסחים ע.עא.:). לכן צריך לבאר שבדיעבד, אם נתותרו חלבים אפשר להקטירם גם אחרי התמיד. ואפשר גם בלילה, אם כי התר זה בא לידי בטוי דוקא בחלבי הפסח ולא בחלבי חגיגה, ודוקא אם חל ערב פסח בשבת. שאל"כ אע"פ שזמנו עד בקר, מטעם אחר א"א להקריבו בלילה, כפי שמבארת הגמ' כאן, וראה דברינו בשבת כד:, לעיל עמ' קט. [↑](#footnote-ref-537)
538. וכפי שמבאר ר' יוחנן להלן סב: אם שחטו שלא לשמו גופו פסול, וכל חלק בו אינו לשמו. אבל אם שחטו גם לערלים וגם למולים, כל חלק בו ראוי למולים. יאכלו מולים את כֻלו, ואין כל פסול. רב אשי אומר שם שכיון שאפשר לברר את אסורו – אין פסולו בגופו. [↑](#footnote-ref-538)
539. כך נראה לבאר. האמוראים בארו משום שהצווי נאמר פעמים בתורה, ומשמע כל זבחי. ואפשר שהם סוברים שסבר ר"ש שיש אם למסורת (הגמ' בסכה מביאה כמה אפשרויות להסביר האם נחלקו ר"ש וחכמים באם למסורת או לא. ואולם להלן פו: אומרת הגמ' שר"ש סבר שיש אם למקרא). ואולם יותר מסתבר שכונת הדרשה שכיון שהתורה מצוה פעמים על הזבח, הרי כל זבח בכלל. ואולם, גם ר"ש מודה שאחד הפסוקים מלמד על הפסח עצמו בלבד, ולכן הפסוק השני שמדבר על כל זבח, אינו מדבר אלא על ימי החג בלבד. [↑](#footnote-ref-539)
540. ר"א לומד בק"ו – הפסח שהוא מלאכה דוחה את השבת, ק"ו מכשיריו שהם שבות. ר"ע אומר שלא נאמר מועד על המכשירים. ויש לשאול ומה בכך, הלא כל ק"ו כך הוא, דורש ממקום שנאמר בו למקום שלא נאמר בו. (אמנם ראה בהקדמה לספרנו הערה פז, וראה גם בב"ק כה. סוף הערה יד). לכן יש לבאר שהכלל שמוסיף ר"ע הוא חלק מדבריו. כיון שאפשר לעשותם מע"ש – אין זה ק"ו, שהרי על הק"ו יש להשיב: לא, אם אמרת בשחיטה שא"א לעשותה מע"ש, תאמר במכשיריו שאפשר לעשותם מע"ש?. ההלכה היא שכל דבר שקבוע לו מועד דוחה את השבת, ולמכשירים לא קבוע מועד, שהרי אפשר לעשותם מאתמול, וממילא אינם בכלל הק"ו. אמנם, אפשר לומר שמלכתחילה אין זה ממש ק"ו של תורה, שהרי הוא לומד משם על דברים שאינם אלא דרבנן, אך אפשר שהוא ק"ו מוחלט, שלא יוכלו חכמים לתקן ולאסור את מה שמה"ת הם מצֻוִּים לעשות גם בשבת. ומ"מ יש לשאול מה יאמר על מי שלא יכול היה להזות בע"ש כי שביעי שלו בשבת. להלן (סט.) אומרת הגמ' בפירוש שאינו דוחה. לכאורה נגד הכלל שהוא עצמו אומר כאן. אמנם, הגמ' שם נותנת טעמים אחרים לדבר. ואולי ר"ע יודה שדוחה, והטעמים האחרים שם הם לפי ר"א. ואפשר שגם ר"א לא מתבסס רק על הק"ו אלא על האמור "במועדו", ואם לא יזה לא יוכל לעשותו במועדו. ומה שיכול היה לעשותו מע"ש, יכול היה, אבל כעת כבר אינו יכול לעשותו מאתמול, ואם לא יזה לא יקיים במועדו. ואעפ"כ משיב ר"ע שכיון שיכול היה לעשותה מאתמול לא הותר לו לעשותה היום. ואולי מה שאפשר לעשות מע"ש הוא סימן, אם אפשר לעשותו מע"ש הרי אינו בכלל המצוה שצותה התורה לעשות בשבת. והזאה בכלל הזה. ואע"פ שהאיש הזה לא יכול היה להזות מע"ש, הרי כלל האנשים יכולים. וא"כ לא על ההזאה אמרה התורה שתדחה.

     (לגופו של ק"ו, אולי אולי אפשר בזהירות להציע חדוש גדול, ולומר שר"ע לשיטתו שהרבה הלכות הוא דורש שהן מה"ת, כמו ערבה ונסוך המים ועוד, וא"כ אפשר שהוא סובר שגם "משום שבות" הוא מה"ת. מה"ת יש מ"ע ומל"ת בשבת. מ"ע לשבות ומל"ת לא לעשות מלאכה, ואלה שאינם אסורים משום מלאכה, אסורים משום עשה: שבות. ולכן אומר ר"ע שאפשר לדרוש כאן ק"ו. ואפשר לפרוך את הק"ו של ר"א. ככל דיני תורה. ואין ללמוד ממקום שנאמר בו למקום שלא נאמר בו כמו בכל ק"ו, כי לא נאמר במועדו אלא על עקר המצוה ולא על מכשיריה. ואולם ספק אם אפשר לחדש חדוש גדול כזה). [↑](#footnote-ref-540)
541. ראה דברינו בשבת קלא-קלב הערה עט,פ. (וראה גם שאר דברינו שם). [↑](#footnote-ref-541)
542. פסח שני הוא רק לטמאים ורק בדיעבד, והטוב ביותר הוא אילו היה אפשר שיהיו הכל טהורים ויעשו בראשון. ורק בדיעבד, כיון שלא היו הכל טהורים – עושים את השני. לכן אי אפשר שהעם יעשה את השני. [↑](#footnote-ref-542)
543. אמנם, להלן עט: מביאה הגמ' שלא בהכרח כל החיב בראשון חיב בשני, ומציגה מקרה שלפיו החיבים בראשון היו רוב אבל הם נדונים כמעוט לענין פסח שני. נמצא שהגדרת החיבים בראשון אינה בהכרח כהגדרת אלה שאם לא עשו יעשו בשני. או שאינם מתחיבים בשני ולכן יעשו בראשון. גם להלן פ. נזכר מקרה שבו לא יעשו לא את הראשון ולא את השני. ואכן, שם שמואל החולק אומר שלא יתכן, כי אם כך נעקר ממקומו הפסוק "וְיַעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפָּסַח בְּמוֹעֲדוֹ". וכפי שנבאר להלן הערה קז. [↑](#footnote-ref-543)
544. מכאן למד שמואל בפסחים פ. שלא יתכן מקרה שבו הקהל כקהל לא יעשו לא את הראשון ולא את השני. אלא בכל מקרה שבו לא יעשו את השני, יעשו את הראשון בטומאה. שהרי הצבור חיב לעשות את הפסח. רב אינו חולק על הכלל הזה, אלא שהוא אומר שבמקום שאי אפשר אי אפשר. [↑](#footnote-ref-544)
545. אע"פ שגם שאר הטמאים לא יכולים לעשות הפסח ביום ההוא. יתר על כן, להלן צ: מדיקת הגמ' שכל טמא נפש אינו עושה את הראשון אע"פ שהוא יכול. כגון שחל שביעי שלו בע"פ. התורה אמרה שכל טמא נפש לא יעשה את הראשון, ורק בהיותו טמא נפש הדבר תלוי. אמנם, הגמ' שם אומרת שאי אפשר ללמוד מכאן, שהרי יש סברה לומר שלא דחתה התורה לפסח שני אלא את הטמא שלא יכול לעשות את הפסח במועדו, ולא את הטמא ביומו השביעי, לכן אומרת שם הגמ' שאי אפשר לומר זאת ללא המדרש הדורש שאותם אנשים שבאו אל משה בבקשה לעשות פסח היו טמאי יום שביעי. וראה שבועות ט הערה כה. [↑](#footnote-ref-545)
546. ומכאן מבארת הגמ' בפסחים סט שלפי ר"א יחיד אינו מצֻוֶּה להזות ולהקריב, שהרי הפרשה כאן פטרה את טמא נפש מפסח. אין חיוב להטהר ולעשות, ואם רוב הקהל טמאים – יעשה בטומאה כדי שלא יבטל. את הטמא התורה פטרה לגמרי. אבל כל מי שאינו טמא לנפש או בדרך רחוקה – חייב. גם אם הוא ערל, התורה לא פטרתו, ימול ויעשה פסח. מכלל שהתורה לא הזכירתו – הרי שאינו פטור. וחזר דינו להיות ככל אדם, שהוא מצֻוֶּה להסיר את המניעות ולקים את המצוה. וכפי שבארנו בשבת קלא-קלב הערה עט, וראה גם בהקדמה לספרנו בהערות צו,צח. (אם כי לא ברור אם ההתר לטמא נשאר למסקנה). כל המצֻוֶּה במצוה כלשהי, חיב להסיר את המניעות ולקים. אא"כ יש טעם מן הפסוק לפטרו. אי אפשר לומר שהוא פטור, שהרי הוא חיב ואריא רביע עליה. (אמנם הגמ' כאן מעלה הו"א שאפילו מחלה מגדירה את הנמול כפטור). [↑](#footnote-ref-546)
547. ועוד דרשו שהמצורע בדד ישב, משמע שאפילו טמאים אחרים לא ישבו עמו. נאמר בדד ישב. אמנם קשה ללמוד מכאן שכל טמא משתלח מחוץ למחנה אחר, שהרי גם אם ישֻלח טמא אחר אל מחוץ למחנה, יוכל כל אחד מהם לשבת בדד. ואולם, יש ביאור למדרש הזה: אם ישיבתו מחוץ למחנה ישיבת בדד היא, ממילא למדנו שאחרים לא יושבים עמו מחוץ למחנה. [↑](#footnote-ref-547)
548. הגמ' תולה את בעל קרי בזב וטמא שרץ בטמא מת, אבל מסתבר שכונת הדברים שכל הטמאים משתלחים, אלא שהתורה נקטה בשלש מדרגות של שלוח וטומאה. בצרוע המדרש אינו תולה דבר נוסף, ומבאר את המלה כל באיידי דכתיב. שהיא דרך שכיחה בביאור משניות אך נדירה בביאור פסוקים. ונראה שהכונה היא שכל טמא משתלח, יש טומאות שיש טומאה אחרת הדומה להן, ויש טומאות שאין. כל טמא ישֻלָּח. [↑](#footnote-ref-548)
549. וראה רש"י ומפרשים. [↑](#footnote-ref-549)
550. כך לכאורה משמע מכאן. אמנם הק"ו הזה נפרך ממה שמצאנו בסוף עירובין ובנדה כח. (ובארנו זאת בנדה כח. עמ' תתתר), שם דרשו שטמא שרץ אסור במחנה שכינה, אבל שרץ עצמו לא נאסר, כי הצווי אינו אלא על בני אדם. הטעם האמור בטמא מת הוא "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא", טעם זה ודאי נכון גם לגבי המת עצמו, אבל גם בשאר הטמאים נאמר טעם דומה: "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם", ולפ"ז אם דנים בק"ו ממת לטמא מת, ה"ה משרץ לטמא שרץ. ואולי לא נאמר שם ק"ו זה אלא לגבי טמא שרץ שלא נזכר בפסוק "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ". כלומר: דוקא טומאת אדם היא המטמאת את המחנה ונאסרת. ובטומאת אדם – זיל בתר טעמא. אם טמא מת מטמא את המחנה, ק"ו מת עצמו. אבל לא נאסר קיומו של שרץ במקדש. וצריך לבאר שכלי שטף יש לו חשיבות, בהיותו ממשמשי האדם. [↑](#footnote-ref-550)
551. ולמה הוצרך הכתוב לנקוט פעמַים במלה "מחנה", בדרך של ספירת הזכרות למדו מכאן שיוצא משני מחנות. בדומה לכך, למדו חכמים (ראה להלן סנהדרין מב: עמ' תשכא, וראה כיצד בארנו שם) שִלוח טמאים ממספר הפעמים שבהם הוזכר מחנה. (אמנם, כבר הקשה רבינא שלפי פשוטם של דברים "המחנה" האמור בשני המקומות הוא אותו מחנה, ודחק לומר שבאותו פסוק כתובה אותה מלה פעמַים, ובכל פעם הכונה לדבר אחר. ואולם הגמ' משיבה שדוקא משום שהיא כתובה פעמים יש ללמוד שכונתה בפעם השניה למחנה אחר). [↑](#footnote-ref-551)
552. הלִמוד הוא משני ימים טובים שונים שעל שניהם נאמרה המלה עצרת. אמנם הגמ' מכריעה לגבי יו"ט שלישי, שלא נאמרה בו המלה עצרת אלא שחכמים קראו לו עצרת, שלגביו הכל מודים. ואולם, לא מטעם מצוות יו"ט אלא מטעם אחר. ועל משמעות המלה עצרת ראה דברינו בחגיגה ט. [↑](#footnote-ref-552)
553. יש כמה תמיהות על המדרש הזה. גם מה שתמהנו שאין זה פשט המלים "לה'" ו"לכם", וגם – היכן מצאנו שאם יש כמה מצוות ביום אחד יבחר לו כל אדם מה לקים. לכן נראה שהכל מודים שאין זו דרשה גמורה. [↑](#footnote-ref-553)
554. וראה לעיל הערה קט. [↑](#footnote-ref-554)
555. עוד תרוצים נאמרו לקושיה זו, וראה דברינו בזבחים ז:-ח:. בסוגייתנו מביא רב את הדרשה הזאת כדי לנמק את דברי בן דורתאי שסבר שחגיגת ארבעה עשר היא חובה ודוחה אפילו את השבת. אין הלכה כבן דורתאי, ולכן נדחו דרבי רב בסוגייתנו (וראה להלן הערה קלד). אבל דרשה דומה מאד לזו נאמרה כבר בדברי התנאים, כך הם דברי ר' יאשיה במכילתא (שגם אותה הבאנו שם בזבחים ז:-ח:). [↑](#footnote-ref-555)
556. וראה זבחים נ. גם שם הבאנו דרשה שמבוססת על הפרשנות הזאת. וכן ראה זבחים ז:-ח: [↑](#footnote-ref-556)
557. על הפסח שהוזכר בפסוק הקודם (על הפסח היינו עם הפסח), תזבח גם צאן ובקר. הפסוק הזה מצוה צווי חדש, נוסף על הצווי האמור בפסוק הקודם.

     לפי זה יש לפרש את פרשתנו בדומה לפרשיות חג השבועות וחג הסכות הסמוכות. הפסוק הראשון "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה", הוא פתיחה לפרשית חג המצות. ובהמשך הפרשיה, החל מהפסוק "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר", מלמדת התורה את עִקר הנושא של פרשת הרגלים שבפרשת ראה: באותו רגל שאתה זובח פסח, זבח צאן ובקר ושמח בהם לפני ה'. הלִמוד הזה נשען אפוא על ההקשר הכללי בפרשה. [↑](#footnote-ref-557)
558. ראה מה שבארנו על שני סוגי השלמים בזבחים נו.:, בזבחים נז. ומנחות עט:. (וראה גם מה שבארנו בזבחים ד, עמ' תתקכד. וראה דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט).

     אמנם, יש להקשות על דברי האמוראים כאן, שמניחים שהפסוקים האלה עוסקים בחגיגה. ומנין שהם עוסקים בחגיגה, שמא לא באו אלא לפרש דין נדר או נדבה שמביא איש אשר יעלה על לבו לנדוב ולנדור. ויש לבאר שבכך אמנם עוסקים פסוקים אלה, אך החגיגה הבאה בתוך המועד ודאי אין דינה שונה מאותו נדר או נדבה, שהרי שלמים היא ואינה תודה. ורק על חגיגת י"ד יש מקום לשאול שמא לא תאכל אלא עד הבקר, וכפי שאכן דורש בן תימא. אבל חכמים משיבים לו שגם חגיגה זו, אין משמעותה שאין להותיר ממנה לבקר ט"ו. שהרי חגיגה היא. [↑](#footnote-ref-558)
559. בפשטות, עד בקר היינו עד הבקר הראשון, כך דרשו גם לעיל בברכות ט. (וראה דברינו שם, וראה גם בב"מ קי:). המדרש סומך זאת על כך שבפסוק הבא כתוב ראשית, אך אין זה אלא לרווחא דמילתא ולתפארת המדרש, כפי שאומרת כאן הגמ'. כי אינו נצרך, ואילו היה נצרך לא היתה בו תועלת, כי אין זו משמעות הכתובים. כי המלה ראשית לא אמורה על הבֹּקר. והגמ' אכן מסיקה שאינו נצרך. [↑](#footnote-ref-559)
560. ומכאן לכל חלבי כל הקרבנות. וראה תוס'. [↑](#footnote-ref-560)
561. וגם אם נפרש שלא כדלעיל, שהפסוק "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ... וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר" אמור על הפסח, הרי הפסוק האוסר להלינו, האמור בסוף אותה פרשיה, לא בהכרח מתיחס לאותו קרבן שהוזכר בראש הפרשיה, שהרי שם נאמר "וְלֹא יָלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר". ואת הפסוק הזה אפשר לפרש גם על קרבן אחר, שהרי לא מוזכר כאן דוקא אותו קרבן האמור לעיל. [↑](#footnote-ref-561)
562. בפשטות, דברי המדרש "שיש שמחה לפניו" מתפרשים היטב ע"פ דברי המדרש בסוגייתנו. מדוע שמחה לפניו היא סברה לרבות דוקא את הלילה האחרון? משום שאז אפשר לאכול את הזבוח בחג. כך כנראה הבין המקשן בסוגייתנו את המדרש. אבל התרצן הבין את המדרש בדרך אחרת. וסבר ש"שיש שמחה לפניו" הוא כלי דרשני העומד בפני עצמו. והוא כנראה באר את המדרש כאומר שתחגוג שבעת ימים ואח"כ תהיה אך שמח. או שסבר שכלים דרשניים אינם צריכים סברה אלא הם עומדים בפני עצמם. בעוד שהמקשן סבר שמדרש נשען אף הוא על הסברה. [↑](#footnote-ref-562)
563. ואולי אפשר ללמוד זאת גם מכך שאין לבשלו במים שהם תולדת האש, כפי שנבאר להלן הערה קכז, ובשאלה האם אפשר ללמוד מכאן למקומות אחרים בתורה ראה בהקדמה לספרנו בהערה קח. [↑](#footnote-ref-563)
564. יתכן שההבדל בהלכה בין מכוה לבין צלי בפסח, נובע מכך שבפסח חזרה התורה על המלים "צלי אש" גם בפסוק השני. אבל קשה לומר כן. בפסח זה נצרך בפסוק השני, שהרי זה בדיוק הרעיון המובע בו: "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ". הפסוק הזה בא ללמד כיצד לצלות. הפסוקים בהמשך פרשית המכוה לא באו ללמד מהי מכוה, אלא מה דיני הנגע שפרח במכוה. לכן היה מקום לומר שהתורה אומרת "המכוה" וכונתה לאותה מכות אש שהוזכרה לעיל. שלא כמו בפסח. ואולם מעצם העובדה ששבה התורה ללמד כיצד לצלות באש, ואסרה בִשול במים שהם תולדת אש, נלמד שתולדת אש אסורה. [↑](#footnote-ref-564)
565. ומדובר כאן על מחית המכוה, כלומר: כויה שכבר חיתה, אבל עדין מראהָ שונה ממראה עור רגיל ובריא שלא השתנה. כי אם העור נראה ככל עור – מה בינה לבין עור הבשר? [↑](#footnote-ref-565)
566. וכפי שבארנו בערובין יג.טו: לגבי המלה בספר, וכפי שבארנו בשבועות ד: [↑](#footnote-ref-566)
567. אמנם הבריתא לומדת משם עוד דבר: שישרף כֻלו. ואולי הגמ' הביאה כאן את הבריתא הזאת משום הרישא. [↑](#footnote-ref-567)
568. ולכן את הגחלים שמחציתן גחלת ומחציתן שלהבת הוא צריך לחתות אילך ואילך, עד שיגיע למאוכלות הפנימיות. [↑](#footnote-ref-568)
569. ראה דברינו במנחות סה:-סו:, עמ' תתשטז, (ושם בהערה עט). שם עסקנו בשאלה האם העמר ושתי הלחם הן מצוות הזמן, ובארנו שהמדרש דרש את העובדה שהפסוקים האלה כתובים בתוך פרשית המועדים. (והרחבנו שם בהערה עט ואף הפנינו שם לסוגיות נוספות שעוסקות בשאלה האם אלה מצוות הזמן, ולומדות מההקשר של הפרשיה). [↑](#footnote-ref-569)
570. וראה שבת קלא-קלב הערה פה. [↑](#footnote-ref-570)
571. אמנם, יש לבאר את טעמה של הגמ' בפסחים עו:, שאומרת שאם חגיגה אינה דוחה שבת כי אפשר לעשותה בחול, לא תדחה אף את הטומאה אע"פ שא"א לעשותה בטהרה. ומדוע, הלא אם הטעם לעשיתה בחול הוא רק משום שאפשר לעשותה בחול ואף החול מועדה הוא (אולי כמ"ד בחגיגה ט. שאינם תשלומים לראשון, אלא שכל החג מועדה הוא), איך אפשר ללמוד מכאן שלא תדחה את הטומאה, הלא הטומאה אוסרתו גם בשאר הימים. ומה שאינו דוחה את השבת לא משום שבמהותו אינו דוחה ולא קבוע לו מועד, אלא משום שאפשר לעשותו למחרת. ועוד: אם הטעם הוא משום שהתורה קבעה שיעשו לעולם במועדם, אין מקום לנִמוק הזה. ואם זו מצוה שמועדה נמשך שבעה ימים, מסתבר שלא תדחה את השבת, אך מדוע לא תדחה את הטומאה?. וראה תוס' שלא גורס את הנמוק הזה, ולדבריו א"ש. ואפשר שדברי הגמ' שם נאמרו בטרם הוזכרה הבריתא הנדונה כאן. ואינם ע"פ הבריתא כאן. שהרי לפי הבריתא כאן אפשר להשיב תשובה אחרת מדוע חגיגה לא דוחה טומאה: משום שלא נאמר בה מועד. לפי הבריתא כאן כל שנאמר בו מועד יעשה במועדו בין כך ובין כך. ואולם, בפשטות פסוקי הסכום של הפרשה מלמדים שכל האמור בפרשה הוא בכלל מועדי ה', וגם החגיגה. ועם זאת, מסתבר שלא הצטוו ישראל לעשות במועדם אלא את קרבנות הצבור והפסח, ולא את החגיגה. חגיגה היא קרבן יחיד, ולכן אע"פ שקבוע לו מועד אינו דוחה את השבת והטומאה. ולא כבן דורתאי שהוזכר לעיל ע:. (וראה מה שבארנו בביצה יט-כ כא: כח: הערה י). [↑](#footnote-ref-571)
572. יש להעיר על הצריכותא שהגמ' כאן עושה: "ואי כתב רחמנא עומר ושתי הלחם לחודייהו הוה אמינא אדרבה עומר ושתי הלחם דאלימי דבאין להתיר אבל הנך לא קא משמע לן". לפי פשט הפסוקים, מהפסוק שממנו נלמדו עֹמר ושתי הלחם אפשר ללמוד גם כמעט את כל האחרים (יהיה צֹרך בפסוק בפרשת פינחס כדי ללמוד על מוסף ר"ח ושבועות). הבריתא למדה ממנו רק את העֹמר ושתי הלחם רק משום שאת הפסוק בפרשת פינחס היא הביאה עוד לפניו, כך שלא נותר ללמוד מפרשת אמר אלא את העֹמר ושתי הלחם, כאשר עוסקים בשאלה מה היה אילו נאמר רק בפרשת פינחס, התשובה צריכה להיות כדי ללמוד שמוסף ר"ח דוחה שבת. אבל הגמ' מתיחסת לפסוק הזה כאילו כתובים בו בפירוש העמר ושתה"ל. [↑](#footnote-ref-572)
573. וראה דברינו בזבחים מג: ושם בהערה קג. [↑](#footnote-ref-573)
574. ועוד למדים להלן צא. מהפסוק הזה בחלוקתו הזאת את דעת ר' יהודה האומר שאין שוחטים את הפסח על היחיד. וראה גם ירושלמי כאן. וגם על זה קשה. ובספרי לפנינו באר את דעת ר"י במלים "באחד שעריך", (משמע שלא מ"באחד" לבדו הוא דורש, ואינו מוציא את הפסוק מפשוטו). אבל בבאורו את דעת ר"א בן מתיא אכן קִצר את הפסוק וכתב רק "באחד" בלי שעריך. וראה גם להלן הערה קנו. [↑](#footnote-ref-574)
575. וכפי שאמרנו, מהירושלמי משמע אחרת. [↑](#footnote-ref-575)
576. השוה לדברינו בהוריות ה. [↑](#footnote-ref-576)
577. אפשר שהראיה היא מכך שהתורה מבקשת להציג את המעשה בדרך של התר, כפי שנבאר ביבמות יא.: הערה מא. אבל התורה לא הציגה מקרה שבו הנזיר נטמא במת שלא היה ידוע ואח"כ נודע. אולי משום שעל טומאה כזאת אינו סותר את נזירותו. [↑](#footnote-ref-577)
578. אפשר שנרמז הדבר במלים "אָכוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ". משמע שכיון שהיא בקדש תאכלו אותה. ממילא עולה מכאן שאילו אינה בקדש – בצדק נשרפה. [↑](#footnote-ref-578)
579. בבריתא בפסחים פד. משמע שמבנה הדרשה שנוי במחלוקת בין רבי לרבנן. לרבי הדרשה היא מכך שהאִסור לשבור עצם הוא חלק מהאכילה, ולרבנן הוא דיוק, בו ולא בפסול. מתוך כך נחלקו האמוראים והביאו דעות רבות בשאלה מהי מחלוקתם של רבי ורבנן. אבל אם כך קשה מנין לדיק בו ולא בפסול. לכן נראה שדרשות רבי ורבנן אחת היא. בו היינו בנאכל. וכך משמע בבריתא בפסחים פד: שם אומר רבי עצמו: "בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו בו על הכשר הוא חייב ואינו חייב על הפסול". כלומר: כל האמור כאן הוא דרשה אחת. חיב על הנאכל בשעת אכילתו. ומוסיף רבי ומבאר שם שדין זה הוא מדיני אכילת הפסח שנוהג בשעת אכילתו: "היתה לו שעת הכושר ונפסל בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם יש בו שיעור אכילה יש בו משום שבירת עצם אין בו שיעור אכילה אין בו משום שבירת עצם הראוי למזבח אין בו משום שבירת העצם בשעת אכילה יש בו משום שבירת עצם שלא בשעת אכילה אין בו משום שבירת עצם". [↑](#footnote-ref-579)
580. כך עונה הבריתא על השאלה האם מותר לשבור כדי לאכול את המח. נראה שהשאלה אינה חזקה כ"כ (ובפרוש אמרו כאן ואל תתמה, כי השאלה תמוהה), לכן גם התשובה הנדרשת אינה חזקה כ"כ. [↑](#footnote-ref-580)
581. וראה פסחים כג:כד. הערה לט. [↑](#footnote-ref-581)
582. מצות הפסח היא מצות הבית. ה' מצוה את משה ואהרן: "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת". בעזרת דמו של השה מסמנים את הבתים: "וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם ... וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם ...". לכן מצוה גם משה את בני ישראל: "וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר".

     המילה מבדילה את האיש היהודי מאיש אחר. הפסח מבדיל את הבית היהודי מבית אחר. (וכפי שנבאר להלן הערה קעח).

     הפסח מפלה את ישראל מהמצרים. בתי ישראל מסומנים בדם, להבדיל מבתי מצרים שעליהם נאמר "כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת". לעֻמת זאת בתי ישראל נצלו, כאמור "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל".

     לכן, גם לדורות מצֻוִּים ישראל: "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה".

     המלה בית חוזרת שוב ושוב בפרשה. בתורה, בית אינו רק מבנה. בית הוא משפחה, הוא שושלת, הוא שבט. (ואפשר לראות זאת היטב כאן, כאשר ה' מצוה את משה לקחת שה לבית אבות, ומשה מצוה את ישראל שיקחו "צאן למשפחותיכם". כלומר משה מפרש את המלה בית האמורה כאן כמשפחה).

     במצרים לא נבחרו יחידים. נבחרו בתים. אדם יחיד הוא בן חלוף, בית הוא נצחי. הוא כולל את האדם ואת בניו ובני בניו אחריו. בתנאי שהוא יודע ללמד אותם את הדברים החשובים, ולהמשיך את הזכרון לדורות. את הבתים האלה הציל ה' בפסח. את הבתים האלה הבדיל ה' מבתי מצרים ולקח לו לעם. הבתים האלה יוסיפו לשבת ולספר ביציאת מצרים לדורות. הבית יזכור לעולם את יציאת מצרים, כי הבית יושב ומספר לבניו ולבניו בניו את יציאת מצרים. אדם יכול לזכור את אשר קרהו כל ימי חייו. לא יותר. וימיו קצרים ביותר. גם עם יכול לזכור את אשר קרהו כל ימי חייו. וחייו - נצח הם. ועם ישראל אכן זוכר את אשר קרהו. עם ישראל שיצא ממצרים עדין חי וזוכר. בכל דור ודור עם ישראל זוכר את צאתו ממצרים ובכל דור ודור כל אדם יודע שהוא יצא ממצרים. אבל כל זאת בתנאי שהוא ממשיך לזבוח את הפסח, ובתנאי שהוא בנוי כבתים, וכל בית מעביר את הזכרון לבניו, ומספר באזני בנו ובן בנו שהם חלק מביתו והם ממשיכיו. [↑](#footnote-ref-582)
583. מה יהיה דינו של בשר שיצא מן החבורה? האם נאסר, או שאפשר להשיבו אל החבורה ולאכלו? הגמ' מעלה הו"א שהדבר אינו דומה ליציאה מחוץ לחומת ירושלים, שהרי יציאה מחוץ לחומת ירושלים היא יציאה מתחום קדושתו, אבל יציאה מהחבורה היא רק יציאה ממקום אכילתו. אבל למסקנה עולה מהבריתא שאעפ"כ הוא נפסל. [↑](#footnote-ref-583)
584. אולי משום שהצווי הוא "בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה". לא תוציא בלשון יחיד. הרי שמדובר על היחיד. שלא כפרשית עשית הפסח האמורה בלשון רבים. [↑](#footnote-ref-584)
585. אפשר שגם האמוראים מסכימים שאי אפשר לומר שר' יהודה קורא את הפסוק שלא כקריאתו. אלא הם באים לבאר שר' יהודה מפרש שהצווי נאמר אל האיש האוכל, כמו שהקדמנו ובארנו. האמוראים בארו את המחלוקת בדרך שונה ממה שבארה הבריתא עצמה, אולי משום שראו שהדרשה שבבריתא עצמה אינה כפשט הפסוק. ואין לבארה אלא כאסמכתא נוספת לאמור בפשט הפסוק. [↑](#footnote-ref-585)
586. והפסוק הזה אמור בפרשית עשית הפסח, שבה גם ר' יהודה מודה שהפסח האמור שם הוא הפסח השלם. לכן הוא יכול לדרוש כך. אבל ר"ש אומר (וכן נראה הפשט) שהפסח האמור שם היינו הפסח שזובחים ישראל. איש איש ופסחו, בית בית ופסחו. והם יאכלו בבתים. [↑](#footnote-ref-586)
587. ודאי הקטנים, ובפשטות כל השיך לבית, וראה רש"י ד"ה שה לבית. [↑](#footnote-ref-587)
588. לתפארת המדרש נקט "במכסת נפשות והדר תכוסו", במשמעות תכוסו בארמית. אבל התורה לא דברה ארמית. ואולם, התורה אכן אמרה לקחת אותו במכסת נפשות ורק אח"כ "ושחטו אותו". ומסתבר שזו כונת אביי. וכך גם נותנת הסברה, שהרי הפסח – קרבן הוא. וכל אדם צריך להקריב את קרבן ה' במועדו. ומי שנמנה על קרבן לאחר שנשחט, הרי לא הקריב. [↑](#footnote-ref-588)
589. אעפ"כ, למרות שלפי פשוטו רבי מתבסס על סברה, הגמ' אח"כ תולה את דבריו בביאור הפסוק ימעט מהיות משה, ואפשר שכך מבארים האמוראים ולדבריהם דרבנן קאמר להו, ולשיטתו זוהי סברה פשוטה. [↑](#footnote-ref-589)
590. וכן דרכה של חגיגה, כיון שכל אדם חיב בחגיגה, מלכתחילה כל אדם מפריש ע"מ שיצטרפו עמו אחרים וישלמו על חלקם. [↑](#footnote-ref-590)
591. ומכאן לכאורה שגם הם מודים שדמיו אינו קרבן גמור, שהרי פשוט שמדמי קרבן גמור אי אפשר לקנות לא מצה ומרור ולא עצים. אלא ע"כ יש לבאר כאחת הדעות בסוגיא, או שאת הפסח הקדיש מלכתחילה ע"מ לצרף מנויים נוספים, או שאת הדמים הקדיש מלכתחילה ע"מ להמנות על פסח שכבר הוקדש. [↑](#footnote-ref-591)
592. ושם הערה קח-קט. [↑](#footnote-ref-592)
593. ועסקו בכך המפרשים. שהרי בשעת אִסור במות פשיטא שחיב כרת. ופרשו כאן פרושים שונים בענין. ראה במפרשים. והרמב"ם (ק"פ א ג) פרש שמדובר על שעת התר הבמות, וגם בשעת התר הבמות נאסר לשחוט את הפסח בבמה. ואצ"ל בשעת אסור במות. וראה גם דברינו בזבחים קיד: ומלשון התוספתא והספרי משמע שלא נחלקו אלא לגבי השוחט את הפסח על היחיד בבמת יחיד. כלומר: פשוט שהשוחט את הפסח על חבורה בבמת יחיד בשעת אִסור הבמות חיב כרת. לא נחלקו אלא לגבי שוחט את הפסח על היחיד. ור"ש שפוטר פוטר משום שהוא סובר שממילא אין יוצאים ידי חובת פסח בפסח שנשחט על היחיד. אמנם בסוגייתנו משמע לכאורה שר"ש כר"י ולכן קשה להסביר כך. [↑](#footnote-ref-593)
594. ובפשטות נראה שזאת אסמכתא, אלא שהאמוראים המאוחרים שואלים מה ילמד מכאן החולק. (שלומד את הפסוק הזה כפשוטו), ואומרים שהיינו בשעה שכל ישראל נכנסים בשער אחד. הלמוד הזה לומד הלכה הקשורה למשמעותו הפשוטה של הפסוק. הוא מתמודד עם קשי של יתור, שהרי בהרבה מקומות בספר דברים נאמר בשעריך, ולמה נאמר כאן באחד שעריך? אבל עדין הלמוד טעון הסבר. וראה דברינו לעיל פסחים פ. ושם הערה קלז. [↑](#footnote-ref-594)
595. ראה בהקדמה לספרנו בעמ' כט. וכפי שכתבנו בערובין כז: הערה יד, אפשר שלפי ר' יוחנן אין צֹרך לדיק מכל מלה דבר אחד ורק אחד, אלא למדים מהדבר הכללי שהתורה מלמדת בכל מקום. [↑](#footnote-ref-595)
596. אמנם, אפשר לפרש שכונתו – ולכן יקריב פסח שני ויכפר (תלוי במחלוקת להלן צג. (עמ' קפט)). לכן דרשו כמה תנאים שאמנם נשים אוכלות פסח ראשון, שהרי גם הן נפש, אבל אם לא הקריבו ולא אכלו, אינן בכלל "חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא", ולכן אינן מביאות פסח שני כדי לתקן זאת. [↑](#footnote-ref-596)
597. גם הסוברים שעִקר המצוה בבית – נחלקו בשאלה באיזה בית. הלא נאמר כאן שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת. מהו אפוא העִקר, שֶׂה לְבֵית אָבֹת או שֶׂה לַבָּיִת? האם חיבים כל בני הבית, או שחיב בית האבות, ואם כך – עִקר החיוב הוא על האנשים דוקא. המלה בית חוזרת שוב ושוב בפרשיות הפסח, ויש לבאר מה משמעותה כאן. בפשטות, במצרים אכלו את הפסח בבתיהם. וכל בני הבית בכלל. אך המצוה לדורות היא לאכול את הפסח עם כל בניו ובני בניו. שיהיה לכל אדם בית שבו הוא מספר לבניו ובני בניו. (וכפי שבארנו לעיל הערה קמה עיי"ש. וראה גם דברינו ביומא יא:). בית במובן של בית אבות. שעובר מאב לבן. במקומות שבהם התורה עוסקת בבית במובן הזה, הנשים טפלות. (וכפי שבארנו בב"ב קח (עמ' תרנז), בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד.). לכן נחלקו התנאים. יש אומר שהמצוה על האיש. יש אומר שהמצוה על אנשי בית האבות, ועמהם גם נשיהם הטפלות להם. ויש אומר שהמצוה היא על כל בני הבית כאחד. (וראה בירושלמי כאן שהשאלה היא האם העִקר הוא שה לבית אבות, או שהעִקר הוא שה לבית, כלומר לכל בני הבית, והנשים בכלל. כך למדו גם בירושלמי חלה ד ה מהפסוק שה לבית אבות שה לבית. יש מי שלמד שכל אחד מבני הבית חייב, והחולק למד שכיון שנאמר "איש", באיש הדבר תלוי. האיש הוא זה שעליו מוטלים בני ביתו. בבבלי דרשו בדומה לכך מ"במכסת נפשות". אבל היא היא. כי הוא המשך הדברים). [↑](#footnote-ref-597)
598. ראה גם בערובין ב הערה ג, על הבדל שבין המשכן למקדש. [↑](#footnote-ref-598)
599. במשנה בכלים א נאמר שטבול יום נכנס להר הבית, ואינו נאסר אלא בעזרת נשים. מכאן נראה לפרש שמה שנאמר כאן שטבול יום לא יכנס למחנה לויה היינו שלא יכנס לאותה חצר חדשה אע"פ שמן התורה אין קדושתה אלא כקדושת מחנה לויה. וכך בארו רוב הראשונים. אבל לכאורה עולה מלשון רש"י שלא יכנס לכל מחנה לויה. וכל הר הבית היא החצר החדשה. [↑](#footnote-ref-599)
600. הירושלמי אומר שהוא מפרש שהפסוק עוסק בין בראשון בין בשני. [↑](#footnote-ref-600)
601. האמוראים מבארים שלפי פירושיהם משתנה גם משמעות המלה "כי" בפסוק הזה. רבי דרש: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ. וכן (אם) כִּי קָרְבַּן ה’ (השני) לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ – חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא, ר' נתן למד כפשוטו: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי (מפני ש) קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא (אא"כ יעשה את השני ויתקן). רחב"ע למד: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ אם קָרְבַּן ה’ (השני) לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא. וראה על כך בכריתות ז: הערה יד. [↑](#footnote-ref-601)
602. וראה שם בכריתות ז: הערה יד. [↑](#footnote-ref-602)
603. הרמב"ם פוסק שדרך רחוקה היא ט"ו מיל, והדבר מתאים לבאורו של עולא שטעמו של ר"ע הוא משום שמשם יכול להגיע, וכפי שעולה מן הבריתא המובאת בסוגייתנו. [↑](#footnote-ref-603)
604. ואת ההלכה הזאת מקבלת גם הבריתא המדברת על "המודיעין ולפנים", משמע שאפילו תנא הסובר כר"ע סובר כן. אמנם, אפשר לבאר שהתנא הזה הלך בדרך שעצם היותו בדרך רחוקה פוטר אותו גם אם יכול לבוא, אלא שדרכו של התנא הזה היא שדרך רחוקה היא מן המודיעין ולפנים, שאל"כ אינה רחוקה. [↑](#footnote-ref-604)
605. ראה מכות יט: ודברינו בסנהדרין קיב: [↑](#footnote-ref-605)
606. וראה גם דברינו בחולין טז:יז. שכך הוא גם לגבי רחוק מקום האמור בבשר תאוה. [↑](#footnote-ref-606)
607. כך דורש ריה"ג בבריתא. במשנה הוא דורש מהנקודה, אך כנראה לא סמך רק על כך, ולא על כך דרשתו, אלא על עצם העובדה שהאיש היה בדרך. והוא סובר שהתורה פטרה את הטמא ואת ההולך בדרך בין אם יכולים לבוא ובין אם לאו. [↑](#footnote-ref-607)
608. הרבה מדיני הפסח אפשר ללמוד דוקא מפסח שני. הִלל למד שצריך לכרוך פסח מצה ומרור, דוקא מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" האמור בפסח שני . משם אנו למדים שהמצה והמרור הם חלק מהפסח, ולא מהפסוק האמור בפסח ראשון. מפסח ראשון אי אפשר ללמוד זאת, כי בפסח ראשון המצה והמרור הן מצוות בפני עצמן. אילו לא נאמרו מצות ומרורים אלא בפסח ראשון, עדין לא היתה שם ראיה לחובת הכריכה, כי יתכן שהפסח נאכל על מצות ומרורים מפני שממילא יש חיוב לאכול מצה ומרור. לכן בא הפסח השני שאין בו מצות אכילת מצה ומרור בפני עצמו, ומלמד על הראשון. מעתה גם בפסח ראשון המצה והמרור, מלבד החשיבות העצמית שיש להם, הם גם חלק מהפסח ונכרכים עמו.

     גם את תפקידו של הפסח כמצין את ישראל אפשר ללמוד מפסח שני. פסח שני נעשה אע"פ שאינו זכר ליציאת מצרים. נכון שהפסח הוא זכר ליציאת מצרים שבו אכלו ישראל את הפסח בבתיהם המסומנים בלילה הזה. אבל חוץ מזה שהוא זכר ליציאת מצרים, יש לו גם תפקיד נוסף. הוא מצוה בפני עצמה שיש לה ערך גם אם אינה זכר ליציאת מצרים. (וכפי שנבאר להלן הערה קעח). זוהי מצוה בפני עצמה שמי שלא עשאה הוציא עצמו מכלל ישראל. חיוב פסח היה גם במצרים, שם הפסח לא היה זכר ליציאת מצרים, ובכל זאת היתה בו חשיבות. הפסח מסמן מיהו ישראל ואיזה בית הוא בית של ישראל, ומי לא. (וראה לעיל הערה קמה ולהלן הערה קפט). מדין פסח שני אפשר ללמוד שיש ערך לפסח לא רק כזכר ליציאת מצרים; עוד לפני יציאת מצרים מצֻוֶּה משה על הפסח. פסח הוא קרבן ה' המלמד מי בַּכלל ומי חוצה לו. זהו עִקר תפקיד שחיטת הפסח. את זה אפשר ללמוד גם מדיני פסח שני. פסח שני הוא ודאי לא זכר ליציאת מצרים. בודאי שאין צֹרך לספר ביציאת מצרים בפסח שני, ואין משמעות לסִפור יציאת מצרים ובהודאה לה' עליה בלילה שבו לא יצאנו ממצרים. לא בו היתה יציאת מצרים, ולכן אין טעם לספר עליה. ואעפ"כ יש משמעות לפסח גם בחדש השני: להקריב קרבן ה' ולהיות כלולים בעדת ישראל. לכן עושים אותו ומהללים את ה' בעשייתו, אך אינו טעון הלל באכילתו. ואין בו סִפור יציאת מצרים. הוא לא בא כדי להזכיר ולהלל את ה' על יציאת מצרים, אלא כדי להכלל בעדת ישראל. ההלל באכילת הפסח הוא הלל על הישועה והגאולה, שאין לה משמעות אלא בלילה שבו אכן היתה הגאולה. אך הפסח עצמו הוא משמעותי גם בחדש השני.

     מכאן נלמד גם על פסח ראשון. פסח ראשון הוא ודאי זכר ליציאת מצרים, אבל מתברר שחוץ מזה שהוא זכר ליציאת מצרים, יש בו ערך נוסף. הוא המפלה בין ישראל לעמים ומלמד מיהו ישראל. מי בַּכלל ומי מחוץ לכלל. מי שאינו מקריב נגרע מעדת ישראל לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו.

     מכאן נלמד מדוע הוציא ה' את ישראל ממצרים דוקא בלילה הזה. מהשיח בין משה לפרעה משמע שמשה מבקש לצאת לעשות את הקרבן הזה בחג הזה במדבר. פרעה מסרב וישראל עשאוהו במצרים. ה' זִמֵּן את יציאת מצרים ללילה הזה, כי בלילה הזה קרב הקרבן המבדיל את ישראל מהעמים. וזאת גם מטרתה של מכת בכורות ושל יציאת מצרים.

     חג המצות אינו נוהג אלא בחדש הראשון. הוא זכר ליציאת מצרים. אבל פסח הוא הבדלות מהעמים, ואת זה אפשר לעשות גם בחדש השני.

     אין לספר ביציאת מצרים בפסח שני. מה טעם לספר ביציאת מצרים בלילה שבו לא יצאנו ממצרים? משום כך, גם הלל אין בו. אבל בעשיתו יש הלל. שכן זהו ההלל של הפסח עצמו. [↑](#footnote-ref-608)
609. הבאנו את הדברים שם ולא כאן למרות שיכותם לכאן, כי רק שם הגמ' מביאה בהקשר זה את הדרשה). [↑](#footnote-ref-609)
610. אפשר שהוא סובר כמו שהערנו לעיל הערה קכ, שמ"וזבחת פסח" והלאה מתוארת שמחת חג המצות. אך גם אם לא נפרש כך – סוף הפרשיה ודאי עוסק במצוות חג המצות ולא במצוות הפסח. [↑](#footnote-ref-610)
611. וראה הערה קעה. [↑](#footnote-ref-611)
612. שם בארנו שהמצוה לא לאכול בשר בטומאה והמצוה לא לאכול אמורים בטומאה – אחת היא. הכל בשר זבח השלמים אשר לה'. לכן בפסח הבא בטומאה, שגם הבשר הותר, אין חיבים כרת על האמורים. [↑](#footnote-ref-612)
613. בפשטות, פסח מצרים לא היה קרבן. במצרים לא היה מזבח. את הדם נתנו על המשקוף והמזוזות, ולא זרקו על מזבח. אין לזבוח לה' בארץ מצרים. פרעה הציע זאת למשה, אבל משה דחה את הצעתו של פרעה. [↑](#footnote-ref-613)
614. לכאורה אפשר היה להשיב על השאלה הזאת בקלות, ותמוה למה הגמ' לא עשתה כן. פשוט שכל מה שנאמר בפרשית "זאת חקת הפסח", נוהג לדורות, שהרי פרשיה זו נאמרה לאחר יציאת מצרים, ואי אפשר שהיא עוסקת בפסח מצרים. ועוד: הלשון "זאת חקת הפסח" מלמדת על חֻקה קבועה לדורות. אחרי יציאת מצרים נאמרה חקת הפסח לדורות. (ותמוה למה הגמ' כן הצריכה מקור לכך שינהגו לדורות.) ומנגד – הלכות שנאמרו בפרשית משכו וקחו, (לפני "ושמרתם"), פשוט שאינן נוהגות אלא באותה שנה. (שהרי עד "ושמרתם" הכל צווי לאותה שנה). השאלה אפוא אינה נשאלת אלא לגבי הלכות שנאמרו בפרשית החדש הזה לכם. גם הלכות שנאמרו בפרשית החדש הזה לכם, חלקן חזרו ונאמרו שוב בפרשית פסח שני. ופרשית פסח שני נוהגת לדורות ופשיטא שהלכותיה נוהגות לדורות גם בפסח ראשון. שהרי לא מסתבר שלדורות ינהגו הלכות אלה רק בפסח שני ולא בפסח ראשון. התורה לא באה אלא ללמד שלענינים אלה גם הפסח השני כראשון, וממילא למדנו שגם בראשון כך הוא. ומנגד – הלכות אחרות בפרשת החֹדש חוזרות אח"כ בפרשית משכו, וממילא מתברר שאינן נוהגות לדורות. לא נותר עוד ללמוד אלא לגבי הלכות מעטות בפרשת החֹדש שאין להן הכרע. אבל המסקנה ההלכתית של המשנה עולה בקלות ממה שכתבנו עד כאן. ומסתבר מאד שכל ההלכות של חפזון ומתנים חגורים אינן אלא משום שיוצאים ממצרים, ואינן נוהגות לדורות. (הלא אין רצוננו לצאת מירושלים). וכן מסתבר שה"ה למקח בעשור. המדרש דרש מכך שנאמר "בחדש הזה" שכונתו לחדש של יציאת מצרים. אלא שברור שחלק מההלכות האמורות שם נוהגות לדורות, מהטעם שאמרנו. גם הפסוק המחיב לדורות אומר "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה". מסתבר שרק הלקיחה בעשור והאכילה בחפזון לא תנהג לדורות. ומהטעם שהזכרנו בדברינו. [↑](#footnote-ref-614)
615. יש במעשה הפסח מעשים שאינם חלק ממצוות הפסח, אלא הם חלק מיציאת מצרים. אבל הפסח כשלעצמו עומד בפני עצמו ואינו חלק מיציאת מצרים, כפי שאפשר לראות בפרשיות:

     לאֹרך כל המכות פרעה מתחיב לשלח את ישראל, ואחרי שהוא רואה שהיתה הרוחה הוא חוזר בו. במכת בכורות, פרעה לא יכול היה לחזור בו, כי הוא שלח את ישראל תוך כדי המכה. גם אז הוא חזר בו ואמר מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל, אך ישראל כבר היו במדבר. ואולם, נשאלת השאלה למה בשאר המכות לא נהג משה כמו במכת בכורות. למה הוא לא אמר לפרעה שכשיהיו ישראל במדבר יסורו מעליו הצפרדעים?

     ועוד יש לשאול כמה זמן נמשכו המכות? יש דעה שכל מכה נמשכה חֹדש. אבל הדעה הזאת קשה בכמה קושיות. בזמן הברד כבר היתה השעורה אביב והפשתה גבעול. כלומר: הברד כבר היה בניסן או סמוך לו. מיד אחרי החשך קורא פרעה למשה ומשה אומר לו כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, משמע שזה היה כבר בערב פסח עצמו, כלומר: שלשת ימי החשך הם י"א, י"ב וי"ג בניסן. לכן היה צריך לקחת את הפסח בעשור. כשעמדו משה ואהרן לראשונה לפני פרעה כבר היה משה בן שמונים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה. וארבעים שנה היו ישראל במדבר, ומשה מת בן מאה ועשרים, מכאן עולה שאי אפשר שעברה עוד שנה בין דברי משה אל פרעה לבין יציאת מצרים (אמנם זאת לא ראיה, כי אפשר שהחל מראש חדש ניסן של שנתו השמונים התורה כבר אומרת שהוא בן שמונים).

     ועוד יש לשאול: אם הצווי לאכול מצות מקורו בכך שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, איך צוה ה' את משה כבר בראש חדש ניסן שישחטו את הפסח ויאכלוהו על מצות ומרורים, וששבעת ימים לא ימצא חמץ? כבר בראש חדש ניסן, עוד לפני שיצאו ממצרים, עוד לפני שלא הספיק בצקם להחמיץ ואפאוהו עֻגֹת מצות כי לא חמץ, עוד לפני שפסח ה' על הפתח.

     התשובה לכל השאלות האלה היא שחג הפסח היה חג שחגגוהו אבותינו כבר במצרים (או לפחות: שמועדו נמסר למשה ונמסר ע"י משה לעם ישראל עוד לפני המכות האחרונות). לאֹרך כל הפרשה משה בא אל פרעה בדרישה אחת ברורה: תן לנו ללכת אל הר ה' אלהינו לעשות בו את החג. השליחות של משה היא להביא את ישראל להר ה' לחֹג בו את החג. לחג הזה יש מועד ידוע שגם משה וגם פרעה יודעים אותו. ליציאת מצרים יש מועד מתוכנן מראש. ליל שמֻרים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים. מטרת בואם להר סיני היא לחֹג בו את חג ה'. לכן הם נשארו בהר סיני עד כ באיר של השנה השנית. כיון שבשנה הראשונה לא הספיקו להגיע להר סיני לחֹג בו את הפסח, הם נשארו בהר סיני עד פסח הבא. עד שכל ישראל, כולל הטמאים, עשו את הפסח בהר סיני. רק אז אפשר היה לעזוב את ההר.

     את הפסח אפשר לעשות רק בהר ה'. והר סיני באותו זמן היה הר ה' לשעתו. פרעה הציע למשה הצעת פשרה: לכו זבחו לאלהיכם בארץ. מה ההתעקשות הזאת על הר ה' דוקא? את הפסח אפשר לעשות דוקא במועדו. לכן ברור מראש מתי יֵצאו ישראל ממצרים. (וגם לעניין זמנו של פסח, כמו לעניין מקומו של פסח, בתנאי לחץ נִסה מאן דהוא להקריב את הפסח ביום אחר בשנה: אהרן, בלחץ בני ישראל שצִפו מתי יזבחו לאלהיהם במדבר, קרא ואמר חג לה' מחר). אבל משה מסביר לפרעה שאי אפשר לזבוח את הפסח אלא במקום אחד.

     ישראל נצטוו לאכול מצות ומרורים עוד לפני שיצאו ממצרים. הם לא הספיקו לאפות את בצקם במצרים, אך כשהגיעו לסכות אפאוהו מצות כמו שנצטוו, ולא חמץ. את הפסוק "כי גורשו ממצרים" נראה לפרש שהוא נִמוק לאמור בראש הפסוק "ויאפו את הבצק" ולמה לא אפאוהו כבר במצרים "כי גורשו ממצרים". ואפאוהו מצות כי כך נצטוו. למה לא השתהו במצרים כדי לחמצו, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. את הבצק הוציאו ממצרים כבצק, ואפאוהו בסכות. כך עולה גם מהפסוק וישא העם את בצקו טרם יחמץ. בפרשת ראה משמע שהמצות הן זכר לחפזון, נאמר שם "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם...". אבל אין זאת אומרת שאפו את הבצק כבר במצרים. אפו אותו בסכות. אבל הגיעו לשם בחפזון ולא הספיק הבצק להחמיץ.

     הפסח הוא לא רק זכר ליציאת מצרים, הוא הרבה יותר מזה. הוא ברית בין ה' לישראל. הלא ה' צוה את משה על הפסח מראש. יתר על כן, מי שלא עשה את הפסח בזמנו – יעשהו בלילה אחר, שבו לא יצאנו ממצרים. לא הפסח הוא בגלל יציאת מצרים אלא להפך: אם יעשו ישראל את הפסח ויבדילו את עצמם מן הגויים – יזכו להנצל מהמכה ולצאת ממצרים.

     הפסח אפוא מבדיל את ישראל מן הגויים. את זה אפשר ללמוד כבר מפרשת המלון. שם אומר ה' למשה במפורש שהמופתים לא יועילו, יועיל שתאמר אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל. את זה מלמדת מכת בכורות. אחרי שהמכות לא הועילו כדי לשכנע את פרעה שעליו לשמוע בקול ה', ופרעה לא משלח את ישראל אלא אומר למשה לך מעלי, כבר אין מטרה להוכיח לו כי אני ה' (אם כי המטרה הזאת תחזור שוב על הים). המטרה כעת היא לומר לו בני בכורי ישראל. אלא שלצורך זה צריך משה למול את ערלת בנו. אם הוא לא הבדיל את עצמו מהמצרים בדם – יבקש המיתו. כך בפרשת המלון, וכך בפרשת בא – כבר לא אומרים אני ה', כעת אומרים בני בכורי ישראל. אבל בשביל זה צריכים ישראל להבדיל את עצמם מהמצרים בדם. ללא הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות – יבקש המיתם.

     ((ומכאן דרשת חכמים שליל שמורים היינו שהוא משומר מששת ימי בראשית. מששת ימי בראשית חוגגים את החג הזה ולכן שמרו ה' להוציאם מארץ מצרים. (אמנם, בעוד שחג השבועות וחג הסכות הם גם חגי הקציר והאסיף, הרי שחג המצות מנֻמק תמיד דוקא ביציאת מצרים). ומנין ישראל יודעים שהם מצפים לחוג את החג בהר ה', מסורת היא בידם מאבותיהם שאלהים פקד יפקד אותם (שהרי בסוף ספר בראשית הוזכר שיעקב ויוסף אמרו זאת לבניהם)).

     משה לא יכול היה לומר לפרעה שלא יסיר את הצפרדעים עד שיהיה היהודי האחרון מחוץ למצרים, מפני שעדיין לא הגיע הזמן לצאת. יתר על כן: משה לא מבקש מפרעה לגרש את בני ישראל אלא רק לאפשר להם לחגוג, אילו היה משה מבקש מפרעה לודא שהיהודי האחרון יוצא ממצרים, היה פרעה מתרעם על הכפיה הדתית שיש כאן. מדוע להכריח את מי שאינו רוצה לחֹג לה'? גרוש בני ישראל התאפשר רק כאשר פרעה מיזמתו רצה לגרש אותם כדי לעצור את מכת בכורות, ואחרי שהיה ברור שמועד הפסח ממילא כבר עבר, ולא בשבילו מוציא אותם פרעה ממצרים. (או שפרעה חשב תחילה שהוא צריך להחזיק מעמד רק עד שפסח ממילא יעבור, אז כבר לא יהיה על מה לריב וממילא לא יהיו עוד מכות. וכשראה שפסח הגיע והמכות נמשכות – הוציא את ישראל ממצרים. כך או כך, התורה מסכמת "ומשה ואהרן עשו את כל המפתים האלה לפני פרעה ויחזק ה' את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל מארצו", כשהגיע ערב פסח ועדין לא יצאו).

     מכת צפרדע (ויתר המכות בפרשת וארא) היתה בזמן שהוא עדין רחוק דיו מהפסח כדי שאי אפשר יהיה לקבוע שהמכה לא תפסק עד שיצא היהודי האחרון, אין מגרשים אדם למדבר מהרגע להרגע, נותנים לו זמן רשמי להתכונן. אך הזמן היה קרוב דיו לפסח כדי שאם ההכנות ליציאה לא מתחילות למחרת בבקר, ולא יצא מיד צו מלכותי ליציאת היהודים במועדם, אות וסימן הוא לכך שפרעה החליט שלא לשלח את ישראל.

     וכך מתכוננים ישראל לחג, שואלים מהמצרים בגדי חג ותכשיטי חג, וככל שהולך החג ומתקרב מבינים ישראל שמשה קִבל את הצעת פרעה לזבוח בארץ. אפשר לנשום לרוחה, אין צֹרך לעזוב את מנעמי מצרים, אפשר לחגוג ולעשות סדר כהלכתו, לדבר על הגאֻלה העתידה, ולומר לשנה הבאה בירושלים. גם בשנה הבאה נאמר כך. הלכות הפסח נאמרו מראש, ומראש נערכו ישראל לשבעת ימים ללא חמץ, אבל צדה לא עשו להם.

     ובליל חג זה הוציאם ה' ממצרים. את הפסח הם עשו בהר סיני כעבור שנה. דמו נזרק על מזבח ה' בחצרות אהל מועד.

     במכת בכורות ה' מבדיל את ישראל מן העמים. "זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל". ה' מבדיל את ישראל מן העמים, רק אם יכולים ישראל להבדיל את עצמם מן העמים, ולזבוח את אלהי מצרים לעיניהם. [↑](#footnote-ref-615)
616. הגמ' דורשת גם את כל המקומות שבהן נאמר כאן "בלילה הזה", ומבארת שהן לא באו למעט לדורות. כדרכם של האמוראים המאוחרים הסוברים שאם נמעט מכאן דין אחר, שוב לא תהיה לנו קושיה מדוע אין ממעטים מכאן דין זה. [↑](#footnote-ref-616)
617. אפשר היה לפרש שהפסוק הראשון הוא כותרת לכל מה שבא אחריו. זכור את יום השבת לקדשו בכך שלא תעשה בו מלאכה. אבל גם אם נפרש כך, אין די בכך שלא יעשה בו מלאכה, הלא התורה צִוְּתה לזכור. יש במצוה זו צווי שאין בשאר המצוות, לזכור אותו לקדשו, ואת הצווי הזה יש לקים. [↑](#footnote-ref-617)
618. ואב"ע (הארוך, שמות כ א) פרש שבכל יום ויום מימי השבוע יאמר היום יום ראשון היום יום שני, כדי שיזכור לקדש את השבת בבואה. ועם זאת הוא אומר שהזכירה היא השמירה. [↑](#footnote-ref-618)
619. אבל אין זה עִקר המצוה, לכן גם לא תקנו בו ברכה. ואולם, אם לא קִדש בערב יקדש ביום, כי ההזכרה היא על כל היום וזמנה כל היום, מבואו ועד צאתו. כלומר: יזכיר את יום השבת ביום השבת, וכמה שיותר קרוב לכניסתו כן ייטב, אך זמן מצוה זו כל יום השבת, ואם לא הזכיר בכניסתו יזכיר כל היום. וחוץ מההזכרה על כל יום השבת מבואו ועד צאתו, יזכיר פעם נוספת ביום כי נאמר יום השבת. [↑](#footnote-ref-619)
620. ולכן תקנו חכמים ברכה, ברכת קדוש היום, שיזכיר בה את השבת הזכרה חשובה. ותקנו שיברך אותה על הכוס, כמו שתקנו כך חכמים על כל ברכה חשובה, כברכות הארוסין והנשואין והמילה וברכת המזון.

     וכאמור בפרקנו, בליל הפסח תקנו חכמים, מלבד קִדוש היום וברכת המזון, גם ברכה על הגאולה שהיא על מצות היום לספר בגאולת מצרים, וגם ברכה על ההלל שגם הוא מענין היום להודות על יציאת מצרים. וכיון שגם אלה ברכות חשובות הן, תקנו גם אותן על הכוס.

     מכאן עולה שיש לשתות בליל זה ארבע כוסות. וכך עולה גם מכלל הפרק, שיש לשתות ארבע כוסות מהטעמים שהמשנה מוסיפה ומונה לאֹרך הפרק. כלומר: כיון שיש לברך את ארבע הברכות שהזכרנו (קדוש, הגדה, מזון והלל) על הכוס, ממילא נמצאו הכוסות לאותו לילה ארבע. ולכן אם שתאן בבת אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, שהרי טעם ארבע כוסות הוא כדי שתהיה כל אחת מארבע ברכות אלה על הכוס. (ואמנם בירושלמי כאן הביאו כמה וכמה דברים שארבע הכוסות האלה הן כנגדן, אבל אין כונת הירושלמי שמשום דברים אלה תקנו ארבע, אלא שאחרי שיש ארבע ברכות מתוקנות לליל זה, אפשר לומר שהן כנגד לשונות הגאולה והמלכויות ושאר הדברים המוזכרים כאן. גם בפרקנו עולה בכמה מקומות שארבע הכוסות תוקנו בגלל ארבע הברכות, ולכן אין כאן תקנת ארבע אלא כל אחת מילתא בא"נ, (כי אם היא תקנה אחת של ארבע – למה כ"א בא"נ?) וכך עולה גם מדברי רב חנן להלן קיז. אמנם מתשובתו של רבא משמע להפך). [↑](#footnote-ref-620)
621. הבאנו כאן את הדרשה כפי שבארו האמוראים שיש לדרשה, ולא בנוסח של הבריתא. האמוראים מבארים שכך יש לבאר את הדרשה שבבריתא. מכאן אנו למדים שלפעמים אף האמוראים מבארים את דברי התנאים לא כפי לשונם אלא כפי כונתם המסתברת. וכן עשינו אף אנו בכמה מקומות בספרנו. [↑](#footnote-ref-621)
622. ראה לעיל פסחים לו. הערה סו. [↑](#footnote-ref-622)
623. ויש שהוסיפו ולמדו מכאן לכל התורה כֻלה. שהלל סובר שמצוות לא מבטלות זא"ז. וקשה איך אפשר ללמוד משם שהוא סובר שאינן מבטלות. אפשר שהן מבטלות ושאני פסח שכך היא מצותו. וגם חכמים החלוקים עליו, לפי לישנא קמא הם אכן סוברים שאינו רשאי לאכלם יחד, אבל לפי ר"א רשאי לאכלם יחד, אלא שאינו חיב, ואדרבה, דוקא מהם אפשר להוכיח שהם סוברים שמצוות לא מבטלות זא"ז. שאע"פ שאינו מצֻוֶּה לאכלם כך, אם אכלם כך יצא. ויש גורסים כאן אחרת. [↑](#footnote-ref-623)
624. אפשר שנחלקו בפרוש המלה על, כמו במנחות צו. במנחות עח:, במנחות סא:, במנחות כו:, ובסנהדרין יג:, וראה דברינו במקומות האלה. ואולם, אפשר שחכמים למדו מכך שבפסח ראשון נאמר "צלי אש ומצות על מרורים", משמע שאין צרך לאכול את הצלי עם המצות. וכן עולה לכאורה מפרוש רשב"ם. וראה לעיל פסחים לו. הערה סו. [↑](#footnote-ref-624)
625. ונראה שזה הטעם שבגללו סמך הרמב"ם את מצות סִפור יציאת מצרים על הפסוק "זכור את היום הזה", ע"פ המדרש הזה שמקורו במכילתא דרשב"י, ולא סמך את המצוה על פסוקי והגדת לבנך ועל המדרשים שהובאו במשנתנו ובסוגייתנו. שהרי המצוה, כפי שבארנו כאן, היא לזכור את יציאת מצרים, והסִפור לבן אינו אלא חלק מהמצוה. ומסתבר שהרמב"ם התבסס גם על המדרש האומר: "והזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרתי להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למה כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים". [↑](#footnote-ref-625)
626. הפסח בא כדי להבדיל את ישראל מן העמים. את עם ישראל כעם. ללמד על הבדלת עם ישראל מהגויים, כפי שבארנו לעיל הערה קמה.

     כל המכות נעשו ע"י משה וע"י המטה. כדרכם של החרטומים. רק סִלוקן של המכות היה ע"י תפִלה ובלי מטה. (ראה להלן סוף הערה קצה). לא כן מכת בכורות, היא נעשתה ללא מטה ולא ע"י משה. לכן דרשו חז"ל "אני ולא מלאך". (כלומר: ה' ולא משה). הקב"ה בכבודו ובעצמו גואל את ישראל. זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל. יש עוד דבר שאפשר לדייק מלשון הפסוק הזה: לא "אשר הכה את מצרים" אלא "אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים". כלומר אשר לקחנו לו לעם. אשר הפלה בין מצרים ובין ישראל, ולא נתן המשחית לבא אל בתינו לנגוף. זה הדבר שעשה ה' בכבודו ובעצמו. בכל המכות אומר משה לפרעה שהמכה באה למען ידעו מצרים כי אני ה'. לא כן במכה הזאת. כאן המטרה היא "למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל". המכה הזאת לא באה למען תדע כי אני ה', אלא למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל. הפעולה העִקרית שאותה עשה ה' בכבודו ובעצמו בפסוק הזה היא לא נגיפת מצרים אלא הפסיחה על ישראל.

     והפסוקים צריכים ביאור. כי מכך שצריך ה' לפסוח על הפתח ולא לתת למשחית לבא לנגוף, משמע שאכן יש שם מלאך משחית, שיודע להבחין בין בכור לפשוט, אך אינו יודע להבחין בין מצרים ובין ישראל, וה' צריך לבא להציל את ישראל מפניו.

     מה עשה ה' בכבודו ובעצמו? הכה את מצרים או הציל את ישראל?

     חז"ל דיקו "אני ולא אחר" לא מהפסוק העוסק בהצלת ישראל, אלא מהפסוק העוסק בהכאת מצרים, משם דיקו חז"ל אני ה' אני הוא ולא אחר. ואכן כך משמע משם, שהרי ההכאה לא נעשתה במטה. (חז"ל יכלו לדרוש זאת גם מהפסוק "כֹּה אָמַר ה’ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר ...", שע"פ הפשט הוא הנסוח של משה לפסוק "וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וכו'". (אמנם בתורה הפסוק "כה אמר" נזכר לפני "ועברתי", אבל הוא נאמר אחרי שמשה שמע מה' את הפסוק "ועברתי"). אלא ששם אפשר לפרש ש"אני יוצא בתוך מצרים" אמור על הסיפא: ומת כל בכור וכו' למען תדעו אשר יפלה ה' וכו').

     ואם בא ה' בכבודו ובעצמו, מה עושה שם המשחית?

     יש לבאר מהו משחית ומהו מלאך. משחית הוא מגפה, הוא כח חסר בחירה חפשית ככל כחות הטבע. ה' עושה מלאכיו רוחות. כל כחות הטבע הם מלאכים של ה'. השמש, המאורות והרוחות, וכן המגפות, כלם מלאכי ה' צבאות ההולכים לעשות רצונו בלא בחירה חפשית. ואם בא ה' אל מצרים ובידו מלאך משחית, כדי לגאול אותנו, מטרת הגאֻלה היא שנדע שה' הוא המכה את מצרים, ובזה נדע שה' הוא העובר בארץ מצרים. ושכל המכות שעשו משה שליח ה', (וכן יתר עשרת שליחי ה', שכן גם הצפרדעים והכנים הם שליחי ה'), נדע שה' עשאם. וגם מגפת הבכורות, באה כי ה' בכבודו ובעצמו יוצא בתוך מצרים, שאלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו. וזה מה שעומד במרכז גאֻלת כל הדורות; תמיד ימָצאו חסרי האמונה שיאמרו שלא יד ה' עשתה זאת, כנגדם מלמדת אותנו התורה להאמין שיד ה' היא, גאל ישראל. (גם ביציאת מצרים לא האמינו ישראל בכך אלא אחר שבעת ימים).

     אבל הפעולה הגבוהה יותר, שהיא זו שנעשתה שלא ע"י שליח, היא לא הכאת המצרים אלא דוקא הפסיחה, הכרת ישראל והבחירה בהם. שליח אינו יכול לבחור. הבחירה היא כֻלה ביד ה' היא. ההבחנה בין ישראל למי שאינו מישראל, אינה יכולה להעשות ע"י מלאך שאין לו בחירה.

     המשחית הוא מגפה ככל המגפות, כח טבעי. הוא מבחין בין בכור לפשוט כי ההבדל בין בכור לפשוט הוא טבעי. גם החרטומים רואים אותו, וגם האדם הצופה בו רואה אותו. אבל ההבחנה בין ישראל לעמים היא אלהית. רק אלהים, או איש שלמד את תורתו, יודע להבדיל בין קדש לחול. ה' יוצא בתוך מצרים לא כדי להכותם, אלא כדי להבחין בין ישראל לעמים. וגם הבחנה זו לא באה אלא ע"י השתדלות ועשיה מצדנו, וקיום מצות הפסח. רק אם אנחנו מבדילים את עצמנו מהמצרים, יבדיל אותנו גם ה'.

     תשע המכות הראשונות באו ללמד ש"אני ה'", גם הכחות הטבעיים הם יד ה', וזה מתגלה גם במכת בכורות. אבל במכת בכורות יש אמירה ממעלה גבוהה יותר: ההבחנה בין קדש לחול. זו היא מעלה בפני עצמה.

     מכת בכורות באה לא ע"י המטה, ולא ע"י מלאך ולא ע"י שרף אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. אני יוצא בתוך מצרים. למרות זאת האמירה המלוה את המכה הוא לא "למען תדע כי אני ה'" כבשאר המכות, אלא "למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל". למשה אין תפקיד במכה הזאת. הוא לא מכה במטהו. המסר "למען תדעו כי אני ה'" לא נזכר במכה זו, הוא נדחה לקריעת הים, שבה שוב יכה משה במטהו על אחד מכחות הטבע, וידעו מצרים כי אני ה'. במכות הראשונות משה עושה מופתים במטהו כדי להוכיח לחרטומים בדרכם שלהם שה' חזק מהם. אבל במכת בכורות המטרה היא אחרת: להבחין בין ישראל לעמים. זהו יחודה של מכת בכורות. (וראה לעיל הערה קמה). בכל המכות מדבר משה עם החרטומים. החרטומים מבינים היטב את כחות הטבע. גם המשחית הוא כח טבע שה' הביא לעולם. ההבחנה בין בכור לפשוט היא טבעית. מכת בכורות מלמדת שיש דברים שאי אפשר להבין בכלים טבעיים, ורק הקב"ה בכבודו ובעצמו יכול לבא ללמדם, שיש הבדל בין קדש לחול, בין ישראל לעמים. ה' הוא המבדיל בין מצרים ובין ישראל.

     אמור מעתה: ה' יצא בתוך מצרים, הוא הביא עמו משחית, לא ע"י משה ולא ע"י מטה אלא הוא בעצמו. וגם המגפה הזאת היא יד ה', אבל הדבר שעשה ה' בכבודו ובעצמו ללא אמצעי בדרך הטבע, היא הפסיחה על פתחי ישראל.

     יציאת מצרים, שנעשתה ע"י ה' בכבודו ובעצמו, היא ההבדלה בין ישראל לעמים, בין קדש לחול.

     הדם מפלה בין מצרים לבין ישראל. על כל המכות נאמר שמטרתן למען תדעו כי אני ה', במכת בכורות לא נאמר כך. מטרתה של מכת בכורות היא למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל. גם ענינו של פסח הוא למען תדעון אשר יפלה ה'. הפסח הוא לציון שה' פסח על בתי בני ישראל. ה' מבדיל את בתי בני ישראל מבתי הגויים, ההבדלה של הפסח מבדילה את הבתים ולא את היחידים. אך גם הפסח בא להבדיל את ישראל. לכן מי שלא עושה פסח נגרע מקהל עדת ישראל, ונכרת מהעם. במילה ובפסח מובדל אדם מהעמים ונהיה חלק מישראל, בלעדיהם הוא נכרת מישראל. שתי המצוות האלה באות להבדיל את ישראל מהעמים, המילה מבדילה את האדם הישראלי, והפסח מבדיל את הבית הישראלי. המילה מקדשת כל יחיד ויחיד, אבל הפסח מקדש את בתי ישראל. (משום שהמילה באה להבדיל את היהודי הפרטי מסביבתו, ואילו הפסח בא כדי להבדיל את עם ישראל כעם, ללמד על הבדלת עם ישראל מהגויים, כפי שבארנו לעיל הערה קמה). הוא מבדיל את העם מעם אחר. וזהו יחודו.

     יחודו של הלילה הזה הוא שבו ישראל מסמנים את עצמם ומבדילים את עצמם מהמצרים, וה' יוצא בכבודו ובעצמו להבדיל את ישראל מהמצרים ולגאול אותם.

     את הדבר הזה אפשר ללמוד כבר מפרשית המלון שבפרשת שמות. שם נאמר "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם: וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה’ בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל: וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ: וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה’ וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ: וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עָרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי: וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת". שם כבר אמר ה' למשה במפורש שהמופתים לא יועילו, ולכן עליך לומר אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל. את זה מלמדת מכת בכורות. אחרי שהמכות לא הועילו ופרעה לא משלח את ישראל, אלא אומר למשה לך מעלי, כבר אין מטרה להוכיח לו כי אני ה' (אם כי המטרה הזאת תחזור שוב בים). המטרה כעת היא לומר לו בני בכורי ישראל. אלא שלצֹרך זה צריך משה למול את ערלת בנו. אם הוא לא הבדיל את עצמו מהמצרים בדם – יבקש המיתו. כך בפרשת המלון, וכך בפרשתנו. המסר הוא כבר לא אני ה', כעת המסר הוא בני בכורי ישראל. אבל בשביל זה צריכים ישראל להבדיל את עצמם מהמצרים בדם. ללא הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות – יבקש המיתם. (וראה על כך דברינו בסכה נא: הערה קיא). [↑](#footnote-ref-626)
627. וראה בדברינו לעיל עמ' קצט האם הפסוקים האלה אמורים דוקא על המצה, או גם על הפסח ושאר העבודות של היום. [↑](#footnote-ref-627)
628. המשנה אומרת: "מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים". כיצד אפשר ללמוד מהפסוק הזה שנגאלו אבותינו ממצרים? נוסח ההגדה לפנינו מוסיף באור: "שֶׁלֹּא הִסְפִּיק בְּצֵקָם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהַחֲמִיץ עַד שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּגְאָלָם". לשון הפסוקים היא: "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס סֻכֹּתָה כְּשֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הַגְּבָרִים לְבַד מִטָּף: וְגַם עֵרֶב רַב עָלָה אִתָּם וְצֹאן וּבָקָר מִקְנֶה כָּבֵד מְאֹד: וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם". משמע שרק בסכות הם אפו את הבצק. ממצרים הם הוציאו בצק. (אמנם, לפי הפשט בהחלט אפשר לפרש גם אחרת: שהם אפו במצרים את הבצק שעמדו להוציא, ואפאוהו מצות כי לא יכלו להתמהמה).

     גם אם משמעות הפסוק היא שלא הספיק בצקם להחמיץ, מכאן עולה שנגאלו, ונגאלו מהרה.

     אפשר ללמוד מהפסוק הזה שהמצות היו בזמן הגאולה. בין אם נקבל את הפירוש שלא הספיק בצקם להחמיץ ובין אם לאו.

     ישראל לא הכינו צדה מראש. המצרים גרשו אותם וחזקו עליהם למהר לשלחם מן הארץ. ובלשון ההגדה "שֶׁלֹּא הִסְפִּיק בְּצֵקָם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהַחֲמִיץ עַד שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּגְאָלָם". הקב"ה גואל את ישראל בידם החזקה של המצרים. היציאה היתה מהירה מאד.

     ישראל עדין מתקשים לצאת ממצרים. הם מתלוננים ורוצים לחזור אליה. (וראה על כך דברינו בסכה נא: הערה קיא). ה' אומר שכדי להוציאם ממצרים צריך לגרום לפרעה לגרש אותם בכח. אבל כאשר משה אומר להם לשבת כשמתניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלם בידם, הם עושים זאת. כנראה שרבים מהם לא באמת האמינו שיוצאים ממצרים, שהרי צדה לא עשו להם. אבל לשבת ולומר "לשנה הבאה בירושלים הבנויה" הם מוכנים בשמחה. אם משה רוצה שנשב עם נעלים ומקל – נשב. נאמר שאנו מאמינים שנגאל ונשוב לארצנו. ונאמר זאת גם בשנה הבאה. יהודי מוכן לומר בשמחה שהוא רוצה לצאת מן הגולה ולבוא לארץ מהרה. אבל הוא לא באמת עושה זאת.

     אבל באותה שנה הדבר אכן קרה.

     הגאולה באה מהרה, גם אם אין מצפים לה.

     ישראל נצטוו לאכול מצות ומרורים עוד לפני שיצאו ממצרים. הם לא הספיקו לאפות את בצקם במצרים, אך כשהגיעו לסכות אפאוהו מצות כמו שנצטוו, ולא חמץ. (וכונת המדרש האומר שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, הוא שהגאֻלה היתה כה מהירה, עד שאפילו הבצק לא החמיץ. אבל לא שאפו כבר במצרים. אמנם, אולי יתכן שהטעמים רומזים לפירוש אחר: אפאוהו כבר במצרים, והוציאוהו משם עגת מצות. לפי זה צריך לפרש ש"ויאפו" חוזר לעיל. וזמנו קודם. וכאילו נאמר: ואת אותו בצק שהוציאו ממצרים עגת מצות, אפו במצרים לא חמץ. וזה מתאים למדרש שבהגדה).

     את הפסוק "כי גורשו ממצרים" נראה לפרש שהוא נִמוק לאמור בראש הפסוק "ויאפו את הבצק" ולמה לא אפאוהו כבר במצרים "כי גורשו ממצרים". אפאוהו דווקא מצות כי כך נצטוו, אבל אפו כבר בסכות. (ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים. המלים "כי גרשו ממצרים" אינן נִמוק הבא להשיב על השאלה למה לא חמץ, אלא הן חוזרות לראש הפסוק, למה אפו בסכות את הבצק שהוציאו ממצרים, כי לא יכלו להתמהמה במצרים לאפותו, ואפוהו מצות כי כן צוה ה' את משה מתחילה. או אפשר שהן נִמוק ללא חמץ, למה לא השתהו במצרים כדי לחמצו, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, וכן עולה מהפסוק וישא העם את בצקו טרם יחמץ. אלא שא"כ תמוה למה לא החמיץ בדרך, ולמה הם לא החמיצוהו בסכות. ואולי ללא שאור אין החמץ חמץ ממש, ואת השאור השאירו במצרים. כיון שנשא העם את בצקו על שכמו מרעמסס לסכות, צרור בשמלותם על שכמם, יש לשאול איך הבצק לא תפח להם על השכם, ולמה אכלו מצות ולא התפיחוהו בסכות).

     ונראה שלכן דרשו חכמים שגם האבות עשו פסח. וכפי שבארנו לעיל הערה קעח. יש משמעות לפסח לא רק כי בו יצאת ממצרים. להפך: היציאה ממצרים היתה כדי לעשות את הפסח. כבר במצרים ישראל עושים את הפסח ואוכלים אותו על מצות.

     הפסוקים בפרשת בא מתארים שישראל גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. הפסוקים בפרשת מסעי אומרים שממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים. המדרשים הדגישו בעִקר את הצד השני. כך אנו מוצאים במדרש: "אמר רבי אבא: הכל מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים - לא נגאלו אלא בערב, שנאמר הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, וכשיצאו - לא יצאו אלא ביום, שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". "מנין שנפטר ממנו בכבוד שנאמר ויקרא למשה ולאהרן לילה [ויאמר קומו צאו מתוך עמי]. אמרו לו וכי גנבים אנו שנצא בלילה אלא המתן לנו עד שיביא לנו הקב"ה ז' ענני כבוד ונצא בהם בשמחה ובראש גלוי שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". "וכי בורחים היו והלא כבר נאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה ומה ת"ל כי ברח העם אלא מתוך שהכו את האקטורין שלו הלכו והגידו לפרעה אמרו לו ראה ישראל הכו ממנו פצעו ממנו הרגו ממנו ולא מיחה אדם בידם אין להם לא מושל ולא שר". אבל מלשון הכתוב בפרשת בא נראה שגורשו ממצרים.

     אפשר לישב את שני המקראות אם נאמר שעד שנאספו כל העם למקום אחד והיו מוכנים למסע כבר היה יום, שהרי לוקח זמן מרגע שמתו הבכורות, עד שהיתה צעקה, ועד שקם פרעה, ועד שהלך לארץ גשן וקרא למשה ולאהרן, ועד שנאספו יחד כל ישראל. יתכן בהחלט שכבר זרחה השמש. וישראל יצאו בכבוד.

     אבל הם גורשו. ביד חזקה. וכדברי רש"י: "כי ביד חזקה ישלחם - מפני ידי החזקה שתחזק עליו ישלחם: וביד חזקה יגרשם מארצו - על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם צידה". ידו החזקה של ה' תפעיל על ישראל את ידו החזקה של פרעה.

     וכך יצאו ישראל למדבר ללא צדה, כשלחמם לחם עֹני, אבל הם בני חורין. טוב להיות בן חורין האוכל לחם עני במדבר, מלהיות עבד לפרעה על סיר הבשר.

     החג של ישראל בו ישבו בבטחה בבתיהם ואכלו את הפסח, הפך לחג שבו הם מגורשים אל המדבר, אך בני חורין הם.

     גם לדורות, לפעמים ה' צריך לשלוח גוי שיזכיר לנו בדרך הקשה לעלות לארץ. (וראה על כך דברינו בסכה נא: הערה קיא). גם לדורות, נצטרך לצאת מבתינו הנוחים ולעלות לירושלים. אבל נהיה בני חורין. [↑](#footnote-ref-628)
629. וכן לגבי הקושיות. לשון המשנה לפנינו: "מַה נִּשְׁתַּנָּה הַלַּיְלָה הַזֶּה מִכָּל הַלֵּילוֹת, שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין חָמֵץ וּמַצָּה, הַלַּיְלָה הַזֶּה כֻּלּוֹ מַצָּה. שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין שְׁאָר יְרָקוֹת, הַלַּיְלָה הַזֶּה מָרוֹר. שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בָּשָׂר צָלִי, שָׁלוּק, וּמְבֻשָּׁל, הַלַּיְלָה הַזֶּה כֻּלּוֹ צָלִי. שֶׁבְּכָל הַלֵּילוֹת אָנוּ מַטְבִּילִין פַּעַם אַחַת, הַלַּיְלָה הַזֶּה שְׁתֵּי פְעָמִים". המשנה (לפי נוסח הדפוסים, וראה להלן) מונה ארבע קושיות, בהגדות המאוחרות יותר (כולל אלה של ראשוני הראשונים, ועד ימינו) במקום קושית הצלי באה קושית המסובין. בפשטות נראה לבאר שהמשנה הביאה שלש קושיות, אחת על הפסח, אחת על המצה ואחת על המרור, והוסיפה קושיה רביעית כי הסדר בנוי כֻלו סביב המספר ארבע. כשבטלה קושית הצלי, הוכנסה במקומה קושית המסובין כדי לשמור על המספר ארבע. לפי זה כשיש פסח, תִבטל קושית המסובין. אלא שהרמב"ם, הן בהגדה שלו והן בהל' חמץ ומצה, כותב בפשיטות שכאשר יש פסח יש חמש קושיות, הן המסובין והן הצלי.

     בכל כתבי היד של המשנה המצויים בידינו יש רק שלש קושיות: מטבילין, מצה, צלי. כלומר: שלש קושיות, על פסח, מצה ומרור, ו"מטבילין" היא הקושיה של המרור. גם מלשון רש"י ורשב"ם ורע"ב והרמב"ם בפירוש המשנה, אין זכר לכך שקושית שאר ירקות (וכ"ש מסובין) הופיעה לפניהם. הם לא פרשו אותה. מלשון תוס' משמע שהקושיה הזאת אכן הופיעה בנוסח שלפניו.

     הרמב"ם כנראה לקח את הקושיות שלו מנוסח שהיה לפניו. יש מקום לומר שהנוסח שהיה לפני הרמב"ם לא היה המשנה אלא ההגדות של פסח שנהגו בזמנו. הרמב"ם הרי לא הזכיר את מקורותיו ולא אמר מנין לקח אותם. יש מקום לומר שנוסח ההגדה המקֻבל השפיע על נוסח המשנה שהיה בידי בעלי התוס'. ואעפ"כ נראה שקושית שאר ירקות היתה בנוסח המקורי של המשנה. וזאת משום שבפסחים קיד: חוזר כמה פעמים הצירוף "שאר ירקות". הסוגיא כֻלה ארמית ורק המושג "שאר ירקות" עברי. מכאן משמע שהאמוראים השתמשו במונח עברי המצוטט ממקור כלשהו. המקור הנ"ל הוא כנראה המשנה שהזכירה את קושית שאר ירקות. (אבל יתכן הסבר אחר: מלשון הגמ' שם משמע שבבבל לא נהגו להטביל בכל הלילות אפילו פעם אחת. לכן, קושית המטבילין שהיתה קושיה בעיני הבן בארץ ישראל, שם רואה הבן שמטבילים גם מרור ושואל, אינה קושיה בבבל. לכן הוצרכו הבבלים לשאול שאלה אחרת על המרור. והם נִסחו אותה בעברית, וצרפו אותה לקושיות. בא"י, כיון שבכל יום הטבילו, הוסיפו הטבלה נוספת על ההטבלה הנהוגה בכל יום, כדי שתהיה הטבלת המרור נִכרת, ולכן זוהי קושית המרור).

     מכאן נראה שהמשנה הביאה את קושיות חמץ ומצה, שאר ירקות וצלי כנגד פסח מצה ומרור, והוסיפה את המטבילין. קושית המסובין נוספה כמובן יותר מאוחר ולכאורה אמורה לצאת משם כשהצלי יחזור למקומו, אלא שלא כך סבר הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-629)
630. אמנם, להבדיל מהפסח והמצה שטעמם התפרש בכתוב, בפסוקים שבארנו, ונאמר בפרוש שיש להגיד עליהם לבן, טעמו של המרור לא התפרש בתורה. ר"ג אומר שטעמו של המרור הוא שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. ואולם, לכאורה מצות היום היא להגיד את שבחו של ה' ואת חֹזק ידו ביציאת מצרים, ולא את השעבוד. וגם אור החיים אומר: "לפי פשט הכתוב לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם כו' זה יגיד שדעת עליון הוא להראות בחינה הגדולה והחירות ואין רשות אחרים עליהם, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו. גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים. גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכונן חיך אוכל יטעם לו הצלי...". ומתבקש שגם המרור כחבריו מלמד על הגאולה. (ושמא המרור הוא זכר לאגדת אזוב). אבל ר"ג סבר שסִפור הגאולה גדל עם ספור השעבוד. (ואולי יש לתרץ ולומר שאין המרור מצוה בפני עצמו אלא הוא נאכל עם הפסח והמצה, ולכן גם התורה לא צותה לומר עליו דברים בפני עצמו, ולכן גם הדברים הנאמרים עליו אינם נאמרים בפני עצמם. אין המרור מצוה בפ"ע ואין סִפור המרור סִפור בפ"ע. טוב לאכול פסח ומצה עם מרור, וטוב לספר את סִפורי הפסח והמצה עם המרור. האוכל מצה ופסח עם מרורים מלמד מתוך מרירות מצרים על גֹדל הגאולה (ובדומה: גם פסוקי זכרונות של ר"ה רבים מהם נאמרו בפרשות פורענות. אחד מהם מיציאת מצרים). המרור אינו אלא תבלין למצה והמרור, ו"עבדים היינו" או "מבית עבדים" אינו אלא תבלין לספור הפסיחה, הגאולה וחזק היד. (וכדברי אוה"ח שהבאנו)). וראה להלן הערה קצט. [↑](#footnote-ref-630)
631. ואף מצאנו שם דעה שאומרת שמי שאינו מצֻוֶּה במצה אינו מצֻוֶּה גם בהגדה. אמנם, נראה שלמסקנת הסוגיא אין זה כך. [↑](#footnote-ref-631)
632. מכות מצרים הן מכות על כל כחות הטבע שפרעה מאמין בהם. ה' עושה שפטים באלהי מצרים. פרעה מאמין בכחות הטבע. הוא כופר. הוא מעצמה מדעית בעלת חרטומים מתקדמים, והוא מאמין רק במה שהוא מכיר. כופר המאמין רק בכחות טבע מוחשיים. אלהיו הם היאור, הארץ, השמים והים. על כל אלה מכה משה במטהו כדי להכות את מצרים. המכות במטה מתחילות ביאור, עולות לעפר הארץ, עולות לשמים (פיח כבשן השמימה היינו לאויר, נטית משה בברד היא גבוהה יותר). גם בחשך נוטה משה את ידו על השמים, כמו בברד. אח"כ – על הים. בברד ובחשך הנטיה היא על השמים הגבוהים. אבל בארבה שביניהם, משה נוטה את ידו על ארץ מצרים. משמע שגם נטיה זו היא על השמים. שהרי נאמר עליו ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ, משמע שהוא כִסה את השמים. אבל הדגש שמדגישה התורה במכת הארבה הוא שהוא מכלה את הארץ, לכן חוזרת שם התורה שוב ושוב על המלה ארץ. משה נוטה אפוא את ידו על היאור, על הארץ ועל השמים. ולא די בכך, עד שיבא פרעה ויראה שגם הים לוקה במטהו של משה, וידעו מצרים כי אני ה'. כל המכות הן כדי שיֵדעו מצרים (ויֵדעו ישראל לדורותם) כי אני ה'. ואולם, בחלק מהמכות אנו רואים שהמופת הגדול, שעליו נאמר למען תדע כי אני ה', הוא דוקא סִלוק המכה. את זה החרטמים כלל לא מנסים לעשות. אבל זהו המופת, המופת הוא לא המכה אלא רפואתה. משה מביא את המכה על פרעה ולא אומר לו שבזאת ידע כי אני ה', רק כאשר פרעה מבקש לסלק את המכה אומר לו משה שבזאת ידע כי אני ה'. (מלבד במכת דם). במטה אפשר להכות את העולם, אי אפשר לרפא אותו. את זה אפשר לעשות רק בתפִלה, משה מתפלל וה' בא לרפא את העולם. משה לא מרפא את המכה במטה. רפואת המכה היא אפוא האות. היא המלמדת שה' שולט בכל כחות הטבע. [↑](#footnote-ref-632)
633. וכמו שבארנו לעיל הערה קמה, העם שיצא ממצרים עדין חי וזוכר את יציאת מצרים, וזהו טעמה של המצוה הזאת.

     ההגדה דורשת את פרשת "ארמי אבד אבי" של מביא הבִכורים, כלומר: סִפורו של הנגאל היושב בארצו ומודה עליה ומבין ויודע שיד ה' היא שהוא יושב בארצו. ואף שכבר דורות רבים הוא שם, לא דרך הטבע היא אלא יד ה'. וכן הוא מבחן האמונה של הנגאל מיציאת מצרים ולעולם: תמיד יהיה האפיקורוס שיאמר שדרך הטבע היא. בכל דור ודור יכול אדם לומר וכי אני יצאתי ממצרים? וכי אלמלא כן הייתי משועבד? והלא ממילא כבר אין מצרים. אבל האמת היא שאין ממילא. ה' עשה זאת ואלמלא עשה זאת – הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. וזה המבחן של יציאת מצרים, להאמין שה' הוא המחולל את יציאת מצרים, שהיתה לא על ידי שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. [↑](#footnote-ref-633)
634. אמנם, המשנה לומדת את ההלכה הזאת מן (ד) הפסוק "בעבור זה עשה ה' לי", שאמנם נאמר לדור יוצאי מצרים, אבל הוא צווי לדורות. לכן אפשר ללמוד גם ממנו הלכה זו. מסדר ההגדה הביא את שני הפסוקים. [↑](#footnote-ref-634)
635. המדרש דורש שהפרשיה הזאת מודה גם על המקדש, ולא רק על הארץ. וכך נאמר בספרי: "ויביאנו אל המקום הזה, זה בית המקדש או יכול זה ארץ ישראל כשהוא אומר ויתן לנו את הארץ הזאת, הרי ארץ ישראל אמורה ומה תלמוד לומר ויביאנו אל המקום הזה בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת". יתכן שהמנהג בזמן הבית היה לדרוש גם את הפסוק החמשי של ארמי אבד אבי, "ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת", שהוא כנגד לשון הגאֻלה החמישית שאמר ה' למשה במצרים (והבאתי אתכם אל הארץ) ועל כך מבוסס גם הפיוט "כמה מעלות טובות" שנאמר מיד אחרי דרישת ארמי אבד אבי. [↑](#footnote-ref-635)
636. כלומר: יצירת ישראל לעם לה' שהיתה במצרים. ואפשר שמשום כך אומרים גם את הפסוקים מיחזקאל רבבה כצמח השדה נתתיך. כלומר: כבר במצרים יצר ה' את ישראל כעם בפני עצמו, והבדילם מהמצרים, ואף הביא את המצרים להבדילם מישראל. ואולי משום כך צריך לענות דברים גם על "וימררו את חייהם" (ששאלנו עליה לעיל הערה קצג), כלומר על שעבוד מצרים שבו נוצרו ישראל כעם נבדל. ואולם: לא מצאנו בפסוקי הצווי על יציאת מצרים שיש לספר על השעבוד. כל הפסוקים מצוים לומר לבן את חזק היד ואת הפסיחה. ואמנם כי הפסוקים בפרשת ואתחנן פותחים ב"עבדים היינו", אבל עִקר הגדתם הוא היציאה. [↑](#footnote-ref-636)
637. מסדר ההגדה פרש את דברי רב כמתייחסים לתרח. תרח ונחור הם אבותינו שעבדו עבודה זרה. אבל אין הכרח לפרש כך את דברי רב. אפשר שרב סובר שיציאת מצרים היא לקיחתם של אבותינו ממצרים שהיתה בה עבודה זרה, וקרובנו לפני ה' לעבוד את עבודתו. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים. זוהי מהותה של יציאת מצרים.

     מסדר ההגדה אומר שדוקא תרח עבד ע"ז, אולי משום מה שנאמר בירושלמי, ואולי משום שהוא לא רוצה לומר שאבותינו במצרים עבדו ע"ז. (למרות שהנביאים אומרים זאת). הוא מעדיף לצטט את הפסוקים מיהושע (בירושלמי נאמר שרב מתבסס על פסוקי יהושע. אמנם, מסדר ההגדה עצר את הצטוט מיהושע לפני שיהושע מתחיל לתאר את יציאת מצרים). יהושע מזכיר את תרח ונחור שעבדו אלהים אחרים, אך לא אומר שישראל במצרים עבדו אלהים אחרים. לקיחת ישראל לעם היא לקיחתו של אברהם. אמנם, יהושע מדבר אל ישראל משום שיש בישראל אנשים שעובדים ע"ז, ואולי היא הגיעה עם אבותיהם ממצרים.

     אפשר לפרש שלפי רב הגנות היא העבודה הזרה של תרח, ואפשר לפרש שהגנות היא העבודה הזרה של ישראל במצרים. ההבדל בין שני הפירושים האלה אינו גדול. ישראל היו שבויים לא רק בארץ מצרים, אלא גם בתרבותה של מצרים (עם זה שהם שמרו גם על תרבותם שלהם). הם האמינו במה שהאמינו המצרים, וראו במצרים מעצמה מתקדמת. יציאת מצרים היא גם יציאה מהשעבוד לאמונות המצריות.

     ההבדל הקל בין שני הפירושים שהוזכרו כאן אינו חשוב, מפני שהשאלה העִקרית החשובה לעניננו היא לא מהי הגנות אלא מהו השבח. לדעת רב משמעותה של יציאת מצרים היא לקיחתו של ישראל לעם לה'.

     אלא שהדרך לכך עוברת ביציאת לחרות מהשעבוד הרוחני למצרים.

     לכן, התהליך הזה מצריך שלב שבו ישראל יזבחו את אלהי מצרים לעיניהם. ויסמנו את עצמם בדם הפסח. כדי לצאת לחרות צריך להביע בצורה ברורה את המסר: אנחנו לא חלק מכם ולא מהתרבות שלכם. (וראה על כך דברינו בסכה נא: הערה קיא). בשביל זה אין די באמירה ברורה של הדבר שהוא נקודת המחלוקת העִקרית והידועה. יש למרוד בעִקר במוסכמות הנתפשות כמובנות מאליהן. להקריב קרבן לה' כאשר מדובר במעשה שהתרבות שמסביב פשוט לא יכולה להבין אותו, והוא נראה בעיניה חריג ומוזר. זוהי ההכרזה: אין לנו חלק לא בכם ולא בתרבות שלכם. אנחנו עמו של ה', ואנו בני חורין. יש כאן לא רק אֹמץ לנהוג מול המצרי באופן שיכעיסנו, אלא אֹמץ של ישראל מול עצמם. להיות בני חורין ולהיות משוחררים מהתרבות המצרית. להתקרב לעבודתו. ועכשו קרבנו המקום לעבודתו.

     יציאת מצרים היא לקיחת ישראל לעם לה'. ויש בה שני שלבים. שלב ראשון לקיחת אברהם מעבר הנהר. ושלב שני הוצאת זרעו ממצרים. אותו עם שהבטיח ה' לאברהם שיהיו בניו. צריך להשתחרר ממצרים ולהיות עם לה'. [↑](#footnote-ref-637)
638. גם היד החזקה, או חֹזק היד, מודגשים שוב ושוב הן בצווי לספר לבן. והן בפסוקי יציאת מצרים עצמם. בני ישראל אינם שומעים אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה. ישראל משועבדים לפרעה ואינם מהינים למרוד בו וללכת אחר ה'. הזקנים כועסים על משה על שהכעיס את פרעה. לכן אומר ה' למשה ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם. אם בני ישראל אינם שומעים – ידו החזקה של ה' תפעיל את ידו החזקה של פרעה כדי שיגרשם. סִפור היד החזקה הוא חלק חשוב מסִפור יציאת מצרים. ה' מוציא את ישראל ביד חזקה, כלומר (ט) בעשר מכות המלמדות על גדולתו וחזקו של ה'. ידו החזקה של ה' שוברת את לבו החזק של פרעה, כדי שפרעה יגרש את ישראל ממצרים בכח. (כלשון רש"י: כי ביד חזקה ישלחם - מפני ידי החזקה שתחזק עליו ישלחם: וביד חזקה יגרשם מארצו - על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם צידה. וכן הוא אומר ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם. כלומר: ידו החזקה של ה' מפעילה את ידו החזקה של פרעה לגרש את ישראל).

     ידו החזקה של ה' פועלת על פרעה. למען ידע כי אני ה' בקרב הארץ. והיא שוברת את פרעה.

     במכת ערוב פרעה כבר מציע: "לְכוּ זִבְחוּ לֵאלֹהֵיכֶם בָּאָרֶץ". רוצים לזבוח? זבחו. אבל למה במדבר? משה משיב לפרעה: "לֹא נָכוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם נִזְבַּח לַה’ אֱלֹהֵינוּ הֵן נִזְבַּח אֶת תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלֻנוּ?". גם לכך דרושה תעוזה גדולה, שלא יכולה לבוא אלא לאחר כמה מכות, כאשר פרעה כבר ירא ממשה. משה אומר לפרעה בדרך אגב: אני הולך לאכול את אלהיך. פרעה כבר מבין שכך הם הדברים ולכן הוא אומר: אָנֹכִי אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וּזְבַחְתֶּם לַה’ אֱלֹהֵיכֶם בַּמִּדְבָּר רַק הַרְחֵק לֹא תַרְחִיקוּ לָלֶכֶת. כלומר: דרך שלשת ימים אני לא נותן לכם. אם אתם לא רוצים לשחוט את אלהי מצרים לעיניהם, אתם יכולים לצאת מחוץ לעיר עד שלא יראו אתכם. ומסתבר שגם את ההבטחה המצומצמת הזאת פרעה מתכנן להפר. פרעה עדיין לא באמת חושב שהוא אכן ישלח את ישראל. ברור לו שאחרי סִלוק המכה הוא יחזור בו. (את אי נכונותו של פרעה לשלח את ישראל אל הר ה' אפשר להסביר בהסבר פשטני: הוא מבין שאם ילכו רחוק לא יוכל להחזיר אותם. ההסבר הזה ודאי נכון, אבל יתכן שיש כאן גם כונה עמוקה יותר: זביחה וחגיגה של כל אדם ואדם עדין לא מלמדת על מלכות ה', היא עדיין מייצגת הלכה שהיא עניינו הפרטי של האדם הפרטי. לעֻמת זאת, קביעה שהכל יבואו אל ה' למקום שהוא יבחר כבר איננה מיצגת תפישה שלפיה ההלכה היא עניינו הפרטי של האדם. היא כבר קביעה כיצד העולם צריך להתנהל. היא מלמדת על מלכות ה'). במכת ארבה עבדי פרעה כבר יראים מידו החזקה של ה', ופרעה נושא ונותן עם משה עוד לפני המכה. משה אומר את דבריו ויוצא, הוא לא מחכה לתגובה. פרעה, בעקבות דברי עבדיו, קורא למשה לחזור. פרעה כבר מחזר אחרי משה, ואומר לו: לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם מִי וָמִי הַהֹלְכִים. כאן מתחיל מו"מ ממשי. תשובת משה: "בִּנְעָרֵינוּ וּבִזְקֵנֵינוּ נֵלֵךְ בְּבָנֵינוּ וּבִבְנוֹתֵנוּ בְּצֹאנֵנוּ וּבִבְקָרֵנוּ נֵלֵךְ כִּי חַג ה’ לָנוּ". אנו הולכים לחגוג. כֻלנו באים. משה יוצא ומביא את הארבה. אחרי הארבה והחשך, פרעה הוא היוזם, הוא המחזר אחרי משה. הוא קורא למשה וכבר מציע לו עמדה הרבה יותר מרוככת: "לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה’ רַק צֹאנְכֶם וּבְקַרְכֶם יֻצָּג גַּם טַפְּכֶם יֵלֵךְ עִמָּכֶם". אך משה, לא רק שאינו משנה את עמדתו, הוא עוד משיב בעזות: "גַּם אַתָּה תִּתֵּן בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעֹלוֹת וְעָשִׂינוּ לַה’ אֱלֹהֵינוּ". זה כבר מרגיז את פרעה, משה לא מוכן להתגמש במו"מ? כך לא מנהלים מו"מ! בכעסו אומר פרעה למשה: "הִשָּׁמֶר לְךָ אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְּיוֹם רְאֹתְךָ פָנַי תָּמוּת". משה משיב כן דברת. ומוסיף: "כֹּה אָמַר ה’ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף: וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה’ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: וְיָרְדוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא". וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה בָּחֳרִי אָף. משה אומר "וירדו כל עבדיך" אך כוונתו (או לפחות כך היה בסופו של דבר) שפרעה עצמו יֵרֵד אליו. נחלקו הדעות בגמ' אם משה יצא מלפני פרעה בכבוד או שסטרו ויצא, אך התנהגותו היא כשל סטירה. (יתכן שגם מ"ד סטרו ויצא, לא מתכוון לסטירה ממשית). משה כבר מגבש לעצמו מעמד בטוח, הוא נכנס ויוצא בבית פרעה ועבדי פרעה כבר תומכים בוויתורים מפליגים כלפי משה.

     פתיחת המו"מ היא באמירה מוחלטת, הדבר בולט בהבדל שבין משה לבין המילדות. המילדות לא באו אל פרעה ואמרו לו בפה מלא "לא נשמע אל דבריך ולא נהרג את הילדים", הן יראו מפניו, ולכן תרצו לו תרוצים שונים, כי לא כנשים המצריות העבריות וכו'. אבל התורה מדגישה לא שהן יראו את פרעה אלא שהן יראו את האלהים. הן היו יכולות גם לעשות להפך: לעשות את דברי פרעה ולתרץ תירוצים כלפי הקב"ה: להמית את הילדים, ולבא אל ה' בתרוצים שונים בנוסח "אם נצרף את שיטת הרשב"א בקדושין עם שיטת תוס' בב"מ, נוכל להקל בשעת הדחק להרוג את התינוקות בגרמא ושנים שעשאוה". אבל הן יראו את האלהים יותר מאשר את פרעה, ולכן את התירוצים הן הפנו כלפי פרעה ועשו מה שה' אמר. לא כל יהודי בגלות נהג באֹמץ כמותן. רבים אחרים סברו שאין ברירה וצריך לעשות מה שהמלך אומר. מתרוצים מתרוצים שונים, פקוח נפש וכו'. יהודי אומר לעצמו: נכון שצריך לעשות מה שה' אומר, אבל המלך הוא באמת קיים ובאמת מסוכן. וכאן נבחנת האמונה. השאלה היא את דברו של מי אתה עושה ולמי אתה מתרץ תרוצים. בנסיון הזה המילדות עמדו בכבוד. ואולם, אֹמץ לב כזה דיו כדי להחזיק מעמד במצרים. אין בו די כדי להוציא את ישראל מעבדות לחרות. בשביל זה אין די בלבא אל פרעה כעבד ולתרץ תירוץ. פה צריך לומר בפה מלא ובאֹמץ "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר". אני עובד את ה' ולא אותך. ה' אמר ואתה צריך לעשות. כדי לצאת לחרות צריך תחילה לצאת לחרות מחשבתית, ולומר: אני לא מקבל את המוסכמות העולמיות. אני מאמין בה' ואני בא ללכת בשם אמונתי ולהנהיג את העולם. פרעה צריך לשמוע בקול ה'. יציאת מצרים היא הפצת הבשורה הגדולה שה' מולך בעולמו והעולם כֻלו יכירנו.

     ה' מוציא את ישראל במורא גדול. מהו מורא גדול? מי ירא ממי? תחלה משה ירא מפרעה ובא אליו באימה ויראה. ישראל ודאי שבויים במחשבה שפרעה הוא מלך העולם ולא עולה על דעתם לירא אותו ולאלץ אותו בכח לעשות מעשה, הם יראים מפניו בחרדת קדש. אך תוך זמן קצר ירא פרעה מישראל. יה"ר שיהיה כן בקרוב עם מלכי ימינו. פרעה בסוף משלח את ישראל ביד חזקה. ועל הים הוא רואה עוד מופתים עד שהוא מבין שה' נלחם במצרים, ואז מבינים זאת גם ישראל. חלק מהמאבק נעשה כביכול בדרך של פוליטיקה, וגם בזה יד ה' מתגלה, ובסופו של דבר פרעה הוא הירא. בסוף המכות, הוא זה שבא אל משה ומשלח את ישראל ביד חזקה. [↑](#footnote-ref-638)
639. הסִפור לבנים הוא אחד העניינים המרכזיים והגדולים שמלמד כאן משה. אפשר ללמוד זאת מפרשת החדש הזה לכם. פרשת החדש הזה לכם התייחדה בכך שהמסרים העוברים מפי הגבורה לישראל, נשמעים בה פעמַים. תחִלה אנחנו למדים את דבר ה' למשה, ואחר כך גם את דברי משה לישראל. ברוב פרשיות התורה הכתוב מוסר לנו רק את דבר ה' למשה, תחת כותרת כמו "וידבר ה' אל משה דבר אל בני ישראל", ולא מפרט באלו מִלים ומתי מסר משה את הדברים לישראל; או להפך: בחומש דברים הכתוב מתאר מה אמר משה לישראל, אך לא מפרט מתי ובאיזו לשון שמע אותם משה מפי הגבורה. אבל פרשת החדש היא דִבור כפול.

     שלושה עניינים מפורטים בדרך הכפולה הזו. בדִבור הראשון אל משה (ואהרן) עוד במצרים, כלולות כל הלכות פסח מצרים, ואחריהם נאמרו שבעת ימי החג לדורות. בדִבור השני, אחרי היציאה ממצרים, משה מצטוה לקדש כל בכור. משה מעביר לישראל את שלושת המסרים אבל מחלק אותם אחרת, וקל להבין מדוע: לפני היציאה ממצרים הוא מוסר להם רק את מה שמיועד להעשות מיד, כלומר פסח מצרים, ואילו את עניין שבעת ימי חג המצות, שהוא מצוה לעתיד, מצרף משה אל המצוה לקדש את הבכורות, ומוסר אותה לעם רק בנאומו השני, אחרי היציאה ממצרים. אבל השִנוי הזה אין בו כדי להסביר מדוע טורחת התורה שלא כדרכה למסור גם את דבר ה' למשה וגם את דבר משה לעם, כאשר הדברים חוזרים על עצמם.

     יש שִנוי בולט אחר בין דבר ה' למשה ובין דבר משה לישראל, ואולי הוא הדבר שלמענו הכתוב טורח להביא בפנינו גם את דבר משה. בסופו של כל אחד משלושת העניינים, משה מוסיף דבר שלא נאמר לו במפורש: בראשון "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת", בשני "והגדת לבנך ביום ההוא", בשלישי "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת".

     היכן נצטוה משה על ההגדה לבנים, האם בדה אותו מלִבו? ובמיוחד: מדוע חשוב היה לו לומר "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" כבר בנאומו הראשון, כאשר ישראל עדיין במצרים, ומשה הרי בחר לשנות את סדר הדברים שנאמרו לו, ואת ענייני הדורות לדחות לנאום הבא.

     את התשובה נוכל למצוא בפסוקים הראשונים של פרשת בא: "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". ההגדה לבנים איננה מצוה בפני עצמה, אלא היא כל תכליתם של יציאת מצרים, של מכות מצרים, ושל הכבדת הלב. פרעה היה הראשון ששאל מה נשתנה, כשאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו". כל המכות באו כדי לענות לו על השאלה הזאת. מן הסתם היו גם בין בני ישראל מי ששאלו "מה העבודה הזאת לכם" עוד בפסח מצרים, ומשה מצווה להשיב להם כבר בדברו על פסח מצרים, ואולי לכן דרשו חז"ל שזוהי שאלת הבן הרשע.

     לכל אֹרך המכות, משה מדגיש באזני פרעה: "למען תדע כי אני ה'" וכיו"ב. כלומר: שאלת מי ה'? אענה לך. אענה לך בדם, אענה לך בצפרדע, וכו'. לפני מכת ארבה אומר ה' למשה שלא מצרים אלא ישראל הם אלה שאמורים לדעת על מציאות ה', והם אמורים לדעת זאת לדורותיהם אחריהם. זה תפקיד המכות. זה תפקידה של יציאת מצרים. ולכן המצוה המרכזית שמלמד משה את ישראל עוד בהיותם במצרים, היא מצות ההגדה לבנים. אומר משה לישראל: היום תראו את ה' בא וגואל אתכם, בעבור שתאמרו לבניכם זבח פסח הוא לה'. וכך תאמרו להם לדורות ולדורי דורות. יציאת מצרים אינה ארוע חד פעמי, אלא ארוע שיש להעביר לדורות עולם.

     הראשון שנאמר עליו שסִפר ביציאת מצרים הוא משה שסִפר ליתרו. יתרו שמע וברך והלל את ה'. אולי מכאן שכשמספרים ביציאת מצרים בליל זה – גם מהללים. (וראה דברינו בברכות נד.). [↑](#footnote-ref-639)
640. המזמור בצאת ישראל ממצרים, בנוי לפי תכן ההגדה של יציאת מצרים. יציאת מצרים היא פרסום שם ה' ושם ישראל בכל העולם, היא נועדה ללמד כי אני ה' וכי יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל. (וכפי שבארנו לעיל הערה קפט). ביציאת מצרים היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו. חלקו הראשון של המזמור מלמד שיציאת מצרים היא הגדלת שם ה' וקדושת ישראל. עוד למדנו שביציאת מצרים כל כחות הטבע משתתפים בתהליך וכופפים את עצמם לה'. (כפי שבארנו לעיל, הערה קצה, ועוד). הים, הירדן, ההרים והגבעות. (בתורה ובספר יהושע נאמר בפרוש שהים והירדן אכן נסו, בתורה לא נאמר על ההרים והגבעות דבר, אבל המחבר בצורה שירית מבטא את השתתפות כל כחות הטבע ביציאת מצרים). ובזה עוסק חלקו השני של המזמור. וכאן הבן שואל את ההרים והגבעות ארבע קושיות. (חלקו השלישי של המזמור). והתשובה: מלפני אדון חולי ארץ. יציאת מצרים מביאה לאמונה בה'. למען תדע כי אני ה'. וידעתם כי אני ה'. כפי שבארנו לעיל. ובזה עוסק החלק הרביעי של המזמור. [↑](#footnote-ref-640)
641. רבא אומר שבזמן שאין פסח לא צריך להראות את הבשר. מדבריו משמע שכשיש פסח צריך להגביהו. [↑](#footnote-ref-641)
642. וראה דברינו בברכות יב: [↑](#footnote-ref-642)
643. וראה גם הערה מט. [↑](#footnote-ref-643)
644. והתורה סמכה פרשה זו לפרשת הרגלים, שגם הם נעשים דבר שנה בשנה. [↑](#footnote-ref-644)
645. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל הצווי ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-645)
646. הגמ' לא בארה את מקורו של ר' יהושע אלא רק את מקורו של ר' אליעזר. אבל דרשתו של ר' אליעזר היא קשה להבנה, אא"כ נפרש שהוא לא בא אלא להשיב לר' יהושע שדבריו תואמים את פשטי הכתובים. ר"ע במשנה מבאר את הסברה בדברי ר' אליעזר ולכן מעדיף את דבריו, אבל איש מהם לא התמודד עם הקושיה שפשט הפסוקים לכאורה נגדם. לכן נראה לבאר שהדרשה המובאת בגמ' בשם ר' יוחנן באה לבאר מדוע לא יתפרשו הפסוקים כדברי ר' יהושע. ולהשיב על טענתו המתבקשת של ר' יהושע שלא הוזכרה. [↑](#footnote-ref-646)
647. נחלקו האמוראים מה הדין לשיטתם במקדיש עדר שלם. [↑](#footnote-ref-647)
648. יתכן שסברתו של ר"א היא בגלל הנסוח המיוחד והמשונה בפסוק הזה: "וְאִישׁ כִּי יַקְדִּשׁ אֶת בֵּיתוֹ קֹדֶשׁ לַה’". הכפילות נראית מיותרת. ואולי נתן לפרשה כמקדיש את כל ביתו כלומר כל רכושו, ביתו וכל אשר בו. שכֻלו קדש לה'. [↑](#footnote-ref-648)
649. וסברה הוא, שכיון שהקדיש אדם את בהמתו לה', תקרב לדבר שכֻלו לה'. [↑](#footnote-ref-649)
650. ועל כך מקשים כאן, שהרי המקדיש בעל מום – אין קדושת הגוף חלה עליו מפני שאי אפשר להקריב אותו ולכן הוא בכלל "אשר לא יקריבו", ובכך הכל מודים, כפי שנבאר להלן מנחות קא. (וראה שם הערה קעח) ומה שנתה נקבה לעולה? הלא גם אותה אי אפשר להקריב. [↑](#footnote-ref-650)
651. בגרסה לפנינו שתי הדרשות בשם ר' יהודה. אבל שתי הבריתות סותרות זו את זו, שהרי אם שולקן במים לא היו העיקרים בולעים. לכן יש שגרסו שלא ר' יהודה הוא. [↑](#footnote-ref-651)
652. אמנם מצאנו במלחמת מדין שכל השבטים יצאו למלחמה מלבד הכהנים והלויים, והם קבלו תרומה מן הבזה. ומ"מ אין דין תרומה כדין חלק בבזה. [↑](#footnote-ref-652)
653. המדרש עוד מאריך ולומד על עמודים או שברי לוחות שהיו בארון. לא נאריך בכך כאן כי אין אלה מדרשי הלכה אלא מדרשי אגדה. ר"י דורש ולומד שהיו בארון גם עמודים ושברי לוחות. ובפשטות נראה שר"מ חולק על כך. אלא שהאמוראים אומרים שגם לר"מ היו עמודים ושברי לוחות. והם דורשים זאת בדרכים שיש לבארן. עוד למדו חכמים מגדל הארון על גדל הלוחות. ותמוה. כי אמנם אפשר ללמוד שלא יהיו יותר גדולים מחלל הארון, אבל מנין שלא יהיו יותר קטנים? ואם תאמר שסברה היא שאל"כ למה עשו את הארון גדול יותר, שמא יש טעם אחר, כגון שיהיה מקום לכהן בין הבדים. ועוד, הלא עינינו הרואות שהיה מקום גם ללוחות וגם לשברי לוחות והמדרש מונה עוד דברים. ואילו זכינו ולא חטאנו לא היו אלא שני לוחות, ולמה אפוא נעשה גדול יותר? [↑](#footnote-ref-653)
654. וכמו שמצאנו ובארנו בסכה מה: לגבי קרשי המשכן, שמעמידים את צפוים, שאל"כ אינו צפוי. אמנם, אפשר לחלוק ולומר שעל הקרשים נאמר עומדים וכאן לא נאמר עומדים. [↑](#footnote-ref-654)
655. ר"ח לא למד מכך שהמלה "תצפנו" מיותרת. אין כאן למוד מיתור אלא מעצם תכן הפסוקים. אבל האמוראים כדרכם מחפשים מה ילמד החולק מאותה מלה. [↑](#footnote-ref-655)
656. בפרשית עשית הארון, עוד לפני עשית הכפרת, אחרי נתינת הבדים לארון, נאמר: "ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך", כלומר: סדר הפעולות הוא עשיית ארון, נתינת הבדים, נתינת העדות ונתינת הכפרת. בהמשך הפרשה משמע שנתינה זו נעשית כאשר הארון כבר עומד בקדש הקדשים, "והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים  ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים". נתינת העדות אל הארון לא נזכרת שם, שהרי היא כבר נעשתה תוך כדי עשית הארון.

     בפרשת פקודי הסדר הוא אחר: ביום הקמת המשכן, אחרי שכל הכלים וכל חלקי המשכן כבר היו מוכנים מבעוד מועד, נאמר: "ויקח ויתן את העדת אל הארן וישם את הבדים על הארן ויתן את הכפרת על הארן מלמעלה  ויבא את הארן אל המשכן וישם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות".

     הצווי האמור בפרשת פקודי הוא "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד  ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת". הפסוק הזה אינו מתיחס לשאלה האם נתינת העדות והכפרת אל הארון תֵעשה כבר בקדש הקדשים. ואולם, הלשון שם היא לא "והבאת את הארון" כמו בעשיה, אלא "ושמת שם". לשון הבאה משמעותה הבאת הארון כשהוא כבר בשלמותו ממקום אחר. שימה אינה בהכרח הבאתו בשלמותו ממקום אחר, היא אינה מתיחסת לשאלה מאין בא, אלא רק להנחתו במקומו.

     חלק ממעשה הנחת הכלים במקומם הוא עשית עבודתם. תֵאור קצר של העבודה חותם גם את פרשיות עשית הכלים בפרשת תרומה, גם את הצווי על הבאת הכלים למשכן בפרשתנו, וגם את תֵאור מעשי משה בר"ח ניסן. בצווי נאמר "והבאת את השלחן וערכת את ערכו והבאת את המנרה והעלית את נרתיה", ובעשיה נאמר: "ויתן את השלחן באהל מועד על ירך המשכן צפנה מחוץ לפרכת  ויערך עליו ערך לחם לפני ה' כאשר צוה ה' את משה   וישם את המנרה באהל מועד נכח השלחן על ירך המשכן נגבה  ויעל הנרת לפני ה' כאשר צוה ה' את משה", וכן ביתר הכלים. בד"כ הדלקת המנורה וסדור השלחן הם חלק מהעבודה השוטפת, אבל כאן הם חלק מהקמת המשכן. חלק מהקמת המשכן הוא סדור הלחם והעלאת הנרות. אח"כ צריך לתחזק את הלחם והנרות, מדי יום ומדי שבת, אבל הלחם והנרות הם חלק ממעשה המשכן. לכן נאמר גם בהבאת המשכן אל משה "את השלחן את כל כליו **ואת לחם הפנים** את המנרה הטהרה את נרתיה נרת המערכה ואת כל כליה **ואת שמן המאור**". התורה איננה מבחינה בין הכלים עצמם ובין הלחם והשמן, גם אלה וגם אלה חלק ממעשה המשכן הם. לכן גם  העבודה הראשונה בכל כלי היא חלק ממעשה המשכן. חלק מהבאת השלחן הוא סדור הלחם, וחלק מהבאת המנורה הוא העלאת הנרות.

     לכן בנויים כל פסוקי הצווי כצווי להביא כלי וצווי לעשות את עבודתו.  "והבאת את השלחן וערכת את ערכו והבאת את המנרה והעלית את נרתיה". הפעולה האמורה אחרי הבאת הארון היא הסככת הפרוכת. "ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת". ללא ארון אין קדש קדשים, ולכן הפרוכת אינה יכולה לסוכך וגם הכרובים אינם סוככים בכנפיהם על הכפרת.

     בסוף הפרשה, כאמור, משה עובד עבודה בכל כלי שהוא מביא אל המשכן. הוא מעלה את העולה ואת המנחה עם הבאת המזבח, עוד לפני שהקים סביבו את החצר, ולפני שירדה השכינה, לפני שירד הענן וכסה את אהל מועד. כלומר: שני הגדרים ההלכתים המאפשרים עבודה עדיין אינם: אין שכינה ואין מחִצות. ואעפ"כ מעלה משה את העולה ואת המנחה. זו אינה עבודה, זה חלק מהקמת המשכן. רק בעקבות ההקרבה הזאת תרד השכינה. רק אם יבנו ישראל מעצמם את המשכן עד תֻמו, ירד הענן ויכסה את המשכן.

     לכן, אע"פ שלִמדה התורה בפרשת תרומה שמקום הנחת הארון ובניתו הוא בקדש הקדשים, לִמדה פרשת פקודי שלנו שאין חשיבות לבנייתו שם אלא רק לשימתו שם, ממילא אין קה"ק קדוש עד אשר תֵעשה עבודתו, כלומר: תסוכך עליו הפרוכת. וכיון שהעדות שנותן משה אל הארון אינה העדות שדובר עליה בפרשת תרומה, אותה הוא שבר, והעדות כאן היא עדות מעשה ידיו, הוא נותן אותה אל הארון בו ביום, ואח"כ מביא את הארון המוכן אל קדש הקדשים. זוהי נתינה בסדר אחר מהסדר האמור בפרשת תרומה, כיון שגם סדר העשיה הוא שונה. המשכן לא מתחיל מהעדות שיתן ה' ונבנה מסביבו, העדות עצמה, גם היא חלק ממעשה המשכן. המשכן שהוקם בסוף פרשת פקודי, לא נעשה סביב השכינה או סביב הלוחות שנתן ה', להפך, עשית המשכן היא שהביאה לירידת השכינה. המשכן נבנה ולתוכו הובא הארון. אבל עקר הכונה של פרשת תרומה נעשתה: כל כלי עומד במקומו כפי שכתוב שם, והכפרת, הכרובים והפרכת סוככים על העדות.

     אילו היו במשכן לוחות מעשה ה', היתה הכנסתם לארון יוצרת את קדש הקדשים, והמשכן היה נבנה סביבם. אבל בפעל נבנה משכן מעשה ידינו. אנו לא מחכים לאש שתרד מן השמים, עם ישראל מעצמו קם וממלא את מצוות הקדש, ורק בעקבות כך יורד הענן. [↑](#footnote-ref-656)
657. המדרש גם דורש שזה יהיה לדורותיכם, ומכאן שכל זה יהיה לעולם. כך לכאורה דורש ר' יהודה את הפסוק, אבל הגמ' מבארת את המדרש על דרך הגמטריה. [↑](#footnote-ref-657)
658. ומשמע כאן שסתם נדבה היא לחזוק בדק הבית. כלומר: לבנין הבית. כמו שמצאנו בפרשת ויקהל שהמשכן נעשה מנדבות ישראל. ולדורות, כיון שהבנין כבר בנוי, לא נותר אלא לחזק את בדקו. וסתם נדבותיהם של ישראל – לכך הם נועדו. ותחלה סבר יהואש שהטוב ביותר הוא שתמורת התרומה לא יצטרך להעמיד גזברים אלא הכהנים יקחוה ותמורתה יהיו אחראים לתקן את בדק הבית. ובכך תשמש התרומה של ישראל לקבל אחריות על תקון וחזוק בדק הבית. ותקנה זו אינה ע"פ ההלכה שנפסקה לבסוף, שאת התרומה יתנו במקום אחד וישתמשו בה לחזוק בדק הבית. [↑](#footnote-ref-658)
659. ראה דברינו בברכות י: [↑](#footnote-ref-659)
660. ומכאן עולה שהחדש השני לשנה השנית היה אחרי החדש הראשון לשנה השנית, שהרי בראשון לשנה השנית הוקם המשכן, ובשני לשנה השנית נעלה הענן מעל המשכן. [↑](#footnote-ref-660)
661. ואף בימי שלמה, את זמן בנית המקדש מונה הכתוב ליציאת מצרים, כפי שנבאר מיד. [↑](#footnote-ref-661)
662. הבבלי מביא מדרש בשם ר' יוחנן שאומר "מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן". ועל כך הוא שואל "ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן?" אבל הירושלמי מביא הקש אחר בשם ר' יוחנן: "הקיש שנת ארבעה למלכותו לשני שבחדשים מה שני שבחדשים אין מונין אלא מניסן אף שני שבשנת ארבע למלכותו אין מונין אלא מניסן". ההקש כאן הוא פשוט: כיון שחדש הזה נקרא החדש השני, פשוט שגם השנה מתחילה בחדש שלפניו. ברור שכל שנה מתחילה בחדש הראשון. לכן הירושלמי בסוגייתנו לא שואל את השאלות ששואל הבבלי בסוגייתנו מנין שראש השנה אינו באייר או באדר. גם ההקש של הבבלי הוא מובן. מן הסתם אם המניין לשלמה ממשיך את המנין ליציאת מצרים, הרי שגם הוא מניסן. ומצאנו מעין זה גם בבבלי, שדרש את (ז) הפסוק "וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשֵּׁנִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְמַלְכוּתוֹ", שהוא נקרא שני משום שהוא שני לחדש המתחיל את השנה, אלא שיש לשאול למה למדו משם ולא מהתורה עצמה, שאם קראה לחדש השלישי שלישי הרי שתחלת השנה החדש הראשון. [↑](#footnote-ref-662)
663. וכן אפשר שהגויים מתחילים את מניינם בחדש אחר, ואנו נקרא לו כפי שאנו קוראים לו. כיון שהמניין של הגויים הוא לא המניין של ישראל. אבל אי אפשר שאותו מניין יתחיל את מניין החדשים בחדש אחד ואת השנה בחדש אחר, וראה דברינו לעיל הערה ד. [↑](#footnote-ref-663)
664. וכך נראה היה להסביר את דברי המשנה שבאחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים, כלומר למניינו של עולם, וכשמצוה התורה על רגל בחדש השביעי היינו שביעי לחדש הזה. (וממילא גם זה סדרן של רגלים). וטעם הדבר שבגללו זהו מניינם וזהו סדרם של רגלים הוא מפני שהתורה מלמדת ואומרת החדש הזה לכם ראש חדשים. הרי שהוא הראשון לחדשים. ולפי זה לא קשה קושיית הגמ' בחמשה עשר הוא, שהרי הטעם שבגללו חג המצות הוא ראשון לרגלים הוא משום שהתורה קבעה את ראש השנה באחד לחדש הראשון, באמרה החדש הזה לכם ראש חדשים. אבל הגמ' סברה שהמשנה באה ללמד הלכות ולא רק מניין (וכפי שנבאר להלן הערה כג), ולכן מצאה את הנפק"מ ההלכתית לכך שזהו המניין. ונראה שהבריתא להלן לומדת שניסן ר"ה לכל דבר. הברייתא להלן הזכירה את הנפק"מ שהזכרנו כאן, וקראה לה בשם "לחדשים", ואולי משום כך האמוראים לא פרשו כך את המשנה. [↑](#footnote-ref-664)
665. מלבד כמה יוצאים מן הכלל, שבהם ההשואה בין המלכויות מלמדת שהיו מלכים שלא מלכו מיד אחרי המלך הקודם, ולא היתה להם שנה משותפת. כנראה שלא היתה שנה משותפת לרחבעם ואבים, לפקחיה ופקח, לעזריה ויותם. אבל חוץ מהמקרים האלה, ועוד שתים-שלש קושיות, ההשואה בין מלכי ישראל למלכי יהודה מלמדת שכמעט תמיד אותה שנה שבה מת מלך אחד נמנית גם לו וגם למלך שמלך תחתיו. [↑](#footnote-ref-665)
666. אמנם, גם בלי לצין כלל איזו שנה מנה דריוש בשעת נבואתו השניה של חגי. לכן אפשר שדריוש כבר מנה את שנתו השלישית, וחגי לא ראה צֹרך לצין זאת, אלא רק כתב שנבואתו נאמרה לו בעשרים ואחד לחֹדש השביעי, מיד אחרי הנבואה שנאמרה לו בחֹדש שלפניו. ואין צֹרך לצין שהמלך הפרסי כבר מנה שנה אחרת.

     הגמ' מביאה ראיה נוספת המבוססת על המדרש האומר שדריוש וארתחשסתא הם שני שמות של מלך אחד, ושעזרא עלה שנה אחת אחרי בנית המקדש. אבל אף אחת משתי ההנחות האלה לא נאמרה בפירוש בכתוב. [↑](#footnote-ref-666)
667. למסקנה, כך מבארת הגמ' את דרשתו של ר"ש, ואולם, מלשונו של ר"ש (ראה ביצה יט:) נראה שהוא דורש ג"ש תמוהה שכל שאינו יכול לבא בחג המצות משום שא"א, לא יבא גם בחג הסכות. זוהי דרשה תמוהה כי מה עניין זה לזה וכיצד הוא נלמד מן הפסוק הזה. לכן בארה הגמ' את דבריו אחרת. מ"מ אפשר ללמוד מכאן שלא תמיד כוונת התנא הדורש היא כלשונו. [↑](#footnote-ref-667)
668. בפשטות, שני הפסוקים האחרונים הם פסוקי סִכום לא רק לפרשית חג הסכות, אלא לכל הפרק. לכל דיני שלש הרגלים. את אלה מסכמת התורה ואומרת שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה’ רֵיקָם: אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ. אעפ"כ דורשים ר"ש ור"א בנו שהזכרתו של חג הסכות כאן באה כדי ללמד שסדר הרגלים קובע. וכך הוא פשטם של דברים, כיון שהתורה מסכמת את פרשת הרגלים ושבה ומזכירה את הרגלים באותו סדר, ממילא למדנו שזהו סדרם. (ובסדר זה הם נזכרו בכל מקום שבו התורה הזכירה אותם). ומכאן שאינו עובר על בל תאחר עד שיעבור עליו חג הסכות. אמנם, הם עצמם נחלקו ביניהם בשאלה האם דוקא אם עבר עליו חג הסכות, או דוקא אם עברו שלשת הרגלים כסדרם. [↑](#footnote-ref-668)
669. ראה דברינו בחגיגה ב. הערה ז בשאלה לאיזה ענין חגיגתו שבעת ימים. [↑](#footnote-ref-669)
670. ובמו"ק כד: פשוט לר' אמי ורב ששת שמכאן אפשר ללמוד גם שחג השבועות עולה לשבעת ימי אבל, אע"פ שלכאורה ר' אושעיא אמר הפוך – שהיום האחד נמשך שבעה ימים. [↑](#footnote-ref-670)
671. נוסח הדרשה כאן מבוסס כנראה על הדרשה שהבאנו במנחות סה (וראה שם גם הערה צה). האמוראים כאן התבססו על לשון התנאים שם "מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת", וראה שם שבארנו שהכונה היא שכל המועדים בפרשה יש מועד קבוע, ומכאן שיש לפרש כך גם לגבי עצרת. בכל המועדים בפרשה התורה אומרת "בעשור", "בחמשה עשר" וכיו"ב, וברור שהוא נמשך יום אחד. בעצרת אמרה התורה לספור שבעה שבועות ולעשות חג שבועות, משמע שהוא נמשך שבוע ימים.

     אמנם, אפשר שהמדרש הזה כשלעצמו רוח אחרת עמו. המדרש שואל כמה ימים יש בחג השבועות, שהרי לא נאמר בו כמה ימים יש בו כמו שנאמר בשאר החגים. על כך משיב המדרש ואומר שגם לא נאמר בשום מקום כמה ימים יש בר"ח. נאמר שיש להקריב בראש החדש, אבל כמה ימים הוא הראש? כאן פשוט לנו שכיון שהחֹדש הוא חֹדש ימים, הרי ראשו יום אחד. ואם כך – נאמר כן גם לגבי חג השבועות. כיון שאמרה תורה לספור חמשים יום ולעשות חג, הרי שהחג יום אחד. (ותמוה, הלא נאמר עצם היום הזה ונאמר יום הבכורים, ולמה נצרכנו ללִמוד זה?). אלא שעל הבריתא הזאת משיבים האמוראים ואומרים שאם כך היא הדרשה, הרי שאנו סופרים גם ימים וגם שבועות. מכאן שיש בחג השבועות בחינת יום ובחינת שבוע. [↑](#footnote-ref-671)
672. וכפי שנבאר במנחות סה-סו. הערה פה, צה. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-672)
673. ראה למשל בפרשת השלמים: וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ... וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ ...". משמע שכל שאדם קִבל על עצמו הוא סוג אחד של חיוב. [↑](#footnote-ref-673)
674. מקורן של שתי הבריתות הוא בספרי, ולכן שואלת הגמ' למה הוצרכו התנאים לדרוש שוב מהפסוק האחרון את מה שכבר למדו מהפסוק הראשון: שחיב לא רק על נדר אלא על נדר וכל הדומה לו. אפשר היה להשיב שכיון שיש פסוק מסכם, המסכם את כל החיובים של הפרשיה, למדו ממנו חכמים שוב לכל אותם חיובים. ואולם, הפסוק המסכם עוסק בשמירת מוצא שפתים, והפסוק הפותח עוסק בתשלום. מכאן למדו האמוראים שיש חיוב גם אם נדר ולא הקדיש בזמנו, וגם אם הקדיש ולא הקריב בזמנו. על כך שואלת הגמ' מנדבה, הלא הוזכרה כאן נדבה ונדבה מופרשת עם הקדשתה. התשובה היא שבאה הדרשה השניה לחדש מקרה שדינו כנדבה, אם התנה שלא יתחייב באחריות. וקשה, שהרי אמנם אינו מתחייב באחריות, אבל זה משום תנאו ולא משום שהוא נדבה. וכי משום שהתנה על נדרו נעשה נדבה? הלא עד שיפריש הוא נדר וחיובו רובץ על הנודר. אין זו נדבה אלא נדר על תנאי. (כשהמשנה שואלת מה בין נדר לנדבה אין כונתה לשאלה איזהו נדר ואיזוהי נדבה, אלא לשאלה מה הנפק"מ בין נדר לנדבה. נדבה לא חיב באחריותה משום שמעולם לא חיב את עצמו. אבל לא זה מה שהופך את הקרבן לנדבה. מה גם שבנ"ד חיב את עצמו, ובזמן שעליו למדים כאן, הזמן שלפני ההפרשה, הוא ודאי נדר). [↑](#footnote-ref-674)
675. ראה דברינו ביבמות קיד. ובהערות שם, וראה בהקדמה לספרנו בהערה צח. [↑](#footnote-ref-675)
676. מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ראה גם דברינו בר"ה ה ו, ועוד. ולכן פעמים רבות כאשר יש מצוה המצוה את כל ישראל, אומרים חכמים שזו מצוה לבית הדין. (ובב"ק לג לד הערה לח בארנו כך גם לגבי אמירה שאינה צווי אלא קביעה שכך הדין. וודאי כך הדין לכל ישראל, ובית הדין הם שילמדו את ישראל). [↑](#footnote-ref-676)
677. והירושלמי הביא הסבר נוסף למדרש הזה: שאם הביא בינתים קרבן אחר אין הדבר נחשב כאילו הקריב את נדרו. [↑](#footnote-ref-677)
678. והוא מוזכר יחד עם מעשר השדה בכמה מקומות, כגון: "וְכָל מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה’ הוּא קֹדֶשׁ לַה’: וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ מִמַּעַשְׂרוֹ חֲמִשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו: וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה’". שם הוזכרו יחד שני המעשרות למרות שאינם נושא הפרשה. כי שניהם מלמדים שכל אשר לאדם מתעשר לה' ועולה אל ה'. [↑](#footnote-ref-678)
679. ראה ירושלמי שקלים ג א. ובפרק א דר"ה. מה גדר ר"ה למעשר בהמה. האם משום שהתעברו לפני ניסן ולמעשה ניסן ר"ה, או משום שהוא כחנטה ועוד. רב חונא שם מסביר בדעת ר"מ ששעת עיבור לפני או אחרי ר"ח ניסן היא הקובעת, אבל בדעת ר"א ור"ש הוא לומד מהפסוק לבשו כרים הצאן (דרשה שונה לחלוטין מזו שבבלי, אע"פ שהיא מסתמכת על אותו פסוק), שתלוי בלידה.. גם שאר הדעות בהמשך הדף סוברות שתלוי בלידה (לרוב הדעות) או בהיותו בן שמונה ימים. [↑](#footnote-ref-679)
680. לא ברור למה לגמ' ברור ופשוט מתי ניסן ומתי אייר וכו', ולא פשוט לה מתי החדש הראשון ומתי השני וכו'. הלא גם ניסן ואייר לא נקבעים אלא משום שחכמים קבעום. [↑](#footnote-ref-680)
681. בפשטות משמעותה של המצוה היא שחשבון השנה יתחיל מחדש זה. כל אימת שמגיע חדש האביב מתחילה שנה. וכך משמע בירושלמי (ר"ה פ"א ה"א) וזאת פשטות לשון המשנה שבאחד בניסן ר"ה לרגלים. ר"ה לרגלים הוא ר"ה למנין השנה. וכשצִוְּתה תורה לקדש יום ט"ו בו היינו בחדש זה, וכשצִוְּתה תורה לקדש חדש שביעי היינו חדש שביעי לחדש זה. (וראה ברכות י: וראה שם גם בהערה כה). אך בבבלי על המשנה לא משמע כך. ומשמע שם שר"ה לרגלים מתפרש אחרת. וכבר תמהנו לעיל על הבבלי שם למה פשוט לו שניסן הוא החדש הראשון ואייר השני וכו', ולא פשוט לו שר"ה הוא ניסן, כי לכאורה הא בהא תליא. ונראה שהגמ' שם הלכה בדרך שאומרת שפשוט שהחדש הזה הוא ראשון לחדשי השנה. אך לא בכך עסקה משנת ארבעה ראשי שנים, אלא בענינים הלכתיים שונים שצריכים ראש לשנתם. לענין ראשון לחדשי השנה פשוט שניסן הוא הפותח את השנה. לכן לא נזכרו שם במשנה נפק"מ נוספות לאחד בניסן כגון שמעברים עד סוף אדר (שהרי כל עוד לא הוכרז שהתחיל ניסן לא הוכרז שהתחילה שנה חדשה והתחיל הראשון לחדשי השנה החדשה, ועדין אנו עומדים בשנה הישנה וא"כ אין הכרח להכריז על ראשון בשנה הבאה, אפשר להכריז על יג בשנה זו) ושבאחד בניסן ר"ה לשקלים וכן כיו"ב. ומ"מ נראה משם שפשוטו של הצווי החדש הזה ראש חדשים הוא שלכל דבר שתלוי במנין הזמן ניסן הוא הראשון. ומעתה כשאמרה תורה ראשון הוא ניסן, שני הוא איר וכו'. וגם המנין למלכים הוא דרך למנות את הזמן. כי ענינו של ר"ה למלכים הוא שיהיו עושים סימנים זה לזה החדש ראשון לשנה שביעית למלך פלוני. ובאחד בניסן מתחילה השנה החדשה, ולכן הוא החדש הראשון. ומתחילה היו מונים ליציאת מצרים עד שהחלו למנות למלכים. נמצא שהספירה התחילה מאותו חדש שבו נאמר החדש הזה לכם ראש חדשים, ולכן הוא החדש הראשון בשנה הראשונה.

     הגמ' שם אומרת שלכל דבר שבו נזכרו חדשי השנה, הרי שניסן ראשון הוא לכם לחדשי השנה. אבל המושג שנה הוא בעל משמעויות נוספות, שלגביהן יתכן ראש שנה אחר. [↑](#footnote-ref-681)
682. אמנם, לפי זה גם ר"ה לעיבורין הוא משום שהשנה מתחילה בא' בניסן, ולכן לא ברור מה מתרצת הגמ' ותנא דידן בהתחלה קמיירי. גם הפסקת עיבורין היא משום התחלת שנה. ואולי כונת הגמ' שאמנם טעם הדבר הוא שהתחילה שנה, אבל בפעל דין עבור נפסק אז.

     ויתכן שחזקיהו שעבר בניסן סבר, שכיון שאם הוא מעבר מתברר למפרע שטרם התחילה שנה חדשה – יכול הוא לעשות כן, ונמצא העבור תקף למפרע. [↑](#footnote-ref-682)
683. אמנם קשה, כי הפסוק הזה נאמר על עולת ר"ח, ואולי משום כך נאמר בו חדשי השנה. [↑](#footnote-ref-683)
684. וכפי שנאמר בכמה מקומות בפרקנו, הגוים מונים דוקא מתשרי. רק לישראל החדש הזה ראש חדשים. ולפי זה מחדש ר"א (י:יא) שמנין החדשים שנאמר בתורה לפני "החדש הזה לכם" הוא מנין לתשרי. (אע"פ שלא מצאנו מנין כזה בשום מקום בתורה ובנ"ך, ואפילו כשאמרנו שלמלכי אוה"ע מונים מתשרי, עם זאת תשרי הוא השביעי וניסן הוא הראשון). ור"י שם אינו מקבל את החדוש של ר"א. [↑](#footnote-ref-684)
685. בארנו בחולין פג.: (עיי"ש) שהיום מתחיל לעניינים מסויימים בערב, ולעניינים אחרים בבקר. שהרי אפשר ללמוד ממקומות שונים שהיום מתחיל ונגמר בערב, כמו "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב, שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם". או "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" או "ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש". וממקומות אחרים משמע שהיום מתחיל ונגמר בבקר, "ביום ההוא יאכל לא תותירו ממנו עד בקר". נמצא שתחילתה וסופה של תקופה אינו מוחלט, והוא תלוי בענינים השונים. כך נאמר גם לגבי שנה. אמנם, לגבי שנה יש פסוק מפורש שאומר שהיא מתחילה בחדש האביב, אבל משמע מכמה מקומות בתורה שלכל עניני התבואה היא מתחילה ונגמרת בחדש השביעי. יש אפוא שני סוגים של יום, יום של המקדש שהוא יום ואחריו לילה, ויום של חולין שהוא לילה ואחריו יום. כך יש גם שנה של הקדש שהיא קיץ ואחריו חרף, ושנה של חולין שהיא חרף ואחריו קיץ. [↑](#footnote-ref-685)
686. שביעית מתחילה ונגמרת בתשרי, כפי שלומדת הגמ' בר"ה ח: מהפסוק "מרשית השנה עד אחרית שנה", וכפי שלמדה הגמ' לעיל מיניה שרשית השנה לענין זה הוא אחד בתשרי שהוא יום הדין, יום התרועה שבו בא המלך לשפוט את העולם, והוא ראשית השנה שבו עיני ה' על הארץ עד אחריתה. כלומר: לעניני החיים בארץ השנה מתחילה באחד בתשרי, שבו, כמאמר הפסוקים בדברים יא, מתחילה השנה לכל עניני השדה וחיי האדמה בארץ. (וראה אב"ע ויקרא כה ט). ע"פ כלל זה לומדת הגמ' בר"ה יד. שפירות שביעית הם פירות שגדלו על מי שביעית. ופירותיה של כל שנה הם אלה שגדלו על מימיה. וגם דבר זה עולה בפשטות הפסוקים בדברים יא שם, שא"י היא ארץ שבה למטר השמים תשתה מים, ובה עיני ה' מרשית השנה עד אחרית שנה. כלומר: ה' שופט בראשיתה מה יהיה בסופה. ראשיתה במים וסופה בתבואה. עפ"ז יובן ששנה לענין זה היא מראשית העונה ועד אסיף פירותיה. כאשר זורעים והגשם משקה ועד האסיף הרי שנה. והגדל מגשמיה הוא גִדוליה, שכן שנה היא זמן גשם ואחריו זמן שמש הנחוץ לתבואה לגדול. וא"כ פירות שביעית הם פירות שהשביעית גִדלה ונדונו בר"ה וצמחו על גשמיה ועל שמשה. (ואפי' על ר"ה לאילן מצאנו דעה בירושלמי (ר"ה א ב) שהוא נקבע לפי השאלה מגשמי איזו שנה הן חיים. כי מכאן למדנו שהשנה נקבעת ע"פ מחזור הגשם והשמש). וכן מצאנו שזמן תשרי נקרא תקופת השנה. כלומר שאז נכנסת שנה לענין השדה (וראה סנהדרין יג. וברש"י). וראה גם בירושלמי שביעית ב ה, שדרש מכך שנאמר שש שנים תזרע ואספת, שמדובר כאן על שש שנות תבואות ושנת תבואות שביעית. (המונח שני תבואות נזכר שם בפרשה, ועל שני תבואות מדברת כל הפרשה). וכך מכך שחג הסכות, אע"פ שהוא אחרי ר"ה, נקרא מקץ שבע שנים, והוא עוד שיך לשנה הקודמת לכמה עניינים. וכן נאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, משמע ששנת זריעה היא שנה לעניינים אלה. השנה החקלאית היא הקובעת. ומ"מ העבודה אסורה מאחד בתשרי ועד אחד בתשרי, שהרי אין מונים חצי חדש לשנה, אבל הפירות שצמחה שנת השביעית דינם כפירות שביעית לעולם, וכפי שפשוט במסכת שביעית ובגמ' בר"ה יג-יד עיי"ש. ולכן העבודה היא מצוה שהז"ג אבל כל דיני הפרי בודאי שלא. וראה בית ישי ד ב ד"ה אבל, שאומר שחיובי השביעית הם על השנה החקלאית ועל הגדל בה. וערוה"ש (ל ב) אומר שהשנים האמורות בענין הן שנת חמה, שבהן תלוי גִדול התבואות. ויש לבאר לשיטתם ששנת החמה לענין זה תחלתה באחד בתשרי שהוא תמיד בעונת התחלת הגִדול. [↑](#footnote-ref-686)
687. ובירושלמי הביא את המדרש הזה בצורה אחרת לגמרי: גם הבהמות המקדימות וגם המאחרות יתעשרו יחד. לכן יש לאחר את ראש השנה למעשר בהמה. ולא מכאן למדו מתי הן מתעברות. גם המדרש של רבא לא למד מכאן מתי הן מתעברות. [↑](#footnote-ref-687)
688. והשוה לדברינו בנדה ל הערה יז. [↑](#footnote-ref-688)
689. נראה שהבבלי והירושלמי חלוקים בהבנת דעתו של ר"י. בבבלי פשוט, וכן פשוט בכל הראשונים על הבבלי, שר"י מפרש שסופרים שבע שמיטות והשנה שאחרי השמיטה השביעית היא היובל, והיא השנה הראשונה ליובל הבא. ולשונו "שנת היובל עולה לכאן ולכאן". וכן נראה לבאר את פשט מחלוקתם, שהרי התורה אמרה שאחרי שבע שמיטות יבא מיד יובל, אבל לא אמרה אם חשבון השמיטין עִקר או חשבון היובלות עִקר. ובזה נחלקו. שר"י סובר שעִקר המצוה היא לספור לעולם שבע שבע שנים, וחִדשה התורה מצוה נוספת על הספירה הזאת, שאחת לשבע שמיטין יבא יובל. ואילו חכמים סוברים שעִקר המצוה היא ספירת חמשים חמשים שנה ליובל. נמצא שאלו ואלו בודאי מודים שהיובל לעולם במוצאי שביעית. אבל בירושלמי (קדושין א ב) כתוב שלר"י פעמים שהיובל בא באמצע שבוע. ולשונו "היובל עולה ממנין שני שבוע". כלומר: ממנין שני שבוע הוא עולה, אך אינו עולה ממנין היובל הבא. והיובל הוא לעולם לאחר חמשים שנה ו"שבע שבתות שנים" לאו דוקא שבע שבתות מראשונה עד שביעית, אלא שבע שבועות שנים, כמו בספה"ע. [↑](#footnote-ref-689)
690. לשיטתו (וכן לשיטה שנזכיר להלן הערה לג, ואפשר שרק לשיטה ההיא) יש לשאול האם יש לקדש שנה שלמה, מיוה"כ ועד יוה"כ, והבריתא משיבה שאין כן הדבר. התורה לא קִדשה אלא (יב) שנה, ואמרה עליה "יובל היא". רק על שנת החמשים אמרה התורה יובל היא. ולא על שנה אחרת. יובל היא שנת החמשים. [↑](#footnote-ref-690)
691. כך משמע מהבריתא בתו"כ וגם ממבנה הסוגיא. אמנם, הגמ' פתחה בהו"א שיובל אינו מתקדש אלא מיוה"כ ואילך, ולפי תשובתה משמע שרק ר"י חולק על כך. משמע שיש חכמים שסוברים שאינה מתקדשת אלא מיוה"כ. ואולם המשך הסוגיא מניח שהכל מודים שמתקדשת מר"ה. [↑](#footnote-ref-691)
692. וראה דברינו בשבת ע. בשאלה כיצד יש לדון את המלאכות שהוזכרו בפני עצמן. [↑](#footnote-ref-692)
693. נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר (ירושלמי כלאים ח א, בבלי מו"ק ג.) האם החורש בשביעית לוקה. לדעת ר"א לוקה כמו זריעה וזמירה, כלומר: כל עבודה בקרקע אסורה. לדעת ר"י אינו לוקה. בירושלמי מבוארת דעתו בכך שאין עשה מלמד על ל"ת כי הם שתי מצוות שונות וא"א שהל"ת יהיה פרט של העשה. ולכן רק ארבע המלאכות האמורות כאן נאסרו. וראה דברינו במו"ק ג. ונחלקו הראשונים שם בהבנת הסוגיא. יש ראשונים שמפרשים שנחלקו האמוראים האם יתכן שמל"ת יהיו פרטים של עשה, או שא"א שהרי כו"פ אמור דוקא כאשר הפרט בא ללמד מהו הכלל, כגון ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וכו', ש"בבקר ובצאן" הם פרטי "אשר תאוה נפשך" וכן "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור וכו'" שור וחמור הם הגנבה, והתורה אמרה שור וחמור כדי ללמדנו מהי הגנבה. אבל כאשר התורה כותבת עשה ואחריו מל"ת, אין המל"ת פרטי העשה כי הן מצוות בפ"ע. וכשם שא"א למנותם כאחד כך א"א לומר שהם פרטי העשה. ולכן יש לבאר שהעשה ענין לחוד והמל"ת ענין לחוד ואין המל"ת אוסרות אלא את האמור בהן. ואולם העשה, אפשר לפרשו שהוא כולל גם מעשים נוספים. אבל ר"א סובר שע"כ הלאוים מפרטים את העשה שהרי ענין אחד הם: במה תשבות הארץ, בכך ששדך לא תזרע וכו'. למסקנת הבבלי לכו"ע אפשר לדון כו"פ ומי שפוטר את החורש סובר כרבא, שהתורה לִמדה שחיב רק על ארבע המלאכות האלה ולא על תולדות נוספות. (ואפשר לפרש שגם אם ילקה על מלאכות נוספות – דוקא מלאכות הדומות לאלה שהוזכרו. והחרישה אינה דומה, ואפשר שכך כונת הגמ' במו"ק ג:). וכ"נ שפרשו רש"י מכ"י והר"ן. לעמת זאת ברש"י הנדפס ובריטב"א נראה שהמחלוקת היא האם לדון כו"פ או כלל ופרט וכלל, אבל ברור לכל שהפרטים מלמדים על הכלל. אם דנים הרי שהכלל האחרון מרבה הכל, כל עבודות הקרקע, ובכלל זה גם חרישה. אם לא דנים הרי אין בכלל אלא מה שבפרט. בפשטות נראה שלפי הסבר זה אין מקום כלל לחיב את החורש, אפי' בעשה, שהרי הלאוין מלמדים עליו. למסקנת הגמ' אין דנים בכלל ופרט וכלל, ומי שמחיב את החורש היינו משום שסבר כמו הבריתא בתו"כ שהלאוים מרבים את כל העבודות שבשדה. לדעת ר"ח ותוס' מי שלמד כו"פ לומד שרק המל"ת האמורות כאן הם בכלל, ומה שאינו בלאו לא נאסר. ואכן יש כאן דבר אחד בעל כלל ופרטים והפרטים מלמדים מהו הכלל. מי שלא דן כו"פ אין לו כלל למוד כאן, וכל מה שבכלל לוקה, וחרישה אינה שביתה ולכן לוקה עליה. למסקנה אין דנים כו"פ ומי שפוטר היינו משום שהוא סובר כרבא שהתורה הביאה את ארבע המלאכות האלה ללמדך שעליהם חיב ועל אחרות פטור. ומלשון הירושלמי נראה כר"ן.

     מי שסובר שהמלים "בחריש ובקציר תשבת" עוסקות בשביעית, כיצד תעלה לשיטתו הדעה הפוטרת את החורש? תעלה גם תעלה. כי הבטוי "חריש וקציר" בטוי אחד הוא ופירושו עבודת הקרקע. וגם יוסף אמר לאחיו "ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר". כלומר: אין עבודת הקרקע. לכן גם כאן יש לבאר שאין כונת התורה שנאסר החריש ונאסר הקציר, אלא שנאסרה עבודת האדמה והצמחת הזרעים. מה שנאסר כאן הוא עבודת הקרקע כסדרה, ובתוך זה יש מקום לומר שלא אסרה תורה אלא את מעשי צמיחת הצמחים. אבל חרישה בטרם יש שם זרע לא נאסרה. כי שביתת הארץ היא שביתה מלהצמיח צמחים, וחרישה אינה הצמחה אלא רק הכנה להצמחה. ואינה אלא עבודת עפר. [↑](#footnote-ref-693)
694. רק לכאורה. למעשה, גם את דברי ר"ע אי אפשר לפרש כך, שהרי הוא אומר "אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו'", כלומר: בפרשת בהר נאמרה שנה, ועל כל השנה נאמר שדך לא תזרע. הרי שודאי שאי אפשר לפרשו שאין כלל משמעות לשנה. [↑](#footnote-ref-694)
695. וראה להלן יד. שלענייני תבואות שנה – התבואה היא תבואת השנה גם אם נאספה אחריה. [↑](#footnote-ref-695)
696. ראה ירושלמי שביעית א א, שאומר שזאת אסמכתא, והדין הוא דין דרבנן שסמכו אותו למקרא. ולמעשה שמטה אינה אסורה אלא בזמן השמטה, כמו שבת שאינה אסורה אלא ביומה. וראה גם בירושלמי שביעית א ה, ובכמה מקומות בבבלי, שהל"מ שעשר נטיעות מותרות. משמע שתוספת שביעית היא דאוריתא או הל"מ. וראה בירושלמי שם שאומר שגם דינים אלה נשכחו וחודשו ונדרשו. אמנם, אפשר אולי ללמוד מלשון הירושלמי שם שהן תוספת שביעית והן בִטולה נדרשו מן הפסוק. שלא כדברי הבבלי במו"ק ג שמשמע ממנו שאינם אלא תקנה. [↑](#footnote-ref-696)
697. ומצאנו שיש שנה שאינה מהחדש הראשון עד החדש הראשון. וראה דברינו בערכין לא, אמנם אם כך יש לדון בשאלה מתי מתחילה השנה. [↑](#footnote-ref-697)
698. ואם כך הרי יש לשאול מהו המועד הקובע. הלא לא נאמר בשום מקום מהו המועד. אמנם, למדנו שחג הסכות הוא מקץ שנות השמטה, ולמדנו שאת היובל יש לקדש ביוה"כ. ולפי הכלל שאין מונים חצאי חדשים לשנה, הרי שיש להתחיל את השנה באחד לחדש השביעי. כמו כן למדה הגמ' מהחוק והמשפט בכסה ליום חגנו, ובירושלמי למד גם מכך שחג האסיף הוא בצאת השנה, (וראה עוד מקורות לכך לעיל הערה כח) ומסתבר שגם הוא מקבל את ההנחה שלא מונים חצאי חדשים לשנה (וראה דברינו במגלה ה., אמנם עדין צריך ראיה שגם שנה שאינה שנת חדשים אין מונים לה אלא חדשים שלמים. שהרי שנת חדשים מתחילה בניסן), וכפי שמובא שם בפירוש בהמשך הסוגיא. (אמנם, לאילן ב"ה מונים. אלא שר"ה לאילן ממילא חל באמצע תקופה. בארנו לעיל הערה כז שלעניני קדש הלילה הולך אחר היום והחרף אחר הקיץ, ולעניני חולין היום הולך אחר הלילה והקיץ אחר החרף. ואולם, אין מתחילים שנה באמצע תקופה. לכל שנה נכנס קיץ שלם וחרף שלם. לא נוח לחלק תקופה לשתי שנים, כי השנים הן לפי זמני פעולת האדם. ומאותו טעם אין מחלקים חדש לשתי שנים. ואין מחלקים יום לשני חדשים. ור"ה לאילן יוצא מן הכלל הזה. (הגויים מתחילים שנה באמצע החרף וכנגדו הם מתחילים את היום באמצע הלילה. אז נגמר המחזור הטבעי של השמש. נגמרת ירידת השמש ומתחילה עליתה מחדש. אבל אנו לא עובדים את השמש, אלא להפך, השמש עובדת אותנו. השמש משמשת אותנו. לכן אין אנו מונים לעצם מחזור השמש, אלא לשִמוש שאנו משתמשים בשמש. היום והלילה, הקיץ והחרף. אין אנו עובדים את המאורות אלא הם עובדים אותנו. לכן, הגוי לא יכול למנות לשמש והירח גם יחד, כי אין עבד לשני אדונים. אנו יכולים למנות כן, כי יש שני עבדים לאדון אחד והוא משתמש בשניהם. ומ"מ אלה הדברים אמורים על הגויים המקולקלים של ימינו. בימי חכמים אפילו הגויים המקולקלים לא היו עד כדי כך מקולקלים. הם אמנם לא מנו לחדש האביב, שאינו ראשון אלא לישראל, אבל מנו לתשרי, שהוא השנה הטבעית כפי שבארנו כאן (וראה גם להלן יד.). וראה דברינו בראש המסכת)). [↑](#footnote-ref-698)
699. מו"ק ד. והגמ' שם דוחה את דבריו. [↑](#footnote-ref-699)
700. על היום השביעי נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן", ועל השנה השביעית נאמר "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן". על היום השביעי נאמר במקומות רבים בתורה "שבת לה'", שבת היא לה'" "שבת שבתון לה'" ועוד. גם על שבת הארץ נאמר בפרשתנו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לה'". (הפרשיה כאן בנויה בתבנית פרשת השבת שבעשרת הדברות. "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'" כנגד "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ". "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר" כנגד "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה". "לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ" כנגד "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". מכאן נראה שהמלים "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'" מקבילות למלים "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ"). המצוה שתשבות הארץ בשנה השביעית היא מצוה לארץ ה', שכמו עם ה' יש להם שבת כדי להתקדש. וראה גם דברינו במו"ק ג. הערה ג. [↑](#footnote-ref-700)
701. ראה בהקדמה לספרנו בהערה מ. [↑](#footnote-ref-701)
702. וכך נראה. שהרי יש להקשות, הלא אח"כ נשלמה שנת אחת ושש מאות, אלא שחרבו המים כבר ביום הראשון שבה. וכשהתורה מספרת לנו זאת, כבר נשלמה השנה, אלא שהיא מספרת שהדבר היה כבר ביום הראשון. וכי היאך תוכל ללמד על היום הזה? הלא אי אפשר לומר שהדבר היה בשנה השש מאות שהרי זו כבר תמה ונשלמה. וכיו"ב מצאנו בהקמת המשכן שהיתה בשנה השנית בחדש הראשון באחד לחדש, ושם איש לא הקשה ולא שאל מדוע הוא נקרא השנה השנית. [↑](#footnote-ref-702)
703. עוד משמע בדברי הגמ' כאן שהחיוב אינו אלא על דגנך תירושך ויצהרך האמורים כאן. וכל יתר המינים אינם חיבים אלא מדרבנן. אבל ראה ירושלמי בתחלת מסכת מעשרות שדרש דרשות שונות ללמוד מדגן תירוש ויצהר לכל הדומים להם. ומלשון הרמב"ם עולה שהוא סבר שהדומים לדגן תירוש ויצהר חיבים מה"ת, אבל מינים שכלל אינם דומים – חיבים רק מדברי סופרים. ובפשטות נראה שאם נלמד שהתורה נקטה מינים אלה כדוגמא למה שאדם מגדל בשדהו – יתחיבו כל הגדלים בשדה. ואם נאמר שמינים אלה בדוקא התחיבו, הרי דוקא הם התחיבו. [↑](#footnote-ref-703)
704. וכך היה מקום לחשוב, שהרי התורה קוראת לשנה ההיא שנת המעשר. ולכאורה משמע מכאן שיש בה רק מעשר אחד. [↑](#footnote-ref-704)
705. אמנם, הגמ' דוחה זאת. כי אפשר שהפסוק מדבר דוקא על התבואה הנאספת בימי החג, ואין כאן ראיה שכך הדין גם לתבואה הנקצרת בימי החג. את הדין הזה למדה הגמ' ממקום אחר. [↑](#footnote-ref-705)
706. בחלה א ג עוד למדים שכן הדין גם בחלה מכך שנאמר על החלה כתרומת גרן כן תרימו אותה. התורה דמתה את החלה לתרומה. ותמוה. שהרי פשוט שיש דברים שחיבים במעשרות ולא בחלה, ולהפך, והמשנה שם אומרת זאת בפירוש. התורה לא דמתה אותם אלא לענין ההרמה. [↑](#footnote-ref-706)
707. אמנם אם אנו שואלים לעניין מעשרות, ממילא מעשר ירק דרבנן. ואעפ"כ למדים אותו מתוך הכללים שבתורה. [↑](#footnote-ref-707)
708. השאלה נשאלת גם לגבי פירות שבהם ידוע אלו פירות הם תבואת איזו עונה, אבל ר"ה שקבעו חכמים מחלק את העונה. וראה ירושלמי שביעית ה א. [↑](#footnote-ref-708)
709. ואפשר שסברה היא. כהנים הצטוו על טומאת מת, וישראלים הוזהרו על טומאה ברגל, שאז כל ישראל צריכים לבא למקדש. ומלבד זאת, הלא כל אדם מצֻוֶּה להביא לידי כך שיקים את המצוות. וכיון שהוא מצֻוֶּה על הרגל, אינו יכול להטמא, משום שאז לא יוכל לעלות לרגל. וראה בהקדמה לספרנו בהערה צח שיש לעשות את כל הנדרש כדי שהמצוות תתקימנה. [↑](#footnote-ref-709)
710. וכפי שבארנו בשבועות ד. ו:-ז: הערה ד. [↑](#footnote-ref-710)
711. לעיון מיוחד ראוי הסיום של ספר מיכה. מלשונו לא ברור אם הוא נאמר בעקבות חטא או לא, הלשון שלו אינה מזכירה את לשון פרשת כי תשא או פרשת שלח, אבל כבר חז"ל עמדו על כך שהפסוקים האלה מכילים את המדות: "מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאותָם: תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ מִימֵי קֶדֶם". לא נאמר כאן ה' ה', אך נאמר כאן אל, נאמרו כאן רחמים. לא נאמרה כאן חנינה, אך יש כאן הארכת אף. יש כאן פעמַים חסד כמו בפרשת כי תשא. נאמרה כאן אמת (שלא כמו יתר הנביאים שהזכרנו), נאמרו כאן נשיאת עוון ופשע, ומחיית חטא. אולי הזכרת האבות באה להזכיר את נצירת החסד לאלפים. הלשון היא אחרת לגמרי, אך המדות נמצאות.

     הפסוקים האלה ראויים לעיון מיוחד משום שעליהם מבוססים דברי ר"א וריב"ח בסוגייתנו: "רבי אליעזר אומר כובשו שנאמר ישוב ירחמנו יכבש עונתינו רבי יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר נשא עון ועבר על פשע". מה בין נושא לכובש? רש"י מבאר שהשאלה היא האם מגביה את כף העברות או מנמיך את כף הזכויות. אך הסבר זה עדיין חסר וזקוק להסבר, שהרי לא באמת יש מאזנים ברקיע. המאזנים אינם אלא משל. ומה המשמעות של הגבהת כף או הנמכת כף? האם כווונתו שה' מוסיף לחוטא מצוות שלא עשה? בזכות מה? (בירושלמי מוצגת המחלוקת הזאת בשאלה האם הקב"ה מוחל על חוב אחד, או מוסיף זכות אחת).

     כדי להשיב על כך יש לפרש את שני הפסוקים האלה בספר מיכה שעליהם התבססו התנאים. וכמובן שיש להבין גם מה הם רחמים. הפסוק הראשון אומר "מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא". הפסוק הזה אינו מבוסס על רחמים אלא על חסד. הפסוק הזה מתאר את ה' שבחסדו עובר על פשע. הפשע קיים אלא שה' בחסדו עובר עליו ואינו מחזיק את אפו. הוא נושא אותו, כביכול אומר: עלי פשעך בני. הפסוק השני מתבסס על רחמים: "יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאותָם". ה' ישוב ירחמנו, כביכול יברא אותנו מחדש, יתן לנו שוב את הכח המיוחד של רחמים שבו ה' מחיה את העולם. (מחיה מתים אינו דוקא מתים, הכונה היא מביא חיים לעולם. תחית החיים גדולה מתחית המתים, כמו שמצאנו בסנהדרין צא. דלא הוו חיי דהוי חיי לא כל שכן. לנו הק"ו הזה נראה זר כי התרגלנו שמי שעדין לא חי מתחיל לחיות ולא התרגלנו שמי שכבר חי בעבר חוזר לחיות. אך הקב"ה ברחמיו מחיה את מי שלא חי). ה' שב ומחיה אותנו ומתוך כך בטל העוון לגמרי ואיננו עוד, הוא נכבש ומושלך במצולות הים. הרחמים גדולים מהחסד. בחסד ה' עובר על הפשע, הפשע קיים אלא שה' מתעלם ממנו, עובר עליו (נושא ועובר הוא דבר דומה, לכן הם בפסוק אחד). ברחמים ה' כובשו ומשליכו במצולה, החטא כבר לא קיים.

     הרחמים הם עצם רצונו של ה' שיתקיים עולם. רצונו של ה' בחיים. עולם לא יכול להתקיים ללא רחמים. אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים. רחמים הם הרצון לקיים עולם שאינו קים בזכות עצמו.

     ה' אומר למשה שבמדת הדין יש להשמיד את ישראל. משה משיב לו שרצונו של ה' בקיומם של ישראל.

     מדת הדין גוזרת שלא יִבָּרא העולם. מדת הרחמים גוזרת שיברא. חוקי הטבע גוזרים שלא יהיה דבר בעולם, שהרי בעולם כל דבר נוצר רק מדבר שקדם לו. בדרך הטבע דבר לא יכול להתקים מבלי שיקדם לו חֹמר אחר, צבת בצבת עשויה וממילא שום דבר אינו יכול להתקים. (וראה על כך דברינו בסכה נא: הערה קיא, וראה גם בחגיגה יא: הערה מא). העובדה שבכ"ז יש עולם מלמדת שיש משהו שגובר על חוקי הטבע. זו מדת הרחמים. הדין גוזר שלא יהיה. באיזו זכות יהיה? מדת הרחמים היא חִדושו של ה'. ה' בורא ומנהיג את העולם במדת הרחמים, כלומר ברצון לחדש. ברצון שיהיה משהו בעולם. ה' הוא בעל רצון ולא רק חוק טבע עִוֵּר. הרצון הזה הוא מדת הרחמים. במדת הרחמים הוא מחיה את העולם. מחיה מתים ברחמים רבים. ולאו דוקא מתים שחיו, גם מתים שמעולם לא חיו. ברחמים הוא מחדש מעשה בראשית. אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים.

     בדרך הטבע אין דבר קים אלא אם קדם לו דבר, לפי זה לא יתכן שיהיה דבר בעולם. העולם בכ"ז קיים, ומכאן אפשר להוכיח שיש גורם ראשוני שגרם לעצם קיומו של העולם. (וראה על כך דברינו בחגיגה יא: הערה מא). החִדוש שאנו למדים בלמדנו על מדת הרחמים הוא שהגורם הזה הוא בעל רצון. לכן הוא חומל על מעשיו, כי הוא חפץ בחייהם ולא במותם כי הוא יוצרם והם מעשיו ובהם הוא חפץ. הוא חומל על עמו, כי הוא חומל על שמו הגדול. הוא עושה עמנו למען שמו. במדת הרחמים מבקש משה מה' שלא ישחית את ישראל, כי הם עמו ונחלתו ורצונו שיהיו קיימים.

     ה' בורא את העולם ומחדש אותו בכל יום תמיד במדת הרחמים.

     ה' מחיה מתים ברחמים רבים, אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים. חיים באים ברחמים. הענקת החיים היא רחמי ה' ואהבתו. במדת הדין אין חיים. ה' מעניק חיים ליצוריו ואלה רחמיו.

     המדה חנון נאמרה בספר שמות אחרי המדה רחום. חנינה היא נתינת מתנה, כמו שאנו מוצאים במקומות רבים בתנ"ך. היא דבר שבא אחרי הרחמים. ה' לא רק רוצה בקיומנו אלא גם חונן אותנו. המקום שבו מוזכרת החנינה ולא הרחמים הוא בברכת כהנים. ה' מאיר לנו פנים וחונן אותנו. באור פניו חנננו. (אמנם חכמים בתפלה שבה אנו מתפללי לה' שיקבל את ברכת הכהנים, הכניסו גם רחמים וחיים. כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום). החנינה היא האהבה המיוחדת שבה אוהב ה' את עמו. מיכה לא הזכיר את החנינה. הוא הזכיר את הרחמים הבוראים אותננו מחדש וממילא מנקים אותנו מעוונותינו. יואל ויונה הזכירו, אך יתכן שפשוט הם הזכירו בשלמותו את הבטוי חנון ורחום, שהפך לאחד (למרות שהם החליפו את הסדר) כחלק משלש עשרה המדות. (במזמור תהלה לדוד הוחלף הסדר מסבה ברורה: הפסוק חיב להתחיל באות ח, במזמור אחר שבו לא היתה סבה להחליף את הסדר (קג) שמר דוד על הסדר המקורי, רחום וחנון. הנביאים כנראה התבססו על תהלה לדוד ולכן החליפו את הסדר). [↑](#footnote-ref-711)
712. כפי שבארנו בשבת קד., בב"מ נט: ובהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים" [↑](#footnote-ref-712)
713. אמנם משמע במשנתנו שבתשעה באב מתענים, ומבאר רב פפא שטעם הדבר הוא שהיו בו צרות נוספות גם לאחר חורבן בית ראשון (כך נראה לבאר את דבריו, כי הזכיר רק את חורבן הבית השני, חורבן ביתר וחרישת העיר, ולא הזכיר שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ). אמנם, יש לשאול על איזו תקופה הוא מדבר. כי אם הוא מדבר על ימי בית שני (כפי שלכאורה משמע במשנה), הרי לא היו בו עוד צרות אחר חורבן בית ראשון שחזר ונבנה. ואם הוא מדבר על הימים שלאחר חורבן בית שני, הרי אין שלום. ועוד, הלא במשנה משמע שכבר בזמן הבית היתה תענית באב. וכבר עסקו בכך הראשונים. [↑](#footnote-ref-713)
714. הפסוק האמור כאן עוסק לפי פשוטו בעִבור השנה ולא בקִדוש החֹדש, וכפי שנכתוב כאן, וכך אומר בפרוש המדרש בתו"כ שנביא להלן ר"ה כה. (וראה להלן הערה נח), גם המדרש האמור כאן (שמקורו אף הוא שם בתו"כ) בפשטות לא לומד מ"החדש הזה לכם" את עצם מצות קִדוש החֹדש. מצות קִדוש החֹדש נלמדת מהפסוקים בפרשת אמר, ובכך יעסקו המדרשים שנביא להלן, מכאן ועד ר"ה כה. שלמדו את קִדוש החֹדש מהפסוקים בפרשת אמר. (אמנם להלן כב., להלן כה: ובמכילתות משמע שדורשים מכאן גם את עצם קִדוש החֹדש). [↑](#footnote-ref-714)
715. בפשוטו הפסוק הזה מלמד על עִבור השנה, כלומר: שלא תתחיל שנה עד שיגיע החֹדש הזה, וממילא למדנו מהו חֹדש. (וכפי שנבאר בהערה נח). אמנם, חכמים למדו מכאן גם על קדוש החדש. ואמרו כזה ראה וקדש. ואע"פ שאפשר שה' לא אמר למשה את הדברים בראש חדש אלא ביום אחר בחדש, כפי שאומרת בפרוש הגמ' בפסחים ו: (בלשון הנביאים חֹדש הוא ראש חֹדש. אבל בלשון התורה חֹדש הוא כל החֹדש, ולפי זה אפשר שה' דבר אל משה לאו דוקא בר"ח אלא ביום אחר מימי החדש. כדברי הגמ' בפסחים שם). [↑](#footnote-ref-715)
716. בסוגיתנו משמע שמשמעות הדרשה היא שאין החֹדש מסור בידנו לשנותו לצרכינו, אלא חֹדש – דבר ברור וידוע הוא. ולא נותר לנו אלא לראותו ולבררו. במכילתא דרשב"י (ומדרש דומה במכילתא דר"י. וגם רש"י הביא את דבריהם) מובא המדרש שה' הראה למשה דמות לבנה ואמר לו זה. ואפשר שגם המדרש שבסוגייתנו מפרש בדומה לכך, שכן הוא לומד מכאן שמצוה לקדש על הראיה. אבל אין הכרח לפרש שכונת המדרש שנאמר "זה" על מראה הלבנה עצמה. משום שא"כ מה נפרש בכל מקום שבו אומרת התורה היום הזה או המועד הזה. בפשטות, כונת המדרש היא שה' אמר למשה ואהרן החֹדש הזה. אבל כיון שחֹדש הוא הקפה שלמה של הירח, ממילא עלינו לבחון האמנם התחדש הירח, ואם יעידו בפנינו שהתחדש הירח, ממילא ידענו שהתחיל חֹדש. מכאן עולה שאין לנו אלא לקבוע את הירח ביום שהתברר שבו התחדש. ואי אפשר לקדש אלא ביום הראיה. ואולם, בהמשך הסוגיא אומרים האמוראים שאין הלכה כמדרש זה (או שיש לפרש את המדרש כאוסר רק לצד אחד) ואפשר לקדש שלא בזמנו, וראה דברינו בר"ה כה. שם עסקנו בשאלה האם אפשר לקדש את החֹדש שלא בזמנו. וראה גם להלן הערות ס, עד. [↑](#footnote-ref-716)
717. אם נפרש שקביעת השנה, כלומר קביעת הזמנים, מצוה בפני עצמה היא. אבל אפשר לפרש שאינה מצוה בפני עצמה ולא נאמרה אלא לצֹרך קיום מצוות החגים האמורות בהם. ולהלן הערה ס והערה עא הבאנו דעות שונות שנוגעות גם לשאלה הזאת. (ואפשר שבכך תלויה המחלוקת בשאלה האם מקדשים אותו כשלא נראה בזמנו). [↑](#footnote-ref-717)
718. העולה מכלל דברינו: עִקר המצוה הוא לברר מתי התחדש החדש, וללכת ע"פ מה שהתברר לנו. ואולם, לכאורה בכך נחלקו ל"ק ול"ב שבדברי ר"נ. האם מצוה לקדש דוקא בראיה, גם אם זמן חִדושו ידוע זה מכבר (אמנם אם כך תמוה למה דוקא ניסן ותשרי. ובדף כא: משמע שמעקר הדין אכן יש לחלל שבת על כל החדשים, ותקנו שלא יעשו כך), או שאפשר לקדש גם שלא בזמנו. ודעת ר"כ המדיק מלשון המשנה שלא מחללים שבת משום מצוה לקדש ע"פ הראיה, אלא משום תקנת המועדים והקרבן. ומדבריו נראה שאין מצוה בעצם קִדוש החדש, אלא רק בכך שיוקרבו הקרבנות ויֵעשו המועדים בזמן הראוי להם. (כן דעת תוס' (יט: ד"ה ואל) שלא כרש"י שפרש שתקנת המועדות היא ירקיא ומתיא, ולאו דוקא שיצאו ע"פ הלבנה). והעדים אינם מחללים שבת אלא כדי שיקרב כל קרבן בזמנו ויֵעשה כל חג בזמנו. (וראה גם רשב"א כא: ד"ה על, ריטב"א ר"ה כא:, מאור שם. האם יש מצוה בעצם קדוש החדש או רק בעשית המועדים והקרבנות בזמנם, ולפ"ז - האם זמנם הוא ע"פ זמן הירח או ע"פ מה שקבעו ב"ד. והאם יש מצוה שב"ד יקבעו דוקא ביומו. וראה ריטב"א ר"ה כ. ד"ה אא"ב. וד"ה אמר אביי. וראה דברינו להלן כה. ובהערות שם בשאלה האם הירח קובע את המועד, או שביה"ד קובע אותו). רשב"א וריטב"א (כא: ד"ה על) אומרים שמה"ת יש מצוה לקדש על הראיה ומחללים עליה שבת, אבל חכמים תקנו שלא יחללו שבת אא"כ יש בחדש מועד או קרבן התלוי בכך. ולא משמע כן ברמב"ם (קה"ח ג ב). רס"ג כותב שעקר המצוה היא לקדש ע"פ חשבון דוקא, ולאו דוקא ע"פ ראיה, וכ"כ ר"ח על התורה. (וכן נראה מדברי שמואל בר"ה כ:).

     הירושלמי (פ"ב ה"ז), אומר "יודעים היינו שאם קדשוהו שלא בעדים שהוא מקודש". אם כי הירושלמי עצמו מקשה על כך, מכך שהעדים מחללים שבת על העדות. עוד אומר הירושלמי (פ"ב ה"א) שמן הדין לא צריך עדים וחכמים הצריכו עדים. הרמב"ם (יח ח) פוסק שאם הירח לא נראה כמה חדשים, יכולים ב"ד לקבוע חדשים חסרים ומלאים ע"פ חשבונם בלא ראיה כלל. ואולם הרמב"ם מציין שאין זה קִדוש אלא קביעה, שקִדוש הוא על פי ראיה בלבד. ר"ח (ר"ה כא:) אומר שקריאת החדשים במועדם הוא מצוה ודוחה את השבת, כי לכל מצוה שיש לה מועד מה"ת דוחה שבת, ולא מפני שהראיה עִקר אלא אפי' בזמן שאין מקדשין ע"פ הראיה התורה התירה להן. [↑](#footnote-ref-718)
719. אמנם ראה דברינו להלן ר"ה כא: כב., שם משמע שמצוה זו נאמרה בפרוש, ולא נלמדה מן הכלל ומן הצֹרך. וראה באורנו שם כי אפשר שגם לפי האמור שם זוהי מצוה העולה מן הכלל. שהרי לא נאמר לקרוא את הזמנים אלא לקרוא את המועדים, וממילא יש לקרוא את הזמנים. [↑](#footnote-ref-719)
720. כפי שנבאר במגלה ה., אין מונים לחדשים אלא ימים שלמים. ואי אפשר לחלק יום לשני חדשים. וכאן משמע שהגמ' מניחה שאם בטרם נולד הירח התחיל היום (כלומר שקעה החמה, ויש אומרים שיש אומרים שלא בשקיעה הדבר תלוי אלא בחצות הלילה), אז כבר קנה החֹדש הקודם את היום, ואין היום הזה יכול להיות שיך לחֹדש הבא גם אם יהיה רֻבו בחדש הבא. ולפי זה, אם נראה הירח בשקיעת החמה, הרי ודאי כבר התחדש החֹדש החדש, וכך אנו רואים בעינינו. ואולם, אם לא נראה הירח, עדין אין ראיה שלא התחדש החֹדש. שהרי אפשר שהתחדש אלא שעדין אינו נראה. ואם אנו מקדשים ע"פ הראיה אנוסים אנו שלא לקדשו, שהרי אינו נראה. אבל אם אנו מקדשים ע"פ חשבון, אם נדע שהתחדש בטרם נכנס היום, נוכל לקדשו גם אם לא נראה. (ואם נולד קדם חצות נוכל לדעת שיֵראה בלילה, ואם לא נולד קדם חצות ודאי לא יֵראה ולא יקודש). כי יש זמן שבו אינו נראה כלל. ולדברי הגמ' אֹרך הזמן הזה הוא כ"ד שעות. ובפשטות היה נראה לפרש שאם כ"ד שעות הם, הרי הם י"ב לפני חִדושו וי"ב לאחר חִדושו. כלומר: י"ב שעות לפני חִדושו לא תֵראה הישנה, גם אם יהיה הדבר בסוף הלילה (או באותו מקום בעולם שבו בשעה זו סוף הלילה), וי"ב שעות לאחר חִדושו לא תֵראה החדשה גם אם יהיה הדבר בזמן שקיעת החמה (או באותו מקום בעולם שבו באותה שעה שוקעת החמה). (שהרי לעולם לא תֵראה הישנה אלא זמן קצר סמוך לזריחת החמה לפניה במזרח, ולא תֵראה החדשה אלא זמן קצר סמוך לשקיעת החמה לאחריה במערב). אבל כיון שבסוד העִבור נאמר שבחצות הדבר תלוי. מבאר ר"נ שבארץ ישראל שש שעות לאחר חִדושו כבר אפשר לראותו (אם יהיה הדבר בעת שקיעת החמה, כלומר יהיה חִדושו בחצות היום), ולפי זה אם נולד לאחר חצות היום ודאי לא יוכל להֵראות גם לאחר שקיעת השמש. והדברים קשים להבנה. ויש מהראשונים שבארו שגם אם לא יראה בא"י אבל יראה בסוף מערב, במקום שבו עדין הוא אותו יום, הרי יקדשו את החֹדש. כגון שלא נראה הירח בסוף ראשון בשבת תחלת שני בשבת בא"י, אבל הוא יכול להֵראות במקום מערבי יותר כשתשקע החמה שם, ובאותו מקום עדין יציינו אז את צאת ראשון בשבת וראשית שני בשבת (ולא מקום עוד יותר מערבי שבו כבר יציינו את צאת שני בשבת) כי אז יוכלו לקדש את החדש בשני בשבת. ולכן גם אם יִוָּלד בא"י בחצי היום, אע"פ שלא יראוהו בא"י, כיון שיראוהו בסוף מערב, אפשר לקדש את החֹדש. והדבר שנוי במחלוקת ראשונים ויש חולקים על כך. ולפי החשבון הנהוג בידינו כיום, נוהגים לקדש את תשרי ביום חדושו עצמו, אם נולד קודם חצות. אע"פ שלא יראה אלא בלילה שאחריו. [↑](#footnote-ref-720)
721. וכפי שבארנו זאת לעיל ר"ה כ. [↑](#footnote-ref-721)
722. ומשמע הן מהבריתא והן מהסוגיא שמעקר הדין יש לחלל שבת על עצם קדוש החדש, גם אם אין הלכה נוספת תלויה בכך. אמנם מדברי ריב"ז אפשר שהוא מניח אחרת: אם אין קרבן – למה לקדש דוקא בזמנו? [↑](#footnote-ref-722)
723. פשט הפסוק לכאורה אלה הם מועדי וכו', כלומר: אלה מועדי: שבת, חג המצות, חג השבועות וכו'. אבל הן כאן והן במשנה להלן נדרש הפסוק הזה כעומד לעצמו. מועדי ה' אשר תקראו, הם מועדי. ואפשר שכך אפשר לדיק גם מן הפשט, שהרי נאמר כאן שישראל מצֻוּים לקרוא את המועדים האמורים כאן. [↑](#footnote-ref-723)
724. ואף דורשים כאן שצריך לומר זאת פעמַים, וכך מבארים האמוראים את לשון המשנה, אע"פ שאת המשנה נראה לבאר בפשטות שלאו דוקא צריך לומר מקודש פעמַים, אלא מתוך שכל אדם אומר מקודש, פעם אחת או כמה פעמים, מזכירה המשנה שהכל אומרים מקודש מקודש כדרך לשון המשנה. [↑](#footnote-ref-724)
725. וראה להלן סוף הערה עב. [↑](#footnote-ref-725)
726. . וראה על כך דברינו לעיל ר"ה כ. כב., לעיל עמ' רלה. וכן לעיל ר"ה כא: כב. שאנו מצֻוּים על קביעת המועדים. התורה מצוה לקרוא את המועדים דוקא במועדם ולא במועד אחר. [↑](#footnote-ref-726)
727. יתכן שהדרשן מבקש לדרוש את הפסוק "מוֹעֲדֵי ה’ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי" לא ככותרת לדברים הבאים אחריו, אלא כמשפט בפני עצמו, המועדים שאתם תקראו הם מועדי. ואולם, אין זו משמעות הכתובים, האומרים אלה וכונתם לדברים הנאמרים אחריו. וגם הדרשן בפשטות לא צטט את הפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-727)
728. אמנם בתו"כ הוסיפו ודרשו שדין זה אמור רק אם לא חִסרו את החֹדש פחות מכ"ט ולא הוסיפו יתר על ל. אבל אם הוסיפו או פחתו אין אלה מועדים. דוקא (ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה’ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם, דוקא אֹתָם תִּקְרְאוּ. (אמנם לא נאמר לא עשרים ותשעה ולא שלשים, אך יודעים אנו מהו חֹדש).

     אם תקראו לאחר כ"ח יום או לאחר ל"א יום – אין אלה המועדים שאותם צוה ה' לקרוא, שהרי חֹדש זה אינו חֹדש. אבל אם תקראו לאחר כ"ט או לאחר ל, הרי חֹדש זה חֹדש הוא ונמצאו במועדם.

     אם נפרש כך, יתכן שאולי אפשר להוסיף ולומר שמה שלמדים אנו מהחדש הוא רק ארכו של חדש (כשלוקחים אנו בחשבון שאין מונים חצי יום לחדש). ומעתה, כיון שגם כ"ט וגם ל חדשים הם, נמצא שקראנוהו במועדו. ובלבד שלא נרחיק הרבה מן החדש האמתי. [↑](#footnote-ref-728)
729. אך נראה של"ק ול"ב שבדברי ר"נ בר"ה יט:כ. חלוקות ביניהן בשאלה האם לכתחילה צריך לקבעו דוקא בזמנו. ועוד עסקנו בשאלה זו לעיל בהערה נח-ס.

     מדברי רש"י בר"ה כא: משמע שיש מצוה מעשית לקדש את החדש. והמצוה היא לעשות זאת בזמנו. וחכמים קבעו לא לחלל את השבת על קדוש חדש שאין בו מועד. ותוס' שם הקשו שהרי פשט הפסוק עוסק רק בחגים, ורק אותם יש מצוה לקבוע בזמנם, ואין מצוה כזאת בכל חדש וחדש. ומתרצים שגם ר"ח הוא מועד. מ"מ נראה שתוס' מבארים בפסוק שהמצוה היא לקבוע את המועדים בזמנם, אבל אין מצוה לקדש את החדשים בזמנם, או לקבוע את הזמנים. וכן משמע בר"ן שם (ד"ה אמר).

     רש"י ותוס' נחלקו גם בשאלה האם אפשר לשנות את יום ר"ח לצֹרך. רש"י מפרש שאפשר לשנות את יום ר"ח לצרך, דוקא בניסן ותשרי, כי יש בהם מועדים וממילא יש צֹרך שיפלו ביום שאינו מכביד על הצבור. תוס' פרשו להפך: כשיש מועדים – הם חייבים לחול דוקא במועדם. לרש"י המצוה היא לקבוע את השנה בזמנה, אבל הקביעה תלויה בשאלה מה אנו קובעים. לדעת תוס' המצוה היא שהמועדים יחולו בזמנם, וזמנם נקבע ע"פ הירח ולא ע"פ קביעתנו, כפי שנכתוב להלן הערה עג. אמנם הרמב"ם כתב שביה"ד קובע את החדש, ולא הירח, ועם זאת כתב שבניסן ותשרי יש לעשותו בזמנו שע"פ המאורות. [↑](#footnote-ref-729)
730. במשנה משמע שהדרשה שהניחה את דעתו של ר"י והביאה אותו לקבל את דברי ר"ג היא הדרשה של ר' דוסא שכל ב"ד שעמד על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה. ודבר זה תמוה: וכי בית דינו של משה יכול להעיד על המעוברת שילדה כשכרסה בין שניה? אם אנו סוברים שרק המולד האמִתי קובע את יוה"כ, גם בית דינו של משה לא יוכל לשנות זאת. ואכן היה עלינו לבדוק אחר כל ב"ד וב"ד. אלא נראה שהתירוץ הוא שעל כרחך נִתנה התורה לב"ד. שאל"כ וכי אינם טועים לעולם? אלא משעלו משה והזקנים להר נִתנה להם רשות לקדש.

     בד"כ ברוב מצוות התורה נאמר בתחילה "וידבר ה' אל משה לאמר", ולא נאמר בסוף שמשה אמר את הדברים לבני ישראל. אבל בשתי פרשיות המועדים הדבר נאמר בפרוש. מכאן למדו חכמים שמשה מסר לבני ישראל, כלומר לחכמים, את היכלת לקבוע מועדים וחדשים ולקדש את החדש. כך משמע בנדרים עח.:, הדורשת את הפסוק "ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה" (הגמ' שם צטטה את הפסוק וידבר משה את מועדי ה', אך ברור מן ההמשך שאין כונתה לפסוק ההוא אלא לפסוק הזה). שני הפסוקים הם הסיום של פרשת המועדים, ומשמע שהגמ' דורשת שמשה מסר את הדבר לישראל, כלומר לב"ד. והדבר דומה לדרשה שהבאנו לעיל כא:כב., שלמדה מהפסוק הזה שראש ב"ד אומר מקודש. [↑](#footnote-ref-730)
731. וכן משמע לכאורה מלשון הגמ' בר"ה כא: שדורשת את המלה "במועדם" שמחללים שבת כדי שיֵעשו במועדם שע"פ הירח. ומכאן משמע שהירח הוא הקובע מהו מועדם, ולא ב"ד. וזמנם שע"פ הירח הוא מועדם (וכך גם עולה מדברינו לעיל הערה נח, וראה גם הערה ס), שלא כדרשתו של ר"ע. ועוד, הלא יש להקשות כיצד השמיט ר"ע את המלה במועדם ודרש לכאורה להפך (אם כי לפי דרכנו בהסבר הדרשה מיושבת תמיהה זו, וראה גם להלן הערה עד). וגם ר' יהושע לכאורה לא קִבל את דברי ר"ע ורק דברי ר' דוסא הניחו את דעתו. וראה תוס' (ר"ה כא. ד"ה לוי) שאומר שהכלל "אתם אפי' מוטעים" חל גם על קהילה אחת שקִדשה ביום אחר ע"פ חשבונה. ושם ודאי א"א לומר שמשקבעו באותו יום הרי הוא יוה"כ האמִתי, שהרי כל ישראל עשאוהו ביום אחר. כלומר: תוס' לומד אפי' בדברי ר"ע שהמועד האמתי הוא ע"פ הירח, ואעפ"כ צריכים אנו לעשות את החג שלא במועדו האמתי אלא במועד שקראנוהו אנו. וראה גם דבריהם בר"ה יט: ד"ה ואל, (וכך משמע בסוגיא שם), שעשית כל המועדים שלא ע"פ זמן הראיה, אע"פ שכך קבעו ב"ד, היא קלקול. (וראה דבריהם בר"ה כב: ד"ה להטעות שללא דרשת אתם ואפי' מזידים קביעה שלא בזמנה היא קלקול. ולא ברור שם מה דעת חכמים בענין אלא רק מה דעת ביתוסים שללא דרשה זאת מתקלקל פסחם וי"ל שגם עצרתם שהרי יעשוה שבוע לפני זמנה). וראה גם לעיל הערה ס. כלומר: דעת בעלי התוספות היא שהירח הוא הקובע את המועדים.

     אבל דעת הרמב"ם בסה"מ היא שלא הירח קובע את המועד אלא ביה"ד (כדרשתו של ר"ע, שלא הניחה את דעתו של ר"י), והזמן שקבעו ביה"ד הוא המועד האמתי. (ומ"מ גם הוא מודה שאם קדשוהו ב"ד שלא ע"פ הלכות הקִדוש והעִבור הנוהגות, שאין מעשיהם מועילים, וראה ממרים ד ב שאם עִברו את השנה בזמן שאינו ראוי לעִבור, נמצאו אוכלים חמץ בפסח). ומהגמ' בר"ה ח: שאומרת שאין ב"ד של מעלה נכנסים לדין אא"כ קדשו ב"ד של מטה את החדש (וגדולה מזו בירושלמי ר"ה א ג), וכן מהמשנה בר"ה כה: שאומרת שאם לא הספיקו לקדשו מעובר, וכן מחולין קא: יוה"כ ב"ד הוא דקבעי ליה, (וכן מכך שלכתחילה אנו דוחים אותו כאשר הוא חל באד"ו) משמע כרמב"ם. (וכ"נ שסבר רש"י כמו שבארנו לעיל הערה עא).

     הרמב"ם (קה"ח א ה) אומר שיש הבדל בין שבת שמסורה לכל לבין החדש שאינו מתקדש אא"כ יקדשוהו ב"ד. וזה טעמו של הרמב"ם שאומר שביה"ד יוצרים את החדש. אבל אפשר שרש"י ותוס' יפרשו שההבדל בין שבת לחדש נובע מכך שכל הסופר שבעה ימים יקדש את אותו יום שביעי, לפיכך אפשר למסור את החשבון לכל אחד. אך החֹדש התלוי בראיה ואפשר שאחד יראה את המולד והאחר לא יראה, א"א לתתו ביד כל אחד ולכן נתנה אותו התורה לחכמים, אך הם רק מבררים ולא קובעים. [↑](#footnote-ref-731)
732. וכך משמע שיש לפרש את דרשתו של ר' עקיבא שם: לכתחילה המצוה: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם **במועדם**", אך בדיעבד: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש" המועדים שקבעתם אלה הם מועדי. המצוה היא לקרוא במועדם, וכך משמע בר"ה כא:כב. שמהפסוק הזה משמע שיש לקדש דוקא במועדם ולא במועד אחר ומחללים על כך את השבת. כיצד אפוא למד ר"ע מהפסוק הזה עצמו את ההפך? מסתבר שהוא למד שאם התורה צריכה לצוות עלינו לקראם במועדם, משמע שגם אם נקרא במועד אחר הרי הוא המועד, שאל"כ למה יש צֹרך לצוות שנקרא במועד. ואם אכן כך הוא – הרי פשוט שלכתחילה יש לקראם דוקא במועדם, וכל מה שנוכל ללמוד מהמדרש הזה הוא את אשר המשנה דורשת ממנו ותו לא: שבדיעבד מה שעשה ר"ג עשוי. אבל המצוה שמצוה כאן התורה היא לעשות את המועדים במועדם דוקא. וראה לעיל סוף הערה נח, שהבאנו שכך אכן סובר הדרשן שם, והסוגיא חולקת עליו. (ותוס' לשיטתם סוברים שבחדש שהמועדים תלויים בו אין לשנות ולקדש לצרך, כי הם סוברים שיש לקדש במועדו כפי שכתבנו לעיל הערה עג).

     (לכאורה הדרשה חתכה מהפסוק את המלה החשובה ביותר, במועדם, וכך הוציאה אותו מפשוטו. ולכאורה הבריתא גם שִנתה את הקריאה במלה אֹתָם. והבריתא אף השתמשה בספירת הזכרות. (כך נראה שבארו האמוראים את הבריתא, אך ראה שבארנו אחרת). אבל נראה שיש לפרש את הדרשה כמו שפרשנו: שמתוך שצִוְּתה התורה שנקרא אותם בעצמנו, משמע שבנו הדבר תלוי. וא"כ לא קשות כל קושיות אלה. לפי זה, התנא כאן חולק על הדרשה שהזכרנו לעיל ר"ה כ. כב., לעיל עמ' רלה, וסובר שאפשר לקדש גם שלא בזמנו, וכפי שהערנו לעיל סוף הערה נח, גם הסוגיא שם איננה מקבלת את המדרש ההוא). [↑](#footnote-ref-732)
733. ברש"י בר"ה כ. ד"ה בשאר ירחי, מובאת הו"א לקדש לצֹרך, שלא יהיו יותר משמונה חדשים מעוברים בשנה.

     בסוגיא שם משמע שאפשר לקדש לצרך, ושלא כמו המדרש שם, וכפי שבארנו שם סוף הערה נח,

     בסוגיא בר"ה כ. משמע שאפשר לדחות את ראש החדש (וממילא - את המועדים) כדי שלא יצטרכו לחלל שבת על קִדושו. אבל כשא"א לעשות זאת, מחללים שבת כדי לקדשו ע"פ הראיה, אע"פ שגם ללא הראיה יתקדש באותו יום.

     בסכה נד: מסיקה הגמ' שיש מחלוקת תנאים בשאלה האם דוחים את ר"ה כדי שיוה"כ לא יחול סמוך לשבת. ומסתבר שמי שמתיר לעשות זאת ודאי סובר שהמועד תלוי בביה"ד, ואין הדבר כדי שלא תרבה מחלוקת בישראל, אלא ביה"ד הוא הקובע. (וראה לעיל הערה עג). [↑](#footnote-ref-733)
734. ולכאורה אין צֹרך בפסוק אלא כך הוא הטבע. וראה דברינו בנדה ל הערה יז. וגם ר"ג אמר את דבריו משום שידע את דרכם של המאורות. יש מהראשונים שבארו שהבריתא הזאת אמורה באותו מעמד שהוזכר במשנה שבו קִבל ר"ג את העדים שאמרו שראוהו שחרית במזרח. ומשום כך קִבלם ר"ג. ותמוה הדבר, כי כמה שיקדים הירח, הלא לא יוכל להֵראות בו ביום שחרית במזרח וערבית במערב. וכבר למדנו שכ"ד שעי מיכסי סיהרא (ועסקנו בכך לעיל הערה סב), ולכן יותר נראה לפרש כמו הראשונים שפרשו שהבריתא הזאת מילתא באפי נפשה היא ולא את המשנה היא באה לבאר. והטעם שבגללו קבל ר"ג את העדים שבמשנה הוא כי הוא התישב כדי לקבל את עדותם על מעשה ערבית, ולא קבל את עדותם על מעשה שחרית. והדבר קל ופשוט הרבה יותר ממפלגינן דבורא האמור בסנהדרין ט:י. כי שם מחלקים דִבור אחד על מעשה אחד, אבל כאן מעשה שחרית הוא מעשה אחר שאינו קשור ואינו תלוי במעשה ערבית. ולא עוד אלא שהם לא באו להעיד ור"ג לא התיישב לקבל עדים אלא על מעשה ערבית. וממילא לא קִבל את העדות על מעשה שחרית שהרי לא עליו הם דנים, והוא אינו חלק מהעדות. ואף העד ודאי לא דקדק והתבונן בשחרית כי אין לכך נפק"מ, אבל כשראה בערבית ודאי התבונן ועיין יפה כי ידע שעל כך יצטרך להעיד. ואם לא קִבל ר"ג את עדותם על מעשה שחרית – למה לא יקבל את עדותם על מעשה ערבית שעליו באו להעיד. נמצא שהכלל שמלמד ר"ג שלפעמים בא הירח בקצרה הוא מילתא באפי נפשה. ומהי דרכו הקצרה? אומר ר"ג שאינה פחותה מכ"ט י"ב תשצ"ג. ומדבריו נראה שאינה פחותה מכך אבל יכולה להיות ארֻכה מכך, שהרי לפעמים בא בארוכה. אבל אנו כל חשבוננו מבוסס על כ"ט י"ב תשצ"ג, ומכאן משמע שיתכן שפעמים יבא בדרך קצרה יותר, וא"כ יש לדון למה לא קִבל ר"ג את העדים במעשה דבן זזא. (אמנם יש להעיר שהזכרנו כאן כמה טעמים למה המעשה כאן קל יותר מפלגינן דבורא האמור בסנהדרין, אבל יש גם טעם אחד לחומרא: שכאן אי אפשר ששניהם אמת). [↑](#footnote-ref-734)
735. בשום מקום בתנ"ך לא נקרא האיל עצמו בשם יובל. (ואולי משום כך הגמ' כאן נזקקת ללמוד זאת מלשון זרה). המלה יובל לא נאמרה על איל אלא רק על קרן האיל, שנקראת בכמה מקומות בשם קרן היובל, (ובמעמד הר סיני נקרא יובל בלבד, ללא קרן, כנראה משום שהיה שם קול שופר אבל לא היה שם שופר), מכאן נראה היה לפרש שיובל הוא תקיעה, וקרן היובל הוא קרן התקיעה. אלא שאילו כן היה, היה לשון הרבים היתה שופרות היובל. ומתוך שלשון הרבים היא שופרות היובלים, נראה לפרש שהם נקראים כן משום ששופרות היובלים היינו קרני היובלים, ולפי זה יובל הוא שם הבהמה שממנה נלקחה הקרן. ואם כך יש לפרש הפוך ממה שסברנו תחִלה: לא השופר נקרא על שם התקיעה, אלא התקיעה והשנה נקראות יובל משום שנעשו בשופר של יובל. אם נפרש כך – הרי שתקיעה היא דוקא בקרן הבהמה הנקראת יובל. (אמנם דוקא לגבי תקיעת היובל הכל מודים שהיא בשל יעל, וראה להלן הערה פא). [↑](#footnote-ref-735)
736. ודוקא אותו שופר ששִמש אצל יהושע היה שופר של יובל, ולכן נקרא שופר יובל, וממילא למדנו שגם שופר שאינו של יובל שופר הוא, אלא שאינו שופר יובל. אבל החולק יבאר שמתוך שהתקיעה נקראת יובל משמע שהיא כשרה דוקא בקרן יובל, כמו שבארנו בהערה עז. [↑](#footnote-ref-736)
737. הראשון הוא הרמב"ם, וכמעט כל יתר הראשונים בארו בדרך השניה, שהיא עולה יותר ממשמעות לשונם של חכמים במשנה. אבל הרמב"ם פרש את חכמים כפי העולה ממשמעות דרשתם. (או ממשמעות הדרשה שדרשה הגמ' בדבריהם) הרמב"ם מעדיף לפסוק כפי העולה מדרישת הפסוקים. (ולפי זה חכמים אמרו פרה והיינו פרה וכל הדומה לה. וגם הראשונים שחלקו על הרמב"ם מודים שיש עוד בהמות הדומות לפרה שקרניהן אינן שופר) ומ"מ גם בדברי חכמים מצאנו כמה אמירות המלמדות שזאת דעתם, כגון תקעו לפני בשופר של איל (ר"ה טז) ואם אין מצוה דוקא באיל איך יהיה בכך כדי לנמק את מצות שופר? [↑](#footnote-ref-737)
738. כנראה בגלל שגם הם מסכימים לטעם שבארנו בהערה עח. [↑](#footnote-ref-738)
739. ועל כך מקשה הירושלמי שמלבד האיל קרניה של אף בהמה (ז) לא נקראו שופר בשום מקום בתנ"ך. (ודוקא לגבי תקיעת היובל משמע במשנה להלן שהכל מודים שהוא בשל יעל ולא בשל איל. (ומסתבר שהוא נקרא פשוט ולא כפוף אע"פ שהוא כפוף משום שאפשר להניחו על השלחן וכֻלו נוגע בשלחן. אבל של איל אם יניחוהו על השלחן לא יגע כֻלו בשלחן)). ואולי אפשר לבאר את דברי ת"ק "מפני שהוא קרן" לא כדרשה אלא כאמירה. הלא יודעים אנו שהקרן של הפרה לא עשויה כשופר אלא כקרן. אלא שר"י השיב לו מן התנ"ך ומן הדרשה, ולכן צריך ת"ק להשיב. ולכן משיבים האמוראים בשם ת"ק שלא מן הדרשה נפסלה קרן הפרה, אלא משום שהיא עשויה במבנה אחר. (ואפשר היה לבאר שהיינו "שהוא קרן", אבל האמוראים אומרים על כך חדא ועוד). [↑](#footnote-ref-739)
740. הרמב"ם למד משם שמהתורה יש להריע, ומדברי סופרים גם להתענות. וראה דברינו בתענית יב: הערה יב. [↑](#footnote-ref-740)
741. אפשר שלפי דברי חכמים כאן, המצוה להריע בחצוצרות אינה נוהגת אלא במקדש. ודאי תרועת המועד כך היא, שהרי היא על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, אבל גם התרועה בעת צרה אינה אלא במקדש, כמו תרועת המועד האמורה בסמוך לה. שהרי כל מצוות הפרשה הן מצוות שנוהגות בעם כֻלו כאחד. וגם עליה נאמר שהיא לפני ה'. אמנם, לכאורה משמע שהסוגיא מפרשת אחרת: תוקעים בחצוצרות בכל מקום אך לא בשופר. [↑](#footnote-ref-741)
742. והרמב"ם פרש שגם החצוצרות של ר"ה האמורות כאן אינן החצוצרות של מצות יום שמחתכם ומועדיכם, אלא תרועה נוספת היא שנלמדת אף היא מהפסוק בחצצרות וקול שופר. [↑](#footnote-ref-742)
743. אבל לשם כך צריך שלפחות במקום אחד יתקעו. ואולי לכן תקן ריב"ז שגם אם אין מקדש – במקום אחד יתקעו. [↑](#footnote-ref-743)
744. כך מסתבר לבאר את הדרשה הזאת. ברור שאין כונת הדרשן שהפסוק בספר במדבר עוסק במקרה שבו ר"ה חל בחול והפסוק בספר ויקרא עוסק במקרה שבו חל בשבת. הלא שני הפסוקים מדברים על אותו מקרה. אלא שדרכם של מדרשי הלכה שהם אומרים על כל פסוק לא את פירושו ובאורו אלא את הנפק"מ המעשית העולה מן הפסוק. כפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' א. אף כאן, כפי שנבאר להלן הערה קיד, ביאור הפסוק יום תרועה הוא שיש להריע לפני ה', וביאור הפסוק זכרון תרועה הוא שיש לזכור בכל מקום את התרועה שלפני ה'. הפסוק מתבאר באותה דרך בין בחול ובין בשבת. ואולם הנפק"מ היא בשבת, כפי שנבאר להלן הערה קיד. לכן אומר המדרש שזכרון תרועה הוא בשבת. (וראה להלן מנחות סה הערה פו, וראה גם חגיגה יז:יח. הערה מו).

     אמנם, כאמור, הבבלי דוחה את הדרשה הזאת ואומר שהדין דין דרבנן (כדרכו של הבבלי כמו שבארנו בברכות יט: הערה מב), ועוד הוא אומר שתקנת ריב"ז היא שיתקעו בב"ד שקִדשו בו את החֹדש. לכן אפשר שטעם הדבר הוא שבמקום שיודעים שקדשו את החדש תוקעים, וכדברי הגמ' בסכה מג. על הלולב. (ומכאן מובן למה כשקִדשו ביבנה תקעו ביבנה). הירושלמי לשיטתו דחה את הסברה הזאת וכתב שגם במקום שיודעים מתי קדשו את החדש אין תוקעים בשבת. כי מצות יום תרועה היא במקום שנאמר בו והקרבתם.

     גם תוס', רשב"א וריטב"א אומרים שטעם התקיעה בשבת הוא משום הבקיאות בקדוש החדש. אבל מדברי רש"י ורמב"ם נראה שהם סוברים שבמקדש תוקעים מעקר הדין כי עִקר דין תקיעה במקדש ושם אין שבות, וההתר של יבנה אינו מאותו טעם שבגללו הותרה תקיעה במקדש. (וכ"נ מההבדל ההלכתי בין ירושלים ליבנה, ואילו היה טעם הדבר הבקיאות בחדש – למה נבדלה יבנה מירושלים. אמנם, אפשר היה לתרץ שנפסקה הלכה בב"ד כריב"ז ובכל העיר כבני בתירה. או שעשו הכר בין ירושלים ליבנה). [↑](#footnote-ref-744)
745. כך דרשו בירושלמי, וכן בבבלי, אלא שהבבלי דוחה את הדרשה, וכפי שאמרנו בהערה פו. הירושלמי מקבל את הדרשה הזאת. ונראה שיש לבאר אותה כמו שבארנו. שאל"כ – קשה מה שמקשה הבבלי. וכפי שנבאר להלן הערה קיד. [↑](#footnote-ref-745)
746. וראה דברינו בברכות יט: הערה מב בעניין מקורן של תקנות חז"ל מן התורה. [↑](#footnote-ref-746)
747. וראה דברינו בברכות לג: [↑](#footnote-ref-747)
748. הבריתא המובאת כאן עוסקת בשלש הברכות הראשונות, ובהמשך במלכויות זכרונות ושופרות. במגלה יז: מוצאים האמוראים אסמכתות מן הפסוקים גם לסדר כל י"ח ברכות, אך מסתבר שאין אלה אלא אסמכתות. [↑](#footnote-ref-748)
749. מוסכם על התנאים שיש לשבות בו, ויש לעשות בו זכרון תרועה. אלא שנחלקו כיצד ללמוד את הפסוק. האם המלים מקרא קדש האמורות בסוף הפסוק הן אלה שמלמדות שהיום הזה מקרא קדש הוא, או שדוקא המלה שבתון שבה פתח הפסוק, היא מקדשת את היום, והמשך הפסוק הוא הבא ללמד מה תכנו של היום. ומ"מ שניהם מסכימים שהתורה מצוה כאן שיהיה היום הזה זכרון תרועה, וכעת עלינו לשאול איך עושים את היום הזה זכרון תרועה. ועל כך משיבים התנאים. [↑](#footnote-ref-749)
750. כיון שמצות התרועה היא מצוה של השמעת קול ללא מלים, באו חכמים ללמד מה הוא התֹכן שעלינו לזכור בשמענו את התרועה. חכמים באו לתת תֹכן בתרועה כדי שנדע מה עלינו לזכור עם התרועה. לכן, גם אם נאמר שעצם החיוב להזכיר תֹכן עם התרועה הוא מצוה דרבנן (וראה להלן הערה צז), מ"מ התֹכן עצמו נלמד מן התורה. מתוך פסוקי התורה למדו חכמים מהו התֹכן הנכון של התקיעות. (ובשאלה זו ראה גם דברינו להלן לג:לד.). [↑](#footnote-ref-750)
751. הכל מודים שיש בפסוק הזה מלה שמלמדת על עצם היות היום הזה יום קדוש כשאר המועדים, ואינה חלק מתאור הדבר המיוחד שיש ביום הזה. אלא שנחלקו האם המלה המתארת את עצם קדושת היום היא שבתון או מקרא קדש. (שתי המלים האלה נאמרו גם במועדים אחרים. הדבר המיוחד ליום הזה שלא נאמר במועדים אחרים הוא זכרון תרועה). ואולם, גם המלים שאינן מלמדות על יחודו אלא רק על קדושתו, כשאר המועדים, מחייבות להזכיר את קדושת היום כמו שאנו מזכירים בשאר המועדים. [↑](#footnote-ref-751)
752. וכך היא מחלוקת ריב"נ ור"ע. ריב"נ הולך בשיטתו של ר"א, שסובר שהתרועה האמורה כאן היא תרועת היום. ולכן יש להזכיר את קדושת היום עם התרועה. מטרת התרועה להודיע על קדושת היום. היום הוא יום תרועה, ואין צֹרך לומר בברכות דבר מעבר לביאור מהות היום. שהרי לא נאמר כאן אלא "שבתון זכרון תרועה". אבל ר"ע אומר שהתרועה לא באה רק כדי לקדש את היום, אלא היא מצוה בפני עצמה. ר"ע סובר שאין לקרוא את הפסוק "שבתון זכרון תרועה" כדבר אחד, אלא שני דברים. שבתון ככל חג וחג, וזכרון תרועה, שהיא מצוה בפני עצמה. תרועה בעלת חשיבות משלה. כיון שלא מדובר על תרועה הבאה לבשר על קדושת היום, אלא היא ענין לעצמו, אין הכרח ללמוד את משמעותה דוקא מפרשיתנו. אפשר ללמוד את משמעותה מן התנ"ך כֻלו, ולאו דוקא מהפרשיה הזאת. לתרועה יש משמעות משלה, משמעות שאפשר ללמוד אותה מתרועות אחרות בתנ"ך, ומן החצוצרות. והיא המצוה. לכן סובר ר"ע שהמלכויות הן עִקר מצות שופר. יש לומר אותן עם התקיעה, כי מצות היום היא להעביר את קול מלכותו של ה'. יתר על כן, לפי ר"ע, מצותנו ביום הזה להמליך את ה'. (אולי זאת הסִבה שבסדר מלכויות דריב"נ יש תפִלה לה' שיבוא למלוך עלינו, ככל התפִלות. אבל במלכויות של ר"ע יש הודאה על שה' מלכנו, שה' נזכר בה בלשון נסתר, "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך **הוא** ש**הוא** נוטה שמים ויוסד ארץ וכו'", וגם כאשר אנו עוברים לדבר אל ה' בלשון נוכח, אין בו תפלה אלא תקוה שנזכה לראות בתפארת עזו ו(שנזכה אנו) להעביר גלולים מן הארץ. ר"ע סובר שהיום הזה בא לומר שהמלכת ה' על כל הארץ – תפקידנו הוא. לפי ר"ע התרועה מלמדת שאנו צבאו של מלך. לכן בבריתא בשם ר"ע כל מצוות החגים הן כדי שה' יברך אותנו. ורק מלכויות "כדי שתמליכוני עליכם"). לפי ר"ע, ממילא מטרתן של מלכויות, זכרונות ושופרות היא ללמוד מכל התנ"ך מהו זכרון תרועה. (ולכן לשיטתו לא יפחות מעשרה, ואכן הוא למד מהתנ"ך מה היא תרועה, כמו שנבאר להלן הערות צט,קח). אפשר שר"א וריב"נ ישיבו לו שאפשר ללמוד מכל התנ"ך את הזכרון והתרועה, אבל מנין למלכות? ישיב ר"ע ויאמר שכיון ששופר בתנ"ך הוא מלכות, זוהי מהותו של יום. (וכפי שנבאר להלן הערה קט, אפשר שר"א וריב"נ למדים את דיני ר"ה מן היובל, המביא את ה' לחדש את אדנותו על העם והארץ, ומביא כבוד לעמו ושמחה לארצו, ולכן זוהי ברכת מלכויות דריב"נ). [↑](#footnote-ref-752)
753. כך דורש ר"י ב"י. רבי לא מקבל את הדרשה הזאת, כנראה משום שהוא סובר שאת דיני ראש השנה יש ללמוד משופר היובל ולא מן החצוצרות (ראה להלן עמ' רמח שנחלקו בכך התנאים. וראה גם הערה קט), ולכן הוא דורש את "אני ה' אלהיכם" האמור בחג השבועות (ד) כמושך עמו גם את החדש השביעי. כיון שבפרשית החדש השביעי לא נאמר "אני ה' אלהיכם". (וקשה, שהרי פרשית החדש השביעי היא דִבור חדש). [↑](#footnote-ref-753)
754. ראה דברינו בפסחים קטז: סוף הערה קצג. [↑](#footnote-ref-754)
755. בפשטות זהו דין דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וכך אומרת בפירוש הגמ' בר"ה לד:. אמנם הגמ' (ר"ה לב.) שואלת על כך "למה הוא מזכיר? רחמנא אמר אידכר". משמע שהיא רואה את הלִמוד כלִמוד מעִקר הדין. (וגם על טעם התקיעות עצמן שואלת הגמ' שאלה דומה בר"ה טז. ומסתבר שהשאלה נשאלת לא על השאלה אלא על התשובה. הלא אנו מוצאים טעם למצוות רבות. השאלה בדף טז. אינה על למה תוקעים אלא למה ענה ר' יצחק מה שענה. הלא התנאים בארו למה תוקעים: כדי להמליך ולהזכר). אמנם לפי פשוטם של דברים מצות מזו"ש דרבנן, וגם כונתו של ר"ע היא שגם אם נאמר שהן מה"ת, אין לזה טעם אלא כדי להזכיר עם התרועה את הזכרון שיש להזכיר עמה. לכן אם אינו תוקע – למה יזכיר. מלבד זאת, בדף לד: משמע שהברכות דרבנן.

     מזו"ש הם חלק ממצות שופר ומקימים בהם זכרון תרועה, ויש להאריך בכך (וראה להלן הערה קכא). מדברי ר"ע (ר"ה לב.) "אם אינו תוקע למלכויות למה הוא מזכיר" עולה שר"ע רואה במזו"ש חלק מהתקיעות. הברכות האלה נועדו עבור התקיעה שאחריהן. הן זכרון התרועה. הדבר שאנו זוכרים בשמענו את התרועה. הן נאמרות גם בשבת כשאין תוקעים, וע"י כך מתקיֵם זכרון תרועה. (אמנם מדברי הגמ' שם משמע קצת אחרת, משמע שיש להזכיר מזו"ש גם בלי תקיעה, אבל די בתשע. ואולם נראה פשט דברי ר"ע שכל המזו"ש קשורות לשופר, ותקנו אותם עם התקיעות. וכן נראה גם בר"ה לד: שהתקיעות והברכות יחידה אחת הן גם להלכה: כדי שתמליכוני עליכם ושיעלה זכרונכם לפני ובמה בשופר).

     אנו תוקעים כדי להמליך את ה' וכדי להעלות את זכרוננו לפניו, וכדי ללכת אחר שופרו של ה' שבו הוא מתגלה ומולך וגואל אותנו. אמנם, ריב"נ חולק על כך וסובר שהמלכות עומדת בפני עצמה ואינה תלויה בשופר, אבל מהותו של יום היא יום תרועה ולכן יש להריע על קדושת היום. ר"ע, כאמור, סובר שהתרועה היא תרועת המלכת ה'. וראה להלן הערה קכא.

     לדעת ריב"נ המלכויות הן ענין בפני עצמו ואינן חלק מזכרון התרועה. התקיעות הן חלק ממהותו של יום, שהוא יום תרועה. למלכויות אינו תוקע. לכן מקומן של המלכויות עם קדושת ה'. [↑](#footnote-ref-755)
756. מצאנו מחלוקת תנאים בתוספתא ר"ה ב יג, והיא מובאת בגמ' בר"ה לב: ונחלקו המפרשים כיצד לבארה. בבריתא נחלקו ר' יהודה ור' יוסי. ר' יוסי סובר שאפשר לומר גם פסוק שאינו אומר בפירוש את השרש מ.ל.ך. או ז.כ.ר.. אם יש בו אמירה של מלכות או של זכרון, אפשר לאמרו, גם אם הלשון אינה זכרון אלא פקדון. וכן הוא אומר שפסוק שאומר שה' אחד ואין בלתו – הרי הוא פסוק של מלכות. (ומכאן אפשר ללמוד מהי מלכות. אמירה שה' הוא אחד ויחיד בעולמו – מלכות היא). גם תרועה, לדעת ר' יוסי היא שופר. ר' יהודה חולק, וסובר שאין לומר אלא פסוק שמזכיר בפירוש את השרש מ.ל.ך. או ז.כ.ר. או שופר. (ואע"פ שדין מזו"ש מבוסס על הפסוק שאין בו כלל שופר אלא תרועה, סובר ר"י ואומר שאין להזכיר פסוק שיש בו תרועה וצריך דוקא שופר).

     עוד נחלקו ר' יהודה ור' יוסי במלכות שיש עמה שופר כגון בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. בפסוק הזה יש גם מלכות וגם שופר מפורשים, ואעפ"כ חולק ר' יהודה ואומר שאפשר לומר אותו רק כשופר ולא כמלכות. ויש לבאר מדוע.

     עוד נחלק ר' יהודה ואומר ש"ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד" הוא אחד בלבד. ר' יוסי מונה אותו כשנים. לכאורה, כאן היה מקום לצפות שדוקא ר' יהודה יקל ור' יוסי יחמיר. שהרי אם הכל תלוי בלשון, הרי הלשון כאן כפולה. ודוקא אם הדבר תלוי בתֹכן אפשר לומר שאין להחשיב את השאלה אלא רק את תשובתה. אבל למרות זאת, גם כאן ר' יוסי מקל ור' יהודה מחמיר. מסתבר שר' יהודה לא מונה את השאלה, הוא מצריך תשובה, שה' הוא מלך הכבוד.

     עוד נחלקו בפסוקי "זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל". וגם כאן יש לבאר במה בדיוק נחלקו. הלא המלכות מפורשת בשני הפסוקים. בגרסה המופיעה בבבלי גם ר' יהודה מודה שיש כאן מלכות, אלא שהוא סובר ששני הפסוקים נמנים כאחד. ואם כך – דומה הדבר לשאלה הקודמת שעסקנו בה.

     רש"י מפרש שר' יהודה לא מונה את "זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ" כי לא נאמר בו שה' מלך על כל הארץ, אלא רק שהוא מלכנו. ואין די בכך כדי להמליך את ה'. יש להמליכו על העולם כֻלו. כלומר: ר' יהודה מודה לר' יוסי שמלוכת ה' היא מלוכה על העולם כֻלו, אלא שהוא דורש שגם תאמר המלה מלכות, וגם תאמר המשמעות של היות ה' יחיד בעולמו.

     העולה מכאן הוא שהיותו של ה' שליט יחיד בעולמו היא מלכות. המלכות שאנו מצינים באמצעות התרועה היא מלכותו של ה' לבדו על העולם כֻלו.

     (ר' יוסי אומר שיש להוסיף בסוף הברכה פסוק רביעי מהתורה. את ההלכה הזאת יכול לומר רק מי שאומר שאין צֹרך בהזכרה מפורשת של המלה מלך. אלמלא יסבור כך – הלא אין בתורה ארבעה פסוקי מלכות. מכאן עולה שלר' יהודה אין הפסוק העשירי של ר' יוסי עולה מן החשבון, ואולם, לשיטתו אין צרך בפסוק אחרון מן התורה. לכן, במלכויות ושופרות יש לפי מנהגנו ארבעה פסוקי כתובים, ובכך יצאנו לפי ר' יהודה, ויש פסוק אחרון מן התורה לדעת ר' יוסי).

     סדר מלכויות שאנו אומרים עם קדושת היום מביא את כל פסוקי המלכות של התורה. ומביא כמה פסוקי מלכות מספר תהלים. למרות שאפשר היה להביא עוד רבים אחרים.

     ואולם, את מהות ההמלכה אנו מוצאים בפסוקי הנביאים: פסוק הנביאים הראשון הוא "כֹּה אָמַר ה’ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלוֹ ה’ צְבָאוֹת אֲנִי רִאשׁוֹן וַאֲנִי אַחֲרוֹן וּמִבַּלְעָדַי אֵין אֱלֹהִים". הפסוק הזה מבטא את מלכותו של ה' על העולם כֻלו, באמרו "אֲנִי רִאשׁוֹן וַאֲנִי אַחֲרוֹן וּמִבַּלְעָדַי אֵין אֱלֹהִים". אבל המלוכה נאמרה בו דוקא בהיותו מלך ישראל וגאלו. המלכות לא נאמרה אלא על ישראל, אבל המשמעות של היותו יחיד בכל העולם נאמרה אף היא בפסוק זה.

     גם שני הפסוקים הבאים, שאמנם מדברים על מלכות כללית של ה' על כל ברואיו, מדברים על גאולתם של ישראל. גאולתם של ישראל היא מלכות ה' על כל עולמו. את זה אנו מוצאים גם בשירת הים המסימת בפסוק "ה’ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד".

     לכן, בקשת המלכות היא שיאמר כל אשר נשמה באפו ה' **אלהי ישראל** מלך.

     מלכותו של ה' על כל העולם באה דרך ישראל. ה' הוא מלך ישראל ואלהי ישראל, אבל כאשר אנו תוקעים בשופר אנו מבקשים שמלך ישראל יהיה מלכו של העולם כֻלו, יחיד בעולמו, וְהָיָה ה’ לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה ה’ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד. (פסוק שיש בו גם מלכות מפורשת וגם אחדות) ביום גאולתם של ישראל, יהיה ה' למלך על כל הארץ, ויהיה אחד ושמו אחד. כפי שאמרנו לעיל, האחדות היא המלכות. המלכת ה' של המלכויות היא המלכתו לבדו על כל העולם כֻלו, כפי שבארנו לעיל. גם גאולת ישראל היא מלכות ה'. כשיעלו מושיעים בהר ציון – תהיה לה' המלוכה. אנו שואפים למלכות מלך ישראל על כל הארץ. [↑](#footnote-ref-756)
757. התרועה קשורה למלכות במקומות רבים בתנ"ך. כך שאם באנו ללמד מהי תרועה – הרי המלכות והזכרון הן פשוטות.

     גם אצל מלכי בשר ודם אנו מוצאים תקיעת שופר בעת המלכתם. כך מצאנו בהמלכת אבשלום, שלמה, יהוא ויואש.

     וכמובן שגם בהמלכת ה' אנו מוצאים תרועת מלכות. אנו מזכירים בתפלה גם את הפסוק "לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל ה’ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ", וגם את הפסוק "בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה’". את הראשון במלכויות, את השני בשופרות. גם הפסוק "עלה אלהים בתרועה, ה' בקול שופר", מקורו במזמור מ"ז, שהוא מזמור שמתאר את המלכת ה' על כל העולם, כשכל העמים באים לקבל את מלכותו, והוא מסיים ב"מלך אלהים על גוים, אלהים ישב על כסא קדשו". ועוד. וכפי שהזכרנו לעיל, גם שופר היובל הוא שופר של מלכות ה'. כלומר: הקשר בין השופר לבין המלכות הוא פשוט בתנ"ך. ולכן מסתבר שאם נצטוינו להריע – נצטוינו להמליך את ה' עלינו ועל העולם כֻלו.

     אנו חותמים בפסוק וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם. בפסוק הזה אין שופר, ואין אפילו תרועה, אבל יש זכרון, ויש "אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם", כלומר מלכות. כבר העירו הרמב"ן והרשב"א שזה לא פסוק שופר. (ואולי בגלל זה אנו אומרים ארבעה פסוקי כתובי שופרות) אפשר היה לומר את שני הפסוקים: "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". בפסוק הזה יש לפחות תרועה. אבל כנראה שאנו מעדיפים לומר את יום השמחה והמועד ולא את יום המלחמה. (אמנם הרבה מאד פסוקי שופר בתנ"ך הם פסוקי מלחמה. בכל מיני מלחמות. וגם חלק מהפסוקים שאנחנו אומרים הם פסוקים של מלחמה שבה מתגלה ה', אבל את אלה אנו אומרים כי אלה הם פורענויות של גויים. אין רצוננו להזכיר מלחמה שבאה עלינו בארצנו. למרות שהשופר בא להעלות את זכרוננו לטובה לפני ה', המלחמה הזאת היא מלחמה של פורענות הבאה על ישראל).

     הסיום הוא פסוק המאחד את המלכות, הזכרון והשופר. כאשר אנו יושבים לפני ה' במקדשו במועדינו ובראשי חדשינו, מתאחדים המלכות, הזכרון והשופר, וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם.

     ואולי בא הפסוק ללמד שגם השופר – שופר של זכרון ושל מלכות הוא.

     וראה עוד על משמעות השופר להלן ר"ה לג:לד. [↑](#footnote-ref-757)
758. ומכאן שטעם הברכות האלה הוא לשם התרועה הבאה אחריהן. [↑](#footnote-ref-758)
759. והזכרנו זאת גם בזבחים ד., עמ' תתקכב, ובזבחים ו, עמ' תתקלא. [↑](#footnote-ref-759)
760. הפרשה מלמדת שני דברים: תורת הקרבנות ותורת המקריבים. ולכן נשאלת השאלה מהו הנושא העִקרי של הפרשה, ומה נלמד מן הכלל. מבנה הפרשה יכול ללמד על שני העניינים האלה. הפרשה מלמדת את סדר הקרבנות כסדרם" עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם. ואולם, הפרשה עוסקת גם במקריבים השונים: תורת המתנדב, ותורת החוטאים השונים. לפי זה אפשר לומר שהפרשה מלמדת על המקריבים השונים, וממילא למדנו גם את דרך הקרבת הקרבנות. אם נפרש כך – נוכל לומר שלא כל ההלכות האמורות כאן נוהגות בכל מקריב, ושרק חלק מן המקריבים הוזכרו כאן, אמנם, מן הכלל למדנו את תורת העולה שתנהג גם במקריבים אחרים. (וכך נבאר בפירוש בביצה כ. עיי"ש, וראה גם דברינו במנחות צב:צג.צד.). אם נפרש כך – אפשר שהפרשה נאמרה לא אל כל אדם, וכל מה שנאמר כאן על תורת המקריב אינו נוהג אלא במי שעליו נאמרה הפרשה. ורק מה שנאמר כאן על תורת הקרבן, שלמדנו ממילא (השוה לדברינו בתענית ב:ג. הערה ג, וראה גם ביבמות נט:ס הערה קעג, וראה בהקדמה לספרנו בהערה פט), הוא ינהג בכל המקריבים. למרות כל זאת נראה שדרשה זו היא אסמכתא, שהרי פרשות רבות בתורה נאמרו אל בני ישראל ואעפ"כ גם בנות ישראל בכלל בני ישראל. אמנם, ברור שהדין האמור כאן דין תורה הוא. ואולי אף הוא מן הסברה, תורת המקריב לא בהכרח אמורה באשה. [↑](#footnote-ref-760)
761. וכך עלינו לעשות במצוה זו, כפי שבארנו לעיל. שכיון שבתורה היא סתומה, לומדים חכמים את אופיה ממקומות אחרים בתנ"ך. [↑](#footnote-ref-761)
762. ראה ערכין ל. הערה מא. [↑](#footnote-ref-762)
763. והשוה לדברינו על חג השבועות במנחות סה הערה צב, ויתר ההערות שם. [↑](#footnote-ref-763)
764. גם בחג הסכות יש חזרה שנראית כפילות על המלים "בחדש השביעי", ללמדך שגם הוא נובע ממהותו המוחלטת של החדש השביעי, אף כי יש בו גם יסודות נוספים. אין יתור כזה לגבי אירועים בחדש אחר. [↑](#footnote-ref-764)
765. תרועה שיוצאת מלפני ה' ובאה לכל מקום היא בשופר. שהרי ה' מתגלה בקול שופר. הן במעמד הר סיני והן לעתיד לבוא. השופר הוא טבעי, מעשה ה'. לעֻמת זאת, תרועה הבאה מעמנו אל ה' היא בחצוצרות. כלי מעשה ידי אדם. בר"ה תפקיד השופר הוא לזכור את התגלות ה' בהר סיני ולתקוע לשם כך בשופר. (אמנם, כפי שבארנו לעיל, יאמר ר"ע שגם את התגלות ה' עלינו להשמיע בכחותינו אנו, והוא וההולכים בשיטתו אכן למדו מן החצוצרות). [↑](#footnote-ref-765)
766. ראה סכה נג:, שם נאמר על החצוצרות: סימנא הוא ורחמנא שויה מצוה. כלומר: החצצרות שנועדו למקרא העדה ולמסע את המחנות, הן גם מצוה של תרועה לפני ה'. והיא היא המצוה. ענינן של החצצרות הוא יצירת קשר בין ישראל לקב"ה. יצירת מצב שבו ה' מצוה וישראל שומעים ובאים. ישראל נעשים כביכול אבר של הקב"ה הנע ע"י בעליו, חלק מה' שה' מושל בו ומולך עליו כמלוך אדם על גופו. דוקא מתוך כך יכולות החצצרות להיות כלי שבו מריעים ישראל ועולה זכרונם לפני ה'. האיחוד כביכול בין ישראל לאביהם שבשמים, גורם לכך שישראל שומעים וזוכרים אותו, והוא שומע וזוכר את ישראל, כמו שחש אדם בגופו ובאבריו. תרועת ההמלכה היא תרועת הזכרון לפני ה'. ויש בר"ה גם זכרון כזה, כמו שנבאר להלן הערה קיא. (בחצצרות, הקולות שתוקעים לפני ה' הם קולות הסימן. כאשר נקהלים לפני ה' ביום מועד תוקעים, כמו תקיעות ההקהלה, וכאשר נוסע המחנה למלחמה מרעים, כמו תרועות מסע המחנות. אותן תרועות שהן סימן להליכה אל ה' ואחר ה', הן הן התרועות שמריעים כדי להזכר לפני ה'). מכאן שהתרועה היוצאת מאת ה' כדי שנזכור את מלכותו ונמליכנו, היא היא התרועה שאנו מריעים כדי שה' יזכרנו.

     התקיעה היא כִנוס ישראל. לכן תוקעים אותה גם ביום שמחה ומועד. אבל התרועה היא עשית ישראל לצבא ההולך אחרי ה'. כמלך התוקע והעם הולך אחריו. לכן מריעים בשעת מלחמה כפי שמריעים בשעת מסע.

     משום כך ברכת מלכויות מדברת על המלכת ה' על העולם. אנו ממליכים את ה' עלינו בכך שאנו מבקשים שימלוך על העולם. אנו ממליכים את ה' ע"י שאנו צבאו . ע"י שאנו מביאים את ה' למלוך על כל הארץ. יש לנו תפקיד בביאת ה' למלוך על העולם. כאשר אנו הולכים אחר קול ה', ה' שומע את קולנו. כאשר אנו ממליכים אותו על העולם, הוא מולך עלינו.

     כך בנויה גם ברכת שופרות. שבה, אחרי שכל הברכה מזכירה את השופר שבו בא ומתגלה ה' לתת תורה ולמלוך ולגאול את העולם, מסַיֶּמֶת הברכה בתרועה שאנו תוקעים ונזכרים בה לפני ה'. ובשמיעת ה' את קול תרועתנו ברחמים.

     (מצות יום תרועה היא מצוה עלומה במקצת. לכן קבעו לנו חכמים שלש ברכות, לתת תֹכן לתרועה. (ראה להלן הערה קכא) מצאנו שיש שלש ברכות, ושמעִקר הדין צריך אדם לשמוע שלשה סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה. ובפשטות מסתבר שהא בהא תליא. כלומר: מעִקר הדין צריך אדם לתקוע סדר אחד על כל ברכה. (ומסבות שונות התרבו התקיעות והגיעו למה שאנו תוקעים היום). ומהו תֹכן התקיעות? הברכה הראשונה היא ברכת מלכויות. אנו באים לשמוע את תרועת המלכות. תרועת המלכת ה'. הברכה השניה היא ברכת זכרונות, ואף היא מלמדת מסר מובן: ע"י התקיעות עולה זכרוננו לפני ה'. בעת תקיעת תרועה זו אנו מזכירים את עצמנו לפני ה'. אבל מהי ברכת שופרות? אם מטרתן של הברכות היא ללמד תֹכן בתקיעות השופר – איזה תֹכן אפשר להכניס לשופר ע"י אמירת המלה שופר? מה הועלנו כשאכלנו נהמא בנהמא או כשנהמנו בנהימה? כפי שאמרנו לעיל הערה צד, תפקידן של מזו"ש הוא ללמוד מתוך התנ"ך כֻלו מה תכנה של תקיעת שופר. מעתה אף על משמעות השופרות נשיב מתוך פסוקי השופר: ברכת שופרות היא ברכת התגלות ה'. פסוקי השופרות של התורה הם פסוקי הופעת ה' על עמו ישראל בקול שופר. פסוקי הנביאים הם הופעת ה' לגאול את ישראל לעתיד לבוא. בפסוקים אלה לא מדובר על תקיעה של ישראל, ה' הוא שמתגלה בעולמו בקול שופר. פסוקי הכתובים כוללים את כל ארבע הופעות השופר בספר תהלים. הראשונה, עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר, דומה מאד למה שאמרנו על התורה והנביאים. היא מתארת הופעה והתגלות של ה' בקול שופר. הפסוק השני, בחצצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', נראה לכאורה לא כתרועה של ה' הבא למלוך על העולם, אלא כתרועה שאנו מריעים לפניו. אבל אם נתבונן במזמור כֻלו, נמצא שגם הפסוק הזה הוא חלק מהופעה של ה' בעולמו. נותרו אפוא שני פסוקים. הפסוק "תקעו בחדש שופר", והמזמור האחרון בתהלים. פסוקים שאכן קוראים לאדם להלל את ה' ולתקוע לפניו בשופר. לשופר יש אפוא שני צדדים. יש צד שלנו. אנו מצֻוִּים לתקוע ולהריע ובכך להמליך עלינו את ה'. כשאנו עושים זאת – עולה זכרוננו לפניו לטובה. אבל לא לחנם המצוה היא בשופר דוקא. ה' בא למלוך עלינו בקול שופר. ה' בא לגאול אותנו בקול שופר. לכן, גם כאשר אנו ממליכים עלינו את ה' – אנו עושים זאת בקול שופר. כך הוא הן ביובל, הבא לומר שלה' הארץ ולה' ישראל עבדים, וכך הוא בפרשת החצוצרות. אותו קול תרועה שאחריו הולכים ישראל במדבר כצבא ההולך אחר מלכו, הוא אותו קול המזכיר את ישראל לפני ה' ומביא להם ישועה. כי כאשר ישראל הם גלוי שכינת ה' בעולמו – עולים רחמיו על עמו, כפי שבארנו בראש דברינו. התגלות ה' בהר סיני היתה ארוע חד פעמי. מעתה, תפקידנו הוא לקחת את האש הגדולה הזאת ולהשכין אותה בקרבנו (ראה גם דברינו ביומא ג:ד. הערה ד ובחגיגה ב-ג. הערה טו), ותפקידנו להשמיע את קול שופרו הגדול והחזק של ה'. מתוך כך נזכה לשמוח לפני ה' ביום שמחתנו ובמועדינו, ולתקוע לפני ה', כדי שיהיה לנו לזכרון לפני ה', וה' ישמע את קולנו ברחמים. כפי שכתבנו לעיל, כאשר אנו צבאו של ה', והולכים אחר תרועתו, גם ה' זוכר אותנו. כשאנו שומעים את קולו הוא שומע את קולנו וזוכרנו לטובה, כי אנו נעשים זרועו בעולמו. האחדות הזאת עם ה' היא שמחיבת אותנו גם להשמיע את קול שופרו של ה'. אנו צבאו של ה', וגם את שופרו שלו אנו משמיעים). [↑](#footnote-ref-766)
767. אולי אפשר שמחלוקת התנאים כאן היא כמחלוקת ר"א ור"ע שעמדנו עליה לעיל הערה צד. ר"א סובר שאין ללמוד אלא מן הפרשיה הזאת. ושהנושא המדובר הוא שבתון זכרון תרועה, כלומר: יש להזכיר את מקרא הקדש ולתקוע עליו. זוהי מצוה שעִקר ענינה הוא להזכיר את הזמן. להכריז על קדושת היום. לכן הוא סובר שיש ללמוד את דיני ראש השנה מהיובל, משום שבשניהם העִקר הוא המועד. החדש השביעי. מטרת התקיעה היא להודיע על קדוש היום. לכן הוא למד מן היובל הדומה לו, שגם בו התרועה נועדה לקדש את היובל. הוא אינו למד מן החצוצרות. אבל ר"ע סובר שאין לקרוא את הפסוק "שבתון זכרון תרועה" כדבר אחד, אלא שני דברים. שבתון ככל חג וחג, וזכרון תרועה, שהיא מצוה בפני עצמה. תרועה בעלת חשיבות משלה. כיון שלא מדובר על תרועה הבאה לבשר על קדושת היום, אלא היא ענין לעצמו, אין הכרח ללמוד את משמעותה דוקא מפרשיתנו. אפשר ללמוד את משמעותה מן התנ"ך כֻלו, ולאו דוקא מהפרשיה הזאת. אפשר ללמוד מהי תרועה מתרועות אחרות בתנ"ך. לכן הוא למד מן החצוצרות. ר"ע למד שמטרת התקיעה היא שיהיו ישראל צבאו של מלך. כמו בפרשת החצוצרות שבה ישראל הולכים אחר ה'. וכן הוא למד מהי תרועה מכל התנ"ך כֻלו. ולכך נועדו גם מזו"ש, ללמוד מהתנ"ך כלו מהי תרועה. לכן אומר ר"ע שאין לפחות מעשרה. לכן הוא למד מכל התנ"ך שתרועה היא מלכות, כמו שכתבנו לעיל הערות צט,קח. ואולם, אם כך הם הדברים, מסתבר שר"ע לא ימנע מללמוד גם מן היובל. שהרי הוא למד מן התנ"ך כֻלו, ויכול הוא ללמוד ששופר מבשר את מלכות ה' גם מן היובל. ואכן, הבריתא שלמדה מהחצוצרות למדה גם מהיובל. אמנם, בירושלמי (ר"ה ג ה) הובאה בריתא דומה מאד לזו שבבלי כאן, שלמדה את דיני השופר של ר"ה מהיובל, והירושלמי אומר שהיא כר"ע. ואין זה עולה יפה עם הסברנו בהערה זו. [↑](#footnote-ref-767)
768. והניף את העמר לפני ה' ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו בכל משבתיכם. ממושבתיכם תביאו לחם תנופה לפני ה', חקת עולם בכל מושבתיכם, יום כפרים הוא לכפר עליכם לפי ה' כל מלאכה לא תעשו בכל משבותיכם, מצות סוכה נוהגת בכל מקום, ועם זאת ושמחתם לפני ה' (וראה דברינו בסכה כט: לא.לב). ברור שכל לפני ה' בפרק הוא במקדש, וכן אלה המועדים אשר תקראו מקראי קדש להקריב. גם בפסח יש מצות פסח ומצות מצות. [↑](#footnote-ref-768)
769. וכדברי הגמ' (ר"ה כו.) כיון שלזכרון הוא כבפנים דמי. כלומר: זכרונו לפנים, לפני ה'. התקיעה שלנו מבחוץ נשמעת ונזכרת בפנים. וכן (ר"ה טז. לד:) שיעלה זכרונכם לפני ובמה בשופר. [↑](#footnote-ref-769)
770. התורה מצוה אותנו במצוה המוטלת עלינו, התורה אינה מצוה אותנו במעשי ה'. אילו היתה המצוה תרועה כדי שיעלה זכרוננו היתה התורה מצוה אותנו בתרועת זכרון, מכלל שצותנו התורה זכרון תרועה משמע שהמצוה עלינו היא הזכרון ע"י התרועה. [↑](#footnote-ref-770)
771. הסוגיא בירושלמי (ר"ה ג ה) רואה בפסוקי היובל חלק מדיני ראש השנה ולומדת מהם את הלכות תרועת ראש השנה. וכן היא לומדת מהיובל על ר"ה ומר"ה על היובל שבשניהם תוקע ומריע ותוקע, ובשניהם אומר מזו"ש. אמנם הירושלמי שם אומר שיש מחלוקת תנאים בשאלת המקור למספר התרועות, האם ללמוד זאת מהיובל או מהחצוצרות. עוד למדים שם ש"ותקעתם תרועה" לא יכול להיות להריע בלבד, שהרי נאמר תתקעו ולא תריעו, כפי שבארנו כאן. [↑](#footnote-ref-771)
772. בבבלי (ר"ה כט:) הקשו על כך שאי מדאוריתא הוא במקדש היכי תקעינן, אבל נראה שיש לתרץ ולומר שאין כונת הירושלמי שמה"ת יום תרועה בחול וזכרון תרועה בשבת, שהרי אין שום רמז בפסוקים לחול ושבת. אלא המצוה היא להריע לפני ה' ושתגיע ותזכר התרועה בכל מקום. וכיון שמה"ת די שיגיע אל כל אדם זכרונה של התרועה שלפני ה', קבעו חכמים שבחול ישמע כל אדם את התרועה, או את התרועה ששמע אדם מלפני ה' והלך והריע והשמיעה במקומות אחרים, וגם הם הלכו והשמיעוה במקומות אחרים, וכך תִזכר התרועה. ובשבת די בזכירה ללא שמיעה, שמעִקר הדין די בה. וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' א, אין כונת המדרש שמשמעות הפסוקים היא שבת ויום חול, אלא שמתוך הפסוקים אפשר להסיק את המסקנה שבשבת אפשר לנהוג אחרת (וראה השגות הראב"ד סכה כא. א. אמנם מדברי המאור ומלחמת ה' שם משמע אחרת). ובכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה תוקעים. ונראה שטעם הדבר הוא האמור כאן, שגם בשבת, כל השומע את התרועה של ב"ד שיוצאת מלפני ה', הולך ותוקע ומשמיע במקום אחר, ואף הם הולכים ומשמיעים במקום אחר. וכל מקום שבו אפשר לשמוע גם בשבת ע"י אנשים ששמעו במקדש ובאו והשמיעו, תוקעים בשבת. וכך נוהגים בירושלים כשחל בשבת, כל מקום שבו באים אלה ששמעו מלפני ה', באים ותוקעים. (במקומות רבים דרכו של הבבלי לומר שדינים רבים אינם אלא תקנות, והירושלמי לא מקבל זאת. כך גם כאן, סובר הבבלי שהעדר התקיעה בשבת תקנה הוא, והירושלמי אומר שמעקר הדין מקום התרועה הוא במקדש עם המוסף. וכך לגבי השאלה מדוע תוקעים במוסף ולא בשחרית, הבבלי אומר שזו תקנה משום גזרת המלכות, והירושלמי מביא כמה טעמים לכך שמן הדין מקום התקיעה עם המוסף. כך גם כאן, כפי שבארנו, כיון שבפרשת הקרבנות אמור יום תרועה, מקום התרועה עם המוסף, וכפי שמביא הירושלמי כאן בשם ר"ש. וכפי שדורש ר' תחליפה קיסריא בירושלמי ר"ה ד ח). [↑](#footnote-ref-772)
773. המצוה ביובל היא והעברת שופר. העבירו קול במחנה ובשרו על היובל. כל השומע יתקע ויעביר את הקול הלאה. [↑](#footnote-ref-773)
774. לגבי תרועת היובל נחלקו הדעות מי המצֻוֶּה. הגמ' (ר"ה ט:) אומרת שמצוה זאת מסורה לב"ד. בר"ה ל. למדה הגמ' מהמלה "תעבירו" שכל יחיד ויחיד חיב לתקוע. והגמ' שם אומרת "ועם ב"ד". פסוק אחד אומר "והעברת", הרי שזאת מצוה לב"ד, ופסוק אחר אומר "תעבירו", הרי שזאת מצוה לכל יחיד. תורא"ש (ד"ה ביום) אומר שקרא אסמכתא בעלמא והחיוב הוא בדיוק כמו בר"ה. כך למד בפשטות גם המאירי (ד"ה יום) שכתב "ותוקעין ב"ד תחלה ואח"כ כל יחיד ויחיד אף שבגבולין חיב לתקוע או לשמוע". כלומר: הוא פרש את החיוב על כל יחיד כחיוב בר"ה, ויוצא כל יחיד ידי חובתו גם בשמיעה. אבל רש"י שם אומר שכל אחד תוקע בכל מקום אבל בזמן שב"ד יושבים. וראיתו מכך שבכל ארצכם תוקעים וא"כ אין זאת מצוה רק בפני ב"ד הגדול. גם תוס' (ר"ה כז. ד"ה כמאן דלא), רשב"א (ד"ה הא דאקשינן) והריטב"א (ד"ה אר"ה) כתבו שיש מצוה על כל יחיד לתקוע אחרי ששמע תקיעת ב"ד. וכ"נ בסמ"ג. והרמב"ם (שמויו"ב י י) כתב: "ומצוה זאת מסורה לב"ד תחלה שנא' והעברת שופר תרועה, וכל יחיד ויחיד חיב לתקוע שנא' תעבירו". ונראה שזהו פירושה של "העברת שופר", שמעבירים קול בשופר. שב"ד מכריזים וקוראים דרור וזה לך האות קול השופר. והשומע את קול השופר מעביר את האות ותוקע, ושומעו חברו ותוקע ובכך תעבירו את הקול בכל ארצכם. נמצא שזאת מצוה אחת אע"פ שיש בה חלק לב"ד וחלק לכל יחיד. ואולם, נראה שיש כאן מחלוקת בין הראשונים הנ"ל בשאלה האם חלקו של כל יחיד ויחיד הוא בשמיעה, כשופר ר"ה, או שכל יחיד חיב גם בתקיעה ובהעברת הקול הלאה. מנ"ח תמה על הרמב"ם שכתב שהתקיעה מסורה לב"ד. לדעתו שופר של יובל שוה בכל לשופר של ר"ה. לעמתו הרדב"ז (ה נז) כתב שאין היובל דומה לר"ה, וביובל המצוה על כל יחיד היא לתקוע ולא לשמוע. ומ"מ הרבה דינים משותפים לר"ה וליובל, והגמ' למדה דינים שונים מזה לזה, ואף אומרים ביובל סדר מזו"ש. ונראה שעקר המצוה אחד הוא: שיצא קול השופר מן המקדש ויבא אל כל ישראל. אך כיון שבר"ה עקר המצוה על היחידים, הרי שעקר המצוה הוא השמיעה. ואילו ביובל עקר המצוה על הכלל ולכן עקרו התקיעה. המעשה הוא אותו מעשה. ולדעות שונות גם החיוב על כל יחיד הוא אותו חיוב. המצוה היא העברת שופר, ולכן ברור כיצד למדו משם למצות שופר בר"ה, שיצא הקול מן המקדש ויועבר בכל הארץ. [↑](#footnote-ref-774)
775. בהרבה מקומות בתנ"ך השופר, או התרועה, משמשים כלי להעברת קול מהמלך או השר אל הצבא. היכולת להעביר קול בכל המחנה, וע"י כך לגיס את כל הצבא, היא היא שופר המלכות. על ידי יכולת תקשורת מעין זו מולך המלך. בהעברת קול מלפני ה' נעשים ישראל צבא ה'. דוקא משום כך, יכול הכלי הזה לקבל משמעות רוחנית. (וכפי שבארנו לעיל הערה קח). ע"י שאנו שומעים את הקול והולכים אחר המלך וממליכים אותו, הקול שאנו המצווים לשמעו יוצא מלפני ה', שומע ה' את קול תרועתנו ברחמים. הקול העושה אותנו זרועו המלחמתית של ה', הוא המעלה את זכרוננו לטובה לפניו, שכן כחו אנו. כיון שיש כלי שבאמצעותו נעשים אנו שליחי המלך כדרך שמולך האדם באחד מאבריו, הפיכתנו לחלק מכחו של ה' היא איחוד עם המלך, .לכן השופר שאנו מצווים לשמוע הוא הוא השופר שאותו שומע ה' וזכרוננו עולה לפניו לטובה. (בחצוצרות, התרועה היא למסע המחנה, ולכן בתרועה עולה זכרוננו לטובה לפני ה' בעת מלחמה, והתקיעה היא להקהלת העם, לכן בתקיעה עולה זכרוננו לטובה לפני ה' ביום שמחה ומועד). [↑](#footnote-ref-775)
776. לכן מסימת פרשת החצוצרות (וכך גם אנו מסימים את סדר המלכויות, הזכרונות והשופרות) בפסוק: "וְכִי תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם: וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". בפסוק הזה יש תרועה (אם כי לא של שופר) זכרוננו עולה לפני ה'. וסיומת המלכות: "אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". [↑](#footnote-ref-776)
777. וכל הלִמודים כאן בסוגיא קשים וטעונים הסבר.

     וראה גם ספרי במדבר עג.

     יש שלמדו מהיובל פשוטה לפניה ולאחריה מהפסוק והעברת שופר תרועה, ויש שלמדו מהחצצרות שבהן נאמר ותקעתם תרועה. לפי פשוטו נראה שוהעברת שופר תרועה הוא צווי אחד, להעביר את שופר התרועה. וכן ותקעתם תרועה הוא דבר אחד, לתקוע את התרועה. אבל המדרש דורש שהעברת התרועה ותקיעת התרועה כוללות שני דברים. כיון שיש תקיעה ללא תרועה, הרי שבותקעתם תרועה יש גם תקיעה וגם תרועה, וכל תרועה שבתורה באה מתוך תקיעה ולתוך תקיעה, ומכאן שפשוטה לפניה ולאחריה. זוהי תרועה. וכן נדרוש שהעברת שופר עומדת בפני עצמה, שהרי נאמר תעבירו שופר. ומכאן שהעברת שופר עומדת בפני עצמה, ולכן והעברת שופר תרועה הוא שני דברים, ההעברה והתרועה, ומכאן למד התנא הזה שכל תרועה שבתורה באה מתוך העברה ולתוך העברה. [↑](#footnote-ref-777)
778. ואת באור המלה תרועה למדו חכמים כפי שבארו אונקלוס, יבבא. ולמדו מהיבבה שנזכרה בתנ"ך.

     ומתרגום אונקלוס ויבבות אם סיסרא למד אביי כמה הלכות. כי אלמלא יבבה אם סיסרא, אפשר היה לבאר היטב את המשנה והבריתא. שהרי המשנה אומרת: "שיעור תקיעה כשלש תרועות שיעור תרועה כשלש יבבות", והבריתא בתו"כ שהובאה בסוגייתנו אומרת: "שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים". המשנה והבריתא הזכירו את התקיעה והתרועה שהן מעקר הדין. וחוץ מהן הוזכרה במשנה יבבה ובבריתא שבר. ואילו לא יבבה אם סיסרא אפשר היה לפרש כמו שסבר אביי תחילה שהיינו הך, שתרועה היא מה שאנו והבריתא קוראים שלשה שברים. והמשנה קראה לכל שבר תרועה, ואילו הבריתא קראה לשלשת השברים יחד בשם תרועה. הבריתא המציאה את המלה שבר כדי שיהיה לה שם לכל חלק של תרועה, והמשנה לא נצרכה לכך, אך היתה צריכה לתאר את אֹרך השבר. לכן אמרה שארכו כשלש יבבות. ולא מפני שצריך ליבב, אלא מפני שצריך לתת שִעור לארכו. וכמו שאין צֹרך להביא זיתים לאכילת הפסח, כך אין צֹרך ביבבות בראש השנה, ולא הוזכרו אלא כדי ללמד מה אֹרך התרועה. כך נראה היה לפרש וכך נראה שפרש רש"י בתחלה, והכל א"ש. אך כיון שיבבה אם סיסרא, וכיון שתִקן ר' אבהו שני סוגי תרועה, למדו האמוראים שיש להשמיע קול יבבה. תרגום המלה תרועה הוא יבבא, ומן הסתם לא בחנם היא מתורגמת כך אלא משום שקולה דומה לקול יבבותיו של אדם. ולכן טרחו בגמ' לברר כיצד דרכו של אדם ליבב, כי מן הסתם היא קול התרועה. (ואפשר לפרש שבררו דרכו של אדם כי מן הסתם אם סיסרא יבבה כדרכו של אדם, אבל לא מסתבר לפרש כך כי למה תתורגם התרועה לפי יבבותיה של אם סיסרא דוקא. לא למדנו מאם סיסרא אלא מהי יבבה) ומ"מ אין תפקידה של התרועה ליבב לפני ה'. לא למדנו מאם סיסרא אלא את דרך הקול. לא התקבל להלכה שטעם התקיעה הוא להשמיע את קול יבבתנו לפני ה'. ולא נתקנה ברכה על כך. [↑](#footnote-ref-778)
779. הסוגיא דורשת שלש תרועות, שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים. נראה שהטעם שפשוט שיש שלש תרועות, הוא משום שחכמים תקנו לתקוע אחת למלכויות, אחת לזכרונות ואחת לשופרות. (ואף ריב"נ מסכים שצריך שלש). אמנם יתכן גם להפך: תקנו שלש ברכות כנגד שלש תרועות. (וראה לעיל הערה צז). אבל בין כך ובין כך עִקר התקנה היא שלש תרועות עם שלש ברכות. התקנה לתקוע גם במיושב היא כנראה מאוחרת יותר, ונועדה לכך שהקהל יצא לפחות י"ח דאוריתא, ויברך לשמוע קול שופר עובר לעשייתן. [↑](#footnote-ref-779)
780. וכן מצאנו מלים רבות כמותה. פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה, הרי שמכה אינה דוקא אחת אלא שם כולל לרבות, שאפשר לומר עליה רבה, (ויוכיח ויך ה' בעם מכה רבה מאד), וכן ובהמה רבה, וכל האדם, וכן כסף, ולבונה, וראית סוס ורכב וכן בא סוס פרעה, ועוד רבים כמותה. וראה קדושין יח. רש"י ד"ה טובא, תוד"ה כאן בגניבה. וכן דעת ר"מ במנחות יא: לגבי לבונה. וראה דברינו שם. וראה דברינו בחולין פו:-פח:, ובחולין עב: עד. הערה סט. ובחולין סח:סט. ובבכורות ד ותמורה ז:ט. ובחולין קכח: ובכריתות יח: ובסנהדרין כא.: ובסנהדרין מג. [↑](#footnote-ref-780)
781. הגמ' מביאה (ו) דרשות שונות ממספר ההזכרות. אך מסתבר שהן אסמכתא, שהרי בסופו של דבר אומרת הגמ' אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים. אמנם, יש לשאול למה הרמב"ם, שבד"כ אינו מביא דרשות המבוססות על ספירת הזכרות, כאן דוקא מביא. (שופר ג א).

     תרועות ר"ה והיובל נלמדות זו מזו. ואולם, ביובל המצוה היא להעביר שופר תרועה, ולכאורה די באחת כדי שתשמע התרועה ותועבר. אבל בר"ה המצוה היא לעשות את היום יום תרועה. ויום שיש בו תרועה אחת אינו יום תרועה אלא יום שמריעים בו תרועה אחת. לכן בע"כ יש ללמוד שגם ביובל וגם בר"ה יש להריע יותר מאחת.

     הלבוש (תקפה ג) כתב: "דאטו יום תרועה פעם אחת כתיב? יום תרועה יהיה לכם כתיב, ביום תלה רחמנא ואפי' כמה פעמים שירצו ביום זה משמע, אלא שיוצאין בפעם אחד ויותר אינו צריך.

     עִקר המצוה הוא לעשות את היום הזה יום תרועה. והיא מצוה המתמשכת כל היום. וראה ר"ה טז: תוד"ה ותוקעים. (על מצוות המתמשכות ומצוות המתחדשות ראה מנחות לו: הערה כט., וראה גם דברינו בסכה מא: מג., וראה גם דברינו בסכה כז. ושם בהערה לא, מד). זוהי מצוה המתמשכת כל היום. ואולם, גם במצוה מתמשכת יש לקבוע שִעור שבו נעשית המצוה, כמו שבארנו בברכות ד: י:יא. ושעור זה הוא האמור כאן. [↑](#footnote-ref-781)
782. ופשוט שאין זו דרשה גמורה, שהרי אין קרבים כאן קרבנות מלואים ואין כאן משיחה, ואין הכהן מתקדש כאן בקדושה שלא היתה לו קדם לכן, אלא אסמכתא היא, כמו שנכתוב גם להלן הערה ה. ימי המלואים לא באו להכשיר את אהרן ובניו ליום השמיני, אלא להכשיר אותם לכהֻנת עולם לדורותם. שהיום הראשון שלה היה היום השמיני. [↑](#footnote-ref-782)
783. ואמנם גם באותה פרשיה הוזכר מות נדב ואביהוא. אבל ימי המלואים לא הוזכרו. [↑](#footnote-ref-783)
784. האמוראים המאוחרים כדרכם בארו שהדרשה היא מכך שנאמר "בזאת" ולא "בזה", ובזה יש יתור שאפשר ללמוד ממנו דבר נוסף. [↑](#footnote-ref-784)
785. לקראת מעמד הר סיני מצוה ה' את משה "הגבל את ההר וקדשתו". ואכן אנו מוצאים בהר סיני הגבלות הגבלות סביב. משה מקרב את העם לקראת האלהים אל תחתית ההר, אך גם קִרבה זו אינה באה אלא לאחר הִטהרות והכנה של שלשת ימים. רק טהורים קרבים אל ההר. ובהר עצמו יש גבול, ממנו והלאה אין עוברים אלא "הכהנים הנגשים אל ה'", וגם הם רק אחרי שיתקדשו. כמו שאומר ה' אל משה "רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ... וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו ..." ועל כך עונה משה "לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו", ועל כך עונה ה' "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך...".

     ההר הוא הגבלות הגבלות סביב. ההגבלה הראשונה היא ההר עצמו, שצריך להתקדש כדי להכנס אליו. יש הגבלה שניה של הכהנים הנגשים אל ה', ויש הגבלה שלישית שלא יוכל העם לעלות בה, אלא רק משה ואהרן, ורק בענן עשן. במדרגה הזאת מונחים עשרת הדברות. והזר הקרב יומת.

     מבחינה זאת דומה הר סיני למקום המקדש לדורות, העשוי גם הוא הגבלות הגבלות, אל ההר נכנס רק מי שהתקדש וטהר, ובו יש עזרת כהנים, ומקדש, וקדש קדשים שנכנס אליו רק אהרן או הכהן המשמש תחתיו, ורק בענן עשן קטורת.

     אחרי מעמד הר סיני יש צוויים על מה שבשער המשכן: מזבח ומשפט.

     הר סיני הוא מקומה של התורה. את התורה הזאת מקבל משה בעלותו להר סיני על שני לוחות אבנים, והוא מצֻוֶּה לשים אותה בארון הנמצא בקדש הקדשים. מטרתו של המשכן הוא לקחת עמנו את הר סיני ולהשכינו במקומו, בהר הבית.

     בפרשת בשלח, הכה משה על הצור בחורב, ומשם יצאו המים שמהם שתו בני ישראל בכל שהותם במדבר. המים ששותים בני ישראל בפרשת כי תשא, נקראים בפרשת עקב "הנחל היורד מן ההר". משה הכה בצור בחורב והמים זרמו עד רפידים, וכן זרמו לצד השני. מימי הצור בחורב זרמו מהר סיני לשני צדי המדבר, והשקו את כל המדבר כל ימי שהותם של ישראל שם. המים שישראל שותים, מקורם בצור בחורב, וממנו הם זורמים להשקות את המדבר. (שהרי משעה שהכה משה על הצור בחורב, ועד שיצאו ישראל ממדבר סיני למדבר צן, לא חסרו להם מים. מכאן שהכאת הצור בחורב סִפקה להם מים כל עוד היו בסיני). כנגד זה מנבאים יחזקאל וזכריה שלעתיד לבא יצאו מים חיים מהר הבית, מבית המקדש, וישקו את כל הארץ, מזרחה ומערבה.

     כלומר: תפקידו של המשכן הוא לקחת את הר סיני ולהשכינו במקומו, במקום אשר יבחר ה', בארץ ישראל.

     התגלות ה' באש וענן שהיתה בהר סיני, תמשיך ותנדוד עם ישראל במשכן במדבר. גם שם יהיו אשו ועננו של ה'. הענן יכסה את אהל מועד יומם, והאש לילה. והם ישכנו בסופו של דבר בארץ ישראל במקום אשר יבחר ה'.

     כך יש לפרש גם את הפסוקים בפרשת משפטים. וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר: וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ. הזקנים והכהנים היו במחִצתם שנקבעה להם, והקריבו את הזבחים וראו את פני ה' אלהי ישראל. כדרך ישראל הבאים להֵראות את פני אלהי ישראל, ולהקריב קרבנות. וה' לא פרץ בהם כי התקדשו. כפי שאמר בפרשת יתרו שאם יתקדשו לא יפרץ בם. וכיון שהקריבו קרבנותיהם לא שלח אליהם את ידו. ואע"פ שאמר והזהיר בפרשתנו לא להתקרב אל ההר כי סקל יסקל או ירה יירה, כיון שהקריבו את קרבנותיהם והתקדשו ונעשו עמו, לא שלח אליהם את ידו, והם ראוהו ואכלו ושתו כעולי הרגל. כל יהודי מקים שלש פעמים בשנה "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". וגם הם, כיון שהקריבו את קרבנותיהם, הותרו להכנס במחִצתם. ככל מתכפר בקרבן.

     לא בחנם כבר כשאסר ה' על העליה להר, צוה שאחרי מעמד הר סיני – יעלו. הלשון האמורה בפרשתנו "בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר", מלמדת שהם מצֻוִּים לעלות במשך היבל. זאת מטרתו של המקדש. אין עִנְיָנו של המקדש שיתרחק האדם וינוע ויעמוד מרחוק ויאמר אין כאן מקומי. עִנְיָנו של המקדש שכך יאמר תחִלה. ויֵדע שהמקום הזה אש אוכלה הוא. אש אוכלת בראש ההר, לעיני בני ישראל. יֵדע האדם שהמקום הזה אסור הוא לו וחשוב הוא וקדוש, אבל אח"כ ידע שלמרות זאת הוא נכנס, ולא משום שנעשה המקום חול אלא מפני שנעשה האדם קדש קדשים. שהתקדש וקדש את עצמו וכך בא.

     וכך הוא מורא מקדש, שיכנס האדם, ועם זאת יהיה ירא כיום הקהל. (רש"י שמפרש שהפרק הזה בפרשת משפטים הוא תיאור נוסף של מעמד הר סיני, מפרש שלא טוב עשו שאכלו ושתו. אבל הרמב"ן שמפרש שהפרק הזה היה אחרי מעמד הר סיני, מפרש שטוב עשו שאכלו ושתו. כי כבר תם מעמד הר סיני ועתה נצטוו לעשות שלמים ולשמוח לפני ה'. ולא בעת המראה הגדול אכלו ושתו אלא למחרתו, שמחו בו ואכלו ושתו). [↑](#footnote-ref-785)
786. אמנם, הגמ' אומרת שמי שלומד מכאן יצטרך לנמק את המשנה בטעם אחר. והשתא דאתית להכי שוב אין צֹרך ללמוד ממקור בתורה. ומ"מ בלא"ה נראה שכל הדרשות על דין פרישה הם אסמכתא. גם להלן ו. אומרת הגמ' שטעם הפרישה הוא שמא יטמא באשתו. (אמנם הגמ' שם מסבירה שזה הטעם רק למה פורש מאשתו, ולא למה פורש כלל. אבל נראה שההערה הזאת נוספה בגמ' יותר מאוחר, והשאלה שם היא למה פורש. גם תוס' שם הקשו על פירוש רש"י בזה, והתירוץ שתרצו לא מעלה ארוכה, וכי היתה הו"א שנפרישנו עם אשתו למחילות?).

     גם הסוגיא ביומא י: כנראה סוברת שהפרשת כהן גדול אינה מצוה, אלא תקנת חכמים להפרישו כדי לשמרו. לכן היא מבדילה בין ישיבת שבעת ימים בסכה שאינה דירה בעל כרחו, לבין ישיבת שבעת ימים בלשכת פרהדרין שהיא דירה בעל כרחו. (אמנם אפשר גם שם לתרץ. אבל נראה שזה בסיס הדברים). [↑](#footnote-ref-786)
787. אמנם אפשר היה להקשות, ולומר שאע"פ שהכפרה עצמה נעשית ע"י הדם, לא יוכל הדם לכפר עד שירצה בסמיכה. שהרי נאמר וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו, כלומר: אם יסמוך ירצה לו, וכעת יוכל הדם לכפר. מ"מ הגמ' דרשה אחרת. וכן לכאורה היה מקום להקשות, שמהפסוק הזה אנו למדים שהכפרה תלויה בדם, אבל איך נלמד ממנו שאינה תלויה אלא בדם? וראה על כך בזבחים לו:לז. הערה פו. [↑](#footnote-ref-787)
788. וראה על כך גם בדברינו בהוריות יא: [↑](#footnote-ref-788)
789. הבבלי מסיק בדרך של תסתיים, שדעה זו דעת ר' יוחנן היא, ור' חנינא הוא הסובר שאין העשיות האלה מעכבות. אמנם, הירושלמי אומר במפורש להפך, ואינו נזקק לתסתיים. [↑](#footnote-ref-789)
790. אמנם, כפי שמעירה הגמ' כאן, דרשה זו כחה יפה כדי ללמוד שיש לעשות ככל הכתוב בפרשיה זו, שעליה נאמר ככה. אבל (ד) אי אפשר ללמוד מהמלה ככה שגם האמור בפרשיה אחרת מעכב. הלא המלה "ככה" האמורה כאן, אמורה על המעשים שנאמרו כאן, וודאי אינה אמורה על מה שאמור בפרשיה אחרת. אמנם, משיבה הגמ' שסברה היא. (ה) הלא בשתי הפרשיות מבואר מה צריכים הכהנים לעשות באותם שבעה ימים בהם ממלאים את ידיהם בפתח אהל מועד, ומדוע יגרע חלקם של המעשים האמורים בפרשה אחרת. אם למדנו מפרשתנו שסדר עבודת היום מעכב, סברה היא שכֻלו מעכב. [↑](#footnote-ref-790)
791. ומעתה אין צֹרך בגזרה השוה שהגמ' מביאה כאן. [↑](#footnote-ref-791)
792. כדי שלא יצטרכו לחזור שוב ושוב על הבטוי הארוך "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר" נקטו חכמים לשון קצרה ואמרו "כלאים" או "שעטנז". אבל פשיטא שאין כונתם שהקפידה התורה שילבש שעטנז, כונתם שילבש תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, אלא שנקטו לשון קצרה. שהרי פשוט שלא הותר לכהן ללבוש שעטנז אלא משום שהתורה הצריכה תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, וממילא הם שעטנז, אבל אם אין שם המינים המעולים האלה שצִוְּתה עליהם התורה, לא הותר לו ללבוש שעטנז. ואם אינו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר, אין השעטנז מעלה, אלא אדרבה, גריעותא הוא. כי לא אמרו חכמים "של כלאים" אלא על דרך קצור הלשון, כדי שלא יצטרכו לומר שוב ושוב "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר". וזה פשוט. וכל מי שאינו מבין את הדבר הפשוט הזה משול למי שלומד מהמלים "ביאת מעוברת לא שמה ביאה" שמותר לבא על כל ערוה ובלבד שהיא מעוברת. ולמי שלומד מהמלים "יחיד שקבל עליו תענית ציבור" שהיחיד יכול לקבל תענית ולחייב את הצבור. ולמי שסובר שלפי רשב"ג אסור לכתוב ספרי תורה בכתב אשורי כי לא התירו אלא יונית, ולמי שסובר שלא קרבו חטאות ואשמות במדבר כי כל האמור בתורת כהנים אינו נוהג במדבר, וכן רבים. אלא דרכם של חכמים לדבר בלשון קצרה שנוגעת למקרה שעליו דברו. וכך בארנו את מדרשי חכמים בספרנו זה. [↑](#footnote-ref-792)
793. ובירושלמי יומא ז ב דרשו זאת מהפסוק המסכם בפרשת תצוה הכולל יחד את אהרן ובניו. אלא שנחלקו האם מכאן שהבגדים אותו בגדים, או שאהרן בראוי לו ובניו בראוי להם. [↑](#footnote-ref-793)
794. למרות שאפשר היה לפרש שתמיד כל עוד יש עבודה, ואז אולי יש גם עווון בקדשים. ודוקא בשעות העבודה. [↑](#footnote-ref-794)
795. והגמ' לומדת מכאן שגם לר' יהודה הציץ מרצה דוקא כשיכול להיות על מצחו ולא כשנשבר. וכבר תמהו הראשונים על גמ' זו, שהרי לר' יהודה צריך להיות על מצחו, ופשיטא שלא כשנשבר. האם גם כאן הלכו האמוראים המאוחרים בדרכם לדרוש כל יתור? קשיא. [↑](#footnote-ref-795)
796. אמנם, בפרטי הדבר נחלקו. האם רפת ולולים ומתבן וכד' נחשבים ביתו של אדם או לא. אך הכל מודים שדוקא בית כעין ביתו של אדם חיב במזוזה. וחייבים דוקא בתים שהאיש דר בהם דירה של כבוד והדר כדרך הדר. החיוב לא חל על בתים של זוהמא שאינם דירה. ולהפך – החיוב לא חל על בתים שאינם של האדם אלא של בית המקדש, שאין אדם דר בהם. כל אלה אינם "ביתך", וממילא לא חל עליהם הצווי האמור כאן. המצוה שיכתוב כל אדם על ביתו. [↑](#footnote-ref-796)
797. כל דבר שתלוי בנצחיות תלוי באיש. שם האיש ומשפחתו ושבטו עוברים מאב לבן, אשה עוברת ממשפחה למשפחה, שם המשפחה עובר לדורות עולם. וראה גם דברינו ביבמות עז הערה רלז. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בערכין ל הערה מא, ביבמות עז וביבמות כד. ועוד על העולה מכלל הפרשיה הזאת וחיוב אנשים ונשים ראה בקדושין כט: ושם בהערה לה. [↑](#footnote-ref-797)
798. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-798)
799. רבים המהוים קבוצה, היוצרים יחד עם, לכן בא כאן התיאור "ימיכם וימי בניכם", כלומר: ימי העם, למען יאריך העם ימים על אדמתו, אך כיון שהתורה מצוה כאן מצוות המחיבות כל יחיד ולא מצוות צבור, לא נאמר לעם ישראל למען ירבו ימיך, אלא נאמר לבני ישראל למען ירבו ימיכם וימי בניכם. אך המשמעות של הדבר היא למען ירבו ימי העם, ההמשכיות יוצרת עם אחד. ארך ימים בתורה בא תמיד עם צרוף, תאריך ימים על האדמה, יאריך ימים על ממלכתו וכד'. "לא תאריכן ימים עליה" מתפרש "והפיץ ה' אתכם בעמים". כלומר: אין מדובר כאן על ימיו של היחיד, אלא על ימי העם. כמה זמן יזכה העם לשבת על אדמתו. (המקום היחיד בו נזכרת אריכות ימים בלי "על", הוא שלוח הקן. מצוה זאת נועדה להאריך את ימיו של מין הצפורים, ושכרו הארכת ימי עם ישראל. כל יתר הארכות הימים הן ארך ימי ישיבתנו בארץ וכד', ארך ימי שלטון העם בארץ). התורה רואה את יחד כחלק מכלל, ורואה את העם כגוף אחד, לכן לשון רבים ולשון יחיד משמשות בערבוביה. [↑](#footnote-ref-799)
800. . בתורה איש, אשה, בן ובת הם גם תיאור האדם וגם תיאור הקִרבה המשפחתית. מהותו של האדם היא מקומו בעולם, ולכן כשאנו קוראים בתורה את אחת המלים האלה עלינו ללמוד מן ההקשר מהו מובן המלה במקום הזה, ועד כמה יש להרחיבו או לצמצמו; מתי איש הוא דווקא איש ומתי גם אשה במשמע; מתי איש הוא דווקא איש ומתי גם קטן במשמע; מתי בן הוא דוקא בן ומתי גם בת במשמע; מתי בן הוא דווקא קטן ומתי גם בנו הגדול במשמע. לרוב אפשר להבין זאת מתוך ההקשר.

     למשל: כשנאמר: "וכי ימכ‎ֹר איש את בתו לאמה", אפשר להסיק מן הפרשה ומהשואתה לפרשה שלפניה, שאיש ובתו שם הם גם קִרבה וגם תאור אדם. לכן הפסוק מתייחס דוקא לבת קטנה נקבה ודוקא לאיש ולא לאשה. כשנאמר "מכה איש ומת מות יומת" אפשר ללמוד מהפרשה המקבילה: "ואיש כי יכה כל נפש אדם", שלאו דוקא זכר ולאו דוקא גדול. וכך למדנו ביבמות עז לגבי עמוני ולא עמונית. [↑](#footnote-ref-800)
801. ההמשכיות תלויה באיש. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, ביבמות עז וביבמות כד. [↑](#footnote-ref-801)
802. וכן דרשו חז"ל. ומ"מ יש להקשות על פירוש זה כי משמע שימיכם וימי בניכם היינו ימי חיי עם ישראל לדרותיו כמו והודעתם לבניך ולבני בניך. כלומר: ימי חיי עם ישראל על אדמתו. לכן גם המדרש על היכן טובתו ואריכות ימיו של זה אינו עוסק בפסוק הזה אלא במצוות כבוד או"א ושלוח הקן שהן מצוות פרטיות, וגם אריכות הימים המובטחת בהן היא פרטית, לפחות בשלוח הקן. (ושתיהן מצוות שיש בהן אבות ובנים, והמשכיות הדורות הנצחית). [↑](#footnote-ref-802)
803. השוה לדברינו בפסחים הערות קמה, קס. וראה דברינו בקדושין כט: [↑](#footnote-ref-803)
804. בספר יהושע, בסוף רשימת ערי יהודה נאמר: "וְאֶת הַיְבוּסִי יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם לֹא יָוכְלוּ בְנֵי יְהוּדָה לְהוֹרִישָׁם וַיֵּשֶׁב הַיְבוּסִי אֶת בְּנֵי יְהוּדָה בִּירוּשָׁלִַם עַד הַיּוֹם הַזֶּה". ובסוף רשימת ערי בנימין נאמר: "וְצֵלַע הָאֶלֶף וְהַיְבוּסִי הִיא יְרוּשָׁלִַם גִּבְעַת קִרְיַת עָרִים אַרְבַּע עֶשְׂרֵה וְחַצְרֵיהֶן זֹאת נַחֲלַת בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם". משמע שירושלים נתחלקה לשני שבטים. (ערים רבות הוזכרו בספר יהושע ברשימת נחלת שני שבטים. ואין מניעה בכך כי בתי ערי חומה אינם אחוזות נחלה ואפשר למכרם אפילו לבני שבט אחר ולצמיתת, כאמור בפרשת בהר. לכן אפשר גם לחלקם לשני שבטים. לא הקפידה תורה אלא על אחוזות השדה שלא ימכרו). אפשר שמי שאומר שלא התחלקה לשבטים, כונתו שיהושע השאיר אותה כעיר ולא חלק אותה לאחזות, וממילא היא יכולה להמכר לכל השבטים, כדין בתי ערי חומה. אמנם, קשה לומר שכל בתי ערי חומה לא יטמאו בנגעים. שהרי עקר הטומאה היא בבית שבעיר. אבל אולי אפשר לפרש שכשנבחרה ירושלים הותרה לכל השבטים. ואין מניעה להתירה לכל השבטים שהרי לא חולקה לאחוזות נחלה ויכולה להמכר לצמיתת. ולכן בימי דוד נמכרה לצמיתת לכל השבטים. [↑](#footnote-ref-804)
805. אמנם, זה לִמוד לא לגמרי הכרחי, שכן בד"כ יש איש אשר לו הבית. לכן די בכך שהתורה כתבה "אחזתכם" ברבים, כדי ללמד שלאו דוקא יחיד חיב במצוה זו. גם שותפים. אך לא בית כנסת. [↑](#footnote-ref-805)
806. ראה דברינו בערכין ל הערה מא. [↑](#footnote-ref-806)
807. וראה אונקולוס ורמב"ן. [↑](#footnote-ref-807)
808. מסתבר שאין כונת ר' יהודה שפירוש המלה ביתו הוא אשתו. הלא אין זה פירוש המלה. ביתו פירושו כל ביתו, כל משפחתו. אלא שאם חסרה האשה – חסר העִקר. ואולם ראה דברינו בב"ב קח-קי הערה קצח. [↑](#footnote-ref-808)
809. ובשבועות יג:יד. דורשת זאת הבריתא במפורש. מהמלים "בית אהרן ברכו את ה'". הרי מפורש שהבריתא מבינה ש"ובעד ביתו" היינו בעד ביתו של אהרן. וביתו של אהרן הוא כל הכהנים. וראה דברינו שם. [↑](#footnote-ref-809)
810. להלן מג:, וראה גם להלן מד., שם דרשה הגמ' מכך שנאמר "וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל", שהכפרה מתחילה בו, ממשיכה לביתו, וממשיכה הלאה אל ישראל. תמיד הכפרה מתחילה מהקרוב אליו ומשם היא יוצאת ומכפרת על קבוצה יותר ויותר רחבה. אפשר שגם הפסוק הזה מלמד שהוידוי הראשון הוא עליו ועל ביתו, השני רחב יותר, על כל הכהנים, והשלישי על כל ישראל. שהרי כך היא כפרת יוה"כ. [↑](#footnote-ref-810)
811. ויש מקום להבחין בין הודוי הראשון לודוי השני, אע"פ ששניהם נאמרו באותה לשון, "וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ", משום שהכפרה הראשונה היא חלק מהכנת הבהמות לתפקידן, עוד כאשר התורה מלמדת במה יבא אהרן אל הקדש, ולפני ההגרלה על השעירים, אבל הכפרה השניה אמורה בתוך סדר מעשי היום, והיא כבר חלק מהכפרה עצמה. לכן יש מקום לומר שהודוי הראשון הוא הכשרת הפר להיות פרו של אהרן, והודוי השני הוא הכפרה על ביתו של אהרן. [↑](#footnote-ref-811)
812. כלומר: שם "וְהִקְרִיב **אַהֲרֹן** אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**" מתפרש ככפרה על ביתו של אהרן. [↑](#footnote-ref-812)
813. וראה בסוגיא ביומא נ.: שם דנה סוגיא בשאלה האם עקר כפרתו על אהרן והכהנים מתכפרים אגב כפרתו, או שמלכתחילה זה הפר המכפר על כל ביתו של אהרן, וממילא כל אחד מהם הוא המתכפר. והוא קרבן שכל הכהנים שותפים בו. ומ"מ הכל מודים שהוא הפר של כל הכהנה. [↑](#footnote-ref-813)
814. וראה דברינו ביבמות כד., שם הארכנו בכך. [↑](#footnote-ref-814)
815. למראית עין נראה שהאמוראים כאן פרשו את שתי הדרשות, גם את הדרשה כאן וגם את הדרשה ביבמות, כאילו פירושה המלולי של המלה "ביתו" היא אשתו, וכאילו נאמר בפירוש "בית אחד הוא בונה". ואולם, אין הכרח לפרש כך, אפשר לפרש כמו שפרשנו. [↑](#footnote-ref-815)
816. והדרשה דחוקה. והרמב"ם למד ממקום אחר שאין הכהן הגדול נושא שתי נשים. (ראה אסו"ב יז יג). ונבאר דרשה זו ביבמות נט. הערה קעא. והשיג עליו הראב"ד. והראב"ד למד מיהוידע, וכבר השיבו האחרונים שכונת הפסוק היא שיהוידע לקח ליואש שתי נשים וכך נראה פשט הכתוב. [↑](#footnote-ref-816)
817. אמנם, מי שטמא ממילא לא יכול לבוא אל המחנה. כך שגם הוא טמא. אמנם לשונו של ר"ע היא "על הטמא טהור ועל הטהור טמא", אבל נראה שעקר חדושו הוא שמי חטאת טמאים, כאמור בהמשך הפרשה, וממילא גם מי שהזו עליו מי חטאת, טמא. ואם הוא טמא מת – ממילא הוא טמא. [↑](#footnote-ref-817)
818. וזה תמוה, שהרי גם הוא הזה ונשא, ומדוע לא יטמא בטומאת ערב? ואולי טעם הדבר הוא שמי חטאת שעשו מצוותם לא מטמאים. ולכן אם הזה על הטמא – מצותן היא ולא מטמאים. אבל אם הזה הזאה שאינה של מצוה – לא עשו מצוותן והרי הם מטמאים. ואולם לפי חכמים כל הזאה מטמאת, אלא שאם הזה על דבר שאינו מקבל טומאה – אינה הזאה. ואינה מטמאת, וממילא מלאכה היא. [↑](#footnote-ref-818)
819. ראה דברינו בנדה ט. [↑](#footnote-ref-819)
820. אפשר שדרשו כך משום שנאמר לאהרן ו**ל**בניו ולא לאהרן ובניו. משמע שאהרן עומד בפני עצמו. אמנם גם הלשון הזאת היא לשון רגילה בתורה, ואין זה המקום היחיד בו נוקטת התורה לשון זו. אמנם, מלשון המדרש משמע שמקור הדרשה הוא שאפשר היה לומר "לכהנים" או "לבני אהרן" כפי שנאמר בכמה מקומות בתורה, ואנו יודעים שאהרן בכלל בניו. ומתוך שהתורה הזכירה את אהרן במפורש – משמע שהוא עומד בפני עצמו. אמנם, הפסוק הזה אינו המקום היחיד שבו אמרה התורה "אהרן ובניו". יש עוד מקומות רבים שבהם אומרת התורה אהרן ובניו, ולכן קשה ללמוד מכאן. [↑](#footnote-ref-820)
821. ובסנהדרין כא. לומדים מכאן גם למלך, שגם הוא בעל חשיבות כשלעצמו ולכן נוטל מחצה. כמו שהכהן הגדול הוא בעל חשיבות משל עצמו. אמנם, בכמה מקומות בש"ס למדים מכאן שכל מי שמזכיר בלשון יחיד ורבים – היחיד מקבל מחצה. וזה תמוה. כי האם בכל מקום כזה היחיד הוא בעל חשיבות? [↑](#footnote-ref-821)
822. וראה דברינו בזבחים סא: הערה קעו. [↑](#footnote-ref-822)
823. וראה רמב"ן במדבר א ב שהזכיר זאת. [↑](#footnote-ref-823)
824. לשון המדרש "אחרים והוציא". ובפשטות, כונת המדרש היא שכיון שההוצאה נעשית בבגדים אחרים, מוכח שאינה עבודה. ואם כך – גם בעלי מומים כשרים בה. וכך בארנו. אמנם נחלקו בכך הראשונים. וראה ריטב"א שהביא את הדעות השונות. ובתו"כ לפנינו לא גרס "אחרים והוציא". כי לתפארת המדרש נקט כן. [↑](#footnote-ref-824)
825. וגם כאן יש להתיחס לדמיון שבין פרשיה זו לבין פרשית יוה"כ, שעמדנו עליו לעיל יומא יב: עיי"ש, הפרשיה מזכירה את פרשת יוה"כ, שבה נאמר שהכהן לובש את הבגדים האלה, ואח"כ נאמר שהוא פושט אותם ולובש את בגדיו. כלומר: פושט את הבגדים המיוחדים של היום ולא לובש אותם עוד. אמנם, שם הוא לובש בגדי כהנה של כל יום, אבל את הבגדים החשובים אינו לובש עוד. מכאן אפשר ללמוד לענייננו, שאינו לובש עוד את הבגדים האלה המיוחדים לעבודה. אבל החולק יאמר שהיא הנותנת, ילבש בגדי כהנה כמו שמצאנו ביוה"כ. וראה תו"י שעמד על כך שהדמיון ליוה"כ אינו גמור. [↑](#footnote-ref-825)
826. האמוראים המאוחרים בארו את דעת ר"ל, שהוא סובר שאין אלה בגדי כהנה, אלא שני בגדים בלבד, כתנת ומכנסים. ועם זאת, דורש ר"ל מכאן שכהן הלובש בגדי כהנה לובש את המכנסים על בשרו, ולא יהיה דבר קודם למכנסים. שהרי נאמר שילבש על בשרו. ותמוה. שהרי אם הפסוק אינו עוסק בבגדי כהנה, איך אפשר ללמוד ממנו לבגדי כהנה. [↑](#footnote-ref-826)
827. אמנם יש להשיב ששם נאמר והרים ממנו, וכאן לא נאמר והרים מהדשן אלא והרים את הדשן. [↑](#footnote-ref-827)
828. נראים הדברים שהכלל הקובע כאן הוא לא רק שאלת הנתינה או הלקיחה. יש כאן סברה עמוקה יותר: כאשר נותנים דבר על המזבח – זוהי עבודה משום שזוהי הקרבת קרבן. הרמת הדשן אינה הקרבת קרבן אלא רק נקוי המזבח והכשרתו לקבל קרבנות חדשים. [↑](#footnote-ref-828)
829. בפסוקי עולת צאן אפשר לומר שהראש והפדר באים אחרי הנתחים רק לגבי הנתוח ולא לגבי העריכה. בפסוקי עולת בקר מפורש בעריכה עצמה שקודם הנתחים. וגם בעולת צאן, לא מפורש להפך. [↑](#footnote-ref-829)
830. וראה שם בהערה צו. [↑](#footnote-ref-830)
831. אמנם קשה, איך הוא לומד על התמיד של בין הערבים מפסוק שעוסק בעולת בקר. ואילו התמיד שם בין הערבים הוא עולת צאן. (אמנם ראה להלן כז.: שהגמ' תרצה קושיה דומה. אך נראה שאינו תרוץ גמור וראה מה שכתבנו שם). לכן נראה שאינה דרשה גמורה. הכהנים צריכים לערוך עצים על האש, ולא עם כל עולה, וקבעו חכמים שיעשו זאת בין הערבים ובכך תתקים המצוה האמורה כאן. [↑](#footnote-ref-831)
832. על עצים כמצוה בפני עצמה ראה דברינו במנחות כ: [↑](#footnote-ref-832)
833. האמוראים המאוחרים הקשו ואמרו שאולי איך הדבר מוכח, כי אולי לא נאמר כאן בני אהרן הכהנים אלא משום שהיתה יכולה להיות הו"א שסדור העצים יהיה כשר בזר, ולכן צריכה היתה התורה ללמד שהקטרה וסדור עצים יהיו כשרים בזר, ובאה התורה ללמד כאן את עצם הדין שהם צריכים כהנים. ואולם הגמ' משיבה שלא היתה יכולה להיות הו"א כזאת בגלל שבסוף הפרשיה נאמר בפירוש שהכהן מקטיר הכל. ודוקא בלשון יחיד. הרי שהכהן מקטיר, והבעלים עושה את המלאכות שלא נאמר בהן בני אהרן. האמוראים המאוחרים כדרכם ראו את הדרשה כאילו נאמר כאן בפירוש שרק עריכת העצים צריכה כהֻנה, ודבר אחר לא, ושמכל מלה מרבים או ממעטים דבר אחד ורק אחד. ולא נשאר אלא ללמוד מהו הדבר הממועט, שיתכן שהוא סדור עצים שלא נאמר בהם בפירוש כהנים. (וראה בהקדמה לספרנו עמ' כו והלאה). אך נראה שלא צריך לכל זה. אלא כוונתם של חזקיה ואביי היא כמו שבארנו: בהפשט והנתוח לא נזכרו הכהנים, בעריכת האש והקטרת האברים נזכרו. ועריכת העצים היא חלק מנתינת האש. [↑](#footnote-ref-833)
834. וגם כאן, למדים האמוראים המאוחרים כדרכם. בהנחה שכל דרשה כאילו נכתבה בפסוק ואפשר להוסיף ולדרוש על גביה, ממעטים ממעוט על מעוטו על מעוט. והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה הולכת עצים לא בעיא כהונה הא סידור שני גזירי עצים בעיא כהונה. ואולם, הדרשה פשוטה: מה שנאמר כאן שיעשו הכהנים – יעשו הכהנים. מה שלא נאמר שיעשו הכהנים, יעשה גם זר. [↑](#footnote-ref-834)
835. ובירושלמי למדו שאחרי שיעשה את חטאת היום יעשה את חטאת המוסף. שהרי על חטאת המוסף נאמר מלבד חטאת הכפורים. הרי שהיא נעשית לאחר חטאת הכפורים. [↑](#footnote-ref-835)
836. ולא יעשה אז עבודות שאינן חלק מסדר הכפרה האמור בפרשת אחרי מות. שהרי טרם סיים את סדר הכפרה האמור בפרשת אחרי מות עד אשר יקריב גם את קרבנות יוה"כ הנעשים בחוץ בבגדי זהב ואמורים שם. ורק אחרי שיסיים את הסדר הזה יפנה לעבודות אחרות. [↑](#footnote-ref-836)
837. ואפשר לומר שנלמדו מסברה: מן הסתם אחרי סיום העבודה, עוד צריך להכנס להוציא את הכף והמחתה, שהרי לא ישאיר אותן שם. וממילא הוא צריך שוב ללבוש בגדי לבן, ושוב לפשוט אותם. (ואכן להלן לה: משמע שעבודת ההוצאה היא עבודת יחיד, וראה רש"י שם. וראה דברינו שם). אבל חכמים העדיפו ללמוד זאת מהפסוק ולא מסברה. ולכן היו צריכים לומר שהפסוק הזה אינו אמור על הסדר.

     אמנם, לפי המדרשים שנבאר להלן, מה שנלמד מהפרשה הוא שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה, כאמור בפרשה בפרוש. ואם כך – ממילא יש חמש טבילות. וכפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-837)
838. להלן (עא.) מבארים האמוראים מדוע אי אפשר היה לפתור את מניין הטבילות והקידושים בדרך פשוטה יותר: שתוך כדי העבודה שנזכרה לעיל, הכהן ילבש שוב בגדי זהב, יעשה את אחת מעבודות מוסף היום, וישוב וילבש בגדי לבן וימשיך בעבודותיו של פרשת אחרי מות. והרי לנו חמש טבילות ועשרה קידושים. אביי ורבא מבארים שם מדוע אי אפשר לומר כן. הם מסתמכים על הפסוק: "וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וּפָשַׁט אֶת בִּגְדֵי הַבָּד אֲשֶׁר לָבַשׁ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְהִנִּיחָם שָׁם: וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם: וְאֵת חֵלֶב הַחַטָּאת יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה...". כלומר: כאן מדובר על (א) יציאתו של אהרן מהקדש, אותה יציאה מביאתו אל אהל מועד שנזכרה בראש הפרשה. ופשיטת (ה) אותם בגדים אשר לבש בבאו אל הקדש. אי אפשר לפרש שכבר לפני כן פשט את הבגדים שלבש בבאו אל הקדש ויצא. (כך נראה לפרש את אביי ורבא שם, שדבריהם אמורים בלשון אמר אביי... ורבא אמר.... אמנם רש"י מפרש שם שרבא בא לענות על שאלה אחרת. ולשיטתו רבא לומד מכאן שיש כאן פשיטה שניה של בגדיו. כלומר: רבא אינו זקוק לגמרא גמירי לה של חמש טבילות ועשרה קדושין, והוא לומד זאת מכאן, כאן הוא פושט בגדי בד נוספים. וקשה, כי לכאורה מכאן משמע דוקא הפוך, שלובש את אותם בגדים שלבש בבאו. כך או כך, מאביי משמע שלא לכל דבר הוא מקבל את הדרשה האמורה כאן ש"וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד" היא הכניסה להוציא את הכף ואת המחתה).

     לפי זה, כאשר יוצא אהרן מהכפרה בדם הפר והשעיר, אז הוא לובש את בגדיו ומקריב את אילו ואיל העם. ולכאורה אז הוא גם מקטיר את חלב החטאת, כלומר: חלב הפר והשעיר. אילו ואיל העם, וכן חלב הפר והשעיר, הם חלק מעבודת היום ולכן הם נעשים (א) מיד אחרי עבודת היום. אמנם הם נעשים בחוץ ולכן אינם נעשים בבגדי לבן, אבל יש לעשותם מיד לאחר כפרת היום, כי הם חלק מכפרת היום.

     אמנם, אפשר לפרש שכל הפסוקים האמורים בסוף הפרשה: "וְאֵת חֵלֶב הַחַטָּאת יַקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה: וְהַמְשַׁלֵּחַ אֶת הַשָּׂעִיר לַעֲזָאזֵל יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה: וְאֵת פַּר הַחַטָּאת וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר הוּבָא אֶת דָּמָם לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ יוֹצִיא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרְפוּ בָאֵשׁ אֶת עֹרֹתָם וְאֶת בְּשָׂרָם וְאֶת פִּרְשָׁם: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָם יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְאַחֲרֵי כֵן יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה", כבר אינם חלק מסדר העבודה, אלא הם הוראות התורה מה יעשה בקרבנות אחרי הקרבתם, ובאלה שעושים בהם זאת. לכן, סביר בהחלט לומר שכל הפסוקים האלה לא נאמרו על הסדר. התורה כאן רק כותבת (ג) מה יהיה דינם של המשלח והשורף שנזכרו לעיל, ושל הפר והשעיר שנזכרו לעיל. זה כבר אינו חלק מהסדר.

     לכן, שלוחו של השעיר לעזאזל שנזכר לעיל, הוא עדין חלק מהסדר. שהרי הוא חלק מסדר הכפרה. כאן חוזרת התורה ומבארת את דינו של המשלח אותו, כלומר זה ששלח אותו לעיל. כשם שהיא מבארת כאן את דינם של הפר והשעיר, ואת דינו של שורפם. אך שלוחו של השעיר נעשה על הסדר, כפי שהוא נאמר. [↑](#footnote-ref-838)
839. ואכן הגמ' מסיקה שנצרכות שתי הדרשות, הדורשות משני הפסוקים. גם מהפסוק שבראש הפרשה המלמד שכשהכהן לובש בגדי לבן הוא רוחץ במים, וגם מהפסוק בסוף הפרשה המלמד שכשהכהן פושט את בגדי הלבן ולובש בגדי זהב הוא רוחץ במים. הרי שגם זה וגם זה טעונים טבילה. (ואולי כשר' יהודה צטט את הפסוק השני, עשה זאת לרבותא, שאפילו שנוי כזה צריך טבילה). [↑](#footnote-ref-839)
840. כך מבאר רב פפא את מחלוקת התנאים: "רבי מאיר סבר מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה לובש ואחר כך מקדש אף פשיטה פושט ואחר כך מקדש ורבנן סברי מקיש פשיטה ללבישה מה לבישה כשהוא לבוש מקדש אף פשיטה כשהוא לבוש מקדש". אמנם, עקר דברי רב פפא נדחו שם. [↑](#footnote-ref-840)
841. לשון רבא שם מבוססת על לשון הבריתא שהובאה בסוגייתנו. [↑](#footnote-ref-841)
842. הגמ' מקשה שא"א לדרוש כאן דרשה ע"ג הראשונה, כי המלה עליה באה ללמד את הדין של הדרשה הראשונה, שהעולה מוקטרת על האש של המערכה הזאת. האמוראים משיבים כדרכם שהדבר נדרש מכך שנאמר עליה גם בעולה וגם בחלבי השלמים, למרות שדי היה לכאורה באחד מהם. [↑](#footnote-ref-842)
843. וכן למנורה, אע"פ שלא נאמרה בה המלה אש. מ"מ היא צריכה אש להעלות נר תמיד. [↑](#footnote-ref-843)
844. בפשטות, הפסוק הזה הוא סִכום הפרשה ועוסק באש דלעיל. מה גם שהאִסור לכבות את האש אמור בפסוק הזה, ולהלן מו: נחלקו האם המכבה את האש הזאת חיב. לכן קשה לומר שהאש הזאת נלמדה מהפסוק הזה.

     אמנם, הגר"א (מה:) גורס גרסה אחרת בסוגיא. הוא גורס שעִקר הדרשה הלומדת שהקטרת מוקטרת על אש הבאה מהמזבח החיצון היא מהפסוק ואש המזבח תוקד בו. מכאן שכל אש הנחוצה למזבח, תוקד בו ולא במקום אחר. וכבר הזכרנו כאן שהמערכה של הקטרת נדרשת מהפסוק הזה. מהפסוק אש תמיד תוקד על המזבח לומד הגר"א שאש הנחוצה למחתה והמנורה תוקד על המזבח. וכן עולה מהסוגיא. הקושיה מהמחלוקת ביומא מו: קשה גם על הגרסה הזאת. [↑](#footnote-ref-844)
845. כמו ביום השבת ביום השבת יערכנו, שני אדנים שני אדנים תחת הקרש האחד, או עשרה עשרה הכף, ורבים כמותם. וראה דברינו בפסחים נח.: הערה צו. [↑](#footnote-ref-845)
846. סדר עבודת היום נלמד מגמרא. את כל הדברים האלה יש לעשות בבקר. יש לבקש בתורה את סדר הדברים. אע"פ שבחלק גדול מהמקרים לא נאמר בתורה בפירוש מה קודם ומה אחריו. חכמים למדו זאת מדרשות רחוקות. שהרי ממ"נ עבודה אחת צריכה להיות ראשונה. [↑](#footnote-ref-846)
847. הגמ' בברכות כז. לומדת בדרשה דומה שאת המן לקטו בבקר בבקר, כלומר לא סתם בבקר, אלא בתוך הבקר – בבקר. כלומר: בחציו הראשון של הבקר. או לפחות – בשלש השעות הראשונות. [↑](#footnote-ref-847)
848. וראה לעיל הערה נו. [↑](#footnote-ref-848)
849. וראה בקדושין עח.: הערה נג. ובהקדמה לספרנו בהערה קמו. [↑](#footnote-ref-849)
850. וראה בדברינו בשבועות יג:יד, ושם בהערה טו, בשאלה האם יש לפרש שהכהן מכפר במקום הקדש או על עוון הקדש. [↑](#footnote-ref-850)
851. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-851)
852. כמו הבטוי לדבר עליו, לרחם עליו, וכד'. וראה מנחות סא: הערה סט. [↑](#footnote-ref-852)
853. אמנם רבא אומר שאת הבריתא אפשר לפרש גם אחרת. [↑](#footnote-ref-853)
854. וראה ירושלמי שלומד מהפסוק שהגורלות צריכים להיות נִכרים, כלומר שכתוב עליהם מה לה' ומה לעזאזל, ושעלית הגורל היא שתקבע מה לה' ומה לעזאזל, כפי שמשמע מהפרשה כאן שהגורל הוא שיקבע. ואולם, כל עוד הגורל הוא הקובע ולא הכהן, כשר גם אם יאמר מראש הגורל שיעלה בימין יקבע את השעיר שמשמאל ולהפך. שהרי הגורל הוא שקבע. ומשקבע הגורל – הנחה איננה מעכבת. [↑](#footnote-ref-854)
855. ושם, אגב, אפשר ללמוד שאין הכונה שאלעזר עצמו שורף, אלא שאחר שורף אותה לעיניו. שהרי נאמר בהמשך: "וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד הָעָרֶב: וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". משמע שהכהן והשורף הם שני אנשים שונים. (וראה להלן הערה עה). [↑](#footnote-ref-855)
856. מכאן משמע ש"לפניו" היינו לפני הכהן. וכן עולה מהמדרשים כאן שגם הרמב"ם הביאם. אמנם, הרמב"ם למד מהפסוק הזה גם שהפרה פסולה אם לא נשחטה מול אהל מועד, ומכאן נראה שהוא סובר ש"לפניו" היינו לפני המחנה. "וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו" – לפני המחנה. ומבחינה תחבירית קל יותר לפרש כך. משום שאל"כ – על מי נאמר "ושחט"? ואולם, מוכח שלא כן הוא שהרי איך נבאר את הפסוק "וְשָׂרַף אֶת הַפָּרָה לְעֵינָיו" ובעל כרחנו הוא לעיני הכהן. ויש לבאר שגם הרמב"ם סבר שלפניו הוא לפני הכהן שהרי למד מכך כמה הלכות. וא"כ יש לשאול איך למד הרמב"ם מהפסוק הזה שיש לשחוט מול אהל מועד? [↑](#footnote-ref-856)
857. וכן שלא יסיח דעתו מהמים אחרי שאיבתם. והרמב"ם למד זאת מכך שנאמר "למשמרת". והראב"ד הקשה עליו. וכן למד הרמב"ם שכל עוד המים שמורים הם מי נדה. אבל אם אינם שמורים אינם מי נדה ואינם מטמאים ואינם מטהרים. [↑](#footnote-ref-857)
858. לשון הגמ' היא "למעוטי מאי", ונראה שיש כאן חסרון הנכר. והמעתיק דלג על מלה. כגון "זאת למעוטי מאי" או "אותה למעוטי מאי". ומ"מ הגמ' ממעטת את מה שאחרי שריפת הפרה. לא על זה נאמר לעיניו. [↑](#footnote-ref-858)
859. ואם תאמר – אם כך כיצד היתה כשרה באלעזר? אולי משום שאלעזר היה משוח. וראה דברינו בזבחים קא. סוף הערה רפב. [↑](#footnote-ref-859)
860. וכך סובר גם ר' יוחנן להלן מג: [↑](#footnote-ref-860)
861. בכמה מקומות בלשון התנ"ך לשון רבים משמשת בצווי שלא התפרש מי האיש המצֻוה בו. כמו "וצוה הכהן ופנו את הבית, וצוה הכהן וחלצו ... והשליכו ... (אמנם, גם שם התורה עוברת בהמשך ללשון יחיד, והמשנה בנגעים דורשת זאת). וקראו לפניו, ועוד. ולכן נראה שה"ה לכאן. אבל כפי שנציין להלן, יש מחלוקת בדבר, ויש מפרשים שלשון רבים האמורה כאן אינה לשון סתמית, אלא היא אמורה על המוזכרים לפניה. [↑](#footnote-ref-861)
862. והאם דוקא איש – ראה להלן. [↑](#footnote-ref-862)
863. משה קצף על אלעזר ואיתמר על שלא אכלו את שעיר החטאת. הנִמוק לכעסו של משה הוא "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה". אילו היה השעיר הזה חטאת שדמה נכנס אל הקדש, הרי שאכן את החטאת יש לשרוף מחוץ למחנה, כמו שלמדנו: "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף". (וראה דברינו בזבחים י:יא. ובזבחים פב.). כך אנו מוצאים גם בפרשת ויקרא ובפרשת אחרי מות, שכל החטאות שמצותן לכפר בתוך אהל מועד, אינן נאכלות אלא נשרפות מחוץ למחנה. אך כיון שהחטאת הזאת לא הובאה לכפר בקדש, אומר משה: "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש כי קדש קדשים הוא ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'  הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אכול תאכלו אתה בקדש כאשר צויתי". מכאן אנו למדים שיש מדרגות בחטאת. ככל שדמה נכנס יותר פנימה, כך בשרה טמא יותר, ומורחק יותר החוצה. חטאת רגילה, דמה נזרק על המזבח סביב, ואת בשרה אוכלים הכהנים בחצר אהל מועד. עליה נאמר "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה". ע"י אכילת הכהנים מתכפר עוון העדה. לעמת זאת, חטאת שדמה נכנס אל המשכן פנימה, יוצא בשרה ונשרף מחוץ למחנה. וכל הנוגע בו נטמא. (ראה דברינו ביומא סז:סח.). חטאת יום הכפורים היא במדרגה גבוהה עוד יותר: כיון שהיא נכנסת לפני ולפנים, נזרק בן זוגה הרחק, לעזאזל. וגם כאן, השורף אותה נטמא, והמשלח את השעיר לעזאזל נטמא אף הוא. חטאת באה לחַטֵּא. (ראה דברינו בפסחים לא. הערה נח). מי שצריך נִקוי מחטא או מטומאה או שצריך לקדשו (אע"פ שלא חטא ולא נטמא) מביא חטאת. תפקידה של החטאת הוא לקרב את מי שיצא החוצה ולהשיבו פנימה. בין אם יצא מחמת טומאה גופנית ובין אם עשה מעשים שמוציאים אותו מן המחנה ומחיבים את כריתתו מתוך הקהל, אלמלא יכֻפר. קִדושו של אדם הוא הכנסתו אל המחנה וקֵרובו אל השכינה. הקרוב אל השכינה הוא בתוך המחנה, והרחוק מורחק ממנו. בין אם הורחק מחמת טומאתו ובין אם הורחק מחמת מעשיו. הטמא הוא מי שנכרת מארץ חיים ומקומו מחוץ למחנה. יציאה אל מחוץ למחנה היא טומאה. המטוהר שב ומתקרב אל ה' וחצרותיו, גם במובן המקום אך גם במובן הרוחני, הוא חוזר להיות חלק מן המחנה, חלק מן הקהל, וקרוב לה'. גם מי שחטא התרחק מן השכינה וצריך לכפר עליו ולקרבו. חטאת היא כפרה. החוטא מתכפר ושב בנפשו אל ה', ושב אל עולם המעשה בטהרה. הדבר בא לידי בִטוי בחטאת: הדם הוא הנפש. את הדם זורקים על המזבח כנגד נפשו של האדם המתקרבת אל ה', ובשרה נִתן לכהן, כנגד גופו של האיש השב אל עולם המעשה כעובד ה', התורם את עצמו לבנין העולם ולא להריסתו. אך יש מי שקרֵב עוד יותר אל הקדש, אדם כזה מתקדש וקרב בנפשו אל ה', ע"י שהוא משליך את גופו הרחק. אין זו דרך רגילה, זוהי דרך למקרים קיצונים. במקרה קיצוני, אדם כ"כ מקרב את נפשו אל ה', עד כדי עזיבת כל עניני הגוף וקֵרוב הנפש אל ה'. ככל שהנפש קרבה יותר, כך הגוף מושלך רחוק יותר, והוא מטמא. מכאן יובן למה אמרו חז"ל שהפרה האדֻמה היא חוק והיא בלתי נתנת להבנה, משום שהיא מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים. ויש לשאול: ואם לא היתה מטמאת את הטהורים אלא רק מטהרת את הטמאים, היה הדבר מובן? יש להשיב שכן. אילו היתה התורה גוזרת שכל מי שנטמא יביא פרה אדֻמה, דמה יזרק על המזבח ובשרה ישרף מחוץ למחנה ויטמא, לא היינו תמהים. יש קרבנות כאלה בתורה. יש מקרים שבהם אומרים למתכפר שישליך את גופו הרחק ויקרב את נפשו. שישליך הרחק גוף בעל חיים שיטמא במקומו מחוץ למחנה, והוא יקרב אל ה'. החדוש בפרה אדומה הוא שכולה מחוץ למחנה, כולה נשרפת שם, ולכן גם כולה מטמאת את הנוגע בה. שהחלק הזה הטמא הוא יהיה החומר המטהר, זהו חדוש גדול וסוד גדול. (ולמה חִדשה התורה את החדוש הזה? יתכן שטעם הדבר הוא שהמת איננו יכול לחיות, הוא אינו יכול לשוב עוד אל מחנה בני האדם ואל עולם החיים. כֻלו מחוץ למחנה. אם כך, במה תטהר טומאתו? מלמדת אותנו התורה שגם מי שנמצא מחוץ למחנה, אם הוא עומד מול המחנה ומזה את הדם אל נכח פני אהל מועד, אע"פ שכֻלו במקום הטומאה וכֻלו מטמא, כיון שפניו אל אהל מועד, יש לו תקוה. כמו עם ישראל העומד כֻלו בגולה, כיון שפניו בכל יום אל ארץ ישראל, יש לו תקוה לשוב, וה' יקבצנו מכל הארצות וישיבנו אל הארץ. כמו שנאמר: "וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַתְכֶם: וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם: וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבֹתֵיכֶם וִהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים...").

     אולי מכאן מתברר מדוע חלקו הפרושים על הצדוקים בהקפדה גדולה, והקפידו שאת הפרה יעשה דוקא טבול יום. אם תאמרו שהפרה האדמה צריכה הערב שמש, הרי עשיתם אותה קרבן, ואיך תשחט בחוץ?

     (וראה חגיגה כג. שהגמ' היתה יכולה לתרץ שלר"א די בהכר כשמטמאים את הכהן ואיך צריך לטמא את הכלי, אבל לגמ' פשוט שאין לתרץ כך והיא כלל לא מעלה את התרוץ הזה ופשוט לה שלא די בכך שהכהן יהיה מעורב שמש אלא אף הכלי). [↑](#footnote-ref-863)
864. ומדרבנן גם לא יהיה בין האולם ולמזבח, ואולם, כמסקנת הגמ' כאן, מעלה זו מדרבנן היא, ומה"ת כל העזרה קדושה אחת היא. ואף האולם אינה מדרגה בפ"ע מה"ת, שהרי במשכן אין אולם, אולם נחלקו חכמים מהי מדרגתו. וראה דברינו בערובין ב הערה ג. [↑](#footnote-ref-864)
865. לשון הגמ' אתיא כפרה כפרה, משמע שזו ג"ש. לשון הרמב"ם "זה בנה אב". משמע שהוא בנין אב. אבל בפשטות נראה שאין הבדל בין דברי הגמ' לבין דברי הרמב"ם. מן הפסוק הזה למדנו כלל: שבכל כפרה בקדש לא יהיה אדם באהל מועד. ומן הפסוקים האמורים ביתר הכפרות למדנו שאף הם כפרות, וממילא חל עליהן האמור כאן, ואפשר ללמוד אותן מכאן. זוהי הדרשה, הרוצה יכַנֶהָ ג"ש והרוצה יכַנֶהָ ב"א. (ואולם, כפי שבארנו בהקדמה לספרנו הרמב"ם לא מקבל דרשות של ג"ש, לכן העדיף לכתוב כפי שכתב). [↑](#footnote-ref-865)
866. לכאורה קשה איך אפשר ללמוד זאת מכאן. הלא המלה "בקדש" עוסקת בכפרה ולא במקומו של האדם. ומ"מ גם השאלה אינה שאלה. הלא כל מקום שהתורה אומרת אהל מועד – לדורות הוא המקדש. וכל מעשי הכהן ביום הכפורים נעשים לדורות במקדש, והדבר פשוט. ומה נזקקנו ללִמוד זה? (וראה תוס'). כיון שלא נזקקנו – גם התשובה אינה תשובה. וראה להלן הערה קג. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג). [↑](#footnote-ref-866)
867. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-867)
868. לכאורה לשון האמוראים קשה, שהרי הבריתא מוכיחה שהמזבח הוא המזבח החיצון מכך שצריך לומר מלפני ה', ואז באים האמוראים ואומרים שאפשר לקחת גם שלא מלפני ה'. ואם כך יש לשאול – מעתה מנין שהמזבח האמור הוא החיצון? אלא יש לבאר כמו שבארנו. סתם מזבח הוא החיצון, וכאן באה הבריתא להוציא מכלל טעות, שלא יטעה הטועה לומר ש"מעל המזבח מלפני ה'" הוא המזבח שלפני ה'. לא כן, אלא המזבח הוא המזבח החיצון, שיש לקחת ממנו גחלים מלפני ה'. ממערב. ובדיעבד כל הצד המערבי כשר. [↑](#footnote-ref-868)
869. וראה דברינו לעיל יומא לג. ושם גם בהערה סג. [↑](#footnote-ref-869)
870. להלן מח. מבקשת הגמ' ללמוד מהדמיון לקמיצה עוד כמה הלכות. שהמשותף ביניהן הוא ראית הבאת הקטרת כקרבן. שיש בו קמיצה וקִדוש הולכה והקטרה בקה"ק. עלתה בתיקו השאלה האם ידו של הכהן כצואר בהמה או ככלי שרת, אך לכאורה הכריעה הגמ' שמחשבה פוסלת כקרבן. (אמנם לשון הגמ' הוא ס"ד, ולכן חסר אח"כ היכן חדרו בהם האמוראים מהס"ד, ותו"י אכן אומר שם שלא הוכרע. הרמב"ם פסק שהוכרעה שזה כקרבן. [↑](#footnote-ref-870)
871. ולהלן מח. אף מתיחסת הגמ' לנתינה בכף כקִדוש קמץ בכלי. ועוסקת בשאלה מה הדין אם התפזרה הקטרת מידיו ואספה. משמע שהכף באה מעקר הדין, ולא רק ה"ת להבאה. [↑](#footnote-ref-871)
872. הגמ' מקשה כמה קושיות שמבוססות על ההנחה שהדיון הוא בשאלה מה אפשר לדרוש שכוללת המלה פר, והאם היא כוללת גם פר שחוט. אבל רב פפא ורב אשי דוחים את ההבנה הזאת ומסבירים שלא זוהי המחלוקת. המחלוקת היא לא בדרישת המלה פר אלא בבאור הפרשיה, וכמו שבארנו. הלא הכהן אינו מביא לקה"ק פר אלא דם, והשאלה היא האם עִקר הצווי של התורה הוא שיבא לכפר בדם פר, או שיביא פר ויתכפר בו. הלִמוד אפוא אינו לִמוד שרירותי מדרישת מלים, אלא לִמוד החוקר ומבין ומדקדק בבאור הפרשיה. [↑](#footnote-ref-872)
873. כפסח ראשון שדוחה את הטומאה, כמו שבארנו בפסחים סו:סז. [↑](#footnote-ref-873)
874. כך מבארת הגמ' את דבריו, ולפ"ז אפילו אם ביום י"ד באייר רוב הקהל טהורים, או רוב אלה שלא עשו פסח ראשון טהורים, יסבור ר"י שהטמאים יעשוהו בטומאה. אבל לפי הטעם הדרשני המובא כאן, שר' יהודה מדמה את הפסח השני לראשון, לא ידחה הפסח השני את הטומאה אא"כ ביום י"ד באייר היו טמאים רוב הקהל, או לפחות רוב אלה שהיו טמאים בפסח ראשון. וראה תוס' כאן שעוסקים בשאלה הזאת. אם אינו דוחה אלא ברוב טמאים, כלומר גם ר' יהודה מודה שבעלמא אינו דוחה, תפתר הקושיה שהקשינו בגוף הדברים. [↑](#footnote-ref-874)
875. בפשטות נראה מן הכתובים שקה"ק הוא הנקרא דביר. כך נראה לפרש לארך הפרשיה. וכך נסחנו את דברינו כאן. אמנם, אפשר שקה"ק הוא הנקרא לפני הדביר, ולפ"ז הדביר הוא המחצה. ואפשר שכך בארו האמוראים כאן. [↑](#footnote-ref-875)
876. וכפי שעולה מהמשנה במדות במפורש. (וראה דברינו בשבת צח: ושם בהערה סב). [↑](#footnote-ref-876)
877. וראה דברינו בסנהדרין פא: הערה רח. גם שם הזכרנו שיש לתת כסוי כנגד עננו של ה'. [↑](#footnote-ref-877)
878. המפרשים על הפסוק הביאו את שני הפירושים. [↑](#footnote-ref-878)
879. וכך הוא פשט הפסוקים, שיש לתת את הקטרת על האש לפני ה'. וגם הפסוק "כי בענן אראה על הכפרת", כך הוא פשוטו. הפרושים מפרשים אפוא לפי פשט הפסוקים, ודוקא הצדוקים הם הדרשנים. שלומדים מענן לענן. [↑](#footnote-ref-879)
880. יש סתירה מסוימת בסוגיא. הגמ' אומרת שדין זה נלמד מהפסוק בראש הפרשה, ומיד היא משנה את דבריה ואומרת שזה נלמד מהפסוק שבאמצע הפרשה. וכן נראה, אם נפרש שהפסוק בראש הפרשה עוסק בעננו של ה'. (והגמ' אכן שואלת על כך: קרא לקרא?). אמנם, האמוראים למדו הלכות הנוגעות לקטרת גם מהמלה ענן הנזכרת בראש הפרשה, משמע שהם מפרשים שגם שם מדובר על ענן הקטרת. מכך שנאמר פעמים ענן, בתחלת הפרשה ובאמצעה, למדו משם לשתי קטורות, באופנים שונים: או שגם הקטרת של שאר השנה צריכה להכיל מעלה עשן כדי שיהיה ענן, או שדין מעלה עשן הוא לעכב, או להזהיר. או שגם במקדש וגם במשכן.

     אחת הדרשות האלה היא של רבא, שבפירוש אומר להלן שהענן הוא עננו של ה' ולא ענן הקטרת. הענן שמתגלה ביום השמיני למלואים. [↑](#footnote-ref-880)
881. ומכאן למד רבא שלפני שירדה השכינה ושכנה במשכן אין חיוב מיתה על הנכנס בלא קטרת, שהרי ענן ה' אינו נראה על הכפרת. אמנם האִסור כשלעצמו קים. שהרי התורה מצוה שלא יכנס בלי קטרת. [↑](#footnote-ref-881)
882. ובתו"כ לפנינו טעמם של צדוקים הוא מפני שכך עושים לפני מלך בו"ד. [↑](#footnote-ref-882)
883. הגמ' כאן מדמה את ישראל הבאים אל ה' לאשה בבית בעלה, ואת חבת ישראל לחבת זכר ונקבה. בעקבות הגמ' פרשו ר' בחיי וספורנו והעמק דבר, שהכרובים הם דמות זכר ונקבה. אבל המעין בסוגיא יראה שלא מוכח כן מהסוגיא. וגם רש"י שם נזהר מאד מלפרש שהכרובים הם זכר ונקבה. רש"י כתב: "מדובקין זה בזה ואחוזין ומחבקין זה את זה כזכר החובק את הנקבה" וגם ממנו וגם מהרמב"ם נראה שלא סברו שהכרובים הם דמות זכר ונקבה. רש"י שם פרש שהכרובים מחבקים זה את זה כזכר החובק את הנקבה, אך נזהר שלא לכתוב שהם עצמם תבנית זכר ונקבה. והרמב"ם (מו"נ ג מה) כתב שהכרובים הם שנים כדי שלא נחשוב שהם עצמם אלהים. ואם הכרובים הם זכר ונקבה כנגד הקב"ה וישראל, הרי שיש כרוב אחד שהוא כנגד הקב"ה, ומה הועיל שהם שנים, וח"ו שיהיה כן. כי עשית פסל לשם ה' היא הפך התורה, וכבר הזהירה התורה במקומות רבים שלא לעשות כן. לכן יש לומר שהכרובים אינם זכר ונקבה. ולכן נראה שנזהר גם רש"י מלומר שהכרובים הם עצמם זכר ונקבה. לא שהם עצמם זכר ונקבה, אלא שהם פניהם איש אל אחיו כמו שצִוְּתה התורה, ומהם ילמדו כל ישראל וכאהבת זכר ונקבה תהיה כל האהבה, בין איש לאחיו ובין איש לבוראו. הכרובים אינם זכר ואינם נקבה. אלא כרובים העומדים לפני ה'. כלומר: הכרובים שעל הכפרת הם לא ח"ו כנגד ישראל והקב"ה, שניהם רק כנגד ישראל, או כנגד עובדי ה' ומשמשיו העומדים לפניו ושומרים את משמרתו. (וכדברי המדרש: כנגד כרובים של מעלה, העומדים לפני ה'). ישראל צריכים ללמוד מהם, שכמו שהכרובים פניהם איש אל אחיו ואל הכפֹרת והם עומדים לשמש את אלהיהם, כך ישראל יהיו פניהם איש אל אחיו ואל הכפרת, אל אלהיהם. וקול ה' יוצא מביניהם. וח"ו שתֵעשה דמות כנגד ה', אין לעשות פסל המייצג את ה'. (נאמר "ופניהם איש אל אחיו" ו"אל הכפרת יהיו פני הכרובים". לכאורה סתירה. הגמ' בב"ב צט (וראה דברינו שם) מביאה שתי דעות לתרוץ הסתירה. לפי דעה אחת, כשישראל עושים רצונו של מקום פניהם איש אל אחיו, וכשאינם עושים רצונו של מקום פניהם אל הכפֹרת או הביתה. לדעה השניה פניהם מצודדות, פניהם איש אל אחיו והביתה, כלומר: הכרובים בנויים כך שבכל רגע ורגע פניהם גם איש אל אחיו וגם הביתה. וכן נראה מהסוגיא כאן, שבשעת הגלות כשקצף ה' על ישראל היו הכרובים מעורים זה בזה. וכן נראה לכאורה מסתבר יותר, שהרי שלמה עשה את כרוביו ע"פ האמור בפרשתנו, שגם בה נאמר שפניהם איש אל אחיו ונאמר שפניהם אל הכפרת. וכן עשה בצלאל בפרשת ויקהל, ואי אפשר שיצונו ה' לעשותם בנס. אלא שצונו ה' שיהיו איש אל אחיו ואל הכפרת, וכן עשאם שלמה. (ואולי הם מצודדים כך שמצד אחד נראים שפניהם איש אל אחיו ומצד אחר נראים שפניהם אל הכפרת, וראה בהרחבה להלן). הכרובים נעשו ע"פ שני התיאורים: "אל הכפרת" ו"איש אל אחיו", ומכאן שהכרובים הם גם איש אל אחיו וגם אל הכפֹרת ואין סתירה בדבר. ונראה שיש בכך רמז, שהכרובים העומדים לפני ה' פניהם אל ה', שהרי עומדים הם לשמשו, וגם פניהם איש אל אחיו, והם אף מעורים זה בזה, כדי שנלמד מהם ואף חִבתנו לפני המקום תהיה שנאהב זה את זה ונהיה מעורים זה בזה ומתוך כך נהיה חביבים לפני המקום, ויהיו פנינו כמלאכים, איש אל אחיו ואל ה'. (אפשר גם לפרש שהכרובים סככים בכנפיהם על הכפרת ויוצרים דמות חופה. לפי זה אין כאן לא דמות כנגד ה' ולא דמות כנגד ישראל. ה' וישראל ללא דמות מתיחדים תחת כנפי הכרובים. עוד אפשר לפרש שהמתבונן בכרובים מתוך העזרה, מלמטה למעלה, רואה את פני הכרובים הפונים איש אל אחיו ואל הכפרת. ורואה את חִבתנו כלפי המקום, כלומר: את ישראל שפניהם איש אל אחיו ופניהם אל השכינה. יש כאן גם אמירה: הֱיו אנשים שפניהם איש אל אחיו, ומתוך כך יהיו פניכם אל השכינה. אבל המתבונן בהם מלמעלה, מהגגות, כאשר גויים מוציאים את הכרובים ומסובבים אותם בעיר, רואה שתי דמויות כפופות ומושפלות. מכאן שישראל צריכים להיות מאוחדים ומרוממים וגאים כדי שתהיה חִבתם לפני המקום כחִבת זכר ונקבה, הם צריכים להיות מאוחדים ופניהם איש אל אחיו, שאל"כ כביכול אין גוף אחד של ישראל ואין השכינה יכולה להיות חבוקה בה. והם צריכים להיות גאים ומרוממים על כל העמים, וגאים בדבקם בקב"ה ולא מתנצלים וכפופים לפני העמים. הכרובים הם משרתי ה' השומרים מקדם לגן עדן, ולכן המתבונן מן העזרה רואה את החִבה בפני הכרובים הפונים אל הכפרת ואיש אל אחיו. גם משה השומע את הקול מִדַּבֵּר אליו, מזכיר את האדם השומע בגן עדן את קול ה' אלהים מתהלך בגן. הקול מִדַּבֵּר, לא מדבר אל משה).

     אבל שלמה עשה כְּרוּבִים אֲרָיוֹת וְתִמֹרֹת כְּמַעַר אִישׁ וְלֹיוֹת סָבִיב. את הבִטוי הזה מפרשת הגמ' ממש כזכר ונקבה. (אם כי בפשטות לא מדובר שם על הכרובים שבקדש הקדשים). גם שם רש"י עושה מאמצים גדולים כדי שלא לפרש כך, אך שם הפירוש הזה נראה גם כפשט הכתובים וגם כפשט הסוגיא. שלמה הוא שכתב את שיר השירים, ודִמה את המקדש לאפריונו של ה' הרצוף אהבה מבנות ירושלים, ואת ה' וכנסת ישראל לזכר ונקבה. הוא, כדי לבטא את אהבת ה' לישראל כך, ציר את שיר השירים שלו במקדש, ועשה מער איש ולויות סביב. לא הכרובים שעל הכפורת מעורים זה בזה, אלא כרוביו של שלמה, הם המעורים זה בזה. שלמה, שהמשיל את ישראל וה' לאיש ואשה, ואף כתב על כך מגלה שלמה, אף ציר את משלו במקדש. משל זה שִמש אח"כ את הנביאים שדִמו את ישראל החוטאים לאשה חוטאת. והודיעו את ירושלים את תועבותיה, ותארו זרים המחוקים על הקיר סביב סביב כמו מער איש ולויות סביב. (וכבר התורה מזכירה את העבודה הזרה בשרש ז.נ.ה.). הנביאים משיבים לשלמה: אם אתה תארת את מעשי ישראל וה' כמעשי איש ואשתו, כיצד נתאר אנו את מעשי ישראל העובדים ע"ז? לפי זה אפשר שהמדרשים על הכרובים באים גם לרמז שיש לחכמים תוכחה על שלמה. לכן כל המדרשים האלה מבוססים על פסוקים ממלכים ומדברי הימים ולא על פסוקים מספר שמות. המדרשים מבקרים את שלמה, כפי שנִתן לראות במדרש המופיע בגמ' ביומא נד:, המדמה את קה"ק לערוָתה של ישראל שהרואה אותה מוזילה. [↑](#footnote-ref-883)
884. במקומות רבים בפרשה מדובר על אהל מועד. לא רק בפרשה. בהלכות רבות הקשורות בקרבנות ובמקדש נאמרו המלים אהל מועד. כך נאמר לגבי דם פר כהן משיח ופר העלם דבר של צבור, כך לגבי הדלקת המנורה, וכך לגבי קרבנות רבים הקרבים בפתח אהל מועד. בד"כ ברור שכל הדינים האלה מתקיימים לעתיד לבא גם במקדש, ולא רק באהל מועד, זה פשוט למדרש והוא לא מחפש ראיות לכך. לגבי מעטים מהדינים האלה שואלת הגמ' או התו"כ מנין שגם בבית עולמים כך הוא הדין. הגמ' לומדת זאת לגבי עבודת יוה"כ. גם לגבי הצווי שכל אדם לא יהיה באהל מועד, גם לגבי הקטרת הקטרת, וגם לגבי שלוח השעיר למדבר. התו"כ שואל זאת גם לגבי הדין שחטאת שיובא מדמה אל אהל מועד לא תאכל, לגבי הדין שאסור להכנס לאהל מועד שתויי יין. מסתבר שפשוט לחכמינו שהעבודה נעשית במקדש כבאהל מועד. השאלה ששואלים הדרשנים אינה על עצם העבודה אלא על מצוות שונות הנוגעות לעצם הכניסה לאהל מועד: שלא יכנס אליו בלא קטרת כי בענן אראה על הכפרת. שלא יכנס אליו אדם בשעת העבודה. שדם הנכנס אליו נפסל ושלא יכנסו אליו שתויי יין. בכל המצוות האלה היתה יכולה להיות הו"א שמא לא הקפידה התורה אלא על כניסה לאהל מועד עצמו. ומרמזים קלים לומד המדרש שלא כן. וכיון שאין זו אלא הו"א קלושה, גם המדרשים הדוחים אותה הם קלים. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג). [↑](#footnote-ref-884)
885. וכפי שיתבאר להלן יומא עב. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-885)
886. ראה דברינו בסכה ה, ושם גם בהערה ז. [↑](#footnote-ref-886)
887. אמנם, הגמ' מוסיפה ודורשת גם הפוך: לא רק דם הפר ילמד על דם השעיר, אלא גם דם השעיר ילמד על דם הפר, דם השעיר שנאמר בו וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר, הרי זה בא ללמד ונמצא גם למד. ותלמד ההזאה למעלה שבשעיר היא פעם אחת, על ההזאה הראשונה הסתומה בדם הפר, שתהיה רק פעם אחת. כדי שיהיה דם השעיר כדם הפר. לפי מדרש זה, את הפסוק "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים", אפשר היה לפרש שהמלים "שבע פעמים" האמורות בסוף, מתיחסות לכל ההזאות, גם להזאת אצבעו על פני הכפרת, והפסוק האמור בשעיר בא לשלול את האפשרות הזאת. ולא זכיתי להבין מדוע הפסוק בשעיר מפורש יותר מהפסוק בפר, שהוא הזאה אחת. ורש"י הרגיש בקושיה זו ופרש שטעם הדבר הוא משום שנאמר בו והזה אתו, אבל אתו היינו את הדם, ומנין שהוא הזאה אחת. [↑](#footnote-ref-887)
888. שלא כמו פר הכהן המשיח ופר העלם דבר של צבור, שנזכרו בפרשת ויקרא, ודמם מֻזה על הפרכת, שעליהם לא נאמר "על פני הפרכת" אלא "את פני הפרכת" או "את פני פרכת הקדש", ושם העיד ראב"י שמזה על הפרכת עצמה, כפי שמובא ביומא נז. ושלא כדברי ת"ק שם שאומר שגם שם מזה כנגד הפרכת ולא עליה. אמנם גם ת"ק הבדיל בין יוה"כ להע"ד, ואמר שבפר העלם דבר בדיעבד כשר אם פגע בפרכת, ועל יוה"כ לא אמר כן. (והרמב"ם שכתב שבכל ההזאות לא היה מתכון אלא כמצליף, ולא הבחין בין ההזאות בקה"ק להזאות בהיכל, לכאורה פסק כת"ק). וראה להלן הערה קיט. [↑](#footnote-ref-888)
889. ולהלכה על הפרכת. יתכן שחכמים למדו זאת מפר כהן משיח, שהוא דומה לפר הכה"ג של יום הכפורים, שעליו נאמר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ מִדַּם הַפָּר וְהֵבִיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד: וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בַּדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי ה’ אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת הַקֹּדֶשׁ: וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קְטֹרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דַּם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". הפסוקים האלה דומים מאד לפסוקים האמורים ביוה"כ, אלא שביוה"כ מזה על הכפרת וכאן על הפרכת. גם המשך הסדר דומה, אך נבדל בכמה הבדלים. (המרכזי שבהם הוא שבפר הכהן המשיח ופר העלם דבר של צבור אין אחת למעלה ושבע למטה, אלא רק שבע. ולמרות זאת ביוה"כ מזה הכהן על הפרכת אחת למעלה ושבע למטה. וראה גם לעיל הערה קז). יתכן שחכמים למדו משם שמה שיש בפר כהן משיח יש גם בפר יוה"כ, אלא שפר יוה"כ מוסיף עליו. (ואולי העדיפו ללמוד במפורש רק מהפסוק בפרשת אחרי מות בגלל ההבדלים שהזכרנו לעיל). [↑](#footnote-ref-889)
890. וראה על כך בדברינו בזבחים מט:, וראה שם גם בהערות קכב,קכג. [↑](#footnote-ref-890)
891. על קרבן היום הקרב אחר חטאת ועולה ראה דברינו בפסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-891)
892. ומ"מ הנִמוק הזה יפה כדי לבאר מדוע הפר שהוא של הכהן צריך להיות קודם לשעיר שהוא של העם. הנִמוק הזה לא מובא כדי לבאר מדוע המתנה למעלה צריכה להיות קודמת למתנות למטה. את ההלכה הזאת רבא אינו לומד מהפסוק הזה, אלא אומר בפשטות "התורה אמרה תן למעלה ואח"כ למטה". עצם העובדה שכך נאמר די בה כדי לקבוע שדוקא בסדר הזה צריך לתת. אבל הפסוק וכלה מכפר אינו מלמד אלא שכפרת הכהן קודמת לכפרת העם. [↑](#footnote-ref-892)
893. וראה להלן ס.:, שם נלמד דין עבודת יוה"כ כסדרה מהפסוק "וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה", אבל נדרש שם גם הפסוק וכלה מכפר. אם כי שם הוא נדרש לעניין אחר, שללא כל הכפרות לא יצא ידי חובה. אמנם, אפשר שגם שם הוא נדרש שדוקא אם כלה שלב אחד כפר ויכול להמשיך לעבודה הבאה. [↑](#footnote-ref-893)
894. וראה לעיל יומא לו:, וכן בדברינו בשבועות יג:יד, ושם בהערה טו, בשאלה האם יש לפרש שהכהן מכפר במקום הקדש או על עוון הקדש. [↑](#footnote-ref-894)
895. ומשם הם למדים גם לכפרות המצורע. [↑](#footnote-ref-895)
896. אמנם, לעיל עמ' רפא בארנו שמכך שנאמר: "וְלָקַח מְלֹא הַמַּחְתָּה גַּחֲלֵי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה’ וּמְלֹא חָפְנָיו קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה וְהֵבִיא מִבֵּית לַפָּרֹכֶת". משמע שבלקיחה אחת לוקח הכהן הן את הגחלים והן את הקטֹרת. הוא לוקח את שניהם ומביאם מבית לפרכת, ושניהם באים בלקיחה אחת ובהבאה אחת. ולכאורה הפסוק כאן בנוי באותה תבנית. ובכ"ז יש הבדלים בין שני הפסוקים. כי שם עִקר הכניסה לקדש הקדשים היא הנושא בפסוק, והיא אחת. ועוד, כי כאן בא הפסוק אחרי שהתורה כבר החלה לקצר בדבריה ולומר וכן יעשה וכאשר עשה, ויתכן שגם כאן היא מקצרת בדבריה. [↑](#footnote-ref-896)
897. בפשטות נראה שהדרשה היא מכך שנאמרו כלים בלשון רבים, ובהם ישרתו. משמע שישרתו בכלים רבים. אבל רש"י כנראה פרש שהדרשה היא מעצם המלים כלי השרת. מכך שהם נקראים כלי השרת ולא כלי השרתות או השרותים. [↑](#footnote-ref-897)
898. וכיון שכאמור לעיל, דרשו חכמים את הפסוק "וכן יעשה לאהל מועד" כעוסק בכפרה בקדש, אי אפשר לפרש ש"ויצא" היינו מקדש הקדשים. שהרי הוא כבר עומד בקדש, באותו מקום שבו הוא מזה את הדם של פר העלם דבר. ובכ"ז ביוה"כ נאמר ויצא ובפר העלם דבר לא נאמר. לכן יש לדרוש שהכהן צריך לצאת אל מעבר למזבח הזהב. [↑](#footnote-ref-898)
899. יש להעיר שאין זו ראיה גמורה, כי אפשר שזהו המזבח אשר לפני ה' בעת הצווי על כך ולא כך רואהו הכהן בשעת העשיה. אמנם, אם נאמרו הדברים למשה כאשר קרא אליו ה' ודבר עמו מאהל מועד, אפשר שיש לבאר שגם משה שמע את הדברים מה' כאשר הוא עומד לפני המזבח, ואם כשהוא עומד שם מצוהו ה' שיעמוד שם הכהן, הרי משמע שגם הכהן עומד באותו מקום. [↑](#footnote-ref-899)
900. ומכאן משמע שהדם לא צריך להגיע אל הפרכת עצמה אלא רק אל פני הפרכת. וראה לעיל הערה קז. [↑](#footnote-ref-900)
901. וגם בפר המלואים, שהיה הוראת שעה, והיה דומה לפר יוה"כ. הוא גם נשרף מחוץ למחנה. [↑](#footnote-ref-901)
902. כך נראה לבאר את דבריהם של התנאים. הם דנו בשאלה מהו עִקר הפרשה, שעליו אומרת התורה את פסוקי הסִכום והיתה זאת לכם לחֻקת עולם. מהו גוף החֻקה ומה טפל. אמנם, האמוראים כדרכם תלו מִעוטים במלים מסוימות בפסוק, וספרו את המעוטים ומעטו מעוט אחד מכל דבר. [↑](#footnote-ref-902)
903. האמוראים כדרכם תלו הלכה מסוימת בכל מעוט, אבל בפשטות נראה שכונת הדרשן היא שהם יהיו דומים בכל דבר. [↑](#footnote-ref-903)
904. אמנם הקושיה של המדרש מכך שאין צרך לכתוב שנים כי מעוט רבים שנים, אינה קושיה כה גדולה כי כן דרכה של תורה במקומות רבים. וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג. ואולי משום כך אין זה אלא דין לכתחילה. כי התורה לא קבעה אלא שיהיו שנים. ומעין אסמכתא הוא. [↑](#footnote-ref-904)
905. הגמ' מסיקה בנגוד לברייתות שגם כבשי מוסף שבת צריכים להיות שוים. ולא הביאום הפוסקים. [↑](#footnote-ref-905)
906. ובירושלמי למד שגם את בעלי הדין יש להשוות זה לזה, כי גם עליהם נאמר שני האנשים. וראה דברינו בשבועות ל הערה מו. [↑](#footnote-ref-906)
907. האמוראים כאן כדרכם שואלים מה ידרוש החולק מהפסוק הזה. ונחה דעתם כאשר אמרו שהוא דורש שכנגד היום. ולא ברור מה תרצו, שהרי זה דרש משנים וזה דרש מליום. [↑](#footnote-ref-907)
908. וראה שם בהערה יא. [↑](#footnote-ref-908)
909. גם זאת דרשה אופיינית לאמוראים המאוחרים, ששואפים למצוא דרשה מכל דבר שאפשר לדרוש או למעט. והם ממעטים מעוט כלשהו מכל מלה. אמנם כאן תמוה מה הם יאמרו על דעת חכמים, שהרי לא דרשו אלא אליבא דר"א. [↑](#footnote-ref-909)
910. אפשר (וכן פרש רש"י) שכונת האמוראים היא לבאר שהשעיר שמת חברו כבר נדחה. שאל"כ יש הבדל בין הדרשה האמורה כאן, לבין הדרשה הקודמת האמורה בעמוד הקודם (סד.), משום שהדרשה שם עוסקת בשאלה האם בעלי חיים נדחים, ואילו הדרשה כאן, לפי הפירוש שפרשנו, אינה עוסקת בכך כלל. היא פוסלת את השעיר לא משום שנדחה אלא משום שכך הדין בשעירי יוה"כ שהם צריכים להיות זוג. לכן מפרשים האמוראים שגם הברייתא כאן לא לומדת מהפרשה דין בשעירי יוה"כ אלא דין בדחית בעלי חיים. שהשעיר שנראה ונדחה לא יעמד עוד. [↑](#footnote-ref-910)
911. ונחלקו הדעות בשאלה מה הדין כאשר הביא זוג אחר והגריל עליהם, האם ישמש החי מהזוג הראשון או לא. והירושלמי למד מ"ועשהו חטאת" שכל עוד הוא חי – הוא החטאת. גם אם הביאו את חברו מזוג אחר. ועוד מביא הירושלמי כאן מחלוקת בשאלה עד מתי צריך השעיר לעמוד חי. צריך לעמוד חי עד שיתקים "וכלה מכפר את הקדש". אלא שנחלקו בשאלה מהו כִלוי הכפרה. האם הוִדוי על השעיר המשתלח הוא חלק מהכפרה, או שכפרת הקדש היא מתן הדמים בקדש. (בשאלה זו ראה בדברינו לעיל יומא לו:, וכן בדברינו בשבועות יג:יד). [↑](#footnote-ref-911)
912. אמנם, גם אם מצד הלשון שוה הלשון האמורה בצפור ללשון האמורה בשעיר, הרי שמצד מטרתם הם שונים. הצפור משולחת על פני השדה תחת המצורע שהיה עד עתה מחוץ למחנה או מחוץ לעיר וכעת שב אליו, והשעיר נושא את עוונות בני ישראל ונסקל תחתיהם. וכן: הוא נושא את עוונות בני ישראל עליו, ואובד יחד עמם. [↑](#footnote-ref-912)
913. גזרה היא אבדון, כמו "יָבְשׁוּ עַצְמוֹתֵינוּ וְאָבְדָה תִקְוָתֵנוּ נִגְזַרְנוּ לָנוּ", "צָפוּ מַיִם עַל רֹאשִׁי אָמַרְתִּי נִגְזָרְתִּי", ועוד. ארץ גזרה היא כמו מדבר, מקום אבדון ושממה. כך יש לפרש את המלים ארץ גזרה ע"פ פשוטם. אמנם, בתנ"ך השרש ג.ז.ר. משמש גם בשני מובנים נוספים: חִתוך וחקיקת חוק. לכן גם דורש המדרש בדרך של דבר אחר, שהשעיר משתלח במקום שהוא נחתך, ושזהו חוק שגזר ה'. אבל כל זה אמור במדרש בלשון דבר אחר. הפשט הוא שהשעיר משתלח לאבדון. [↑](#footnote-ref-913)
914. ולכן הלשון אינו לשלוח אלא לשלֵח. בתורה לשלוח היינו לשגר דבר אל מטרה שאליה הוא צריך להגיע. התורה אומרת לשלֵח כאשר למשלח אין יעד שאליו חשוב לו לשגר את המשולח, וכל כונתו להוציא את המשולח. וכן כאן השלוח משמעותו אִבוד ובִעור השעיר והעוונות, ולא שליחת אל מקום כלשהו. וכפי שנבאר להלן סז: [↑](#footnote-ref-914)
915. בירושלמי משמע שהמדרש בא למעט מקרה שבו הוליכוהו שנים, שאין המלוים טמאים. התורה מדברת כאן דוקא על האיש העתי. [↑](#footnote-ref-915)
916. וראה דברינו ביומא מג. הערה פב. [↑](#footnote-ref-916)
917. ומסתבר שמטעם זה, אומרת הגמ' שרבנן רצו לשלב את שתי הדרשות. ולכן אמרו שיפצלו את המוסף ויקריבו מקצתו כר"ע ומקצתו כר"א. [↑](#footnote-ref-917)
918. אמנם אפשר לבאר שכיון שחטאתו של אהרן היא פר אחד, אין צרך לצין שעולתו היא איל אחד. אבל אחרי שהוזכרה חטאתם של ישראל שהיא שני שעירי עזים, היה צֹרך לצין שהאיל הוא רק אחד. [↑](#footnote-ref-918)
919. בפשטות, פרשת אחרי מות ופרשת פינחס הן שתי פרשיות שונות, שכל אחת מהן עומדת בפני עצמה. ולכן מסתבר שקרבנות כל פרשה עומדים בפני עצמם, וכן שעולתו ועולת העם הנזכרים בפרשת אחרי מות, הם שני האילים הנזכרים בראש אותה פרשה. הדבר מתחדד שבעתים לאור דברי המדרש בויקרא רבה האומר שאהרן היה יכול לעשות כסדר הזה לאו דוקא ביוה"כ. אלא שבכל השנה היתה לו רשות לעשות כך, וביוה"כ הוא מצֻוֶּה לעשות כך, שהרי הפרשה מתחילה ב"בזאת יבא אהרן אל הקדש", משמע שאם עושה כן יכול לבא, ורק בסוף הפרשה אומרת התורה שיעשה כן ביוה"כ. אם כך, הרי יתכן שיעשה את סדר פרשת אחרי מות ביום שבו אין קרבים המוספים של פרשת פינחס. אלא שתי מצוות שונות הן שנעשות ביום אחד. [↑](#footnote-ref-919)
920. בפשטות, הלמוד המובא כאן מיחזקאל, המלמד (א) ששש הוא פשתן, אינו בא אלא ללמד את מי שאינו דובר עברית מקראית מהו שש, ואת זה קל ללמוד מיחזקאל. (והדובר עברית מקראית כלל אינו נזקק לדרשה זו). שלא כדרשת ערל לב וערל בשר שמבוססת על פסוק שבו מחדש יחזקאל חדוש הלכתי, ולא רק מבאר את הכתוב בתורה. (וק"ו הדברים, אם יכול לחדש הלכה ק"ו שאפשר ללמוד מדבריו באורי מלים). ועוד למדו כאן את משמעות המלה שש מהמלה (ב) בד, ולכאורה גם זה אינו אלא למוד פירוש מלה, שאינו צריך דרשה. והשוה ללמודים בסכה לב וראה שם בהערה נ, נז. [↑](#footnote-ref-920)
921. אמנם כאן לכאורה יהיה הדין אחר. שהרי האבנט הוא מעשה רקם, משמע שהוא עצמו עשוי רק שש, ושאר המינים נרקמים על גבי השש הארוג. (שהרי רקמה היא במחט על גבי האריג, כאמור בהמשך הסוגיא). [↑](#footnote-ref-921)
922. אפשר שאין זה אלא אסמכתא. שהרי אם הנחת היסוד היא שמכל חוט צריכים להיות ששה – כן הוא גם ברמונים. אבל אפשר שיש כאן סברה: הגמ' מניחה שכל החוטים המשמשים במשכן עביים אחד. [↑](#footnote-ref-922)
923. רש"י פרש שכליל הוא גדיל. לכן יש לגדול אותו משני חוטים. אבל פשט הפסוק, וכן פרשו כל המפרשים על הפסוק כולל רש"י עצמו, שכליל תכלת היינו שכֻלו תכלת. [↑](#footnote-ref-923)
924. התורה מצוה: "וְעָשִׂיתָ שְׁתֵּי טַבְּעוֹת זָהָב וְנָתַתָּה אֹתָם עַל שְׁתֵּי כִתְפוֹת הָאֵפוֹד מִלְּמַטָּה מִמּוּל פָּנָיו לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ מִמַּעַל לְחֵשֶׁב הָאֵפוֹד: וְיִרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מטבעתו מִטַּבְּעֹתָיו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיוֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפוֹד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד". בפשטות פירושו הוא שיש לרכוס את החֹשן היטב, ומה טעם הדבר? כדי שלא יזח החֹשן מעל האפוד. משמע שזה טעם לרכיסה, ולא צווי בפני עצמו, ופרשית העשיה תוכיח: "וַיַּעֲשׂוּ שְׁתֵּי טַבְּעֹת זָהָב וַיִּתְּנֻם עַל שְׁתֵּי כִתְפֹת הָאֵפֹד מִלְּמַטָּה מִמּוּל פָּנָיו לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ מִמַּעַל לְחֵשֶׁב הָאֵפֹד: וַיִּרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָיו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפֹד וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפֹד כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה". שם בודאי שא"א לפרש שיש שם צווי. שהרי הפרשיה שם לא עוסקת בצוויים אלא בעשיות. ועוד: אילו היה שם צווי היה צריך לכתוב לפניו מי צוה. כגון וידבר ה' אל משה לאמר לא יזח החשן, וכד'. (שהרי אין בתורה מצוה התלויה בחלל האויר ואינה חלק מספור. התורה כֻלה היא סִפור. היא מספרת שברא ה' את העולם וירדו אבותינו מצרימה, ויצאו ממצרים ובאו להר סיני, וששם אמר ה' למשה עשו כו"כ, וממילא למדים אנו שעלינו לעשות כו"כ. אין בתורה מצוה שלא באה כחלק מסִפור מעשה שהיה (ובו אמר ה' למשה לעשות כו"כ), מלבד "על כן לא יאכלו בני ישראל" שלא באה בלשון צווי אלא כֻלה סִפור ולא צווי). הופעת המלים "ולא יזח" בפרשת העשיה מלמדת שאין כאן צווי אלא טעם לרכיסה. "ולא יזח" הוא כמו "לבל יזח" או "כדי שלא יזח", בשני המקומות שבהם זה נאמר. (ראה חולין ק: הערה צא. שאין בתורה צוויים שאינם חלק מספור מעשה). ומ"מ למדנו שאין רצון ה' שיזח החשן מעל האפוד. ומכאן שאסור להזיחו. (וראה בהקדמה לספרנו עמ' טז). וכן אמר כאן ר' אחא בר יעקב. ואת דברי רב יהודה ור"א האוסרים נראה לבאר כמו שבארנו.

     כל מה שאמרנו כאן על האמור בחשן "וְלֹא יִזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד", אפשר לומר גם על האמור במעיל "לֹא יִקָּרֵעַ". גם שם לפי הפשט כונת הפסוק שכך יעשה המעיל כדי שלא יקרע, ותוכיח החזרה בפרשת פקודי.

     לא כן הצווי האמור בארון "בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ". הוא אמור כצווי. ואעפ"כ הגמ' דנה בו כמו שהיא דנה בפסוקים האמורים במעיל ובחשן. לפי פשוטם, אפשר היה לפרש את פסוקי הארון שיכולים הבדים לצאת, אלא שהתורה מצוה שלא יעשו כן. (מה שא"א לפרש לגבי המעיל והחשן כפי שבארנו לעיל). ולפי זה הפסוק "וְהֵבֵאתָ אֶת הַבַּדִּים בַּטַּבָּעֹת עַל צַלְעֹת הָאָרֹן" יכול להתפרש כעוסק בשעת עשיתו הראשונה של הארון. הבא את הבדים בטבעות ושוב לא תסיר אותם ממנו. וכפי שנבאר להלן הערה קמו. והגמ' אמרה "מתפרקין ואינם נשמטין". וגם את דברי הגמ' אפשר לפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש שאסור לשמוט אותם, ואפשר לפרש שיש לעשותם כך שאי אפשר לשמוט אותם. ורש"י פרש בדרך השניה. וכך לכאורה עולה מדברי רב אחא בר יעקב שאמר "חדקינהו". אבל מלשון הרמב"ם שאומר שבשעת מסע יש להזהר שלא ישמטו הבדים מן הטבעות, משמע שהם לא עשויים באופן שאינם יכולים לצאת. ומכאן נראה שהוא מפרש את כל הסוגיא בדרך הראשונה שהזכרנו. ואם כן הלא יש הבדל בין החשן והמעיל לבין בדי הארון. [↑](#footnote-ref-924)
925. וכפי שנתבאר לעיל יומא נד. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-925)
926. וראה לעיל בסוף הערה קמג. [↑](#footnote-ref-926)
927. רש"י והב"ח גורסים שהלמוד הוא מהפסוק הזה, וכן מסתבר. וראה תוס'. אמנם, בגמ' עצמה נגרס כאן פסוק אחר, אך קשה לגרוס אותו כי הוא אמור במזבח. אמנם, גם על הפסוק הזה קשה. שהרי הוא נכתב לפני הפסוק בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֻרוּ מִמֶּנּוּ, ולכן אפשר היה לפרש והבאת את הבדים בטבעות (פעם אחת) ושוב לא יסורו ממנו. [↑](#footnote-ref-927)
928. אמנם הגמ' אומרת שדוקא הבגד עצמו, המכסה את הגוף עצמו, הוא העשוי מעשה אורג. אבל בית יד שלו תפור לו. וזאת בגלל דרשה על המלים בגדי שרד, שמשרד בהם. ואמנם אפשר לפרש את המלים "בגדי שרד" כסוג של בגדים או סוג של תפירה. אבל יותר נראה לפרש את המלים האלה כיעוד של בגדים. כמו שתרגם אונקלוס לבושי שמושא. וכמו שפרשו חלק מהמפרשים בעקבותיו. ויש מהמפרשים שפרשו שבגדי שרד הם לא בגדי הכהנה אלא כסויי הכלים, לפחות בחלק מהמקומות שבהם כתבה התורה בגדי שרד. והדרשן כאן לא דרש כך. [↑](#footnote-ref-928)
929. ובתו"כ למדו זאת מהפסוק בפרשת אחרי מות. "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ". [↑](#footnote-ref-929)
930. פשוט במקומות רבים במשנה, בגמ' ובמדרש, שהכהן היוצא למלחמה נמשח בשמן לשם כך. ואולם, לא מצאתי מקור שלמד זאת מהפסוק. ואינני יודע מנין נלמד דין זה. ואף בסוגייתנו פשוט לתנא שלפחות האִסורים האמורים בפרשת כהן גדול נאמרו גם עליו. [↑](#footnote-ref-930)
931. והרמב"ם למד מכאן שאין הכהן הגדול עומד בפני המלך, אלא המלך עומד לפניו. [↑](#footnote-ref-931)
932. נוסח השאלה מזכיר את נוסח השאלה ששאלו אחאב ויהושפט לפני הליכתם למלחמה ברמות גלעד. אמנם, שם לא היו או"ת אלא נביאים, אבל השאלה דומה. אולי משום כך מביא כאן המדרש כתשובה לשאלה, פסוק שענו הנביאים במלחמה של אחאב ויהושפט ברמות גלעד, ולא נאמר כאן. [↑](#footnote-ref-932)
933. ועוד אפשר ללמוד מהפסוקים האלה שהיו כמה אפודים. לא נאמר שאביתר לקח אתו את האפוד אלא אפוד. משמע אחד מתוך רבים. וכן משמע בכמה מקומות בספר שמואל. ועוד משמע מכאן שהיה אפוד אחד בידי אביתר אצל דוד, ואפוד אחר ששאול נשאל בו. ולכאורה קשה כי נראה מכאן ששואלים לדוד למרות שעדין לא היה מלך ועדין היה שאול מלך על ישראל. [↑](#footnote-ref-933)
934. ואולי אפשר לפרש שאי אפשר לשאול אם יסגירו בעלי קעילה את דוד לפני שישאל אם אכן ירד שאול. כמו כן, שם שתי השאלות הן שאלות שונות, אחת על שאול ואחת על בעלי קעילה. אבל רדיפה והשגה שתיהן שאלה אחת. שתיהן על דוד ועל רדיפה אחת. [↑](#footnote-ref-934)
935. על סדר כתיבת השבטים ראה דברינו בסוטה לו. [↑](#footnote-ref-935)
936. אמנם, אולי אפשר לתרץ כמו שנתרץ להלן הערה קנט. ולכאורה את התשובות שנאמרו על קעילה אפשר לתרץ אם נאמר שרק התשובות בסוף הפרשה נאמרו באו"ת, לאחר שנזכרו אביתר והאפוד. אבל התשובות בתחלת הפרשה לא נאמרו באו"ת. בדרך דומה אפשר לתרץ את התשובה "יהודה בתחלה", גם שם אפשר לומר ששתי השאלות הראשונות במלחמת הגבעה לא היו באו"ת, כי לא נאמרו בהם ארון ה' ופינחס. על התשובה "כי מחר אתננו בידך" האמורה במלחמת הגבעה אי אפשר לומר כך. אבל אולי אפשר לתרץ בדחק שתשובת ה' היתה "עלו". ו"כי מחר אתננו בידך" אינו חלק מהתשובה אלא באור או דברי פינחס, שהרי רק בפעם ההיא הוזכר פינחס, כמו שבארנו, והוא זה שביחן אם לנצח, כדברי הבריתא כאן. ועוד מצאנו וקשה גם התשובה שנאמרה בתחלת ספר שופטים "הנה נתתי את הארץ בידו", והתשובה בהמלכת שאול "הנה הוא נחבא אל הכלים". אמנם במקומות אלה לא נאמר בפירוש שהיו או"ת. ומ"מ, גם אם כל אחת מהקושיות כאן אפשר לתרץ בתרוץ דחוק, כשיש כה הרבה קושיות המתורצות בתרוצים דחוקים שהדחק בהם ראוי להצטרף, כבר ברור למה תרצה הגמ' תרוץ אחר. אמנם, גם הוא דחוק. וגם אחרי הסברה שנכתוב להלן הערה קנו, עדין הוא דחוק. וכבר הערנו על כך בהקדמה לספרנו בהערה קנא. (הגמ' שאלה תחִלה על צ', אולי משום שתשובת ה' הראשונה בתנ"ך היא "הנה נתתי את הארץ בידו", שיש בה צ. תשובת הגמ' אברהם יצחק יעקב ממילא תרצה גם את האותיות ח ק, לא נותר אפוא אלא לשאול על האות ט שהגמ' שואלת עליה לאחר מכן). ובירושלמי מובאת דעה שלא האותיות בלטו, ולפי זה אין צרך לתרץ כאמור כאן. כפי שאומר הירושלמי עצמו. ואפשר שגם לדעה זו בלטו כמה אותיות. אבל הוסיפו בקול הנבואה או הכהן הקורא. [↑](#footnote-ref-936)
937. אמנם יש טעם בסברה הזאת. שהרי הכהן הגדול בא לפני ה' בשם כל ישראל ולכן שמות כל בני ישראל כתובים עליו. לא הוא בא לפני ה' אלא כל ישראל באים בו לפני ה'. ומשום כך יש מקום לכתוב את שמות אבות כל ישראל. וגם לומר שהם שבטי יה. אבל יש עוד הרבה דברים שיש סברה וטעם לכתוב אותם, וגם אם נאמר שודאי יש עוד דברים כתובים – מנין שדוקא אלה? ועוד, הלא כל אבן נושאת שם שבט אחד, ואיך והיכן יכתבו עליהם כה הרבה אותיות נוספות?. [↑](#footnote-ref-937)
938. נכון שלא זה הדבר שבד"כ נאמר עליו שאשינויא לא סמכינן. בד"כ הכונה שהגמ' לא באה להכריע לצד אחד אלא רק לדחות את ההכרעה לצד השני, מה שא"א לומר בנ"ד. ובכ"ז גם כאן, אמירתה של הגמ' שאפשר שכך היה כתוב, אינה אלא תרוץ. [↑](#footnote-ref-938)
939. אמנם ראה ברדב"ז שאומר שלא כתבו את הדברים המחודשים על האבנים עצמן, אלא עשו אותם במעשה חושב על החשן, וכך מדויק בלשון הרמב"ם. ולפי זה אין כאן חדוש ותוספת על האמור בתורה, שהרי במעשה חושב אפשר לעשות צורות רבות. ועל האבנים לא כתבו אלא את האמור בפירוש. ולפי זה הדברים עולים היטב. [↑](#footnote-ref-939)
940. ובכמה מקומות כששאלו ישראל בה', התשובה הראשונה היתה שם של שבט. כך הוא בשני מקומות בספר שופטים, וכך במעשה עכן ובהמלכת שאול. (בשלשה מתוך ארבעת אלה עלה יהודה, וגם ברביעית היה ראוי שיהודה יעלה, כפי שבארנו בהוריות יא: ושקלים טז.). ולפי האמור כאן, אולי האו"ת מעלים שם שבט, אבנו של אותו שבט היא הנוצצת, ושאר השאלות נעשות בדרך אחרת, דרך אחרת של גורל. שהרי הגמ' אמרה בפירוש שהדרך של שבטים ומשפחות היא גורל, ואפשר שגם שאר המלים שנאמרו בתשובות נאמרו בדרך אחרת. ובכך ייושבו גם הקושיות שהקשינו לעיל הערה קנה. [↑](#footnote-ref-940)
941. שהרי הו"א שהתורה כרכה כאן את האִסור עם הענש ודנה בהם כאחד. כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלו... כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב... וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ. [↑](#footnote-ref-941)
942. אמנם הגמ' דוחה את הה"נ מסתברא, אבל את גוף האמירה שהיא אסמכתא – כנראה לא. [↑](#footnote-ref-942)
943. מסתבר שאפשר ללמוד זאת גם מפרשת נדרים, שם נאמר: "כָּל נֵדֶר וְכָל שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ". ומדובר שם על אשה שאסרה אסר על נפשה, כלומר: שאסרה על נפשה לעשות מעשה. [↑](#footnote-ref-943)
944. ואי אפשר לומר שישבות דוקא מאכילה שאסורה בד"כ. ראשית, מפני שהיא אסורה תמיד ומה התחדש ביוה"כ? ושנית, מפני שאין זו משמעות המלה ענוי. ענוי הוא ענוי לכל דבר. כפי שאומר כאן המדרש. תענו ועניתם. אלא שנוכל לברר במה ע"י שהוא דבר כמו אכילה שהתורה אוסרת כדוגמתה. [↑](#footnote-ref-944)
945. אולי אפשר ללמוד זאת גם מהפסוק אך אשר יאכל לכל נפש. משמע שהאכילה היא לנפש. [↑](#footnote-ref-945)
946. אמנם יש בתורה גם ענויים אחרים. וכמו שנכתוב להלן, וראה גם להלן הערה קסט. אלא שהענוי האמור כאן, שכל ישראל מתענים בו כאחד, דומה לענוי שהיה במדבר שכל ישראל עֻנו בו כאחד. וכשאינם אוכלים – בדרך הטבע הם מעונים ורעבים. (אמנם קשה למה אומרת הגמ' שזה ענוי בידי שמים, כאשר התורה מצוה שאנו נענה את נפשותינו). [↑](#footnote-ref-946)
947. אמנם תמוה כי הפסוק הזה אמור על עשית מלאכה ולא על הענוי. [↑](#footnote-ref-947)
948. וראה שם הערה יד. [↑](#footnote-ref-948)
949. אמנם הגמ' מוכיחה שדוד התענה במעשים אלה מפסוקים שנאמרו במרד אבשלום, שבו צוה דוד על אביתר שלא יבא עמו. אבל אפשר שהגמ' מניחה שכמו שנהג דוד כשברח מפני אבשלום, כך היה כשברח מפני שאול. [↑](#footnote-ref-949)
950. וכבר הקשו בגמ' שבמקומות רבים דוקא ביאה על אשה נקראת ענוי. ומה שתרצו שם בדחק אינו מתרץ אפילו בדחק אלא פסוק אחד, ויש רבים אחרים כנגדו. (וגם רש"י הביא בסוגייתנו שני פירושים, ואמר שבסוגייתנו אפשר לקבל רק את הפירוש שלא כפי שהוא עצמו פרש על הפסוק). ואולם, נראה פשוט שאין התורה מצוה את כל ישראל שביום הזה יבא עליהם אדם. ואי אפשר לפרש שזהו הענוי האמור כאן. אפשר לדון על השאלה מה השביע לבן את יעקב, שיבא על בנותיו או שלא יבא עליהן באנס, אבל פשוט שביאה אינה הענוי האמור ביוה"כ. ואולם אפשר שהענוי האמור ביוה"כ הוא מניעה מביאה. (ולכאורה גם את הפסוק ממשלי וגם את הפסוק בלבן דרשו בסוגייתנו שלא כפשוטם). [↑](#footnote-ref-950)
951. והשוה לדברינו בנדה מט: ולדברינו במנחות לט: [↑](#footnote-ref-951)
952. ור' אלעזר דרש אחרת, ולשיטתו נראה שזו אסמכתא. [↑](#footnote-ref-952)
953. ומ"מ גם הוא מודה שכל אֹכל טמא, ובלבד שהוא בשעור אֹכל היוצא מן האֹכל. [↑](#footnote-ref-953)
954. אמנם לכאורה אפשר היה להשיב ולומר שאין הנדון דומה לראיה. שהרי ביוה"כ לא נאמרה אכילה ובטומאה נאמרה אכילה. [↑](#footnote-ref-954)
955. כמו כן אפשר לפרש שאנו נטמאים דוקא באכלנו את מה שנאמר בפירוש בפרשה שהוא מטמא את אוכלו, כגון נבלה. [↑](#footnote-ref-955)
956. וכך אכן פרשו רוב הראשונים, אבל מלשון הרמב"ם נראה לכאורה שסבר שלא נאמרה תוספת זו אלא על התענית. הפסוק פותח ב"שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם" ומסים ב"תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם". ואפשר שהרמב"ם פרש שהיינו דוקא לענין שביתת הענוי. [↑](#footnote-ref-956)
957. והשוה לדברינו בברכות ט. פסחים ד:ה. פסחים סח: [↑](#footnote-ref-957)
958. ואומרת הגמ' בסכה כח: שמשום כך היתה הו"א שנשים לא תתחיבנה על התוספת. שהרי התוספת אינה בחיוב כרת וממילא היא רק מ"ע שהז"ג ולכן היתה יכולה להיות הו"א שהתוספת אינה כלולה ברִבוי שרבתה תורה את הנשים למצות עִנוי. ולכן באה הבריתא ומלמדת שכיון שחיוב יוה"כ הוא על האזרח בישראל, ונשים הן אזרחיות לענין תענית יוה"כ, הרי שהן חיבות גם בתוספת. [↑](#footnote-ref-958)
959. אמנם, הגמ' בדף פא: אומרת שיש כאן שני תנאים שונים שאינם מסכימים זה עם זה, ומבאר רש"י שאם נזקקנו לדרוש שחיב רק על עצם היום, ממילא ברור שליום הכפורים יש תוספת ואין צריך ללמדו מהפסוק בתשעה לחדש. ואעפ"כ נראה שהתנא השואל יכול יהיה חיב על התוספת, לא שאל כן אלא משום שכבר דרש שיש תוספת. שאל"כ מדוע שאל כך. וכן הוא בתו"כ ששם מקור דרשה זו. ולפי זה כתבנו כאן שדרשה אחת היא. [↑](#footnote-ref-959)
960. וראה ירושלמי ה"ג. [↑](#footnote-ref-960)
961. בערב יום הכפורים משחיטים את הטבח בעל כרחו, והנודר שלא יאכל בשר עד הצום כונתו עד הסעודה הזאת. כיון שתשעה בערב הוא כבר חלק מיום הכפורים, כפי שדורשת הגמ' כאן, הסעודה הנאכלת בו היא סעודת החג של יום הכפורים. לכן דורש חיא בר רב מדפתי שמצוה לאכול בתשיעי בערב. ואולי משום כך גם הודוי של יוה"כ מתחיל עוד בתשיעי, לפני אותה סעודה. (ויתר על כן: להלן משמע שעִקר הוִדוי בתשיעי. ואע"פ שברור שבמקדש זמן הכפרה והודוי הוא בעשור. מכאן שהתשיעי גם הוא חלק מהיום). [↑](#footnote-ref-961)
962. ושם הערה צו. [↑](#footnote-ref-962)
963. אפשר לבאר דרשה זו אם נבאר שהמילה היא מצוה שנִתנה כדי שיהיה אדם מהול. ואין תכליתה במעשה המילה אלא בתוצאה. ואולם, המצוה שיהיה האדם מהול אינה דוחה שבת, ואם אינו מהול לא ימול בשבת. מה שדוחה שבת הוא עצם מעשה המילה ביום השמיני, שדוחה שבת משום שהיא מצוה שקבוע לה זמן. כמו שבארנו בשבת קלא-קלב. [↑](#footnote-ref-963)
964. פשוטו של מקרא שיעשה את המצוות, ושכרו – שיחיה. אבל אפשר לומר שממילא למדנו שצריך לחיות בהם. ואולי אפשר עוד לפרש שצריך לחיות חיי תורה ומצוות. אמנם רש"י על הפסוק אומר שהחיים האמורים כאן הם חיי העוה"ב, כלומר: הוא למד שהמסר של הפסוק הוא ששכרו שיחיה, ולא שצריך לעשות את המצוות כך שיחיה. [↑](#footnote-ref-964)
965. וראה גם דברינו בפסחים ח:, וראה גם ברכות לב: [↑](#footnote-ref-965)
966. ה' ולא היום. ואפשר שגם ראב"ע מודה בכך. ואפשר שנחלקו האם ביום הוא תאור זמן או שהוא הדבר שבו מתכפרים ישראל. אך נראה שהכל מודים ש"יכפר עליכם" הוא ה' (או הכהן). ואולם, אפשר שגם ר"ע מודה שצריך לרצות את חברו, אלא שאחרי שירצה את חברו ה' הוא המכפר. (אמנם מצאנו בר"ה יז:יח. בריתא אחרת שגם בה משמע שר"ע חולק על כך שיוה"כ לא מכפר על עברות שבין אדם לחברו. עיי"ש). גם הרמב"ם פסק להלכה כראב"ע אך לא הביא את הדרשה. ואפשר שר"ע חולק על הדרשה אך אינו חולק על ההלכה עצמה. [↑](#footnote-ref-966)
967. לכאורה חלוקת הטעמים כר"ע. שהרי חמש המלים האלה מחולקות "מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם – לִפְנֵי ה’ תִּטְהָרוּ". אלא שבין כך ובין כך חלוקת הטעמים בפסוק הזה אומרת דרשני. משום שבעלי הטעמים צרפו את המלים "מכל חטאתיכם" לחלקו השני של הפסוק, ומכאן אולי רמז לראב"ע. [↑](#footnote-ref-967)
968. וראה שם הערה מ. [↑](#footnote-ref-968)
969. וכלל זה שמנבא עליו יחזקאל, הלא כבר אמור הוא בדברי משה אל ה' בחטא העגל ובחטא המרגלים, ואמור הוא בשירת האזינו. שה' גואל את ישראל ולא משמיד אותם כדי שלא יתחלל שבו בגויים. [↑](#footnote-ref-969)
970. אמנם אפשר שהמפרש כך למד ממה שנאמר בהמשך הפרק "וָאֹמַר אַחֲרֵי עֲשׂוֹתָהּ אֶת כָּל אֵלֶּה אֵלַי תָּשׁוּב וְלֹא שָׁבָה". והיכן אמר זאת? אולי כאן. אך עם זאת קשה לפרש כך בגלל שאר הדברים האמורים כאן. [↑](#footnote-ref-970)
971. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-971)
972. ובשאלה דומה במקצת דמיון ראה דברינו בר"ה יח: [↑](#footnote-ref-972)
973. ועוד על חובת הודוי ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-973)
974. וראה ב"מ קיג קיד הערה קעה. גם שם דרשו דרשה דומה. אך ראה בב"ב קעג: שם למדו מפסוקים אלה לדיני ערב. (ופשט הכתוב נראה כאמור כאן). [↑](#footnote-ref-974)
975. ואולם מי שלמד ממקום אחר סבר שלא האיש היושב בסכה צריך לדעת שהוא יושב בה, אלא עם ישראל לדורותיו הוא היודע שהוא יושב בסכה, כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-975)
976. אמנם ר' יהודה חולק על כך וסובר שסכה היא סכה גם אם היא בנין של קבע. משום כך הוא סובר שהישן בתוך בנין עראי הנמצא בתוך הסכה יצא ידי חובתו. [↑](#footnote-ref-976)
977. ובירושלמי דרשו מהפסוק הזה לא את הישיבה בצל אלא את מספר הדפנות. ונראה שדרשות אלה הן אסמכתא. (וגם ר"ש להלן ו. למד מהפסוק הזה, אך נראה שבדרך אחרת מזו שבירושלמי). [↑](#footnote-ref-977)
978. בירושלמי למד ר' יוחנן שיש לשבת בצל הסכה בלי להזקק לפסוק מישעיהו. מעצם הפסוק בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ הוא דרש שיש לשבת בצל הסכה. [↑](#footnote-ref-978)
979. וראה גם להלן ח:, שם מובאת ברייתא האומרת שסכת רקב"ש כשרה ובלבד שתהיה מסוככת כהלכתה. הגמ' מבארת שכוונת הדברים היא שתהיה עשויה לשם צל. כלומר: קבעה התורה שבימים האלה יש לשבת במבנים כעין אותם מבנים שעושים להם אנשי השדה לשם צל, שהם הנקראים סכות. ראה גם להלן יב. וברש"י ד"ה חדא הא, שמה שאינו עשוי לצל אינו סכה. [↑](#footnote-ref-979)
980. הדרשות כאן אינן באות ללמד שיש לשבת בצל הסֻכה או שהסֻכה צריכה להיות עראי דוקא. הדרשות כאן באות לברר מהי סֻכה, והן למדו שסכה היא מבנה קטן העשוי בד"כ לעראי ולצל. מעתה, כל מבנה כזה – סֻכה שמו. וגם אם יֵעשה ממחִצות של ברזל או שיֵעשה בעשתרות קרנים, הרי סכה שמו ומתקים בו הכתוב בפרשתנו. שהרי הוא בנוי בתבנית סֻכה, וסֻכה שמו. אבל מבנה שאינו בנוי כך – אין שמו סֻכה. ובעל כרחנו כך הוא, שהרי בסכה יש לשבת ביום ובלילה, ובלילה ודאי שאין האדם יושב בצל הסכה. אלא כל מבנה שהעושה דוגמתו יושב בו יושב בצלו לפחות אחת ביום – הרי סכה הוא. ומהפסוק "וסכה תהיה לצל יומם" למדנו ממילא על משמעות המלה סכה, שסכה היא מבנה העשוי בד"כ לצל. [↑](#footnote-ref-980)
981. ואי אפשר להסביר שפני הכפרת הם גג הכפרת, כי נאמר פני הכפרת קדמה, משמע הדֹפן המזרחית של הכפרת, ולא גג הכפֹרת. משמע שיש לכפרת דֹפן. [↑](#footnote-ref-981)
982. אמנם יש במלאכת המשכן כלים שלא נאמרה מדתם, וחכמים נתנו בהם מדה פחותה מטפח. אבל אין מדה שנאמרה פחות מטפח. ובעל כרחנו הכפרת צריכה מדה, שהרי כלי היא. [↑](#footnote-ref-982)
983. אמנם בעל כרחנו לא לכל דבר תבנית המשכן כתבנית המקדש. שהרי קדש הקדשים שבמשכן – ארכו כגבהו, ולפי חכמים גם רחבו כגבהו, כפי שבארנו בשבת צו הערה סב, ולא כך היה במקדש, כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-983)
984. אמנם הגמ' מבארת שאחד הפסוקים האלה אכן בא ללמד את עצם הדין שיש לשבת בסכה. ולכן הפסוק הראשון לא ידרש. אבל שני הפסוקים הבאים ידרשו. ואולם, גם על כך יש קושיות כפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-984)
985. ואולם התירוץ הזה קשה. שהרי גם אם היא נטויה קצת מלמעלה, היא ודאי לא סוככת על הארון מלמעלה. היא סוככת עליו מן הצד. ואולי היה מקום לבאר את דעת חכמים אחרת: תפקידה של סֻכה לסוכך מפני השמש כאשר היא למעלה, ברום השמים, והאדם מחפש צל. לכן היא מסוככת מלמעלה. תפקידה של הפרכת לסוכך על הארון ולהסתירו מעין הרואים בחוץ, לכן היא מסוככת מן הצד. [↑](#footnote-ref-985)
986. ובפשטות, הכונה היא שיש לעשות סכה לשם ה' ולשם החג, וממילא היא מוקצה. והא בהא תליא. אבל האמוראים כדרכם שאין ללמוד מפסוק אחד אלא הלכה אחת, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' כט, מקשים ולכן הם דורשים פסוק נוסף המלמד שוב על מצות סכה. [↑](#footnote-ref-986)
987. אמנם כפי שאמרנו לעיל, קשה שהרי הבריתא מכשירה גנב"ך ורקב"ש. כלומר: גם אם נעשתה שלא בדעת ושלא לשם מצוה היא כשרה, ובלבד שתֵעשה לשם צל. משמע שסכה היא דוקא מבנה העשוי לשם צל, ואם לא נעשה לצל אינו סכה. (ולהלן יט. מכשירה הגמ' אפילו סכה שנעשתה ללא כל כונה מאחורי הסכה). ואולם, אם כך – איך למדו זאת מ"חג הסכות תעשה", ואינו דומה לציצת. [↑](#footnote-ref-987)
988. וגם אם נאמר שיש אם למסורת, ויש לקרוא סכַת, איזו משמעות יש למשפט בסכַת תשבו? סכַת אינה יכולה להיות אלא בסמיכות, וכאן לא נסמך דבר. [↑](#footnote-ref-988)
989. ובפשט הדברים בסכות תשבו היינו שישבו כל ישראל בסכות רבות, איש איש בסכתו שלו. [↑](#footnote-ref-989)
990. בסוגיתנו משמע שהאמוראים הם שבארו כך בדעת ר' יהודה. אבל במכילתא ובתו"כ מובאת דרשה זו בשם ר' יהודה עצמו. [↑](#footnote-ref-990)
991. נחלקו התנאים בשאלה האם ישבנו בסכת או בענני כבוד. לכאורה, אלה שני פירושים מנוגדים זה לזה. האם אנו מציינים את חסדי ה' ונסיו, או שאנו לומדים על דוקא על גדולתם של אבותינו שהלכו אחרי ה' למדבר (כדי שנלמד מדרכם ונלך אף אנו אחרי ה'), אבל הלכנו למקום מדבר וציה ולא למקום עננים.

     ויש לומר שאלה לא פירושים מנוגדים אלא פירושים המשלימים זה את זה. כפי שיתבאר להלן הערה יח, חג הסכות הוא חג שבו אנו מבטאים את שיכותנו המלאה לה'. אנו לנים בצלו, וזוכרים את ימי הליכתנו אחריו במדבר. כן יש לבאר את הקשר בין פירוש ר"א לפירוש ר"ע למצות סכה. אם אנו נכונים ללכת אחרי ה' במדבר כי הוא אבינו מלכנו ואדוננו ואנו חלק ממנו, הוא פורש את סכת שלומו עלינו. בחג הסכות אנו שבים וחשים את ימי המדבר ויודעים שימי המדבר לא תמו, הליכתנו אחרי ה' נמשכת גם בארץ. ארץ ישראל היא ארץ הרים ובקעות שלא כארץ מצרים. גם כאן אנו חיים מדגן שמים כבמדבר. (וראה רשב"ם ויקרא כג מג, שאומר שהישיבה בסוכות באה להזכיר את הישיבה במדבר בצל ה'. והוא מפרש ע"פ מ"ד סוכות ממש שזה בא לבלתי רום לבבנו, ולמ"ד סוכת ענני כבוד יש לפרש שהוא בא להזכיר את מעלת המדבר שאנו לנים בצל שדי ועננו עלינו. ויש לומר דלא פליגי, ומשמעות החג כוללת את שניהם: אנו חיים בצל שדי כבמדבר הן כי חוסים אנו בצלו וחיים משלחנו והן כי ארצנו שלו, וכפי שבארנו לעיל). בחג הסכות אנו אוספים את התבואה וזוכרים מי הוריד לנו מן זה מן השמים ושמחים כי ברכנו ה' אלהינו, והוא הזמן שבו אנו נדונים על המן לשנה הבאה. זה טיבה של א"י. השאיפה בא"י היא שבסופו של דבר יצאו המים מתחת מפתן הבית כמי צור חורב שהשקו את כל המדבר. [↑](#footnote-ref-991)
992. שהוא המים שנדונים עליהם בחג, וכל הגדל מן המים האלה הוא שישמש אותנו בחג. ובכלל זה החגיגה עצמה, ובענין זה ראה דברינו בברכות מ. בכורות נג.-נד: וראה ערובין כז. הערה יג וסנהדרין נט הערה קסג. כל אלה גדלים על המים שבהם נבדלת ארץ ישראל ממצרים, ובהם אנו נזונים, כאמור בספר דברים "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָּיִם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה". וזהו יחודו של חג הסכות, כפי שנבאר, אפשר שמשום כך דרש ר' יוחנן כפי שדרש.

     בחג הסכות אנו נדונים על המים לשנה הבאה, ומודים לה' על הברכה של השנה הקודמת. זה הזמן שבו אנו זוכרים את היותנו יושבים בצלו של ה' וחיים משלחנו. מבחינה זו, החיים בארץ דומים לחיי ישראל במדבר. אם במדבר אסף ישראל מן במשך ששה ימים, ביום הששי אסף פי שנים, וביום השביעי לא אסף, הרי שבארץ ישראל עם ישראל אוסף את תבואתו שש שנים, אוסף כפול בשנה הששית ושובת בשביעית. כל יום של המדבר הוא שנה בארץ ישראל. כמו שבמדבר אנו תלוים במן שה' נותן, כך בארץ אנו תלויים בגשם היורד מן השמים. יהיה גשם – יהיה אֹכל, לא יהיה גשם – לא יהיה אֹכל. וזהו שבחה של ארץ ישראל: "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָּיִם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: ס וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ...". בכך אנו יושבים לפני ה' כבני ביתו ואוכלים על שלחנו. ועיני ה' אלהינו בנו. כך נוצרת האחדות בין ישראל לה'. האמונה וההכרה בכך שה' הוא זה שנותן לנו את הגשם. מי שנולד במדבר יכול לחשוב שטבע העולם הוא שיורד מן. מי שנולד בארץ יכול לחשוב שטבע העולם הוא שיורד גשם. חג הסכות הוא הזמן שבו אנו זוכרים שהלכנו אחר ה' במדבר וישבנו בסכות, וחג הסכות הוא הזמן שבו אנו מודים לה' על הברכה שאותה אנו אוספים, "שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַה’ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ כִּי יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ". הוא זמן רשית השנה ואחרית השנה שבה עיני ה' בארץ. אנו חוסים בצלו ולנים בסוכתו. וזוכרים שגם בארץ אנו הולכים אחרי ה', תלויים בו ולנים בסֻכתו, כמו בשעת לכתנו אחריו במדבר וישיבתנו בסכות בצאתנו ממצרים. אנו נאמנים לה' בנאמנות מוחלטת ונלך אחריו לכל מקום. נקיים את מצות ירושת הארץ. ונתפלל שהוא יגונן עלינו בענניו. בארץ אנו אף מצפים בימי חג הסכות לענני החֹרף שיביא לנו ה'. עם ישראל תלוי בה', זקוק לישועתו ואוכל את לחמו. זה הזמן לחוש את האחדות עם ה', ולומר שישועת ישראל היא ישועת ה'. זה הזמן שבו אנו יושבים בסכתו של ה' ואוכלים משלחנו. אם חג המצות הוא כנגד יציאת מצרים וחג השבועות כנגד מתן תורה, הרי חג הסכות מציין את כניסתנו לארץ וישיבתנו בה. הדוד כנס את רעייתו לביתו והוא זן אותה. לכן היא יושבת עמו בסֻכתו.

     (לכן, גם חג הסכות בפרשת ראה לא מוצג כמו בפרשת אמר. בפרשת ראה, העוסקת בהתאמת תורת המדבר לחיי הארץ, חג הסכות הוא חג אספך מגרנך ומיקבך, שבו מודים לה' על הברכה ששלח לנו. גם בפרשת אמר חג הסכות הוא חג של הצומח ושל תבואת הארץ, ושל שמחה בברכת ה', ומביאים בו ארבעה מינים מן הצומח. אבל פרשת ראה מציגה את חג הסכות כחג ההודאה על ברכת ה' בשדה. משום שהחג הזה מזכיר את ישיבתנו בבית ה', בצל סֻכתו, הן במדבר והן בארץ. לא רק בצאתנו מארץ מצרים (כאמור בפרשת אמר) הושיבנו ה' בסֻכתו. אלא גם בארץ אנו נזונים משלחנו. הזמן בו אנו מודים על תבואת השנה שעברה ונדונים על מימי השנה הבאה, הוא הזמן להרגיש שאנו יושבים בבית ה' ונזונים משֻלחנו. הפרשה אומרת: "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָּיִם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: ס וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ....". ישיבתך לפני ה' בארץ שעיני ה' בה תלויה בו. וגם בארץ, כבמדבר, אנו יושבים לפני ה' בסכה זמנית ותלויים ברצונו, נשב כל עוד ירצה. חג הסכות הוא חג כפול. פרשיתו כפולה וקרבנותיו כפולים, כי בפרשת אמר חג המצות הוא זמן יציאת מצרים, חג השבועות הוא חג הקציר. חג הסכות שיך לשני הסוגים האלה. הוא גם חג האסיף וגם זכר ליציאת מצרים. שני הענינים האלה מתאחדים כשמושלמת יציאת מצרים וישראל יושבים בארצם ואוכלים את תבואתה. וראה להלן הערה צו).

     הרעיון שה' עמנו בצרה ומושיע כביכול את עצמו, מופיע באריכות בירושלמי בסכה: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן כיני מתניתא אני והו הושיעה נא אני והוא הושיע' נא אמר רבי אבהו לך לישועתה לנו לך יודייה דרש רבי בא סרונגיה והושיע יי' את אהלי יהודה בראשונה והושע כתיב דרש רבי זיכיי כי עתה תצאי מקיריה ושכנת בשדה ושכינתי בשדה חנניה בן אחי רבי יהושע אומר אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים הוצאתך כתיב רבי ברכיה רבי ירמיה בשם רבי חייה בר בא דרש לוי בר סיסי בנהרדעא ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמי' לטוהר זו עד שלא נגאלו אבל משנגאלו איכן דרכה של לבנה להינתן שם היא נתונה אמר ר' ברכיה מעשה אין כתיב כאן אלא כמעשה היא וכל ארגלייה שלה היא וכל פרקמטיא שלה אמ' ר' מיישה בבבל כתיב כמראה אבן ספיר ובמצרים כתיב כמעשה לבנת הספיר ללמדך שכשם שהאבן קשה מן הלבינה כך שיעבודה של בבל היה קשה משעבודה של מצרים תני בר קפרא עד שלא נגאלו ישראל ממצרים היתה רשומה ברקיע משנגאלו עוד לא נראית ברקיע מה טעמ' וכעצם השמים לטוהר שמייא כד אינון נקיין מן עננין תני בשם רבי ליעזר עבודה זרה עברה עם ישראל בים מה טעמא מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוים ואלהיו אמר לו רבי עקיבה חס ושלום אם אומר את כן נמצאת עושה את הקודש חול מה תלמוד לומר אשר פדית לך ממצרים כביכול כאילו עצמך פדית. אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים, אמר רבי אחא זכר ליריחו". לדעת ר' יהודה התפלה הנאמרת בשעת ההקפות היא "אני והו הושיעה נא". ומפרשים בעלי התוספות: "בגימטריא אנא ה' ועוד משבעים ושתים שמות הן הנקובין בשלשה מקראות הסמוכין בפרשת ויהי בשלח ויסע מלאך וגו' ויבא בין מחנה וגו' ויט משה את ידו וגו' ושלשתן בני שבעים ושתים אותיות ומהם שם המפורש אות ראשונה של פסוק ראשון אחרונה של אמצעי וראשון של אחרון וכן בסדר הזה כולם כך פי' הקונטרס ועדיין צריך טעם לזה למה נשתנו שני שמות הללו דאמרינן להו טפי מאחריני משום דדרשינן באיכה רבתי קרא דכתיב ביחזקאל ואני בתוך הגולה וקרא דכתיב בירמיה והוא אסור בזיקים כביכול הוא בעצמו והיינו הושענא שיושיע לעצמו". אנו מבקשים מה' שיושיע את שמו הגדול. ההנחה שעומדת מאחורי ההושענות היא שכאשר ישראל צריכים ישועה, כביכול גם הקב"ה צריך ישועה. ושהוא עמנו בצרה. הישועה היא ישועה שלנו ושלו גם יחד. יתרה מכך, ההנחה היא שחג הסכות מביא לידי אחדות בין ישראל לבין הקב"ה. האחדות עם ה' היא בכך שאנו עושים את רצונו (וכאמור לעיל הערה יז: הולכים אחריו אפילו למדבר ויושבים בסכתו). מחצת הברזל המפסקת בינינו לבינו היא עוונותינו. בסכות אנו מבקשים להסירה ולומר לה' שישועתנו ישועתו היא. אחדות היא דו צדדית. אם אנו הולכים אחריו במדבר ויושבים בסכות, הוא פורש עלינו את סכת שלומו וענני כבודו. [↑](#footnote-ref-992)
993. ולהלן לז. למדה מכאן הבריתא שכל המינים האלה כשרים לסִכוך. וראה להלן סכה מא:מג. הערה פז. [↑](#footnote-ref-993)
994. בפשטות, כל העצים שהוזכרו כאן הובאו לסִכוך. שהרי מצות ארבעת המינים לא הוזכרה כאן, והוזכרו כאן מינים שודאי אינם חלק מארבעת המינים. ואולם, כיון שהעץ הקרוי בתורה עץ עבות הוא העץ הקרוי בפי חכמים הדס, יש קושיה על הפסוק הזה, למה הוזכרו בו גם עץ עבות וגם הדס. על כן בארו כאן שההדס האמור בפסוק הזה אינו המין הנקרא עץ עבות, אלא מין שוטה הוא. ואינו כשר אלא לסכוך. [↑](#footnote-ref-994)
995. וראה שבועות ט הערה כה. [↑](#footnote-ref-995)
996. שהרי אפשר שהאבל נמשך כמה ימים, שכל אחד מהם הוא יום מר. [↑](#footnote-ref-996)
997. אמנם גם שם לא ברור שנאסר עליהם לצאת לזמן קצר. בפשטות יצאו ליציאות עראי קצרות. [↑](#footnote-ref-997)
998. עם זאת, יש הבדל בין מצות מצה למצות סֻכה. במצה עִקר המצוה הוא הל"ת, העשה טפל לל"ת. לכן נשים חיבות אפי' בעשה (אע"פ שיש במצה גם מצות עשה, במצוות הלילה הראשון). בסֻכה המצוה היא מצות עשה, ואין בה מצות ל"ת. וכן אומרת הגמ' בסכה כח:, שכיון שלמדנו מחג המצות יכולים היינו לחשוב שנשים תתחיבנה בסֻכה, שהרי המצוה דומה למצות מצה, והיא שישב אדם רק בסכה ולא חוצה לה, ובאה התורה ולִמדה שאין הדבר דומה, בחג המצות עִקר המצוה היא לא לאכול חמץ, אלא שיש גם מצות עשה לאכול מצה, ולכן נשים חיבות גם בעשה, אבל בסֻכות אין רע במה שחוץ לסֻכה, אלא שיש מ"ע לשבת בסֻכה. עִקר המצוה הוא עשה ואין כאן ל"ת. לכן, אע"פ שלמעשה המצוות דומות ולכן מעשיהם דומים, על הסֻכה מברכים שבעה ימים, ועוד. [↑](#footnote-ref-998)
999. בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. כלומר: בארבעה עשר תעשה מעשה שימשך עד יום האחד ועשרים לחדש בערב, לשון התורה האמורה כאן אינה לשון צווי לאכול דבר יום ביומו אלא לשון צווי לאכול אכילה אחת, בארבעה עשר בערב, שתמשך עד יום האחד ועשרים בערב, ועִקר המצוה האמורה שם היא לא לאכול חמץ, אלא מצה. ומ"מ עולה מלשון הפסוק (ד) שיש מצוה לעשות מעשה בלילה הראשון כדי להכנס לשבעת ימי אכילת מצה. וה"ה לסכה. [↑](#footnote-ref-999)
1000. ועוד על הדמיון בין חג המצות לחג הסכות בעניין יום ראשון ושבעת ימים, ראה להלן סכה מא:מג. ובעקר בהערות פה פו שם. (וראה גם בפסחים ה. ובפסחים ד:ה.) [↑](#footnote-ref-1000)
1001. למה למדה הגמ' משבעת ימי חג המצות ולא משבעת ימי המלואים שנאמר בהם ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים, שהוא דומה לחג הסכות גם בכך שהמצוה היא תשבו, לשבת במקום מסוים לפני ה', וגם בכך שיש לו אחריו יום שמיני. ובפרט שלהלן (סכה מג.) הגמ' אכן לומדת על מצוה סֻכה משבעת ימי המלואים, שמצותם יומם ולילה ומכאן שגם בסֻכה צריך לשבת גם בלילה. וראה דברינו שם. ועל דרשה זו יש לתמוה שאם משם למדנו – לא יֵצֵא ממנה כלל, כמו שלא יצאו אהרן ובניו מאהל מועד כל שבעה. (ומ"מ מסתבר שאף הם יצאו יציאות עראי, ולפ"ז אפשר ללמוד משם לסכה). וכמו שאומרת שם הגמ' שכיון שהמצוה היא כל היום, הרי היא נוהגת גם בלילה. סוגייתו למדה דוקא מחג המצות משום שגם הוא שבעה ימים בחמשה עשר בחדש. ואולי דרשה הגמ' כן גם משום שהוא מצות כל יחיד ויחיד והוא מצוה לדורות. ועוד שבמלואים נאמר תשבו יומם ולילה משא"כ כאן. ואפשר שר"א למד גם מהמלואים. ומ"מ ודאי שחג הסכות גם מקדש את האדם לפני ה' כשבעת ימי המלואים. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. וראה שהגמ' למדה ג"ש זו גם בשבת קלא: וקדושין לד:, שם ההסבר פחות ברור. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. ומכאן למדו כמה הלכות. למדו מכאן שאדם צריך לדור בסֻכתו כפי שדר אדם בביתו, (י) בכלים נאים ובישיבת קבע. ואפשר שמכאן למדו גם שישיבה היא יומם ולילה, כמו בביתו. (מלשון הרמב"ם אפשר ללמוד שגם את זה הוא למד מכאן). אלא שנחלקו ר"א וחכמים האם צריך אדם לדור בסֻכה כפי שדר אדם בביתו, שאם רוצה אוכל ואם אינו רוצה אינו אוכל, או שצריך לעשות מעשה מיוחד כדרך שדר אדם בביתו. (שהרי אמנם נכון שבביתו אם רוצה אוכל ואם אינו רוצה אינו אוכל, אבל בד"כ הוא רוצה ובד"כ הוא אוכל. ואם תאמר לאדם שגם בסכה יאכל רק אם ירצה – אם לא ירצה בטלה הסכה. אמנם על כך ישיבו חכמים ויאמרו שאם ירצה לאכול ודאי שהוא חיב לאכול דוקא בסכה. ולכן לא יהיה הבדל בין ישיבתו בסכה בחג הסכות לישיבתו בביתו בשאר ימות השנה. וראה כתובות י הערה א).

      עוד למדו מכאן ששומר פטור מן הסֻכה. ונחלקו הראשונים בבאור הדבר. יש מי שבאר שגם בשאר ימות השנה השומר אינו יושב בביתו, ולכן בחג הסכות אינו צריך לשבת בסֻכתו. כי המצוה היא לשבת בסֻכה בחג הסֻכות כמו שיושב בביתו בשאר ימות השנה. אבל לא כך פרש רש"י. רש"י פרש שכיון שאין השומר יכול לשבת בסֻכתו עם כל כליו כדרך שיושב אדם בביתו – הרי אינו יכול לשבת בסכה. (וראה גם מה שנבאר בעניין להלן הערות לד,לה). וראה גם דברינו להלן כח, שם הועלתה הו"א שיש להושיב בסכה גם את הנשים, כדי שישב עם ישראל בסכות כדרך שהוא יושב בבתיו בכל ימות השנה. אלא שהגמ' דוחה זאת. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. וראה גם דברינו לעיל פסחים ד עמ' קלה. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. ראה תו"ש בא יב טו, אות רצח-רצט, ובמלואים אות כז. תו"ש מביא שם מדרשים רבים שלדעתו סוברים שיש מצוה לאכול מצה כל שבעה, ועל רֻבם אפשר להשיב. אבל המדרש האומר זאת בפירוש הוא לכאורה המדרש המשוה את חג המצות לחג הסכות. שהרי אי אפשר שרק משום שכאן כתוב חמשה עשר וכאן כתוב חמשה עשר יש מצוה. בעל כרחנו יש כאן עֹמק נוסף. התורה השְוְתה את מצוה אכילת מצה למצות אכילה בסֻכה. שבעת ימים יהיה לחמך מצה ושבעת ימים תהיה הסֻכה ביתך. וכפי שבארנו.

      האם זו מצוה הנעשית פעם אחת או שהיא מתמשכת שבעת ימים? ראה העמק שאלה נג ד. וראה מעשה רב שהיא מצוה אחת בשבעה ימים ועקרה כשמתחיל וככל שממשיך כל שבעת הימים ממשיך את המצוה. נראה שמצה היא מצוה אחת המתמשכת שבעת ימים. אין כאן מצות אכילה בכל יום, אלא מצוה אחת הנמשכת שבעה ימים, וממילא כשהוסיף על שִעורו וקים פעם נוספת קים מצוה, אך אינו חובה משעשאה פעם אחת. כך היא מצות מצה וכן סֻכה שהוקשה לה. ואע"פ שעל הסכה מברכים שוב ושוב כי הברכות באות לפי מראה המצוה בעיני בני אדם. ואולי אף מצות לולב בירושלים, אף שהיא פוסקת בלילה, היא מצוה מתמשכת ולכן היה מנהגם ללכת ולולביהם בידיהם, וכפי שנבאר את הדבר להלן סכה מא: מג. (ובהערות שם) ושם נעסוק גם בשאלה האם הלולב בירושלים הוא מצוה מתמשכת, ואם כן – מדוע אינו נוהג בלילה. וראה ערה"ש או"ח ס"ס תעה שאומר שיש מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח אך בספרי ההלכה חיוב זה אינו נקרא מצוה כי איננה חובה. (עוד על מצוות המתחדשות מדי יום ראה מנחות לו: הערה כט). ובכל המצוות אפשר להוסיף על השעור. וראה ר"ה טז: תוד"ה ותוקעים. וודאי שיש מצוה בלומד תורה יותר משמע ישראל, ובמוליד בנים יתר על השעור, ונותן צדקה יתר על השעור, ועוד. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. לכאורה נראה מלשונו ודבריו שישלים בליל יו"ט אחרון בסֻכה. וכן פרשו כאן ריטב"א ותורי"ד ומאירי וריבב"ן. אבל רש"י ותוס' פרשו, וכ"נ מקושית הגמ', שמשלים מחוץ לסֻכה. ולשיטתם יש לשאול מדוע השלמה מעין זו היא השלמה, הרי אינו משלים בכך את מצות הסֻכה שאותה עליו להשלים. וריטב"א כתב שליל ח ל"ד אלא שישלים סעודה י"ד בסֻכה. (הגמ', שלא רצתה להעלות אפי' הו"א שיש מי שאומר לאכול בליל ח בסֻכה, (כנראה מהטעם שבארנו בזבחים פ. הערה רכד), נדחקה לפרש את דברי המשנה "ועוד אמר", שחזר בו מהראשונה. וכן הקשתה שסעודה דיומיה הוא (קושיה שאינה קשה אם נפרש שמשלים בסֻכה), ואם כך לא ברור מאי ועוד. אבל בפשטות לשונו של ר"א ישלים בסֻכה. ואין בכך בל תוסיף כי לשיטתו היא היא המצוה, להכנס לסכה לי"ד סעודות, וכיון שהאיש הזה התחיל את שבעת הימים בבקר, הרי ליל שמיני הוא עדין חלק משבעת הימים. אבל חכמים, וכפי שבארנו בגוף הדברים, וראה להלן הערות לד,לה, סוברים שזו מצוה על עם ישראל ולא על האיש הזה. ואי אפשר שבלילה הזה עם ישראל כבר אינו מצֻוֶּה לשבת בסכה והאיש הזה עדין מצֻוֶּה). [↑](#footnote-ref-1006)
1007. ואת המלים שבעת ימים הם מפרשים כאומרות בשבעת הימים. כפי שבארנו לעיל. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. השוה לדברינו בברכות ד: י:יא. הערה יב. וראה בהקדמה לספרנו בהערה צו. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. ומשום כך לפי חכמים אין מניעה בכך שיש אדם שאינו אוכל וממילא אינו אוכל בסכה. הלא עם ישראל דרים בסכות, וכשם שבכל ימות השנה יש אנשים שאינם בבתיהם אבל עם ישראל יושב בבתיו, כך בחג הסכות. אבל לפי ר"א המצוה היא על כל אחד ואחד. וראה לעיל הערות לב,לד. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. מקור הבריתא בספרי ושם הנוסח לפנינו "כל ישראל ישבו בסוכה אחת". ומ"מ נראה כפי שבארנו שאין כונת הדברים דוקא בסכה אחת אלא שישבו ישראל בסכות, ולא שישב איש איש בסכה. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. והשוה זאת לדברי ר' יהודה שנבאר להלן הערה פו. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. וראה דברינו ביומא יג. ובב"ב קח-קי הערה קצח. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. כך דורשת הבריתא. אמנם הבבלי אומר שזו אסמכתא, וראה דברינו בחגיגה ב-ג. ד הערה ב. ובפשטות יש להושיב בסכה את כל ישראל, כפי שבארנו לעיל הערות לד,לה. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. וכן משום שמצות הישיבה בסכה דומה למצות אכילת מצה. שיש לשבת בסכה ואין לשבת מחוצה לה. ואעפ"כ אינה דומה לכל דבר, ולכן לא התחיבו הנשים, מהטעם שבארנו לעיל הערה כד. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. ומשום כך אומר רבה שחלק מההלכות הנדרשות בבריתות אלה הן אסמכתא, שהרי ידוע שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג ולא נזקקנו לדרשות אלה. ועוד, שהלא כל אחת מהבריתות האלה לומדת אחרת את המלה האזרח. ואולם, אפשר לבאר כמו שבארנו. האזרח בישראל הוא כל ישראל, וכל ענין כענינו. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. אמנם, בקדושין לד. משמע להפך: ש"האזרח" היינו דוקא הגברים. אלמלא נאמר האזרח, היינו למדים שעם ישראל צריך לשבת בסכות כשם הוא יושב כל השנה בביתו. ולכן נאמר האזרח. ונראה שגם דרשה זו היא מאותו הטעם. לענין מ"ע שהז"ג דוקא הגברים הם האזרחים. [↑](#footnote-ref-1016)
1017. וראה יומא פא.: הערה קעז. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. כלומר: חכמים מפרשים שכל האמור בפסוק, וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים, כֻלו צווי אחד. היה אפשר לפרש שיש כאן שני צוויים שונים: צווי אחד לקחת את המינים ביום הראשון, וצווי שני לשמוח שבעת ימים. ולפי זה אין חיוב בארבעת המינים אלא ביום הראשון. אבל חכמים בארו שזה צווי אחד: לקחת את המינים ביום הראשון, ולשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים. לפי זה מצות ארבעת המינים נוהגת שבעת ימים, לפחות לפני ה'. אמנם, הירושלמי באר את שני הפירושים האלה בדרך אחרת: הירושלמי (ר"ה ד ג, סכה ג יא) עמד אף הוא על שתי הדרכים שהוזכרו כאן להבנת הפסוק הזה, אלא שלדבריו הנפק"מ היא הפוכה: אם הסיפא של הפסוק היא המשך של הרישא – היא באה ללמד ששבעת ימי הלולב אינם נוהגים אלא לפני ה'. ואם הסיפא עומדת בפני עצמה – שבעת ימי הלולב ינהגו בכל מקום. וקשה, כי אם הסיפא עומדת בפני עצמה – מנין שיש שבעה ימי לולב? לכאורה לפי פירוש זה אין לולב אלא יום אחד בלבד, הן במקדש והן במדינה. הירושלמי מניח ללא מקור שהלולב נוהג שבעה, ומפרש שהסיפא לא באה אלא למעט. וזו מנין לו?

      המשנה אומרת שבשבת חוה"מ לא נוטלים את ארבעת המינים אפילו בירושלים (שלא כמו ביום הראשון שחל בשבת, שבו מדין המשנה נוטלים אפילו במדינה). את הטעם לכך שלא נוטלים בשבת חוה"מ בירושלים, מנמק הבבלי בכך שהוא גזרה. כפי שנִמק את דין השופר בשבת. (וראה דברינו שבת קלא-קלב הערה פב, ור"ה כט: סוף הערה פו). הירושלמי נִמק את שתי ההלכות האלה ע"פ דרשות. את דרשתו לגבי השופר בארנו היטב במסכת ר"ה. אבל דרשתו לגבי הלולב תמוהה. הירושלמי לא הוכיח אלא שלא מוכרח מהכתובים שתמיד יטלו בשבת חוה"מ. בדומה לדבריו על השופר, הוא באר שאת הכתובים אפשר להעמיד דוקא בשנים מסוימות. ויש לתמוה, כי גם אם הוכיח הירושלמי שאפשר להעמיד את הפסוק "שבעת ימים" בחלק מהשנים בלבד, מי הזקיקו ומי הכריחו להעמיד כך? והלא אין הנטילה מלאכה. (אמנם ההוצאה היא מלאכה. וחכמים אסרו גם טלטול. ולכן הירושלמי אוסר לטלטלו בשבת אחר שיצא בו). ומדוע נפרש שלא ינטל בשבת? ואולי סובר הירושלמי שאם נטלו מיום הראשון עד יום השביעי הרי שמח בו שבעת ימים, גם אם באמצע היה יום אחד שלא נטלו. ואולי סבר שהוא מצוה מתמשכת (וכפי שנבאר להלן) ולא מצוה המתחדשת בכל אחד משבעת הימים. אלא שהיא פוסקת בלילה. לכן אינו חיב ליטלו שוב מדי יום. וכפי שנבאר להלן הערה צג. (ראה מנחות לו: הערה כט שיש מצוה המתחדשת בכל יום, ויש מצוה המתמשכת בכל הימים אלא שהיא פוסקת בלילה. אם מצות הלולב היא מתמשכת ולא מתחדשת – אפשר לפרש כפי שפרשנו כאן. אמנם לכאורה יש על כך קושיה מביצה ל: שם משמע שאם הלילות מפסיקים המצוה מתחדשת). [↑](#footnote-ref-1018)
1019. וראה דברינו בפסחים ה. [↑](#footnote-ref-1019)
1020. להלן לה. דורשת הגמ' הלכה זו מהמלה לכם. ואפשר שדרשה זו היא ככל דרשות המלה "לך" ו"לכם" כמו לך לך, קח לך, עשה לך, וכו'. שמצאנו דרשות רבות כמותן. אבל אפשר שגם מי שלא יסכים לכל הדרשות האלה יסכים כאן. כי כאן "ולקחתם לכם" כמו ולקחתם אליכם. האדם צריך לקחת אליו את המינים האלה כדי שיהיו לו לשמוח בהם. וכמו שבארנו. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. והירושלמי למד מכאן שגם לא יהיו אִסור הנאה. אין מצוה זו ככל המצוות. במצוה הזו צותה התורה שיהיו קנינו של אדם לכל דבר, וא"כ – שיהיו מותרים לו. [↑](#footnote-ref-1021)
1022. ששמו בעברית הדר ובארמית אתרוג, כדברי הרמב"ן על הפסוק. [↑](#footnote-ref-1022)
1023. וכן אומר הרמב"ם בראש הלכות לולב, שהדר האמור בתורה הוא האתרוג, ועץ עבות האמור בתורה הוא ההדס, וערבי נחל האמורים בתורה הם מין ידוע. משמע שכל אלה שמות מינים הם. גם מהמשך דברי הרמב"ם בהלכות שלאחר מכן משמע בבירור שפשוט לו שכל האמורים כאן שמות מינים הם. וראה גם רמב"ן על הפסוק. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. כפי שהיה בימי התנאים, שבהם השמות הדר ועבות לא היו בשמוש בשפה המדוברת. מי שחי בימי משה לא זקוק לכל המדרשים האלה. (וראה בהקדמת הרמב"ם לפה"מ). הוא יודע מהו הדר ומהו עבות כמו שהוא יודע מה הן תמר וערבה. זהו שמם וכך הוא בלשון המדוברת. אבל בימי התנאים לא היו השמות האלה בשמוש בלשון המדוברת, ולכן נזקקו ללכת לדרוש את השם. (ודרשה דומה לכך בארנו ביבמות עה.:). [↑](#footnote-ref-1024)
1025. מעשה עבות הוא מעשה שרשרת, כמו שמצאנו: "וּשְׁתֵּי שַׁרְשְׁרֹת זָהָב טָהוֹר מִגְבָּלֹת תַּעֲשֶׂה אֹתָם מַעֲשֵׂה עֲבֹת וְנָתַתָּה אֶת שַׁרְשְׁרֹת הָעֲבֹתֹת עַל הַמִּשְׁבְּצֹת". וכן מצאנו ששמשון ויחזקאל נאסרו בעבותים או עבותות. משמע שהם חבל או שרשרת. (וגם אסרו חג בעבתים לפי פשוטו הוא בשרשרת או חבל, והמין עץ עבות נקרא כך כי הוא דומה לשרשרת). ולכן יש להניח שהמין הנקרא עבות נקרא בשם עבות משום שענפיו עשויים כמעשה עבות. מעתה, אם ימצא עץ שעליו עשויים מעשה עבות – סימן לבנים הוא שזהו המין שצִוְּתה התורה. (ואם ימצאו כמה מינים כאלה, יהיה צֹרך לחקור ולהכריע ולברר מי מביניהם הוא עץ עבות של התורה, לפי כללים אחרים, כגון שאם אחד מהם אינו דרכי נעם – מן הסתם לא זהו המין שהתורה התכונה אליו). [↑](#footnote-ref-1025)
1026. נראה שבהגיה שנהגה במקומו ובזמנו של הדרשן לא היה הבדל בין פתח לבין קמץ, ובין ד דגושה לד רפה. וכפי שנבאר בהערה נז. ור' אבהו עצמו אומר שהוא מתבסס על אל תקרי. ואפשר שכיון שלא דרשו אלא את שם המין, כונתם לומר שכיון שתחלה קראוהו הַדָּר באילנו, התגלגל שמו להיות הָדָר. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. אותה שאלה שאלו חכמים על ערבי נחל. הכל יודעים מהי ערבה, אלא שנשאלת השאלה מהו המין ממיני הערבה ששמו ערבי נחל. גם על שאלה זו השיבו חכמים מתוך דרישת השם, והם השיבו שתי תשובות, או שהוא נקרא ערבי נחל משום (יב) שעליו משוכים כנחל, או שהוא נקרא ערבי נחל משום שבד"כ המין (יא) הזה גדל בנחלים. כך או כך, למדנו מכאן שהמין הכשר הוא המין הידוע שעליו משוכים והוא גדל בנחלים. ועם זאת דורשים חכמים (יא) ערבי נחל מכל מקום, כלומר: יש ליטול את (י) אותו מין ששמו ערבי נחל, ולאו דוקא שהוא עצמו גדל על הנחל (אמנם, אפשר שרש"י פרש אחרת לכתחילה). יש ליטול את אותו מין שבד"כ גדל בנחל ולכן הוא נקרא ערבי נחל. וכשרים (יא) כל בני אותו מין, ותולדותיהם. כל ששייך (ט) למיני ערבי הנחל, גם אם נקרא בימינו בשם לווי – כשר. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. וכן דורשת הגמ' מכך שנכתב כאן כפת בכתיב חסר, שהיא כף אחת. (אמנם אפשר לבאר אחרת: אשכול לא קרוי כף). וכן באר רש"י להלן לד: את דברי ר' ישמעאל שם שאומר שכפות תמרים אחד, אמנם נראה לפרש שדברי ר' ישמעאל שם אינם מדרש הכתובים, אלא הלכה הוא מלמד, שמה שאמרה התורה כפת תמרים, הלכתו אחד, ומה שאמרה תורה ענף עץ עבות, הלכתו שלשה. אבל רש"י שם פרש שר' ישמעאל דורש את הכתובים. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. אפשר לבאר זאת בשתי דרכים. אפשר לפרש שהתורה לא הקפידה על מין מסוים, וכל עץ שהוא עבות כשר. וכך לכאורה פרשו תוס' וריטב"א. אבל אפשר שכיון שבלשון התורה שמו של העץ הוא עץ עבות, ורק בלשוננו שמו הדס, אם בזמננו קוראים לו אסא מצראה הוא כמו שהשתנה שמו לאחר מתן תורה. ומן התורה כל המין הזה כשר. שהרי התורה לא קראה למין זה אלא עץ עבות. ועץ עבות הוא שם המין בתורה, כפי שבארנו לעיל הערה מט וכפי שנבאר בהערות נו-נז. (ואחר בקשת מחילה גדולה, מאין אפשר לומר שכל מין כשר ובלבד שיהיה עבות? וכי לא הקפידה התורה על המין? וגם התנאים והאמוראים לא אמרו שכל מין שהוא עבות כשר. הם רק עסקו בשאלה מהו המין שהתורה קוראת לו עץ עבות, ולמדו בראיות שונות שאי אפשר שהמין הנקרא עבות הוא זית, דֹלב והרדוף. אבל מהיכי תיתי לפרש ולחדש שאפשר לקחת מין אחר? ולא זו בלבד, אלא שמשאלת הגמ' ואימא זית ואימא דֹלב ואימא הרדוף, משמע שפשוט לגמ' שלא צִוְּתה התורה ליטול אלא מין מסוים דוקא ועלינו לברר איזהו, שאל"כ מדוע שואלת הגמ' כפי ששאלה? מה מקום לשאלה זו? שקולים הם ויבאו שניהם. ועוד, הלא נאמר גם ערבי נחל מ"מ, וכלום יש מי שיעלה על הדעת שמין שאינו ערבה יהיה כשר?). [↑](#footnote-ref-1029)
1030. שם העץ הוא לא הדר לבד אלא עץ הדר, כמו עץ עבות ועץ שמן. ולפי זה כל ארבעת המינים נזכרים כאן בשם העץ. ואעפ"כ אפשר לדרוש גם מהמלה הדר, שיש לה פירוש אחר בתורה. כמו הוד והדר לבשת, שצריך להיות מהודר. שאל"כ למה נקרא שמו הדר. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. ונראה שהדרשות בגמ' על פי הדר באילנו וטעם עצו וכו' הן אסמכתא, כלומר: הכל יודעים מהו מין הדר, אך כיון שלא נקרא כך בשפת הדִבור בימי התנאים האמוראים, נזקקו לאסמכתא. אע"פ שלא הוצרכו לאסמכתא מנין שהתמרים תמרים כי נקראו כן בשפת הדבור. וכן מסתבר שהרי נאמר הָדָר, ואילו היתה הכונה הדר באילנו היה צריך לכתוב הַדָּר. וכן יתר הלמודים שם נראים אסמכתא. אלא הדר הוא שם המין ואין צריך ללמד עוד. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג). ועוד: הלא השרש דר שכיח בלשון חכמים ולא בלשון מקרא, וראה בהקדמה לספרנו הערה לה. אלא שכל המדרש כאן בא להתאים את ארבעת המינים ללשון חכמים כפי שבארנו. (והשוה לדברינו ביומא עא הערה קלט). [↑](#footnote-ref-1031)
1032. ואמנם אמימר (סכה לב:) קורא הדס שוטה להדס שאינו משולש, אבל נראה שאין כונתו שזהו ההדס השוטה האמור, אלא גם לו הוא קורא הדס שוטה, אך עקר הדס שוטה הוא מין בפני עצמו, כמו הלוף השוטה שהוא מין אחר מהלוף, וכן רבים. ומכך שנקבה התורה בשמם של התמרים והערבה, יש לנו ללמוד שגם עץ הדר ועץ עבות שמות מינים הם. וכן משמע בפסוק בנחמיה. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. וראה לעיל הערה כ. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. הגמ' מבקשת ללמוד מה היא צפצפה והיכן היא גדלה מהמשל שממשיל יחזקאל על כך שעם ישראל אינו יכול לצמוח ולפרוח אלא בארץ ישראל: "וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם חוּד חִידָה וּמְשֹׁל מָשָׁל אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל: וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הַנֶּשֶׁר הַגָּדוֹל גְּדוֹל הַכְּנָפַיִם אֶרֶךְ הָאֵבֶר מָלֵא הַנּוֹצָה אֲשֶׁר לוֹ הָרִקְמָה בָּא אֶל הַלְּבָנוֹן וַיִּקַּח אֶת צַמֶּרֶת הָאָרֶז: אֵת רֹאשׁ יְנִיקוֹתָיו קָטָף וַיְבִיאֵהוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן בְּעִיר רֹכְלִים שָׂמוֹ: וַיִּקַּח מִזֶּרַע הָאָרֶץ וַיִּתְּנֵהוּ בִּשְׂדֵה זָרַע קָח עַל מַיִם רַבִּים צַפְצָפָה שָׂמוֹ: וַיִּצְמַח וַיְהִי לְגֶפֶן סֹרַחַת שִׁפְלַת קוֹמָה לִפְנוֹת דָּלִיּוֹתָיו אֵלָיו וְשָׁרָשָׁיו תַּחְתָּיו יִהְיוּ וַתְּהִי לְגֶפֶן וַתַּעַשׂ בַּדִּים וַתְּשַׁלַּח פֹּארוֹת: וַיְהִי נֶשֶׁר אֶחָד גָּדוֹל גְּדוֹל כְּנָפַיִם וְרַב נוֹצָה וְהִנֵּה הַגֶּפֶן הַזֹּאת כָּפְנָה שָׁרֳשֶׁיהָ עָלָיו וְדָלִיּוֹתָיו שִׁלְחָה לּוֹ לְהַשְׁקוֹת אוֹתָהּ מֵעֲרֻגוֹת מַטָּעָהּ: אֶל שָׂדֶה טּוֹב אֶל מַיִם רַבִּים הִיא שְׁתוּלָה לַעֲשׂוֹת עָנָף וְלָשֵׂאת פֶּרִי לִהְיוֹת לְגֶפֶן אַדָּרֶת", ואולם, כיון שהפסוק הזה יכול להתפרש בדרכים שונות, אומרת הגמ' שאי אפשר ללמוד מכאן. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. והסִמנים שהביאה הגמ' כדי להבדיל בין ערבה לצפצפה לא באו אלא להבדיל בין ערבה לצפצפה. יש ליטול את המין ששמו ערבה. לכן – מין שאינו מין ערבה גם אם יהיו בו כל הסִמנים האלה – פסול. הגמ' מעולם לא אמרה, לא בפרוש, לא ברמז ולא מכללא, שכל עץ שיש בו סִמנים אלה ערבה הוא. לא אמרה הגמ' אלא שכך נבחין בינו לבין צפצפה. אבל עִקר הדבר הוא שיהיה מהמין ששמו ערבה. לכן אם אינו ממין הערבה לא יועילו הסמנים, ואם מין ערבה הוא גם אם אין בו סִמנים אלה כשר הוא למהדרין (כחילפא גילא). כי לא הסִמנים עִקר אלא היותו ערבה (לא אמרה הבריתא אלא שאם ראית עץ שמראהו כמראה הערבה ובטביעות עין הוא נראה ערבה אלא שאתה מסופק שמא אינו ערבה אלא הצפצפה הדומה לה – אז יעזרוך הסִמנים. אבל אם אינו נראה ערבה בטביעות עין – מה יועילו הסִמנים? הלא אינו ערבה. וכן, אם צמחו על עץ אחד ענפים שקנם אדום יותר וענפים שקנם אדום פחות, אין שום הִדור בכך שיקח דוקא את האדום יותר. שהרי עץ אחד הוא ואי אפשר שענף אחד ערבה הוא וענף אחר אינו ערבה), ולא באו הסִמנים אלא לברר אם ערבה הוא או צפצפה. (ואפילו הראשונים שהזכרנו לעיל הערה נה שאמרו על עץ עבות שאינו מין ידוע, לא אמרו זאת אלא על עץ עבות שהמדרש ברר מה הוא והשיב שעץ שהוא עבות כשר, אבל על ערבה לא מצאנו בשום מקום לא במדרש ולא בגמ' שבררו ושאלו מה היא. הכל יודעים מהי ערבה. ועוד: אפשר לומר שעץ עבות אינו שֵם מין, אבל איך נאמר כך על ערבה?). וכן לגבי דיני הדר שיש בארבעת המינים. הגמ' לא אמרה בשום מקום שכל שאין בו הפסולים שמנתה הרי הוא הדר. ברור שאם אינו יפה – אינו הדר, גם אם אין בו הפסולים שמנתה הגמ'. הגמ' אמרה שאם יש בו פסולים אלה אינו הדר, אך בשום מקום לא אמרה שאם אין בו פסולים אלה – הדר הוא. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. אמנם הדר הוא שם המין, כפי שבארנו לעיל. ולפי זה ההדר האמור כאן, לא תֹאר לו אלא הדר. הדר הוא שמו ולא תארו. אבל חכמים דרשו מהמלה הדר שכל המינים צריכים להיות מהודרים. דרשה זו למדה שההדר האמור כאן תֹאר הוא, ולא רק שם המין. ויש לבאר שהכל מודים שהדר שם המין הוא, אלא שהם למדו מכך שאם המין הנקרא הדר – תֹאר לו והדר. [↑](#footnote-ref-1036)
1037. יש אומרים שגם אתרוג לא צריך שיהיה מהודר. על דעה זו תמהה הגמ' מה ידרשו מהמלה הדר, ומשיבה שאין בכך הלכה חדשה אלא שם המין הוא. ואם יש לדרשו, הרי אין לדרשו אלא בדרך מדרש השמות, כפי שבארנו לעיל, שודאי לא נקרא שמו הדר אלא משום שהוא (ג) מין הדר באילנו וכיו"ב. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. וכן דרשו מנבואת ישעיהו: "וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: וְאַתֶּם כֹּהֲנֵי ה' תִּקָּרֵאוּ מְשָׁרְתֵי אֱלֹהֵינוּ יֵאָמֵר לָכֶם חֵיל גּוֹיִם תֹּאכֵלוּ וּבִכְבוֹדָם תִּתְיַמָּרוּ: תַּחַת בָּשְׁתְּכֶם מִשְׁנֶה וּכְלִמָּה יָרֹנּוּ חֶלְקָם לָכֵן בְּאַרְצָם מִשְׁנֶה יִירָשׁוּ שִׂמְחַת עוֹלָם תִּהְיֶה לָהֶם: כִּי אֲנִי ה' אֹהֵב מִשְׁפָּט שֹׂנֵא גָזֵל בְּעוֹלָה וְנָתַתִּי פְעֻלָּתָם בֶּאֱמֶת וּבְרִית עוֹלָם אֶכְרוֹת לָהֶם: וְנוֹדַע בַּגּוֹיִם זַרְעָם וְצֶאֱצָאֵיהֶם בְּתוֹךְ הָעַמִּים כָּל רֹאֵיהֶם יַכִּירוּם כִּי הֵם זֶרַע בֵּרַךְ ה'". נאמר כאן שה' שונא גזל בעולה. אפשר לומר שה' שונא גזל בכל דבר, כמו שהוא אוהב משפט. אבל כיון שהנבואה היא על ישראל שיהיו כהני ה' ומשרתי אלהינו, אפשר שמדובר כאן דוקא על קרבנות. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. דרשה דומה לזו, שנדרשת מלשון רבים, נבאר להלן תענית ב:ג. על נסוך המים. שגם הוא נעשה בחג הסכות, וגם הוא נדרש מלשון רבים, וגם עליו יש אומרים שהוא הל"מ. [↑](#footnote-ref-1039)
1040. מן ההדר התמר ועץ עבות צותה התורה לקחת פרי, כף וענף. אבל מן הערבה לא אמרה התורה מה לקחת. אלא לקחת ערבי נחל. מכאן אפשר ללמוד שיש להביא את הערבה עצמה. ואותה אין ליטול ביד. אמנם, אפשר גם לבאר שהמלה "ענף" מתיחסת הן לעץ עבות והן לערבה. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. הגמ' מביאה מחלוקת האם ערבה מה"ת ורמוזה במלים "ערבי נחל", אחת ללולב ואחת למקדש, או שהיא הל"מ. (ויש גם מי שדרש כפות אחת ללולב ואחת למזבח, וראה להלן) מחלוקת זאת הובאה גם בירושלמי סכה ד א. בזה דוחה הגמ' את דברי האומר שהיא דרבנן. ואולם בהמשך דבריה הביאה את דברי ר' יוחנן וריב"ל שחלקו האם ערבה מנהג נביאים או יסוד נביאים. והגמ' שם מבארת שלדעת ר' יוחנן הנביאים חזרו ויסדו את הל"מ שנשכחה. לריב"ל הוא מנהג נביאים. הגמ' (מד:) אומרת שאיבו וחזקיה לא ברכו על מצוה זו כי סברו שהיא מנהג נביאים. ואולם הגמ' שם לא עוסקת בזקיפת ערבה במזבח אלא בנטילתה בגבולין. ומשמע בסכה מד. שנטילתה בגבולין אינה אלא זכר למקדש או מנהג. דוקא במקדש היא מה"ת או הל"מ. ואפשר שתֵעשה בזקיפה ורק ע"י תמימים, כי המצוה היא כקרבן שדי בכך שיעשוה הכהנים. ואין מצות נטילה לכל יחיד אלא מצות צבור היא לזקפה על המזבח. הגמ' (סכה מג:) אומרת "לפרסמה שהיא מן התורה", והרמב"ם (לולב ז כא) כתב "לפרסמה שהיא מצוה", ומשמע שאינה מה"ת, ואח"כ (כב) כתב שאינה בפירוש בתורה. ואח"כ כתב שבזה"ז נוטלין אותה ביום השביעי וחובטים בלא ברכה כי הוא מנהג. וגם רש"י (מג: ד"ה לפרסמה) כתב "לפי שאינה מפורשת מן התורה בהדיא... לפרסמה שמה"ת היא". משמע שהוא מן התורה. ומ"מ דוקא במזבח הוא מה"ת, בגבולין אינו אלא מנהג, כמו שאומר שם רש"י (ד"ה האידנא). וכפי שאומרת הגמ' (מד.) שאין לה עִקר מה"ת בגבולין. והסוגיא בִקשה אף לומר שאינה דאוריתא. ודחתה ואמרה שרק אין לה עִקר בגבולין, אך ודאי שלא נתפרשה. (ואמנם גם לולב במדינה שבעה זכר למקדש, ואעפ"כ מברכים עליו, ועל ערבה אין מברכים, ואין עושים לה זכר אלא יום אחד. ומ"מ לדעת רבא שם יוצאים ידי זכר לערבה בערבה שבלולב, אלא שהגמ' מקשה על כך. וגם קשה היאך יזכור את הערבה, הלא אינו עושה אלא משום לולב. ולכן אומר ר"ז שערבה דרבנן, והגמ' דוחה ואומרת שהיא מה"ת או הל"מ, אבל אין לה עקר מה"ת בגבולין, כלומר מצות ערבה מה"ת היא רק במקדש. בגבולין אינה אלא מנהג נביאים או יסוד נביאים, או שאינה אלא זכר למקדש, וממילא גם לא תדחה את השבת).

      מקורות דיני ערבה הם לאו דוקא מהמלה ערבה, אלא גם מפסוקים שנזכרו בהם מינים אחרים ממיני הלולב. ר' אבהו (סכה מה.) לומד את מצות ערבה מהפסוק אסרו חג בעבותים. א"ש לומד מערבי נחל, אחת ללולב ואחת למזבח. וריב"ב (סכה מה:) לומד מכפות שתים, אחת ללולב ואחת למזבח. נראה שעִקר הענין הוא שיונחו ממיני הלולב על המזבח, וכפי שנבאר להלן סכה מא: הערה פד ע"פ מה שיתבאר שם, והנביאים הנהיגו שדוקא ערבה. ויש יום שאינו יום הערבה אלא יום חִבוט חריות. והיה נראה לפרש שאותו היום שהיה נקרא יום חִבוט חריות, הוא דוקא שביעי שחל בשבת האמור לפניו. וריב"ב לא חולק על מצות ערבה, אלא אומר שבשבת אפשר במין אחר ממיני הלולב, שאינו יבש בקלות. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. פרשיות המועדים שבפרשת אמר הן פרשות צבוריות המלמדות מהי מצות הצבור במועדים. (אמנם נזכר שם פסח לה', אבל התורה לא מפרשת שם שכל אדם יעשה פסח. נאמר שם זכרון תרועה אך התורה לא מפרשת שם שכל אדם ישמע. מתוך שהתורה אומרת שעם ישראל יעשה את היום הזה זכרון תרועה, ממילא אנו למדים שכל יחיד צריך לשמוע, שאל"כ – לא נעשה היום זכרון תרועה, אך זה לא מה שהתורה אומרת שם. התורה אומרת שלעם ישראל יהיה זכרון תרועה. ממילא כל יחיד צריך לשאול את עצמו אם התורה מלמדת שלעם ישראל יש זכרון תרועה מה זה מחייב אותו. אבל מה שהתורה אמרה הוא שלעם ישראל יהיה זכרון תרועה). אך לאחר אמירת המלה "אך" מלמדת התורה על כל נפש. ולאחר סיום הפרשה, כשהתורה סימה ללמד על מועדי עם ישראל, היא אומרת "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי" ומלמדת את הלכותיו של כל אזרח בישראל. שיֵשֵב בסוכות ויטול ארבעה מינים וישמח בהם. מכאן שזאת מצותו של היחיד. אבל חכמים למדו שיקימנה גם הצבור. וגם במזבח יהיו לא רק האשה לה' אלא גם מן המינים האלה. תקריבו אשה לה' ותקחו למזבח ממינים אלה. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. לכאורה מהמשנה משמע שאין מצוה על כל יחיד ויחיד, אלא מצות צבור היא, שתעמוד ערבה זקופה על המזבח. ואין מצוה שיטול ממנה כל אדם בידו, אלא שתעמוד הערבה זקופה על המזבח. וכך הם לכאורה דברי הגמ' (סכה מג:) האומרת שערבה בזקיפה ולא בנטילה, ושערבה מסורה לשלוחי בית דין ולא לכל אדם, ושאין להקשות מהקפת המזבח כי הוא בלולב ולא בערבה. למסקנה מתקבלת הלכה זו שההקפה היא בלולב, ואעפ"כ כמדומה שהגמ' מסיקה שערבה בנטילה. כלומר שכל יחיד צריך ליטול. הגמ' מוכיחה זאת מהבריתא העוסקת בחִבוט ערבה (כך מבאר ר"ח, שהראיה היא מכך שהבריתא עוסקת בחִבוט, שהוא מעשהו של כל יחיד). ומכאן הדיונים בהמשך הסוגיא בשאלה האם יוצאים בערבה שבלולב. אלמלא היתה ערבה בנטילה לא היה מקום לדיון הזה. (ואמנם את הגמ' אפשר לפרש שהיא עוסקת בזמן החורבן שתקנו שכל יחיד יטול ערבה זכר למקדש. אבל לא משמע כן ברמב"ם). אבא שאול למד זאת מ"ערבי נחל" שתים, אחת ללולב ואחת למזבח. ולהלן דרשו זאת מכפות, אחת ללולב ואחת למזבח. ריב"ב (סכה מה:) לומד מכפות שתים, אחת ללולב ואחת למזבח. נראה שעִקר הענין הוא שיונחו ממיני הלולב על המזבח, (שהרי צריך לקחת את המינים האלה כדי לשמוח בהם לפני ה', וכפי שנבאר להלן סכה מא:מג.) והנביאים הנהיגו שדוקא ערבה. היה נראה לפרש שדברי המשנה שאותו היום היה נקרא יום חִבוט חריות, מוסבים דוקא על שביעי שחל בשבת האמור לפניו. וריב"ב לא חולק על מצות ערבה, אלא אומר שבשבת אפשר במין אחר ממיני הלולב, שאינו יבש בקלות. כלומר: דרשו חכמים שממיני הנטילה יש להניח גם על המזבח. ועם זאת, יש גם ליטול מהם. כפי שאומרת הסוגיא כאן, שכל יחיד נוטל. כנראה שבזמן מן הזמנים תקנו שהיחיד יחבוט. אולי זכר למקדש. הרמב"ם אומר שערבה למזבח הל"מ, אח"כ הוא אומר שבאים העם ונוטלים אותה ולזה לא עושים זכר למקדש אלא חובטים ביום השביעי וזהו מנהג נביאים. אפשר לפרש שהחבטה זכר למקדש ביום השביעי היא מנהג נביאים, אבל אפשר לפרש שעצם החבטה, או הנטילה ביד כל אדם, היא מנהג נביאים. והל"מ דוקא הזקיפה. (אם כי לשון הרמב"ם נוטה יותר לאפשרות הראשונה).

      הגמ' אומרת שערבה לא מסורה לכל אלא שליחי ב"ד מביאים אותה. מכאן לכאורה משמע שאין המצוה מצות כל איש. מי שאומר שיש מצוה לכל איש יודה שאין המצוה נוהגת אלא בערבות שהביאו שלוחי בית הדין. ודוקא מהן צריך היחיד ליטול. רש"י ותוס' אומרים שגם מהן לא נוטלים אלא הכהנים.

      הרמב"ם (לולב ז כא כב) אומר שמצותה היא לזקוף, ושבאים העם ונוטלים ממנה, כלומר כל יחיד ויחיד נוטל, אבל דוקא מהערבה הזקופה על המזבח. וזה למרות שהרמב"ם פוסק שם שמקיפים את המזבח בלולב, ובגמ' (סכה מג:) משמע שמי שסובר שמקיפים בלולב ולא בערבה, לא בהכרח סובר שיש מצוה בנטילת הערבה. ובפשטות בעל דעה זו סובר שאין מצוה אלא שתזקף ערבה על המזבח. ודברי המשנה להלן שמקיפים את המזבח הוא דבר חדש, והוא בלולב, וערבה מצותה בזקיפה ואין זו מצוה לכל יחיד אלא מצות צבור שתזקף ערבה על המזבח. ודוקא מ"ד שערבה בנטילה מפרש את המשנה שמה שאמרה המשנה שמקיפים אינו דבר חדש אלא המשך לדבריה על הערבה, שזוקפים אותה ונוטלין ממנה ומקיפים בה. ואמנם נִתן היה להשיב ולומר שלמ"ד שמקיפים בלולב אין ראיה שערבה בנטילה, אך אפשר שערבה בנטילה. אבל עדין קשה. כי מנין לנו לומר שמקיפים בלולב, והלא המשנה שאומרת שמקיפים את המזבח לא הזכירה כלל את הלולב, היא פתחה במלים מצות ערבה כיצד, ולכן נראה שאם היא אומרת שמקיפים היינו בערבה. אלא מה יש לנו להשיב, שהלא המשנה כלל לא הזכירה שנוטלים את הערבה, באותה משנה כל המצוה האמורה בערבה אינה אלא לזקפה על גבי המזבח ומצות צבור היא. ממילא אין ביד המקיפים אלא לולביהם ולכן סובר בעל הדעה הזאת שמקיפים בלולב. אבל אם כל יחיד ויחיד נוטל לו מהערבה, מנין לנו לפרש שהמשנה שפותחת במצות ערבה כיצד, ואינה מזכירה כלל את הלולב, מתכונת שיקיפו בלולב? ואולי יש לבאר שמקיפים ל"ד בלולב, אלא מקיפים, וממילא בלולב שהרי לולביהם בידם כל היום, שכן הוא המנהג בירושלים (סכה מא:), ומצות ערבה לזקוף אותה ושיקח ממנה כל אדם. ונראה שדעת רש"י ותוס' (מג: ד"ה שלוחי, והביאו) שהמצוה היא שיטלו ממנה הכהנים ויקיפו בה. (ובזמן החורבן יש נטילת ערבה זכר למקדש. שבסכה מד: משמע שהיא בנטילה. אך ראה רש"י מג: ד"ה האידנא. שפרש שגם היא בשלוחי ב"ד, שאל"כ יקשה למה תדחה שבת).

      הסוגיא (מד:מה.) אומרת שאם ערבה בזקיפה – מקיפים בלולב. אמנם אין משם ראיה להפך, שאם ערבה בנטילה מקיפים דוקא בערבה, ואכן משמע שם שלמסקנה ערבה בנטילה אבל מקיפים בלולב. אלא שאם כך קשה למה לא דוחה את השבת בגבולין. ואת הקושיה הזאת מתרצת הגמ' שם בכך שאין לה עִקר בגבולין. מכאן שערבה בנטילה, שמקיפים בלולב, ושאין עקר למצות ערבה בגבולין, ואינה אלא זכר למקדש. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. ר"ע אומר את דבריו בתשובה לר' ישמעאל ור"ט. בפשטות עולה מלשון המדרש שר"ע לומד את דבריו מן הפסוקים, מכך שנאמר כאן פרי וענף, משמע אחד ואחד, אבל ר' ישמעאל לא בהכרח למד את דבריו מהפסוק. אין במשמעות לשונו של ר' ישמעאל שהוא למד מן הפסוק, אלא שהוא מלמד הלכה. ואולם, רש"י כדרכו לדרוש את צורת המלה, באר שגם ר' ישמעאל דרש כן ודרש את מספר המלים האמורות. וקשה, כי אם כן יטול שלשה פירות.

      ר"ט מכשיר שלשה קטומים. וקשה למה יוכשר ההדס הקטום מה שאינו כשר במינים אחרים. ועוד קשה למה לא חלק ר"ט לעיל במשנת הדס הקטום. ועוד קשה כפי שמקשה הגמ' כאן. ולולי דמסתפינא היה נראה לפרש שהמלה שלשתם לא אמורה על שלשת ההדסים, אלא על שני ההדסים והערבה הנוספים. כלומר: אע"פ שתקנו חכמים להוסיף על ארבעת המינים שני הדסים וערבה אחת, הם יכולים להיות קטומים כיון שהם תקנה. אבל מה אעשה שהגמ' פרשה ששלשתם הם שלשת ההדסים וכן פסקו הפוסקים. וגם בסוגיא כאן משמע שברור לגמ' שאם צריך ג - כֻלם מעקר הדין. ואינם תקנה או תוספת. ואף אומרת שר' ישמעאל חזר בו כי לא יתכן שסבר שחלקם צריכים להיות שלמים וחלקם לא. ותמוה למה נדחקה כן הגמ'. (ואפשר שהוסיפו את השלשה האלה כדי שיעלו הכל יחד לשבעה. ויהיו שלשה מימין הלולב ושלשה משמאלו). [↑](#footnote-ref-1044)
1045. וכן אפשר ללמוד מהפסוק "זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה". [↑](#footnote-ref-1045)
1046. וכן דורש ר' זעירא בירושלמי שביעית ב ה. שתבואה פחותה משליש פטורה ממעשר כי אם יזרעוה לא תצמח. [↑](#footnote-ref-1046)
1047. ראה במנחות ע: ובחולין קיח:, שם הבאנו דרשה דומה. אלא ששם דרשו התנאים את הפסוק "זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ", משמע שמדובר על הזרע שצמח, זה העומד לזריעה. ואילו כאן מדובר על תבואת זרעך. [↑](#footnote-ref-1047)
1048. ומבארים האמוראים שהיינו כל דבר שהנאתו ובעורו שוים. אמנם, זו הגדרה קשה במקצת. שהרי בכל דבר אפשר לומר שנהנה בשעת בעורו, ואפשר לומר שנהנה אח"כ. ועוד: למה מותר לצבוע בפירות שביעית? הלא נהנה בשעת הלבישה ולא בשעת הצביעה? אלא בע"כ הנאה היינו שִמוש. הוא נהנה כי הוא צריך צבע לבגדיו, וא"כ בכל דבר נהנה בשעת בִעורו. והדבר צריך באור. ומקור כל סוגייתנו בב"ק, ושם יצאה הסוגיא מתוך השאלה מדוע יש קדושה במיני הצובעים, הלא אין קדושה בעצים? וגם שם הסוגיא צריכה ביאור. וכאן צטטה הגמ' את הסוגיא שם כדי ללמד מדוע יש קדושה בלולב (ובפשטות, תנא דידן סובר שאין בו קדושה, אבל האמוראים אמרו שיש בו), והדבר צריך תלמוד. ובפשטות, כונת הסוגיא היא שדין שביעית נוהג בכל דבר שהנאתו היא בִעורו. ואין לו בִעור אחר, כלומר: שאוכל אותם וכיו"ב. שלא כמו עצים שמבערם לשרפה, ושרפתם בִעורם, אלא שנהנה מן השרפה. ופרשו חלק מהראשונים שלדעת ר"י יש קדושה בעצי בערה, ולכן יש קדושה בלולב שעומד לבערה. ולדעת ת"ק אין בו. ואפשר היה לפרש שתנא דידן כת"ק, אלא שכיון שהמקשן והתרצן לעיל לא בארו כן, בארה כאן הגמ' שאפשר לבאר את תנא דידן אפילו כר"י, ובדרך זו הלכו המקשן והתרצן לעיל. [↑](#footnote-ref-1048)
1049. ובמשנה בשביעית נזכר שהוא דבר שאינו מתקים בארץ. כלומר: דבר שמגדלים אותו מדי שנה לשמוש באותה שנה. בשביעית הוא פירות שביעית. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. פירות שביעית, להבדיל מערלה וכד' (שבארנו דיניה בברכות לו:), אינם דוקא פרי אלא כל דבר שלשמו מגדלים את הגִדּוּלים. ולכן גם אכילת הפירות אינה דוקא אכילה אלא כל דבר שלשמו מגדלים, כהדלקת הנר. כל דבר שלשמו רגילים לגדל את התבואה הרי מלאכתו שובתת בשביעית, וממילא תבואתו – פירות שביעית היא. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. ונראה שהסברה היא שענינה של שביעית הוא בעבודת השדה בדרך שרגילים לעבוד בכל שנה. והפירות הם היבול שהוא המטרה בעבודת הקרקע. כל צמח ויבולו הוא. והוא יהיה לאכלה לכל. ודרך האכילה היא כדרך שאוכלים את היבול בכל שנה. ולכן מותר לדרוך יין ושמן כבכל שנה, אלא שיש לעשות זאת בדרך אכילה ולא בדרך בעל מלאכה שעושה לשוק. וגם זמן אכילת היין והשמן הוא כזמן אכילתן ולא כזמן מציאות הענבים בשדה, ובלבד שיהיה בזמן שאילו נדרך בזמן מציאות הענבים בשדה עוד היה מתקים היין לאכלה מיד ולא לדרך סחורה והחזקה.

      אכילת היבול בכל שנה היא השִמוש המכלה אותו. כמו אכילה, הדלקת הנר או צביעה. עצים אינם אכילה. בלשון הגמ' בסוכה מא. אין הנאתו ובעורו שוים. כלומר: אינו דומה לאכילה. וראה מהרי"ט א פג שאומר שכל שהיא דרך אכילה, כולל נתינה לתולעי משי, סיכה והדלקה, הוא בכלל אכילה. [↑](#footnote-ref-1051)
1052. וראה דברינו במנחות פג:-פד: הערה קמג, הגמ' שם שואלת למה מותר להקטיר. הלא נאמר לאכלה, וא"כ – לא לשרפה. ויש לשאול: וכי הקטרה שרפה היא? הלא אכילת מזבח אכילה היא. ואולי משום שנאמר לכם לאכלה. וזה אינו לכם. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. האמוראים המאוחרים, כדרכם, שואלים כיצד ידרוש ת"ק את המלה "לכם", וכיצד ידרוש ר"י את המלה "לאכלה". מבחינת הפשט, נראה שודאי שאין צֹרך לשאול כיצד ידרוש ת"ק את המלה לכם. שבת הארץ תהיה לאכלה לכם, לך ולעבדך ולאמתך וכו'. המלה לאכלה קשה לכאורה לר"י, אלא שהוא יוכל לבאר אותה שהיינו לאכלה ולכל הדומה לכך. כלומר: לצרכיכם. בסופו של דבר מבארים האמוראים שלכל הדעות היינו לכם ולשמושכם, והנחלקו רק בשאלה אלו שמושים. [↑](#footnote-ref-1053)
1054. בחולין קיג.:קיד: (ראה להלן עמ' תתתכב) הובאה דרשה הפוכה לענין שבת. והשביעית דומה לשבת לענינים רבים. ואיך דרשו כאן הפוך ממה שדרשו שם? אפשר להשיב על שאלה זו שאין התבואה קֹדש כקדושת קדשים אחרים, שאסור לטמאה ואסור לחללה. אינה קֹדש אלא למה שנאמר בפרוש בפרשת השביעית, שתהיה לנו לאכלה. וכיון שצִוְּתה התורה שתהיה לנו לאכלה, הרי שמצוה זו היא חלק מקדושת השביעית. התורה קדשה את שנת התבואה השביעית וקדשה את תבואתה. [↑](#footnote-ref-1054)
1055. גם כאן עוסקים האמוראים המאוחרים בשאלה כיצד ידרוש כל אחד מהם את הפסוק שעליו מתבסס חברו. [↑](#footnote-ref-1055)
1056. וכפי שבארנו לעיל סכה כט: לא. לב עיין שם. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. וכלשון הירושלמי(ג יא) המצוה היא ושמחתם לפני ה' בלולב. בשמחת לולב הכתוב מדבר (כלומר: הפסוק הוא מצוה אחת, ולא שתי מצוות ולקחתם ושמחתם, שאילו היינו מפרשים כך היינו אומרים שבשמחת שלמים הכתוב מדבר. כדעה השניה בירושלמי שם). טעם מצות לולב הוא שיהיה כלי של שמחה לפני ה'. ליטול אותו ולשמוח בו. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. וחלק מהשמחה בהם שבעת ימים לפני ה' היא להניחם על המזבח, שהרי כפי שלמדנו כאן – לשם כך הם נטלים, וכפי שבארנו לעיל סכה לד הערה סז-סט. אם המצוה היא לשמוח בהם לפני ה', ולקחת אותם עד לפני ה', יש להביאם עד לפני ה', כלומר עד המזבח. וזוהי לא רק מצות כל איש ואיש אלא גם מצות הצבור. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. וכל ענייני הסכה נלמדים מחג המצות, כפי שבארנו לעיל סכה כז. עיי"ש. וראה גם דברינו בפסחים ה. ודברינו בפסחים ד:ה. מעתה. גם את היחס בין היום הראשון לשבעת הימים נלמד משם. (וגם על כך ראה דברינו בפסחים ה.). ועוד. גם בחג המצות יש מצות לקיחה מראש. לקיחת שה. שאותו יש להקריב לאחר מכן. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. ודורש ר' יהודה (ז) קל וחמר: לא מסתבר לפרש שהלקיחה האמורה בפרשתנו היא רק לשם הפסוק הראשון ולא לכלל הפרשיה, שהרי המצוה העִקרית של החג, הנוהגת ימים כלילות כמו המצה בחג המצות, (ועל שמה נקרא החג), היא הסֻכה. ולא מסתבר לקטוע את הפרשיה באמצעה ולומר שהלקיחה היא רק לצֹרך המצוה שאינה עִקר החג ולא לצֹרך עִקר הפרשיה האמורה שם, (כלומר רק לשם השמחה האמורה בפסוק הראשון ולא לשם המצוה העִקרית של החג האמורה לאחר מכן). אם פרשנו שהמלה "ולקחתם" באה לצֹרך המלה "ושמחתם" האמורה אחריה, ק"ו שהיא באה (ז) גם לצֹרך המלים "בסכת תשבו" שהן עִקר הפרשיה האמורה שם. (ואולי חכמים יוכלו להשיב ולומר שגם בחג המצות הלקיחה האמורה (ויקחו להם איש שה) היא רק לשם מה שנעשה לפני ה', הפסח, והצווי על שבעת הימים עומד בפני עצמו). [↑](#footnote-ref-1060)
1061. וראה לעיל הערה יט, שם הזכרנו את הפסוק בספר נחמיה שאומר "צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי זַיִת וַעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן וַעֲלֵי הֲדַס וַעֲלֵי תְמָרִים וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת לַעֲשֹׂת סֻכֹּת כַּכָּתוּב". מהפסוק בספר נחמיה למדו חכמים (ח) שאפשר לסכך גם במינים אחרים, שהרי הוזכרו שם גם זית ועץ שמן (וגם ההדס האמור שם התפרש בגמ' שם כמין אחר של הדס שאינו כשר). אמנם, כיון שמתוך חמשה מינים האמורים שם שלשה הם תמר והדס ועץ עבות, אפשר שגם ר' יהודה למד דוקא משם. הלא הפסוק שם אומר בדיוק את מה שלומד ר' יהודה בפסוקים בפרשת אמר: צאו וקחו לכם מינים אלה לעשות סכות. ואפשר לומר אפוא שהפסוק בספר נחמיה מסתמך על הפסוק בפרשת אמר, והוא דרך אחרת לנסח את האמור בפרשת אמר. לפי זה, אפשר לפרש שכך פרשו עזרא ונחמיה את הפסוק בפרשת אמר: לכו והביאו את המינים האלה לשמוח בהם ולעשות בהם סכות. ומה שהוזכרו שם גם זית ועץ שמן – יתרץ ר' יהודה כפי שיתרץ. (הגמ' מתרצת בשמו (ט) שהם לדפנות). [↑](#footnote-ref-1061)
1062. האם המצוה מתמשכת או מתחדשת מדי יום, ראה לעיל בהערה לא, מד. (עוד על מצוות המתחדשות מדי יום ראה מנחות לו: הערה כט. (ראה מנחות לו: הערה כט שיש מצוה המתחדשת בכל יום, ויש מצוה המתמשכת בכל הימים אלא שהיא פוסקת בלילה. אם מצות הלולב היא מתמשכת ולא מתחדשת – אפשר לפרש כפי שפרשנו כאן. אמנם לכאורה יש על כך קושיה מביצה ל: שם משמע שאם הלילות מפסיקים המצוה מתחדשת)). [↑](#footnote-ref-1062)
1063. אמנם הירושלמי(סכה ג יא) אומר שבשבת משהניחו שוב אינו יכול ליטלו. וקשה שאם המצוה היא מתמשכת, למה לא יטלנו שוב. ויש להשיב שמשהניחו ביום הראשון שוב לא חלה עליו מצות "ולקחתם" אלא רק מצות "ושמחתם", ולגבי מצוה זו אין הבדל בין היום הראשון לבין שאר הימים, וממילא גם ביום הראשון חלה תקנת חכמים שלא יטול בשבת. (ואף לגבי מצות "ושמחתם", משנטלו הרי היום הראשון כבר עולה למנין שבעת הימים).

      אמנם, ביומא כו: למדו מכך שרגמוהו העם באתרוגיהם, שנסוך המים הוא רק בשחרית. ומפרש שם רש"י שבין הערבים אין אתרוגים בידם. ולפי האמור כאן יש בידם אתרוגים גם בין הערבים, ומה ראיה הביאה הגמ' שם? וראה תו"י שם שמפרשים את ראית הגמ' אחרת, בגלל קושיה זו. (ובלא"ה ראית הגמ' קשה, שהרי על ראיה זו אפשר להשיב דלמא מעשה שהיה היה בשחר, ובאמת מנסכים גם בין הערבים). [↑](#footnote-ref-1063)
1064. ודרשה דומה לזו הבאנו ביבמות עב: עיין שם. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. את המלה "יום" דורשת הגמ' יום ולא לילה. אבל את המלה "ימים" אין דורשים כן, אלא ימים ואפי' לילות, כמו שנאמר בשבעת ימי המלואים ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים. (וראה לעיל הערה כז). וכמו (יא) מצות הסכה המתמשכת שבעת ימים. מלבד ר"א שדורש גם את המלה "ימים" ימים ולא לילות. אולי ההבדל בין יום לימים היא שמצוה שזמנה ביום נאמר בה יום, אבל מצוה שמתמשכת כמה ימים, למה יובדלו הלילות שבינתים? והלא הם בתוך זמן המצוה. זמן המצוה הוא שבעת ימים, כלומר: שבוע שלם, ובכלל זה הלילות (וראה לעיל הערה מד). ודוקא בלולב, כיון שלא נאמר בו ושמחתם בפרי וכו' שבעת ימים, אלא ולקחתם ביום ושמחת שבעת ימים, משמע שהמצוה היא רק בימים, שאל"כ (ו) למה ילקח ביום הראשון ולא בלילה הראשון. מכך שתחלת מצותו ביום משמע שנוהג בימים ולא בלילות.

      ר"א דורש הן את המלה "יום" והן את המלה "ימים", כי ר"א סובר שא"א לומר שהמצוה הזאת היא מצוה מתמשכת. לדעת חכמים מצות סֻכה מתמשכת כל הזמן שבעה ימים, וכל אימת שיֵשֵב, יֵשֵב בסכה, אבל לדעת ר"א המעשה הוא מעשה אחד שנעשה ובו מתקימת המצוה. לדעת ר"א במצות סֻכה המעשה הוא האכילה, אחת ביום ואחת בלילה, ובלולב המעשה הוא הלקיחה. והוא מעשה הנעשה אחת לכל יום, ולכן ביום ולא בלילה. גם בסֻכה חיב במעשה אחד לכל יום, ומלבדו גם בלילה. לחכמים המצוה היא מתמשכת ללא הפסק שבעת ימים, לכן יושב בסֻכה כל היום ונוטל לולב כל היום, אלא שבלולב פוסק בלילה, מהטעם שבארנו. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. וראה מה שבארנו על כך בר"ה לג:לד. עמ' רמח, על כך שכל המצוות בפרשה חצין בחול וחצין בקדש. חצין לפני ה' וחצין במושבותיכם. כך גם מצוה זו, וכמו שבארנו שם ובסכה כט: לא.לב. וראה לעיל הערה מד. [↑](#footnote-ref-1066)
1067. יש מצוה לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים, אך כפי שבארנו לעיל בהערה לא, מד, המצוה לשמוח בו שבעת ימים היא מצוה אחת המתמשכת שבעת ימים, ואינה מתחדשת בכל יום מחדש. וברור שכאשר הוא מקים את המצוה שבעת ימים, אי אפשר לומר שלא ימוש הלולב מידו. מדי פעם הוא מניחו. וכיון שאין מצוה לעשות מעשה נטילה בכל יום אלא שיהיו ימי נטילתו שבעה, ובאותם ימים יניחנו מדי פעם, שוב אין בטול המצוה אם בשבת לא נטלו. אמנם ראה דברינו בברכות ד: י:יא. שגם מצוה הנעשית תמיד צריכה מעשה מדי יום. (אמנם קשה על דברינו, שהרי גם אילו יתקבלו דברינו שהפסקה אינה פוגעת בכך שתקופת הלולב עולה לשבעה ימים, הלא אם חל השביעי בשבת הלא אין ימי הנטילה אלא ששה. ואולי מטעם זה תקנו שאם חל השביעי בשבת יונחו מיני הלולב על המזבח, שלפי מה שבארנו לעיל סכה לד ושם בהערה סז-סט, גם מצוה זו היא כדי שיונחו מיני הלולב על המזבח, והיא בכלל שמחה לפני ה' במינים אלה, וכשיונחו ביום השביעי על המזבח, נמצא שימי השמחה לפני ה' במינים אלה עולים לשבעה). והשוה למשנה בנדה סח: ודברינו על כך בנדה כב. ובנדה לג: [↑](#footnote-ref-1067)
1068. לכן, כאשר תִקנו חכמים שיהיה כל אחד נוטל בביתו לא בִטלו את הדין המיוחד של היום הזה. משלקח כבר את המינים, שוב אין היום הראשון נבדל משאר הימים. כעת חלה עליו מצות ושמחתם לפני ה', אך לגבי המצוה הזאת כבר תקנו חכמים לפני כן שלא יטלו בשבת. ועל בטול המצוה בשבת בשאר הימים אמר רבא בבבלי שהוא גזרה. רבא לא דִבר על היום הראשון, שהרי המשנה לא בִטלה נטילת לולב ביום הראשון וגם הסוגיא שם לא שאלה על היום הראשון. אבל משנטל בביתו שוב אין הבדל בין היום הראשון לשאר הימים. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. וכפי שבארנו לעיל סכה כז. שישיבה היא דירה. ודירה היא ביום ובלילה. וראה גם שם הערה כט. [↑](#footnote-ref-1069)
1070. פרשית חג הסכות היא כפולה. ראשית נאמר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה’: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים תַּקְרִיבוּ אִשֶּׁה לַה’ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה’ עֲצֶרֶת הִוא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. כמו שנאמר כאן בפרשה לגבי חג המצות, אחד בתשרי ובמדה מסוימת גם לגבי יוה"כ. אבל אח"כ יש מצוות, כמו שנארה כאן בפרשה לגבי העמר ושתה"ל: "אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תָּחֹגּוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכֹּת: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". פרשת המועדים שבפרשת אמר מתחלקת לשנים. יש מועדים שכל מה שנאמר בהם הוא זמנם, שמם, שביתתם והקרבת אשה. בחגים של הארץ נאמרו מצוות. זוהי פרשה של הארץ. הרגלים נזכרו ללא זמנם בפרשות משפטים, כי תשא וראה. הם נזכרו לפי זמני האביב, הקציר והאסיף. אלא ששם הם נזכרו כזמן שבו האדם קוצר אוא אוסף את מעשיו. פרשת אמר היא פרשת הארץ. בה קוצרים ואוספים לא את תבואתנו אלא את תבואת הארץ. הנושא הנדון בפרשה זו הוא הארץ, בשל כך יש מצוות. המצוה היא להביא את ראשית תבואת הארץ וראשית לחם הארץ לפני ה', לא לאכול לפני כן לחם וקלי וכרמל ולא לכלות את התבואה. גם באִסוף תבואת הארץ יש מצוות: לאסוף מההדר, התמר, ההדס והערבה ולשמוח בו לפני ה', ולשבת בסכה ולזכור שה' הוציאנו ממצרים והושיבנו בסכות. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. וראה דברינו בשקלים טז: על צִפוי הארון. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. וראה זבחים פ. הערה רכד, סכה כז. הערה לב. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. על הסכה נאמר "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ **שִׁבְעַת יָמִים**". על הלולב נאמר "ביום הראשון", אבל הפסוק בשלמותו הוא: וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם **שִׁבְעַת יָמִים**", וכבר בארנו לעיל סכה מא:מג. שיש ללמוד את כל הפסוק כאומר דבר אחד: שתשמחו במינים האלה שבעת ימים. הרי מבואר שגם מצות ארבעת המינים היא שבעת ימים. והפסוק מוסיף ואומר:וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה’ **שִׁבְעַת יָמִים** בַּשָּׁנָה". [↑](#footnote-ref-1073)
1074. אמנם לכאורה אפשר היה להקשות שהרי על חג המצות נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", וממקומות אחרים בתורה יודעים אנו שגם ביום השביעי נאסר החמץ כמו בימים שלפניו. הרי שהעצרת היא חלק מהימים שלפניה למצוותיה. (וראה על כך דברינו בפסחים כח:). ואולם, אין הדבר דומה. שהרי לא נאמר "בסכות תשבו שבעת ימים וביום השמיני עצרת", העצרת ביום השמיני לא נאמרה לא אחר הסכה ולא אחר הלולב אלא רק אחר עצם החג. הרי שאינו חלק מהחג אלא לענין היותו חג. לענין חגיגה אכן דרשו חכמים שגם היום השמיני הוא חלק מהחג וכפי שנבאר בחגיגה ט. עיי"ש. לכן יש ללמוד שאין הלולב והסכה נוהגים אלא שבעת ימים. [↑](#footnote-ref-1074)
1075. ולהלן סכה נה: נחלקו התנאים האם נוהגים בו כבפרי החג. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. ונחלקו תנאים לגבי נסוך המים בשמיני. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. אמנם כמעט כל הרגלים פותחים בו' החבור למרות שאינם חלק מהרגל הקודם. [↑](#footnote-ref-1077)
1078. אמנם בספרי לפנינו, וכן בירושלמי לפנינו, הגרסה הפוכה: לרבות לילי יו"ט הראשון ולא האחרון. שמחת הרגל היא שבעת ימים. הם דורשים: שבעת ימים תחג, ובאותם שבעת ימים תהיה אך שמח. דרשה זו קרובה לפשט הכתוב. (כך הוא בירושלמי כאן. בירושלמי בחגיגה הגירסה כמו בבבלי). [↑](#footnote-ref-1078)
1079. וראה פסחים ע:עא. הערה קכה. [↑](#footnote-ref-1079)
1080. אמנם, ר' יהודה עצמו סובר שנסוך המים נוהג גם בשמיני. התנאים לומדים את דין נסוך המים מפסוקים האמורים במוספי חג הסכות. (ראה דברינו בתענית ב:ג.) כגון מכך שנאמר מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וּנְסָכֶיהָ, הרי שלמנחת התמיד יש שני נסכים. אם זה המקור – כיצד לומד ר' יהודה לשמיני, שלדבריו הוא רגל בפני עצמו? אלא שבלא"ה נראה שר' יהודה אינו לומד משם, שהרי לדעתו כמות הנסך של המים אינה שוה לכמות הנסך של היין. וודאי מקורו לנסוך המים הוא אחר. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. בתנ"ך נִסכו מים בשני מקומות: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קִבְצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה וְאֶתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם אֶל ה’: וַיִקָּבְצוּ הַמִּצְפָּתָה וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה’ וַיָּצוּמוּ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטָאנוּ לַה’ וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְפָּה". "וַיִּתְאַוֶּה דָוִד וַיֹּאמַר מִי יַשְׁקֵנִי מַיִם מִבֹּאר בֵּית לֶחֶם אֲשֶׁר בַּשָּׁעַר: וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבֹּרִים בְּמַחֲנֵה פְלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם מִבֹּאר בֵּית לֶחֶם אֲשֶׁר בַּשַּׁעַר וַיִּשְׂאוּ וַיָּבִאוּ אֶל דָּוִד וְלֹא אָבָה לִשְׁתּוֹתָם וַיַּסֵּךְ אֹתָם לַה’". בשני המקומות הודגשה השאיבה. "וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם". במיוחד במקרה השני, השאיבה היא העקר. אולי משום כך שמחים בעִקר בשעת השאיבה. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. בפשטות אלו ואלו בודאי מודים שהשירה בפה היא המצוה, ונחלקו בשאלה האם רק השירה בפה היא המצוה, או שהשירה גם בפה וגם בכלי היא המצוה. ואי אפשר לזה בלא זה. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. בגמ' כאן אפשר היה לומר שדברי אגדה הם, אבל הרמב"ם הביא אותם להלכה. כמו כן נראה מלשון הבריתא כאן שהם נענשו גם משום שעשו במצרים כדמות המקדש והסנהדרין שבירושלים. ונראה שהתנא מזכיר אותם לגנאי גם בכך שהפרידו בין אנשים לפי אומנותם ועשו אותם גדולים וקטנים. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. וראה את דברי העמק דבר על כך, שהזכרנו בהקדמה לספרנו בעמ' ו. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. וכפי שנצין להלן, האִסור לרדת מצרימה נאמר לא רק כאן. גם הנביאים נִבאו נבואות רבות נגד ירידה למצרים והסתמכות עליה. ומסתבר שטעם הדבר הוא שאיפת ישראל לשוב למצרים ולהעריץ אותה, שאותה מוצאים אנו כבר בתורה. מיד אחרי יציאת מצרים, וכן במקומות רבים בהיות ישראל במדבר, מתגלה שאיפתם לשוב למצרים. הם אוהבים את מצרים, מעריצים את מצרים ומבקשים בלי הרף לשוב אליה. וזה היה חטאם של ישראל במדבר. ברוב חטאי ישראל במדבר הם רצו לשוב למצרים. רצון זה הוא שהביא את ישראל לחטוא ולהתלונן.

      התורה מצוה שהמלך לא ירבה סוסים, פן ישובו העם מצרימה.

      קשה להוציא את מצרים מלב ישראל.

      שאיפתם של ישראל אל מצרים מתגלה בצורה ברורה בסוף ימי הבית הראשון. הנביאים התנגדו ליחס של ישראל למצרים. ומדבריהם אנו למדים שהיה זה יחס אוהב ומעריץ.

      יתר על כן, בזירה המדינית נהגו ישראל לסמוך על מצרים שתושיע ותציל ותגן עליהם.

      בסוף ימי הבית הראשון היתה ארץ ישראל מקום תפר בין מעצמות. אנו מוצאים לאֹרך ימי בית ראשון שארץ ישראל היתה בגבולות השליטה בין המעצמה הדרום-מערבית, מצרים, ובין המעצמה הצפון-מזרחית, ארם, אח"כ אשור ואח"כ בבל. ישראל חששו מהמעצמות הצפוניות, ולעֻמת זאת רחשו אהבה ויחס חם למצרים.

      לא מצאנו מקרה שבו המצרים סייעו לישראל. אבל מצאנו הרבה מקרים שבהם האפשרות הזאת הועלתה והוזכרה. כאשר הארמים צרו על שומרון הם ברחו בלילה כי חשבו שמלך ישראל שכר כנגדם את מצרים: "וַאדֹנָי הִשְׁמִיעַ אֶת מַחֲנֵה אֲרָם קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חַיִל גָּדוֹל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה שָׂכַר עָלֵינוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת מַלְכֵי הַחִתִּים וְאֶת מַלְכֵי מִצְרַיִם לָבוֹא עָלֵינוּ". מלך אשור כעס על הושע מלך ישראל שרצה לכרות ברית עם מצרים: "וַיִּמְצָא מֶלֶךְ אַשּׁוּר בְּהוֹשֵׁעַ קֶשֶׁר אֲשֶׁר שָׁלַח מַלְאָכִים אֶל סוֹא מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְלֹא הֶעֱלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר כְּשָׁנָה בְשָׁנָה". גם רבשקה אומר: "עַתָּה עַל מִי בָטַחְתָּ כִּי מָרַדְתָּ בִּי: עַתָּה הִנֵּה בָטַחְתָּ לְּךָ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו". כלומר: הוא מניח שחזקיהו מן הסתם סומך על מצרים, אלא שהוא עצמו מעיר שאי אפשר לסמוך על מצרים. גם בימי ירמיהו מצאנו: "וְחֵיל פַּרְעֹה יָצָא מִמִּצְרָיִם וַיִּשְׁמְעוּ הַכַּשְׂדִּים הַצָּרִים עַל יְרוּשָׁלִַם אֶת שִׁמְעָם וַיֵּעָלוּ מֵעַל יְרוּשָׁלִָם: פ וַיְהִי דְּבַר ה’ אֶל יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּה תֹאמְרוּ אֶל מֶלֶךְ יְהוּדָה הַשֹּׁלֵחַ אֶתְכֶם אֵלַי לְדָרְשֵׁנִי הִנֵּה חֵיל פַּרְעֹה הַיֹּצֵא לָכֶם לְעֶזְרָה שָׁב לְאַרְצוֹ מִצְרָיִם: וְשָׁבוּ הַכַּשְׂדִּים וְנִלְחֲמוּ עַל הָעִיר הַזֹּאת וּלְכָדֻהָ וּשְׂרָפֻהָ בָאֵשׁ".

      ישעיהו מוכיח את ישראל הסומכים על מצרים: "הוֹי בָּנִים סוֹרְרִים נְאֻם ה’ לַעֲשׂוֹת עֵצָה וְלֹא מִנִּי וְלִנְסֹךְ מַסֵּכָה וְלֹא רוּחִי לְמַעַן סְפוֹת חַטָּאת עַל חַטָּאת: הַהֹלְכִים לָרֶדֶת מִצְרַיִם וּפִי לֹא שָׁאָלוּ לָעוֹז בְּמָעוֹז פַּרְעֹה וְלַחְסוֹת בְּצֵל מִצְרָיִם: וְהָיָה לָכֶם מָעוֹז פַּרְעֹה לְבֹשֶׁת וְהֶחָסוּת בְּצֵל מִצְרַיִם לִכְלִמָּה: כִּי הָיוּ בְצֹעַן שָׂרָיו וּמַלְאָכָיו חָנֵס יַגִּיעוּ: כֹּל הֹבִאישׁ עַל עַם לֹא יוֹעִילוּ לָמוֹ לֹא לְעֵזֶר וְלֹא לְהוֹעִיל כִּי לְבֹשֶׁת וְגַם לְחֶרְפָּה: ס מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב בְּאֶרֶץ צָרָה וְצוּקָה לָבִיא וָלַיִשׁ מֵהֶם אֶפְעֶה וְשָׂרָף מְעוֹפֵף יִשְׂאוּ עַל כֶּתֶף עֲיָרִים חֵילֵהֶם וְעַל דַּבֶּשֶׁת גְּמַלִּים אוֹצְרֹתָם עַל עַם לֹא יוֹעִילוּ ...כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי ה’ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּשׁוּבָה וָנַחַת תִּוָּשֵׁעוּן בְּהַשְׁקֵט וּבְבִטְחָה תִּהְיֶה גְּבוּרַתְכֶם וְלֹא אֲבִיתֶם: וַתֹּאמְרוּ לֹא כִי עַל סוּס נָנוּס עַל כֵּן תְּנוּסוּן וְעַל קַל נִרְכָּב עַל כֵּן יִקַּלּוּ רֹדְפֵיכֶם ... הוֹי הַיֹּרְדִים מִצְרַיִם לְעֶזְרָה עַל סוּסִים יִשָּׁעֵנוּ וַיִּבְטְחוּ עַל רֶכֶב כִּי רָב וְעַל פָּרָשִׁים כִּי עָצְמוּ מְאֹד וְלֹא שָׁעוּ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת ה’ לֹא דָרָשׁוּ: וְגַם הוּא חָכָם וַיָּבֵא רָע וְאֶת דְּבָרָיו לֹא הֵסִיר וְקָם עַל בֵּית מְרֵעִים וְעַל עֶזְרַת פֹּעֲלֵי אָוֶן: וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ וַה’ יַטֶּה יָדוֹ וְכָשַׁל עוֹזֵר וְנָפַל עָזֻר וְיַחְדָּו כֻּלָּם יִכְלָיוּן..."

      ירמיהו אמר לעם שוב ושוב לעבוד את מלך בבל. אחרי החורבן נאספו הנשארים בארץ אל גדליה, ואחרי שנרצח גדליה התברר שמה שהעם רוצים הוא לא להשאר בארץ אלא לרדת למצרים. מצרים היתה בטוחה בעיניהם. ירמיהו התנגד לכך. וכך הוא אומר: "וְאִם אֹמְרִים אַתֶּם לֹא נֵשֵׁב בָּאָרֶץ הַזֹּאת לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ בְּקוֹל ה’ אֱלֹהֵיכֶם: לֵאמֹר לֹא כִּי אֶרֶץ מִצְרַיִם נָבוֹא אֲשֶׁר לֹא נִרְאֶה מִלְחָמָה וְקוֹל שׁוֹפָר לֹא נִשְׁמָע וְלַלֶּחֶם לֹא נִרְעָב וְשָׁם נֵשֵׁב: וְעַתָּה לָכֵן שִׁמְעוּ דְבַר ה’ שְׁאֵרִית יְהוּדָה כֹּה אָמַר ה’ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אִם אַתֶּם שׂוֹם תְּשִׂמוּן פְּנֵיכֶם לָבֹא מִצְרַיִם וּבָאתֶם לָגוּר שָׁם: וְהָיְתָה הַחֶרֶב אֲשֶׁר אַתֶּם יְרֵאִים מִמֶּנָּה שָׁם תַּשִּׂיג אֶתְכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהָרָעָב אֲשֶׁר אַתֶּם דֹּאֲגִים מִמֶּנּוּ שָׁם יִדְבַּק אַחֲרֵיכֶם מִצְרַיִם וְשָׁם תָּמֻתוּ: וְיִהְיוּ כָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׂמוּ אֶת פְּנֵיהֶם לָבוֹא מִצְרַיִם לָגוּר שָׁם יָמוּתוּ בַּחֶרֶב בָּרָעָב וּבַדָּבֶר וְלֹא יִהְיֶה לָהֶם שָׂרִיד וּפָלִיט מִפְּנֵי הָרָעָה אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עֲלֵיהֶם". התברר שלא ההשארות בארץ עניינה את האנשים האלה, אלא הרצון להתחבר למצרים. חלומם הגדול הוא לגור במצרים המתקדמת והחלומית. כך רומז ירמיהו גם באיכה: "עוֹדֵינוּ תִּכְלֶינָה עֵינֵינוּ אֶל עֶזְרָתֵנוּ הָבֶל בְּצִפִּיָּתֵנוּ צִפִּינוּ אֶל גּוֹי לֹא יוֹשִׁעַ". וכונתו ככל הנראה למצרים.

      יחזקאל אומר: "וְהִשְׁבַּתִּי זִמָּתֵךְ מִמֵּךְ וְאֶת זְנוּתֵךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וְלֹא תִשְׂאִי עֵינַיִךְ אֲלֵיהֶם וּמִצְרַיִם לֹא תִזְכְּרִי עוֹד". ועוד הוא אומר: "וְיָדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה’ יַעַן הֱיוֹתָם מִשְׁעֶנֶת קָנֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל". יחזקאל מסתמך כאן על לשונו של רבשקה. אבל מדבריו אנו למדים שגם בימי יחזקאל בני ישראל בִקשו להשען על מצרים, אלא שזאת היתה משענת לא טובה ולא מועילה, והנביאים התנגדו לה. יחזקאל מצטט את לשונו של רבשקה כדי לבטא את העובדה שמצרים היא משענת מדומה. לא באמת אפשר להשען עליה. היא משענת מדומה. ישראל חולמים על היום שבו מצרים תושיע אותם, והם לא מבחינים בכך שהחלום הזה מעולם לא התגשם. עוד אומר יחזקאל "וַיִּמְרָד בּוֹ לִשְׁלֹחַ מַלְאָכָיו מִצְרַיִם לָתֶת לוֹ סוּסִים וְעַם רָב הֲיִצְלָח הֲיִמָּלֵט הָעֹשֵׂה אֵלֶּה וְהֵפֵר בְּרִית וְנִמְלָט". ישראל בטוחים שמצרים היא ידידתנו הגדולה. לכן הם חיים בתחושה שהנה היא באה לעזור לנו. אך בפעל היא מעולם לא עזרה לנו.

      אפשר שבזכרון הציבורי השאיפה למצרים החזיקה מעמד כמה מאות שנים, עוד מימי יציאת מצרים. אבל יותר מסתבר שישראל העריצו את מצרים שנתפשה בעיניהם כמעצמה מתקדמת, נאורה וחופשיה. ישראל ראו במעצמה המערבית את ידידתם הטובה ביותר. זו מעולם לא סייעה להם, אבל השפיעה עליהם מתרבותה ומזִמתה. לכן הנביאים התנגדו להשתעבדות תרבותית זו למעצמה זרה. הנביאים התנגדו למעצמה הזאת יותר משהתנגדו למעצמה המזרחית, שהיא לפחות אויב ידוע.

      כלומר: ההערצה למצרים שהיתה בימי יציאת מצרים כבר בטלה, אבל אותו יצר עצמו התעורר שוב: הרצון להיות חלק מהמעצמה, להרגיש חלק מהגוי הנערץ, להתבולל. הוא הרצון שהניע את ישראל בימי יציאת מצרים, והוא הרצון שהתעורר שוב בסוף ימי הבית השני. הוא הרצון שבסופו של דבר החזיר למצרים את שארית הפליטה שנותרה בארץ אחר החורבן.

      ההערצה למעצמה היתה גדולה כבר אז. הנביאים, כאמור, התנגדו לה. יתר על כן, ללא הרף דובר על כך שמצרים תסייע לישראל, אך זה מעולם לא קרה.

      ישראל צריכים לצאת מהשעבוד הרוחני למצרים. השעבוד הזה לא בטל. לא בטל מישראל הרצון להרגיש שייכות לצד מסוים בסכסוך העולמי, למעצמה מסויימת, לגוש אחד. הרצון להתבטל בפניהם. הרצון להאמין שאנו חלק מהם והם יפרשו עלינו את חסותם. הרצון לחסות בצלם ולראות בהם את מעוזנו, מחסנו, מגננו וקרן ישענו. מהשעבוד הזה לא יצאנו מאז יציאת מצרים ועד היום.

      אבל גם זה חלק מחזון יציאת מצרים: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים. הקב"ה קיים את הבטחתו, אבל אנו לא מלאנו את חלקנו.

      כבר בימי מצרים באו המכות כנגד דברי פרעה "מִי ה’ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה’ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ". דבריו אלה של פרעה, הם שהזמינו את המופתים והמכות הבאים בפרשות הבאות, שמשה מנמק אותם בנמוקים כמו "בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה’", "לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֵין כַּה’ אֱלֹהֵינוּ", "לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה’ בְּקֶרֶב הָאָרֶץ", ועוד. פרעה מיצג תרבות שבה לא ידעתי היינו לא קיים. פרעה מאמין שרק מה שהוא יודע קיים. חז"ל מעצימים את הדבר באמרם: "אותה שעה כעס ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא היה יודע לשלח לי עטרה אלא בדברים אתם באים אלי, לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, אמר להם המתינו לי עד שאחפש בספר שלי מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלהיה התחיל קורא אלהי מואב ואלהי עמון ואלהי צידון אמר להם חפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו... מתחלה שקר אתם אומרים כי אני הוא אדון העולם ואני בראתי עצמי ואת נילוס, שנאמר לי יאורי ואני עשיתני".

      המדרש מצטט כאן פסוק מיחזקאל. יחזקאל מנבא על פרעה של זמנו, אבל מסתבר שהרעיון העומד ביסוד דברי פרעה של משה הוא הרעיון העומד ביסוד דברי פרעה של יחזקאל. יחזקאל מנבא: "הִנְנִי עָלֶיךָ פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגָּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יְאֹרָיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתִנִי". לכאורה זוהי אמירה משונה. כיצד יכול אדם להאמין שהוא עשה את עצמו? אלא שיחזקאל מבטא כאן מין אמירה של אני ואפסי עוד. אמירה זו אופיינית בכל דור ודור לראש המעצמה המדעית הגדולה בדור. אין דבר שאני לא יודע, עובדה: הראו לי מישהו שיודע משהו שאני לא יודע. כמובן שבד"כ הם מכירים בכך שעוד נשארו להם כמה דברים לחקור, אבל הם מאמינים שבכח חוקי המדע שלהם אפשר להסביר את כל העולם.

      וזה כמובן לא יתכן. נניח שהמדע שלך יוכל להצביע על הגורם להווצרותך, אז שוב תעמוד בפני בעיה: מנין נוצר הגורם הזה. ואם תסביר אותו, תצטרך להסביר מנין נוצר הגורם שגרם אותו. וכו'. המדע הקיים יכול להסביר כל דבר רק מכח כח שקדם לו בזמן. אם דבר אינו יכול להתקיים אא"כ יקדם לו דבר, מוכח ששום דבר לא יכול להתקיים. בעל כרחנו עלינו להאמין שעצם הקיום הוא מחוץ לחוקי הזמן, הגורמים והנגרמים. שאינו חלק מן הזמן ואינו בתוך הזמן. כלומר: מחוץ לטבע ומחוץ למה שמכיר האדם. מי שתולה את הקיום בהכרתו ובהבנתו שלו (או של חרטומיו), כאילו אמר שהוא ברא את עצמו. (וראה דברינו בר"ה יז: הערה נג, וראה גם בחגיגה יא: הערה מא).

      כל אלילי מצרים הם חוקי טבע שונים. המיחד את כולם הוא שכֻלם מוחשיים וניתנים להכרה ע"י האדם. כיון שפרעה של ימי משה לא הכיר את פרעה של ימינו, נדמה היה לו שהוא יודע הכל.

      לא רק לו היה נדמה כך. לכל באי העולם היה נדמה כך. לכן התקשו ישראל להתגבר על השעבוד הרוחני שלהם אליו ולצאת ממצרים. לכן לא רק יחזקאל אלא גם נביאים נוספים צריכים להזכיר: "וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ וַה’ יַטֶּה יָדוֹ וְכָשַׁל עוֹזֵר וְנָפַל עָזֻר וְיַחְדָּו כֻּלָּם יִכְלָיוּן".

      וגם יחזקאל מנבא על כך באותו פרק. וכך הוא אומר: "וְיָדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה’ יַעַן הֱיוֹתָם מִשְׁעֶנֶת קָנֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל". הרישא של הפסוק מבוססת על פסוק דומה שיצא מפי משה כלפי פרעה. הסיפא של הפסוק מתבססת על דברי רבשקה. כך או כך, ישראל נוטים להאמין במצרים ולהשען עליה, ולא להרגיז אותה יותר מדי, כי היא נאורה. והמצרים מתגלים כידידים לא כ"כ טובים. כמשעבדים ולא כידידים.

      לכל דור יש פרעה משלו. מעצמה משלו שחושבת שהיא מלכת העולם, רק מפני שהמידע על הטבע מצוי בידה. ממנה צריכים אנו להבדל, וע"י כך נזכה לצאת לחרות. כך גם למדונו חז"ל: "בשביל ארבעה דברים ניגאלו ישראל ממצרים ... על ידי שלא שינו את שמן, ראובן ושמעון מי נחתין ראובן ושמעון מי סלקין. לא היו קורין לראובן רופס, ליהודה לוליאנא, ליוסף ליסטס, לבנימן אלכסנדרא". כלומר: שלא ניסו להדמות למעצמה הטכנולוגית ע"י אימץ שמות של המעצמה של אותו זמן. היציאה הזאת מהשעבוד הרוחני והשמירה על הזהות, היא שתוציא אותנו לחרות. והיא שתעשה אותנו עם העומד ברשות עצמו.

      ישראל שואפים להיות כמצרים, גם באותו דור וגם במשך דורות רבים אח"כ, לכן מרחיקה אותנו התורה ממצרים. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. ואם לא נפרש כך – פשוטה לפניה מנין? הלא אין כאן אלא צווי אחד. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. וכפי שבארנו בר"ה לג:לד., ובפרט בהערה קח שם. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. אמנם לכאורה מהפרשה אפשר להשיב ולומר שדוקא התרועה אינה עומדת לעצמה ואינה יכולה לבא בלי תקיעה, אבל תקיעה יכולה לעמוד לעצמה. וזאת יכלנו לומר עוד בטרם קראנו את הפסוק תתקעו ולא תריעו, שהרי לא למדנו אלא שהתרועה באה מתוך תקיעה. ק"ו לאחר שלמדנו את הפסוק ההוא. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. וכפי שמבאר רב כהנא – אין להפסיק בו ולא כלום. ולשיטתו יש מהראשונים שכתבו שצריך לתקוע את כל הסימן בנשימה אחת. וכן נראה בירושלמי בר"ה. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. ולגמ' פשוט שכמספר התקיעות כן מספר השירים. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. שני דברים למדו חכמים מהפסוק הזה. א. שכהן זכאי להקריב את חטאתו שלו. (ראה דברינו בב"ק קט:). ב. שבזמן הרגלים כל המשמרות שוות. נראה שחכמים למדו שכל כהן זכאי בעבודתו, אלא שאבות הכהֻנה יכולים למכור זה לזה זכויות חלוקה. שנאמר חלק כחלק יאכלו לבד ממכריו על האבות. ודרשו חכמים שהאבות מכרו זה לזה את השבתות. (וכפי שנבאר בתענית כז.). כלומר: כשחִלקו האבות ביניהם את השבתות, נתנו לכל כהן שזכאי בחלוקה באותה שבת את כל הקדשים של אותו יום. מלבד את זבחי הכהן שבא בכל אות נפשו, כלומר בכל זמן שהוא חיב, אם מפני שהוא חיב קרבן ואם מחמת הרגל, שאותם לא נתנה התורה רשות לאבות למכור. לכן מתחלקים הקרבנות של כל יום ויום לכל הכהנים שבמשמר שהם בכלל חלוקה. המשמרות הם מכרי האבות. אפשר לחלק אותם ואפשר לשנות אותם. וראה דברינו בזבחים צט. קב. ובמנחות עב:עג. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. מכירת האבות זה לזה מבוארת בדברי הימים, וכפי שבארנו בתענית כז. עיי"ש. ולענין חלוקת הקדשים ראה גם דברינו בערכין יג: ובכתובות סב. ובזבחים צט. קב. ובמנחות עב:עג. [↑](#footnote-ref-1092)
1093. לשון הבריתא היא בשעה שכל ישראל נכנסים בשער אחד, כלומר: דוקא ברגל, כל הכהנים שוים. ולכאורה הוא הפך הפסוק, שבא לחדש שבכל אות נפשו הוא אוכל חלק כחלק. ויש לבאר שכל האמור כאן הוא דוקא בשעה שאינה מכרי האבות. וכיון שמלבד הרגלים מכרו האבות זה לזה את כל השנה, נמצא שדוקא ברגל יבא כל כהן בכל אות נפשו ויאכל חלק כחלק. ומשם למדו חכמים שגם בחלק אכילת לחם הפנים הכל שוים.

      התורה אמרה בכל אות נפשו. האם דרש חכמים שדרשוהו על הרגל עוקרו, או שמא אכן בא בכל אות נפשו, אלא שדִברו חכמים בהוה. מתי בא כהן שלא במשמרתו, ברגל. ואז באים כהנים רבים וכֻלם בכלל חלק כחלק. ואולם, הבריתא פרשה אחרת ואמרה שדוקא ברגל, כשכל ישראל נכנסים בשער אחד, חולקים בשוה. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. הרמב"ם (עשה לו) אומר שהמצוה היא שיחולקו הכהנים למשמרות. אבל הרמב"ן כתב שאין כאן מצות עשה לחלק למשמרות. המצוה היא שלילה, כלומר: שחוץ ממה שחֻלק למשמרות לא ימנעו מהכהן ליטול את חלקו חלק כחלק. כי כן לשון הפסוק. המצוה כאן היא שיעבוד בכל אות נפשו ויטול חלק כחלק. והחלוקה למשמרות היא רשות. גם ברמב"ם (בפתיחה להל' כלי המקדש, וכלי המקדש ד) משמע שבי"ד החזקה חזר בו ולא מנה את מצות המשמרות כמצוה, אלא המצוה היא שיאכלו חלק כחלק בכל אות נפשו, כלומר ברגלים. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. אמנם בפסחים קו. דרשו מהפסוק הזה שיש לזכרו ביומו. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. כך נראה לפרש את שאלת הגמ' מנה"מ. מנה"מ שמן התורה מותר להכין צרכי שבת ביו"ט. ולכן הובאו בהמשך הגמ' שמאי והלל המכינים את השבת כל השבוע. שמאי שעושה זאת בפעל, והלל שאינו חולק על יסוד דבריו של שמאי, אלא אומר שלמעשה אפשר לסמוך על כך שימצא בע"ש. אמנם, רש"י פרש את שאלת הגמ' ותשובת שמואל כעוסקת בשאלה מנה"מ שיש להניח ערוב, ולכן הוא פרש שהדרשה הזאת אסמכתא היא. ועוד אפשר לפרש שאף אם יש יו"ט יש לזכור את השבת, ולכן יש להכין לשבת עוד לפני יו"ט. שהרי תמיד יש לזכור את יום השבת לקדשו, ויו"ט אינו פוטר מהצווי הזה שקים בכל עת. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. אפשר שלא למדו מכאן את עצם עירוב תבשילין. ולא למדו מכאן אלא שבִשול ואפיה הם שתי מלאכות שונות. שהרי אילו היו מלאכה אחת לא היה משה מזכיר את שתיהן. וכיון שהן שתי מלאכות שונות, יכולים חכמים ללמוד מכאן שאם הם מתקנים ערובי תבשילין, יתקנו אחד לבשול ואחד לאפיה, שהרי שתי מלאכות הן. כך נראה מלשון הבריתא כאן ועוד יותר נראה כך מגרסת הבריתא שבירושלמי. אבל הירושלמי מוסיף את דבריו של ר"א שאומר שאין דרשה זו חלה אלא לפי האומר שלא בפסוק זה נתנה השבת לישראל אלא שנתנה להם כבר לפני כן, אבל האומר שמפסוק זה למדנו את עצם חיוב השבת לא יוכל ללמוד זאת. נראה שר"א סובר שעל הפסוק הזה סמכו את עצם דין ערוב תבשילין. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. וראה גם דברינו בעירובין לח: [↑](#footnote-ref-1098)
1099. כך דורש ר"א ששמותי הוא, כשיטת ב"ש. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. פשט הפסוק הוא שאת אשר אתם רוצים לבשל בשלו. אבל כבר מצאנו דרשות מעין זו. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. ואפשר שמכאן שעשו יו"ט גם ביום השני. שהרי בכמה מקומות מצאנו שמימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר. ונראה שנקט ימות עזרא משום הפסוק הזה, שבו רואים שקראו בתורה גם ביום השני. וכך פרשו תוס' ור"ן בר"ה יט:. ולפי זה אי אפשר לפרש כמו שפרשנו. גם למדנו מכאן שאין עושים יום שני אלא אם אלול מעובר.

      בימי יהונתן ושאול מצאנו שהיו שני ימי ר"ח. וכן פרשו חלק מהמפרשים וכן נראה. אמנם יש שפרשו שיום החדש השני האמור שם הוא היום השני לחדש, אבל על כך קשה אם כך למה עשו בו סעודה. ועוד, הלא בלשון הנביאים חדש הוא ר"ח, שלא כלשון התורה. אמנם, מוכח שבימי חכמים לא נהגו שני ימי ר"ח. שהרי ר"ג הספיד את אמו של בן זזא כדי שידעו שלא קדשו את החדש, ואם יש שני ימים של ר"ח – מה בכך שלא קדשו? ועוד, הגמ' שואלת למה נצרכה מגלת תענית להתחיל בא' בניסן הלא ר"ח הוא, ומשיבה שכדי לאסור את היום שלפניו אם יתעבר אדר. הרי שאין ר"ח בל' אדר. ועוד, מצאנו שאמא שלום שלא ידעה מתי ר"ח נתנה לר"א ליפול על פניו. אמנם את הגמ' אפשר לפרש שהיה הדבר בב' בחדש והיא סברה שהוא א, אבל רש"י פרש שהיה ל' והיא סברה שהוא א'. הרי שלא נהגו שני ימי ר"ח. [↑](#footnote-ref-1101)
1102. מסתבר שאין זו דרשה גמורה, האומרת שהיא מצות אותו יום דוקא, שא"כ היה קרב באותו יום גם כאשר הוא חל בשבת. פשוט שזמנם של קרבנות אלה הוא לאו דוקא באותו יום אלא בכל אחד מימי הרגל. אלא שאומרת דרשה זו שכיון שהם קרבנות היום, לא גרעו מאכל נפש. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. נחלקו ב"ש וב"ה האם מביאים עולות ביו"ט. ונחלקו האמוראים מה המחלוקת ומה הטעם. לדעת עולא לכו"ע אין מקריבים ביו"ט נדרים ונדבות, ואפי' שלמים, ואין דנים אותם כצֹרך אֹכל נפש. וחגיגה בלבד הותרה משום שנאמר וחגתם אותו חג לה'. אלא שב"ש סוברים שרק השלמים בכלל ההיתר, וב"ה סוברים שגם עולת הראיה. ואולם הגמ' שם אומרת שזאת מחלוקת תנאים. לדעת רשב"א בבריתא שם, מתירים ב"ה להקריב ביו"ט גם שלמים שאינם חובת המועד. ורב יוסף מסיק שם שזאת מחלוקת תנאים. ובהמשך הסוגיא (ג) מובא שטעמם של ב"ה הוא ומה במקום שאסור להדיוט מותר לגבוה, מקום שמותר להדיוט אינו דין שמותר לגבוה. כלומר: הקרבת קרבנות, ואפי' עולות, לא גרעה מאֹכל נפש. ומודים ב"ה שאין מקריבים אלא עולות שהן צרך המועד, שהרי אין אופים שתה"ל ביו"ט. ושרש מחלקת ב"ש וב"ה הוא בשאלה האם קרבן של המועד, שעקר מצות ביו"ט אך אפשר להקריבו גם בחוש"מ, דינו כקרבן שקבוע לו זמן, או לא. נמצא שההתר אינו אלא מפני שיש כאן חיוב שקבוע לו זמן, וכל שקבוע לו זמן דוחה את יו"ט. וא"כ יש לשאול מאי אהני הק"ו. עוד יש לשאול אם הוא מטעם שקבוע לו זמן, למה לא ידחה את השבת. ונראה שודאי שאינו ממש זמן קבוע, שהרי אפשר בחוש"מ, אך כיון שהוא חובת הרגל לא ידחה מחמת הרגל, שהרי אינו חִלול הרגל שהרי הוא הוא קדושת הרגל, אבל מחמת השבת ודאי ידחה. וגם את יו"ט אינו דוחה אלא משום הק"ו, שהרי אם משום שהוא חובת החג, אפשר גם בחוש"מ, אבל כיון שלהדיוט הותר ביו"ט, ודאי לא יאסר לגבוה. בסוף הסוגיא מובאים דברי א"ש הדורש ק"ו: שלא יהיה שלחנך מלא ושלחן רבך ריקן, כלומר: גם הקרבת קרבנות לא גרעה מאֹכל נפש, וכל מה שמותר לעשות להדיוט, ודאי וודאי שמותר לגבוה. ולפ"ז אפי' נדרים ונדבות, ולכאורה אפי' עולות נדבה, מותרות. אבל לכל יתר הדעות לא הותר אלא אשר יאכל לכל נפש, כלומר לאדם. ולשחוט קרבן, אף אם בסופו אוכלו אדם, אינה שחיטה לאדם אלא לה', והאדם אוכל משלחן גבוה (ביצה כא.) ואסור לשחוט קדשים או לאפות את שתה"ל. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. מסתבר שגם הק"ו של בית הלל אינו עומד בלי ההנחה שכל אלה חלק ממצוות החגיגה הם, גם העולה. וחובת היום היא. לכן אומרים ב"ה שאפשר לעשותם בו ביום. (ואלמלא היו חובת היום לא היו קרבים כלל, לפי הבריתא הסוברת שהם מודים בנדרים ונדבות). ב"ש משיבים שאם מצד שזה יומם – אין זה יומם, שהרי הם קרבים כל הרגל. משיבים בית הלל שהם אמרו את דבריהם לא משום שזו מצוה עוברת כפי שסברו ב"ש, אלא משום שחובת היום היא. שהרי חלק ממצות הרגל הוא. [↑](#footnote-ref-1104)
1105. וראה שבת קיד: הערה עב. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. אמנם, ראה לעיל פסחים סח: עמ' קעד, שם בארנו שכל הדרשות הנדרשות מהמלה לכם, אינן קושיות על פי הפשט, כי ע"פ הפשט עצרת תהיה לכם היינו נהגו בה כעצרת. כמו טמא הוא לכם, ועוד. וכן אפשר לומר כאן שהוא לבדו יעשה לכם היינו על ידיכם.

      ומ"מ הברייתא של בשוב"ה הולכת כאן בדרך המוכרת בד"כ באמוראים המאוחרים. שכאשר אחד הצדדים דוחה את דרשתו של הצד השני, הוא צריך לבאר כיצד ידרוש הוא את אותה מלה. אמנם, בנגוד לדרכם של האמוראים המאוחרים, לומדים כאן ב"ה שני מעוטים מהמלה לכם (גויים וכלבים). וראה להלן כא: שנחלקו ריה"ג ור"ע האמנם אפשר למעט מכאן נפש בהמת ישראל, או שאין ממעטים אלא נפש גוי בלבד. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. כפי שבארנו בשבת כד: וראה גם דברינו בפסחים מז. (ובענין דומה ראה דברינו בכתובות ז.). [↑](#footnote-ref-1107)
1108. ראה דברינו בפסחים סו. [↑](#footnote-ref-1108)
1109. האמוראים מבארים כדרכם שהתנאים נחלקו בביאור הפסוק הזה. שנאמר בו הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם. נאמר הוא לבדו ונאמר לכם. כיון שנאמר לכם, הותר הכל. המלים "הוא לבדו" אינן אוסרות אלא מכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט. לפי דעה זו לא נאמר "לכם" אלא כדי לדרוש כפי שבארנו, שהותר רק לצרך ישראל. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. בשאלה מה בדיוק המלאכות המותרות, ומה מהן מותרות מן התורה, רבו הדעות ותקצר היריעה מלבארן. הרמב"ם אומר שמותר לעשות כל מלאכה שאם תעשה מערב יו"ט יש בה הפסד וחסרון. והקשה עליו הראב"ד מקטיף פירות. אבל נראה שכונת הדברים שהותרו ביו"ט רק מלאכות שאדם רגיל לעשותן בביתו דבר יום ביומו לצרך בשול. אבל מלאכות שבד"כ נעשות בשדה דבר שנה בשנה ונמכרות בשוק – לא הותרו. ואי אפשר לומר שיש בכך חסרון שהרי ממילא אף בימות החול אין אדם רגיל לעשותן דבר יום ביומו.

      הראב"ד באר את הירושלמי כך שהוא למד מהסמיכות ל"ושמרתם את המצות" שעושים בתלוש. אבל אין הכרח לבאר כך, ואפשר שהירושלמי למד בפשטות "הוא לבדו" כלומר עשית המלאכה עצמה. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. סמיכה הוזכרה גם בקרבנות המלואים, בחטאות ובקרבנות יוה"כ. אלא שנחלקו לגבי עולת ראיה כאמור כאן. האם דינה כעולת נדבה והאם היא טעונה סמיכה. וכן האם היא טעונה סמיכה דוקא סמוך לשחיטה. וראה בירושלמי שם אומר ר' זעירה שהכל מודים באשם מצורע שסמך עליו מאתמול שלא יצא ונחלקו דוקא כאן. (על אשם מצורע לא נאמר בפירוש שהוא טעון סמיכה). בירושלמי שם הובא הפסוק מדברי הימים "וַיֹּאמֶר דָּוִיד לְכָל הַקָּהָל בָּרְכוּ נָא אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וַיְבָרֲכוּ כָל הַקָּהָל לַה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיהֶם וַיִּקְּדוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ לַה' וְלַמֶּלֶךְ: וַיִּזְבְּחוּ לַה' זְבָחִים וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת לַה' לְמָחֳרַת הַיּוֹם הַהוּא פָּרִים אֶלֶף אֵילִים אֶלֶף כְּבָשִׂים אֶלֶף וְנִסְכֵּיהֶם וּזְבָחִים לָרֹב לְכָל יִשְׂרָאֵל". הירושלמי דן בשאלה מה מהאמור כאן היה בו ביום ומה היה ממחרת היום. כי הירושלמי דורש שהדבר היה ביו"ט. [↑](#footnote-ref-1111)
1112. ושם בהערה קלא. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. ריב"ב, ולפי הירושלמי גם ר"ע, דורשים דרשה אחרת. דרשה הדורשת את יתור האותיות מ' י' מ' ביום השני, הששי והשביעי. אותיות שהוזכרו בימים האלה ולא הוזכרו בשאר הימים. (וראה להלן) וזו ככל הנראה אסמכתא, שהרי אין כאן פסוק שאומר להביא מים. והספרי הביא בשם ר"ע מקור על דרך הסברה והדִמוי: אם צִוְּתה התורה להביא שעורה כשנדונים על התבואה וחטה כשנדונים על הפירות, סברה הוא שנביא מים כשנדונים על המים. (כל המקורות הביאו את כל הדרשות, אך נחלקו ביניהם בשאלה מה בשם ר"ע ומה בשם תנאים אחרים).

      המ' הראשונה והי' אמורות בנסכי התמיד והמ' האחרונה אמורה על נסכיהם של בהמות המוסף. (אפשר שהמ' הראשונה אמורה על התמיד והמוסף גם יחד). משמע שהמים הם לאו דוקא נסך של התמיד אלא נסך של התמיד והמוסף. המים ינוסכו בחג הסכות מחובת חג הסוכות, ואינם בהכרח נסכי התמיד אלא נסכי היום.

      ואולי גם דרשה זו לא נאמרה אלא לאחר שכבר למדנו שיש ביום זה שני נסכים לעולת התמיד, ולא נותר אלא לשאול מהו הנסך השני, וכאן משיבים אנו שהנסך השני הוא מים. וראה בענין זה לעיל בסכה מח: בהערה קז שמצאנו בשני מקומות בתנ"ך שנסכו מים לפני ה'. [↑](#footnote-ref-1113)
1114. וכדעה שנסוך המים הוא רביעית ההין, כנסוך היין של עולת התמיד. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. לפחות ביום הששי. ואכן הגמ' להלן ג. אומרת שלדעת ר"ע אין מנסכים אלא ביום הששי, או ממנו והלאה. אבל אפשר שמכאן אפשר ללמוד לכל ימי החג, שהרי אין סברה להבדיל בין היום הששי לבין שאר הימים. (ובפרט שהדין הזה נלמד בדרך אגב. אילו צִוְּתה התורה בפרוש להביא מים ביום הששי של חג הסכות, היינו אומרים שביום הזה היא צִוְּתה ובשאר הימים לא צִוְּתה, שהרי הדין התבאר בפרוש ומכירים אנו את לשון הצווי ויודעים אנו בדיוק מה צִוְּתה התורה ומה לא צִוְּתה. ואולם, לא כן הדבר בענייננו. נסוך המים לא נאמר בפירוש, התורה לא צִוְּתה בפרוש לנסך אלא רק אמרה שהמוסף קרב מלבד נסכיה, וממילא למדנו לפי דרכנו שלעולת התמיד יש נסכים ולא נסך. ממילא שמענו שיש איזה שהוא דין שאינו ידוע לנו של נסך נוסף בחג. דין שאין אנו יודעים עליו ואין אנו יודעים מהו ועלינו ללמדו מן הסברה ולנסות להבין מהו. מעתה יש מקום לומר שהדין העלום שלמדנו לפי דרכנו ינהג כל ימי החג, שהרי איזה טעם ואיזה סברה יש להבדיל בינו ובין שאר הימים, ואם יש נסך כזה שעל צוויו לא למדנו ואין אנו יודעים את גבולותיו, ועלינו ללמוד אותם מן הסברה, מן הסתם הוא קרב כל החג שהרי אין סברה לומר שלא ינהג אלא ביום הששי. (אמנם לכאורה יש להקשות ולהשיב שכך היה ראוי ללמוד אילו לא אמרה התורה דבר על שאר הימים. אך כיון שבשאר הימים כתוב "ונסכה" לכאורה אי אפשר ללמוד עליהם). והשוה לדברינו בר"ה לג. הערה קב וביבמות נט:ס הערה קעג, ובב"ב קח הערה קצט. וראה בהקדמה לספרנו בהערה פט). [↑](#footnote-ref-1115)
1116. וזו ככל הנראה אסמכתא, שהרי אין כאן פסוק שאומר להביא מים. אמנם בשבת קג: משמע שלפי שיטתו המ' הראשונה היא חלק מהמלה מים לכל דבר, ומבקשים ללמוד משם שלשיטתו ס"ת כשר גם אם נכתבה מ סתומה כפתוחה. אם לומדים מהמלה "ונסכיה", הרי לפי פשוטו שני נסכים לעולת התמיד, ומסתבר ששניהם רביעית ההין. שהרי היין מפורש רביעית ההין. אך "ונסכיהם" של היום השני אמור לכאורה גם על נסכי התמיד וגם על נסכי המוסף. ו"כמשפטם" של היום השביעי אמור לכאורה על מנחת ונסכי התמיד. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. ואכן מסקנת הסוגיא היא שנסוך המים הוא הל"מ. אבל מסתבר שלדעת ר"ע הוא דין דאוריתא, לפחות ביום הששי, שהרי הוא למד ממשמעות הכתובים ולא מרמז. (שהרי אין במשמעותם המלולית של הכתובים שצריך להביא מ ביום השני, י ביום הששי ום' ביום השביעי. ואם לא הביא מים לא עבר על משמעות הכתובים במובן זה. שהרי לא זה פירושם המלולי של אותם כתובים. ואולם, אם לא הביא ביום הששי אלא נסך אחד, לא קיים את המשמעות המלולית של הכתוב ונסכיה. שהרי התורה אמרה נסכים והוא לא הביא אלא נסך אחד. כלומר: הלִמוד מ"ונסכיה" הוא לִמוד המתחיב מתֹכן הכתובים ומשמעותם, אבל הלִמוד משלש האותיות הנוספות כאן אינו אלא לִמוד מצורת המלה. (וראה בהקדמה לספרנו בעמ' ג ובעמ' ח שם עסקנו בדרשות המבוססות על משמעות המלה). אמנם, כפי שאומרת הגמ', גם כאשר לומדים מ"ונסכיה", שהוא לִמוד המתחיב ממשמעות הכתובים, ממשמעות הכתובים הזאת עדין לא שמענו מהו הנסך השני, אם מים אם יין אם שמן אם נסך אחר, אבל בעל כרחנו אנו יודעים שיש נסך נוסף. ממה יעשה הנסך הנוסף? זה יבואר מן הרמז או מן המסורת). לפי ר"ע יש לתמיד בחג הסכות שני נסכים, יין ומים. וראה יומא כו: שהנסוך דוקא בתמיד של שחר. וראה גם בזבחים קי: ומעילה יג:, גם שם משמע שלדעת ר"ע (כיון שהוא דורש מ"ונסכיה") נסוך המים מה"ת לכל דבר. נסוך המים הוא נסך נוסף של התמיד, שבחג הסכות יש לו שני נסכים, ולכן דינם כנסכי התמיד לשִעורם ולנִסוכם בחוץ. (שלא כר' יהודה שאומר שיש לנסך לוג).

      אמנם, אם כך הרי הם כנסכי התמיד וצריך שיהיה דינם כנסכי התמיד לכל דבר, וכפי שבארנו בזבחים ח. – אם קרב התמיד בזמנו נסכיו יכולים להקרב גם לאחר זמן. אבל הירושלמי סכה ד ו אומר שנסוך המים דוקא ביומו, כי חובת היום הוא. (ולא חובת הקרבן כשאר הנסכים כפי שבארנו בזבחים ח. אע"פ שהיא נקראת נסכיה של עולת התמיד). ויתר על כן, סוגייתנו אומרת שאפשר לנסך את המים עוד מהלילה הקודם, לפני שקרבו התמיד והמוסף ולפני זמנם של התמיד והמוסף, שהרי חובת היום הם. והגמ' מתבססת על הדרשה שבארנו בזבחים ח. שאומרת לכאורה את ההפך. ומ"מ למדנו שחובת היום היא ולא חובת התמיד.

      הרמב"ם (מעה"ק יט ג-ד) סובר שחיב על נסוכו בחוץ, אם נסך שלשה לוגין. כלומר: דין נסוך זה מה"ת בשלשה לוגין, כיין התמיד. בירושלמי בסכה ד ו (וכן בזבחים שם) משמע שיש מחלוקת האם שעורם מה"ת. (וכאמור, הרמב"ם פסק שכן). נסוך המים הוא נסך נוסף של התמיד. (ואמנם קשה מתוס' כאן שאומר שאפשר לנסך מים עוד לפני התמיד). [↑](#footnote-ref-1117)
1118. האמוראים אומרים זאת משום שאל"כ – שמא שניהם של יין. ולכאורה אין צריך ראיה שאין שניהם של יין, שא"כ אינו אלא חצי ההין כפר. אבל שמא הם משקה אחר. [↑](#footnote-ref-1118)
1119. וכבר הזכרנו לעיל בסכה מח: בהערה קז שמצאנו בשני מקומות בתנ"ך שנסכו מים לפני ה'. [↑](#footnote-ref-1119)
1120. ראה סכה יא: הערה יח. [↑](#footnote-ref-1120)
1121. הגמ' אומרת שלריב"ב אין מנסכים אלא מהיום השני ואילך ולר"ע מהיום הששי ואילך. ולא מצאנו זכר לכך במסכת סכה, אלא משמע שם שלא נחלקו אלא על השמיני, אבל כל שבעת הימים ודאי מנסך. וגם את הבריתא במסכת תענית אפשר לפרש שאינה עוסקת אלא בשאלה מאימתי מזכירין גבורות גשמים, שהתנאים הסמיכוהו לפסוקים שמהם למדים את נסוך המים. ואילו נסוך המים עצמו בכל ימי החג הוא. (וכן הוא למסקנה לר' יהושע, שנסוך המים כל שבעה והזכרת גבורות גשמים אינה תלויה בו, ואפשר שהשתא דאתית להכי גם ליתר התנאים אין הדברים תלויים). [↑](#footnote-ref-1121)
1122. חג הסכות הוא הזמן שבו גם מודים לה' על מימי השנה שעברה והתבואה שצמחה ממנה, כמו שנאמר בפרשית חג הסכות שבפרשת ראה, שבחג יש לשמוח בכל הטוב שנתן לנו ה' באספנו את התבואה. בחג הסכות גם נדונים על המים לשנה הבאה, כמו שמשמע במסכת ר"ה, עלינו לשאול אפוא האם נסוך המים הוא גם הודאה וגם בקשה, או שאינו אלא אחד מהם. ואפשר שע"י ההודאה לשעבר צועק לעתיד לבא. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. נאסר כאן לנסות את ה'. והתורה אומרת "כאשר נסיתם במסה". כמו שנאמר בספר שמות: "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה וּמְרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נַסֹּתָם אֶת ה’ לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה’ בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן". וכבר שם משמע שאין הדבר הגון וכשר. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. כך מצאנו שצמו ישראל בזמן מלחמת הגבעה: "וַיַּעֲלוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵית אֵל וַיִּבְכּוּ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם לִפְנֵי ה' וַיָּצוּמוּ בַיּוֹם הַהוּא עַד הָעָרֶב וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת וּשְׁלָמִים לִפְנֵי ה' ". כך מצאנו שצמו בימי שמואל: "וַיִקָּבְצוּ הַמִּצְפָּתָה וַיִּשְׁאֲבוּ מַיִם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה' וַיָּצוּמוּ בַּיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטָאנוּ לַה' וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְפָּה". כך מצאנו כשמת שאול, שהן אנשי יבש גלעד והן דוד ואנשיו צמו. כך מצאנו שדוד צם כשחלה בנו. אחאב צם כשהוכיח אותו אליהו על כרם נבות. יהושפט קרא צום כשבאו מואב ובני עמון להלחם אתו: "וַיִּרָא וַיִתֵּן יְהוֹשָׁפָט אֶת פָּנָיו לִדְרוֹשׁ לַה' וַיִּקְרָא צוֹם עַל כָּל יְהוּדָה". גם אנשי נינוה צמו כשיונה הוכיח אותם. ישעיהו הוכיח את העם על שאינם צמים כראוי: "וְאוֹתִי יוֹם יוֹם יִדְרֹשׁוּן וְדַעַת דְּרָכַי יֶחְפָּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר צְדָקָה עָשָׂה וּמִשְׁפַּט אֱלֹהָיו לֹא עָזָב יִשְׁאָלוּנִי מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן: לָמָּה צַּמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עִנִּינוּ נַפְשֵׁנוּ וְלֹא תֵדָע הֵן בְּיוֹם צֹמְכֶם תִּמְצְאוּ חֵפֶץ וְכָל עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ: הֵן לְרִיב וּמַצָּה תָּצוּמוּ וּלְהַכּוֹת בְּאֶגְרֹף רֶשַׁע לֹא תָצוּמוּ כַיּוֹם לְהַשְׁמִיעַ בַּמָּרוֹם קוֹלְכֶם: הֲכָזֶה יִהְיֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ יוֹם עַנּוֹת אָדָם נַפְשׁוֹ הֲלָכֹף כְּאַגְמֹן רֹאשׁוֹ וְשַׂק וָאֵפֶר יַצִּיעַ הֲלָזֶה תִּקְרָא צוֹם וְיוֹם רָצוֹן לַה'". ועוד הוכיח אותם שאינם צמים ביום צרה: "וַיִּקְרָא אֲדֹנָי ה' צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא לִבְכִי וּלְמִסְפֵּד וּלְקָרְחָה וְלַחֲגֹר שָׂק: וְהִנֵּה שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה הָרֹג בָּקָר וְשָׁחֹט צֹאן אָכֹל בָּשָׂר וְשָׁתוֹת יָיִן אָכוֹל וְשָׁתוֹ כִּי מָחָר נָמוּת", משמע שהיו נוהגים לקבוע צום בעת צרה. כך גם ירמיהו צוה את ברוך לקרוא את המגלה בימי צום: "וַיְצַוֶּה יִרְמְיָהוּ אֶת בָּרוּךְ לֵאמֹר אֲנִי עָצוּר לֹא אוּכַל לָבוֹא בֵּית ה': וּבָאתָ אַתָּה וְקָרָאתָ בַמְּגִלָּה אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ מִפִּי אֶת דִּבְרֵי ה' בְּאָזְנֵי הָעָם בֵּית ה' בְּיוֹם צוֹם וְגַם בְּאָזְנֵי כָל יְהוּדָה הַבָּאִים מֵעָרֵיהֶם תִּקְרָאֵם", משמע שהיו ימי צום והיתה בהם עצרת שבה נקהלו כל הקהל, וכך גם הוזכר שם בפירוש צום שקראו באותה שנה "וַיְהִי בַשָּׁנָה הַחֲמִשִׁית לִיהוֹיָקִים בֶּן יֹאשִׁיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בַּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי קָרְאוּ צוֹם לִפְנֵי ה' כָּל הָעָם בִּירוּשָׁלִָם". צום זה היה בחדש התשיעי ולכן אפשר שנקבע בגלל עצירת גשמים. מצאנו שגם דניאל התענה, וכן עזרא וכל אנשיו: "וָאֶקְרָא שָׁם צוֹם עַל הַנָּהָר אַהֲוָא לְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֵינוּ לְבַקֵּשׁ מִמֶּנּוּ דֶּרֶךְ יְשָׁרָה לָנוּ וּלְטַפֵּנוּ וּלְכָל רְכוּשֵׁנוּ". (חלק מהצומות האלה היו עם שק ואפר, וראה להלן הערה טו). ולהלן יב: נזכיר את הצום שהיה בימי נחמיה. וראה גם דברינו בר"ה יח: לגבי הצומות שנתקנו על החורבן. גם בימי גזרת המן צמו היהודים. ואח"כ כשמרדכי תִקן את ימי הפורים הוא הסביר את סמכותו לתקן: "לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם". כלומר: כמו שיכולים ישראל לתקן לקבוע צום וגם קבעו צומות וקבלו אותם על עצמם ועל זרעם, כך יכולים הם לקבוע את ימי הפורים. ימי הצומות הם הראיה שיכולים ישראל לקבל על עצמם מנהגים. (והרמב"ם סמך על הפסוק הזה את המנהג לצום לדורות לפני פורים). [↑](#footnote-ref-1124)
1125. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-1125)
1126. אמנם, לכאורה היה מקום לומר ששם טעם הדבר הוא לא מפני שאין בכך כבוד. להפך, גם שם פנה ה' תחִלה אל האדם, וכיון שהאדם העביר את האשמה לאשה – פנה ה' אל האשה. וכיון שהיא העבירה את האשמה לנחש פנה ה' לנחש, וקללו, ושב אל האשה ושב אל האדם. אבל יש להשיב שהיא הנותנת, הואיל וכבר דבר ה' אל האדם, למה לא קללו? אלא משום שצריך להתחיל בפחותים ממנו. [↑](#footnote-ref-1126)
1127. ובמקומות רבים מצאנו שבעת צרה היו משתמשים באפר. כך עשתה תמר: "וַתִּקַּח תָּמָר אֵפֶר עַל רֹאשָׁהּ וּכְתֹנֶת הַפַּסִּים אֲשֶׁר עָלֶיהָ קָרָעָה וַתָּשֶׂם יָדָהּ עַל רֹאשָׁהּ וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה". כך אומר ירמיהו: "בַּת עַמִּי חִגְרִי שָׂק וְהִתְפַּלְּשִׁי בָאֵפֶר אֵבֶל יָחִיד עֲשִׂי לָךְ מִסְפַּד תַּמְרוּרִים". כך עשה מלך נינוה: "וַיִּגַּע הַדָּבָר אֶל מֶלֶךְ נִינְוֵה וַיָּקָם מִכִּסְאוֹ וַיַּעֲבֵר אַדַּרְתּוֹ מֵעָלָיו וַיְכַס שַׂק וַיֵּשֶׁב עַל הָאֵפֶר". כך עשו היהודים בשושן הבירה בימי המן, וכך עשה דניאל. [↑](#footnote-ref-1127)
1128. וראה ברכות כא. הערה מז, שם בארנו שהרמב"ם למד זאת מכך שנאמר "כִּי שֵׁם ה’ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ". [↑](#footnote-ref-1128)
1129. וראה שם הערה עו. [↑](#footnote-ref-1129)
1130. וכן למדו זאת מכך שנסמכה ברכת כהנים לפרשת נזיר. שהרי הנזיר מתקדש בדברים שכהן מתקדש בהם. נזר אלהיו על ראשו ככהן, הוא לא פורע ככהן, לא נטמא ככהן כגול, ולא שותה יין ככהן העובד. ומיד אחריו נאמרה פרשת ברכת כהנים. ואולם, פשוט שלא יהיה דין הכהן המברך חמור מדין הכהן העובד שאִסור השכרות הוזכר בו בפירוש, ולא יאסר הכהן המברך במה שלא נאסר הכהן העובד (גם אם הנזיר נאסר בו). הכהן המברך מברך מכח קדושתו (כנזיר הסמוך לו) ולא משום שהוא עבודה. ולכן לא נאסר בעל מום. לכן גם על הדרשה מהסמיכות לנזיר אומרת הגמ' שהיא אסמכתא בעלמא. גם הרמב"ם הביא כטעם להלכה זו רק את הטעם שהוקשה ברכה לעבודה, ולא את ההקש לנזיר. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. ראה דברינו בברכות יט: הערה מב על תקנה המשוה את ברכת הכהנים לעבודה. ראה גם במנחות קט. הערה קפה. [↑](#footnote-ref-1131)
1132. ויסוד הדבר בתורה, וכפי שבארנו בסכה נה:. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. מרדכי שלח אגרות אל כל היהודים לקים עליהם, ומשקבלו זאת היהודים עליהם שלח אגרת שנית, האומרת שהיהודים קבלו ולכן התקנה התקבלה ולא יעבור.הדבר דומה למה שמצאנו בפרשת יתרו בקבלת התורה. שה' שלח את משה אל ישראל, ישראל קִבלו, וה' נתן להם את התורה. שבה נעשו לעם לה'. גם כאן הם נעשו לעם לה' (וראה להלן הערה לא) ואולי משום כך דרשו חכמים שהדור קבלוה בימי אחשורוש. אמנם, ראה להלן הערה לא שם בארנו את המדרש הזה בדרך אחרת. ואולם נראה ששתי הדרכים עולות היטב זו עם זו. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. ונראה שזה גם פשוטו של הפסוק. יש להזכיר את הימים האלה. הלא פשוט שאין טעם ואין ערך בעשית הימים האלה ימי משתה ושמחה בלי להזכיר ובלי לדעת את טעמם, ונאמר בפירוש שהימים נזכרים. במה הם נזכרים? מסתבר שאם נכתבה מגִלה ארֻכה המתארת בפירוט רב את כל אשר ארע בשושן הבירה, ובסופה היא מלמדת לעשות את שני הימים האלה ימי משתה ושמחה ואף מפרטת כיצד נתקן הדבר, הרי שהדרך להזכיר היא לקרוא את המעשה ככתוב במגלה. שאל"כ – למה נכתבה ולמה נצטוינו בה להזכיר ולעשות. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. כבר בארנו בראש המסכת שהרבה מהדרשות במסכת זו הן אסמכתא בעלמא. כיון שממילא כל דיני פורים הם דרבנן, חכמים הוסיפו תקנות במשך הדורות וסמכו אותן על פסוקי המגלה. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. וחכמים סמכו זאת על הפסוק "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר". בפשטות "ולא יעבור" היינו שלא יבטל לעולם, וינהג לעולם בכל דור ודור. ומ"מ בכלל זה גם שלא יעברו הימים האלה בלי להזכירם, שהרי אם עברו הימים האלה ולא הזכירום הרי שבאותה שנה עברו, והתבטל באותה שנה מה שנאמר (ה) וְלֹא יַעֲבוֹר. (וכפי שנבאר להלן ה.). [↑](#footnote-ref-1136)
1137. כך נראה מלשון הבבלי שיש לבאר את הדרשה. אמנם, בירושלמי משמע שהדרשה הזאת מתבארת בדרך אחרת: יש לעשות גם את ימי יא ויב, כמו יד וטו, אבל לא את יום יג שהרי בו לא נחו היהודים אלא לחמו. אלא שאפשר לקרוא בו. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. כאשר דורשת הגמ' דרשה שאינה פשוטו של הפסוק, הגמ' עצמה אומרת שהיא אינה פשוטו של הפסוק, ולכן יש מי שלא מקבל אותה. ואולם, ממילא כל הדין כאן הוא דין דרבנן. בדיני תורה בד"כ אין דורשים דרשות כאלה, אלא כאשר ההלכה יכולה להלמד גם ללא הדרשה, וכמו שבארנו בהקדמה לספרנו. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. את קריאת המגלה מקדימים לימים שלפניה. על יום י"ג נאמר שבו נקהלו היהודים. ואם גם לדורות הוא יום שנקהלים בו, (וזה מובא כאחד הטעמים למנהג להתענות, כי בתעניות נקהלים) הרי שביום קהילה זה הזמן להזכיר בפני הקהל את דבר היום. לכן אומרת הגמ' שמקדימים וקוראים ביום י"ג. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. אמנם להלן ה: מצאנו שלא הכל מודים שדיני פורים שוים לגמרי לכל דבר לדיני ערי חומה. יש מי שאומר שלענין פורים די בכך שאינה עיר פרזות, כלומר: אינה מערי השדה. בימי קדם היתה עיר מבצר אחת בכל מקום, כדי שהיושבים בערי השדה יוכלו להכנס אליה בזמן מלחמה. עיר המבצר היא העיר המרכזית של כל מקום. ואפשר שלענין פורים כל מי שיושב בעיר הגדולה המבוצרת הרי אינו פרוז. שלא כמו לענין ערי חומה התלויה דוקא בכך שיש חומה. וראה להלן הערה ט. [↑](#footnote-ref-1140)
1141. להלן ה: דנה הגמ' בשאלה האם הדבר תלוי בכך שהערים מוקפות חומה ואינן גלויות, או בכך שהן מוגנות. והגמ' שם אומרת שהדבר אינו תלוי בהכרח בדין בתי ערי חומה. ולכאורה נראה שהיינו כריב"ק. לדעת ריב"ק יש מקום לשאול האם אנשי אותה תקופה ראו בעיר הזאת עיר מרכזית מוקפת או פרזית. אבל לדעת תנא דידן לכאורה הדבר תלוי בדין בתי ערי חומה. וראה לעיל הערה ח. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. כיון שחִפשו ובִקשו מה לדרוש מהמלים האלה, כי את יתר המלים בפסוק דרשו. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. משמע בתנ"ך שפרוש המלה מספד הוא בכי (ולאו דוקא ספור שבחו של המת וכיו"ב). כמו שמצאנו במגלת אסתר עצמה בימי גזרת המן שהיה צום ובכי ומספד. וכן במקומות רבים אחרים. [↑](#footnote-ref-1143)
1144. כמובן שלכתחילה ראוי לעשות את היום יום שכֻלו משתה ושמחה, ולפחות שיאכל וישתה בו כדרך יום מועד ולא ככל הימים. אבל אם אכל ושתה פעם אחת הלא קִיֵּם את השִעור הפחות של משתה ושמחה. [↑](#footnote-ref-1144)
1145. בלשון חכמים יום האסור בעשית מלאכה קרוי יום טוב. לא מצאנו בתנ"ך לשון יו"ט על יום האסור במלאכה, אך אפשר שכבר בימי מרדכי ואסתר קראו לימים האסורים במלאכה בשם יו"ט. [↑](#footnote-ref-1145)
1146. ועוד מביאים ראיה מזעקתו של חבקוק לפני ה'. חבקוק שואל את ה' למה הוא מביא ליהודה את הכשדים, הלא יהודה צדיקים מן הכשדים. ה' הביא את הכשדים להחריב את יהודה בגלל שחטאו היהודים בע"ז. ואמנם הכשדים רשעים יותר מן היהודים, אבל יהודה חטאה. ואולם, אילו לא חטאה יהודה כלל, לא היה ה' מביא עליה אויב רשע. [↑](#footnote-ref-1146)
1147. וראה ברכות י: הערה כה, ובר"ה ז. הערה כג. [↑](#footnote-ref-1147)
1148. לכאורה מהפסוק "לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה", משמע שיש לעשות את פורים גם באדר הראשון וגם באדר השני. בכל אדר יש לעשות את יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר. ואם שניהם אדר – יש לעשות בשניהם. אלא שמהפסוק "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה" משמע שלא עושים אלא שני ימים בשנה. שנים ולא ארבעה. אמנם, הגמ' מבארת את המשנה ואומרת שלענין הספד ותענית זה וזה שוים, ומשמע שהספד ותענית לאו דוקא אלא שלענין ימי משתה ושמחה זה וזה שוים. (כיון שצריך לעשותם משתה ושמחה, ממילא הנפק"מ היא שאסור להספיד ולהתענות, שהרי מי שלא התענה והספיד, הרי לא מוטלת עליו עכשו חובה אחרת בפעל. שהרי עשה ימי שמחה, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' ב, וכפי שבארנו לעיל מגלה ה: (וגם להלן ז:)). משמע שבשנה מעוברת אכן יש ארבעה ימי משתה ושמחה. אפשר להסביר שדין זה אינו מחמת האמור במגלת אסתר אלא מחמת האמור במגלת תענית. אבל אפשר שאכן מתוך מגלת אסתר יש לעשות כל ארבעה עשר וכל חמשה עשר בכל אדר שהוא, ומה שאמרה המגלה שני הימים, היינו ברוב השנים.

      הגמ' נקטה אסורים בהספד ותענית ע"פ הגמ' במגלה ה: "שמחה ומשתה ויום טוב שמחה מלמד שאסורים בהספד משתה מלמד שאסור בתענית". כלומר: הנפק"מ למעשה של שמחה ומשתה היא שלא מספידים ולא מתענים, וממילא הימים הם ימי משתה ושמחה. כונת הסוגיא היא שי"ד וט"ו בשני החדשים הם ימי משתה ושמחה. מי שלא התענה ולא הספיד – ממילא עשה את הימים ימי משתה ושמחה. וכפי שבארנו שם. מכאן עולה שמצוות משתה ושמחה שהן מצוות שמתמשכות לאֹרך כל היום – בשנה מעוברת מתמשכות לאֹרך היום בשני האדרים. אבל את מצוות העשה, מצות הזכרון, שאינן מתמשכות לאֹרך כל היום אלא מתקיימות רק בשעה אחת, יש לקים רק פעם אחת בשנה, שהרי ממילא אינן מתמשכות לאֹרך כל יום הפורים וודאי שאין צֹרך שיתמשכו בשני החדשים. מכאן עולה שלכתחילה יש לנהוג גם באדר הראשון יום שמחה ומשתה בדיוק כמו בשני. אבל את הזכרון, שממילא אינו מתמשך לאֹרך כל היום ונעשה אחת בלבד, אין צריך לעשות אלא אחת ויעשהו באדר השני. ועוד: הלא מה שקבלו עליהם היהודים הוא לעשות אותם ימי משתה ושמחה. מצות הקריאה נדרשת מהפסוק "נזכרים ונעשים" כפי שבארנו לעיל מגלה ב.:, אבל אינה עִקר התקנה. לכן יעשו את הימים ימי משתה ושמחה בכל אדר ואדר. אבל יזכירו רק בשני. (אמנם לכאורה אם כך צריך לתת מתנות לאביונים גם באדר הראשון, כדי שגם האביונים יוכלו לשמוח גם באדר הראשון, ומשיבה הגמ' שמצות מתנות לאביונים תלויה במקרא מגלה. נמצא שגם היא אחת ביום כמוה). צריך אפוא לעשות את היום יום משתה ושמחה. זוהי מצוה המתמשכת כל היום, ואולם, גם במצוה המתמשכת כל היום יש לקבוע שעור לקיומה, כפי שבארנו בברכות ד: י:יא. עיין שם. (עוד על מצוות המתחדשות מדי יום ראה מנחות לו: הערה כט). [↑](#footnote-ref-1148)
1149. ובירושלמי משמע שדרשה זו היא נִמוק למי שאומר שאם קראו אותה באדר הראשון קוראים אותה בשני. ואפשר שהדרשה אומרת שכמו בימי מרדכי שאע"פ שכבר שלח אגרת אחת חזר ושלח אגרת שנית מפני הצֹרך, כך גם כאן, אע"פ שכבר נקראה פעם אחת תקרא בשנית. כי יש בכך צֹרך. מעתה אפשר לבאר שזו גם כונת הבבלי. הדרשה אינה מכך שכיון שנאמר שנית יש לקראה באדר שני, אלא כיון שנשלחה אגרת שנית יש לקראה שנית. [↑](#footnote-ref-1149)
1150. ומשיבה שהאגרת הראשונה היתה לשושן בלבד, וזה תמוה, שהרי כבר האגרת הראשונה נשלחה אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים. לכן מביאה הגמ' תירוץ נוסף, שהיה דיון בין אסתר לבין החכמים האמנם ראויה המגלה להכתב לדורות. החכמים לא הסכימו ולכן יצאה אגרת שנית, להשיב להם. ואולי כן הוא הפשט, שמרדכי שלח אגרת ראשונה, ולאחר שהעם קימו וקבלו עליהם, שלח אגרת שנית כדי לתת תוקף למה שהעם קבל. אלמלא קִבלו עליהם העם, היה הדבר בטל. וכפי שבארנו לעיל הערה א. [↑](#footnote-ref-1150)
1151. כן הוא לפחות ע"פ פירוש ר"ן (מגלה ג: ד"ה אלא), שאומר שאם אסורים בהספד ותענית הרי הם ימי משתה ושמחה בשני החדשים. כי שני החדשים הם אדר. אבל נראה שתוס' (ו: ד"ה ורבי) דוחה פירוש זה. ויותר נראה כן ברא"ש (מגלה א ז ד"ה מתני'), שמשמע ממנו שאדר הראשון אינו אדר כלל, אלא הוא כמו שבט. (ולפי מה שבארנו בברכות י: הערה כה, ובר"ה ז. הערה כג עיי"ש, אדרבה דוקא אדר הראשון הוא הוא אדר שבכל שנה ושנה). ולענין הספד ותענית הוא כמו לענין מקרא מגלה ומתנות לאביונים, כלומר: שפשוט לגמ' שאינו נוהג אלא אחת בשנה, ואם יצא י"ח בראשון א"צ לעשותו בשני כלל. ואילו לפי הר"ן אין הנדונים בגמ' דומים זל"ז, כי לענין מקרא מגלה השאלה היא אם יצא י"ח ושוב א"צ, ולענין הספד ותענית שני החדשים הם אדר ונוהג לכתחילה בזה ובזה. גם הרמב"ם (מגלה ב יג) כתב שלענין הספד ותענית שניהם שוים לגמרי. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. וכן משמע מכך שהגמ' דרשה שם את המלים בכל שנה ושנה, כלומר פעם אחת בכל שנה. וכן אומרת שם הגמ' (ז.) שאלמלא נאמר בכל שנה ושנה הו"א שנוהג בראשון ובשני. אמנם, הפסוק הזה אמור לגבי עצם קיום ימי הפורים בזמניהם, לכן לכאורה משמע שאין פורים אלא אחת בשנה, ואילו בסוגיא שם משמע שדוקא מגלה ומתנות לאביונים לא יצאו י"ח בראשון. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. בירושלמי (מגלה א ה) מובאת דעה שהשנה בה נעשה הנס היתה מעוברת. ונחלקו האחרונים בבאור דעה זו. ח"ס כתב בפשיטות שנעשה הנס באדר הראשון, וכן נראה ברור שהרי נאמר בחדש שנים עשר. אבל קה"ע כתב שהנס נעשה באדר השני. ונראה שנדחק לומר כן משום שפשוט לו שאל"כ א"א לעשות את פורים לדורות באדר השני. שהרי דוקא אדר הראשון הוא אדר שבכל שנה ושנה, ולכן סבר הירושלמי שם שיש לבאר שהנס נעשה באדר שני. וגם ח"ס מניח כנראה שאדר הראשון הוא אדר לפי דעה זו. שאל"כ למה פרש שהיה הנס באדר ראשון.

      כלומר: בפשטות, כיון שנאמר חדש שנים עשר, א"א לפרשו על אדר ב שהוא אינו החדש השנים עשר (אמנם, יש שכתבו שגם הוא נחשב חדש שנים עשר, וכנ"ל, אך הדברים דחוקים, בפשוטם של דברים א"א לקרוא לו חדש שנים עשר). אמנם, אפשר שהמגלה עצמה רומזת לכך שיש לעשות את פורים באדר השני. שהרי לכל ארך המגלה, מקפידה המגלה להזכיר גם את שמו של החדש וגם את מספרו: בחדש הראשון הוא חדש ניסן, בחדש השלישי הוא חדש סיון, בחדש שנים עשר הוא חדש אדר, ורק בפסוקים העוסקים בקבלה לדורות נזכר שם החֹדש בלא מספר. כאילו רצתה המגלה לרמוז שלדורות אינו חיב להיות דוקא שנים עשר. (וראה בברכות י: הערה כה, ובר"ה ז. הערה כג). [↑](#footnote-ref-1153)
1154. וראה כיצד נדרשים פסוקים אלה בחגיגה טו:. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. ראה ריטב"א. [↑](#footnote-ref-1155)
1156. וכן בשבת קד וב"מ נט: [↑](#footnote-ref-1156)
1157. וכן אם הוא טמא בטומאת זוב, יכול בינתים להטהר מטומאת מת, כי כל טומאה עומדת בפני עצמה. והרמב"ם למד זאת מהפסוק "והזה הטהור על הטמא". ותמוה הדבר. שהרי לפי פשוטו כונתו שהוא טמא בטומאת מת. ושמא כונת הרמב"ם שכיון שממילא הוא טמא, מה תגרע טומאה נוספת שיש בו? [↑](#footnote-ref-1157)
1158. רש"י מפרש שהאמוראים כדרכם דורשים כאן בדרך של מ' ולא כל. כלומר: רק חלק מהזבים צריכים כפרה. ובהמשך דורשת הגמ' מזובו וספר, כלומר: רק מקצת הזבים סופרים. האמוראים ממעטים ממ' מעוט כלשהו. ולכן שואל רב פפא למה לעתים מרבים ולעתים ממעטים, גם התשובה מתבססת על ההנחה האמוראית שמכל מלה יש לרבות או למעט דבר אחד. [↑](#footnote-ref-1158)
1159. אמנם יש בכך חדוש, כמו שאומרת הבריתא כאן. שהרי בכל דבר טומאת הזב דומה לטומאת הזבה, כמו שנבאר בכריתות ח:. וכאן אינה דומה. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. וממתי הוא טמא ראה דברינו בנדה מג: [↑](#footnote-ref-1160)
1161. וודאי שאנו למדים מכאן שגם במוחלט יש טומאה. ומכאן שגם מצורע מטמא את כל אשר הוא נוגע בו כשאר הטמאים. (וכן אפשר ללמוד מכך שהוא צריך להזהיר ולקרוא טמא טמא, ונאמר עליו טמא הוא). [↑](#footnote-ref-1161)
1162. וכן למדים אנו מכך שבגד שהוסגר וסר ממנו הנגע צריך כבוס שני, ובית שטהר בצפורים למפרע מטמא את השוכב והאוכל בו. אמנם מדברי ר"א וריב"ב בנגעים ט ג ובנגעים יא ז עולה שכל הסגר אינו מסגיר אלא משום שהוא יכול להביא להחלטה, ואינם מסתפקים באמירה שהתורה אמרה הסגר. משמע שההסגר אינו מצוה כשלעצמו אלא כדי לבדוק אם יוחלט. ועם זאת מסוגייתנו ומהפסוקים עולה שגם המוסגר טמא הוא ולא רק מפני שאולי יוחלט. ולכן גם אם נפטר בלא החלטה, כלי שנגע בו בימי הסגרו טעון טבילה. עם זאת התורה פוטרת את המוסגר שלא פשה באמרו שמספחת היא או צרבת השחין היא וכד'. ובפשטות: כלומר אינו צרעת. אך אם כן למה צריך לטבול. ואולי כל מי שיצא מגדר מחנה ישראל לא ישוב אליו בלא טבילה.

      הן בבגד והן בבית התורה מלמדת כשיוחלט ש"צרעת ממארת היא". מה פרוש המלה ממארת ומה כונת התורה? אפשר לפרש שהתברר שהנגע הוא צרעת ממארת. ואפשר לבאר שמעתה דינו צרעת ממארת. ממארת הוא דין. וכך דרשו בתו"כ ובירושלמי שממארת פרושו אִסור הנאה. (וכן מסתבר מכך שמלה זו נאמרה דוקא בבגד ובבית). ההחלטה אפוא היא חִדוש דין ולא ברור. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. ובמדה רבה אפשר לומר שהיא עצמה החדוש של המגלה. שהיהודים, אע"פ שגלו מארצם ואין להם מדינה משלהם והם מפוזרים ומפורדים – עם הם. ונבדלים הם בתורתם, בכתבם ובלשונם. ואע"פ שהם מפוזרים הם עם. דבר שאינו קים בשום אומה ולשון מלבד ישראל. (ואולי כך יש לפרש גם את הגמ' האומרת הדור קבלוה בימי אחשורוש. אם יכולים ישראל לקבל קבלה עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם, הרי שהם מקבלים על עצמם שאע"פ שאינם חיים עוד בארצם ככל עם ועם – עם הם. רק עם יכול לקבל קבלה עליהם ועל זרעם ועל הנלוים עליהם. ובמה הם עם אם לא בתורתם). וראה עוד באור לכך לעיל הערה א. (שגם הוא מבוסס על כך שהיהודים נעשים עם ע"י קבלת הפורים). וראה גם ביבמות מו הערה קלה. [↑](#footnote-ref-1163)
1164. שבארנו את ענינן לעיל ב.: [↑](#footnote-ref-1164)
1165. אין ספק שזו אסמכתא, שהרי לא זאת משמעות הכתוב, וכפי שאומרת הגמ' עצמה, שטעם הדבר הוא הגזרה של תלמי המלך שצוה על ע"ב זקנים לתרגם את התורה ליונית. (וגם זה נזכר בדברי חז"ל לגנאי, ואף נקבע על כך צום). רש"י על המשנה מבאר שדין המשנה עוסק בשאלה האם ספרים שנכתבו בלשון אחרת מטמאים את הידים. אבל מתוך דברי הגמ' ,שאומרת שהנושא הוא מעשי שבעים ושנים הזקנים, נראה שהשאלה הנדונה במשנה אינה שאלת טומאת הידים אלא עצם ההתר לכתוב את התורה בשפה אחרת. נראה שאם כתב באִסור ממילא גם לא יטמא את הידים, אבל שאלת הגמ' היא עצם היתר הכתיבה. ודאי שכך משמע מלשון רשב"ג שם, שאמר "לא התירו". [↑](#footnote-ref-1165)
1166. הרמב"ן (שמות יז טו) אומר שפרשת זכור היא קיום צווי ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר. [↑](#footnote-ref-1166)
1167. הרמב"ם (מלכים ה ה) כותב שהמצוה היא לזכור תמיד מעשיו הרעים, ומפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב. שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. (גם סמ"ג (עשה קטז) הביא את לשונו). מהרמב"ם עולה שזמן המצוה הוא תמיד. דבר זה אפשרי אם המצוה היא בלב, אך הרמב"ם אומר שיש מצוה גם להזכיר בפה, וא"א שתהיה מצוה להזכיר בפה תמיד, והרמב"ם לא כתב במה ומתי תתקים הזכירה בפה. וקצת משמע בתוס' (ברכות יג. ד"ה בלשון. מגלה יז: ד"ה כל) וברא"ש (ברכות ז כ) וכ"כ סמ"ק (קמז) שמצוה זו מתקימת בקריאת פרשת זכור, וקריאת זכור דאוריתא לפי שיטתם. וכתב מהר"ם שיק (מצוה תרה) שכיון שאדם זוכר עד י"ב חדש, צוו חכמים שנקראנה פעם בשנה. ואם השנה מעוברת ראוי שנכון בפרשת כי תצא לצאת ידי זכירה. אבל הרמב"ן (דברים כה יז) דחה פירוש זה, ופרש שמתקימת מצוה זו בכך שנזכור תמיד את אשר עשה לנו עמלק ונספר לבנינו ולבני בנינו, ובזה נזכור תמיד, כלומר לדורות, ובפה, כלומר בספור לדורות. תה"ד (קח) כתב שקריאת זכור מה"ת, ומה"ת צריך לקראה בעשרה. וכ"כ שו"ע (או"ח קמו ב) וב"ח וט"ז (או"ח תרפה). ומ"א (תרפה) כתב שאפשר לצאת י"ח גם בקריאת ויבא עמלק, שהרי זוכר מעשה עמלק. ושמה"ת לא קבוע לו זמן וחכמים קבעו את אותה שבת דוקא. מנ"ח (תרג) אומר שברמב"ם משמע שהיא מצוה תמידית, בחנוך משמע שצריך להזכיר בפה ומה"ת די בפעם אחת כל ימיו. ואולם, מלשון החנוך נראה שצריך להוציא מפיו פעם בכמה שנים. עוד מוסיף מנ"ח שמה"ת די שיזכור כל יחיד וא"צ עשרה. תורה תמימה (דברים ט ז) אומר שכל הזכירות שבתורה צריכות להזכר בפה אחת בשנה, וקיומן ע"י הקריאה בתורה.

      החנוך אומר שמצוה זו נוהגת דוקא בזכרים כי להם לעשות המלחמה. כלומר: החנוך סובר שעקר המצוה היא המחִיה, והזכירה אינה אלא הכשר למצות המחיה. מנ"ח חולק עליו ואומר שא"א לקבוע הלכות על סמך סברתנו מה טעם הכתוב, ועוד, הלא למלחמת מצוה גם נשים יוצאות, ועוד, הלא היא מ"ע שלא הז"ג, וגם נשים חיבות. [↑](#footnote-ref-1167)
1168. הגמ' דוחה את האפשרות ללמוד מהסמיכות "ככתבם וכזמנם" שהרי אין ללמוד מהצליל החיצוני של המלים אלא ממשמעות הפסוק, והפסוק לא עוסק בזכירה אלא בעשיה. (ודרשה דומה להלן לגבי "מעשות" ולא "לעשות". דרשות חז"ל הן דרשות הדורשות את משמעות הפסוק ולא את הלשון במנותק ממשמעותה). [↑](#footnote-ref-1168)
1169. אולי אפשר ללמוד זאת ממה שנאמר: "וַיִּכְתֹּב מָרְדֳּכַי אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּשְׁלַח סְפָרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הַקְּרוֹבִים וְהָרְחוֹקִים: לְקַיֵּם עֲלֵיהֶם לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֵת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה: כַּיָּמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאוֹיְבֵיהֶם וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵבֶל לְיוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה וּמִשְׁלוֹחַ מָנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמַתָּנוֹת לָאֶבְיוֹנִים: וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֵת אֲשֶׁר הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מָרְדֳּכַי אֲלֵיהֶם: כִּי הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי צֹרֵר כָּל הַיְּהוּדִים חָשַׁב עַל הַיְּהוּדִים לְאַבְּדָם וְהִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לְהֻמָּם וּלְאַבְּדָם: וּבְבֹאָהּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ אָמַר עִם הַסֵּפֶר יָשׁוּב מַחֲשַׁבְתּוֹ הָרָעָה אֲשֶׁר חָשַׁב עַל הַיְּהוּדִים עַל רֹאשׁוֹ וְתָלוּ אֹתוֹ וְאֶת בָּנָיו עַל הָעֵץ: עַל כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פוּרִים עַל שֵׁם הַפּוּר עַל כֵּן עַל כָּל דִּבְרֵי הָאִגֶּרֶת הַזֹּאת וּמָה רָאוּ עַל כָּכָה וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם: קִיְּמוּ וקבל וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". חלק ממה שכתב מרדכי ושהיהודים קבלו הוא המעשה המתואר כאן. [↑](#footnote-ref-1169)
1170. וראה דברינו בברכות יט: הערה מב בעניין מקורן של תקנות חז"ל מן התורה. [↑](#footnote-ref-1170)
1171. משמעות הפסוק הוא שבכל העולם, ממזרח ועד מערב, מהֻלל שם ה'. אבל אם זו המשמעות, למה סדר הכתוב את הסדר דוקא כסדר העולם? ממילא למדנו מכאן שיש להללו כסדרו של ההלל, ולא בסדר אחר. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. אמנם קשה, כי באותה מדה אפשר היה לדרוש הפוך: שאינו נוהג כפרוז עד שיהיה גם פרזי וגם יושב בערי הפרזות. מסתבר שרבא לא דרש כך משום שהוא סובר שמה שקובע לגבי פרוז הוא מה שקובע לגבי מוקף. מן הסברה – אם פרוז בן יומו קרוי פרוז גם מוקף בן יומו קרוי מוקף. לכן, העובדה שהמגלה תולה את הדברים בישיבה, מלמדת שדי בכך שבאותו יום הוא יושב שם. אמנם, גם על כך אפשר להקשות, שבד"כ ישיבה בתנ"ך היא ישיבת קבע. (ואפשר שהירושלמי לא פרש את המשנה כרבא, והוא סובר שהדבר תלוי בישיבת קבע, וגם לעלות השחר נותן הירושלמי תפקיד אחר). וודאי שהירושלמי סובר שי"ד קובע לפרזים וט"ו קובע למוקפים ואפשר להתחיב כאן וכאן או להפטר כאן וכאן. ועל כך אפשר שגם רבא לא יחלוק. [↑](#footnote-ref-1172)
1173. וכדברי הירושלמי: פרוז היה באותה שעה. [↑](#footnote-ref-1173)
1174. אמנם הדבר שנוי במחלוקת גדולה בפוסקים. בארנו לפי מ"ד שיום יד קובע לפרזים ויום טו קובע למוקפים. מי שמבאר שיום יד קובע לאלה ולאלה יבאר שכשקבע מרדכי את ימי הפורים לכל היהודים, קבע ע"פ מה שהתחילו לעשות, וזה היה בי"ד, ועוד, משקבע לכל היהודים, הרי שכל יהודי מתחייב. ולפי זה סברה היא שיש זמן אחד שבו הכל מתחייבים. [↑](#footnote-ref-1174)
1175. בירושלמי בתחלת ברכות (עיי"ש) הובאו מקורות נוספים לכך, וכך פשוט גם בפסחים ב, אמנם יש גם מקורות שמשמע מהם להפך. [↑](#footnote-ref-1175)
1176. כך דורש רבא. אמנם הגמ' דוחה את הלמוד הזה. אך נראה שרבא יכול להשיב ולומר שכוונתו שכל עוד יש אור, יום הוא. כפשט הכתוב. [↑](#footnote-ref-1176)
1177. ומסתבר שזה הטעם לדברי רבא לעיל שהזמן הקובע לחיוב בבן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר הוא תחלת היום. וזה הטעם להלכה שלא יוצאים בסעודת פורים בלילה. [↑](#footnote-ref-1177)
1178. אמנם בפסחים ד. דורשים שזריזים מקדימים, מכך שנאמר וישכם אברהם בבקר. [↑](#footnote-ref-1178)
1179. ושם התבארו גם המדרשים המובאים כאן. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. ומסתבר שהגמ' לא באה אלא לברר את מקור הדין האמור במשנה כאן, שההלל מצותו ביום. עלות השחר הוזכר במשנה הקודמת ושם לא הוזכר הלל. אמנם ידי הוקשיה לא יצאנו, כי למסקנה אם קרא את ההלל משעלה עמוד השחר כשר. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. אפשר שהטעם למדרש הוא שהפסוק אומר "וְהָיוּ עֵינֶיךָ רֹאוֹת אֶת מוֹרֶיךָ: וְאָזְנֶיךָ תִּשְׁמַעְנָה דָבָר מֵאַחֲרֶיךָ". אם העינים רואות את הנביא, מדוע אדם שומע את הקול מאחריו? אלא מכאן שהוא שומע בעצמו את הנבואה. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. בדומה למה שבארנו במכות כא: [↑](#footnote-ref-1182)
1183. דוקא מלאכות שבשדה ובכרם. באורים רבים נאמרו לכלל הזה. יש שבארו שמלאכות שנעשות גם בשדה וגם בכרם, כלומר: שכדוגמתם וכדומה להם מצאנו בכל עבודה בשדה. יש שבארו שהיינו מלאכות המגדלות את השדה והכרם, ולא מלאכות השומרות עליהם ועל אדמתם. או מלאכות המגדלות את הצמח ולא רק משביחות את העפר (ראה דברינו בר"ה ט: סוף הערה מב), אף שהשבחת העפר סופה להשביח את הצמח. ויש שבארו שדוקא עבודה הנעשית בכל שנה. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. לארץ יש שבת כמו שיש שבת לאדם. וראה דברינו בר"ה ט: הערה מב. לכן הצווי הוא על הארץ. המצוה היא שהארץ תשבות. וכן נראה בלשון הסמ"ג שהמצוה היא שהארץ תשבות. וכן אומר אב"ע בפירוש שמשמעות המצוה להלכה היא שלא נניח את הגוי לעבוד בארץ. כלומר: לא די בכך שאנו לא נעבוד אלא נאסר עלינו להניח שהארץ תעבד, שהרי המצוה היא על הארץ. וכן נראה במהרש"ל (חכ"ש ב"מ צ. על תוס' בד"ה אבל). וגם ערוה"ש (הל' שביעית יט יט) הביא שהמצוה היא שהארץ תשבות ולכן אסור גם ע"י גוי. וכן אפשר לבאר שמצות העשה היא על הארץ, וכדי שהארץ תקים את מצותה הוטלו על האדם מצוות הל"ת, כלומר: שלא יבטלו את הארץ משביתתה. לפי האמור כאן נראה שכל מי שהדבר בידו מְצֻוֶּה להביא לידי כך שהארץ תשבות. (לפי מה שכתבנו בהקדמה לספרנו בהערה צח). ע"י כך שלא יזרע ולא יזמור. גם מנ"ח (קיב, שכו, שכט) אומר שהמצוה היא על הארץ, אך שלא כראב"ע ומהרש"ל, משמע במנ"ח שהאִסור מוטל דוקא על בעל הקרקע. דוקא הוא הצטוה על שביתת שדהו. מקור דבריו בע"ז טו. ששם אומרת הגמ' שאדם מְצֻוֶּה על שביתת שדהו בשביעית, כדרך שהוא מְצֻוֶּה על שביתת בהמתו בשבת. אך אינו מְצֻוֶּה על שביתת בהמתו בשביעת. כלומר: המצוה היא אכן על הארץ, אך לא על א"י בכללה אלא כל אדם מְצֻוֶּה ששדהו שלו תשבות. וכבר נאמר כן לפניו בתוס' ר' אלחנן (ע"ז טו: סוד"ה מי). בנדרים נח: נאמר ששביעית אסורה ע"י קרקע, ולכן בטילתה נמי ע"י קרקע. אמנם, א"א להוכיח משם שהמצוה מוטלת על הקרקע, אך אפשר ללמוד משם שנתיחדה שביעית מכל יתר המצוות התלויות בארץ, בכך שהגורם למצוה הוא הקרקע, הארץ. המצוי בארץ הוא השובת בשביעית והוא העובד בה בשאר שני שבוע. (ואולם, ראה שם ר"ן ד"ה שניא, שביעית ענינה שביתת הקרקע דוקא). כן עולה הדבר מכלל פרשות בהר ובחקתי המאנישות את הארץ. פרשות אלה הן ברית בין ה', העם והארץ. את האדם ואת הארץ יש לגאול, אלה ואלה יוצאים ביובל, ואלה ואלה נענשים על חטאיהם. את אלה ואלה זוכר ה' וגואל. [↑](#footnote-ref-1184)
1185. בתיאור מצות העשה נאמר "ושבתה הארץ", כלומר: הארץ היא הצריכה לשבות. וכן נראה מההקשר הכללי של הפרשה העוסק בקדושת הארץ, כאמור לעיל. אבל בפירוט מצוות הלא-תעשה נאמר "שדך לא תזרע". כלומר: חיובו של כל אדם הוא על שדהו. בפרשת משפטים נאמר "ושש שנים תזרע את ארצך". מכדרשב"י שם עומד על ההבדל הלשוני הזה ואומר שכשכל הארץ בידך אתה משמט את כל הארץ, אך כשאין כל הארץ בידך מ"מ מחויב כל אדם להשבית את שדהו. ואולם לפי דברינו לעיל קשה לפרש שהפסוק האמור בפרשתנו מחיב צווי פרטי לאדם ולשדהו, ובפרט שנאמר לפניו "ושבתה הארץ". לכן נראה לבאר ע"פ תו"כ בפרשתנו, שלומד מכאן שההשבתה נעשית בזמן שכל אחד בשדהו, שהמצוה היא שתשבות הארץ, ואולם היא מתקימת בכך שכל אחד משבית את שדהו, שהרי הפרשה עוסקת בזמן שבו א"י מיושבת בבניה כראוי. נמצא שהחיוב של כל אדם הוא על שדהו, אך טעם החיוב הוא שע"י כך הארץ כֻלה תשבות, וזוהי המצוה. עִקר המצוה הוא שתשבות הארץ ולא שישבות האדם, שהרי אפי' בתאור המל"ת המוטלת על האדם הפרטי, הדגישה התורה "**שדך** לא תזרע", ולא "לא תזרע שדך" כלומר: העִקר הוא שישבות השדה, וכ"נ מתו"כ כאן ומהגמ' כאן שלמדו מכאן שכל מלאכה שבשדה אסורה, כי העִקר הוא שתתקים שביתה בשדה. (אם כי אין חיוב לעקור ספיחים שאדם לא זרעם כדי שהקרקע תשבות, נאסרו מלאכות הבאות בידי אדם), ומ"מ בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא (לפי ר"ע שסובר שהפסוק בפרשת כי תשא עוסק בשביעית. ראה דברינו בר"ה ט.) הדגישה התורה את שביתת האדם. כמו שלענין שבת הדגישה שם התורה את מנוחת שורך וחמורך, ואילו במקומות אחרים עסקה התורה בשבת משום קדש לה'. ומכאן שאותה מצוה יכולה להיות בעלת כמה טעמים וכֻלם יחד מצוה אחת. ומשלמדנו ששביתת הארץ ושביתת האדם אחת היא, נפתח הפתח ללמוד כפי שלמד שבת הארץ שאין עברה אלא במה שיעבדנה בר חיוב. [↑](#footnote-ref-1185)
1186. וכן עסקה סוגייתנו בשאלת החרישה בשביעית, וכבר בארנו זאת בר"ה ט. הערה לה. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1186)
1187. כמו בפסוק הדומה לכך לגבי שבת, וראה דברינו בר"ה ט: הערה מב. [↑](#footnote-ref-1187)
1188. אך ראה מהריט"ץ קעו ואגלי טל זורע ב ה שאמרו שהמלאכות שנאסרו מהתורה הן דוקא לגדל לאותה שנה ובקדושת שביעית. וראה להלן הערה יא. [↑](#footnote-ref-1188)
1189. ולכאורה כך היא מסקנת הסוגיא. אם כי ממהלך הסוגיא עולה שמי שאוסר חריש מקבל את הבריתא להלכה וסובר שכל האמור בה הוא מה"ת. ולענין חרישה ראה דברינו בר"ה ט: הערה מב. [↑](#footnote-ref-1189)
1190. גם כאן, האמוראים המאוחרים כדרכם, סוברים שכל מלה בתורה באה לדרשה. ומכל אחת לומדים הלכה מסוימת ורק אחת. [↑](#footnote-ref-1190)
1191. מכאן למד רבא שאת המלאכות המוזכרות במשנה, השקאה וכד', אפשר לעשות בשביעית, ואינה בכלל המלאכות שנאסרו. הגמ' הוסיפה ואמרה שמי שמתיר חריש בשביעית, אף הוא מתיר זאת מהטעם הזה, שאין העבודות בשביעית מלמדות זו על זו. [↑](#footnote-ref-1191)
1192. וכתב הרמב"ם שאפילו נטיעה אינה אסורה אלא מדרבנן. וכ"כ ר"ת. אבל הר"ש כתב שזה לא יתכן, וודאי אסורה מן התורה.

      בירושלמי (כלאים ח א) יש דיון בשאלה האם זריעת אילנות כזריעה. בסוף ההלכה נחלקו ר' זעירא ורב כהנא בשאלה האם נוטע כזורע או כזומר. ונ"מ לשאלה האם הנוטע וזומר חיב אחת או שתים. ומ"מ נראה משם שבין למר ובין למר היא אסורה מה"ת. חזו"א (שביעית יז כ) הוכיח מגטין נג: שנטיעה אסורה מה"ת, אך כתב שלא לוקים עליה, כי כן כתב הרמב"ם. לדעת ערוה"ש (יט ד) מלאכות אלה אסורות באִסור עשה, ולמד זאת מ"בחריש ובקציר תשבת" כמבואר לקמן. וכ"כ פאה"ש (ב"י כ ד). אג"ט (זורע ס"ק ב) באר את שיטת הרמב"ם שאין לוקין על נטיעה, וחִדש הגדרה חדשה בגדרי המלאכות שאסורות בשביעית מה"ת: לדעתו אסרה התורה גִדול פירות בשביעית, וכל מה שאינו מגדל פירות לאותה שנה אינו בכלל האִסור, שהרי רק הפירות מתקדשים. ואין כן דעת מנ"ח (שכז) שאומר שאסור לזרוע אילנות. כלומר: האִסור תלוי במעשה ולא בצמיחת פירות באותה שנה. לדעת אג"ט אין בשביעית תולדה כי תולדה היא מעשה שמחשבתו של האדם העושה זהה למחשבת העושה את האב, וזה דין שבת שתלויה במחשבתו ואין כן בשביעית. אבל אפשר לדחות את דבריו ולבאר שתולדה היא פעולה שמבטלת את השביתה כמו האב, ואמנם ע"פ דרך זאת אין תולדות דשבת כתולדות דשביעית כי אין שביתת שבת כשביתת שביעית, אך יש תולדות גם בשביעית. מנ"ח (שכז) אומר שצ"ע על דין זה דנטיעה יהיה קל מזמירה. [↑](#footnote-ref-1192)
1193. מקור הבריתא (כמו רוב מדרשי ספר שמות המובאים בש"ס) במכילתא דרשב"י. אבל במכילתא דר"י דרשו: "תשמטנה בעבודתה ונטשתה באכילתה". כלומר: דוקא המלאכות האמורות כאן. [↑](#footnote-ref-1193)
1194. מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. [↑](#footnote-ref-1194)
1195. וכן פרש אונקלוס שם. אמנם, האמוראים המאוחרים מקשים ממדרש אגדה המפרש את הפסוק אחרת, ומפרש שהמצורע קורא טמא טמא כדי להודיע צערו לרבים. האמוראים המאוחרים כדרכם מתרצים ולומדים את שני הדברים מהכפילות "טמא טמא", אבל בפשוטו של דבר, קשה ללמוד משם, משום שבלשון התנ"ך כאשר התנ"ך בא לבטא קריאה החוזרת פעמים רבות הוא מביא אותה פעמים. ואם הוא בא ללמד שיודיע צערו לרבים לא לִמד שצריך להזהיר, ולהפך. הקריאה היא אחת. [↑](#footnote-ref-1195)
1196. וראה דברינו בברכות יט: הערה מב בעניין מקורן של תקנות חז"ל מן התורה. (וראה גם בהקדמה לספרנו בהערה צח שיש לעשות את כל הנדרש כדי שהמצוות תתקימנה). [↑](#footnote-ref-1196)
1197. התקנות אפוא כל טעמן ותכליתן הוא כדי שהתורה עצמה תשמר. לפי זה, אין טעם בתקנה לעצמה, וטעמה הוא שמירת התורה. ולפי זה אין צרך לעשות משמרת לתקנה עצמה, שאין טעמה מצד עצמה. כלשון חכמים: ולא משמרת למשמרת. ואולם, אם ללא המשמרת למשמרת יש לחשוש שמא התורה עצמה לא תשמר – הרי הכל תקנה אחת ומתקנים. וכן אם תקנו חכמים תקנה שאינה מטעם סייג אלא מטעם אחר, הרי שלתקנה זו יש טעם מצד עצמה, ואם כן יש לעשות לה משמרת. [↑](#footnote-ref-1197)
1198. אמנם אין הכהן רשאי לשנות את ההלכה האמורה. ואין הדבר דומה למה שבארנו בר"ה כה. לגבי קדוש החדש. והרמב"ם למד זאת מכך שהתורה לא הסתפקה בצווי "וטמאו הכהן" "וטהרו הכהן", אלא פתחה ואמרה "טמא הוא" "טהור הוא". הוא טמא וטהור ע"פ דין, אלא שאז צריך לבוא הכהן ולומר זאת. [↑](#footnote-ref-1198)
1199. הגמ' שם מבארת שמדובר דוקא על מקרה שבו בא אל הכהן אדם טהור והשאלה היא האם להסגיר או להחליט, ובין כך ובין כך הוא לא ישאר בחזקתו. אבל אם אפשר להשאירו בחזקתו, דין הספק הזה ככל הספקות. [↑](#footnote-ref-1199)
1200. שהרי היושב בתוך המחנה מחוץ לאהלו ודאי לא בא על אשתו. [↑](#footnote-ref-1200)
1201. האמוראים לא הסתפקו בהבאת הבריתא אלא הוסיפו ואמרו: "במאי קמיפלגי רבי יוסי ברבי יהודה סבר גלי רחמנא בימי ספירו וכל שכן בימי חלוטו ומר סבר מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי". מה חִדשו כאן האמוראים על האמור בבריתא? הם חִדשו שאין כאן ק"ו המחדש דין יש מאין, השאלה הנדונה כאן היא כיצד לפרש את הכתוב ולא האם ללמוד מדין לדין. וראה בהקדמה לספרנו בהערה פז. וראה תוס' שעוסק בשאלה מדוע יש מי שסובר שא"א ללמוד כאן ק"ו. ואולי גם זה מהטעם שהזכרנו, שהשאלה היא בבאור דברי הפסוק. (ובפרט שהאִסור באשתו לא נאמר בפרוש, ונלמד מכך שצריך לשבת מחוץ לאהלו, וכמו שבארנו לעיל הערה יט). [↑](#footnote-ref-1201)
1202. בבריתא כפי שהיא מנוסחת בגמ', מצטט ר"י פסוק מיחזקאל, אך נראה (כפי שבארה הגמ' להלן) שלא עליו מסתמך ר"י, אלא על כך שלא נאמר "וישב מחוץ לאהלו" אלא על הסופר שבעת ימים. ואת הפסוק מיחזקאל הביא ר"י לתפארת המליצה. שהרי הפסוק ביחזקאל עוסק בטומאת מת. [↑](#footnote-ref-1202)
1203. הגמ' אומרת שאפשר ללמוד ממה שנאמר על נגעי בתים שאפשר לעכב את בוא הכהן גם לצרך רשות, ואפשר ללמוד מנגעי אדם שאפשר להתעכב מלבא אל הכהן לצרך מצוה (אמנם לא הוזכר צרך מצוה ולא למדנו אלא מכלל שנאמר "וביום הראות" שיש ימים שאינם יום הראות, אך מ"מ יש ודאי יום שהוא יום הראות). ומ"מ נראה שמכלל שניהם יחד אפשר ללמוד שגם בנגעי אדם אפשר להתעכב לצרך רשות, שהרי הכלל הנלמד מכלל הפרשה הוא שבדעת האיש והכהן הדבר תלוי. [↑](#footnote-ref-1203)
1204. והדרשה נראית תמוהה, שהרי גם אם אכן נדייק, הלא הפסוק הזה אינו עוסק בראית הכהן אלא בראית הבעלים. [↑](#footnote-ref-1204)
1205. חכמים פרשו ש"בחגך" הוא מושא ולא תאור זמן. מבחינת התחביר של המשפט שני הפירושים אפשריים. אבל בדקדוק של התורה אכן לשון מעין זו היא ככל הנראה מושא ולא תאור. כמו ושמחת בכל הטוב. ושמחתם בכל משלח ידכם. גילו ושמחו בה' אלהיכם. שמחתי בישועתך. נגילה ונשמחה בישועתו. שמחו באבימלך. [↑](#footnote-ref-1205)
1206. והרמב"ם למד זאת גם מכך שלבן אמר ליעקב שלא ישא את רחל עד שימלאו ימי שמחת לאה. [↑](#footnote-ref-1206)
1207. ועוד הוסיפו ודרשו מכאן שיהיו שפתותיו דבוקות זו לזו, ונראה שזו אסמכתא. מה גם שכתוב טמא טמא יקרא, הרי שהוא קורא. [↑](#footnote-ref-1207)
1208. ראה דברינו להלן יט:. [↑](#footnote-ref-1208)
1209. על קריעת בגדים בשעת אבל יש מקורות רבים. מצאנו במקומות רבים בתנ"ך שאנשים קרעו בגדים בשעת אבל וכן בשעת צרה. ובהמשך המסכת נביא כמה דרשות שלמדו מחלק מהמקומות האלה. [↑](#footnote-ref-1209)
1210. והגמ' מפרשת שידום הן משאילת שלום והן מדברי תורה. [↑](#footnote-ref-1210)
1211. אמנם, כיון שיש גם חגים של יום אחד, הרי שלפעמים אפשר שגם האבל יהיה יום אחד. [↑](#footnote-ref-1211)
1212. הרמב"ם אומר שאין לומדים משם כי נתנה תורה ונתחדשה הלכה. [↑](#footnote-ref-1212)
1213. אמנם יש שלמדו ממשה שנאמר בו "ימי בכי" בלשון רבים. אך אינו פשט כי ימי בכי אבל משה היו שלשים יום. וגם הגמ' אומרת שר' יהושע דוחה זאת ואומר שאין ללמוד ממשה. [↑](#footnote-ref-1213)
1214. ראה שבת יג: חגיגה יג. מנחות מה. וראה דברינו בקדושין עח.: הערה נג. [↑](#footnote-ref-1214)
1215. הגמ' דורשת גם את המלה "יושביה" כעוסקת לא ביושבי העיר (הגמ' אומרת שמרוז אינה עיר) אלא ביושבים בסמוך למנודה. [↑](#footnote-ref-1215)
1216. האמוראים המאוחרים מבארים זאת על דרך הגמטריה, ונראה שהוא אסמכתא. [↑](#footnote-ref-1216)
1217. מכאן עולה לכאורה שהטעם לאבלות שלשים יום הוא גִדול פרע. אבל אם כך אין מקום לשאלות רבות שנשאלות בסוגיא. למה לא יעלה הרגל למנין שלשים, הלא הוא מגדל פרע. ונראה שתקנת חכמים להתאבל שלשים יום, והדרשה היא אסמכתא. ועוד, הלא מצאנו שהתאבלו שלשים יום על משה ועל אהרן. ולעיל מו"ק יד:טו. בארנו איך מתבארת פריעת הראש האמורה אצל המצורע. [↑](#footnote-ref-1217)
1218. והשוה לדברינו בסנהדרין פד. וזבחים טו:טז. [↑](#footnote-ref-1218)
1219. האמוראים עוד מתרצים שקל יותר ללמוד מ"ויעמד" מאשר מ"ועמד". אולי משום ש"ויעמד" היינו שעמד. אבל "ועמד" אפשר לפרש כבטוי לכך שעמד על דברו. או שהוא חלק מתאור המעשה ולא חלק מהמצוה, המתחילה ב"ונגשה". (על כך ראה מנחות סה.-סו. הערה פט). שלשון סִפור מעשה חזקה יותר מלשון צווי. אע"פ שהצווי פשוט שהוא צווי, ואילו על סִפור המעשה אפשר שמילתא יתירתא הוא דעבד. [↑](#footnote-ref-1219)
1220. והרמב"ם למד שלשים ימי בכי מיפת תאר. ראה יבמות מח. הערה קמא. [↑](#footnote-ref-1220)
1221. נראה היה לפרש שאלישע קרע את בגדו לשני קרעים שכל אחד מהם מנותק ונפרד מחברו. אלא שהגמ' מניחה שלא כך צריך לפרש, משום שאם כך – מה לבש? לכן מפרשת הגמ' ששני הקרעים לא נפרדו זה מזה אלא במקום הקרע. ולפי זה החדוש של הפסוק הוא שבמקום הקרע הם נפרדים. [↑](#footnote-ref-1221)
1222. לשון הבריתא כאן היא "ערי יהודה", אבל מכאן נראה שיהודה לאו דוקא אלא ערי ישראל. שהרי האנשים האלה ראו את שכם, שילה ושומרון. אמנם, אפשר שלא קרעו עד שראו את המצפה. שהיא מערי ממלכת יהודה (ממלכת יהודה ולא שבט יהודה. אם הם הגיעו משכם משילה ומשומרון עד המצפה, הרי לא הגיעו לנחלת שבט יהודה אלא רק לנחלת שבט בנימין שהיא חלק מממלכת יהודה). אמנם, המצפה עצמה לא היתה חרבה. אבל ערים סביבותיה היו חרבות. ואולם, מכך שהוזכרו כאן שמות של שלש ערי ישראל, נראה שגם על ערי ישראל יש לקרוע. וכך נותנת הסברה, וכי חורבן ישראל פחות חמור? [↑](#footnote-ref-1222)
1223. וכן למדו על דרך האסמכתא מפסוק בספר עמוס. [↑](#footnote-ref-1223)
1224. אמנם פעמים רבות בתנ"ך נאמר "בשלום" על השב לביתו בשלום, ואין בו פורענות. [↑](#footnote-ref-1224)
1225. והשוה לחיוב אדם בבהמתו שעסקנו בו במדרש האחרון במסכת שבת. [↑](#footnote-ref-1225)
1226. הירושלמי (חגיגה א א) אומר שגם קטנים חיבים בראיה מה"ת, שהרי חיבים בהקהל, ודוקא מעולת ראיה הם פטורים, אך לא מהראיה עצמה. וכן משמע גם בבבלי (חגיגה ד.) שכל זכורך חיבים, כולל הקטנים. ואכן כן נראה פשט הפסוק. אבל הגמ' שם דוחה ואומרת שקרא אסמכתא בעלמא. תוס' (חגיגה ב. ד"ה הכל חייבין) מביא בשם הירושלמי שכל החיב בהקהל חיב בראיה, אך אומר שהבבלי חולק על כך, ולא לומדים מהקהל לחיב בראיה אלא לפטור מראיה. ומ"מ גם הירושלמי מודה שאינו חיב בעולת ראיה.

      כך דרכו של הבבלי במקומות רבים. בכל מקום שבו מוזכר דין חִנוך, סובר הבבלי שהוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. כך הוא כאן, כך הוא לגבי הלמוד "כל זכורך לרבות את הטף". ועוד. (ראה חגיגה ד. וראה דברי ר"ש בחגיגה ו. שמניח שאם המצֻוֶּה להביא את הקטן הוא אביו, הרי שיש לשאול מה הדין אם הוא חִגֵּר. ותרוץ אביי שם מניח שעליה היא חיוב על האדם לעצמו. הירושלמי הביא את השאלה הזאת בצורה אחרת). כך הוא לגבי חיוב קטנים בסכה. ראה דברינו בסכה כח ושם הערה לט, וגם שם אומר הבבלי שזהו דין דרבנן. בכל הסוגיות האלה יש דרשה תנאית, המובאת בבבלי ובירושלמי. הירושלמי מקבל אותה והבבלי אומר שהיא אסמכתא. בפשטות, דעת התנאים היא שיראה כל זכורך היינו שעם ישראל מצֻוֶּה שכל זכריו יֵראו, או לפחות: שכל אדם מצֻוֶּה שכל זכריו יֵראו. כך הוא פשוטו של הפסוק יראה כל זכורך. (תלוי בשאלה ששאלנו בברכות ד: הערה יב). לפי זה גם כל אדם אחראי על בניו בכל המצוות, וממילא גם יכול להדיר את בנו ועוד. וראה מכדרשב"י שמות כ י, שדורש את הפסוקים אתה ובנך ובתך שאתה מצֻוֶּה על בנך ובתך. ראה גם תו"כ על הפסוק כל האזרח בישראל ישבו בסכות. שאומר לרבות את הקטנים. הגמ' אומרת שדין זה מדרבנן הוא, אבל בתו"כ משמע שהוא מה"ת. כיון שאמרה התורה בלשון נסתר שכל האזרח ישבו, מצֻוֶּה כל אדם להביא לכך שכל האזרח ישבו בסכות. וכל אדם מצֻוֶּה להביא לכך שגם בניו הקטנים ישבו בסכות. חִנוך הינו שאנו מצרפים אלינו את הטף וממונים גם על מצוותיהם. ממילא אנו גם מצֻוּים על שביתתם ולהפרישם מאכילת נבלות, כי עם ישראל מצֻוֶּה שעם ישראל יקים את המצוות. (כפי שבארנו בהקדמה לספרנו בהערה צח). אבל נראה שדעת הבבלי היא שמצוה היא ענינו של האדם עצמו. ולכן א"א שחִנוך מה"ת. המקום היחיד שבו מפורש שגם הטף באים הוא הקהל. ושם אמרו כבר התנאים שהם באים כדי ליתן שכר למביאיהם. כלומר: הגדולים מצֻוִּים שהקטנים יבואו. ולכך מסכים גם הבבלי. לכן, הירושלמי מקבל דרשות שונות המחיבות את הקטן במצוות שונות, והבבלי אומר שזו אסמכתא בעלמא. (ולענין עצם חיוב הקטן, או חיוב הגדול בכך שהקטן יקים את מצוותיו (שהרי אף הוא חלק מישראל, אלא שאי אפשר לחיבו) ראה שבת קכא. יבמות קיד. הרמב"ם כתב (שבת יב ז, מא"א יז כז) שאין ב"ד מצֻוִּים להפריש קטן מעברות. אבל כתב (שבת כד יא) שבאִסורי דרבנן אין ב"ד מצֻוִּים להפרישו. (וראה שם מ"מ וכס"מ, וב"י או"ח שמג, שעסקו בסתירה והוכיחו שלדעתו גם בדאוריתא אין מצֻוִּים להפרישו). ולענין טומאת מת שהרמב"ם פסק שמציאות של נטמא היא אסורה וכל אדם מצֻוֶּה למנעה, כתב שאין כן בקטנים, ואע"פ שאם לא נשמור על הקטן הרי כהן נטמא (אבל ג יב). וראה ב"י (או"ח שמג) שלמד ברא"ש וברי"ף שהם מסופקים בכך, אך כתב שהסמ"ג והרמב"ן סוברים שאין ב"ד מצֻוִּים להפרישו. וראה או"ח שמג ב"י, ב"ח, מ"א ומ"ב. בערכין ה: אומר רבא "שאני חש"ו דלאו בני דעה נינהו". יש כמה דרכים לפרש את דברי רבא. אבל אפשר לפרש שהם בכלל המצוה והחיוב, אלא שא"א לחיבם משום שאינם בני דעה. הרמב"ם אומר שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני, אם עשה את הראשון פטור מהשני. ותמהו עליו מדוע חשובה השאלה אם עשה את הראשון, והלא לא היה בר חיובא. אך נראה ששיטתו של הרמב"ם שקטן הוא בכלל מצוות, אלא שאינו בכלל עונשים עליהן כי אינו בר דעת. וכן אינו בכלל כונה במקום שצריך כונה כי אין דעתו דעת. אבל הפסח שתלוי בדעת החבורה כולל גם את הקטן. בפשטות, ר"ע במשנה בכריתות טז. שאומר שהבא על הקטנות חיב כי יש בהן חיוב לאחר זמן, כונתו שיש בהן עברה אלא שאינם חיבים עליה כי אי אפשר לחיב את הקטן. אבל מצד צווי ה', יש צווי על כל אחת מהן. אמנם יש שבארו אחרת. לכו"ע בכל האִסורים שבתורה חל אִסור על הגדול להעביר את הקטן עברה בידים. כלומר: לכו"ע חל שֵם אִסור על הקטן, המעשה הוא מעשה ואסור לגרמו. אבל אין ב"ד מצֻוִּים להפרישו, ולדעת הטור במצוות מסוימות יש אִסור בעצם המציאות, מציאות של כהן טמא או של יהודי שאוכל שקץ היא מציאות רעה ויש למנעה. זאת מלבד העברה שיש בעצם המעשה, שבה אסור לכל אדם לגרום בידים לקיומה בכל מצוה שהיא. במשנה בכריתות ג י משמע שעל קטן אין אזהרה אבל יש בו דבר מהותי של מוזהר כי יש בו לאחר זמן. גם בש"ש א ג נראה שאינו מוזהר כלל, וכ"נ במ"ב (שכח לו, שלד סה ועוד). אבל בדגמ"ר (יו"ד קנא) נראה שקטן מחויב אלא שהוא פטור. וראה ועין היטב בח"י או"ח א שעסק בכך והעלה טענות שונות. וחלק בין מ"ע ובין מל"ת ובין ל"ת שיש בה הנאה וההנאה אסורה אף לקטן לבין ל"ת אחר. ויש הרבה מה להאריך, ואין כאן המקום). וראה בהקדמה לספרנו בהערה צח.

      (אמנם אפשר שחלק מאמוראי בבל לא סברו כך, שהרי קשה למה הגמ' (סנהדרין נה:) אומרת שקטנה שנרבעה לבהמה ללא זדון אינה תקלה. ראה יבמות לג. "דאייתי שתי שערות בשבת" וכן בכל הסוגיא, וכן בדף לד. "בשופעות מתוך י"ג לאחר י"ג". (ושם ברש"י ד"ה ומתוך) שמשמע משם שאין על הקטן שֵם אסור כלל. וכן נראה מיבמות קיא: שקטן הבא על הקטנה לר"מ מיבמים ואין חוששים שמא אחד מהם סריס, ושם הקושיה גדולה עוד יותר, שהרי אסור מוחלט הוא ואילו יהיה ולד יהיה ממזר, ואע"פ שא"א שיהיה ולד מ"מ איגלאי מילתא שאסור חמור הוא. (ואולי הדבר תלוי במה שכתבנו בשבת קלא-קלב הערה פה, ודרכם של אמוראי בבל שמי שבפעל אינו מצֻוֶּה גם בכח לא חל עליו צווי כלל) אך ראה דגמ"ר יו"ד קנא שמשמע ממנו שקטן שוגג הוא וחל עליו שֵם אסור. גם בשבת קכא. משמע שאין אִסור בקטן שעושה מלאכה בשבת, אא"כ הוא עושה לדעת אביו. וראה ב"י (או"ח שמג) שלמד ברא"ש וברי"ף שהם מסופקים בכך, אך כתב שהסמ"ג והרמב"ן סוברים שאין ב"ד מצֻוִּים להפרישו. יש מחלוקת בין הרמב"ם לטור בשלשת המקרים הנזכרים לעיל, אכילת שקצים, דם וטומאת כהן, שיש עליהם לִמוד מיוחד, שלפי הרמב"ם גם בהם אין ב"ד מצֻוִּים להפרישו, אך לפי הטור ב"ד מצֻוִּים להפרישם. וכן סובר נ"י (הלכות טומאה א. ד"ה תניא). וכן הרשב"א (שו"ת א קכח) הביא דעה זאת ודחאה). וראה סנהדרין נו: הערה קמט. [↑](#footnote-ref-1226)
1227. ואולי זאת כונת ראב"ע באמרו "ליתן שכר למביאיהם". כלומר: המצוה היא להביאו. וכן כתבנו לעיל הערה ב. [↑](#footnote-ref-1227)
1228. השוה לדברינו בשבת קלז. [↑](#footnote-ref-1228)
1229. יתר על כן, מי שאינו זכורך פטור. מי שאינו הזכר של העם, זכר שעל ידו העם מתרבה ומלמד את הדור הבא, מי שאינו חלק מן העם שמתרבה ע"י זכרים ונקבות, אינו בכלל. [↑](#footnote-ref-1229)
1230. הירושלמי (חגיגה א סה"א) למד מכאן שמי שהפריש את עולת ראיתו ומת אין היורשים מביאים את עולתו אחריו. מי שאינו יכול לראות אינו יכול להֵראות. המצוה היא לבא ולהֵראות, לעשות מעשה הֵרָאוּת. לבא עם ישראל ולהראות בעזרה. זוהי מצות ראיה. המצוה היא אמנם שהאדם ירָאה, אך אינה מתקימת אם אינו עולה מעצמו אלא אחרים מעלים אותו. הוא צריך לעשות זאת, לעלות ברגליו. ללא זה – אין משמעות לקרבן. אבל יש חולקים שם ודורשים את הפסוק ולא יראו פני ריקם, אפילו לאחר מיתה. ונראה לפרש שהכונה שמי שנראה בחייו, יקרב קרבנו גם אחר מיתתו, ובלבד שלא יראה ריקם. ומ"מ למדנו משם שהעולה היא חלק מהראיה, לפחות לדעת ר' אילא. ומי שאינו ראוי להֵראות גם עולתו אינה ראויה להקרב. הכל מצוה אחת. [↑](#footnote-ref-1230)
1231. על רבות מההלכות האמורות בפרקנו נחלקו הראשונים האם הן אמורות על הראיה בעזרה או על עולת הראיה, או על זה ועל זה. וראה תוס' (ב. ד"ה הכל) שבאר את דעת רש"י ואת דעתו.

      מלשון הרמב"ם (חגיגה א א, ד) משמע שהכל חייבים להֵראות ביום הראשון, ותשלומים הם רק תשלומי הקרבן. הקשה עליו טו"א (חגיגה ב ד"ה לאתויי) וכתב שכל מה שנאמר על הראיה נאמר על עולת ראיה ואין להבדיל ביניהם. ושפ"א (שם) השיב על דבריו וכתב כרמב"ם. ושמא יש לומר שגם מי שאומר שבחג המצות וחג הסכות יכול להֵראות כל שבעה, יודה שבחג השבועות יֵראה ביום הראשון ורק את העולה יוכל לשלוח כל שבעה. שהרי חג השבועות אינו אלא יום אחד. אבל לא ראיתי מי שכתב כן.

      ואולם, לפי דעת ר' יוחנן שנבאר להלן ט., וראה שם הערה לה, לדעת ר' יוחנן עִקר המצוה הוא היום הראשון. ואפשר שעל כך סמך הרמב"ם.

      מנ"ח מדייק מדברי הרמב"ם שגם עצם הראיה וגם עולת הראיה נִתנו לתשלומים, ושהעולה ביום הראשון כמה פעמים חיב כמה עולות. ואולם נראה שאין הכרח לדיק כך ברמב"ם. נכון שהרמב"ם כתב "מי שבא לעזרה בתוך ימי החג אינו חייב להביא עולה בידו בכל עת שיכנס, שזה שנאמר ולא יראו פני ריקם אינו אלא בעיקר הרגל בלבד שהוא יום ראשון או תשלומי ראשון", אך נראה שכוונתו שבעליה שהיא עקר הרגל, שבד"כ היא ביום הראשון, בה אסור להראות ריקם. אבל אחרי שכבר עלה את העליה של עקר הרגל שבה מקים מצות עליה, אין שום סברה להבדיל בין היום הראשון לשאר הימים.

      בחגיגה ד: הגמ' מניחה שכשהבריתא הראשונה אומרת "הראייה" היא מתכוונת למצות עולת ראיה, ולא לעצם הראיה בעזרה. פשוט שהטמא אינו בביאה והשאלה היא מנין שאינו בהבאה. וכן מפורש בבריתא השניה. אבל מלשון ר' יוחנן בן דהבאי משמע שכשהוא אומר "ראיה" הוא מתכוון לאו דוקא לקרבן אלא לעצם ראית הפנים. עוד דורשת הגמ' שמי שאינו יכול לעלות ברגליו פטור שנאמר רגלים, משמע שעקר המצוה היא עצם העליה, והקרבן הוא מצוה נוספת. אבל אפשר להסביר שהכל מצוה אחת. וראה גם בחגיגה ז.

      עצרת שחלה בשבת מודים ב"ה שיום טבוח אחר השבת, וכן ב"ש בשאר ימות השבוע. היום נקרא יום טבוח ומכאן נראה שהעליה עצמה לכו"ע ביומו, רק הטביחה למחרת. אפשר לעלות היום ולהקריב מחר ואין זו עליה ריקם. וכן פרשו על המשנה רש"י והרמב"ם ורע"ב ותוי"ט, שהוא נקרא יום טבוח ובו שוחטים את העולות והשלמים, ואיש מהם לא כתב שבו עולים. אך נראה שנחלקו הראשונים בכך. עוד משמע שלדעת ב"ש בד"כ ביום טבוח כ"ג מתלבש בכליו, ורק כאשר הוא חל אחר השבת אינו מתלבש בכליו, משמע שיום טבוח עצמו היה יום חג. אפשר שלא רק טבחו אלא גם עלו.

      ולכאורה משמע בירושלמי בפרקנו שהדיון הוא על הקרבן, אבל בראיה עצמה הכל חיבים. ותמוה שהרי נאמר כל זכורך. [↑](#footnote-ref-1231)
1232. אמנם יש לשאול למה למדו זאת חכמים מפסוק שכלל אינו עוסק בראיה אלא בכל הקרבנות. והלא בכל הקרבנות גם מי שאינו עולה יכול לשלוח את קרבנותיו. ואיך אפשר ללמוד משם אחרת? ורק בראיה, שבה עִקר החיוב הוא הראיה והקרבן אינו אלא כדי שלא יראה ריקם, (וראה דברינו להלן ז.), אין טעם בקרבן ללא הראיה עצמה. ואולי דרשו מספר דברים כי שם נאמר "ובאת שמה". וראה בדברינו בר"ה ד ה., שגם שם נדרש הפסוק הזה, ואולי הדרשה כאן מבוססת על מה שנדרש מהפסוק הזה שם. [↑](#footnote-ref-1232)
1233. וראה דברינו בפסחים לא. הערה נח ובמכות ח: הערה רסג, שעליה לרגל היא כמו העליה שעלו אברהם ויצחק בהר ה' יראה והביאו איל. [↑](#footnote-ref-1233)
1234. וכפי שנכתוב בהערה טו, מטרת הראיה היא מפגש פנים אל פנים עם ה'. [↑](#footnote-ref-1234)
1235. אמנם קשה, כי גם בלעם הכה את אתונו שלש רגלים, ולא היה הדבר ברגל. [↑](#footnote-ref-1235)
1236. והאמוראים כדרכם למדו הלכה אחת מכל פסוק. אבל יתכן שכונת הדרשה היא שרק העולה בשתי רגליו עולה לרגל. וכל מי שאין לו שתי רגלים אינו בכלל. [↑](#footnote-ref-1236)
1237. ומכאן לקטנים. אלא שכפי שציינו לעיל הערה ב, דעת הבבלי שהוא מדרבנן. ומ"מ נחלקו חכמים בשאלה האם אפשר להביא ראיה משמואל שלא עלה עם אביו ואמו עד שנגמל. ומן הסתם יכול היה לרכב על כתפי אביו עוד בטרם נגמל. [↑](#footnote-ref-1237)
1238. וכפי שציינו לעיל הערה ב, הירושלמי לומד להפך: שהחיב בהקהל חיב בראיה. [↑](#footnote-ref-1238)
1239. למעמד הר סיני היו שתי מטרות: מטרה אחת היא עצם המפגש הישיר בין ה' לבין ישראל. הפיכת כל ישראל לנביאים הרואים את ה'. הפיכת כל ישראל לאנשים שראו את כבוד ה' ושמעו את דבריו. יצירת הקשר הישיר בין ה' לבין ישראל ולקיחת ישראל לעם. לכאורה זוהי המטרה העִקרית של המעמד. מטרה שניה היא לתת לישראל את התורה, ולחזק את אמונתם של ישראל בכך שהתורה מן השמים היא. הנושא שהתורה עוסקת בו בספר שמות הוא ההתגלות. התגלות שצריכה לשכון לדורות בתוך בני ישראל. לכן הנושא המדובר בהמשך ספר שמות הוא עשית משכן שבו ישכון ה' בתוך בני ישראל, וענן ה' ואשו יהיו עליו ובענן יראה שם, וישראל יבאו לראות לפניו. (וראה דברינו ביומא ג:ד. הערה ד). לכן זה הדבר שאותו מדגישה התורה בספר שמות. אפילו בתאור הלוחות לא הוזכר תֹכן הלוחות אלא רק שהם מעשה אלהים ומכתב אלהים. (רק לאחר שיורד משה בפעם האחרונה מההר מלמדת התורה שעל הלוחות היו כתובים עשרת הדברים, וגם שם לא כתוב מה הם עשרת הדברים. רק בספר דברים נאמר שעל הלוחות היו כתובים הדברים שנאמרו במעמד הר סיני). עִקרו של מעמד הר סיני בספר שמות הוא עצם הדִבור של ה' לישראל, ולאו דוקא תֹכן הדברים. והתגלות זו שבה ומתגלה אל ישראל שלש פעמים בשנה. לא כן בספר דברים, שם הנושא המדובר הוא התורה. בספר דברים העִקר הוא על הדברים שנאמרו שם: "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה’ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל: וַיְדַבֵּר ה’ אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל: וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים: וְאֹתִי צִוָּה ה’ בָּעֵת הַהִוא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשֹׂתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: ... אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה’ אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי ...". בספר דברים מעמד הר סיני מובא כפתיחה לכך שבני ישראל בקשו לשמוע את התורה מפי משה, והרי זו היא התורה כפי שמשה מבאר והולך. בספר שמות משה מוזמן לעלות את ה' כדי ללמוד דרך לקחת את הר סיני ואת התגלות ה' ולהשכינו בתוך בני ישראל. מטרת המשכן היא לקחת את הר סיני, את הענן והאש, ולהשכינם בתוך בני ישראל. בסופו של דבר יש להשכינם במקום אשר יבחר ה', בהר נחלתו. המצוה שכל ישראל מצֻוֶּה בה שם היא לבוא לֵראות את פני ה'. מטרת המשכן הוא השכינה. גִלוי השכינה לבני ישראל, זוהי אפוא המטרה העִקרית של מעמד הר סיני. במעמד הר סיני קִיֵּם ישראל לראשונה את מצות ראית פני ה'. ואולם, השכינה מלֻוָּה בלוחות שעליהם דברי הברית שנאמרו במעמד הר סיני. חלק מראית פני ה' היא ההכרה שבמרכז המשכן נמצאים דברי הברית ודברי תורת ה', ואחת לעשרים ואחת ראיות, מתקיים שם שוב "הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן... וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן". אל המקדש אנו באים שלש פעמים בשנה לשם עצם ההֵרָאוּת. לשם ראית פני ה'. אבל התורה ולִמוד התורה הוא חלק מהמפגש עם ה'. הדבר מודגש במיוחד בספר דברים. שם משמע שעִקר המטרה הוא ללמוד את תורת ה'. וזה נעשה פעם בשבע שנים. [↑](#footnote-ref-1239)
1240. והרמב"ם למד גם את הדין הזה מהקהל, שנאמר בו "בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת", משמע שרק ישראל באים לראות, ולא עבדים. [↑](#footnote-ref-1240)
1241. והבריתא כאן דורשת את האמור "הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ". הוזכרו כאן שלשה נקהלים הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף, ושני טעמים: לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ. ולכאורה, כל הטעמים נוגעים לכל הנקהלים. אבל חכמים דרשו ש"לְמַעַן יִשְׁמְעוּ" אמור על הנשים, ו"לְמַעַן יִלְמְדוּ" אמור על האנשים. ואם כך נשאלת השאלה למה בא הטף. וגם על השאלה הזאת יש לתמוה, שהרי המקרא מוסיף ואומר: "וְיָרְאוּ אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה". ואפשר שלא נשאלה שאלה זו אלא על הטף הקטנים ביותר. [↑](#footnote-ref-1241)
1242. רב אשי מבאר זאת בכך שנאמר לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ, משמע שהלִמוד אינו שמיעה. ומכאן הוא מבאר שיִלְמְדוּ היינו יְלַמְּדו. אמנם קשה שהרי הפסוק הבא אומר: "וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם". הבנים ודאי לומדים ולא מלמדים, ובפשטות ההבדל בין לשמוע לבין ללמוד הוא ששמיעה היא רק שמיעת המלים, והלמוד הוא המסקנה שמגיע אליה האדם אחרי שהוא שומע – ליראה את ה'. גם המדרש אומר שאנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע. (וראה לעיל הערה יז). משמע משם שילמדו הוא העמקה יתרה מישמעו. אבל מסתבר שטעמו של רב אשי הוא שתפקידה של מצות הקהל הוא להוסיף ולהחזיק את התורה בישראל. אחת לשבע שנים קוראים באזני כל ישראל את התורה, כדי שישמעו שם וילמדוה כל שבע השנים. ומכאן שהלִמוד הוא גם המשך של הדברים: לא רק ישמעו באותו זמן, אלא יוסיפו ללמדם גם אח"כ. ולפ"ז מובן גם מדוע אומר המדרש שישמעו אמור על הנשים וילמדו אמור על האנשים, שהרי האנשים הם אלה שיוסיפו להגות בדברים אף אחרי כן, וילמדו את בניהם אשר לא ידעו. ומכאן למד רב אשי שמי שאינו מדבר אינו חיב בהקהל.

      ואולם, כל זה מבאר את דעת רבינא האומר שחרש המדבר ואינו שומע פטור. לפי דברי הגמ' ודיוקיה בלשון התנאים לפני שהובאה דעת רבינא, חרש המדבר ואינו שומע חיב, ואין צורך בכל הדרשות הקשות האלה. אין צורך ללמוד ראיה מהקהל, ואין צורך ללמוד שכל שאינו לומד פטור. אמנם, הפטור מהקהל למי שאינו מדבר, מקורו בבריתא. [↑](#footnote-ref-1242)
1243. השאלה נשאלת מתוך הנחה שהקרבנות האלה הם קרבנות הידועים ומוכרים ממקום אחר. אמנם יש לשאול: למה לפרש כך? לכאורה אלה היו קרבנות הברית בין ישראל לה'. דם הברית שחציו נזרק על ישראל וחציו על המזבח. ובכך התקדשו ישראל. (ומכאן למדים לגר שצריך להכנס תחת כנפי השכינה בדם ברית. וכפי שנבאר ביבמות מו ובכריתות ח:ט.). [↑](#footnote-ref-1243)
1244. הסוברים שלא קרבה עולת תמיד במדבר מביאים ראיה לדבריהם מתוכחתו של עמוס: "הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתֶּם לִי בַמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: וּנְשָׂאתֶם אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם וְאֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם?". עמוס אומר שאי אפשר להקריב קרבנות לה' בעוד עסוקים ישראל בע"ז. וגם במדבר לא הקריבו קרבנות בעודם עסוקים בעגל. אלא שמי שאומר שהקריבו במדבר, יתרץ שאלה שלא עבדו ע"ז הם אלה שהקריבו. [↑](#footnote-ref-1244)
1245. המפרשים נחלקו בשאלה האם האכילה והשתיה בפסוק הזה נאמרו לשבח או לגנאי. רש"י, שמפרש שהפרשיה הזאת היא תֵאור נוסף של מעמד הר סיני, מפרש שלא טוב עשו שאכלו ושתו. אבל הרמב"ן, שמפרש שהפרשיה הזאת היתה אחרי מעמד הר סיני, מפרש שטוב עשו שאכלו ושתו. משום שכבר תם מעמד הר סיני ועתה נצטוו לעשות שלמים ולשמוח לפני ה'. ולא בעת המראה הגדול אכלו ושתו אלא למחרתו, שמחו בו ואכלו ושתו. נאמר "וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה’ פָּרִים". בסוגייתנו אומרת הגמ' שלפי דעת בית הלל הקרבנות שהקריבו ישראל במדבר היו עולת ראיה ושלמי חגיגה. ועוד לפני מתן תורה קרבו קרבנות אלה. רש"י מבאר שם שאמנם הפרשיה הזאת נאמרה אחרי מתן תורה, אבל הדברים האמורים בה התרחשו קודם לכן. גם בירושלמי מגלה א יג משמע שהקרבנות האלה קדמו למתן תורה. לכאורה הרמב"ן דורש את האכילה והשתיה לשבח, בדומה לקרבן ראיה וחגיגה, דוקא משום שהוא מפרש שהארוע המתואר כאן ארע אחרי מעמד הר סיני. והוא כראיה ברגלים שבה רואים את האלהים ואוכלים ושותים. אבל אפשר שהאמוראים מפרשים שהיתה כאן מעין ראיה עוד לפני מעמד הר סיני. [↑](#footnote-ref-1245)
1246. וראה לעיל הערה טו. [↑](#footnote-ref-1246)
1247. על מצוה שישנה לפני הדבור ראה דברינו בחולין ק: הערה צ. [↑](#footnote-ref-1247)
1248. ואפשר שזה הרגל שעליו דִבר משה כשאמר שישראל יוצאים לחֹג במדבר. אמנם לא על הרגל הזה דִבר משה, אבל ברגל הזה התקים מה שאמר משה. אבל יותר נראה שהחג שעליו דִבר משה הוא דוקא חג הפסח, וכמו שבארנו בפסחים צו. הערה קעח עיין שם. ולכן נשארו ישראל במדבר עד שעשו כל ישראל, כולל הטמאים, את הפסח בהר סיני. ולא נסעו אלא בעשרים בחדש השני. גם מהצווי לא ילין חלב חגי עד בקר, שהוא מקביל לצווי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח, משמע שחגו של ה' שאותו אנו יוצאים לחג לה' במדבר, הוא חג הפסח. אבל חכמים דרשו שחלב חגי הוא חלב החגיגה, ומטרת יציאת מצרים היתה לחוג, ומכאן לומדת הגמ' בחגיגה י: שחגיגה היא קרבן חגיגה והמצוה היא לזבוח. ומשה בקש מפרעה לצאת לעשות חגיגה, וזה התקיים בשעה שזבחו ישראל את הזבחים בסוף פרשת משפטים, ומכאן שהעולות היו עולות ראיה.

      ומ"מ בכמה מקומות במסכת חגיגה המדרש מקשר את חג ה' בהר סיני לפסוק בעמוס הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר. וראה לעיל הערה כ. [↑](#footnote-ref-1248)
1249. אין הקרבן עקר אלא הראיה, וכשנראה חיב קרבן, וראה על כך לעיל הערה ח. ועל כל מצוות הראיה דנים הראשונים אם עוסקים בסוגיא בראיה או בקרבן, וראה לעיל הערה ז. [↑](#footnote-ref-1249)
1250. וראה להלן חגיגה י: [↑](#footnote-ref-1250)
1251. ונראה מפשט המשנה והבריתא שיש להביא עולה ושלמים, ובשלמים לא הקפידה התורה אלא שיביא ויאכל וישמח לפני ה', ולכן אפשר להביאם גם מן המעשר. אבל האמוראים דרשו שיש ברגל שני קרבנות שלמים. קרבן חגיגה שהוא חובה ובא מן החולין, וזהו חלב חגי האמור כאן. (וראה גם להלן י:). וקרבן אחר ששמו שמחה (שהמשנה לא הזכירה) והיא הבאה מן המעשר. וקשה, מדוע צריך להביא שלמי שמחה, אם יכול לצאת במעשר, למה לא יצא בחגיגתו גם ידי שמחה? [↑](#footnote-ref-1251)
1252. בחגיגה ח. נחלקו בכך חזקיה ור' יוחנן, לדעת חזקיה טופלים בהמה לבהמה ואין טופלים מעות למעות. כלומר: יש דין של הקרבת קרבן חגיגה. בהמה אחת צריכה לבוא כֻלה לחגיגה, ואי אפשר שיהיה חלקה לחגיגה וחלקה למעשר. ואולם, לא כל בני הבית צריכים לאכול דווקא ממנה. הם יוצאים ידי חגיגתם גם בבהמה אחרת. לעֻמתו סובר ר' יוחנן שטופלים מעות למעות ולא בהמה לבהמה. כלומר: החיוב אינו הקרבת קרבן חגיגה. אלא אכילת חגיגה. כל אדם חיב לאכול דוקא מבהמה שהוקרבה לחגיגה. אבל אין חיוב שכל הבהמה תוקרב לחגיגה. בחגיגה ח: מסיקה הגמ' שלפי הברייתא אפשר לטפול הן בהמה לבהמה והן מעות למעות. כלומר: אין חיוב להקריב חגיגה שכולה חגיגה ואין חיוב לאכול דוקא חגיגה, די בכך שיהיה בקרבנו כדי מעה כסף חולין לכל אחד מבני הבית, והאכילה הראשונה מאותה בהמה תחשב חגיגה. (ודעת ר' יוחנן היא שיש קרבן חגיגה אחד שמתחיב אדם בכל רגל, ולכן אין להביא קרבן נוסף, כפי שהוא סובר לגבי ראיה (חגיגה ז.) וכפי שהוא סובר לגבי מי שפסק בחגיגתו שאינו יכול להמשיך (חגיגה ח:). כי לשיטתו מתחיב אדם בהקרבה אחת בכל רגל. [↑](#footnote-ref-1252)
1253. מסתבר שבעקר הענין אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. יש להביא מסת נדבת יד, שהיא מתת יד. בכך הדבר דומה למשאת ומס. אלא שהיא גדלה עם קרבנות ברכת ה'. [↑](#footnote-ref-1253)
1254. שהתורה הזכירה אותה בחג האסיף. [↑](#footnote-ref-1254)
1255. ובפשטות הכונה לשבעת הימים המתחילים בטו בחדש. ולפי זה אין חגיגה ביום השמיני. אמנם ראה דברינו בפסחים ע:עא. שם הבאנו דרשה הדורשת בדרך אחרת. [↑](#footnote-ref-1255)
1256. וראה דברינו בסכה מז. מח. שם בארנו לאלו ענינים היום השמיני הוא חלק מהחג. [↑](#footnote-ref-1256)
1257. ואפשר שאף מתאספים בו. ראה דברינו בתענית יב: [↑](#footnote-ref-1257)
1258. על חג המצות נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", וממקומות אחרים בתורה יודעים אנו שגם ביום השביעי נאסר החמץ כמו בימים שלפניו. החמץ אסור שבעת ימים, עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. הרי שהעצרת היא חלק מהימים שלפניה למצוותיה. אף כאן, השמיני הוא חלק מהחג לחגיגתו. וראה בסכה מז.מח. הערה ק. [↑](#footnote-ref-1258)
1259. וגם לעיל ז. מבדיל ר"י בין עִקר הרגל לבין שאר הרגל. ופרש רש"י שעִקר הרגל הוא היום הראשון. ולפי זה ר' יוחנן לשיטתו שרק היום הראשון הוא עקר הרגל. ואפשר שעל זה סמך הרמב"ם (ראה לעיל הערה ז). אמנם, אפשר לפרש שעִקר הרגל הוא העליה הראשונה לעזרה. שבה אין נראין לחצאים אלא כל ישראל עולים יחד להֵראות. ואמת שהיא בד"כ ביו"ט ראשון אבל לא יו"ט הוא הגורם אלא העליה וההֵראות. עקר הרגל הוא העליה הראשונה שבה עולה אדם לקים מצות ראיה. ואח"כ מצֻוֶּה כל אדם להקריב את קרבנותיו במשך הרגל כדי שלא תהיה הראותו ריקם. ועקר מצותו להביאו בו ביום, אבל מי שלא הביא בו ביום יש לו תשלומים. [↑](#footnote-ref-1259)
1260. הקרבה אחת בכל רגל. וראה דברינו לעיל בסוף הערה כח. [↑](#footnote-ref-1260)
1261. התנאים בבריתא חלוקים על תנא קדום שאומר שאין להם על מה שיסמוכו. והוא התנא של משנתנו. בפשטות אפשר לבאר (וכן באר רש"י ומפרשים נוספים) שהתנא של המשנה לא חולק על ההלכות שהוא אומר עליהן שאין להן על מה שיסמוכו, אלא רק אומר שאין להן מקרא. והל' שבת הוא פסוק אחד (אמנם חוזר במקומות רבים בתורה אבל אותן מלים בכל מקום) וכ"ד פרקי משנה וכו'. אבל נראה שהתנאים בבריתא חולקים עליו ובאים לבסס את התרת נדרים כדי לקים את ההלכה מן הפסוקים, כי סברו שהתנא חולק על הדין. וכך משמע בסוגייתנו שאמוראי בבל סברו שהתנא מקשה על ההלכות האמורות ולא רק על מקורותיהן בתורה, והם מבקשים למצוא קושיות הלכתיות בדברי התנא. ומלשון התוספתא נראה שאכן כך הוא. [↑](#footnote-ref-1261)
1262. וראה שם הערה מו. [↑](#footnote-ref-1262)
1263. ועל עבודה זו אומר עמוס "הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתֶּם לִי בַמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: וּנְשָׂאתֶם אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם וְאֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם?". וראה לעיל הערה כ. ואפשר ללמוד כאן מדברי קבלה כי אינו אלא גלוי מילתא, ממילא מדברי עמוס למדנו מה באור המלה חג בפרשה. וראה בהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים". [↑](#footnote-ref-1263)
1264. בפשוטם של דברים נראה שמשה מציע לישראל לשאול מתחלה ועד סוף, מקצה השמים ועד קצה השמים ולא להניח מקום אחד שלא שאלו בו, שהרי אם יניחו – כיצד יוכחו לדעת שה' הוא האלהים? אבל הגמ' דורשת מכאן ולומדת שמכלל הן אתה שומע לאו. מדוע אומר משה לישראל שישאלו רק לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵה הַשָּׁמָיִם? בפשטות התשובה היא כי זהו האינסוף (וכפי שמצאנו בפרשת נצבים שקצה השמים הוא בטוי למה שאין אחריו מאומה), אבל חכמים דרשו שאין זה האינסוף, אבל רק עד שם מותר לשאול. וכן יכול רק יחיד לשאול, ונראה שדרשות אלה הן אסמכתא בעלמא. בפרט שהן בבבלי והן בירושלמי כאן יש דרשות הדורשות מה מעל השמים ומה מתחת לארץ, ועל דברים הנמצאים כביכול במחצתו של הקב"ה. [↑](#footnote-ref-1264)
1265. ואפשר שהלשון מעל ומתחת, למעלה למטה לפנים ולאחור, אינו למעלה ואינו למטה אלא מחוץ למקום והזמן, ובעינינו הוא כמעל. והתורה מלמדת כאן להסתכל רק בתוך עולם המקום ועולם הזמן והחֹמר, שהרי אין אנו מבינים במה שמחוץ להם. התורה אומרת לבדוק בכל גבולות המקום והזמן, לשאול לימים ראשונים ומקצה השמים ועד קצה השמים, ושם הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו. ואל תמצא לך אל בתוך החֹמר. ואולם, כפי שבארנו בסכה נא: הערה קיא, וראה גם בר"ה יז: הערה נג, ההתבוננות בתוך המקום והזמן היא המלמדת את עִקרי האמונה: שיש בורא שאינו בגבולות המקום והזמן. (שאינו בתוך קצות השמים, ואולי משום כך על דרך ההשאלה נקטה סוגייתנו בלשון רקיעים עליונים, והכונה היא שלא בגבולות המקום והזמן (ויש לפרש שכבר בתנ"ך נאמרו הדברים על דרך ההשאלה, כפי שכתב הרמב"ם במקומות רבים)). שהרי נניח שהמדע שלך יוכל להצביע על הגורם להווצרותך, אז שוב תעמוד בפני בעיה: מנין נוצר הגורם הזה. ואם תסביר אותו, תצטרך להסביר מנין נוצר הגורם שגרם אותו. וכו'. המדע הקיים יכול להסביר כל דבר רק מכח כח שקדם לו בזמן. אם דבר אינו יכול להתקַיֵּם אא"כ יקדם לו דבר, מוכח ששום דבר לא יכול להתקַיֵּם. בעל כרחנו עלינו להאמין שעצם הקיום הוא מחוץ לחֻקי הזמן, הגורמים והנגרמים. שאינו חלק מן הזמן ואינו בתוך הזמן, ואינו חלק מן החֹמר. ואינו בתוך גבולות הזמן והחמר שבהן גורם קודם את הנגרם ולכל נגרם יש קורם שקדם לו בזמן. אלא הוא מחוץ לטבע ומחוץ למה שמכיר האדם. (ועוד נאמר בפרשתנו שאין לו דמות ותמונה). שהרי ע"פ חֻקי הזמן והחֹמר לא יכולים להתקים זמן וחֹמר, אא"כ גורם שאינו חלק מהזמן והחֹמר ואינו חלק מחֻקי הזמן והחֹמר יצור אותם. כח מחוץ לזמן ומחוץ לחֹמר הוא הגורם את הזמן והחֹמר. מי שתולה את הקיום בהכרתו ובהבנתו שלו לא יוכל להסביר אותו. ממילא ההתבוננות הזו היא המלמדת את עִקרי האמונה הראשונים: שיש בורא המקים את העולם. שהוא מחוץ לזמן ולכן דבר לא יכול להיות קודם לו בזמן כי הוא מחוץ למסגרת שבה כל דבר נגרם מהדבר שקדם לו, והוא מחוץ למקום. הוא לא חלק מעולם הזמן והמקום, והוא המקַיֵּם את הזמן והמקום. (הזמן והמקום ותבל ויושבי בה אינם אלא דבר פיו, לכן הוא קים והם אינם קימים אלא בדברו, לכן אין עוד מלבדו). הוא לא חלק מעולם החֹמר, שכן בעולם החֹמר כל דבר נגרם מגורם שקדם לו. ומה שמלמדת פרשתנו הוא שלא יכול להיות אל נוסף. אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי ה’ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ. (וראה דברינו במכות כג:כד.). ולכן מלמד משה לשאול בכל גבולות הזמן והחמר ולראות שבהם ה' הוא האלהים ואין עוד מלבדו.

      (מה שמחוץ לגבולות המקום הוא מה שמחוץ לגבולות הזמן. לכן המדרש שבבבלי נראה כמדרש העוסק בשאלה על מה עומדים גבולות המקום של העולם, בירושלמי כאן הוא מדרש על השאלה על מה עומדים גבולות הזמן של העולם. שני המדרשים אומרים שהעולם עומד בזרועות ה', אך המדרש בבבלי מצין זאת כעולם שבנוי על עמודים העומדים על רוח מאת ה', והירושלמי מציג זאת כעולם שבא מידי הרוח שבאה מה', והיינו הך. כי בהיותנו מוגבלים למקום וזמן איננו מבינים את מה שמחוץ לגבולותיהם. ההבדל בין הבבלי לירושלמי בשאלה זו ממשיך לכך שהבבלי אינו משיב על השאלה איזו אשפה קדמה לעולם (שהרי הוא אומר שאין ראוי לעסוק בשאלה זו, וגם חלק מהראשונים אמרו שלא שקדמה אשפה לעולם אלא שאנו עלולים לטעות לחשוב כן). אבל הירושלמי משיב על שאלה זו. הירושלמי שדרש שהעולם בא מן המים אומר שגנות הוא ללמוד מאין בא העולם מטפת מים. ואפשר שהיא כונת ר"ע המוזכר בבבלי שאומר שאין לומר מים מים). [↑](#footnote-ref-1265)
1266. על דרך האסמכתא לומדת הסוגיא גם מפסוקים ממשלי ושיר השירים שאין לגלות נסתרות. ופשטם של אותם פסוקים לא בכך הוא עוסק. ולא ידעתי למה לא למדו מהנסתרות לה' אלהינו. [↑](#footnote-ref-1266)
1267. והשוה לדברינו בסנהדרין נח: [↑](#footnote-ref-1267)
1268. ושם בהערה יד. [↑](#footnote-ref-1268)
1269. לפי זה, "הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה", אינו בהכרח קשור למצות הבאת הבכורים. זהו זמן קציר הבכורים, כלומר: קציר התבואה הראשונה. לפי זה, המלים "בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה" לא בהכרח מתיחסות למצות הבכורים. למרות זאת דרשות רבות שדורשות שהן עוסקות במצות הבכורים (ראה למשל דברינו במנחות פג:-פד:, להלן עמ' תתשמד). אפשר לחלק ולומר שהמלים "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה", משעותן: וְחַג הַקָּצִיר, כלומר: החג שבזמן הקציר, שבו תביא למקדש את בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה. אבל זה דחוק. משום שר"י משוה בין הקציר לאסיף, ובודאי שאסיף מעשיך אינו מצוה. מה גם שאת הבכורים מביאים לא בחג השבועות אלא כל הקיץ. ואולם, אפשר שהפסוק אכן מתפרש כֻלו כזמנו של החג, ואעפ"כ אפשר ללמוד ממנו על הלכות הבכורים. אם החג חל בזמן קציר הבכורים, משמע שזה זמנם, וממילא אין לקצור את הבכורים לפני כן. אפשר גם לפרש ששתי הלחם הקרבים בחג הקציר הם בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה. לכן אין להביא מהתבואה החדשה קדם לכן. [↑](#footnote-ref-1269)
1270. מסתבר שכונתו ככונת ר"ל בבבלי, כלומר שבמשך שבעת הימים יש קציר וחגיגה. ולאו דוקא בדרך האמורה כאן. מעין זה בארנו לעיל בר"ה כט: (ראה שם הערה פו) לגבי הדרשה על שופר בר"ה שחל בשבת. וראה גם במנחות סה:-סו: הערה פו. [↑](#footnote-ref-1270)
1271. כך דרש ר' יאשיה. ר' יונתן לא למד משם, אולי משום שהמלה שמירה נאמרה על שמירה מחמץ ולא על שמירה ממלאכה. אבל ר' יאשיה ישיב ויאמר שחיוב שמירת הימים האלה מחמץ מלמד שהם חלק מהחג. וא"כ דין הוא שיאסרו במלאכה. [↑](#footnote-ref-1271)
1272. פשוט שאי אפשר ללמוד ק"ו מכך שיש קדושה לפניהם ולאחריהם, אא"כ פשוט מן הפרשה שגם הם עצמם בתוך הקדושה, כפי שלומד המדרש כאן. שאל"כ הלא הפירכא מתבקשת כפי שאומר המדרש. וגם ללא הפירכא – מהיכי תיתי? הלִמוד הוא מכך שהם חלק מהחג, שהרי לא סתם מוסף קרב בהם אלא מוסף החג קרב בהם, ומצוות החג נוהגות בהם. ועל כך מבוססות כל הדרשות האמורות כאן. [↑](#footnote-ref-1272)
1273. גם הרמב"ם אומר שהוא נלמד מכך שהוא נקרא מקרא קדש. ועם זאת משמע מלשונו שהאִסור הזה הוא מדרבנן. [↑](#footnote-ref-1273)
1274. ומסתבר שהתורה נקטה לשון זו כדי להזכיר את שבעת ימי השבת, שהשבת ביום השביעי נאסרה במלאכה. [↑](#footnote-ref-1274)
1275. ויש גורסים שמיני, וכן נראה שהרי המלה שבתון נאמרה בחג הסכות ובשמיני שלו. ובתו"כ לפנינו על חג הסכות יש מדרש דומה אם כי בהבדלים גדולים ומשמעותיים, והבאנוהו כאן. [↑](#footnote-ref-1275)
1276. בפשטות, כאיש אחד חברים הינו שכֻלם חברים זה לזה. אבל ריב"ל דרש שכֻלם חברים הינו שקִבלו על עצמם לנהוג כדין חבר, השומר על טהרתו. אמנם, אפשר שהיא היא. מי ששומר על טהרתו נקרא חבר משום שהוא יכול לחבור לחבריו בלי לטמאם. [↑](#footnote-ref-1276)
1277. אמנם בהמשך הסוגיא מצאנו "רחמנא טהרה". [↑](#footnote-ref-1277)
1278. וראה דברינו במנחות פט:, ושם בהערה קנג. לפי רוב הדעות נר התמיד אינו אלא בלילה, לכן ביום אפשר להטביל את המנורה. הנר הוא תמיד רק בלילות, ועל המנורה עצמה לא נאמר תמיד. אבל לחם התמיד צריך לעמוד על השלחן יומם ולילה משבת לשבת. [↑](#footnote-ref-1278)
1279. יש למשכן שני תפקידים: השראת השכינה בקרב ישראל, והתוַעדות ה' והודעתו את תורתו לישראל. ה' מתגלה אל ישראל ונועד להם במשכן. כנגד עדות והתועדות זו נעשו הנרות והקטרת, אשר בצד דרום. שעליהם אומרת התורה "לפני העדות" וכיו"ב. לעֻמת זאת, שחיטת הקרבנות וסִדור לחם הפנים, שלא נאמר בהם שנעשו לפני העדות, נעשים בצד צפון. השכינה היא בצפון. ההתועדות היא בדרום, ושם המנורה. לאֹרך כל פרשיות המשכן הוזכר הדרום לפני הצפון. אפילו בסִדור המשכן, שבו השלחן קודם למנורה, חוזרת התורה על השלחן אחרי המנורה כדי להזכיר את המלה צפון אחרי המלה תימנה. וכך נאמר שם: "וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן". התורה פותחת בשלחן, עוברת למנורה וחוזרת לשלחן שכבר נזכר בראש הפסוק, כי לכל אֹרך פרשיות המשכן השלחן תמיד קודם למנורה אבל הדרום תמיד קודם לצפון, בכל ההזכרות של שלחן ומנורה ובכל ההזכרות של דרום וצפון בפרשיות המשכן השונות. לכן, כשנזכר השלחן בראש הפסוק לא נאמרה המלה צפון. רק אחרי שהוזכרה המנורה שבדרום, חזרה התורה ואמרה שהשלחן בצפון. צד דרום הוא ימינו של השוכן בקדש הקדשים, צד צפון הוא ימינם של ישראל העומדים בעזרה, מול פתח המשכן. המזבח והקרבנות שיכים לצד של ישראל המשכינים בתוכם את שכינת ה'. לכן מתקדש המזבח באותם ימי מלואים הבאים לקדש את הכהנים. [↑](#footnote-ref-1279)
1280. אִסור אחות אשה (ד) דומה לאִסור אשת אח. בשני המקרים זהו אִסור אחוה. את אִסור אחות אשה התירה התורה במות האשה, ואת אִסור אשת אח התירה התורה במות האח ללא בנים. ואולם, באשת אח התירה התורה את האִסור לא מפני שהקשר פקע אלא להפך, משום שהאח החי נכנס תחת אחיו המת. לא כן אִסור אחות אשה, שכאשר מתה האשה ממילא לא על כך נאמר "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ...", שהרי אינו לוקח אותן לצרור, וממילא אין אִסור. לכן, במקום שבו האסור קים, אי אפשר לומר שהותר. לא הותר האִסור אלא הותר לאח להכנס תחת אחיו ולמלא את מקומו. מכאן עולה שבעוד שאסור אשת אח הותר כדי להכנס תחת אחיו ולהוליד לו זרע, אִסור אחות אשה לא הותר. [↑](#footnote-ref-1280)
1281. כאשר אדם מת ללא בנים. אפשר לשמר את שמו ולהקימו אם האדם הקרוב אליו ביותר מבחינה מהותית יקח את אשתו ויוליד ממנה בן. (וכפי שנבאר להלן יבמות כד. עיי"ש). האיש קרוב מהותית לאחיו משום ששניהם שייכים לאותו ענף נצחי של המשפחה. מצות היבום מבוססת כֻלה על כך שכל אדם הוא חלק משושלת הדורות. בר כרעיה דאבוה, וכל אדם צריך שיהיו לו בנים ובני בנים שימשיכו את שמו לדורי דורות. משום כך, שני אנשים ששניהם המשך של אדם אחד יכולים בשעת הדחק להמשיך זה את זה.

      הקִרבה באִסורי עריות היא סוג אחר של קרבה, היא לאו דוקא קרבה משפחתית מהותית שעוברת מאב לבן, אלא קרבה במובן הדורי של המלה קרבה (השוה לדברינו ביבמות עז). מכל העריות, הערוה שבה התורה מדגישה ביותר את הקשר הדורי היא אחות אשה (וכן באשה ובתה שגם בה נאמר האסור בלשון "לא תקח") - אין שם כלל קרבה מהותית בין האיש והאשה אלא קרבה מעשית. התורה, שהזכירה את ענין אחות אשה כחלק מכל פרשת עריות, וברור שם שדין אחות אשה הוא כדין כל העריות ולהפך (שהרי היא חלק מהפרשה), התיחסה לאחות אשה בצורה שונה מלשאר העריות והדגישה לא את האִסור לגלות ערותה אלא את האִסור לצרור שתי אחיות. את האִסור לקחת שתי אחיות. התורה כתבה: "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ". יסוד האִסור בשתי אחיות אינו רק הביאה אלא גם הצרירה. הדגשת התורה "לא תקח לצרור" קשורה גם בכך שאחות אשה שונה משאר עריות בכך שאִסורה פוקע במיתת אחותה, האסור הוא לקחת את האשה הזאת אל אחותה לצרור אותה. אחות אשה נבדלת כאן מיתר העריות, בכך שבה עִקר האִסור הוא בצרירה, כלומר: בלקיחתה לו לאשה. המלים "לגלות ערותה עליה" מלמדות שגִלוי הערוה הזה אינו אסור רק מצד עצמו, אלא גם מצד הצרירה שיש בו.

      ואולם, אם כך, מדוע לשון התורה באחות אשה אינה לשון לקיחה לאשה אלא לשון גִלוי ערוה? אם נאסרה הצרירה, מדוע לא כתבה התורה "לא תקח לאשה"? (וכן לכאורה היה ראוי שיכתב בעִקר לפי מה שכתבנו ביבמות יא.: הערה מא.). מדוע אסרה התורה כאן וביתר העריות דוקא לגלות ערוה? ממילא אנו למדים מכאן שבעריות, אפילו באחות אשה וכ"ש ביתר העריות, אין כלל לקיחה לאשה. גם אם יקדשנה – לא תתקדש. אין כאן אלא גִלוי ערוה. להפנות למקומות נוספים שבהם אמרנו שאין קדושין תופשים בעריות.

      (הפרשה עוסקת בלקיחת אשה אל אחותה הנשואה לו מכבר, אבל אפשר להסיק מכאן שגם לקיחת שתי אחיות כאחת אינה חלה, שהרי הוא צורר בכך שתי אחיות (ראה להלן הערה כ, וראה בקדושין נ: שרבא משיב על כך. אבל אם נפרש שכונתו כמו שבארנו כאן, אין קושיה)).

      לא כן ביבום. מצות יבום אינה רק הביאה על היבמה, אלא לקיחתה. היבם צריך לא רק לבא עליה, אלא גם לקחתה לו לאשה. (ג) יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה. צריכה להיות ביאה עליה שיוצרת לקיחה לאשה. ממילא עולה מכאן שביאה עליה שאין בה לקיחה לאשה – אין בה מצות יבום. הביאה הנדרשת ביבום דומה למקרה שלמדנו עליו לעיל בפרשת העריות: ביאה של נשואין. כיון שנישואין לא יכולים להִוָּצר במקרה של אשה אל אחותה, הרי לא נוצר קשר בין היבם לבין יבמתו, בין היבם ובין בית אחיו, אין כלל זִקה בין היבם לבין יבמתו ואין כלל צֹרך לא ביבום ולא בחליצה. (ביבמות קט: משמע שהיא פטורה מיבום דוקא אם היבמה היתה קרובת זקוקתו בשעת מיתת בעלה. אם אחרי שכבר נפלה לפני היבם נשא היבם את קרובתה, הדבר תלוי במחלוקת תנאים. לדעת ר' יהושע במשנה שם לא הותרה היבמה וצריך לחלוץ לה, אבל לדעת ר"ג אפשר (וכן נראה שהסיקה הסוגיא) שהיבמה נפטרה מיבום ומחליצה כיון שקִדש היבם את קרובתה. לראות ראשונים שם.). [↑](#footnote-ref-1281)
1282. וכדברי הגמ' להלן ח., הדבר פשוט ולא צריך פסוק. (וראה גם להלן הערה כג) ומכאן אפשר ללמוד שפעמים רבות המדרש אומר בפשטות את מה שעולה מן הפסוק. (אמנם ראה שם שהגמ' הביאה כמה וכמה סברות שבגללן יכלנו לחשוב אחרת. שהרי ממילא הותרו כאן אסורי עריות (של אשת אח). וכל העריות הוקשו זו לזו ואם ממילא הותר אִסור העריות הרי הותר ביבום אִסור עריות, והואיל והותרה הותרה, ועוד. אלא שהגמ' משיבה על כל אלה ודוחה אותם. (וראה כריתות ב: הערה ב). וראה להלן הערה קטז שם נבאר למה לא הותר ביבום אלא אִסור אשת אח). [↑](#footnote-ref-1282)
1283. במשנה מצוי מאד הבטוי "לבא על" כבטוי לביאה. אך בתורה יש בד"כ בטויים אחרים והבטוי הזה נזכר רק בשני מקומות: בפרשית בנות לוט ובפרשית היבום. בשתי פרשות אלה תפקידה של אותה ביאה הוא בנין עולם. דהיינו: ביאה הנדרשת לא רק לצורך עצמה. נמצא שמשמעותה של המלה "עליה" בפסוק היא ביאה שיוצרת מצב אישות לצורך הקמת זרע. וכן אפשר לפרש ש"עליה" מבטא מצב של כניסת אחות לבית אחותה או אח לבית אחיו (כלומר: הצטרפות אל) במקום שזה לא מתאפשר לא נוצרת זקה. ומכאן שבמקום שלא תופשים קדושין לא נוצרת זקה. זקה לא קימת אלא בבית הראוי ל"עליה", כלומר: שהאח יכול לבא על הבית ולצרפו אליו כאחיו. (לכן כשהגמ' (יבמות ח.) אומרת שערוה לא צריכה קרא לא מקשים נהי דלא צריכה קרא שלא תתיבם מ"מ צריכה קרא שתפטר מחליצה). ואע"פ שהמקדש כמה נשים שאחת מהן ערוה השאר מקודשות, מי שנפל לפניו בית ובו כמה נשים שאחת מהן ערוה אין השאר זקוקות, כי בקדושין אדם מקדש כל אשה לעצמה, וביבום אדם מיבם את הבית. "עליה” פירושו לא אשת אחיו מכח עצמה, אלא אשת אחיו מכח היותה אשת אחיו ועל אשת אחיו הוא בא, כלומר על בית אחיו, ולכן אם אין הבית כֻלו ראוי אין זִקה. [↑](#footnote-ref-1283)
1284. וסברה הוא, שהרי אפילו האח המת עצמו, לו היה חי, לא היה רשאי לעבור על אִסור ערוה כדי להקים לעצמו שם. ק"ו שאחיו לא יכול לעשות כן. (וכמו שאי אפשר לעבור אִסורים כדי להשיב אבדה). [↑](#footnote-ref-1284)
1285. וכך באר הרמב"ם את הדרשה. [↑](#footnote-ref-1285)
1286. וראה להלן הערה קטז שם נבאר למה לא הותר ביבום אלא אִסור אשת אח. ראה גם לעיל הערה ה. [↑](#footnote-ref-1286)
1287. משמע כאן ושם שבתפישת קדושין הדבר תלוי. אמנם ראה להלן הערה נח. [↑](#footnote-ref-1287)
1288. ואולם, האמוראים מבקשים ביאור לדברי ב"ש, ומביאים את דברי ר"ש בן פזי הדורש את הפסוק: "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ..." שלא כפשוטו. כאילו נאמר "לֹא תִהְיֶה - אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה - לְאִישׁ זָר. יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ". האמוראים מבארים תחילה שב"ה דוקא דורשים את הפסוק כפשוטו, שלא תהיה אשת המת לאיש זר. והגמ' עוד מאריכה (יא) לבאר את ההגיון הלשוני בדבריהם, וכן מובא בירושלמי, המקבל את הראיה הלשונית ודוחה את דרשתם של ב"ש. ואולם בהמשך הסוגיא בבבלי האמוראים המאוחרים אומרים שאפילו בית הלל דורשים את הפסוק כב"ש, ומפרשים שגם ארוסת אחיו חיבת ביבום. ואולם, לא כך עולה מלשון הפסוק. לכן נראה לבאר דרשות אלה כמו שבארנו כאן. וראה להלן יג:. ואפשר שטעמם של ב"ש הוא משום שהם התקשו בדרשה של ב"ה, ועל דרך האסמכתא מבארים האמוראים את דבריהם כפי שבארו.

      גם רבא לא מקבל את הדרשה הזאת, המפסקת את הפסוק שלא כהלכתו, ומבאר את דברי ב"ש ע"ד הסברה.  [↑](#footnote-ref-1288)
1289. קשה על הסבר זה ממה שבארנו ביומא יג. וביבמות מד., שאין היבם נכנס תחת אחיו לביתו לכל דבר. הוא רק צריך להקים לאחיו זרע, ולשם כך כל אחת מנשי האח המת עומדת לעצמה. אפשר להשיב על כך שאין היבום חל אלא משום שבמות האח המת, כל נשיו עומדות בקשר דומה לקשר ארוסין לאח החי. ואם קשר כזה אינו יכול לחול – אין יבום ואין חליצה לכל הנשים. ואולם, עדין קשה למה לא יהיה הדבר דומה למקדש כמה נשים שאחת מהן אסורה לו, שהיתר מקודשות. ואולי משום כך חולקים ב"ש.

      אפשר לומר שנוצר קשר בין האח החי לבין בית המת. או לכל אחת מנשי המת. אלא שגם אם נאמר שנוצר קשר בין היבם אל בית המת. יש ברירה. התברר למפרע שדוקא זו שיֻבמה או חלצה היא האשה שעמה נוצר הקשר. אבל כל עוד אחת מהן אסורה עליו – אינו צריך להכנס לאותו בית. (ובשאלה איזה קשר נוצר אל בית המת ומתי התברר שפקע, ראה מחלוקת ר"י ור"ל ביבמות י:, וראה דברינו שם. לפי ר"י משנפלו לפניו פקע אסור אשת אח, וכן כל יבם עושה את שליחותם של כל אחיו וכל יבמה עושה את שליחותן של כל צרותיה. ומשמע שר"ל חולק על כך וסובר שאינם עושים את שליחות היתר, אלא משהתברר שזה האח וזאת האשה שיקימו את המצוה – חזרו כל היתר לאִסורם הראשון).

      ואפשר שטעם הדבר הוא שהיבם נכנס תחת אחיו המת, וכפי שנבאר ביבמות כד. וכיון שהוא עושה את שליחות אחיו המת, לא חל אִסור אשת אח. [↑](#footnote-ref-1289)
1290. וכפי שנבאר ביבמות כד. שהיבם נכנס תחת אחיו. [↑](#footnote-ref-1290)
1291. וראה להלן הערה לו, שם נבאר שכאשר יבמה נפלה ליבום סר מעליה אִסור אשת אח, אבל כאשר מלכתחילה כלל לא נפלה ליבום, כגון כאן, לא סר מעליה אִסור אשת אח. [↑](#footnote-ref-1291)
1292. עין בדברי רב אשי, שמבאר (ה) שזה הטעם לאסור את צרותיהן וצרות צרותיהן. כך משמע גם מדברי הגמ' להלן ח. שאומרת שגם צרה היא בכלל ל"ת שיש בו כרת. גם להלן לב. משמע בפירוש שכאשר היא ערוה לא פוקע מעליה אסור אשת אח. [↑](#footnote-ref-1292)
1293. יבמות ל. כל שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים. כלומר: לא פקע אסור אשת אח. ואע"פ שעדין לא הותרה לזר כי יש עוד אח, ועדין היא מקודשת במקצת למת, מ"מ היא אסורה באסור ערוה על האח הזה. (אמנם מלשון הגמ' בדף ג משמע לכאורה שהאִסור הוא לא מטעם אשת אח). [↑](#footnote-ref-1293)
1294. בדרך כלל עם מותו של אדם פוקע קשר הנישואין בינו לבין נשיו, וממילא גם בין אשה לרעותה. (קשר הנישואין פוקע, קשר שאר הבשר אינו פוקע, לכן אסורי העריות עוד עומדים בתקפם). אם האיש מת בלא בנים – קשר הנישואין אינו פוקע לגמרי, שהרי עדין אשת המת אסורה לצאת החוצה. מחוץ לבית משפחתה לאיש זר (וכפי שנבאר להלן הערה נו). משעה שהתיבמה או חלצה אחת מהן – נעשו כל יתר הנשים ככל אלמנה בעולם, וכבר אינן צרות זו לזו. לכן הן פטורות מן החליצה ומן היבום. [↑](#footnote-ref-1294)
1295. ולא רק שהוא לוקח אותן לצור זו על זו. הוא לוקח אותן (ג) לצרור, כלומר להיות צרות. הוא יצר כאן קרבת משפחה שנקראת צרה. [↑](#footnote-ref-1295)
1296. אמנם, אם שתיהן יכולות להלקח לו, הרי משעה שלקח אחת מהן בטלה למפרע לקיחת השניה. וכמו שנבאר ביבמות מד. וראה לעיל הערה י. [↑](#footnote-ref-1296)
1297. דברי הגמ' שם "צרה נמי לא איצטריך קרא" יכולים להתפרש בכמה דרכים. אפשר לפרש שנפילה ליבום היא מעין קדושין על תנאי לכל נשי אחיו, ואין הקדושין יכולים לחול אם אחת מהן ערוה. ואפשר לפרש שכיון שאין כאן חובת יבום, לא פקע אסור אשת אח מן הצרות. ועין בדברי רב אשי ביבמות יג., שמבאר שזאת הסברה לאסור את צרותיהן וצרות צרותיהן. ומ"מ הדרשה אינה פשוטה, וב"ש אכן חולקים עליה. [↑](#footnote-ref-1297)
1298. הגמ' (ז.) מסיקה שהדרשה מ"עליה" (שאיננה מושתתת על מלה מיותרת בפסוק, כמו שנכתוב להלן הערה כה), נצרכת בין אם חל כאן דין עדל"ת ובין אם לאו. משום שהיתה הו"א שהותרו עריות ביבום, שהרי הותרה אשת אח. כיון שממילא יבום נעשה ע"י ביאה על אשה אסורה באסורי עריות, היתה הו"א שהותרו כל העריות אצל יבום. הגמ' מבקשת ללמוד את זה כדבר שהיה בכלל, אלא שהיא דוחה זאת (וראה כריתות ב: הערה ב) ודורשת במה מצינו, ואף דוחה את דרשת במה מצינו כי אינו דומה אִסור אחד לשני אִסורים, שהרי בסופו של דבר הרי הוא נשוי לשתי אחיות משא"כ באשת אח שהרי נכנס תחת אחיו. לכן עוברת הגמ' ודורשת הואיל ואישתרי אישתרי. הרעיון בשלשת סוגי הדרשות דומה: ממילא הותרו כאן עריות, לכן הו"א שגם אחות אשה תותר. הגמ' דוחה גם את דרשת הואיל ואישתרי ואומרת שלא אומרים הואיל אלא אולי כאשר נשא את אחותה אחרי נפילתה לפניו. לכן אומרת הגמ' שהיתה יכולה להיות הו"א ללמוד בהקש: כיון שהוקשו כל העריות זל"ז, כשם שהותרה אשת אח כך הותרו כולן, גם הו"א רביעית זו, דומה למה שאמרנו. יש הו"א ללמוד מאשת אח לכל העריות. אבל אחרי שנאמר עליה, (ח.), דוקא אשת אח הותרה ליבום ולא שאר העריות, שיש בהן אִסור נוסף על אשת אח, ולכן יש שני אִסורים, והם דומים לאחות אשה. (הגמ' מביאה טעם נוסף: שעדיף להקיש לחומרא, אבל כבר הקשו עליו רבים שהיא חומרא שיש בה קולא שהרי פוטרים את הצרות. ועוד: מדוע להקיש כך? אבל הטעם המבדיל בין אִסור אחד לבין שני אִסורים ברור ונהיר הוא).

      רבא (ח.) כלל אינו מקבל את כל זה, ואת הצרך בעדל"ת, והוא מבאר את כל הדין כך שהדרשה לא באה אלא לפטור את הצרות. [↑](#footnote-ref-1298)
1299. המדרש התנאי טעון באור. האמוראים המאוחרים ביבמות ח: מבארים כדרכם, ומתיחסים לפסוק "וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ" כאילו הוא עצמו בא לאסור לקחת צרות של ערוה. וזאת משמעותו. שהרי היא וצרתה (י) צרורות זו לזו, כפי שלמדנו מהאסור לצרור. ואם הן צרורות זו לזו, נאסרו שתיהן. בפשטות, הפסוק בא ללמד שמי שנשא אחת משתי אחיות, אסור לו להוסיף ולקחת את האחות השניה ולצרפה אל הראשונה (לקחת אשה אל אחותה), לעשות צרות זו לזו (לצרור). כל עוד הראשונה חיה. כפי שיתבאר להלן ח:. אך האמוראים (רב הונא בר תחליפא משמיה דרבא) דורשים (כנראה בעקבות התנא כאן) שהפסוק אשה אל אחותה לא תקח, אמור הן על אחות אשתו והן על צרתה. המקרה הפשוט של הפסוק אוסר רק את אחות אשתו, ולכן נאמר לגלות ערותה בלשון יחיד. הפסוק מדבר על לקיחת אחות אחת אל אחותה שכבר נשואה לו, כדי לגלות ערותה (של האשה החדשה, האסורה) עליה (על האחות שכבר נשואה לו). ואולם, כאשר נפלו לפניו אחות אשתו וצרתה – שתיהן נאסרו. ולא יוכל להן כי נפול נפלו לפניו שתיהן כאחת בנפילה אחת. ושתיהן צרורות (י) זו לזו. וכפי (ב) שבארנו. ואז שתיהן אסורות. הדיון ביבמות ח: טעון ביאור. מדוע הו"א לאסור צרות שלא במקום מצוה, או להתיר ערוה עצמה במקום מצוה. (בפשוטו זאת לא הו"א אלא וליטעמיך). [↑](#footnote-ref-1299)
1300. וכפי שנבאר להלן הערה נו. אמנם, את טענתו העִקרית הוא אינו לומד מהפסוק, אלא מניח אותה ממילא: שהזִקה היא כאישות, מן התורה, ולכן היא כאשתו. (וראה יבמות יט. שרב אשי מבאר שגם ר"ש מודה שאם נפלו ליבום בזו אחר זו הראשונה מתיבמת והשניה פטורה, שהרי כשנפלה הראשונה הותרה ליבום, וכשנפלה השניה לא חלה עליה זקה. אמנם יש מבארים אחרת בדברי ר"ש. ולפי זה תמוה. ועוד יש לשאול כיצד פוטר אותן ר"ש אפילו מן החליצה. אם זקוקתו כאשתו לענין אִסור קרובותיה, איך תחול זִקת זו שנפלה שניה? ואיך היא תאסור את הנופלת ראשונה? ועוד, הלא ר"ש הוא שאמר (יבמות כח.) שבארבעה אחים – בדיעבד אם יבמו שניהם יקימו שהרי כעת אף אחת מהן אינה אחות זקוקתו. ובעל כרחנו אין טעם הדבר רק משום הזקה אלא משום שכששתיהן זקוקות שתיהן מעין צרות. וראה להלן הערה נו. אמנם, כבר האריכו רבים בשאלות אלה. ויש שבארו שיש הבדל בין יבם אחד לבין שני יבמים אם משום שבשני יבמים הזקה פחותה (כפי שנבאר בהערה נו) ואם משום שבשני יבמים אפשר ליבם את שתיהן. ועוד תרוצים נאמרו בשאלה זו. (ראה בירושלמי יבמות א א שאומר שמשנודע שלא תתיבם יבמה זו לאח זה, למפרע חלו בה קדושי זר ולמפרע אין לה זִקה לאחים. גם לענין אִסור קרובותיה. ואולי זה טעמו של ר"ש שבדיעבד יקימו)). [↑](#footnote-ref-1300)
1301. נראה שלדעת תוס' זאת משמעות הדרשה "יכול שאני מרבה אף שש עריות חמורות". [↑](#footnote-ref-1301)
1302. גם על הדרשה של תו"כ שלמדה מ"עליה", וגם על הדרשה של רבי, אומרים האמוראים שאפשר שלא באו אלא לאסור את הצרות או להתיר את הצרות שלא במקום מצוה. ומסתבר שיש לבאר דרשות אלה כמו שבארנו כאן, שאל"כ – כיצד משמע כאן להתיר? (וכן מקשה הגמ' להלן ח:, מידי צרות כתיבא הכא) אלא, אם באה התורה ללמד שיקח היבם רק כאשר הוא יכול לקחת לו לאשה את בית אחיו, ממילא למדנו שבבית זר אין אִסור בצרה, שאל"כ למה היה צריך ללמדנו זאת ביבם? יתר על כן, אין בלשון הכתוב הזאת אלא לאסור צרה במקום מצוה. ממילא למדנו שבמקום אחר לא נאסרה. [↑](#footnote-ref-1302)
1303. אמנם יש להקשות, שהרי על הרבה מצוות חזרה התורה שוב בספר דברים. [↑](#footnote-ref-1303)
1304. יש לבאר כיצד למדו כך, וכן למדו להלן (ה.) מכך שכהן מצורע מגלח את ראשו וזקנו. ובפרט שלהלן בהמשך אומרים האמוראים להפך: שאם היה צֹרך ללמד שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, הרי שבד"כ אינו דוחה. יש כאן דיון כדרכם של האמוראים המאוחרים, המניחים שאם תנאים דרשו את המלה האמורה כאן ("עליה"), הרי שהתורה כתבה את המלה הזאת כדי ללמד את ההלכה, והרי שהמלה נצרכת לכך. וזוהי הנחת האמוראים לאֹרך כל הסוגיא. אמנם, אפשר לבאר שהמלה נצרכה לגופה, ולפי דרכנו למדנו שאין יבום במקום ערוה. וראה להלן הערות כח-כט, שם יבואר שאם טעם הדרשה הוא לא משום השאלה מה גובר, העשה או הלאו, אלא מטעם אחר, אפשר לדרוש להפך. ואולם, להלן ו: שואלת הגמ' על הדרשה שמיתת ב"ד אינה דוחה שבת, ואומרת "טעמא דכתב רחמנא לא תבערו, הא לאו הכי דחי", ואולי משום ששם לכאורה נראה שאכן נאמר פסוק במיוחד לשם כך, לפחות לפי הביאור האמור שם.

      לאֹרך הסוגיא מביאה הגמ' דרשות שונות הלומדות על עשה ול"ת במקרים פרטיים, ומנסה להקיש מהם על הכלל. כאשר לומדים התנאים (להלן ה.) שמצורע מגלח את ראשו וזקנו גם אם הוא כהן ונזיר, צורת הלמוד היא מכך שפשוט שאי אפשר להתיר את המצורע בלי גלוח. מכאן אפשר ללמוד על מצוות עשה אחרות, שאין הל"ת עומד בפניהן, שהרי התורה צותה לעשותן. אבל כאשר טעם הדין הוא שהן אתה והן אביך חיבים בכבוד ה', יש ללמוד מכאן להפך: מדוע נצרך התנא ללמדנו דין זה, אם לא משום שבד"כ העשה דוחה ל"ת? כפי שיבואר להלן הערה כח. [↑](#footnote-ref-1304)
1305. והגמ' אומרת שבספר דברים הכל מודים שדורשים סמוכים. ואפשר שטעם הדבר הוא שכך דרכו של ספר דברים שהוא עובר מנושא לנושא לא משום שהדבר שיך לנושא אלא משום קשר או דבר שיש ללמוד מזה לזה. אמנם, הסוגיא עצמה בסופו של דבר אומרת שר' יהודה דורש את אשר הוא דורש משום דמוכח או משום דמופני, וא"כ – אין עוד צרך לומר שדוקא בספר דברים הוא דורש כך. ואכן, הגמ' מבארת למה גם דרשת ציצת בכלאים היא מוכח ומופני, ואפשר שהגמ' חזרה בה מכך שהוא דורש סמוכים. וראה גם דברינו בברכות כא: הערה נב. [↑](#footnote-ref-1305)
1306. אילו היתה הדרשה רק מהמלה ראשו, היה מקום לשאול יש לבאר כיצד דרשו כך, הלא באותה מדה אפשר היה לדרוש להפך. כאן וכאן כתוב ראשו, הרי שדוקא מצורע שאינו נזיר. אבל אפשר שסברה הוא, שהרי אם לא יגלח את כל שערו לא יטהר. [↑](#footnote-ref-1306)
1307. יש שפרשו שהתנא מבסס את הדרשה על הסמיכות בין שמירת שבת לבין כִבוד אב ואם. ואולם, אילו זאת כונתו, יש לשאול מנין שמן הסמיכות יש לדרוש ששבת דוחה כבוד אב ואם? אולי להפך: הסמיכות מלמדת שכבוד ואם ואם דוחה שבת. (אמנם, לכאורה יש לשאול כן על רוב הלמודים מסמיכות בפרשה) והלא להלן בהמשך הפרשה נאמר: "אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה’", וגם שם דורשת הגמ' שהשבת דוחה את המצוה האחרת האמורה שם, אע"פ ששם פתח הכתוב בשבת, ואילו פה פתח באב ואם וסיים בשבת. לכן נראה שהלִמוד הוא מההקשר הכללי. הפרשה באה לבאר שהכל צריכים להיות קדושים לה'. האב והאם עצמם אינם גוברים על רצון ה'. (ולאו דוקא כאשר הם אומרים לעבור בזדון. גם אם האב רוצה לאכול מאכל חם ואינו יודע שאין מאכל חם, והבן צריך לבשלו בשבת, אין לעבור על אסור שבת בשביל האב אע"פ שהאב אינו מבקש לחלל שבת. כי הכל חיבים בכבוד ה'). לכן, דורשת מכאן הבריתא לא רק לאִסור שבת, אלא לכל האִסורים שבתורה. אין לעבור על אִסור לכבוד אביו, כי הכל חיבים בכבוד ה'. לכן, אין ללמוד מכאן לכל התורה כֻלה שאין עשה דוחה ל"ת. טעם הדבר אינו משום עשה או לא תעשה, אלא משום שהכל חיבים בכבוד ה'. לכן דורשים מכאן האמוראים המאוחרים להפך, אילו היה כלל כזה בכל התורה, לא היה צ‎ֹרך ללמדנו שהכל חיבים בכבוד ה'. (אמנם, אפשר להשיב ולומר שלא כתבה התורה מלים מיוחדות כדי ללמדנו זאת, אלא מתוך שצותה להתקדש לה' ולשמור מצוותיו, ממילא ברור שהכל קדושים לה'). וכפי שהתבאר בהערה כה. [↑](#footnote-ref-1307)
1308. וכן נראה משום שהבריתא הזאת, כקודמתה, מסימת אף היא במלים "כולכם חיבים בכבודי", המלים המובנות היטב בדרשה הקודמת אך קשות להבנה בדרשה הזאת. בבריתא הקודמת משמעותן היא שגם אביך ואמך חיבים בכבודי, אך כיצד תתפרשנה המלים האלה בבריתא הזאת? נראה שכונת הבריתא לומר שאני ה', וכולכם שומרים את שבתותי, ועושים את שאר המצוות בימות החול. ומ"מ, הבריתא מבוססת על הסברה שכולכם חיבים בכבודי, לכן דורשת ממנה הגמ' כמו מהבריתא הקודמת, וכמו שבארנו לעיל בהערה כח. [↑](#footnote-ref-1308)
1309. וראה לעיל הערה כ. [↑](#footnote-ref-1309)
1310. ואפילו אם גרשה, לא שב אִסור אשת אח למקומו לגבי נשואי היבם והיבמה, כי היא כאשתו. ולכן מותר לו להחזירה. אמנם, לגבי אח שיולד מעתה והלאה היא כאשת אחיו הראשון. אבל היא לא צריכה חליצה שהרי כבר התיבמה. (כפי שמבארת הגמ' להלן כ.). [↑](#footnote-ref-1310)
1311. ביבמות יט: נחלקו בשאלה האם מאמר מועיל בעל כרחה של היבמה. לשון הגמ' היא שהמחלוקת היא האם יליף מיבמה בעלמא או מקדושין בעלמא. מהלשון משמע שקונה מן התורה. אמנם יש לבאר שאינו למוד גמור, אלא השאלה היא כיצד ראוי לתקן את המאמר. האם ראוי לחכמים לתקן תקנה שיקדשנה לפני שיבוא עליה כדי שלא יראה הדבר כביאה בלא קדושין, או שראוי אף להוסיף שאין הדבר נעשה בעל כרחה של היבמה, ולשם כך תקנו. מכאן אפשר ללמוד על מהותה של תקנת מאמר. (וראה להלן כט: הערה קו שבירושלמי משמע שמאמר הוא מה"ת). [↑](#footnote-ref-1311)
1312. וראה דברינו ביבמות קב הערה רנז. [↑](#footnote-ref-1312)
1313. ולענין תפישת קדושין בה ראה להלן הערה רנד. [↑](#footnote-ref-1313)
1314. אמנם בירושלמי ר' יוחנן הוא (ולא רק הוא אלא עוד אמוראים) שאומר: "א"ל את סבור חליצה קניין אינה אלא פטור אין האחין חייבין עליה משום אשתו של חולץ אבל חייבין עליה משום אשתו של מת". בבבלי משמע בכמה מקומות שהחולץ הרי הוא כאילו נשאה וגרשה. ונאסר בקרובותיה יותר משהזיקה אוסרת (את האִסור הזה נבאר להלן הערה נו). חלוצה חמורה יותר מזקוקה, משום שחלץ. וכפי שנבאר להלן מד. אבל בירושלמי דעת ר' יוחנן האי שחליצה אינה אלא פטור. בחליצה אינו ככניסה ופטירה אלא רק כפטירה, ונשואי האח הראשון עוד חלים עליה. [↑](#footnote-ref-1314)
1315. ביבמות נד:נה. (וראה דברינו שם) למדה הגמ' מהפסוקים האוסרים את אשת האח, שאסור אשת אח במקומו עומד. ולכן אינו בטל אלא נדחה מפני מצות היבום. ומכאן למדה הגמ' שלא תאמר שהואיל והתירה התורה את אשת האח ביבום הרי אינה אסורה, אלא אסורה היא אלא שהותרה מפני היבום. (וביבמות יג: משמע קצת שאם אינה אסורה באִסור אשת אח גם מצות היבום לא חלה, ויש לשאול מדוע). וראה גם ביבמות לט: ובדברינו שם, שלפי אבא שאול אִסור אשת אח קים ועומד גם כשנפלו היבמות ליבום, וכפי שנבאר להלן הערה קטז, ואפשר שגם חכמים לא חולקים עליו בכך, אלא שהם סוברים שאם קים מצות יבום הרי בטל האִסור גם אם עשאה שלא לשמה, שהרי יבום קונה גם ללא כונה. וראה תוס' כ. ד"ה האי שאומר שהאִסור פקע. אמנם רש"י שם מנמק את הדין בטעם אחר ואפשר שהוא סובר שהאִסור לא פקע. ומ"מ לדעת ר' יוחנן האסור פקע וכדבריו פסקו הפוסקים. (גם ביבמות ל. משמע שאשה שהתיבמה לאח אחד ומת אותו אח – עדין היא נופלת כאשת בעלה הראשון, ואם היתה אסורה בנפילתה הראשונה, עדין היא אסורה. וראה להלן הערה נו).

      ומ"מ נראה שגם ר' יוחנן מודה שאם לא התחיבה ביבום, כגון שהיא צרת ערוה, הרי לא החלה לנפל לפניו ונפֹל לא תפֹל לפניו וממילא לא פקע אִסור אשת אח. וראה לעיל הערה יג-יד. [↑](#footnote-ref-1315)
1316. לפי דעה זו, אם החלוץ עצמו נושא את אחת היבמות, יש כאן מל"ת שחז"ל דרשו מהמלים "אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו". אם אחד האחים בא על יבמה אחרת אחר היבום, הוא עובר בעשה. (ובירושלמי משמע שמשום אשת אח, ראה לעיל הערה לה). [↑](#footnote-ref-1316)
1317. וראה לעיל הערה י. [↑](#footnote-ref-1317)
1318. וראה לעיל הערה לא. [↑](#footnote-ref-1318)
1319. ונראה היה לבאר שגם אם האח המיבם יבא על אחת הצרות עובר על אִסור אשת אח לפי ר"ל. (ובפשטות, ר"ל לא סובר שהיא עושה את שליחות צרותיה). אמנם לא כך פרש רש"י. ובעקבותיו ראשונים רבים אחרים. אולי בשל מה שכתבנו לעיל הערה י. שכל הבית נפל עליו, על יבמותיו. [↑](#footnote-ref-1319)
1320. דרכה של תורה לתאר את המקרים בדרך התר. לכן לגבי שביעית כתבה התורה שאסור לקצור את הספיח, למרות שלא רק את הספיח אסור לקצור אלא אף את הזרוע. כי התורה מתארת את ההתר. אסור לקצור בשביעית. מן הסתם יחול אסור זה על הספיח כי אין זורעים. אבל ודאי שגם את הזרוע אסור לקצור. וכן לגבי נזיר אמרה תורה "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם", אע"פ שהדין האמור שם ודאי נוהג גם בנזיר שנטמא במזיד, כי לא ברשיעי עסקינן. והתורה מלמדת את ההלכה כך שמי שיקשיב ויקים את ההלכה הכתובה - נמצא שלא עבר כל עברה. (וראה גם מנחות עג: הערה קיד שם בארנו שהתורה אמרה לא להקריב מעוכים וכתותים מיד בני נכר, כי לישראל ממילא אסור למעוך ולכתות את בהמותיהם, אבל גם מיד ישראל אסור להקריב אותן). אף כאן, כאשר מבקשת התורה ללמד שאשה שהיתה לזר נטמאה לבעלה, היא מלמדת זאת ע"י אשה שעשתה זאת בהתר, שהתגרשה ואז היתה לזר. אבל ברור שגם אם עשתה זאת באִסור אין טומאתה פחותה. וראיה לדבר שבפרשת שוטה אומרת התורה "ונטמאה", הרי שאף זו טמאה. בכל הפרשות שהוזכרו כאן, ברור שהדין נוהג גם אם נעשה הדבר באִסור. שהרי לא מסתבר שהזורע בשביעית בזדון יהיה רשאי לקצור, ולא מסתבר שנזיר שנטמא בזדון לא יצטרך להפסיק את נזירותו ולמנות מחדש, ולא מסתבר שישראל שסרס את בהמתו תהיה כשרה לקרבן, התורה הזכירה דרך התר וה"ה לאִסור. וכן כאן. וראה גם ברכות כא: הערה נב. (כמובן שבמקום שבו התורה באה ללמד על ענשו או כפרתו של החוטא, היא מלמדת על אדם שחטא, הלא את זה עצמו היא באה ללמד. אבל במקום שבו התורה באה ללמד הלכה לכתחילה, תלמד זאת בדרך של התר. התורה מיועדת ללמד כיצד חי עם השומר את התורה בארץ ה', כפי שבארנו בהקדמה לספרנו בהערה צו). ומעין דברינו כאן מצאנו בגמ' ביבמות עח. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1320)
1321. במסכת סוטה ג: ה: למדה הגמ' את הדין הזה מפסוקים אלה בצורה אחרת, רחוקה יותר מהפשט. וראה דברינו שם, ובהערה ח. [↑](#footnote-ref-1321)
1322. וכך דורש ר"ע בסוטה כז: מהמלה "ונטמאה" האמורה שם בפרשה. "זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה". אם תשטה האשה, תטמא. ומן הסברה שאמורה כאן, תטמא לשניהם. כל אשה שבשעה שהיא עם אדם היא מקודשת לאחר – נטמאה. לא נאמר למי נטמאה. היא נטמאה באופן כללי. האשה הזאת טמאה. ורבי דורש מכך שנאמרו בפרשה שתי פעמים "ונטמאה". [↑](#footnote-ref-1322)
1323. וראה דברינו להלן כ.: ולהלן סז:סח [↑](#footnote-ref-1323)
1324. ומשום כך אין הבדל בין הנולד מביאת שגגה או מביאת זדון, שהרי אין כאן עֹנש על חטא. הולד הזה לא היה רשאי להִוָּצר. הויתו בעולם היא דבר אסור, ולכן מובן שלא ינתן להויה כזאת להמשיך ולהתרבות. הוא לא היה רשאי להוצר, וקיומו הוא דבר שלא צריך היה לקרות. ובין אם קרה בזדון ובין אם קרה בשגגה – הלא לא היה צריך לקרות כלל. [↑](#footnote-ref-1324)
1325. אפשר היה לבאר שהבא על אשתו נדה עשה מעשה שהיה עליו לעשות וטוב היה שעשאו אילו טבלה אשתו. הפגם הוא לא שבא עליה אלא שלא טבלה קודם לכן. משא"כ בבא על אחותו שלא היה עליו לעשות כן. אילו בארנו כך – כי אז במחזיר גרושתו היה עלינו לומר שהולד פגום. אבל ההכרעה כאן היא שלא זוהי ההגדרה. גרושתו משנשאת לא נאסרה עליו במהותה, אלא שטומאה רובצת עליה, כטומאת הנדה. שלא כאחותו שאסור ליצור ולד ממנו וממנה. [↑](#footnote-ref-1325)
1326. וראה להלן יבמות נט:ס הערה קעג. [↑](#footnote-ref-1326)
1327. וממילא אפשר ללמוד על הצרה אך לא על הבנים. [↑](#footnote-ref-1327)
1328. ראה לעיל הערה ט. [↑](#footnote-ref-1328)
1329. וראה להלן יבמות כג. הערה עג. [↑](#footnote-ref-1329)
1330. ראה דברינו ביבמות עז לגבי שם המשפחה, וראה דברינו בב"ב קח-קי הערה ריא. [↑](#footnote-ref-1330)
1331. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד. [↑](#footnote-ref-1331)
1332. גם אחים מן האב וגם אחים מן האם נקראים בתורה בשם אחים. (בעריות נאסרו במפורש בת אביך או בת אמך. וכן נאסרה במפורש אחות אמך. וראה דברינו ביבמות עז על ההבדל בין מצוות של שאר למצוות של משפחה). גם אחים מהאם קרויים אחים, אלא שאחים מן האם אינם יכולים להקים שם המת על נחלתו, וממילא לא ינהג בהם דין יבום. (וראה דברינו ביבמות עז על ההבדל בין אחוה לענין עריות לבין אחוה לענין שם). אבל אחים מן האב נוחלים יחד את נחלתם. וכפי שדורשת הגמ' להלן כד. (וראה דברינו שם) מהפסוק "עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם". (וראה דברינו שם שהאיש ואחיו מאביו – קרובים הם ושם אחד להם). [↑](#footnote-ref-1332)
1333. וראה להלן מא: שאפילו אם רק מדרבנן אוסרים עליו ליבם לא יחלוץ. אמנם, מצאנו מקרים רבים שבהם אסור ליבם מדרבנן ויחלוץ. ונראה שדוקא כאשר אסור היבום יפקע בעוד זמן קצר וידוע, גזרו שגם לא יחלוץ עד אשר יוכל גם ליבם. ואולם, בקדש אחת משתי אחיות ואינו יודע איזו, צריכה חליצה אע"פ שאין יבום, כי אם יבא אליהו ויאמר שאת זאת קדש הרי היא בת יבום. הספק אינו אלא אצלנו, האמת היא אחת ויחידה. אנו בקטנותנו לא יודעים אותה, אבל היא קימת. לעמת זאת תקנת חכמים היא חזקה יותר. כשתקנו שאשה לא תתחתן בתוך ג חדשים ממות בעלה, לא תתחתן גם אם יבא אליהו ויאמר שאינה מעוברת. [↑](#footnote-ref-1333)
1334. וכדברי הירושלמי: מאן יבמי ולא שמאנו שמים. [↑](#footnote-ref-1334)
1335. יבמה הזקוקה ליבם דומה לאשה המקודשת לבעלה בכך שהיא צריכה להתיבם ואסורה להיות לאיש זר. ככתוב כאן. (אמנם, יש לדון בשאלה האם הדבר נובע מהקשר שלה אל היבם, או מהקשר שלה אל בעלה המת. וראה יבמות יג. ל: פד: קט. בשאלה האם מיתה מפלת או קדושין הראשונים. והאם קנה הוא לעצמו או שהקנה לו אחיו או שהקנו לו מן השמים. גם ביבמות ל. משמע שאשה שהתיבמה לאח אחד ומת אותו אח – עדין היא נופלת כאשת בעלה הראשון, ואם היתה אסורה בנפילתה הראשונה, עדין היא אסורה. ובירושלמי בכמה מקומות משמע שזִקתה היא לבעלה המת ולא ליבם. וראה גם לעיל הערה לה). לכן אין חיוב היבום חל במקום שקדושין לא חלים. זִקת יבמה ליבמה היא כנשואין, ולא תחול במקום שנשואין אינם חלים. אמנם, יש הבדל בין יבמה לבין אשה לבעלה, שהרי ביבמה אפשר שיהיו לה כמה יבמים. מכאן יש מי שלמד שקשר של יבום אינו כקשר של אשה לבעלה, ואפילו בבית שבו יש רק יבם אחד, שהרי אפשר שיהיו כמה יבמים. ויש מי שלמד שכאשר יש רק יבם אחד היבמה ליבם כאשה לבעלה. ויש מי שאמר שלעולם היבמה ליבמה כאשה לבעלה לענינים מסוימים. וראה נדרים עג:עד. ובדברינו שם. מ"מ, הקשר שבין היבם ליבמתו דומה לקשר שבין איש לאשתו בכך שמחמתו היא אסורה לאיש זר. משום כך, יש שסברו שהיבמה היא כאשת היבם לענין אִסורו בקרובותיה. ויש שהוסיפו ולמדו שאפילו אם מתה היבמה ונודע שלא יהיה לא יבום ולא חליצה, עדין הוא אסור בקרובותיה כאילו היתה אשתו. ויש שהוסיפו ואמרו שהיא אף ככנוסה. ובכל זה דנה הסוגיא ביבמות יז:-יט: כו-כח. ל. (ובפשטות משמע שהאוסרים אוסרים מדרבנן, וכן מפורש ביבמות כז: וכן פסקו הראשונים. אמנם בכמה מקומות משמע שיש אוסרים מה"ת. כך לכאורה עולה מיבמות קיד: ומדברי ר"ש בסוגיתנו וביבמות כח: וראה מה שהערנו על כך בהערה כא). ונחלקו האמוראים האם היא כאשת היבם אפילו לענין אִסור אשת היבם כצרה. אמנם, הכל מודים שאם אח אחד חלץ או יבם, פקעה הזִקה לכל שאר האחים. (ולרוב הדעות – למפרע). וכן, משעה שהותרה אשה לאיש זר, שוב אין זִקה בינה לבין האחים. וגם אם ימות בנה לא יוכלו האחים ליבמה. (ראה בירושלמי יבמות א א שאומר שמשנודע שלא תתיבם יבמה זו לאח זה, למפרע חלו בה קדושי זר ולמפרע אין לה זקה לאחים. גם לענין אסור קרובותיה. ואולי זה טעמו של ר"ש שבדיעבד יקימו). ובכל זה כבר האריכו הראשונים והאחרונים. (וביבמות לח דנה הגמ' האם היא כאשתו לעניני ממונות, ובפשטות לחלק מהדעות תקנת חכמים היא שדינה כספק אשתו לענין ממונות. ואע"פ שהכל ידוע תקנו חכמים שדינה כדין ספק. ואולי תקנו כך משום שספק אם ייבם או יחלוץ. וגם אם מתה – ספק מה היה עושה אילו לא מתה). ואולם, לאח החלוץ התחזקה הזִקה עם החליצה, כפי שיתבאר ביבמות מד. וראה גם לעיל הערה לה. ובדף נא.: התבאר שהסובר שיש זִקה יסבור שהיא נחלשת ע"י מאמר או גט, וחליצת יבמה קלושת זִקה לא תפטור את צרתה רבת הזִקה). וראה גם להלן הערה רנד. [↑](#footnote-ref-1335)
1336. וראה דברינו לעיל יא.: עמ' תי על סוגי אִסורים שונים. [↑](#footnote-ref-1336)
1337. אמנם, מסקנת הסוגיא היא שאעפ"כ במקום שיש ל"ת ועשה היבום אינו פוטר את הצרות. למרות תפישת הקדושין. [↑](#footnote-ref-1337)
1338. וכבר בארנו לעיל ג. שהטעם שבגללו אין יבום בעריות הוא משום שלא יתקים בה "ולקחה לו לאשה". ממילא במקום שיכול הדבר להתקים, לא פקעה הזִקה בין היבם ליבמתו. [↑](#footnote-ref-1338)
1339. כך דרש רב. אמנם, אפשר לבאר שהוא דורש שיש כאן שני מקרים: וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ, (וכן:) וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל הַזְּקֵנִים. וזאת דרשה אמוראית שאינה על דרך הפשט. מה גם שבהמשך הסוגיא הגמ' כן מתיחסת לאותה יבמה כהמשך המשפט וְאִם לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת יְבִמְתּוֹ. והגמ' אכן דוחה את הלמוד הזה בסוף הסוגיא. [↑](#footnote-ref-1339)
1340. וחכמים למדו עליה מכלל הפסוקים שם, ומהפסוקים העוסקים בבת כהן. וכפי שנבאר להלן יבמות סז: ויבמות ע. (וראה גם ביבמות פז. וסנהדרין נ:נא.). אבל הפרשה עוסקת בפירוש בבת הכהן וממילא למדו ממנה את דיני אשת הכהן. וראה דברינו בב"ב קח-קי הערה קצח. [↑](#footnote-ref-1340)
1341. וראה להלן ב"ב קח-קי עמ' תרנט, גם שם יש דרשה דומה. התורה אמרה: "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ", ובארו חכמים שגם הבעל בכלל הזה. [↑](#footnote-ref-1341)
1342. תו"כ למד זאת מהפסוק "שאר אביך היא", ותמוה הדבר, שהרי הפסוק הזה מדבר על אחות ולא על אשה, ומנין שאשתו של אדם היא שארו. [↑](#footnote-ref-1342)
1343. וראה דברינו בב"ב קח-קי הערה קצח. [↑](#footnote-ref-1343)
1344. ראה גם להלן לה:, שם בארנו שמכאן שיש לעיין גם בעוברים. וראה גם בדברינו בב"ב קח-קי [↑](#footnote-ref-1344)
1345. ולכן אי אפשר לפרש שבת אשת אביו נאסרה גם אם אינה אחותו. ובעל כרחנו מדובר על בת אשת אביו שהיא גם בת אביו. [↑](#footnote-ref-1345)
1346. האמוראים כאן עוד מוסיפים ואומרים שמהמלים "אחותך הוא" למדו חכמים (ה) שלא כאן ולא במקומות אחרים אי אפשר להזהיר מן הדין. אלא שאת הדרשה הלומדת מכאן שאין מזהירין מן הדין אפשר לדחות, שהרי המלים "אחותך הוא" לא אמורות בפסוק האומר "בת אביך או בת אמך", אלא (ו) בפסוק אחר, ואיך נלמד מכאן שאין מזהירין מן הדין? (וכאמור, יש עוד קושיות על דרשה זו וכפי שנבאר בכריתות ב:).

      ועוד קשה על דרשה זו, שהרי אחותו בת אביו ובת אמו אסורה הן מפני שהיא בת אביו והן מפני שהיא בת אמו. שהרי בת אביו היא ובת אמו היא ולכן היא כלולה באמור כאן. וכן הקשה רמב"ן ויקרא יא ג, ואמר שזה אינו ק"ו, אלא אחותו מאב ואם כלולה באמור כאן, והוא דוחה את דברי המדרש. (וכפי שבארנו במכות ה:).

      וראה כריתות ב: הערה א. ומכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-1346)
1347. בדעת חכמים מבארת כאן הגמ' שהפסוק הזה בא לרבות את מי שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, שהרי הפסוק הראשון מחיב רק במי שהיא בת אביו או בת אמו. אמנם קשה, כי אם אכן הפסוק הראשון אינו מחיב את מי שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, מה יהיה הדין במי שהיא גם בת אביו וגם בת אמו, אך אינה בת אשת אביו, כי אמו היתה אנוסת אביו? רש"י הרגיש בקושי הזה, ולכן פרש שיש כאן בפסוק סוג נוסף, "אחותך היא" שבא לרבות את אותה אשה. אך קשה, כיצד מפרש רש"י את התחביר בפסוק. [↑](#footnote-ref-1347)
1348. והרמב"ם מוסיף: בין אם נולדה לו ממי שאינה אשתו. וכך הוא מפרש את הפסוק. [↑](#footnote-ref-1348)
1349. הגמ' שם אומרת שר"ע שבקיה לקרא דהוי דחיק. ובפשטות ר"ע דורש כפשוטו וכמשמעו, ששנואה היינו שבעלה שונאה. כשיטתו בירא ורך הלבב שהוא מפרש אותו כמשמעו. בסוטה מד. [↑](#footnote-ref-1349)
1350. אפשר לפרש את הדרשה אחרת: אם תקח את בתו לבנך, יוסר בנך מאחרי ולא יחשב כבנך וכבן ה'. וכך נראה שבאר הרמב"ם. וראה להלן הערה עה. [↑](#footnote-ref-1350)
1351. אמנם אפשר להקשות על הדיוק הזה. גם כי בפשוטה המלה יסיר אמורה על יושב הארץ. וגם אם נאמר שהיא אמורה על בנו ובתו האמורים בפסוק הקודם, בפשטות האיש יסיר את אשתו והאשה את בעלה כמו שמצאנו בעוון פעור. והמלה "יסיר" אמורה על שניהם וכך הוא דרך לשון התורה. אמנם, על כך יש להשיב שא"כ היה צריך לומר "כי יסיר אותם" ולא "את בנך". אמנם יש להקשות כאן קושיה יותר קשה, אם כלל אינו בנך הרי זה יותר חמור מאם יסיר את בנך, ואת זה היה צריך לומר. ולפי מה שבארנו לעיל הערה עא לא קשה הקושיה האמורה כאן. [↑](#footnote-ref-1351)
1352. ומכאן למדו גם להפך, שבן הישראלית ישראל הוא (ולהלן מה נחלקו אמוראים אם הוא כשר) אע"פ שכל שאר ענייני יחוס הולכים אחר האב. אמנם נחלקו הדעות בשאלה האם הבן הבא מנשואין כאלה צריך גיור (ראה רש"י קדושין סח:, רמב"ן ויקרא כד י, ראה פת"ש יו"ד רסח ה ופת"ש אה"ע ד א, יביע אמר ח"ה יו"ד י, רע"א יו"ד רסו יב, ישכיל עבדי ח"ב אה"ע ג, משך חכמה ויקרא כד טז בשם שעה"מ. בירושלמי בכורים א ד משמע שצריך, שמעמיד את הגר במשנה שם בגר שאמו מישראל). בפרשת המקלל הוזכר שמשפט אחד יהיה לכם ולגר, ומסתבר שהוזכר שם הדבר משום שבן המצרי והישראלית הוא כגר. (לפחות לענין זה שאינו אזרח ואינו עתיד לנחול בארץ. וראה טו"א חגיגה ב. ד"ה כאן).

      מדוע כל דיני יחוס הולכים אחר האב ואילו דין זה הולך אחר האם? אפשר היה לבאר טעם הדבר משום שאין הקדושין תופשים ובד"כ בין הגוי והישראלית אינו מכיר את אביו שהלך לו והוא כחמור. והרי עם אמו הוא, וכל הגר עם ישראל הרי הוא כישראל כפי שנבאר בכריתות ח:ט. עיי"ש. ומי שאינו בישראל אינו כישראל כפי שהזכרנו לעיל יבמות יז. כי ישראליוּת וקדושת ישראל אינה חלה על יחידים אלא על עם שלם. (והמשומד כגוי לענינים רבים וראה רמב"ם עדות יא י, ממרים ג ב, ועוד. אמנם מצאנו בכך דעות רבות בראשונים והאחרונים ולא כאן המקום להאריך). ולכן כל הגר עם העם הוא כעם. ולכן אין הולכים כאן אחר דיני יחוס, שהרי אין אנו עוסקים כאן ביחוסו של האיש הבודד. כל מי שהוא חלק מהעם הוא בכלל, וכפי שבארנו במגלה ט. הערה לא. אמנם תמוה הדבר וברוב המקומות מצאנו שכל בניה של ישראלית לעולם כמוה, ואלמלא אצטורויי אצטרו יש לחוש לבניה של הישראלית לדורי דורות. וגם הפסוק שדרשנו כאן עוסק בביאה דרך חתנות ולא בביאת אקראי של מי שאינו מכיר את אביו. ועוד: גם אם נאמר שקדושת ישראל חלה על העם ולא על היחיד, עוד נצטרך לברר את דינו של היחיד. וההולך מישראל – קדושה שבו להיכן הלכה. והבא אל ישראל – קדושה מאין תבוא?

      ה' הבטיח לאברהם שרק בנו היוצא ממעיו יירשנו. וקשה אם כך למה יהיה בכלל ישראל הגר ובן הישראלית? אפשר לבאר זאת בכך שאכן הנוחלים בארץ הם רק המתיחסים אחריו. ואפשר לבאר שהעם שהם עם בני אברהם הם עם הקדש, עם הנלוים עליהם שבהם קמא קמא בטיל. ולכן אף הגר בכלל הקדושה. ואף בן הישראלית אם הופקר זרע האב. ועדין קשה הדבר. (וגם בירושלמי כאן הוזכר מי שחשב ללמוד דין זה ממשפחותם לבית אבותם והלקוהו לפי שעשה שלא כדין). [↑](#footnote-ref-1352)
1353. בשאלת יחוס הגויים עסקה הגמ' בקדושין סז.: יבמות עח: (וראה דברינו שם). סוטה ג: וראה גם בירושלמי יבמות ב ו. [↑](#footnote-ref-1353)
1354. אמנם, הגמ' שם משיבה תשובה אחרת: שכל מי שמסיר את בנך, יש לגביו חשש כזה. אבל אפשר לבאר גם כמו שבארנו: מתוך יחס התורה למי שמסיר את הבן, נתן ללמוד לגבי כל הגוים. שהרי לא זה מה שבאה התורה ללמד שם, אלא לפי דרכנו למדנו שאם התורה קוראת לו בנך הוא מתיחס אחריך. מעתה עשה כן לכל גוי, וגם שאר בני הגויים כך יהיה דינם. ולפי מה שבארנו לעיל הערה עא לא קשה הקושיה האמורה כאן. (ובין אם נפרש בדרך זו ובין אם נפרש בדרך אחרת, סברה הוא שאם בן הכנענית אינו מתיחס אחריך, כן דינו של בן כל גויה אחרת. שהרי דבר זה לא למדנו בפירוש אלא ממילא. ממילא למדנו שאינו מתיחס אחר אמו, ומסתבר שטעם הדבר הוא שהיא גויה. כי אין סברה להבדיל בינה לבין גויה אחרת, וראה בהקדמה לספרנו בהערה פט). [↑](#footnote-ref-1354)
1355. וכן אמר יהודה שמטרת היבום היא "והקם זרע לאחיך", וכן אומרת היבמה "להקים לאחיו שם בישראל", (והתורה מספרת שגם אונן עשה מה שעשה משום שידע שלא לו יהיה הזרע, כלומר: שהבן לא יחשב כבנו), וכן מצאנו פסוקים רבים במגלת רות המדברים על הקמת שמו וקריאת שמו בישראל, ולהקים שם המת על נחלתו. ולהלן נבאר למה צריך שמו להקרא על נחלתו דוקא. ומ"מ אנו רואים שהמצוה היא מצוה שכלית ומוסברת, וגם יהודה הבין אותה עוד לפני מתן תורה, ובעז הרחיב את ההגיון שבה ע"פ טעמה כפי שנבאר להלן. וראה גם להלן הערה עט, וראה גם דברינו ביומא יג. ויבמות מד. [↑](#footnote-ref-1355)
1356. כלומר: שאם ייבם שמעון את אשת ראובן, יקרא הבן פלוני בן ראובן ולא פלוני בן שמעון. שלא ימחה שמו מישראל אין הכונה שלא ימחה שמו הפרטי, אלא שלא תמחה שושלתו. וודאי שאי אפשר לומר שמדובר על שלא ימחה שמו הפרטי כי אם כך אין חשיבות לשאלה האם יש לו בנים. גם מי שיש לו בנים נמחה שמו הפרטי במותו. לא לזה דואגת התורה אלא לשמו הנצחי העובר מדור לדור לנצח.

      לא נאמר כאן שהוא יקָּרֵא על שם המת אלא שיקום על שם המת, כלומר שיהיה כבנו של המת. כמו שאמר יהודה "והקם זרע לאחיך", וכמו שמצאנו ברות להקים שם המת על נחלתו, וכמו שאמרו בנות צלפחד למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כלומר: שיקרא שמו ע"י זרעו, ולאו דוקא שמו הפרטי. [↑](#footnote-ref-1356)
1357. אותו אח של אביו, שהוזכרו שניהם בפסוק הקודם. נצטוינו (י) שהוא יקום על שם האח המת שהוזכר בפסוק הקודם.

      ולשון הירושלמי: "והיה הבכור אשר תלד. מה אנן קיימין אם בנולד יאמר קרייה יקום על אחי שם אביו המת. אלא עד שיהא הנולד בכור. מעתה אפילו היה לו בנים ומתו ואחר כך מת הוא לא תהיה אשתו זקוקה לייבום. ויאמר קרייה ובנים לא היו לו. אלא אם איננו עניין לנולד תניהו עניין למייבם". הירושלמי מביא אף הוא את שאלת הבבלי, אך מציג אותה אחרת, שואל אותה על דבר אחר, ומביא אותה ללמוד דבר אחר. לירושלמי ברור ואין צריך ראיה שהבן נחשב בנו של המת, כמו שבארנו. אלא שמכאן הוא ממשיך ואומר שאם כך – מי שכבר היו לו בנים ומתו לא תתיבם אשתו שהרי מי שיולד לא יהיה בכור אלא פשוט (כיון שפשוט שהוא נחשב בן המת). ועל כך הוא משיב תנהו ענין למיבם. [↑](#footnote-ref-1357)
1358. יש בתנ"ך שלש פרשות דומות מאד. פרשת תמר, פרשת היבום ופרשת גאולת רות. בשלשתן מדובר על נשיאת אשת המת ע"י קרוב משפחה, בשלשתן מטרת הדבר היא להקים שם או זרע למת. בשלשתן מוזכר אדם שלא רוצה לעשות זאת, או שלא רוצה לעשות זאת כראוי. ובשלשתן נענש האיש הזה במחית שמו. אם הוא אינו רוצה להקים לאחיו שם – שמו שלו ימחה, וימות בלא בנים או שיִקָּרא חלוץ הנעל או פלוני אלמוני. (וגם יחלוץ נעל). וראה דברינו בנדה יג:.(ולהלן יבמות קב הערה רנז). מגלת רות מזכירה מאד גם את פרשת ער ואונן, שמתחילה בירידת האיש ואח"כ במות שני בניו, ובסופו של דבר מושגת התוצאה הרצויה ע"י כך שהאשה עושה מעשה ובאה אל האיש. רות מכונה "אשת המת": "וַיֹּאמֶר בֹּעַז בְּיוֹם קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה אֵשֶׁת הַמֵּת קנית לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ". בדומה לפסוק שציטטנו לעיל: "לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ". מטרת המעשה שעשה בעז היא "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ", ובהמשך הפרק: "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ". זאת, בדומה למטרתה המוצהרת של מצות היבום: "וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל", "לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל". כלומר: הקמת שם בישראל היא הולדת זרע למת. ובכך יקום שמו. (וכך אנו מוצאים ברות שם, שכשהזקנים שם מדברים על הקמת שם כונתם להקמת זרע, ורק השכנות הן אלה שקוראות בשמו הפרטי של הילד). [↑](#footnote-ref-1358)
1359. רש"י (דברים כה ו) כתב "יקרא בשם אחיו". כך כתב גם בפרשת וישב (בראשית לח ח) "הבן יקרא על שם המת". מדברי רש"י אפשר להבין שהוא פרש שיש מצוה לקרוא את שמו של הבן כשמו של האח המת. אך אין כך פשט הכתוב כפי שהוכיח הרמב"ן (בראשית לח ט), אלא פשט הפסוקים הוא שיקרא שם המת בישראל וישאר על הבן (כלומר: שיחשב הבן כבנו של המת ובכך ישאר שמו בישראל גם אחרי מותו). ועוד: אילו היה הפרוש כמו שלמד רמב"ן מדברי רש"י, מה הועילה מצות היבום הלא גם הבן הזה לא יחיה לנצח. אלא ודאי הפירוש הוא שיחשב הבן וזרעו כזרע המת. כך אפשר ללמוד גם ממעשה אונן, שטעמו היה משום שידע אונן כי לא לו יהיה הזרע (בראשית לח ט), כלומר: אונן יודע שהזרע הנולד ממעשה יבום הוא זרעו של המת. ואפשר שגם רש"י התכוון לכך, לשונו אכן מקבלת את הפירוש הזה, וכך לא יקשו עליו קושיות הרמב"ן והקושיות שהקשינו לעיל. הקמת שם האמורה כאן היא כמו הקמת שם האמורה במגלת רות. כלומר: הקמת שמו לדורות.

      ובאור זה הוא הפשט הפשוט. וכך היא דרך למוד הפשט, כפי שלומדת כאן הבריתא, שלמדים את באורה של מלה מהופעותיה האחרות בתנ"ך. ומה שאמרה הבריתא "יכול..." לא אמרה כן משום שאכן היתה הו"א שכך יהיה הדין. שהרי כשאמרו התנאים "יכול..." לא אמרו כן אלא כדי לדחות ולא באמת יש הו"א כזאת, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' לד. ומשום כך באה ג"ש והוציאה מההו"א לגמרי, כמו שאומר (ה) רבא כאן. משום ש"פשוטו" כלל אינו פשט ואפילו הו"א אינו. ומסתבר שגם רבא לא אמר את דבריו אלא כדי שלא יטעה הטועה לומר שגם צריך לקרוא לו שמעון או יוחנן, אמר רבא מה שאמר. (או שכונת רבא כפי שנבאר להלן הערה צו). [↑](#footnote-ref-1359)
1360. ואת נחלתו ששמו קרוי עליה. נראה שמשום כך רש"י (כד: ד"ה בכור) עומד על כך שבחלוקת נכסי אביהם של היבם והמת, יירש היבם (וממילא בנו אחריו, כמבואר להלן הערה צד) גם את חלק המת. [↑](#footnote-ref-1360)
1361. ראה גם דברינו בקדושין טז:יז., ב"ב קח:-קי:, (וראה שם בהערה רכו), סנהדרין כז:כח. ויומא יא: וערכין כה: [↑](#footnote-ref-1361)
1362. אמנם שתי כרעים שונות, ולכן אין הבן ממש בן המת, ואולם, כיון שהוא נולד לאחי המת הקרוב אליו ולאשת המת, אפשר לראות בו בן המת. כמובן, לא ממש בן המת, שהרי כבר אמרנו שהוא ואחיו שתי כרעים שונות של אותו אדם. לכן אין יבום אלא במקום שאין בן. ומכאן למד המדרש (קדושין יז. ב"ב קח:-קי:, ערכין כה:) שהאח אינו קרוב כבן. [↑](#footnote-ref-1362)
1363. ואף יהודה היה אבי המתים ולא אחיהם. [↑](#footnote-ref-1363)
1364. אחת המצוות שבהן הקפידה התורה במיוחד על ההמשכיות המשפחתית היא מצות ירושת נחלה: "אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו: וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ". גם טעמה של מצוה זו מבואר היטב ע"פ דברינו לעיל. אם בן הוא חלק מגופו של אביו, הרי במות אדם ממילא נשארת נחלתו ביד חלקי גופו שעדיין חיים. התורה מקפידה על הנחלה הזאת ומצוה שאם תמכר – יבוא אחד הגואלים, יגאלנה וישיבנה לחיק המשפחה. התורה מקפידה מאד על הנחלה שבא"י, ואוסרת את מכירתה לצמיתֻת. היא חיבת להשאר בידי בני המשפחה, ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה למטה אחר (ראה דברינו בב"ב קח-קי הערה ריח). אם תמכר – מצֻוֶּה הגואל לגאול אותה ולהשיבה לחיק המשפחה. הן את מצות היבום והן את מצות הגאולה מצוה התורה על בני המשפחה. על הגואל הקרוב. ועיין גם בדברינו בערכין ל הערה מא. [↑](#footnote-ref-1364)
1365. אמנם ר' יהודה חולק ואומר שנכסים של אב, ובתוספתא חולק ר' יהודה ואומר שאפילו אם אין שם אב נכסים של אחים, ואין ביבום דין נחלה. ומסתבר שהוא סובר שאין כאן מצוה אלא הבטחה, שהבכור שיִוָּלד יחשב ע"י ה' כבן המת. אך בספרי אומר ר' יהודה ששם האמור כאן, כמו להלן, הוא זרע ונחלה. כלומר: הזרע יורש את הנחלה. בעל כרחנו יש כאן תרי תנאי אליבא דר' יהודה, והצד השוה שבהם ששניהם דורשים את "והיה הבכור" על הנולד ולא על המיבם. כפשוטו. וכמו שמצאנו אצל ער ואונן, שאונן צריך להקים זרע לאחיו, ויודע שלא לו יהיה הזרע, ומתוך שהיה צר עין לא רצה לטרוח עבור אחיו ולהקים זרע לאחיו. [↑](#footnote-ref-1365)
1366. וכן מצאנו שאמר ה' לאבות שיעשה אותם לגוי גדול. לא את בניהם אלא אותם. וכן דורשת הגמ' בתענית ה: את הפסוק אל תירא עבדי יעקב, שבני בניו של יעקב הם הם יעקב. [↑](#footnote-ref-1366)
1367. וזהו טעמה של מצות יבום. כיון שבר כרעיה דאבוה, הרי שמי שמת ויש לו בנים לא לגמרי מת. חלקו עוד חי. אבל מי שאין לו בנים מת לגמרי, ולכן צריך להוליד לו בנים. כפי שבארנו. (וראה גם פסחים פה:פו. הערה קמה). [↑](#footnote-ref-1367)
1368. כפי שבארנו בערכין ל, (ועין שם היטב בהערה מא) התורה אוסרת להפריד בין האדם לבין אדמתו. היא אוסרת להסב נחלה ממטה למטה. לא משום שהאדם זקוק לאדמתו, אלא כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ. האדם ואדמתו שיכים לה', והוא הקובע איזה אדם יירש איזו אדמה. הוא לא רשאי למכור לא את עצמו ולא את אדמתו, כי לא לו הם אלא לה' הם. אם ימכור את עצמו או את אדמתו יבא היובל וישיב את הדבר לקדמותו. ישיב כל אדם אל הנחלה שהעלה לו ה' בגורל. ואף לפני היובל יש מצוה להשיב את האדם או את אדמתו שנמכרו אל חיק משפחתם. (וראה גם דברינו בערכין כט:ל.). שיבת האדם או האדמה אל המשפחה (המוזכרת כמה פעמים בפרשה) היא שיבתם אל מקומם הראוי להם, כי האדם קבל הן את עצמו והן את אדמתו מתוך שיכות למשפחתו, ומשום שהוא חלק מגוף אביו. התורה מתיחסת בצורה שוה אל האדם ואל אדמתו ומוצאת את הדרך להוציאם משעבודם. ועיין גם בדברינו בערכין ל הערה מא. (וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בב"ב קח-קי הערה ריח). הנחלה - נחלת המשפחה הנצחית היא, לכן אסרה התורה להסב אותה לשבט ומשפחה אחרים, ולכן בה נקרא שם אדם לעולם. [↑](#footnote-ref-1368)
1369. בזהר (ח"א צא:צב.) משמע שהבן קם תחת המת כמת ממש (ולא כאילו היה בן המת), הזהר שם עוסק בשאלה כיצד יש חשש שאם אדם לא ימהר לקדש אשה יקדמנו אחר, והלא האשה מיועדת לאיש מראש, ושם כותב הזהר: "כגון בר נש דנסיב בת זוגיה ולא הוו ליה מנה בנין ומת ייתי אחוהי וייבם אתתיה ויתיליד ליה מנה בר **האי בר הוא מיתא** דאהדרת נשמתיה לעלמא. דא הוא אחר דאין לו בת זוג אלא אמיה" [↑](#footnote-ref-1369)
1370. ואף הגואל חשש מהשחתת נחלתו. וסופו שהשחית את שמו. [↑](#footnote-ref-1370)
1371. האם היבם נעשה כאחיו או כבן אחיו ראה תשובות מימוניות משפטים נא ומרדכי ב"ב תקעו.

      ומ"מ נראה שהוא קם על שם המת והוא כבן המת דוקא לעניני ירושה והקמת שם, ולא לענינים אחרים. לא מצאנו שהוא חיב על קללתו של האח המת, ובפשטות הוא חיב על מכתו וקללתו של היבם. הוא נטמא ליבם. לכל אלה היבם אביו ולא המת. אבל הוא נחשב כבנו של המת לעניין הקמת שמו. [↑](#footnote-ref-1371)
1372. ואפשר שטעם הדבר הוא שרק הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, וממילא יתר הבנים אשר תלד יקומו על שם החי. מדוע? מכאן שאף הוא נכנס תחת אחיו ומקבל את אשתו. [↑](#footnote-ref-1372)
1373. חכמים סברו שא"א לקרוא לבן פלוני בן יוחנן, אם יוחנן היה שמו של המת ולא שמו של היבם החי, כי באמת הוא בנו של היבם החי. וכן סברו שא"א שיירש הבן את נחלת המת, כי באמת הוא בנו של היבם החי. (אע"פ שלכאורה נראה מהפשט שהתורה צותה להתיחס לבן כאילו הוא בנו של המת). לכן פרשו שיירש היבם החי את נחלת המת, וממילא תעבור לבן. (אמנם קשה, כי אם כך יתחלקו בנחלה גם שאר בניו של היבם החי, שאינם בני היבמה, או שאינם בכורי היבמה). [↑](#footnote-ref-1373)
1374. וראה לעיל הערה לה, נו. [↑](#footnote-ref-1374)
1375. כלומר: שלפי הפשט הפסוק מדבר על הבן ולא על היבם, אבל כאן הוציא המדרש את הפסוק מפשטו לגמרי ודרש אותו על היבם, ומכאן הוציא כמה הלכות. כפי שבארנו כאן. אמנם, הגמ' מבקשת למצוא את הטעם במבנה הפסוק, אך היא דוחה זאת, ומבארת את הפסוק ע"פ פשוטו: התורה מדברת אל עם ישראל (כמו בכל מקום בתורה, וראה מה שבארנו בסנהדרין ב הערה ט), ומלמדת אותם שהבן הבכור שיִוָּלד יקום על שם אחיו המת של היבם שנזכר לעיל. לכן אומרת הגמ' שאמנם זה הפשט, אבל בגלל הגזרה השוה שמלמדת שהקמת השם היא על הנחלה, בטל הפשט. ונראה שטעם הדבר הוא מה שבארנו לעיל הערה צד. וראה גם דברינו להלן הערה קטז שהיבם קם תחת אחיו. [↑](#footnote-ref-1375)
1376. ואת הפסוק הזה מפרשת הגמ' כפשוטו, שהרי א"א לפרש שהוא מדבר על אחרים. [↑](#footnote-ref-1376)
1377. וכן אפשר ללמוד זאת מיהודה שהורה לאונן ליבם את אשת ער. [↑](#footnote-ref-1377)
1378. והוא גם יירש את נחלת המת, מהטעם שבארנו לעיל. לשם כך נעשה היבום, כדי להקים שם המת על נחלתו. שהרי שמו של אדם קרוי על נחלתו. וראה דברינו לעיל, ששמו של אדם נקרא על נחלתו. [↑](#footnote-ref-1378)
1379. מפשטות לשון המשנה, וכן מפשטות לשון עולא או ר' יצחק נפחא ביבמות מ. נראה לכאורה שהמחלוקת בין חכמים לר' יהודה היא שלפי חכמים המיבם את אשת אחיו יורש מיד את כל נכסי המת, ואילו לר' יהודה יירש את הנכסים רק אחרי שימות האב. אבל מלשון האמוראים בהמשך הסוגיא נראה שהם סוברים שר' יהודה חולק אפילו יותר, וסובר שאפילו אחרי שימות האב לא יירש היבם את הנכסים. ויש לשאול מנין להם, הלא לכאורה אם קם תחתיו לנחלה – גם יירש. לפחות אחר מות האב. מסתבר אפוא שהאמוראים סוברים ששעת היבום היא המורישה את הנחלה, ואחריה אין עוד יבום. [↑](#footnote-ref-1379)
1380. וראה בסוגיא להלן יבמות עט:. ראה גם להלן הערה קיג. [↑](#footnote-ref-1380)
1381. ובירושלמי למדו מכאן שאם אשת המת מעוברת אין יבום, שהרי גם ללא יבום לא ימחה שמו. [↑](#footnote-ref-1381)
1382. כך פרש מדרש משלי. וכך נראה מהפסוקים, שאומרים לאדם לשמור את לבו, פיו, שפתיו עיניו ורגליו. לכן מסתבר שגם הפה והשפתים האמורים כאן הם פיו ושפתיו של האדם עצמו. נראה שגם האמוראים סברו שזהו פשוטו של מקרא שאל"כ למה הביאו את הפסוק הזה בשם רב אסי ולא בשם שלמה. ואולם מנגד: נאמרו כאן לבך, עיניך, עפעפיך ורגלך, אבל לא נאמרו פיך ושפתיך אלא פה ושפתים, משמע שאין אלה פיך ושפתיך שלך אלא של אחרים. ולכן עליך להסיר אותם ולהרחיק אותם. [↑](#footnote-ref-1382)
1383. כך באר רש"י. [↑](#footnote-ref-1383)
1384. וכן מצאנו בספר דברים: כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה". גם הפסוק שם נקט בלשון עד חמס והוא ודאי רומז לפסוק כאן. ומשמע משם שעד חמס פסול. [↑](#footnote-ref-1384)
1385. הירושלמי (יבמות ב א, ה א) אומר שאפשר ללמוד מהמלים "יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה", שאין המעשה אלא מעשה יבום, ולכן מאמר אינו גומר בה. אמנם הירושלמי מוסיף שר"ש, ולמעלה מר"ש ר"א בן ערך, חולקים על כך ולומדים ממה שנאמר כאן "ולקחה לו לאשה" שמאמר קונה מה"ת לאסרה על האחים. מה"ת היבם לוקח אותה לו לאשה במאמר. לפי ת"ק בירושלמי הרי היא כבר אסורה על כל העולם, ולכן ממילא אין משמעות לקדושין, ולכן אינם חלים אע"פ שאין עליה אִסור. אבל כיון שהיא מותרת לכמה יבמים – אם יקדשנה אחד מהם יאסרנה על האחרים. לענין זה יש משמעות לקדושין. לדעת ר"ש וראב"ע מבאר הירושלמי שכיון שנאמר "ולקחה לו לאשה", הרי היבם יכול לקדש אותה ולשאת אותה ולקחתה לו לאשה. הירושלמי למד אפוא שקדושין תופשים ביבמה. (ולגבי גט יבמה ראה להלן הערה קנו). אבל הבבלי (יבמות נ:) אומר שהדין הזה הוא הוא גזרה שמא יטעו. (ולהלן נד. נבאר שהתורה הפקיעה את היבם ויבמתו מדיני קדושין). הראשונים פסקו שמאמר אינו קונה מה"ת, אך אפשר שאין כן דעת כל התנאים. ביבמות נא: מביא ר' יוחנן כמה תנאים שלדעתם מאמר קונה קנין גמור. לגבי חלקם ברור שהכונה לקנין גמור מדרבנן, אך בהחלט יתכן שחלקם סוברים שמאמר קונה מה"ת, וכן משמע בחלק מהדעות המובאות בירושלמי. המאמר מועיל מה"ת שהרי היבמה אינה אסורה על היבם באסור כרת. (ביבמות סא. מדיקת הגמ' מלשון הכתוב שכהן שקדש את יבמתו ונתמנה להיות כ"ג לא יכנוס. ולכאורה למה לי קרא, הלא ממילא אין המאמר קונה מה"ת. ואפשר שהביאו את הפסוק למ"ד מאמר קונה קנין גמור, א"נ אסמכתא בעלמא). וראה גם להלן הערה רנד. [↑](#footnote-ref-1385)
1386. אמנם, הוא אומר שפשוט שעד שלא בא עליה היא כארוסה ואינו יורשה ואינו נטמא לה. ויש לשאול מדוע, הלא מזה הטעם עצמו לכאורה תהיה כאשתו, שהרי הוא ממשיך את נשואי אחיו. ויש להשיב שאינו ממש ממשיך את נשואי אחיו. עדין מצוה התורה "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה" לכומר שרק ע"י הביאה הוא יקחנה לו לאשה. ואולם, כשתקנו חכמים מאמר, אין צרך בכניסה לחפה. [↑](#footnote-ref-1386)
1387. אמנם ראה מה שהערנו על כך בהערה כא על דעת ר"ש בענין שעת הנפילה. וראה על כל עניני הזקה האוסרת לעיל הערה נו. [↑](#footnote-ref-1387)
1388. וראה לעיל הערה לה, נו. [↑](#footnote-ref-1388)
1389. וראה שם הערה קצט. [↑](#footnote-ref-1389)
1390. וכפי שנבאר בע"ז סח: ובנדה מג. [↑](#footnote-ref-1390)
1391. כמובן שאם היא נוגעת בשכבת הזרע היא נטמאת כנוגעת, וכפי שאנו למדים מהפסוק הקודם. אבל רק אם יבא עליה כדרכה ובאופן הראוי להזריע תטמא בטומאה האמורה בפסוק הזה, וגם אם אינה נוגעת בה אלא בתוך גופה היא. [↑](#footnote-ref-1391)
1392. וכפי שמבואר כאן, נחלקו גם בסברה. שהרי אין החסרון אלא משום שאין אנו יודעים, אבל קמי שמיא גליא שתפיל. אמנם, אפשר להשיב שכעת הולד ראוי להיות של קימא. ועוד אפשר לשאול על דעה זו, גם אם נאמר שהרי הוא בכלל "ובן אין לו" כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שלא יחיה בנו, ורק אנו בקטנותנו לא יודעים זאת, אבל ביאה זו אינה ראויה להקמת שם לאחיו ולמה לא יהיה דינה כאילונית עד אחר שתפיל? (שהרי לעיל כד הזכרנו שאין יבום כשאין הקמת שם, וראה מה שהערנו בהערה קא). [↑](#footnote-ref-1392)
1393. ועוד, הלא הכל מודים שאחר שהפילה צריכה יבום או חליצה. הרי שהזרע שהיה ונפל אינו פוטרה. [↑](#footnote-ref-1393)
1394. ראה לעיל הערה עט ולהלן יבמות קב הערה רנז. [↑](#footnote-ref-1394)
1395. אשת אח אסורה באִסורי עריות. כיצד הותרה ליבם? דוקא משום שהיא אשת אחיו. שהוא לא בא עליה כאיש הרוצה לשאת אשה אלא כאח הקם תחת אחיו ועומד במקום אחיו כדי להוליד זרע לאחיו, והרי הוא כאילו אחיו בא עליה ולא הוא. (וראה לעיל יבמות כד. שם בארנו שהיבם בא תחת אחיו). לכן אומר אבא שאול שאם הוא בא עליה משום שאהובה היא עליו, הרי אינו קם תחת אחיו והרי זה קרוב לערוה. אבל חכמים אומרים שהוא קם תחת אחיו בין אם יכַוֵּן לכך ובין אם לא יכַוֵּן לכך, ואפילו אם כלל לא ידע שיבמתו היא. ולכן גם אם הוא סבור בטעות שהוא בא עליה משום שערבה היא עליו, על דרך האמת הוא ממלא מקום אחיו. (ואפשר שאף יתר על כן הם סוברים שיכול לשאתה משום שאהובה היא עליו, וראה להלן יבמות קא הערה רנח). ומסתבר שלהלכה גם אבא שאול מודה בכך. הוא לא אומר שלהלכה הולד ממזר אלא שקרוב להיות הולד ממזר. כלומר: לכתחילה אין ראוי כך כי הדבר נראה כגִלוי עריות וממילא הוא קרוב ודומה במקצת לממזרות. (ראה גם לעיל הערה צו שהיבם קם תחת אחיו). אמנם נחלקו ראשונים בדבר, ויש שפרשו שאמר את דבריו להלכה. (וודאי שגם א"ש מודה שאם הטעם שבגללו הוא מיבם הוא כדי להקים זרע לאחיו, אין פגם בכך שגם אהובה היא עליו. כל עוד לא אהבתו היא הטעם והגורם למעשהו).

      וראה דברינו יבמות י: בשאלה האם אסור אשת אח במקומו עומד גם ביבמה. [↑](#footnote-ref-1395)
1396. והלכה פסוקה היא בפרק ששי שהבא על יבמתו אפילו בשגגה ובאנס קים מצות יבום. [↑](#footnote-ref-1396)
1397. כך יש לבאר לדעת ר' יצחק בר אבדימי, וכן בארו תו"י. וראה רש"י שבאר אחרת.

      ולכאורה אם רצינו לדמותה ליבמה, היה צריך לומר: רצה אוכלה לשם מצוה רצה אוכלה לתאבון. ותמוה מדוע הגמ' לא אמרה כן. [↑](#footnote-ref-1397)
1398. וראה דברינו ביבמות קב הערה רנז. וראה גם לעיל הערה עט. [↑](#footnote-ref-1398)
1399. בשאלה האם הותר אסור אשת אח ראה לעיל יבמות י: [↑](#footnote-ref-1399)
1400. הסוגיא מבקשת להצביע על כך שתפקיד היבום והחליצה הם לבנות את בית האח המת, כפי שנראה מלשון התורה. וזאת בנגוד להו"א שהיתה עלולה להווצר בימי התנאים והאמוראים, שבהם היה נדמה שאין הדין אלא בין היבם ליבמתו, ושתפקיד היבום והחליצה להתיר את היבמה. לכן מציגה הסוגיא את השאלות ומוכיחה מלשון הפרשה שהמטרה היא לא היבמה אלא בית אחיו, ומטרת החליצה אינה היבמה אלא בית האח החי.

      אמנם, האמוראים המאוחרים גם כאן אינם קוראים רק את הפסוקים אלא גם את הדרשות של הדורות שלפניהם, ומתיחסים אליהן ככתובות, ולכן הם שואלים שמא לא תתקים מצות יבום אא"כ יש יבמה אחת בלבד, ומשיבים יבמתו ריבה. [↑](#footnote-ref-1400)
1401. משמע שהשאלה למה לא יחלוץ לצרה לא נשאלה בדין תורה אלא למה לא יתקנו כך חכמים. שהרי התשובה השניה היא על דרך החשש. ואולם עקר הדבר הוא התשובה הראשונה: כיון שממילא לא מוטל עליו ליבמה – למה תחלוץ? [↑](#footnote-ref-1401)
1402. אולי אפשר לבאר לפי מה שכתבנו בקדושין ה:ו. שבתנ"ך האיש לוקח את האשה, והאיש משלח אותה מביתו. האיש נשאר אותו איש, האשה היא שעברה מקום ומשפחה. ואכן, בכל התנ"ך אין אנו מוצאים "גרוש" "אלמן", (מלבד לא אלמן ישראל ויהודה מאלהיו, שהכוונה שאינו אלמנה). האשה היא שנלקחת והיא המשולחת. כך הוא בכל מעשה בין איש לאשה מלבד החליצה. שהיא משנה את האיש וביתו ושמו ועושה אותו חלוץ הנעל. מדה כנגד מדה. כיון שלא בנה את בית אחיו. ואם נפרש זאת כך, הרי שהוא נלקח לה לענין מסוים. [↑](#footnote-ref-1402)
1403. וראה להלן יבמות נט: ס הערה קעג. [↑](#footnote-ref-1403)
1404. וכפי שנבאר ביבמות ס וביבמות סא:, ושם בהערה קפה. [↑](#footnote-ref-1404)
1405. וראה להלן יבמות נט:ס הערה קעג. [↑](#footnote-ref-1405)
1406. שאלות רבות יש על הפסוק הזה. מהו אשר יבחר ה' אלהיך בו, כיצד ה' בוחר וכיצד נדע במי בחר? ועוד: אם ה' בוחר, למה צריך לצוות שלא יתן איש נכרי, הלא ה' אינו בוחר איש נכרי. רמב"ן כאן עסק בשאלות אלה והביא כמה פירושים. הוא אומר שיש למנות מלך שה' בחר בו, ע"י נביא או או"ת וכד'. אלא שאם ה' לא יבחר ולא יענה, בחר אתה, ואל תבחר נכרי. (וכ"כ העמק דבר). עוד אפשר לפרש שמלך אשר יבחר ה' היינו שאינו נכרי, וכל הפסוק צווי אחד הוא: שים עליך מלך אשר יבחר ה', לא איש נכרי. וכן אפשר לפרש שלא יבחרנו ה' ממש, אלא שים עליך מלך שאילו יבחר ה' - יבחר בו. כלומר: שאל את עצמך האם ה' היה בוחר במלך כזה, ואם לא – אל תבחרנו. למעשה נבחרו שאול ודוד ע"י נביא ואו"ת, ומכאן שה' בוחר ממש. והדרה קושיא לדוכתה. ולכן נזקקנו לפירוש הרמב"ן, שאם יבחר ה' – יבחר. אבל אם לא – התורה לא מצוה לסמוך על הנס. [↑](#footnote-ref-1406)
1407. נחלקו הדעות כיצד יש לבאר את הדרשות המרחיבות את האסור לכל משימות שהן. ברמב"ם משמע שאין שום הבדל בין מלכות לבין המשימות האחרות. מלבד העובדה שמשנבחר דוד יכולה המלכות להנתן רק לבניו. אבל ראשונים אחרים מבדילים בין מלכות לבין משימות אחרות (כפי שיתבאר להלן), ומכאן נראה שהם דורשים מהפסוק שתי דרשות שונות. וכך אומרים הריטב"א (יבמות מה. ד"ה כיון) ור"ן (סנהדרין לו: ד"ה חד), ורשב"א (יבמות קב. ד"ה אמר רבא) אליבא דרש"י, שיש לחלק את הפסוק: "מקרב אחיך תשים עליך מלך", עוסק במלך בלבד שצריך שיהיה אביו מישראל. "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", הינו לשאר משימות, שדי בהן שאמו מישראל. ואם אמו מישראל אינו נכרי (וקשה שהרי נאמר אשר לא אחיך הוא). לכן מלכות שונה משאר משימות, מלך אפשר למנות דוקא אם אביו ואמו מישראל, דיני נפשות דוקא אם אמו מישראל. אמנם קשה על כך כי הפסוק אומר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ומי שאביו לא מישראל, אולי אינו נכרי אך גם אינו אחיך, כי אם אחיך הוא – יכשר גם למלכות שנאמר בה מקרב אחיך. והרשב"א שם מקשה עוד כמה קושיות ומתרץ.

      מלבי"ם על הפסוק מבאר שהדרשה מבוססת על דיוק מלשון הפסוק. לא נאמר לא תוכל לתת עליך מלך נכרי, אלא לא תוכל לתת עליך איש נכרי. כלומר: כל נתינת נכרי עליך נאסרה. אמנם הסברו של המלב"ים קשה, שהרי הפרשה עוסקת במלך, וצא ולמד מעניינו. ובפרט שבראש הפסוק נזכר מלך. אלא שגם המלבי"ם סובר שיש לחלק את הפסוק לשנים. אמנם זה דחוק. לכן נראה שאפשר לבאר את הדרשה אחרת: נאסר מינוי נכרי למלך, וכל שררה יש בה מן המלכות, שהרי בעל השררה ממונה על יתר העם. רש"י (יבמות קב. ד"ה עליך הוא) מביא את שתי הסברות: "דיין בכלל מלך.... ועוד שימות הרבה כתובים כאן". (אמנם, מדברי רש"י בקדושין (עו: ד"ה כל משימות) משמע ששימות הרבה היינו כל השימות שבפרשה, גם שלא בפסוק הזה). וכאמור לעיל: השאלה האם יש הבדל בין מינוי גוי למלך לבין מינויו לשאר שררות, תלויה בשאלה כיצד דורשים.

      עמוד הימיני (יב ה) מבאר שלדעת הרמב"ם משנבחר דוד, כל מי שלא מזרעו דינו כנכרי. ואין נראה, שהרי התורה אמרה "אשר לא אחיך הוא". ומי שאינו מבית דוד, אולי אינו אשר יבחר ה', אך אחיך הוא. הקפדת התורה היא על מקרב אחיך, ועל איש נכרי אשר לא אחיך. [↑](#footnote-ref-1407)
1408. וראה בכריתות ח:ט. הערה כב, בשאלה מהו ספר הברית, ומה צריך להשמיע. [↑](#footnote-ref-1408)
1409. בפשוטם של דברים, על ספר הברית ענו ישראל ואמרו כן. כפי שנאמר כאן: "וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע". [↑](#footnote-ref-1409)
1410. וכפי שבארנו בחגיגה ב-ג הערה טו. [↑](#footnote-ref-1410)
1411. וסברה הוא שודאי טבלו. כך אומרת הגמ'. ולא ידעתי למה לא אמרה בדעת ר' יהושע מה שבארה לעיל, שאין הזאה בלא טבילה. [↑](#footnote-ref-1411)
1412. ולכאורה גם בדם הברית. וא"כ – אין מקום לשאלה במה נכנסו תחת כנפי השכינה. ואולי השאלה נשאלת משום שפשוט שלפני דם הברית צריך להתקדש. כמו הכהנים שהוזה עליהם דם ברית לאחר רחיצה במים, וכמו המצורע שאין מזים עליו דם אלא לאחר רחיצה. [↑](#footnote-ref-1412)
1413. הבריתא דורשת שאפילו בחו"ל, כאשר אינו עמנו בארצנו, גר הוא. האמוראים דרשו להפך: שאפילו בארצנו גר הוא. ולפי האמוראים יש לבאר שזו אסמכתא. גם משום שאינו פשט הפסוק, וגם משום שהטעם שנתנו האמוראים לדבר יכול להשתנות. [↑](#footnote-ref-1413)
1414. הגמ' בשבת פח. לומדת שישראל קבלו עליהם שוב את התורה מהפסוק האמור במגלת אסתר: "קִיְּמוּ וְקִבְּלֻ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זַרְעָם וְעַל כָּל הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוֹר לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". כיצד אפשר ללמוד מהפסוק הזה שישראל קבלו עליהם את התורה? משום שכאשר ישראל בגולה, והם עם מפזר ומפרד בין העמים, זה זמן שבו לכאורה הם חדלו להיות עם. כל אחד מפזר במקום אחר, הלזה יקרא עם? ובמה הם עם? בתורתם. אם הם יכולים לקבל עליהם ועל זרעם ועל הנלוים עליהם, משמע שהם מקבלים עליהם להמשיך להיות עם גם כאשר הם לא חיים כעם. שאל"כ, מה הם הנלוים עליהם? כיצד יכול אדם להִלוות על אנשים שהם עצמם אינם נלוים זה לזה? בארץ הגר הוא גר בכך הוא גר עמנו בארצנו, במה הוא גר בגולה? במה הוא נלוה עלינו? אם היהודים קבלו עליהם ועל זרעם ועל הנלוים עליהם, משמע שהם קבלו להמשיך להיות עם. ומכאן שגם הגר יכול להלוות עליהם אע"פ שאינם חיים כעם. וראה דברינו במגלה ט. הערה לא, ובמגלה ב הערה א. [↑](#footnote-ref-1414)
1415. נראה לכאורה לפי הפשט, שעד כאן רות מבקשת ללכת עם נעמי בגלל חבתה לנעמי ולא בגלל חבתה לתורה. ורק מכאן ואילך היא אומרת עמך עמי ואלהיך אלהי. (ולכן מעתה נעמי מוכנה לקבל אותה). אבל חכמים דרשו שגם מה שאמרה עד כאן עוסק בתורה ובמצוות.

      כך גם סובר בעז, שאומר לה: "יְשַׁלֵּם ה’ פָּעֳלֵךְ וּתְהִי מַשְׂכֻּרְתֵּךְ שְׁלֵמָה מֵעִם ה’ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת כְּנָפָיו". כלומר: מטרת בואך היתה לחסות תחת כנפיו.

      כלומר: בעז ונעמי מקבלים את רות רק מעת שאמרה שהיא באה לחסות תחת כנפי ה'. לפני כן אינה חלק מהעם, גם אם היא ראתה את עצמה כחלק מהעם גם לפני כן.

      (הדיון בין נעמי לכלותיה עוסק בשאלת השיבה: "וַתֹּאמֶר נָעֳמִי לִשְׁתֵּי כַלֹּתֶיהָ לֵכְנָה **שֹׁבְנָה** אִשָּׁה לְבֵית אִמָּהּ ... וַתֹּאמַרְנָה לָּהּ כִּי אִתָּךְ **נָשׁוּב** לְעַמֵּךְ: וַתֹּאמֶר נָעֳמִי **שֹׁבְנָה** בְנֹתַי לָמָּה תֵלַכְנָה עִמִּי הַעוֹד לִי בָנִים בְּמֵעַי וְהָיוּ לָכֶם לַאֲנָשִׁים: **שֹׁבְנָה** בְנֹתַי לֵכְןָ... וַתֹּאמֶר הִנֵּה **שָׁבָה** יְבִמְתֵּךְ אֶל עַמָּהּ וְאֶל אֱלֹהֶיהָ **שׁוּבִי** אַחֲרֵי יְבִמְתֵּךְ". נעמי מפצירה בהן לשוב למואב, והן רוצות לשוב לבית לחם. הן מתווכחות על זכות השיבה. נעמי עומדת על כך שהן שייכות למואב ולא לבית לחם, ולכן שיבה היא הליכה למואב. הן גורסות להפך. נעמי מקבלת את דברי רות רק כאשר רות מחליפה את הלשון, מקבלת את העובדה ששיבה היא למואב, ועוברת להשתמש בשרש ה.ל.ך.: וַתֹּאמֶר רוּת אַל תִּפְגְּעִי בִי לְעָזְבֵךְ **לָשׁוּב** מֵאַחֲרָיִךְ כִּי אֶל אֲשֶׁר תֵּלְכִי **אֵלֵךְ** ...". על זה מספרת המגלה: "וַתֵּרֶא כִּי מִתְאַמֶּצֶת הִיא **לָלֶכֶת** אִתָּהּ וַתֶּחְדַּל לְדַבֵּר אֵלֶיהָ". רות הולכת. היא לא שבה. היא הולכת, כאברהם שנאמר לו "לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ", כך רות: "וַתַּעַזְבִי אָבִיךְ וְאִמֵּךְ וְאֶרֶץ מוֹלַדְתֵּךְ וַתֵּלְכִי אֶל עַם אֲשֶׁר לֹא יָדַעַתְּ תְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם". היא עוזבת את מואב והולכת אחרי ה'). [↑](#footnote-ref-1415)
1416. אמנם אפשר להשיב ולומר שכונת התורה שאם לא מלוהו כדין לא יאכל פסח. כמו שהערל הנזכר כאן הוא אדם המצֻוֶּה למול שלא מלוהו כדינו. (וגם מי שמנוע מלמול כדינו). [↑](#footnote-ref-1416)
1417. נאמר "וכל עבד איש" ולא נאמר סתם "וכל עבד", כלומר: עבדותו של העבד נובעת מכך שהוא עבד איש. שמואל (יבמות מח. גטין לח. ועוד) דורש מהפסוק "וכל עבד איש" שמה שמגדיר את העבד כעבד הוא היותו שייך לאיש. מי שאין לו אדון אינו עבד. (או בכפוף למחלוקת התנאים (גטין לט.): לדעת חכמים אינו עבד כי אין לו אדון, ולדעת אבא שאול גם מי שאין לו אדון הוא עבד, אלא שהוא מיד זוכה בעצמו ובכך הוא חדל להיות עבד). זוהי דעת שמואל. אבל לדעת רבי ורב ור' יוחנן (גטין לח:לט) עבד הוא לא רק מי שיש לו אדון. עבד הוא גם יחוס. האיש הזה הוא עבד לא מפני שיש לו אדון, אלא מפני שזה מה שהוא, זה היחוס שלו. אמנם, הם מסכימים שאם אין לו אדון זכה בעצמו מבחינה קניינית, ואין אחר יכול לזכות בו, אבל היחוס שלו הוא עדין יחוס של עבד. (ויש לשאול, אם כך למה לא יהיה מותר בשפחה, ולמה לא יוכל להקנות עצמו לאחר. מכאן נראה לכאורה שהם מסכימים שאינו עבד לכל דבר, ואם קנה עצמו ממונית שוב לא יוכל להיות עבד, וכתנאים שהוזכרו לעיל). ר' יוחנן מנמק את הדברים בכך שהתורה משוה בין היתר אשה לבין יציאת עבד לחפשי. עבד אינו יוצא אלא או במיתת האדון ללא יורשים או בשטר, ולא די בכך שהאדון יאמר אמירה כלשהי. עבד הוא כאשה לענין זה שהוא שיך משפחתית לרבו, ואינו יוצא אלא בשטר, או במיתתו אם אין יורשים. בדרך זו הולך גם אמימר (גטין מ.), אלא שאמימר סובר שאם העבד כבר אינו שיך לאדוניו מבחינה ממונית, שוב אין שחרורו תלוי באדוניו ואין לו תקנה. לא יועיל שאדוניו יתן לו שטר. (יש מפרשים את אמימר שגם האדון שהפקיר אותו לא יכול לכתוב לו שטר, ויש מפרשים שהאדון עצמו יכול, אבל אם מת – יורשיו לא יכולים. הם לא ירשו דבר). הגמ' שם פוסקת שלא כאמימר אלא כרבינא שהיורשים יכתבו לו גט שחרור. כלומר: אע"פ שמבחינה ממונית האדון כבר אינו אדון, הוא יכול לתת שטר שחרור לעבד. ר"ע (גטין לט: וראה דברינו שם) עוד מוסיף ודורש שאפילו נתינת כסף אינה מוציאה את העבד מיד אדוניו, עד שיתן לו ספר כריתות. אבל רבי אומר שנתינת כסף מוציאה את העבד לחרות לכל דבר, שהרי העבד קנה את עצמו וממילא אינו עבד עוד. [↑](#footnote-ref-1417)
1418. וודאי שכך עולה מהפסוק "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ". [↑](#footnote-ref-1418)
1419. ואפשר שגם לפי שמואל הוא סברה, והפסוק אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-1419)
1420. וממילא עולה מכאן שזמן הבכיה שאדם בוכה על קרוביו הוא ירח ימים, וכן למד הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-1420)
1421. וחכמים חולקים על כך, ואולי טעמם הוא משום שאם כך – למה צותה התורה לעשות את כל המעשים האמורים כאן? ואולי ישיב רשב"א שהיא היא. יעשה בה את כל המעשים האמורים כאן כלומר יוציאנה לחרות, ואז ישאנה. [↑](#footnote-ref-1421)
1422. ואם היא רוצה להתגיר נושא אותה מיד, כפי שאומרים התנאים כאן. ורשב"א אומר שיכול לגירה בע"כ ע"י שלוקחה לשפחה ומשחרר אותה. ומ"מ נראה שבמקרים אלה אינה נשאת לו אלא ברצונה. ואם הוא רוצה לשאתה בע"כ צריך לעשות בה את כל המעשים האמורים בפרשה. [↑](#footnote-ref-1422)
1423. נחלקו גם בשמלת שביה. האם זו שמלה שהשובים מלבישים בה את השבויים ללמד על היותם עבדים ושבויים, או שהיא שמלה שלבשה לפני השבי כדי להֵראות מכובדת. ואף יש אומרים שלבשתה כדי להכשיל את האויב בעריות. אמנם, יש להניח שרוב הנשים גם בעמים פרוצים אינן רוצות שהאויב יתעלל בהן כדרך חיל אויב, ומצאנו בקדושין יב: שהן מנוולות את עצמן. ומסתבר שגם גויות כך. ואולם, רוצות הן להראות מכובדות ולא שפחות בזויות, וזה טעמה של דעה זו. [↑](#footnote-ref-1423)
1424. ירמיהו מוכיח את ישראל העובדים ע"ז ואומר: "אֹמְרִים לָעֵץ אָבִי אַתָּה וְלָאֶבֶן אַתְּ יְלִדְתָּנֻי". מכאן משמע שמי שעובד ע"ז קורא לה אבי ואמי. וכך דורש ר"ע גם כאן. [↑](#footnote-ref-1424)
1425. וראה שבת קנג: הערה קד. [↑](#footnote-ref-1425)
1426. אמנם ראה דברינו בסנהדרין נח: שם דרשו חכמים שגוי ששבת חיב מיתה. וכבר הקשו כך הראשונים והאחרונים ותרצו. [↑](#footnote-ref-1426)
1427. מסתבר שכל ההתרים כאן לא נאמרו אלא משום שעת הדחק, כאשר אי אפשר היה למולם בעל כרחם. ולכן העדיף ר"ע לתרץ תרוץ דחוק בקונה עבד בין השמשות, ולא לתרץ תרוץ שאינו אלא משום גזרת המלכות. [↑](#footnote-ref-1427)
1428. בדורנו שאלו הסכלים למה יפסיד זה מחטא אביו ואמו. ולא נתנו הסכלים את דעתם לכך שהוא לא מפסיד דבר מחטא אביו ואמו. הוא רק מרויח מחטא אביו ואמו. שכן כיון שחטאו אביו ואמו יכול הוא לשאת ממזרת, ואלמלא חטאו אביו ואמו לא היה נושא לא כשרה ולא ממזרת. ולא היא אוכל ולא היה נושם. ושכחו הסכלים שכל אדם אינו חי ואינו נושם אלא בחסדו של ה'. ואם לא יתן לו ה' זאת – לא מנע ממנו את זכותו אלא רק את חסד ה'. וא"כ – כיצד יוכל הממזר הזה לדרוש את אשר מעולם לא היה שלו ומעולם לא היה ראוי לבוא אליו? להפך. איך נעלה על הדעת שמי שאסור היה לו להולד עוד יפרה וירבה בעם ישראל? ולענין זה אין הבדל בין מי שהוריו חטאו בזדון לבין מי שחטאו הוריו בשגגה או באנס, שהרי אחד זה ואחד זה לא נוצרו אלא במעשה שלא היה צריך להֵעשות. [↑](#footnote-ref-1428)
1429. הירושלמי למד אף הוא מאשת אב האמורה כאן, אך לא הזכיר את המחלוקת בבאור אשת אב. הוא דורש אשת אב כפשוטו, ואת מחלוקת התנאים הוא מבאר שנחלקו בשאלה מהו הדבר החמור שיש באשת אב שעושה את בנה ממזר. האם עצם האִסור, הכרת או המיתה. [↑](#footnote-ref-1429)
1430. בפשטות אפשר לבאר את דעת ר' יהושע שהוא מפרש את הפסוק הזה כפשוטו, ואינו דורשו. אלא אשת אב ממש. אבל האמוראים פרשו שגם הוא דורשו. [↑](#footnote-ref-1430)
1431. וראה שם גם לגבי דין הולדות, שגם אותו בארנו שם. [↑](#footnote-ref-1431)
1432. וכפי שמשמע בסוגיא שם, המכשיר אינו מכשיר אלא משום שהוא סובר שהגוי כמי שאינו, וממילא יכשיר גם באשת איש. [↑](#footnote-ref-1432)
1433. בגמ' בקדושין הובאה הו"א לדרוש זאת מן האמור בפרשת גירושין: "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר", לפי דרכנו למדנו שאשה המשולחת מן הבית לא תשוב עוד אל בני אותה משפחה, אלא תהיה לאיש אחר בבית אחר. ומ"מ אין זה דיוק הכרחי, וכמדומה שגם הגמ' שם חזרה בה מהלמוד הזה ולמדה ממקומות אחרים, כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-1433)
1434. לא יהיו ליקוחין. אמנם, יש מקומות שבהם דורשים אחרת. יש מקומות שבהם לומדים שאם התורה אסרה הרי הדבר לא חל, ויש מקומות שבהם לומדים להפך: אם ממילא לא חל – מה אסור? אלא אפילו קרקושי זוזי אסור. ראה דברינו יבמות ג: ח יג. יג: וכן יבמות מט. מה: קדושין סז:, ואולם ביבמות צז. משמע הפוך: כיון שהקדושין ממילא אינם תופשים, צריך לבאר שהלקיחה האמורה שם היא אחרת. [↑](#footnote-ref-1434)
1435. ובפרט שר"ע הוא הסובר שאין היבמה גמורה ליבם, ולכן לא מסתבר שהוא ידון אותה כבעלה לענין גט. אמנם, בירושלמי מובא למוד דומה בשם חזקיה, אבל יש כמה הבדלים בין הלמוד שמביא הבבלי לבין הלמוד שמביא הירושלמי. בירושלמי נאמר: "יבמה שחליצה פוטרת בה אינו דין שיהא הגט פוטר בה. תלמוד לומר וחלצה בחליצה היא ניתרת ואינה ניתרת בגט ולא תפטור בה כלום. כתיב ולא תהיה לאיש זר מה אנן קיימין אם בשבא עליה אשתו היא. אם בשחלץ לה תלך ותינשא לאיש זר. אלא כן אנן קיימין בשנתן לה גט ותני חזקייה כן מניין לנותן גט ליבמתו שהיא אסורה עליו ועל אחיו. אצלו אני קורא אשר שילח. אצל האחין אני קורא אשר שילח'". בירושלמי משמע שהלמוד הוא לא מהמלים "לא יוכל" אלא מ"אשר שלחה". הרי שיש כאן שלוח. והירושלמי דורש את הפסוק האמור בפרשת יבום "לא תהיה אשת המת החוצה". אמנם, לכאורה יש לתמוה על השאלה ששואל הירושלמי מה אנן קיימין. שהרי לכאורה התשובה הפשוטה היא אנן קיימין ביבמה שמת בעלה וטרם נעשה בה כל מעשה אחר. טרם בא עליה וטרם חלץ לה. וזה פשט הפרשיה. ואולם, שואל הירושלמי מה יהיה דינה וכך הוא משיב. [↑](#footnote-ref-1435)
1436. ולכן גם אחר החליצה לא יחולו קדושיו. ובכך הכל מודים. אע"פ שהכל מודים שאינה אסורה עליו אלא באסור ל"ת. ומסתבר שטעם הדבר הוא שכיון שצִוְּתה התורה שיבם ייבם, ממילא אין כאן אלא יבום, ולא יחולו ביבם ויבמה דיני הקדושין והגרושין החלים בכל איש ואשה. עד שיעשנה אשתו. אמנם עוד יש לשאול למה מלבד דיני היבום לא יחולו גם קדושין, וראה על כך לעיל הערה קו ולהלן הערה רנד. [↑](#footnote-ref-1436)
1437. בלשון התורה נדה היינו מרוחקת. וכפי שתרגם אונקלוס. ואולם, בלשון חכמים הדוה נקראת נדה. לכן לשון המדרש היא "וכי אשת אחיו נדה היא לעולם", אבל כונת המדרש היא שאשת אחיו מרוחקת היא, ולכן ינהגו בה כל דיני אשה שהתורה הרחיקה. [↑](#footnote-ref-1437)
1438. וראה בסנהדרין נג:נד. הערה קלב שהפרשה מנמקת כמה עריות בכך שערות קרובך היא, ומכאן נלמדו כמה הלכות. [↑](#footnote-ref-1438)
1439. ומפורש הדבר בעריות: "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמֶּךָ מוֹלֶדֶת בַּיִת אוֹ מוֹלֶדֶת חוּץ לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן". הרי שאחות היא בין מן האב ובין מן האם. אמנם, לענין יבום כבר התבאר לעיל יבמות יז: שאין המצוה חלה אלא באחים מהאב, מהטעם שהתבאר שם. אבל אחוה בתורה היא גם מן האם. כמבואר כאן.

      לפי זה, אפשר היה לבאר את כל הסוגיא על פי ההבדל בלשון התורה בין אח לבין דוד. [↑](#footnote-ref-1439)
1440. היא כמו אחות. [↑](#footnote-ref-1440)
1441. ראה דברינו בב"ב קח-קי הערה ריא. [↑](#footnote-ref-1441)
1442. הגמ' הביאה זאת בשם רבא, אבל דרשות אלה אמורות כבר בתו"כ. [↑](#footnote-ref-1442)
1443. אע"פ שגם כאן נאמרה המלה אח. הדבר דומה לדרשה שדרשנו לעיל יבמות כב:כג. (וראה שם בהערה סו), שאם נאמר "אחותך הוא" פשוט שלא נאסרה מי שאינה אחותו. גם כאן, כיון שנאמר "דדתך הוא" לא נאסרה אשת אחי אביו שאינה דודתו. וכפי שנבאר בסמוך.

      אפשר ללמוד זאת גם מסברה. התורה אסרה בפסוק אחד את אחות אבו ואחות אמו, אבל כשעסקה בדודתו לא אסרה אלא את אשת אחות אביו, ולא את אשת אחות אמו, שאינו ממשפחתו. אשת אחות אביו מאמו, דומה בכך לאשת אחי אמו. שאינה ממשפחתו. [↑](#footnote-ref-1443)
1444. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, ביבמות כד, ובסנהדרין כז:כח. הערה עח. [↑](#footnote-ref-1444)
1445. ראה לעיל יבמות יא.: הערה מא, שם בארנו שדרכה של תורה לתאר את המקרים בדרך של היתר. אף כאן, כאשר מבקשת התורה ללמד שאשה שהיתה לזר נטמאה לבעלה, היא מלמדת זאת ע"י אשה שעשתה זאת בהתר, שהתגרשה ואז היתה לזר. אבל ברור שגם אם עשתה זאת באסור אין טומאתה פחותה. וראיה לדבר שבפרשת שוטה אומרת התורה "ונטמאה", הרי שאף זו טמאה. [↑](#footnote-ref-1445)
1446. וראה מה שנבאר בענין להלן בסוף הערה קפה. [↑](#footnote-ref-1446)
1447. כך נראה לבאר את הסוגיא. אמנם לשון הסוגיא קשה. הבריתא אומרת: "והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת ויש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה ואי זו זו אשת כהן". בפשטות, את הבריתא אפשר היה לבאר שכל מה שהיא לומדת מהפסוק הוא שאם נתפשה מותרת. אלא שכדי שלא תטעה מעירה הבריתא שאשת כהן אסורה אע"פ שנתפשה. כך נראה היה לבאר את הבריתא (וכך כנראה מבאר רבה את הבריתא, כפי שהוא מסביר בהמשך הסוגיא). אבל ר' זירא מפרש את הבריתא כך, שהיא מבקשת למעט מכאן את אשת הכהן, שהיא נאסרה גם אם נתפשה. וקשה, וכי ישראל נאמר כאן?

      נראה שר' זירא דורש מעוט ורבוי ודיוק גם מעבר לאמור בפסוק. ויש לשאול מנין לו. ונראה שאכן רבה דוחה את פירושו.

      מבאורו של הרמב"ן (מלחמת ה' יבמות יח: מדפי הרי"ף) נראה שאכן אין הבדל בפרשה בין אשת כהן לאשת ישראל, שתיהן אינן כלולות בטומאת אשה לבעלה ושתיהן כלולות בטומאת אשה לכהן. לכן גם אשת ישראל שנאנסה אסורה לכהן מדין טומאה לל"ב ומדין טומאה וזונה לל"ק. פרשת סוטה אינה מלמדת את עצם הל"ת אלא היא גלוי מילתא למל"ת שנאמרה זה מכבר. כשהגמ' אומרת "כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל" כונתה לומר "כשפרט לך הכתוב גבי אסור אחרי אשר הוטמאה". אך לגבי המיוחד שיש לכהן משום טומאה כדקימא קימא. וכן לגבי זונה לל"ב. נראה שבדרך זאת הלך גם הראב"ד שהשיג על הרמב"ם בהל' אסו"ב (פ"א כב, פי"ח א, ג) שמשמע ממנו שיש נשים שאסורות לכהנה בלאו אע"פ שאינן גרושות, אינן זונות ואינן חללות, אלא יש בהן מל"ת מיוחדת של טומאה. עדין יש לשאול היכן נאמר בתורה לאו כזה? ויש לתרץ שהגמ' דורשת את "ונטמאה" האמור בפרשה כאסור לענין תרומה, וביבמות סח: למדנו שאִסור זה מבקש גם כהֻנה. וא"כ כמו שיש מפרשתנו גלוי מילתא לגבי הלאו "לא יוכל בעלה הראשון", כך יש גלוי מילתא ללאו "היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ומכאן אנו למדים בגלוי מילתא שהפסול האמור שם הוא לא רק לתרומה אלא גם לכהֻנה, וזאת המל"ת האוסרת סוטה לכהנה, וכך משמע בפירוש ברמב"ן שם.

      לִמוד זה טעון ברור והסבר, שהרי איך נוכל ללמוד מפסוק אחד על מקרה אחד שבכהן הוא אסור ובישראל הוא מותר? בשלמא למ"ד שלוקה עליה משום זונה. אפשר לומר שאשה זו זונה היא אלא שהתורה התירתה לישראל שלא נאסר בזונה, ולא לכהן כי לגבי הצווי "אשה זונה וחללה לא יקחו" היא עדין זונה. אך אפי' לפי דעה זו לוקה עליה גם משום טומאה. ק"ו לפי הדעה השניה האומרת שאין כאן כלל אסור זונה - היכן רמוז בפרשה חלוק בין ישראל לכהן?

      אפשר לענות על הקשיה הזאת (בדרך זאת הלכו תוס' (יבמות לה. ד"ה אע"פ) ותוס' רא"ש (יבמות נו: ד"ה אשת ישראל)) ולומר שיש שני סוגי טומאה. יש טומאה לבעלה והיא הטומאה שנזכרת כאן ומקומה בספר במדבר שעוסק בבנין המחנה ולא בבנין מקום השכינה. לענין מחנה אשה שמועלת בביתה טמאה. יש כאן טומאה לכהנה והיא נלמדת מ"נטמאה" אחר, שהרי שנינו (סוטה כח.): "ת"ר: שלש פעמים האמורין בפרשה אם נטמאה נטמאה ונטמאה למה? אחד לבעל, ואחד לבועל, ואחד לתרומה, דברי רבי עקיבא". טומאה לתרומה היא טומאה לכהנה, כפי שנאמר שם: "אמר רבי ישמעאל, קל וחומר: ומה גרושה שמותרת לתרומה - אסורה לכהונה, זו שאסורה בתרומה - אינו דין שאסורה לכהונה", ולמעשה זה לא ממש ק"ו אלא אותו דין עצמו (וראה את הסברי הגמ' לר' עקיבא ור' ישמעאל בסוטה כט.). גם הגמ' ביבמות סח-סט שלומדת מיהן פסולות תרומה מחמת בעילה למי שפוסל מצרפת את פרשית אסורי כהנה ופרשית פסולי תרומה ולומדת שמי שיש בה פגם לא תקרב אל הקדש ל"ש תרומה ל"ש כהנה, מלבד גרושה וכיו"ב שאין בה פסול בגופה אלא בנשואיה ולכן אין אסורה אלא בנשואין לכהנה. ומ"מ סוטה תחת בעלה טמאה היא, ומלשון הפרשיה אנו למדים שיש בה לא רק טומאת בית אלא גם טומאה כללית, והיא נאסרת לכהנה.

      וכאמור - יש גם טומאה לענין מחנה, טומאת מעילת מעל באישה. ובטומאה זו היא דומה לאשה שנשאה לאחר אחרי בעלה שנטמאה לו כשערבה בה רשות אחר. ועל כך עיין בדברינו דברים כד ד. (זוהי טומאה מבחינת בנית מחנה ישראל בצורה לא נכונה ונתינה בבית דבר זר לו. שלא כסוג הטומאה האחר שנאסר משום נתינת דבר טמא וקרובו אל השכינה).

      ר' עקיבא למד מהנסוח המיוחד של הפרשיה שיש שלושה סוגי טומאה. הכפילות בין פסוק יג ופסוק יד מלמדת שיש טומאה במעילת מעל בבעל, זוהי הטומאה לענין בנין הבית שהוא חלק מבנין המחנה שנזכר בפרשות אלה. טומאה מעין זו נזכרת לענין מחזיר גרושתו "אחרי אשר הטמאה". על זה נאמר בפס' יג והיא נטמאה ומכאן למדו רבותינו שנאסרה לבעלה. הטומאה שבפס' יד היא הטומאה שביאת ערוה מטמאת את משתתפיה, טומאה זו היא הטומאה האמורה בפסוק "ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה", ומכאן שאסורה לבועל שהרי נטמא בה. גם בסוף הפרשיה יש תוספת שנראית מיותרת - זאת תורת הקנאות. משם אנו למדים שאם תשׂטה אשה תחת אישה - ונטמאה. אשה כזאת אינה נושאת עליה את קדושתה אלא הרי היא טמאה ונתחללה קדושתה. אשה כזאת אינה ראויה לתרומה ולכהנה.

      העובדה שהתורה השתמשה כאן במלה טומאה מלמדת שיש כאן צד אסור כמו ביתר הטומאות. (אבנ"ז אה"ע רמ (ועין היטב בדבריו) למד את דין טומאה כאן ואת דיני קדושי אשה מדין טומאה וקדושה בקדשים. ואע"פ שאלה שני סוגים שונים לגמרי של טומאה וקדושה, מ"מ יחסה של טומאה זו אל קדושתה כיחסה של טומאת קדשים אל קדושתה)

      פירוש זה, כאמור לעיל, מובא בתוס' ותוס' רא"ש. כמו כן נראה שגם הרא"ש (יבמות פ"ו ו) הלך בדרך זו. אך הרשב"א (שו"ת ח"ו סה) מפרש שהואיל ויש בה טומאת כהנה, כפי שנאמר בסוף הפרשיה, הרי שגם הטומאה של פסוק יג חלה עליה כעל כל שוטה, אע"פ שנתפשה, כי ההיתר המיוחד שנתנה תורה למי שלא נתפשה לא חל עליה. [↑](#footnote-ref-1447)
1448. בפשטות התורה אסרה גרושה ואלמנה, ואף מי שהתגרשה או התאלמנה מהארוסין – גרושה ואלמנה היא. ולכן פשוט שנאסרה. ותו לא מידי. אבל הגמ' שואלת מדוע לא נלמד מתמר, ומתרצת שאלמנה דומיא דגרושה. ועל כך יש לשאול: אדרבה, למה לא נלמד מתמר ונלמד שגרושה דומיא דאלמנה? ומנגד יש לשאול: אמנם תמר היתה אלמנה מהנשואין, אבל מהיכי תיתי שרק אלמנה מהנשואין אלמנה היא? מעשה שהיה כך היה. לכן נראה שעקר הלמוד הוא מעצם המלים אלמנה וגרושה. אלא שעל כך יש לשאול: והלא גרושה ואלמנה כאן הן הנגוד לבתולה, ושמא לא נפסלו עד הביאה. ולכן למדנו אלמנה כגרושה, שהרי בגרושה פשיטא שעצם הגט פוסל בה.

      להלן סא: נזכיר את דעת ר"א הסובר שפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה. (וראה גם להלן הערה קפה). חכמים חולקים על ר"א וסוברים שאַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אסורות לא משום שאינן בתולות, אלא שעצם האלמנות או הגירושין או הזנות, הם אלה שפוסלים אותן. וראיה לדבר שבכהן הדיוט לא אסרה התורה את האלמנה ואסרה את הגרושה. מכאן שעצם הגירושין הם פגם שפוסל את האשה. שהרי כהן הדיוט מותר באשה שאינה בתולה ואעפ"כ הוא אסור בגרושה.

      כיון שעצם הגירושין הם פגם, ולא רק משום שאינה בתולה, מסתבר שגם גרושה מן הארוסין נאסרה. שהרי גם היא נפגמה. ומכאן שלכהן גדול נאסרה גם אלמנה מן הארוסין. שהרי האלמנות והגירושין האמורים בפרשה הם פגם מצד עצמו, ולא רק משום שאינן בתולות. [↑](#footnote-ref-1448)
1449. אמנם, רש"י (נט. סא.) פרש שהדרשה היא מהמלה אשה ולא מהמלה יקח. ולא התברר כיצד הוא דורש משם. [↑](#footnote-ref-1449)
1450. הגמ' אומרת כאן "אחת ולא שתים". ונראה שהרמב"ם פרש את דברי הגמ' כך שהיא דורשת מהמלה "אשה" שיקח הכהן הגדול אשה אחת ולא שתים. וממילא אי אפשר ללמוד מכאן שאם בגרה תחתיו ישאנה, שהרי הפסוק בא ללמד שישא אחת ולא שתים. אמנם, מדברי רש"י משמע שלא כך פרש את דברי הגמ' כאן. גם הראב"ד הקשה על הרמב"ם ומדבריהם עולה שרק ביוה"כ אסור לכהן לשאת שתים. מהטעם שבארנו ביומא יג. וראה שם גם בהערה לה. (בהל' כלהמ"ק ה י הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת, וגם כתב שאסור לא לשאת שתי נשים ואם נשא לא יוכל לעבוד ביוה"כ. אך הפנה למה שכתב בהל' אסו"ב יז יג, שם הביא את הדרשה האמורה כאן. וראה מ"מ שם). [↑](#footnote-ref-1450)
1451. שהרי נאמר "יקח אשה", הלקיחה היא הקובעת. אמנם, האמוראים מדיקים אשה ולא יבמה. וכדרכם הם מדיקים ממה שנאמר כאילו הדרשה כבר אמורה בו. [↑](#footnote-ref-1451)
1452. למדנו אפוא שכהן גדול שבא על אלמנה, או כהן הדיוט שבא על גרושה, מחלל את זרעו. ואולם, כאן עלינו לשאול מדוע, ומהו הכלל הקובע מיהו חלל. התורה לא לִמדה בפרוש מה מחלל את הזרע ועלינו להסיק זאת מן הכלל. (השוה לדברינו בתענית ב:ג. הערה ג, וגם ר"ה לג. הערה קב, שם בארנו שכאשר עלינו ללמוד על דבר שלא נאמר בפירוש, יש להניח שהוא כלל שלם, וראה בהקדמה לספרנו בהערה פט). כהן הבא על אשה אסורה לו מחלל את זרעו. מדוע? האם דוקא ביאה של חִלול הכהֻנה מחללת את הזרע, או שטעם הדבר הוא שאמנם אין כאן אִסור חמור שהולד ממנו ממזר, אבל יש כאן אִסור קל, שאמנם אין בכחו לעשות את הולד ממזר, אבל יש בכחו לחלל את הזרע. בכך נחלקו ביבמות מד:מה. עיי"ש. יש סברה לומר שאם אִסור כהֻנה מחלל את הזרע, כ"ש אִסורים אחרים. (ובפרט שאם דוקא המעלה הגבוהה גרמה את הפגם, ואילו לא היה במעלה כה גבוהה היה הולד כשר וראוי, אם מעלה גבוהה פוגמתו כ"ש מעלה נמוכה). אבל יש אומרים שאִסורי כהֻנה מחללים את האשה וממילא גם את הזרע, שלא כאסורים אחרים. וראה גם בסוגיא ביבמות עז. [↑](#footnote-ref-1452)
1453. ראה רש"י ס. ד"ה לרבות את הארוסה. שמדבריו משמע שהמלה "הקרובה" מלמדת שהבתולה היא הקרובה אשר לא היתה לאיש, והכל דבר אחד. [↑](#footnote-ref-1453)
1454. ואם התגרשה מהארוסין יטמא לה, שהרי (ז) חזרה להיות קרובה. ולא נאסרה אלא מי שאינה בתולה. היותה גרושה אוסרת עליה להנשא לכהן, אך אינה מרחיקה אותה מאחיה משום שכלפיו לא הקפידה התורה שלא תהיה אלמנה וגרושה, אלא רק שתהיה בתולה. (בנגוד לנשואין לכהן גדול ששם הקפידה התורה הן על בתוליה והן על שלא תהיה אלמנה וגרושה, כפי שבארנו לעיל נט.:ס.). [↑](#footnote-ref-1454)
1455. בת שנִשאה יצאה מבית אביה ומשתיכת למשפחת בעלה. וראה דברינו ביבמות פז. וראה דברינו בב"ב קח-קי, ושם הערה ריא. מכאן עולה שהטעם שבגללו כהן אינו נטמא לאחותו שאינה בתולה היא משום שכבר אינה במשפחתו. כבר היתה לאיש, כאמור כאן. וממילא עולה מכאן שלא יטמא לאחיו ואחותו מאמו, שהרי גם הם אינם ממשפחתו. וכן משמע במו"ק כ:. אלא שנאמר שם שלענין אבל יתאבל עליהם מד"ס. [↑](#footnote-ref-1455)
1456. רשב"י לומד לא מהנערות שנמסרו לאלעזר, אלא מאלה שהתחלקו בין הלוחמים. ולכאורה הדבר תמוה, משום שעליהן אפשר לומר שפינחס לא קבל מהטף בנשים. ונראה שרשב"י העדיף ללמוד מפינחס ולא מאלעזר משום ששם נאמר "החיו לכם", ואילו על אלה שנמסרו לאלעזר לא נאמר כך, ולכן קל יותר לומר שהוא קבל אותן לשפחות. [↑](#footnote-ref-1456)
1457. עין בדברינו בב"ב קכ. הערה רנז. [↑](#footnote-ref-1457)
1458. והרמב"ם למד הלכה זו דוקא ממלחמת מדין (המובאת כאן כקושיה), שבה נאמר שהנוגע בחלל יתחטא, ולא נאמר בה שמי שהיה באהל המת יתחטא. [↑](#footnote-ref-1458)
1459. התורה אומרת שישא בתולה ולא מי שאינה בתולה, בין שאינה בתולה מחמת שהיא אלמנה, בין שאינה בתולה מחמת שהיא גרושה, ובין שאינה בתולה מחמת שזנתה. שהיא ודאי לא יותר טובה מגרושה או אלמנה. (וכפי שנבאר גם להלן בהערה רה). בתנ"ך עצם מעשה הביאה נקרא זנות, לפעמים נקראת כך אשה המפקירה עצמה לכל, אבל בכמה מקומות נקרא המעשה הזה בשם זנות גם אם נעשה פעם אחת ולא לכל הדורש. (אם כי ברוב המקומות בתנ"ך משמע שמדובר דוקא על מי שיש לה בעל וזנתה עם אחר. וראה להלן הערה קפד). [↑](#footnote-ref-1459)
1460. גם בכהן הדיוט הקפידה התורה על קדושת הנשים שהוא נושא, אך פחות מאשר בכהן גדול. בכהן הדיוט התירה התורה אשה שאינה בתולה, בתנאי שהגורם לכך שאינה בתולה הוא אלמנות. כלומר: נישאה כדין אלא שנישואיה תמו. לא אשה שהושלכה מבית בעלה או שזנתה שלא כדין. לכן נאסרו גרושה וזונה. כך יבאר ר"א את אסורי כהן הדיוט. [↑](#footnote-ref-1460)
1461. אמנם קשה, שהגמ' ביבמות נט: אומרת שגם לר"א ממאנת כשרה. ולכאורה הלא גם היא בעולה. ואמנם בעלה בעלה לשם אישות, אך מן התורה זונה היא. ואולי אפשר לתרץ שיש הבדל בין ר"א לר"ש, ורב אמר כר"ש. הסובר אף הוא שבתולה היינו שלא נבעלה, ולא קיומם הגופני של הבתולים הוא הקובע, אך אינו מפרש שפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה. ועוד אפשר לבאר שאף הוא מודה שמי שבשעת ביאתה סברו האיש והאשה שהם עושים זאת לשם נשואין – אינה זנות. [↑](#footnote-ref-1461)
1462. וגם בלשון חז"ל ביאה שאינה של נשואין נקראת בעילת זנות. [↑](#footnote-ref-1462)
1463. בכמה מקומות בתנ"ך זונה היא מי שזונה לכל אדם בעבור כסף, ואולם, אפשר לפרש את השרש ז.נ.ה. בתנ"ך כעוסק בכל מי שזנתה עם מי שאינו בעלה. (וראה לעיל הערה קפ) ואפשר לפרש כעוסק במי שזנתה באסור, אלא שאז קשה וכי מי שמפקירה את עצמה בהכרח תזנה עם האסורים לה? בכל אופן, ברוב הופעות השרש בתנ"ך הוא מופיע כבטוי מושאל, לגבי הזונה אחר ע"ז וכיו"ב. מכאן משמע שיש לו משמעות של אסור. אמנם, אפשר שכיון שכל הזונה עם מי שאינו בעלה הרי זה מעשה מכוער מאד, לכן תארה התורה את העובד ע"ז כזונה. [↑](#footnote-ref-1463)
1464. הסברה מאחורי שיטה זו היא ברורה: כל אשה שהיה דבר מכוער באישותה זילא מילתא אם ישאנה הכהן ואינה יכולה ללדת כהנים. כהן צריך להתקדש ולהתרחק ממי שנטמא גופה. בכלל זה מי שנבעלה שלא בנשואין או שמאס בה בעלה ונשואיה נשברו והיא גורשה מבית בעלה, אין ראוי שאשה כזאת תהיה לכהן. לא הותרה לכהן הדיוט אלא אלמנה שלא היה דבר רע באישותה אלא פשוט נשואיה פגו בהעדר בעל. ואף היא פחות ראויה ממי שלא נשאה ולכן לכהן גדול היא אסורה. הכהן הגדול הוא כ"כ מכובד ומקודש, שזילא מילתא אם ישא אשה שהיתה אי פעם לאחר, אע"פ שהיא אלמנה. הכלל העולה מן הדברים: הפסולות הוזכרו כאן כנגוד לבתולה, והכהן צריך לשאת בתולה ולא אותן. ומכלל שזונה כגרושה ואלמנה היא מי שכבר היתה לאיש. (וקצת קשה על הסבר זה מהגמ' ביבמות נט: שאומרת שממאנת כשרה, ולדברינו הלא אינה בתולה. ועל כרחנו בעינן צד זנות כפי שאומרים הראשונים שם, וכל שהוא לשם אישות אינו עושה אותה זונה, ואע"פ שמדאוריתא אין לו בה אישות). ומן הסברה ברור שמי שמלכתחילה לא נִשאה אלא זנתה, הרי היא פחותה מן האלמנה והגרושה וגרועה מהן. ופחותה וגרועה ממנה מי שזנתה עם מי שאינו ראוי כלל לנשואין.

      הנגוד שהנגידה התורה בין בתולה לבין הפסולות מחזק את דברי ר"א. כלומר: לא ישא את שאינן בתולות: אלמנה, גרושה חללה וזונה, אלא את הבתולות. אך חכמים חולקים עליו.

      ועוד נראה ראיה לדבריו כי מסברא לא תהיה פנויה שנבעלה עדיפה על הנבעלת בהיתר והתגרשה.

      וראה רמב"ן על השרש החמישי שמקשר בין הזונה האמורה כאן לבין "אל תחלל את בתך להזנותה".

      כל הדברים האלה אמורים לגבי כהן, שמפאת קדושתו לא ישא אשה שנטמא גופה. אבל בישראל טעם האִסור אחר. בישראל תלתה התורה את האִסור בכך שמעלה מעל באישה (וראה דברינו ביבמות נו:), ולכן אמרה באותה פרשה שנאסרה עליו דוקא אם לא נתפשה. אם נתפשה, הרי לא חטאה ולא מעלה מעל באישה וממילא לא נאסרה. אבל כהן אסור בטמאה לא מפני חטאה ולא מפני מעלה אלא מפני המעלה היתרה. הוא נאסר במי שגופה נטמא והתחלל. ולכן אין חשיבות לשאלה האם היא אשמה אם לאו, אלא רק לשאלה האם גופה עומד בקדושתו ובטהרתו. כשם שאסור לו להטמא למת בין אם המת אשם במותו ובין אם לאו. שהרי סוף סוף טמא הוא. [↑](#footnote-ref-1464)
1465. מצאנו מחלוקת דומה לזה בראשונים (רמב"ם אישות א ד) לגבי לא תהיה קדשה, שהרמב"ם כתב שכל אשה שנבעלה שלא ע"י קדושין היא קדשה, והראב"ד חלק עליו ואמר שרק אשה המיוחדת לזנות לכל אדם היא קדשה, וראה מ"מ וכס"מ שם. ונראה שגם אם נפרש את לשון קדשה בכתוב כדברי הראב"ד, וכן את לשון זונה כאן, עדין לא מצאנו בכך כדי לפסוק כך להלכה, כי להלכה אנו זקוקים להגדרה מוחלטת וקצוצה, ואם לא הגדירה כאשתו ע"י מעשה בעל משמעות הלכתית כקדושין - במה תוגדר מפותתו כמיוחדת לו? ומה בין מי שנתפתתה לאיש לביאות הרבה בימים הרבה לבין מי שנתפתתה לאיש לשעה? איך נדע היכן הגבול ביניהם וממתי תהיה כמיוחדת? ואף אם בחיי המעשה שונה מאד אשה זאת מאשה זאת, ואף בהבנת התורה הבדל זה נראה ברור, מ"מ להלכה בעינן הגדרה מוחלטת שגדריה נכרים לעין. ולפ"ז נתן להסביר גם את דעות התנאים כאן. ואולי כך יש לומר גם לגבי דרך חתנות, שאף הוא אינו מוגדר ע"י מעשה הלכתי אלא ע"י דרך העולם. [↑](#footnote-ref-1465)
1466. וכן מצאנו שאסרה התורה פצוע דכא וכרות שפכה. כי אין ראוי לשאת אשה שלא לשם פרו"ר. [↑](#footnote-ref-1466)
1467. לפי זה יש קשר בין מצות פרו"ר לבין הדרשה שנביא בגטין מא.: עיי"ש. הדורשת מלשון הנביא ישעיהו שהעולם נברא לישוב ולא לתהו. מהמשנה בגטין שם כלל לא ברור ששבת הוא מצוה. מה שדורשת המשנה שם הוא ששבת הוא טבע העולם ולכן אי אפשר לומר לאדם להבטל. ולפי זה אפשר שחוץ משבת יש גם מצות פרו"ר, אבל שני דברים שונים הם ולכן אפילו עבד שאין לו חייס ואין לו פרו"ר אינו בטל משבת. אלא שהגמ' בעסקה במחלוקת ר"י ור"ל שנחלקו בהיו לו בנים בהיותו גוי, אומרת "צריכא כי בהא אימא מודה ליה לר"י כיון שעבד ליה שבת". ואכן לכאורה החידוש הגדול יותר של ר"י הוא לענין בכור כפי שאומרת הגמ', ופרו"ר הוא חידוש קטן יותר שבהא אימא מודה ר"ל, ועם זאת עדין צריך תלמוד למה בגלל שעבד שבת יצא ידי פרו"ר. הלא שבת לחוד ופרו"ר לחוד. לראות מה כתבתי במצוות.

      ואפשר שטעמו של ר' יוחנן הוא שמצות פרו"ר נאמרה אל אדם ואל נח, ולכן גם הגוי בכלל. ולכן יצא י"ח במה שעשה בהיותו גוי. אבל ר"ל סובר שהוא כקטן שנולד לכל דבר. ומה שעשה הגוי – אדם אחר הוא לכל דבר. ולכן גם הבן שיולד עתה – ראשית אונו הוא. [↑](#footnote-ref-1467)
1468. האמוראים מקשים מכך שנאמר וכבשוה ברבים, ומתרצים כדרכם מהכתיב החסר. ואולם, בפשטות לא לשון הרבים היא הבסיס לדרשה, אלא השאלה אל מי נאמרו הדברים. האם הם נאמרו אל אותם זכר ונקבה שבפסוק הקודם או אל האדם בכלל. ואולם, הדרשה התנאית שנתה את פניה בימי האמוראים. גם דרשתו של רב יוסף יוצאת מנקודת הנחה שריב"ב התבסס רק על לשון הרבים שבפסוק ולא על הזיקה בין הפסוק הזה לפסוק שלפניו. ואולם, קשות כמה קושיות על דרשתו של רב יוסף, שהרי מצווות רבות בתורה אמורות בלשון יחיד ואעפ"כ נשים מצֻוּות בהן כאנשים. ועוד, כאשר מדבר ה' אל יעקב מה ההו"א שידבר בלשון רבים? אבל דרכן של הדרשות האמוראיות להתיחס לצורת המלה ולא לתכנה, ולכן דרשו כפי שדרשו. [↑](#footnote-ref-1468)
1469. אמנם יש לשאול מנין, הלא אפשר שכיון שדבר ה' עם יעקב אמר לו בלשון יחיד. [↑](#footnote-ref-1469)
1470. קנין שאינו אוכל אינו מאכיל את קניניו. ואי אפשר להוכיח מכך שזרעה שאינו אוכל מאכיל. כי זרעה אינו מאכיל מהיותה קנינו, שהרי האשה איננה קנינו של בנה. ע"י בנה היא נשארת קנינו של בעלה גם לאחר מותו, ומי שמאכיל הוא לא זרעה אלא בעלה. (וראה להלן יבמות סז: שם הבאנו ירושלמי שלומד זאת מכך שילידי בית שיכים לבית). [↑](#footnote-ref-1470)
1471. ראה דברינו בב"ב קח-קי הערה ריא. [↑](#footnote-ref-1471)
1472. קנין כספו הוא לאו דוקא אשתו. בעִקר העבדים נקראים מקנת כסף. וכך נראה לפרש כאן שהרי הוזכרו כאן יליד ביתו ומקנת כספו, כמו שהוזכרו אצל מילת עבדי אברהם "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך". ואולם, גם אשתו היא נפש קנין כספו ולכן גם היא בכלל האמור כאן שהרי גם אותה הוא מקדש בכספו. ובפרט שכאן נאמר גם נפש, שלא נאמרה בעבדי אברהם. האשה עצמה לא הוזכרה בפירוש, וכפי שנבאר בב"ב קח-קי הערה קצח ומהטעם שנפרש שם, אבל גם היא בכלל קנין האמור כאן. ומסתבר שאשת הכהן תאכל בתרומה גם מהטעמים הנוספים שנביא להלן הערה קצה. [↑](#footnote-ref-1472)
1473. ודי בכך שהתארסה לזר כדי שיחול עליה האמור (ה) "כי תהיה". [↑](#footnote-ref-1473)
1474. וכן מצאנו: "כֹּל תְּרוּמֹת הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַה' נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי ה' לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ". גם כאן משמע בפירוש שגם בנות הכהן אוכלות. (ומסתבר שהתורה הזכירה שם את בנות הכהן, משום שלפני כן הוזכרו קדשי הקדשים המוקרבים: "זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא **וּלְבָנֶיךָ**: בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֲלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ" מה שנתן לכהן מן האש- נתן לו ולבניו, משום כך, כשעוברת שם התורה לעסוק בתרומות שנאכלות בכל מקום, היא מדגישה: "וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים **וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ** אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם **כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ** יֹאכַל אֹתוֹ...". כיון שהוזכרו לפני כן הקדשים הנאכלים רק לזכרים, היה צרך להזכיר בפרוש ולומר על התרומות שהן נאכלות אף לבנות. אבל אלמלא הוזכרו לפני כן הקדשים הנאכלים לזכרים בלבד, היה די לומר על התרומות "ולבניך" ובכלל "בניך" גם הבנות, כי לשון זכר ברבים כוללת גם את הנקבות).

      ומכלל מה שנאמר כאן כל טהור בביתך, ממילא אנו למדים שגם אשת הכהן אוכלת, אע"פ שלא הוזכרה בפירוש בשום מקום (וכפי שבארנו בב"ב קח-קי הערה קצח. עיי"ש) אבל (א) סברה היא: אם בת כהן שנשאת לישראל נעשית ישראלית כאמור כאן בפירוש, סברה היא שבת ישראל שנשאת לכהן נעשית כהנת. ועוד: הלא נאמר כאן שקנין כספו של כהן אוכל. ועוד: הלא נאמר כל טהור בביתך, ואף האשה בכלל זה. (ובסוגיא משמע שהטעם העקרי הוא היותה קנין כספו, ולכן יש בת ישראל שנשואה לכהן שאינה אוכלת קדש, אע"פ שגם בת כהן לישראל באותה דרך אינה אוכלת קדש). [↑](#footnote-ref-1474)
1475. ולעיל למדה מכאן הבריתא שאפילו אם התקדשה לכהן קדושין פסולים תאכל בתרומה. שהרי בקנין כספו תלה רחמנא. כלומר: גם אם הנשואין אינם ראויים, לא תלתה התורה את הדין הזה בנשואין ראויים אלא בעצם היותה היא קנין כספו, ואף אשה זו קנין כספו היא. (ומכאן ראיה לרבא שלמד שם בסוגיא מעבדים, אפשר ללמוד על האשה מקנין העבדים שהרי אכילתה של האשה ואכילתם של העבדים – ממקור אחד נלמדו: קנין כספו. וכפי שבארנו בהערה קצג). לכן למדה הבריתא שכל שבכלל קנין כספו – אוכל בתרומה. (אין מכאן מקור לעצם הדין של פצוע דכא כהן שקדש בת גרים. התנא מניח מראש שבת הגרים הזאת אינה נפסלת מעצם העובדה שהתקדשה לכהן, ושהיא ראויה לאכול תרומה, וממילא היא נכללת בכלל הפסוק הזה, הכולל כל אשה שנשאת לכהן. (אא"כ נפסלה מסבה אחרת)). כל קנין כסף אוכל. וממילא, כיון שהוא סובר (שלא מחמת הפסוק הזה) שקדושיה לפצוע דכא לא פסלוה (אם משום שהוא סובר שזה מותר ואם משום שהוא סובר שקדושין פסולים אינם פוסלים) הרי שגם אשה זו בכלל הפסוק היא. [↑](#footnote-ref-1475)
1476. ומכאן למדו שאם היא שומרת יבם לא תאכל. [↑](#footnote-ref-1476)
1477. לכאורה נראה שהאמוראים כדרכם דרשו את הפסוק שלא כפשוטו. הפשט הוא "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הִוא בִּתְרוּמַת הַקֳּדָשִׁים לֹא תֹאכֵל: וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וְזֶרַע אֵין לָהּ וְשָׁבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ", כלומר: בת כהן שנישאה לישראל לא תאכל, שבה אל בית אביה – תאכל. ועל פניו נראה שהאמוראים כדרכם דייקו את הפשט מהסיפא, וייתרו את הרישא למשמעות שאינה כפשוטה. ועוד נראה שאת אותה מלה שבאותו מקום, המלה זר בפסוק "וּבַת כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר", הם דרשו בשלש משמעויות שונות. זר שאינו כהן, זר שהוא פסול, וזר עבור האשה. (וראה לעיל ח: תוד"ה ויבמה). אבל עיון במבנה הדרשה מלמד שאע"פ שהיה נוח לאמוראים לתלות את ההלכות השונות במלים שונות בפסוק, העקרון שנלמד מן הפסוקים הוא אחד ופשוט: איש מטביע את חותמו באשה. כל עוד חותמו באשה היא הולכת אחריו. אם הסתלקו חותמו וזרעו ממנה, היא שבה אל בית אביה. מכאן אפשר ללמוד גם לעניין נשואין, אם הוא פסול – היא פסולה כמותו. ואולם, דוקא אם האיש זר מצד עצמו, כלומר יש בו פסול מהותי. לא אם מסבה אחרת אסרה עליו התורה לשאת אותה. שהרי גרושה מותרת לכהן, משום שעצם הגרושין אוסרים אותה, ולא משום שהיא זרה והאיש זר. [↑](#footnote-ref-1477)
1478. כמו שבארנו לעיל הערה קסו. [↑](#footnote-ref-1478)
1479. וכפי שבארנו לעיל סוף הערה קצה. [↑](#footnote-ref-1479)
1480. ואפשר שאותו דין חדש יחול (י) גם במקרים אחרים. [↑](#footnote-ref-1480)
1481. האמוראים מניחים שאם פשוטו של הפסוק מלמד הלכה שאפשר ללמוד אותה גם בלעדיו – אפשר ללמוד מהפסוק הלכה נוספת מלבד פשוטו. לכן (ט) הם אומרים שכיון שממילא הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" לא מדבר בדיוק על המקרה שעליו מדבר הפסוק "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה", אפשר ללמוד ממנו דין בפ"ע. ואולם, אפשר ללמוד זאת גם מתכן הדברים – הויתו לא פסקה ממנה. וכפי שנבאר. [↑](#footnote-ref-1481)
1482. רבא דרש מכך שנאמר: "וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". דוקא בניך ובנותיך שאתך. ובת שנשאת אינה אתך. אבל קשה שהרי התורה השיבה אותה אל בית אביה, הרי שגם היא אתך. [↑](#footnote-ref-1482)
1483. האמוראים דרשו זאת מו' החבור, אבל נראה שהענין הוא שהכלל האמור כאן נלמד לכל אשה. [↑](#footnote-ref-1483)
1484. שהיא ודאי לא יותר טובה מאלמנת אסור. וכמו שבארנו לעיל הערה קפ. [↑](#footnote-ref-1484)
1485. וראה דברינו ביבמות יא.: עמ' תי לגבי סוגים שונים של פסולי ביאה. [↑](#footnote-ref-1485)
1486. ויש לעיין היטב כדי לודא שאכן אין לה שום זרע כלל, שהרי התורה התנתה את הדברים בכך שזרע אין לה. וכן בארנו גם לעיל יבמות כב: יבמות לה: ולהלן ב"ב קח-קי. אמנם, האמוראים בקדושין ד. בארו את הדרשה אחרת: שהיא מסתמכת על הי' במלה אין, אבל זה ביאור קשה. [↑](#footnote-ref-1486)
1487. ופירוש המלה זרע בכל התנ"ך הוא בנים ובני בנים עד עולם, ולאו דוקא הדור הראשון. [↑](#footnote-ref-1487)
1488. נראה שכשאומר ר"ע "איש איש לרבות" כונתו שהפסוק הפותח במלים "איש איש וכו'", הוא בא לרבות. [↑](#footnote-ref-1488)
1489. וראה להלן עב: ולהלן עד. שם אומר רב יוסף שלפי ר"ע יהיה דין הערל כדין הטמא גם לענינים אחרים. [↑](#footnote-ref-1489)
1490. ורבא למד מכאן שאין דין זה חל אלא על ערלות שנוהגת באיש ולא באשה. ותמוה הדבר, שהרי עקר הפסוק אמור על טומאה והיא ודאי נוהגת גם בנשים. [↑](#footnote-ref-1490)
1491. מאיסותה של הערלה נזכרה בהמשך הסוגיא. אבל לא כאן. ומ"מ, פסולו של הערל הוא בעצם. בעצמותו הוא פסול ובעצמותו הפסול הוא חמור. האנינות חמורה מסבות שהן במקרה ולא בעצם. ועם זאת, נראה לכאורה שדרשת המעוט מהמלה "בו" סותרת את הג"ש מפסח לתרומה. ולכן צריך לבאר שבסיס הדרשה עומדת הסברה, שהערל הוא כה מאוס עד שאינו אוכל בפסח, ומסתבר שגם לא יקרב אל הקדשים. אך עדין הדרשה קשה, ולכן ר"ע מעדיף ללמוד דוקא מדיני הטומאה שיש בתרומה ולא מדיני הזרות. הערל הוא מאוס ובזוי כטמא. [↑](#footnote-ref-1491)
1492. כפי שבארנו בפסחים קטז הערה קמה, קעח, קפט, עיין שם. [↑](#footnote-ref-1492)
1493. המילה והפסח קשורים זה לזה, ושניהם מבדילים את ישראל מן העמים, כפי שבארנו בפסחים קטז הערה קעח, קפט. [↑](#footnote-ref-1493)
1494. ואף בשאר מצוות חג המצות מצֻוֶּה גם הערל. ואינו פטור ממצה ומרור. וכפי שבארנו בפסחים כח: ופסחים צו. [↑](#footnote-ref-1494)
1495. ראה דברינו לעיל בפסחים צו. וביבמות מח. שם בארנו שאת הצווי "וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנַת כָּסֶף וּמַלְתָּה אֹתוֹ אָז יֹאכַל בּוֹ" בארו במכילתא ופרשו שהפסוק מדבר על האיש ולא על העבד. אם ימול האיש את העבד, יוכל האיש לאכול פסח. ולכן נאמר כאן "עֶבֶד אִישׁ". וודאי שכך משמע בפסוק "וְכִי יָגוּר אִתְּךָ גֵּר וְעָשָׂה פֶסַח לַה’ הִמּוֹל לוֹ כָל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ". וראה לעיל פסחים צו., שבארנו שדין זה לא נאמר אלא לגבי האכילה. [↑](#footnote-ref-1495)
1496. ויתר על כן: משמע ממבנה הסוגיא שמי שזכריו לא נמולו מחמת אונס אוכל בפסח. (להבדיל ממי שהוא עצמו לא נמול מחמת אונס, שאינו אוכל). יש הבדל בין ערל לבין מי שלא מל את זכריו. ערל הוא פסול בעצם. וגם אם אינו יכול למול – סוף סוף ערל הוא. מי שלא מל את זכריו אין פגם בגופו, אלא שהוא אינו מכניס את עצמו בברית, ולכן לא יוכל לאכול פסח. (אולי בדומה למשה שלא יוכל להוציא את ישראל ממצרים אם לא ימול בנו. לכן בדרך במלון פוגשו ה' ומבקש המיתו). אבל אם הוא אנוס – לא עליו נאמר דין זה. ומסתבר שטעם הדבר הוא דברי רבא. לא נאמר כאן שלא יאכל כשזכריו ערלים, אלא שימול כל זכר ואז יאכל. [↑](#footnote-ref-1496)
1497. הגמ' הוסיפה גם קטן שנולד כשהוא מהול. ונראה שאת דינו של זה למדה הגמ' לא מתושב ושכיר אלא מערל. [↑](#footnote-ref-1497)
1498. ודרשה דומה לזו הבאנו בסכה מא:מג. עיין שם. [↑](#footnote-ref-1498)
1499. על זמן שרפת נותר ביום ראה דברינו בברכות ט. ושבת קלג. ותמורה ד: [↑](#footnote-ref-1499)
1500. ובירושלמי הגירסה היא שכשם שערל אסור בפסח כך בקדשים, וכשם שאונן אסור במעשר כך בפסח. [↑](#footnote-ref-1500)
1501. ועוד, הגמ' עצמה שואלת שהרי ברור שהפסח חמור מהמעשר ולא כל דיני הפסח נוהגים במעשר. והגמ' לומדת מיתור. מ"מ הגמ' אומרת שהמלה "ממנו" האמורה בנותר אינה מן הנותר, ולא נותרה כדי ללמד הלכה, אלא כיון שנאמר נותר יש לומר ממנו שאלמלא כן אין המשפט שלם. וכאן רואים אנו שאין לדרוש יתור ממלה שבלעדיה המשפט השלם אינו עומד. [↑](#footnote-ref-1501)
1502. וממנו ממש, כפי שאומרת הגמ'. שהרי הלשון "ולא נתתי ממנו" משמעה מגופו. וגם הדמוי ל"לא אכלתי" מחיב כך. [↑](#footnote-ref-1502)
1503. יבמות סז:סח, עמ' תמז, בפרק "יציאת הבת ושיבתה". [↑](#footnote-ref-1503)
1504. אמנם, כיון שחלק מהטומאות האמורות כאן אינן מחיבות קרבן, דרש ר' ישמעאל שגם הזב והמצורע האמורים כאן הם זב ומצורע הפטורים מקרבן. גם אם נפרש כדרשתו, אי אפשר לפרש שהטהרה האמורה כאן היא בקרבן. אבל על כך יש לשאול כפי שנשאל מיד. [↑](#footnote-ref-1504)
1505. לכאורה אין הכרח לומר שיש כאן כמה מדרגות של טהרה. הלשון "וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים", יכולה להתפרש כרצף אחד. לא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ ובא השמש. ואעפ"כ הכפילות בלשון מטה את הכף לומר שיש כאן שני שלבים של טהרה: וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם, ומכאן שכשרחץ כבר טהר ויאכל, וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים, משמע שיש כאן דרגה שניה של טהרה.

      מלבד זאת, רבא עומד על כך שמלשון הפסוק נראה שיש כאן דין כללי. הפרשיה אמנם עוסקת דוקא בכהן הקרב אל הקדשים, אלא שבמאמר מוסגר מלמדת אותנו הפרשיה דין כללי בטומאה וטהרה. ואת זה אפשר ללמוד מלשון הפסוק שיש בה פתיחה חדשה: "נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ וְטָמְאָה עַד הָעָרֶב וְלֹא יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי אִם רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם". התורה כבר תארה את המקרה. מדוע אפוא פתחה שוב ב"נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בּוֹ"? מכאן למדו שהפסוק מלמד דין בכל נפש. לאו דוקא איש איש מזרע אהרן האמור לעיל. כל נפש לא תאכל כי אם רחץ בשרו במים. ובאהרן ובניו מוסיפה התורה שאף בכך אין די, ואינו נטהר עד אשר יתקים בו "וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא". [↑](#footnote-ref-1505)
1506. וראה דברינו בחולין לג. ושם בהערה כ. [↑](#footnote-ref-1506)
1507. וראה דברינו במכות יד הערה רצא. [↑](#footnote-ref-1507)
1508. ראה סכה כט: לא.לב לג: הערה נ. [↑](#footnote-ref-1508)
1509. רבא דרש שדכה אינו שם של אבר אלא סוג של פציעה, ולפי פירושו יש לשאול היכן היא הפציעה האמורה, שהרי אם נפרש את הפסוק כדבריו – לא נאמר כאן היכן היא. לכן דרש רבא ולמד זאת מן השפכה. אבל על השפכה לא שאל רבא מה היא שהרי הבקיא בלשון יודע מה היא שפכה. אבל האמוראים שאחרי רבא שאלו גם עליה. והשיבו בדומה למה שבארנו בסכה כט: לא.לב לג:, שמן הסתם לא בחנם נקרא אותו אבר בשם שפכה, ולפי שמו אפשר ללמוד מה הוא. ובירושלמי פרשו כפשוטו שגם דכא הוא שם האבר, ודרשו את השם כדי ללמוד איזה אבר הוא. [↑](#footnote-ref-1509)
1510. אמנם על כך מקשה הגמ' שאולי לא הוזכרו בהם דורות משום שלא נאסרו הדורות הבאים. וסברה הוא: עמוני נאסר לכל הדורות כי גם בנו עמוני הוא, אבל הפצוע – וכי בנו פצוע הוא? לכן למדה הגמ' ממקום אחר. [↑](#footnote-ref-1510)
1511. והירושלמי אומר שהחולק ידרוש מממזר להפך, שהרי גם הממזר יצירתו בידי שמים. [↑](#footnote-ref-1511)
1512. ושם בהערה יב. [↑](#footnote-ref-1512)
1513. וכפי שבארנו בב"ב קח (עמ' תרנז), בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד. והשוה גם לדברינו בפסחים הערות קמה, קס. ביומא יא: ובקדושין כט: [↑](#footnote-ref-1513)
1514. אמנם השוה לדברינו בב"ב קכ. הערה רנז. [↑](#footnote-ref-1514)
1515. וכפי שבארנו לעיל יבמות מט. ושם בהערה קמט. [↑](#footnote-ref-1515)
1516. המשנה (יבמות עו:) אומרת: "עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות, ר"ש מתיר את הנקבות מיד. א"ר שמעון: ק"ו הדברים, ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם - התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות - אינו דין שנתיר את הנקבות מיד! אמרו לו: אם הלכה - נקבל, ואם לדין - **יש תשובה**". ועל כך נאמר בגמ': "מאי תשובה? אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, משום דאיכא למימר: עריות יוכיחו, שלא אסר בהן אלא עד שלשה דורות, אחד זכרים ואחד נקבות." כלומר: יש שני סוגי אנשים אסורים, יש כאלה שאסורים כי משפחתם פסולה ויש כאלה שאסורים כי הם עצמם פסולים. כשהתורה אוסרת את העם לעולם משמע שהאסור הוא על המשפחה וזה לא כולל את הנשים, כי ההמשכיות תלויה באיש. (וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד). אך כשהאִסור הוא רק באדם הבא לפנינו ובבנו מסתבר שהתורה לא אסרה את המשפחה אלא את הדור, כמו בעריות, וזה כולל גם את הנשים. ממזר לא יוכיח כאן כי ממזר אינו שם משפחה, הוא בן למשפחה כשרה אלא שנאסר כי כל הויתו בעברה, כפי שבארנו, וזה נכון לעולם גם בזכרים וגם בנקבות כי כל צאצאיו חיים בשל אותה עברה. (וע"י כך אפשר לבאר למה במקום כשרות הלך אחר הזכר ובמקום עברה הלך אחר הפגום (ראה קדושין סו:-סז:, וראה פוסקים וראשונים) משום ששם משפחה ויחוס הולך אחר הזכר, אבל פגם הולך אחר שני הוריו, ואם שניהם פגומים בפגמים שונים יקבל הולד את שני הפגמים, כי הפגם אינו מדין יחוס. והוא עובר גם לבניו וגם לבעולותיו כפי שבארנו לגבי פסולות כהנה (ויקרא כא). אבל פגם חללות הולך רק אחר האב משום שהוא תלוי במשפחה (טור ושו"ע (אה"ע ד ז) פסקו שעמוני שנשא מצרית הולד עמוני אם זכר ומצרית אם נקבה, הרמב"ם פסק שהולכים אחר אב, משום שלדעתו הוא יחוס ולדעתם הוא פגם)). [↑](#footnote-ref-1516)
1517. הבריתא למדה שני דברים מהמלה "להם": מהם מנה, והלך אחר פסולן. רש"י שפרש את הבריתא כדרך האמוראים ושאחריהם, פרש שהבריתא דרשה את שתי הפעמים שבהם כתוב בפסוק "להם". אך אפשר שאין הדבר כן. אלא כדרכם של אמוראים הם למוד ממלה אחת כמה הלכות. כמו שבארנו בגוף הדברים. ההלכה שמהם אנו מונים נדרשת מכך שנאמר "דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה’" הדור השלישי שלהם, ולא הדור השלישי שיולד, כלומר מהמתגיר והלאה מנה שלשה דורות. והמשפט הזה דומה גם למשפט האמור בממזר. [↑](#footnote-ref-1517)
1518. כך אומר רב דימי בשם ר' יוחנן, רבב"ח אמר בשם ר' יוחנן להפך. [↑](#footnote-ref-1518)
1519. ושם בהערה קעג. [↑](#footnote-ref-1519)
1520. ומבארת הגמ' שהיינו בת לעמוני וישראלית. או לעמוני ועמונית שהתגיירו. [↑](#footnote-ref-1520)
1521. בשאלת יחוס הגויים עסקה הגמ' גם בקדושין סז. :וסוטה ג: וראה גם בירושלמי יבמות ב ו. ראה גם דברינו ביבמות כג. [↑](#footnote-ref-1521)
1522. והחולק עליו אומר שממזר אינו חי אם אינו ידוע. או שהוכשר אם אינו ידוע. ובעל כרחנו יש ללכת או בדרכו של ר"ל או בדרכים אלה, שאל"כ – אם נטמע ממזר אחד, לאחר כמה דורות ח"ו יפסול את כל ישראל. [↑](#footnote-ref-1522)
1523. ומכאן שג"ש מלמדת על המלה שממנה גזרנו. אם גזרנו מהמלים דור עשירי – לא יועיל ההתר אלא מדור עשירי. [↑](#footnote-ref-1523)
1524. ושם הערה קא. [↑](#footnote-ref-1524)
1525. רבא מבאר שאפשר ללמוד זאת מהמלה "משכבי", איזהו זכר שיש בו שני משכבות, הוי אומר זה אנדרוגינוס. בפשטות, נראה שרבא אינו מוציא את הפסוק מפשוטו, אלא אומר: אפילו זכר שיש בו שני משכבות, שניהם בכלל הפסוק הזה. אלא שהאמוראים שואלים זכר גרידא מנ"ל. ותשובתם היא כמו שבארנו, הפסוק עוסק בכל זכר, אלא שאם יש בו שני משכבות, שניהם אסורים. [↑](#footnote-ref-1525)
1526. בדומה ללמוד שנביא בחולין לח: [↑](#footnote-ref-1526)
1527. מלשונו של ר"א בקשו האמוראים לדיק שר"א סובר שאנדרוגינוס אינו זכר גמור, שהרי הוא מרבה גם אנדרוגינוס בעוף. אבל תוס' הקשו על כך. ועוד אפשר להקשות שמא לדבריהם דרבנן קאמר, לדידי הוא זכר גמור. לדידכו אודו לי מיהת שבעוף מליקתו מליקה. ועוד אפשר שאיידי דתנא טומטום תנא אנדרוגינוס. אבל אח"כ מוכיח רנב"י שזאת דעת ר"א מבריתא אחרת שעליה אין מה להשיב. [↑](#footnote-ref-1527)
1528. וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בהערה צו, צח. (אמנם, כפי שאומרת הגמ' כאן, כאן היה צריך ללמד זאת במפורש, שאל"כ היינו עלולים לטעות ולחשוב שכיון שהאסור אינו שוה בכל ולא הוזהרו בו אלא כהנים, והאשה לא הוזהרה, לא תתחיב האשה. קמ"ל שכל ישראל מצֻוִּים בכך שהכהנים לא יעברו). [↑](#footnote-ref-1528)
1529. אמנם ביבמות פו. משמע לכל אורך העמוד שהכהנים בכלל לויים לאכילת מעשר, וגם ר"מ שאומר שמעשר אסור לזרים, לא אוסר אותו על הכהנים. וראה יבמות פו: שגזרו על הלויים שלא עלו לארץ שיתנו את המעשר לכהן, כדי שיאכלנו הכהן בימי טומאתו. הגמ' אומרת שימי טומאתו של הכהן אינם סבה מספקת להוציא את המעשר מידי הלוי, וצריך להוסיף לכך את העובדה שלא עלו בימי עזרא. והדבר מסתבר, שאם הכהנים בכלל הלויים, ואם בבית שני אין לויים כי לא עלו, ויש הרבה כהנים, אי אפשר שיקבלו הלויים המועטים פי תשעה מהכהנים המרובים. [↑](#footnote-ref-1529)
1530. וראה שם הערה קצז. [↑](#footnote-ref-1530)
1531. הגמ' תולה זאת בכך שדרכיה דרכי נעם, אך נראה שאין זה טעם עִקר. שהרי אם יש אסור – אין עצה ואין תבונה נגד ה' ואיש לא יתיר את הממזר רק משום שדרכיה דרכי נעם. אלא התורה תלתה את היתרה בשעת מיתתו. ונראה שהסברה פשוטה: אחר שכבר הותרה לזרים וקנתה את עצמה ועמדה ברשות עצמה, במה תאסר ותתקדש שוב? [↑](#footnote-ref-1531)
1532. נראה שאין צריך ראיה שגט מאיש שאינו אישה אינו עושה את האשה גרושה. אלא שנשאלה בבית המדרש השאלה מדוע לא נגזור על מי שהתארסה לזר שמא יאמרו גרש זה ונשא זה, כפי שחששו חכמים בנשאת לזר, כאמור ביבמות פח:. ועל דרך האסמכתא דרש ראב"מ שאין גוזרים כך. [↑](#footnote-ref-1532)
1533. כשם ששאלנו האם תופשים בה קדושי זר כך יש לשאול האם תופשים בה קדושי היבם. שאלה זאת תלויה בשאלת הזִקה, שעסקנו בה לעיל הערה נו. אם זִקה היא כארוסין הרי שאשה ארוסה ארס. בשאלה זאת יש מקום לומר שגם מי שבדרך כלל לא מבחין בין יבמה שיש לה יבם אחד לבין יבמה שיש לה כמה יבמים – כאן יבחין. שהרי האשה אסורה להנשא מכח כמה אנשים שלכֻלם היא מותרת במדה שוה, ואם יקדשנה אחד מהם יאסרנה על האחרים כמו שהמקדש אשה בעלמא אוסרה על כל האחרים. ואולם אפשר גם לומר להפך: הלא היא כבר אסורה להיות החוצה לאיש זר, הרי שכבר עתה עוד חלים עליה קדושי האח המת (וכפי שבארנו ביבמות נד.), ועוד: כיון שהיא ממילא אסורה מה הוסיפו הקדושין שיקדשנה עתה? (והדבר הפוך מתפישת קדושין לזר: שם יתכן אפי' מי שבעלמא מחלק בין יבם אחד לכמה יבמים, יתכן שלענין קדושיה לזר לא יחלק, שהרי זִקתה לבית זה אוסרתה לאחרים). לענין תפישת קדושין ליבם יש מקום לומר שקדושיו יתפשו שהרי הוא הסִבה והוא הטעם שבגללו אין הקדושין תופשים לזר, ואינה אסורה עליו וא"כ מדוע לא יתפשו בה קדושיו? אבל אם נבאר שקדושי זר לא תופשים מכח האח המת הרי שגם קדושי היבם אינם תופשים. (בשאלה האם הותר אסור אשת אח ראה דברינו לעיל יבמות י:).

      כפי שבארנו לעיל הערה קו, בבבלי משמע שמה"ת אין קדושיו של היבם חלים. ובפשטות נראה (כפי שבארנו ביבמות נד. (וראה שם גם בהערה קנז)) שהפרשה הפקיעה את היבמה מכלל קדושין וגרושין כשגזרה שביבמה ינהגו יבום וחליצה. ורש"י (נב. ד"ה נתן לה) באר שלא פקע ממנה שם אשת אח אלא כשבא עליה כמצותה, ועד אז היא כאשת אחיו ולכן לא תופשים בה קדושיו אלא מתקנת חכמים. כך פסקו גם כל הראשונים שם, אך לא ברור שזאת דעתם של כל התנאים. (חכמים שאומרים שמאמר אינו קונה מה"ת סוברים שהיבמה היא אשת אחיו של היבם ואינה מותרת לקדושין אלא ליבום בלבד. כמו כן אפשר לבאר שהזִקה פוסלת את קדושיה הן לזרים והן ליבמים אע"פ שאינה אסורה באִסור כרת וכך מלמד הכתוב "לא תהיה... יבמה יבא עליה", עוד אפשר לומר שכיון שהיא עומדת לפניו מה"ת ליבום או לחליצה פקעה ממנו האפשרות לקדשה, שהרי היא כבר שיכת למשפחתו ולא חִדש בה דבר בקדושיו). הגמ' ביבמות כט: דנה בדעת ב"ש האומרים שמי שעשה מאמר ביבמתו ואח"כ נפלה לפניו אחותה תצא משום אחות אשה. אפשר לבאר שהמאמר פוטר את אחות היבמה משום שהוא מועיל מה"ת, אבל אפשר לבאר שהמאמר מועיל מדרבנן, וגם זקה אינה אלא מדרבנן, ואם עשה מאמר כדין – בִטל המאמר את הזִקה. ודאי אם יבם כבר את אחות יבמתו השניה, או נשאה, הרי פקעה הזקה. (כפי שאומרים ב"ש במשנה ביבמות כו. ובמשנה ביבמות כט. שנשואיו לאחות היבמה מפקיעים את היבמה ומתירים לו לקים את אחותה (ואולי אפשר לבאר שב"ש מתירים את אחותה של בעלת המאמר בלא חליצה, רק אחרי שיבא על בעלת המאמר. אשתו עמו – ואז הלזו תצא משום אחות אשה. ומותר לו לבא עליה כי מאמר דרבנן מבטל זקה דרבנן)). ר"א מבאר שאפילו ב"ש מודים שמאמר לא קונה קנין גמור (אמנם בסוף הסוגיא מובאת דעה שגם הוא מודה שמפר את נדריה. ויש חולקים. וראה יבמות לט. שם מובאות שתי דעות בשאלה האם לשיטתו יסברו ב"ש שהמאמר קונה לעניין קנין נכסיה ע"י היבם). אלא רק לדחות את צרתה, ויש אומרים שאפילו את צרתה אינו דוחה דחיה גמורה. בנדרים עד. מבאר ר' אמי שלדעת ר"א מאמר מתיר ליבם להפר את נדרי היבמה, כלומר יש לו משמעות מן התורה. אלא שהגמ' מבארת שטעם הדבר הוא שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ואין כאן ראיה שהמאמר קנה. להלכה פוסקים כל הראשונים שאין למאמר תקף מה"ת. צ"פ (יבום א ב) מסתפק בשאלה למה אין תופשים בה קדושי היבם ועונה שהם תופשים כקדושי היבם עצמו, אך לא כהמשך של אחיו, והדבר תלוי בשאלה האם תופשים בה קדושי אחר.

      ואולם, אפשר שהכל מודים שאין קדושין תופשים ביבמה אע"פ שאינה אסורה על היבם. שהרי הכל מודים שאין קדושין תופשים בחלוצתו, ואפשר שכבר בשעת נפילתה ליבום קבעה התורה שלא יהיה בה אלא יבום.

      ביבמות לב. אומרת הגמ' שאם קדשה אחד היבמים הוא יכול לתת לה גט לקדושין ולהחזירה למה שהיתה לפני קדושיו (דהיינו שומרת יבם לכל האחים, ולדעה מסוימת יכולים האחים ליבמה ואין בה אפילו אסור גרושת אח), והוא יכול לתת לה גט לזיקתו ואז היא תצטרך חליצה אך לא תוכל להתיבם עוד. (אמנם, יש אומרים שאינו יכול). ביבמות נב: שואלת הגמ' בדעת ר' חנינא האם מאמר הוא חִזוק הזִקה, או שהוא עומד בפני עצמו. כלומר: האם אדם שמקדש משנה את הזִקה, או שהוא מקדש כי אינה אסורה עליו בשום אִסור ולמה לא יתפשו בה קדושין? (ולעיל הערה קו בארנו מה יאמר הירושלמי בכך). ולפי זה קדושיו אינם בגלל שהיא יבמה. הגמ' שם אומרת שלרבא פשיטא. ואפשר שלפי רבא יש אפשרות שלישית. לפי ר"ח אפשר שהמאמר הוא חזוק הזקה, ואפשר שהוא עומד בפני עצמו. אבל אפשר שלפי רבא המאמר הוא תוספת על הזִקה. אפשר לבטל את מה שהוסיף, אבל אם בטל הבסיס בטל הכל. ולפי זה יהיה הדין לא כאף אחת משתי האפשרויות של ר' חנינא. [↑](#footnote-ref-1533)
1534. וראה להלן הערה יג. [↑](#footnote-ref-1534)
1535. האמוראים מבארים שמכאן שגם הדיוטות יכולים לדון, שאל"כ למה הוצרך פסוק למעט סומים, אבל קשה שהרי לא הוצרך כאן פסוק למעט סומים. לא נאמר אלא שהזקנים צריכים לראות, וממילא למדנו שסומים לא יוכלו לדון כאן. [↑](#footnote-ref-1535)
1536. בפשט הפרשיה מטרת החליצה היא להעניש את היבם על שאינו מקים את בית אחיו. התורה מלמדת על החשיבות הגדולה בכך שלא ימחה שם אדם מישראל. מי שמביא למחית שם אדם מישראל – יירקו בפניו, ושמו שלו ימחה. בשלשה מקומות מצאנו את החשיבות בכך שלא ימחה שם אדם מישראל, ושבן משפחתו ישא את אשתו ויקים לו זרע וימשיך את שמו: במעשה ער ואונן, בפרשת היבום ובמגלת רות. בשלשת המקומות מוזכר מי שלא רוצה לקים את מצותו, ובשלשת המקומות הוא נענש במחית שמו. במיוחד נענש אונן שעשה את מעשהו בסתר והציג עצמו כמי שמקים את מצותו. (וראה דברינו בנדה יג:). וראה גם לעיל הערה עט. [↑](#footnote-ref-1536)
1537. וכדברי חכמים, אם היבמה ילדה והוא זקן או להפך, אומרים לו שאין היא מתאימה לו. ובפשטות, דרשה זו היא נגד דברי אבא שאול שבארנום לעיל יבמות לט:, ואפשר שאף נגד דברי חכמים שם, האומרים שאין היבם נושא את היבמה הראויה והטובה לו אלא להפך. אין הוא בא עליה אלא כממלא מקום אחיו. [↑](#footnote-ref-1537)
1538. ואולם, יתכן שהתנא למד את הפסוקים כפשטם, והוא קורא רגל לכל מה שהמהותן ומטטה או לפחות מהברך ומטה. אלא שהוא סובר שבגד המגיע עד מעל הברך אינו נעל. [↑](#footnote-ref-1538)
1539. הגמ' מוסיפה שהוא טעון עץ ארז ואזוב ושני תולעת. אבל תמוה מדוע הביאה הגמ' דוקא אותם, שהרי עץ ארז ואזוב ושני תולעת מביא המצורע כאשר הוא עוד מחוץ למחנה, ורק שבעה ימים מאוחר יותר, במקדש, נותנים את הדם והשמן על אזנו ורגלו. [↑](#footnote-ref-1539)
1540. בפרשיה המקבילה בדברים יד כל הצוויים הם בלשון "לֹא תֹאכְלוּ". וכך הוא בספר דברים שעוסק בצווי המוטל על האדם. אבל מפרשתנו אנו למדים שהתורה גזרה שלא יאָכלו. [↑](#footnote-ref-1540)
1541. ראה דברינו בחגיגה ב-ג. ד הערה ב. [↑](#footnote-ref-1541)
1542. מן הלשון "לא יאכלו", משמע שאסור להאכיל אדם אחר. אלא שבד"כ, אם האדם האחר אכל – האוכל חייב. שהרי היה לו לא לאכול. לכן העמידה הגמ' במאכיל קטנים. ויש מן הראשונים שהעמידו במטעה את הגדול וגורם לו לאכול, אולי משום שהם סוברים שאכילת קטן אינה חטא. הרמב"ם (מאכלות אסורות יז כז) כתב שאסור להאכיל לקטנים ולא כתב האם המאכיל את הקטנים חייב מלקות אם לאו. אף בסמ"ג לא מצאתי שכתב אם חייב אם לאו. אבל הרא"ם (ויקרא יא יג) ופנים יפות (שם) וקרבן אהרן (שמיני ה א) וחבר הכהנים (שם) הביאו בשם הרמב"ם והסמ"ג שאין לוקים. אולי משום שהרמב"ם כתב כך לגבי המאכיל את הפסח לגוי ומומר וערל. (הל' ק"פ ט ז, ובפשטות יש הרבה מקום לחלק בין המקרים). וכל הנ"ל הביאו את פירוש ר' ישעיה על תו"כ שלוקה. ורא"ם כתב שכך פשטות הבריתא. ורא"ם וחבר הכהנים הביאו את דעת רא"ז שאומר שהמטעה את חברו הגדול ואמר לו שהיא כשרה לוקה. לדעה זו הקטן אינו בר חיוב כלל, אבל המביא גדול לאכול יצר עברה ולוקה. גם פמ"ג (או"ח מ"ז שמג א) כתב שלדעת הרמב"ם לוקה, אם האכיל את הקטן בידים. (והוא חולק על הט"ז בשאלה מה דעת הטור). ומנ"ח סובר שלא לוקה. והמלבי"ם (שמיני קסב) כתב שיש כאן שתי דרשות משני פסוקים, כדי לחייב הן את המאכיל קטנים והן את המאכיל גדולים. [↑](#footnote-ref-1542)
1543. הנוסח הנדפס גורס כאן "לא תאכלום לא תאכילום", אבל לשון המדרש בתו"כ: "לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכלו, או לא יאכלו לאוסרם בהנאה ת"ל לא תאכלום הא כיצד בהנאה מותרים באכילה אסורים הא מה אני מקיים לא יאכלו לחייב את המאכיל כאוכל". מהפסוק "לא תאכלום" למדה גם הברייתא שהובאה ביבמות קיד. שאסור להאכיל את הקטנים. הברייתא שבגמ' לא שאלה האם הפסוק בא ללמד שאסור להאכיל אחרים או שאסור להנות, אלא עסקה רק בשאלה האם מותר להאכיל, וכבר פרשה בגוף דבריה שבהאכלת קטנים הכתוב מדבר (כפי שבארנו בהערה רסג). אבל גם כאן וגם שם הפסוק "לא תאכלום" הוא שהכריע שאסור להאכיל. לכן נראה שמדובר באותה ברייתא, אלא שהברייתא בתו"כ עוסקת בשאלה העקרונית האם מותר להאכיל אחרים והאם נאסר בהנאה, ואילו הגרסה שבבבלי כללה בגוף הברייתא שהנפקותא ההלכתית היא בקטנים, וקיצרה את הדרשה. לפנינו בגמ' הגרסה "לא תאכלום לא תאכילום", אבל יתכן שהמלים "לא תאכילום" לא היו בגרסה המקורית. גם מלשון רא"ם משמע שהוא לא גרס אותן. (ואמנם, הרא"ם עצמו כתב שזאת ברייתא אחרת, הוא אף סובר שיש להגיה בברייתא ולא לגרוס "לא תאכלום"). גם באחד מכתבי היד נראה כאילו היה כתוב "לא תאכלום לא תאכלום", והאות י' הוספה מאוחר יותר. יתכן שהברייתא בגמ' היא קיצור של הברייתא בתו"כ. וההסבר "לא תאכילום" הוּסף כי אחרי שהושמט הדיון בשאלה מה באה ללמד המלה "יֵאָכְלוּ", לא היה מובן כיצד נלמדה הלכה זו מהמלים"לא תאכלום". לכן בוארה הברייתא כדרכם של אמוראים. הדרשה איננה מאל תקרי, שאין למדים ממנו הלכות, אלא מכך שכאשר התורה מצוה מצוה, הכל מצֻוּים שהמצוה תתקים, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בהערה צח. [↑](#footnote-ref-1543)
1544. כל אדם מישראל, אבל במיוחד העם כֻלו כאחר. ומצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ועוד. ולכן פעמים רבות כאשר יש מצוה המצוה את כל ישראל, אומרים חכמים שזו מצוה לבית הדין. [↑](#footnote-ref-1544)
1545. הגמ' שם עוסקת בקטן, ויש לשאול מה הדין בגדול ולמה אין חיוב אלא במאכיל בידים. וכן מצאנו לגבי קטן בחלול שבת שאין מצֻוִּים להפרישו, ויש לשאול אותן שאלות. הרמב"ם אומר בהלכות ק"פ ט ז, שהמאכיל ק"פ לגוי עובר בל"ת ואינו לוקה. כלומר: מצוה זו מוטלת עלינו, אך היא נעשית ע"י הגוי, שאינו מחויב במצוות. שם מבאר הרמב"ם שעובר בלאו אך אינו לוקה. מה הדין כאן? פמ"ג (או"ח שמג) אומר שהמאכיל לקטן לוקה. וראה מנ"ח מצוה יג. ומ"מ נראה כאן שהרמב"ם לשיטתו שסבר שהמעביר את חברו לוקה. ולכן הוא יפרש את הגמ' לגבי לא תאכילום שאינו אסור אלא לתת בידים משום שהוא קטן (ובגדול אין אסור מסבה אחרת - שהרי הוא אוכל מדעת עצמו).

      המדרש דרש את המלים "לא יאכלו". מן הלשון "לא יאכלו", משמע שאסור להאכיל אדם אחר. אלא שבד"כ, אם האדם האחר אכל – האוכל חייב. שהרי היה לו לא לאכול. לכן העמידה הגמ' במאכיל קטנים. אבל משמעות המדרש היא שאסור להאכיל אדם אחר. כאשר התורה אוסרת לעשות מעשה, אסור שהמעשה יֵעָשה. (המדרש בתו"כ לא מזכיר קטן אלא לומד שאסור להאכיל. בברייתא שבגמ' התבאר שמדבר על קטן, אך אם מקורה של הברייתא הזאת בבריתא שבתורת כהנים, הרי שהלמוד הוא על עצם האכלת אחר. והשאלה אם אפשר להעמיד בקטן תלויה בשאלה האם אכילת קטן היא אכילת עברה). ויש מן הראשונים שהעמידו במטעה את הגדול וגורם לו לאכול, אולי משום שהם סוברים שאכילת קטן אינה חטא. הרמב"ם (מאכלות אסורות יז כז) כתב שאסור להאכיל לקטנים ולא כתב האם המאכיל את הקטנים חייב מלקות אם לאו. אף בסמ"ג לא מצאתי שכתב אם חייב אם לאו. אבל הרא"ם (ויקרא יא יג) ופנים יפות (שם) וקרבן אהרן (שמיני ה א) וחבר הכהנים (שם) הביאו בשם הרמב"ם והסמ"ג שאין לוקים. אולי משום שהרמב"ם כתב כך לגבי המאכיל את הפסח לגוי ומומר וערל. (הל' ק"פ ט ז, ובפשטות יש הרבה מקום לחלק בין המקרים). וכל הנ"ל הביאו את פירוש ר' ישעיה על תו"כ כאן שלוקה. ורא"ם כתב שכך פשטות הבריתא. והביא גם הוא את דעת רא"ז שאומר שהמטעה את חברו הגדול ואמר לו שהיא כשרה לוקה. לדעה זו הקטן אינו בר חיוב כלל, אבל המביא גדול לאכול יצר עברה ולוקה. גם פמ"ג (או"ח מ"ז שמג א) כתב שלדעת הרמב"ם לוקה, אם האכיל את הקטן בידים. (והוא חולק על הט"ז בשאלה מה דעת הטור). ומנ"ח סובר שלא לוקה. והמלבי"ם (שמיני קסב) כתב שיש כאן שתי דרשות משני פסוקים, כדי לחייב הן את המאכיל קטנים והן את המאכיל גדולים. וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב על השאלה האם קטן מצֻוֶּה אך לא נענש או שכלל אינו בכלל המצוות. [↑](#footnote-ref-1545)
1546. גם כאן, כמו בדרשה הקודמת, מלשון התורה אפשר לדיק שאין לאפשר שאדם אחר יאכל, והגמ' מוצאת לכך נפק"מ בהאכלת קטנים, כמו שבארנו לעיל בהערה רסג. ומ"מ כאן גם בתו"כ הלשון היא "להזהיר גדולים על הקטנים". [↑](#footnote-ref-1546)
1547. ראה לעיל הערות רסג, רסז. [↑](#footnote-ref-1547)
1548. אמנם אפשר היה לומר שאין חיוב לתת מֹהר אלא רק מנהג לתת מֹהר. ואת האיש הזה חִיּבה התורה לתת מֹהר משום המהר שכנראה היתה מקבלת אילו לא פִתה אותה. וא"ת – מדוע יהיה הוא חיב במה שכל אדם אחר אינו חיב, תהיה תשובתך, שאילו היה כאדם אחר מן הסתם היה נותן, ולכן חיבה אותו התורה לתת. ואולם, מסתבר לומר שאם לִמדה אותנו התורה שזהו מהר הבתולות והוא חיוב ממוני, הרי חיוב הוא. וכיו"ב מצאנו להלן כתובות מו:מז. לגבי שאר כסות ועונה. גם שם אפשר לומר: משמע שהוא חיוב משום שאילו לא היה חיוב איך אפשר לחיב בכך את האיש הזה. וגם שם אפשר להשיב כמו כאן שאילו היתה אשתו היחידה מן הסתם היה נותן לה ולכן הוא חיב. וגם על כך אפשר להשיב שאם התורה חִיְּבה אותו משמע שהוא חיוב גמור, מה גם שהוא נקרא משפט הבנות. והדבר דומה במקצת למחלוקת ר"א וחכמים לגבי סֻכה, שבארנוה בסכה כז, האם אדם מתחיב בסֻכה במה שהוא חיב בכל ימות השנה בביתו, או במה שמן הסתם הוא עושה כל ימות השנה בביתו. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1548)
1549. וגם אם בפעל לא יומת. שהרי הפרשה כאן מתארת מקרה שבו האנשים הנצים נגפו את האשה שלא בכונה להכותה. ואעפ"כ אינם משלמים אלא כשלא יהיה אסון. [↑](#footnote-ref-1549)
1550. וראה להלן כתובות לד:לה. ובדברינו שם. שם יתבאר שנחלקו ר"י ור"ל בשאלה האם מדובר על כך שלא יקרה אסון כשינצו האנשים, או על כך שלא יגזר על האנשים ענש אסון. [↑](#footnote-ref-1550)
1551. האמוראים המאוחרים יותר מבארים את הדרשה באופן אחר, המוציא את הפסוק מפשוטו לגמרי. [↑](#footnote-ref-1551)
1552. כפי שאומרת הגמ' כאן, היא קדש ואין מעשיה קדש. [↑](#footnote-ref-1552)
1553. רמ"א (חו"מ יז יב) אומר שאין לפסוק לאדם את הדין יותר ממה שתבע אף אם מגיע לו כך ע"פ הדין, ודחאוהו בראיות רבות וגדולות סמ"ע וש"ך וט"ז וב"ש ואו"ת ומ"צ ופת"ש, ואפשר שאפי' רמ"א לא אמר אלא בדייני זמנו, אבל סמוכים שתפקידם לשוטט ברחובות ובשוקים ולתקן כל מעֻוָּת פשיטא שצריכים לתת לכל אדם את המגיע לו. טור פוסק שם שאין ללמד שום טענה את בעה"ד, הוא מבוסס על הירושלמי שר"ה מיקל לדיינא דאמר מקבלין אתון חד סהיד, אלא אינון יימרון את לא תימא. בפשטות נראה שלא ילמד את התובע לשאול את הנתבע אם הוא מוכן לקבל, אך הטור פרשו שלא ילמד את הנתבע שהוא רשאי לא לקבל. ר"ה עצמו היה נוהג על פי האמור פתח פיך לאלם. וכן הקשו האחרונים וכי מותר לדיין לקבל עד אחד ולעבור אסור דאוריתא רק משום שבעה"ד לא טען? ב"ח מתיר לסעדו כשהוא עצמו רוצה לומר כן אלא שאינו מצליח לסדר הדברים או כשנשתבש מפני הסכלות. ובב"י משמע שאפי' לא ידע בעה"ד את זכותו כלל, פתח פיך לאלם. הם לומדים שאין לעזור לבעה"ד מר"נ שאמר על קרובתו שאמה מכרה כתובתה ליכא דליסבה לה עצה דתיחיל כתובת אמה לאביה ותירשנו. וכן ר' יוחנן השיא עצה שתקצוב רפואתה ותהיה כמזונות, שאמרו עשינו עצמו כעורכי הדַיָּנים. ומשמע שאסור. אבל לא ברור מה הראיה ואין כל דמיון בינו לבין דיין שאומר לבעה"ד את זכויותיו, אין להיעשות כעורכי הדַיָּנים היינו במקום שבו מלמד את הנדון לעשות מעשה שישנה את המצב ההלכתי לטובתו. כגון בעובדא דר"נ למחול את הכתובה. או שתקצוב רפואתה. או שמלמדים לטעון טענה שאינה אמת, כגון משארסתני נאנסתי. או ששואלים אותו אם לא פרע ומתוך כך יבין שהוא נאמן לטעון פרוע ויטען כן אע"פ שהטענה שקר. אבל כל מה שנוגע לבירור ההלכה במקרה הנדון ולבירור פרטי המקרה, מחובתו של הדַיָּן לחקור ולדרוש מה היה המקרה ומה הדין ולפסוק ע"פ דין. ולא בעה"ד צריך ללמד את הדַיָּן שעד אחד פסול. ולא מחמת טענתו העד פסול אלא מדין תורה, וכל דבר שתלוי בדין תורה הדַיָּן צריך לאמרו גם אם בעה"ד לא אמר. אבל מה שתלוי בטענת בעה"ד ובמעשהו אין ללמדו. (וגם מלשון הרמב"ם נראה שבשעת גמ"ד ודאי לא יפסוק הדיין ע"פ העד האחד אף אם בעה"ד לא אמר כלום. אבל בשעת מו"מ לא יאמר הדיין שאין לקבל עד אחד שמא יודה הנתבע). הכלל העולה מכאן הוא שלפי רב הדעות דיין צריך מעצמו לחפש את האמת ולדון על פיה. וכ"נ מגטין לז: שפותחים לאלם ושואלים שמא פרוזבול היה לך ואבד. כלומר: אם בעל הדין אינו טוען לא משום שהוא מוחל אלא משום שאינו יודע שהוא נאמן בטענתו, מצוה ללמדו. וראה ריטב"א לגבי שני אנשים אשה וחבילה, שאומר שכן הדין רק כשהיא תובעת ממ"נ, ואם עומדת בטענתה לא יאמרו ב"ד ממ"נ. ויש לשאול למה. למה לא יאמרו ביה"ד שדמי כתובתה מחבילתה מגיעים לה ממ"נ? וראה נה"מ פח ג. וראה חו"מ סא ט, וראה מה שלמדו ש"ך וסמ"ע ממעשה דרוניא וראה ש"ך חו"מ יז יד-טז, וב"ש שהביא ש"ך שם, ואו"ת שם, ונה"מ שם א, ונה"מ יז כ, וערוה"ש יז יט וכפות תמרים סכה לד:, עוד אפשר להביא ראיה מנחש הקדמוני שהיו לו הרבה טענות לטעון ולא טען לו הקב"ה כי הוא מסית. הא אם אינו מסית טוען לו הדַיָּן. ושם עסקינן בטענות שהם הלכה ולא בטענות שתלויות בטענתו. (כלומר: ברור שאין לדיין לפסוק דין שאינו אמת רק מפני שבעל הדין לא טען, ואילו היתה האמת עם נחש הקדמוני, וכי היה ה' דנו בשקר? אלא משם ברור שהטענות שאין לדיין לטעון ושאין ללמד את בעל הדין הן דוקא טענות שבאות לשנות את הדין, אבל כל טענה שהיא מצד עצם אמתות הדין, פתח פיך לאלם ואל תוציא את הדין מעוות. וראה ריטב"א כתובות נב: ד"ה עשינו). וליתומים טוענים אפי' טענות שתלויות בטענתו כגון פרוע כי שמא באמת כן הוא והם אינם יודעים. ואילו היה אביהם קים היה אומר כן. וראה טור חו"מ מב ג שאומר שהדין צריך להוציא הדין לאמתו גם כשבעה"ד לא טוען. ועיין רא"ש ב"מ א לח ונ"י ב"מ ו: ד"ה ולא מצי, שאומר שיש נפק"מ בשאלה מיהו בעה"ד. כלומר: במקרים מסוימים ביה"ד לא רק בוחן את המקרה וקובע איזה ממון שיך למי, אלא יש נפק"מ גם למי בעה"ד. ומ"מ יש לשאול שם למה בע"ד יכול בעלמא לומר לאו בע"ד דידי את ולא אומרים לו אם אתה מחזיק כסף לא לך, עליך לשלמו ומאי נפק"מ מי תובע. ולכאורה אדרבה, עדיף לשמוע את דברי מי שאינו מחפש אלא את הצדק, מלשמוע את מי שרוצה להרויח, וק"ו שאנו מצֻוִּים לכפות על כל המצוות, ולתקן כל מעֻוָּת. וראה חו"מ קכא ש"ך ס"ק מב, ובתה"ד ש"ח, שבמקום שבו אדם מחזיק בממון לא לו והבעלים אינו יכול לתבעו, יכול לתבעו אדם אחר הקשור לענין. ואין בו סברת לאו בע"ד דידי את. שהרי במקרה שם אין נפק"מ לתובע ואינו מרויח דבר, ואעפ"כ אנו מתירים לו לתבוע, ונראה שהטעם הוא כיון שהבעלים שם אינו יכול לתבוע בברי. וראה פסקי תה"ד ריז שאומר שאפשר לתבוע עבור אדם שאינו כאן, מדין זכין לאדם שלא בפניו. ומבאר הגר"א (חו"מ קכב ב) שבד"כ לא יתן למי שאינו בעל דבריו כי עלול להפסיד מכך, ובמקום שאינו מפסיד אין סברת לאו בע"ד דידי. וכן מוכרח שאל"כ הגוזל חש"ו או מי שאינו כאן לא ישלם? ונראה שבכלל זה כל מי שאינו תובע מחמת יראה או מחמת שאינו יודע או מחמת שרבים עושקיו, שנעמוד אנו ונעשה לו דין. וכן נראה ברא"ש ב"ק ט כא, שלא נאמרה סברת לאו בע"ד דידי את אלא כשיכול הנתבע להפסיד ממון שאינו בדין שיתננו, אם יזקק לתביעה. שאל"כ תמוה למה לא יזקק. יש להרחיב בשאלה הכללית של מקומם ותפקידם של בעלי הדין בדין. למה אין דנים אלא בפניהם ולמה לא יעשה שליח. ואם האמת היא החשובה למה חשוב לנו מי תובע ומי נמצא. יש מקומות שבהם ברור שהם צריכים לבא, כי אנו צריכים לשמוע את טענות הברי שלהם. אך במקום שיכול לטעון שמא למה לא נטען לו אנחנו ולמה לא נשאף אנו לברר את האמת. לחפש היכן טענינן והיכן אם לא טען לא טענינן. יש מקומות שבהם המצב מחיב טעינה או אי טעינה. להשוות לעיל, ולמעשה דרוניא. וכן לברר מתי יכול אדם לומר לאו בע"ד דידי ולמה. .

      על כן נראה לחדש ולומר שלא נאמרה סברת לאו בע"ד דידי, אלא במקום שבו התובע לפנינו ויכול לתבוע, ואז צריך תביעת תובע, ומתוך שלא תבע יש כאן רעותא שמא מחל או שמא בינתים אינו רוצה. אבל במקום שאי אפשר ללמוד מחוסר התביעה, כגון שהוא שוטה, או כגון שירא לתבוע כי הנתבע אלם, או שהוא מערים לגנוב בכל פעם מעט מעט כדי שהתובע לא יטריח את עצמו לתבעו, וכן כל כיו"ב, ב"ד יתבעוהו. ודי לנו במה שכתב הרמב"ם שהם מצֻוִּים לסובב ברחובות ובשוקים ולהכות כל מעֻוָּת. ואין לך מעֻוָּת גדול מזה שימסר העולם לאלמים וערומים. ואפי' לא היינו מתקנים בכך אלא את אותו האיש ואותה הפרוטה בלבד, מצֻוִּים היינו לעשות כן כדרך שעלינו לכוף על כל מצוה ומצוה, והוא בכלל לא תעמד על דם רעך והשבת אבדה שכל ישראל נצטוו בהן ואצ"ל ב"ד. ק"ו שהוא תקון עולם שלא ימסר לאלמים. ואם רואים בית הדין שבעל הדין אינו תובע ואינו טוען משום שאינו יודע שהוא יכול לתבוע או לטעון, לא סביר שב"ד פטורים מהשבת אבדה ולא תעמד על דם רעך שכל ישראל מצֻוִּים בהן. ובפרט שדין לא תעמד על דם רעך אמור בפרשת קדושים ביחידה העוסקת בשופטים ומצוותיהם. [↑](#footnote-ref-1553)
1554. אמנם, המדרש מגביל את הדרשה הזאת, ואומר שלא לכל דבר אפשר ללמוד מדרכי עריפת העגלה. וראה להלן סנהדרין נב. [↑](#footnote-ref-1554)
1555. גם מהלשון "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם בִּלְתִּי לַה’ לְבַדּוֹ", משמע שהחרמה היא גזירת ענש מיתה על אדם. מצאנו עוד כמה החרמות בתנ"ך, כגון בעיר הנדחת שנאמר עליה: "הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב", כלומר: דון אותה למיתה. ביריחו נאמר: "וְהָיְתָה הָעִיר חֵרֶם הִיא וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ לַה’", ושם, מלבד אנשי העיר, נהרג גם מי שמעל בחרם. ומ"מ אנו רואים שלפחות המנהיגים יכולים להחרים בני אדם. וראה רמב"ן עם הפסוק שמאריך בכך. [↑](#footnote-ref-1555)
1556. המדרש מוסיף ודורש שרק מי שנגמר דינו, שנאמר מן האדם ולא כל האדם. וקשה. שהרי למה שתהיה הו"א שגם אם לא נגמר דינו אין לו פדיון, הלא לא הוחרם. וגם אם כן, לא נאמר "מן החרם" אלא "מן האדם". ונראה שהוא אסמכתא. ככל למודי מן ולא כל. [↑](#footnote-ref-1556)
1557. והרמב"ן על התורה כאן הביא כמה פירושים. ברור שאין אדם יכול להחרים ולהוציא להרגה את האדם האחר אשר ברשותו. אבל מצאנו בתורה ובנביאים מלחמות שבהן מחרימים מראש את העיר הנכבשת, והעיר חרם היא ואסור לקחת ממנה (אולי אפשר ללמוד מהפסוק "יַעַן שִׁלַּחְתָּ אֶת אִישׁ חֶרְמִי מִיָּד וְהָיְתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ". מי שנלכד בחרמו של ה' שייך לה' וא"א לפדותו. והמקרים המדוברים הם כגון מלך ארם, אויב מוחרם). ומצאנו בנביאים נדר שנדרו הקהל וקבעו שהעובר עליו יחרם. כמו השבועה שהשביע שאול את העם (אמנם שם דוקא כן פדו את יונתן). כי חרם הוא שבועה ושבועה הוא חרם ואפשר להשביע את העם. וכן יכול אדם להשביע את זרעו אחריו או לקבל קבלות על זרעו אחריו כמו יונדב בן רכב. ויכולים העם לקבל עליהם ועל זרעם כמו במגלת אסתר. וראה גם בתורת החרם לרמב"ן. ומכאן למדנו שיכולים ראשי העם להדיר את העם ולחייבם בנדריהם. (ומהגרז"ן שמעתי שכמו שאדם שחייבים לו יכול להשביע את החייב לו, כך המלך שהכל חייבים לשמוע לו יכול להשביע את העם. הוא רשאי לתקן תקנות וגם לקבוע אותן בחרם). וראה גם מו"ק טו טז שחכמים מנדים ומחרימים (וראה גם ח"ס א רח). [↑](#footnote-ref-1557)
1558. המשנה אומרת "באשה הראויה לו", אבל האמוראים (מ.) כלל לא התיחסו לדרשה הזאת. (אולי הם לא גרסו אותה במשנה? אם כי היא נזכרת בכמה מקומות בבבלי ובירושלמי) ודנו בשאלה כאילו לא היתה דרשה כלל. אלא מסברה, לא הותר לעבור על אסור. וגם אם הוא מצֻוֶּה, מי התיר לנערה לעבור על האסור?

      תוס' (מ. ד"ה ניתי) אומרים שמ"ולו תהיה לאשה" לומדים שבדעתה הדבר תלוי. אחרי שלמדנו שבדעתה הדבר תלוי, ממילא אין כאן עשה, ולכן אינו דוחה ל"ת. [↑](#footnote-ref-1558)
1559. להלן מ: דורש ר"מ "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה" במהוה את עצמה, ולכאורה נראה שהוא סובר שהתורה דברה אליה. וצותה גם עליה. אבל נראה שגם ר"מ יודה שהצווי הוא אל האיש (או אל בית הדין), אלא שהוא סובר שמדובר על נערה כזאת שיכולה להיות לאשה לאשר תחפוץ. [↑](#footnote-ref-1559)
1560. וגם כאן, התנאים כדרכם לומדים מהמלה שעריך את כל מה שאפשר ללמוד ממנה, והאמוראים כדרכם סוברים שאין ללמוד אלא הלכה אחת מכל דבר, ולכן הם מפרקים את המלה ולומדים מכל חלק. [↑](#footnote-ref-1560)
1561. והגמ' עוד לומדת מכך שבבן סורר ומורה נאמר ויסרו. וראה דברינו בסנהדרין עא: [↑](#footnote-ref-1561)
1562. ומתחילה נראה היה לבאר שמעת שנשאת והלאה מעשה ידיה לבעלה ויהא בטלה מהם. אבל מלשון הגמ' בהמשך משמע שהגמ' פרשה את הראיה על שעת החופה עצמה. [↑](#footnote-ref-1562)
1563. וראה לעיל כתובות י הערה א. [↑](#footnote-ref-1563)
1564. אמנם, משמע משם שאלמלא אסרה תורה רבית היה גובה גם את הרבית. כלומר: חל על אדם חיוב לשלם לא רק מה שקבל, אלא כל שקבל על עצמו לשלם. וראה שו"ת ח"ס ו כו שתמה למה יתחייב לשלם רבית אלמלא האסור, וכתב שבמלוה ע"פ אכן אינו חיב לשלם גם ללא אסור רבית, והתורה אסרה מלוה בשטר או שיתן הלווה מדעתו. אבל הדבר דחוק, ונראה שהיה פשוט לתורה שהמתחייב תמורת הלואה חיב, ולכן היתה התורה צריכה לאסור רבית. [↑](#footnote-ref-1564)
1565. וזה כתוב בפירוש, "והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט", ואולי משום כך סמכו חכמים את מצות פריעת החחוב על הפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-1565)
1566. מדברי רבא (ב"ב קנז.) משמע שפשוט שאפשר לגבות מהלוה, השאלה של הגמ' היא רק איך אפשר לגבות מיורשים ולקוחות. גם תוס' (כתובות נו. ד"ה הרי) אומר שהחיוב לשלם אינו מכח התורה אלא סברה הוא שיש לו לשלם מה שלוה. תוס' (ב"ב קעה: ד"ה דבר) אומר שפשיטא שהלוה חיב לפרוע מה"ת, פשיטא שחיב לשלם ופשיטא שאם אין לו מעות אינו נפטר בכך. ויתן מטלטלין או קרקע. והמחלוקת שם בגמ' היא דוקא לגבי גביה מיורשים ולקוחות, כפי שמשמתמע מהמשך הגמ'. וכן אומר מרדכי (כתובות רכב) שמחויב הוא שלא לגזול את חברו ולפרעו כמו שהלוהו וכפינן ליה כדכתיב בחוץ תעמד. ושאלת הגמ' שם מה דינו כשאומר לא ניחא לי דאיעבד מצוה היא דוקא ביתומים, שבהם אין אלא מצוה בעלמא. גם ראב"ן (סח) אומר שהדיון האם יש מצוה או לא עוסק דוקא ביורשים ולקוחות. מהלוה עצמו פשוט שגובים. וכן משמע בב"ק יא:. אבל רא"ש (שו"ת ח ב) אומר שמצות פריעת בע"ח היא מ"ע גמורה מה"ת על הלוה עצמו, ואם נשבע לא למכור מנכסיו לפרוע אין שבועתו חלה כי נשבע לעבור על מצוה. והמבי"ט (שו"ת א נא) כתב שפריעת בע"ח מצוה מה"ת. ש"ך (חו"מ לט ב ד"ה ומ"ש הרמב"ן) אומר שלדעת רב ושמואל שעבודא לאו דאוריתא אבל הפריעה היא חיוב גמור והיא יותר ממצוה בעלמא. חיובא רמי עליה לשלם. אבל ר"פ סובר שאינו חיוב ואינו שעבוד אלא מצוה ככל המצוות.

      רדב"ז (שו"ת ב תרי) כתב שמצוה זאת היא בכלל והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק וכו'. כלומר: כל המחסר את חברו חיב למלא חסרונו, בין אם חסרו ע"י גזלה, עשק פקדון או כל דבר אחר. כל שממון חברו בידו מ"ע לתנו לו.

      הסמ"ג (עשה צג) הזכיר את החיוב לפרוע בכלל המצוה להלוות. וכתב שכשם שמצוה על המלוה להלוות כך מצוה על הלוה לפרוע.

      כלומר: לדעת רא"ש, רדב"ז סמ"ג וזה"ר חלה על הלוה עצמו מצוה לפרוע את חובו, אבל לדעת תוס' וראב"ן חיובו של הלוה לפרוע הוא פשוט ואינו בכלל השאלה האם יש כאן מצוה או לא. ומ"מ עלינו לשאול היכן מצאנו שאדם יתחיב מה"ת בדבר שאינו מצוה מה"ת? ואפשר שהדבר תלוי בשאלה על מי חלות המצוות הממוניות שבתורה. אפשר שעקר החיוב שישלם החיב בכל חוב שהוא הוא על ביה"ד. אם יש מצוה על ביה"ד להשיב ממון לידי בעליו – הדבר מתברר. ואולם, יש אומרים שהמצוה היא על החיב. הרמב"ם כתב בכל המצוות המוניות שצונו לדון בדייני כו"כ. כלומר: המצוה היא על ביה"ד, הם מצֻוִּים לשפוט צדק, וצדק הוא שישלם החיב, כפי שעולה מפרשיות רבות בתורה. ממילא חל חיוב גם על החיב עצמו. כן אפשר לבאר שהתורה מתיחסת לב"ד לא מפני שהחיב לא מצֻוֶּה אלא מפני שאין צוויו כצווי בשאר מצוות שיעשה מעשה, אלא מפני שקים חוב. והחוב חל עליו כחלות, ולא כמעשה שעליו לעשות. עוד אפשר לבאר שאין בכלל תרי"ג מצוות שישלם החיב אלא רק מיהו החיב, ומי שלוה פשוט שהוא חיב. ואולי זאת משמעות הבטוי שעבודא דאוריתא, כלומר: הואיל והוא חיב הוא משועבד, וממילא אין התורה צריכה ללמד מי חיב אלא רק בנזיקין וכד' שאין חיובו ברור עד שתלמדנו התורה. אבל משלמדנו שהוא חיב ממילא רשאי התובע לרדת לנכסיו שהרי חובו בהם. לכן מכל חיובי הממון בתורה, דוקא על לוה שעל פריעתו לא צותה התורה צריכה הגמ' לבאר שהוא מצוה, ואילו לגבי מזיק וכד' המפורשים ומצֻוִּים בפירוש לא נאמר בגמ' שפריעתם מצוה. [↑](#footnote-ref-1566)
1567. ולהלן בסמוך יתבאר האם שתי התשובות האלה הן שני חלקים של תשובה אחת, או שמי ששנה זו לא שנה זו. ההבדל בין שתי התשובות הוא בשאלה האם המלוה זכאי בממונו של הלוה כי הוא קנוי לו במקצת, וב"ד נותנים לו את ממונו, או שהלוה הוא המחויב לשלם וחלה עליו מצוה, וב"ד כופים אותו לקים מצותו כדרך שהם כופים על כל מצוה וכמו שהתבאר בכתובות פו. ומ"מ גם לדעה זאת ב"ד יורדים לנכסי הלוה לכופו על מצותו כדברי תוס' שם ד"ה אמר ורמב"ן ב"ב קעה:. ויש עוד נפק"מ בין התשובות האלה לגבי יורשים ולקוחות וכפי שיתבאר להלן. [↑](#footnote-ref-1567)
1568. י"ג ביראים (קסד וראה תועפות ראם טו) שהיא מצוה דרבנן, וכן הביא הגרי"פ (עשה כב) בשם מרדכי בשם סמ"ג. ומ"מ צריך לבאר שגובים מה"ת משום שעבוד. ראב"ן (סח) אומר שכונת הגמ' שפריעת בע"ח מצוה היינו פריעה מן היורש. והיא מצוה דרבנן. הוא לא מבאר מנין שגובים מהלוה עצמו למ"ד של"ד, זה פשוט לו. [↑](#footnote-ref-1568)
1569. מדברי רש"י עולה שהחיוב לפרוע אינו מדין ממוני גבך, אלא מדין התחייבות. כאשר אדם קבל כסף בהלואה, התחיב לפרוע תמורתו. לעמת זאת, לדעת יתר הראשונים המוזכרים כאן, אדם חייב לפרוע כי ממון חברו נבלע בממונו. וראה רא"ש כתובות יג ז שמביא דעות שונות בשאלה האם קטן שלוה חיב לפרוע כשיגדל. משמע שם שגם מי שאומר שלא, תקנה הוא, אבל מעקר הדין יפרע. וזה כנגד רש"י כאן, משום שאם הוא פורע משום שהתחייב – ודאי שאין התחיבותו של קטן כלום. [↑](#footnote-ref-1569)
1570. וראה דברינו בגטין נ., שמכאן שבע"ח גובה בזבורית. [↑](#footnote-ref-1570)
1571. ונראה שסברתו היא שאם המלוה זכאי לגבות ממנו וליטול מממונו, הרי שהממון קנוי לו במקצת, שאל"כ איך יגבה ממנו. וכמו שמצאנו בכתובות מז. השתא זבוני מזבין לה מעשה ידיה מבעיא. וכן בכתובות מ: דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין. כלומר: אם לאדם יש זכות בדבר כלשהו מוכח שהדבר הזה קנוי לו. שאל"כ איך ימכרנו או יגבנו. וה"ה לכאן. גם ראב"ן (סט) למד משם ותלה את המחלוקת האם ש"ד במחלוקת (ב"מ קיג:) האם המלוה רשאי מה"ת לבא אל פתח בית הלוה או לגבות ממנו בכח בחוץ. אם רשאי פשוט שמשועבד לו, מהטעם שאמרנו. ולמ"ד שרק שליח ב"ד רשאי לעשות כן, אין שעבוד אא"כ פסקו ביה"ד. [↑](#footnote-ref-1571)
1572. המבי"ט (שו"ת א נא) כתב שפריעת בע"ח מצוה מה"ת. והביא את רש"י (כתובות פו. ד"ה פריעת) שאומר שפריעת בע"ח מצוה מה"ת שנאמר והין צדק ודרשו (ב"מ מט.) שיהיה הן שלך צדק. ותמה עליו רע"א שהן צדק משמעותו בב"מ אחרת. וכן תמה פת"ש (חו"מ צז ד) שהרי הן שלך צדק הוא אסמכתא בעלמא. ופשוטו של מקרא שלא ישקר במדות ומשקולות. אבל נתן לתרץ שפשוטו של מקרא שלא יקח ממון שאינו שלו, וה"ה למי שנוטל מעות ע"מ לפרוע ואינו פורע. אבל זה דחוק כי א"כ למה לי מצוות רבות בדיני ממונות, די במצוה אחת שלא יחזיק ממון שאינו שלו. אלא כל מצוה כוללת רק מה שבה. עוד הוכיח פת"ש מרש"י עצמו בכתובות צא: (ד"ה מצוה) שאומר שאין לב"ד לכופן על כך דלאו מ"ע מפורשת היא כסוכה וכלולב אלא מצוה בעלמא מדרבנן. ונראה שגם המבי"ט הרגיש בקושיה זאת ולכן כתב בתשובה הנ"ל שפריעת בע"ח היא מצוה גמורה שהרי הגמ' אמרה שכופין עליה כסוכה וכלולב. וגם פת"ש כתב שאפשר שדברי רש"י בכתובות צא: הם דוקא לגבי יתומים. [↑](#footnote-ref-1572)
1573. האם החיב חיב משום שקבל כסף או משום שהתחיב להחזיר. מצאנו שאפשר לעשות שטר או קנין ולהתחיב עוד לפני שקבל את הכסף (ראה דין שטר הקנאה ב"מ יג. וראשונים שם, אך ראה נה"מ מ א שאומר שלא הקנה אלא תמורת ההלואה). אך לכאורה שעבודא דאוריתא מפני שכספו של חברו בידו, ואילו לא ילוה ולא יעשה קנין לא יתחיב. אעפ"כ מצאנו באחרונים שחלקו בין חיוב שחיבה אותו תורה לחיוב שהתחיב מעצמו. משמע שלא נתינת הכסף גרמה אלא שהתחיב. אבל תוס' (קדושין יג:) אומר שפשיטא מה שלוה צריך לפרוע. ומ"מ מכל המקומות בתורה שעסקו בנושים משמע שהנושה זכאי לתשלום. (אמנם מכך שהמודר הנאה מחברו פורע חובו (נדרים לג.) לכאורה נראה היה לפרש שאין כאן ממון של חברו שנמצא אצלו, אין כאן סברת ממוני גבך, אלא הטעם הוא חיוב בעלמא, שאל"כ אינו הברחת ארי אלא נתינת ממון ממש, אבל אינה ראיה גמורה שהרי גם אם תאמר ממוני גבך אינו ממון מסוים, ואין הנושה אלא כארי הזומם לטרפו, ולכן גזרה תורה שהשעבוד יפקע בשביעית. ואילו היה ממונו ממש למה יפקע, אלא אינו אלא כארי). ואפשר שהיא היא סברת שעבוד. כלומר: הואיל ונבלע כסף של חברו בתוך נכסיו שלו, הרי יש בנכסיו שותפות לחברו, שהרי יש בנכסיו חיוב לחברו, כי חלק מהם של חברו, וזהו השעבוד. נמצא שכדברי תוס' פשיטא הוא, מה שלוה חיב לפרוע, כי כן הדין והצדק. והטעם הוא משום שלוה. ולא גרע מכל חיב לחברו מחמת נזק או גזל או שמירה, שממונו חיב לחברו. [↑](#footnote-ref-1573)
1574. הרמב"ן (ב"ב קעה:) אומר שרבה שסובר ששעבודא לאו דאוריתא סובר שפריעת בע"ח מצוה ומכאן שהלוה חיב לשלם. וב"ד יורדים לנכסיו וכופים אותו לקים את מצותו כמו שהם כופים על כל מצוה. ומהפסוק "לא תבא אל ביתו" הוא לומד ששעבודא לאו דאוריתא. כי אם כל נכסי הלוה משועבדים למלוה למה לא יבא אל ביתו להוציא את רכושו. אלא מכאן שהלוה מחויב להוציא את ממונו ולפרוע בו חובו. כן מבאר רמב"ן את דעת רבה ששעבודא לאו דאוריתא. ועולא שסובר ששעבודא דאוריתא למד אף הוא מהפסוק הזה עצמו, שהחדוש שחדשה כאן התורה הוא שהלוה הוא הרשאי להוציא את מה שהוא רוצה לתת, ולא את מה שרוצה המלוה לגבות ממנו, ומכאן שמעקר הדין הכל משועבד למלוה והתורה נתנה זכות מיוחדת ללוה לבחור ממה יגבה ממנו המלוה. נמצא ששתי הדעות הן שני פירושים שונים בפסוק הזה, האם הוא בא ללמד מצוה על הלוה לשלם או שהוא בא ללמד מצוה על המלוה שלא יגבה את שלו ממה שהוא רוצה אלא ממה שירצה הלוה. ולפ"ז נראה שמי שסובר ששעבודא דאוריתא אינו סובר שפריעה מצוה והסובר שפריעה מצוה אינו סובר ששעבוד דאוריתא. וכן אומר ראב"ן (סח). גם ר"י מגש (הובא בשטמ"ק ב"ב קעד.) אומר שדוקא בחוב בע"פ אומר ר"פ שפריעת בע"ח מצוה, כי אין שעבוד. בחוב בשטר כל נכסיו משועבדים לו וגובה בע"כ של הלוה ולא משום המצוה המוטלת עליו. אבל תוס' (כתובות פו. ד"ה פריעת) אומר שמצות פריעת חוב תלויה באחריות נכסים. וכן סה"ת (יד א א) ורא"ש (כתובות ט יג) אומרים שפריעת בע"ח מצוה היינו לר"פ, שאמר ש"ד. כי אם יש לו נכסים פשיטא שיורדים לנכסיו והם משועבדים ושליח ב"ד נכנס לעבוט. וגובה מיורשים גדולים ומלקוחות. אבל כשאין לו נכסים אמרינן פריעת בע"ח מצוה. וכן מצוה על היתומים כשלא הניח אחריות נכסים, אבל אם הניח נחתינן. כלומר: הרא"ש מבאר שלר"פ שעבודא דאוריתא ועם זאת פריעת בע"ח מצוה. המצוה נובעת מהשעבוד. וכן ראה ר"ן כתובות נ. ד"ה סלוקי שאומר שלמ"ד ש"ד פריעת בע"ח מצוה דאוריתא וכופים. אבל יש שגרסו שם למ"ד של"ד. וכן ראה גר"א חו"מ קז א שמשמע ממנו שהמצוה היא מפני השעבוד, והיא מצוה מה"ת. כלומר: מצוה על האדם מה"ת לתת לחברו ממון המשועבד לו, ומ"מ לא נתבאר שם מאיזה פסוק נלמדה מצוה זו. ומתוס' רא"ש בב"ב קעד. למצוא משמע להפך: השעבוד נובע מהמצוה, ואם אין מצוה אין שעבוד. [↑](#footnote-ref-1574)
1575. הגרז"ן אומר שההבדל בין שעבוד לבין מצוה הוא בשאלה האם חל חיוב על הממון או על האדם. ואמנם גם חיוב שחל על האדם נותן זכויות לתובע לענין שלא יחולו נדרי הנתבע על הממון וכיו"ב, אבל אין כאן קנין. וכן הוא אומר על ההבדל בין חיובי האשה לבעלה לבין חיובי הבעל לאשתו (וראה רמב"ם נדרים יב ט). שהאשה קנויה לבעלה אבל הבעל חיב לאשתו מכח מצוה. וז"ל: "ונראה ששעבוד האשה לא בא מכח מצוות התורה אלא מהקנין קדושין שקנה שעבוד על האשה. ולפי זה נראה שהגט בא להפקיע שיעבוד וזכות הבעל על אשתו. ומה שע"י הגט נפקע זכות האשה לשכו"ע אינה מעצם הגט אלא כיון שהגט בטל זכות וקנין האיש באשתו שוב אין כאן מצוה של שכו"ע לא יגרע, שהמצוה נאמרה שלא יגרע מאשתו, ואשתו היינו האשה שהיא קנויה לו. וכל שנפקע קנינו שוב אין האיש מצֻוֶּה במצוה ולכן אין האשה מתחיבת בגט. שהחיוב בא בעקיפין... בא לחלק בין קנין שלו באשה שהוא קנין מוחלט ואילו שעבוד אשתו עליו.. אינו אלא תוצאה מהשיעבוד שלו ויכול לסלק את שלו". (כך כתב הגרז"ן לספר משפטי ארץ ב טענות וראיות, והעתקתי את לשונו מתוך כתב ידו). כלומר: יש מצב של שעבוד שבו הממון עצמו משועבד וקנוי, ויש חיוב משום מצוה, שבו מצֻוֶּה הנתבע לשלם אך אין ביד התובע זכות לכך. [↑](#footnote-ref-1575)
1576. אבל לדעה זאת אם השתטה לא כופים אותו. נה"מ לט ב. [↑](#footnote-ref-1576)
1577. ולפי זה יובן מה שכתבנו בפסחים לא. וראה שם, וגם בהערות. שאשם הוא חוב, ואדם גובה לא את שהלוה אלא את חובו. [↑](#footnote-ref-1577)
1578. שם מבארת הגמ' שדין בל תאחר חל לא רק על נדרים ונדבות אלא על כל דבר שאדם מתחייב לתת או שה' דורש ממנו. כיון שדרשנו כך, שואלת הגמ' האם אפשר להקיש ממה שאמור בפירוש בפסוק אל מה שדרשנו שרמוז בפסוק. [↑](#footnote-ref-1578)
1579. ובחגיגה י. חנניה בין אחי ר יהושע רצה לדייק מכאן שאפשר להתיר נדרים, שאל"כ למה היא צריך להוסיף "ואקיימה". [↑](#footnote-ref-1579)
1580. ויש גם דעה שלא נאמרה כאן, שאפילו בדבר כזה אינו נדר. [↑](#footnote-ref-1580)
1581. אמנם, הגמ' אומרת דלמא פלטיה דג גדול ובלעיה דג קטן, אבל כמה שיהיה קטן, עדין הוא גדול דיו כדי לבלוע אדם, והוא ודאי גדול מאד לענין אכילתו. אלא קרא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-1581)
1582. האמוראים כדרכם התיחסו לדרשתו של התנא כאילו היא כתובה בפסוק בפירוש, וכאילו יש פסוק שנכתב במיוחד כדי ללמדנו דין זה. לכן בארו שהפסוק נצרך כדי שלא נסבר שדוקא בית הבנוי בארץ נטמא. [↑](#footnote-ref-1582)
1583. ועם כך זה, תמוה כיצד דרשו מכאן חכמים שהפתח עצמו הוא חלק מהבית. הלא לא נאמר כאן עד היכן הוא הבית. ויתרה מכך, כתוב שהכהן יוצא אל פתח הבית. [↑](#footnote-ref-1583)
1584. לשון הגמ' המודר הנאה מחברו, אך לפי ההקשר נראה שלאו דוקא מודר הנאה, אלא כל שנדר לחברו. ודאי אם חברו נתן לו דבר תמורת הנדר.

      הדין הוא דין סביר ומתבקש. בפרט אם נבאר שאחד התפקידים העקריים של נדר הוא לעגן הסכמים שבין בני אדם. מכאן מתבקש שאי אפשר יהיה להתיר אלא בפני בעל דינו. ההסבר הזה יסביר גם מדוע בית הדין הוא שמתיר נדרים ושבועות. בית הדין הוא המפקח על הסכמים בין בני אדם, והוא זה שיקבע שהסכם כלשהו בטל, משום שאחד הצדדים התחיב מבלי לדעת את כל העובדות הנוגעות בדבר, ולכן אין מקום לחיבו. [↑](#footnote-ref-1584)
1585. בדף ע. נחלקו רש"י ור"ן בשאלה מה למדה הגמ' מהמלים "בנעריה בית אביה" האם שהאב אינו מפר כשאינה נערה, או שהבעל לא מפר כל עוד היא בבית אביה. ואת שני הדברים האלה אפשר ללמוד בקלות מהפסוקים האלה. אכן משמע כאן שכאשר היא בבית אביה, עקר דבריה עם אביה. [↑](#footnote-ref-1585)
1586. כך נראה פשוטו של למוד, והוא פשוט ומובן. אמנם, האמוראים כדרכם מתיחסים לדרשה "מקיש קודמי הויה ראשונה לקודמי הויה שניה" כאילו נאמרה בפירוש בכתוב, וכדרכם הם מבקשים ללמוד דין חדש מכל מקרא כתוב (או דרוש). לכן הם מחלקם את הכלל לשני פרטים. אבל בפשטות, אפשר ללמוד מפשוטו של מקרא כלל אחד פשוט: כל עוד היא בנעוריה בית אביה – אביה מפר. [↑](#footnote-ref-1586)
1587. ובארנו זאת ביבמות כ.: הערה נו עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1587)
1588. וראה דברינו בשבועות כז. [↑](#footnote-ref-1588)
1589. אמנם הגמ' בדפוס שלפנינו צטטה את הפסוק מפרשת אמר, אבל לפי ההקשר של הסוגיא נראה שכונתה לפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-1589)
1590. כל החרשה היא כקיום. כך פשט הפסוק וכך פשט הדרשה בגמ'. האממוראים כדרכם תולים את הדבר בקראי יתירי. [↑](#footnote-ref-1590)
1591. לשון הגמ' "הכא מענייניה דקרא והכא מענייניה דקרא", מתפרש ע"י האמוראים כאן ובמקומות שונים במשמעות של "הכא כלשון קרא והכה כלשון קרא". כלומר כיון שכאן נאמר "לענות", משמע מעשה שיביא בעתיד לידי ענוי. אבל גם עניניו של פסוק הוא חלק מהדרשה. [↑](#footnote-ref-1591)
1592. נחלקו אמוראים בביאור דברי ר' ישמעאל, האם הדבר תלוי בכך שתלתה את חלות הנדר בכך שתהיה אלמנה או גרושה, או שמעצם העובדה שביום שבו חל הנדר היתה אלמנה או גרושה, שוב אין הפרה ע"י הבעל. [↑](#footnote-ref-1592)
1593. עוד עולה מכאן שבזמנם לא היה הבדל בין צורת הבטוי של האות ה לצורת הבטוי של האות ח, כפי שעולה גם מכמה מקומות נוספים בש"ס. [↑](#footnote-ref-1593)
1594. יתכן שזו כונת הגמ' בשאלתה האם המחלוקת תלויה בשאלה האם אפשר לדור בדבר שאינו נדר. שהרי שמשון לא נדר, אלא המלאך חיבו בנזירות. ויתכן שלכו"ע אין כאן אלא נדר רגיל. [↑](#footnote-ref-1594)
1595. הגמ' מוסיפה ואומרת שרב מתנא יסביר שגם ר' יאשיה דורש את מלאת הימים אלא שהוא סובר שעד ולא עד בכלל. ותמוה למה לבאר כך בדעת ר' יאשיה. [↑](#footnote-ref-1595)
1596. כך נראה לבאר את הבריתא בנזיר יט: אבל האמוראים כדרכם בארו שהדבר תלוי בשאלה האם בפעל יש לו ימים ראשונים. כלשונו. על דרך חלק בפסוק שבלעדיו הכל בטל. עולא אף מבקש להוסיף וללמוד מכאן שאם לא היה טמא מתחלתו יסתור אף ביום הראשון. אבל הגמ' דוחה את דבריו. [↑](#footnote-ref-1596)
1597. הדרשה נזכרת במלים "אם אינו ענין" אבל היא דרשה פשוטה מאד ופשטנית מאד. אין צרך לכתוב שוב "ביום ההוא" אם אנו עוסקים באותו יום שנזכר באותו פסוק. אם יש צרך במלים האלה, כנראה הן מתיחסות ליום שנזכר לעיל. ואולם, רבי סובר שאין הדבר כן. שהרי פעמים רבות נאמר "ביום ההוא" ואין הדבר חוזר אל הפסוק הקודם, אלא מלמד על אותו יום. (ואף לשון "ביום הזה" באה לא תמיד כדי לחדש דבר אלא כדי לחזק את האמור). [↑](#footnote-ref-1597)
1598. האמוראים מבארים שר"א דורש את המלים "ביום ההוא". האמוראים המאוחרים כדרכם תולים בכך גם את דרשות שאר התנאים. ואולם נראה לבאר כפי שבארנו. שהרי הדבר תמוה. האמוראים הראשונים מבארים שר"א דורש "ביום ההוא" כלומר ביום הדבר תלוי ולא בקרבנות. אבל האמוראים המאוחרים מבקשים ללמוד את הדרשה הזאת למחצה, ולומר שהדבר תלוי בחלק מן הקרבנות ואינו תלוי בקרבנות אחרים. ואם ממילא אין הדבר תלוי ביום ההוא, כיצד אפשר ללמוד זאת מ"ביום ההוא"? אמנם, מצאנו בלשון האמוראים המאוחרים הרבה מעוטים חלקיים כגון זה. [↑](#footnote-ref-1598)
1599. הפרשה אומרת קדוש יהיה ונזר אלהיו על ראשו. חז"ל נחלקו בכך, אבל גם המתנגדים הסכימו שיש מקרים שבהם הדבר ראוי ורצוי. כמו שמעון הצדיק שאמר כמותך ירבו. הלא אילו היתה הנזירות דבר רע, לא היתה התורה נותנת אפשרות זו. נראה שטעם הדבר הוא לא הנזירות אלא ענייני הזמן: ממקורות רבים יכולים אנו ללמוד שבימי בית שני היו רבים שנזרו נזירות כדי להתגדל ולהתגאות. וכך היו רוב הנזירים באותם ימים. ולכך התנגדו חכמים. שמעון הצדיק הלך ולגלג על אדם מן הדרום, כפי שלגלג כנראה על נזירים רבים אחרים. דבריו לאותו נזיר מלמדים על לגלוג כזה. אילו היה לפניו אדם המחפש קדושה היה נעלב מעצם השאלה: אני בבית המקדש מול הכהן ומחפש את נזר אלהי ואת הקרבה אליו, ואתה מדבר אתי על תלתלים? אבל כנראה זה מה שעניין את רוב נזירי זמנו. לא כן אצל הנזיר ההוא. אצל הנזיר ההוא מיד גִלה שמעון הצדיק שלפניו מקרה שונה. האיש הזה לא נעשה נזיר כדי להתגאות אלא להפך. שמח שמעון הצדיק ואמר: הרי האיש שעליו נכתבה הפרשה, עליו אמר הכתוב איש כי יפליא. התורה נתנה אפשרות של נזירות כי נזירות היא דבר טוב, בתנאי שהיא נעשית לשם שמים. כמו הנזיר הזה. לא כאשר משתמשים בה כקרדום לחפור בה וכעטרה להתגדל בה, כמו נזירים רבים אחרים. הנוזר לשם עצמו, אינו נזיר ראוי. הנוזר לשם שמים הוא נזיר ראוי. כמותו ירבו נוזרי נזירות בישראל. מי שרואה שהוא נוטה אחר החומר או אחר תאוה – יזיר עצמו מן היין. [↑](#footnote-ref-1599)
1600. גם מהאתקפתא של רב אחחא בריה דרב איקא, שאומר שמיתחזי כשני איסורין דרבנן, משמע שהאמוראים סברו שזו לא דרשה גמורה. [↑](#footnote-ref-1600)
1601. וכיון שהוא דורש במדה הנקראת ריבוי ומיעוט, המלים "מחרצנים ועד זג" שבסוף, לא באות למעט. לכן אין כאן אלא מיעוט וריבוי. אם דורשים פרט וכלל ופרט, הרי שיש כאן פרט נוסף, שהרי חרצנים וזג הם פרטים. אבל אם דורשים ריבוי ומעוט, אין כאן אלא מעוט ורבוי, שהרי המלים "מחרצנים ועד זג" באות לרבות. [↑](#footnote-ref-1601)
1602. עם זאת, חלק מן הדרשות הנזכרות כאן כפרט וכלל ופרט, נזכרות במקומות אחרים ככלל ופרט וכלל, או ככלל ופרט. וראה תוס' ב"מ נז: ד"ה כי. ויש לברר את הדברים. [↑](#footnote-ref-1602)
1603. אבל דוקא בנזירות. לא באסורים שזה לא נאמר בהם. וכפי שלומדת כאן הגמ' משני כתובים הבאים כאחד. בנגוד לדין טעם כעקר, שהגמ' לומדת מכאן לכל התורה כלה. [↑](#footnote-ref-1603)
1604. הגמ' דחתה את הדברים בכך שדמתה אותם לכלאים. ולכאורה אינו דומה. בכלאים עדין אפשר להפרידם. לא כן בבב"ח, שבא בו אסור חדש ע"י בשולו. והבשול נאסר ולא העירוב. [↑](#footnote-ref-1604)
1605. אמנם קשה, כי הדיון הוא על לחם שרוי ביין, שלעיל נאמר שר"ע דורש אותו ממשרת ענבים, ועל משרת ענבים נאמר "לא ישתה". ובפשטות, משרת ענבים היא ענבים שרויים במים. ולפי ר"ע ההתר מצטרף לאסור ולכן לכאורה יש לדון את ההתר כחלק מהאסור ולתת לו דין אחד. ויש לבאר שר"ע סובר שכשם שאם נשרו הענבים במים שעורם כשתיה, כך אם נשרה הלחם ביין שעורו באכילה. כי התורה אסרה הן אכילה והן שתיה וכל דבר כפי שהוא. ר"ע סובר שכל הפסוק משפט אחד הוא שאוסר כל גפן או תערבת גפנים כפי שהיא. לכן הוא דורש מכאן שהתערבת כלה אחת היא, וכפי שהיא כך היא משתערת. [↑](#footnote-ref-1605)
1606. אמנם, לחים ויבשים כלולים ב"לא יאכל" אחד. וראה תוס' ד"ה ועל, שמתמודד עם זה. [↑](#footnote-ref-1606)
1607. בפשטות, אפשר היה לחשוב שהצווי של התורה הוא לגלח את שער הטומאה כדי שאפשר יהיה להתחיל נזירות טהרה. והגלוח הוא כדי להבדיל בין שער לשער. והוא נעשה ביום השביעי, יום טהרתו. אבל בנזיר סא. מוכיח רבא מהמשנה שגלוח הנזיר הטמא הוא מצוה בפני עצמה, והוא מצריך שבעה ימי גדול שער. וגם במקרה שבו כבר נטהר מטומאת המת זמן רב קודם לכן (כמו במקרה המוזכר במשנה שם), בכל זאת הוא צריך לגדל שער שבעה ימים, ולגלחו ביום השביעי. אמנם, לשון התורה היא "וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו", משמע שמגלח ביום טהרתו, והיום השביעי לא הוזכר אלא משום שהוא יום טהרתו. אבל רבא לומד מהמשנה שם שצריך שבעה ימים גם כאשר כבר עבר זמן רב מאז טהרתו. הגלוח, כמו שמסיק רבא שם, הוא מצוה בפני עצמה ולא רק כדי להעביר את השער הטמא. גלוח שער נזיר טמא הוא מצוה כמו גלוח שער נזיר טהור. מ"מ למדנו משם שיש לגלחו כלו עוד לפני שתתחיל נזירות הטהרה. עוד למדנו משם ששבעה ימים הם שעור הראוי לגדול שער שאפשר לגלחו בתגלחת מצוה. לפחות בתגלחת הטומאה. [↑](#footnote-ref-1607)
1608. כפי שדרשנו לעיל מהמלה להחלו, שהאסור הוא בתוצאה. אמנם ברא"ש משמע קצת שפרש אחרת. ופרש שאם נגע בגוסס עובר גם אם לא מת הגוסס. וכך לכאורה נראה בסוף הסוגיא. [↑](#footnote-ref-1608)
1609. ראה דברינו בברכות יט: וסוטה ג. (ובכמה מקומות משמע שמכאן שגם מצוה עליו להתאבל. וראה מו"ק כ:, וראה דברינו ביבמות ס הערה קעו). [↑](#footnote-ref-1609)
1610. הגמ' כאן שואלת מדוע לא נלמד ק"ו מדין לדין. הגמ' שואלת על כל הדינים שבמשנה, אע"פ שלגבי חלקם פשוט שהשאלה לא שייכת, והגמ' לומדת מפסוק רק לשם שלמות הסוגיא, כדי להשיב על כל המקרים. [↑](#footnote-ref-1610)
1611. ראה זבחים נה. הערה קמז. [↑](#footnote-ref-1611)
1612. ויש לשאול מדוע שחיטה אינה בזיון, וטבילת כה"ג ביוה"כ אינה בזיון, אבל גלוח הוא בזיון. [↑](#footnote-ref-1612)
1613. ותמוה, כי אמנם בלשון חכמים כל התהליך שעושה הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, כולל הקרבנות, נקרא גלוח, וכך הוא במקומות רבים במשנה, אבל בלשון תורה רק הגלוח עצמו נקרא גלוח.

      חכמים למדו מכך שהבשול סמוך לגלוח, אבל אם כך למה שלא נדרוש להפך: שיבשל בעזרה. [↑](#footnote-ref-1613)
1614. וראה דברינו בנדה נה [↑](#footnote-ref-1614)
1615. הפסוקים כלל אינם עוסקים בשעורים. הפסוקים עוסקים בטומאות. הבריתא מבארת את הפסוקים וכוללת בכך גם את השעורים. שתי בריתות מובאות על כך בגמ', וכל אחת מהן כוללת שעורים אחרים. גם המשנה מבארת שיש שעורים שהנזיר מגלח עליהם ושעורים שאינו מגלח. אפשר היה לבאר (וכן משמע ברמב"ם טומאת מת ג ג) שיש שעורים המטמאים מדרבנן וממילא אינו יכול לגלח עליהם את הנזירות שמה"ת. וכך נראה כי המשנה (נד.:) מנתה את השעורים האלה יחד עם טומאות אחרות שהן דרבנן. וכך נראה שסובר גם ר"א בשם ר"י במשנה להלן נו: אבל יש מבארים אחרת. (אולי משום שאם זו היתה המחלוקת במשנה בדף נו: היה צורך לצין זאת). כך או כך, נראה שהשעורים עצמם לא נלמדו מן הכתוב, והבריתא כללה אותם יחד עם הביאור לכתוב, כי הבריתא עוסקת בשאלה מה מטמא להלכה.

      בפסוק נזכרו אהל ומגע. לא נזכר משא. הגמ' מבארת שר' יוחנן יפרש שהבריתא דורשת מן הפסוק שיש גם טומאת מגע. ואולם, לא משמע כך לא מלשון הפסוק ולא מלשון הבריתא. [↑](#footnote-ref-1615)
1616. ר"ע בקש ללמוד כאן בק"ו, ודחאו ר"א ואמר לו שאין דנים כאן בק"ו. ואולי משום שסבר ר"א שאין דנים ק"ו אלא כמדה שהתורה נדרשת וכפי שבארנו בהקדמת לספרנו בהערה פז. [↑](#footnote-ref-1616)
1617. וראה נזיר כח:כט. שנזירות כוללת את כל הקהל ולכן אב גם מדיר את בנו בנזיר, משום שזאת הלכתו או משום שעל האב לחנך את בנו. [↑](#footnote-ref-1617)
1618. בבבלי משמע שממקום אחד למדים על חברו. אך בירושלמי משמע שהפסוק בנזיר מלמד על נזיר והפסוק בפסח מלמד על פסח. [↑](#footnote-ref-1618)
1619. המעין עצמו והמים שבתוכו לא נטמאים, אבל גם השרץ לא נטהר. וממה שנאמר כאן "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא" למד הלל בתו"כ שגם הנוגע בשרץ שבתוך המעין נטמא. רק המעין עצמו יהיה טהור. הנוגע בנבלת השרץ יטמא גם שם. למה זה דומה? למי שמתודה ואינו עוזב את חטאו. [↑](#footnote-ref-1619)
1620. וראה פסחים יד.טז.יח.: הערה יח. [↑](#footnote-ref-1620)
1621. בפשטות, אפשר להסביר את הדרשה בכך שזב שלא ראה שלש ראיות אינו זב. אפשר גם להסביר את המחלוקת בשאלה בכמה ראיות הויא חזקה, ולבאר שההלכות האמורות כאן מבוססות על כך שבמקום ספק העמידהו על חזקתו. אבל האמוראים כדרכם סופרים את המלים והזב את זובו. [↑](#footnote-ref-1621)
1622. ראה גם בספרי, שדרש: מלמד שהקרי פוטר בזיבה. כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-1622)
1623. וכן נלמד דין זה מפרשת מחזיר גרושתו. ראה דברינו לעיל יבמות יא.: [↑](#footnote-ref-1623)
1624. כך דורשת הבריתא בדף ג:, הבריתא בדף ב (וראה גם לא:) דורשת מאותו פסוק באופן קצת אחר: כיון שלא נאמר כאן "עד אחד" כמו שנאמר בפסוק: "לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר", הרי שהפסוק בא לומר שאין כאן שני עדים הנאמנים גם להרגה. יש כאן מידע שאינו מתקבל בבית הדין. ואעפ"כ היא טמאה. אמנם, קשה על הבריתא, שהרי הפרשה אומרת שבמקרה זה תובא אל הכהן, ואילו הבריתא מבקשת לומר שאף אל הכהן לא יביאנה.

      להלן לומדת הגמ' שדברו של הבעל אל אשתו צריך להאמר בפני שנים, שנאמר עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר, וכאן מדובר על קימת דבר. וגם דבר ערוה הוא דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. משום כך דורשת הגמ' שאשה שבעלה לא קנא לה, לא תאסר אלא ע"פ שנים. [↑](#footnote-ref-1624)
1625. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל הצווי ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-1625)
1626. והבריתא מוסיפה שלדעת ר' ישמעאל התורה באה ללמד שהבעל רשאי לקנא, והוא אינו עובר על לא תשנא את אחיך בלבבך. ונראה שהבריתא דרשה כך כדי לדמות את הדין הזה לשני הדינים האחרים שנאמרו כאן. [↑](#footnote-ref-1626)
1627. ראה דברינו בברכות יט: ונזיר מג: (ובכמה מקומות משמע שמכאן שגם מצוה עליו להתאבל. וראה מו"ק כ:, וראה דברינו ביבמות ס הערה קעו). [↑](#footnote-ref-1627)
1628. אמנם, יתכן שאינו אלא אסמכתא, שהרי אילו היה מ"ע גמורה מה"ת, כיצד היא נדחית בק"ע לצורך תפלה במנין. [↑](#footnote-ref-1628)
1629. אמנם, נחלקו חכמים בשאלה על איזה דבר יגרשנה, אבל הפרשיה שם מלמדת שאשה שנטמאה חיב לגרשה. [↑](#footnote-ref-1629)
1630. אמנם, פשט הפסוק שמצא בה דבר רק כלשהו, ולאו דוקא ערוה. ועוד משמע משם שגם אם גרש אותה משום כך, עדין לא נאסרה עליו והוא רשאי להחזירה על עוד לא היתה לאיש אחר. וראה לעיל יבמות יא.:, שם למדה הגמ' את הדין הזה מהפסוקים האלה בצורה אחרת. ונראה שגם הגמ' כאן מכוונת למה שנאמר שם. גם מהמשך הסוגיא (ובפרט מדברי רבא, אבל לא רק מהם) נראה שהבסיס להלכה האמורה כאן הוא הסברה הפשוטה: האח המייבם בא מכוחו של האח המת, ואם נאסרה על האח המת והוא חייב לגרשה, לא יהיה כח המייבם גדול מכח המת. [↑](#footnote-ref-1630)
1631. הגמ' לומדת שכלי החרש עם המים של הסוטה צריך להיות דומה לזה של המצורע. אמנם, הגמ' מבקשת לפרוך מה לנזיר שכן טעון עץ ארז ושני תולעת ואזוב. ותמוה, שהרי אלה אינם חלק מהכלי עם המים אלא חלק מההזאה. אבל אולי הם מלמדים על צורה אחרת של מצוה. [↑](#footnote-ref-1631)
1632. שהרי כבר התבאר לעיל ששוחטים לתוך המים. אמנם הגמ' אומרת שעדין יש צורך לברר את הדבר, משום שאחרת אפשר היה לפרש שחלק מהדם מתקבל בכלי אחר.

      אמנם, קשה על דברי הגמ' שאומרת שאילו נאמר "בהם" הו"א בזה לחוד ובזה לחוד, לכן נאמר "בדם הצפר ובמים החיים", ולכאורה איפכא מסתברא. [↑](#footnote-ref-1632)
1633. וכך משמע מכך שלפני הדברים האלה נאמר "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה", כלומר: אלה הן האלות. [↑](#footnote-ref-1633)
1634. כך בפשטות יש לבאר את דעת ת"ק, הואיל והאלה היא על תנאי, התנאי הוא חלק מהאלה. אבל האמוראים מבארים שדעתו נובעת מכך שכיון שמכלל לאו אתה שומע הן, נמצא שגם זו אלה. [↑](#footnote-ref-1634)
1635. והרמב"ם באר בדרך אחרת: חלק ממעשי השוטה הם הקרבת מנחה, והיא נעשית דוקא ביום. וכיון שאת כל מעשי השוטה יש לעשות יחד על הסדר, ממילא את כל מעשי השוטה יש לעשות ביום. [↑](#footnote-ref-1635)
1636. ומסתבר שלפי ר"מ ודאי לא ישקנה שוב שהרי הוא סובר שהמים שכבר שתתה בודקים אותה גם על העתיד. [↑](#footnote-ref-1636)
1637. בפשטות, גם ארוסה וגם שומרת יבם אינן תחת איש. לכן יכול התנא ללמוד מכאן את שתיהן. אמנם, בבריתא ר' יונתן לומד זאת משני פסוקים שונים. ואולם, שני הפסוקים מלמדים דבר אחד: שמי שאינה תחת אישה לא שותה. [↑](#footnote-ref-1637)
1638. אמנם, על כך מקשה ר' ישמעאל שלא מגיע לה פרס על שנסתרה. סוף דבריו הם שאכן זוכה. ואפשר שאין אלה דבריו. [↑](#footnote-ref-1638)
1639. האמוראים כדרכם מרבים מ"ואמרת אליהם". [↑](#footnote-ref-1639)
1640. אמנם לכאורה קשה. מנין שאינה זנות. הלא הדרשה שממעטת מאתנן מניחה שזו אינה זנות. אמנם, אחרי שהניחו חכמים כך, נוכל ללמוד משם גם לענייננו. [↑](#footnote-ref-1640)
1641. מדרש דומה לאמור כאן מצאנו כבר במשנה לגבי בסו"מ. ובארנוהו בסנהדרין סח:, וכאן דרשו כך האמוראים לגבי שוטה. [↑](#footnote-ref-1641)
1642. וכך דורש רב ששת שהוא עצמו היה עור. [↑](#footnote-ref-1642)
1643. וראה שם בהערה מג. [↑](#footnote-ref-1643)
1644. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-1644)
1645. המשנה לא בארה מנין פשוט לה כך, ואפשר שפשוט משום שזו היתה לשונם של ישראל אז. האמוראים בארו שדין זה נלמד ממעמד הר סיני. ולר' יהודה להפך, מחליצה נלמד לכאן. [↑](#footnote-ref-1645)
1646. והאמוראים כדרכם עוד הוסיפו ושאלו מה לומדים חכמים מהמלה "ככה", ולכאורה דוקא על ר' יהודה היה מקום לשאול, ולא על חכמים. חכמים מפרשים אותו כפשוטו. וראה דברינו ביבמות קד.: [↑](#footnote-ref-1646)
1647. בפשטות נראה מלשון המשנה שבכל מקום שבו נאמר "וענו ואמרו" וכיו"ב, יש לומר דוקא בלשון האמורה שם. וממילא – בכל מקום שבו לא נאמר כך, אפשר לומר בכל לשון. אבל האמוראים מבקשים מקור גם למקרים שהמשנה אומרת עליהם שנאמרים בכל לשון. ולכאורה אין צורך, כי מתוך שלא נאמר דוקא לשון הקדש, ממילא הם נאמרים בכל לשון.

      ובפרט יש לתמוה על כך שהאמוראים מבקשים מקור לשבועת העדות ושבועת הפקדון, שהרי לכאורה השאלה המתבקשת היא לא מנלן אלא פשיטא. הלא מן התורה אין נוסח לאלה. ולמעשה גם לא לתפלה ולברכת המזון.

      ואולם, התשובה שהאמוראים משיבים היא פשטנית. פשטי הכתובים הם שאין צורך לומר דוקא בלשון מסוימת אלא לשמוע, לברך וכו'. ואם שמע או ברך או נשבע, די בכך. [↑](#footnote-ref-1647)
1648. משמע בכל המפרשים, וכן במשנה ובתוספתא, שאבני המזבח הן הן י"ב האבנים שעליהן נכתבה התורה. זה לא מפורש בפרשתנו אך זה משתמע ממנה כי התורה חוזרת שוב ושוב על הבטוי "האבנים האלה" או "האבנים" ומשמע שמדובר באותן אבנים. כן משמע גם בספר יהושע (אם כי גם שם לא לגמרי בפירוש) שנאמר שם (ח לב) "ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה", ומסתבר יותר לפרש ש"האבנים" הן אבני המזבח שנזכרו פסוק אחד לפניו, ולא אבנים שנזכרו ארבעה פרקים קודם לכן. אם כי גם זה אפשרי שהרי אלה אבנים ידועות מאד ואין צרך לזהותן. (וכן אפשר שרבותינו למדו ממעשי אליהו שבנה את י"ב האבנים מזבח, וודאי עשה כן מפני האמור בפרשתנו, הרי שהוא סבר שהאבנים הן הן המזבח). סבי, ר' יהודה אליצור זצ"ל, אמר לי שלא יתכן שאבני המזבח הן האבנים שעליהן נכתבה התורה, שכן אבני המזבח הן אבנים שלמות שלא הונף עליהן ברזל, וא"כ אינן מסותתות והן מחוספסות, ואי אפשר לכתוב על אבנים כאלה. אולם על כך יש להשיב שזאת הסבה שיהושע השתמש באבנים מתוך הירדן. אבנים מתוך הירדן הן חלקות בטבען, ומצד עצמן וצורתן הן מהוות עדות לכך שישראל עבר את הירדן ביבשה. וכך פרש יהושע את הפסוק המצוה להעמיד את האבנים במעבר הירדן עצמו. אח"כ לקח יהושע את האבנים וקים בהן את יתר המצוות האמורות כאן [↑](#footnote-ref-1648)
1649. ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשאלה האם הפסוק "כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא מֵעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה וכו'" אמור רק על הסיפא או על כל הפרשיה. לדעת הרמב"ן כל הפסוק הזה בא ללמד שכל מה שנאמר מתחלת הפרשיה נוהג רק בערים הרחוקות. בערים הקרובות אין קריאה לשלום. לדעת הרמב"ם הפסוק "כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא מֵעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה וכו'" אמור רק על הסיפא. קריאה לשלום יש בכל מלחמה. ההבדל בין הערים הקרובות לערים הרחוקות חל רק במקרה שבו העיר לא תשלים. במקרה כזה – בערים הקרובות לא תחיה כל נשמה, ובערים הרחוקות – מכים את הזכרים בלבד. (ומלשון הרמב"ם משמע לכאורה שלשיטתו אפילו במלחמת עמלק יש דין קריאה לשלום. וזה קשה ודחוק. שהרי מלחמת עמלק לא נזכרה כלל בפרשיה הזאת, והתורה צותה למחות את זכר עמלק מתחת השמים). [↑](#footnote-ref-1649)
1650. וכך לכאורה נראה פשט המלה "כתולדותם", כפי שנולדו. [↑](#footnote-ref-1650)
1651. לשון הבריתא היא: "ששה משמותם על האבן האחת וגו' שניה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם וחמשים אותיות היו עשרים וחמש על אבן זו ועשרים וחמש על אבן זו רבי חנינא בן גמליאל אומר לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד אלא כדרך שחלוקין בחומש שני כיצד בני לאה כסידרן בני רחל אחד מכאן ואחד מכאן ובני שפחות באמצע...". רחב"ג אומר "לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד אלא כדרך שחלוקין בחומש שני". מדוע הוא אומר "לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים"? לכאורה גם התנא שלפניו לא חלק אותם כבחומש הפקודים. שהרי כ"ה על אבן זו וכ"ה על אבן זו מתאים לחלוקה של פרשת ויצא. יתכן שצריך לפרש שיש שלשה תנאים בבריתא. התנא הראשון אומר "שניה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם", כלומר: באבן הראשונה מקדימים את דגל יהודה. (ואולי יש לפרש את דבריו: כספר במדבר שבו בכל שבט נמנים תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם, אבל רק האבן השניה היא כמו שהם נמנים בראש ספר במדבר, האבן הראשונה היא כמו שהם נמנים בהמשך פר במדבר, דגל יהודה לפני דגל ראובן). התנא השני אומר "וחמשים אותיות היו עשרים וחמש על אבן זו ועשרים וחמש על אבן זו", כלומר: כסדר פרשת ויצא, סדר לידתם. רחב"ג משיב לתנא הראשון "לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד", והוא עצמו סובר שהם כתובים כמו בראש ספר שמות. וראה להלן הערה ל. [↑](#footnote-ref-1651)
1652. אמנם הירושלמי (סוטה ז ד) כבר התייחס לכך, ומשמע ממנו שהוא לא מקבל את הסדר של פרשת ויצא, ונדחק לחצות את בנימין בין האבנים. והרמב"ם (כלהמ"ק ט ט) פרש שהשמות מתחלקים אחד לימין אחד לשמאל, ראובן מימין, שמעון משמאל, לוי מימין יהודה משמאל וכו'. וכדי שיהיו עשרים וחמש אותיות בכל צד הוא מחליף את דן ונפתלי, וזה תמוה. הוא גם מסדר את בני לאה ראשונים, ואח"כ את בני השפחות ובסוף את בני רחל. יהודה אצלו באבן השניה, שלא כדעת התנא הראשון בבריתא, והוא לא מתאים לדעת רחב"ג, משום שבנימין בסוף. ואולי הוא מפרש את דברי רחב"ג "בני רחל אחד מכאן ואחד מכאן" היינו שכל אחד מהם באבן אחרת. אבל לא כך נראה לפרש את רחב"ג. נראה לפרש שרחב"ג אומר שכמו שהם מופיעים בראש ספר שמות, "יִשָּׂשכָר זְבוּלֻן וּבִנְיָמִן: דָּן וְנַפְתָּלִי גָּד וְאָשֵׁר: ... וְיוֹסֵף הָיָה בְמִצְרָיִם", כלומר: בנימין לפני בני השפחות, ויוסף אחרי בני השפחות. ורש"י פרש באופן אחר. ותמוה שרש"י פרש את המלה "כתולדותם" באבני האפוד באופן אחר ממה שפרש את אותה מלה באבני החֹשן. חזקוני מסביר שרש"י שנה את הפירוש בחשן כדי שדן יכתב על הלשם. המפרשים נטו לפסוק כרחב"ג, אם כי הם שֹנו את הפירוש. [↑](#footnote-ref-1652)
1653. כך מבאר רבי. שלא כת"ק. וקשה למה הביא את הפסוק הזה ולא פסוקים אחרים שמלמדים כך. כי לסוכך על הוא בטוי שונה מלעמוד על. לסוכך על היינו שעל ידי הפרכת הארון מסוכך. [↑](#footnote-ref-1653)
1654. הבריתא עוד מוסיפה ודורשת את המלים "ברכה וקללה", ברכה אחת קודמת לקללה אחת. וקשה, שהרי ברכה יכולה להיות גם ברכה רבה. [↑](#footnote-ref-1654)
1655. זהו חלק מעבודת הקרבנות, כאמור כאן וכפי שנבאר בסמוך. מכאן סמכו חז"ל שיתכונן הכהן לברכתו כבר בשעת ברכת עבודה. [↑](#footnote-ref-1655)
1656. וכן מצאנו בעגלה ערופה: וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם ה’ וְעַל פִּיהֶם יִהְיֶה כָּל  רִיב וְכָל נָגַע. [↑](#footnote-ref-1656)
1657. אביי אף מוסיף ודורש מכאן שצריך לקרוא לכהנים ולומר להם. ונראה שזו אסמכתא בעלמא. ובפרט שאין דרשה זו עולה בקנה אחד עם הדרשות התנאיות שהוזכרו כאן שמפרשות ש"אמור להם" היינו שהכהנים יאמרו לישראל. [↑](#footnote-ref-1657)
1658. וראה להלן הערה לט. [↑](#footnote-ref-1658)
1659. מלשון הפרשה משמע שחג הסכות נבחר משום שאז בא כל ישראל להֵראות את פני ה'. כלומר: עקר המצוה הזאת מיד בתום שנת השמטה, אלא שהתורה ממתינה לחג הסכות משקולים פרקטיים. סוף שנת השמטה הוא הזמן להִקהל ולהעביר את התורה לדור הבא.

      מצות השמטה נזכרה בפירוט בפרשת בהר, שם נראה מלשון הפרשה שהשמטה לא נזכרה אלא כהקדמה למצות היובל. היובל הוא המלמד ש"כי לי בני ישראל עבדים" ו"כי לי הארץ", השמטה אינה אלא יצירת שבוע לארץ, כדי שבעזרתו אפשר יהיה למנות שבע שבתות שנים ולצין את היובל. אבל פרשתנו באה ללמד שלא רק היובל שב וממליך את ה' על כל הארץ ומשיב את כל עבדי ה' לאחזותיהם שנקבעו ע"י ה'. גם השמטה צריכה להסתיים בקבלה מחודשת של התורה ושל מלכות ה' ומוראו. לכאורה מפרשת בהר נראה שמצות השמטה היא מצוה המוטלת על הארץ ומחייבת את הארץ ולא את העם, אך ספר דברים מלמד ששנת השמטה אינה רק מצוה של הארץ אלא גם של העם, ובעקר רגע הסיום שלה. סיום שנת השמטה משמט את החובות של בני ישראל ועושה אותם בני חורין לקבל עליהם את התורה, ולשוב אל שש שנות המעשה כעם שקבל עליו את התורה מחדש, עליו ועל הדורות הבאים. בפרשת בהר מדגישה התורה שהמצוות שנאמרו שם נאמרו בהר סיני. דוקא בהר סיני לוקח לו ה' את עמו ואת ארצו ומקדשם. המעמד הזה חוזר על עצמו מדי שבע שנים, בצאת השנה השביעית, אלא שהפעם נמצא הר סיני במקום הקבע שלו, במקום אשר יבחר ה'.

      יש שני הבדלים מרכזיים בין מעמד הר סיני למעמד הקהל. הראשון הוא שמעמד הקהל אינו נעשה בהר סיני אלא במקום אשר יבחר ה'. במקום הקבע של השכינה ולא במקום זמני. השני הוא שבמעמד הקהל אין גלוי שכינה של קולות וברקים וענן כבד על ההר, והעם שומע את התורה מפי אדם ולא מפי ה'.

      אין טעם בהתגלות של מעמד הר סיני אם צריך לחזור עליה שוב מדי שבע שנים או מדי דור. כחו של מעמד הר סיני הוא בכך שמאותו יום והלאה זוכר עם ישראל את המעמד ואת התורה ומעביר זאת לבניו ולדורותיו.

      כעת האחריות היא על העם עצמו, הוא זה המצֻוֶּה להקהיל את העם ולהזכיר להם את מעמד הר סיני. כדי לשמר את אותו זכרון. (כך מצוה כאן משה, כדרכו של משה במקומות רבים, וביניהם בפסוק מפרשת ואתחנן שצטטנו בראש דברינו ומזכיר את פרשת הקהל, שבו מצוה משה להודיע לבנים ולבני הבנים ולשמר את הזכרון). [↑](#footnote-ref-1659)
1660. ובפשטות מלשון הגמ' עולה שמ"בבוא כל ישראל" ממעטים האמוראים דוקא את יו"ט אחרון. זמנו של הקהלך הוא כל שבעת ימי חג הסכות. כףפשוטו של מקרא. יו"ט אחרון אינו חג הסכות ואינו זמן בוא כל ישראל. הוא רק תשלומים. [↑](#footnote-ref-1660)
1661. ומכאן מקשה הגמ' על חכמים ששבחו את אגריפס על שעמד ולא ישב. אמנם, על אגריפס עצמו אין קושיה, שהרי המלך עצמו דוקא מצֻוֶּה לנהוג בענוה. וכפי שהזכירה הגמ' לעיל סוטה מ. שדוד עמד מפני כבוד הצבור. [↑](#footnote-ref-1661)
1662. וראה לעיל הערה כג, גם שם למדה זאת הגמ' ממעמד הר סיני. [↑](#footnote-ref-1662)
1663. פשוט במקומות רבים במשנה, בגמ' ובמדרש, שהכהן היוצא למלחמה נמשח בשמן לשם כך. ואולם, לא מצאתי מקור שלמד זאת מהפסוק. ואינני יודע מנין נלמד דין זה. ועל דיני משוח מלחמה ראה דברינו ביומא עב:עג. וראה שם הערה קמט. [↑](#footnote-ref-1663)
1664. ראה הוריות יב: הערה נה. [↑](#footnote-ref-1664)
1665. בדומה להלכות מלחמה אחרות שהולכים בהן אחר הטעם, ראה להלן ב"ק צא הערה קב. [↑](#footnote-ref-1665)
1666. כך נראה לבאר את הדרשה. המשנה אמנם סומכת את הדרשה על המלים יהיה לביתו, אבל נראה שזו אסמכתא. שהרי פשוטם של דברים יהיה לביתו נאמר על האיש שנשא אשה. אמנם הדרשה תמוהה כי מה יש לשמח את הבית והכרם? [↑](#footnote-ref-1666)
1667. אמנם, כאן אי אפשר לדרוש כמו שדרשנו בבית, שלא חנך את אותו בית שבנה. אבל חכמים דורשים את שלשת המקרים באמורים כאן בתבנית זהה. [↑](#footnote-ref-1667)
1668. כך היא מסקנת הגמ', אמנם בהו"א האמוראים מבקשים ללמוד מכאן דינים שונים בדרך של יתור. [↑](#footnote-ref-1668)
1669. יש מי שדרש זאת בגזרה שוה מעגלה, כמו שבעגלה העל הוא רק דוגמא לכלי עבודה, כך בפרה. ויש מי שדרש מהפרה עצמה. כמו שדורשים בכל התורה בבנין אב. שאם אסרה התורה את העל, אסרה את העל ואת כל הדומה לו. [↑](#footnote-ref-1669)
1670. ואת כל אלה דורשים האמוראים בדרך של יתור. [↑](#footnote-ref-1670)
1671. לכאורה מהפסוק הראשון נראה שכלו עוסק דוקא במעשר עני, לכן הוא בשנה השלישית, ולכן נזכרו בו הלוי הגר היתום והאלמנה, הנזכרים בפסוק הפתיחה, וכן בפרשית "מקצה שלש שנים", ולכאורה הם בעלי המעשר השני באותה שנה. (אמנם הגמ' בר"ה יב לומדת משם גם למעשר ראשון). אלא שא"א לומר כן בגלל הפסוק לא אכלתי באני וכו', ובגלל המלה הקדש. ממנו משמע שהודוי הוא על כל המעשרות. ומכאן פרשנות חז"ל. וכפי שדרשו חכמים במסכת מעשר שני שהנתינה ללוי האמורה כאן היא מעשר ראשון. [↑](#footnote-ref-1671)
1672. ואינני יודע אם זה מדרש הלכה או מדרש אגדה. שהרי פשוט שאפשר גם בלא שמיר. וכך היה בבית שני. ואין סומכין על הנס. [↑](#footnote-ref-1672)
1673. האמוראים כדרכם עוד פארו את הדרשה במבנה המתעלם מהמבנה התחבירי של הפסוק. אבל עקר הדרשה הוא מובן: התורה צותה שלא ילקט אלא יותיר. ויבוא העני ויקח. [↑](#footnote-ref-1673)
1674. ודרשה דומה מצאנו לגבי מלך שנאמר וכתב לו לשמו. דרשה מנוגדת מביא הרמב"ם על הפסוק "ולקח למטהר", שם לא נאמר "לו" ולמד הרמב"ם שדי בכך שילקח לשם מטהר כלשהו הנטהר מהצרעת. וקצת תמוה הדבר שהרי נאמר למטהר בל' פתוחה. שהוא כמו "לו". [↑](#footnote-ref-1674)
1675. דרשת חכמים הלומדת מכאן שחלק מהתהליך הוא הכתיבה, ולכן יש להשתמש בגט שנכתב לצורך העניין ולא בגט מוכן מראש, היא דרשה ברורה. עם זאת, עם הזמן היא לבשה צורה כללית יותר. האמוראים מבארים שלדעת ר' מאיר הכתיבה המדוברת שהיא חלק מהתהליך, היא חתימת העדים על הגט. וזה דבר תימה. אפשר לומר שהצווי הוא על הבעל והוא יכול לקיימו בעצמו או למנות שליח במקומו. אבל כיצד אפשר לומר שהבעל עושה את מה שצותה עליו התורה באופן שהוא כלל לא יכול לעשותו בעצמו? איזו מין שליחות היא זו?

      האמוראים מבארים שלדעת ר"מ הכתיבה לשמה נעשית באמעות החתימה, ולדעת ר"א באמצעות כתיבת התור, והרי את מותרת לכל אדם. אבל אפשר היה לפרש גם שרק ר"א מצריך כתיבה לשמה. האמוראים מפרשים שזה לכו"ע. [↑](#footnote-ref-1675)
1676. ובעקבות זאת נחלקו אחרונים האם שטר שלא יכול להיות ראיה, כגון שהוא יכול להזדייף, יכול להיות שטר קניין, או שכל שאינו ראיה גם אינו קניין. [↑](#footnote-ref-1676)
1677. אם כי לא ברור מהי החתימה המדוברת כאן. שהרי באותה נבואה משמע שהיה ספר גלוי וספר חתום, ואפשר שהחתימה המדוברת היא חתימת הספר ולאו דוקא חתימת המוכר, הקונה והעדים. שם נאמר: "וָאֶקְנֶה אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת חֲנַמְאֵל בֶּן דֹּדִי אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת וָאֶשְׁקֲלָה לּוֹ אֶת הַכֶּסֶף שִׁבְעָה שְׁקָלִים וַעֲשָׂרָה הַכָּסֶף: וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם וָאָעֵד עֵדִים וָאֶשְׁקֹל הַכֶּסֶף בְּמֹאזְנָיִם: וָאֶקַּח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הֶחָתוּם הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְאֶת הַגָּלוּי: וָאֶתֵּן אֶת הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה אֶל בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה בֶּן מַחְסֵיָה לְעֵינֵי חֲנַמְאֵל דֹּדִי וּלְעֵינֵי הָעֵדִים הַכֹּתְבִים בְּסֵפֶר הַמִּקְנָה לְעֵינֵי כָּל הַיְּהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה". החתימה האמורה היא חתימת הספר, העדאת העדים היא העמדת העדים שיראו את הקנין. אבל שני פסוקים אחר כך נאמר בדרך אגב שהעדים כותבים בספר המקנה. כתיבת העדים קרויה כתיבה ולא חתימה. חתימה, ככל הנראה, היא סגירת הספר באופן שלא יוכלו לפתחו בלי לזייף את החותם שהוטבע בו, כדי שלא יוכלו לשנות את הכתוב בו. כך או כך, למדנו שהעדים כותבים בספר המקנה.

      הגמ' אומרת שלפי ר' אלעזר אין צורך מעקר הדין שיחתמו העדים על הקנין. ויש לשאול כיצד ילמד ר' אלעזר את הפסוקים בירמיהו. ואולי הוא יפרש שהתקנה שהזכירה המשנה מפני תיקון העולם תוקנה עוד לפני ימי ירמיהו. ורש"י פרש שלפי ר' אלעזר האי קרא עצה טובה. כלומר: כך נהגו, אבל אין כאן דין מחיב. [↑](#footnote-ref-1677)
1678. גם בבבלי, במו"ק ב:, משמע שרבנן חולקים על רבי. אם נפרש שר' יוסי הוא רבנן דרבי נמצא שלפי ר' יוסי שמיטת כספים תלויה בשמיטת קרקעות.

      במו"ק למדנו מרבי לענין שמיטת קרקעות, ובגטין לענין שמיטת כספים. לכאורה דברי רבי מוסבים על שמיטת כספים, וא"כ איך למדנו משם על שמיטת קרקעות? מפרש רש"י: מתוך שיש לנו מדרש על זמן שאי אתה משמט קרקע, ממילא למדנו שיש זמן כזה. נחלקו רש"י ותוס' (גטין לו.) מהי דעת רבי. לרש"י דעת רבי היא שאם אין שמיטת קרקע בשביעית אין שמיטת כספים, ולדעת תוס' רבי מתבאר ע"פ הירושלמי שבזמן שאין יובל נוהג אין נוהגת שמיטת כספים. רש"י מבאר שלדעת אביי בזמן שאין יובל נוהג אין נוהגת שמיטת קרקעות בשביעית. גם הרמב"ן (ספר הזכות, גטין יח.) מבאר ששמיטת כספים ושמיטת קרקעות בשביעית לפי רבי תלויה ביובל, ולפי חכמים אינה תלויה ביובל אך שמיטת כספים תלויה בשמיטת הארץ, ואם בטלה קדושת הארץ גם שמיטת כספים בטלה. ולפ"ז נראה שביאור מדרש זה כך הוא: ר' יוסי באר את הפסוק וזה דבר **ה**שמיטה, כלומר: אותה שמיטה הידועה לך זה מכבר, שמוט כל בעל משה ידו. התורה למדה שמיטה נוספת בשנת השמיטה. ונמצאו שתי שמיטות באותה שנה. וברור לכל לומד שהשמיטה של הכספים נעשית אף היא באותה שמיטה הידועה. ולכן לא יתכן שהחשבון של שמיטת הקרקע יהיה אחר מחשבונה של שמיטת הכספים. ואם היה יובל (למ"ד שאינו עולה לכאן ולכאן), תדחה אף שמיטת הכספים בשנה, וכפי שאמר הרמב"ן (הובא בר"ן ע"ז ט:) לא נהגו מעולם בשני חשבונות, אלא חשבון שמיטת הקרקע הוא חשבון שמיטת הכספים. ונראה שבכך מודה אפי' רבי, אלא שהוא סובר שכל הענינים האמורים בפרשה תלויים זה בזה, ואם אין יובל ואין קריאת דרור בארץ לכל יושביה, גם חיוב השמיטה אינו חל, וממילא אין מועד לשמיטת הכספים ועל כן אין היא באה. וכך יש לבאר את דבריו: אמנם נכון ששמיטת הכספים באה תמיד בשמיטת הקרקע וזהו זמנה, וזהו דבר השמיטה ההיא. אבל לא בקיומה של השמיטה הדבר תלוי אלא ביובל, שהרי אם יבוא היובל תדחה אף שמיטת הכספים בשנה, וממילא למדנו שהיא חלק ממערכת הדינים התלויים בחשבון היובל (שהרי אילו היתה חיוב בפני עצמו איך באה מצוה אחרת ומזיזה אותה ממקומה), ולכן כשאין חשבון היובל נוהג אף הם לא ינהגו. כדברי הרמב"ן כ"נ בריטב"א ור"ן (גטין לו. ד"ה בשתי). וכן פרש הרשב"א (גטין לז: ד"ה ולענין) את המחלוקת. וציינו שלרבנן אין השמיטה תלויה ביובל אך היא תלויה בקדושת הארץ. וכשאין קדושת הארץ גם שמיטת כספים אינה מה"ת. הראב"ד (על הרי"ף גטין יט.) תולה את חיוב שמיטת כספים לא בחיוב היובל אלא בקדוש היובל בפעל. וזה קשה שהרי השמיטה באה הרבה לפניו. ואולי יש לבאר שהיא תלויה במנין ביה"ד.

      רבנן חולקים על רבי, לפחות לענין שמיטת קרקעות, יתכן שהם סוברים ששמיטת כספים אכן תלויה ביובל אך שמיטת קרקעות אינה תלויה ביובל. ולכן לגבי שמיטת קרקעות אומר רבא אפי' תימא רבנן. אבל לגבי שמיטת כספים אין מחלוקת בין רבי לרבנן. עולה מכאן שלפי רבי שמיטת קרקע ושמיטת כספים תלויות ביובל, ואילו לפי רבנן ודאי ששמיטת קרקע אינה תלויה ביובל. ורבא, החולק על אביי, שואף לבאר את המשנה אליבא דרבנן. אפשר לבאר שרבנן סוברים ששמיטת כספים אינה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג. אבל שמיטת קרקע נוהגת גם אם אין היובל נוהג. וכ"נ שפסק הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-1678)
1679. כמו דרשות רבות הדורשות את המלה דבר מלשון דבור. אע"פ שאין זה הפשט. [↑](#footnote-ref-1679)
1680. אמנם קשה כי מנין לנו שהתורה מתירה זאת? בפרשת בהר משמע שישראל נקנה בכסף לגוי, אלא שצריך להוציאו ביובל. בגטין לח. לומדת הגמ' שגויים קונים עבדים בחזקה, כלומר: השבי נקנה לשובהו, ואפילו ישראל נקנה לגוי ונעשה עבדו, שנאמר וישב ממנו שבי. והדבר תמוה. שהרי משמעות הפסוק הוא שהיו ישראל שבויים בידי הכנעני מלך ערד, אך מנין שקנאם כדין? ועוד, הלא במשנה בגטין מה. אנו למדים שאך מפני התקנה אין מבריחים את השבוים, אך מן הדין להבריחם. ובפרט שתמוה מאד הדבר שיהיה אדם מתגבר בזרועו על אחר ויקנה לו בדין. ואולי יש לחלק בין שעת שלום לשעת מלחמה ובין שבאי יחיד לחילו של מלך. צבא השובה את בני העיר שכבש בשעת מלחמה זכה בהם, אך יחיד המתנפל על יחיד ושובהו, לא בדין זכה בו. וגם חילו של מלך השובה בשעת מלחמה, יכול החיל שלנו להלחם בו ולשחרר את השבויים. ואולם, גם תרוץ זה עדין אינו מסלק לגמרי את התמיהה, איך נסכים שאדם מישראל יהיה קנוי בדין לשובהו? [↑](#footnote-ref-1680)
1681. אמנם יש לשאול, ומה בכך שלא מצאנו. [↑](#footnote-ref-1681)
1682. וראה ביבמות מח. בהערה קלח בשאלה האם היותו של העבד קנוי לבעליו היא העושה אותו עבד, או שעבדות היא יחוס, ואינו יוצא מהיחוס הזה עד אשר יקבל שטר. [↑](#footnote-ref-1682)
1683. וראה שם בהערה כט. נחלקו הדעות האם אפשר לדרוש את המלים "וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה" כפדויה ואינה פדויה, או שאין לדרוש צורת מקור ודברה תורה כלשון בני אדם, כלומר כך הוא בלשון, שצורת מקור היא חלק מהפעל. והתנאים לשיטתם. אבל אפשר לבאר את המחלוקת גם על דרך הסברה, וראה שם. אם דורשים כך את הפסוק, הרי שמן הפסוק עצמו אפשר ללמוד שאפשר לפדות בכסף חצי עבד. [↑](#footnote-ref-1683)
1684. וכן נשאלת השאלה לגבי שור שנגח עבד. והגמ' מדמה זה לזה את כל המקרים שבהם צריך לתת לו גט שחרור. אמנם, לכאורה היה מקום לחלק בין מקרה שבו כבר ממש הפקיר את העבד ומבחינה ממונית אינו שלו, לבין מקרה שבו העבד שלו אלא שב"ד עתידים לכפותו לתת לו גט שחרור. אבל הגמ' מדמה את כל המקרים זה לזה. אפשר היה לפרש שכיון שב"ד יכפוהו לשחררו מן הסתם התיאש. אלא שקשה, שהרי גם אם יודע שיכפוהו לשחררו, בינתים הוא משמשו, וא"כ יש לו ערך כספי. [↑](#footnote-ref-1684)
1685. אמנם, לגבי מי שאין לו ערך כספי, אפשר היה לומר שהשאלה לא נשאלת, כי כל מה שיש בו שייך לאדון. אמנם, השאלה נשאלת כי הוא לא נקרא קנין כספו. [↑](#footnote-ref-1685)
1686. ראה דברינו לעיל ברכות ד: י:יא., וראה שם בהערה יב. [↑](#footnote-ref-1686)
1687. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-1687)
1688. ומ"מ אם זה איש אחד, גם אם התחלה היא רק שליח ובאמצע נעשה הבעלים, הרי הוא איש אחד שעושה את כל התהליך ולכן הדבר אפשרי. [↑](#footnote-ref-1688)
1689. הגמ' מבארת את דבריו ואומרת שכיון שבער צאן המזיק את הערוגה, שוב אין אנו יכולים לדעת הטובה היתה אם רעה, השמנה אם רזה, ולכן ישלם טובה. על כך מקשה רבא, מדוע ישלם טובה, הלא המע"ה? ולכאורה יש להשיב על דברי רבא, (וכן סובר רב אידי בר אבין), ולומר שלמה אנו אומרים בכל מקום המע"ה? אין זו אלא משום שאם נכריע כאחד הצדדים יפסיד האחר, ושמא יפסיד שלא כדין. ומאי חזית דדם התובע סומק טפי דילמא דם הנתבע סומק טפי. הלכך שוא"ת ואין להוציא ממון אלא בראיה ברורה. אבל בנזק לא שיך לשאול מאי חזית דדמא דההוא גברא סומק טפי, סומק וסומק! שהרי המזיק אשם בכך שהנִזָּק הפסיד, ובנ"ד הוא אשם אף בכך שאין אנו יודעים כמה הפסיד. ושמא ממון חברו בידו שלא כדין, ומדוע לא נפרישנו מספק אסור מחזיק ממון חברו שלא כדין? ועוד, כיון שהוא אשם, דין הוא שלא ינקה עד שידע בודאות שהשלים לנִזָּק כל שחסרו. ומדוע יפסיד הנִזָּק שאינו אשם? לכן נראה שסובר רבא שהמצֻוֶּה במצוות נזיקין הם ביה"ד, והם ודאי אינם יכולים להוציא ממון אא"כ יודעים הם בודאי שכדין הם עושים. שהרי במקום ספק אין עושים מעשה בידים כדברי ר' יהושע בזבחים פ. ולפ"ז אפשר שבד"ש צריך המזיק לשלם עד שידע בודאי שלא הפסיד הנִזָּק דבר בגין נזקו. (ובדומה לכך אמר ר"ע שאינו יכול להניח כסף בין התובעים ולהסתלק. אמנם גם את ר"ע בארה הגמ' על דרך קנס. וראה להלן הערה צד, קז. וראה קדושין מג. הערה מה). [↑](#footnote-ref-1689)
1690. כלומר: ר"א סובר שהגירושין נעשים ע"י התהליך כֻלו, כולל היותה לאיש אחר. גם הוא מודה שאם היתה לאיש אחר – נכרתה לגמרי מבית בעלה הקודם וכעת היא מותרת לכל אדם, כי תהליך השִלּוּח הושלם. אבל חכמים מפרשים שספר הכריתות כורת אותה מבעלה, ממילא אין היא קשורה אליו עוד, וממילא היא מותרת. לדעת חכמים, השאלה היא לא ההתר או האסור אלא האם היא אשתו. אם היא אשתו, ממילא היא אסורה לכל שאר האנשים, ואם היא כרותה מבעלה, ממילא היא מותרת. כריתתה מבעלה מתירת להיות לאיש אחר, וממילא יכולה להיות לכל איש אחר. הכריתה היא המתירה. אסור אשת איש לא יכול להיות לחצאין, אין אשת איש שמותרת לחלק מהאנשים ואסורה לחלקם. אם היא אשתו – ממילא חל עליה האסור "וְאֶל אֵשֶׁת עֲמִיתְךָ לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ לְזָרַע לְטָמְאָה בָהּ". אבל לדעת ר"א המעשה האמור בפרשה הוא מעשה התרתה לאיש אחר. הנושא הוא לא כריתתה אלא עצם התרתה. וכן הוא לגבי קדושין. לדעת חכמים, אם היא נשואה לאיש, ממילא היא אסורה לכל איש אחר. ואם אינה אסורה לכל איש אחר, מתברר שאינה נשואה. שהרי מן הפרשה אנו למדים שרק המשולחת והכרותה מותרת לאיש אחר. נאמר כאן "וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר", ההויה לאיש אחר היא שיוצרת את האסור. [↑](#footnote-ref-1690)
1691. השאלה היא מה הספק של הגמ'. האם הגמ' מסתפקת אם היא נשואה לגמרי או מגורשת לגמרי, או שהגמ' מסתפקת האם היא נשואה לגמרי או מגורשת חוץ ממה שאמר.

      לשאלה הזאת יש כמה נפק"מ, למשל: אם נלך לפי האפשרות הראשונה, לא יוכל להפר את נדריה. אבל אם נלך לפי האפשרות השניה, יפר ממ"נ.

      מסברה פשוטה נראה לומר שאין שום הו"א שתהיה מגורשת למחצה. הקו הכללי של כל הסוגיא הוא שאין אשה מגורשת לחצאין. בעינן כריתות. אפילו ר"א מודה שאם נשאה לאחר הותרה לזה שנאסרה עליו. כלומר: משחלו הגירושין היא מגורשת לגמרי. התיקו אפוא הוא בשאלה האם מקודשת לגמרי או מגורשת לגמרי. אבל אני מחפש ראיות לכך. אולי אפשר ללמוד זאת מעצם העובדה שאף פוסק לא כתב שמותר לו להפר את נדריה.

      באבנ"ז חו"מ נא משמע לכאורה שהוא מפרש להפך: שהתיקו הוא האם מגורשת לחצאין או לא מגורשת. (ואולי כך עולה מלשון הגמ' "בנשואין הא לא שייר" שזאת כריתות גמורה לעניין נשואין, ועדין קשה לקבל זאת אפילו כהו"א).

      ואולי הדבר תלוי בדעות התנאים השונים בבריתא בגטין פג. אם לומדים כראב"ע שכל שאינו כריתות אינו גט, הרי גם זה לא כריתות. אבל יתר התנאים שם שתוקפים את התנאי עצמו, יתכן שהם יסכימו שתתאפשר הגבלה כלשהי של הגירושין. [↑](#footnote-ref-1691)
1692. והרמב"ם עמד על כך שמסופר כאן שהאיש מגרש כי לא תמצא חן בעיניו, ומכאן הוא למד שאינו מגרש אלא לרצונו. [↑](#footnote-ref-1692)
1693. והרמב"ם עוד מאריך בדבר, ואומר שכל הדן שלא לפי דינים אלה מרים יד בתורת משה. התורה מלמדת לא רק על תפלה ותפלין וציצת אלא על דרך המשפט הראויה. ומי שסובר שאת חיי ממונו ינהל כרצונו, הרי הוא מרים יד בתורה. [↑](#footnote-ref-1693)
1694. וראה בכתובות י וכתובות לח שמצאנו שחתן נותן מהר. אמנם ראה שם שחכמיפ מבארים שהמחר אינו דמי הקדושין אלא חיוב בפני עצמו הוא. [↑](#footnote-ref-1694)
1695. אמנם קשה כי שם אברהם קנה את השדה ועפרון לקח את הכסף. איפה נאמר שם שלקיחה היא בכסף? [↑](#footnote-ref-1695)
1696. הבריתא דרשה שאלו ימי נערות ובגרות. האמוראים כדרכם למדו את הבריתא כאילו דבריה אמורים בפירוש בתורה. [↑](#footnote-ref-1696)
1697. גם הנשואין וגם הגירושין באים להבחין בין נשואה למי שאינה נשואה. ולכן מסתבר שנשואין הם הצד השני של גירושין. אמנם, לגבי גירושין קי"ל שכל שאינו כריתות אינו גירושין. אין אשה שחציה נשואה. אם אינה גרושה לגמרי – אינה גרושה כלל. אבל הגמ' בקדושין ס. מבחינה לענין זה בין נשואין לגירושין. ואומרת שבקדושין זה לא בהכרח כך לפי ר' יוחנן. ובכלל ראה קדושי נט:ס. בקשר לצורות שונות של מקודשת חלקית. האם המקדש לאחר שלשים יום אם יקדשנה אחר בתוך שלשים תהיה מקודשת רק עד שלשים. הגמ' שם מסיקה שודאי הכל מודים שלא, ודלא כל"ק שם. אבל אפשר שיש סוברים שכן. ודאי לפי ר' יוחנן. וראה שם את הדעות השונות. [↑](#footnote-ref-1697)
1698. ואין ללמוד מכאן שגם כסף יוציא. כי הספר שונה מהכסף. האשה אינה נקנית בכסף כקנין חפץ. האשה מתקדשת. נעשית לו לאשה. ולכן אינה יכולה לתת כסף ולפדות את עצמה. אבל הספר קובע את מקומה, אם בביתו אם מחוצה לו. [↑](#footnote-ref-1698)
1699. וראה דברינו ביבמות מד. הערה קכג. [↑](#footnote-ref-1699)
1700. הגמ' מבקשת להביא ראיות נוספות לשאלה מי כותב שטר מכר ומי כותב שטר קדושין, אך בסופו של דבר היא מסיקה שקרא אסמכתא בעלמא. הגמ' מביאה כאן ראיות גם מהתורה וגם מהנביאים, ואינה אומרת שיש להעדיף את הראיה מהתורה. [↑](#footnote-ref-1700)
1701. נראה שזה המקור. אמנם, תורה אור הפנה לפסוק "כִּי יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל", אבל יותר נראה ללמוד ממעשה אבימלך, משום שבפסוק בספר דברים אפשר להסביר שנקט בְעֻלַת בַּעַל כדי להבדיל בינה לבין הנערה המאורשה שהוזכרה שם (וכפי שנבאר בסמוך), אבל אינה נאסרת עד שיקדשנה.

      אמנם בהמשך העמוד אומרת הגמ' שרבי ילמד מהפסוק הזה דין אחר, שאותו הוא ודאי לומד מהפסוק בפרשת כי תצא, כפי שנבאר בסמוך. [↑](#footnote-ref-1701)
1702. ומ"מ דוקא אשה נקנית בביאה. שהרי דווקא כאן נאמר "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ". אמה עבריה אינה נקנית בביאה. והסברה פשוטה: אם בא עליה הרי כבר אינה אמה אלא אשה, משמע שכבר יעדה ומעתה היא אשתו. דוקא באשה נאמר כך ולא באמה עבריה. האמוראים דרשו כאן יתורים כדרכם. אך הדבר דחוק. ובפרט שהאמוראים דרשו כאן דרשה נוספת מכך שהתורה נקטה בלשון קצרה ולא ארוכה, וכתבה "ובעלה" ולא "או בעלה". [↑](#footnote-ref-1702)
1703. ר' זירא שואל מדוע לא נלמד מכאן לגבי מיתה, והוא דורש את הפסוק "וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ". שלכאורה משמעותו אחרת. עוד אומרים האמוראים כאן שדין זה נלמד מהמלים אִשָּׁה בְעֻלַת בַּעַל, שלא נאמרו כאן. וגם זה תמוה. [↑](#footnote-ref-1703)
1704. הגמ' כאן מבקשת לדיק דיוקים שונים בדרשות שם. ואולם בסופו של דבר הגמ' דוחה את הדיוקים ואומרת שאין בהם צורך, ושכסף שאינו קצוב הוא כל כסף. [↑](#footnote-ref-1704)
1705. על כך מקשה הגמ', שמא לכהן גדול בעשה. הגמ' דוחה את הקושיה הזאת ואומרת שמדוע יהיה כאן אסור עשה? אם היא אשת איש היא במיתה, ואם אינה אשת איש – איזה אסור נאמר על מי שאינה אשת איש? הגמ' דוחה את הדחיה ומדמה את האסור הזה לאיסור גיזה בקדשים, שקים גם כאשר אין מעילה. אבל נראה שאינו דומה, כי איסור גיזה בקדשים הוא אסור בפני עצמו שנאמר על כל בכור. גם על בכור בעל מום. אבל היכן מצאנו בתורה אסור עשה בפ"ע על אשת איש או על אשה שהיתה אשת איש? [↑](#footnote-ref-1705)
1706. הגמ' מקשה כאן מק"ו, ונראה שהק"ו הזה וא אכן קושיה, ולא רק הו"א שנועדה להדות, כמו מקרים רבים אחרים של ק"ו. [↑](#footnote-ref-1706)
1707. כך נראה בפשטות לבאר את דעת ר"א. אמנם, האמוראים בבבלי מבקשים לבאר שגם ר"א מודה שכל פרשיה עוסקת בסוג אחר של עבד, אלא שהוא לומד מזה על זה. והדבר תמוה. למה לומר שכל פרשיה עוסקת עבד אחר ולמדים מזו על זו, ולא לומר בפשטות שכל הפרשיות עוסקות בכל העבדים? [↑](#footnote-ref-1707)
1708. פרשת ראה פותחת בברכה וקללה, ומלמדת שלברכה והקללה יש מקום. הר לברכה והר לקללה. ולכאורה אחרי כמה פסוקים עוזבת התורה את הברכה והקללה ועוברת לעסוק בענינים אחרים, שבמרכזם המקום אשר יבחר ה', שהוא הנושא החוזר לארך כל הפרשה. בראש הפרשה נאמר שלברכה והקללה יש מקום, אבל אח"כ הנושא הוא שלשכינה יש מקום. הפרשה פותחת ואומרת שלא לזבוח בכל מקום אלא במקום אשר יבחר ה', ומשם ואילך היא עוסקת במצוות הקשורות לאותו מקום.

      ואולם, המתבונן רואה שאין זה כך. גם הברכה חוזרת שוב ושוב לארך כל הפרשה. המצוה במקום אשר יבחר ה' היא "ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם **אשר ברכך ה' אלהיך**", ואילו בשאר המקומות: "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר **כברכת ה' אלהיך** אשר נתן לך בכל שעריך". הדרך אל המקום אשר יבחר ה' יכולה להיות רחוקה "**כי יברכך ה' אלהיך**", לעניים יש לדאוג "**למען יברכך ה' אלהיך** בכל מעשה ידך אשר תעשה", ואולם אם נקים את המצוות "אפס כי לא יהיה בך אביון **כי ברך יברכך ה'** בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה", "**כי ה' אלהיך ברכך** כאשר דבר לך והעבטת גוים רבים ואתה לא תעבט ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו". ואין לחשוש שמא יחסר אם נתן לאביון, להפך, זה יביא את ברכת ה' "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה י**ברכך ה' אלהיך** בכל מעשך ובכל משלח ידך", ומה יש לתת לו? "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך **אשר ברכך ה' אלהיך**תתן לו". ואם תעשה כן - "**וברכך ה' אלהיך** בכל אשר תעשה". ברכת ה' מתגלה בשדה עם עונות השנה, ולכן בבואה אנו מצֻוִּים: "ועשית חג שבעות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן **כאשר יברכך ה' אלהיך**". וגם באספנו מן הגרן והיקב, באספנו את ברכת ה', מצֻוִּים אנו: "שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה' **כי יברכך ה' אלהיך** בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך", השמחה בחג היא שמחה על הברכה שנתן לנו ה'. ומה נביא לה'? "איש כמתנת ידו **כברכת ה' אלהיך** אשר נתן לך". מלבד הפסוקים האלה יש עוד פסוקים שבהם נאמר שה' ייטיב לנו אם נשמור את מצוותיו, בלי להזכיר את השרש ב.ר.ך. אבל מהפסוקים האלה אנו למדים שיש מקרים שבהם בעקבות הברכה אנו מצֻוִּים במצוה, ולא רק בעקבות המצוה תבא ברכה, אלה הם שני גורמים המזינים זה את זה ושניהם יחד מאפשרים את המשך חיי המצוה והברכה בארץ.

      הפרשה לא באה רק לתת מקום לברכה ומקום לקללה לצֹרך מעמד חד פעמי בכניסה לארץ. הפרשה באה ללמד שה' בוחר לו מקום, ורק הקִשור למקום שהמיוחד בו הוא בחירת ה', הוא הנותן ברכה בכל הארץ, שגם בה ובנו בחר ה'. אנו הולכים אחר ה' כאברהם שהלך למקום לא ידוע, הארץ אשר אראך, אחד ההרים אשר אמר אליך. גם כאן אנו הולכים אל מקום שיִחודו בכך שאותו יבחר ה', הוא יודיענו בעתיד היכן המקום. יחודו של המקום הוא בחירת ה', ה' מביא את הברכות אל הנבחר, בתנאי שהוא ידע שהברכה שזכה בה – ברכת ה' היא ומהמקום שבחר ה' היא באה. בזכות הבחירה היא באה ולכן אל ה' יביאנה. [↑](#footnote-ref-1708)
1709. רש"י פרש שגם לת"ק יתן ממה שהתברך בזכות העבד. [↑](#footnote-ref-1709)
1710. מכירת עברי דומה לנשואין. היא העברת אדם למשפחה שקנתה אותו. לכן אין צריך לומר באמה עבריה שרשאי ליעדה, להפך, התורה מלמדת מה הדין אם רעה בעיני אדוניה. שהרי עקר המכירה – לנשואין היא. בני ישראל עבדים לה' ולא ימכרו ממכרת עבד. מכירה זו אינה מכירה. לכן אין האדון יכול למכרם לאחר. ההבדל בין עברי לעבריה אינו אלא בכך שאת העברי ממילא אי אפשר ליעד, ולכן יצא אחר שש שנים, ואילו העבריה עִקר מכירתה ליעוד, ורק אם רעה בעיני אדוניה תצא חנם אין כסף. אבל אין האדון מוכר את העברי כשם שאינו מוכר את אשתו. [↑](#footnote-ref-1710)
1711. במקומות רבים מתיחסים אמוראים לדרשות שקדמו להם כאילו נאמרו בפירוש בפסוק. להפנות להקדמה לספר כאן מצאנו חולק על כך. [↑](#footnote-ref-1711)
1712. לכאורה מלשון הכתוב עולה שמדובר כאן על האדון. פרשית אמה עומדת מול פרשית עבד שקדמה לה. להבדיל מהקונה עבד עברי שיכול לתת לו אשה, הרי הקונה אמה לא יכול לתתה לעם נכרי (וממילא למדנו שהאשה מפרשית עבד היא נכרית, ולכן היא וילדיה לאדוניה. וממילא למדנו שבן מן הנכרית אינו קרוי בן לאביו). את הבת אי אפשר לתת לנכרי. היא תהיה לאדוניה כמשפט הבנות ותהיה אשתו. ואולם, ממילא גם למדנו שהיא לא נמכרת כאמה. אמה עבריה אינה קנינו של האדון לענין זה שיוכל למכרה לאחר כרצונו. אין הוא יכול למכרה לאחר. לא נמכרה אלא לו ולמשפחתו. וכן פרש ודרש כאן הרמב"ם. והוסיף שמכאן למדים אנו גם לעבד עברי. אין העבריים נמכרים לענין זה שיוכל האדון למכרם, וכפי שבארנו לעיל הערה יז. [↑](#footnote-ref-1712)
1713. ויש מי שמפרש שגם אם קדשה לאישות מלכתחילה. בעצם העובדה שקדשה כבר לא יוכל למכרה עוד. [↑](#footnote-ref-1713)
1714. תמוה למה לא הביאו כראיה את שדה חנמאל. [↑](#footnote-ref-1714)
1715. תמוה למה התנאים לא הביאו כראיה את הפסוק בפרשת משפטים, שם נאמר וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ, והמלה מרצע אינה חלק מהמשפט והיא באה ללמד. [↑](#footnote-ref-1715)
1716. פרשות שופטים וכי תצא מכילות מצוות רבות של מלחמה. יש כמה סוגי הנחיות שנותנת התורה לנהול מלחמה, אחד הסוגים הוא צורת ההתנהגות בשעת המלחמה. התורה מלמדת לא לאבד צלם אנוש, אלא לשמור על קדושת וטהרת המחנה. כמו כן מלמדת התורה לא לנהוג ככל צבאות הגויים המשחיתים את הארץ בלי חשבון, אלא לשמור על שלמות עצי הפרי. כמו כן, ישמור החיל על קדושת המחנה ונקיונו, ולא ינהג כחילים רבים שבשעת צאתם לצבא הם מתנהגים בצורה אחרת מזו שהיו נוהגים בה אלמלא היו חילים, ואינם מקפידים על עניני קדושת המחנה ונקיונו.

      כיון שזו המגמה, קשה עלינו להבין את פרשית יפת תאר, ובפרט לאור המדרש הידוע האומר שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע.

      פשט הפרשה הוא שהאיש חפץ ביפת התאר ונושא אותה לאשה. הפרשה פותחת ב"ולקחת לך לאשה" ואח"כ "והבאתה אל תוך ביתך", אח"כ "וישבה בביתך וכו'". ורק אחרי ירח ימים "**ואחר כן** תבוא אליה ובעלתה" וגם זה משום ש"והיתה לך לאשה". פשט הפרשה אומר שהחיל אינו רשאי לבא על האשה אלא אחרי שישא אותה לאשה ויביא אותה אל תוך ביתו.

      בירושלמי (מכות ב ו) נחלקו רב ור' יוחנן. ר' יוחנן אכן סובר כפשט הפרשה, שהחיל אינו רשאי לבא על האשה אלא אחרי כל התהליך המתואר בפרשה. אבל רב סובר שרשאי החיל לבא על האשה פעם אחת במלחמה. ובבבלי (קדושין כא:) משמע שכך פשוט גם לשמואל. כך פסק גם הרמב"ם, אבל רש"י ומקצת מבעלי התוס' (סנהדרין כא. קדושין כב.) פסקו כר' יוחנן וכפשט הפרשה.

      לפי הפירוש הזה, מצות יפת תאר גם היא חלק מכלל מצוות המלחמה. צותה התורה שלא יהיה החיל הישראלי פרוץ ומופקר בהתנהגותו כמו כל חילי העולם, שבאים על כל אשה שהם נתקלים בה בשביה, אלא ישאר קדוש וטהור. התורה מלמדת גם כאן, שאמנם נתנה לך התורה את העיר ואת כל שללה, כולל תושביה, כלם שלך ואתה יכל לעשות בהם כרצונך. אך בדומה למצוות קדושת המחנה, גם כאן אסור לחיל היהודי לאבד צלם אנוש. אמנם, מבחינה קניינית השבויים הם שלו, ואם הוא רוצה לשאת את אחת השבויות הוא רשאי, אך מצד עצמו, החייל הישראלי אינו רשאי לנהוג בבהמיות ככל חיל אחר בעולם. הוא רשאי לשאת את אחת השבויות בתנאי שהוא מוציא אותה מהשבי והופך אותה לאשתו לכל דבר. אם היא כבר אשתו, והוא נושא אותה לאשה, והיא לא שבויה ולא שפחה, והוא יודע שלא תהיה עוד שפחתו לעולם, רק אז מותר לו לבא עליה. המעשה מותר רק במסגרת של נישואין. לכן מדגישה התורה שאם אינו חפץ בה, לא יוכל עוד להחזירה למצב של שפחה. גם לפי מי שסובר שרשאי לבא עליה במלחמה - רק אם ברור לך שהיא תשב בביתך ותנהג בה כאשתך, כמו שכל אדם נוהג עם אשתו האהובה, תבא עליה. דע לך שהיא כבר לא שבויה ולא שפחה ולא תוכל עוד למכרה בכסף. אינך יכול לחמוד את השבויות והשפחות.

      בעלי הדעה החולקת מביאים כראיה את המדרש האומר "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות". אבל גם את המדרש הזה מתרצים בעלי התוספות בכך שאשה שנשאה בעל כרחה וגוירה בעל כרחה לא משקולי אהבת ישראל אלא לצרך נשואין, גם אם הגיור כשר ושחוט, הוא לא רצוי ולא ראוי. הוא אינו בא אלא בדיעבד, כנגד יצר הרע. ואכן, גם היצר הרע צריך לדעת שלא יפעל אלא בחותמת כשרות. ומכאן שגם דברים שבאים בחותמת כשרות הם לפעמים יצר הרע. וכאשר יש לאדם דרך כשרה, סופו שאינו בוחר לא בכשרה ולא בפסולה, היצר הרע לא מצליח לפתות אותו לקחת את הפסולה כיון שיש כשרה בשטח, אבל גם את הכשרה הוא לא לוקח כי במחשבה מעמיקה, היא לא כ"כ מפתה. [↑](#footnote-ref-1716)
1717. לכאורה לשתי הדעות, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, כל עוד לא בא עליה רשאי לחזור בו ולקחתה או למכרה לשפחה. נמצא חומרו קולו. [↑](#footnote-ref-1717)
1718. והרמב"ם מוסיף שאין האדון יכול להפריש את העבד מאשתו, וגם למוד זה עולה יפה מכלל האמור כאן. [↑](#footnote-ref-1718)
1719. מכך שנאמר לעלם בהם תעבדו לומדת הגמ' שאינם חוזרים ביובל. ותמוה למה לא תלמד הגמ' מכאן להפך: שאם מכר ישראל את עבדו הכנעני לישראל אחר ישוב למוכר כדי שיורישנו לבניו כאחזה. ונראה שלא נאמר דין שדה אחזה אלא בשדה שהוא אחזת המשפחה מאז שחלק יהושע את הארץ. אבל עבדים הם אחזה רק לענין שהם רכוש בעליהם. [↑](#footnote-ref-1719)
1720. וראה שם הערה קמ. [↑](#footnote-ref-1720)
1721. ועיין תוס'. [↑](#footnote-ref-1721)
1722. סוגייתנו הזכירה גם את ראשי האברים שאינם מטמאים משום מחיה, ובארנו זאת בזבחים מט:, עמ' תתקפה. [↑](#footnote-ref-1722)
1723. אמנם, הוא מבחין בין פדיון לבין למוד תורה. ובלמוד תורה הוא תולה את הדברים בשאלה מי יותר זריז וממולח. לגבי פדיון הוא אומר בפירוש את טעמו: שמצותו על אביו ומצות בנו עליו. הוא המצֻוֶּה בפדיון בנו ואינו מצֻוֶּה בפדיון עצמו. כך נראה לכאורה מלשון ר' יהודה. אבל ר' ירמיה אומר שאפילו ר' יהודה מודה לכלל שעקר המצוה היא על האדם עצמו. אלא שבד"כ אביו מקים אותה כאשר הבן קטן. [↑](#footnote-ref-1723)
1724. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-1724)
1725. לפי מה שבארנו בברכות יב: (עיי"ש) נראה ש"כל ימי חייך" הוא כל ימי חיי עם ישראל. אמנם הרמב"ם למד מכאן שכל אדם צריך ללמוד תורה כל ימי חייו. [↑](#footnote-ref-1725)
1726. הרמב"ם כותב שהמצוה היא לאו דוקא לבניך ולבני בניך, אלא לכל אדם. מטרתה של המצוה היא להעביר את התורה מדור לדור בעם ישראל. עם ישראל כלו מעביר את התורה מדור לדור. לכל ארך ספר דברים נשאלת השאלה האם כשמשה פונה אל העם בלשון יחיד נוכח, כונתו אל העם כלו כאחד, או אל כל יחיד ויחיד מתוכו. כאן ההכרעה היא גם זה וגם זה. כל יחיד ויחיד צריך ללמד את בניו ובני בניו ולהעביר את התורה לדורות הבאים, ומתוך כך העם מעביר את התורה מדור לדור. מכאן למדנו שצריך אדם ללמד לא רק את בניו.

      נאמר ולמדתם אותם את בניכם ונאמר והודעתם לבניך ולבני בניך. משמעות המצוה היא שעם ישראל יעביר את התורה לבניו ולבני בניו עד סוף הדורות. (וברור שבניך ובני בניך לאו דוקא אלא הכונה עד סוף הדורות). בקדושין ל. הביאה הגמ' שתי בריתות שחלקו בכך. לדעה אחת מתקימת המצוה ע"י שכל דור מעביר את התורה לדור הבא, אין אדם חיב ללמד אלא את בניו, הפסוק ולמדתם אותם את בניכם הוא עקר, ומתוך שילמד כל אדם את בנו נמצא מלמד את בניו ובני בניו עד סוף כל הדורות. ואפשר שסובר בעל דעה זו שחיב כל אדם ללמד את בניו כך שידע שמעתה ואילך השלהבת עולה מאליה, וכל דור מלמד את הדור הבא. אבל החולק סובר שהפסוק והודעתם לבניך ולבני בניך הוא העקר. וכל אדם שזכה וראה בנים לבניו חיב ללמד את כל צאצאיו אחריו עד מקום שידו מגעת. אלא שחיב ללמד דוקא את הזכרים, שהרי העברת התורה לדורות הבאים היא מאב לבן. ואפשר שחלקו בשאלה האם המצֻוֶּה בפסוק והודעתם לבניך ולבני בניך הוא כל יחיד ויחיד או עם ישראל כלו, כמו שחלקו במקומות רבים שבהם יש צווי בלשון יחיד בספר דברים. כגון מחלוקת בן זומא וחכמים האם למען תזכר את יום צאתך אמור אל על ישראל כלו כאיש אחד, או אל כל יחיד ויחיד. וראה דברינו בברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-1726)
1727. השוה לדברינו בפסחים הערות קמה, קס. וראה דברינו ביומא יא: [↑](#footnote-ref-1727)
1728. אמנם יש מקום לתמוה על הלמוד הזה. משום שבפשטות "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה וכו'", הוא נמוק לכל הפרשיה ולא רק לחיוב מזוזה האמור בסופה. ובפשטות הוא אמירה על העם כֻלו, כדי שהעם כֻלו, בניכם ובני בניכם, יאריך ימים על אדמת ה' ולא יגלה ממנה, צריך שאתם ובני בניכם תשננו את דברי ה' ותשימו אותם על לבבכם ועל נפשכם בזמנים קבועים. (ואולם אין קושיה על הדין האמור שם, כי בפשטות המזוזה היא מצות הבית ולא מצות האיש).

      פרשה זו באה תוך כדי הכנת ישראל לכניסה לארץ. משה מעמיד את ישראל בפני הבעיות המעשיות שעלולות להיווצר עם הכניסה לארץ והישָׁחקות הדורות. הוא עומד על כמה בעיות הטעונות פתרון ומתייחס אליהן מכמה כיוונים. משה מתייחס לשינוי במצב, מהנהגה ניסית להנהגה טבעית, מהנהגה שבה ה' מתגלה בניסים גלויים למצב שבו אין התגלות בולטת כל כך. משה מדבר על מצב שבו אדם עלול לומר "כ‎ֹחי וע‎ֹצם ידי עשה לי את החיל הזה", והוא עוסק גם בעניין התחלפות הדורות. אחת השאלות המרכזיות העומדת כאן על הפרק היא שאלת הנצחיות, דהיינו: איך להנציח את המצב שבו העם מאמין בה'? הבעיה כאן היא שהעם אמנם יתמיד, אך האנשים שבו ילכו, ויבואו אחרים במקומם, ומי יודע החכמים יהיו או סכלים. יש לציין שלא רק מבחינה מהותית שייך כל אדם לאבותיו, ולא רק מבחינה מהותית העם כולו הוא גוף אחד מתמיד שרק התאים בו מתחלפים; גם מבחינה מעשית האווירה וההשקפות בנויות כך. גם אם אדם מצֻווה לחקור ולברר את האמת כפי שהיא וכפי שבראה הקב"ה במנותק מדעות קדומות ונטיות אישיות, הרי שבפעל בעל-כרחו יש לו נקודת פתיחה שממנה הוא מתחיל את חשיבתו, שהרי הוא לא נולד בחלל הריק. נקודת הפתיחה שלו מושפעת משני צירים: ציר האורך - דהיינו מקומו בשלשלת הנצחית של הדורות, ההשקפה בבית שבו גדל ובמשפחה שממנה בא; וציר הרוחב - הדור שלו והתקופה שבה חי וההשקפות שרווחו בהם. האנשים אחראים על ציר האורך, דהיינו על ההעברה הנצחית, ונשים אחראיות על ציר הרוחב, דהיינו על העשייה היומיומית ויישום הכללים הנצחיים בהתאם למקרים שֶקורים. על המעשים שבכל דור ודור.

      כל דבר שתלוי בנצחיות תלוי באיש. שם האיש ומשפחתו ושבטו עוברים מאב לבן, אשה עוברת ממשפחה למשפחה, שם המשפחה עובר לדורות עולם. וראה גם דברינו ביבמות עז הערה רלז. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד. גם מצוות שהז"ג הן מצוות סדירות, הבאות באופן נצחי וסדור. עוד כל ימי הארץ, תתחדש כל מצוה מדי יום ומדי שנה לנצח. לא ישבתו. בכך יזכור עם ישראל את דברי ה' לנצח. לנצח מצוות אלה לא ישבתו, אלא יתחדשו כסדרם, בעתם ובזמנם. לכן הם תלויים באיש ולא באשה. (ובשאלה מהי מצוה שהז"ג ראה דברינו במנחות לו: הערה כט)

      גם אדם שלא ראה את הניסים שעשה ה' לישראל חי את השראתם, כי הוא חי בתוך חברה שעוד מרגישה אותם, והחברה היא גוף שראה את הניסים. אין ספק שמי שחי מאה שנה אחרי האירועים חי אותם יותר ממי שחי מאתים שנה אחריהם, אע"פ ששניהם לא ראו לא את האירועים ולא את האנשים שראו את האירועים. כך שתפיסת-העולם של החברה היא דבר קבוע, והוא משפיע על תפיסתו של הפרט.

      פרשיית "והיה אם שמע" היא המשך של הפרשיה שלפניה. הארץ היא ארץ הרים ובקעות, וה' דורש אותה: "והיה אם שמ‎ֹע תשמעו... ונתתי מטר ארצכם"; אך יש הבדל בין הפרשיות בצורת הפנייה שבהן. הפרשיה הקודמת פנתה אל ישראל בלשון יחיד, ואילו הפרשיה הזאת פונה אל ישראל בלשון רבים. לקראת סיום הפרשיה יש התחלפות באמצע המשפט: "ולִמד**תם** א‎ֹתם את בני**כם** לדבר בם, בשבת**ך** בבית**ך** ובלכת**ך** בדרך ובשכב**ך** וכו'". הפסוק האחרון שוב מדבר אל ישראל בלשון רבים: "למען ירבו ימי**כם**". התבוננות תַראה שיש הבדל בין הדיבור בלשון יחיד בתחילת הפרשיה לבין הדיבור בלשון יחיד בסופה. בתחילת הפרשיה התורה מתייחסת לכל עם ישראל כגוף אחד, ולכן הדברים אמורים בלשון יחיד (המשך לפניה הפותחת ב"ועתה ישראל" (דברים י, יב)). לאחר מכן יש התייחסות לישראל כקבוצת אנשים - שהרי המגמה שם היא שכל אחד ידאג לנצחיות בביתו - ולכן הפסוקים שם אמורים בלשון רבים ("והיה אם שמע תשמ**עו**... אשר אנכי מצוה אתכ**ם**... ה' אלהי**כם** ולעבדו בכל לבב**כם** ובכל נפש**כם** ונתתי מטר ארצ**כם**... השמרו ל**כם** פן יפתה לבב**כם** וכו'"). הפסוקים "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" אמורים בלשון יחיד, אך זאת לא פניה אל העם כגוף אחד אלא פניה לכל יחיד ויחיד בביתו. לשון הרבים בסוף הפרשה ("למען ירבו ימיכם וימי בניכם וכו'") היא חזרה לפנִיה אל עם ישראל כקבוצה. (וראה דברינו בברכות ד: עמ' לז הערה יב).

      הבנים נזכרים פעמיים בפרשה: פעם בציווי ללמד את הבנים ופעם בהבטחה שירבו ימיכם וימי בניכם. המלה בנים יכולה לקבל כמה מובנים: לפעמים היא נאמרת במובן הדוֹרי: בני משפחתו של האדם (וזה כולל גם את הבנות). לפעמים היא נאמרת במובן הנצחי, כלומר: הדורות הבאים אחריו, הממשיכים את קיומו (וזה כולל גם את בני-הבנים אך לא כולל את הבנות, שהן שייכות לצד הדורי, לציר הרוחב, ואינן נכס נצחי של המשפחה). באיזה מובן נזכרו הבנים כאן? האם בקשר לדרישה מכל אחד לתקן את בני-ביתו או בקשר לדרישה מכל אחד לתקן את זרעו אחריו? אפשר ללמוד מהפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך" (דברים ד, ט) שעניינו של תלמוד התורה הוא שכל אחד יתקן את זרעו אחריו, ולכן נשים פטורות מתלמוד תורה. משמע שהן פטורות גם מתפילין, כי גם הם נזכרים כאן כאמצעי לשמירת הקשר הנצחי העובר מדור לדור, וזה מסתבר לאור העובדה שכל ארבע פרשיות התפילין מדברות על העברת המסר לדור הבא. לעומת זאת, הבנים הנזכרים בפסוק "ימיכם וימי בניכם" - הם כנראה הדור והדור הבא כולו, ולא רק בניך אחריך, כי הקב"ה מבטיח שם חיים ארוכים לכל הדור וזה כולל גם את הנשים. משמעות הפסוק הזה שכל דור שישמור את המצוות - ירבו ימיו על הארץ, וזה כולל גם את הנשים.

      השאלה המתעוררת היא מה דין מזוזה: האם היא חלק מתפילין ותלמוד תורה האמורים לפניה, או חלק מ"למען ירבו ימיכם" האמור אחריה? מכך שהמצווה אינה מצווה באדם אלא בבית החומרי אפשר ללמוד שמצווה זאת איננה חלק מהעברת התורה, אלא היא חלק ממצב הדור, ולכן גם בתי הנשים יהיו חייבים. [↑](#footnote-ref-1728)
1729. ועיין שם היטב, ובפרט בהערה לה. [↑](#footnote-ref-1729)
1730. מכאן שלא האשה עצמה מצוה על כך. ותמוה למה לא יאמר אותו דבר על הקהל. שלא האשה מצוה לבא אלא המלך מצוה להקהיל אותה. [↑](#footnote-ref-1730)
1731. בטעם הדבר ובדרך שנדרש ראה לעיל עמ' תקנא, ובהערה לה. שם, שם בארנו את טעם הדבר. ובשאלה מהי מצוה שהז"ג ראה דברינו במנחות לו: הערה כט. [↑](#footnote-ref-1731)
1732. נראה שהמדרש מבקש ללמוד מכאן באופן כללי, שהנשים שוות לאנשים בתורה, וממילא גם לענין מצוות. אבל זה תמוה, שהרי להרבה מצוות אינן שוות. [↑](#footnote-ref-1732)
1733. המדרש הממעט את ההדיוטות מניח שהפסוק מדבר אל השופטים, והמדרש המרבה את כל ישראל מפרש את הפסוק כמדבר אל בעלי הדין. [↑](#footnote-ref-1733)
1734. הפרשיה כֻלה אמורה אל הכהנים בני אהרן, וכן מסקנת הגמ'. ולא ברור מדוע תתכן הו"א אחרת, ולמה הגמ' דנה בה, ואיך אפשר לפצל דבור אחד ולומר שהוא שנים. [↑](#footnote-ref-1734)
1735. לגבי שלוח הקן, שגם בו נאמר שלח תשלח, רבו הסוברים שצריך לאחוז אותה בידו ולשלחה. (ולמדו זאת מהלשון "נטלה ע"מ לשלח" ולמה יטול ולא יבריח?). הצפור אינה בת שליחות. [↑](#footnote-ref-1735)
1736. לא ידעתי מה מקור הבריתא. והלשון "ושלח ושלחה" רגילה בדברי האמוראים. ושמא השתנה לשון הבריתא. [↑](#footnote-ref-1736)
1737. מלשונו לא ברור האם הוא מחיב גם את השליח או רק את המשלח, והאם הוא מחיב את השולח גם במקום שבו השליח ידע שהוא עובר איסור. האמוראים מבארים ששמאי מתבסס לא רק על המעשה באוריה החתי, אלא גם על הדרשות שמהן לומדים שאדם מתחיב בתשלומי ארבעה וחמשה אם טבח ע"י שליח, ושאדם מתחיב במעילה אם מעל ע"י שליח. (ראה ב"ק עא. וזבחים קו קז קח קטו). בשלשת המקרים המדוברים, השליח סבור שהוא עושה בהיתר, ואינו יודע שיש איסור בדבר. האם רק במקרה כזה מחיב שמאי את השולח? (וראה תוס' שפשוט לו שלא אומרים במקרה כזה שאין שלד"ע כי לא שיך כאן דברי מי שומעים. אך ראה ריטב"א ושאר ראשונים שלא פשוט להם כך). [↑](#footnote-ref-1737)
1738. יש אומרים שהרבה מן החיובים בד"ש מלמדים שכל אדם חיב לשלם לחברו ממון שיש לו בידו או נזק שהזיק לו. והאדם החיב הוא המצֻוֶּה בכך. אלא שפעמים שאין כח ביד ב"ד לחיבו משום שאין ראיה או מטעם אחר. ואז חיב בד"ש שהרי כל אדם חיב לתת לחברו ממון שיש לו בידו. ונחלקו האם גם בקנס כן הוא, או שבקנס אין הדבר כן ואין חיוב עד שיפסוק בית הדין. ראה רא"ש ב"ק א כ, שנחלק עם הרמ"ה בשאלה האם בקנס התופש תפש או שגם התופש צריך להחזיר את שתפש כי אין חיוב כלל כל עוד לא חיבו ביה"ד. לדעת הרא"ש יש חיוב קנס גם בבבל אלא שאין ב"ד שיחיבו. וראה שם לגבי ההבדל בין ח"נ לבין דו"ה. שבח"נ הוא משיב את שהזיק, ובד"ה לא. וראה רא"ש ב"ק ז ב, רשב"א ב"ק עה. גר"א ב"ק עד: א, קצוה"ח א ז. בענין חיוב בד"ש והקשר בינו לבין היותו של הממון שיך לחברו ראה ש"ך ונה"מ כח ב, ושם קצוה"ח א ומשו"נ. וכן ש"ך חו"מ לב ג וקצוה"ח שם א. ראה ש"ך חו"מ פח לו, שמחלק בין שני סוגי חיוב לצי"ש. כשהוא יודע בודאות שהוא חיב, חיב לצי"ש בחיוב גמור, ואע"פ שב"ד לא יכולים לחיבו. אך כשהוא ספק, כשחיב לצי"ש זאת מדת חסידות. מי שא"א להוכיח בב"ד שהוא חיב, חיב לצי"ש אף אם הוא עצמו מסופק, כגון חו"מ עו ג, שי"א שחיב במודה מעצמו א מכם הלוה לי, וכן בא"י אם הלויתני (עה ט) וראה חו"מ עה י יח. ובגטין נח: נחלקו רבא ורב אידי בר אבין. לדעת רב אידי בר אבין, כאשר הן המזיק והן הנִזָּק אינם יודעים כמה הנזק, יש מקום לחיב את המזיק עד שודאי ישלם לחברו. הלא ודאי היה כאן נזק והמזיק ודאי אשם, עליו לשלם עד שידע שודאי השלים את הנזק. והסברה מובנת: למה שיפסיד הנִּזָּק? השלמת הנזק היא באחריות המזיק. (ולהלן נרחיב). אבל רבא חולק עליו וסובר שלעולם המוציא מחברו עליו הראיה. ואי אפשר להוציא ממון שלא ודאי חיב. יש לשאול האם רבא אומר את דעתו גם בדיני שמים. האם באמת פטור, או שאין כח בב"ד לחיבו. כיון שב"ד לא יודעים שהוא חיב.

      בב"ק ו: נחלקו ר"ע ור"י בבאור הפסוק מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. ר' ישמעאל סבר שהיינו מיטב שדהו ומיטב כרמו של נִזָּק. כיון שכל פרשיות נזיקין עוסקות בהשבת הנזק לקדמותו ותשלום תחת החסר, גם כאן ישלם תחת החסר. וכיון שעסקינן באיש שבער שדה או כרם, ישלם מיטב שדהו ומיטב כרמו, כמו שעולה מלשון הפסוק. הגמ' מבארת את דבריו ואומרת שכיון שבער צאן המזיק את הערוגה, שוב אין אנו יכולים לדעת הטובה היתה אם רעה, השמנה אם רזה, וכיון שהוא אשם בכך שא"א לדעת ישלם טובה. על כך מקשה רבא, מדוע ישלם טובה, הלא המע"ה? ולכאורה יש להשיב על דברי רבא, (וכן סובר רב אידי בר אבין), ולומר שלמה אנו אומרים בכל מקום המע"ה? אין זו אלא משום שאם נכריע כאחד הצדדים יפסיד האחר, ושמא יפסיד שלא כדין. ומאי חזית דדם התובע סומק טפי דילמא דם הנתבע סומק טפי. הלכך שוא"ת ואין להוציא ממון אלא בראיה ברורה. אבל בנזק לא שיך לשאול מאי חזית דדמא דההוא גברא סומק טפי, סומק וסומק! שהרי המזיק אשם בכך שהנִזָּק הפסיד, ובנ"ד הוא אשם אף בכך שאין אנו יודעים כמה הפסיד. ושמא ממון חברו בידו שלא כדין, ומדוע לא נפרישנו מספק אסור מחזיק ממון חברו שלא כדין? ועוד, כיון שהוא אשם, דין הוא שלא ינקה עד שידע בודאות שהשלים לנִזָּק כל שחסרו. ומדוע יפסיד הנִזָּק שאינו אשם? לכן נראה שסובר רבא שהמצֻוֶּה במצוות נזיקין הם ביה"ד, והם ודאי אינם יכולים להוציא ממון אא"כ יודעים הם בודאי שכדין הם עושים. שהרי במקום ספק אין עושים מעשה בידים כדברי ר' יהושע בזבחים פ. ולפ"ז אפשר שבד"ש צריך המזיק לשלם עד שידע בודאי שלא הפסיד הנִזָּק דבר בשל נזקו. [↑](#footnote-ref-1738)
1739. ועם היותו ממון שמים, יכול בעליו לפדותו. לענין זה – בעליו הוא. וכן כאן. [↑](#footnote-ref-1739)
1740. הדרשן דרש את המלה הלולים כאילו היה כתוב חילולים. וע"פ הדקדוק המקראי אי אפשר לדרוש כך. הירושלמי כאן הרגיש בקושי הדרשתי הזה והעיר עליו. אבל בכמה מקומות מצאנו שאמוראי בבל הגו את האותיות ה' וח' כאחת, ואף סברו שאפשר לדרוש את הה' כאילו היא ח ולהפך. ואפילו במקום שבו הה' היא ה' הידיעה. כמו בכריתות יא. שם דורשים את המלה הריפות כמו שפחה נחרפת, ולא העירו דבר. יתר על כן, לא רק בהגיה ראו הבבלים את שתי האותיות כאחת, אלא אף בכתב. שהרי מצאנו במנחות כט: שצריכים היו הסופרים הדייקנים לעשות סימן שיבדיל ביניהן, ואכן בכתבים עתיקים ההבדל בין ה' לח' הוא קטן, רגל הה' לא תלויה ואין חטוטרת בח'. מסתבר שהיו מקומות בבבל ואשור שבהם היתה רק אות אחת. (ובחלק מהמקומות היו שתים, כפי שמצאו בכמה מקומות). לכן כשעלו ישראל מהגולה עם הכתב האשורי, היו צריכים לעשות סימן להבחין ביניהן, שהרי בעברית הן שתי אותיות שונות. בכתב העברי הקדום אלה שתי אותיות שונות ואינן דומות זו לזו. ובמזמורי תהלים וקינות איכה התחילו דוד וירמיהו את הפסוק החמישי באות ה' ואת הפסוק השמיני באות ח' כי אלה היו שתי אותיות שונות, שאינן דומות זו לזו לא בכתיבתן ולא בהגיתן. אבל אולי בחלק מהמקומות באשור ובבל היתה רק אות אחת. לכן הגו הבבלים גם בימי האמוראים את שתי האותיות כאחת. והסופרים הדיקנים שידעו שבעברית הן שתי אותיות עשו היכר ביניהן. (ואולי גם הדרשה שמביא כאן הירושלמי מקורה בבבל, והירושלמי הביא אותה והרגיש בקושי ולכן העיר שלא מתמנעין רבנן). ואפשר שגם בא"י החליפו ביניהן ולכן דרשו כפי שדרשו, אבל העירו על כך כי הרגישו בקושי. (ובדורות יותר מאוחרים – ודאי וודאי שהחליפו ביניהן גם בא"י). [↑](#footnote-ref-1740)
1741. האמוראים כדרכם אומרים שאפשר ללמוד מהיתור "וְנֹאחֲזוּ בְתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן", שהוא בא ללמד הלכה. ויש לבאר כיצד דרשו. [↑](#footnote-ref-1741)
1742. ואינני יודע מדוע הגמ' לא פרשה שבד"כ כהן יכול לסמוך על חזקתו, אבל בני ברזלי הגלעדי הורעה חזקתם, שהרי הם קרויים על שם אדם שאינו כהן. ואם הם טוענים שהם כהנים, עליהם להוכיח זאת בספר יחש ישן יותר, שלא נמצא. אבל יתר הכהנים אינם צריכים לכך. (וכ"כ ק"ס). ולכן נאמר בפירוש: "בְּנֵי בַרְזִלַּי אֲשֶׁר לָקַח מִבְּנוֹת בַּרְזִלַּי הַגִּלְעָדִי אִשָּׁה וַיִּקָּרֵא עַל שְׁמָם: אֵלֶּה בִּקְשׁוּ כְתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים וְלֹא נִמְצָאוּ וַיְגֹאֲלוּ מִן הַכְּהֻנָּה". ואיך אפשר להוכיח מכאן למשפחה שלא הורעה חזקתה? [↑](#footnote-ref-1742)
1743. ונחלקו כאן ובכתובות כה. האם דוקא בקדשי הקדשים אינו אוכל, או שבכל הקדשים שאסורים לכהן מה"ת, כולל תרומה שגם היא נקראה בתורה קדש. [↑](#footnote-ref-1743)
1744. אפשר לבאר שכל הספקות אנם חלק מהקהל, שהרי אין הם מתערבים בקהל, ולכן מותר לפסולים לבא בהם. אלא שאם כך – כאשר מוסיפים ודורשים שכמו שהקהל ודאי ולא ספק כך הממזר ודאי ולא ספק, ממילא חזרו כל הספקות לתוך הקהל, וממילא נשמט הבסיס מתחת לכל הדרשות האלה. [↑](#footnote-ref-1744)
1745. ונחלקו האמוראים כאן, ונחלקו הראשונים בפירוש דברי האמוראים, האם יש אסור בעצם הלקיחה, או שרק החלול עצמו, הביאה, היא האסור. שהרי עקר הפסוק הוא שלא יחלל. [↑](#footnote-ref-1745)
1746. ראה שבת יג: חגיגה יג. מנחות מה. חכמים דרשו את הכתוב ביחזקאל בדרשות שונות כך שיתאימו לדברי תורה. המפרשים פרשו את דבריו בדרכים שונות, כגון שדבריו אינם הוראה קבועה אלא הוראת שעה שתנהג פעם אחת. וכן בכמה דרכים אחרות. וראה דברינו במו"ק טו:טז., בזבחים יח:, מנחות מה., מנחות קט., ראה גם בהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים". [↑](#footnote-ref-1746)
1747. ובפשטות ארבע הפרשיות האלה הן הן ארבעת אבות הנזיקין של המשנה, וכן אכן מפרש שמואל. אבל רב מפרש אחרת.

      עקר מחלוקתם בהבנת המלה מבעה. הגמ' לומדת מהמלים נבעו מצפוני כלומר התגלו. גם על השן לומדת הגמ' מכאשר יבער הגלל עד תמו, ובפשטות הכונה היא שהשן חושפת את אדמת השדה ומבערת את תבואת השדה עד תמה. כך מסתבר גם מכך שהגמ' שואלת מנין לשן שאינה מכלה את הקרן. שהרי למדנו שיבער היינו עד תמו. אבל רש"י פרש שהשן עצמה מתגלה. ויתכן שכך הבינו האמוראים המאוחרים את הראיה, שהרי הקשו עליה מי כתיב נבעה.

      שמואל מפרש שארבעת האבות שהוזכרו במשנה הם ארבע פרשיות הנזיקין שהוזכרו כאן. וכך מסתבר. הגמ' מקשה על שמואל בשם רב מדוע רק הקרן נקראת שור, הלא גם השן והרגל שיכים לשור. אבל לפי ההסבר שארבעת האבות הם לפי לשון הכתוב לא קשה דבר, כי המשנה נקטה שור כלשון התורה שנקטה שור בפרשת הנגיחה, ולא הזכירה שור בפרשת שו"ר, אלא כתבה "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירהֹ וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר", וכנגד זה כתבה המשנה מבעה. גם קושית הגמ' מדוע לא הזכירה המשנה רגל אינה קשה, כי בכלל מבעה גם שן וגם רגל, שהרי שתיהן נלמדו מהפסוק "וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירהֹ וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר", האמור בפרשית מבעה. אבל האמוראים כדרכם (וכפי שהזכרנו בהקדמה להפנות ) עוסקים לא במה שנזכר בתורה אלא בקרן, שן ורגל שהוזכרו בפי חכמים. אבל המשנה מתיחסת לאמור בתורה. [↑](#footnote-ref-1747)
1748. בתורה לשַלֵּחַ, בבנין פִעֵל, הינו להוציא ממך, ולאו דוקא לשלוח למטרה מוגדרת. גם האיש הזה הוציא את צאנו, לא בהכרח שלחו לרעות בשדה אחר. ועם זאת הוא מתחיב. וק"ו שהוא מתחיב אם בעצמו הביא לשם את הצאן. [↑](#footnote-ref-1748)
1749. אמנם להלן ב"ק לג.לד. (ראה להלן עמ' תקעח) הבאנו מחלוקת בשאלה האם כונת הדברים היא שבשור תם חל חיוב על השור עצמו. ואולם, גם אם נאמר שכונת הדברים היא שישלם מן השור עצמו, מ"מ הסכום שקבעה כאן התורה הוא ההפרש שבין שור חי לשור מת. [↑](#footnote-ref-1749)
1750. לשון המדרש הוא "כסף ישיב לבעליו והמת", אבל ברור שלא משם הוא למד, שהרי לא כך משמעות הפסוק, ואם כך, מיותמות המלים "יהיה לו". והואיל וההלכה הזאת עולה היטב מתוך הפסוקים כפי שבארנו – מסתבר שיש לבאר כפי שבארנו. ולשון המדרש באה כדי לשבר את האזן. [↑](#footnote-ref-1750)
1751. הדרשות כאן לכאורה הפוכות מהפשט. בירושלמי (סה"א) הן הובאו בצורה אחרת ובשם אמוראים אחרים. [↑](#footnote-ref-1751)
1752. לפי זה יש לבאר שכך הוא המדרש: חכמים פרשו שהצווי ישלמנה, ישלם, והמת יהיה לו, יביאהו וכו', לא בא ללמד את דרך התשלום אלא את החיוב והאחריות על התשלום. החיוב והאחריות על התשלום – על המזיק הם. אבל אחרי שהוא בא לשלם, הן כבר למדנו (ראה דברינו לעיל) שאפשר לשלם בכל דרך, גם בשוה כסף, ובלבד שישלם את השוי הנכון של הנזק. וכן משמע מכך שהגמ' אומרת שמה שלמדנו מפסוקים אלה הוא פחת נבלה. כלומר: שהנבלה באחריות המזיק. [↑](#footnote-ref-1752)
1753. וראה יא. תוד"ה יביא עדים, שאומר ע"פ ב"מ פג. שמדובר במקרה שבו יש רואה, ואז אינו נפטר ללא עדים. [↑](#footnote-ref-1753)
1754. אפשר לומר שהוא דורש זאת מכאן. האיש מעל בה' ובכך כחש בחברו. כלומר: ממון שה' וחברו שותפים בו. אך קשה לומר שכך אכן דורש ריה"ג, כי הלא הוא מודה שהפרשיה עוסקת במי שנשבע על שקר על פקדון ותשומת יד, והמעילה היא השבועה. לכן מסתבר כפירוש השני. [↑](#footnote-ref-1754)
1755. אמנם להלן ב"ק לג.לד. (ראה להלן עמ' תקעח) הבאנו מחלוקת בשאלה האם בשור תם חל חיוב על השור עצמו. ואולם, אפשר לומר שגם מי שסובר שיש חיוב על השור עצמו, אין חיוב זה חל אלא בשור שיש לו בעלים. התורה עוסקת כאן בבהמה שהיא רכושו של אדם, ובכך היא חלק מהישוב האנושי. על אלה אפשר להטיל חיובים של תורה. וכן עולה מפרשיות אלה. לא מצאנו שאדם זוכה ברכוש הפקר ע"י היותו נִזָּק על ידו. [↑](#footnote-ref-1755)
1756. וכיון שזה הטעם, עוד הוסיפו האמוראים ובארו שהדבר תלוי גם ביעודה של הרשות ויעודו של המקום. מקום המיועד לבהמות – הרי הבהמה מהלכת ברשותה והמניח שם פירות הניח פירות שלא ברשותו. מקום המיועד לפירות – להפך. אם תאכל שם הבהמה את הפירות הרי הוא כשדה אחר, כי הבהמה הלכה למקום לא לה. (ואפילו בהמה הרובצת במקום המיועד להליכה, הרי היא כפרי שהונח שם). מכאן שלכל רשות יש יעוד, וכל המשנה בו ידו על התחתונה. לכן המניח נר ברה"ר חייב (ואפשר שבנר חֻנכה פטור כי הכל יודעים שבימי החנֻכה מקומם של נרות הוא ברשות הרבים. והרץ בע"ש פטור כי בע"ש רה"ר היא רשותם של הרצים. אמנם, לא כך סבר הר"ן שכתב שאינו פטור אא"כ רץ לצרך השבת). בהמה שהלכה כדרכה ברה"ר פטורה, כי כן דרכה של רה"ר. אא"כ היא מועדת, שאין דרכה של רה"ר למועדים הצריכים שמירה.

      שור תם שנגח שור תם ברה"ר, כיון שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך, יתחלקו שניהם בנזק שוה בשוה. לא הוא שִנה ולא חברו שִנה. אם היתה מזיקה עם צרורות, כיון שחצי הנזק נגרם ע"י הבהמה וחצי הנזק נגרם ע"י הצרור שהוא כבור, ישלם רק ח"נ (וכדלהלן הערה יא), אך אותו ח"נ אינו דומה לח"נ של שור תם.

      ומכאן גם המחלוקת בין חכמים לר"ט במשנה להלן כד:כה. (וראה דברינו שם, וכן בב"ק כה:כו. וכן בב"ק כח:), חכמים סוברים שכאשר המזיק תם, אין חשיבות לשאלה אם היא במקום שמותר לו ללכת בו אם לאו. לא אמרה התורה "בשדה אחר" אלא במועד מתחִלתו, שעבורו נועדה החלוקה בין מקום המיועד לו לבין מקום שיזיק בו. אבל את התם לא חִיְּבה התורה אלא ח"נ כי הן המזיק והן הנִזָּק לא יכלו לדעת מראש שיהיה נזק ולכן שניהם הלכו במקום ראוי להם ולכן שניהם יחלוקו, ואי אפשר ללמוד כאן ק"ו ממועד מתחִלתו. ואילו ר"ט סובר שאדרבה, כיון שהתורה מחיבת אותו גם אם לא ידעו מראש שדרכו להזיק, ק"ו שלא יהיה קל מכל הנכנס לשדה אחר. ודוקא ברה"ר א"א לחיב את המזיק נ"ש כי אילו יחויב המזיק נ"ש נמצא המזיק נִזָּק, שהרי ע"י הליכתו של שור רעהו ברה"ר הוא מתחיב עכשו לשלם. ואלמלא הלך שם שור רעהו לא היה מתחיב. לכן יחלקו ביניהם את הנזק. אבל ברה"נ הלא היה שם שור רעהו ברשות והוא שלא ברשות. אבל ת"ק ישיב ויאמר שמלכתחילה לא חִיְּבה התורה בקרן על המצאו ברשות לא לו אלא רק על הנגיחה. ולא אמרה התורה שדה אחר אלא בשו"ר, שהוא תלוי בשאלה באיזו רשות היה. וראה דברינו להלן כה:כו.

      כלומר: לדעת ר"ט אפשר ללמוד מהמלים "בשדה אחר" האמורות במבעה לכל אבות הנזיקין. כל נזק שנגרם ממה שהונח שלא במקומו מחיב בתשלום. אבל ת"ק אומר שכן הוא לגבי שו"ר ולגבי בור. שם המניח דבר שלא במקומו יגרום נזק למי שזהו מקומו. ומשום כך יש מקומות לאלה ומקומות לאלה כדי שלא יזיקו זה את זה. אבל אין הדבר אמור לגבי קרן שעצם היותה שלא במקומה אינו גורם נזק, ואם יחפוץ השור לנגוח הרי זה שִנוי מסדר העולם. שהרי אינו מועד. ורק אם יהיה מועד יהיה דינו כמה שמועד מתחלתו.

      מה דין רשות של שניהם או שאינה של שניהם? בכך נחלקו גם בסוגייתנו וגם להלן כא:. רשב"א ור"א אומרים שאם היתה למזיק רשות להיות שם – פטור, אע"פ שהרשות היא גם רשותו של הנִזָּק. אין זה שדה אחר, שדהו היא, אע"פ שהיא גם שדהו של האחר. לכאורה נראה שלא כל האמוראים סברו כך. ויש שסברו שאם אדם נִזק בשדהו שלו – לעולם יש לשלם לו. ואולם הגמ' ממשיכה ואומרת שהדבר תלוי בשאלה לְמה החצר עומדת. ומי ששִנה נושא באחריות. (פשוטו של רשב"א בב"ק יד. הוא שחצר של אדם שלישי נקראת שדה אחר וחיב בה בשו"ר. זה פשט לשונו, ולפ"ז הוא כתב ארבע כללות שעוסקות בכל ארבע האפשרויות: מזיק ולא נזק, נזק ולא מזיק, מזיק ונזק, לא מזיק ולא נזק, וסרו כל הקושיות שהגמ' מקשה בתחתית העמוד ואין צֹרך באוקימתות הדחוקות שם. אבל לגמ' פשוט שא"א לומר שרשות שלישי היא שדה אחר. אין די בכך שהמזיק היה שם שלא ברשות, וא"א לחייבו אם גם הנִזָּק היה שלא ברשות. לכן פשוט לגמ' שאין כן דעת ר' שמעון בן אלעזר. גם בב"ק כג. ברור לגמ' שבער בשדה אחר היינו דוקא ברה"נ ולא ברשות אדם שלישי. אע"פ שלגבי מזיק גם הוא אחר, דרשת הפסוק הוא שאחר הוא הנִזָּק דוקא). [↑](#footnote-ref-1756)
1757. וכל זה אמור אם השור חפר בור ולא היה בור אלמלא חפרו השור. אמנם, אם היה שור והיה בור, ובא השור והזיק בשתוף עם הבור – יתחלק התשלום. כאמור בסוגיא כאן (וכפי שבארנו לעיל הערה י). שהרי יש כאן שור המזיק בעצמו. ודוקא אם השור הזיק בדרך הלוכו ובאמצעות הבור. נזקי רגל. כאשר הנזק נגרם מאליו מהליכה כדרכו ברה"ר. (וכפי שבארנו לעיל הערה י). אבל אם הנזק הוא תולדה של קרן, הרי שהבור לא עשה דבר. השור הוא שעשה את כל המעשה. שהרי הוא לא הזיק כדרכו אלא בכונה. וכן דעת חכמים, אבל ר"נ אומר שגם שם יחלקו. [↑](#footnote-ref-1757)
1758. ראה דברינו בכריתות ח:, בנדה לה., ובנדה מג:. [↑](#footnote-ref-1758)
1759. ובארנו זאת באר היטב עד שנתבער המבער היטב בער היטב, לעיל הערה י. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1759)
1760. והגמ' אומרת שהכל מודים שדיו לבא מן הדין להיות כנדון כאשר נפרך הק"ו. ובפשטות ע"פ הדוגמאות האמורות בסוגייתנו נראה שיש לבאר את הבטוי הזה כפשוטו. בכל מקום שבו אם נאמר "דיו לבא מן הדין וכו'" תהיה פרכא לק"ו, א"א לומר דיו. שהרי ק"ו מבוסס על כך שאם א' חמור מב', לא יתכן שבדבר אחד ב' יהיה חמור מא'. ואם אתה מוצא שבדבר אחד ב' חמור מא' נפרך הק"ו. כך הוא בסיפא של משנתנו. ר"ט למד ק"ו שקרן חמורה מרגל, שהרי היא משלמת ברה"ר. ואם קרן ברה"נ משלמת ח"נ הרי יש כאן פירכה: מה לקרן שכן אינה משלמת ברה"נ אלא ח"נ, הרי שאינה חמורה מן הרגל. כך הוא גם לגבי הק"ו שהובא בסוגייתנו לגבי שכבת זרעו של זב. התנא בקש ללמוד שתהיה שכבת זרעו כרֻקו לכל דבר, כי אם בדבר אחד אינה כרֻקו – הרי היא קלה מהרוק והרי הק"ו נפרך. מסתבר שהסוגיא מציגה כאן שתי דרכים בהבנת ק"ו. (שאפשר לדמותן לדון מינה ומינה ולדון מינה ואוקי באתרה). חכמים במשנה אומרים שאין השור התם משלם אלא ח"נ כי כך דינו. הוא ינהג כדינו גם ברה"נ. ור"ט אומר שלא יתכן שיהיה הנִזָּק ברשותו חשוף לנזקי הנכנס שלא ברשות כלל. וכן הוא לגבי שכבת זרעו של זב, האמוראים מבקשים לומר שמי שדורש דיו יאמר: "טול לך מה שהבאת". שכבת הזרע חמורה מהרוק לעניין מגע, אף שכבת זרעו של זב תהיה כרוק לעניין מגע. אבל תנא דברייתא יאמר ששכבת הזרע חמורה מן הרוק, לכל עניין תהיה לפחות כרוק. שאל"כ – הרי יש פרכה לק"ו, שהרי במקום אחד נמצא הרוק חמור משכבת הזרע. וכן הוא לגבי מפץ במת. אם לא יטמא לשבעה במת, נמצא שלעניין אחד הוא קל מן הפך, והרי זו פרכה לק"ו. לכן נראה מהסוגיא שכך הוא פירושה של המחלוקת. ברור שאי אפשר ללמוד מק"ו שיהיה החמור יותר מהקל, אלא רק שלא יהיה פחות ממנו. ברור שהבא מן הדין לא יהיה יותר מהנדון. אלא שלפי ר"ט הבא מן הדין חייב להיות לפחות כנדון בכל דבר, שאל"כ הרי הוא פחות אף מהנדון בדבר אחד, וזה סותר את הק"ו. ולפי חכמים הבא מן הדין יכול להיות אף פחות מהנדון.

      אלא שהאמוראים כדרכם (ראה בהקדמה לספרנו בעמ' כט) בארו שהמחלוקת היא בדרשה מיתור. אם את הק"ו הוציאו כבר לעניין אחד, שוב אי אפשר ללמוד ממנו דבר אחר. אבל אם לא ילמד אפילו דבר אחד, הרי הוא פרוך. כך התיחסו לק"ו כאילו נאמר בפירוש. וכן משמע באור המחלוקת לגבי מיפריך ק"ו ברש"י כאן ובמקומות שונים. ראה בגמ' וברש"י לעיל ב"ק יח: שם עוסקים בק"ו שבו נחלקו במשנתנו. שם אומרת הגמ' שר"ט מודה שקרן רה"נ אינו משלם אלא מגופו. כי לא מיפריך ק"ו גם אם לא ישלם אלא מגופו ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. וראה רש"י שם. והלא הוא נפרך, כי נמצאת הקרן קלה מן הרגל לדבר אחד. ואולי משום שאין תשלום הקרן אלא על השור. והוא עצמו ישלם נ"ש.

      ואולם, לגופו של ההבדל בין הק"ו אצל מרים לבין הק"ו בנ"ד נראה לבאר שההסבר ברור. לגבי מרים גם אם נאמר שלשכינה תכלם יותר מאביה, מנין לנו כמה יותר מאביה? ולמה דוקא ארבעה עשר יום? (וגם הראשונים דנו בשאלה זו. ראה למשל תוס' זבחים סט: ורמב"ן ב"ב קיא.). אבל בנ"ד סובר ר"ט שא"א שתהיה הקרן ברה"נ פחותה מן הדין שהתבאר בתורה בפרוש ברגל ברה"נ. וא"א שתהיה רה"נ קלה מרה"ר. וא"כ א"א שתהיה פחותה מנ"ש. ולא בחנם אמר נ"ש דוקא אלא משום שכך הוא דינה של רגל ברה"נ וממנה הוא למד. ואפשר שזה ההבדל בין דיו שפורך את הק"ו לדיו שלא פורך. "דיו לבא מן הדין" היינו שאי אפשר ללמוד שהחמור ודאי יהיה יותר חמור מהקל ובכך להוסיף לו חומרה שלא התבארה בשום מקום, אבל אפשר ללמוד שהחמור ודאי לא יהיה קל ממקרה שהתבאר בפירוש. כי כאשר יש שני מקרים ששניהם נאמרו בתורה ודיני שניהם התבארו בתורה, אז אי אפשר שיהיה דינו של החמור מביניהם קל מהדין שהתבאר בתורה במקרה הקל. ודיו שיהיה כדין שהתבאר בתורה במקרה הקל. ונקט "מיפריך" כסימן. איך תדע להבדיל בין ק"ו מהסוג הראשון לק"ו מהסוג השני? אם תראה שהוא נפרך. שהרי כיון שיש מקרה חמור ממנו שהתבאר דינו בתורה – אם לא תדרוש ק"ו ממילא תמצא פירכה. (וראה כיצד בארנו זאת לעיל הערה י). אבל אין לחדש במקרה החמור חומרה שלא נאמרה בפרוש בשום מקום. [↑](#footnote-ref-1760)
1761. וכפי שבארנו לעיל הערה י, טעם הדבר הוא ששני השורים הלכו ברשותם והנזק לא היה צפוי מראש. לכן חל דין זה גם ברה"ר. [↑](#footnote-ref-1761)
1762. אמנם, מהסוגיא משמע שעל הצער פטור כשאינו מתכון, ותמוה, שהרי משמע מכאן שחיב. שהרי גם הצער אמור כאן, הפצע, המכה והחבורה. [↑](#footnote-ref-1762)
1763. מסתבר שהדעה הזאת רואה בכֹפר תשלום ככל התשלומים. לפי הדעה הזאת אין הבדל בין התשלום הזה לכל תשלומי נזקים. לכן אם תם ישלם חצי כמו בכל תשלום, ולכן אפשר ללמוד מכאן (כפי שאומרת הגמ' בב"ק כו.) שגם בהמה שדרסה כדרכה תשלם. כמו כל נזק. אך מסתבר שלפי הדעה הראשונה אי אפשר ללמוד את כל הלמודים האלה, כי הכֹפר אינו תשלום אלא פדיון נפשו של החיב מיתה. [↑](#footnote-ref-1763)
1764. ולכן שור של שותפים שנגח, ישלם כל אחד מהם את סכום הכֹפר, ולא חצי כֹפר. כי התורה חיבה כֹפר ולא חצי כפר, וכל אחד מהם צריך לכפר על נפשו. [↑](#footnote-ref-1764)
1765. בשתי הפרשיות האמורות יש חיוב שבפשוטו הוא נראה כחיוב לקטוע אבר. בשתי הפרשיות מבארים חכמים שיש תשלומי ממון, ולהלן ב"ק פג:פד. נבאר דרשות אלה. גם כאן מבארים כך חכמים. שהרי אם שם כך מתבאר הדבר, כך יבואר גם כאן. שהרי תשלום זה הוא מתשלומי המכה את חברו. והפרשיות דומות כפי שאמרנו. [↑](#footnote-ref-1765)
1766. לכאורה יש לשאול א"כ למה נאמר "כי ינצו", ונראה שהתורה באה לדמות את הפרשיה הזאת לפרשיות תשלומי נזק שפותחות ב"וכי יריבון" ו"וכי ינצו אנשים". ומכאן שגם פרשה זו באה ללמד חיוב תשלום נזק כלשהו. בעקר יש כאן דמיון לפרשית "כי ינצו" שגם היא פותחת ב"כי ינצו", גם בה יש שני נצים ואשה, וגם בה ע"פ הפשט יש לכאורה קטיעת אבר. [↑](#footnote-ref-1766)
1767. בפסוק הקודם נראה שספרי מפרשו לתשלומי בשת. גם לשון "לא תחס עינך" מלמדת על דין וענש ולא על ענין ההצלה. [↑](#footnote-ref-1767)
1768. ולכן גרסת הספרי "ולא אשת שליח ב"ד". כלומר: אם המכה הוא שליח ב"ד מותר להצילו שהרי הוא עושה ברשות. ואין לקץ את כף מי שבא להצילו. [↑](#footnote-ref-1768)
1769. וגם הרמב"ם לא הביא את הדרשה הזאת. [↑](#footnote-ref-1769)
1770. ולפי מה שכתבנו לעיל הערה י על דרכי המהלכים ברשויות. [↑](#footnote-ref-1770)
1771. התורה מחיבת את הנערה במקרה שבו לא צעקה. ובפשטות מלשון התורה עולה שהחיוב הוא על כך שלא צעקה. אילו יכלה למנוע את הביאה ולא מנעה – חייבת מיתה. (כמו בדיני שומר שכר, שאם היה יכול לקרוא למושיע ולא קרא אינו אנוס וחיב על דבר אשר לא צעק. וכן כל מי שיכול היה לעשות מעשה ולמנוע את האנס ולא עשה אינו אנוס וחיב לשלם). מלשון הפסוקים משמע שמטרת הצעקה היא הקריאה למושיע, ושאם לא צעקה היא נהרגת על דבר אשר לא צעקה. זה חטאה. במקרה שבו נתפשה בשדה התברר למפרע שהיה שם מושיע שהרי היו עדים שמצאו אותם (אך ראה מגדל עוז וכס"מ נע"ב א ב), אלא שבמקרה בו מסתבר שצעקתה ומעשיה לא יועילו אינה צריכה לעשות מעשים שממילא לא יועילו. כך פוסקים גם לגבי רוצח, שבמקום שבו לא שכיחים בני אדם הזורק אבן פגע באדם הוא אנוס. וכך פוסק נ"י (סנהדרין יז:) לעניננו שבמקום שבו ממילא יבעלנה האנס אינה צריכה למסור את נפשה. והרא"ה (כתובות נא: ד"ה לא כתב) אומר שכשהאשה יודעת שגם כשתצוח לא תצליח למנוע את הביאה אם שתקה מותרת לבעלה, אך במקום שבו היה אפשר לה להמלט מהביאה ולא צוחה אסורה לבעלה. אמנם, לכאורה אולי נראה מלשון הרמב"ם (נע"ב א ב וראה שם במפרשיו) שהצעקה אינה הטעם לאי ענישתה אלא סִמן לכך שלא היתה אנוסה. וכן ראה ערוה"ש וכנה"ג אה"ע קעז ונוב"ת אה"ע כא, וכן נראה מסקנת הרמב"ן. אך אפשר לפרש בכל הנ"ל שעיר ושדה אינם אלא חזקה, אך הצעקה עצמה במקום שיש מושיעים הוא חלק מעשיתה אנוסה, ואם לא קראה למושיע אינה אנוסה. והיא נהרגת על דבר אשר לא צעקה כדי שיושיעו אותה. ומלשון הראשונים אפשר לדייק הן לכאן והן לכאן, וראה ר"ח, רא"ה ,רשב"א, ר"ן ושטמ"ק בכתובות נא:

      גם הר"ן (סנהדרין עד: ד"ה והא) כתב שאֹנס הוא מקרה שבו בלא"ה תתקים הביאה ואין בכחה למנעה. והוא מוסיף בתאור המקרה שאם תתנגד יאנסוה בכח **ולא יהרגו אותה**. אין אסור כשבלא"ה יבא עליה. גם מעובדא דפרדסא (ב"ב מ:) אנו רואים שאֹנס הוא מצב שבו בכל מקרה יאבד הפרדס. ועוד אנו למדים משם שכל דבר אנסו כרמת חומרתו. כלומר: ממון הוא אֹנס בעניני ממון, נפשות הם אֹנס בעניני מצוות, ולפ"ז אפשר שבג עברות חמורות גם נפשות אינו אנס. וראה לעיל. וכן בדיני שומרים אנו מוצאים שכל שומר ע"פ חומרתו כן גדרי אנסו. ש"ח יחשב אנוס אם לא מצא מי שיסיע לו בחנם, שהרי אינו מצֻוֶּה להציל בשכר, אבל ש"ש אינו אנוס כי עליו להציל בשכר. (וכן גדרי אנוס בהלכות מוסרים, ועין חו"מ שפח ד). כל אדם אנסו ע"פ מה שעליו לעשות. לפ"ז המצֻוֶּה למסור את הנפש אינו אנוס עד שימסרנה. (ונעסוק בכך להלן הערה כט עיי"ש). כן נראה גם מהאנסים הנזכרים בגטין עג. שגם מי שמקבל עליו אנסים גדולים היינו שמקבל עליו לעשות שלא יבאו אנסים גדולים, אבל מה שלא תלוי במעשיו הוא אונסא דלא שכיח, וודאי לא לכך קבל עליו. והגדרת האנס תלויה בשאלה איזה חיוב חל עליו. וראה ש"ך חו"מ כא ג, שתולה אף הוא את הגדרת האֹנס בשאלה מה היה עליו לעשות. ולפי זה נערה שהיה עליה לצעוק ולא צעקה אינה אנוסה.

      העולה מכאן: למרות האמור לעיל לגבי אשה שלא עשתה מעשה, יש חיוב על הנערה גם כשלא עשתה כל מעשה אם לא עשתה כל שביכלתה כדי למנוע את האנס. אשה כזאת אינה אנוסה. שהרי התורה חיבה אשה בעריות אע"פ שהאשה אינה עושה מעשה, ובפרשתנו חיבה אותה לצעוק.

      מעין דברים אלה מביא הרמב"ן. הרמב"ן (מלחמת ה', סנהדרין יז: ד"ה ועוד ה"ג) קושר את דין קרקע עולם לדין פטור אנוס בנערה מאורשה ואומר שמשמעותו של ההיתר בקרקע עולם היא שאשה שיכולים לבעול אותה בעל כרחה אינה חלק חיוני במעשה העברה, לכן היא נחשבת כקרקע עולם. (וכה"ג כתב נ"י שם). וגם ריב"ש (שפז) אומר שאנוס הוא מי שאין ביכלתו למנוע את המעשה. מדבריו נראה שהוא פרש את המלים "קרקע עולם" כחֹסר יכלת להתנגד כמו קרקע שכל אדם עושה בה כרצונו. וראה מנחות מח: הגמ' שם אומרת שתרומה שממילא עומדת להטמא, מותר לטמא אותה ביד במקום הפסד. כיון שהתוצאה היא ממילא בלתי נמנעת. וכן כתב הרא"ה (כתובות נא: ד"ה לא כתב). שאיום על חייה פוטר אותה מלצעוק והיא נחשבת אנוסה גם אם לא צעקה. לדעת הרמב"ן היתר קרקע עולם מועיל רק כשיכולים לבעול אותה בעל כרחה. גם רשב"א (ב"ק קיז. ד"ה ואם) ומ"מ (שו"פ ה ב) אומרים ששומר נחשב אנוס רק אם לא יכול היה למנוע את הגנבה, והיו גונבים בלא"ה, ואז הוא פטור גם אם נתן בידים. כלומר: הגדרת האֹנס היא ע"פ יכולת מניעת המעשה. (ועיין נה"מ קכה ג שמביא גם הוא סברה מעין זו. וראה גם ד"מ אה"ע ז יג שעוסק בנשים שנחחבשו, ואומר: "אבל אם היתה יכולה לברוח ולא ברחה נראה שאפילו לבעלה ישראל אסורה". משמע שכל מי שלא מנע את העברה אינו אנוס. (אם כי אפשר לבאר את דבריו שאשה כזאת יש לחשוש שגם נבעלה מרצון). וראה לבוש יו"ד קנז א שאומר: "במה דברים אמורים שלא היה יכול למלט נפשו, אבל אם היה יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה, הרי זה נקרא עובד ע"ז במזיד...". וראה גם בשו"ת הריב"ש קעא שאומר שאם היה יכול שלא לבוא אל מקום שבו ידע שיאנסוהו ובא, אין זה אונס).

      מכאן נראה שאין שום היתר באשה מחמת שאינה עושה מעשה, והדבר היחיד המגדיר אֹנס הוא יכלת מניעת המעשה. אפשר שזאת גם כונת הר"ן (סנהדרין עד: ד"ה והא). לפ"ז כל אשה שנבעלה במקום בו יכלה למנוע את הביאה, היא אשה שעברה על אסורי עריות. אבל אם העבֵרה תֵעשה בין כך ובין כך, אין משמעות לעובדה שהאשה עשתה מעשה, ולכן אינה צריכה למסור את נפשה כדי שלא לעשות מעשה שיֵעשה בין כך ובין כך. מסירות הנפש נדרשת כדי למנוע את העבֵרה.

      רש"י ותוס' (יומא פב.) אומרים שנערה מאורשה אינה צריכה לההרג ולא לעבור שהרי היא אינה עושה מעשה עברה אלא קרקע עולם היא. תוס' מבאר את הדין כך: הדין המחיב לההרג ולא לעבור נובע מהסברה מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי. דין זה אוסר לעשות מעשה הריגה בחברו, אך דין זה לא מחיב לעשות מעשה הריגה בעצמו כדי להציל את חברו כי שם יש סברה הפוכה: מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי דילמא דמא דידך סומק טפי. בכך מנמק תוס' את פטור נערה המאורשה. (ומסתבר שגם לפי תוס' יהיה אסור לעשות מעשה פעיל כגון לבוא אל האנס לביתו או לשכב במיטתו ועל האשה לההרג ולא לעבור, שהרי אפי' אביזרייהו דעריות יהרג ואל יעבור ואם אומרים כן לגבי יחוד אפי' כשאינו מתכון לבא עליה שימות ואל יעבור ק"ו במקרה שבו אומר לה הכנסי לבית זה ע"מ שאבא עליך שתהרג ואל תעבור. ולא אמרו תוס' את דבריהם אלא בשלא עושה כל מעשה. וראה תוס' ע"ז נד. ד"ה מתקיף).

      לפי דברי תוס' אלה אפשר לבאר היטב את פטור נערה מאורשה באיום (השאלה שנעסוק בה להלן הערה כט) שאם אים על חייה אינה צריכה לצעוק שהרי לפי רש"י ותוס' אינה צריכה לעשות מעשה כשהיא בסכנה. אם עשתה מעשה עברה כשהיתה צריכה לההרג אינו אנס, ואם לא אימו על חייה ולא צעקה גם כן אינו אנס. אבל אם איימו על חייה אינה צריכה לצעוק. וכן כתב הרא"ה (כתובות נא: ד"ה לא כתב). ורע"א אומר שם: "לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דמה בכך דלדין מיתה אין חלוק הא מ"מ מכח דלא עבדה מעשה הדין דמותרת ותעבור ולא תהרג אם עשתה בהתר וברשות ב"ד פשיטא דאינה חיבת מיתה, ו**איהו דיהרג ואל יעבור ר"ל דאם עבר חיב מיתה**. ובאמת גם בדידה **אילו היה הדין דתהרג ואל תעבור היתה חיבת מיתה** אף דלא עבדה מעשה אבל טעם פטור דידה כיון דכך הדין דתעבור ואל תהרג ועשתה בהיתר". [↑](#footnote-ref-1771)
1772. ודוקא מהעֹנש היא פטורה. אבל היא חטאה. וראה סנהדרין נו: הערה קמט. וראה ש"ך חו"מ כא ג. [↑](#footnote-ref-1772)
1773. ודוקא נזקים שנעשו ע"י ממונו, שבהם גם הוא אנוס. אבל נזקים שגרם הוא – הלא אדם מועד לעולם. וראה רשב"א כאן. [↑](#footnote-ref-1773)
1774. בירושלמי (קדושין ג ב) נחלקו ר"י ור"ל בשאלה האם אנס כמאן דעבד או לא. ונפסק שאנס כמאן דלא עבד. אמנם הוא פטור אך לא כמאן דעבד. לכן מחלק הר"ן בין קדושין לגרושין. וראה ש"ך חו"מ כא ג, שאומר שבהתחיבות של צד אחד כמו גרושין שאדם מגרש על דעת עצמו אם נאנס לא גרש כי אדעתא דאנס לא התנה. אך בקדושין שבעינן דעת שניהם לא התרצתה לינשא לו ע"ד שיאנס ולא יבא. מכאן אתה למד שאנס רחמנא פטריה היינו כי אדעתא דהכי לא קבל. אך הש"ך עצמו תולה את ההבדל בדבר אחר ואומר פטריה אמרינן חיביה לא אמרינן. [↑](#footnote-ref-1774)
1775. שתי שאלות יש לשאול על כך: השאלה הראשונה: ומה בכך שהיה באנס? הלא עתה הבהמה היא ע"ז. ועל שאלה זו אפשר להשיב שכשם שאין אדם אוסר בע"ז מה שלא שלו, כך אינו אוסר של חברו גם אם יאנסנו. וראה שם בגמ' ובראשונים שעסקו בשאלה זו. אלא שכאן יש לשאול את השאלה השניה: הלא היה עליו לההרג ולא לעבור, והוא בחר לעבור. וכי אֹנס הוא? הלא בפסוק כאן נאמר בפירוש "והחזיק בה האיש". ועוד, אילו רק אִיֵּם על חייה למה התורה מדמה את הדבר הזה לרצח? הלא אין כאן ממש א‎ֹנס שהרי היתה יכולה למאן וכך היה עליה לעשות ע"פ דין תורה שהרי ג"ע יהרג ואל יעבור, נמצא שלא נוצר מצב שבו לא יכלה ע"פ התורה למנוע את החטא. ועוד למה נמקה התורה את פטורה בשדה בכך שאין מושיע לה, תנמק בכך שאם תצעק יהרגנה האנס?

      ואולם תוס' (יומא פב. ד"ה מה. יבמות נג:נד. ד"ה אין, סנהדרין סא:) כותב שאין חיוב מיתת ב"ד למי שאִיְּמוּ עליו שיהרגוהו אם לא יעבור על ג' עברות ועבר ולא נהרג. וכ"כ הרמב"ם (יסודי התורה ה ד) וכ"כ שם כס"מ. וכ"כ ריטב"א (יבמות נג:), נמו"י (סנהדרין יח. ד"ה וא"ת והא). וכ"כ סמ"ג. וכ"פ רמ"א (ד"מ אה"ע כ). אמנם הרמב"ם שם מחלק בין אימו גויים על חייו לבין אִיְּמה מחלה על חייו ולא ברור מנין לו, הלא בשני המקרים היה בסכנת נפשות ובחר בחטא.

      רמ"ך (יסודי התורה ה ד) חולק ואומר שמי שאנסוהו לעבור על ג' עברות ועבר ולא נהרג חייב מיתת ב"ד, וראיתו מעובד ע"ז וסבור שהוא מבזה אותה שהוא חייב אע"פ שהוא אנוס. כדבריו נראה גם בדעת רע"א (ראה לעיל הערה כה). ומסתבר טעמו שהואיל והתורה צִוְּתה עליו לההרג ולא לעבור נמצא שאין זה אֹנס אלא רצון, (וכן נראה לדייק מדברי המאור (סנהדרין יח.) שאומר שההלכה האומרת שאין אנס לערוה כי אין קשוי אלא לדעת, תקפה רק במקרה שבו יהרג ואל יעבור, אבל במקרה שבו יעבור ואל יהרג יש אנס לערוה ע"י איום. מכאן אפשר לדייק שלשיטתו במקום יהרג ואל יעבור איום אינו אנס. (ואפשר שגם לדברי הרמב"ם ותוס' טעם הדבר הוא שאין קשוי אלא במקום רצון)). שהרי בשאר עברות סכנת חיים היא בודאי אֹנס שהרי לא היתה לו שום דרך לקיים את דברי התורה שהרי היא עצמה אנסה אותו וצִוְּתה עליו לא להסתכן, או לפחות התירה לו, אך בשלש העברות היתה לו בחירה והוא בחר שלא לקים את דברי ה'. והלא הרמב"ם עצמו אמר כן במי שהיה מסוכן מחמת מחלה.

      אפשר שמקורו של הרמב"ם בשמות רבה פט"ז: "וכל מי שנוגע באשה שאינה שלו מביא מיתה על עצמו, שנאמר כי רבים חללים הפילה, וכתיב רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמוכו, הואיל ויש בה כל המדות הללו היאך יכולה היא ליתן חיים לחולה לכך אין מתרפאין בה." וכן מופיע שם לגבי ע"ז. ואעפ"כ לא מסתבר שזה מקורו להלכה. (אע"פ שהרמב"ן (מלחמת ה' סנהדרין יח.) למד מכאן הלכה לענין זה).

      עוד יתכן שיסוד הענין הוא החלוק בין שני אנשים שהיו הולכים בדרך וביד אחד קיתון של מים (ב"מ סב.) לבין גויים שאמרו תנו לנו אחד מכם ונהרגהו (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד, רמב"ם יסוה"ת ה ה), שאפשר ללמוד משם שאינו דומה מות בידי אדם למות טבעי לענין מה עושים להצילו, אך גם את זה יש לדחות כי החִלוק שם הוא בין מעשה בידים למעשה ממילא.

      יש מי שרצה לתת טעם לרמב"ם משום שאֹנס באִיום דומה לתליוהו ונתן מתנה שאינה מתנה, אבל המתרפא דומה למשלם לרופא שתשלומיו תשלומים. וליתא, כי שם בגמר ומקנה תליא מילתא, וזה לא שייך כאן. (ומ"מ אפשר ללמוד מעט על גדרי אנס מהסוגיא שם בב"ב מז:מח., שאומרת שתליוהו וזבין זביניה זביני מפני שכל המוכר את נכסיו אינו מוכר אלא משום אנס, שהרי איש אינו רוצה למכור את נכסיו ואינו מוכר אלא מפני שאין לו מעות. ואעפ"כ מכירתו מכירה. אך הגמ' דוחה זאת ואומרת שיש הבדל בין אונסא דנפשיה לאונסא לאחריני. הגמ' שם מבקשת להביא ראיה מדין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שאם האיש עצמו בסופו של דבר אומר רוצה אני, אין זה אנס. ומה"ת אפילו אם גוי כופהו ואומר לו גרש את אשתך, אין זה אנס, כי הוא עצמו בחר לגרש את אשתו ולא לסבול את יסורי הגוי, והיה יכול לבחור ביסורי הגוי. (ואמנם אפשר שאינו אנס, אך גמר ומגרש). אבל רב ביבי חולק שם וסובר שכל אנס שהוא לא גמר ומקנה. הגמ' שם מבקשת לחלק בין אדם שאנסוהו לעשות מה שהוא ממילא מצֻוֶּה לעשות, לבין שאנסוהו לדבר אחר, ומשמע משם שהגמ' דוחה זאת. ונראה שאכן אפשר להביא משם ראיה לעניננו, ששם אם הוא עצמו אמר רוצה אני אע"פ שכפאוהו לכך, אינו אונס. ואפשר שהחולה גם הוא כן. אבל אם אימו עליו שימותוהו אפשר שהוא אנס ואין גטו גט ואין קרבנו קרבן).

      גם בעלי התוס', שאומרים שאנס באיום הוא אנס, אומרים (כתובות כו: ד"ה ועל) שאשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לבעלה כי חיישינן שמא נבעלה לגוי ע"מ שלא יהרגנה (וראה אה"ע ז יא בהגה שהביא פסק זה בשם כמה ראשונים). נתן לתרץ שגם תוס' מודים שלגבי בעלה אינו אנס. (אם כי יש להקשות שאם לגבי בעלה שבבגידתה בבעלה תליא מילתא וזו לא התכונה אלא להציל עצמה אינו אנס, לגבי שמים שעצם הדבוק אסור לא כ"ש) עוד נתן לתרץ שבעל התוס' בכתובות חולק על בעל התוס' ביבמות ויומא.

      ויש מי שפרש שביאה שהיא ביזמת האנס ותחת איום, אינה כביאה שהיא ביזמתה ע"מ להנצל מאיום, ובזה יוסבר ההבדל בין איום של גוי לאיום של מחלה. (וראה צ"פ ריש מהדורא תנינא). ומ"מ עדין הוא צריך תלמוד שהרי בין כך ובין כך בסופו של דבר האיש הוא שהחליט להענות לאיום, למרות שהיה צריך לההרג ולא לעבור. והאומר לאשה השמעי לי או שאהרגך, מרגע זה היא כאשה שעומדים להרגה והיא בוחרת להציע להורג שיבא עליה ולא יהרגנה. שהרי ברגע זה הברירה בידה. ולמה ישתנה דינה. וראה אבנ"מ (סימן ז ס"ק ד) ועוד, שהרי בד"כ כל מקום שבו איש בא על אשה ברצון שניהם, דינו כמפתה. ומעולם לא שמענו לחלק בין אם היה ביזמתו או ביזמתה, ואם הוא פתה אותה או היא אותו. כיון ששניהם עשו מרצונם הוא פתוי. ואולם, אעפ"כ מצאנו במהרי"ק קסז והביאו שבו"י ב קיז וחלקת יואב ב נז ואבנ"ז אה"ע טו יט ואחרונים רבים נוספים, שיש הבדל להלכה בין מקרה שבו האנס אמר לאיש חטא או שאהרגך, לבין מקרה שבו האיש הציע לאנס שיחטא ולא יהרגנו. והסתמכו על דברי ב"י (חו"מ רה) שבתליוהו ונתן מתנה אינה מתנה אך אם הוא אמר לאנס הניחני ואתנה לך – מתנה היא. (זהו אחד משני תירוצים בב"י ולפי התירוץ השני לא יהיה הבדל בין שני המקרים האלה, וראה נה"מ רה ח). ואף דברי הרמב"ם הם לפי הכלל הזה שהרי מחלה בודאי לא אמרה לאיש חטא או שאהרגך. וצריך לבאר את טעם הדבר. כי למראית עין אין לו הסבר. זה וזה שניהם עמדו במקום שבו היה עליהם לבחור בין חטא לבין מות, וידעו שאם לא יחטאו ימותו. וזה וזה בחרו בחטא. וכן מצאנו לגבי מכירה שתליוהו וזבין זביניה זבינא כי אגב אונסיה גמר ומקנה, וכיון שגמר והקנה הרי היה מרצונו, ואפילו כאשר האנס הוא שאמר לו כן, ואף חטא זה לא יגרע מכך. כל דבר שהאדם בחר בו, אע"פ שלא בחר אלא מפני הסכנה ומלכתחילה לא חפץ בו, הוא רצון (וראה ח"י ב נז). ואו"ש (יסוה"ת ה ו) חלק לא בין מקרה שהחוטא יזם את העברה למקרה שהאנס יזם את העברה, אלא בין מקרה שבו חלה, שאם ימות לא מפני שלא חטא ימות, לבין מקרה שבו סרב לאנס, שאם ימות ימות מפני שלא חטא. ועדין הוא צריך ביאור. מפני שבשעה שעומדת הבחירה לפניו, בין כך ובין כך אם לא יחטא ימות ואם יחטא יחיה.

      וראה שו"ת ענג יו"ט ס"ס יג, שבאר את ההבדל בין אנסו גוי לאנסתהו מחלה בכך שמי שאנסו גוי לעבור דומה למי שאנסוהו למכור את שדהו, שהוא אנוס למכור את שדהו ולכן אינו מכר אם מסר מודעה. אבל מי שאנסתהו מחלה דומה למי שאנסו גוי לתת כסף והלך ומכר את שדהו כדי שיהיה לו כסף לתת לאנס הגוי, שהמכירה לא בטלה כי נעשתה מרצונו, ואע"פ שהיה אנוס למכור כי לא היתה לו דרך אחרת להשיג את הכסף. מ"מ הוא בחר מעצמו בכך. וכן מי שאנסוהו לאכול לא יברך, אבל האוכל ביוה"כ מחמת חליו יברך, כי הוא בחר בכך. ועדין קשה, מדוע יפטר ממיתה כאשר אנסו גוי, הלא גם שם בחר מעצמו בכך, שהרי יכול וצריך היה לההרג ולא לעבור והוא בחר לעבור ולא לההרג. ואף במקרה שממנו מוכיח ענג יו"ט את דבריו, שאנסו הגוי למכור את שדהו, מכרו מכר כי אגב אונסיה גמר ומקנה, ורק אם מסר מודעה בטל את המכר. ואיך ימסור מודעה על ע"ז שעבד או על דמים ששפך או על עריות שגלה? אבל אולי יש לדמותו לנותן מתנה מחמת אנס, שאינה מתנה. וגם כאן לא קבל שום תמורה לעריות שגלה או לע"ז שעבד.

      ואבהא"ז (חו"מ ח ד) חלק בין מקרה שבו האנס בא מחמת המצוה או העברה המדוברת, שהוא אנס גמור, לבין מקרה שבו האנס בא מאליו, אלא שהאיש מציל את עצמו מפניו ע"י העברה. ועדין צריך לבאר למה יש הבדל בין אלה. ומדוע יהיה דינו קל יותר אם מחמת כן בא האנס. (ובמכירה, מדוע יותר גומר בדעתו למכור כשהאנס בא מראש לשם לקיחת השדה).

      ואולם, ראה שרידי אש ב לד שמביא פוסקים רבים שלדבריהם קושיתנו מעקרא ליתא, וגם המתרפא בשלש עברות פטור מה"ת ואינו לוקה אלא מכת מרדות. וראה גם דבריו בסנהדרין מא, שם עסק בשאלתנו והביא את דבריהם של כמה אחרונים.

      אולי אפשר לבאר שכאשר עומד אדם מול רוצח אין בו כחות נפש לסרב. ואולי אפשר לבאר את שיטת הרמב"ם ע"פ הרדב"ז (הל' סנהדרין פ"כ ה"ב) המבאר שמי שעבר ולא נהרג בג' עברות הרי הוא חייב מיתת ב"ד אלא שיש על ביה"ד אסור ל"ת להרגו מדין "ולנער לא תעשה דבר" ולפיכך אם עברו ב"ד והמיתוהו אינם חיבים אלא מלקות. זה מסביר למה הרמב"ם מנה כאן מצוה ולא סבר שזה סותר את השרש השמיני, אין כאן גלוי גדרו של האדם אלא מצות ל"ת על ביה"ד. לפ"ז נבחן גם את דברי מגלת-אסתר כאן האומר שגדרו של האדם החוטא נלמד מ"אין לנער חטא מות", ומ"ולנער לא תעשה דבר" נלמד לאו. כלומר: אין לנער חטא מות רק כשנאנסה בכח, כשנאנסה באיום יש לה חטא מות והיא חיבת מיתה כמו שכותב הרדב"ז. אם כן למה נאמר ולנער לא תעשה דבר? אם אינו ענין לנאנסה בכח תנהו ענין לנאנסה באיום, שעליה לא נאמר כי כאשר יקום איש. ולפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם. וכ"נ בתוס' (יומא פב: בסופו) שאומר שמ"כאשר יקום איש וכו'" למדים שיהרג ואל יעשה מעשה, ומ"ולנער לא תעשה דבר" למדים שאפי' אם עשה מעשה אינו נענש. כלומר: גם לנערה שעשתה לא תעשה דבר. ומכיון שנפטר ממיתת ב"ד איגלאי מילתא שאע"פ שחייב למסור את עצמו זה נחשב אנס.

      גם לשון רמב"ם ביסוה"ת פ"ה ה"ד מורה על כך שהוא עוסק במקרה שבו האדם מוגדר כחוטא ואעפ"כ אין לביה"ד להעניש אותו אם משום האמור בפרשתנו ואם משום הדיוק ההוא ולא אנוס. גם רשב"א (שו"ת אלף רלז) אומר שהמעיד שאימו עליו במיתה ובא על הערוה אינו נאמן כי אין אדם משים עצמו רשע והוא רשע כי עבר ולא נהרג. (ונחלקו התומים (לה ה) וקצוה"ח (לה ד) האם הוא פסול לעדות מחמת רשעו).

      מי שנאנס באיום לא מופקע מהחטא אלא רק מהענש. מעִקר הדין גם האנוס עבר עברה (וראה סנהדרין נו: הערה קמט, וראה דברינו במכות י:יא:יב.). אלא שהתורה הפקיעה את האנוס מהעֹנש. בהמה נהרגת גם כשהיא אנוסה כי אותה לא הפקיעה התורה מענש. בשאלה זאת יש לחלק בין שוגג לאנוס ובין סוגים שונים של אנס. התורה הפקיעה את השוגג מן הענש באמרה וכי יזד איש על רעהו, והפקיעה את האנוס מענש בפרשתנו. לא הרי שוגג כהרי אנוס. שוגג עשה מעשה אלא שעשאו ללא ידיעה, אנוס במקרים מסוימים לא עשה מעשה כלל. נערה מאורשה שנאנסה אינה חוטאת. אמנם גופה התחלל ואמנם היה כאן גלוי עריות, אך היא כביכול לא השתתפה בו כלל שהרי היא לא עשתה כל מעשה. אפשר לומר שגופה עבר עברה אך לא היא. הקשר שלה למעשה הוא כמו הקשר שלה למעשה האנס שנעשה בחברתה. יש להצטער על שני החטאים ולבכות על חלול בנות ישראל וגלוי עריות והנבלה שנעשתה בישראל, אך אין לתלות את החטא בה, כיון שלא עשתה כל מעשה. התורה מדמה זאת לנרצח, שאמנם הוא מת אך אין זה חטאו שהרי לא עשה כלום.

      סברה זו מובאת בגמ' לגבי אסתר. הגמ' (סנהדרין עד:) שואלת איך אסתר נבעלה לאחשורוש ומביאה שתי תשובות: אביי אמר שאסתר קרקע עולם היא, כלומר: היא לא עשתה מעשה. רבא אמר שאין אדם צריך למסור את נפשו אלא כשהגוי המאים עליו מכון להעבירו על דברי תורה, אך אם הגוי מכון להנאת עצמו מותר. יש מבארים שם שתרוץ זה יכול להתקבל רק אם לא קי"ל כמו המדרש שאומר שאסתר היתה אשת איש, כי באשת איש לא מועיל הנמוק של הנאת עצמן ויש לההרג ולא לעבור.

      ישוע"מ (קרית ארבע אסו"ב פ"א ה"ט) אומר שיש דעות באחרונים שלפיהן מי שנאנסה באיום אע"פ שלא נהרגת אסורה לבעלה. ישוע"מ עצמו חולק על דעה זו ואומר שאם לשמים אנוסה מ"ש לבעלה דלא. וראה יב"א יו"ד א טו טו, שהביא כמה דעות שלפיהן אשה שנבעלת משום יראה אינה אנוסה. ואין בה דין קרקע עולם. ואסתר נאנסה בכח ולא באיומים. [↑](#footnote-ref-1775)
1776. יש כמה דרכים לבאר את היחס שבין החלקים השונים של פרשת משפטים. הפרשה נחלקת לכמה חלקים: חלק ראשון (כא,יב - כא,כז) עוסק באדם שהִכה אדם. חלק שני (כא,כח - כא,לב) עוסק בממון שהִכה אדם. חלק שלישי (כא,לג - כב,ה) עוסק בממון שהִכה ממון (וכן בגנב, כמו שבאדם שהכה אדם נכנס גם דין גונב נפש). וכאן יש לשאול מהו היחס שבין הפרשיות האלה, ולכן: מה אפשר ללמוד מזו לזו. לדעת ריה"ג, כל הפרשיות בפרשת משפטים עניינן אחד: עשיית משפט בין איש לרעהו. לכן השאלה איך נוצר הנזק תופשת חשיבות משנית בלבד. השאלה העִקרית שיש לעסוק בה היא כמה הפסיד הנִזָּק וכמה הוא צריך לקבל כדי למלא את חסרונו. לשאלה איך נוצר הנזק יש להתייחס רק בכדי לדעת האם יש הצדקה להוציא את כל התשלום מהמזיק, או שיכול המזיק לומר שעם כל הצער על הנזק שנגרם לנִזָּק - לא הוא האחראי. אם אכן נלמד כך, נמצא שאין הבדל מהותי בין פרשיות אדם שהִכה אדם לפרשיות ממון שהִכה ממון; אלה ואלה הן עניין משפטי גרידא, שבו הכסף יענה את הכל.

      מכאן מתברר מדוע סובר ריה"ג שגם שור תם משלם חצי כֹפר. לשיטתו, הכֹפר אינו אלא תשלום ממון לנִזָּק. לפי ריה"ג, אין הבדל מהותי בין אדם שהִכה אשה ויצאו ילדיה לבין שור שהִכה אשה ויצאו ילדיה. בשני המקרים משיתים על המזיק כֹפר - וזהו עִקר הדין. לכן הפרשיה המלמדת על דמי ולדות בשור היא המשך לפרשיה המלמדת על תשלומי דמי ולדות האמורים לפניו באדם שהִכה אשה.

      לא כן ר"ע. ר"ע סובר שיש בפרשת משפטים גם דין משפטי כלפי ה', וע"כ ברור שאין ללמוד דמי ולדות בשור מדמי ולדות באדם. שם עסקה התורה באנשים, וממילא ברור שדינים אלה חלים רק באנשים (ו) ולא בשוורים. בשור קבעה התורה דין אחר לגמרי, שאותו אין ללמוד מנזקי אדם. גם שם הכֹפר אינו דין ממוני גרידא אלא תחליף ל"וגם בעליו יומת", ולכן סובר ר"ע שכֹפר הוא פדיון נפשו של ממית (ראה דברינו בב"ק כז. מ.), ולכן בתם שהרג אין דין כֹפר, וגם לא יעלה על הדעת דין חצי כֹפר. לפי"ז גם איברי האדם אינם ממון גרידא, ולכן גם בהם אין דין ח"נ. את זה למד ר"ע מכך שהתורה הבדילה בין אדם המזיק לבין ממון המזיק, וא"כ ברור שבמקום שבו כתבה התורה "אנשים" - אין אותו דין נוגע כלל לשוורים, ואין צריך למעט דין זה משור שנגח.

      שתי הדרכים האמורות כאן, תלויות בשאלה האם אנו מחלקים את הפרשה לאדם המזיק וממון המזיק, או לאדם הנִזָּק וממון הנִזָּק. מה העִקר כאן, לדון את המזיק או לפצות את הנִזָּק. ולפ"ז – איך נתייחס לפרשית הבינים, היא פרשית שור שנגח אדם. אפשר לפרש שהפרשיה באה לשפוט את המזיק, ולפי זה פרשית שור שנגח אדם שייכת כבר לחלק השני של רצף הפרשיות הזה. אבל אפשר לפרש שהנושא הוא פצוי הנִזָּק. לפי זה, פרשית שור שנגח אדם עוד שיכת לחצי הראשון של רצף הפרשיות הזה. המחצית הראשונה עוסקת באדם שנפגע, הן בזדון, הן בשגגה, הן איש או אשה, הן אב או אם, הן עבד או אמה, הן מיתה, הן גנבה, הן קללה, הן מכה שאינה ממיתה. אח"כ עוסקת התורה במכות אלה שבאו ע"י שור. גם כאן עוסקת התורה באיש או אשה, עבד או אמה, מכה ממיתה ומכה שאינה ממיתה. החצי השני של רצף הפרשיות עוסק בנזקים שנגרמו לממון. כאן אין מקום להבחין בין שוגג למזיד ובין איש או אשה לבין אב ואם. אבל גם כאן יש מקום לדון בגנבה, בנזק שבא ע"י אדם ובנזק שבא ע"י בהמה.

      נראה לבאר את המחלוקת בהבנת מהותה של פרשת משפטים ושל דיני ההשתה והכֹפר השונים האמורים שם. להלן פג:פד. נבאר כיצד הגמ' למדה בצורות שונות את ענייני תשלומי הנזק שבפרשת משפטים, ונראה לבאר את הגמ' שם כך: בפרשת מסעי נאמר לא לקחת כֹפר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות. ונשאלת השאלה למה צריכה התורה ללמדנו דין מעין זה לגבי רוצח, ולא לִמדה אותנו דין זה לגבי עובד ע"ז, לגבי מכשף, מחלל שבת וכו'? וי"ל שלגבי רוצח נאמר "חֻקת משפט"; ויש לשאול אם משפט - למה חוק, ואם חוק - למה משפט? אלא שברוצח מעורבים שני המרכיבים: יש בו משפט, כי הוא משפט בין הרוצח לבין הנרצח וגואליו, אך בפרשת מסעי מלמדת אותנו התורה שהוא גם חוק: הנוטל נפש מן העולם עבר כלפי ה' והוא מחניף את הארץ, ולכן אסור לקחת עבורו כֹפר. אבל אילו היה רק משפט, היה דינו ככל משפט - נתינה של אדם לחבירו, כפי שמצינו בשור שנוגח, שנותן כֹפר תחת מיתת הבעלים, שהרי הוא משפט. (וראה להלן הערה צ).

      פרשת משפטים היא פרשת המשפט, ולכן היא מציינת נתינה מאדם לחבירו. אלמלא באה פרשת מסעי ללמדנו שאין לוקחים כֹפר על נפש היינו אומרים שמה שאמרה תורה בפרשתנו "נפש תחת נפש" ניתן להיתרגם לכֹפר, שהרי פרשתנו מתארת משפטים, את הניתן מאדם לאדם. ואל תתמה על כך, שהרי זאת משמעות המלה "תחת" בכל מקום בתורה: נתינת דבר תחת דבר, ואילו על הענשה לא נאמרה מילה זאת, אלא רק על שׂימת דבר תחת הדבר הניטל. כלומר: פִצוי התובע על חסרונו. כך מצאנו לגבי בהמה: "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש", ושם ברור ומובן שאין כוונת התורה שיטלו ממנו את נפש בהמתו, אלא שיתן הוא לנִזָּק נפש תחת נפש בהמתו. והואיל וחכמים לא הכירו את האפשרות שיקחו את עינו ויתנוה בגוף הנִזָּק תחת עינו שלו - נמצא שהדרך היחידה שיתן המזיק לנִזָּק את עינו היא בכסף. שהרי, כאמור, כל עניין פרשת משפטים היא המשפט, הנתינה מאדם לאדם.

      (בעד זומם, שבו לא חסר הנִדון אבר, ולכן אין בו נתינה תחת החסר, לא נאמר: "תחת" אלא: "יד ביד". "יד תחת יד" היא נתינת יד תחת היד שאיננה - זהו משפט, ולא עֹנש. פִצוי התובע על חסרונו).

      נמצא אפוא שלא מעטה התורה בפרשת מסעי אלא נפש תחת נפש, אך יתר החיובים האמורים בפרשה מיתרגמים לכֹפר. אלא שעדין יש לדון בשאלה: מה העִקר: האם עִקר הפרשה הוא המשפט, וא"כ אפשר ללמוד את כל הדינים בפרשה זה מזה ובכֻלם העִקר הוא התשלום הממוני, או שעִקר הפרשה הוא משפטו של האדם כאדם, וממילא אין ללמוד את פרשית נזקי אדם מממון אלא מפרשית ממון שהִכה אדם? אדם המכה אינו נִדון כממון המכה, ככל דיני עונש, ואדם שנִזק אינו דומה לממון שנִזק, ולכן אין ללמוד אותו מממון שהִכה ממון. לדעת ר"ש (ראה לקמן) אדם שנִזק בגופו הוא ככל נזק, וממילא הוא נלמד מממון שהכה ממון. [↑](#footnote-ref-1776)
1777. ולפי זה יתבאר מה שנבאר להלן הערה מב ותתבאר הבריתא שנביא שם. שבה ודאי דמי ולדות היינו נזקים. [↑](#footnote-ref-1777)
1778. כאמור, כך עולה מן המכילתא, וכפי שנבאר להלן הערה מב. אמנם הן בגמ' והן במכילתא הובאו דעות שמבארות את הפסוק הזה אחרת. ומבארות שהוא עוסק בשור שנגח אדם קטן. וראה ב"ק מג:מד. ודברינו שם. אלא שהמדרש אכן מתקשה בשאלה למה צריך לרבות במפורש אדם קטן. מה בינו לבין גדול. יתר על כן, המדרש הזה עצמו עוד מסים ואומר שלומדים משם גם על שור הממית וגם על שור המזיק. גם המדרש המפרש את הפסוקים בשור שנגח קטנים, מכיר בכך שמשם נלמדים דיני שור שהזיק.

      כך או כך, המדרש שם דורש "אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ", שגם אם הוא נוגח קטנים, יעשה לו כאמור לעיל. והוא מרחיב ואומר שיעשה לו ככל האמור לעיל. מתחלת הפרשיה. שהשור יסקל, בין תם ובין מועד, והבעלים ידון רק אם היה השור מועד. (הבריתא שם עוסקת בדין מיתת השור, ולומדת במיוחד שהוא מומת גם אם היה תם. ולכאורה פשיטא הוא, לא חלקה התורה בין תם למועד לענין השור אלא לענין הבעלים בלבד). [↑](#footnote-ref-1778)
1779. יש בדברי התנאים עוד שתי דרכים ללמוד את דין ממון שהזיק לאדם והכהו מכה שאינה ממיתה (שמפשט התורה הוא חסר): דרך אחת היא דרכו של ר"ש, תלמידו של ר"ע. במכילתא דרשב"י על הפסוק: "בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו" אומר ר"ש, ש"ישיב" לרבות כל הנזקים. כלומר: אדם שנגרם נזק לגופו - לא גרע נזק זה מממון שנגרם לו נזק. הפרשה דִברה על שור וחמור שמתו, ולכן ברור שאין לחייב חופר בור שהרג אדם. א"א ללמוד את מיתתו של אדם מפרשה העוסקת בנזק שנגרם לממון, וכן מובא במכילתא דרשב"י שם ("שור ולא אדם" כלומר: בפרשה לא נאמר אדם, ולכן ברור שאין היא נוגעת כלל למותו של אדם; האדם כלל אינו דומה לשור). אבל נזקו של אדם דומה לשור מת, שהרי הוא נזק ממוני, וכל נזק ממוני שנגרם כתוצאה מהבור צריך בעל הבור להשיב לנִזָּק. מבחינה זאת הפרשה מלמדת עקרון משפטי גרידא: אובדנו של הנִזָּק צריך להיות מושב לו ע"י בעל הממון המזיק. וכן נראה שלמדה הגמ' בב"ק כח: (וראה רש"י שם ד"ה שור). לדעת ר"ע שונה נזקו של אדם מנזקו של ממון, ולכן אין כלל הוו"א ללמוד אותו אלא מפרשת ממון שהכה אדם, שהרי התורה ייחדה פרשה לכל אחד מסוגי נזקים הנ"ל.

      נראה שר"ש סובר שכיון שהתורה דִברה על אדם שהרג אדם, אדם שהזיק אדם, שור שנגח אדם וממון שהזיק ממון, יש לחלק את הפרשה לא לשלושה חלקים אלא לארבעה: אדם שהרג, אדם שהזיק, ממון שהרג וממון שהזיק. ר"ש מבאר שהתורה הבחינה בגורמי הנזק בין אדם לממון, ולכן ודאי שא"א ללמוד על ממון שהזיק מאדם שהזיק (כר"ע רבו). אך נזק לגוף ונזק לממון - דין אחד להם, שהרי התורה עסקה באדם שהזיק אדם ובממון שהזיק ממון, ולא עסקה בממון שהזיק אדם ובאדם שהזיק ממון, ובשני המקרים ישלם המזיק ממון. מכאן שאין הבדל בין נזקים בגוף לנזקים בממון, שניהם דבר אחד ואפשר ללמוד מזה על זה. לכן אין צֹרך להביא באדם המזיק את שניהם ובממון המזיק את שניהם: די באחד מהם בכל נושא, והוא ילמד על כלל הנזקים (כפי שנקטה התורה שור וה"ה לכל בהמה שניזוקה - כך נקטה התורה באדם המזיק ולדות ועין, וה"ה לכל נזק שנגרם, וכדרכה של תורה בכל מקום להשתמש בדוגמאות). לפי"ז כל הפרשיות באדם המזיק מוצאות את מקבילתן בממון המזיק (מלבד מה שאינו שיך באותו עניין: ממון שהרג את אביו ואמו וכד'), ולא צריך לשאול לאן נעלמה המקבילה של פרשית "וכי ינצו". לפי דברים אלה, א"א ללמוד מאדם המזיק על ממון המזיק ולא ממיתה לנזק ולהפך, אבל אפשר ללמוד מנזקי גוף לנזקי ממון. לכן כשהתורה דִברה על שור או חמור שמתו ברור שאין ללמוד משם דבר על אדם שמת בדרך זו, שהרי התורה אמרה: "שור וחמור", אך אפשר ללמוד על אדם שנזוק.

      דרך אמצעית בין שתי הדרכים הנ"ל אפשר למצוא בב"ק מד. הגמ' שם אכן למדה את דין ממון שהזיק אדם מפרשית שור שנגח אדם, ומהפסוק "או בן יגח או בת יגח". כלומר: הגמ' שם סוברת כר"ע, שאדם שהוזק דומה לאדם שהֻכה ולא לממון שהוזק, אבל היא מפרשת שבן או בת הם קטנים. הגמ' מקשה את הקושיה המתבקשת: מה ההו"א שבקטנים יהיה הדין שונה מבגדולים? והיא עונה שאכן אין הו"א כזאת, אלא שהתורה באה כאן לרבות את כל סוגי הנגיחות. נראה לבאר את הגמ' שם שהיא נוקטת שדִברה תורה כלשון בני אדם (ולכן ברור למה ר"ע ור"ש לא הלכו בדרך זאת), ודרכם של בני אדם כשהם רוצים לבטא את הדעה שדבריהם עוסקים בכל המקרים להרחיב ולומר: תתחייב בכל מי שאתה מכה: בין איש בין אשה בין ילד בין ילדה וכו'; וממילא למדנו שחייב על כל סוגי הנגיחה, לרבות נגיחה שהזיקה. [↑](#footnote-ref-1779)
1780. והדבר מתבאר לפי באורנו לעיל הערה י. שור תם – מקומו ברשות הרבים. והנזק שהוא גורם אינו צפוי. לכן אין מטלים אחריות על הבעלים ויחולק הנזק בין שני השורים ששניהם שותפים בנזק. [↑](#footnote-ref-1780)
1781. וכפי שעולה במפורש מהפרשה: ההבדל בין תם למועד הוא שבתם בעל השור נקי, ובמועד יענש גם בעליו. [↑](#footnote-ref-1781)
1782. וגם ר"י שאומר שצריך לשלם את ערך חצי המיתה, מודה שכאשר הוא עומד בדין משיתים ביה"ד את החיוב על השור. לבית הדין אומרת התורה "ומכרו וכו'". [↑](#footnote-ref-1782)
1783. ר"ע ור"י נחלקו בשאלה האם החיוב הוא על השור המזיק עצמו או על דמיו. ר"י ור"מ נחלקו באותה מחלוקת לגבי השור המת. האם חוצים דוקא את השור המת עצמו או את דמיו. מחלוקת ר"ע ור"י היא מחלוקת ר"י ור"מ, אלא שאלה דברו על השור החי (המזיק) ואלה דברו על השור המת (הנִזָּק). השאלה היא אותה שאלה, האם חולקים את החי והמת עצמם, או שהתורה התכונה ללמד כמה דמים יש לשלם. [↑](#footnote-ref-1783)
1784. מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ראה גם דברינו בר"ה ה ו, ועוד. ולכן פעמים רבות כאשר יש מצוה המצוה את כל ישראל, אומרים חכמים שזו מצוה לבית הדין. [↑](#footnote-ref-1784)
1785. ונחלקו תנאים מי אחראי על הנבלה ועל נזקיה אחרי המיתה. האם מעת המיתה חציה לזה וחציה לזה, או שרק מעת התשלום, ועד התשלום חיב לשלם לו חצי כל נזק שיארע מחמת הנגיחה. וכבר עסקנו בכך לעיל. [↑](#footnote-ref-1785)
1786. כאשר השור הננגח שיך להקדש, הוא אינו שור רעהו. כאשר השור הנוגח שיך להקדש, הוא אינו שור איש, ובעליו של השור הננגח אינו רעהו. [↑](#footnote-ref-1786)
1787. בפשטות, "וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת" הוא כותרת לכל הפרשיה. ואי אפשר לקרוא את הפסוק השני בפני עצמו. אבל מבחינה תחבירית הדבר אפשרי. הפסוק השני הוא משפט שלם. לכן מבאר ר"ל שהפסוק השני עומד בפני עצמו ומלמד שיש לשלם נזק שלם, והפסוק הראשון מחדש שבשור רעהו מחיבים חצי נזק. [↑](#footnote-ref-1787)
1788. מקורה של הבריתא הזאת (כמו רבות מהבריתות במסכת) במכילתא דרשב"י. אבל במכילתא דר"י כאן ארבע דעות, שלש אלה שכאן ואחת נוספת (אם כי בשם תנאים אחרים): נקי מידי שמים, נקי מחצי כֹפר, נקי מדמי ולדות, נקי מדמי עבד. כלומר: דעה אחת כנגד כל אחד מארבעת הפסוקים שאחרי משפט התנאי: "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ וְהֵמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשּׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת: אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ: אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לַאדֹנָיו וְהַשּׁוֹר יִסָּקֵל". יש מי שאומר שמשפט התנאי כולל רק את הפסוק הראשון (ידי שמים), יש מי שאומר שגם את הפסוק השני (כֹפר). יש מי שאומר שגם את הפסוק השלישי (או בן יגח או בת יגח, דמי ולדות, כפי שנתבאר לעיל ב"ק לג.לד.). ויש מי שאומר שהתנאי כולל את כל הפרשה, אפילו דמי עבד אינם משתלמים בתם. (המכילתא מביאה בשם ר"ע דוקא את הפירוש שנקי מדמי ולדות. אך היא משנה את הסדר ומביאה את ר"ע רביעי ולא שלישי, אע"פ שבפסוק דמי ולדות הם הדבר השלישי ודמי עבד הוא הדבר הרביעי. לכן נראה שהגרסה הנכונה היא כבריתא שהובאה בגמ', וגם המכילתא בגרסה מדויקת אומרת שר"ע הוא זה שממעט דמי עבד).

      וראה לעיל ב"ק לג.לד. גם שם ר"ע אינו לומד מהלכות אדם שהזיק להלכות שור שהזיק, ואומר שלא צריך פסוק למעט שהרי החיוב שם עוסק באדם וחיוב שור הוא דבר אחר לגמרי. ר"ע סובר שם ש"כמשפט הזה" הוא תשלום מלוא הנזק, כי לדעתו הפסוק "או בן יגח" עוסק במועד ולכן ממילא הלִמוד הוא ממועד שנגח שור, ו"המשפט הזה" הוא תשלום הנזק במלואו. משחִדשה התורה בתם "ובעל השור נקי" - פטרה את הבעלים, ונמצא ש"המשפט הזה" לא ישתלם אלא מגופו של שור. לעֻמתו התנא החולק עליו שם, שלא קִבל את סברת ר"ע במכילתא "נקי מדמי ולדות", סובר שבפסוק "או בן יגח" לא עוסקת התורה במועד בלבד והיא שבה לעסוק בכלל דיני שור שנגח אדם, ולכן יש ללמוד משור בשור הן את דיני תם והן את דיני מועד. ריה"ג לא לומד כלל משור בשור ולדעתו "כמשפט הזה" הוא כמשפט אדם באדם כן משפט שור באדם, מכאן ואילך הוא דומה לר"ע בבאור היחס שבין שור תם לשור מועד: אחרי שלמדנו חיוב תשלום בשור שנגח אדם, באה התורה ופטרה בתם את הבעלים, ולא חִיְּבה אלא את השור עצמו בתשלום מגופו. [↑](#footnote-ref-1788)
1789. והגמ' מבארת שלדעת ר"ל הבעלים משלם כֹפר אם נגח בן חורין שלא בכונה, אך פטור מתשלום אם נגח עבד שלא בכונה. הגמ' מבארת את טעם הדבר בכך שבפסוק "אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו", המלה "אם" מיותרת, שהרי לעולם משיתים עליו כֹפר ולא ממיתים אותו. הפסוק בא ללמד שאפילו במקרה שבו לא מתקים הדין האמור לעיל – אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו. זהו חיוב בפני עצמו ומקרה בפני עצמו ולאו דוקא המשך של חיוב המיתה האמור בפסוק הקודם. לכן התורה פותחת שוב ב"אם". כלומר: גם אם אין חיוב מיתה – אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו. אבל אי אפשר לומר כך על הפסוק "אִם עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר אוֹ אָמָה". שם עוסקת התורה במקרה חדש. [↑](#footnote-ref-1789)
1790. וראה לעיל הערות לב, לג לגבי ההקבלה של החיוב הזה בשור. [↑](#footnote-ref-1790)
1791. וראה שם בהערות לב, לג. [↑](#footnote-ref-1791)
1792. האמוראים אומרים שגם ר' יעקב מודה שכך הוא עקר הדין, אלא שהוא הולך בתר טעמא. למה אין דנים אדם אלא בפניו? כדי שיוכל לטעון. ובשור ממילא אינו טוען. [↑](#footnote-ref-1792)
1793. הדבר הזה אמור יותר במפורש בשור שנגח שור, שם השור הנוגח נקרא "שור איש". אבל חכמים ישיבו ויאמרו ששם נאמר שור איש כדי שאפשר יהיה לבדל אותו משור רעהו, כדי ללמד שאם נגח שור אחר של אותו איש אינו חיב כלום ואינו מועד. מה גם שהמחלוקת בין ר' יהודה לחכמים היא רק לגבי מיתת השור, ובשור שנגח שור אין מיתה. [↑](#footnote-ref-1793)
1794. בבריתא חכמים מתבססים על ספירת הזכרות, אך נראה שזו אסמכתא בעלמא. ועִקר תשובתם של חכמים לר' יהודה היא מעצם החיוב שהתורה חִיְּבה את השור בפני עצמו. חכמים הביאו כאן דרשה אסמכתאית בלבד משום שהם לא זקוקים לשום דרשה. ר' יהודה הוא המחדש כאן, וחכמים לא קִבלו את חִדושו של ר' יהודה. התורה חִיְּבה את השור במיתה ואת הבעלים על שלא שמר, ואין החיובים תלויים זה בזה. [↑](#footnote-ref-1794)
1795. אמנם הגמ' מקשה על כך מבור. שם נאמר: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר וְלֹא יְכַסֶּנּוּ", ור"א מודה שאם כסהו פטור. [↑](#footnote-ref-1795)
1796. וראה להלן נה: שם עוסקת הגמ' בשאלה האם משהועד נעשה כשו"ר שהם מועדים מתחלתם ומעתה דינם של אלה ודינם של אלה שוה, או לאו דוקא. [↑](#footnote-ref-1796)
1797. והאמוראים מבארים שכן גם דעת ר"מ, אלא שהוא סובר שאפשר ללמוד מדין המועד לדין התם ומדין התם לדין המועד. האמוראים מבארים שר"מ מניח שאם חִיְּבה התורה את התם בתשלומים – חִיְּבה גם בשמירה, שהרי אם אינו חיב בשמירה למה ישלם. ומכך (ה) שהצריכה שמירה נוספת במועד – ה"ה לתם. ואפשר ללמוד מכאן שגם בתם יש לבעלים אחריות לעולם, ולא יוכל להפטר מפני ששמר. אמנם על כך יש להקשות, שהרי התורה מבדילה את המועד מהתם, ומחיבת שמירה דוקא מפני שהועד בבעליו. ועוד, מנין שחיוב תשלומי התם הוא חיוב שמירה. הלא משלם מגופו והחיוב הוא על השור ולא על בעליו (כפי שבארנו לעיל ב"ק לג.לד. וראה גם לעיל סוף הערה מב). וגם את"ל שהחיוב הוא על בעליו, מנין שהחיוב הוא על שלא שמר. אולי הטילה עליו התורה את האחריות כי הוא בעל השור. [↑](#footnote-ref-1797)
1798. ודוקא החיוב הנוסף, אבל צד תם לא תם והתמות לא תמות. כפי שמבארים כאן האמוראים. [↑](#footnote-ref-1798)
1799. אמנם לכאורה היה מקום להקשות שדברי משה אלה נאמרים כחלק מסדרי הדין במחנה: "וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אַנְשֵׁי חַיִל מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רָאשִׁים עַל הָעָם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת: וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאוּן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטֹן יִשְׁפּוּטוּ הֵם". וכאן בא משה ומלמד שכאשר משה אינו במחנה, את הדבר הקשה יביאו הזקנים אל אהרן וחור. ויש להשיב שמכאן למדנו שגם אם שרי העשרות ושרי החמשים מביאים את הדברים אל משה, לא בטלה גישתו של בעל הדבר עד משה, ולא בטל הכלל שבעל הדבר הוא הנגש, כפי שמצאנו כאן. [↑](#footnote-ref-1799)
1800. ומסתבר שגם כאן מצוה עליו להציל עשוק מיד עושקו גם כשאינו תובע, וכפי שבארנו בכתובות לו. הערה ו. [↑](#footnote-ref-1800)
1801. וראה באורנו בכך לעיל הערה י. [↑](#footnote-ref-1801)
1802. המשנה אומרת שדבר הכתוב בהוה, וממילא ברור שכל הדומה להם דינו כדינם. כך דרכה של תורה, שהיא אומרת שור ודבר הכתוב בהוה. אבל האמוראים כדרכם דרשו כל פרט ופרט שנזכר בכתוב ולמדו ממנו דבר. לעתים אף למדו דבר שאפשר היה ללמוד מפרט אחר שנזכר, שהרי דרכם של האמוראים שמעצם העובדה שיש פרט נוסף למדים דבר נוסף, ולאו דוקא דבר שאפשר ללמוד דוקא מאותו פרט. לכן הם רבו מחמור מה שאפשר היה לרבות גם משור. כך הוא לגבי חמור ושור האמורים בנפילת הבור, והן לגבי חמור ושור האמורים לגבי שבת.

      גם לגבי שבת אנו מוצאים דבר דומה. התנאים למדו בפשטות "והלא שור וחמור בכלל כל בהמה היו ולמה יצאו לומר לך מה שור וחמור האמור כאן חיה ועוף כיוצא בהן אף כל חיה ועוף כיוצא בהן". כלומר: כמו שכאן נאמר שור וחמור ודבר הכתוב בהוה, שהרי אמר וכל בהמתך, כך בכל מקום שנאמר שור וחמור כן הוא. כך היא דרכה של תורה. אבל האמוראים (נד:) הוסיפו ואמרו מה נלמד משור, מה מחמור, ומה מבהמתך. [↑](#footnote-ref-1802)
1803. האמוראים מבארים שמקור המחלוקת בבטוי "וְנָפַל שָׁמָּה שּׁוֹר אוֹ חֲמוֹר". האם ללא המלה או היינו סבורים שדוקא שיפלו השור והחמור יחד? נאמר (ה) ונפל בלשון יחיד. אבל פעמים רבות בתורה (ו) נאמרה לשון יחיד על רבים, כגון "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן" וכיו"ב. לכן אי אפשר ללמוד מהמלה "ונפל", ואלמלא המלה או היינו עלולים לטעות ולחשוב שאינו חיב אא"כ יפלו השור והחמור יחד. אבל לר' יהודה אין מקום לטעות כך, ולכן מכאן מרבים אף את הכלים. כך דרכם של אמוראים שהם דורשים כל מלה וכל יתור.

      בפשטות, לר' יהודה שור או חמור וה"ה כל נזק. לחכמים דוקא הדומה לשור או חמור. [↑](#footnote-ref-1803)
1804. המשנה הביאה את הנמוק הפשוט: דִבר הכתוב בהוה. דרכה של תורה לדבר בהוה ולכתוב דבר אחד, ואנו למדים ממנו לכל הדומה לו. אבל האמוראים דרשו דרשה מיוחדת לגבי כל אחת מההלכות האמורות במשנתנו. ומצאנו דרשות מעין אלה כבר במכילתא דרשב"י. ולגבי שבת גם הגמ' הביאה את אחת הבריתות האלה. ודוקא לגבי שבת קל היה לומר שדִבר הכתוב בהוה, שהרי שור וחמור הם הבהמות שדרך האדם לעבוד בהן, ואם למרות זאת התורה עוד שבה והוסיפה "וכל בהמתך", כ"ש שנאסרו כל בעלי החיים. אבל האמוראים כדרכם עסקו בשאלה האם הדרשה נצרכת. [↑](#footnote-ref-1804)
1805. משמע מכאן שעל כל הגנבה ישלם, לאו דוקא שור ושה. נאמר כאן בפירוש חמור. עם זה, התורה הזכירה כאן רק בעלי חיים. התנאים (תנא דבי חזקיה, ב"ק סג:סד.) לומדים מכאן שאע"פ שהוזכרו רק בעלי חיים, מ"מ הלשון "הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים", היא לשון מרחיבה. לשון כזו, לא יתכן שהיא כוללת רק את בעלי החיים שהוזכרו, בעלי החיים הם דוגמא לכל גנבה. שאל"כ לא היה צריך גם לכלול "הגנבה" וגם להזכיר את בעלי החיים האלה. (אמנם קשה למה מרבים מכאן גם מה שאינו בע"ח כלל, ואולי תנא דבי חזקיה סמך גם הוא על פרשית שומר. מ"מ בפשטות המלה "חיים" לא קשה, כי משמעות בשלמות. הגנבה נמצאה שלמה ביד הגנב). האמוראים שם דרשו את הפסוק הזה אחרת. הם התיחסו לגנבה והחיים כאל חלק מהפרטים האמורים. ודרשו שאם ימצא אחד הפרטים האלה ודומיהם ביד הגנב, אז ישלם שנים. [↑](#footnote-ref-1805)
1806. גם בהמות וגם שלמה, כלומר: לא רק בעלי חיים, וממילא פשיטא שכל בעלי החיים בכלל. אמנם, הגמ' שואלת מנין שכל בעלי החיים בכלל הזה, אולי רק בהמות ושלמה, והיא משיבה שכיון שיש כאן שלש בהמות, ודאי הן מרבות גם שאר בע"ח. וקשה כי לכאורה איפכא מסתברא, כיון שהזכירה התורה רק בהמות זו סבה לחיב רק בבהמות. אבל יש לתרץ שדרכה של תורה בכל מקום להזכיר שור חמור ושה, וה"ה לשאר בהמות. [↑](#footnote-ref-1806)
1807. כאן נאמר בפירוש "וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֶמְתֶּךָ", התורה בפירוש הוסיפה "וכל בהמתך", זהו כלל מפורש. אחרי שנאמרו בפירוש השור והחמור. משמע בפירוש שהשור והחמור אינן אלא דוגמאות, ונאסרה מלאכה בכל בהמה. זהו כלל מפורש, ולא כלל נסתר כמו ברוב "חזר וכלל" שבגמ'. התורה כאן הוסיפה "וכל בהמתך" לרבות ולהוסיף, לא רק אלה אלא כל בהמה. לכן מרבים כל בהמה. הגמ' כאן עוסקת בשאלת פדיון מעשר שני שגם בו הכלל מפורש, ואעפ"כ הוא נדרש אחרת. אבל אפשר ששניהם נדרשים בדרך דומה. מרבים את כל הדומה לפרט. (וראה בסמוך שבארנו את דרשת הפסוק "עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׁוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׂה עַל שַׂלְמָה עַל כָּל אֲבֵדָה" שגם הוא כלל מפורש). [↑](#footnote-ref-1807)
1808. אבל אין מחייבים אותו בב"ד. והיה נראה לומר שהטעם שבגללו בית הדין לא יכול לחיב אותו, הוא משום שאין ראיה שאכן ידע עדות ולא העיד, ואילו היתה ראיה כזאת – למה לחיב אותו? יחיבו את האיש שעליו היה צריך להעיד. ואולם, האחרונים כתבו שגם אם יודה אין בית הדין מחיב אותו. לכן יש לבאר שאין זה נזק ככל הנזקים, שכן כאן לא הזיק בידים, ועל כך אין ב"ד של מטה גובים. [↑](#footnote-ref-1808)
1809. תלוי במחלוקת הראשונים בשאלה מה הם בעלי קומה. [↑](#footnote-ref-1809)
1810. ראה לעיל הערה י. [↑](#footnote-ref-1810)
1811. וכן אומרת הגמ' להלן סב., שמזיק אינו משלם מפני שקבל על עצמו אלא מפני שהזיק, ולכן משלם גם אם לא ידע מה הוא מקבל. [↑](#footnote-ref-1811)
1812. ודוקא דין של גנבה מבית שומר, שעליו מדברת הפרשיה. אם האלהים אינם עוסקים בגנבה, לא כל מי שירשיעו ישלם. שהרי הפרשיה מדברת על מקרה גנבה. אמנם, אפשר שיתברר שלא היתה גנבה והפקדון ביד השומר ששומרו לעצמו, אך על כך כבר חדשה התורה שכל אשר ירשיעון אלהים הוא ישלם שנים. גם השומר. [↑](#footnote-ref-1812)
1813. וראה להלן ב"ק קז. הערה קי. [↑](#footnote-ref-1813)
1814. אם לא ימצא הגנב, כאמור כאן. ואעפ"כ האלהים הרשיעו איש. כי מצאוהו רשע. [↑](#footnote-ref-1814)
1815. ובדומה לדין נשבע על שקר האמור בספר ויקרא, שידון כאן בסמוך, ששבועתו היא הגורמת לחיוב היתר שבו. ואפשר שמטעם זה דורשים חכמים (סה.:) שהחמש כלול בכפל ואינו צריך לשלם גם כפל וגם חמש. [↑](#footnote-ref-1815)
1816. בכל מקרה, גם אם לא היתה שבועה, כדינו של כל גנב. שהרי "אִם יִמָּצֵא הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם" אמור בפני עצמו, בלי קשר לקריבה אל האלהים. רק אחר כך נאמר "אִם לֹא יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים". [↑](#footnote-ref-1816)
1817. ומצאנו בתורה שאחד מחיוביו של אדם לחברו הוא אבדה. ראה ויקרא ה כב-כג. [↑](#footnote-ref-1817)
1818. ולהלן (עו.) נלמד דין זה מהמלים "וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ". [↑](#footnote-ref-1818)
1819. כעין שגזל. וכאן יפסקו החכמים כשיטתם לענין הזק שאינו נכר. שהיא עצמה לא מבוססת על הכתוב אלא על הסברה. ונחלקו האמוראים (צז.) מהו הזק שאינו נכר. האם כל שאינו נכר לעין אדם שאינו יודע מה היה, או שכל שאינו נזק שאינו שנוי בגוף הדבר. [↑](#footnote-ref-1819)
1820. בלשון התורה שור הוא לשון יחיד של בקר ובקר הוא לשון רבים של שור. שה הוא לשון יחיד של צאן וצאן הוא לשון רבים של שה. כמו כאן. רק זכר בוגר קרוי פר, אבל כל בן בקר הוא שור וכל בן צאן הוא שה. זכר או נקבה, בוגר או צעיר. וכפי שנכתוב בחולין עח.: ובבכורות יב.: [↑](#footnote-ref-1820)
1821. וראה שם הערה מו. [↑](#footnote-ref-1821)
1822. על דרישת המלה או ראה בהקדמה לספרנו בהערה קט, וראה דברינו בשבת כו: שבועות כז. ב"מ צד:צה. ועוד. ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-1822)
1823. על דיני יציאת עבד בראשי אברים ראה קדושין כד.:. הסוגיא הזכירה גם את ראשי האברים שאינם מטמאים משום מחיה, ובארנו זאת בזבחים מט:, עמ' תתקפה. [↑](#footnote-ref-1823)
1824. ושם בהערה לה. [↑](#footnote-ref-1824)
1825. מעטות העברות שנאמר בהן "ימצא". שהרי מדוע צריך לומר זאת? פשוט הוא. הלא כל עובר עברה אי אפשר יהיה לענשו אם לא יִמָּצֵא, ואם אנו דנים אותו – פשוט שנמצא. אעפ"כ יש כמה מצוות שעליהן נאמר שהחוטא נמצא. כך הוא לגבי העובד ע"ז, הבא על אשת איש, (לא נאמר על רוצח כי ימצא רוצח שרצח, אבל הדבר אמור על רוצח שנמצא שיצא מעיר מקלטו). מלבד עברות אלה נאמר "ימצא" על גנב, ועל גנב נאמר כך שוב ושוב, בכל מקום שהוזכר: "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ **וְנִמְצָא** בְיָדוֹ מוֹת יוּמָת", "כִּי **יִמָּצֵא** אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמֶּר בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת הַגַּנָּב הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ", "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: אִם בַּמַּחְתֶּרֶת **יִמָּצֵא** הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ: אִם **הִמָּצֵא תִמָּצֵא** בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׂה חַיִּים שְׁנַיִם יְשַׁלֵּם", "כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כֵלִים לִשְׁמֹר וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם **יִמָּצֵא** הַגַּנָּב יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם: אִם לֹא **יִמָּצֵא** הַגַּנָּב וְנִקְרַב בַּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ". משמע שהגנב – נסתר הוא. יותר מחטאים אחרים (אולי כבא על אשת רעהו, שגם היא בסתר, וגם היא קרובה לגנבה), וצריך למצוא אותו. [↑](#footnote-ref-1825)
1826. ותמוה כי לכאורה עשרת הדברים שנאמרו בירושלים הם משום כבודה ומעלתה של ירושלים, והאמוראים בארו שחלק מהם משום שלא נתחלקה לשבטים, ותו לא. [↑](#footnote-ref-1826)
1827. הפסוק עוסק בדורותיו של הקונה, שינחלו לעולם. הפסוק לא אמר שקנה דוקא ממי שאבותיו הורישו לו לעולם. [↑](#footnote-ref-1827)
1828. וכפי שבארנו זאת בסנהדרין עג. הערה קצו. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1828)
1829. אמנם, תדר"י למד בדיוק מהמלים האלה להפך. ויש לבאר כיצד.

      בפשטות, מלשון ר"א משמע שהוא סובר שאכן מוציאים את עינו ושִנו. אמנם, הגמ' מבארת שגם ר"א מודה שמשלם כֹפר ומתכפר לו. אלא שר"א סובר שעקר הדין הוא אכן הוצאת עינו ושנו של המזיק, אלא שהוא משלם כפר ומתכפר לו. אך התשלום אינו תשלום על חסרונו של הנִזָּק, אלא פדיון עינו של המזיק שמעִקר הדין היה צריך להוציאה. (בדומה לדעת ר' ישמעאל שנתבארה לעיל ב"ק כז. מ.). אמנם מלשון ר"א כפי שהיא במכילתא לפנינו משמע כגמ', וראה להלן הערה צה.

      (אין זה המקום היחיד שבו הגמ' לא מסתפקת בפסיקת הלכה נגד ר"א, אלא אף אומרת שגם את דעת ר"א יש לפרש אחרת מדבריו. בברכות כח מצאנו "רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה רבי עקיבא אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין שמונה עשרה רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים". בפשטות ר"א חולק על שאר התנאים במשנה וסובר שלא צריך להיות נוסח קבוע לתפלה. כך גם מבארת אותו אחת הדעות בירושלמי שאומרת שר"א היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום, וכך עולה גם ממעשיו בברכות לד. שהורה לתלמידיו שאפשר לקצר ואפשר להאריך. שהרי דעת ר"א שמתפלל ומתחנן כאמור בתורה ומוציא עין כאמור בתורה, והאמוראים בבבל לא מסכימים לקבל את ההנחה שיש מי שסובר כן). [↑](#footnote-ref-1829)
1830. ראה אב"ע כאן שהביא דיון בין רס"ג לבין הקראי. שבו אחרי שרס"ג הוכיח לקראי שפרשת משפטים עוסקת בתשלומים, עבר הקראי להוכיח לו מפרשת אמר, שהיא אינה עוסקת במשפט אלא בענישה. אבל רס"ג השיב לו משמשון שאמר "כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ לִי כֵּן עָשִׂיתִי לָהֶם", אע"פ שלא עשה בדיוק כאשר עשו לו. וה"ה לכאן. [↑](#footnote-ref-1830)
1831. ופרשיה זו עצמה, זו שנאמר בה עין תחת עין שן תחת שן, פותחת ואומרת ענוש יענש כאשר ישית עליו. הענש האמור בפרשיה הזאת הוא תשלום כאשר יושת עליו. הפרשיה מדברת אפוא על תשלומים. הפרשיה היא פרשית תשלומים, ולכן יש לפרש שגם שאר הנתינות האמורות כאן הן תשלומים. (וכפי שנבאר בסנהדרין עט.). פרשיה זו היא פרשית תשלומי נזק. (שלא כפרשית שבת ורפוי שהיא פרשית פטור המכה ממיתה כשלא מת המֻכה, וכפי שנבאר להלן הערה צח). [↑](#footnote-ref-1831)
1832. ולכן בעד זומם, שבו אי אפשר לתת תחת מה שהיה לו שהרי עדין יש לו, נקטה התורה בלשון אחרת. כאן נאמר "עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן". שהרי עקר את עינו והוציא את שנו. שלא כמו בעד זומם, ששם רק זמם לעשות לו ולא עשה לו, לכן לא נאמר שם "עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן", אלא "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל". שם אי אפשר לתת יד תחת יד שהרי איש לא הפסיד יד. ממילא למדנו שהנתינה בפרשתנו היא נתינת דבר תחת הדבר שהנִזָּק אִבד. שאל"כ למה נאמר תחת עין ותחת שן? יאמר גם כאן עין בעין שן בשן. אילו היה הצווי הוצאת עין ממש, לא היתה התורה נוקטת שם בלשון אחרת. ההבדל בלשון נובע מכך שבעד זומם אי אפשר לתת עין תחת העין שהיתה לו, שהרי עדין יש לו.

      ומ"מ ממילא למדנו מפרשת עד זומם שיש בתורה חיובי עין, שן, יד ורגל, (אף שאנו כבר יודעים זאת מפרשות משפטים ואמר) ונאמר שם "לא תחס עינך", בדומה לאמור בפרשת בֹשת (ראה דברינו בב"ק כז.כח. ובהערות שם), ונשאלת אפוא השאלה מה הם אותם חיובי יד ביד האמורים שם. בפרשה שעִקר עִנינה עשיה. שם דרש תנא דבי ר' חיא שהחיוב האמור שם הוא תשלום, שהרי עשיה לנפש העד כבר (ט) הוזכרה לפני כן. [↑](#footnote-ref-1832)
1833. פרשו חכמים שכוונת הפסוק שישלם בכסף את היד, הרגל, העין, השן, הפצע והחבורה. יש ראיות רבות לפירוש זה: א. הפרשיה מדברת לא רק על מכה בזדון אלא גם על מכה בשוגג, שהרי הפרשה (יא) הזכירה אנשים נצים הנוגפים אשה הרה שלא בכוונה. ושוגג, כפי שראינו לעיל, אינו נענש, אלא רק משלם לנִזָּק את חסרונו. בפרט "נפש תחת נפש" האמור כאן, אינו יכול להתפרש כפשוטו. ומסתבר שגם עין תחת עין וכו', שהרי שוגג לא נענש. ב. כל הפרשה מדברת על תשלום דבר תחת דבר, כשתפקיד התשלום הוא לתת לנִזָּק את חסרונו, ולא להעניש את המזיק. כגון להלן: "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר". או "חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה", ברור שאין (ג) כונת התורה שיש להרוג את שורו של המזיק תחת שורו של הנִזָּק, שהרי נאמר יְשַׁלֵּם. ואפילו הפסוק הסמוך: "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ תַּחַת עֵינוֹ", מדבר על נתינת פצוי לעבד ולא על הענשת המזיק. נתינת דבר (ז) תחת דבר פירושה נתינתו במקום הדבר החסר, השלמת חסרונו של הנחסר. כמו שמוכח מהופעתה של המלה הזאת במקומות רבים בתורה. כגון: "וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת וְהֵבִיאוּ אֶל תַּחַת הָאֲבָנִים", כלומר: במקום האבנים שהוציאו. וכן במקרים רבים נוספים. ג. יש פסוק דומה בפרשת אמר. שם נאמר: "וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה...". גם שם, ברור שמדובר על תשלום נפש תחת נפש. ונאמר שם (ד) בפירוש: "יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ". מכאן שהתורה מדברת כאן על נתינה לנִזָּק, ולאו דוקא על ענישת המזיק. מדובר שם על מכה בהמה, והנִזָּק לא ירויח דבר (ג) אם תהרג בהמתו של המזיק. ד. נאמר בפרשת מסעי: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת", ומכלל לאו אתה שומע הן: על כל חיוב שאינו עבור רצח, לוקחים (ה) כֹפר. לכן משלם את דמי הנזק הנגרם ממחסור בעין, שן, יד או רגל, ודמי הכאב הנגרם מהכויה, הפצע והחבורה. . וכן: נאמר לעיל "וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא". משמע שחוץ מאלה ינקה.

      גם פרשת וקצתה את כפה דומה לפרשיות האלה. וכפי שבארנו לעיל ב"ק כז.כח., גם שם אמרו חכמים שתתן ממון. אמנם גם כך השאלה ההלכתית עולה, כי היא אשת איש ופגיעתה רעה ואינה משלמת. [↑](#footnote-ref-1833)
1834. והרמב"ם למד מכלל הפרשיות האמורות בפרשתנו. שיש בה שתי פרשיות חובל, בראשונה הדין הוא "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא" ובשניה הדין הוא "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". הפרשיה היא פרשיה של תשלומים. לכן יש לפרש שגם "עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה" הם תשלומים. (ועל דרכו של הרמב"ם ראה דברינו בהקדמה לספרנו בהערה נג). [↑](#footnote-ref-1834)
1835. וראה לעיל ב"ק לג.לד., שם בארנו שהפסוק "אִם כֹּפֶר יוּשַׁת עָלָיו וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוּשַׁת עָלָיו: אוֹ בֵן יִגָּח אוֹ בַת יִגָּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יֵעָשֶׂה לּוֹ", רומז לפסוקים בפרשיה שלנו. של "וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רָגֶל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פָּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה". המשפט הזה האמור שם הוא הדין האמור כאן, ושם נאמר שמשיתים כפר. [↑](#footnote-ref-1835)
1836. האם חמשת תשלומי חובל הם ענש לחובל או פִצוי לנחבל. (וראה לעיל הערה ל, פג,פז). מהפרשיות נראה שיש כאן גם ענש לחובל וגם פִצוי לנחבל. פרשת משפטים עִקר ענינה הצד המשפטי שבין בני אדם, ועל כן היא מציגה את הצד שבין בני אדם. נזכרו בה הדינים בנפש ואח"כ בגוף ואח"כ בממון. הדינים בנפש גם הם דינים שבין בני אדם, בפרשת מסעי נאמר עליהם שהם חֻקת משפט. יש שני ענינים בתורה שנאמר עליהם חֻקת משפט, וזה אחד מהם. (על השני ראה ב"ב קיג: הערה רלה). בהלכות אלה יש ענין כפול: יש בהן גם משפט בין המכה והמֻכה, אך יש כאן גם חק בין האדם לה', נטילת נפש. פרשת משפטים מטבע הדברים מציגה את הצד המשפטי של הדבר ולכן יש בה כֹפר בכמה מקומות. לעֻמת זאת פרשת מסעי עוסקת בחק שבדבר ולכן היא אוסרת כֹפר. אלמלא היה כאן חק - אפשר היה שגם על רוצח היה מושת כֹפר, אך הואיל ובאה פרשת מסעי ללמדנו את החק נאסר לקחת כֹפר. פרשת משפטים אינה מביאה דין זה כי הוא אינו משפט ולכן אינו ענינה. מכאן אנו למדים שהדברים האמורים בפרשת כי ינצו הם חיובים שאפשר להמירם בכֹפר, והם משפט בין אדם לחברו, מלבד נפש תחת נפש. בנפש תחת נפש אין לקחת כפר, ולא מהטעם המשפטי האמור בפרשת משפטים אלא בגלל טעם אחר שאינו מענינה של פרשתנו. עניני הפסוק הבא: עין, שן, יד, רגל (נזקי גוף), ועניני הפסוק האחרון (צער) ענינם הנתינה שהרי במשפט עסקינן. כמו כן נראה מהופעת המלה תחת בפרשה שהצוויים האמורים בפרשה כלם נתינה לנחסר את חסרונו. וכן אנו רואים ממכה בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, שנתינה בלשון זאת היא נתינה מהמזיק לנזק. (ואולי אילו היה אפשר לעקור את עין המזיק ולחברה לנִזָּק היתה מתקימת פרשתנו בשלמות. וכשיתאפשר לעשות כך תתקים פרשתנו בשלמות, בנתינת עין לנִזָּק להשלמת חסרונו, (או אולי לתשלום ערך העין בשוק האברים), וה' שידע שהדבר אפשרי כתב זאת בתורה, אבל כיון שבימי חכמים לא ידעו שאפשר לעשות זאת – דרשו כפי שדרשו). בדרך זו נלמדים התשלומים. לפ"ז נראה שחמשת התשלומים האמורים בחבלה הם משפט כין איש לאיש ולא ענש. אמנם ברמב"ם (חו"מ ה ו) נראה שהוא סובר שכל האמור בפרשת כי ינצו הוא ענש ולא ממון ועִנינו הענשת המזיק, ורק האמור בפרשת כי יריבון הוא ממון. וכ"נ בחו"מ א ג. שהתשלום הוא כֹפר על חיובו של המזיק.

      עִקר החיוב של פרשת משפטים הוא למלא את חסרונו של הנִזָּק. ולכן מכאן דרש עולא בכתובות לב: שגם תחת האמור באונס, ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה, הוא תשלום ממון לנחסרת. וכן דרש חזקיה בכתובות לג: וב"ק עא. חמשה בקר ישלם תחת השור לרבות את השליח, כלומר: כיון שמשלם על כך שחסר את חברו, ולאו דוקא על מעשהו, מתחיב גם ע"י שליח. שהרי גם כך חברו חסר. וראה דברינו במקומות אלה. [↑](#footnote-ref-1836)
1837. אמנם, פרשת משפטים מחולקת לחלקים. תחלה דיני רוצח, אח"כ מזיק גוף אדם ואח"כ מזיק ממון. (וראה לעיל הערה ל). אפשר היה לומר שהפרשיות העוסקות בנזקי גוף שיכות לפרשיות מכה אדם ודיני מכה אדם יחולו עליהן. אלא שהפסוקים בפרשת מסעי מלמדים שדוקא ברוצח גזרה תורה שלא יקח כפר. [↑](#footnote-ref-1837)
1838. אמנם יש להקשות על כך, כי שם בפשטות לא התשלום הוא תחת אשר ענה, אלא שעבודו לה לכל ימיו הוא תחת אשר ענה. תחת אשר ענה ותפשה, הרי הוא מסור ותפוש בידה לכל ימיו. ואולם, בכמה מקומות דרשו חכמים שהתשלום הוא תחת אשר ענה, ולא שעבודו לה. [↑](#footnote-ref-1838)
1839. אמנם יש מקום לבעל הדין לחלוק ולומר שיש הבדל בין "יתן" לבין "ונתתה". הצווי "יתן" אומר שהמזיק יתן. אבל "ונתתה" אמור אל השופט שאליו אמורה הפרשה. והוא ודאי לא צריך לתת דבר, אלא רק לקבוע שכן יעשה הדין. [↑](#footnote-ref-1839)
1840. מלבד הדרשות שהתבארו כאן, הגמ' הביאה כאן גם את דבריהם של תנאים שלמדו לא מדרשת הכתוב אלא מראיות אחרות שמלמדות שעקירת עין המזיק אינה אפשרית. או משום שהיא תגרום לו נזק נוסף, או מטעם אחר. (ולפי טעמים אלה אפשר שהם מודים שאילו היה הדבר אפשרי היה צריך להוציא את עינו. וכפי שכתבנו לעיל הערה צ, לפי זה אולי יש לפרש שאם אפשר להוציא את עינו ולהשתילה במקום עין הנִזָּק – יעשה זאת. ואולי בזו תתקים יותר כונת הפרשה). הוזכרו כאן גם דברי אמוראים שבארו כך. רב זביד בשם רבה למד מכך שהמזיק משלם גם צער, ואם מטילים בו מום הרי שקִבל גם את צערו, ורב פפא בשם רבא למד מכך שהמזיק משלם גם רִפוי, ואם עוקרים את עינו גם הוא צריך רִפוי. ויש להקשות. אפשר להבין את הטעם הראשון, הלומד מצער, כי אילו היתה כונת התורה שעוקרים את עינו – הלא גם הצטער. אבל איך אפשר ללמוד זאת מרפוי? הלא פרשית שבת ורפוי היא פרשיה אחרת, והיא ודאי פרשיה של תשלומים. ומעתה אפשר לומר שהן הצרך לרפא את המזיק והן הצרך לרפא את הנִזָּק, שניהם נוצרו מהנזק שגרם המזיק. ומה בכך שהמזיק כעת צריך לרפא את עצמו, הלא מ"מ גם הנִזָּק צריך רפואה בגלל מעשיו של המזיק, ולמה לא ישלם לו? למה לא ישלם על רפואת שניהם? והלא גם המזיק וגם הנזק צריכים רפואה בגלל מעשי המזיק? ואינו דומה לצער, ששם אם צערוהו הלא הצטער. הלא חיוב הרפוי הוא ודאי חיוב תשלומים ולא את זה בא ר"פ ללמד. ואולי עצם העובדה שדנים כאן גם על הנזק וגם על הרפוי מלמדת שבתשלומים עסקינן ולא בחיוב גוף. מכך שחיב לשלם אפשר ללמוד שכל התשלומים אינם כדי לנקום ולהעניש את גופו אלא כדי להשלים את חסרונו של הנִזק. או שפשוט לגמ' שאין מחיבים על גרמא. (כפי שהגמ' מטילה את טורח הנבלה על הנִזָּק, אע"פ שיוצא שהוא מפסיד. וכפי שהגמ' לא סוברת שהמזיק צריך לשלם לנִזָּק על כך שבגלל רפואתו יצטער בכך שלא יוכל לאכול דבש. וכן שיטת הגמ' במקומות רבים. אמנם יש לשאול מדוע שיטת הגמ' כן, הלא יוצא שהפסיד הנִּזָּק. וכן, מדוע באכלה ערוגה בין הערוגות לא נאמר למזיק שכיון שהוא אשם בכך שאין אנו יודעים את ערכה של הערוגה, ישלם עוד ועוד עד שיסתלק מן הספק, מדוע יהיה הספק לרעתו של הנִזָּק. וראה לעיל הערה יז). [↑](#footnote-ref-1840)
1841. אולי צ"ל ממון. ואולי כונתו שמא במתכון ישלם ממש (וכפי שמשמע בדעתו כפי לשונו בבריתא שהובאה בסוגיתנו) והמשך הדרשה היא שמפרשת משפטים אכן אין ללמוד אלא ממון, אבל לא כן מפרשת אמר. אבל אפשר לגרוס אחרת ולפרש בדבריו שכיון שהפרשיה עוסקת בשוגג, אי אפשר ללמוד מתוך הפרשיה הזו עצמה שהמזיד יענש. שהרי עין תחת עין האמור כאן מתבאר אחרת. [↑](#footnote-ref-1841)
1842. בשאלה כיצד מעריכים את הכאב אומרת המשנה (פג:) שאומדים כמה אדם רוצה ליטול להיות מצטער כך. והגמ' דוחה זאת משום שאדם לא מוכן לקבל כסף ולצער את עצמו. לכן מסיקה הגמ' שאומדים כמה אדם רוצה לתת כדי להפטר מהצער. ותמוה, גם בגלל שלשון המשנה הנ"ל (פג:) ולשון אבוה דשמואל (פה.) היא הפוכה, כפי שמקשה הגמ' עצמה. ועוד יותר קשה, הלא לקתה מדת הדין. כי אם דינו לשלם כמה שירצה אדם ליטול להיות מצטער כך, וכי מפני שאין אנו יכולים לגבות את המגיע לו במדת הדין נגבה ממנו סכום אחר שאינו דינו? ויתר על כן: וכי מפני שצער זה כה גדול הוא עד שאין לו דמים, נקל עליו או נחמיר עליו? הוי אומר נחמיר עליו. ומדוע נקל עליו לשלם פחות רק משום שאין אנו יכולים להעריך את גֹדל ערכו של הכאב?

      ואת אותה שאלה יש לשאול גם על תשלום נזק. אם מדת הדין מחיבת לאמוד כמה אדם רוצה ליטול להיות מצטער כך, ק"ו שהיא מחיבת לשלם לו על נזקו כמה שהיה רוצה ליטול כדי להנזק. ולכאורה כן משמע מלשון אבוה דשמואל (פה.). שיעריכו כמה רוצה ליטול על קטיעה כזאת, עם כל נזקה וצערה. (אע"פ שהגמ' מבארת את דברי אבוה דשמואל בדרך אחרת) ואם תאמר, כפי שמקשה הגמ', שאפילו אם יתנו לו כל ממון שבעולם לא ירצה, וכי משום כך נקל על המזיק ונפטרנו בסכום נמוך של שוק העבדים ותו לא? והלא שוק העבדים לא מייצג את נזקו של בן חורין. וכדברי הגמ' בב"ק פד. אין דמים לבן חורין, וכי משום שאין דמים לבן חורין נקל על המזיק בן חורין שלא ישלם אלא דמי עבד כי אין דמים אלא לעבד? והלא הזיק בן חורין ולא עבד, ולמה ישלם כעבד? וכי מפני שאין דרך אחרת ישומוהו שלא כראוי לו? אין זו מדת הדין. ולמה לא ישומוהו גם כאן בכמה ירצה אדם ליטול ויקטעו לו אבר, או לפחות בכמה ירצה לתת ולא יקטעו לו, שהוא ודאי גבוה מערך האבר בשוק העבדים. (ולפי מה שכתבנו לעיל הערות פז, צ אפשר שישלם את דמיו בשוק ההשתלות. ואפשר שזה כלול בתשלום רִפוי). והגמ' עצמה לא מבקשת לטעון שכך יש לאמדו במדת הדין, מדת הדין לאמדו בכמה ירצה ליטול להיות מצטער, אלא שהגמ' אומרת שלזה לא יספיקו שום דמים שבעולם. וכי משום כך נאמוד אותו בסכום שאינו סכום הנזק? וראה חו"מ תכ טז ובב"י שכשאין אלא צער אכן אומדים כמה ירצה ליטול. (וראה ערכין יט: "מי דמי התם גברא זילא הוא", למה בנזיקין שמין אותו כגברא זילא הלא כשהזיקו היה גברא שביח ורק הנזק עשאו גברא זילא. וראה מעין זה בסמ"ע שנד ד ט. ומנגד ראה ב"ק פה: שמניחה שאילו לא שִלם לו דמי נזקו לקתה מדת הדין, אם ישלם לו שבת רק לפי גברא זילא). [↑](#footnote-ref-1842)
1843. אבל האמוראים מבארים שגם חכמים דורשים את המלה רק ולומדים ממנה שאינו חיב לשלם על רִפוי חלי שלא מחמת המכה. יתן רק את שבתו, כלומר השבת שנגרמה מחמתו. עוד מבארים האמוראים שיש כאן שתי דעות של חכמים. אלה ואלה אינם מבחינים בין השבת לרפוי, אך יש שפוטרים בשניהם ויש שמחיבים בשניהם. [↑](#footnote-ref-1843)
1844. הפרשיה הזאת מלמדת את דיני שבת ורפוי כי ענינה של הפרשיה הזאת הוא שנפל למשכב, אם נפל למשכב, ממילא הוא צריך תשלום עבור השבת והרפוי, ואם יתרפא – יפטר המזיק ממיתה. הפרשיה שלאחריה מלמדת על תשלומי נזק וצער כי זהו הנושא המדובר בה. אדם המזיק. [↑](#footnote-ref-1844)
1845. וכך באר הרמב"ם, ועוד הוסיף ודרש ממה שנאמר כאן "בשבט" שלא התירה התורה להכותו אלא בשבט. כלומר: כיון שהוא כספו ועבדו, מטבע הדברים צריך להכותו, שהרי בִּדְבָרִים לֹא יִוָּסֶר עָבֶד כִּי יָבִין וְאֵין מַעֲנֶה. כיון שהתירה התורה להכותו, לא יענש על כך. טעם הדבר הוא שאדם צריך להכות את עבדו, ולא שרשאי לעשות בכספו כרצונו. והראיה – אם ימות תחת ידו ינקם. מכאן מוכח שפרוש המלים "כי כספו הוא" היינו כי עבדו הוא, ומטבע הדברים העבד מכה את עבדו. ולא הותר לו אלא להכותו, לא להרגו. [↑](#footnote-ref-1845)
1846. אמנם ראה סנהדרין עו: הערה רג. [↑](#footnote-ref-1846)
1847. התורה אסרה להשחית עץ טוב לצֹרך רגעי שאינו מצדיק את ההשחתה, והדוגמא לכך היא השחתת עץ פרי ע"י חיל מזדמן למקום שרוצה להדליק לעצמו מדורה כאן ומחר ישוב אל ביתו ולא אכפת לו אם המקום יחרב. לפ"ז עץ מאכל הוא דוגמא לענין הכללי האמור כאן, לא להשחית דבר שיש בו תועלת לצֹרך שאינו מצדיק זאת, אין הכונה לעצי מאכל בדוקא.

      חכמינו למדו מכאן שהתורה צִוְּתה אותנו לא להשחית בכלל, ולא רק בשעת מלחמה. נמצא אפוא שהמקרה המתואר כאן הוא דוגמא לכלל שבאה התורה ללמדנו. כמו שהתורה כותבת באבדה שור ושה וכונתה לכל אבדה, וכמו שהתורה מתארת חוטב עצים והורג בשגגה אך אין כונתה לחוטב עצים דוקא, כך גם כאן התורה תארה מקרה שבו פעמים רבות אדם משחית לשוא. אך ברור שאין הכונה דוקא למקרה זה אלא לכל השחתה. לפ"ז מתבאר היטב שלא נאסרה כריתת עץ שאין כריתתו השחתה אלא יצירת דבר חדש וטוב . עץ מאכל, כאמור לעיל, הוא דוגמא בלבד. [↑](#footnote-ref-1847)
1848. ולדברי רש"י, אפילו לצרך מצור אפשר לכרות עץ מאכל אם אין עץ אחר, לא אסרה התורה אלא את המשחית לשוא. רש"י הולך כאן אחר טעם הכתוב ולאו דוקא על פי לשון הכתוב. בדומה להלכות מלחמה אחרות וכפי שנתבאר לעיל סוטה מב. הערה מג. [↑](#footnote-ref-1848)
1849. וראה בסוגיא כאן, וכן בסוגיא בשבת קכט. ובשבת קמ:, שכל דבר שאדם עושה והיה יכול לעשות באופן שישחית פחות ויכלה פחות את ממונו – הרי הוא בכלל בל תשחית. אבל מותר אם העשיה הזולה יותר תגרום להשחתה אחרת, כגון השחתת גופו. וזה מתאים לכלל האמור כאן. [↑](#footnote-ref-1849)
1850. אמנם היה מקום לפרש שכאשר תקיים את המצוות, תעשה זאת בכל לבבך, אבל חכמים פרשו שעצם העבודה תהיה בלבב. [↑](#footnote-ref-1850)
1851. וכך נדרש בירושלמי פאה ד א, שהבעלים לא מכלה את התבואה אלא עוזב אותה, והעני לוקט. ומכאן שהפאה נִתנת במחובר לקרקע. הירושלמי שם ממעט דלית ודקל. אך נראה שזו תקנת חכמים וקרא אסמכתא בעלמא. אם כי הירושלמי אומר שם שהכל דורשים את הפסוק. [↑](#footnote-ref-1851)
1852. וכפי שבארנו בפסחים לא. עיי"ש. וראה גם בשבועות לא. הערה נא. [↑](#footnote-ref-1852)
1853. ונחלקו ר"ע ור"ט מה הדין בגזל אחד מחמשה ואינו יודע איזה מהם גזל, האם די לו שיניח ביניהם ויסתלק, או שהוא מחויב לודא שהחזיר. בגלל הדרשה האמורה כאן, הגמ' מבארת ששניהם מודים שמדין תורה אם נשבע צריך להוליך אחריו עד מדי ואם לא לא. וכל המחלוקת ביניהם היא תקנה. האם ר"ע מתקן שגם אם לא נשבע ילך אחריו הואיל וגזלו, או שר"ט מתקן שגם אם נשבע לא יוליך אחריו. ותמוה מדוע לא נבאר שגם אם לא נשבע – הואיל וגזלו לא ינקה עד שיתן לו. ואכן משמע שבדיני שמים כך הוא. (ראה רש"י קד. ד"ה שכבר הודה). ובדומה למה שכתבנו לעיל הערה יז. (וראה קדושין מג. הערה מה). [↑](#footnote-ref-1853)
1854. לכאורה נראה שהאמוראים הביאו את הבריתא אך התעלמו ממנה ולא למדו מהדרשה האמורה בה שום הלכה. בסופו של דבר האמוראים הכריעו ובארו את הדין ע"פ הסברה וע"פ כללי השעבוד הרגילים הנוהגים בכל מקום, שאם עמד האב בדין התחייבו נכסיו וישלם היורש, וכן אם הגזלה קיימת יחזירנה היורש, ואת החֹמש לא ישלם אא"כ נשבע הבן. את כל זה מסיקה הגמ' ע"פ הכללים ההלכתיים הרגילים בכל מקום, וא"כ לא ברור מה הועילה הדרשה שבבריתא. ואולי האמוראים סברו שהיא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-1854)
1855. ועוד אנו למדים מכאן שהמבקש להתכפר צריך להתוַדות. ולא רק על החטא הזה אלא על כל חטא. שנאמר כאן "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל חַטֹּאת הָאָדָם" ועל כל חטאת האדם נאמר "וְהִתְוַדּוּ אֶת חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ". כל מי שיעשה מכל חטאת האדם ואשם צריך להתוַדות. ואם גם חטא כלפי חברו – גם ישיב את אשמו בראשו וכו'.

      הצווי להתודות אמור בתורה גם בכמה מקומות נוספים. גם על מי שחיב קעו"י נאמר: "וְהָיָה כִי יֶאְשַׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה וְהִתְוַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה' עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ.....". משמע שאין די בקרבן, ויש גם להתוַדות. אגב כפרתו של החוטא הזה וקרבנו למדנו שחלק מהכפרה הוא הוִדוי. וממילא למדנו מכאן שחלק מכפרתו של חוטא הוא הוִדוי. מעתה נלמד מכאן לכל חוטא.

      גם בסוף פרשת התוכחה מוזכר וִדוי. שם מוזכר הוִדוי של העם כֻלו בשובו בתשובה: "....וַאֲבַדְתֶּם בַּגּוֹיִם וְאָכְלָה אֶתְכֶם אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם: וְהַנִּשְׁאָרִים בָּכֶם יִמַּקּוּ בַּעֲוֹנָם בְּאַרְצֹת אֹיְבֵיכֶם וְאַף בַּעֲוֹנֹת אֲבֹתָם אִתָּם יִמָּקּוּ: וְהִתְוַדּוּ אֶת עֲוֹנָם וְאֶת עֲוֹן אֲבֹתָם בְּמַעֲלָם אֲשֶׁר מָעֲלוּ בִי וְאַף אֲשֶׁר הָלְכוּ עִמִּי בְּקֶרִי: אַף אֲנִי אֵלֵךְ עִמָּם בְּקֶרִי וְהֵבֵאתִי אֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אוֹ אָז יִכָּנַע לְבָבָם הֶעָרֵל וְאָז יִרְצוּ אֶת עֲוֹנָם: וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי יַעֲקוֹב וְאַף אֶת בְּרִיתִי יִצְחָק וְאַף אֶת בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֶזְכֹּר וְהָאָרֶץ אֶזְכֹּר...". התורה מספרת כאן שאחרי החטא ואחרי הגלות עם ישראל ישוב בתשובה ויתוַדה. לאחר דורות בגולה, יבא הדור שיתוַדה את עונו ואת עוון אבותיו. בשל הפסוק הזה נהגו ישראל לומר "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו".

      וכן מצאנו שהכהן הגדול מתוַדה על השעיר המשתלח, שהרי הוא מכפר. וכך נאמר: "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר".

      מצאנו שגם דוד התוַדה ואמר "חטאתי לה'", וכן בספר תהלים בכמה מקומות. וראה גם רמב"ם תשובה א א. והמשנה למדה זאת מספר יהושע כמו שנבאר בסנהדרין מג. [↑](#footnote-ref-1855)
1856. יש כמה מקומות בתורה שבהם באה התורה ללמדנו כיצד לנהוג במקרה של ספק. אבל בשום מקום לא מתואר הספק בפירוש. התורה מלמדת מה הדין במקרה שבו לא ידוע אם השומר פשע או לא. אך התורה לא מציגה את הדברים בצורה מסופקת. התורה כותבת בפירוש: "וגֻנב מבית האיש" (שמות כב, ו). כך גם בפרשת סוטה. התורה לא כותבת: "ועבר עליו רוח קנאה וקִנא את אשתו, ולא נודע אם נטמאה"; התורה כותבת: "ועבר עליו רוח קנאה וקִנא את אשתו והִוא נטמאה, או עבר עליו רוח קנאה וקִנא את אשתו והיא לא נטמאה" (במדבר ה, יד). כך הוא גם במוציא-שם-רע ובעוד פרשיות שונות הבאות ללמד מה לעשות כשיש ספק. התורה מלמדת אותנו עקרונות והעקרונות נכונים לפי האמת, לא לפי ידיעתנו. התורה לא מציגה את הספק, משום שמבחינה אמתית אין ספק. לפני הקב"ה (אמת האמתות) אין ספק. המציאות היא כפי שהיא, וחסר-ידיעתו של האדם אותה היא בעיה של האדם ולא בעיה במציאות. אנו צריכים לנהוג ע"פ האמת המוחלטת (וגם אם לא תמיד אנו יודעים אותה) ולא להתייחס לידיעתנו כאל אמת.

      לפ"ז יש לברר (ובבירור זה תלויות מחלוקות האמוראים והראשונים כפי שיתבאר להלן) האם עִקר הפרשיה היא פרשת הספק, אע"פ שהתורה לא כתבה כך בפירוש. או שהפרשיה היא פרשית דבר הפשע. התורה באה ללמד מה דינו של השומר, וממילא למדנו מה לעשות במקרה של ספק. מתוך כך יש לברר האם התנאים לדיני פרשיה זאת, כגון שהתביעה היא שתי כסף וכיו"ב, הם נושא הספק או נושא דבר הפשע (דבר מלשון דִבור, דבר פשע שטוען התובע, שהנתבע אומר כי הוא זה). האם הספק הוא לפחות שתי כסף או דבר הפשע הוא לפחות שתי כסף. וראה בהרחבה להלן. פרשה זאת באה ללמד את הדַיָּן כיצד לנהוג במקרה של ספק מבוסס הנוצר מטענות הצדדים.

      הספק הוא בעיה מעשית, כלומר: ההלכה ברורה וידועה, אך למעשה יש לנו קושי לקימה כי אין אנו יודעים את העובדות. בעיות מעשיות הן בעיות ביישום העקרון בחומר, אך הן לא בעיות מהותיות. בין העקרון למעשה יש כמה מדרגות, שמתבטאות בעקרונות-משנה שנועדו להדריכנו בביצוע העקרונות, ועקרונות ברמה נמוכה יותר שעל-פיהם נבצע את עקרונות-המשנה וכו'. העקרונות הם הרוח, ולכן התורה שבכתב מביאה אותם. התושבע"פ נותנת הדרכה מעשית יותר. ספר דברים נועד להכין את בני-ישראל לכניסה לארץ, ולכן בו אנו שומעים לא את ה' מדבר אל משה, אלא את משה מעביר את הדברים אל בני-ישראל, לכן גם הספר כתוב בלבוש מעשי יותר מהספרים הראשונים. אך עדיין הוא עקרון רוחני-נצחי שאינו משתנה, ולכן הוא כתוב בתורה (כתב הוא דבר שאינו משתנה). בו מלמדת התורה דרכים לברור הספקות ומתיחסת לידיעתנו.

      ענין הספיקות ענין בירורי מעשי. התורה מלמדת אותנו על ידו את העקרונות, ואנו צריכים להתמודד עם הבעיות ביישומם. יש דברים רבים שהגמרא לומדת מן התורה, אבל התורה לא כותבת אותם בפירוש. הגמרא צריכה ללמוד זאת מן הרמז. נושאים שנלמדים כולם מן הרמז הם נושאים כמו דרכי קניין (קניין אשה), דרכי בירור (חזקות, רוב וקרוב, וכו') וכו'. המכנה המשותף לכולם הוא שהן בעיות מעשיות ולא עקרונות (יש עקרון שאסור לגנוב או לקחת אשה שאינה שלך, אך הדרך שבה יהפוך רכוש להיות של אדם מסוים - הוא אינו עקרון רוחני. כנ"ל יש עקרון חשוב באיסורים מסויימים, אך הבירור הוא בעיה מעשית). התורה מביאה עקרונות, היא לא משועבדת לנו חלילה, היא לא צריכה לפרט לנו איך נתנהג בשוק כשאנו מוכרים וקונים, כי זה דבר חומרי. אך אנו משועבדים לה' ולתורה. בכל צעד שלנו עלינו לברר מהו הדבר הטוב ביותר מבחינת ה', כי אנו עבדיו בכל רגע. לכן גם את הדברים האלה אנו מנסים ללמוד מהתורה, אע"פ שזה לא כתוב בה בפירוש. הגיעו הדברים לידי כך שיש אפילו הלכות כיצד לנעול נעלים, כי אפילו בדברים כאלה עלינו לחפש מהי הדרך הטובה ביותר; אבל התורה לא כותבת את זה כי היא רוחנית. לכל פרט עלינו להתיחס באובייקטיביות, במבט כולל, תוך פתיחות מחשבתית לקבל כל דבר, ולא רק את הנוח לנו או הרצוי לנו, עלינו לבטל רצוננו מפני רצונו. מטרתנו היא להשתעבד לה', לחפש את הרצוי לו באמת - ולבצעו. [↑](#footnote-ref-1856)
1857. וכן אפשר לבאר שהדיינים והשבועה לא נועדו לברר אלא להפיס את דעת הבעלים כיון שהוא אינו יודע את האמת. ומכיון שמיוחד מקרה זה מיתר המקרים האמורים בפרשה כי בו בד"כ הנתבע יודע את העובדות והתובע אינו יודע, לִמדה תורה מלבד הדין, שצריך הנתבע להשבע בביה"ד. [↑](#footnote-ref-1857)
1858. חז"ל אומרים שערוב פרשיות כתוב כאן. רש"י באר שהתערבה כאן פרשית אם כסף תלוה. אך על כך קשות כמה קושיות. כי למה לנו לומר שפרשה רחוקה התערבה כאן, וכמה ענינים גדולים אמורים בינתים, סכינא חריפא מפסקא קראי? ועוד: ניחא אילו היתה שם פרשה של תביעת מלוה ושל דין ומשפט, אך פרשת מלוה שם אינה קשורה כלל לטענות. ועוד - הלא דיני טענות הנלמדים מכאן חלים על כל חיובי ממון, ולאו דוקא על הלואות. ועוד ראה תוס' שהקשו על רש"י כמה קושיות, ואת שיטת ר"ת וריב"א שם. ע"כ נראה לבאר שערוב פרשיות הוא שמעורבים בפרשיה זאת כמה דינים שאינם ענינה העקרי של הפרשה, ע"פ הפרושים השונים המוצעים כאן. ואולי כך ניתן לבאר את שיטת ריב"א. וכ"כ בחדושי הר"ן סנהדרין ב: ד"ה ערוב פרשיות. [↑](#footnote-ref-1858)
1859. לפי שיטותיהם ודעותיהם של הראשונים השונים נוכל ללמוד באיזה משלשת הפירושים הם בחרו.

      נחלקו הראשונים בשאלה האם חיוב שבועת השומרים ושבועת ע"א חל דוקא בטענת שתי כסף. כמו כן נחלקו הראשונים בשאלה האם ע"א משביע דוקא כשהתובע טוען, או שהתובע יכול להשביעו גם אם הוא עצמו אינו יודע את העובדות, מפני שהעד יודע.

      ר"י מגש ורמב"ם סוברים שדוקא מו"ב אינו נשבע אלא על טענת שתי כסף, אבל שומר נשבע אפי' על טענת פרוטה. וחלקו עליהם הרמב"ן והרא"ש וכתבו שא"א לומר כן, שהרי הפסוק שממנו למדו את דין שתי כסף אמור בשומר. אבל הרמב"ם ור"י מגש סוברים שערוב פרשיות כתוב כאן וגם הפסוק הראשון עוסק במו"ב. לכן יש לפרש שהרמב"ן סובר כמו **ההסבר הראשון** האמור כאן, שכל הפרשיה עוסקת בשומר. וכן עולה מפירוש הרמב"ן לתורה שבו הוא מפרש שגם הפסוק השלישי עוסק בשומר ובמה ששומר יכול לטעון, ואחת הטענות האלה היא שהפקד אתו פקדון קטן יותר, ומכאן למדנו לכל מו"ב אע"פ שהפרשה לא עסקה בו. גם הרא"ש מפרש כמו **ההסבר הראשון או השני** שהוצעו כאן. אבל ר"י מגש והרמב"ם מפרשים כמו **ההסבר השלישי**: שהפרשיה כֻלה היא פרשית טענות, וגם החיוב בכסף או כלים אמור על טוען, וכך מתפרש המושג עירוב פרשיות. ולכן אין כאן ענין לשומר. ובשומר חיב מעצם קבלת השמירה. (ר"י מגש אומר שכמו שכי הוא זה אינו בשומרים ה"ה כסף או כלים. אבל יתר הראשונים ודאי שאינם מקבלים סברה זאת, שהרי הפסוק השלישי אפשר שאינו עוסק בשומרים, אבל הפסוק הראשון שבו נאמר כסף או כלים ודאי עוסק בשומרים. והרמב"ן יפרש שגם הפסוק השלישי עוסק בשומרים אלא שנלמד ממנו בעקיפין גם דין מו"ב בשאר דיני ממונות. אבל ר"י מגש סובר שמשמעות ערוב פרשיות היא שכל הפרשה היא פרשת טוען, כמו שבארנו, ולכן פשוט לו שאם הפסוק השלישי אינו עוסק בשומר ה"ה לפסוק הראשון. הר"ן (שבועות יט:) אומר שלומדים מכסף או כלים להל' שומרים, ולכן גם דין שתי כסף ינהג בשומרים).

      בדומה לכך נחלקו הראשונים הנ"ל בשאלה האם נשבעים לקטן שבועת השומרים. הרמב"ם ור"י מגש סוברים שכל הדינים שנלמדו מהפסוק הראשון של הפרשיה חלים רק על שבועה הבאה מכח טענות, ולא על שבועת השומרים שלא באה מכח טענה אלא מכח נתינה, והתובע עצמו אינו טוען בה ברי. לעמת זאת יתר הראשונים סוברים שהפסוק הראשון אמור בשומר, ולכן א"א לפרש שדינים אלה אינם חלים בשבועת השומרים. (וראה רמב"ן שבועות מב. ד"ה הא שהוכיח את שיטתו).

      לפי הרמב"ן וסיעתו התורה הביאה את השומר כדוגמא למקרה שבו יש זיקת חיוב בין אדם לחברו, והוא טוען טענה פוטרת, ומכאן נלמד לכל טענה פוטרת של הנתבע. מכאן עולה שטענת התובע אינה יסוד בחיוב השבועה, ואין הבדל בין מקום שבו יכול התובע לטעון ברי למקרה שבו אינו יכול לטעון ברי. ביה"ד מבסס את חיוב השבועה על הזיקה הממונית שיש לנתבע כלפי התובע, כלומר הנתינה. סברת הרמב"ן היא שכל מקום שבו אם יבאו עדים יתחיב לשלם, אם ישמע על כך ביה"ד בלא עדים יצטרך להשבע כדי להכחישה, ואין חשיבות לשאלה ממי ישמע ביה"ד. לעמת זאת לפי ר"י מגש עקר הפרשיה הוא דיני הטענות, ומשמעות "כי יתן איש" להלכה הוא כי יטען איש שנתן, ואי אפשר לחיב שבועה ע"פ פרשיתנו אלא ע"פ טענה. מלבד שבועת השומרים שאינו טוען ברי שהשומר חיב לו, אך מ"מ הוא טוען ברי שנתן לשומר (או שיעידו על כך עדים), כלומר: שהשומר התחיב כלפיו ואינו נפטר עד שישלם או ישבע. (וראה תוס' ב"מ צז: (השוכר, והלה) שאומר שא"י אם הפקדתי אינו משביע, אבל הפקדתי וא"י אם נאנס הוא טענה משביעה, כלומר צריך צד ברי. ולפ"ז מובן שרש טו"נ, שכשברי שהתחיב אינו נפטר עד שיהיה ברי שנפטר. אך אם אינו ברי שהתחיב פטור. וזה נלמד ממש מדין שומר יצירת החיוב בשומר היא נתינה, אך לענין טוען ל"ד נתינה אלא כל שברי לו שהיתה יצירת חיוב גם בדרך של מזיק ואונס ומפתה וכיו"ב הרי זו נתינה. עוד עולה שם מדברי תוס', שהאומר איני יודע אם השאלתי או השכרתי אינה נתינה, כאן אין ודאות על הנתינה, שהרי נתינה היא יצירת חיוב ואם הוא שוכר לא נוצר כל חיוב כשנאנס, ואע"פ שבוודאי קבל את הפרה וקבל עליה אחריות, החיוב אינו מקבלת שמירה אלא מהחיוב לשלם. ואולי מפני שבשואל לא נאמר כי יתן). לפי ר"י מגש עקר הפרשיה הוא הטענות. גם הגורם המחיב כאן הוא הטענה ולא הנתינה. תפקיד הנתינה הוא רק לאפשר חיוב שבועה, לאשר שיש לנתבע זיקה ממונית לתובע ולא יוכל להשתמט ממנו ולומר אין כלום ביני לבינך. (ובתנאי שהחיוב חל על הנתבע עצמו, והוא עבד לוה לתובע. חיוב שחל על חפץ כלשהו אינו בכלל זה. ולכן פטור בתביעת קרקע או עבד שאינה תביעה על חיוב החל על הנתבע) לכן צריך שידעו ב"ד שהיתה נתינה. עקר החיוב בא מהטענה. גם קטן פטור כי טענתו אינה טענה.

      לפ"ז מתבארת דעת ר"י מגש גם לגבי שבועת ע"א. לדעת ר"י מגש אין יסוד לחיוב שבועה אא"כ יטען התובע ברי. לכן גם בע"א אם לא יטען התובע ברי לא יתחיב הנתבע להשבע. אבל לדעת יתר הראשונים די בכך שיש אדם כלשהו שברי לו שיש לנתבע זיקה ממונית לתובע, כדי שלא יפטר ממנו בלא שבועה, ביה"ד מחיבים אותו שבועה, ולא התובע.

      (אפשר שמקור שבועת מו"ב הוא ש**כמו בשומר** שמודה שהתחיב לחברו וטוען שנפטר מחוב זה, כן מו"ב. וזה פירוש הפסוק אשר יאמר כי הוא זה. וגם בשומר אם אומר החזרתי אינו חיב שבועה, ואין אנו דנים אותו כמי שמודה שהתחיב לחברו וטוען שנפטר מחוב זה. דוקא בטוען טענת גנב חיבה התורה שבועה. ולכן גם בחוב כשאומר פרעתי הכל פטור משבועה, ו**אין שבועה אלא כשטוען טענה פוטרת אך אינו אומר שנפטר לגמרי מחיובו כלפי חברו**, כלומר: מו"ב. וא"ת למה לא נחיב בשבועה בכופר הכל, והלא גם בשומר אינו פטור בהחזרתי אלא במגו, כלומר שמעקר הדין חיב ורק המגו פוטרו, ובהלואה אין מגו. י"ל ששומר פטור במגו דוקא בהפקיד לו בשטר, אבל מפקיד בע"פ או בעדים נאמן שהחזיר גם ללא מגו, ואינו כמודה בנתינה, וא"כ ה"ה מלוה כשמודה בנתינה ואינו מודה בפרעון ישבע, ולא משכחת לה אלא במו"ב, שהרי אם אומר לא החזרתי כלל ישלם וא"כ אין שבועה. והאומר לא לויתי אלא נ אף הוא מודה בעקר הנתינה, שהרי מודה שמחויב לו. ולפ"ז תתבאר דעת האומרים שנשבע שבועת השומרים בפרוטה. ההודאה אינה אלא בש"פ, ובכך כבר מודה שמחויב לו הן בשומרים והן במו"ב. וראוי לחיבו שבועה. אלא שכאשר אין התביעה נסובה על דבר חשוב אין משביעים. וכששניהם מודים שעקר ההפקדה היתה ש"פ אחשבוה. אך כשאין הנתבע מודה אלא בדבר שאינו חשוב וגם התובע לא מחשיבו לא ישלם. ועדין צריך ביאור. ומ"מ הדבר תלוי בשאלה לאיזה ענין מתחיב השומר בקבלת השמירה ולאיזה ענין הוא מתחיב בזמן הפשיעה או האבדה, או שהוא מתחיב בקבלת השמירה ונפטר אם נגנב ממנו או אם נשבע). [↑](#footnote-ref-1859)
1860. או שמחזיר תוך כדי טענתו ואומר הילך. (ע"פ ב"מ ד., שהמודה במקצת ואומר הילך פטור משבועה על השאר). [↑](#footnote-ref-1860)
1861. כל חיובי השבועות חלים דוקא כשיש בסיס לכך שהנתבע מחויב כלפי התובע, כמו שיתבאר להלן. ובכלל זה לויתי או קִבלתי שמירה ועדין לא נפטרתי לגמרי מחיובי כלפיך. אבל כשאומר קִבלתי והחזרתי הכל אינו מודה שחיב לו. ואז אין בסיס לחיבו. ואם יבאו עדים שקבל שמירה וכיו"ב חיב שבועה אא"כ נפטר במגו או בטענה פוטרת אחרת, ואע"פ שהוא טוען איני חיב לך עוד כי פרעתי. אבל אם אין ביה"ד יודע שהנתבע מחויב לתובע אלא על פיהם, א"א לחיבו שבועה שהרי הוא אומר אינני מחויב לו כלל. [↑](#footnote-ref-1861)
1862. יש לשאול איך למדו חז"ל מהטענות הפוטרות את השומר שגם מו"ב חיב שבועה. כי מסברה יש מקום לחלק ולומר שהתורה חִיְּבה את השומר שבועה דוקא מפני שהוא אחראי על דבר שבעה"ב לא יכול לדעת אותו, ולכן, לחזוק הדברים צִותה התורה שישבע, משא"כ בדיני ממונות אחרים. ולכן כשאומרת התורה שהטוען טענה פוטרת ישבע כונתה לכל טענה פוטרת שאיש מלבדו אינו יכול לדעת אותה. ואיך נלמד מכאן שגם טענה שבעה"ב יודע את האמת כמוהו מחיבת שבועה? (ודאי שקושיה זו קשה על ההסבר הראשון בפסוקים, אבל היא קשה גם בהסבר השני, אע"פ שהתורה כתבה פסוק מיוחד ללמדנו דיני טענות, מ"מ מסברה פשוטה יש להניח שמדובר על מקרה דומה לדוגמא שהובאה, וראה להלן הערה קיט) וראה התיחסות לשאלה זאת להלן. עוד יש לתמוה שהרי פרשה זאת עוסקת בתביעה שתחלתה נתינת דבר לחברו, ואפשר שדוקא בכגון זה, שחברו מאמין בו ונותן לו ע"מ להשיב, סמכה תורה על שבועתו, ואיך נלמד מכאן לכלל דיני ממונות? ומ"מ אפשר לפרש שחיובי השבועה שבפרשה נאמרו לא לגבי בעה"ב אלא לגבי האלהים, כלומר הדיינים, שפרשה זאת מלמדת על רב הלכותיהם. ולכן אין לחלק בין דבר שבעה"ב יודע לדבר שאינו יודע כל עוד מבחינת ידיעת הדיינים אין הבדל ביניהם. וכן אין לחלק בין מקרה שבו נתן בו הבעלים אמון למקרה שלא נתן בו, כל עוד מבחינת אמון הדיינים בו אין הבדל ביניהם. [↑](#footnote-ref-1862)
1863. לפי פירוש זה עירוב פרשיות, היינו שפרשה זאת, אף שעסקה בנושא המסוים של שומרים דוקא, נכללו בה גם דינים כלליים של מבנה ביה"ד ושל בירורי ספקות וטענות. פרשה זאת יצאה מן הכלל ללמד על הכלל כֻלו, שבכל הפרשיות האמורות כאן ידון הדבר לפני שלשה וע"י שבועות אם יודה במקצת וכיו"ב. וראה סנהדרין ב:, שערוב פרשיות כתוב כאן ולכן דיני ב"ד הנלמדים מפרשיה זאת נלמדים לא רק לענין גזלות וחבלות וקנסות היוצאים מהם (שנלמדים מפרשיה זאת שחִיְּבה שומר בתשלומי כפל אם יטען טענת גנב, או כל גנב), אלא גם לעניני הודאות והלואות, כלומר טוען ונטען. וכך יש לבאר את המושג ערוב פרשיות בכל אחד משלשת ההסברים המובאים כאן, כל אחד לפי דרכו, שהלכות אלה נלמדות גם לדיני טענות. ומי שפוסק שמה"ת א"צ שלשה מומחים בהודאות והלואות סובר כן מפני הפסוק בצדק תשפט עמיתך, ולא מפני שאינו דורש ערוב פרשיות, כאמור בסנהדרין ג. [↑](#footnote-ref-1863)
1864. הגמ' נקטה מלוה, אך בד"כ בגמ' מלוה הוא דוגמא כללית לחוב ממוני. ברור שדיני הטענות חלים לא רק על הלואה אלא על כל חוב ממוני בין אדם לחברו. [↑](#footnote-ref-1864)
1865. מדיוק בפסוקים עולה שיש לשבועה תפקיד כפול: כלפי הדיינים וכלפי הבעלים. הפרשיה הראשונה, פרשת שומר חנם, היא פרשת בירור הדין ע"י הדיינים. היא הפרשה בה נאמר שלש פעמים אלהים וממנה נלמדות רבות מהל' דיינים. (וכפי שנבאר בתחלת מסכת סנהדרין). בפרשה הזאת נקרב בעל הבית אל האלהים, וגם השבועה הנזכרת שם היא כלפי בית הדין. הפרשה השניה, פרשת שומר שכר, מציגה את הצד האחר של השבועה, שבועה כלפי הבעלים. בפרשה הזאת "שבֻעת ה' תהיה בין שניהם". וכן נאמר בה "ולקח בעליו ולא ישלם", כפירוש רש"י: שיקח בעליו את השבועה תחת התשלום. כלומר: שהמתחיב לחברו ישאר חיב עד שיבא להפטר ממנו, בשבועה או בתשלום, כפי שנבאר להלן בגוף הדברים. השבועה האמורה בפרשתנו היא כלפי הדיינים ולכן אפשר ללמוד מכאן שישבע גם כאשר בעל דינו יודע את העובדות לאשורן. ומ"מ מסתבר שהפרשיות מלמדות זו על זו וכל שבועה ממלאת את שני התפקידים, כי אין סברה לומר ששומר חנם יצטרך להשבע דוקא לדיינים ושומר שכר יצטרך להשבע דוקא לבעלים. [↑](#footnote-ref-1865)
1866. ולהלכה לאו דוקא הנתבע, כל דבר פשע שיטען התובע ואחד "יאמר כי הוא זה" עד האלהים יבא דבר שניהם. (וכפי שנבאר בשבועות לט:). אלא שאם הוא הנתבע, ישלם מה שיודה ולא ישבע אלא על השאר. ואם האומר-כי-הוא-זה הוא אחר, ישבע הנתבע על הכל.

      ואמנם לכאורה אפשר לחלק ולומר שאם יעיד אחר על חלק מהחיוב לא ישבע על הכל אלא ע"י גלגול. אבל הואיל ולהלכה נשבע על הכל נראה שהתורה לא חלקה (וכן ר"ח (ב"מ ד.) למד מה הצד מהודאתו וגלגול שבועת ע"א, ומשמע שם שע"א שמחיב שבועה וגלגול, הוא חיוב אחד. הגלגול הוא חלק מהחיוב הראשון, ואינו דבר בפ"ע. גלגול חל מפני שכל מי שחיב שבועה חיב על כל הטענה. ומכאן למד ר"ח שע"א מחיב על הטענה כפיו). ואמנם אם האומר כי הוא זה הוא הנתבע עצמו אינו נשבע אא"כ כפר במקצת, שהרי אילו הודה בכל ממילא לא ישבע, אך אם אחר יאמר כי הוא זה יבא דבר שניהם עד האלהים בין אם העיד האחר על הכל ובין אם העיד במקצת.

      עוד יש להקשות שהרי הגמ' (שבועות מ.) אומרת שלהלכה יש הבדל בין הודאת הנתבע לבין עדות ע"א, שאם אמר אחר כי הוא זה (ע"א) חיב אף בפחות משתי כסף. ומכאן נראה לכאורה ששבועת ע"א ושבועת מו"ב הם שני ענינים שונים, שאל"כ למה הם שונים בהלכותיהם. אבל ראה תוס' שם (ד"ה אבל) שאומר ששבועת ע"א היא דוקא על טענה דומה לכי הוא זה. תוס' תולה דין זה בשמואל ואומר שדוקא לפי שמואל שנשבעים על כפירת פרוטה במו"ב נשבעים על כפירת פרוטה בע"א. ואין הלכה כשמואל בשניהם. [↑](#footnote-ref-1866)
1867. בד"כ כאשר התורה מביאה דוגמא ואחריה פסוק כולל, הפסוק הכולל אינו בא לעסוק בנושא חדש, אלא לומר שהדוגמא שהובא בראש אינה אלא דוגמא המלמדת על כלל גדול. כאשר התורה אומרת "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים" ואח"כ אומרת "וכן תעשה לכל אבדת אחיך", אין כאן דין חדש אלא גִלוי על כך שהדין האמור בראש הפרשה אינו דוקא בשור ושה. כיו"ב יש לפרש בנ"ד, הפסוק האחרון המלמד דיני טענות בא לומר שעקר ענינה של הפרשה הוא דיני טענות ושבועות, והשומר לא הובא אלא כדוגמא. [↑](#footnote-ref-1867)
1868. מטרתה של הפרשיה היא ללמד על דיני ספקות ובירוריהם, לכן ענינה של הפרשיה הוא לא רק מה הדין במקרה נתון, אלא גם איך מבררים אותו. זוהי פרשית הדיינים ולכן כתובים בה ורמוזים בה ונלמדים ממנה הרבה מהלכות ב"ד. [↑](#footnote-ref-1868)
1869. מקומה של הפרשה בסמוך לפרשית ש"ש ולפרשית שואל, מלמד לכאורה שהנושא הנדון בפסוקים אלה הוא שומרים. אעפ"כ אפשר לומר שהנושא העִקרי של הפרשיה הראשונה הוא אחר, ולכן אין ו החבור בין הפרשיה הראשונה לשניה, אלא רק בין השניה לשלישית. [↑](#footnote-ref-1869)
1870. מהטעם שנתבאר לעיל הערה קי, שהתורה מתארת עובדות ולא ספקות. [↑](#footnote-ref-1870)
1871. אפשר לפרש שהפרשה דִברה גם על שומר וגם על לוה. לוה הוא "כי יתן כסף", ושומר הוא "כלים לשמר". הפרשה עסקה בנותן כסף להלואה או כלים לשמירה. ולפ"ז יובן למה בכלים א"צ שיהיו שוים שתי כסף. וכן נראה כי בד"כ נותנים כסף להלואה וכלים לשמירה. אבל הטעמים לא חִלקו כך ומהם משמע שגם הכסף בפסוק נִתן לשמירה. אך אולי כך פרשו אלה שאמרו שכל הפרשה עִנְינה טוען וכל הפרשה עוסקת גם במלוה, ויש בה פסוקים שלא נוגעים כלל לשומר. ערוב פרשיות עפ"ז יתבאר בכך שהתורה פתחה בשני מקרים, ובפרשה מעורבים גם דיני מלוה וגם דיני פקדון, וחלק מהדינים האמורים בה אמורים רק על אחד מהם. ומ"מ גם אם נפרש כפירוש הטעמים אפשר לומר שהתורה דברה על נותן לחברו לשמור וה"ה נותן לחברו להלואה. והדבר תלוי בדעות השונות בטעם מו"ב האם תלוי בכך שעשה לו טובה או לא. [↑](#footnote-ref-1871)
1872. ולכן יש בירושלמי לִמוד מיוחד לגבי נתינה בקטנות וטענה בבגרות. בבבלי בשבועות א"צ למוד זה. [↑](#footnote-ref-1872)
1873. יתר על כן, הירושלמי (גטין ה ט) לומד מכאן שאין נתינתו של קטן נתינה. ולכן ברור שאין הוא יכול ללמוד מכי יתן למעט קטן, מפני שא"כ אפשר לדחות ולומר ומנ"ל, דלמא נתינת קטן נתינה וגם חיבים עליה שבועה. וע"כ אנו נזקקים לדרישת המלה איש. וכן נחלקו ר"י מגש ורמב"ן ורשב"א בשאלה האם קטן פטור כי טענתו אינה טענה או כי נתינתו אינה נתינה. [↑](#footnote-ref-1873)
1874. בהתאם לדרשה שנבאר להלן מנחות עב:עג. והדבר תמוה. הדרשות מחודשות. ועוד: אם למדנו שאשם פירושו חוב, והתשלום נקרא אשם, כיצד נלמד מכאן גם שדינו כדין קרבן? הלא הדרשה מבוססת על כך שאשם הוא לא רק שם של קרבן אלא גם התשלום נקרא אשם. רבא למד מכך שאם התשלום נקרא אשם התשלום הוא חלק מהקרבן, אבל לכאורה משמע מכאן להפך: הקרבן נקרא אשם מפני שהוא תשלום. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-1874)
1875. וראה מה שבארנו בב"ב קח (עמ' תרנז), בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד. [↑](#footnote-ref-1875)
1876. אמנם, בבריתא מובאת גם דרשה נוספת הדורשת את המלה איש וממעטת קטן. אך נראה שאין זו דרשה גמורה, שהרי הדרשה לא באה לומר שבקטן לא ינהג הדין האמור בפרשה, אלא אדרבה, שבקטן הדין שבפרשה ינהג ביתר שאת. ועוד, הלא דברי הדרשה כאן הם סברה פשוטה. הבריתא לא באה אלא להשיב על השאלה מה אפשר ללמוד מכאן. [↑](#footnote-ref-1876)
1877. לכאורה פשט הבריתא אחר: שדוקא אם שכחו בעליו כאשר הוא בשדה הוא שכחה. וכך גם אומר הירושלמי. אלא שהגמ' מפרשת אחרת ודברי הגמ' קרובים יותר לפשט הפסוקים. [↑](#footnote-ref-1877)
1878. ובירושלמי (פאה ו ג) למדו מכאן ששכחה היא דוקא אחרי שהתחיל האיש לקצור, ודוקא אם הוא צריך לחזור ולקחתו. אבל אם עוד טרם קצר שם, או שהוא עוד עתיד לעבור שם ולאסוף את העמרים, כגון בסופי שורות, אינו שכחה. [↑](#footnote-ref-1878)
1879. נאסר כאן לנסות את ה'. והתורה אומרת "כאשר נסיתם במסה". כמו שנאמר בספר שמות: "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה וּמְרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נַסֹּתָם אֶת ה’ לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה’ בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן". וכבר שם משמע שאין הדבר הגון וכשר. [↑](#footnote-ref-1879)
1880. וכן שנכר בה שהיא אבדה. שנכר בשור והשה שהם נדחים, כאמור כאן. [↑](#footnote-ref-1880)
1881. והרמב"ם למד שאין חיוב השבה אלא באבדה שתאבד ממנו. לא באבדה שהוא עצמו גרם לה לאבוד. [↑](#footnote-ref-1881)
1882. לפי פשוטם של דברים נראה לבאר שהתורה נוקטת לשון כפולה במקום שהיא באה לשלול מחשבה הפוכה. בחלק מהמקומות הדבר אפילו אמור בפירוש. לא תתעלם אלא השב תשיב, לא תקח אלא שלח תשלח, לא תחדול אלא הקם תקים. גם במקומות שבהם השלילה לא אמורה בפרוש, מסתבר שעלול האדם לחשוב הפוך ולכן ראתה התורה להדגיש. לא כשאתה חושב אלא עשה תעשה. ואולם, מ"מ למדנו את חשיבות המעשה. [↑](#footnote-ref-1882)
1883. ומן הסברה כן הוא גם במתה מחמת מלאכה. שהרי לא נִתנה לו למלאכה ולא הותר לו לעשות בה מלאכה. כך פשוט הוא וכך עולה מרש"י כאן. [↑](#footnote-ref-1883)
1884. שמואל תולה את דברי ר"ע בפסוק. שמואל אומר שר"ע מודה כשיש עדים. אפשר היה לפרש שטעמו של ר"ע (גם אם נאמר שהוא אכן מודה במקום עדים, שלא כר' יוחנן) בכך שאם אין עדים לא נוכל לחיב את השומר משעת שליחות יד, כשאין אנו יודעים כמה היתה שוה אז. אבל שמואל לומד מהפסוק שלא מפני העדר עדים מחיב ר"ע משעת התביעה, אלא משום שעִקר הדין כך הוא. ואם יהיו עדים – זה עִקר הדין. גם ר' יוחנן החולק על הפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-1884)
1885. ובפרט לפי מה שבארנו שם שהוא מתחיב משום שהוא דומה לשואל. וההבדל בין שואל לבין שומר חנם נעשה בדברים. בכך שדִבר שרוצה לשאול. [↑](#footnote-ref-1885)
1886. מהלשון "לפנים בישראל" משמע שבימי כותב המגלה כבר לא נהג מנהג זה בישראל. שאל"כ – למה הוא צריך ללמד שלפנים בישראל נהגו כך. אפשר שבימיו לא נהגו קנינים מעין זה, ואפשר שנהגו אלא שלאו דוקא בנעל, ולכן הוא צריך ללמד שלפנים בישראל נהגו בנעל. האמוראים זהו את הסודר של זמנם עם הנעל של ימי בעז. [↑](#footnote-ref-1886)
1887. ראה יבמות כד. הערה עט. [↑](#footnote-ref-1887)
1888. בפשטות, טעמו של רב הוא שכיון שמדובר כאן על חליפין, גם אם חליפין סמליים, הקונה נותן חפץ תמורת הקניין. אבל הגמ' מנמקת את רב בטעם אחר. דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה. [↑](#footnote-ref-1888)
1889. עוד אומרת הגמ' שרב ששת שמרבה גם פירות לומד מהמלים "לְקַיֵּם כָּל דָּבָר". אלא שלפי פשוטו, כפי שסובר רב נחמן החולק, המלים האלה לא אמורות על אמצעי הקנין אלא על הקנין עצמו. [↑](#footnote-ref-1889)
1890. בפשוטו "וצרת" מלשון צרור. (וכך הוא נדרש בב"מ מ"ב.). ועוד אפשר שהכונה היא לכסף שמשמש לתשלום וכל סוחר מקבלו. לשון המדרש היא כסף שיש לו צורה. אך מסתבר שאין הכונה דוקא למטבע שהרי בימי התורה היו שוקלים את הכסף במשקל ולא במטבעות ולא היו מטבעות. ואפילו ירמיהו מעיד ששקל את הכסף במאזנים. והכונה מן הסתם לכסף שכל סוחר מקבלו. [↑](#footnote-ref-1890)
1891. וכפי שבארנו בב"מ עט., בבכורות נב:, בערכין יד, בערכין כט:ל., ובערכין ל. [↑](#footnote-ref-1891)
1892. גם הגמ' הבינה שהבריתות חלוקות, ולכן הקשתה מהלשון "דיו". [↑](#footnote-ref-1892)
1893. וכפי שבארנו בפסחים לא. עיי"ש. וראה גם בשבועות לא. הערה נא. [↑](#footnote-ref-1893)
1894. ראה דברינו בקדושין כב: [↑](#footnote-ref-1894)
1895. ראה דברינו בשבועות לז: הערה נו. [↑](#footnote-ref-1895)
1896. בפשטות האמוראים כאן תופשים את לשון המדרש לגופה ולא למשמעותו של פסוק, אבל הדברים האמורים עולים היטב מתוך משמעותו של הפסוק. ומ"מ למדנו מכאן שהאמוראים לא הססו לתקן את לשון המדרש כדי להתאימה לתוכן הפסוק. [↑](#footnote-ref-1896)
1897. וכן נפסק. אמנם לא כן דעתו של ר"א כאן. וראה מגלה לב. [↑](#footnote-ref-1897)
1898. ויתר על כן. התורה מלמדת בפירוש מה לעשות אם יפָּלֵא מאִתנו דבר מהתורה. והיא לא מלמדת את האיש שיפלא ממנו לשאול נביא ולבדוק בשמים, אלא להפך, ללכת אל השופט שבימים ההם. כאמור כאן, לא צריך לעלות השמימה או לשאול בשמים, אלא ללכת אל השופט וללמוד ממנו, שידרוש וילמד מהתורה שנמסרה לנו. כי התורה כֻלה כבר בידינו. התורה איננה נפלאת ורחוקה מעם ישראל, (לא נפלאת היא ממך היינו מעם ישראל, כפי שבארנו בברכות ד: עמ' לז הערה יב. וראה גם בסנהדרין ב הערה ט בשאלה כיצד שואלים את עם ישראל), התורה לא נפלאת מעם ישראל, ויש בעם ישראל מי שיודע להשיב. וראה על כך דברינו בר"ה כה:, סנהדרין יד:, סנהדרין לד:, סנהדרין נב:, סנהדרין פז.:. (וראה דברינו בברכות יט: הערה מב). [↑](#footnote-ref-1898)
1899. וראה על כך בהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים". [↑](#footnote-ref-1899)
1900. בבריתא נאמר "אם אינו עניין לנשך כסף שהרי כבר נאמר לא תשיך לאחיך", ונראה שצ"ל "שהרי כבר נאמר את כספך לא תתן לו בנשך". [↑](#footnote-ref-1900)
1901. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל הצווי ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-1901)
1902. וראה בהקדמה לספרנו בהערה קצא. וראה גם בב"ב ט. [↑](#footnote-ref-1902)
1903. וגם הרמב"ם למד מצוה זו מ"אם כסף תלוה את עמי". ויש לשאול למה למד זאת מכאן הלא פסוק זה לא בא ללמדנו שיש חובה להלוות אלא שאם מלוה לא יהיה כנשה. וחובה להלוות למדנו מהעבט תעביטנו. וכן למדה המכילתא יכול רשות ת"ל והעבט תעביטנו, כלומר: משם למדנו שהוא חובה. כי הפסוק ההוא אומר שחובה להלוות אבל בפסוק הזה לא משמע כן. לח"מ עסק בכך, וכתב ששני הפסוקים נצרכים. לא די בפסוק הזה כי כתוב בו אם, ולא די בהעבט תעביטנו כי הוא מצוה לא להמנע מהלואה לפני שביעית לעני ששואל, וצריך את הפסוק הזה ללמד שגם אם אינו שואל וגם אם אינו לפני שביעית. ומ"מ רב מוני המצוות מנו שם מצוה נוספת, אלא שיש שמנו שם עשה ויש שמנו שם לאו. וראה עוד בלח"מ שם שעוסק בשאלה איך אפשר ללמוד משביעית ששם גזרה תורה שלא ימנע מהלואה מפני שביעית. ואיך אפשר ללמוד משם שילוה גם בשאר שני שבוע. ותרץ ששם גזרה תורה שלא ימנע מלהלוות מפני עין רעה, וזה נכון תמיד. עוד יש ללמוד מן התורה שמצוות ההלואה מלמדות שע"פ תפישת התורה מי שיש לו חיב לחלוק עם אחיו את הטוב שנתן לו ה' ולהלוותם. ויש בהלואה מצוות שאינן בחובות אחרים, והתורה מתיחסת אל הלוה כאל מי שיש להקל עליו בגביה עד כדי שמטה מוחלטת של החוב. ואין לנגוש בו או לבא אל ביתו וכו', ואע"פ שע"י כך עלול העשיר הצדיק שהלוה לאבד מעותיו לגמרי [↑](#footnote-ref-1903)
1904. במשנה דעת ר' שמעון היא שאסור בתמורה להלואה למסור למלוה מידע בעל ערך. בבריתא ר"ש מחמיר אף יותר, ואוסר אפילו להקדים לו שלום. [↑](#footnote-ref-1904)
1905. מהו עִקר הפסוק? עִקר החִדוש כאן בא ללמד את ההתר או את האִסור? האם פשוט שהבא בכרם רעו אוכל ונושא הפסוק הוא שלא יתן אל כליו, או שהחדוש הוא דוקא ההתר? הגמ' לומדת שדוקא אצל רעך לא תתן אל כליך, ולא אצל נכרי. מכאן עולה שחכמים סברו שהחִדוש העקרי של הפסוק הוא דוקא האסור. לפי דרכנו למדנו שהפועל אוכל, אבל עקר הלמוד של התורה הוא מה לא יאכל. הפסוק בא ללמדנו שלא יתן הפועל לתוך כליו. אבל ממילא נאמר כאן בראש הפסוק שיכול לאכול, אלא שאינו יכול לאכול אלא בקמה ובכרם בשעת הכלי והחרמש. [↑](#footnote-ref-1905)
1906. לכאורה זוהי שאלת הגמ' שאולי רק בקמה ובכרם, שהרי קמה חיבת בפאה ולקט וכרם חיב בפרט ועוללות. אלא שמלשון הגמ' משמע שלא זו השאלה, שהרי הגמ' אינה תולה את הקמה בכך שחיבת בפאה אלא בכך שחיבת בחלה. [↑](#footnote-ref-1906)
1907. גם כאן וגם בפרשת העמר הוזכרו קמה וחרמש. אילו דרשנו בדרך שרירותית של גזרה שוה, היינו למדים שתבואה היא רק דגן מהפסוק "מהחל חרמש בקמה", שהרי גם כאן וגם שם יש חרמש וקמה. ואולם, גזרה שוה אינה מדה שרירותית. אי אפשר ללמוד רק מכאן שגם כאן וגם שם הוזכרו קמה וחרמש שהקמה אינה אלא דגן. גם גזרה שוה היא מדה שמתייחסת לתוכן הכתובים ולמשמעות הפסוק. לכן הגמ' מביאה את החרמש דוקא כדי לדחות את הגזרה השוה. ומ"מ מסברה יש לומר שהדין האמור כאן יחול בכל שדה. [↑](#footnote-ref-1907)
1908. האדם והשור למדים אפוא זה מזה את יסוד הדין שכל העובד אוכל תוך כדי אכילתו. דין שהתורה מתיחסת אליו כפשוט (ראה לעיל הערה קנט). אמנם, אי אפשר ללמוד שגם החוסם את האדם ילקה או שגם את השור צריך להחיות. שהרי לא נצטוינו (יא) להחיות אלא את האדם בהיותו אחינו, (י) ולא נאמרה מל"ת אלא בשור, על האדם לא נאמר אלא שיאכל כנפשו, ומסתבר שכונת התורה שיאכל תוך כדי עבודה כמו שאוכל אדם בתוך שלו.

      לשון הגמ' (יב) היא "אם כן לכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה שור דכתב רחמנא למה לי לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם". ולכאורה איפכא מסתברא. דוקא לא תדוש בחסימה משמע בין אדם ובין שור. אבל הבסיס למדרש הוא שהם למדים זה מזה. ולאו דוקא מפני שלא נאמר תדוש בחסימה. [↑](#footnote-ref-1908)
1909. את המשפט "כנפש בעל הבית כך נפשו של פועל", אין לפרש שהוא עוסק במעביד ובפועל שלו, כי הפסוק מדבר אל הפועל ולא אל שוכרו, וא"א לומר שהוא מקיש את הנשכר לשוכר כי השוכר כלל לא נזכר בפסוק. יש לפרש את המשפט שכנפש בעלי שדות בעלמא כך נפש פועלים בעלמא. ה' הידיעה באה כאן בחנם, כדרך לשון חכמים שבה גם מה שאינו מיודע בא בה' הידיעה. אין המדרש מקיש את הפועל לשוכרו אלא את הפועלים לבעלי בתים בעלמא. ומ"מ בסופו של דבר הגמ' מסיקה שאין צורך בדרשה הזאת, וקרא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-1909)
1910. לשון הבבלי: "עשר תעשר ואכלת ולא מוכר תבואת זרעך ולא לוקח". לשון הירושלמי: "עשר תעשר פרט ללוקח ואכלת פרט למוכר". נראה ששניהם מביאים את אותו מדרש עצמו, שמזכיר את חורבן החנויות שלש שנים קודם חורבן הבית. שני המדרשים דורשים "ואכלת" ולא מוכר, אך נחלקו בשאלה מנין ממעטים את הלוקח. לכאורה לשון הבבלי מסתברת יותר. אדם מתחיב דוקא לעשר את תבואת זרעו, לא את אשר לקח מן השוק. נראה שזאת גם כונת הירושלמי. אפשר ללמוד מכאן שהמדרש לא תמיד מדייק בצטוט המלה המסוימת שממנה הוא למד. הכונה היא שמכלל הפסוק עולה ההלכה הנדרשת. [↑](#footnote-ref-1910)
1911. ואפשר שבשל כך הקלו חכמים בדמאי. שהרי ממילא אין המצוה על הלוקח אלא על בעל השדה. [↑](#footnote-ref-1911)
1912. ואולם לא התבאר כאן מנין ששומר שפטור בגנבה פטור גם באבדה. [↑](#footnote-ref-1912)
1913. על דרישת המלה או ראה בהקדמה לספרנו בהערה קט, וראה דברינו בשבת כו: שבועות כז. ב"ק עא. ועוד. ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-1913)
1914. דרך דומה לבאור מעין זה ובתבנית לשון זו, ראה בדברינו בתענית יד: עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1914)
1915. ראה בהקדמה לספרנו בהערה פז. [↑](#footnote-ref-1915)
1916. ומסתבר טעם הדבר, שאם בעליו עמו הרי כל מה שמביא בעליו עמו אל בית השואל, עם בעליו הוא, ולא קבל עליו השואל אחריות. [↑](#footnote-ref-1916)
1917. אמנם הפסוק הזה אמור בבתי ערי הלויים. אבל בפשטות אפשר ללמוד ממנו על כל שדה שיוצא ביובל. כי הפסוק הזה בא ללמד שערי הלויים דינם ככל שדה. ומעתה הרי זה בא ללמוד ונמצא מלמד. כי דיני יציאת שדה ביובל עניים במקומם. במקומם לא כתבה התורה בפירוש שהשדה יוצא, שהרי התורה רוצה ללמד שם שמעולם לא נמכר. (וכפי שבארנו בב"מ עט. ובערכין יד). לכן לא כתבה שם אלא שישובו ישראל איש אל אחזתו. בפרשת ערי הלויים שבאה ללמד שדין ערי הלויים כדין שדה אחזה בכל מקום, שם נאמר שהממכר יוצא. ממילא למדנו שבכל שדה אחזה הממכר יוצא ביובל. הממכר כמו שהוא במכירתו, כי נאמר ממכר. [↑](#footnote-ref-1917)
1918. ראה דברינו בברכות ט. ובפסחים ע.עא.: [↑](#footnote-ref-1918)
1919. אמנם, הגמ' פוסקת אחרת. היא דוחה את הראיה, אך אינה מביאה ראיה מן הפסוק לדעה האחרת. סברה היא שאין אדם עושה דין ע"י עצמו. [↑](#footnote-ref-1919)
1920. נאמר בפרשת ראה שהמלוה חייב לשמוט את חובו בשנה השביעית. מצוה זאת היא חלק מקבוצה גדולה של מצוות, שבהן התורה מעטה את כחו של הנושה לגבות מהלוה. התורה צותה לא להיות לו כנושה, ולשמוט את חובו. להבדיל מגנב שאם אין לו ונמכר בגנבתו (שמות כב ב), כי אפילו גופו ערב לגנבתו. הלוה אינו מסור ביד המלוה לתפוש את גופו (וראה רמב"ם מלוה ב א, חו"מ צז טו). יתר על כן, להבדיל מגנב, נִזָּק, שוכר, ושאר חייבים שהתורה האריכה בביאור חיובם לשלם, אין בתורה צווי מפורש על הלוה לפרוע את חובו. אמנם אנו לומדים זאת מן הכלל, מכלל שאמרה תורה שלא יגבה את הרבית נמצא שאת הקרן יגבה, ומכלל שאמרה תורה שלא יגוש בשביעית נמצא שלפני השביעית יגוש; ואולם לא למדנו זאת ממקום שבו באה התורה ללמדנו שיגבה, כנזיקין וגנב, אלא ממקום שבאה התורה ללמדנו שלא יגבה, ומכלל לאו אתה שומע הן. [↑](#footnote-ref-1920)
1921. ובפרט אין ההלכות האלה חלות על ערב. שמרצונו השתעבד. שהרי (ז) על ערב נאמר במשלי: "לְקַח בִּגְדוֹ כִּי עָרַב זָר וּבְעַד נָכְרִיָּה חַבְלֵהוּ", ונאמר: "בְּנִי אִם עָרַבְתָּ לְרֵעֶךָ תָּקַעְתָּ לַזָּר כַּפֶּיךָ: נוֹקַשְׁתָּ בְאִמְרֵי פִיךָ נִלְכַּדְתָּ בְּאִמְרֵי פִיךָ: עֲשֵׂה זֹאת אֵפוֹא בְּנִי וְהִנָּצֵל כִּי בָאתָ בְכַף רֵעֶךָ לֵךְ הִתְרַפֵּס וּרְהַב רֵעֶיךָ".

      אמנם, לכאורה נראה שאין זה פשט ספר משלי. פשט ספר משלי כאן (וראה גם יא טו, יז יח, כב כו, כד כא) שהוא נגד מי שמתערב עם חברו ומהמר על עובדות מסוימות, שאם יתבררו כשקר יתחיב לחברו (משחק בקוביה וכד'). נגד התערבויות אלה יצא שלמה בחכמתו. אבל מי שעורב לחברו על חוב ובזכות ערובתו הסכים המלוה להלוות, הלא עשה מצוה. ומדוע מתנגד לכך שלמה בחכמתו (ובעקבותיו רבים מחכמינו שצטטו אותו). ואולם, אפשר שהערב על חוב לא לו דומה מבחינה הלכתית למתערב של משלי, שהרי מה לו ולחוב זה. ואינו חלק מן הדבר. והרי הוא מתחיב למי שלא נתן לו דבר, כמו המתערב של משלי. ואנו למדים שהתחיבות כזאת מחיבת. ועדין תמוה. [↑](#footnote-ref-1921)
1922. אף שדנה שם הגמ' בשאלה למה דורש ר"ש טעמא דקרא, מ"מ דבר קשה הוא שכך ידרוש ובלי שום רמז לטעם הדבר בפסוקים, ויתיר אסור דאוריתא על סמך דרשתו. ועוד - אם זה כל טעם המצוה, למה לא התיר לאשה שהלותה לאלמנה ואפי' עניה, הלא אינה משיאתה שם רע בשכנותיה. ועוד - אם הטעם הוא שם רע בשכנותיה למה לפי רוב הפוסקים אם עבר וחבל אינו משיב אלא בשעת הצרך, הלא כ"ש שמשיאה שם רע בשכנותיה. לכן נראה שבין לדעת ר"ש ובין לדעת ר"י עִקר הטעם הוא משום שדרכה של אלמנה להיות עניה, ואין ראוי לקחת משכבה מתחתיה. כי היא כסותה לבדה. וגם בלא"ה לבה מר לה. ורוע הוא להונותה. וכדברי ש"ך ותומים בחו"מ צז. וכן נראה מכך שנזכרו בפסוק זה גם גר ויתום, ובד"כ כשהתורה מזכירה גר יתום ואלמנה כונתה לעניים. וכמו לגבי מעשר עני ושאר מתנות עניים שנאמר בהם גר יתום ואלמנה ופשוט שאלמנה עשירה לא תטול ונשואה עניה תטול. ואלמלא שהיו גם בפסוק זה גר יתום ואלמנה לא היה ר"ש אומר את דבריו. וכן נראה בחנוך שכתב שטעם המצוה הוא שנרחם על האלמנה שלבבה שבור ודואג. ואמנם אסרה תורה כל אלמנה, וגם עשירה, אע"פ שלגבי רחים ורכב התירה כשהוא עשיר ואינו צריך להם, והטעם הוא מפני שמשיאה שם רע בשכנותיה. אך כשאינו משיאה חזר הדין לכדיני כל משכון, שחסה התורה על אחינו האביון שלא ילך מדחי אל דחי. ולכן בעשירים לא נאמרו מצוות אלה. ולדעת ר"י גם כשאינו משיאה אסור, וכך נפסק. [↑](#footnote-ref-1922)
1923. ונחלקו אחרונים האם דוקא אלמנה או גם גרושה. (ראה סמ"ע ש"ך, ט"ז ותומים בחו"מ צז). וכן נחלקו ראשונים ואחרונים האם דוקא בגד או כל דבר (ראה רע"א בגליון המשניות, ש"ג ב"מ ע. יראים קלו). [↑](#footnote-ref-1923)
1924. לא רק כאן אלא במקומות רבים יש לשאול אל מי מדבר משה בספר דברים. האם משה מדבר אל כל ישראל, או אל כל יחיד ויחיד. (וראה ברכות ד: י:יא הערה יב). בפסוק הזה נראים הדברים כאילו חלקו של הפסוק מדבר את העם וחלקו אל כל יחיד. "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן" אמור לכאורה אל העם כֻלו. "לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן" אמור לכאורה אל כל יחיד. אל העם לא נאמר "אחיך". אפשר אמנם לפרש שמתוך שכל יחיד מפרנס את ענייו, יוצא שהעם מפרנס את ענייו, וכן להפך, העם מפרנס את ענייו ע"י שכל יחיד מפרנס את ענייו.

      מתוך כך נשאלת השאלה מי המצֻוֶּה במצות צדקה, וכן אל מי מדבר המדרש הזה. בפשטות, כשהמדרש אומר "אחיך, זה אחיך מאביך כשהוא אומר מאחד אחיך, מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. באחד שעריך, יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת", משמע שהוא מדבר אל האיש שנותן צדקה. ואולם, על סיום המדרש, "היה מחזר על הפתחים אי אתה זקוק לו לכל דבר", אומרים ראשונים רבים בסוגייתנו שהוא אמור אל הצִבור כֻלו כאחד, (ובפעל: אל הממונה מטעם הצבור, גבאי הצדקה), ושרב פפא שהוזכר בסוגיא היה גבאי צדקה. כך פרשו רש"י, תוס', רגמ"ה, רא"ש, ועוד ראשונים. אמנם יש להסתפק האם גם הרמב"ם פרש כך. הרמב"ם הביא את ההלכה הזאת (יחד עם הלכות רבות שרש"י אומר עליהן שמוטלות הן על הגבאי, ויחד עם המעשה בסוס לרכב עליו שלפי רש"י עוסק בגבאי) בפרק העוסק בחיוב הצדקה של כל יחיד. על ההלכה הזאת הוסיף הרמב"ם: "ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם ואפילו אתה נותן לו גרוגרת אחת". אפשר שהרמב"ם פרש שהמדרש סובר שהפסוק אמור אל כל יחיד ויחיד. על היחיד אומר המדרש שאינו צריך להזקק למחזר על הפתחים, ועליו אומרת הגמ' שנזקקים לו למתנה מועטת. שאם לא יתן לו כל אדם מתנה מועטת ימות (וכ"כ מהר"י קורקוס שם, וכן כתב הטור יו"ד רנ, וכ"כ ב"ח שם, אבל ב"י שם פרש שגם הרמב"ם סובר כשאר הראשונים. ומלשון הרמ"א שם משמע שהוא באר את המחלוקת בדרך אחרת. הרמב"ם סובר שכל דיני הצדקה מוטלים על היחיד, ואולם, גם מי שסובר שהלכות צדקה האמורות נאמרו אל הגבאים, בדין זה שאין נותנים לו מתנה מרובה יש מקום לומר שהוא אמור אל כל יחיד).

      מלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה קצה) ובהלכותיו (מתנו"ע ז א) משמע שמצות צדקה היא מצוה על כל יחיד ויחיד. (מסתבר שמקורו של הרמב"ם שמטיל את המצוה על היחיד הוא הצווי "לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן: כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ", שמשמע שהוא מוטל על מי שהעני מבקש ממנו. והפסוקים האלה ממשיכים ואומרים: "וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". הפסוקים האלה ודאי מדברים אל היחיד. אע"פ שמסברה, כפי שאמרנו, קשה להשית על היחיד את די מחסורו של כל עני ועני). ההתיחסות למצות צדקה כמצוה על כל יחיד ויחיד היא כה חזקה, עד שהתוס' (כתובות מט: ד"ה אכפייה, ב"ב ח: ד"ה אכפיה) אף שואלים מדוע כופים עליה, הלא מתן שכרה בצדה. כלומר: בעלי התוספות אינם רואים לנגד עיניהם אלא את האדם הפרטי המצֻוֶּה לתת צדקה, אותו ותו לא. אמנם, גם בעלי התוספות באחד מתירוציהם שם אומרים שכאשר יש מערכת צדקה ציבורית הדואגת לענייה ומתקנת לגבות מכל אחד מהם ולתת לעניים, הרי שאפשר לגבות ולכפות את האנשים לתת. ואולם, הריטב"א (כתובות מט: ד"ה אבל) מתרץ תירוץ הרבה יותר פשוט: הכפיה היא משום מחסורם של עניים. כלומר: המצוה היא מצוה בחפצא. עִקרהּ התוצאה: שהעניים יהיו שבעים. (גם הרמב"ם כתב שהמצוה היא כפי המחסור של העני).

      מצות צדקה היא מצוה בחפצא. המצוה היא שהעניים יקבלו צדקה, וממילא היא מוטלת על הצִבור, שהרי אין אף אדם מסוים שאפשר לומר שהוא האחראי על עני פלוני, מה גם שכנראה שהיחיד לא יכול לפרנס את עניי העיר. הצִבור הוא הממונה על מצוה זו. כמובן שגם כל יחיד ויחיד מצֻוֶּה בה, אבל האחריות היא על הצִבור. לפחות מתקנת חכמים.

      רמ"א, ט"ז וש"ך (יו"ד רנ א) אומרים שכל ההלכות שנאמרו בתנאים ומבארות מהו די מחסורו של עני, אינן אמורות אלא אל הצִבור וגבאיו, אבל אי אפשר להשית על היחיד לפרנס כל עני די מחסורו. הב"ח שם חולק, וכאמור, גם דעת הרמב"ם היא שזו מצוה על היחיד. אבל מסתבר טעמם של הש"ך והט"ז שמצות צדקה היא מצוה בחפצא ולא בגברא. אין מצוה על האדם לתת צדקה. יש מצוה שתהיה פרנסה לעניים. קיומה של המצוה מותנה בקיומם של העניים. אם אין עניים – אין מצוה. כיון שיש צורך לפרנס עניים, והצורך הזה אינו מוטל על אף אדם באופן מסוים, ממילא הוא מוטל על הציבור כֻלו. אמנם, אפשר להשיב ולומר שהמצוה מוטלת על אחיו ושכנו, שמצֻוּים "פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ".

      אג"מ (יו"ד א קמט) אומר שיש בצדקה שני דינים. יש צרכי עניים, שבני העיר חיבים לפרנסם ולשם כך הם כופים זה את זה, ויש מצות צדקה המוטלת על היחיד שמתקימת בכך שהעני מחזר על הפתחים ובני העיר נותנים לו. ואין למנוע זאת מהעני שהרי היא המצוה. ואינני יודע מדוע לא נאמר שהיא היא. כל יחיד מצֻוֶּה, והצִבור מצֻוּים, והצִבור הוא שאוסף את הצדקה מכל יחיד ונותן לעני. והלא הרמב"ם עצמו, שסובר שמצות הצדקה היא על היחידים כפי שאמרנו לעיל, כותב (מתנו"ע י ח) שלתת צדקה דרך הגבאי טוב יותר מלתת ישירות לעני. דרך המלך היא שיהיו גבאים ממונים לגבות מכל איש את מנתו ולתת לעניים, ורק אם אין די בכך יתן היחיד בעצמו לעני. לכתחילה, ראוי שכל הצדקה תתנהל דרך המנגנון הצבורי. גם הרמב"ם עצמו (מתנ"ע י ז) כתב שטוב יותר לתת צדקה דרך גבאי צדקה מלתתה לידו של העני עצמו.

      מכאן עולה שהלכה למעשה קרובים דברי הרמב"ם לדברי הש"ך והט"ז, וכמעט אין הבדל ביניהם. אלו ואלו בודאי מודים שאחרי שתקנו חכמים שתהיה קֻפה צבורית, לכתחילה דרך המלך במתן צדקה היא ע"י המנגנון הצבורי. המנגנון הצבורי גובה מכל אדם כיכלתו ונותן לעני די מחסורו אשר יחסר לו. רק אם אין מנגנון צבורי, או שהוא אינו מספיק לתת לכל עני די מחסורו, יתן היחיד לעני בעצמו.

      ר' חיים הלוי (הובאו דבריו ברשימת שעורים ב"ק צג.) אומר שהמצוה האמורה בפרשת בהר היא מצוה על הצִבור, והמצוה האמורה בפרשת ראה היא מצוה על היחיד. ועל מצות הצבור כופים גם את היחיד, כי הצבור מצֻוֶּה שהמצוה תתקים, וללא היחיד היא לא תתקים.

      ונראה שלהלכה גם הוא מודה שאם קוימה המצוה בצורתה הצבורית, ממילא יצא גם היחיד ידי חובה. [↑](#footnote-ref-1924)
1925. מלשון המדרש עולה לכאורה שעני המחזר על הפתחים הוציא את עצמו מכלל העניים המתפרנסים ע"י אנשי משפחתם ומקומם, ושוב אינו בכלל הפסוק "כי יהיה בך אביון וכו'", ואף המצוות האמורות שם אינן נוהגות בו. ואולם, כפי שאומר רב סמא לרב פפא, זה אינו מסתבר. לא מסתבר שלא יתן לו כלל משום שאם כך – איש לא יתן לו. אפשר לפרש שרב סמא מודה שאין העני הזה בכלל הפסוק. הפסוק לא מחיב אלא לפרנס את העני שבך, באחיך ובעירך. ואולם מן הסברה ולא מן הפסוק יש לתת צדקה גם לעני המחזר על הפתחים. אבל אפשר שרב סמא מפרש את המדרש אחרת: יש לתת לקרוב קרוב קודם. אנשי משפחתך קודמים ואנשי עירך קודמים. ומי שאינו לא מעירך ולא מענייך – יתן לו פחות, שהרי גם הוא אחיך הוא. ואי אפשר לפרש שלא יתן לו כלל, אלא שיתן לו פחות, כי ענייו שלו קודמים. לפי זה ככל שעני קרוב יותר תן לו יותר, ואם הוא רחוק תן לו פחות, אך גם העוזב את מקומו והולך לחזר על הפתחים בעיר אחרת – יתן לו משהו.

      כלומר: את המדרש אפשר לפרש בכמה דרכים: אפשר שהמצוה היא מצוה צִבורית. מוטל על הצִבור לפרנס את בני הצִבור, ומי שלא חלק מהמערכת הזאת אינו בכלל המצוה. אפשר לפרש אחרת: שהמדרש מדבר אל היחיד ואומר: אם אינו אחיך עניך ואביונך – אין אתה חיב בו. ואפשר לפרש שעני כזה שאינו בא אל קרובו ושכנו אלא אל כלל ישראל – יתן לו כל אחד מעט מעט. מכלל כולם יהיה לו רב. כאן אין היחיד חיב לתת כדי מחסורו, שהרי הצבור כֻלו נותן לו כדי מחסורו.

      ואפשר, שכיון שכתוב "באחד שעריך", "בשעריך", הרי המצוה מוטלת על אנשי השער, כלומר: העיר. ומי שהולך מעיר לעיר אינו בכלל המצוה. [↑](#footnote-ref-1925)
1926. האם פרנסה ע"י קרובים היא סוג של חִזור על הפתחים, והפתח הראשון והזמין ביותר הוא פתחם של הקרובים, או שפרנסה ע"י קרובים היא סוג אחר של צדקה, ואז אפשר שהיא עדיפה על פני פרנסה ע"י הגבאי.

      הברייתא שהזכרנו לעיל אומרת: "אחיך, זה אחיך מאביך כשהוא אומר מאחד אחיך, מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. באחד שעריך, יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת...". הקרובים מוזכרים כאן כעדיפות ראשונה ביחס לשאר ישראל, מכאן נראה שהקרובים גם הם סוג של חִזור על הפתחים. כאשר העני מחזר על פתחי אחרים – הקרובים הם הראשונים בתור. מאידך, הברייתא עצמה הבחינה והבדילה את המחזר על הפתחים מכל שאר המתפרנסים. מכאן נראה שפרנסה ע"י קרובים אינה סוג של חִזור על הפתחים.

      נראה שהתשובה לשאלה תלויה בדעות השונות בשאלה האם פרנסה ע"י קרובים עדיפה על פרנסה ע"י הגבאי.

      אפשר שהדבר תלוי בשאלה כיצד מפרשים את המדרש בספרי וכיצד הוא לומד שאין נזקקים לעני המחזר על הפתחים. אפשר לפרש שהמדרש לומד שעִקר החיוב הוא על היחיד: לפתוח את ידך לאחיך, לענייך ולאביונך, ומי שיוצא מהכלל הזה אינך נזקק לו. לפי הביאור הזה, פרנסה ע"י המשפחה אינה שייכת לחִזור על הפתחים. לפי דעה זו, אך טבעי הוא שאדם יפתח את ידו לאחיו, אם לא יעשה כן – התורה קוראת לו בליעל. חִזור על הפתחים הוא משהו אחר. אך אפשר לפרש את המדרש אחרת, אפשר לפרש שהמדרש בא ללמד שעִקר החיוב הוא על הצבור. לפי ביאור זה הפניה לקרובים היא חריגה מהמסלול הרגיל והיא תחילתו של חִזור על הפתחים.

      ואפשר שפרנסה ע"י קרובים היא סוג שלישי. [↑](#footnote-ref-1926)
1927. כמו (א) שהוא עצמו צריך לכבס בטהרתו הראשונה, וכמו טמאים רבים הנטהרים מטומאתם בכל התורה. וכאן הדבר בולט, שכמו (א) שהוא מכבס ביום הראשון כך הוא מכבס ביום השביעי. שהרי נאמר: "וְכִבֶּס הַמִּטַּהֵר אֶת בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמַּחֲנֶה", ומיד בפסוק הבא נאמר: "וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלַּח אֶת כָּל שְׂעָרוֹ אֶת רֹאשׁוֹ וְאֶת זְקָנוֹ וְאֵת גַּבֹּת עֵינָיו וְאֶת כָּל שְׂעָרוֹ יְגַלֵּחַ וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָהֵר". הרי שאינו נטהר עד היום השביעי, שגם בו הוא מכבס ורוחץ ואז הוא נטהר. [↑](#footnote-ref-1927)
1928. ולכאורה הלִמוד הזה דומה מאד ללִמוד של רב ששת שנדחה. [↑](#footnote-ref-1928)
1929. לא נאריך כאן בבאור הדרשות של האמוראים והלמוד משור ומשדה חנמאל, כי הגמ' דוחה אותם (לפחות לדעת חכמים), ואומרת שסברה היא. אמנם, משמע שהולכי אושא אכן למדו משור מועד. אבל גם הלמוד הוא רק לענין זה שכל דבר מוחזק ומועד בשלש פעמים. [↑](#footnote-ref-1929)
1930. ובערכין יד מבואר שכך הוא הדין לא משום שכאשר הוא בא לפדות השדה כבר שדה אחזתו, אלא משום שכבר כאשר הקדיש, מדובר בשדה שהוא מכלל אחֻזתו. [↑](#footnote-ref-1930)
1931. האמוראים כדרכם בקשו לבאר את המחלוקת על פי ההנחה האמוראית שכל פסוק לא בא לרבות אלא מקרה אחד בלבד (ראה בהקדמה לספרנו בעמ' כט), והאמוראים עצמם דחו אפשרות זו, ואמרו שהמחלוקת היא בהבנת הדין. האם התורה צותה דוקא על שדה אחזתו שירש, או ל כל שדה שהיא משדה אחזתו. [↑](#footnote-ref-1931)
1932. ראה על כך לעיל ברכות ד עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-1932)
1933. יש לדון האם "אשר נתת לי" מתיחס לאדמה או לפרי. מ"מ במקומות רבים משמע שמה שקניתי – מה' הוא. [↑](#footnote-ref-1933)
1934. הנמוק המובא בגמ' הוא שמחברים את כל הסכומים האמורים כאן. והסכום המתקבל שונה מהמנה הידוע. אמנם אפשר היה לפרש גם אחרת, שהשקל יכול להיות עשרים, עשרים וחמשה, או חמשה עשר. אלא שאם כך – החשבון עולה לשנוי יתר משתות. ולכן קשה לפרש כך. רב חסדא לא ענה על השאלה למה נמנו כאן שלשה סכומים שונים. [↑](#footnote-ref-1934)
1935. ובארנו את הדבר באר היטב ביומא נד. הערה קב עיי"ש. [↑](#footnote-ref-1935)
1936. ובערכין ל הערה מא בארנו מדוע דוקא בחלוקת הארץ נאמר צווי זה. [↑](#footnote-ref-1936)
1937. ועין נ"י ב"ב נ:נא. ד"ה תניא. שלמד את דין החלוקה בין האחים בגורל מגורל של תורה. אך גם הוא נזקק גם לטעם של ההיא הנאה. ואפשר שזהו טעם המצוה, והוא דורש את טעם הצווי. וראה גם כתובות ק. תוד"ה ובוררין. וראה טור חו"מ קעג. [↑](#footnote-ref-1937)
1938. ויש מקום לומר שהדבר תלוי בשאלה שבהמשך הסוגיא, האם האחים שחלקו הם יורשים או לקוחות. יתכן שאפשר ללמוד דיני קניין רק בהנחה שהם קונים. אבל אם אין כאן קניין אלא בירור מי ירש מה בעת מות האב, אין מה ללמוד מכאן דיני קניינים. אבל אפשר לומר גם להפך: אם הם קונים, אין מה ללמוד מהגורל של ראשית הארץ. אבל אם בשעת הגורל הם מבררים מה ירש כל אחד מהם בעת מות אביו, את זה יש לעשות בגורל, שהרי זה המשך של חלוקת הארץ שצוה ה' לחלוק. ויש הרבה מה להאריך בכך ולא כאן המקום. [↑](#footnote-ref-1938)
1939. הרמב"ם (שמויו"ב יא כ) פוסק שהאחים שחלקו הם כלקוחות וכל מעשה בא"י שאינו ע"פ ה' חוזר ביובל. (וראה על כך דברינו בבכורות נב:, ובטעם הדבר ראה דברינו בערכין ל הערה מא). תוס' (גטין מח. ד"ה אי) אומר שכל חלוקת אחים היא כמכירה. אך ע"פ אחד מתרוצי תוס' שם אין הדבר כן. (וראה תוס' (ב"ק פח: ד"ה הכי) שאומר שלדעת רוב האמוראים כל חלוקת ירושה אע"פ שהם לקוחות אינם מחזירים ביובל, ולומדים זאת מהחלוקה שבימי יהושע שחלקו את הארץ ע"פ דיני ירושה כפי שזכו אבותיהם וכיון שהיא ירושה אינה חוזרת ביובל) ועין שם בתוס' וברמ"ה ובריטב"א, שכתבו שלהלכה חלוקת אחים אינה חוזרת ביובל. ואף אם הם כיורשים. ונראה לבאר את טעמם כי כן דרכה של ירושה. כל ירושה צריכה להתחלק בין היורשים, ולא על זה נאמר והארץ לא תמכר לצמיתת. ובפרט שהאב מוריש לבניו ומנחיל אותם, וזה מקומו של כל אדם בנחלתו עוד בחיי אביו, אין זו מכירה. [↑](#footnote-ref-1939)
1940. בענינים שונים מצאנו שיש הבדל בין הדור ההוא לדורות אחרים. בדורות אחרים הותרה ביו"נ להנשא לשבטים אחרים. באותו דור א"י מוחזקת היא (ב"ב קיט.) אך בדורות אחרים אין הבכור נוטל פי שנים במה שעדין לא ירש אביו, ועוד. אולי הקפידה תורה דוקא על אותו דור שנחל ע"פ ה', כי לדורות ממילא אינם אלא לקוחות. אע"פ שגם אם הם לקוחות, כח הבכור נשמר פי שנים בקרקע אף אחר היובל. וכן כח הביו"נ, אפי' אחר עשרה יובלות. [↑](#footnote-ref-1940)
1941. סוגית האחים שחלקו האם הם כיורשים או כלקוחות היא סוגיא גדולה ואין כאן המקום להאריך בה. מ"מ אנו מוצאים בדברי הפוסקים שלא רק בשדה אחוזה אלא גם במטלטלין האחים שחלקו הם לקוחות, ומכאן שכל חלוקת אחים היא כמקח ולכן אם עשו כן בקרקע דינם כשדה מקנה. ולכאורה אין לדקדק מכאן שטעמו משום שאין נחלה אלא ע"פ ה'. אך בכ"ז אפשר לדקדק כך מכאן כי דין שדה מקנה שחוזר ביובל היינו משום שאין א"י מתחלקת אלא ע"פ ה', וזה חלק מדין נחלה. [↑](#footnote-ref-1941)
1942. זה הכלל הנוהג כאן, בנגוד לדעתם של צדוקים, וכפי שנבאר להלן הערה רל. בנגוד לצדוקים שאינם רואים לנגד עיניהם את היורשים שכבר מתו, והם מתיחסים רק לחיים העומדים לפנינו, מבאר ריב"ז שגם מי שכבר מת, הרי הוא יורש. וכפי שנבאר להלן לגבי ירושה בקבר. [↑](#footnote-ref-1942)
1943. כפי שאנו רואים לארך הפרשה, שאם לו אין זרע – יירשנו זרע אביו, ואם לאביו אין זרע – יירשנו זרע אבי אביו. כך הוא הכלל העולה מכך שצותה התורה שאם אין לו בן ובת יירשנו אחיו, ואם אין אח – יירשנו אחי אביו. [↑](#footnote-ref-1943)
1944. גם את פרשית העריות פותחת התורה בפסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה", ואח"כ היא מונה את העריות השונות. כן הוא לגבי טומאת כהן לקרוביו, גם שם התורה פותחת ואומרת: "כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו" ואח"כ היא מפרטת את הקרובים השונים. בכל המקומות האלה אנו למדים ש"שארו" הוא הכלל המפרט, ובכללו הקרובים שפורטו ואף אחרים. (ואפשר להוסיף לכך גם את הפסוק האמור בפרשת בהר: "או דדו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו". גם שם הוזכרו קרובים מסויימים, והתורה מסכמת: "או משאר בשרו ממשפחתו"). וראה דברינו ביבמות כב:. כן הוא גם כאן. אמנם כאן הכלל אמור אחרי הפרטים, אבל מ"מ למדנו את הכלל: הנחלה לשארו הקרוב ממשפחתו. ואביו ודאי הוא קרובו ממשפחתו. וכן כאשר אשה מתה – יירש הקרוב ממשפחתה וכפי שנבאר להלן. (אמנם הרמב"ם לא קִבל להלכה את הדרשות המרבות את אשתו מכלל שארו, לא בירושה ולא בטומאת הכהן). התורה לא מזכירה בפירוש את האשה בפרשתנו. גם בפרשיות הכהֻנה אין התורה מזכירה את אשת הכהן אלא רק את בת הכהן, הן לגבי טומאה והן לגבי אכילת קדשים. אבל אנו למדים עליה מתוך הכלל. הכלל בירושה הוא "שארו ממשפחתו" ובטומאת כהן "שארו הקרוב". וכמובן שאין שארו הקרוב כשארו ממשפחתו. אבל ודאי שאי אפשר לפרש שבאור המלה שארו היא אשתו, משום שא"כ יאסר כל אדם באשתו. שארו הוא הקרוב, ובכלל זה אשה לבעלה ובעל לאשתו. לכן יטמא הכהן לאשתו שאף היא שארו היא. ויירש בעל את אשתו שהרי גם אשה שמתה – למשפחת בעלה היא שייכת כפי שנבאר להלן. (התורה ממעטת להזכיר את אשתו של אדם בפרשיות המצוות, ואינה מזכירה אותה אלא במקום ההכרח, כגון באִסורי עריות וביאה, בעבד עברי, בשוטה, בהפרת נדרים ובלוקח אשה חדשה. אבל ברוב המצוות התורה אינה מזכירה את האשה. בשבת נאמר "אתה ובנך ובתך". על התרומות נאמר "וְזֶה לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ". הבנים והבנות הוזכרו במפורש, אבל האשה אמורה רק בכלל "כל טהור בביתך". בשמחת הרגל נאמר "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". הוזכרה האלמנה שאתה מצֻוֶּה לשמחה, וממילא למדנו שכל אשה – בעלה משמחה. אבל לא נאמר הדבר בפירוש. במקומות רבים שנאמר בהם ביתך למדו חכמים שכל ביתך בכלל הזה, ובכלל זה אשתך שגם היא חלק מביתך. אבל התורה לא הזכירה זאת במפורש. כך הוא גם כאן. וראה גם ביבמות סז: הערה קצג-קצה. וראה גם דברינו ביומא יג.). [↑](#footnote-ref-1944)
1945. הכלל העולה מן הפרשיה כֻלה הוא שאם לא נותר לאדם זרע יירש זרע אביו, ואם לא נותר לאביו זרע יירש זרע אבי אביו, וכן הלאה. ופשוט שלא יהיו אחי אביו קודמים לאביו. שהרי מכח מי יירשו? בעל כרחנו האב לא הוזכר רק משום שמי שיש לו נחלה אין לו אב. ואם יש לו רכוש ויש לו אב – בעל כרחנו האב יורש. ומשנודע לנו שהאב יורש, מעתה אין הכרח לומר שיקדם דוקא לאחי האב (ע"פ הכלל שבארנו בתענית ב:ג. הערה ג, ובשאר מקומות עין שם). אם התורה לא הזכירה אותו רק משום שמן הסתם מי שיש לו נחלה אין לו אב, הרי שגם עליו חל הכלל קרוב קרוב קודם, ולא נותר לנו אלא לברר היכן הוא בסדר הקדימות. וכן לגבי אשה שמתה, שבארנו לעיל הערה קצח שאין דרך התורה להזכירה, אך היא קיימת גם קיימת. [↑](#footnote-ref-1945)
1946. ראה דברינו לעיל ב"ב עב: בעמ' תרנב, תרנא, ולהלן ערכין כה: עמ' תתתקו. [↑](#footnote-ref-1946)
1947. ראה דברינו בערכין כה: עמ' תתתקו. [↑](#footnote-ref-1947)
1948. תכליתה של מצות יבום היא להביא לכך שחלק מהאח המת ימשיך לחיות בעולם, כפי שבארנו בהרחבה ביבמות כד. ואם למת יש בן – הרי חלק ממנו חי בעולם ואין צרך ביבום. [↑](#footnote-ref-1948)
1949. יבום ונחלה תלויים זה בזה, וראה בדברינו ביבמות כד. ולהלן קיט: כיון שכל אדם הוא חלק מאבותיו, אם מת אדם ויש לו בנים, נותר חלק מגופו בחיים. ממילא אותו חלק ממשיך להחזיק את נכסיו, שהרי האיש עצמו ממשיך לחיות באמצעותו, ולכן גם אינו צריך שיקימו את שמו אחריו. הרי שמו קים ועומד. אבל מי שלא נותר חלק מגופו, צריך להקים את שמו על נחלתו. ואם לא יעשו כן – תשוב נחלתו אל מי שהוריש לו אותה. ובארנו זאת בהרחבה ביבמות כד. [↑](#footnote-ref-1949)
1950. כלשון ספרי: "ומנין שהאב יורש אמרת קל וחומר הוא ומה אחים שאינן באים אלא מכח האב הרי הם יורשים האב שאין האחים באים אלא מכחו דין הוא שיירש". [↑](#footnote-ref-1950)
1951. ומסתבר שטעם הדבר הוא שהנחלה שבה אל המקום שממנו באה. מדוע אם אין לאיש בנים חוזרת נחלתו לבני אביו? כי מאביו באה ולאביו תשוב. ומטעם זה אם אין בנים לאביו חוזרת הנחלה אל בני אבי אביו, כי משם באה ולשם תשוב. ולפי זה פשוט שאם האב עצמו חי – תשוב הנחלה אליו. שהרי הטעם שבגללו היא שבה אל בני האב היא משום שהיא שבה אל האב וממנו אל בניו. מתוך הסדר שקבעה התורה למדים אנו שהנחלה שבה אל האב וממנו אל בניו. ומתוך הכלל הזה שהנחלה שבה אל האב וממנו אל צאצאיו ממילא למדים אנו על ירושה בקבר. וראה בעניין זה להלן. [↑](#footnote-ref-1951)
1952. וראה גם דברינו ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד [↑](#footnote-ref-1952)
1953. נושא הפרשיה הוא נחלתו של אדם בארץ ישראל. הפרשיה אמורה מתוך המצוה הנדונה שם: לנחול את הארץ. והיה מקום לומר שההקפדה של התורה על כללי פרשתנו אינם נוגעים אלא לנחלה בארץ ישראל, שעליה הקפידה התורה שלא תמכר לצמיתת ושלא תוסב לאחרים, וכפי שנבאר להלן. ושהתורה הקפידה שתשאר תמיד עם בעליה, כפי שבארנו ביבמות כד ובהערות שם, וכפי שנבאר בערכין ל הערה מא. עיי"ש. והיה מקום לומר שאת הנחלה בארץ ישראל מוריש ה' כפי שהוא מחלק את הארץ בגורל, וכאמור בפרשה. אבל את יתר רכושו של אדם מחלק האדם עצמו, כפי שמצאנו בפרשת בן האהובה ובן השנואה, שבה לא הקפידה התורה אלא שלא יבכר את מי שאינו בכור. ואולם, מסתבר ללמוד על כל רכושו של אדם מפרשת נחלות. שהרי מדוע יורשים בניו של אדם אם לא משום שבמותו עוברת נחלתו אל חלקי גופו שעוד חיים. וכלל זה נכון לגבי כל רכושו. שבמותו ממילא נמצא רכושו בידי חלקי גופו שעוד חיים. (אמנם ברכוש שאינו נחלתו של אדם בארץ לא חששו חכמים לתקן תקנות שונות). [↑](#footnote-ref-1953)
1954. הפרשה אומרת שאם אין בן תירש הבת. מכאן משמע שמלכתחילה הבן יורש, רק אם אין בן תירש הבת. הפרשיה לא אומרת זאת, היא מתיחסת לירושת הבן כאל דבר פשוט שלא צריך לאמרו. לא כתוב בפירוש שהבן יורש, אנו למדים זאת מהכלל, שדוקא אם אין בת תירש הבת. וכן - בשום מקום לא כתוב שהבכור נוטל פי שנים, אנו לומדים זאת מהכלל, מכלל שאסור לבכר את בן האהובה שאינו בכור, מכאן שהבכור יְבֻכּר. (אם כי כאן יש פסוק מפורש: "כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ". אמנם הפסוק הזה עוסק בבכור בן השנואה, אבל מסברה הוא מצוה על כל בכור, שהרי מדוע מצוה התורה להכיר את הבכור בן השנואה ולתת לו פי שנים, אם לא משום שכך דרכו של בכור).

      הגמ' אומרת שאפשר ללמוד שהבן יורש, ושהוא קודם לבת, דוקא מהפסוקים האמורים אחרי "ואל בני ישראל תדבר לאמר", אי אפשר ללמוד מעצם שאלתן של בנות צלפחד, ששאלו דוקא כי לא היה לצלפחד בן, כי על כך אפשר היה להשיב שאחרי שאמר ה' שבת תירש היא שוה לבן. אבל אפשר לדייק מדברי ה' בתשובתו אל בנות צלפחד. הבת יורשת דוקא כשאין בן. הבן קודם כי הוא קרוב יותר והקרוב קרוב קודם.

      מנין שהבן קרוב יותר? הגמ' לומדת זאת מכך שבן שקנה את שדה אביו אינו כאחר אלא חלק מאביו הוא. וכן, אב יכול ליעד אמה עבריה לבנו, לא לבתו. הגמ' מקשה על הלִמוד הזה שהרי אין דנים אפשר משאי אפשר. אדם לא יכול ליעד אמה לבתו מפני שא"א להשיא בת לבת. גם על הראיה משדה אחֻזה אפשר להקשות, שהרי בת נחשבת אחר לגבי שדה אחֻזה דוקא משום שהיא אינה יורשת במקום בן, ומכאן שאין השדה הזה חלקה בארץ ולכן אם קנתה אותו הרי זו כמי שקנתה שדה אחר. אבל אלמלא נאמר שבת אינה יורשת במקום הבן – גם אם תקנה את שדה אביה היא כאביה. לכן עלינו ללמוד תחילה מהפסוק הראשון, איש כי ימות ובן אין לו, שאין הבת יורשת אלא כשאין בן. רק אח"כ נוכל ללמוד שהבת פחות קרובה מהבן.

      וראה להלן הערה רכו. [↑](#footnote-ref-1954)
1955. וראה תוס' שמבאר שודאי עסקינן באשת גר שמת, או אשה שנבעלה לנכרי. שאל"כ הלא יש לו אב ומשפחת אב. [↑](#footnote-ref-1955)
1956. מש"ח מבאר את המדרש כך: "והברור דצריך להיות: בת יורשת ואין אם יורשת, שמצד שהיא בת יורשת ולא מצד שהיא אם, שאינה יורשת בנה ובתה רק אביה ואמה. ודריש דהוה ליה למיכתב "וכל אשה יורשת נחלה", ודייק "בת"."

      ויש עוד מפרשים שפרשו את המדרש הזה, יורשת ולא מורשת, כמדרש העומד בפני עצמו ומלמד שבת לא מורישה.

      וראה להלן שאנו בארנו את המדרש אחרת: "יורשת ואינה מורשת" הוא לא מדרש העומד בפני עמו ומלמד הלכה מהפסוק. "יורשת ואינה מורשת" אינו אלא תשובה לשאלה ששואלת הגמ' מדוע לא נקיש את מטה האב למטה האם לענין ירושת האם. תשובת הגמ: הפסוק שאתה מבקש ללמוד ממנו אומר: "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל". ההשוואה בין המטות היא דוקא לעניין הבת היורשת את המטות האלה. בת יורשת נחלה ממטות, כלומר שהיא יורשת את נחלת שני המטות ע"פ אותם דינים. אבל ודאי שההשואה הזאת לא יכולה ללמד דבר על כך שהמטות יירשו אותה. לא על זה דבר הפסוק. הפסוק הזה, שממנו דורשים להשוות את מטה האב למטה האם, מדבר דוקא על בת שיורשת. ואולי זו כונתו של מש"ח. [↑](#footnote-ref-1956)
1957. הן לגבי ירושה, שמצאנו שבת שהיתה לבן שבט אחר מסבה את הנחלה לשבט אחר. וכפי שנציין להלן, והן בהרבה עניינים אחרים. בת כהן שנשאת לישראל דינה כישראל לעניינים רבים, בת ישראל שנשאת לכהן דינה ככהן לעניינים רבים. (וראה למשל דברינו ביבמות סז:). היחס השבטי הולך אחר האב. גם בלשון חכמים אנו מוצאים שאשה נשואה נמצאת בבית חמיה. וראה גם דברינו ביבמות נד.:נה., לכן גם יבום אינו נוהג באחים מן האם, כמו שבארנו ביבמות יז:. וראה גם בסנהדרין כז:כח. הערה עח. (וראה גם בערכין ה: הערה א, וראה גם ביבמות עז). ראה גם דברינו ביבמות פז., וביבמות ס הערה קעו. ולכן גם ירושה אינה עוברת לבת אלא כאשר אין בן. גם במדבר מצאנו שהחניה והמפקד היא למשפחותם לבית אבותם, איש איש למשפחת אביו. המלה משפחה מוזכרת פעמים רבות מאד, הן בתורה והן בנ"ך, ותמיד בהקשר של משפחת אב. (ט) בכל מקום בו הוזכרה המלה, משפחה היא אדם ובניו ובני בניו, לא אחותו ולא משפחת אשתו. לא בני בנותיו. משפחת אם אינה קרויה בתורה משפחה בשום מקום. אברהם שולח את עבדו אל משפחתו ובית אביו. אצל יעקב ההולך אל אחי אמו לא נאמרה המלה משפחה. ולגבי יציאת בת מבית אביה ראה גם דברינו בכתובות מח:מט., נדרים סז ע.:עא., נדרים פח:פט., סנהדרין נ:נא. (ובהערות שם). (והשוה גם לדברינו בפסחים הערות קמה, קס. ביומא יא: ובקדושין כט:). [↑](#footnote-ref-1957)
1958. ונראה שכך דורש ר"ע (קיא:), וכך דורש התנא בברייתא (קט:). [↑](#footnote-ref-1958)
1959. ואמנם לדעת הרמב"ם (נחלות א ח) ירושה זאת מדרבנן. אך רש"י (ב"מ צו: ד"ה ומתה) והראב"ד (נחלות א ח) ורשב"א (ב"ב קיב.) ועוד ראשונים אומרים שהיא מה"ת. [↑](#footnote-ref-1959)
1960. וראה דברינו ביבמות כב: עמ' תיד. גם שם יש דרשה דומה. התורה אמרה על הכהן "כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו: וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקְּרוֹבָה אֵלָיו", וחכמים דרשו שגם אשתו נכללה בכלל הזה, שהרי גם היא שארו הקרוב. [↑](#footnote-ref-1960)
1961. אפשר שלא כך פרשו אביי ורבא(קיא:) את המדרש הזה. אבל אפשר שאף הם מסכימים שזאת כונת המדרש, אלא שהם מנסים להחיל על המלה שארו פרשנות שזו אשתו. ואפשר שר"ע בברייתא שם אכן סובר כך. ואפשר שזאת כונת אביי באמרו "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו שארו". כלומר: נחלת כל אדם תנתן לקרוב, וגם נחלת האשה תנתן לקרוב, שהוא הבעל. [↑](#footnote-ref-1961)
1962. לשון הבריתא: שארו זו אשתו. אבל נראה שאין כונת הבריתא ששארו היא אשתו, אלא שמהמלה שארו אפשר ללמוד שהוא יורש את אשתו, כדרכם של מדרשי הלכה במקומות רבים שאינם מבארים את הפסוק אלא את ההלכה. וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו. ונראה לבאר כמו שבארנו, שאשה היא חלק ממשפחתו של הבעל. האשה הנשאת משתיכת למשפחת בעלה. היא חלק ממנו. שארה ממשפחתה הוא בעלה. ממילא, הכלל "וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" חל גם על הבעל. וראה לעיל הערה רטו. [↑](#footnote-ref-1962)
1963. התורה אוסרת הסבת נחלה ממטה למטה, וראה בענין זה בערכין ל הערה מא. [↑](#footnote-ref-1963)
1964. התורה אומרת: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְכָל בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

      נאמרו כאן שני צוויים, ועלינו לעמוד על ההבדל ביניהם. ראשית מצוה התורה צווי על בנות צלפחד עצמן, ומנמקת: "וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". אח"כ מצוה התורה צווי כללי, על כל בת יורשת נחלה, ואומרת: "לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו: וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". כאן נוסף הנִמוק "לְמַעַן יִירְשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו". ואף הנִמוק שנזכר כבר קודם, נאמר כאן אחרת: "כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ולא איש בנחלת מטה אבותיו.

      ולכאורה, אם הנושא הוא הנחלה, למה אומרת התורה "כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ולא "וכל נחלה תהיה לבעליה" (אם כי התורה אומרת גם את זה).

      נראה שמה שבאה התורה להוסיף בצווי הכללי, הוא שלא רק בבנות צלפחד, אלא בכל בת יורשת נחלה, יש להקפיד שאִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. מי שדבק בנחלת אמו, אפשר לומר שהוא דבק בנחלת אבותיו. אבל מי שדבק בנחלת אשתו, ודאי לא דבק בנחלתו. לכן נאמר כאן "כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". הנושא כאן הוא לא האנשים אלא המטות. כל מטה ידבק בנחלתו, ולא יבקש לשאת לו נשים ממטה אחר לשם נחלתן. ונאמר כאן: ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר. ורב אשי מפרש את המלים "מַטֶּה אַחֵר" כאילו כוונתן מטה של אחר. והבן אינו אחר. וראה בגמ' בֵאורים נוספים. והדבר קשה וצריך תלמוד גדול. (וראה דברינו להלן ב"ב קכ. בשאלה האם מצוה זו נוהגת לדורות). וראה להלן הערה רלו. [↑](#footnote-ref-1964)
1965. הראשונים כאן מקשים איך בת יורשת שני מטות תנצל מהסבת נחלה, ועונים שאין דרך שעל ידה תנצל מהסבת נחלה כשיירשנה בנה, אבל אפשר להציל אותה מהסבה ע"י הבעל. [↑](#footnote-ref-1965)
1966. תוס' (ב"ב קי: ד"ה האיש) אומרים שאכן זה פשוט. כלומר: פשוט שירושת האשה תהיה שוה לירושת האיש לענין אם אין לו בת ונתתם לאחיו וכו'. אבל צריך פסוק מיוחד ללמד שהבן יירש, (וק"ו הבעל) כיון שהבן יסב את נחלתה לשבט אחר. ואת זה אפשר ללמוד מפרשת מסעי, שמחששם של בני יוסף אנו למדים שאכן ע"י ירושת בת תסב נחלה אם יהיו בניה בני מטה אחר. [↑](#footnote-ref-1966)
1967. אך להלכה פוסקים שם שמואל ור"נ ור' ינאי שבן קודם לבת גם בנכסי האם. ירושת אשה שמתה שוה לענין זה לירושת איש שמת, וחלים עליה הדינים האמורים בפרשתנו. גם האשה, כיון שהיא עכשו חלק ממשפחת בעלה, בנה אחריה ממשיך אותה, ואילו הבת עוברת למשפחה אחרת. ומכאן שגם ירושה שאינה נחלת משפחה עוברת דוקא לממשיכיו של אדם. אמנם אפשר שאין משם ראיה שהרי גם רכוש האשה הנשואה הנעשה נחלת משפחתה החדשה ולכן הוא עובר למשפחתה החדשה. אך מ"מ להלכה אכן נפסק שגם רכוש שאינו נחלת משפחה עובר לבני המשפחה. [↑](#footnote-ref-1967)
1968. כך נראה לבאר את הדרשה. אמנם ראה סמ"ע רעו א שהביא דרכים אחרות לבאר את הדרשה הזאת. [↑](#footnote-ref-1968)
1969. וא"א לומר כמו שאומרים הצדוקים, שכיון שממילא אין הנחלה נשארת במשפחה מאי אולמה דבת הבן מהבת עצמה. אלימה ואלימה, כי הירושה היא בין בחיים ובין במתים ויש ירושה בקבר. ומסתבר שיירש, שהרי ממילא ירושה נועדה להעביר את הנחלה לדורות הבאים. ירושה היא נצחית, ולכן אין משמעות לשאלה מי חי ומי מת ביום החלוקה. החלוקה לא נעשית לצֹרך היום אלא לדורות. הורשה ממילא לא נועדה דוקא למי שיורש היום אלא לו ולזרעו אחריו עד עולם, וא"כ – מדוע ישתנה דין החי היום מדין המת היום? הלא ממילא ההורשה היא לצֹרך מה שיהיה אחרי מותו, וממילא גם החי היום, הלא ימות. [↑](#footnote-ref-1969)
1970. הספרי (כו) לומד זאת מבנות צלפחד. בנות צלפחד ירשו את אביהן אע"פ שמת, והוא קִבל נחלה אע"פ שמת. מכאן שלענין נחלה רואים את היורש כחי. כך עולה גם מפירוש רשב"ם כאן על דברי ריב"ז. [↑](#footnote-ref-1970)
1971. וראה לעיל הערה רה. [↑](#footnote-ref-1971)
1972. המפרשים התקשו בבאורו של מדרש זה. (וראה רמב"ן ורשב"א ושטמ"ק כאן). כי אם הוא בא כדי ללמד שהבן קודם לאח – מה צורך במדרש? הלא הפסוקים בפרשתנו אומרים זאת בפירוש. ואם ללמד שבן קודם לאב ואב קודם לאח, הלא חלק מהראיות שהובאו כאן אינן נוגעות לאב כלל. ואולי אפשר לומר שמהלך זה הועתק כאן מהסוגיא בקדושין יז:, ושם מקומו. ואולם, גם שם יש לתמוה מדוע לא הובאה פרשת נחלות כדי ללמד שהבן עדיף על האח. ואולי יש לבאר שפשוט שהבן עדיף על האח, הלא פרשתנו אומרת זאת בפירוש וגם הסברה נותנת כן. השאלה הנשאלת היא עד כמה עדיף הבן על האח. האם אחיו של אדם קרוב אליו מצד עצמו, כבן, ולכן התורה מצוה שאם אין לו בנים או בנות יירשנו אחיו, כי אחיו לו כבן. או שאין קרבה ישירה בין האיש לאחיו, ואינם קרובים אלא משום האב. ששניהם בני אב אחד. אומר המדרש שכיון שהאח אינו עומד תחת אחיו ליעדה ולשדה אחוזה, משמע שאינו כבן. על כך מביא המדרש את דין יבום, המלמד שאח יכול ממש למלא את מקום אחיו. (ותמוה למה לא הביא את דיני טומאת כהנים). משמע שהוא ממש כבשרו של אחיו. משיב על כך המדרש שאח אינו ממלא את מקום אחיו אלא משום שאין בן. משמע שאינו כבן. הם אינם קרובים אלא משום היותם בנים לאב אחד. (וכן פשוט לספרי, ראה לעיל הערה רד). ממילא למדנו שהאב קרוב מן האח, ושהקונה אמה לעצמו – אין אחיו בכלל. ושהקונה את שדה אחיו – לא את אחֻזתו שלו קנה.

      הביאור לעניין הוא פשוט: בר כרעיה דאבוה. כל אדם הוא חלק מאביו. (וראה הסברינו לכך בסוגיות התואמות, בעמ' תרנב, תרנא, תתתקו). כל אדם נוצר מגוף אביו והוא חלק מאביו. ממילא אם קנה אדם אמה לעצמו, בנו הוא חלק ממנו. אבל אביו לא. האב אינו חלק מבנו. לכן אינו יכול לתת את האמה לאביו או לבני אביו. מי שקנה את שדה אביו, קנה את אחֻזתו שלו. הוא חלק מאביו ולכן אחֻזתו היא. ואולם אחיו אינו חלק ממנו. כל אחד מהם חלק אחר מאביהם, ואין להם חלק משותף. (כפי שבארנו ביבמות כד הערה פג). לכל אחד מהם חלק אחר באחזת אביהם. אם אדם מת ויש לו בנים – נותר ממנו משהו בעולם, ויש לו שם בישראל. אם לא נותר ממנו שם בישראל, אפשר יהיה להקים לו שם בישראל אם יבוא הקרוב והדומה אליו ביותר – אחיו, ששניהם חלקים של אותו אדם, וישא את אשתו. [↑](#footnote-ref-1972)
1973. שתי דרשות מנוגדות נדרשו מכך שהיה לפינחס שלא היה לאלעזר ושהיה ליאיר שלא היה לשגוב. דרשה אחת (קיא:) שהם ירשו (יט) את נשיהם, ומכאן שבעל יורש את אשתו. ודרשה שניה (קיג.) שהם ירשו את אמותיהם, ומכאן (כא) שאין הבעל יורש את אשתו בראוי אלא במוחזק בלבד. ושתי הדרשות ודאי אסמכתא, שהרי אפשר שכך היה ואפשר שכך היה ואפשר שנפלה לו משדה חרמים ועוד אפשרויות שונות. [↑](#footnote-ref-1973)
1974. הרישא נזכרה גם בספרי, בלשון קצת שונה. [↑](#footnote-ref-1974)
1975. ובלשון ספרי: מה הבת שהורע כחה במקום הבן הרי היא יורשת בן שיפה כחו במקום הבת דין הוא שיירש. [↑](#footnote-ref-1975)
1976. כלומר: בן בנו הרי הוא כבנו, ומכחו הוא בא. ומסתבר שיירש, שהרי ממילא ירושה נועדה להעביר את הנחלה לדורות הבאים. ירושה היא נצחית, ולכן אין משמעות לשאלה מי חי ומי מת ביום החלוקה. החלוקה לא נעשית לצורך היום אלא לדורות. אמנם על כך יש להשיב (ואולי ריב"ז אכן חכה שכך ישיב הצדוקי) שכך ודאי אין לומר, שהרי מי שהיו לו שני בנים ומת אחד מהם והניח שני בנים, ודאי לא יירשו שני הבנים האלה כל אחד שליש מהירושה. הרי שאינם באים אלא מכח אביהם. אלא שאם ישיב כך (ואולי אכן השיב כך), ישיב לו ריב"ז שאם כך – הרי הודה שהבן ירש את אביו בקבר. ואם כן – גם בת הבן תירש, שהרי הבן ירש בקבר. וכפי שאתה מודה שבת הבן יורשת עם הבנים, כך גם כאן, שהרי הבן המת כמי שישנו, והוא יורש, ולא בניו. אלא שאחריו שהוא יורש בניו יורשים אותו.

      (ראה תוס', רמב"ן, רשב"א וריטב"א כאן ובפסחים נד. שעסקו בשאלה לשם מה הוזכר כאן שבא צבעון על אמו. ויתכן שהדרשה שבא צבעון על אמו אינה חלק מדברי ריב"ז, אלא דרשה אחרת שמוסיף כאן המדרש על הפסוקים האלה. שאל"כ כיצד מוכיח ריב"ז את דבריו. ומקור הדברים בדברי דורשי חמורות בפסחים נד. ולא במדרש כאן. ואכן מלים אלה נעדרות בכתבי היד של מגלת תענית). [↑](#footnote-ref-1976)
1977. לכאורה נראה שהגמ' דוחה את הלמוד מ"ראשית אונו", שהוא ודאי אונו של האב. ומקבלת את הלמוד מ"לו משפט הבכורה" שבפשוטו אמור על הבן ולא על האב. אבל נראה לבאר שהגמ' דורשת את העולה מכלל הפרשיה. כלל הפרשיה הוא שיש כאן משפט שבין איש לבנו בכורו. דרך האיש לבכר את בנו בכורו כי הוא ראשית אונו. וכשם שכל זה לא שייך בבת, כך זה לא שייך באם. אין זה בכלל משפט הבכורה. [↑](#footnote-ref-1977)
1978. הגמ' אומרת שדוקא בין יורשיו יכול לעשות לחלק את נחלתו כרצונו, אך לא לתת למי שאינו יורשו. ות"ק אוסר אפילו את זה. כלומר: מצות הירושה שקבעה כאן התורה היא שבניו של אדם יירשוהו, שהרי הם חלקי גופו שעוד חיים אחריו, ואת זה אינו יכול לשנות (וודאי שלא באחזת נחלתו שאינו יכול לשנותה), אבל את החלוקה בין בניו יכול לעשות בעצמו כרצונו. אמנם חיב לתת למי שיורש ע"פ פרשת נחלות, ואל"כ הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, אך הוא תנאי במעשה שעושה אדם. האדם מוריש את נכסיו. (וראה ב"ב קלא. ששואל רבא האם דוקא בהיותו גוסס, שהוא יום הנחילו את בניו, או שלאו דוקא בהיותו גוסס, אלא יום צוותו את ביתו הוא יום הנחילו את בניו. וראה שם בראשונים שנחלקו בשאלה האם הבעיא אפשיטא. וראה רמב"ם נחלות ו י, שאומר שכיון שאדם מוריש בעצמו ולא ממילא ע"י מיתתו, גוי יכול שלא לתת לבנו הגר, כי אינו מחויב לתקנות חכמים, והירושה אינה ממילא אלא המוריש מוריש בעצמו).

      ואמנם יש דינים שונים בדבר. המשנה (ב"ב קכו:) אומרת שהאומר בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום. ולכאורה בפשט המשנה נראה היה לבאר שאלו הם תחלת דבריו של ת"ק במשנה (קל.) שאומר שהאומר איש פלוני יירשני במקום שיש בן לא אמר כלום. והכל משנה אחת, וריב"ב (קל.) שאמר שיכול לתת לראוי לירשו, חולק על הכל. וכ"נ שפרש רשב"ם (קכו: ד"ה ואם). אבל רמב"ם (נחלות ו) פסק כמו המשנה הראשונה, אע"פ שפסק כריב"ב במשנה השניה. ולדבריו נראה שהדבר תלוי בשאלה האם אמר בני פלוני יירש הכל, או שאמר בני פלוני לא יירש. שאינו יכול להפקיע מי מבניו מהירושה, אך יכול להוריש לאחד מבניו הכל ויתר בניו פקעו ממילא. זכותו להוריש אך לא למנוע ירושה. וכ"נ שסבר רבו ר"י מגש (ב"ב קל).

      המשנה (ב"ב קכו:) אומרת שמי שאמר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה. והגמ' שם אומרת שאפי' למ"ד שבתנאי שבממון תנאו קים, כאן אינו קים, כי כשאדם מתנה עם חברו שהעסק ביניהם יהיה כך וכך, שמע חברו וקבל ומחל על הממון. אבל כאן לא נעשה הדבר מדעת היורשים. מכאן נראה שהירושה היא ככל דיני ממונות, ואין בה אלא העברת ממון מאדם לחברו. אבל הרמב"ם (אישות יב ט, נחלות ו א) אומר שכל תנאי שבירושה בטל אע"פ שהיא ממון שנאמר בה לחקת משפט (וראה גם דברי ראב"ד שם). לומר שחקה זו לא תשתנה ואין התנאי מועיל בה. כלומר: ירושה אינה רק משפט אלא גם חק. ואינה ככל ממון. אבל משמע שם שהדבר תלוי במוריש. שהרי יש לשאול למה כללוהו המשנה והרמב"ם בדיני תנאי. וכי תנאי יש כאן? וכי יכול אדם לומר אינני מת אלא על תנאי שיהיה כו"כ? (אבהא"ז (נחלות ו א) עסק בשאלה זו וכתב שאינו ממש תנאי, אלא אם אפשר להתנות על ממון אפשר גם לצוות על ממון בירושה. כי חד טעמא הוא. אך במשנה ובגמ', וכן ברמב"ם, משמע שהוא נדון כתנאי ממש. ואפשר שהוא לא תנאי שמתנה את מעשהו שיתקים אם יתקים התנאי ולא יתקים אל לא יתקים התנאי, אלא הוא נותן בשיור. וכיון שהתורה נתנה רשות למוריש להוריש כרצונו, ובלבד שלא יבכר את בן האהובה, הרי שהוא עושה את המעשה ולכן יכול לעשותו בשנוי). על כרחך אתה מת ועל כרחך אחרים יורשים את ממונך. ונראה שהרמב"ם למד מוהיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו לא יוכל לבכר את בן האהובה. הרי שהאב מנחיל. ולכן אלמלא נאמר בו חקת משפט היה יכול לשנותו ואף להתנות עליו. ולכן אומר הרמב"ם שגוי המוריש לבנו הגר אינו חיב להוריש ע"פ התקנה. כי סובר הרמב"ם שהאב הוא המנחיל. אבל אם כך קשה מהגמ' בב"ב קכו: שאומרת שכאן אע"פ שהתנאי בממון, אינו קים כי היורש לא מוחל, ולפי הרמב"ם הלא המוריש עושה הכל ומה טענה יש ליורש. ובדומה לכך כתב ראב"ד (אישות יב ט) שאין צרך בחקת משפט, שהרי ממילא אין אדם יכול להתנות על דשלבל"ע. ומשמע מלשונו שהיורש הוא שצריך להתנות, ולא המוריש, אלא שהיורש אינו יכול להתנות כיון שהירושה עדין בידי המוריש ולא באה לרשותו. משמע מלשונו שביורש הדבר תלוי ולא במוריש. המוריש מת בעל כרחו ומוריש בעל כרחו, והיורש אינו יכול להתנות אלא אחר מות המוריש, שהרי בחייו אין עדין ליורש זכות בנכסים, ומשמת המוריש ממילא ירש כבר היורש. ונראה שמקורו בירושלמי (כתובות ט א), וכן משמע במאור (כתובות מב.) שתנאי בירושה אינו מועיל כי ירושה ממילא הויא ולאו כל כמיניה דעקר לה. כלומר: התנאי בטל לא מפני שהוא חוק ולא ממון. אלא מפני שלא האב מוריש אלא הירושה באה ממילא, לכן לא חלים כאן דיני תנאי. אלא שא"כ קשה למה המשנה גם בכתובות וגם בב"ב תלתה דין זה בדיני תנאים. וראה ברי"ף והמלחמות (כתובות מב.) ורא"ש (כתובות ט א), שמשמע מדבריהם שלהלכה ירושה ככל ממון והתנאי בה קים. נמצא שגם הם וגם הרמב"ם מודים שהמוריש הוא המנחיל ולא ממילא היא באה. אלא שהרמב"ם סובר שאינה ככל ממון שהרי נאמר בה חקת משפט. (ולכאורה היה צריך לחלק בין שדה אחזה לשאר נכסים. אמנם, הנחילה לדורות, אע"פ שהיא נחילה גמורה, אינה צריכה גורל ואינה נעשית ע"פ ה'. כלומר: אע"פ שיש שם חלוקת נחלות, יש סמכות למחלקי הנחלה לחלקה).

      עסקנו כאן ביכלתו של אדם להתנות תנאים על ירושתו, ולהוריש למי שירצה. וראינו שלמי שאינו ראוי לירשו לכו"ע אינו יכול להנחיל, ותנאי לא מועיל בירושה מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה. האם אפשר לתקן תקנות בירושה? בבכורות נב: משמע שרק למ"ד שירושת הבעל מה"ת אינה חוזרת ביובל, ואם ירושת הבעל מדבריהם, פשוט שהיא חוזרת ביובל ללא דמים. כלומר: חכמים לא מתקנים תקנות נגד היובל. גם בכתובות נב: משמע שחכמים לא מתקנים נגד התורה בעניני ירושה. שהרי התורה הקפידה בסדר ירושות. נראה שהגמ' סברה שירושה אינה כדיני ממונות בעלמא. שהרי הקפידה התורה על נחלתו של אדם ועל הקמת שמו. אך רמב"ם פסק שירושת הבעל מדרבנן ופסק (שמיו"ב יא כא) שאינה חוזרת ביובל (ואע"פ שפסק (אישות יב ט) שכל תנאי שבירושה בטל כי היא חקת משפט). וטעמו שעשו חזוק לדבריהם כשל תורה, כלומר: זו תקנה מיוחדת שהנחלה לא תחזור. וראה לח"מ נחלות א ח שאומר שלדעת הרמב"ם גם בעניני יובל יכולים חכמים לתקן, אע"פ שבפשט גמ' אינו כן. וראה ענג יו"ט אה"ע קנא שאומר שזאת תקנה לעבור על לאו ואעפ"כ התקנה מועילה. והפקר ב"ד מועיל לענין יובל (קדושת יו"ט (טז סד"ה וראיתי), מביא את האומר שחכמים יכולים לתקן ירושה לבעל ולהפסיד את הבנים כי אינו אלא ממון, אך אינם יכולים להפקיע את זכית הכהנים בשדה אחוזה בצאתו ביובל). כן משמע גם ביבמות פט:, שהפקר ב"ד הפקר אף בירושות, כי יש כח בראשי העם כאבות להנחיל. אבל ראב"ד (נחלות א ח) ורשב"א (ב"ב קיב.) סוברים שירושת הבעל מה"ת, ונראה שלדעתם א"א לתקן לעבור על היובל. גם מהרי"ק (ח) אומר שמנהג לא מבטל את הירושה ע"פ דין, (משא"כ בשאר דיני ממונות, הרי שהנחילה אינה כדיני ממונות אלא היא חקת משפט). וכן רדב"ז (א תקמה) ומבי"ט (ב קכח) אומרים שאין לתקן תקנות לשנות בירושה, שהרי אדם לא יכול להוריש למי שאינו יורש ע"פ ד"ת. אבל כיון שאדם יכול לתת מתנה שתחול שעה אחת קדם מיתתו, שאינה משום ירושה, ה"ה אם יש תקנה ומנהג הרי הם ע"ד מתנה ולא ע"ד ירושה ולכן הם חלים. וכן הראי"ה (מובא בתחומין ג) אומר שאין לתקן תקנות בירושה ויש להוריש רק ע"פ ד"ת. אמנם ברשב"ש (רפז) משמע שיש לסמוך על מנהגים ותקנות בירושות. וכן כתב בספר תחוקה לישראל ע"פ התורה. וגם רשב"א (גטין יג:) כתב שבעל יכול להתנות שלא יירש את אשתו כי הוא תנאי ממון, ולכן יכולים ב"ד לתקן. (ואמנם יתכן שגם הוא מודה שדוקא בירושת אשתו כן הוא, ואפשר שהוא ע"פ הרמב"ם שירושת אשתו דרבנן, או משום שזאת נחלה הבאה ממקום אחר). אבל מ"מ אנו למדים מדברי רוב הראשונים והאחרונים שנחלות אינו כשאר דיני ממונות שנתנים למחילה ולתקנות, אלא הוא חקת משפט שהתורה הקפידה עליו.

      האם הקפידה תורה על כל ירושה או רק על נחלתו? ח"ס (אבהע"ז א קמז) אכן מחלק בין נכסים שהם בבחינת נחלה לנכסים אחרים, והוא אף מרחיב את גדרי הנחלה, ואומר שלא רק דבר שחוזר ביובל הוא נחלה ואסור להסב אותו (וראה דברינו בערכין ל, ושם הערה מא), אלא אף קרקעות אחרות וספרים, שם משפחתו נקרא עליהם ואין לתקן בהם תקנות שיירש מי שאינו ראוי לרשת. הקרקע מפורשת בפסוק יותר ממטלטלין, היא נושא הפרשיה ועליה הקפידה תורה לעשות כסדר ירושות. ואמנם גם במטלטלין אנו פוסקים שיירשו היורשים של תורה, כי התורה לא חלקה ביניהם, אך הם כדיני ממונות בעלמא ואפשר לתקן בהם תקנות. משא"כ בקרקעות שבהם אין כח לחכמים לעקור דבר מה"ת.

      אפילו הנותן נכסיו במתנה לאחר קדם מיתתו, ע"מ שלא להוריש לבניו, אין רוח חכמים נוחה הימנו (ב"ב קלג:), שעשה שלא כתורה. א"כ נראה שק"ו לא לתקן תקנות שבדרך קבע ישנו את דין תורה. התורה הקפידה על סדר הנחלות וקבעה שהוא חקת משפט, וכתורה יש לנהוג.

      (חכמים לא תקנו שבת תירש. גם תקנות כמו תקנת מזונות או עשור נכסים, אינן תקנות בכל בת אלא דוקא בבת שהתיתמה כשהיא קטנה. אדם רגיל שזכה למות בעתו ולהשיא את בנותיו בחייו, אינן נוטלות אחר מותו כלום. התקנות לא נועדו לדיני ירושה אלא לדאוג לצרכיהן של הבנות. ובכלל זה תקנת כב"ד, שנועדה לדאוג לצרכיה של בת הנשאת. ואעפ"כ תמהה הגמ'. ונראה שזה משום שיש כאן גם אמירה על ירושות. שאמרו חכמים שאמנם נכון שיירש איש את אשתו, אבל את רכוש בית אביה שבידה אין ראוי שיירשו אלא צאצאי בית אביה. מעין תקנות ר"ת וטוליטולא הנזכרות באה"ע קיח. אלא שהתנאים לא תקנו אלא שיירשו בניה שהם גם בניו, והראשונים תקנו שהנכסים שבאו מבית אביה יחזרו לבית אביה. ומ"מ מעולם לא תקנו שתירש הבת. ואף שטח"ז וכד' מעולם לא תקנו שיעשה כל אדם שטח"ז, אלא תקנו שמי שרוצה לתת לבתו יוכל לעשות כן ע"י שטח"ז. וכאמור לעיל: גם על מעין זה תמהה הגמ', ועוד אסרו חכמים כל עבורי אחסנתא). [↑](#footnote-ref-1978)
1979. מכאן נראה שהירושה היא זכותו של היורש בקרקע עוד בחיי המוריש. וכן עולה מגטין מח. וערכין כו:, שכיון שהיורש יורש משום שהוא כרעיה דאבוה, כלומר הוא החלק החי שנשאר מאביו, חלקו בארץ הוא חלקו גם לפני שזכה בו. כמו כן א"י מוחזקת היא, ולכן יש ליורש מעמד עוד לפני מות אביו, וכן משמע ברמב"ן ב"ב קכט: ד"ה הא. וכן אנו רואים בב"ב קמא:, קמב. שכיון שירושה באה מאליה, יכול לזכות לבנו עוד בחייו ולפני לידת בנו, ומסתבר הטעם, שכיון שלכל אדם יש חלק בא"י, וחלק זה הוא אחזת נחלתו והוא מקומו בארץ, הרי הוא שלו אע"פ שעדין מורישו חי ואוכל את פירותיה. וכיון שכל אדם יורש כיון שהוא כרעיה דאבוה, כלומר הוא חלק מגופו של אביו, איגלאי מילתא שזה מקומו בנחלת אביו מעולם. (ועוד מצאנו בב"ב עב: ערכין יד. כו:, שהמקדיש שדה שקנה מאביו דינו כמקדיש את אחזתו. מקדיש שדה מקנה הוא דוקא במקדיש את שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו. שדה אביו היא שדה אחזתו. אמנם נחלקו התנאים בשאלה מה הדין אם הקדישה לפני מות אביו). אבל לענין מחילה זה תמוה, שהרי דוקא נחלה הבאה לאדם ממקום אחר יכול להתנות שלא יירשנה (כתובות פג. גטין עז.) אבל נחלת אבותיו אין ביכלתו להתנות. הרי שגם בהסכמת היורש אינו. (וראה ר"ן כתובות מא. ד"ה דהא אמר רב, שאומר שדוקא מפני שהיורש נחשב מוחזק בקרקע עוד בחיי אביו, אינו יכול להתנות שלא יירשנה). ואמנם יש שפרשו שהטעם כי אינו יכול למחול על מה שטרם בא לרשותו, אך יש מפרשים הפוך, שהוא היורש ממילא ולא מחמת זכותו, ולכן בנחלת אשתו יכול להתנות לפני שנשאה. [↑](#footnote-ref-1979)
1980. נחלקו הראשונים בשאלה באיזה מקרה מדובר כאן. שהרי יש בהלכה כמה מקרים שבהם אדם מנחיל את בניו. הטור מפרש שמדובר כאן על תקנת חז"ל של מתנת שכ"מ, שעל פיה שכ"מ שחלק את כל נכסיו, אפילו בע"פ, במותו מתנתו קיימת, ואם יבריא - מתנתו בטלה. רשב"ם מבאר שמדובר כאן באדם שמקנה מקצת נכסיו בקניין, ככל מתנָה, אלא שהוא מתנֶה תנאי שאם יבריא תתבטל המתנָה. תירוץ דומה כתבו תוס', ובארו שהוא מקנה מעכשו ולאחר מיתה. תוס' מתרצים תירוץ נוסף (וכן פרש רא"ש שם ב"ב ח ב, וכ"כ ערוה"ש חו"מ ה י), שההנחלה המדוברת כאן היא חלוקת הנכסים ליורשיו, שלא ע"פ הדין הרגיל, שלדעת ריב"ב (ב"ב קל., והלכה כמותו) היא אפשרית.

      והטור הקשה על רשב"ם: ולא נהירא דההיא יש לה דין מתנת בריא לכל דבר ואין יכולים לעשות דין. אלא לא איירי אלא בשכ"מ שמחלק נכסיו... (וכה"ג ראה שם גם ברשב"א וריטב"א ורבינו יונה).

      ותרץ ב"י בשם תוס' (קיג: ד"ה אורעה): ומה שהוקשה לרבינו מתיישב מתוך דבריהם שכתבו וזה לשונם לא מיירי במתנת שכיב מרע דהא לא הוו דבריו ככתובים וכמסורים אלא מדרבנן אלא מיירי כשנותן בקנין גמור במתנת בריא מעכשיו **וקרי ליה נחלה שאינו קונה אלא לאחר מיתה** ולרבי יוחנן בן ברוקא אתי שפיר אפילו בלא קנין דאמר במתניתין (קל.) אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימים מן התורה עכ"ל.

      קשה לבאר שהמתנה, שבאה לכאורה לעקוף את דיני נחלות, ולתת מתנה מחיים, תדון מהפסוק הנ"ל. אבל לכאורה נראה שגם רשב"ם וגם תוס' ראו בהנחלה הזאת הנחלה והורשה לכל דבר. לפ"ז, גם עליה יחול האסור לבכר את בן האהובה. ויש לשאול למה, מה בינה לבין כל מתנה? מהו מקומה של מתנה זו?

      וכבר הקשה קצוה"ח (רנג א) שא"א שהפרשה עוסקת בתקנת חכמים, ותרץ שהפרשה ודאי לא עוסקת בתקנת חכמים, הפרשה עוסקת במחלק נכסיו כריב"ב, שהוא דין ואם עשאוהו שלשה ביום נגמר הדין. התורה נתנה רשות למוריש לחלק את נכסיו כרצונו, וחלוקה זו היא דין והיא חקת משפט ואפשר לדרוש מהפסוקים שהיא אינה נוהגת בלילה. ומדרבנן גם ביתר המקרים שהוזכרו כאן נוהג דין זה, חכמים תקנו כשל תורה. (קצוה"ח עוד מבקש להוסיף ולומר שמשחלק אדם את נכסיו כריב"ב שוב אינו חוזר בו (אע"פ שיכול לבטל ע"י הנחלה מחדש), אבל אפשר לומר שחוזר בו, אלא שכל עוד לא חזר נגמר הדין ואין היורשים יכולים למחות. והסוגיא באה ללמד שכשתקנו חכמים מתנת שכ"מ תקנוה כשל תורה וגם היא דין. וגם נה"מ שם חלק עליו בזה).

      ומדברי תוס' (קיג: ד"ה אורעה) משמע שהחדוש הנלמד מהפסוק הוא שהבנים אינם צד בדין. ההנחלה היא לא דין ממוני בין האב לבניו או בין אח לאחיו. ההנחלה היא כולה בידי המוריש. והוא רשאי להושיב ב"ד בעל כרחו של היורש.

      ומשמע מדברי רשב"ם (קיג: ד"ה רצו עושין דין (הראשון)) שמדובר כאן לא רק על חריגה מסדרי הירושה של תורה. מדובר כאן על קביעה של המוריש איזה חלק מנכסיו יקבל כל יורש. וכך אומר רשב"ם שם: "ואומרים כך הדין שפלוני יטול חלק זה ופלוני חלק זה שדמיהן מכוונין בשוה". מכאן משמע שיש זכות למוריש לקבוע איזה חלק יקבל כל אחד מבניו, ואם קבע כן אינם יכולים למחות ברוחות כל עוד כל החלקים שוים בדמיהם. ואינם יכולים לטעון שכיון שהם היורשים הם המחלקים כי כלם ירשו את כל הנחלה בשוה. עד כאן יש זכות למוריש. אך לא הוזכרה כאן זכות לשנות את גדלי החלקים. אלא שבמקרה כזה המוריש יכול לחזור בו כל עוד הוא חי. וקביעת דין שזכו היורשים בתורת מתנה יש רק במתנת שכ"מ. את הפסוק אפשר בהחלט, לפי רשב"ם, לפרש במי שמחלק לבניו שוה בשוה. ומה שמלמדת התורה הוא שרשאי לחלק את נכסיו שוה בשוה ולקבוע מה יירש כל יורש. (בדומה למה שכתבנו לעיל בדברי תוס'). מתנת שכ"מ וכיו"ב עוקפים את דין התורה.

      נמצא שיש כמה פירושים לסוגיא זו: יש מפרשים שמדובר כאן על חולה שמצוה על חלקים שוים איזה חלק יטול כל בן, או על מתנת שכיב מרע במקצת בקניין, אלא שבמחלק את נכסיו או במתנה בלי קניין יכול לחזור בו כל עוד הוא חי. הבנים בכל המקרים דלעיל אינם יכולים לערער. (רשב"ם ב"ב קיג:, וראה גם תוס' שם). ויש מפרשים שמדובר דוקא בשכ"מ שמחלק בקנין (תוס'). ויש מפרשים שמדובר בשכיב מרע שמחלק את כל נכסיו (טור רנג). ויש מפרשים שמדובר במי שמשנה את גודל חלקי ירושת בניו, שרשאי לעשות כך ע"פ ר' יוחנן בן ברוקה (תוס'). [↑](#footnote-ref-1980)
1981. ונחלקו בכך התנאים וכפי שיתבאר להלן. אמנם יש לשאול מה שיך בכך תנאי? הלא הורשה אינה מעשה שאדם עושה ברצונו כדי שיוכל להתנות תנאים ולומר שאין רצונו אלא על תנאי. הלא על כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת. וכפי שבארנו לעיל שהמת ממילא נחלתו עומדת ביד חלקי גופו שעוד חיים. ועוד, הלא על הנחלות בארץ אמרה התורה כי לי הארץ. וראה גם דברינו בב"ב קל.: ובבכורות נב: ועוד: אם משפט היא, הלא במשפט מועיל תנאי. ונראה שמי שלמד מכאן למד לא מהמלה משפט אלא מהמלה חקה. ירושה היא חקת משפט. היא משפט בין איש לרעהו אבל היא גם חק. (על שני דברים נאמר בתורה חקת משפט. על האחד כתבנו לעיל ב"ק לג הערה ל וב"ק פג:פד. הערה צ, וכאן הדבר השני). אין מועיל תנאי בנחלות בארץ כפי שנבאר בבכורות נב: ובערכין ל הערה מא. ואולם ראה דברינו להלן ב"ב קל: [↑](#footnote-ref-1981)
1982. מצות ההתנחלות נזכרה גם בפרשת פינחס וגם בפרשת מסעי. בשתי הפרשות נזכר הצִווי לחלק את הארץ בנחלה בגורל, להרבות לרב ולהמעיט למעט. בשתי הפרשות נזכרה נחלת בנות צלפחד. מה ההבדל בין שתי הפרשות, ולמה חזרה התורה על הדבר גם כאן וגם שם?

      ההבדל הוא בעקרון המושמע בכל אחת מהפרשיות. פרשת פינחס עוסקת בנוחלים. היא מונה וסופרת את הנוחלים כדי לחלק את הארץ ע"פ הרב והמעט, והיא מזכירה את הלויים כמי שלא נוחל כי תפקידו אחר. היא מזכירה את בנות צלפחד כמי שבאות לדאוג לנוחל שיִשָּׁמֵר שמו על נחלה. לעֻמתה פרשת מסעי עוסקת בארץ ולא באנשים. פרשת מסעי מאנישה את הארץ. העקרון שבו עוסקת פרשת מסעי הוא הארץ. הארץ היא ישות שצריכה חלוקה והורשה. התנחלות בפרשת מסעי היא לא רק נתינת נחלה לכל נוחל אלא בעקר גאֻלת הארץ, למען הארץ ולא למען הנוחל. הפרשה מלמדת אותנו שלא רק שכל נוחל צריך נחלה, גם כל נחלה צריכה נוחל. יש מצוה לנחול את הארץ.

      גאֻלת הארץ היא אי הנחת הארץ בידי העמים זולתנו או לשממה. (כלשון הרמב"ן). פרשת מסעי לא עוסקת בשאלה אם יש לכל הנוחלים נחלות או לא. זהו הנושא של פרשת פינחס. פרשת מסעי עוסקת בצווי שהארץ תִּנָּחֵל. בפרשת מסעי הורשת הארץ כוללת גם אִבוד ע"ז מן הארץ. השאלה הנשאלת בפרשת מסעי היא לא האם יש עובדי ע"ז בארץ, אלא אם יש ע"ז בארץ. בפרשת מסעי, ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר, באים כדי לדאוג לנחלתם שלא תהיה בידי זרים. גם דין הרוצח מנֻמק בפרשת מסעי בנִמוק מעין זה. וגם ערי המקלט שם נועדו לא כדי להציל את הרוצח בשגגה כמו בפרשת שפטים, אלא כדי לשמור על הארץ: "ולא תחניפו את הארץ... כי הדם הוא יחניף את הארץ, ולארץ לא יכֻפָּר וכו'".

      הנושא של פרשת פינחס הוא **הנוחלים**, ואילו הנושא של פרשת מסעי הוא **הארץ**. בפרשת פינחס יש התיחסות לנוחלים, לעם, העם נמנה שם ובנות צלפחד באות בדרישה להתחשבות בנוחל הפרטי שלא יגרע שמו. תפקיד המנהיג שם הוא להיות איש על העדה. לעֻמת זאת הנושא של פרשת מסעי הוא הארץ, במקום מנין העם יש שם פירוט של גבולות הארץ, בני יוסף תובעים שם את עלבונה של הנחלה שלא תהיה בידי מי שאינו בעליה בגורל. נזכרת שם חלוקת הארץ מצד הארץ, נזכרים שם נשיאי השבטים שתפקידם להנחיל את הארץ, וגם מצוות של בני אדם מנומקות שם בטעם שלא להחניף את הארץ. בקצור: בפרשת פינחס נזכר החיוב לתת לכל נוחל נחלה, בפרשת מסעי נזכר החיוב לתת לכל נחלה נוחל. ענינה של פרשת מסעי הוא הארץ ויש בה חיוב על הארץ, ענינה של פרשת פינחס הוא העם. למצות ירושת הארץ יש שתי פנים. יש חשיבות בכך שתהיה נחלה לכל אחד מישראל ויש חשיבות בכך שארץ ישראל תִּנָּחֵל. (וראה ערכין ל הערה מא).

      ישראל מצֻוִּים על הארץ שלא תהיה בידים זרות. וכפי שמובא בתנחומא נאמר: "לא תמכרו את הארץ לחלוטין שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, **חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה מכל הארצות שבעולם תדע לך כשהיתה ארץ ישראל מתחלקת לשבטים לא היתה נחלה עוברת משבט לשבט** אלא נחלת כל שבט ושבט בפני עצמו, תדע לך וראה כמה דינין דנו בנות צלפחד שלא תתעבר נחלתן משבט לשבט אחר והודה הקב"ה לדבריהן". כלומר: זאת מצוה בארץ, ולא רק בנוחלים. כמו שהנוחל צריך נחלה, כך הנחלה צריכה נוחל, והמצוה היא להוריש את הארץ ולשמור אותה בקדושתה, בשביל הארץ.

      לכן מדגישה פרשת ההתנחלות שבפרשת מסעי את מה שלא נאמר בפרשת פינחס: אֶל אֲשֶׁר יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה. אל תחשוב שהנחלה היא זכות שלך, תרצה יהיה לא תרצה לא יהיה. אתה מחוייב לנחלתך שבארץ ישראל.

      לכן מדגישה הפרשה: "וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ...וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". [↑](#footnote-ref-1982)
1983. לכאורה, אפשר לפרש שהמפקד הראשון קבע איזה שבט יקבל נחלה מרובה ואיזה שבט יקבל נחלה מועטת, אבל הנחלה מתחלקת לאנשי המפקד השני, ואפשר לפרש להפך, וכך אפשר יהיה להסביר את דעותיהם של התנאים השונים כאן. ואולם, גם בבבלי וגם בספרי משמע שלרב תרבה ולמעט תמעיט הוא ע"פ יוצאי מצרים. בבבלי שואלים על מ"ד לבאי הארץ מהו הרב והמועט, אך לא מתרצים שהרב והמועט הוא שהם יורשים לפי מי שהיה רב ביציאת מצרים. הספרי אומר בפירוש שהנחלה מתחלקת ע"פ הרב והמעט ביציאת מצרים. לפ"ז אומר רשב"ם שמשמע שמי שהיה רב ביציאת מצרים יקבל שטח גדול עכשו, ומי שהיה מועט ביצ"מ יקבל שטח קטן עכשו. אבל א"א לפרש להפך, (ולבאר בכך את הדעה החולקת), שמי שרב עכשו יקבל רב. כך אי אפשר לבאר כי זה כבר נאמר: לאלה תחלק הארץ. [↑](#footnote-ref-1983)
1984. וראה רמב"ן (במדבר א מה) שמביא כמה הסברים למטרת המפקד בפרשת במדבר. אחרון הסבריו הוא שנפקדו כדי לחלק להם את הארץ כי לפני החטא היו אמורים להכנס בעצמם. לפ"ז יתכן שאלה שחטאו בחטא המרגלים הפסידו את נחלתם. אבל יהושע וכלב נחלו שתי נחלות שהרי נפקדו בשני מפקדים ולא הפסידו חלקם. (ונעסוק בכך להלן הערה רמ). לפ"ז מובן למה שונה נחלת יהושע וכלב מיתר הנחלות, והוקדשו להן פסוקים מפורשים מיוחדים בספר יהושע. [↑](#footnote-ref-1984)
1985. ובעל כרחנו יש לבאר שהנחלה אינה ע"פ באי הארץ בלבד, שא"כ מה צוחו בנות צלפחד ובאיזו נחלה זכו, והלא אביהן לא היה מבאי הארץ, ומה זכות יש לו. ודבר דחוק הוא לומר שמת אחרי המפקד ולפני הכניסה לארץ. ובפרט למ"ד שהיה מן המעפילים. [↑](#footnote-ref-1985)
1986. וראה רשב"ם (ד"ה היה) שמבאר את דעתו בכמה דרכים, ואף מביא את דעתו המובאת בתוספתא שיהושע וכלב נטלו מכאן ומכאן. ואולי יש לבאר שכיון שדור יוצאי מצרים מאס בארץ נענש שלא יירשנה. ולכן פקדו את ישראל שנית בערבות מואב, אבל יהושע וכלב שלא היו בכלל העֹנש לדור המדבר, לא אִבדו את זכותם שנותרה להם מהמפקד הקודם. ונחלה מיוחדת זו ע"פ ה' נתנה להם (קכב.). ולכן היא מתוארת בפסוקים בספר יהושע. ודברי תוס' שלא היו במפקד השני היינו שלא קבלו שבטיהם עוד נחלה בעבורם. ומ"מ יש מי שמפרש שלא בִטל המפקד השני את הראשון אלא הוסיף עליו. וראה לעיל הערה רלח. [↑](#footnote-ref-1986)
1987. ניחא למ"ד ליו"מ התחלקה הארץ, הואיל והוא סובר שהמפקד הראשון לא בטל בחטא המרגלים הוא מפרש ש"מטות אבתם" הם פקודי המפקד הראשון, אך למ"ד לבאי הארץ התחלקה הארץ למה יפרש ש"מטות אבתם" הם פקודי המפקד הראשון, יותר פשוט לפרשו בדור השבטים או המשפחות. [↑](#footnote-ref-1987)
1988. כלשון הגמ' ירושה היא לכם מאבותיכם. ובירושלמי: אם מתנה למה ירושה ואם ירושה למה מתנה אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה. [↑](#footnote-ref-1988)
1989. הספרי בשני מקומות אומר: "לשמות מטות אבותם ינחלו יצאו גרים ועבדים. איש לפי פקודיו יותן נחלתו יצאו נשים טומטום ואנדרוגינוס". וגם מכאן נראה לכאורה שהוא פרש שנחלה ע"פ אבות נעשית כך שכל אדם יורש את אברהם, יצחק ויעקב, ואת ראובן או שמעון או יהודה וכו', ואת בנו וכו'. לכן, גר לא יורש. [↑](#footnote-ref-1989)
1990. כך פרש רש"י (ד"ה לשמות מטות). רש"י לא כותב מה דינו של איש מבאי הארץ שאבי אביו היה מיוצאי מצרים, ולא אביו. בדומה לרש"י פרש רשב"ם (ב"ב קיז. ד"ה אלא), שבאי הארץ מחזירים לאביהם והוא חולק אותה עם אחיו, (ונמצא שהחזירו לאבי אביהם והוא מחלקה בין בניו). כן פרש ריב"א בתוס' (ב"ב קיז.). וכן פרשו כאן ר' יונה ור"ן, אם כי בהבדלים מסוימים ודחו זה את פרושו של זה. וכנראה שההבדל ביניהם הוא בשאלת דינם של באי הארץ שאבי אביהם היה מיו"מ ולא אביהם. הר"ן אומר שחוזרים אל אבי אביהם ולא אל אביהם שאל"כ מה הועילה החזרה אל הדור הקודם, ואני בקטנותי לא מצאתי מי שמפרש שחוזרים אל אביהם (לפחות ע"פ הגרסא שלפני), כי מי שאומר שחוזרים אל אביהם אומר שאביהם מחלק אותה עם אחיו, נמצא שגם לדעתו חוזרים למעשה אל אבי אביהם ואין הבדל בין הפרושים. ואולי ההבדל הוא בשאלה האם חוזרים אל אביהם בכל מקרה או חוזרים אל דור יו"מ ואביו בכל מקרה, כי הראשונים עסקו בבאי הארץ שאביהם היו יו"מ ולא עסקו בבאי הארץ שאבי אביהם היה מיו"מ אע"פ שבודאי היו גם כאלה וגם כאלה. (ריב"א מפרש את דברי רש"י במי שאבי אביו יצא ממצרים ודוחה את דבריו ומפרש כדאמרן, אך מלשון רש"י נראה שגם הוא עסק במי שאביו יצא ממצרים, שהרי הוא אומר "כיצד, שני אחים מיוצאי מצרים שהיו **להם** בנים בבאי הארץ"). וראה שטמ"ק. [↑](#footnote-ref-1990)
1991. וראה רמב"ן במדבר כו ה, שמביא שלשה פירושים לדרך החלוקה למשפחות בתוך השבט. [↑](#footnote-ref-1991)
1992. אביי (לקמן קיח.) אמר דלא הוה חד דלא שקיל, והגמ' דחתה את דבריו. ומ"מ מכלל דבריו משמע שאפשר היה שיהיה מי שלא יטול, וחדוש הוא שלא היה אחד שלא נטל. גם רשב"ם (קיז. ד"ה כאלה) אומר בפשיטות שקטנים לא ינחלו כלל ואינו רואה בכך קושיה, מ"מ לא מסתבר שנותיר אדם מישראל ללא נחלה כלל ויהיו הוא ובניו עד סוף הדורות חסרי נחלה כגרים. וקצת אסמכתא לדבר שהרי על טפלי יוצאי מצרים נאמר "והם יירשוה" (דברים א לט), ולכה"פ למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה הרי שנתחלקה אף לטפליהם.

      ור"י מגש (קיז:) תרץ בדרך אחרת וכתב שמי שהיה קטן בביאת הארץ ואביו היה קטן ביציאת מצרים יירש מכח אבי אביו, ויש לשאול לפרושו הב"ע, אי באבי אביו שהיה אף הוא בפקודים פשיטא - וכי מפני שהיה קטן גרע חלקו בירושה? ואי באבי אביו שמת במצרים מכח מי הוא יורש, ויתכן שגם הוא סובר בדומה לר"ת שמחזירים את הנחלות לדור קדמון. ומ"מ פשיטא לו שלא יתכן שאיש כזה ישאר ללא נחלה.

      וראה לקמן הערה טז \\* MERGEFORMAT רנא. [↑](#footnote-ref-1992)
1993. בתחלת דבריו כתב תוס' שלפי ר"ת למ"ד לבאי הארץ נתחלקה הארץ מי שהיה קטן בביאת הארץ לא נחל כלל. אך לפי פירוש זה צריך לומר שזה אמור רק בהו"א בדברי ר"ת, דקס"ד שמחזירים היינו מחזירים ליו"מ, אבל לפי המסקנה פשיטא שכולם נוחלים. [↑](#footnote-ref-1993)
1994. יש להקשות על הפירוש הזה מהמשנה האומרת שצלפחד וחפר יורשים שני חלקים שונים. אך יש להשיב שמשנתנו כמ"ד ליו"מ נתחלקה הארץ ואילו הפירוש הזה כמ"ד לבאי הארץ נתחלקה. [↑](#footnote-ref-1994)
1995. אם כי עדין יש להקשות שהרי אלולא חטאו ישראל היו נוחלים ע"פ מפקד אחד בלבד, וגם כשנחלו ע"פ שני מפקדים מן הסתם דמתה דרך החלוקה לדרך החלוקה שהיתה צריכה להיות מראש. וא"כ מסתבר שגם דרך החלוקה ע"פ מפקד אחד מחושבת כך שכל העם ינחל. ומסתבר שדרך כזאת צריכה לכסות את כל המשפחות כך שלא יהיה מי שלא ינחל ולא יהיה מי שינחל נחלה כפולה. ומסתבר ע"פ זה לחלק לשבטים ומשפחות ע"פ משפט הירושה, היינו שגדל נחלת השבט או המשפחה הוא ע"פ פקודיה אך החלוקה לגברים היא ע"פ אבות ובנים, וכפי שבארנו שינחלו ארבעת בני ראובן את נחלת ראובן, וינחלו בני חנוך את נחלת חנוך, וכן הלאה. [↑](#footnote-ref-1995)
1996. תלוי במחלוקת המפרשים. יש מי שפרש שהשאלה היא האם היה גורל על כל אדם ואדם (עין שטמ"ק), ויש מי שפרש שהשאלה היא על עצם החלוקה.

      ועין אוה"ח במדבר כו נו. [↑](#footnote-ref-1996)
1997. מכאן ראיה לשיטת ר"ת שהובאה לעיל שהארץ חולקה בגורל לשבטים ובני כל שבט נחלו כמשפט הירושה. [↑](#footnote-ref-1997)
1998. הוא מפרש ש"לאלה תחלק הארץ" היינו למשפחות. (הראשונים המחלקים בין החלוקה לשבטים והחלוקה למשפחות וליחידים יכולים לבאר שהחלוקה לשבטים נעשתה ע"י יהושע בגורל, ולכן כללה את כל הארץ ואת כל השבטים, אך השלבים הבאים של החלוקה נעשו מאוחר יותר, יתכן שגם קדוש הערים והנחלות נעשה יותר מאוחר ולפ"ז מוקפות חומה מימות יהושע ל"ד, וזה פותר קושיות שונות (ראה לעיל בענין שלוח מצורעים ובהערות שם)). [↑](#footnote-ref-1998)
1999. בכך תתורץ קושית הגמ' ותוסבר הגמ' בב"ב קיח:קיט. ששואלת קרא מאי קא חשיב, אי טפלים טובא הוו אי בתי אבות קחשיב טובא הוו. כי איך אפשר (ביהושע יז) למנות את בנות צלפחד כשוות למשפחות מנשה שעמם רב. אבל יש לבאר שכל מי שנזכר בפרשת ההתנחלות הוא משפחה, ויש לו שם בארץ. בכל השבטים, המשפחות הם אלה המנויים בפרשת ויגש כיורדי מצרים (אם כי חלקם השתנה קצת שמם). כי יעקב חִלק נחלה לכל אחד מהם כפי שנבאר להלן. משפחות אפרים ומנשה לא נזכרו שם אבל יעקב אמר ליוסף שכראובן ושמעון יהיו לו וא"כ נקרא שם בניהם בארץ. גם בנות צלפחד, שה' אמר למשה כן בנות צלפחד דברות נתן תתן להם, והם אמרו למה יגרע שם אבינו, נקרא שמן ויש להן חלק ונחלה. הנחלה היא ע"פ משפחות כמו שנאמר כאן על רשימת המשפחות "לאלה תחלק הארץ". המשפחות הן המיצגות את הנוחל ולכן הן נזכרו בפרשת פינחס, וראשי השבטים הם המיצגים את הנחלה ולכן הם נזכרים בפרשת מסעי. אבל הגֹדל של נחלת כל משפחה נקבע ע"פ גדלה. וכן מסתבר. ולפ"ז בנות צלפחד הואיל ודאגו לקריאת שם אביהן, היו למשפחות ונקרא שמן על הארץ. ונִתן היה לעשותן משפחות כי הן משבט מנשה שמשפחותיו לא הוגדרו ע"י יעקב. ומכיון שנקרא שמן על הארץ נאסרו להנשא לשבט אחר, אך בדור אחר שלא נקרא שמו על הארץ הותר הדבר, כאמור לקמן.

      אפשר שהמיחד את בני מנשה הוא שזכו ע"פ עשיתם. שהרי הם אלה שזכרו את זכר נחלתם גם בגלות מצרים. יעקב נתן ליוסף את שכם. ומסתבר שידעו בני מנשה שגם הגלעד להם הוא. לכן קרא מכיר לבנו גלעד, והוא קרא לבניו שכם וחפר, וצלפחד קרא לבתו תרצה, וכל אלה מקומות בנחלת מנשה, שכם וגלעד נקראו כך כבר בספר בראשית, ותרצה נקראת תרצה כבר ברשימת ל"א המלכים, כלומר: אי אפשר שהמקום נקרא ע"ש האיש. ודאי נקרא האיש ע"ש המקום. וגם בהמשך הדרך הוזכרו בני מנשה בכך שהם המבקשים להם את הארץ. מכיר קבל את הגלעד, ויאיר לקח את כל חבל ארגב, כלומר: אע"פ שאין משפחת יאיר, כי כבר היה הדבר אחרי חלוקת המשפחות, עדין יכול יאיר לצאת למלחמה וללכוד את כל הארגב והבשן ולרשתו. גם אחרי סיום החלוקה ע"י יהושע רוצים בני יוסף לרשת עוד, אלא שאז עוצר אותם יהושע. נִתנו הנחלות בארץ למי שקם ודרש את חלקו. זכה גלעד וזכה יאיר, וזכו בנות צלפחד שבאו ובִקשו, ונקרא נחלתן ונחלת בני דודיהן על שמן, כי הן בִקשו לרשת, ויפלו חבלי מנשה עשרה. ומשפחות מנשה יורשות ע"פ מורשיהן, כי אע"פ שכֻלם בני מכיר וגלעד, נחלו משפחות המכירי והגלעדי ממזרח לירדן, ומשפחת חפר הרחק במערב, ומשפחת תרצה הרחק מחפר. כי בבני מנשה נפלה נחלה לכל מי שהלך ובִקשה. (הגמ' (ב"ב קיח:) שואלת האם טפלים קא חשיב או בתי אבות קא חשיב. איך תחשבנה בנות צלפחד של אותו דור בשורה אחת עם ראשי האבות. שהרי בנות צלפחד, אפילו אם יש להן שלשה חלקים בארץ, אינן אלא אחדות מבין כל שנים וחמשים אלף ושבע מאות פקודי מנשה. ואיך תוזכרנה בפני עצמן, אבל אפשר שבמנשה קרויה כל נחלה ע"ש כובשה. וכל משפחה קרויה ע"ש מבקש הנחלה. ואף יתר בתי האבות הם מבני אותו דור, שהרי הם בני גלעד בן מכיר בן מנשה, דור חמישי ליעקב, דור יוצאי מצרים, או דור אחד לפני כן. בני מכיר בן מנשה ילדו על ברכי יוסף, והם דור אחד אח"כ. וב"צ אינן אלא דור אחד אחריהם ולכן אין הדבר תמוה כ"כ שהן נמנות יחד אתם).

      שבעים היורדים למצרים הם נוחלי הארץ שבפרשת פינחס. להם חִלק יעקב את הארץ בירדם מצרימה. ומכאן החשיבות לרשימה הזאת. אלא שיעקב עוד תִקן אח"כ את הרשימה, בעשותו את אפרים ומנשה שבטים, ולכן היו בני אפרים ומנשה משפחות בפרשת פינחס. שהרי ראה יעקב את צאצאיהם וחלק להם חלק בארץ. ואפשר שחלק מהם היו בני יוסף ולא בני אפרים ומנשה, והם מולדתך אשר הולדת אחריהם, שאמר יעקב שיקראו בנחלתם ע"ש אחיהם. ועשה את אפרים ומנשה שבטים, שהרי הם בתוך השבעים, כיון שנולדו לפני שבא יעקב למצרים. ואפשר שעוד שִנויים עשה יעקב ברשימת הנוחלים אף אח"כ. שהרי תמוה איך הספיקו חצרון וחמול להִוָּלד בתוך עשרים ושתים שנה שהיה יוסף במצרים, שהספיק יהודה לשאת אשה, והספיקו בניו לשאת אשה ולמות, ואח"כ הוליד את פרץ וזרח, ועוד היו בנים לפרץ? אבל אפשר שהפסוק "וימת ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ חצרון וחמול" הוא מאמר מוסגר. כלומר: ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח. ואם תאמר: למה נמנו ער ואונן בכלל היורדים מצרימה, הלא מתו בארץ כנען? תשובתך: כיון שאח"כ העמיד יעקב תחתיהם את חצרון וחמול (שנולדו במצרים), הרינו מונים כאן את חמשת בני יהודה בכלל ל"ג בני לאה וע יורדי מצרים. לכן נאמר גם בפרשת פינחס וימת ער ואונן בארץ כנען, ושם נזכרו עוד תוספות שהתוספו, חטא קרח כדי ללמד שעדת דתן ואבירם אינה נוטלת חלק בארץ, (ולכן הוצרכו בנות צלפחד לומר שאביהן לא היה מעדת קרח), ועוד. רשימת המשפחות היא נוחלי הארץ שהנחיל יעקב. ואפשר שהנחיל גם לשרח ולכן נזכרה גם כאן וגם שם. [↑](#footnote-ref-1999)
2000. מדרש זה מקורו בתו"כ, ומופיע בלשון אחרת בבבלי כאן ובלשון אחרת בירושלמי כאן, והבאתי את שלשתן כי יש ביניהן הבדלים חשובים. [↑](#footnote-ref-2000)
2001. גם זה מופיע בלשון אחרת בירושלמי: אם מתנה למה ירושה ואם ירושה למה מתנה אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה. [↑](#footnote-ref-2001)
2002. תוס' פרשו את המדרש שמתו אותם שיצאו ממצרים בלא זרע ונולדו אחרים. אבל יותר נראה לפרש את המדרש כמו שפרשו הרמב"ן בבמדבר כו נד, שהיו עשרה בדור יציאת מצרים וצאצאיהם היו חמשה בכניסה לארץ, או להפך. [↑](#footnote-ref-2002)
2003. אמנם עיון בפסוקים יכול להסביר גם את זה. שהרי בלא"ה עלינו לשאול למה נאמרו דברים אלה אל ראשי המטות, ולא מה' אל משה ככל פרשיות התורה?

      ובלא"ה סדר הפרשיות בסוף ספר במדבר נראה תמוה: בסוף פרשת בלק עוסקת התורה בפינחס שהרג את זמרי בן סלוא ואת כזבי בת צור. לכן מיד נותנת התורה ברית שלום לפינחס ומצוה לצרור את המדינים. אחר כך עוברת התורה לנושא אחר לגמרי: מפקד בני ישראל וירושת הארץ.

      בפרשת מטות שבה אנו עוסקים שוב נזכרת המלחמה במדין, כאשר בראש הצבא עומד פינחס (האיש שלחם במדינים גם בארוע הקודם), ובמלחמה נהרג בלעם. (פעמַים נזכר בלעם בפרשתנו בהקשר של מלחמת מדין, המחברת את בלעם לארוע הקודם. מתברר שגם אז כמו כאן, עמד בלעם מול פינחס). אח"כ שבה התורה לעסוק בירושת הארץ, בבני גד ובני ראובן, במסע אל הארץ, ובצווי לרשת אותה.

      כלומר: התורה מדלגת מנושא לנושא. פותחת בפינחס והמדינים, עוברת למפקד ולירושת הארץ, חוזרת למדינים ולמלחמה, וחוזרת שוב לירושת הארץ.

      עוד קשה למה נזכרה כאן פרשית הפרת נדרים, שעִקר העִסוק שלה הוא בשאלה מתי שיכת האשה לאביה, מתי לבעלה, ומתי לעצמה. ולמה היא לא פותחת כרגיל ב"וידבר ה' אל משה לאמר" אלא ב"וידבר משה אל ראשי המטות".

      נראה שהמפתח להבנת המבנה של הפרשיות הוא בויכוח שבין משה לבין פקודי החיל שיצאו למלחמה במדין. משה קצף עליהם, שהרי היציאה למלחמה מלכתחילה היתה לנקום את נקמת בני ישראל מאת נשי מדין, ואעפ"כ נהגו פקודי החיל כמו שנוהגים בכל מלחמה: הרגו את הגברים הלוחמים, והחיו את הטף והנשים. משה צִוה עליהם להרוג את הנשים כי הפעם המלחמה היא נגדן, אך אם כך - למה צוה עליהם להרוג כל זכר בטף? ממה נפשך? - אם המלחמה היא נגד העם המדיני מובן למה להרג את הטף, כדי לא להותיר לו זכר, אך למה את הנשים? ואם המלחמה היא נגד הפרטים שהחטיאו אותנו, למה את הטף? משה מלמד שהמלחמה הזאת היא לא מלחמה על אדמות וכד' כמלחמת סיחון ועוג (אע"פ שמבחינה מסוימת היא המשך למלחמת סיחון כפי שנבאר להלן. ומלכי מדין נקראים נסיכי סיחון), היא מלחמה על הדמות של ישראל. לכן, היא כבר חלק ממלחמת הארץ, ולכן גם בה לא תחיה כל נשמה. אך היא שונה ממלחמת הארץ כי המדינים אינם כמו הכנענים. אצל הכנענים יש חשש שאם נותיר ולו נשמה אחת הם יהיו לשִׂכּים בעינינו בארץ, העם המדיני הוא אויב שלנו בעבר ולא בעתיד והטף בנשים אינו מסכן אותנו. מסכן אותנו מי שיש עליו שם של מדיני, שאותו עלינו לצרור, או מי שכבר החטיאה אותנו בעבר, שאותה אנו צריכים להעניש. ההגיון בדבר מוסבר ע"פ דיני תלותה של הבת באביה ובבעלה, שבאים לידי בטוי בפרשית נדרים. נערה תלויה באביה, אבל אם תהיה לאיש היא תלויה בו והוא יכול להפר לה את נדרה. ואולם, אם הוא כבר שמע ולא הניא אותה אין לה תקנה. כשדבר משה עם ראשי המטות שחזרו ממלחמת מדין הוא הסביר להם שאשה שכבר החטיאה ישראלי והוא לא הניא אותה אין לה תקנה, אך את הטף בנשים החיו לכם. אי אפשר להפר נדרי זכר, כל המִדְיָנִיוּת שיש בו מבית אביו תהיה בו ובבניו אחריו לעולם . המלחמה הזאת היא כבר חלק מההכנה להתמודדות עם אויבים בארץ, ומקומה בתוך ענין נחילת הארץ. ממילא מתברר שגם בלעם בא נגד הממלכה הישראלית אע"פ שהוא עצמו לא ידע זאת.

      משום כך, דִבר כאן משה אל ראשי המטות. זאת אמנם הלכה שנוהגת לדורות, אבל היא נזכרה כאן משום מלחמת מדין והלכותיה. מלחמת מדין היא מלחמה אחת שנוהגת פעם אחת, וכדי ללמד את הלכותיה למד משה את ראשי המטות למוד שאמנם נוהג לדורות, אך הוא חשוב לצורך הדור ההוא. [↑](#footnote-ref-2003)
2004. גם בנביאים "זה הדבר" נזכר בד"כ בתיאור מעשה שנעשה פעם אחת. [↑](#footnote-ref-2004)
2005. בתענית ל: מבארת הגמ' את דברי שמואל שהותרו שבטים לבוא זה בזה, ואומרת שכונתו שהותרה ביו"נ להנשא לשבט אחר, ע"פ דרשת "זה הדבר" האמורה כאן. אבל אפשר שבע"כ הוא. שאל"כ מה תעשה מי שהיה לה אח ונשאת לבן שבט אחר ואח"כ מת אחיה. ולפ"ז אין להניח לשום בת להנשא לשבט אחר שמא ימותו אחיה. ואפשר שמטעם זה אסרו על כל שבט להנשא לשבט אחר. וכשהתירו דרשו כאמור כאן. ואפשר שאף התר זה היה בשעה שהיה צרך להתיר לבני בנימין לשאת נשים משבט אחר. [↑](#footnote-ref-2005)
2006. המדרש תולה זאת דוקא בפסוקים בסוף הפרק שעוסקים בשערי העיר. אבל בפשטות אפשר ללמוד זאת מתיאור הנחלות מִפְּאַת קָדִמָה עַד פְּאַת יָמָּה. [↑](#footnote-ref-2006)
2007. ואפשר שמדרש זה סובר שמדובר בירושה ולא במתנה, כמו שדרש רבי, אלא שהתורה גזרה שדין זה לא יחול אלא על אשר יהיה לו ואשר ימצא לו. [↑](#footnote-ref-2007)
2008. ובענין זה דרשו האחרונים את הפסוקים וחִדשו הלכה. הובא בשם הגר"א בקול אליהו קכא, כי תצא, שבכורה תלויה בעִבור ולא בלידה. ולא חשובה השאלה מי נולד ראשון אלא מי התעבר ראשון. וזהו שאמרה התורה כי הוא ראשית אונו, ואונו של האב הוא העִבור. והוא לומד את הדין מכך שנאמר וילדו לו בנים האהובה והשנואה, כלומר שהאהובה ילדה קדם, ואעפ"כ הבן הבכור לשניאה. אבל העמק דבר בדברים כא טו אמר שבכורה תלויה בלידה. וכן הוא בשו"מ ג ג נב. דורש לציון דרוש רביעי אומר שהבכורה תלויה בלידה ותאומים יוכיחו שהנכנס אחרון יוצא ראשון (מטעם זה אמר ר' יוסי בן חלפתא למטרוניתא בב"ר סג שראויה היתה הבכורה מתחלה ליעקב, ואפשר שדוקא שם נכנסה טפתו ראשונה, ולא בכל תאומים, אבל לא משמע כן בדבריו. וגם אם נאמר שדוקא אצל יעקב ועשו כן היה, עדין יש לשאול למה מעשים בכל יום בכל תאומים שדנים את הנולד ראשון כודאי בכור ולא כספק בכור, וחכ"ש רעח א כתב שתמיד הנכנס ראשון יוצא ראשון, ורק ביעקב ועשו היה הפוך. ואולם הוא חוזר בו בהמשך דבריו). חכ"ש רעח א הביא גם הוא את דברי הגר"א אבל למסקנה חזר בו ואמר שהולכים אחר שעת הלידה. בלידה תליא מילתא שהרי יוצא דפן אינו בכור לנחלה. וכן אנו רואים מהלכות שונות כגון הנולד אחר מות האב שאינו בכור לנחלה, מכאן שאונו הוא שעת לידה. יתכן שאע"פ שאב נעשה אב בשעת העִבור ואח"כ הבן כבר בנו, מ"מ לענין בכורה תלוי הדבר בהכרתו כאמור כאן, ולכן לענין בכורה תלוי בלידה, וראה חכ"ש רעח א, (עין רי"ט אלגזי רפ"ח שעוסק במעין פרץ וזרח, א"כ משמע שודאי הוא סובר שהולכים אחר לידה).

      לכאורה נראה שהסוגיא הזאת תלויה אף היא בדרשות הנדרשות כאן. אם פוסקים כמ"ד שבלידה ובהכרת האב הדבר תלוי, הרי שבכורה תלויה בלידה. אבל אם אין תפקידו של האב אלא בהכרת הבן ובעדות עליו, הרי שהדבר תלוי בעִבור. [↑](#footnote-ref-2008)
2009. וראה לעיל הערה רלה. [↑](#footnote-ref-2009)
2010. ואפשר היה ללמוד זאת גם מהפסוק ובני דן חשים. [↑](#footnote-ref-2010)
2011. ותמוה כיצד למדו משם, כי מנין שצואתו היתה בנגוד לפרשית הנחלות שבתורה? שמא צוה בני פלוני יירש בדרום בני פלוני יירש בצפון? ושמא כוונתו לצואה שאינה רכושית, שהרי הגמ' עצמה מביאה כאן בריתא על שלשה דברים שצוה את בניו. [↑](#footnote-ref-2011)
2012. כיון שהירושה היא דבר שמתקיים ממילא, ע"י מות המת, צפוי היה שיכתב "והיתה נחלתו", ולא "ונתתם". מכך שנצטוינו "ונתתם" משמע שאין הדבר תלוי אלא בנו.

      יתכן שמשמעות הדרשה היא שאכן הלכה זו תקנת חכמים היא, אלא שהבסיס לאותה תקנה הוא שהתורה מסרה את הדבר לחכמים באמרה "ונתתם". ואמנם, התורה אמרה למי לתת. אבל כאשר התורה מסרה דבר לחכמים, הם יכולים גם לתקן תקנות. כמו שמצאנו לגבי קִדוש החדש ובעוד מקומות. כאשר הדבר מסור לחכמים, בידם גם לשנות. [↑](#footnote-ref-2012)
2013. וכפי שנבאר מיד בהערה רסט. וראה גם לעיל הערות רכג, רל. [↑](#footnote-ref-2013)
2014. על ירושה בקבר ראה לעיל עמ' תרס. [↑](#footnote-ref-2014)
2015. אביי לומד שכשם שהבעל אינו יורש את אשתו בקבר, כך הבן אנו יורש את אמו בקבר. אלא שנשאלת השאלה מנין שהבעל אינו יורש את אשתו בקבר. הדין הזה פשוט לעיל קיד: ובמקומות נוספים, אך לא הובא לו מקור מן הכתובים. מסתבר שבעלה לא יורש אותה אם הוא מת לפניה, שהרי אחרי מותו כבר אינו בעלה. וכן הובא פירוש זה בתוס' (ב"ב קיד: ד"ה מה, וראה גם יבמות נה: ד"ה לאחר, וכן ר"י מגש בב"ב שם ועוד ראשונים). אלא שאם זה המקור, כיצד אביי לומד מכאן שגם בנה אינו יורש אותה אם מת לפניה? הלא בנה הוא בנה גם אחר מותו. לעיל הובא לִמוד שהבעל לא יורש בראוי כבמוחזק. הרשב"ם (ב"ב קיד: ד"ה מה האשה) לומד משם גם שבעל לא יורש בקבר. שזה דין אחר. תוס' שם מבארים כיצד למד הרשב"ם מדין לדין: ירושה בקבר אינה נוהגת אלא משום שהמשפחה ממשיכה להחזיק בנחלה. כיון שזו נחלה משפחתית, אין חשיבות לשאלה מי חי ומי מת. ממילא בסופו של דבר הכל ימותו (וכפי שבארנו לעיל הערה רכג), והנחלה תהיה לבניהם ולבני בניהם עד עולם. משום כך לא חשוב מי מת ראשון ומי מת שני. אבל כאשר לא מדובר על נחלה במשפחה אלא על הסבת נחלה, אין סִבה ואין טעם שמי שכבר מת יירש בקבר. משום כך לומד אביי שכשם שברור שאין הבעל יורש בקבר, כך לא יירש הבן בקבר, שהרי אין כאן ירושה משפחתית. [↑](#footnote-ref-2015)
2016. הרעיון הזה רמוז כבר בתורה, בכמה מקומות. פרשת ראה עוסקת בלוה ובעבד בסמיכות, ורואה בשניהם סוג של אותה בעיה. במיוחד בולט הדבר בפרשת בהר. הפרשה עוסקת במי שמוכר את אדמתו, את ביתו, את עצמו, לישראל ולגוי, ובתוך כך נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ:  אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ:  אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ:  אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים". הלוה ברבית, או הלוה בכלל, לכאורה אינו קשור לכללים המובילים את הפרשה "כי לי הארץ" ו"כי לי בני ישראל עבדים", ואעפ"כ הלוקח ממנו רבית שכח, כנראה, את ה' שהוציאו מארץ מצרים להיות לו לאלהים. מכאן עולה כלל שהאמוראים אוהבים לנסח אותו ע"פ הפסוק במשלי "עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה". אבל הכלל הזה אמור בצורה די ברורה בפרשה שם. מי שצריך ללוות נעשה עבד לעשירים. ואם אין רצוננו שישראל יהיו עבדים, צריך להגביל את העשיר המלוה כמו שצריך להגביל את הקונה עבד. יתרה מזאת, את העבד משחררת התורה פעם בחמשים שנה. את הלוה – פעם בשבע שנים. המדרש בקדושין כ., שדרש על בסיס פרשת בהר את התדרדרותו של אדם מדחי אל דחי וממכירה למכירה, הכניס לתהליך גם פרשיה ממקום אחר בתורה, "וכי ימכר איש את בתו לאמה". האמוראים שאלו מדוע הכניס התנא למדרש נושא שלא נאמר בפרשה (אע"פ שזה מתבקש, כי יש כאן עוד סוג של מכירה), והשיבו שסברה היא, שנוח לו לאדם למכור את בתו ולא ללוות ברבית. מסוג הסברות הפשוטות של הגמ', שפשוט שהן לא פשוטות. לכאורה ההפך הוא הפשוט, אבל כדי ללמדנו את חומרתה של הלואה ברבית, אומרת הגמ' שפשוט שהיא יותר חמורה מלמכור את הבת. כדי ללמד עד כמה הדבר חמור, אומרת הגמ' שהלא הכל מבינים שעדיף למכור את הבת ולא ללוות ברבית. בטול העבדות הרשמית אינו מבטל את העבדות בפעל. הזדקקותו של עני לעשיר ממנו יוצרת הבדל מעמדות שהוא לא פחות רע מעבדות. התלות של העני בעשיר גם היא סוג של סחר בבני אדם. מדינה שבה העניים תלויים בעשירים היא מדינה שיש בה עבדות. כיון שאנחנו לא מכירים את המציאות של עבדות ממש, לא נוכל לשפוט מה רע יותר. אבל ודאי שיש גם יתרונות לעבדות הגמורה. העבד אינו צריך לדאוג לצרכיו, האדון מפרנס אותו ודואג לכל מחסורו. אבל הלוה, אפילו בלי רבית, חיב לפרנס את משפחתו ולדאוג לעצמו, וחוץ מזה נשמתו מכורה לאדוניו. [↑](#footnote-ref-2016)
2017. ואולם אין זה פשוטו של ספר משלי. ראה לעיל ב"מ קיג קיד הערה קעה. [↑](#footnote-ref-2017)
2018. מלשון משנתנו נראה כמו הפרוש הראשון שציינו, שהדבר נלמד מדיוק מתחלת הפסוק. אבל במדרשים רבים ובמקומות רבים בדברי חז"ל. משמע שהסיפא של הפסוק היא המקור לכך שמכריעים דין ע"פ רוב הדיינים. ועוד למדו מכאן שאפילו בעניינים אחרים הולכים אחר הרוב. וראה להלן חולין יא. [↑](#footnote-ref-2018)
2019. ואפשר ללמוד מהמשנה שכך פרשו התנאים את הפסוק. המשנה אומרת "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים". לפי מה שמבקשים התנאים לדרוש, אפשר להבין איך הם מפרשים את הפשט הקודם לדרשה. הסיפא של הפסוק, "אחרי רבים להטת", צריכה ביאור ברמת הפשט, הפרשנות, עוד בטרם יבוא הדרשן לדרשה. מכך שהתנא מוצא בפסוק כפילות, משמע שהוא סובר שהמסר שהוא למד בדרך של לִמוד מן הכלל מראש הפסוק, הוא המסר שהתנא קרא בפשט בסוף הפסוק.

      גם רש"י סובר שאין משמעות הכתובים כמדרשם. על הפסוק כאן כתב: "יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו", והוא עצמו מפרש לא תהיה אחרי רבים לרעת – להטת את המשפט כי הרבים אמרו כך. וכן הוא מפרש לא תענה על רב לנטת. המלים אחרי רבים להטת הן חלק מהמשפט לא תענה על רב. ואפשר שגם הוא יודה שמכלל לאו אתה שומע הן, ומכאן שבד"כ הולכים אחר רבים. (וכ"כ אב"ע שם). גם הרשב"ם שם פרש בדומה לכך. גם אב"ע כתב שלא תענה להטות את הדין אחרי רבים. כלומר: המצוה כאן היא שלא להטות את הדין, אלא לדונו כשורה. מכלל לאו אני שומע הן, ללכת אחרי רבים כאשר הם דנים כהוגן.

      ומ"מ הרמב"ם ורש"י עצמם, במקומות רבים, הביאו את הפסוק "אחרי רבים להטת" כמקור לכך שהולכים אחר הרוב. ואפשר שאמרו כן על דרך הקִצור או לתפארת המדרש, אבל עִקר כונתם למדרש הזה בשלמותו. [↑](#footnote-ref-2019)
2020. וכ"כ הרמב"ם (סנהדרין ח א). [↑](#footnote-ref-2020)
2021. ולהלן סנהדרין לו: משמע שדין זה נלמד מהפסוק "לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ", כי הגמ' שם מביאה את דברי רב אחא שמדיק שם ולומד שדוקא את אביונך אי אתה מטה. וכך באר רש"י שם. [↑](#footnote-ref-2021)
2022. הדרשה מבוססת על כך שירשיעון לשון רבים, ולא על כך שאלהים לשון רבים, מפני שבלשון המקרא פעמים רבות בעל סמכות נקרא בלשון רבים, אלהים, אדונים, בעלים וכד'. אבל פעולתו אמורה בלשון יחיד "ולקח בעליו", "והועד בבעליו ולא ישמרנו" וכד'. אם הפעולה אמורה בלשון רבים, ירשיעון, בעל כרחנו הם רבים. [↑](#footnote-ref-2022)
2023. כאשר מכריעים ע"פ הרוב צריך שירשיעו אותו אלהים, כלומר: מרשיעים אותו שלשה. ובכך מתרצת הקושיה מדוע נאמר שהמרשיעים אינם אותם אלהים שאליהם קרבו בעלי הדין. אבל א"א לומר כן, כי א"כ מנין שהם שלשה? די בשנים. אם אנו מפרשים ש"ירשיעון אלהים" היינו שכמה אלהים שהם רוב ביה"ד מרשיעים אותו, שוב אין אנו יכולים לומר שכיון שאין ב"ד שקול צריך לפחות שלשה. את זה אפשר לומר דוקא כאשר אנו עוסקים בכל היושבים בדין. כאשר ממילא אין אנו עוסקים אלא במרשיעים, ממילא אין אנו יכולים ללמוד מלשון רבים אלא שנים, ולא שלשה. [↑](#footnote-ref-2023)
2024. הגמ' מבקשת לנמק את דעת רבי בנִמוקים אחרים ובדרשות אחרות, קשות להבנה. ויש לתמוה איך הגמ' מבארת כך את דעת רבי, הלא רבי עצמו בבריתא נִמק את דעתו במפורש: "כדי שיגמר הדין בשלשה". ומ"מ האמוראים מבארים את דעתו בדרך אחת, וחוזרים ומבארים אחרת, וחוזרים ומבארים אחרת. ואולי מכאן אפשר ללמוד לכל התורה כֻלה, שאפשר לבאר את דעת התנאים גם בדרך אחרת מהאמור, אם היא מסתברת יותר. [↑](#footnote-ref-2024)
2025. ר' יונתן ור' יאשיה (ט) מלמדים שאפילו אם תלך בדרך זו של ספירת הזכרות, עדין לא יעלה מספר היושבים בדין על שלשה. הם עוד הוסיפו ודרשו וספרו ומנו כל מקום שבו הוזכרו אלהים בפרשה, ומכאן למדו שהם שלשה. ועל פניו נראה שהוא אסמכתא בעלמא, שהרי מדוע נמנה כל הזכרה בפני עצמה? הלא בפשט הכתוב האלהים המרשיעים הם אותם אלהים שאליהם קרב בעל הבית. לכן מסתבר שדרשו כך לתפארת הדרש, או כדי להשיב על דברי הדורש שיהיו חמשה, אבל גם הם מודים שעִקר הדרשה היא משום לשון רבים. (ולא די שהם דרשו את מספר הפעמים שנזכרו אלהים בפרשה, הם עוד הוסיפו ונחלקו בשאלה האם דורשים תחִלות. כלומר: האם הפעם הראשונה שבה נזכרה מלה מסוימת באה ללמד את עצם הדין ורק היתר באו לרבות מניין, או שגם הפעם הראשונה באה למניין. ובפרט כיון שאפשר היה לכתוב שופט בפעם הראשונה ומכך שגם בה נאמר אלהים משמע שגם היא באה למניין. ומ"מ יש לשאול איך אפשר ללמוד הלכות מספירת מספר ההזכרות שבהן נזכרת מלה מסוימת בפסוק. לכאורה התורה חזרה שוב והזכירה את אותם אלהים שנזכרו לעיל, ואמרה שהם המרשיעים את הנדון. וראה בהקדמה לספרנו בעמ' כג). [↑](#footnote-ref-2025)
2026. מסתבר שכל מצוה שהעם מצֻוֶּה בה, שהעדה מצֻוָּה בה, בפעל תופנה אל מנהיגי העם ועל ידיהם תקוים, שהם אלה שצריכים עכשו להנהיג את העם לקיום המצוה. הלא אי אפשר שעם יקים מצוה אם לא ינהיגוהו לקימה. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, הוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ועוד. ולכן פעמים רבות כאשר יש מצוה המצוה את כל ישראל, אומרים חכמים שזו מצוה לבית הדין. (ובב"ק לג לד הערה לח בארנו כך גם לגבי אמירה שאינה צווי אלא קביעה שכך הדין. וודאי כך הדין לכל ישראל, ובית הדין הם שילמדו את ישראל). [↑](#footnote-ref-2026)
2027. ובכך היא הולכת בדרכם הדרשנית של ר' יונתן ור' יאשיה שהזכרנו לעיל בהערה ח. [↑](#footnote-ref-2027)
2028. במקומות רבים דרשו מכאן חכמים שצריך לעשות כל שאפשר כדי ללמד זכות על הנדון ולהציל אותו. ואולם, בסנהדרין פא: נאמר שכונסים אותו לכפה. וא"כ יש לשאול מה הועילו חכמים, ולמה יש לעשות טצדקי להצילו אם אח"כ עושים טצדקי להרגו. [↑](#footnote-ref-2028)
2029. וכ"כ הרמב"ם (סנהדרין ה ג). וכפי שהארכנו בהקדמה לספרנו בעמ' כג. [↑](#footnote-ref-2029)
2030. בדומה לכך שואלת הגמ' בסנהדרין י. על דרשת הפסוק "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע". מהפסוק הזה אנו למדים שאין דן יחידי למלקות, שהרי נאמר "ושפטום", לשון רבים. המשפט האמור כאן הוא רבים שופטים. ומעוטם שלשה שהרי המספר חיב להיות אי-זוגי. אלא שהגמ' שואלת מדוע לא נלמד ש"והרשיעו" הרי עוד שנים, ו"והצדיקו" הרי עוד שנים. לפי הפשט לא היה מקום לשאלה זו, שהרי ברור ששני אלה הם שני אלה. אבל כיון שהמשנה דרשה כן על ושפטו העדה והצילו העדה, הקשתה גם הגמ' למה אין אנו דורשים כן גם כאן. (וראה גם להלן הערה כג). והגמ' דוחה זאת ואומרת שמכאן רמז לעדים זוממים, והמצדיקים והמרשיעים הם העדים. מדברי הגמ' שמכאן רמז אפשר ללמוד שהוא אסמכתא. אך אפשר שאינו אסמכתא וראה דברינו במקומו.

      ומצאנו בפרק ראשון בסנהדרין דרשות רבות ע"ז הדרך, והן כנראה אסמכתא בעלמא.

      כמו כאן כך נחלקו ר"י ור"ש על דרישת הפסוק וסמכו זקני העדה את ידיהם (סנהדרין יג:) ועל דרישת הפסוק ויצאו זקניך ושפטיך ומדדו. ר"י דורש וסמכו שנים זקני שנים, ור"ש דורשו כפשוטו, שעל הזקנים הוא אומר וסמכו, ומנין להביא עוד שנים? ונראה שגם ר"י שדורשו, דרשתו דומה לדרשת ושפטו העדה והצילו העדה. ור"ש, אפילו במקום שבו כתוב זקניך ושפטיך, בו' החבור ביניהם, ויש מקום לומר שזקניך אינם שפטיך ושפטיך אינם זקניך, אפילו שם אינו דורש שהם חמשה אלא מפרש זקניך שהם שפטיך. והגמ' שואלת עליו מדוע אינו דורש ויצאו ומדדו, הגמ' אינה אומרת שלשיטתו אין למנותם כי הם עוסקים באותם זקנים שנמנו לעיל. ומ"מ לכו"ע כשנאמר זקני העדה או זקניך ושפטיך, היינו דוקא זקנים המיוחדים, כלומר שבעים הזקנים. הם זקני העדה, זקני העם כֻלו. (ולכן כשנאמר זקני העדה, היינו חלק מאותם זקנים הנבחרים, הסנהדרין. משם אפשר ללמוד שגם כשנאמר זקניך היינו דוקא זקנים מביה"ד הגדול, שעומדים תחת שבעים זקני ישראל ולכן רק הם נקראים זקנים, והגמ' (סנהדרין יד.) אכן אומרת שר' יהודה דורש כך, אך דוחה זאת שא"כ ילמד משם גם את מספרם, וזה תמוה כי הרי ברור שכל השבעים נקראים זקנים, ואיך אפשר ללמוד משם כמה מהם צריכים לבוא לדין זה. אבל ר"ש סובר שגם סנהדרין קטנה נקראים זקנים, ודוקא אם נאמר זקניך או זקני העדה, יכולים אנו ללמוד שמדובר דוקא על הזקנים המיוחדים) וראב"י סובר ששופטיך הם השופטים המיוחדים, המלך והכהן הגדול.

      וראה גם בדברינו ביבמות קא.

      ועוד מצאנו מעין זה בפרק: בסנהדרין טו. דורשת הגמ' שקרקעות יש להעריך בתשעה ואחד מהם כהן כי עשר פעמים כתוב כהן בפרשה. ומלבד הקושי בכך שבחלק מהמקרים ודאי ששתים ושלש אזכרות מתיחסות לאותו כהן, (כדרכן של הדרשות בפרקנו), קשה אם כך מדוע אין צֹרך בעשרה כהנים. וכן קשות יתר הדרשות שעל כך בדף יד:, ובדף טו. מדוע אין צֹרך בכך שיהיו כֻלם כהנים. והגמ' העמידה בקשיא ונראה שהוא אסמכתא. כדרכן של כל הדרשות בפרקנו המונות אזכרות. [↑](#footnote-ref-2030)
2031. "מלינים" מתפרש גם כמתלוננים. ראה במדבר יז כ. [↑](#footnote-ref-2031)
2032. ולדעת ר' ישמעאל גם מלקות בכלל הזה. כל ענישת הרשע היא בעשרים ושלשה. [↑](#footnote-ref-2032)
2033. והקרי אינו סותר את הכתיב, שהרי פעמים רבות כותבת התורה בכתיב חסר. ובפשטות לפי הדעות הפסוקות הולכים אחר הקרי, אם למקרא. יש דרשות שהולכות אחר הכתיב, כאמור כאן. וראה פסחים פו. סכה ו: קדושין יח: מכות ז: כריתות יז:. הדרשות האלה רחוקות מן הפשט, הן כוללות את שנוי הכתוב. (ולאו דוקא לפי הקרי המתבקש ביותר מהכתיב, כל דרך שבה אפשר לנקד, אפילו בדחק, יכולה להדרש למ"ד יש אם למסורת, וראה מכות ז:). זה דומה לדרשות אל תקרי, שהן רחוקות מהפשט. [↑](#footnote-ref-2033)
2034. ואולי משום כך למד מכאן הספרי שהמנהיג את העם לא יעמיד דיין שאינו הגון. ואולי אפשר לבאר את הספרי בדרך אחרת: שאם יעמיד דיין שאינו הגון, ממילא יעות את הדין. (שהרי דברי הספרי קשים, היאך למד מקצת מן הפסוק כמצוה על מנוי השופט, ומקצתו כמדבר אל השופט עצמו. ועוד. הלא הפסוק פותח "ואצוה את שפטיכם", ואיך ידרש על הממנה את השופט?). [↑](#footnote-ref-2034)
2035. האמוראים מפרשים את דבריו ואומרים שהוא דורש "לא תגורו" כמו "לא תאגרו". אבל אין צורך בזה ואפשר לומר שהוא מפרש כפשוטו. [↑](#footnote-ref-2035)
2036. ובפשטות גם דרשו את המלה "התגלע" כ"התגלה". [↑](#footnote-ref-2036)
2037. ומסתבר שזו אסמכתא בעלמא. גם הרמב"ם לא הביא דרשה זו. [↑](#footnote-ref-2037)
2038. ובמכילתא למדו דין זה גם משני מקורות נוספים: "הרי זה אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין, עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר עד האלהים יבא דבר שניהם; דבר אחר, הרי זה אזהרה לבעל דין, שלא ישמיע דבריו לדיין עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר ועמדו שני האנשים". כלומר: אנו מוצאים בתורה שהדרך הרגילה של דין היא כאשר שני האנשים עומדים לפני השופט, ובא אליו דבר שניהם. [↑](#footnote-ref-2038)
2039. יש לדון בשאלה כיצד לפרש את הכתוב. האם הוא מדבר על בעל הדין שלא ישמיע שמע שוא (כפי שדורשת התוספתא שבועות ה) או אל השופט שלא ישמע שמע שוא. אבל הענין הוא אותו ענין. אסור להביא לכך שיושמע שמע שוא בפני השופט. ומכאן הדרשות השונות. [↑](#footnote-ref-2039)
2040. הגמ' שואלת (ג) מדוע לא נלמד ש"והרשיעו" הרי עוד שנים, ו"והצדיקו" הרי עוד שנים. לפי הפשט לא היה מקום לשאלה זו, שהרי לפי הפשט שני אלה הם שני אלה. אבל כיון שהמשנה דרשה כן על ושפטו העדה והצילו העדה, כפי שבארנו לעיל סנהדרין ב., הקשתה גם הגמ' למה אין דורשים כן גם כאן. הגמ' משיבה שלמעשה העדים הם בעלי הדין, והם הממונים על עשיתו. (ראה להלן הערה כה. גם להלן מכות ה:ו. וגם בסנהדרין כז:כח. ובשבועות ל. הבאנו דרשות המבוססות על כך שהעדים הם חלק מהמעשה). אלא שלא יוכלו לעשות כן אלא בפני ב"ד. ממילא (ד) אין פסוקים אלה עוסקים בדיינים ולכן אין ללמוד מהם שצריך עוד ארבעה דיינים. [↑](#footnote-ref-2040)
2041. אמנם בסנהדרין יט. דורש שמעון בן שטח מהפסוק הזה שבעל הדין צריך לעמוד. [↑](#footnote-ref-2041)
2042. נושא הפרשיה הוא העדים ועדותם, ההקשר של הפרשיה מחיב שהאנשים האמורים שם הם העדים כי העדים שם הם האנשים אשר להם הריב. בפרשיה זו אין מקום וצֹרך להזכיר את בעלי הדין. נושא הפרשיה הוא העדים והם בעלי הריב באותה פרשיה. שהרי הם הבאים לענות בו סרה. ולכן התורה קוראת להם האנשים אשר להם הריב. לפי זה, מכלל הפרשיה ההיא למדנו שעד הוא מבעלי הדין, ובמקרה ההוא הוא אשר לו הריב

      מכלל הפרשיה ההיא הרואה בעדים את האנשים אשר להם הריב שעל פיהם יקום דבר, עולה שהעדים מקימים דבר, כלומר יוצרים את הדין. העדים הם חלק מהדין כבע"ד. ומסתבר שעל כך מבוססות דרשות רבות. ראה שבועות ל.: שהגמ' דרשה דרשות רבות המפרשות את הפסוק "ועמדו שני האנשים" האמור בפשוטו על בעלי הדין, כאמור על העדים. ראה שם שעדים כגמ"ד, למה עדים כגמ"ד בבע"ד? כנראה משום שהם חלק מעשית הדין. ולכן בשעת גמ"ד א"א לגמור עד שיאמרו העדים ולא בכנוי אלא בפירוש (סנהדרין נו.). בעה"ד והעדים חד הם לגבי הדין, לכן גם כאן אם צִותה התורה שלא להרוג בחטא קרובו, ה"ה עדות קרובו, (כפי הדרשה שנבאר בסנהדרין כז:כח.), חד הם.

      כל מי שרואה חטא חיב להרוג את החוטא. אלא שלא יוכל לעשות כן בלי לקבל רשות מבית הדין. שאל"כ, יוכל כל אדם להרוג את כל מי שירצה. [↑](#footnote-ref-2042)
2043. אמנם לכאורה אפשר היה לתרץ שמכאן שהגונב או חובל בחברו לוקה ומשלם. ולמה נפרש יותר בקלות שהעד לוקה מאשר שהחובל לוקה? ואולי משום הדרשה שהובאה בכתובות ל. לה:, ובכתובות לג, ראה דברינו שם. [↑](#footnote-ref-2043)
2044. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל המעשה ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-2044)
2045. נחלקו הראשונים בהבנת הבטוי "מלקות במקום מיתה עומדת", וראה רש"י ותוס' ועוד ראשונים. ובפשטות נראה שפירושו שזה ענש כענשי המיתה. ואפשר שזו כוונת רבא. אלא שהמקשן פרשו אחרת. המקשן פרש שהאיש חיב מיתה. [↑](#footnote-ref-2045)
2046. חכמים מחלקים את השנה לארבע תקופות. תקופת ניסן, מהיום שבו היום והלילה שוים בניסן, ועד היום הארוך בשנה. תקופת תמוז, מהיום הארוך בשנה ועד שהיום והלילה שוים. תקופת תשרי, מהיום שבו היום והלילה שוים ועד היום הקצר ביותר, ותקופת טבת, מהיום הקצר ביותר עד היום שבו היום והלילה שוים. לדברי חז"ל ארבע התקופות האלה שוות בארכן. (שלא כמו התצפיות והחִשובים המקובלים בימינו). לפי זה מחשבים חכמים את העִבור כך שחג האסיף יחול בתקופת השנה, כלומר בתקופת תשרי. [↑](#footnote-ref-2046)
2047. מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. וראה גם דברינו בסנהדרין יג:, ובפרט בהוריות ב.: ובהוריות ג. ובהוריות ד: ובהוריות ה. ועוד. [↑](#footnote-ref-2047)
2048. הראשונים עסקו בשאלה מדוע אי אפשר להעמיד כאן בית דין שקול, הלא בית הדין הזה לא אמור לדון ולהכריע ברוב. הראשונים בארו שגם כאן עלולות להתעורר שאלות לדיון. אבל אפשר שכיון שב"ד שאמור להכריע צריך להיות לא שקול, ממילא אין מחלקים ואין מעמידים בית דין במספר זוגי, אפילו במקום שאינו צריך להכריע בדין. [↑](#footnote-ref-2048)
2049. האמוראים כדרכם בארו (ג) שדרש את היתור. אבל יש לבאר מדוע זה מיותר, וגם אם כן, מדוע היתור מחיב להוסיף עוד שנים. ויש לעין בדבר. [↑](#footnote-ref-2049)
2050. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-2050)
2051. ראב"י עוד מוסיף ודורש שצריכים לצאת (ו) ראשי ראשי שופטי ישראל. דהיינו המלך והכהן הגדול. והוא לומד מהפסוקים שגם הם נקראים שופטים. [↑](#footnote-ref-2051)
2052. הדרשות כאן דומות מאד לדרשות שהוזכרו לעיל לגבי סמיכה על פר העלם דבר של צבור. גם התנאים בשני המקומות לשיטתם. ר"י מצריך חמשה ור"ש שלשה. כאן דרשתו של ר"ש מסתברת יותר, כי אפשר לדרוש שזקניך ושופטיך הם זקנים ומלבדם שופטים. לגבי "וסמכו זקני" קשה יותר לומר כך. ואעפ"כ דוקא כאן שואלת הגמ' "אלא מעתה", משמע שהגמ' חולקת על צורת הדרשה. האמוראים כדרכם מתרצים שהמשך הפסוקים נצרך כדי ללמד שצריכים השופטים עצמם לצאת ולעסוק במדידה. וראה דברינו בסוטה מד:מה. [↑](#footnote-ref-2052)
2053. ספר דברים, ובמיוחד פרשת ראה, מלמדים שחיי המדבר נמשכים גם בארץ. המצוות שנהגו במדבר נוהגות גם בארץ, אך צריך להתאים אותן למסגרת של החיים בארץ. במדבר מראה כבוד ה' נִכר לעין, וישראל אוכלים מידו של ה' מן. ואף את בהמותיהם אין הם יכולים לאכול אלא משֻלחנו של ה'. בארץ ההנהגה היא לכאורה הנהגה טבעית. אנו רחוקים ממקום השכינה ואוכלים כדרך הטבע. אי אפשר להביא כל בהמה אל המשכן. הפרשה מדגישה שאף בארץ אין אנו אוכלים אלא מידו של ה'. פעמים רבות מודגש בפרשה שכל מה שיש לנו הוא אשר יברכך ה' אלהיך. כהמשך לפרשה הקודמת שמלמדת לא לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. ממונך וחילך לא רכושך הוא אלא אשר ברכך ה' הוא, כפי שהיה במדבר שבו חיית על כל מוצא פי ה'. אין אנו מתכלכלים מן מיד ה' דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה' דבר שנה בשנה בגשם, בארץ אשר עיני ה' בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. לא כל בהמה שאנו אוכלים אנו אוכלים משֻלחן גבוה, אך העדר כֻלו שיך לה' וחיב בבכורה ובמצוות נוספות האמורות בפרשה, ללמדך שהוא שיך לה'. לא כל יום מורגש שהוא נִתן מה', אך השנה כֻלה, הארץ כֻלה כמערכת, נִתנת לנו מיד ה'. אין זכר בפרשה לכך שהבכור נאכל ע"י הכהנים ואין בה מעשר ללוי או לכהן, לא זה דגשה של הפרשה. ההדגשה של הפרשה היא על כך שהעדר או השדה הם קרבן במקום אשר יבחר ה', המקום גורם. כמו שבמדבר כל אכילה באה ממשכן ה', בארץ כל אכילה באה ממקום ה', מקדושת הארץ וקדושת המקום. לכן הפרשה איננה מזכירה מקדש או משכן שאנו בונים, אלא מקום שה' בוחר. ה' עושה את הקדושה וה' עושה לנו את החיים ומכלכל אותנו. הזִקה הישירה לה' שיש במדבר קימת גם בארץ אע"פ שבארץ היא פחות גלויה ונראית דרך הטבע. ההנהגה בארץ היא לראות את ה' בדרך הטבע.

      משה מדבר כאן אל דור שנולד לתוך מציאות שבה המן יורד דבר יום ביומו. הדור הזה יכול לחשוב שגם המן הוא דרך הטבע שהרי דרכו לרדת מדי יום. אך הוא יודע שהמן הוא נס. אדם שנולד במדבר, יכול לומר שאין להביא ראיה מן המן לקיומו של ה', הלא המן הוא תופעת טבע המתחדשת מדי יום. באותה מדה, אדם שנולד בארץ עלול לחשוב שהגשם הוא סתם תופעת טבע. אבל כשם שדור המדבר יודע שהמן בא מאת ה', כן עלינו לדעת בארץ שהגשם הוא נס והוא מתת ה' לנו, ושהכל מאת ה'. במדבר לקט ישראל מָן מִן השמים ששה ימים, ביום הששי לקט כפול, וביום השביעי לא לקט. בארץ לוקט ישראל את לחמו ממטר השמים שש שנים, בשנה הששית לוקט כפול, ובשנה השביעית אינו לוקט. במדבר השכינה מתגלה במחזור יומי, בארץ השכינה מתגלה במחזור שנתי. במדבר יש לתת לה' מכל בהמה ובהמה ובארץ יש לתת לה' מכל עדר ועדר. אבל גם בארץ, כל החיים מְחֻבָּרים אל המקום אשר יבחר ה'. ארץ שבה נראית השגחת ה' כבמדבר היא מקום הקֹדש, ולכן ההדגשה של הפרשה היא על המקום אשר יבחר ה', מקום הקֹדש. בארץ אין אנו רואים נסים גלויים מדי יום, אך דוקא משום כך עלינו להאמין ולהתחזק באמונתנו שכל שאנו רואים הוא דבר ה' ומי שאומר דברים אחרים יומת.

      הפרשה סובבת סביב המעבר ממשכן למקום אשר יבחר ה'. אומר ה', בארץ התרתי בשר תאוה, אך לא התרתי דם וזביחה לשעירים וע"ז, האמורות בפרשית שחוטי חוץ שבפרשת אחרי מות. התרתי בשר תאוה, אך לא מאכלות אסורות. התרתי בשר תאוה, אך לא זביחה בחוץ. התרתי בשר תאוה, אך לא זביחה לע"ז ולא ע"ז. אלא את כל קרבנותיך וחגיך תעשה במקום אשר יבחר ה'. זוהי פרשת ראה, שפותחת במקום אשר יבחר ה', ואח"כ מזהירה מפני זביחה בחוץ, מפני ע"ז, מפני מאכלות אסורות, ומצוה על החגים.

      בארץ, עבודת ה' היא בגדולה. אדם עובד לא במן היורד במחזוריות של יום אלא בגשם היורד במחזוריות של שנה. והוא נכנס לבית ה' שלש פעמים בשנה. אדם מקריב לא חלק מכל בהמה אלא חלק מכל העדר, ומביא לה' תרומה מתבואתו השנתית. הארץ כֻלה עובדת את ה', ומתקשרת אל המקום אשר יבחר ה', שהוא הנושא החוזר לארך כל הפרשה.

      כבר אחרי מעמד הר סיני נאמר: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ". לא מדובר כאן על מזבח הנחֹשת, מדובר כאן על מזבח אדמה או מזבח אבנים של בית עולמים. אם כך למה נאמר את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך. זה מתאים למדבר, שבו לא רק העולות והשלמים קרבים אלא כל הצאן והבקר נזבחים על מזבח ה', אבל למה זה נאמר על מזבח האבנים? מכאן אנו למדים שגם בארץ נזבח הצאן והבקר על מזבח ה', כלומר: נציגי הצאן והבקר: הבכור והמעשר.

      התורה באה לחדש וללמד מהו העקרון של חיי המדבר שיש לישמו בארץ. עלול אדם לטעות ולחשוב שהערך שמלמדת התורה בפרשת אחרי מות הוא שחשוב שיהיה לכל אדם משכן בהשג ידו. ואם כך – בארץ יש לבנות משכן בכל מקום. פרשתנו מלמדת שזאת הבנה מוטעית. הערך שהתורה עומדת עליו הוא שיש משכן מרכזי אחד שבו שורה השכינה, ואנו צריכים לבוא אליו, לא להביא אותו אלינו. **האדם צריך להביא את עצמו אל השכינה, לא להביא את השכינה אליו**.

      **עם ישראל צריך להיות מאוחד כֻלו סביב מקום שכינה אחד**. התורה לא באה לדאוג לכך שלכל אדם ואדם יהיה משכן לצדו. התורה אומרת שהשכינה שורה במקום אחד, כל אדם מכַוֵּן את עצמו לשם, ויתר על כן: **כל העם הוא גוף אחד שעובד את ה' כאחד**. (וראה בהקדמה לספרנו בהערה צו). הרצון לבנות משכן בכל מקום, אינו רחוק מהרצון לעבוד עבודה זרה, שעליו מדברת התורה מיד. עבודה זרה היא רצון לענות על צרכיו הרוחניים של האדם הפרטי בכל מקום. התורה מלמדת שהמטרה היא לא לענות על צרכיו הפרטיים של האדם הפרטי, אלא לבנות עם סביב השכינה. [↑](#footnote-ref-2053)
2054. הכהן הזה אינו בחשבון, משום שהפסוק לא עוסק בכך שהכהן מעריך את ההקדש. [↑](#footnote-ref-2054)
2055. ראה ערכין ה: הערה א. [↑](#footnote-ref-2055)
2056. עם זאת, הגמ' אומרת שכך הדין גם בבהמה שנכנסה להר סיני בימי הגבלו, אע"פ ששם לא דנים אדם יחד עם הבהמה. [↑](#footnote-ref-2056)
2057. כלומר דיני נפשות של כהן גדול. (ממון אינו דבר גדול גם את הוא של כ"ג, דבר גדול הוא דבר חשוב). וכפי שאומרת (ד) הגמ' להלן יח: [↑](#footnote-ref-2057)
2058. נראה שאין לגרוס כאן את המלה "אמור", והיא נכנסה לכאן בטעות מהבריתא המובאת אחריה, ששם אכן מקומה. [↑](#footnote-ref-2058)
2059. דבר גדול וקשה הוא, שהרי בדיוק מכאן לומד התנא השני להפך. [↑](#footnote-ref-2059)
2060. ובכל שער גם שופטים וגם שטרים, שהרי בלשון התורה אין אומרים שלצדדים קתני. [↑](#footnote-ref-2060)
2061. וראה שם גם בהערה רנז. [↑](#footnote-ref-2061)
2062. אמנם, אנו מוצאים שאחרי שהמליך שמואל את שאול, הוא חִזק את מלכותו. שמואל שב והמליך את שאול אחרי ששאול הכה את נחש מלך בני עמון, כדי שגם אותם בני בליעל שלא קִבלו את מלכותו של שאול בהמלכתו הראשונה, יקבלוהו. (אלא שהוא שב ואומר לעם שהיות מלך בישראל מותנה בכך שימשיכו לעבוד את ה', וגם תפקידו של שמואל עצמו לא בטל עם המלכת שאול). יתר על כן, כשה' אמר לשמואל שמאס את שאול, שמואל בכה, התאבל וזעק אל ה'. גם בסוף ספר שופטים אנו מוצאים שכשאין מלך בישראל ישראל חוטאים. (ומכאן לכאורה ראיה שכונת הדברים לומר שטוב שיהיה מלך. כך עולה גם מכך שהכתוב מכנה את אלה שלא קִבלו את מלכות שאול בשם בני בליעל). אמנם, בספר שופטים אנו מוצאים נסיון המלכה אחד שנכשל. "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל גִּדְעוֹן מְשָׁל בָּנוּ גַּם אַתָּה גַּם בִּנְךָ גַּם בֶּן בְּנֶךָ כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִיַּד מִדְיָן: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן אֶשְׁאֲלָה מִכֶּם שְׁאֵלָה וּתְנוּ לִי אִישׁ נֶזֶם שְׁלָלוֹ כִּי נִזְמֵי זָהָב לָהֶם כִּי יִשְׁמְעֵאלִים הֵם: וַיֹּאמְרוּ נָתוֹן נִתֵּן וַיִּפְרְשׂוּ אֶת הַשִּׂמְלָה וַיַּשְׁלִיכוּ שָׁמָּה אִישׁ נֶזֶם שְׁלָלוֹ: וַיְהִי מִשְׁקַל נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר שָׁאָל אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת זָהָב לְבַד מִן הַשַּׂהֲרֹנִים וְהַנְּטִפוֹת וּבִגְדֵי הָאַרְגָּמָן שֶׁעַל מַלְכֵי מִדְיָן וּלְבַד מִן הָעֲנָקוֹת אֲשֶׁר בְּצַוְּארֵי גְמַלֵּיהֶם: וַיַּעַשׂ אוֹתוֹ גִדְעוֹן לְאֵפוֹד וַיַּצֵּג אוֹתוֹ בְעִירוֹ בְּעָפְרָה וַיִּזְנוּ כָל יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו שָׁם וַיְהִי לְגִדְעוֹן וּלְבֵיתוֹ לְמוֹקֵשׁ". גדעון אומר "לֹא אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם ה' יִמְשֹׁל בָּכֶם", אבל לפי המשך מעשיו משמע שהוא מקבל על עצמו את המלכות, אלא שהוא אומר מה שאומרת פרשתנו: המלך האמתי הוא ה'. אני אהיה המלך, אך דעו שה' ימשול בכם. לכאורה בדיוק כפרשתנו, אלא שהדבר לא צלח בידו. הוא מיד נכשל באפוד. הוא הִרבה לו נשים כאמור שם בהמשך. אחרי מותו היה ברור לבניו שאחד מהם ימלוך, (ומכאן עוד ראיה לכך שהיה ברור שגדעון מקבל על עצמו את המלכות), והדבר הביא לכך שאחד מהם הרג את יתר אחיו ואת יתר אחיו. ולא קמה מלכות בישראל. [↑](#footnote-ref-2062)
2063. בגמ' לפנינו נוסח הבריתא הוא "רבי יוסי אומר כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו רבי יהודה אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך". ואולם, מקור הבריתא הוא בתוספתא, ושם לא הובאו המלים "שתהא אימתו עליך". ונראה שגרסת התוספתא עִקר. כי ר' יהודה לא דורש את הדרשה שתהיה אימתו עליך. (או שנבאר ש"שנאמר שום" חוזר לנמק את דעת ר' יוסי). לכן הוא סובר שמותר למלך לצאת אחר המטה, ומותר לו לחלוץ או ליבם, ומותר למלך אחר לשאת את אלמנתו, ומשמע שהוא גם מוחל על כבודו. (דוקא לגבי כהן גדול ר' יהודה מקפיד על כבודו יותר מחכמים. כך גם ברקנו וגם במקומות אחרים. ר' יהודה הוא הסובר שכה"ג לעולם עולה באמצע ויורד באמצע, ועוד). ואמנם, בהמשך הפרק מובאת הדרשה שתהיה אימתו עליך בסתמא, ולכן הגמ' מעדיפה לומר שהיא מוסכמת גם על ר' יהודה. אבל מלשון התוספתא נראה שר' יהודה לא מקבל את הדרשה הזאת, והוא סובר שלא נאמרה הפרשיה אלא לאים עליהם, כלומר שיחזרו מבקשתם. אמנם, בנוסח התוספתא ר' יהודה מודה שיש מצוה למנות מלך, ור' נהוראי חולק גם על זה, שהרי בתוספתא ר' יהודה אומר ששלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ. אבל בגמ' לפנינו מובאת אמירה זו בשם ר' יוסי ולא בשם ר' יהודה. וכך מסתבר. ויתכן שבתוספתא היה כתוב ר"י וצ"ל ר' יוסי ולא ר' יהודה. [↑](#footnote-ref-2063)
2064. רש"י (סנהדרין כ: ד"ה עמי הארץ) אומר שתפקיד המלך הוא לשפוט, או לרדות במי שאינו שומע לדברי התורה והחכמים (ובפשטות, מלך שהכתוב אומר עליו שהוא עבד עבודה זרה והחטיא את ישראל, היינו שבימיו חטאו ישראל ועבדו ע"ז, והמלך נדון בכתוב בגלל העבודה הזרה שהיתה בעם בימיו. אמנם, במקומות רבים נראה שהיו מלכים שיזמו מעצמם את החטאים). כך מסביר רש"י את חטאם של בני דורו של שמואל שבקשו מלך: התורה צותה שיהיה מלך לשפוט, והעם קלקל כששאל מלך להלחם. ואולם, ברמב"ם בהל' מלכים משמע להפך: עִקר תפקידו של המלך להלחם ולדאוג לצרכי הממלכה, לעשות דרכים וכו', ולא לשפוט. (בזמן השופטים, כיון שלא היה מלך בישראל, ואיש הישר בעיניו יעשה, ולא היו לישראל אלא שופטים, היה השופט צריך גם להלחם. כשראו ישראל שהשופט אינו שופט כראוי, רצו שהמלך גם ישפוט. ושני הדברים אינם כהלכה, אלא המלך מולך והשופט שופט). וכ"כ הר"ן (דרשה יא). וראה גם בתוס' (סנהדרין יט. ד"ה אבל) שאומר שגם מלכי בית דוד לא יושבים בסנהדרין ולא דנים דיני נפשות, מלבד דיני מורד במלכות. (וראה גם ערוה"ש חו"מ א כו). כלומר: מלך לא דן (לפחות מאז הגזרה על ינאי. אבל חכמים לא יכלו לגזור גזרה כזאת אילו היה המשפט תפקידו העִקרי של המלך). וראיה לדבריהם מהכתובים: בתורה לא נאמר שתפקיד המלך הוא לשפוט. אדרבה, נאמר שם שיש שופט. תפקיד השופט הוא לשפוט ותפקיד המלך הוא למלוך. אבל העם בימי שמואל קלקל, ששאל מלך לשפטנו, ושאל כן מפני שמאס בשמואל למשפט. ולכן צוה ה' שיאמר להם את משפט המלך, כלומר: מלך אינו שופט צדק, מלך שופט ע"פ צרכי הממלכה. ורשאי אף להרוג אם הוא סבור שפלוני מסכן את הממלכה ועלול למרוד. אבל אינו דן, ואף כשהוא הורג אינו הורג בדין (מגלה יד:), מורד חיב מיתה למלך, ואין הכונה שהוא חיב מיתה כי עבר עברה חמורה כחִלול שבת וע"ז, פשוט שלא, אלא חיב מיתה היינו שרשאי המלך להרגו אם ימצא לנכון, כדי להציל את הממלכה. כי המלך נוטל מה שירצה ממי שירצה לצרכי הממלכה, ככל הגויים. שהרי אין בתפקידו מה שאין בכל הגוים. אך המלך אינו שופט, שהרי המשפט אל לו להיות ככל הגויים, אלא הוא בידי תופשי התורה. אבל שמואל הפקיד את המשפט ביד בניו כדרך המלכים ולא כדרך השופטים, ומאסוהו העם ובקשו מלך לשפטם וקלקלו בכך (ואפשר שקלקלו בכך שבקשו מלך ככל הגוים. הזקנים בקשו מלך, ואילו העם בקש מלך ככל הגויים. ומשמעות הפרשיה היא שאם תאמר אשימה עלי מלך ככל הגויים אינך רשאי, אלא שים מלך אשר יבחר ה' ולא ככל הגוים). וכיון שבקשו נמסר המשפט למלכים. ולא בטל מהם עד ימי ינאי, למרות שמצאנו מלכים ששפטו רע והוכיחם ירמיהו ואמר להם דינו לבקר משפט. כי התמנו המלכים לשופטים ושפטו רע. אבל עִקר הלכות המלך הלא כתוב במשנה, שאינו דן ואין דנים אותו, וכן ראוי ע"פ התורה (ואפשר שאותו האיש ישמש בשני התפקידים, אם הוא ראוי לשניהם, אבל אין הכרח שהמלך יהיה גם שופט). ומימי ינאי ואילך חזרו לדין תורה. ואבנ"ז (יו"ד שיב נ) אומר שהמלך דן לפי דין תורה, אבל אך ורק בדינים הנצרכים לממלכה. ואינו עוסק בתחומים כמו חִלול שבת שאינם תִקון הממלכה. העמק דבר כותב שאין המלך ממונה לא לשפוט ולא להלחם אלא להנהגת המדינה. תפקיד המלך להנהיג. וראה להלן הערה נג נה. [↑](#footnote-ref-2064)
2065. ההדגשה של פרשת המלך היא לבלתי רום לבבו מאחיו. לא יעשה לעצמו שם כשם הגדולים אשר בארץ. לא יפאר את עצמו כדרך מלכי הגויים בכסף, בנשים ובסוסים. אלא לא ירום לבבו מאחיו.

      פרשת המלך כתובה בין פרשת השופטים לפרשת הנביא. הן על השופטים והן על הנביא נאמר בפירוש שמי שלא ישמע לדבריהם יומת. על המלך אין אפילו רמז קל לכך. הוא זה שמוזהר שלא ירום לבבו.

      והפרשה מסייימת ב"לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל". ומכלל הן אתה שומע לאו – אם ירום לבבו מאחיו, לא יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו. בניו לא ימלכו עוד, ועלינו להמליך שושלת אחרת. ככל הגויים אשר סביבותינו. (אמנם, כך הוא בתורה. אבל נתן בנבואתו (ש"ב ז) נבא את המלוכה לדוד ולזרעו לעולם, וכן אנו מוצאים בדברי הנביאים האחרונים, ראה למשל ירמיהו לג, יחזקאל לז, עמוס ט, ועוד. וראה גם להלן הערה נב שכבר התורה מציגה את המלוכה כבחירה קבועה, וגם אביה ראה כך את הדברים כפי שנעיר במנחות כ הערה טו, וכן משמע בכמה מקומות, כבר בתורה. כבר בתורה יש רמז לבחירת דוד העתידית. אמנם הקורא את ספר בראשית מתרשם שהאיש שהתורה עוסקת בו אחרי יעקב הוא יוסף (ואחריו אפרים), וגם הקורא את התורה עד תֻמה רואה שה' צוה למנות את יהושע, אבל בספר במדבר ה' מצוה להעמיד את יהודה בראש המחנה. וגם בספר בראשית יהודה מצטייר כמנהיג והתורה מתארת את מעשיו, הן עם בניו ונשיו, והן בהנהגת אחיו. ומדוע כתבה זאת התורה אם לא כדי לרמוז על בחירתו. הבִטוי "אלה תולדות" שחוזר בספר בראשית שוב ושוב כדי לתאר את הנבחר בכל דור, חוזר פעמים מחוץ לספר בראשית. בספר במדבר על הכהֻנה ובמגלת רות על המלוכה. הם הנבחרים (אמנם אנו מוצאים בשני מקומות בספר שופטים שבני אפרים ראו עצמם כמנהיגים, אולי מהסבה שהזכרנו, ולכן הם כעסו על כל מי שיצא למלחמה ללא רשותם. לכן גם לאחר ימי שלמה היה קל מאד להמליך את צאצאיהם של אפרים. הם ראו את עצמם כמנהיגים)).

      בדברי חכמים הפרשה נראית הפוכה: שתהא אימתו עליך, אומרים חכמים. מי שלא ישמע אל דבריו דינו מיתה. אם מהפרשה משמע שהמלך רשאי לשאת נשים כמו כל אדם אחר בזמנו ולא יותר, באים חכמים ומתירים עד שמונה עשרה. ומחדדים את הנבואה שדוד ובניו ימלכו על ישראל לעולם. לעולם לא יבָּחר מלך אחר. וזאת אע"פ שממלכתם כבר פסקה, ושושלות אחרות כבר מלכו בישראל, ואפילו ביהודה בזמן בית שני.

      אפשר שהמפתח להבנת הדבר הוא הפסוק הסתום "אשר יבחר ה' אלהיך בו". פירושים רבים נאמרו על כך, אבל ההכרעה נבעה ממעשי דוד.

      ה' בחר בשאול. שאול נחבא אל הכלים ולא רצה למלוך. אבל משעה שישב על כסאו היה ברור לו שהוא נוהג ככל מלכי הגויים אשר סביבותיו. אפילו שמואל שהמליך אותו ידע שאם ימליך מלך אחר תחתיו יהרגהו שאול. (וראה מנחות קט:). שאול מבקש להרוג את דוד, על כך שהוא מסכן את שלטונו. לשאול ברור שמלך לא יכול למלוך אם לא יהרוג כל טוען אחר לכתר. (משום שכל מי שאולי ימרוד ידע שכל צאצא של המלך ודאי ירצה להרוג אותו כדי לחזור לשלטון, וכל צאצא של המורד לעולם יראה עצמו מלך, או שיראה את עצמו בסכנה מצד משפחת המלך, ולכן ידע שכדי לחיות עליו להרוג את משפחת המלך, ולכן משפחת המלך תדע שכדי לחיות עליהם להרוג את משפחתו, וחוזר חלילה). שאול בא אל דוד ומתחנן בפניו שלא יכרית את זרעו אחריו. כלומר: שאול חש צורך להתחנן בפני דוד שלא יהרוג את אשתו ואת חברו הטוב ביותר. לשאול ברור שעליתו של כל מלך אחר פירושה הריגת כל זרעו אחריו. כך הוא עצמו נוהג וכך הוא מצפה שינהגו תחתיו, שהרי כך נוהגים כל מלכי הגוים אשר סביבותינו.

      לעֻמתו, דוד מבין שהוא מלך רק כל עוד ה' בוחר בו. כאשר אבשלום מולך, דוד מקבל זאת ואינו מוכן לקחת עמו את הארון. דוד אינו מכרית את בית שאול, ואינו מוכן לשלוח את ידו בשאול אפילו כאשר שאול מבקש את נפשו. דוד למד את המסר של הפרשה. הוא מבין שהמלכות לא תלויה בהכרתת כל המאיימים על השלטון ובניהם אחריהם עד עולם, אלא בבחירת ה' שמתבטאת בכך שהעם מקבל את המלך. לבבו לא רם מאחיו. הוא רואה את עצמו כאחד מאחיו ומבין שהוא יכול להיות מלך ויכול לא להיות מלך, אבל הוא תמיד ישאר דוד. בשל כך הוא זכה להאריך ימים על ממלכתו עד עולם, גם כאשר הוא איננו.

      לכן בוחר ה' בדוד לעולם, גם כאשר בניו חוטאים, כִּי לְמַעַן דָּוִד נָתַן ה’ אֱלֹהָיו לוֹ נִיר בִּירוּשָׁלִָם לְהָקִים אֶת בְּנוֹ אַחֲרָיו וּלְהַעֲמִיד אֶת יְרוּשָׁלִָם: אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד אֶת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’ וְלֹא סָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּהוּ כֹּל יְמֵי חַיָּיו רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי.

      אשה אחת לקח דוד כמלך ולא כאחד מאחיו. במקום אחד הרשה דוד לעצמו לנהוג כמלכי הגויים. על כך צריך הפסוק לצין: רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי.

      דוד נשא שמונה עשרה נשים: מיכל, אביגיל, אחינעם, מעכה, חגית, אביטל, עגלה, בת שבע ועשר הפילגשים. לכן אין ברירה אלא לומר ששמונה עשרה הוא בגבולות המותר. (הגמ' תולה את הדין הזה במקור אחר, אך נראה שזה המקור. וראה דברינו להלן סנהדרין כא.:).

      איש אחד שמבין את משמעות בחירת ה', מקבל את הממלכה לעולם. למעשה זה מה שאומרת הפרשה, כל עוד המלך לא יראה את עצמו כמלך אלא כאחד מאחיו, יהיה מלך. אם יראה עצמו כמלך ככל הגויים – לא יהיה מלך. (וראה דברינו בהוריות יא:, שם עסקנו בשאלה האם יכולה להיות מלכות שלא מבית דוד.) [↑](#footnote-ref-2065)
2066. יש לשאול מהו מלך שמתקימת בו המצוה. מצאנו בדברי חכמים שמשה ויהושע נקראו מלכים. (ראה זבחים קב. יומא עג:, סנהדרין טז. וירושלמי סנהדרין א ג, ועוד). גם הרמב"ם אומר בכמה מקומות (מלכים א ג, סנהדרין יח ו) כדבר פשוט שיהושע הוא מלך. יהושע לא נמשח ולא קִבל את המלוכה לבניו אחריו. במה אפוא הוא מלך? בכך שהוא השולט בישראל. לגמ' פשוט שמי שמושל בעם הוא המלך. מכאן שכל השולט בישראל הוא מלך, ומשמעותה של מצות מִנוי מלך היא החובה למנות שלטון על ישראל, כדי שלא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה, וכדי שלא יהיו כימים אשר אין בהם מלך בישראל ואיש הישר בעיניו יעשה. וכפי שמצאנו בספר שופטים שבאין מלך יעשה איש הישר בעיניו והיו עושים חטאים גדולים. ולכן צריך שליט שיהיה מופקד על העם. ומשיש שלטון – התקיימה מצוה זאת. (וראה דברינו בהוריות יא: אם צריך להיות דוקא מבית דוד. וראה שם בהערה לט, בשאלה האם המלוה לו ולבניו לעולם). לכתחילה אולי ראוי לתת את המלכות לו ולבניו אחריו (ואולי אף לכתחילה לא ראוי כך), אך כל צורת שלטון אחרת – אף היא מלכות. ומקימים בה מצות העמדת מלך.

      ואולם, אברבנאל מונה חמשה הבדלים בין מלך לבין שאינו מלך, ואחד מהם הוא שמלך – המלוכה לו ולבניו לדורות. משמע שלשיטתו לא כל שליט הוא מלך. ואולם, אברבנאל גם סובר שאין מצוה להעמיד מלך ולכתחילה עדיף שליט שאינו מלך, כך שלמסקנה גם הוא יסכים עם הנ"ל.

      כלי יקר אומר שכל שליט שהעם יכול להורידו מגדולתו אינו מלכות ואין מקימים בו את המצוה, כי הוא ירא מהעם ולא העם ירא ממנו. ואילו המצוה היא שתהיה אימת המלך עלינו. גם עמוד הימיני פרק ה אומר שכל מִנוי שאינו לו ולבנו עד עולם, אינו בכלל האמור כאן ואין המצוות האמורות כאן חלות עליו. הוא אינו אלא שליח צבור. (אולי משום שמלך כזה אין צורך לצוות שלא ירום לבבו). ואולם, קרן אורה אומר שהעם יכול להוריד את המלך מגדולתו. הוא אומר זאת על כל מלך. מכאן שהוא ודאי יחלוק על דעת הכלי יקר.

      רדב"ז (ב רצו) כתב בשם ראב"ד שלענין ברכת הראיה מלך הוא כל מי שהוא חשוב בשולטנות כמלך ודן והורג במשפט ואין מי שמשנה על דבריו מהן ללאו ומלאו להן כמלך. וכך פסקו להלכה מג"א ומ"ב בסימן רכד. ועם זאת, כתבו כמה מן האחרונים שגם השליטים הנבחרים בימינו, שכפופים לצבור ולבתי הנבחרים, מלכים הם. כך כתב שואל ונשאל א עג ויחוה דעת ב כח. ועוד. ויש חולקים.

      הגמ' אומרת שמלכי ישראל האחרונים משלום בן יבש והלאה דינם להתכפר בנקבה כהדיוט. מכאן משמע שלפחות לענין קרבן מלך הוא דוקא היושב על כסאו הוא ובניו אחריו.

      וראה להלן הערה נז בשאלה האם מנויו ביד העם והאם הוא שליח של העם והאם מלכותו תלויה בהסכמת העם. [↑](#footnote-ref-2066)
2067. וכן נראה שהבין שטמ"ק כתובות יז. [↑](#footnote-ref-2067)
2068. כי גנאי הוא לישראל שיהיה להם מלך בשר ודם, וטוב היה אילו יכולים היו ישראל להיות ממלכה אשר אין לה קצין שוטר ומושל, ובלא קצין שוטר ומושל כֻלם צדיקים וכֻלם אינם גוזלים וכלם נותנים מס ונושאים בעול עם הצבור. אך כיון שזה אי אפשר, בלית ברירה צותה התורה למנות מלך. (ולכן מקום מצוה זו בספר דברים. כי ספרי שמות-ויקרא-במדבר באו ללמד מצוות שהן ראויות מלכתחילה מצד עצמן, וספר דברים בא ללמד מצוות הנצרכות מפני הצֹרך. או מפני הצֹרך לחזק ולבאר את המצוות שבספרים הקודמים, או מפני הצֹרך לקיים עם וממלכה בארץ ישראל). לכן הדגישה התורה דוקא שלא ירום המלך, שהרי מלכתחילה הוא דבר לא ראוי, ואילו חכמים הדגישו שתהיה אימתו עלינו, שאלמלא כן אין בו תועלת. [↑](#footnote-ref-2068)
2069. יש בתורה שתי מצוות, שהתורה תולה אותן בבחירה עתידית של ה': בחירת המלך ("אשר יבחר ה' אלהיך בו") ובחירת מקום המקדש ("המקום אשר יבחר"). שתי בחירות אלה קשורות זו בזו כפי שאנו מוצאים אצל דוד (ראה שמואל ב, ז; תהילים קלב, ועוד). אסף (תהילים עח) מקשר בין חורבן שילה ובניין ירושלים לבין העדפת יהודה על יוסף ואפרים. אך כבר הרבה לפני כן אנו מוצאים את הקשר בין בחירת הבן לבחירת המקום. חז"ל מלמדים אותנו שנחלת בנימין היא נחלת השכינה (זבחים קיח:), והשכינה אינה שורה אלא בה. ירושלים נבחרה כי בה אפשר לבנות את המקדש בחלק בנימין, ואת העזרה בחלק יהודה. יעקב שראה ביוסף את הבן הנבחר, ובעקבותיו את אפרים, אמר על בית-אל שהוא בית אלהים. בית-אל הוא המקום שבו אפשר לבנות עזרה בחלקו של אפרים ומקדש בחלקו של בנימין. ה', שבחר ביהודה, בחר בירושלים שהיא המקום שבו אפשר לבנות עזרה בחלקו של יהודה ומקדש בחלקו של בנימין. יעקב בחר בבית-אל עוד בטרם נולדו יהודה ויוסף, וודאי שבטרם נולד בנימין. ועם זאת, ודאי שלא מקרה הוא שהוא מצא את בית האלהים בדיוק במקום שעתיד להיות גבול בנימין ואפרים. לארץ יש שייכות אל נוחליה עוד בטרם נולדו. כל אדם נולד עבור נחלתו. הסגולה שורה על הר המוריה עבור אברהם, ועל בית אל עבור יעקב, עוד הרבה לפני שנולדו יהודה ואפרים. השכינה שורה על המקום שאותו אח"כ ינחל בנימין, עוד הרבה לפני שנולד בנימין.

      ובמקומות רבים אנו מוצאים שיש קשר בין שתי הבחירות. בחירת ה' ביהודה היא כבחירת ה' בירושלים. ויעקב שבחר באפרים בחר בבית אל, ובעת שהנהיג יהושע את העם השכין את המשכן בשילה. על שני דברים אמרה התורה שלא יתקימו אלא עם בחירת ה': המקום אשר יבחר והמלך אשר יבחר, ועל שניהם נאמר שבהעדרם איש הישר בעיניו יעשה. על המלך בספר שופטים, ועל המקום בפרשת ראה. אם אין דבר אחד שבו בחר ה' לעולם, הרי איש הישר בעיניו יעשה, וגם אם בפעל לא מקריבים בבמה. מצב שבו יש נבחר אחד שאינו יכול להשתנות עוד לעולם, הוא מצב שבו לא איש הישר בעיניו יעשה. בכך יחודם של בחירת ירושלים ודוד.

      וראה דברינו בהוריות יא:, שם עסקנו בשאלה האם יכולה להיות מלכות שלא מבית דוד. [↑](#footnote-ref-2069)
2070. הגמ' (כתובות יז. סוטה מא: קדושין לב: סנהדרין יט:) אומרת שהמלך אינו רשאי למחול על כבודו ואם מחל אין כבודו מחול. בכתובות יז. אומרת הגמ' שאגריפס עבר מפני כלה, ושבחוהו חכמים רק משום שהיה בפרשת דרכים, ואלמלא היה הדבר בפרשת דרכים היה אסור לאגריפס למחול על כבודו. בע"ז (יא. ד"ה עוקרין) אומר תוס' שכבוד המלך הוא כבוד ישראל. (וראה גם חיים שאל א פח א). ספר המקנה (קדושין לב. ד"ה מלך) אומר שכבוד המלך הוא כבוד ה', ולכן אינו יכול למחול על כבודו. וראה דברינו בהוריות יא: הערה מב, לגבי דין מורד במלכות.

      אמנם מצאנו שיואב היה נאמן ללא גבול לכך שדוד מלך ישראל ואין אחר רשאי למלוך. אבל היה גבול לנאמנותו של יואב לדבר דוד. יואב קבל לגמרי את היותו של דוד מלך, אבל לא קבל לגמרי את מחויבותו לדבר דוד. ודאי שלא קבל זאת במקום שהוא עצמו סבר ששמיעה לדברי דוד מסכנת את עצם מלכותו של דוד. למוד גדול מאד למדים אנו מיואב: הנאמנות למלכות והנאמנות לדבר המלכות – שני דברים שונים הם, ואפשר לזה בלא זה. כעת אפשר לדון בשאלה האם כל המקבל את המלכות מצֻוֶּה לקבל גם את דבר המלכות אם לאו, ואם כן – עד כמה. (ברור שלא נגד דברי תורה, ומסתבר שגם לא נגד עצם המלכות). אבל אי אפשר לומר שזה וזה חד הם. שנים הם ואפשר לזה בלא זה. [↑](#footnote-ref-2070)
2071. אמנם, המהרש"א (ח"א סנהדרין כ: ד"ה וכן היה) אומר שלכו"ע יש מצוה להעמיד מלך, ור' נהוראי שאומר שלא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, מתכון לפרשת המלך שבספר שמואל. וראה הלכות מדינה א ג א שדחה את דבריו. דעת ר' נהוראי מובאת גם בספרי וגם שם משמע שהוא סובר שאין מצוה למנות מלך, ואדרבה גנאי הוא. [↑](#footnote-ref-2071)
2072. הרמב"ם כותב הן בספר המצוות והן בתחלת הל' מלכים שהעמדת מלך היא מצות עשה. כך כותבים גם רמב"ן ור"מ אלשיך על הפרשיה.

      אבל רס"ג ואב"ע כתבו על המלים: "שום תשים עליך מלך" שרשות לתת מלך. גם ר"ן (דרשה יא ד"ה ולפי) לא אומר שהתורה צותה למנות מלך אלא שהיא צותה כיצד יש לנהוג במלך אם ימֻנה, ואת מי יש למנות. וספורנו עוד כותב שהדבר נמאס אצל ה'. ומה שצוה ה' הוא למנות שופט, הנבדל מן המלך בכך ששופט אין המלוכה לו ולבניו, אבל ישראל רצו מלך שהמלוכה לו ולבניו.

      אוה"ח כותב שכונת התורה היא שאם תבקש לשים עליך מלך כדי לבטוח בעוצם כחו ושכלו, הדבר אינו רצוי, אלא שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה', כלומר מלך שה' הוא שמושיע בידו את ישראל, וזו מצוה. והמצוה שלא יתנו עליהם מלך ככל הגויים אלא מלך אשר יבחר ה'. עוד אומר אוה"ח שגם ר' נהוראי מודה שאם ישראל יבקשו מלך – אז יש מצוה לשים עליהם מלך. ותמוה הוא, שהרי יכול היה לפרש כדרכו, שלפי ר' נהוראי המצוה היא שלא יתנו מלך הבוטח בכחו, ואם תאמר אשימה עלי מלך ככל הגויים אינך רשאי, אלא שים מלך אשר יבחר ה' ולא ככל הגוים.

      ר' בחיי כותב: "ע"ד הפשט זו מצות עשה שיהיה בישראל מלך". ועם זאת הוא מוסיף: "והנה מצוה זו לדעתם של ישראל שהם עתידין שישאלוהו לא מדעתו של הקב"ה, כי הוא יתעלה המלך ההולך בתוך מחניהם משגיח על פרטיהם, וזה העם הנבחר אשר אדון הכל מלכו". כלומר: גם למ"ד שזו מצוה, אין ישראל מתחייבים במצוה עד אשר יבאו ויבקשו. ובקשה זו אינה רצויה. הרמב"ן כאן אומר שישראל מצֻוִּים לבוא ולבקש, אבל אח"כ הוא מביא פירוש אחר שהתורה מבשרת על כך שישראל יבקשו, ואז היא מצוה לתת עלינו מלך. הפירוש השני ברמב"ן אומר אף הוא שאין ישראל מצֻוִּים להעמיד מלך עד שיבקשו. וכ"כ הלכות מדינה (ג א ד), וכתב שמשום כך לא העמיד להם שמואל מלך עד שבקשו. וא"מ אמר שכבר יהושע צִפּה וחִכּה שהעם יבקשו מלך, וכיון שלא בקשו לא העמיד להם. העמק דבר כאן מפרש שזו מצוה גמורה, אלא שלא נצטוינו בה עד שיבקש העם, מפני שיש עם שאינו יכול לסבול מלך, וכדי שיוכל למלוך צריך העם לבקשו.

      כלי יקר אומר שהמצוה היא לא שישפוט אותם אלא שיהיה מוראו עליהם כדי שלא יבלעו איש את רעהו חיים. לכן עִקר המצוה הוא שתהיה אימתו עליך. וחטאם של העם בימי שמואל היה שהם רצו שיהיה המלך מסור בידם, וזה אסור, מפני שאז לא תהיה אימתו עליהם אלא אימתם עליו. ולכן אסור לבחור מלך לזמן, שצריך בכל פעם לבקש רשות מחודשת מהעם. מאידך, כל משטר שבו יש שליט שאימתו על העם מתקיימת בו המצוה הזאת. [↑](#footnote-ref-2072)
2073. בפרשת בשלח המלחמה נעשית עדין במטה ה'. אמנם בחרבו של יהושע, אך במטה ה'. גם האמירה היא מחה אמחה ולא מחה תמחה. אם כי ה' מצוה את משה לשים זאת באזני יהושע. לפני שנכנסים לארץ, שם משה את הדברים באזני יהושע וישראל, ואומר להם מחה תמחה, ולא מחה אמחה. ספר דברים נועד ללמד את ישראל להלחם בכחות עצמם, בארץ ישראל – ישראל הם אלה שעליהם מוטל קיום המצוות. [↑](#footnote-ref-2073)
2074. התורה אומרת: "שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא". משה מצוה את העם לשים עליו מלך, הוא גם מצוה איזה מלך להעמיד ואיזה לא וכיצד לבחור. משמע שהעם הוא הממנה עליו מלך. עם זאת, המלך צריך להיות "מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ". הרי שהבחירה ביד ה'. בתוספתא נאמר שממנים מלך ע"פ נביא ושבעים זקנים, וכן כתב הרמב"ם (מלכים א ג). גם אב"ע ורמב"ן (דברים יז טו) כתבו שכדי למנות מלך צריך נביא או או"ת משום שנאמר "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ", וע"י נביא או או"ת הוא מודיע את בחירתו. גם אברבנאל (בהקדמתו לספר שופטים) אומר שהמלך ממונה ע"י העם ונבחר ע"י נביא. שני גורמים ממונים אפוא על מִנוי המלך, ה' והעם. כלומר: הסנהדרין, שהם מנהיגי העם וממנים בשם העם, והנביא, שיאמר את מי בחר ה'. אמנם, כאשר מִנה שמואל את שאול, לא הסתפק בנבואתו אלא אף הפיל גורל באורים ותומים, אבל הכלל הוא אותו כלל: יש לשאול את ה' וה' בוחר. ה' מודיע את בחירתו, אם ע"י נביא ואם ע"י או"ת.

      יש כמה מקורות לכך שמלך אינו מלך ללא קבלת העם: הירושלמי (הוריות ג ב) אומר שלמלכי ישראל יש דין מלך לעניין כפרה בשעיר, מלבד חמשת המלכים האחרונים שנטלו את המלכות בליסטיא. כיון שנטלו את המלכות בליסטות. דבריהם וצווייהם אינם מחייבים את הקהל. תוס' (סנהדרין כ:) שואל מדוע נענש אחאב על כרם נבות, ומביא תירוצים רבים. לפי אחד התירוצים כל מלך שלא מלך על כל ישראל ומאת ה' אינו מלך. ואולם, משמע שלפי שאר התירוצים אחאב הוא מלך לכל דבר. ולפי אחד התירוצים יכול לקחת מהעם כל מה שהוא רוצה לצורך הממלכה אך לא לעצמו. הר"ן שם חולק וסובר שכל מלך שהמליכוהו עשרת השבטים עליהם דין מלך יש לו לכל דבר. (יש לשאול מה דינו של מי שלא המליכוהו ישראל. את ירבעם המליכו ישראל, גם את עמרי אבי אחאב המליכו ישראל אחרי שרבו תומכיו. אבל בעשא ויהוא השתלטו בכח. אמנם יהוא עשה זאת ע"פ נביא, אבל אצל בעשא לכאורה לא היה לא נביא ולא המלכת העם. גם אם בסופו של דבר מלוכתו מעידה על כך שהעם שומע לו). וכך אומר הרדב"ז (מלכים ג ח): "האי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות". כלומר: אע"פ שלכתחילה צריך שימליכוהו ישראל ע"פ ה', בדיעבד די באחד משני הממליכים האלה. ה' או ישראל. אבל ללא אף אחד מהם – אינו מלך. בירושלמי (סנהדרין ב ג) משמע שדוד סבר שכיון שנמשח ע"י שמואל מלך הוא, ואילו אביגיל אומרת לו שכיון ששאול עוד חי – אינו מלך. וראה גם במגלה יד: גבורת ארי (יומא כב:) אומר שמשנמשח דוד מלך הוא, וגם אביגיל לא אמרה שאינו מלך, אלא שכיון שלא הכל יודעים שהוא מלך אין ראוי שיהרוג. גם רד"ק (שמואל א כה יג) אומר שדן אותו למיתה כי ידעו הכל שדוד נמשח. משמע שדי במשיחה כדי שיחשב המשוח כמלך וידון דיני מורד. בכמה מקומות מצאנו שמלך שמטבעו יוצא הוא המלך שבידו לשלוט ולדון. אם העם מקבל את מטבעו – הוא מולך. וכך פסק הרמב"ם (גזו"א ה יח) והוסיף את הנמוק: "שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים". הרמב"ם אומר את דבריו לאו דוקא על מלך ישראל אלא גם על מלכי הגויים. (ויש לשאול האם זה דינו דוקא בעניינים כספיים, שהרי את כספו הם מקבלים. אמנם, הכל מודים שיכול לקחת מהם גם ממון שאינו מטבעות כסף, אע"פ שאת זה מעולם לא שעבדו לאיש). מלכות תלויה בקבלת העם. הרמב"ם עוד מוסיף שם ואומר: "אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר". בכמה מקומות אנו מוצאים שביהודה עם הארץ היו אלה שממנים את המלך. בישראל רוב המלכים המליכו את עצמם בכח (או שירשו את אביהם המולך בכח). אבל מצאנו: "אָז יֵחָלֵק הָעָם יִשְׂרָאֵל לַחֵצִי חֲצִי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן גִּינַת לְהַמְלִיכוֹ וְהַחֲצִי אַחֲרֵי עָמְרִי: וַיֶּחֱזַק הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי עָמְרִי אֶת הָעָם אֲשֶׁר אַחֲרֵי תִּבְנִי בֶן גִּינַת וַיָּמָת תִּבְנִי וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי". משמע שהעם קובע, והוא זה שמקבל את המלך למלך. גם במרד אבשלום ומרד שבע בן בכרי אנו מוצאים שיש משמעות לקבלת העם ושאם העם אינו מקבל עליו עוד את מלכותו של המלך שוב אינו מלך. ודאי במרד ירבעם, שגרם לכך שהמלך שעשרת השבטים קבלו עליהם נעשה מלכם. וראה ירושלמי ר"ה א א. הוריות ג ב. וכן הביא משם ראיה אבנ"ז (יו"ד שיב טו) שהעם יכול להדיח את המלך, וראה גם שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם ד. קרן אורה (הוריות יא. ד"ה יכול) אומר שסמכותו של מלך נובעת מכך שכל העם קִבל אותו עליהם, ולכן ביד העם להורידו מגדולתו. עוד הוא אומר שמלך שמלך בחזקה לא נוהגים בו דיני מלך. הוא מוכיח את דבריו מהירושלמי האומר שמלכי ישראל האחרונים לא היו מלכים כי נטלו את מלכותם בלסטות. עוד הוא אומר שמדברי הרמב"ם משמע שאינם מלכים משום שלא נמשחו ע"פ נביא. ואולם, דוקא אברבנאל שאומר שלכתחילה אין למנות מלך, אומר שאם מונה מלך אסור להורידו מגדולתו. וראה אבנ"ז יו"ד שיב ד-י וח"ס או"ח יב. [↑](#footnote-ref-2074)
2075. כדי להלחם בעמלק צריך מלך, אבל המלכות תלויה במלחמה בעמלק. שאול אִבד את מלכותו כי לא נלחם בעמלק. בשעה ששאול מת, דוד היה עסוק במלחמה בעמלק, והוא מקבל את השלטון כאשר הוא הורג עוד עמלקי. המלחמה בעמלק היא המלחמה על מלכות ה'. על כך שאנו נלחמים באויבי ה' רק משום שה' אמר. והוא המלך. (וכן אנו רואים במלחמה בהמן האגגי, שהיא מלחמה על השאלה מיהו המלך. המלך הגלוי או המלך הנסתר. ברכות בלעם את ישראל הם שירם מאגג מלכו, ושאחרית עמלק עדי אבד.

      התורה מצוה: "והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". הרמב"ם, הן בספר המצוות והן בהל' מלכים, לא הזכיר זמן חיוב. ומכאן משמע שהיא נוהגת בכל זמן. אמנם, הרמב"ם הזכיר את הגמ' בסנהדרין כ: שאומרת ששלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, להכרית זרעו של עמלק, ולבנות את בית הבחירה. הגמ' שם אומרת שהעמדת מלך קודמת להכרתת זרע עמלק. הגמ' שם למדה דין זה מכך שבעמלק נאמר "כי יד על כס יה", וכס הוא מלך, וכס יה הוא כסא מלך ישראל כפי שלומדת שם הגמ' מכך ששלמה ישב על כסא ה' למלך. מכאן אפשר אולי ללמוד שהמצֻוֶּה במצוה הוא המלך, ולכן אם אין מלך אין נוהגת מצוה זו. אפשר ללמוד זאת גם מכך שרק אחרי שמשח שמואל את שאול למלך צוה אותו להלחם בעמלק ולהשמידם. וכ"כ היראים (תלה), שהמצוה איננה מוטלת אלא על המלך. הרמב"ן (שמות יז טו) אומר שלא הגיע זמנה עד מלוך שאול. אבל אפשר שהמצוה מוטלת על כלל ישראל, אלא שכדי לקימה עליהם להמליך מלך, שאל"כ מי יובילם במלחמה? נמצא שהמלך הוא הכשר מצוה למחית עמלק. (מלבד שהוא מצוה בפ"ע מצד אחר).

      גם בספר שמואל ומלכים אנו מוצאים שתחלה הומלך מלך, אח"כ נלחמו בעמלק ואח"כ בנו את בית הבחירה, אע"פ שיש להקשות שהגמ' למדה שעמלק קודם לבית הבחירה מטעם אחר: כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' - הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר: ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב, וכתיב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'". וקשה איך למדה הגמ' שמחית עמלק קודמת למקדש, הלא גם בעמלק נאמר שזמנה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויביך מסביב, ולא רק במקדש.

      סמ"ג (ל"ת רכו) והגה"מ (מלכים ה א) אומרים שמצוה זו איננה נוהגת עד ימות המשיח, ימות המשיח הם "בהניח ה' אלהיך לך מכל איביך מסביב". ודחאם רדב"ז מפרשת שמואל ושאול. הרי שצוה שמואל לקימה עוד לפני ימות המשיח, ודי היה במלחמות שאול ובנצחונותיו כדי שיחשב הדבר שהניח לו ה' מכל אויביו. ועוד הקשו על סמ"ג כי הגמ' בסנהדרין כ: אומרת שמחית עמלק קודמת לבנין הבית, ומצות בנין הבית הלא כבר נוהגת. אב"ע (דברים כה יט) אומר שבהניח ה' לך היינו אחר שלא יהיו כנענים, כי כל זמן שיתעסקו עם מלחמות הקרובים אליהם אינם חיבים להלחם בעמלק.

      החנוך כותב שמוטלת מצוה זו על הצבור כלן, ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם. (ומנ"ח אומר של"ד זכרים, שהרי מלחמת מצוה גם נשים יוצאות). אך ראה אבנ"ז (או"ח תקט) ששואל למה לשיטתו המצוה נוהגת רק בזכרים ולא בנקבות, שהרי כל יחיד ויחיד מצֻוֶּה שאם יבא עמלקי לידו יהרגנו, הרי שלא באנשי המלחמה הדבר תלוי. הגרי"פ (עשה נט-ס) אומר שמלשון החנוך משמע שכל יחיד שהרג עמלקי קים מצוה זו, אך זה א"א, שהרי לא מחה כך את זכר עמלק. ואין המצוה מתקימת אא"כ היה עמלקי זה העמלקי האחרון. [↑](#footnote-ref-2075)
2076. אם כי בסוף הוא מלמד גם את השירה. [↑](#footnote-ref-2076)
2077. הרמב"ם מבאר שהמצוה היא לכתוב את השירה אלא שא"א לכתוב רק חלק מהתורה. אך על כך קשה שהרי אנו כותבים תפלין ומזוזות. [↑](#footnote-ref-2077)
2078. אמנם, הקשה בני בכורי אביאל, שהרי אנו מוצאים כאן שמשה נותן את התורה לכהנים הלוים. וגם המלך צריך לכתוב את התורה מלפני הכהנים הלויים. ואם יש ספר לכל אדם – למה יכתוב דוקא מלפניהם. ואולי יש לתרץ שהספר הטוב והמדויק ביותר נמצא אצל הכהנים הלויים. [↑](#footnote-ref-2078)
2079. וגם הוא מביא בדבריו פסוק שנאמרה בו המלה משנה, כדי להשיב על ת"ק, הוא ר' יוסי. ונראה ששניהם הביאו זאת כאסמכתא, כפי שבארנו. ופירוש משנה תורה ידוע. [↑](#footnote-ref-2079)
2080. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-2080)
2081. וכן אנו למדים מכך שבפסוקים שהוזכרו כאן, שמפרטים את בני דוד הנולדים בחברון, לא הזכיר הכתוב אלא בן אחד לכל אחת מהנשים. אין דרכו של הכתוב להזכיר אלא בן אחד לכל אשה. ולהלן, כשהכתוב מספר שנשא דוד עוד נשים כשישב בירושלים, ומונה את הילודים לו בירושלים, הוא מונה עוד אחד עשר בנים. "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הַיִּלֹּדִים לוֹ בִּירוּשָׁלִָם שַׁמּוּעַ וְשׁוֹבָב וְנָתָן וּשְׁלֹמֹה: וְיִבְחָר וֶאֱלִישׁוּעַ וְנֶפֶג וְיָפִיעַ: וֶאֱלִישָׁמָע וְאֶלְיָדָע וֶאֱלִיפָלֶט". יחד עם הששה שנולדו בחברון הרי שבעה עשר. ולמיכל בת שאול לא היה ילד עד יום מותה. הרי שמונה עשרה. (ואולי זה מקור המדרש להלן ע: שכל נשי דוד כיון שמתעברות שוב אינן רואות פני המלך. רש"י שם פרש שאינן רואות פני המלך בעת ההריון, וכך לכאורה עולה מהסוגיא שם, ובפשטות יש לפרש כרש"י. אבל שמא אפשר לפרש שהדרשן שם סבר שאינן רואות כלל, ורק בת שבע ילדה לדוד שני בנים. (וכאמור, יותר נראה שגם הדרשן שם סבר שדרך הכתוב להזכיר בן אחד לכל אשה, אבל היו יותר)). אמנם בדברי הימים הלשון אחרת, וקשה על דברינו מהפסוקים שם. [↑](#footnote-ref-2081)
2082. ונחלקו הדרשנים בבאור "כהנה וכהנה", האם הכהנה השני שוה לראשון, שהרי נאמרו שניהם יחד כהנה וכהנה, וכדברי רב כהנה. או שרב כהנה השני מכהנה הראשון, כי הוא כולל את השש ואת הראשון. [↑](#footnote-ref-2082)
2083. וכן ראה יבמות עט. גם שם ברור לגמ' שהפסוק הזה עוסק בהענשת בנים בעוון אבות. [↑](#footnote-ref-2083)
2084. וא"א לומר כאן מאי בנים בנים דעלמא ומאי אבות אבות דעלמא כי אין דרך לשון התורה כך אלא רק לשון חכמים. וראה רש"י סנהדרין כז: ד"ה לא יומתו. [↑](#footnote-ref-2084)
2085. ספר מלכים משבח את אמציה שקִיֵּם את המצוה הזאת. "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת". בימי יחזקאל התקשו ישראל בהבנת ההגיון שמאחורי המצוה הזאת. יחזקאל מנבא ואומר: "מַה לָּכֶם אַתֶּם מֹשְׁלִים אֶת הַמָּשָׁל הַזֶּה עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אָבוֹת יֹאכְלוּ בֹסֶר וְשִׁנֵּי הַבָּנִים תִקְהֶינָה: חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי ה’ אִם יִהְיֶה לָכֶם עוֹד מְשֹׁל הַמָּשָׁל הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל: הֵן כָּל הַנְּפָשׁוֹת לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאָב וּכְנֶפֶשׁ הַבֵּן לִי הֵנָּה הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָמוּת". יחזקאל ממשיך ומבאר שם שאם האב צדיק והבן רשע ימות רק הבן, ואם האב רשע והבן צדיק לא ימות הבן. ואולם, העם לא קִבלו את דבריו של יחזקאל, ושאלו מדוע לא נשא הבן בעוון האב. ממשיך יחזקאל ואומר שאפילו האב עצמו, אם יחזור בתשובה לא ימות: "וְהָרָשָׁע כִּי יָשׁוּב מִכָּל חַטֹּאתָו אֲשֶׁר עָשָׂה וְשָׁמַר אֶת כָּל חֻקּוֹתַי וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה חָיֹה יִחְיֶה לֹא יָמוּת: כָּל פְּשָׁעָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזָּכְרוּ לוֹ בְּצִדְקָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה יִחְיֶה: הֶחָפֹץ אֶחְפֹּץ מוֹת רָשָׁע נְאֻם אֲדֹנָי ה’ הֲלוֹא בְּשׁוּבוֹ מִדְּרָכָיו וְחָיָה". כלומר: נכון שהבן הוא חלק מאביו, אבל אפילו האב עצמו היה יכול לשוב בתשובה. ק"ו הבן שלא חטא שאינו גרוע מחוטא שחזר בתשובה. על כך משיב העם "לא יתכן דרך ה'". וראה גם ירמיהו לא כט.

      (אמנם יש להעיר שעל חטא של אדם יחיד אין מענישים אדם יחיד אחר אף אם הוא בנו, אבל על חטא של עם מענישים עם שלם גם לאחר כמה דורות, שהרי העם שחטא הוא הוא העם שנענש. וכל יחיד הוא בעִקר חלק מעם ורק אח"כ אדם העומד בפני עצמו. ועמים לוחמים אלה באלה. וראה דברינו בתמורה טו:). [↑](#footnote-ref-2085)
2086. אפשר לומר שעלתה על דעת אבותינו שיהרג בן בעון אביו, כפי שנראה הדבר ביחזקאל יח. והיה צריך להזהירם בתורה וגם לשלוח להם נביא שיאמר להם שאין כן הדבר. ובספורנו תרץ שכן היה המנהג במורדים במלכות מחשש שימרדו בניהם אחריהם, וכמו שמצאנו באמציה, שם יש חשש שמא יקומו בניהם וימשיכו מעשי אבותם ויהרג אף המלך הזה וכפי שארע לאמציה. ר"ן (סנהדרין כז: ד"ה גמ' לא יומתו) אומר שפשוט שלא יהרג בן בעוון האב אבל בא הפסוק להזהיר את המושל שלא יעלה על לבו לשפוך חמתו על הבנים. חת"ס (סוף או"ח) אומר שמלך יכול להמית אבות על בנים, כי אין לך משפחה שיש בה מורד שלא כולם מורדים, (וראה לעיל הערה מח), ואמציה עשה חסד שדן אותם בדיני סנהדרין ולא בדיני מלך. [↑](#footnote-ref-2086)
2087. והגמ' עוסקת בשאלה מדוע אפוא לא יומתו בנים בעוון אבותם, הלא ה' פוקד עוון אבות על בנים. ולכאורה אפשר היה לתרץ שה' פוקד עוון אבות על בנים, אבל ב"ד של מטה מוזהר שלא לנהוג כן. אבל הגמ' לא רצתה לתרץ כך, אולי משום שהגמ' מניחה שאם דינו של הבן למות בעוון אביו, אף ב"ד של מטה מצֻוֶּה לנהוג כן, ואם אין זה דינו – איך יֵעשה כך בב"ד של מעלה? (ואולי משום מה שכתבנו בהקדמה לספרנו בהערה צו, צח, שמה שידוע שרצון ה' הוא מצֻוֶּה כל אדם להביא לעשיתו. ואמנם, מצאנו להלכה הבדלים בין ב"ד של מטה לב"ד של מעלה, אבל לא בשאלה מה האמת ומה הדין ומה הישר. יש לשפוט בצדק כמו שבארנו בכתובות לו. ובעוד מקומות). לכן תרצה הגמ' (ב) שאין דינם של הבנים ללקות על עוון אבותם. אלא שאם האב גרם גם לבנו ללכת בדרך רעה, נמצא שגם הבן לוקה בגלל דרכו של אביו. עוד מתרצת הגמ' שכאשר (ג) אדם היה יכול למחות בחברו ולא מחה, הרי הוא נענש. [↑](#footnote-ref-2087)
2088. ועד כדי כך, שלגמ' (סנהדרין כח.) היתה הו"א שכיון שאין הורגים עד זומם אא"כ גם חברו זומם, נמצא שחברו הוא חלק מהריגתו שלו. ועוד. אבל הגמ' דחתה זאת. [↑](#footnote-ref-2088)
2089. כלשון נ"י (ב"ב ל:) דשני אחים כאחד חשבינן להו (לגבי עדות). וראה ש"ך חו"מ מו נג. [↑](#footnote-ref-2089)
2090. ראה דברינו בקדושין טז:יז., יבמות כד, ב"ב קח-קי, (וראה שם בהערה רכו). כך היא דעת הרמב"ם כאן שאומר שזו גזה"כ שאין לה טעם. כלומר: לא משום קרבת דעת פסלה אותם התורה. לכן סובר הרמב"ם שמן התורה נאסרו רק קרובים מן האב. שהרי רק בקרבה מן האב אנו אומרים שבר כרעיה דאבוה וכפי שבארנו במקומות שהזכרנו. [↑](#footnote-ref-2090)
2091. לשון הרמב"ם (עדות יג א) מפי השמועה למדו ש**בכלל** לאו זה שלא יומתו אבות ע"פ בנים ולא בנים ע"פ אבות. אִסור זה בכלל הלאו הוא, אך אינו פירושו של הלאו. פירוש הפסוק הוא בנים בעוון אבות, אך בכללו גם בנים בעדות אבות. ומ"מ בסה"מ לא כתב כן. המלבי"ם כתב שעל בנים הוא בסבת בנים. ושתי סבות יש להמתה, החטא והעדות.

      נ"י (סנהדרין ו. ד"ה לעלמא) אומר שבפסוק לא נאמר בעדות בנים ולא בעוון בנים אלא על בנים. ולכן גם דַיָּנים לא יהיו קרובים. וכן לא יהיו העדים והדַיָּנים קרובים זל"ז. כלומר: לא יומתו על עדות הבנים. אם שניהם בנים אע"פ שהנדון אינו קרובם לא יומת, לכן נאמר כאן בנים ולא בן. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף, כתובות יב:) והרשב"א (שו"ת ח"א תשנ). אבל בתוס' (ב"ק צ:) נראה שהם סברו שדַיָּן קרוב לעד כשר. [↑](#footnote-ref-2091)
2092. הגמ' אינה מביאה מקור לכך ששני האבות הם אחים, אך מסתבר שכך הוא, כי אם התורה מזכירה אבות ובנים שהם קרובים, מסתבר שהאבות הם לפחות אחים זה לזה, שאל"כ מדוע יאסרו. [↑](#footnote-ref-2092)
2093. האמוראים המאוחרים דרשו מכאן דרשות שונות לגבי השאלה האם אוסרים גם שני בשלישי. אבל בפשטות נראה שהתורה מלמדת כלל: שקרובים אסורים לקרוביהם, והשאלה היא עד כמה מרחיבים את הכלל, והדרשות הן אסמכתא. [↑](#footnote-ref-2093)
2094. והרמב"ם לא קִבל את הדרשה הזאת וסבר שקרובים מצד האם אִסורם מדרבנן. וכפי שבארנו לעיל הערה עג. ע"פ הרמב"ם דרשה זו היא אסמכתא, שהרי פשוטו של מקרא שגם הבנים לא יומתו על אבות. והקרבה היא ע"פ קשר משפחתי ומשפחת אם אינה קרויה משפחה (כפי שבארנו בב"ב קח-קי הערה ריא). וודאי שלִמודים כמו לא יומתו אבות על בנים ובנים, אינן נִתוח עֹמק הכתוב אלא נִתוח צורתו החיצונית של הכתוב באֹפן שלא נִתן להקרא בו, ואינו אלא אסמכתא לפי הרמב"ם (וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו). אבל המאור דִמה את המצוה הזאת דוקא לעריות, שבהם המצוה היא על שארי בשרו הקרובים לאדם בדורו, ואפשר שהטעם משום קרוב דעת. אמנם לא לכל דבר דומים דיני מצוה זאת לדיני עריות. בעריות נאסרו גם קרובי ארוסתו משא"כ במצוה זאת. הגמ' (סנהדרין כח:) לומדת את דיני מצוה זאת גם מדיני קרבה לענין כהֻנה ואוננות, שאף הם תלויים בשייכות המשפחתית של אדם אך לא רק בה. [↑](#footnote-ref-2094)
2095. מצאנו בתורה צורות שונות של קרבה ושאר בשר. יש מצוות שלגביהן הכלל הקובע הוא השייכות המשפחתית. כלומר: אב ובניו ובני בניו. לגבי השייכות המשפחתית נאמר (כפי שבארנו בב"ב קח-קי הערה ריא), שמשפחת אב קרויה משפחה ומשפחת אם אינה קרויה משפחה. בכלל מצוות אלה הירושה, היבום, גאולת ממכר אחיו ועוד. ענינן של מצוות אלה הוא הקמת שם המשפחה לדורותיה, וראה דברינו במקומות אלה, ולכן אין הן נוהגות אלא בקרובים מן האב. מצוות אלה באות מכח היות כל משפחה שם נצחי המתקים לדורותיו ומחזיק בתפקיד המשפחה לדור ודור. ואולם יש מצוות שבהן יש משמעות לא רק לבני משפחתו של האדם אלא לכל שארי בשרו. בכלל מצוות אלה כל אִסורי עריות שבהן נאסרו כל שארי בשרו של אדם גם אם אינן ממשפחתו, אלא ממשפחת אמו או אשתו. כי אע"פ שאינן קרויות משפחתו, לא במשפחתו תלוי הדבר אלא בשאר בשרו, כלומר בקרובים אליו באותו דור. כי על אף ששאריו אלה אינם שיכים לאותה מהות נצחית ולאותו תפקיד נצחי שנתן ה' למשפחתו, לו ולבניו אחריו עד עולם, מ"מ באותו דור קרובים הם אליו. וראה דברינו לעיל יבמות עז עמ' תנז הערה רלז. שבה בארנו את ההבדל בין הקשר הדורי לבין הקשר הנצחי. ובאלו מצוות עסקה התורה בבני משפחתו ובאלו בשארי בשרו שבאותו דור. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד. וראה להלן הערה עט. במצוות עריות אסרה תורה את שארי בשרו שבאותו דור ולאו דוקא את משפחתו (אע"פ שגם בעניני עריות יש הבדל בין משפחתו למי שלא ממשפחתו, כגון לענין אשת אחי אביו שלא נאסרה אלא באחי אביו מאביו שהיא ממשפחתו). המאור (סנהדרין ו:ז.) מדמה את עדות קרוב לאסורי עריות, מכאן נראה שהוא סובר שהדבר תלוי בשארי בשרו שבאותו דור. ואולי סבר כך מפני שהתורה אסרה רק שני דורות (וא"א לבאר שנקטה התורה אבות ובנים וה"ה בני בניהם אחריהם, שא"כ אין לך אדם מישראל שכשר להעיד לחברו), ומכאן משמע שהדבר תלוי במי שיש לו אליו קשר באותו דור, ולא למי שיש לו אליו קשר נצחי, כמו שבארנו לגבי מצרי ואדומי (לעיל יבמות עז עמ' תנז הערה רלז) שכיון שאסרה התורה את אותו דור אסרה גם את הנשים. לפ"ז גם קרובי האם אסורים מה"ת. ומ"מ יש הבדל בין קרובים ממשפחתו לשאינם ממשפחתו כמו בעריות, וכמו שכותב המאור שם, לענין קרובי אשתו. כמו כן לענין עדות קרוב שנתרחק כשר, משא"כ בעריות. אך בעִקר הדבר סוברים רב הראשונים שאינו מטעם שכאלו מעיד לעצמו, אלא משום קרוב דעת וחשד, ולכן יש לדמות את המצוה הזאת לעריות ולאסור את מי שקרוב אליו באותו דור. ואמנם הגמ' (ב"ב קנט.) כתבה שאינו משום חשד שקר אלא משום גזרת מלך, אך רב הראשונים יבארו שמלבד החשד יש גם גזרת מלך. משא"כ הרמב"ם, שסובר שבמשפחה תלוי הדבר, ולכן הוא הביא את הנמוק שזו גזרת מלך. [↑](#footnote-ref-2095)
2096. בב"ב קכח. עוסקת הגמ' בשאלת כשרות איש לצאצאיו. מר בר רב אשי הכשיר באבי האב ולית הלכתא כמר בר רב אשי. נראה שטעמו של מר בר רב אשי הוא שאין לפסול אלא את האמורים בפסוק. אב ובנו, וכן אב נוסף (אחי האב הראשון ע"פ הגמ') ובנו. בן בנו לא נזכר שם. הגמ' אומרת שלית הלכתא כמר בר רב אשי, ומפרש רשב"ם (ד"ה ולית הלכתא) שצאצאיו של אדם אסורים לעולם עד סוף הדורות, דבן ירך אביו הוא. וכ"כ ר"י מלוניל (נד) ואו"ז (ד לו) בשם ריב"ן. נראה לבאר את שיטתם בכך שכל אדם הוא חלק מאבותיו, כפי שבארנו במקומות שונים וא"כ אין אדם מעיד לאבותיו שהרי אין כאן אדם אחר אלא חלק מהם הוא. ואין אדם מעיד לעצמו, וכפי שאומר כאן הרשב"ם שבן ירך אביו הוא. רק בשני בנים שונים של אדם אפשר להכשיר אם התרחקו כבר והם כבר שלישיים. שהרי אין אחד מהם ירך חברו אלא הם שני ירכים שונים של אדם אחד ואם אינם אלא ירך דירך דירך הם די שונים זה מזה ויעידו. ובע"כ עלינו לשים גבול לקרבה שאל"כ אין אחד מישראל כשר להעיד לחברו, לכן אין לי אלא האמורים בפסוק. אבל בצאצא בני בנים הרי הם כבנים ולא יומתו על אבות לעולם. ראשונים אלה סוברים שפסולי קרבה לעדות הם פסולי משפחה, שלעניני משפחה אנו אומרים שבר כרעיה דאבוה ובני בנים הרי הם כבנים. הרמב"ם (עדות יג ה) פסק שצאצאיו של אדם אינם פסולים לו עד סוף הדורות. בשיטת הרמב"ם יש לבאר שהלשון הרגילה בגמ' מבוססת על הדרשה שדורשת את הפסוק בשני אחים ובניהם, ומכאן נולד הבטוי מספר פלוני במספר פלוני. שני האחים הם ראשונים לאביהם, ומהם אנו סופרים כדרך שסופרים באב הטומאה. ולהלכה השלישי אינו קרוב כלל. אלא שיש לדון איך אנו דנים בצאצאים שלא נזכרו במשנה. ברור שכאן לא שייכת כלל לשון "ראובן בשמעון מספר פלוני במספר פלוני", והלשון הראויה כאן היא "ראובן מספר פלוני לשמעון". והרשב"ם נקט שעד סוף העולם הוא פסול שהרי כרעו הוא. אך הרמב"ם נקט שאין אב פוסל תולדותיו אלא ראשון עושה שני ואין שני עושה שלישי. המדרש התבסס על שנים ששניהם תולדות עד כדי שני לאותו אב, והואיל והם שני כרעים של אותו אב הם אחד ואינם מעידים. ומכאן נשליך לצאצא. והנה אילו העד סבו של הנדון, אם נכנה את העד ראשון הרי הנכד שלישי ואינו קרוב. אלא שכאן אין סבה לספור את הדורות מאבי העד כמו שספרנו בסוגיא בסנהדרין (וכפי שסופר מר בר רב אשי שנדחה). אפשר לספור מהעד עצמו. וא"כ לא יהיה הנדון אלא שני. לכן כתב הרמב"ם שהאב ובנו **כ**ראשון בראשון. ואין כונתו שהם ראשון בראשון ממש כמו שכתב באחים כי אין לשון זו שייכת בהם. אבל הם **כ**ראשון בראשון לענין הפסול, כלומר שהבן הוא ראשון לאביו ובן הבן שני. כי אילו היו שלישי אין שני עושה שלישי כבטומאה וכשר. וכשם שאנו אומרים בשני ירכים של אדם אחד שאם הם שלישיים אינם קרובים דים, כן אנו אומרים בצאצא שאם הוא שלישי אינו קרוב דיו. שאל"כ אין אחד מישראל כשר להעיד לחברו. כלומר: הרמב"ם סובר שהפסול תלוי במשפחה, אך רק עד דור שלישי. גם יתר הראשונים בב"ב, תוס', יד רמ"ה, רי"ף ורא"ש כתבו שאב אינו נאסר לבניו אלא עד דור שלישי. רוב הראשונים נקטו שגם קרובי האם אסורים מה"ת, וא"כ לא במשפחה וביחוס תליא מילתא אלא במי שקרוב אליו בדורו. ולפ"ז ברור למה פסקו שהאב ובנו ראשון בראשון. נ"י (ב"ב נז.) מביא דעה שאב ובנו ראשון ושני ואדם קרוב יותר לבני דורו שאינם צאצאיו מאשר לצאצאיו הרחוקים. אך הוא דוחה דעה זאת ומקבל את הדעה שהאב ובנו כראשון בראשון. [↑](#footnote-ref-2096)
2097. הסמ"ג אומר שזאת ט"ס בבה"ג ואינו נראה כי בה"ג באר שם שאם קדש בפניהם צריכה גט. [↑](#footnote-ref-2097)
2098. כפי שהזכרנו לגבי בת כהן שנשאת לזר (וראה להלן הערה קיט) ולגבי יבום, ובעוד מקומות. וכפי שעולה מדיני בת יורשת נחלה. וכפי שבארנו בב"ב קח-קי הערה ריא. אבל איש נשאר בשבטו לעולם ולדורי דורות, כפי שמתבאר מדיני ירושות ויבום ועוד. איש נושא ואשה נשאת, האשה משתנה בנשואיה ולא האיש. [↑](#footnote-ref-2098)
2099. וראה נוב"ת אה"ע עו שכתב כה"ג וכתב שודאי שאיש כאשתו אינו מה"ת. ואף הוכיח מדודתו האמור שם שלא נאמרה קרבה אלא בקרובים מן האב. כללו של דבר: אשה שנשאת אינה שיכת עוד למשפחת אביה והיא חלק מבית חמיה. לכן היא כבעלה. משפחת האם אינה קרויה משפחה. האיש שייך למשפחתו לעולם ואינו עובר למשפחה אחרת. לכל ענין שתלוי במשפחה אין לומר שאיש כאשתו מה"ת. ענין עריות אינו תלוי במשפחה ובו אומרים איש כאשתו, אך נראה שאין לדמות לכך את פסולי עדות. [↑](#footnote-ref-2099)
2100. ראה דברינו ביבמות נד.: [↑](#footnote-ref-2100)
2101. למדנו כאן מרש"י שהוא סובר שאפשר לומר פעמים איש כאשתו. ונחלקו בכך הראשונים. הרא"ש (סנהדרין ג כ) והרשב"א (שו"ת ד ו) אומרים שרק בראשון בראשון אומרים תרי איש כאשתו. והרמב"ם (עדות יג ז) הכשיר תרי איש כאשתו בשני בשני, ופסל בראשון בראשון. ופסל גם בעל בת אחות אשתו, כלומר: תרי אכ"א בראשון בשני. ובדעת הרי"ף נחלקו הטור וב"י (חו"מ לג ד), לדעת הטור הרי"ף פוסל אפי' בשני בשני, ולדעת ב"י אינו פוסל אלא בראשון בשני. ר"ת (סנהדרין כח. תוד"ה רב) שפוסל ראשון בשלישי, מכשיר שם איש כאשתו. המאור (סנהדרין ז.) והחנוך אומרים תרי אכ"א רק בנשים שאסורות לו משום ערוה. הרמב"ן (מלחמת ה' שם) אומר שאומרים תרי איש כאשתו רק בראשון בראשון וגם זה רק מדרבנן. כמה קושיות הקשו האחרונים על שיטת הרמב"ם. וראה חוו"י יז. ואולי יש לבאר ברמב"ם שא"א איש כאשתו אלא בנדון ולא בעד, אבל העד באשתו ראשון בראשון. מלבד כשאשת העד היא ראשון שבו אומרים תרי איש כאשתו (כלומר: אומרים גם בעד), מפני שהעד באשתו כראשון בראשון ולכן הוא נפסל לראשוניה. בה"ו עסק באשת הנדון, בהי"ג עסק באשת העד. לרמב"ם אומרים תרי איש כאשתו דוקא כשהעד ראשון, לכן אומרים בראשון בראשון, ואומרים תרי איש כאשתו בראשון בשני דוקא כשהעד ראשון והנדון שני. לא להפך. ההגיון מתישב עם תפישת המשפחה בתורה. כשדנים בעל דנים את אשתו, כשדנים אשה דנים את בעלה. אבל בעד אינו כן, אדם אינו חלק ממשפחת אשתו ועד שמעיד אין לראותו כאילו אשתו מעידה. (אבל אם תִדון אשת קרובו הרי יפסיד קרובו). נמצא שא"א תרי אכ"א אא"כ העד ראשון. עוד אפשר לבאר שלרמב"ם איש כאשתו דוקא בדודה האמורה בפירוש, וכ"ש באחות. ובכך אפי' תרי איש כאשתו. אבל ביתר קרובי אשתו בעל ואשתו כראשון בראשון. לכן לא נקט כן עד הי"ג. ומ"מ נראה שאין האיש והאשה מתקרבים בנשואיהם אלא לגבי אחד מהם בקרובי האחר, אך לעולם קרובי האיש כשרים לקרובי האשה, לענין זה אינם אפי' כראשון בראשון. וכ"כ חוו"י (יז). וכן מדויק בשו"ע (חו"מ לג ה). [↑](#footnote-ref-2101)
2102. המלה עד האמורה כאן הוא הנקרא בפינו עדות. המלה עדות אמורה בתורה דוקא על ארון העדות ולוחות העדות. כת עדות נקראת עד. התורה ממעטת להשתמש בצורה של שם עצם וסיומת ות. תחת זאת משתמשת התורה בצורת מקור. ומה שנקרא עדות בלשון חז"ל נקרא עד בלשון תורה שנאמר לא תענה ברעך עד שקר, כלומר עדות שקר. מכאן שלמלה עד יש שתי משמעויות, האיש המעיד נקרא עד והעדות נקראת עד. וכל מקום שלא נאמר אחד הרי כאן שנים. [↑](#footnote-ref-2102)
2103. רואה או יודע, כלומר: העד לא בהכרח מעיד על המעשה. הוא מעיד על החיוב שהוא יודע עליו. אבל חכמים חולקים ואומרים שהעדים מעידים על המעשה שראו. וכפי שהעולה בהרחבה בסוגיא. [↑](#footnote-ref-2103)
2104. סמשמעות הבטוי "בנה אב" כאן הפוכה ממשמעותה הקבועה. בד"כ בנין אב היינו שגלה הכתוב במקום אחד וה"ה לכל מקום. ואילו כאן בנין אב הוא דיוק. דוקא כאן גלה הכתוב, מכלל שבמקום שלא גלה הרי כאן שנים. וקשה כי הפשט הפשוט שהוא שכאן גלה הכתוב אחד שהרי זה הנושא של הפסוק וזה הלמוד המיוחד של הפסוק, אבל ה"ה לכל מקום. אעפ"כ דרשה הגמ' שעד היינו עדות, לכן אם לא נאמר אחד, העדות הרי היא שנים, ובנין האב אומר שכיון שלמדנו שעדות היא דוקא שנים, הרי שכל מקום שבו נאמר עד הרי הוא שנים. [↑](#footnote-ref-2104)
2105. והוזכר הדבר כאן כי המקלל היה בן איש מצרי וא"כ דינו כגר. כמו שהזכרנו בהקדמה לספרנו בהערה קכט. [↑](#footnote-ref-2105)
2106. אמנם, רבים מהמפרשים פרשו שהפסוק "צדק צדק תרדף" נפרד מהפסוק שלפניו, והוא כבר לא חלק מהצווי על השופט שלא יקח שחד, אלא הוא חלק מהצווי על כל יחיד ויחיד, כלומר: על בעלי הדין. אבל המדרשים כאן פרשו אחרת, ולכאורה הם קרובים יותר לפשט. [↑](#footnote-ref-2106)
2107. אבל הרמב"ם פסק שזאת מצות ל"ת (רצא), והביא את הדרשה הזאת. והביאה גם בפה"מ. וכן בי"ד החזקה (עדות ה ח) הביא הרמב"ם את הדרשה הדורשת "יענה" – ילמד. אבל הוא אינו מביא אלא את הדרשה הדורשת שיענה הוא ילמד. הרמב"ם מודה שהדרשה המוציאה את הפסוק מפשוטו ועוסקת באחד התלמידים היא אסמכתא. הוא מביא את ההלכה הזאת (סנהדרין י ח) ללא מקור מהתורה. מהפסוק כאן לומד הרמב"ם שעד לא ילמד, וזה לא רחוק מהפשט, שכן גם ע"פ הפשט יש מקום לפרש שיענה היינו ילמד, ולפי זה פשט הפסוק הוא שהעד לא ילמד על הנדון. הרמב"ם אף מוסיף ולומד שגם לחובה לא, וגם זה מסתבר אע"פ שנאמר כאן "למות", מפני שמה לי זכות מה לי חובה. המלה "למות" מתפרשת לפ"ז בדיני נפשות, כלומר: עד אחד לא ילמד בדיני נפשות. ומסתבר שהיינו גם לזכות. הרמב"ם אינו מקבל את הדרשה המוציאה את הפסוק מפשוטו לגמרי ועוקרת ממנו מלה, ועוסקת בתלמיד. [↑](#footnote-ref-2107)
2108. מכאן נראה שעד לא יכול ללמד מן הסברה, והפסוק נדרש על מי שאינו עד, שלא יענה בנפש למות. [↑](#footnote-ref-2108)
2109. ולמדנו מכאן שהרואה את הנגעים הוא אחד מבניו הכהנים. מכאן עולה שחלל אינו רואה את הנגעים, שהרי אינו כהן. אבל בעל מום רואה את הנגעים, שהרי הוא בכלל "אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים". [↑](#footnote-ref-2109)
2110. רבא אף אומר שגם ר"מ שלא מקבל את הדרשה הזאת, מסכים שביום המעונן אפשר לדון. שנאמר ושפטו את העם בכל עת. והדרשה נראית תמוהה. מובן איך אפשר ללמוד מהפסוק הזה שדנים בין ביום ובין בלילה, שהרי זו עת וזו עת. אבל כיצד ילמד מכאן יום המעונן? וכי יום המעונן עת הוא? [↑](#footnote-ref-2110)
2111. אמנם, אפשר שבתחלת הפרשיה החטא לא היה פומבי. העם זנה עם בנות מואב איש איש במקומו. יש בכך מן הפומביות, והראיה – שרבים חטאו בכך. אך לא בגלוי. ולכן הועיל שכל שופט הרג את אנשיו הנצמדים לבעל פעור. אלא שלאחר מכן בא זמרי ועשה את מעשיו בגלוי ובפומבי. כדי להכריז בגלוי שאינו מקבל את ההריגות הפומביות שהורגים שופטי ישראל, ולבטל את מעשיהם. אם נפרש כך – הרי שגם החוטא בסתר יענש בגלוי, כדי שלא ירבו כמותו. [↑](#footnote-ref-2111)
2112. אמנם קשה, כי אולי יבטל דוקא כשיש כהן אחר שיכול לעבוד במקומו, אבל בעלמא מיתת ב"ד אינה דוחה עבודה. ועוד: שמא לא בא הכתוב ללמד שאין המזבח בבחינת "ואכל וחי לעולם", ואינו מציל את הנמלט אליו לכל ימי חייו, אלא הנמלט אליו נלקח משם. אבל מי שעובד עבודה – יסים את עבודתו ואז ילקח למות. [↑](#footnote-ref-2112)
2113. המכילתא למדה מכאן שאפילו העובד על המזבח נלקח משם למות. (וכן ראב"ע). אבל המכילתא דרשב"י (וכן משמע במכות יב. ויומא פה.) מדייקת מעם מזבחי ולא מעל מזבחי. כלומר: כהן העובד על המזבח אינו נלקח למות באמצע עבודתו. והרמב"ם (רוצח ה יב) כתב שדוקא אם הוא רצח בשוגג ניצול כשעובד על המזבח. נראה שסבר כמכילתא, ופרש שמכך שהורג בזדון וערמה נלקח אפילו מהמזבח, משמע שבשוגג גם המזבח קולט, ולא רק ערי המקלט. (וראה מל"מ). וכ"כ מלבי"ם.

      וביומא פה: עוד הוסיפו ודייקו מכאן שלחיות אפילו מעל מזבחי. [↑](#footnote-ref-2113)
2114. וראה לעיל הערה ד. [↑](#footnote-ref-2114)
2115. אמנם לפי פשוטם של דברים אין מכאן קושיה על כך שסתם "מחוץ למחנה" הוא מחוץ למחנה ישראל. התורה כאן אסרה לשחוט הן מחוץ למחנה והן במחנה, והתירה רק בפתח אהל מועד. כלומר: גם בפסוק הזה המחנה הוא מחנה ישראל, והתורה אסרה לשחוט הן במחנה והן מחוצה לו. אלא שהגמ' הקשתה, ותרצה כפי שתרצה. [↑](#footnote-ref-2115)
2116. ראה זבחים נה. הערה קמז. [↑](#footnote-ref-2116)
2117. אמנם, תמוה למה צריכים הפרים והשעירים הנשרפים להשרף דוקא במזרח. ואכן, הגמ' אינה שואלת ואידך מנלן, פשוט לה שאידך יחלוק גם על זה. [↑](#footnote-ref-2117)
2118. וראה רמב"ם סה"מ עשה לא ל"ת עח צ, ובהל' ביאת מקדש ג מעה"ק יח פר"א ג טומאת צרעת י. [↑](#footnote-ref-2118)
2119. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-2119)
2120. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-2120)
2121. המדרש לומד מכאן שדי ביריה ורק אם היא לא הועילה תבוא גם סקילה. אמנם קצת קשה כי הכתוב הקדים את הסקילה ליריה. אבל אפשר לתרץ ולומר שדי באחד מהם, ולאו דוקא בזה שנזכר בכתוב ראשון. [↑](#footnote-ref-2121)
2122. ואולי אפשר ללמוד זאת גם מעיר הנדחת, כמו שנבאר להלן סנהדרין קיא:-קיג. ושם הערה רלו. שם נביא דרשה דומה לאמור כאן. [↑](#footnote-ref-2122)
2123. וכן ברור, וכי את כל אותו שבתורה נדרוש בלא כסותו? הלא אף על יהושע נאמר "וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל הָעֵדָה", וכי תעלה על דעתך בלא כסותו? ורק על הנסקל היא כסותו לבדה. ופשוט שכאשר ממעטים – עושים זאת לפי הענין. וכן כל דרשות ממלה כמו הוא אותו לו וכיו"ב, נדרשת לפי הענין ולא לפי המלה כשלעצמה. אמנם, אפשר שהדבר תלוי לא בדרשה אלא בעצם הסקילה. שהרי מי שהעמידוהו בכסותו הרי עמד. אבל מי שסקלוהו בכסותו, הרי לא נגעה האבן בבשרו. ואולם, אם כך – למה יש צֹרך בדרשה? ועוד – אם הומת באבן – הלא נרגם באבן. גם אם לא נגעה בו. [↑](#footnote-ref-2123)
2124. ומסתבר שכונתו לתחלת הפסוק: "מוֹת יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בוֹ". [↑](#footnote-ref-2124)
2125. בעניין פסוקים שיש לדון בהם היכן נגמר התנאי ומתחיל הצווי ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-2125)
2126. ואז הפסוק הבא הוא דין נוסף שמלמדת התורה בעניין התלוי, ולא המשך המשפט הזה. [↑](#footnote-ref-2126)
2127. וכן אומרים חכמים (א,ב,ג) שאפשר לדרוש "והומת ותלית" כלל, "כי קללת אלהים תלוי" פרט. כלומר: על מי שיומת צִותה התורה "ותלית". וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת, אז: וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ. אלא שאח"כ פרטה התורה מדוע, מפני שקללת אלהים הוא. מכאן שדוקא חטאים שיש בהם קללה הם חטאים שיש בהם תליה. אמנם, לכאורה קשה לפרש כך, שהרי הנִמוק "כי קללת אלהים תלוי" אינו סמוך לצִווי. אִסור הלינה וחיוב הקבורה מפסיקים ביניהם. (ד) לכן יש לבאר שהפרט לא בא לבאר מהו הכלל אלא רק לנמק אותו. ולכן כל הדומה לפרט נכלל בו. שהרי הנמוק יכול לחול עליו. (ונחלקו (ג) ר"א וחכמים עד כמה הדומה צריך להיות דומה). חכמים סוברים שהכלל "כי קללת אלהים תלוי" בא לנמק את החיוב לתלות. אין קושיה מכך שאִסור הלינה וחיוב הקבורה נאמרו בין הדין ובין הנמוק, כי דרכו של ספר דברים כך במקומות רבים. שהוא מכניס מאמר מוסגר באמצע משפט. אך קל יותר ללמוד כדרכו של ר"מ שהנמוק הוא נמוק לקבורה ולאסור ההלנה ולא לתליה. [↑](#footnote-ref-2127)
2128. אמנם, הגמ' מנסה לישב את דרשתו של ר"מ עם דרשתם של ר"א וחכמים. [↑](#footnote-ref-2128)
2129. במקומות רבים דורש ר"מ דרשות פשטניות יותר. (לכן גם הכובס השומע את דרשותיו דורש בשמו דרשות פשטניות (סנהדרין לח:) הוא יודע את אורחיה דקרא). וכך גם כאן. [↑](#footnote-ref-2129)
2130. לדעת חכמים פשוט שהוא לא נתלה, שהרי הם סוברים שרק המגדף והעובד ע"ז נתלים. השאלה נשאלת לדעת ר"א. בסו"מ נסקל. אלא שכיון שאין בו חטא משפט מות, היה צריך לרבותו. נראה שהדרשה מבוססת על הסמיכות: "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר מְקֹמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל וְסֹבֵא: וּרְגָמֻהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ: ס וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ...". מכאן לכאורה משמע שהבן הסורר והמורה הוא האיש. אלא שעיון מעמיק יותר מלמד ההפך. היחס בין שתי הפרשיות הוא לא המשך אלא נגוד. בן סורר ומורה נדון אע"פ שאין בו משפט מות, ואילו אם יהיה באיש חטא משפט מות – ותלית אותו על עץ. אבל ר"א לומד מכך שנאמר בפרשיה "וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת", בדומה ממש לפרשיה הקודמת הפותחת גם היא ב"כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן", משמע שהוא המשך הפרשיה הקודמת. [↑](#footnote-ref-2130)
2131. וכן, אי אפשר לפרש "לזנות את אביה", כי אם כך מדוע אומרת התורה שהיא מחללת אותו? הלא הוא מחלל את עצמו. [↑](#footnote-ref-2131)
2132. נבלה בישראל מצאנו בעוד מקום בתורה: במעשה שכם בן חמור. הנבלה שעשה בישראל היא לשכב את בת יעקב. יש בכלל מעשה זה גם פגיעה באביה. זוהי נבלה בישראל, פגיעה בכבוד ישראל שהיא בתו. (וראה גם בערכין ה: הערה א). [↑](#footnote-ref-2132)
2133. אמנם יש בכך כמה דעות, וראה דברינו בתמורה כט:, ושם בהערה לא, וראה דברינו ביבמות נט.:ס.סא., וראה גם דברינו ביבמות סא: [↑](#footnote-ref-2133)
2134. עוד משוה הגמ' את שני הדינים האלה (א) כדי ללמד שהסקילה והשרפה חמורות מסיף. סקילה חמורה מחנק שהרי נערה המאורשה הוחמר דינה מחנק לסקילה כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה. שרפה חמורה מחנק שכן התורה החמירה על בת כהן בשרפה כי היא מחללת את אביה. אבל הגמ' לומדת ששתי המיתות האלה חמורות גם מסיף, כי שתיהן באות מכח אביה. וכשם שהסקילה חמורה מסיף כך השרפה. וזה תמוה, שהרי ממילא הן שתי מדרגות שונות. וניחא אילו היתה הגמ' אומרת שהסקילה והשרפה שוות בחומרתן, אבל בין לרבנן בין לר"ש אינן שוות. כיצד אפוא למדנו ששתי מיתות אלה חמורות מהסיף? ואולי פשוט לגמ' שיש שתים קלות ושתים חמורות. ואמנם הקלות אינן לגמרי שוות והחמורות אינן לגמרי שוות, אך אם החמירה התורה על בת לעלות מהקלות לחמורות מפני אביה, הרי שכל אחת מהן מהחמורות היא.

      עוד לומדת הגמ' (טז) שמכך שאמרה תורה שבת כהן בשרפה אנו למדים שאלמלא היתה בת כהן היה דינה קל יותר. וכן מכך שאמרה תורה שנערה המאורשה בסקילה אנו למדים שאלמלא היתה נערה מאורשה היה דינה קל יותר. ולכאורה נראה הדבר תמוה. כי בבת כהן אכן בא פסוק מפורש שכל מטרתו ללמדנו את חומרת המעשה מפני שהיא בת כהן. אבל בנערה המאורשה בא הכתוב ללמדנו את עצם המיתה. שאחר שלמדנו שהמוציא שם רע נענש, היה צריך ללמדנו שאם אמת היה הדבר תמות, וכן בנערה שנמצאת בעיר, היה צריך ללמדנו שכיון שלא צעקה תמות, ואפשר היה לומר שהסקילה היא דין כל הנואפות, ושם כיון שהיה צורך ללמדנו שתמות נקטה התורה לשון סקילה כיון שהיא מיתתה. ועִקר החדוש של התורה הוא עצם המיתה. ואעפ"כ לומדת משם הגמ', כי הנִמוק שם הוא שעשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה, בדומה לאמור בבת כהן, וזה ודאי הנמוק לכך שהיא בסקילה. הרי שסתם נואפת אינה בסקילה. (אמנם עדין יש להקשות שמא הנמוק הזה לא בא אלא לנמק מדוע תסקל על פתח בית אביה). [↑](#footnote-ref-2134)
2135. בארנו את דרשת "בת ובת" כמתיחסת לפסוק הזה. אע"פ שתורה אור הפנה לפסוק אחר, בעקבות כמה מפרשים. [↑](#footnote-ref-2135)
2136. בת שנשאת עוברת למשפחה ולשבט של בעלה. היא אינה שיכת עוד לבית אביה לענין הפרת נדרים, כתובה, קדושין, ועוד עניינים רבים. אבל לגבי בת כהן – יש לה קשר לאביה גם אחר נשואיה. מלבד העניינים שהזכרנו, זנות בת כהן ושיבתה לתרומת בית אביה, נִתן ללמוד זאת מכך שאביה נטמא לה אע"פ שנשאת (להבדיל מאחיה שלא יכול להטמא לה אם אינה שייכת לביתו (ואין קושיא מכך שהוא יכול להטמא גם לאמו אע"פ שנשאת לישראל, שהרי הוא מאכיל את אמו בתרומה אם לא היו לה בנים מבעלה הישראל כדרך שהוא מאכיל את בתו. כל קשרי ההורות זהים לענין זה)). והיא ובניה מאכילים את אמה בתרומה. לכן כנראה למדו חכמינו שבנה פטור מן הפדיון אע"פ שנשאת לישראל, שהיא אינה משלמת קרן וחמש על תרומה, ושהיא מקבלת זלו"ק. ועיין יבמות סז. וסוטה כג.: לגבי יחוסה של האשה לאביה או לבעלה.

      לעניינים רבים דורשים חז"ל שהמלה בת האמורה בתורה איננה כוללת בוגרת. חכמים דורשים בת ולא אשה. לכן אין אדם מוכר את בתו הבוגרת לאמה ואינו זכאי בקדושיה ובמעשה ידיה. (וכן מסתבר, וכי עד זקנה ושיבה יקדשנה אביה?). כן פשוט לעניין הפרת נדרים, שנאמר בו במפורש בנעריה. כך פשוט גם לגבי שבת, שנאמר בו לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, וברור שאין הכונה לבוגרת, שהיא מצֻוָּה על עצמה ולא אביה מצֻוֶּה עליה. ואולם לגבי בת כהן, פשוט שהיא אוכלת בתרומה גם אחרי שבגרה, שהרי מקרא מלא דבר הכתוב שאפילו אלמנה וגרושה אוכלות, שהן ודאי כבר יצאו מרשות אביהן, ואעפ"כ הן בכלל בת. [↑](#footnote-ref-2136)
2137. וראה להלן סנהדרין סו:, הגמ' מצטטת את הבריתא: "ובת איש כהן כי תחל לזנות רבי אומר תחילה וכן הוא אומר ומת האיש אשר שכב עמה לבדו", ונחלקו שם אמוראים האם הבריתא כר' ישמעאל ואומרת שדוקא בתולה את אביה מחללת, או שהבריתא כר' מאיר ואומרת שדוקא מי שעוד בקדושתה וכעת היא מתחללת – את אביה היא מחללת. לדעה זו הפסוק שנקט המדרש הוא סימן בעלמא. מכאן אנו למדים שלא בכל מקום שבו מצטט המדרש פסוק, אכן כונתו ללמוד מן הפסוק. [↑](#footnote-ref-2137)
2138. נמצא אפוא שיש כאן ארבע דעות: ר' ישמעאל סובר שרק בת כהן שהיא בבית אביה מחללת את אביה. ומשעה שנשאת או התחללה – לא חל עליה עוד דין זה. ר' מאיר סובר שגם בת שנשאת, עדין היא קשורה לאביה הכהן, כל עוד לא התחללה ויכולה היא לשוב לביתו. אבל אם התחללה מכהֻנתה – שוב אינה מחללת את אביה. חכמים ור"ש שוים בכך שבת כהן לעולם בתו היא ולעולם זנותה מחללת את אביה. אלא שהם נחלקו בשאלה איזו מיתה חמורה יותר. לחכמים סקילה חמורה יותר ולכן אם היא גם בת כהן וגם נערה מאורשה, תדחה הסקילה את השרפה. לר"ש השרפה חמורה יותר ולכן אם היא גם בת כהן וגם נערה מאורשה – תדחה השרפה את הסקילה. [↑](#footnote-ref-2138)
2139. מלשון הבריתא נראה לכאורה שהדרשה מבוססת על המלה "אביה", אך כמובן שלא זאת כונת הבריתא. עקר הדרשה היא מ"לזנות", ומכאן שהיא מקודשת. שאל"כ אינה זנות. אלא שמדובר על זנות עם זקת האב. [↑](#footnote-ref-2139)
2140. חִלול האשה מבחינה זו שונה מהותית מחִלול הכהן. אשה אחרי שהתחללה – הרי גופה מחולל ועומד לכל ימי חייה. (ראה להלן הערה קמט). הכהן שזנתה בתו התחלל לא במובן שגופו מחולל, שהרי גופו לא השתנה, אלא במובן שכבודו התחלל. ואם תזנה בתו שנית – יתחלל כבודו שנית. [↑](#footnote-ref-2140)
2141. אמנם על כך יש לשאול: נכון שעל כך שנאפה לא זממו אלא לחנוק אותה, אבל סוף סוף הלא העידו שחללה את אביה. וניחא אם העידו גם על הבועל יכולים לומר שעליו נסובה עדותם, אך אם אינם מעידים אלא עליה למה לא ישרפו? וראה נא: תוד"ה לאחיו שאומר שזה נלמד מהמלה "לאחיו", כל המעיד על נואפים זומם כלפי הנואף ולא כלפי הנואפת ונענש בענשו של הנואף. [↑](#footnote-ref-2141)
2142. ובמקרה שהגמ' דברה עליו – לאיש ולא לאשה. לכן נקטה הגמ' "לאחיו ולא לאחותו", כי זה המקרה המדובר בסוגיא. אבל ה"ה גם בשני אנשים או בשתי נשים. [↑](#footnote-ref-2142)
2143. לכאורה הגמ' משיבה כך על שאלה אחרת, אך מסתבר שיש בכלל תשובתה גם תשובה לשאלה זו. [↑](#footnote-ref-2143)
2144. כך עולה מסוגייתנו. בפסחים עה. משמע אחרת. משמע שם שדוקא גוף קים שרפה היא. ומואהבת למדים שלא יבשלוה במים רותחים. [↑](#footnote-ref-2144)
2145. ראה סנהדרין פז.:, שם נבאר שהפסוקים האלה אמורים אל השופט שבכל מקום. השופט שנתת בכל שעריך. הוא זה שיבאו אליו למשפט, ויפלא ממנו דבר למשפט. וכאשר יפלא ממנו דבר למשפט, הוא מצֻוֶּה לעלות אל השופט היושב במקום אשר יבחר ה'. [↑](#footnote-ref-2145)
2146. הגמ' לומדת שהריגה בחרב היא כסדרה, דקירה ולא חיתוך, שהרי נאמר "לפי חרב". בכמה מקומות בתורה נאמר לפי חרב, אך לא בפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-2146)
2147. ראה כריתות כו הערה נא. [↑](#footnote-ref-2147)
2148. ברור שאין נאיפת אשת קטן חמורה פחות מנאיפת אשת גדול. מה שבקשו חכמים ללמוד מהמלים "אשת איש" הוא שלקטן אין אישות, וממילא אין אשת קטן. ואפשר שסברה הוא וקרא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-2148)
2149. אשתו של אדם היא ערותו. אנו מוצאים את זה בכמה מקומות בפרשת העריות: עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא, עֶרְוַת אֲחִי אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה אֶל אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב דֹּדָתְךָ הִוא, עֶרְוַת אֵשֶׁת אָחִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָחִיךָ הִוא, וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה, וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת דֹּדָתוֹ עֶרְוַת דֹּדוֹ גִּלָּה, וכו'. וראה להלן הערה קנו.

      כמה מהעריות מנומקות בכך שהן "ערות אביך", "ערות אחיך", "ערות דודו", וכד'. ואפילו "כי ערותך הנה". כלומר: הן נאסרו מעצם היותן ערות קרוב. ומכאן נלמדו כמה הלכות. ראה למשל דברינו ביבמות נד:נה. ובברכות כא: [↑](#footnote-ref-2149)
2150. עם זאת, הגמ' (ו) עומדת על כך שאי אפשר ללמוד מהמלים "לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" שחיב רק על ערוה אחת גם אם יש שתי סִבות לחיב, כי המלים "לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" אמורות על האשה, ויש כאן רק אשה אחת, גם אם חיב עליה שתים. [↑](#footnote-ref-2150)
2151. וז"ל הרמב"ן כאן: ערות אביך וערות אמך - לשון רש"י, ערות אביך, זו אשת אביך, וערות אמך, להביא אמו שאינה אשת אביו, ערות אשת אביך, לרבות לאחר מיתה. וכן פירש ערות אחי אביך לא תגלה (פסוק יד), ומהו ערותו, אל אשתו לא תקרב. וכן הוא באמת כפי משמעותו הנכון. אבל בגמרא במסכת סנהדרין (נד א) העלו כי ערות אביך וערות אחי אביך על הזכרים ממש, ולחייבו בשוגג שתים. ואני תמה לדעתם, למה לא יזהיר כן בבן ובאח עם ערות נשיהם, ואולי חששה התורה בכבוד הזקנים יותר. אבל כל פסוק ופסוק בפרשה אזהרה אחת, לא באו בפרשה שתי אזהרות בלאו אחד, כי הלאו באחיות כלן וכן הבנות אחת הנה: [↑](#footnote-ref-2151)
2152. פשט הכתובים הוא ודאי שערות אביך היינו אשת אביך, כמו שמצאנו בפרשית עריות בכמה מקרים. כפי שבארנו לעיל הערה קלב. וכפי שמפורש באשת אביו עצמה בפרשת הענשים: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת אֵשֶׁת אָבִיו עֶרְוַת אָבִיו גִּלָּה. כך גם כאן, אשת אביך היא פשוטו והיא משמעו של "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה". וכפי שהתורה מפרטת והולכת: "אִמְּךָ הִוא לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ: ס עֶרְוַת אֵשֶׁת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה עֶרְוַת אָבִיךָ הִוא". זהו הפירוט של "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה". כך גם בארו האמוראים להלן סנהדרין נח. את דעת ר"ע, וכפי שנבאר שם. אבל האמוראים בסוגייתנו מפרשים שחכמים סוברים שערות אביך היינו ערותו ממש, ומביאים ראיה מהבריתא האומרת: "הבא על אביו חייב שתים הבא על אחי אביו חייב שתים". ואולם, אין ראיה שהבריתא הזאת חולקת על הפרשנות הפשוטה שערות אביך היינו אשת אביך, וכפי שהתורה מפרטת והולכת. יתכן מאד שהבריתא הזאת מסכימה עם הפרשנות הזאת, אלא שהיא אומרת שהפסוק האוסר לגלות את ערות אביו, אומר שאסור לגלות כל ערוה שהיא ערות אביך. אשת אביך היא ערות אביך ולכן היא בכלל האִסור הזה. אבל גם אביך עצמו הוא ערות אביך. לכן גם הוא בכלל האִסור הזה. גם אביו עצמו הוא חלק מהאִסור לגלות ערות אביו, שהרי גם הוא ערות עצמו, ולא רק אשתו. (ולכן אומרת הגמ' שאפשר שגם ר' יהודה יודה שהבא על אביו חיב שתים, "אפילו תימא ר' יהודה"). הבריתא מתורת כהנים המצוטטת בגמ' מפרשת בפשיטות שערות אב היינו אשת האב, כפי הפשט וכפי שבארנו, ולא הזכירה דעה חולקת. גם לא נאמר בה שדבריה כר' יהודה. [↑](#footnote-ref-2152)
2153. ר' יהודה, ע"פ שיטתו, מבאר את הפסוק "ולא יגלה כנף אביו" בכנף שראה אביו, דהיינו באנוסת אביו ומפותת אביו (יבמות צז.). [↑](#footnote-ref-2153)
2154. ראה ר"ן סנהדרין נד. ד"ה מגיד. אמנם מרש"י בסוגיא נראה שהוא מפרש אחרת (כמו הפירוש שהר"ן מתנגד לו) דהיינו: שמהמלים "משכבי אשה" אנו למדים שיש באשה שני משכבות ושניהם נקראים משכב, אך מ"מ הדרשה בנויה על כך שהתורה רואה במשכב זכר דרך של משכב, ולכן הוא נקרא משכבי אשה. (ועיין לגבי המחלוקת המובאת ביבמות פג: לגבי אסור ביאה על אנדרוגינוס. שיסודה בשאלה האם החיוב הוא על הגוף או על צורת הביאה. למ"ד שהגוף אסור הרי שזכר וגם אנדרוגינוס הם ככל העריות, ומעצם האסור אנו למדים שביאה בשלא כדרך ביאה היא ביאה. ו"הוקשו שני משכבות" היינו שגם המשכב כזה חשוב משכב. למ"ד שהביאה אסורה אין חיוב בדרך נקבותו כי ממ"נ אם הוא זכר אין זה דרך ביאה ואם הוא נקבה הוא מותר. ואנו למדים שביאה שלא כדרכה היא ביאה עצם העובדה שלביאה בזכר התורה קראה משכב אשה). [↑](#footnote-ref-2154)
2155. כלומר: מכאן עולה שבאשה יש שני מקומות ששניהם נקראים משכב. יש בה אפוא שני משכבות. [↑](#footnote-ref-2155)
2156. ראה בגמ' נדרים כ: [↑](#footnote-ref-2156)
2157. ובקדושין כב: עוד מוסיפים ולומדים מכאן שהבא על שפחה שלא כדרכה לא קנאה. ותמוה שהרי שם אין הטעם מצד שהדבר נקרא ביאה או לא נקרא ביאה, אלא מטעם שההגביהתו. ואולי הכונה שם שכיון שהיא ביאה אינה עבודה ואינה חזקה. [↑](#footnote-ref-2157)
2158. המלה "את" בתורה באה פעמים רבות בהוראה של "עִם" לכן אם שני זכרים שכבו, כל אחד מהם שכב עם זכר, ושניהם חטאו.

      גם לגבי זכר וגם לגבי בהמה, ר"ע לומד מעצם הפסוק האוסר, שנאסר גם השוכב וגם הנשכב. לגבי זכר קל ללמוד זאת, מהטעם שבארנו. "ואת זכר לא תשכב" היינו ועם זכר לא תשכב. אלא שר"ע לומד זאת גם לגבי בהמה, שבה נאמר "וּבְכָל בְּהֵמָה לֹא תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ". תתן שכבתך, לכאורה פירושו תתן את שכבת זרעך. אלא שאפשר לפרש "שכבתך" לא מלשון שכבת זרע, אלא מלשון שכיבה. ואם כך – הפסוק הזה אוסר גם את הנשכב, שהרי גם הוא – שכיבתו עם בהמה.

      ר"י לומד בשני המקרים מ"לא יהיה קדש". וגם כאן, קל יותר ללמוד לגבי זכר מאשר לגבי בהמה, כי בפשטות קדש הוא אדם המעמיד את עצמו לשכיבת זכרים שישכבוהו. הגמ' דנה בשאלה כיצד נלמד מכאן נרבע לבהמה, ואביי אכן חולק ואומר שגם ר' ישמעאל לא למד מכאן.

      ר"ע סובר שכל שכיבה היא מעשה ששני השוכבים שותפים לו. גם השוכב וגם הנשכב שניהם שכבו עם זכר. (והשוה לדברינו בהקדמה בעמ' טז). לכן הוא אינו צריך ללמוד מלא יהיה קדש. ר' ישמעאל אומר שקדש הוא המזומן שישכבוהו. כאמור, לגבי זכר מסתבר טעם שניהם, אך לגבי בהמה טעם שניהם קשה. קל לדרוש לא תשכב על שני השוכבים, קשה לדרוש לא תתן שכבתך לשני השוכבים. גם קשה לפרש שקדש הוא המזומן לכך שבהמות ישכבוהו. ואכן אביי דוחה כך את ההו"א שם ואומר שקדש בגברי כתיב. מחלוקת רב ושמואל בדף נד:, האם שוכב כנשכב, היא כנראה כר"ע שרואה את השוכב כנשכב. בדף נה. יש דיון על מערה בעצמו, ומשמע שאין הדבר תלוי אלא בשאלת משמש מת בעריות. ולכאורה הדבר תלוי גם במחלוקת ר"ע ור' ישמעאל, לר"י אפשר שיתחיב אפילו שתים, אבל לר"ע למה יתחיב? הוא תולה את האסור בכך ששנים שוכבים זה עם זה. ראה גם מחלוקת אב"ע ורמב"ן בסוף אחרי מות, שנחלקו בשאלה האם גם הנשכב עבר על לא תשכב כי שכיבה היא דו צדדית. אב"ע הביא ראיה מבנות לוט, ורמב"ן דחה את ראייתו ואמר שהמקרה ההוא חריג כי לוט לא עשה דבר ורק הבנות עשו את כל המעשה. [↑](#footnote-ref-2158)
2159. כך בפשטות דורש ר"ע. אמנם, בגמ' נוסף "קרי ביה לא תשכב", ורבו בכך הגרסאות. ונראה שהן דברי הגמ' ולא דברי ר"ע. לפנינו מופיעות מלים אלה גם בתו"כ אך מסתבר שהן הועתקו לשם מן הגמ', שהרי הן ארמיות, ובשום מקום אחר בתו"כ לא מופיעה המלה קרי בהוראה של קרא. ר"ע אינו דורש ע"פ קריאה אחרת מהכתיב. [↑](#footnote-ref-2159)
2160. ולכאורה קשה, כי גם אם נפרש ש"דמיהם בם" אמור רק על אשה נרבעת ולא על איש, עד שאתה למד ממסית תלמד מאשה נרבעת. [↑](#footnote-ref-2160)
2161. והשוה לדברינו ביבמות נט.:ס.סא., וכן דברינו ביבמות סא:, ובהערה קפו שם. [↑](#footnote-ref-2161)
2162. יש מקומות שבהם חזרה על דין פעמַים בשתי הלכות שונות, מובילה למסקנה ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, ואין זה אלא דין בשני המקומות שהוזכרו, שאל"כ למה הוזכר הדבר פעם שניה. ויש מקומות, כגון כאן, שחזרה על דין פעמַים מלמדת שהוא כלל כללי ורחב, וממילא הוא כולל מקרים רבים. כגון כאן שאנו אומרים שהוא כולל את כל העריות, וממילא גם בהמה. ומסתבר שטעם הדבר הוא שאין סברה לומר שדין העראה כולל רק את שתי העריות שהוזכרו. ומסתבר שהתורה שִנתה בלשונה מערוה לערוה, אך המעשה הוא אותו מעשה בכֻלן. [↑](#footnote-ref-2162)
2163. נחלקו אפוא ר"מ וחכמים בשאלה האם חיב דוקא על הנוקב בשם ה' ומקלל אותו, או גם על המקלל בכנוי. יתכן שנחלקו בשאלה כיצד מתפרשת המלה "נוקב". האם כמקלל או כמזכיר שֵם. (אב"ע על הפסוק הביא את שני הפירושים, ולפי חלק מהנוסחים גם רש"י). אם נפרש שנוקב שם ה' הוא כמו "האנשים האלה אשר נקבו בשמות", כלומר: הזכרת השם, הרי שחיוב מיתה יש רק למי שהזכיר את השם המפורש וקִלל אותו. וזה מה שעשה המקלל האמור בפרשה. אבל אפשר לפרש שגם אם כך עשה המקלל האמור בפרשה, אין זה בדוקא. הפרשה אומרת "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו", כל המקלל את ה', בין בשם המפורש ובין בכנוי, חיב סקילה. אפשר שגם ר"מ מפרש שנוקב היינו מקלל, ולא נוקב בשם, אך כיון שנאמר "נוקב שם ה'", הרי שרק המקלל את השם המפורש חיב, שהרי נאמר "שם ה'". חכמים חולקים על כך וסוברים שכל המקלל את אלהיו ימות.

      ר"מ וחכמים נחלקו לא רק לענין מקלל שם ה' אלא גם לגבי מקלל אביו ואמו, וראה סנהדרין סו. ר"מ סובר שקללה היא לאו דוקא בשם ה'. אבל חכמים סוברים שקללה היא בשם ה'. מתי מקלל חיב? בנקבו שם. נקיבת שם היא קללה. לכן נאמר "וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת". נוקב (מקלל) אינו חיב אלא בנקבו (בהזכירו) שם.

      אבל חכמים עמדו על כך שנאמר "אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת". כלומר: כל המקלל את אלהיו ישא חטאו, אבל מות יומת – רק אם ינקב בשם ה'. מכאן שכל קללה שמוכח שכוונה אל ה', גם אם לא הוזכר שם מפורש, נאמר עליה אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ. אבל "רגום ירגמו בו", לא נאמר אלא על הנוקב, כלומר שהזכיר שם מפורש. אבל ר' מנחם בר יוסי (שבועות לו.) מפרש את "בנקבו שם" כמקביל לקללה. במה יקלל את אלהיו? בכך שיקללנו בשם. את ה' יקלל גם בלי להזכיר את שמו כמקולל, אך יזכיר את שמו כמקללו. מכאן שגם המקלל את אביו ואמו אינו חייב עד שיקב את שם ה', כי ללא הזכרת שם ה' – אינה קללה. אפשר שטעם הדבר הוא שכמו שברכה צריכה להיות בשם ה', וכן שבועה, כך קללה שאינה בשם ה' אינה קללה. [↑](#footnote-ref-2163)
2164. דרכה של תורה לומר "איש איש", כך אנו מוצאים בכמה וכמה הלכות, כגון:

      וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: דַּבְּרוּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַרְתֶּם אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא.

      אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ.

      אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר אֲשֶׁר יָגוּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יַעֲלֶה עֹלָה אוֹ זָבַח: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא יְבִיאֶנּוּ לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַה’ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמָּיו: וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ.

      וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר.

      וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: ... אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי ה’.

      וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאָבֶן...וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה’ מְקַדִּשְׁכֶם: כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ.

      אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע...

      אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם וּלְכָל נִדְבוֹתָם אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ לַה’ לְעֹלָה: לִרְצֹנְכֶם תָּמִים זָכָר בַּבָּקָר בַּכְּשָׂבִים וּבָעִזִּים: כֹּל אֲשֶׁר בּוֹ מוּם לֹא תַקְרִיבוּ כִּי לֹא לְרָצוֹן יִהְיֶה לָכֶם.

      וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת.

      דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל...

      דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לַה’: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ.

      בחלק מהפרשיות האלה נאמר בפירוש איש איש מבני ישראל, או אפילו איש איש מזרע אהרן. אבל גם בפרשיות שבהם זה לא נאמר, ההקשר מלמד על כך שזו מצוה של ישראל. ה' מדבר אל משה שיאמר לבני ישראל. והם צריכים להתקדש.

      ברור שחלק מהמצוות האמורות כאן אינן נוהגות אלא בישראל. אעפ"כ דרשו בתו"כ (והובאו דרשות אלה בסוגיותינו בסנהדרין) לגבי חלק מהמצוות האמורות כאן, שאיש שאיש בא לרבות את הגויים. ויש לבאר כיצד ומדוע דרשו כן. כך דרשו לגבי מקלל ולגבי עריות. ולמעשה, לשניהם יש גם מקורות אחרים.

      בד"כ מאיש איש דורשים שהדבר האמור שם חל על כל איש ואיש. והוא פשוטם של דברים. (וראה דברינו בפסחים סו:סז., בפסחים צב:צג. חגיגה יא:, ועוד). ואולם, אי אפשר ללמוד מכאן שהיינו גם אנשים שאינם מישראל. רבים מהצוויים כאן אינם נוהגים אלא בישראל. [↑](#footnote-ref-2164)
2165. והרמב"ם הביא זאת להלכה. [↑](#footnote-ref-2165)
2166. מצוות התורה, גם במקום שבו אין צווי, הן פגם מצד עצמו. דוד לא בנה את המקדש כי דמים רבים שפך, ואע"פ שכל אותם דמים ששפך היו מלחמת מצוה, והוא היה מצֻוֶּה לשפוך אותם, וטוב ששפכם, מ"מ הרי הוא שופך דמים ושפיכות דמים פוסלת. וכן מי שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא ערל ואסור בתרומה ובקדשים. ומי שנטמא באונס או אף במצוה הרי הוא טמא. ומי שאוכל בתענית מחמת פקו"נ אינו מצטרף למניין לתפלת תענית. וכן אומר הירושלמי מע"ש ה ה, שאע"פ שלא צריך לתת מעשר בספק כי המע"ה, לומר את הוידוי לא יוכל, כי "כעס הוא לפני המקום מי שהוא אומר עשיתי והוא לא עשה". אע"פ שכך למדוהו חכמים שהמע"ה, לא יוכל לומר עשיתי ככל מצותך אשר צויתני. את המצוה לא קים. גם הש"ך מאריך לבאר שאונסא כמאן דלא עבד. אשה שהתחללה באֹנס פסולה לכהֻנה. התורה מיחדת פרשה כדי ללמד שאין לנערה חטא מות. היא לא חטאה כי היתה אנוסה. אבל גופה התחלל. החלול לא תלוי בשאלה אם עברה עברה או לא ואם בת ענשין היא או לא. החלול הוא מציאות קימת בעולם שאינה תלויה כלל וכלל בשאלה האם האשה צדיקה או רשעה, והאם עברה עברה או לא. אלה שתי שאלות נפרדות שאין ביניהן קשר. מצוות הן מציאות ולא רק מבחן צדיקות לאדם. מי שנטמא טמא, מי שערל ערל, ומי שממזר ממזר, כמו שבעל מום הוא בעל מום. ואין שואלים מי אשם. ולכן צֵוְּתה התורה להרוג בהמה שחטאה, אע"פ שאינה מצֻוה במצוות ואין לה כונה, שהרי חטאה, ורק על האדם חסה התורה כשאינו אשם אע"פ שחטא. ולא חסה עליו אלא לענין העֹנש, אבל לא לענין זה שלא חטא. (וכפי שבארנו בב"ק כח:). וגם רוצח בשגגה – רוצח הוא. אלא כיון ששגג חסה עליו התורה ונתנה לו מקום להמלט אליו מפני גוה"ד. המציאות קובעת ולא הכונה, אלא שהתורה מתחשבת גם בכונה. וכן מצאנו במדרש שיעקב לא יברך על כוס הישועה כי נשא שתי אחיות, אע"פ שלא הצטוה שלא לשאתן. כי עצם העובדה שעתידה להיות מצוה כזאת מלמדת שהדבר פסול מצד עצמו. וראה חלקת יואב (או"ח א, דיני אנס ד). וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב. [↑](#footnote-ref-2166)
2167. הפסוק אומר "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ", הכותרת היא "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ", חקותי הידועים. ומה הם? בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם וכו'. אבל כאשר התורה פותחת הרבה לפני הזכרת החוקים, כמו בפרשת עריות, ואומרת: "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה’", משמע: אל תעשה כמשפטי הגויים, אלא שמע את החוקים שאני מצוה אותך היום. (יח) משמע שלא חוקי בני נח הם. ממילא, גם כשהפרשה מסכמת ואומרת: "אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם: וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ: וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם", משמע: אל תעשו כגויים. (אמנם, יש להעיר שבסוגיא מצאנו מי שלמד דוקא מכאן, שאם הגויים נענשו משמע שהם אסורים. ואכן הוא לומד שהגוי נאסר גם בעריות. ולפי זה הגמ' היתה צריכה לתרץ כאן אה"נ). [↑](#footnote-ref-2167)
2168. המדרש דורש את המלה "אדרוש" כעוסקת בעד ובדיין, כלומר: כל הרואה את שופך הדם, חל עליו הצווי: באדם דמו ישפך, והוא נעשה עד ודיין והורג אותו. ולאו דוקא אם השופך התכון לשפוך, מיד כל חיה אדרשנו, אפילו רצח שלא בכונה כחיה מחיב את בעליו. כמו כן דורש המדרש "מיד איש אחיו" על הדורש ולא על הרוצח. איש חיב להרוג את הרוצח, לא אשה. [↑](#footnote-ref-2168)
2169. ראה דברינו ביומא יג. לעיל עמ' רנט. [↑](#footnote-ref-2169)
2170. לכאורה זאת דרשה ברורה. (ולא כמו הדרשה בסקילת אשה ערומה שהוזכרה לעיל מה. והקשינו עליה בהקדמה לספרנו בהערה קיד). נאמר ודבק באשתו, וכל הדינים הנלמדים מכאן אמורים רק לגבי דביקה. נאסרה דביקה באשת חברו, ושלא כדרכה אינה דביקה ולכן אינה ממועטת. אך הרמב"ם לא הביא דרשה זו. אפשר שסבר שדרשה זאת היתה נִתנת להדרש אילו נכתב בפירוש ולא באשת חברו. אך כיון שמשמעות הכתוב היא שידבק באשתו, איך אפשר ללמוד מכאן שלא נאסר להדבק באשת חברו שלא כדרכה? אפשר לדייק בלשון הפסוק וללמוד שהדין המפורש האמור בפסוק אינו חל אלא במקרה המפורש בפסוק. אבל ללמוד שהמקרה המפורש בפסוק מצומצם לדרשה העולה מן הפסוק, זהו מגדל גבוה שקשה יותר לדרוש אותו. אם דרשנו מהפסוק שבן נח נאסר באשת חברו, לא נוסיף ונדייק שדין זה שבא אף הוא מן הדרשה מצומצם לדרך הדִבוק. הפסוק בא ללמד שבן נח מצֻוֶּה לדבוק באשתו, ומכאן שדוקא באשתו. הפסוק לא בא להתיר. דיוק כזה הוא אפשרי דוקא אם נראה את המלים "ולא באשת חברו" ככתובות בפסוק. הדרשן הדורש כך רואה את דברי המדרש שקדם לו כאילו הם אמורים בפירוש בפסוק. יתכן שזה הסִבה שבגללה הרמב"ם אינו מקבל דרך דרשה זו. הוא רואה את דברי הפסוק עצמם כמקור להלכותיו, וכל מה שאינו יכול להלמד מתוך דברי הכתוב עצמם, אינו יכול להחשב כמקור להלכות. א"א לראות את דברי המדרש כאילו נכתבו במפורש בפסוק, או כאילו הם הם דברי הפסוק. גם את הדרשות לגבי עבודה ע"י אונן, הקלות בדינו של שור הנסקל, וברכת ה' בכִנוי, יש לכלול בהגדרה הזאת. ואולם, אפשר להשיב וליישב את דרך הסוגיא, ולומר שכאשר התורה מלמדת שדרך העולם היא שאדם דבק באשתו ומוליד רק ממנה, לא נלמד מכאן אלא שאינו רשאי לבוא על אשה אחרת ביאה מולידה. אבל ביאה שאינה מולידה – כלל אינה תלויה בפסוק הזה. וכפי שהזכרנו לעיל סנהדרין נז., מצוות בני נח אינן מצוות הבאות לכוון את לב העובד אל ה' או אל הקדש, אלה לא נמסרו אלא לישראל. בני נח אינם מצֻוִּים אלא בכך שלא יקלקלו את עולמו של ה', ושיעשו כיכלתם כדי שהעולם ישאר מתוקן והחוקים שגזר עליו ה' ימשיכו להתקים בו. לכן לא נאסרה ביאה שלא כדרכה שאינה אסורה אלא משום תקון תאוותו של האיש. נאסרה ביאה מולידה. שהרי מן הפסוק למדנו שאין הגוי דבק אלא באשתו, ורק עמה יהיה לבשר אחד. [↑](#footnote-ref-2170)
2171. ואולם יש להעיר שלא מכאן למדנו שהגויים מצֻוִּים על גלוי עריות. מכאן למדנו אלו עריות נאסרו. הפסוק הזה אינו פסוק של צווי, הוא פסוק שמתאר מציאות. אלא שמתוך אותה מציאות יכולים אנו ללמוד מה אינו כסדרה הטבעי של המציאות. ממילא מה שלא כסדרה הטבעי של המציאות כלול בכלל אִסורי עריות לבני נח. דרך העולם הוא שאדם עוזב את אביו ואמו, ודבק באשתו ע"מ להוליד. מכאן שכל שאינו אשתו ואינו יכול להיות כאשתו, ואין דרכו להוליד עם האדם, הוא אִסור גִלוי העריות שלמדנו עליו ממקום אחר. קל יותר ללמוד מדיוק הגדרה להלכה קיימת, מאשר ללמוד מדיוק הלכה מחודשת. [↑](#footnote-ref-2171)
2172. כפי שבארנו לעיל סנהדרין נג:נד. וראה שם גם בהערה קלב. [↑](#footnote-ref-2172)
2173. מה היה חטאו של חם? בסנהדרין ע. נחלקו הדעות: חד אמר סרסו וחד אמר רבעו. כלומר: הכל מסכימים שאי אפשר לפרשו כפשוטו, שחם רק ראה, כי לא סביר שעל דבר קטן כזה יתקלל הוא וזרעו. גם הלשון "אשר עשה לו בנו הקטן" מלמדת שהוא עשה מעשה.

      גם בפרשת עריות נזכרה לשון גלוי ערוה וראית ערוה, ואין פירושה הגִלוי והראיה אלא המעשה,  ולכן גם בפרשתנו יש לפרש שעשה מעשה, כלומר סרסו או רבעו.

      אבל עדיין יש לשאול למה נח קלל את כנען ולא רק את חם. אם חם חטא, למה קֻלל כנען? ולכן נראה לפרש שחטאו של חם היה שבא על אשת נח והוליד את כנען. ולכן קֻלל כנען. את הפסוק "וירא... את ערות אביו" יש לפרש בדומה לפסוק "ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא". וכן פסוקים נוספים בפרשת עריות, שמשמע מהם שהבא על אשתו של קרוב, גִלה את ערות הקרוב. וכפי שבארנו לעיל הערה קלב.

      בד"כ המלה "אהלו", כתובה באות ו. אבל כאן כתוב "ויתגל בתוך אהל‎ֹה" באות ה. ואין דרך התורה לכתוב כן אלא בעניני נשים, כך נאמר לגבי יעקב ויט אהל‎ֹה מהלאה למגדל עדר. עוד פעמיים נזכרה המלה באות ה' לגבי אהלו של אברהם בבית אל. ושם דרשו חז"ל שנטה את אהלה של שרה תחלה, אבל אצל נח ויעקב לא היו צריכים לדרוש דבר כי ברור למה נכתב בה'. וגם אצל אברהם אפשר לפרש שנכתב בה' כדי ללמדנו שאע"פ שלקחה פרעה לא נפגעה ושבה אל מקום אהלה בתחלה.

      גם כאן יש לפרש, שאחרי ששתו נח ואשתו מן היין, עשה חם את המעשה שעליו נאמר ערות אביך לא תגלה, והוליד את כנען. [↑](#footnote-ref-2173)
2174. אומרת הגמ' (סנהדרין נט.) שהשנותה של מצוה בסיני אינה ראיה לכך שבני נח נפטרו ממנה. שהרי ה' גרש את הגויים מפני ישראל כי עבדו ע"ז וגלו עריות, הרי שהם מצֻוִּים במצוות אלה, שאל"כ לא היה ה' מעניש אותם עליהן. משמע שבני נח מצֻוִּים בה, והיא נשנית בסיני. (אמנם ראה דברינו לעיל הערה קמט). אבל מצוה שנזכרה רק לפני מתן תורה, כגיד הנשה, נאמרה רק לישראל. א"א לומר שנאמרה רק לבני נח שהרי לא יתכן שמשנתנה לישראל תורה הותרה להם המצוה הזאת. (ומלבד זאת: הלא נאמר בפירוש בפסוק "על כן לא יאכלו בני ישראל...". וראה חולין ק: הערה צ). גם מצות מילה, אע"פ שנאמרה לאברהם עוד לפני מתן תורה, מלכתחילה לא נתנה ה' אלא לאברהם ולזרעו אחריו, כפי שהוא אומר "אתה וזרעך אחריך", לכן אין ב"נ מצֻוִּים עליה. וישמעאל ועשו אינם נקראים זרע אברהם אלא רק ישראל ממשיכי דרכו. כפי שנבאר להלן. [↑](#footnote-ref-2174)
2175. והשוה לדברינו בחגיגה יג. [↑](#footnote-ref-2175)
2176. שלא כבשביעית, שם המצוה היא שתשבות הארץ. וכפי שבארנו במו"ק ג. שלא כבשבת שם המצוה היא שנשבות אנו. אמנם במכילתא דרשו גם על השבת שלא יעשה הגוי מלאכתך. אך פשוט שאת מלאכתו שלו יעשה. [↑](#footnote-ref-2176)
2177. ראה רש"י ור"ן כאן, ולעמתם ראה רמב"ם ועוד. וראה שאג"א מט. [↑](#footnote-ref-2177)
2178. אמנם אפשר כמובן לפרש שה' לא אסר על האדם לאכול עשב, אלא מדרך הטבע יאכל האדם את הפירות והבהמה את העשב. [↑](#footnote-ref-2178)
2179. לא לגמרי ברור האם המדרש הזה הוא מדרש הלכה או מדרש אגדה. בסופו של דבר אין כאן פסיקת הלכה מחיבת. יש כאן לכל היותר פסיקת הלכה לאדם הראשון. אעפ"כ בחרנו להביא אותו בספרנו, כי הוא בנוי בתבנית מדרש הלכה, והוא קרוב מאד לפשט. פשט הלִמוד הוא מכך שה' אמר לאדם ביום הבראו שהוא נותן לו לאכול צמחים, ואחרי המבול אמר לו שהוא מתיר לו בשר כצמחים, משמע שעד אחרי המבול לא הותר לו בשר. אמנם, לכאורה מלשון המדרש משמע שהלמוד הוא אחר. לשון המדרש היא: "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם", אך מסתבר שכונת המדרש היא כפי שאמרנו, שהיא ממש עולה מתוך הפשט. ומכאן אפשר ללמוד כלל גדול במדרשי הלכה, שכבר עמדנו עליו בכמה מקומות, שלא תמיד כונת הדרשן בדיוק כפי לשונו. והלשון היא לתפארת המליצה. (אמנם גם פסיקת הלכה לשעתה היא פסיקת הלכה, במשנה הובאו כמה וכמה הלכות כאלה. ולכן אף אנו הבאנו כמה מדרשים כאלה בספר, וראה ירושלמי שביעית א א). [↑](#footnote-ref-2179)
2180. ולכאורה היה צריך לומר כעשב זורע זרע נתתי לכם את כל. הלא את ירק עשב מעולם לא נתן ה' לאדם. הוא נתן את ירק עשב לבעלי החיים, ולאדם נתן עשב זורע זרע ופרי עץ זורע זרע. ומכאן עולה שאע"פ שהמדרש קרוב מאד לפשט כפי שהערנו לעיל. יש עליו קושיה גדולה. ועוד קשה: אם נאסר על אדם לאכול בשר, לשם מה רעו הבל ויבל צאן?

      ואלמלא הגמ' כאן, או אם נראה את הגמ' כאן כמדרש אגדה, נוכל אולי לבאר אחרת: התורה אומרת: "וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ". דרשות רבות נדרשו על המלים עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ. אך כבר הרמב"ן מעיר שע"פ הפשט, המלים וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ מתיחסות לדגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך. ואכלת ושבעת את דגנך תירושך יצהרך ובהמתך. כולם ירבו ע"י מטר ארצכם. גם הבהמה, כי ללא עשב בשדך היא לא תאכל. ואז, תאכל את דגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך – ושבעת. כך אפשר לבאר גם את ברכת ה' לאדם. "פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה: וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה". שִלטו בארץ, אִכלו אותה, את הפירות כפי שהם, ואת העשבים ע"י הפיכתם לבשר, ע"י האכלתם לבהמות ואכילת הבהמות. ברכת ה' לאדם בפרשת בראשית היא שיאכל את העולם שנברא על ידי ה'. העולם הוא עולמו של ה' והאדם אוכל את הפירות ואת עשב השדה. את עשב השדה הוא אוכל דרך הבהמות, כלומר: הבהמה אוכלת את העשב והאיש את הבהמה. האדם רודה בבהמות ומשתמש בהן לאכילת העשב. היא התכלית. לעמת זאת, בפרשת נח האדם לא אוכל את עשב השדה דרך הבהמות. הוא אוכל את הבהמות. בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ. לא רק שתרדו בהם, אלא הם עצמם נתנו בידכם. בתבה ישבו האדם ובעלי החיים יחד ונצלו יחד. נח שהקים את העולם החדש, הוא זה שהביא אליו גם את בעלי החיים. אותם הוא הקריב וכפר על העולם, ע"י כך הבטיח לו ה' שלא יוסיף לקלל את האדמה. בידו הם ובידו נתנו. כאשר רואה ה' שהאדם בונה ויוצר את העולם, ומעלה ריח ניחוח לפני ה', אומר ה' שאע"פ שהאדם גם חוטא לפעמים, כי יצר לב האדם רע, אין זו סבה להכות את כל חי. בסופו של דבר, ריח ניחוחו של האדם עולה לפני ה'. אז גם אם לפעמים הוא חוטא, לא ימחה. יצרו רע מנעוריו. ה' רוצה באדם שיש לו בחירה חפשית והוא עובד את ה' מרצונו. אדם כזה גם חוטא לפעמים, אבל בסופו של דבר, הוא מרצונו מעלה ריח ניחוח לפני ה'. וַיָּרַח ה’ אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה’ אֶל לִבּוֹ לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי. ריח ניחוח הקרבת הבהמות הוא שהביא את ברכת ה'. (ועוד אפשר לפרש שעִקר דברי ה' לנח הוא לא ההתר לאכול בשר, אלא האִסור לאכול בשר בנפשו דמו, והאִסור לאכול בני אדם. הפסוק "נתתי לכם את כל" לא בא לחדש התר אלא להקדים הקדמה לפסוק האוסר. ועוד אפשר לפרש שאכן לא נתן ה' לאדם בפרשת בראשית אלא את הצומח, אלא שהם אכלו גם בשר, ולא היה הדבר רע בעיני ה' עד שאכלו גם בשר בנפשו דמו וגם את נפש האדם, ואז הביא עליהם את המבול. ואחר המבול צוה שלא יוסיפו לעשות כך). [↑](#footnote-ref-2180)
2181. והגמ' מביאה מקרים שבהם האדם אכן רודה בדג ובעוף. אמנם תמוה הוא שעל מציאות רחוקה ונדירה כזאת יאמר "ורדו בדגת הים ובעוף השמים". [↑](#footnote-ref-2181)
2182. אמנם קשה, כי לכאורה מכאן נובע שבכל מקום שבו אדם מזכיר את שם ה' או אומר את דברו כל השומע צריך לעמוד. וזאת לא מצאנו. וצא וראה פעמים ביום אומרים ישראל שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ומשמיעים את דברי ה', והכל יושבים. [↑](#footnote-ref-2182)
2183. ומסתבר שבבסיס הדרשה עומד הבטוי "וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנַיִם קְרָעִים". אילו נאמר "וַיִּקְרָעֵם לִשְׁנֵיִ קְרָעִים" הרי המלה קרעים נחוצה. אך כיון שנאמר לִשְׁנַיִם קְרָעִים, די במלה לשנים. [↑](#footnote-ref-2183)
2184. אחת השאלות המרכזיות במדרשי הלכה היא מתי מרבים ומתי מדיקים. מתי פרט מלמד על הכלל, ומתי פרט שהוזכר בכתוב מלמד על עצמו בלבד. (וראה בהקדמה לספרנו בהערה קח). ביתר שאת שואלת זאת הגמ' על הבריתא דידן, שמביאה שני פסוקים, על אחד מהם היא אומרת שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, ומפסוק השני היא מדיקת. ואולם, כמדומה שהן הדוגמאות שהובאו בפסוקים והן הקשריהם מחיבים כדברי הבריתא. בפרשת משפטים הנושא הוא זביחה, כלומר עבודה שכמותה נעשה לה'. בפרשת שפטים הנושא הוא עבודת ע"ז. ומה שהבריתא ממעטת משם הם מעשים שאינם עבודה. שנעשים בד"כ ע"י השמש ולא ע"י העובד. [↑](#footnote-ref-2184)
2185. אמנם, יש מקום לפרש ש"לא תשמע אליו" פירושו לא תעשה כדבריו. כמו במקומות רבים בספר דברים ששמיעה היא עשיה. כמו אליו תשמעון, והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי, ושמעת לעשות, והיה אם שמע תשמעון, ועוד רבים. [↑](#footnote-ref-2185)
2186. מדברי רש"י נראה שהוא מפרש שרב יוסף עוסק בכל מסית לכל ע"ז, אמנם תחלתה של המחלוקת במסית לעבוד את עצמו. אבל אין סברה לחיב במסית לעבוד את עצמו יותר מבכל מסית לכל ע"ז אחרת. המחלוקת היא במסית לעבוד את עצמו כי ר' יהודה סובר שאין דקאמרי אחוכי עליה. אבל הרמב"ם אומר שהדין הזה אמור דוקא באומר עבדוני, ונראה שטעם הדבר הוא ששם אם אבה ושמע, בעצם העובדה שאבה ושמע קבלו עליו לאלוה ועשאו ע"ז ועל כך חיב. (ככלל קשה למה הגמ' מקשה על המשנה בדף ס: מהמשנה להלן סז. הלא המשנה כאן עוסקת בעובד ע"ז והמשנה שם עוסקת במסית. (ואולי לזה כונה הגמ' בחִלוק בין נִסת מפי עצמו לנִסת מפי אחרים) ומסתבר שהוא סבר ע"פ המקשן, שיש קשר בין החיוב בנִסת לבין החיוב במסית). [↑](#footnote-ref-2186)
2187. ואם כך קשה מדוע מרדכי לא כרע ולא השתחוה להמן, ומכלל דבריה משיבה הבריתא שהמן היה נעבד. [↑](#footnote-ref-2187)
2188. וראה רמב"ן שם, שמביא בריתא מהמכילתא שלומדת ש"לא יהיה" היינו שלא יקיים ע"ז. והרמב"ן אומר שאין הלכה כמדרש זה אלא כמדרש המובא בתו"כ, ומשמעות הפסוק הוא שלא נאמין באל אחר, ונדע שאין אלהים אלא ה'. אמנם בהמשך דבריו אומר הרמב"ן שיש כחות ושרים למעלה, אלא שאסור לנו לקבלם באלהות, והם הנקראים אלהים אחרים. ואילו פסלים אינם אלהים כלל. ועליהם נאמר במדרש שגם אחרים לא יעשו לנו. [↑](#footnote-ref-2188)
2189. וכן למדו מכאן שעצם הלמוד אסור. [↑](#footnote-ref-2189)
2190. ראה דברינו בשבת ע. בסוף הערה מו. [↑](#footnote-ref-2190)
2191. ובירושלמי בשבת ט א למדו שיש לשנות את שמה של ע"ז והביאו על כך פסוקים מן הנביאים. ואכן מצאנו שספרי יהושע ושמואל משנים שמות של ע"ז. מי שנקראו בספרים אחרים ירֻבעל, מריב בעל ואשבעל, נקראים בספר שמואל ירֻבשת, איש בשת ומפיבשת. (ואכן יש לתמוה על שאול, שבשמות חלק מבניו שִתף את שם ה', ובשמות חלק מבניו שִתף את שם הבעל, כאילו היה הוא אלהי הארץ שמנהג המלך לשתפו בשמות בניו). את תמנת חרס שִנה ספר יהושע וקרא לה תמנת סרח, ועוד. אמנם בעל חצור נותרה בעל חצור גם בספר שמואל. יש אומרים שגם ענתות היא בחורים. אמנם בספר מלכים הוזכרה בחורים במקום אחד, אבל זאת משום שספר מלכים מתיחס שם לארוע שהוזכר בספר שמואל, ולכן הוא קורא למקום בשם שבו נקרא בספר שמואל. [↑](#footnote-ref-2191)
2192. וראה בהקדמה לספרנו בעמ' טז, בפרק "לִמוד מאמירה שאינה צווי". ואפשר שגם הדרשה שנאמרה כאן אינה אלא אסמכתא, שהרי אין זה פשט הצווי. פשט הצווי הוא לא ישמע מתוך פיך. והחיוב הוא מה שבארנו שם בהקדמה לספרנו הערות צו והלאה. [↑](#footnote-ref-2192)
2193. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-2193)
2194. אמנם קשה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? והמעביר את כל זרעו גם העביר מזרעו. ונראה שהתורה באה להשמיענו רבותא שאפילו העביר מקצת זרעו חיב. ויש שתרצו שזאת היתה דרך עבודת המלך. [↑](#footnote-ref-2194)
2195. ונחלקו הדעות כיצד יש לפרש כאן את המלה אלהים. האם אלהים האמור כאן הוא ה', או שהוא שופט. שנקרא בתורה אלהים. (ולכן הוזכר יחד עם נשיא).

      מי שסובר שמדובר כאן על שופט – ק"ו למקלל ה'. מי שסובר שמדובר כאן על ה', לומד מהלשון "לא תקלל", ויש לבאר את הדרשה הזאת. [↑](#footnote-ref-2195)
2196. אמנם יש מקום לומר שכיון שנדון על שם סופו ולא על שם חטאו – ידון אף בקטנותו. ואולי יש להשיב שקטן החוטא בחוסר דעת, אין ראיה שיחטא גם בסופו לכשיגדל. [↑](#footnote-ref-2196)
2197. לכאורה היה מקום לומר שהדיוק הזה מביא דין חדש שלא נרמז בפסוק. הלא מי שאכל מאכל אסור נגד דברי אביו ואמו, אמנם אינו שומע בקולו של מקום, אך גם בקול אביו ואמו אינו שומע. ולכאורה הדיוק רחוק מהפשט. ואולם אפשר להשיב ולומר שגם אם ההלכה הזאת איננה יכול להלמד על דרך הפשט מהמלה "בקולנו" כשלעצמה, היא יכולה להלמד מההקשר הכללי של הפרשה. הפרשה עסקה במי שחטאו הוא אי השמיעה בקול אביו ובקול אמו, היא לא עסקה במי שחוטא חטא כשלעצמו. [↑](#footnote-ref-2197)
2198. ארכו כשני גריסים ורחבו כגריס. כלשון המשנה. ובפשטות נראה שהכונה היא ארכו לפחות כשני גריסים ורחבו לפחות כגריס. וכך נראה לפרש. ואולם, מכך שהגמ' למדה מכאן שלא היה ולא עתיד לראות נראה שאולי האמוראים פרשו שיהיה דוקא בשעור זה. ולא ברור מדוע. היכן מצאנו כאן טעם לפרש כך? [↑](#footnote-ref-2198)
2199. ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-2199)
2200. מסוגייתנו משמע שההלכה האמורה כאן היא לא היתר להציל אלא דין, לכן חלים עליו דינו קלבדר"מ (ומכאן נלמדים דיני קלבדר"מ), חל כאן הכלל שאין עונשים מן הדין, ובב"ק אמרה הגמ' (על דין דומה, של וקצתה את כפה) שנעשה ידה כשליח ב"ד. הדין הזה נוהג רק ברודף שעובר עברה שחיבים עליה מיתת ב"ד. (ויתכן שטעמו שאם ממילא יעבור עברה וימות, הבה נחסוך את העברה). כל אלה מלמדים לכאורה שהגמ' ראתה בדין האמור כאן דין לכתחילה, ולא פטור בדיעבד משום שבעה"ב חשש לנפשו. נראה שעל כך מבוססת גם הדרשה האומרת שהדין "שלם ישלם" לא חל על הבא במחתרת. אם אנו מפרשים ש"והֻכה ומת אין לו דמים" הוא דינו, אז קל יותר לבאר מדוע הדין האמור בזריחת השמש אינו חל במקרה הזה. התורה נתנה כאן שני דינים שונים, דינו של הבא במחתרת ודינו של הבא בשמש. אבל אם אין כאן אלא פטור, מדוע לא יחול דין "שלם ישלם" גם ברישא? [↑](#footnote-ref-2200)
2201. וראה ב"ק עט: הערה עט. [↑](#footnote-ref-2201)
2202. וכפי שאומר רש"י כאן: "ואמרה לך תורה אין לו דמים ומלמדתך מאחר שהוא בא להרגך השכם אתה להרגו". אמנם, המדרש מביא לכך מקור נוסף. נאמר: "צָרוֹר אֶת הַמִּדְיָנִים וְהִכִּיתֶם אוֹתָם: כִּי צֹרְרִים הֵם לָכֶם..." והמדרש אומר: "צרור את המדינים למה כי צוררים הם לכם מיכן אמרו חכמים בא להרגך השכם להרגו". אמנם, קשה לדרוש זאת משם, כי הפסוק שם מבאר שהם צוררים לא משום שהם באים להרגנו אלא "בְּנִכְלֵיהֶם אֲשֶׁר נִכְּלוּ לָכֶם עַל דְּבַר פְּעוֹר". [↑](#footnote-ref-2202)
2203. ובפסחים ב למדה הגמ' דין זה מפסוק באיוב "לָאוֹר יָקוּם רוֹצֵחַ יִקְטָל עָנִי וְאֶבְיוֹן וּבַלַּיְלָה יְהִי כַגַּנָּב". [↑](#footnote-ref-2203)
2204. ראה דברינו בב"ק כח: הערה כה. [↑](#footnote-ref-2204)
2205. הלא התורה לא היתה אומרת "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש" על מי שלסטים שדד ממנו כסף או כלים שהפקיד בידו חברו, אע"פ שגם הוא אינו אשם. [↑](#footnote-ref-2205)
2206. ראה לעיל הערה קמט. [↑](#footnote-ref-2206)
2207. אמנם, כפי שאומרת הגמ', מכאן אפשר ללמוד שמצילים את האדם הנתון בסכנה, אך מנין שמותר לעשות זאת אפילו בנפשו של הרודף? לשם כך דרשו מנערה המאורשה. [↑](#footnote-ref-2207)
2208. ועוד למדנו מכאן (ח) שאין היא יכולה להציל את נפשה ולהבעל מרצונה כשם שאין אדם יכול להציל את נפשו ולרצוח, שאם היה הדבר כך אין זה דומה לכאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש.

      עולה מכאן אפוא שגם היא וגם כל מושיע אחר שיכול להושיעה, חיבים למנוע את הביאה בכל דרך, גם אם הם הורגים את הרודף. וראה ב"ק כח: הערה כה שהיא פטורה רק אם עשתה מה שהיא יכולה כדי למנוע זאת. [↑](#footnote-ref-2208)
2209. הגמ' אומרת שלפי ר' יהודה התנאי הוא רק הצלת הנרדף מן המות. גם נערה מצילים רק משום שיש בה סכנת מות. [↑](#footnote-ref-2209)
2210. האמוראים כדרכם (וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' כט) תלו הלכה בכל מלה בפסוק, אבל אפשר להבין את הדרשה גם בלי התליה הזאת. מן הפסוק אנו למדים שכל חיובי עריות מצילים אותם בנפשם. [↑](#footnote-ref-2210)
2211. ומכאן אנו למדים שגם את הנרצח אפשר להציל בנפש הרודף. (או שאת הרוצח אפשר להציל בנפשו מהעברה). אמנם, הרמב"ם (רוצח א ז-י) למד להפך. ממקום אחר הוא למד שאת הנרצח מצילים, ומנרצח הוא למד על נערה, משום שהתורה השותה את הרוצח לבא על נערה. לפי זה לא צריך לומר כאן שהרי זה בא ללמד ונמצא למד.

      והשאלה הזאת נשאלת גם על הברייתות עצמן. הבריתא בדף עג. אכן לומדת רק מנערה על רוצח, ולכן מובנת השאלה "וכי מה למדנו מרוצח", ומובנת גם התשובה "מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד". אבל הבריתא בדף עד., וכן הבריתא במכילתא, לומדות גם מנערה על רוצח וגם מרוצח על נערה, ולכן נראה שהשאלה נשנתה שם אגב גררא כמו בבריתא הזאת. אבל אפשר לתרץ גם אחרת ולומר שלא למדנו מרוצח בעקר הכתוב, אלא לפי דרכנו אנו למדים את ההלכות האמורות כאן. [↑](#footnote-ref-2211)
2212. הפסוק הזה, ע"פ פשוטו, לא בא ללמד איזו מצוה חשובה יותר אלא איזו מצוה דוחה במקרה זה מצוה אחרת. אין לבאר את ההלכה בכך שמותר להרוג כי אִסור נערה המאורשה חמור מאִסור רוצח כי אילו נבאר כך – הרואה מרחוק איש בא על נערה מאורשה ואינו יכול להגיע אליהם יהרוג את הארוס וימנע בכך את העברה. ופשוט שזה אינו. המצוה הזאת היא מצות הצלה (וראה להלן את מי היא מצילה), ולכן היא מלמדת שבמקרים מסוימים ההצלה יותר חשובה מהאִסור לרצוח. הצלה זו חשובה מהאִסור לרצוח דוקא משום שיש כאן הצלת הנרדף. והראיה – התורה אומרת שאין לנערה חטא מות, וזה בודאי לא משום שלא היה חטא (וראה לעיל הערה קמט), שהרי אילו היתה בהמה היתה נהרגת, אלא משום שהיא אדם והתורה מצוה להצילה.

      המשנה (סנהדרין עג.) אומרת: ואלו שמצילין או**תן** בנפ**שן**" ומבאר רש"י: שמצילין אותן - מן העברה. בנפשן - נתנו ליהרג לכל אדם כדי להצי**לן** מן העברה". מכאן נראה שדין רודף נועד להציל את החוטא מן העברה ולא כדי להציל את הנרדף. (נראה שמקורו של רש"י הוא שהמשנה היא המשך לדין בא במחתרת, שהמשנה מביאה אותו שם משום שהוא נדון ע"ש סופו, וזה הוזכר שם אגב בן סורר ומורה שנדון ע"ש סופו משום "ימות זכאי ואל ימות חיב"). לעֻמת זאת הגמ' שם אומרת "מה נערה המאורשה שלא בא אלא לפגמה אמרה תורה ניתן להצי**לה** בנפשו", ומכאן נראה שתכליתה של מצוה זאת היא הצלת הנרדף. כך עולה גם ממהלך הסוגיא התולה את דין הצלתו בנפשו בגדל הפגם או הנזק שיגרם לנרדף. ואולם, אומרת הגמ' שם שאין להרוג את הרודף אלא בחטא שחייב עליו כרת או מיתת ב"ד, ומכאן למדים אנחנו שגם עצם מניעת החטא חשובה לדין רודף. תוס' (סנהדרין עג. ד"ה להצילו) דן בשאלתנו ומביא ראיות לכאן ולכאן. יד רמ"ה אומר שמצילים את הנרדף. הרמב"ם (רוצח א ו) מבאר שדין רודף הוא הצלת הנרדף. הוא לומד את דין רודף גם מפרשתנו וגם מ"צעקה הנער המאורשה ואין מושיע לה", ומכאן משמע שיש להושיע אותה. לכן הוא פוסק (רוצח א י) שדוקא ברודף אחריה לאנסה יש דין רודף. כמו כן הוא כותב (ל"ת רצג) שהרודף נהרג אפילו אם הוא קטן, ומכאן שלא משום חיובו הוא נהרג אלא כדי להציל את הנרדף ממיתה ומפגם.

      בסנהדרין עג: מובאת דעתם של רשב"י ור' אלעזר בנו. רשב"י סובר שעובד ע"ז ניתן להצילו בנפשו ור"א סובר שמחלל שבת ניתן להצילו בנפשו. הנסוח שם הוא ניתן להצי**לו** בנפשו, ומכאן נראה לכאורה ששרש הדברים הוא הצלת החוטא מן החטא. עצם העובדה שאפשר להעלות הו"א שאפשר יהיה להציל מחלל שבת בנפשו מלמדת שהדיון הוא על הצלת החוטא מחטאו. אך בדף עד. מנמקת הגמ' את דעתם בק"ו, ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו, פגם גבוה לא כ"ש. כלומר: אין זה הצלת החוטא מן העברה אלא הצלת כבוד-ה' מחִלול או הצלת השבת. והדברים ק"ו - ומה אם כדי שלא יהרג אדם התירה תורה להרוג, כדי שלא יחֻלל שם ה' עאכ"ו. ואמנם יש לדחות, שכן אם יהרוג הרודף את הנרדף הרי הוא מת, ואם יעבוד ע"ז אין השם נזוק. וכן אם יחלל את השבת אינה נזוקה בזה. (מדברי ראב"ד המובא ברא"ש יומא פ"ח יד. נראה שגם בשבת יש חשיבות לתוצאה, והיא מתחללת אם מחללים אותה. וכן נראה מהגמ' כאן שלומדת דין זה מהמלה חלול. כלומר: הואיל ונוצר חלול בעולם הרי זה כאילו יש נרדף שיש להצילו. יש להציל את הקדש מחלול). חס"ד (על התוספתא, סנהדרין ספי"א ד"ה ולשון) תולה במחלוקת זאת את השאלה האם מצילים את הנרדף או את המצוה, ואומר שלדעת חכמים מצילים את הנרדף והלכה כמותם.

      בסנהדרין עג: מובאת דעתו של ר' יהודה האומר שאפשר להציל את הנערה בנפשו של רודף דוקא במקום שבו הנערה עצמה מוסרת את עצמה למיתה כדי להציל את עצמה. כלומר: יש להצילה רק אם בעיניה עצמה חמור הפגם עד כדי מיתה. ורש"י מפרש שיש להציל את חייה פן תמית עצמה כדי שלא להבעל, ורק במקרה כזה אומר ר"י שמותו עדיף ממותה והיא מעדיפה את מותה מבעילתה. ההיתר, לפי ר' יהודה, הוא רק על עניני מיתה, ולא הותר להרוג כדי להציל מעריות אלא רק במקום שבו יש גם עניני מיתה. עוד נראה מר' יהודה שהתוצאה היא החשובה כאן ולא עצם המעשה, ויש חשיבות לענין הצלת הנרדף. דעתו של ר' יהודה לא נפסקה להלכה ופוסקים כחכמים הסוברים שש"ד נדחית לא רק מחמת עניני מיתה. אך לא ברור שחכמים חולקים עליו גם לגבי מהות ההצלה שיש בדין רודף, אדרבה, הגמ' מבארת בדעת חכמים שהתורה הקפידה על פגמה, ומכאן משמע יותר שהמטרה היא הצלתה. יתרה מזאת: הגמ' מבארת שבאלמנה לכה"ג אין דין רודף לא מפני שאינו חיב מיתה אלא מפני שהפגם אינו גדול.

      לאו"ש (רושה"נ א ח) פשיטא שמותר להציל בנפשו של רודף גם אם רודף אחריו בגרמא ואינו בכלל חיוב מיתת ב"ד גם אם יהרגנו, ומכאן אנו למדים שעִקר המצוה היא הצלת הנרדף, ואפי' במקום שאין בו חיוב ענש יש להרוג את הרודף.

      הרמב"ם מנה את האִסור לחוס על הרודף בסמוך לאִסור להרוג לפני דין (מל"ת רצב-רצג), והוא מדגיש שלהבדיל ממקרה שבו החוטא כבר חטא, שיש להפך בזכותו, במקרה שבו החוטא עדין לא חטא יש למנעו מן החטא ולא לחוס עליו. מלשונו נראה שדין רודף הוא כדיני ענשים ומטרתו העקרית היא החוטא. הסמ"ג, לעמתו, מנה את האִסור לחוס על הרודף בסמוך ל"לא תעמד על דם רעך" (מל"ת קסד-קסה), ומדבריו נראה שהם לאוים קרובים זה לזה ומטרתם הצלת הנרדף. [↑](#footnote-ref-2212)
2213. הפרשיה אומרת: "וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה’ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה".

      הפרשיה בנויה במבנה ההולך ושב. היא מחברת את המקרה של המקלל עם דיני מכות וקללות. החל ממקלל שם ה', מכה נפש אדם, מכה נפש בהמה, נותן מום באדם, וחוזר בחזרה למכה בהמה, מכה אדם והמקלל הנדון באותה פרשה. תוך כדי כך מודגש גם שהגר כאזרח (גם בהתחלה וגם בסוף, בהתאם למבנה ההולך ושב של הפרשה), כנראה משום שהמקלל הוא בן איש מצרי, ודינו כדין גר. מן הסתם הטעם שבגללו הוא קִלל את ה', היה מתוך כונה לקלל את אלהיו של האיש שרב עמו, אך התורה אומרת לו: אין הבדל בינך לבין האזרח, ה' הוא גם אלהיך ודינך כדין האזרח.

      גם פרשת הנזקים שבפרשת משפטים כוללת יחד מכה אדם, מכה בהמה, נותן מום באדם, ומקלל. שם נזכר מקלל אביו ואמו, שדינו מיתה. העולה מפרשת משפטים הוא שקללה הוא סוג של הכאה. הכאה שלא חייבים עליה אלא באביו ואמו, ובשם ה'. בפרשתנו נזכר מקלל שם ה'. גם הוא דינו מיתה, אך משמע שהחטא של קללת ה' הוא כה חמור עד שכלל אי אפשר לדבר עליו ולמדוד אותו, אלמלא המעשה שהיה. וגם אז, רק תוך כדי דינים נוספים. את חומרתו של מקלל שם ה' כלל אי אפשר לתאר. הוא לא נזכר כאן כדי לתאר כמה הוא חמור, אלא רק משום המקרה שקרה.

      ויש כאן עוד סממן שמזכיר פרשיות של נזקים. שלש פרשיות של נזקים, שתים בפרשת משפטים ואחת בפרשת כי תצא, פותחות במריבה בין אנשים. בשתים מתוכן מופיע אדם שלישי שנפגע או פוגע. בפרשתנו יש מריבה בין שני אנשים, שאחד מהם מקלל את שם ה'. ומיד באה פרשה העוסקת בנזקים. ללמדך שקללה היא פגיעה ככל פגיעה, ודינה כדין נזק. כלפי ה', זוהי הפגיעה האפשרית היחידה, והיא כה חמורה, שאי אפשר להתיחס אליה אלא משום שהארוע ארע.

      ומקומה של הפרשה – אחרי תיאור קדושת הכהֻנה, קדושת ישראל, וקדושת הזמן, באה קדושת השם.

      קדושת שם ה' היא נעלה ונשגבה מעל כל דבר אחר, אבל היא עלולה להפגע כאשר אנשים רבים זה עם זה או מזיקים זה לזה. כדי לטפל בחִלול שם ה', יש לטפל גם ביתר ענייני האנשים המזיקים והרבים.

      ומ"מ מכלל הפרשה למדנו שקללה היא פגיעה, כפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-2213)
2214. הגמ' מקשה על כך וכי עונשין מן הדין (וכן בעוד כמה מקומות בסוגיא), ולכאורה יש לתמוה על הקושיה, הלא לא ענש הוא אלא הצלה הוא. המטרה היא להציל את הנרדף, ובמקרה זה את שמו הגדול של ה' שלא יתחלל. [↑](#footnote-ref-2214)
2215. הירושלמי בשביעית למד מהמלים "ונקדשתי בתוך בני ישראל" גם שאין מצֻוּים על קדוש השם אלא ישראל. והוסיף ולמד זאת גם מנעמן שבקש מאלישע שה' יסלח לו שהוא משתחוה בית רמון, ולא מצאנו שאלישע הניא אותו מכך. ודרשה זו מובאת גם בבבלי כאן ונבאר אותה להלן, אלא שבבבלי היא מובאת לא לענין קדוש השם אלא לענין עבודה זרה. [↑](#footnote-ref-2215)
2216. ואולי ר' אלעזר בשם ר' אושעיא בכריתות טו: שמדמה את האִסור הזה לאִסור אותו ואת בנו, רואה את האִסור הזה כאִסור לקחת אשה ואמה יחד. כלשון הכתוב. ולא כאִסור לשאת את חותנתו. אבל רבא שם רואה את האִסור הזה כאִסור לשאת את חותנתו. [↑](#footnote-ref-2216)
2217. רבא עוד מוסיף ואומר שלחלק מהדעות יש כאן קושיות נוספות שמסכלות את הלִמוד הזה. אבל די לנו שנביא את הקושיה הזאת שהיא קשה לכל הדעות, כדי לדחות את הלִמוד הזה ולומר שאין חיוב בבא על אם אמו ואם אביו. [↑](#footnote-ref-2217)
2218. אולי אפשר לבאר שהקושיה היא שאם אפשר ללמוד מהמלה "הנה" ולרבות עריות שלא נכתבו, למה לא נרבה גם את אם אמו וכלת אשתו, משיב אביי שאם וכלה אינן "הנה" אלא "היא", ורק היא אסורה. אך רבא אינו לומד מצורה זו של למוד כי ההבדל בין הנה להיא אינו כה גדול. [↑](#footnote-ref-2218)
2219. ואולם, הטעם שהתבאר לעיל סנהדרין נ:נא. לפטור את הבועל משרפה, לא יועיל כדי לפטור את הבא על בתו. שם בארנו שהבועל אינו נשרף משום שדוקא הבת מצֻוָּה שלא לחלל את אביה. הבועל אינו מצֻוֶּה על כך ודינו ככל נואף. הטעם הזה לא יועיל כדי לפטור משרפה את הבא על בתו, כי כאן הוא (יב) מחלל. [↑](#footnote-ref-2219)
2220. והספרי דורש שכיון שאחרי כל הכלים שנאמר עליהם "אשר ימות" הוזכר גם "יהדפנו", הרי שגם כאשר אדם הודף את חברו יש לאמוד את מקום ההדיפה. כמו שיש לאמוד את הכלים. אע"פ שבהדיפה לא נאמר "אשר ימות". [↑](#footnote-ref-2220)
2221. ובמקום אחר דרשו חכמים שיש לחיב אפילו את המכה את מקצת הנפש, כלומר לא הורג. ואין זה פשט הפסוק. אך ראה ב"ק פג: שם למדה הגמ' שהמכה כל נפש מכה שאינה ממיתה יומת בממון. וביתר קלות אפשר היה לפרש שהפסוק עוסק ברוצח, כפשוטו. [↑](#footnote-ref-2221)
2222. הוא מצר על הריגתו כמו כל הורג בשגגה. לא לכך התכון. מנקודת ראותו – תאונה היא. ואולם. הוא התכון לחטוא. ולא נקודת ראותו היא הקובעת אם חטא. [↑](#footnote-ref-2222)
2223. ויש שעוד הוסיפו ולמדו מכאן את דין קבוע כמחצה על מחצה. [↑](#footnote-ref-2223)
2224. וראה לעיל סנהדרין כז:כח. הערה סח. [↑](#footnote-ref-2224)
2225. בשעת חניה המשכן מכֻסה יריעות תכלת וארגמן ותולעת שני, עליהם יריעות עזים, ועליהם המכסים ומלמעלה עור תחש. בשעת מסע מכֻסים הכלים תכלת או ארגמן או תולעת שני, ועליהם תחש. מסתבר שהמטרה היא לעטוף את הכלים במשכן נייד, ובני קהת עומדים מחוצה לו.

      בשעה שהמשכן בנוי עומדים בתוכו הכלים ועליו פרוש המשכן, כלומר: יריעות תכלת וארגמן ותולעת שני, עליהם האהל, יריעות עזים, ועליהם המכסה, עורות אילים מאדמים, ומלמעלה עורות תחשים. בתוך זה שוכן הארון מאחורי פרכת. (ובסוף פרשת פקודי משמע שסכיכת הפרכת על הארון היא עבודתו. וגם במסע הפרכת על הארון והלחם על השלחן).

      המזבח עומד בחצר ואין עליו שום מכסה, אך הוא עומד בתוך קלעי החצר, כלומר: מאחורי קלעים של שש משזר.

      בשעת מסע מכֻסים הכלים באֹפן דומה. השלחן מכֻסה בבגד תכלת ועליו בגד תולעת שני, ועליהם כסוי עור תחש. גם המנורה והמזבח הפנימי מכוסים בבגד תכלת ועליו מכסה עור תחש. ואפילו המזבח החיצון, שבד"כ הוא מגולה, מכוסה בשעת המסע בבגד ארגמן ועליו מכסה עור תחש.

      בשעת המסע הכלים מכֻסים תכלת וארגמן ותולעת שני ועליהם עור תחש, אין יריעות עזים ואין עורות אילים מאדמים בשעת המסע. בשעת המסע די בכך שהיריעה הפונה כלפי הכלי היא מחֹמר שממנו עשויה היריעה הפונה כלפי הכלי בשעת החניה, והיריעה הפונה כלפי חוץ היא מחֹמר הפונה כלפי חוץ בשעת החניה. אין צֹרך ביריעות הבינים. די בשני כִסויים כדי שהלויים יוכלו לבא ולא יחול עליהם דין הזר הקרב יומת. הכלי מונח תחת יריעתו והלויים עומדים מחוץ לתחש, כל מה שמחוץ ליריעות הוא כמחוץ למשכן, הלויים יכולים לגשת לשם ולשאת את הכלי.

      לכן, בשעת המסע והמשא כל הכלים הפנימיים מכֻסים בגד תכלת וכסוי עור תחש. השלחן מכֻסה בבגד תכלת ובגד תולעת שני וכסוי עור תחש. בפשטות משמע שהוא צריך בגד תכלת כדי לכסות את השלחן, ובגד תולעת שני כדי לכסות את הלחם. גם בשעת המסע והמשא – לחם התמיד עליו יהיה. הלחם הוא לחם תמיד וכל מצוות התמיד של המשכן קימות גם במסע. ולכן יש ללחם בגד משלו. גם כאן האמירה היא שהמשכן הוא משכן גם בזמן מסעו.

      הארון מכֻסה בפרֹכת כמו שהוא מכֻסה בשעה שהמשכן עומד. על הפרכת יש מכסה עור תחש, ועל מכסה עור התחש (ולא מתחתיו כמו שהיה צפוי) – בגד תכלת. יתכן שאין צֹרך בבגד תכלת מתחת לתחש כיון שהפרֹכת נמצאת שם, והיא עצמה בגד תכלת וארגמן ותולעת שני. אבל מה הטעם לפרוש בגד תכלת על התחש, ולמה לכסות את המזבח שאפילו בשעת חניה הוא מגולה.

      כחנית המשכן, גם מסעו, כאמור בפרשת במדבר, הוא בתוך המחנות. אחרי שני הדגלים הראשונים ולפני שני הדגלים האחרונים. נאמר בפירוש "ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנת כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם". כאשר יחנו כן יסעו. גם בשעת המסע נמצא המשכן בלב ישראל, והוא נוסע כמשכן וכמחנה הלויים. הוא גם מכוסה כמו בשעת החניה. [↑](#footnote-ref-2225)
2226. ראה דברינו בשקלים טז: הערה יג. [↑](#footnote-ref-2226)
2227. ונראה שגם הקנאים לא נהגו כהלכה האמורה. קנאים רבים היו במשך הדורות, וגם בועלי ארמיות לא חסרו, ואעפ"כ לא פגעו בהם הקנאים. קנאתו של פינחס לא היתה על בעילת הארמית אלא על האמירה שיש בכך. קנאה לשם ה' יש במקום שבו שם ה' מתחלל. [↑](#footnote-ref-2227)
2228. דבר דומה לכך בארנו בשבת צח: הערה סג. [↑](#footnote-ref-2228)
2229. נאמר כאן "אִישׁ אִישׁ מִזֶּרַע אַהֲרֹן וְהוּא צָרוּעַ אוֹ זָב בַּקֳּדָשִׁים לֹא יֹאכַל עַד אֲשֶׁר יִטְהָר וְהַנֹּגֵעַ בְּכָל טְמֵא נֶפֶשׁ אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זָרַע: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ". תו"כ כאן דורש שהוזכרו כאן טומאות שונות, גם קלות וגם חמורות, כדי ללמד שגם הקלות במיתה וגם החמורות במיתה בלבד ולא יותר. בזבחים מה. מתפרש המדרש הזה כאומר שהוזכרו כאן גם טומאות שונות וגם קדשים שונים, וכשם שהטומאה הקלה בקדש הקל במיתה כך גם הטומאה החמורה בקדש החמור, וכן כל שאר מקרי הבינים, וראה שם. [↑](#footnote-ref-2229)
2230. הבקי בלשון התורה יבין שהלשון "ירימו" אין פירושה בהכרח ירימו בעתיד, והיא יכולה להתפרש גם כאשר הם מרימים תדיר. וגם אם נפרש שהיא לשון עתיד, אפשר שהוא מכון לקדשים שירימו ישראל כשיכנסו לארץ. אבל מלשון המדרש אפשר שדרש שאנו עוסקים כאן בטבל, שעתידים להרים ממנו קדש. הגמ' מבארת את המדרש שנאמר ירימו בלשון עתיד. אמנם, גם את המדרש אפשר לפרש כמו שפרשנו, שכיון שתרומתו העתידה בו, אין לחללו. (אמנם ראה חולין קל:, שדין קרן וחמש האמורים כאן אינו נוהג בתרומה שטרם הורמה, כי הפרשה דברה דוקא על הקדשים אשר ירימו, ואלה לא הורמו).

      אמנם, לפי זה תמוה כל המו"מ בגמ', ולא ברור מדוע מתקשה הגמ' מנין שטבל ילמד מתרומה ולא מנותר ופגול. טבל נלמד מתרומה בגלל שתרומתו בו. הגמ' אכן מביאה את הנמוק הזה כאחד הנמוקים ללמוד מתרומה, אך רק כנמוק אחד מבין רבים. רבינא מעדיף ללמוד מכך שנאמר כאן "וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" ונאמר "וְלֹא יִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא וּמֵתוּ בוֹ כִּי יְחַלְּלֻהוּ". ואילו בנותר ופגול נאמר "וְאֹכְלָיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה’ חִלֵּל", בלשון יחיד. ותמוה. הלא החלול הוא אותו חלול.

      ומ"מ נראה שההו"א ללמוד משם היא משום שאם על חלול קדשי ה' חיב, הלא גם כאן הוא מחלל את קדשי ה'. ואמנם הוא קדוש משום התרומה שבו, אבל סוף סוף התורה רואה בכך חלול קדשי ה'. לכן יש הו"א ללמוד מפגול ונותר. אך אין זו אלא הו"א. שכן, כאמור, אין בו קדושה משלו וקדושתו היא משום התרומה שבו. [↑](#footnote-ref-2230)
2231. כפי שהערנו בראש דברינו, כבר בפרשית קדושת הכהנים נאמר "קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא יְחַלְּלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֶת אִשֵּׁי ה’ לֶחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מַקְרִיבִם וְהָיוּ קֹדֶשׁ", ומכלל האמור כאן עולה שכל כהן ששִמש במקדש והקריב שלא בקדושתו, חִלל את קדשי ה', וכבר ראינו לעיל שהמחלל את קדשי ה' במיתה. ר' סימאי למד גם משם. ויש לשאול למה לא הסתפק במה שכתוב בפרשיתנו בפירוש. ולמד גם מהפסוק בפרשת קדושת הכהנים. [↑](#footnote-ref-2231)
2232. ומכאן אנו למדים שגם האמוראים מסכימים שאפשר למעט שני דברים ממעוט אחד. כי משמעות המעוט היא שרק מה שבכלל הפרשה הוא בכלל ההלכה הנלמדת ממנה. [↑](#footnote-ref-2232)
2233. אמנם קשה כי לכאורה הפסוק אמור על כל מעשי המלואים ולאו דוקא על הלבשת הבגדים. ה' מצוה את משה לעשות את כל מעשי ימי המלואים, שחלק מהם הוא הלבשת הבגדים, ובכך תהיה להם כהֻנה. ועוד קשה כפי שהקשינו, למה נזקקה הגמ' לדרשה הזאת, והלא מיתה לכהן חסר בגדים אמורה במפורש. [↑](#footnote-ref-2233)
2234. בהמשך, הגמ' לומדת שאסור לערל לעבוד, ואומרת "מתורת משה לא למדנו, מיחזקאל בן בוזי למדנו. מכאן שאת הדרשה על פרוע ראש כן למדנו מתורת משה. (גם את דין ערל אפשר היה ללמוד בק"ו, אם נאסר באכילה ק"ו שיאסר בעבודה, אך אין מזהירין מן הדין). וראה רמב"ן כאן שלומד מכאן שנאסר על הכהנים המשוחים לצאת מהמקדש ולהניח את עבודתם. [↑](#footnote-ref-2234)
2235. וראה שם שהגמ' עוסקת בשאלה אם דינם כדין זרים למה אינם כזרים לכל דבר. ומשיבה שיש שם שלשה כתובים הבאים כאחד. והקשו שם הראשונים שאם אינו אלא מחמת שהם כזרים מה יועילו שלשה כתובים הבאים כאחד. ואולי יש לבאר שאינם ממש כזרים, אלא גִלתה התורה שלא כך דרך העבודה. ופשוט שאינם זרים. וכך יש להבין גם את שאר הלִמודים שהוזכרו כאן לגבי מחוסר בגדים וכו'. כשאינו בבגדיו אינו זר, אלא שאין זאת דרך כהֻנה, וכיון שלא כך דרכה של כהנה – הוא כזר שעבד. [↑](#footnote-ref-2235)
2236. וכן כתב רמב"ן ויקרא י ו. [↑](#footnote-ref-2236)
2237. והשוה לדברינו בזבחים טו:טז. ובמו"ק יט: [↑](#footnote-ref-2237)
2238. על דרישת המלה או ראה בהקדמה לספרנו בהערה קט, וראה דברינו בשבת כו: שבועות כז. ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד. ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-2238)
2239. ר' יאשיה סובר שלשון "את אביו ואת אמו" משמעה שניהם, אבל גם הוא מודה שללא המלה את, "אביו ואמו", משמע כל אחד בנפרד. ר' יונתן סובר שדרכם של הכתובים להשתמש בו' החבור גם כאשר הכונה לכל אחד בנפרד. ואכן אנו מוצאים כן במקומות רבים. [↑](#footnote-ref-2239)
2240. וראה רש"י שבאר את הדרשה אחרת. [↑](#footnote-ref-2240)
2241. אמנם לכאורה לפי פירוש זה היה צריך לכתוב "גנב נפש מבני ישראל מאחיו", כי המלים "מבני ישראל" מתיחסות למלה נפש. ואולם הלשון סובלת בדחק גם את הפירוש הזה. [↑](#footnote-ref-2241)
2242. גם בפרשת משפטים וגם בפרשת כי תצא נאמר שהאדם גנב איש אחר ומכרו, ובשני המקומות הדגישה התורה את העובדה שהחוטא נמצא. (המציאה בידו נזכרה בעוד כמה מקומות בתורה, אבל הם מועטים. בד"כ התורה לא מזכירה זאת, שהרי ברור שאין אנו דנים וממיתים את מי שאינו נמצא. לגבי גונב נפש היא הוזכרה בשני המקומות). מכאן בִקש אביי לדרוש. אלא שבסופו של דבר דרש מ"ונמצא בידו", משום שאי אפשר ללמוד זאת מ"כי ימצא". ואולי "ונמצא בידו" מלמד על "כי ימצא". שימצא הנגנב בידו. (וראה ב"ק עט: הערה עט). [↑](#footnote-ref-2242)
2243. הרמב"ם מבאר את הדרשה כך: אין מדובר כאן אלא על מי שכאשר נפלא ממנו דבר עליו לשאול את הסנהדרין. ולא יפלא ממנו אלא דבר מופלא. אבל מי שנפלא ממנו כל דבר – לא עליו נאמרה פרשה זו. [↑](#footnote-ref-2243)
2244. אמנם אפשר לישב את הסוגיות, ולומר שאם השופט שבשער מצֻוֶּה להורות לאנשי עירו כפי שיורו הסנהדרין הגדולה, ממילא גם אנשי עירו מצֻוּים לעשות כפי שיורה להם. ואולם, עקר חסר מן הספר, מנין שאנשי עירו מצֻוּים על כך ולא רק הוא. [↑](#footnote-ref-2244)
2245. אמנם, גם בסנהדרין (פח:) נאמר ששואלים בכל דבר את הסנהדרין ואינם יכולים למחול כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. ושם עוסקים לאו דוקא בשופטים, אלא כל שיש לו שאלה שואל תחילה את שופטי עירו או את הסמוכים אליו, ואם לא שמעו עולים לירושלים. אך שם אינם תולים זאת בפסוקים. [↑](#footnote-ref-2245)
2246. ראה דברינו בנדה יט. הערה ז. [↑](#footnote-ref-2246)
2247. בספרי דרשו כאן "על פי התורה אשר יורוך, על דברי תורה חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על דברי סופרים. ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, מצות עשה. לא תסור מן התורה אשר יגידו לך, מצות לא תעשה, ימין ושמאל, אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם". כלומר: אין החיוב האמור כאן אמור אלא על מצוות מן התורה. (ולפי הרמב"ם, מסורות, דרשות שדרשו בתורה, ותקנות שהן סייג לתורה. ולפי הרמב"ן רק באור דברי התורה. וראה גם דרשות הר"ן ז). ובהם, גם אם נראה לך שהם טעו, שמע להם.

      לשון הספרי הוא "מראים בעיניך", כלומר: שמע להם כי רק בעיניך נראה הדבר כפי שנראה. אין לבית הדין רשות לשנות דבר מן התורה, אבל כאשר הם מפרשים את התורה בפירוש שנראה לך כאילו הוא טעות, קבל את הפירוש שלהם כי רק בעיניך נראה הדבר טעות. וכך לשון הבריתא שמביא הירושלמי: "יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם ת"ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהיא שמאל". מסתבר שהבריתא הזאת באה להשיב על דברי הבריתא שבספרי, אבל אפשר שאין צֹרך וכך היא גם כונת הספרי, כפי שבארנו.

      וראה רמב"ם שגגות יד ג, מהר"ץ חיות הוריות ד. חזו"א הוריות יד טז. וראה יבמות צב. שאם הורו ב"ד ששקעה חמה ולבסוף זרחה אין זו הוראה אלא טעות. ור"נ אמר הוראה היא. ומכאן לשאלה האם פוסקים כמשנה שאם הורו ב"ד לאשה שבעלה מת ובא הבעל פטורה מחטאת. וראה דעות שונות שם אם הורו בחלב ודם וחזרו בהם. ועוד ראה להלן שם שנחלקו האם האשה יכולה לומר שויתין פנויה, או שאין ב"ד עושים אותה פנויה, אלא מתירין אותה להנשא. ראה הוריות ב.: שגם מי שפוטר יחיד שעשה בהוראת ב"ד, מחיב אם היה אותו יחיד ראוי להוראה וידע שטעו. כלומר: הוראת ביה"ד לא עושה את הדבר מותר, ומי שיודע את האמת אינו מצֻוֶּה לשמוע לדברי חכמים אלא לדבר ה', ואסור לו לשמוע לביה"ד, ואם טעה וסבר שגם כאן מצוה לשמוע לדברי חכמים חיב. אין כח לביה"ד לשנות את התורה, שהיא אמת ודבריה עומדים לעולם. ואין רשות לשמוע לדברי התלמיד כנגד דברי הרב. (ועל סמכות חכמים ראה בברכות יט: הערה מב. במקום אחד סובר הרמב"ם שצריך לשמוע להם גם אם הזידו, והוא בקדוש החדש, ולא מפני שבזה יש לשמוע להם גם אם טעו, אלא מפני שזמנו של החדש נקבע לפי ב"ד ולא לפי הירח. אמנם בעלי התוס' מפרשים אחרת כפי שבארנו בר"ה כה הערה עג). [↑](#footnote-ref-2247)
2248. ההבחנה האמורה בפרשיה היא שנביא נותן אות או מופת. נחלקו התנאים (יב) כיצד הוא נותן אות או מופת. ריה"ג אומר שלפעמים גם נביא ע"ז יכול לעשות אות או מופת. ר"ע אומר שמדובר על נביא שהיה תחילה נביא אמת ואז הוא עשה אות או מופת. וכעת הוא נעשה נביא ע"ז ומבקש להסית על סמך המופתים שעשה בעבר. [↑](#footnote-ref-2248)
2249. בספרי שמות, ויקרא ובמדבר, (ובמובהק במיוחד בספר ויקרא), התורה עוסקת בתיאור החיים כפי שהם במדבר. בספרים אלה, גם כאשר התורה עוסקת במצוה הנוהגת לדורות, היא מדברת על אהל מועד ולא על מקדש, היא מדברת על אהלים ולא על בתים, היא מדברת על מחנה ולא על עיר, ועוד דוגמאות מעין אלה. דין טומאת אהל, הנוהג לדורות גם בבית, אמור בספר במדבר בלשון אהל. דיני המחנה, אמורים בלשון מחנה.

      מלבד במקרים חריגים, המקדש המוזכר בספרים האלה הוא המשכן. לא בית אלא משכן, שבתאורו התורה מרחיבה מאד, ומצוה לבנותו בתאור מדויק ומדוקדק ולפי המראה אשר הראה משה בהר: קרשים, יריעות וכו'. כל מצוות המקדש בספרים אלה מתוארות לפי המשכן, אהל מועד. כמעט ולא מוזכר בית.

      ואולם, בשני מקומות בספר שמות, אחד לפני פרשיות המשכן ואחד אחריהן, נאמר הפסוק: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו". כאן לא נאמר אהל מועד אלא בית ה' אלהיך. לדורות יֵשב ה' בבית ולא במשכן, למרות התאור המדויק של המשכן. אבל התורה לא כותבת זאת אלא בהקשר מאד מסוים: הבִכורים שאינם נוהגים במדבר. רק כאשר מדובר על מצוה שכלל אינה נוהגת במדבר – משתמשת התורה בבטויים המתאימים לחיים בארץ. כל עוד אפשר – התורה מעדיפה לתאר את המצוות ע"פ החיים במדבר.

      כן הוא הדבר לגבי המצורע. כאשר מדובר על האדם המצורע – התורה כותבת שיש לשלח את המצורע אל מחוץ למחנה, (ולא אל מחוץ לעיר), כבמדבר. אבל את דין צרעת הבית אי אפשר ללמד את משה ואהרן אלא לגבי ארץ ישראל, שהרי במדבר אין בתים, ולכן את אבני הבית המנוגע משליכים מחוץ לעיר ולא מחוץ למחנה. (יש להעיר שבפרשת "זאת תורת הפסח" נזכר בית. כפי שבארנו בפסחים פה:פו. ושם בהערה קמה. אפשר שהתורה מדברת שם דוקא על א"י ולכן כתבה בית, ואפשר שכתבה כן משום שהצווי נאמר שישראל עוד יושבים בבתיהם במצרים. בפסח מצרים היו בתים, והצווי לאכול בבית אחד בא להזכיר את הצווי לא לצאת איש מפתח ביתו, ובכל הפרשה שם המלה בית חוזרת שוב ושוב). בדרך כלל כל ההלכות העוסקות בבית נוהגות גם באהלים, לכן, כל עוד הדבר אפשרי - התורה מלמדת אותן באהלים: אדם כי ימות באהל. הדין נוהג באהל, וכשנבֹא לארץ ינהג הדין גם בבית. אבל דין צרעת הבית אינו נוהג אלא בבית. לכן פותחת התורה ואומרת כי תבאו אל ארץ כנען וכו'. לכן, באותה פרשה, "מחוץ לעיר" מחליף את "מחוץ למחנה" האמור בד"כ בצרעת. ומכאן אנו יכולים ללמוד שלפחות לגבי צרעת, כל העיר הרי היא ככל המחנה.

      לא כן בספר דברים. ספר דברים מדבר לכל ארכו על החיים בארץ. דוקא כאשר הוא עוסק באנשי דור המדבר הוא משנה בלשונו. לכל ארך ספר דברים נאמר כמעט תמיד "הגר אשר בשעריך", אבל בברית הנכרתת עם ה' במדבר נאמר "אשר בקרב מחניך". עדין אין לישראל שערים. (אמנם יש להעיר שהבטוי "אשר בשעריך" וכן "בית רעך" אמור גם בעשרת הדברות בספר שמות, אבל חוץ מאשר שם, השערים מוזכרים רק בספר דברים, ושם הם מוזכרים רבות). [↑](#footnote-ref-2249)
2250. שבכמה מקומות בדברי חז"ל היא נקראת העולם הבא. [↑](#footnote-ref-2250)
2251. ויתכן שגם המשך המשנה, אלו שאין להם חלק, נלמד מהפסוק הזה. שהרי הפסוק אומר שכל ישראל יירשו ארץ כי כלם צדיקים. ומכלל הן אתה שומע לאו: מי שלא צדיק לא יהיה אז ולא יירש ארץ. [↑](#footnote-ref-2251)
2252. הרמב"ם בשרש השמיני בהקדמתו לספר המצוות אומר שזה אינו צווי. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, בשרש השמיני, כותב שמשמעות הפסוק היא שלא יקרב איש זר להקטיר קטרת, ושלא יחלוק שום אדם על כהֻנת אהרן ויאמר שלא היתה מאת ה'. והלִמוד מכאן על החזקה במחלוקת הוא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-2252)
2253. ואולי גם מכאן אפשר ללמוד שאם אי אפשר להרוג אדם במיתה הכתובה בו – יומת במיתה אחרת. בנוסף לדרשות שהובאו לעיל סנהדרין מג. [↑](#footnote-ref-2253)
2254. המשנה אומרת: "הדיחוה נשים וקטנים או שהודח מיעוטה או שהיו מדיחיה חוצה לה הרי אלו כיחידים וצריכין שני עדים והתראה לכל אחד ואחד", ולכאורה הכל משפט אחד. כלומר: אם היו מדיחיה חוצה לה או נשים, אין לה דין עיר הנדחת ולכן צריכה שני עדים והתראה לכל אחד ואחד. ואם מדיחיה מתוכה – מכים אותה לפי חרב. פשט המשנה שעיה"נ אינה צריכה שני עדים והתראה לכאו"א, דוקא אם אין דנים בה דין עיה"נ משום שהודח מיעוטה או שהיו מדיחיה חוצה לה ועוד, אז הרי הם כיחידים וצריכים שני עדים והתראה לכל אחד ואחד. אבל אם חל עליה דין עיר הנדחת – דינה שיוצאים עליה בחרב ולוחמים בה, ולכן מכים את יושבי העיר לפי חרב ושורפים את כל שללה. כמו במלחמה. אבל לא כך פרשו האמוראים את המשנה. הגמ' הביאה בריתא שאומרת שעיר הנדחת צריכה שני עדים והתראה לכל אחד ואחד. ולפי זה גם במשנה צריך לפרש ש"וצריכין שני עדים והתראה לכל אחד ואחד" הוא מילתא באפי נפשה.

      אמנם מקור הבריתא בספרי. ובספרי (ב) לפנינו "בהתראה", ולא "וצריכין שני עדים והתראה לכל אחד ואחד" כפי שצטטה הגמ' בשמו. ולפי זה אפשר שהתנאים לא סברו כן. אלא די בהתראה כללית לאנשי העיר. שישלחו הסנהדרין שליח שיתרה באנשי העיר שאם לא תחזור בה יצאו ישראל למלחמה נגדה. אבל במלחמה ודאי שאי אפשר להביא עדים על כל אחד ואחד. (ואפשר שהכל מודים שבשעת המלחמה הורגים לפי חרב כל אדם, והדיון כאן הוא על השבויים שנשארו חיים אחרי המלחמה ונפלו בשבי ביד ישראל, ועליהם אומרים האמוראים שלא נוכל להרגם ללא עדים והתראה, שמא אותו שבוי שבידינו לא עבד ע"ז).

      בהמשך דברי הספרי מובאת מחלוקת בשאלה האם הורגים את טפה של עיר הנדחת, ונראה שהדבר תלוי בשאלה שהעלינו כאן. מי שסובר שיש כאן מלחמה כנגד כל העיר יוכל לסבור שהורגים גם את הטף, ומי שסובר שדנים כל יחיד ויחיד ודאי שאינו הורג את הטף. ואולם, אפשר שהכל מודים שלפנינו מלחמה, אלא שגם במלחמה אפשר להחיות את הטף. [↑](#footnote-ref-2254)
2255. האמוראים פסקו שעיר הנדחת צריכה שני עדים והתראה לכל אחד. לכן נשאלת השאלה איך דנים עד שמתברר שהרוב חטאו. ר' יוחנן אמר שסוקלים אחד אחד עד שימצא רוב, ומשם ואילך הורגים. והגמ' הקשתה איך אפשר והלא צריך ע"א. וכן יש להקשות איך אפשר לסקול, ושמא ימצא רוב העיר שהודח ונמצא שהחמרנו על הראשונים והמתנו אותם במיתה חמורה יותר ממה שהם ראויים לה. ושמא יש להשיב שגם אנשי עיה"נ בעקר הדין ראויים הם לסקילה, שהרי עבדו ע"ז. וודאי אם יש עליהם עדים, לא גרעו מכל עובד ע"ז. אלא שכיון שיצאנו עליהם במלחמה אנו הורגים אותם בחרב, ואין חרב זו גורעת מדין הסקילה החל עליהם ככל עובדי ע"ז. [↑](#footnote-ref-2255)
2256. מכאן משמע שחלק מהותי מהמקרה הוא שיהיו בעיר גם מדיחים. עם זאת, הגמ' לא הכריעה מה הדין כשהודחו מאליהם. האם דין עיה"נ חל דוקא כאשר היו אנשים שהדיחו, ולכן אין הדין נוהג בהודחו מאליהם, או שכאשר הודחה מאליה המדיח הוא המודח והמודח הוא המדיח ונמצא שהדיחו את עצמם. (ויש לשאול למה תגרע עיר שהדיחוה נשים מעיר שהודחה מאליה. הלא אם אין הנשים נחשבות לענין זה – כאילו הודחה מאליה). יתכן שאם הם נגררים אחר נשיהם וטפם, אינה בבחינת עיה"נ, אבל אם הם נגררים אחר עצמם, הרי הם עצמם המדיחים, ונמצא שהדיחוה אנשים. הגמ' לא הכריעה. [↑](#footnote-ref-2256)
2257. וכן דורשים שדוקא הם ולא שלוחיהם. ויש לשאול ומה בכך, אם היו שם שלוחים הרי שהשלוחים הם המדיחים. ואולי מדובר במקרה שהשלוחים אינם מאנשי העיר. [↑](#footnote-ref-2257)
2258. מטעם זה פשוט לגמ' שלא צריך לשרוף את כל אשר בעיר כפשוטו, ממון שאינו של אנשי העיר אלא ממון שמים, אינו נשרף. גם ממון של אנשי עיר אחרת, אומרת הגמ' שפשיטא שאינו נשרף. ומהטעם שהזכרנו כאן. אמנם יש לשאול למה פשיטא? הלא צריך ללמדנו כך כדי שלא נאמר שאמנם לאו שללה הוא אבל הוא "כל אשר בה", ולא גרע מנכסי צדיקים שבתוכה. אבל לגמ' פשיטא שאין אנו עוסקים אלא בממון של אנשי העיר, דוקא ב"שללה". [↑](#footnote-ref-2258)
2259. רכוש שנמצא בעיר שאינו שיך לאנשי העיר, אינו בבחינה שללה. לכן הקדשות לא ישרפו עם העיר. להלכה, יש בדבר מחלוקת שתלויה בשאלה האם הקדש הוא ממון שמים או ממון בעלים. אם הוא ממון בעלים הוא שללה.

      כמו כן, יש מחלוקת בשאלה האם בכור ומעשר הם ממון בעליהם, אם אינו ממון בעליהם, אע"פ שהם בעלי מום והבעלים אוכלים, אינם נחשבים בהמתה של העיר ואינם בכלל "וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ". [↑](#footnote-ref-2259)
2260. הגמ' (יד) רואה בכך סוג של כו"פ. והיתה תל עולם במה? בכך שלא תבנה עוד. אילו היה כאן כו"פ רגיל – אין בכלל אלא מה שבפרט. ולכן במה תהיה תל עולם? בכך שלא תבנה עוד, ודוקא בנין. אבל כאן אי אפשר לומר ש"לא תבנה עוד" מפרט את "והיתה תל עולם", כי הכלל בעשה והפרט בלא תעשה. לכן אין דנים אותו בכו"פ. [↑](#footnote-ref-2260)
2261. אפשר לפרש בשתי דרכים את דברי הגמ' "בעינן כאשר זמם לעשות וליכא". אפשר לפרש שהדין האמור בתורה לא נאמר אלא במקום שבו קבלת העדות היתה מביאה את בית הדין לעשות מעשה, כגון להכות או להרוג או לגבות ממון, ואת זה זמם העד לעשות. אבל במקום שבית הדין ממילא לא היו עושים מעשה, לא נאמר דין זה. וכן בארנו כאן. אפשר לבאר שאם פוסלים רק אותו ולא את זרעו, אין זה מה שרצה העד לעשות. (ואפשר להוסיף טעם נוסף לדין האמור במשנה: הלא אם העד אינו כהן לא זמם כלום, וברור שילקה. מעתה אף אם הוא כהן לא תחלוק בו, כי עדות כזאת אינה בכלל כאשר זמם).

      בר פדא מוסיף כאן סברה נוספת: הלא אותו עד אינו מעיד על האיש שלפנינו, הוא מעיד על אביו שבא על גרושה. ואילו על האב המחלל לא היה בית הדין גוזר פסול. אם כך מדוע יפסל העד? הלא האב המחלל עצמו אינו מתחלל. רבינא אמנם משיב לבר פדא שא"כ בטלת תורת עדים זוממים. אבל בר פדא יכול להשיב ולומר שאין דומה הדבר. כי בחלול המחלל אינו מתחלל. הלא הסוקל את חברו – בית הדין יהרגוהו. אבל המחלל את חברו – בית דין לא יחללוהו. [↑](#footnote-ref-2261)
2262. דינו של רוצח בשוגג הוא לא גלות, דינו מיתה בידי גואל הדם, אלא שהתורה חסה עליו ונתנה לו אפשרות לנוס מפני גואל הדם אל עיר המקלט. לעד הזומם לא נתנה התורה אפשרות זו, שהרי הוא מזיד, ולא עליו נאמר הוא ינוס. והוא לא זמם לגזור על חברו דין גלות אלא דין מיתה בידי גוה"ד, שהרי הגלות אינה דין אלא אפשרות מנוסה, (וראה סנהדרין נו: הערה קמט, וראה גם להלן מכות י:יא:יב.). ולכן א"א לומר שאותה זמם לעשות לאחיו.

      וכן אנו למדים מלשון התורה, שלא אמרה הרוצח את חברו בשוגג יגלה, אלא אמרה ינוס שמה וחי. מלשון התורה משמע שלא באה התורה לענשו אלא להגן עליו מפני גוה"ד. ובעד זומם שאי אפשר לדון בו דין המתיר אותו לגוה"ד, ממילא גם אין טעם לנוס לעיר מקלט. [↑](#footnote-ref-2262)
2263. ר"מ סובר שהעובדה שאדם נענש במלקות על רשעתו, אינה פוטרת אותו מלשלם למי שנתחיב לו ממון. והראיה – שהרי מוציא שם רע לוקה ומשלם. הגמ' מקשה על כך כיצד אפשר ללמוד ממוציא שם רע לענייננו, והלא מוציא שם רע קנס הוא, התורה קבעה את דינו במלקות וממון. במוציא שם רע מלקות וממון זהו ענשו. משא"כ כאן. לכאורה היה מקום לתרץ שאם בקנס כן הוא, כ"ש בממון שישלם ממון שהזיק וילקה על רשעתו. הגמ' לא תרצה כך כי אם שִלם הרי כבר נענש על רשעתו בענש שגזרה עליו תורה, ולמה ילקה עוד, הלא כבר נענש כדי רשעתו, ואם יוסיף להכותו יוסיף על רשעתו. לכן תרצה הגמ' שענשם של עדים זוממים הוא קנס. מעתה אפשר ללמוד ממוציא שם רע, שגם בו גזרה התורה קנס ואעפ"כ אין בכך כדי להענישו על רשעתו. ומסתבר שחכמים ישיבו ויאמרו שאין ללמוד ממוצש"ר שהתורה אמדה את רשעותו ביסורים ותשלומים. משא"כ עד זומם שהתורה גזרה עליו ענש כנגד רשעתו, כאשר זמם לעשות לאחיו. אבל ר"מ יבאר ויאמר שעד זומם דומה מאד למוצש"ר. הלא גם הוא הוציא שם רע על אחיו בביה"ד, וזמם להפסיד אותו. אין די בתשלום. וחכמים ישיבו ויאמרו שאינה דומה הוצאת שם רע על נערה שזנתה, שהיא בושה גדולה וראויה לענש גדול, להוצאת שם רע על אדם שחטא. [↑](#footnote-ref-2263)
2264. מדובר על מקרה שבו העדות עצמה סרה היא, שהרי "לענות בו סרה" היינו שהעדות עצמה היא סרה. הצורה "סרה" ודאי איננה מתיחסת לעד אלא לעדותו. אפשר היה לפרש שגם "עד שקר" הוא העדות ולא העד, כמו "לא תענה ברעך עד שקר", אילו היה כתוב והנה עד שקר העיד. אבל כשהפסוק הוא "והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו" קשה לפרש שהוא עוסק בעדות ולא בעד. בכל זאת דורשים חכמים שצריך להוכיח שהעדות עצמה היא שקר, ואין די בכך שהעד הוא עד שקר. אלא שלמעשה ההלכה הנדרשת מכאן היא הפוכה: צריך להעיד על העד ולא על עדותו. וכפי שבארנו כאן דרשה זו. [↑](#footnote-ref-2264)
2265. בעל כרחנו עלינו לבאר את הדרשה במכות ה: בדרך זו, שאל"כ קשה מאד. איך אפשר ללמוד רוצח רוצח למי שמעיד על גלות, הלא כלל אין מקיימים בו דין כאשר זמם (ראה לעיל ב:), וא"כ איך אפשר ללמוד מעדים שפלוני חיב מיתה שנדונים משום כאשר זמם, שאינם נדונים כן אם נעשה גזה"ד, לעדים שהעידו שפלוני חיב גלות שנדונים משום לא תענה ברעך עד שקר? מכאן אנו למדים שגם הם נדונים משום כאשר זמם. אנו דנים אותם ומרשיעים אותם תחת הנדון. ואם א"א להגלותם כי לא להם נתנו ערי המקלט, אנו מכים אותם כי הרשיעו אדם. לכן אנו מרשיעים אותם ומכים אותם. [↑](#footnote-ref-2265)
2266. מלשון המשנה משמע שהדרשה היא מהמלה "לאחיו", ממנה משמע שאחיו חי. ואולם, דרשה זו קשה היא. שהרי מדוע אם הוא מת אינו אחיו? והלא נאמר "פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאֶחָיו", ונאמר "לֹא יֵרֵד בְּנִי עִמָּכֶם כִּי אָחִיו מֵת", וכמו שמצאנו בפרשת יבום ובדברי האשה התקועית ועוד. וראה גם ריטב"א שהביא דוגמאות נוספות. ואמנם, אפשר לתרץ שמשמע "לאחיו" שבבית הדין. אך יותר מסתבר לבאר שדרשו מ"כאשר זמם". [↑](#footnote-ref-2266)
2267. וראה דברינו בב"ק פג:פד עמ' תר. [↑](#footnote-ref-2267)
2268. ובדומה למה שכתבנו ביבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-2268)
2269. ואין הדברים דומים לכאן. כי אנדרוגינוס אינו זכר גמור ואינו נקבה גמורה, וכלאים אינה כבש גמור ואינו עז גמורה. ולכן אינו בכלל האמורים בפסוק. אבל אחותו בת אביו ובת אמו – בת אביו גמורה היא ובת אמו גמורה היא. ואין אחרת שהיא בת אביו יותר מזו או בת אמו יותר מזו. וא"כ דין הוא שתאסר שהרי בת אביו היא והרי בת אמו היא. וראה יבמות כב: הערה סז. [↑](#footnote-ref-2269)
2270. וראה להלן כריתות ב: הערה א. [↑](#footnote-ref-2270)
2271. וכפי שמבואר כאן, דוקא אם עשה מעשה כדי להיות חלק מהעדות. בא להעיד או התרה. [↑](#footnote-ref-2271)
2272. האם ר"ע חולק על הרישא? האם הוא סובר ששלשה שהוזמו שנים מהם אותם שנים נהרגים, או שלשה שנמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותם קימת? לא בהכרח. אפשר שהיא הנותנת, כיון שהשלישי הוא חלק מהכת לענין הזמה, ממילא הוא חלק מהכת לכל דבר. ר"ע בא ללמדנו שהכתוב בא לומר שגם השלישי הוא חלק מהכת.

      ר"ע אף אומר (ב"ק ע: ב"ב נו:) שאין משמעות לעדות אם אי אפשר להוציא את הדין ישירות מן העדות. אם העדות כשלעצמה אינה מקימה דבר, גם אם אפשר לצרף אותה לעדויות אחרות ולהקים באמצעותה דבר, העדות אינה עדות. עדות היא דוקא אמירה שמשנה את הדין. האמוראים מבארים שגם חכמים מסכימים לדרשה הזאת, אלא שבמקרים שונים הם יסברו אחרת. [↑](#footnote-ref-2272)
2273. ובפסחים קיד: משמע לכאורה שהעד עצמו מצֻוֶּה לא להעיד אם הוא אחד, ואם עשה כן ילקה. (אמנם אפשר להסביר ששם היה טעם הדבר משום שכונתו היתה להוציא עליו שם רע). [↑](#footnote-ref-2273)
2274. ויתר על כן, גם הסמיכה אינה אלא בארץ. כפי שאומרת הגמ' בסנהדרין יד. וכפי שפסק הרמב"ם בסנהדרין ד. המצוה להעמיד שופטים היא מצוה על ישראל היושבים בארץ, ולכן אין מקום לסמוך במקום אחר. ונראה שזה הטעם שבגללו כתב הרמב"ם שכל חכמי א"י יכולים לסמוך גם אם הם עצמם אינם סמוכים. שהרי עם ישראל שבארץ ישראל מצֻוֶּה להעמיד שופטים שיעשו את הדין האמור בתורה. (וראה דברינו בסנהדרין טז:). וממילא הם המצֻוּים למנות סנהדרין. כל עוד יש אחד סמוך – הרי יש שופט והוא הממונה, ולכן אי אפשר למרוד בו ולסמוך אחרים מלבדו. אבל אם אין אחד סמוך – מנין יִלָּמד אִסור לסמוך מי שלא סמוך? היכן מצאנו אִסור כזה? אדרבה, מצוה להעמיד שופטים בכל שער. הרדב"ז שם חולק על הרמב"ם ואומר מנלן שבכך תתחדש הסמיכה אולי תתחדש ע"י אליהו או בני ראובן. ובאשר לבני ראובן לא זכיתי להבין את תמיהתו, שהרי כבר דורות רבים הם יושבים בגולה ואיך יהיה ביניהם אחד סמוך? (ובעמוד הימיני ג ה תרץ שאם יש לישראל ממלכה ושלטון אפילו בחו"ל יכולים לסמוך) ובאשר לאליהו נראה שלא קבלו הרמב"ם משום שהוא סובר שאת כל המצוות יכול העם לקים לעולם ולא בשמים היא. אך מ"מ נראה שקושיתו של הרדב"ז היא שאמנם ברור שתתחדש הסמיכה, אך מדוע דוקא בדרך זאת? ולדברינו א"ש. לפ"ז מתבארים גם דברי הרמב"ם במ"ע קנג, שכתב שהחדשים מתקדשים בזכות ישיבתם של ישראל בא"י. והקשה עליו הרמב"ן והלא אינם סמוכים. אך הרמב"ם סבר שסמוכים היינו שהם מנהיגים את העדה, אך בהעדרם מתקדשים החדשים עבור העדה גם אם אין לה מנהיגים, ובלבד שתהיה עדה. עם היושב על אדמתו הוא עדה, אך הפזורים בגולה הם בודדים. ואינם עם אלא במה שהם משתוקקים לשוב לארצם ולהיות בה. וכן מצינו בהוריות ג. והביאה הרמב"ם (שגגות יג ב) שמי שאינו בארץ אינו קהל. וראה מהרלב"ח בסוף שו"תו בקונטרס הסמיכה שחלק על כך בראיות רבות ואחת מהן שהסמיכה אינה מצוה ולכן אינה מתקימת אא"כ יחליטו כל חכמי ישראל. ולפי הרמב"ם א"ש כי יסוד הלכתו מכך שזאת מצוה והיא חובה בכל דור. וראה רמב"ם במצוה קנג שכתב שכשאין סנהדרין מוסמכים לדון נתונה סמכותם לאנשי א"י, שהם המצֻוִּים להקים סנהדרין ולדון. (והרמב"ן שם חולק עליו וסובר שמשגלתה סנהדרין לחנויות אין שום סמכות לאיש לעשות מה שרק הסנהדרין מוסמכים לו. ומהרלב"ח כתב בקונטרס הסמיכה שאין לסנהדרין סמכות אא"כ הם יושבים בלשכת הגזית הבנויה כהלכתה ובית המקדש בנוי כהלכתו והעבודה כסדרה. ומכאן הוכיח שא"א שתתחדש הסנהדרין לפני שיבנה המקדש. וגם אמר שא"א שתתחדש שיהיו סמוכים ולא ידונו או שישבו במקומם בלא בנין שנא' ואשיבה שופטיך כבראשונה וזה אינו כבראשונה. ואפשר לדחות את דבריו ולהעמיד את דברי חכמי צפת, ולומר שאף זה כבראשונה שהרי השפיטה עצמה כבראשונה). אפשר לבאר את דעת הרדב"ז שיש שני סוגי סנהדרין: סנהדרין גדולה שבלשכת הגזית מקורה בהאצלת רוח משה אל שבעים איש הזקנים. מספרם שבעים בין אם רבו ישראל ובין אם נתמעטו. הם אינם נציגי ישראל אלא ממונים ע"י ה' ורוח ה' שורה עליהם. כנגדם יש שרי אלפים ושרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. שמיצגים את העם וכחם מכח העם. מספרם לפי מספר העם והם מיצגים את מאות העם ואת אלפי העם. הם התמנו מסברת יתרו ולא מצווי ה'. סנהדרין גדולה מכריעה בשאלות צבור. סנהדרין קטנה דנה את היחידים. ספר דברים בא ללמד את ישראל שהתורה מסורה להם ולא בשמים היא. לכן מתאר משה בתחלת ספר דברים את מנוי השופטים כשרי אלפים שרי מאות ולא את האצלת הרוח. האמירה "איכה אשא לבדי" יכולה להתפרש כאמירתו של יתרו בפרשת יתרו או כאמירתו של משה בפרשת בהעלתך. אבל התשובה היא הבו לכם. הכל מהעם. בפרשת דברי גם שליחת המרגלים מוצגת כדבר שבא מן העם ולא מה', וגם החטא תלוי בעם ולא במרגלים. כל ספר דברים בנוי כך. גם מצות סנהדרין בספר דברים היא לתת בכל שעריך, אך אם הם אינם יודעים את הדבר הקשה יקריבון אל משה. כלומר אל שבעים האיש שנאצלה להם רוחו של משה, ואל המקום אשר יבחר ה'. המצוה היא אל העם. דעת הרמב"ם שכיון שהמצוה היא על העם, על העם לקימה גם אם לא נשארו אצולי רוח משה. אבל אפשר לבאר שדוקא שפטים שבכל שעריך שהיא מצוה המוטלת עם העם מצֻוִּים העם לקימה גם אם אין סמיכה, אבל סנהדרין שבלשכת הגזית אינה מצוה המוטלת על העם, שהרי לא נאמר בפרשה לתת אותם אלא רק לתת בכל השערים (ושהם יעלו אל המקום שבו יש סנהדרין גדולה שנתינתה לא פורשה) ולכן אין בכח העם לחדש. אבל לדעת הרמב"ם הכל מצוה אחת, הרמב"ם כתב במצוה קעו שמתנאי מצוה זאת שיהיו בכל עיר שלשה ועשרים ויתמנו בירושלים ב"ד הגדול. ולמד זאת מ"אספה לי שבעים איש" וכל מקום שכתוב לי הרי הוא קים. [↑](#footnote-ref-2274)
2275. וראה סנהדרין נו: הערה קמט. [↑](#footnote-ref-2275)
2276. הראשונים נחלקו בדבר. לפי רש"י בסוגייתנו יש שני מרכיבים שצריך להתיחס אליהם: הכונה והמעשה. אדם לא יתחיב אא"כ יהיה הרצח מעשה ידיו, לכן בדרך עליה אינו גולה. רק לאחר שהתברר שהרצח הוא מעשהו – אז יש לעסוק בשאלת הכונה, אם הוא מזיד - יהרג, שוגג גולה ואנוס פטור. אבל ברמב"ם שם משמע שהשאלה היחידה הנשאלת היא שאלת רמת הכונה, ובכל המקרים שבהם פטור הינו מפני שהוא אנוס או קרוב למזיד. (ואנו בארנו כאן לפי רש"י).

      הגמ' כאן דנה במי שעלה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו. כלומר: הוא ברגלו דחף את השליבה כלפי מטה והפיל אותה על רעהו, אבל כונתו היתה לעלות, ולא להפיל. [↑](#footnote-ref-2276)
2277. מכאן דרש אבא שאול שחיוב הגלות (יד) חל דוקא במקרה כמו יער, שבו האדם עושה מעשה שאינו מצֻוֶּה בו. ההורג תוך כדי מצוה פטור. הוא מכה ברשות, והוא כמי שנמצא ברשותו. רבא מסביר שהלִמוד הוא מהמלים "ואשר יבא את רעהו ביער". מכאן שאפשר שיבא ואפשר שלא יבא, והוא בחר לבא.

      על כך מקשה הגמ' מהפסוקים האמורים לגבי טומאת מת. שם נאמר "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת מִקְדַּשׁ ה’ טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא". האם פסוק זה אינו אמור אלא על הנטמא ברשות? האם הנטמא למת מצוה טהור? ודאי שלא. כל הנטמא למת טמא, אף ברוצח כן. מעתה כל הרוצח בשוגג גולה.

      על כך עונה הגמ' שאין הדברים דומים זה לזה. ברוצח בשגגה הגלות היא עֹנש. התורה לא חִיְּבה בענש זה את מי שרצח בשגגה תוך כדי מצוה, אלא רק את אשר בא את רעהו ביער, ויכול היה לא לבא. אבל בטומאת מת נאמר פסוק נוסף: "כָּל הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה’ טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ". זה לא ענש, זאת הגדרה. והיא חלה לא רק על אשר יטמא, אלא על כל הנוגע במת בנפש. הוא טמא. טומאתו בו. ועוד אנו למדים משם שכל מי שעוד טומאתו בו – מטמא את מקדש ה'. גם אם התחטא כבר, כל עוד טומאתו בו הוא מטמא את מקדש ה'. ומכאן גם לטמאים אחרים (שלא מחמת מת), כל עוד טומאתם בהם לא יכנסו למקדש, עד שיטהרו לגמרי, כל טמא וטמא כדינו. אבל לגבי רוצח בשגגה אכן יש מקום להבחין ולומר שמי שבחר לבוא למקום שהוא לא חיב, נושא באחריות גדולה יותר. [↑](#footnote-ref-2277)
2278. אמנם יש להקשות על המדרש, במאי עסקינן. אם התכון לזרוק למקום שאין בו אדם, מדוע אינו בכלל "לא צדה". ואם התכון לזרוק למקום שיש בו אדם, מה החִדוש? ומשמע כאן שהוא בגדר "צדה", כלומר עשה מעשה קרוב למזיד. ואולי מדובר כאן על מקרה שבו התכון לזרוק למקום שאין בו אדם, אך כיון שידע שבסמוך לאותו מקום יש אדם – קרוב למזיד הוא. באור זה מתאים לפירוש תוס' כאן. וראה ב"ק כו: תוד"ה פרט. ועוד ראשונים. [↑](#footnote-ref-2278)
2279. כך לכאורה דורש רבא בב"ק לב. לכאורה בנגוד לפשט הבריתא שם. ואפשר להשיב ולומר ששני אנשים שבאו ביער יודעים זה על זה, שנאמר וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת רֵעֵהוּ, כלומר: שניהם באו יחד. [↑](#footnote-ref-2279)
2280. בפרשת משפטים מתוארת המצוה מצד מעשי האדם, ובפרשת כי תשא מצד מעשי ה'. בפרשת משפטים הקציר הוא קציר מעשיך אשר תזרע וגם האסיף הוא אסיף מעשיך, לא כן בפרשת כי תשא. לעֻמת זאת בפרשת כי תשא יש התגלות ה' השומר שלא יחמוד איש את ארצנו, ההבטחה הזאת נעדרת בפרשת משפטים. בפרשת משפטים אנו מצֻוִּים לגרש את הכנעני, בפרשת כי תשא ה' גֹרש אתם מפנינו.

      בפרשת כי תשא מתחילות המצוות האלה בדברי ה' הנה אנכי כרת ברית. פרשת משפטים מזכירה את המשפט, שישראל מצֻוִּים בו. בפרשת כי תשא זוהי ברית שה' כורת. בפרשת כי תשא השבת היא חלק מהמועדים, בפרשת משפטים לא, כי את השבת ה' מקדש. מצות ראיה היא להֵראות, לא לראות, המצוה מתקימת כשהאדם מראה את עצמו. בפרשת משפטים האדם הוא המראה את עצמו אל ה', בפרשת כי תשא הוא נראה את ה', כלומר עם ה'. לכן בפרשת משפטים נאמר יראה כל זכורך **אל** פני ה', ובפרשת כי תשא נאמר יראה כל זכרך **את** פני ה', "אל פני" הוא מצב שבו אנו מראים את עצמנו אליו, אנו עושים את המעשה, "את פני" ה' הוא ראיה עם מעשה של ה'. הראיה היא תמיד הדדית. היא מתקימת במקום שעליו נאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יִראה אשר יאמר היום בהר ה' יֵרָאה. מכאן גם למדו חז"ל שעִוֵּר אינו חיב בראיה, מי שאינו רואה אינו נראה. למצות ראיה, כמו לכל המצוות הנוהגות במקדש, יש שני צדדים. צד ה' וצד ישראל. כל צד עומד בפני עצמו, אך אין לכך ערך אם לא יהיה הדבר גם מצד השני. לכן הקדישה התורה שתי פרשות כדי ללמד את צווי ה' לעשות את המשכן, ושתי פרשות כדי ללמד שישראל עשו אותו. לכן גם לראיה הוקדשו שתי פרשות. פרשת ה' ופרשת ישראל. בפרשת משפטים ישראל הם הנראים, ובפרשת כי תשא ה' רואה את ישראל. [↑](#footnote-ref-2280)
2281. דרשת המלה "לכם" בתורה היא נושא שיש לבחון אותו בפ"ע. בפשט הדברים אפשר לומר שוהקריתם לכם, כמו לך לך, כמו עשה לך שתי חצצרות, וכמו דע לך, ועוד, הוא בבחינת דברה תורה כלב"א. זוהי צורת בטוי ואי אפשר ללמוד ממנה הלכה. אבל מדרשי ההלכה למדו גם למדו, משבת היא לכם, והקריתם לכם, וכאלה רבים. ומ"מ כאן נאמר תהיינה לכם ולכן ודאי שיש מקום לדרוש. [↑](#footnote-ref-2281)
2282. הרמב"ם למד שאין דינים אלה נוהגים בהורג גר תושב וגוי ממה שנאמר ברוצח בזדון: "וכי יזד איש על רעהו". ההורג גוי בזדון אינו נהרג ובשגגה אינו גולה. אמנם, הוא אומר שישראל גולה גם אם הרג גר. [↑](#footnote-ref-2282)
2283. ראה סנהדרין נו: הערה קמט. [↑](#footnote-ref-2283)
2284. ואת הפסוק "ויספת לך עוד שלש ערים" מפרשים חכמים שבנוסף לאותן שש. [↑](#footnote-ref-2284)
2285. קצת תמוה שהבריתא חִלקה את הארץ לא לשלשה אלא לארבעה, ונמצאו יושבי הגבול צריכים לרוץ כפלים מיושבי האמצע, כפי ששואלת הגמ'. גם קושית הגמ' למה נתנו למזרחיים כמו המערביים נראית תמוהה, שהרי לא מספר התושבים קובע אלא אֹרך הדרך. אמרה תורה שלא ירבה הדרך, ומה לי רוצח אחד מה לי רוצחים רבים, ובלבד שלא ירבה הדרך. וכיון שארך הדרך במזרח שוה לארכה במערב, והגמ' עצמה אמרה שהן מכוונות כשתי שורות שבכרם זו כנגד זו, (וראה גם רמב"ן במדבר לה יד), למה לא יתנו שלש במזרח? ולמה נזקקנו לטעם ששכיחי רוצחים? ועוד קשה: אם הם עוקבים להרוג נפשות או מתחברים להרוג נפשות, הלא מזידים הם, ומה להם ולערי מקלט? לכן נראה שאין הטעם ששכיחי רוצחים עִקר. וגם חלוקת הארץ היא לשלשה חלקים במזרח ושלשה במערב, ועיר המקלט באמצעם. ובמזרח הוא מפורש ע"י משה, שעיר אחת למדבר ולארץ המישור, עיר אחת לגלעד ועיר אחת לבשן. וכן הרמב"ם כתב שיהיו משולשות בשוה, והשמיט את החלוקה לארבעה שהוזכרה בגמ'. [↑](#footnote-ref-2285)
2286. ותמוה הדבר, שכן פרשת משפטים אמנם אמורה אל משה, אבל אלה המשפטים אשר תשים לפניהם, והיא מדברת אל ישראל. ואולי כיון שאין כאן נפק"מ להלכה לא חשש המדרש לדרוש כפי שדרש. [↑](#footnote-ref-2286)
2287. ראה הוריות יב: הערה נה. [↑](#footnote-ref-2287)
2288. וכן אתה למד מכך שמרובה בגדים ומשוח אינם שנים. בבית ראשון יש משוח ובבית שני אותו כה"ג אינו אלא מרובה בגדים כי אין שמן. וכן – למה ההורג כה"ג או ככה"ג שהרג לא יצאו במות האחרים? והגמ' (יא:) מתרצת בדליכא, ומשמע שאכן אם יש אחרים – יצאו במותם. (בהנחה שתרוץ הגמ' מתיחס לכל המקרים האמורים במשנה). [↑](#footnote-ref-2288)
2289. בפשטות הדרשה היא מהפסוק בשלמותו, וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל. אבל המשנה רומזת לדרשת המלה שמה. שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו. מכאן שהוא נקבר בעיר המקלט. בכמה מקומות דורשת הגמ' כך את המלה "שם" האמורה בכמה מקומות בתורה. ומסתבר שיש לבאר דרשות אלה כפי שבארנו כאן. וכבר בארנו בהקדמה לספרנו שהמדרשים דורשים את כל הפרשיה ולאו דוקא את המלה שהם מצטטים. [↑](#footnote-ref-2289)
2290. הגלות היא מצוה בפני עצמה ולא רק הצלה מגוה"ד, כפי שיכולים אנו ללמוד מכך שאסור לגוה"ד לקחת ממנו כפר ולמחול לו, כי לארץ לא יכפר לדם אשך שפך בה כי אם בדם שפכו. וכפי שבארנו בסנהדרין נו: הערה קמט, גם רוצח בשוגג רוצח הוא. אמנם התורה חסה עליו ופטרתו ממיתה כי שוגג הוא, אבל רוצח הוא. [↑](#footnote-ref-2290)
2291. ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-2291)
2292. וכאן צריך לשאול האם דוקא גוה"ד הוא זה שאם הוא הורג את הרוצח אין לו דם, או שדִבר הכתוב בהוה וגם אדם אחר שיהרוג אין לו דם, כי אין דם לרוצח. בכך תלויות שתי הגרסאות שבמשנה. אם נבאר שכל אדם רשאי להרוג את הרוצח, תשאל השאלה האם רשאי כל אדם לעשות כן דוקא כאשר אין גואל דם, או גם אם יש גואל דם. במשנה משמע שכל אדם הורג את הרוצח, הבריתא אמרה שאם אין גוה"ד מיתתו בכל אדם, והשאלה היא האם הבריתא בדוקא או לא בדוקא. [↑](#footnote-ref-2292)
2293. אמנם הגמ' אומרת שריה"ג שאל את ר"ע "מי כתיב אם ירצח" ור"ע שאל את ריה"ג מי כתיב "ירצח", אך שתי הדעות אינן מוקשות. שהרי ר"ע מתבסס על המלה "אם" של תחלת הפסוק, וגם הוא יצטרך להודות שהתורה מצוה צוויים עתידיים בלשון "ועשה כו"כ". [↑](#footnote-ref-2293)
2294. וראה סנהדרין נו: הערה קמט. [↑](#footnote-ref-2294)
2295. אבל הרמב"ם שפסק כר"ע (רושה"נ ה ט) פסק ע"פ קושית אביי (רושה"נ ה יא) שאם יצא הרוצח מעיר מקלטו בשגגה והרגו גוה"ד בחוץ, גולה. [↑](#footnote-ref-2295)
2296. הרמב"ם (רושה"נ ה ט-י) פטר את גוה"ד אם הרג את הרוצח מחוץ לעיר מקלטו, בין בדרכו אליה ובין אם יצא ממנה. אבל חיב את גוה"ד גלות אם יצא הרוצח מעירו בשגגה. וזה תמוה, שיהיה דין היוצא בשגגה חמור מדין הרוצח בדרכו אל עיר המקלט.

      הרמב"ם שם פסק שבתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימים לעיר המקלט. בענין זה סובר הרמב"ם שכל העסוק בדבר מסור לביה"ד. [↑](#footnote-ref-2296)
2297. אפשר היה לתרץ ולומר שמשם אין ראיה כי את הפסוק ההוא אפשר היה לבאר שחיב מיתה כי יצא מהעיר, אבל מצד שני קשה לומר שעל חטא קל כמו יציאה מחוץ לגבול עיר המקלט מתחייב הרוצח מיתה. יותר מסתבר לומר שאם יצא הרוצח מחוץ לגבול עיר מקלטו, חוזר ונעור חיוב המיתה החל עליו בגלל שרצח, חיוב זה שריר ועומד כל עוד לא נמצא הרוצח בגבולות העיר המגנה עליו. [↑](#footnote-ref-2297)
2298. וראיה לדבריו הפסוק המקביל בספר שמות: "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת מוֹת יוּמָת: וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ס וְכִי יָזִד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה מֵעִם מִזְבְּחִי תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת". שם הפסוקים ודאי מתפרשים כך שאם יהיה איש מזיד ויברח – הרגהו. [↑](#footnote-ref-2298)
2299. הגמ' עוד מוסיפה (ז) ומקשרת בין המלה "וְהִפְלָא", "וְהִפְלָא ה’ אֶת מַכֹּתְךָ", לבין "וְהִפִּילוֹ" האמור במכות. אלא שהלִמוד הזה קשה, ובמיוחד קשה לנמק כך את דעת ר' ישמעאל הפשטן. בפרט שהפסוק "וְהִפְלָא ה’ אֶת מַכֹּתְךָ" אמור במכות הנִתנות מידי שמים. לכן נראה שהלִמוד הזה הוא לאו דוקא, ועִקר הלִמוד הוא מהמלה מכות. [↑](#footnote-ref-2299)
2300. וכך מפרש רבא את מחלוקת האמוראים, ואומר שזו מחלוקת בסברה. [↑](#footnote-ref-2300)
2301. הגמ' שואלת למה סובר ר"ע שיש להכות חיבי כרת, הלא גם בהם יֵעשה דין כרת בידי שמים, וההכאה היא כבר למעלה מכדי רשעתו. הגמ' דורשת מהפסוק "וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְּנֵי עַמָּם עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה עֲוֹנוֹ יִשָּׂא", שנאמר בו "לעיני בני עמם", כמו בפרשת מכות שנאמר בה "ונקלה אחיך לעיניך". (ה) בשני המקומות מדובר על ענש שנעשה לעיני העם. אמנם עדין קשה, למה צריך לקים בו שני ענשים לעיני כל העם? לכן דוחה הגמ' גם את הלמוד הזה, ולומדת מלִמוד פשוט יותר שעסקנו בו למעלה. [↑](#footnote-ref-2301)
2302. וכפי שבארנו בשבועות ד. ו:-ז: הערה ד. [↑](#footnote-ref-2302)
2303. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. וראה גם דברינו בזבחים מד., שם בארנו שהתורה אמרה את ההלכות האלה דוקא בשלמים אך הן נוהגות בכל הקרבנות, וראה שם שבארנו מדוע. [↑](#footnote-ref-2303)
2304. מדובר שם על שלמים, אבל בפשטות הוא הדין לכל קרבן. את דיני האכילה לִמדה התורה בשלמים משום שהם נאכלים לכל אדם. אבל ודאי שהוא הדין לכהנים האוכלים קדשי קדשים. וכפי שבארנו בזבחים מד. [↑](#footnote-ref-2304)
2305. וראה דברינו בחולין לג. ושם בהערה כ. [↑](#footnote-ref-2305)
2306. רש"י (זבחים לג: ד"ה בתרומה) מפרש שהוא למד זאת מכך שנאמר "עד מלאת ימי טהרה", ואילו לגבי קדשים גם אחר מלאת הימים עדין נאסרת עד שתביא את קרבנותיה. אמנם אין כאן ראיה גמורה כי אפשר לפרש כפשוטו שזאת כונת הכתוב: שימלאו ימיה ותביא קרבנותיה, כפי שהפסוק מוסיף ומבאר. [↑](#footnote-ref-2306)
2307. ר' יוחנן למד את האִסור מהאִסור האמור בפרשת צו, מהאוכל שלמים. ר"ל למד מהפסוק האמור ביולדת. נמצא שלפי ר' יוחנן האסור נלמד משלמים, שבהם נאסר הבשר אחרי זריקת דמו, בשעת אכילתו לא יאכלוהו טמאים. האִסור הוא אחד מדיני אכילת שלמים, ולכן אִסורו בשעת אכילתו. (ח) אבל ר"ל למד מיולדת. לכן לפי ר"ל האִסור הוא בעצם העובדה שהדבר קדש, ולכן גם לפני שנזרק דמו, הטמא חיב עליו. התורה לא הבחינה כאן בין לפני זריקה לאחריה, כי האִסור הוא בעצם היותו קדש. האִסור הוא חלק מדיני טמאה וטהרה, שלא יקרב הטמא אל הקדש. ר"ל אוסר אותו אפילו בנגיעה שנאמר "בכל קדש לא תגע". ונאסר בכל קדש. [↑](#footnote-ref-2307)
2308. בפשטות, נאסרה כאן נגיעה. אמנם, הבריתא דורשת שהנגיעה האמורה כאן היא אכילה, שהרי נאמר כאן "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא", הרי שהנגיעה האמורה כאן דומה לביאה אל הקדש, ולכן מסתבר לפרש שהקריבה אל הקדשים והנגיעה בקדשים האמורים כאן הם אכילה. אמנם, האמוראים (וראה גם ביבמות עה.) עומדים על כך שפשט הפסוק הוא גם אִסור נגיעה, וכך היא לשונו. אמנם נכון שעִקר האִסור הוא האכילה, אבל לשון הכתוב מלמדת שנאסרה כל נגיעה. [↑](#footnote-ref-2308)
2309. נאסרו גם אכילת בשר קדש וגם נגיעה בקדש, וכפי שדורשת הגמ' בזבחים לד. – משום שנאמר בכל קדש. [↑](#footnote-ref-2309)
2310. מההשואה למקדש למדה הבריתא כאן שמתחיב רק האוכל ולא הנוגע, והבריתא בתו"כ למדה שמדובר לפחות על תרומה, ולא על מעשר. שהרי האסור נזכר יחד עם ביאה אל המקדש. משמע שמדובר דוקא על דבר בחומרתו של המקדש. כלשון המדרש, דבר שיש בו נטילת נשמה. וראה מלבי"ם על הפסוק כאן. אמנם, כבר הזכרנו לעיל הערה רצא שהאמוראים עומדים על כך שלשון הכתוב אוסרת גם נגיעה. [↑](#footnote-ref-2310)
2311. כלומר מחוץ למקדש, כפי שעולה מהפסוק הזה ומפסוקים רבים בספר דברים, "בשעריך" הינו מחוץ למקדש. [↑](#footnote-ref-2311)
2312. המדרש לומד חטאת, אשם ועולה מהמלים "בקרך וצאנך" ומ"נדריך". העולה היא אכן נדר, ולכן יכולה להיות כלולה במלה "נדריך", אלא שעולה אינה נאכלת כלל. לעמת זאת, "בקרך וצאנך" בודאי הם חלק מתיאור הבכור, "בכורות בקרך וצאנך". א"א לפרש שהם דבר בפ"ע מפני שאין אִסור לאכול את בקרך וצאנך בשעריך, להפך, הפרשיה כאן מתירה זאת, וכן, אילו היה כאן פרט בפ"ע היה צריך לכתוב "ובכורותיך". צריך לפרש שהמדרש מרחיב את האמור בפסוק על דרך העניין כֻלו: ענינו של הפסוק הוא שא"א לאכול בשערים את קדשי המקדש. מעתה גם חטאת, אשם, ואפילו עולה, אסורים בלאו אם הם נאכלים בכל מקום. [↑](#footnote-ref-2312)
2313. יש כאן דרשה קדומה, בריתא קדומה, שר"ש דורש על גביה, כפי שדורשים האמוראים על דברי התנאים. (וראה גם מנחות עז: הערה קכז). יש להניח שהבריתא הקדומה דרשה את הפסוק כסדרו, אבל ר"ש סִדר את הדרשות כפי סדר חומרת הקדשים הנזכרים כאן, כדי ללמוד ק"ו, וכפי שאומרת כאן הגמ' "דלמאי דסבירא ליה לדידיה מסרס ליה לקרא ודריש ליה". הגמ' מביאה פרכות רבות מדינים שונים של הקרבנות. אבל בפשטות ר"ש עוסק בחומרות הנוגעות לאכילתם של הקרבנות האלה, כי הפסוק עוסק באסור אכילה. לכן הוא לא מתיחס לחומרות הנוגעות לסדר ההקרבה או לסדר ההקדשה, ומתיחס רק לחומרות הנוגעות לאכילה. (אמנם הגמ' בארה את ר"ש גם בחומרות שאינן נוגעות לאכילה). [↑](#footnote-ref-2313)
2314. לכאורה את שאלת הגמ' מדוע לא לוקה, אפשר היה לתרץ בדרך פשוטה יותר: אִסור קדשים לזר מוזכר בכמה מקומות בתורה, אבל אין אלה אִסורים שונים. זהו אִסור אחד שהוזכר בכמה מקומות. כשם שהמחלל שבת חיב אחת אע"פ שהאִסור לחלל שבת הוזכר במקומות רבים בתורה. ושמא אה"נ אפשר היה לתרץ גם כך, אלא שהגמ' העדיפה לתרץ כפי שתרצה כדי ללמד שאִסור זרות האמור כאן לא חל על קרבן שאינו ראוי גם לכהנים. [↑](#footnote-ref-2314)
2315. ואולי יש לגרוס הפוך, שדוקא "והניחו" הוא תנופה. ולפי זה ר"י וראב"י למדו מאותו פסוק עצמו. וכך מסתבר, שראשית מביא הבעלים את הטנא ומניפו עם הכהן, ואחרי שהוא קורא הוא מניח את הטנא. [↑](#footnote-ref-2315)
2316. ומסתבר שלא בחנם נלמדה כאן תנופה. הלא תנופה יש גם בעמר ובשתי הלחם שהם בכורים. ומתבקש ללמוד משם גם לכאן. [↑](#footnote-ref-2316)
2317. הגמ' אמנם שואלת מה לבכור ובכורים שיש בהם צד מזבח, אבל אין זו השאלה שאנו שואלים. השאלה של הגמ' היא מצדהחומרה היתרה שיש בהם, ואולי לכן א"א ללמוד משם לענייננו, השאלה שאנו שואלים היא מצד שאמנם מבחינה מעשית אי אפשר להקריבם ללא מזבח. אך זה לא עניין מהותי אלא מעשי. מבחינה מהותית החיוב להקריבם תלוי ועומד בכל עת, אלא שאין אנו יכולים לקיים חיוב זה כי אין לנו מזבח, ואילו נזרק כבר דמם לא היו תלויים במזבח, אף מעשר שני לא יהיה טעון מזבח. על זה משיב רבינא שגם בכור שכבר נזרק דמו טעון מזבח לאכילתו, ולכן אפשר ללמוד ממנו למעשר שני. [↑](#footnote-ref-2317)
2318. תוס' (זבחים ס:) כותבים שיש לגרוס שסבר שקִדשה לע"ל. אפשר שכך גרס גם הרמב"ם. ולפ"ז הסוגיא ברורה: אע"פ שיש קדושה, א"א לזרוק דם בלי מזבח, וגם אם הרצפה קדושה בקדושת מזבח, א"א לזרוק דם ללא קיר מזבח (ראה להלן זבחים נט.: הערה קסט). לא רק הזריקה מצריכה קיומו של מזבח, גם האכילה היא חלק מתהליך ההקרבה, ולכן גם היא אינה מתבצעת אלא בנוכחות מזבח. ואע"פ שהקדושה קימת. [↑](#footnote-ref-2318)
2319. שהרי נאמר "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’: וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה". כלומר: א"א לזרוק ללא מזבח. וכיון שנזכרו יחד הדם והבשר, אפשר ללמוד מכאן שהם חבילה אחת שנעשית יחד. כמו שקדשי קדשים נשחטים על המזבח ונאכלים אצל המזבח, כך בכור, אע"פ שהוא לא נאכל דוקא בעזרה, כיון שדמו ובשרו הם חבילה אחת בשרו לא יאכל אלא בנוכחות מזבח. [↑](#footnote-ref-2319)
2320. ועל הבאת קדשים ובכורות מחו"ל ראה דברינו בחולין טז:יז. הערה ו. [↑](#footnote-ref-2320)
2321. וראה דברינו בחולין טז:יז. ובתמורה יב. [↑](#footnote-ref-2321)
2322. וביבמות עג: למדו מכאן שגם תרומה שנטמאה לא תאכל. [↑](#footnote-ref-2322)
2323. וכן דרשו בר"ה טז: לגבי טומאת מת, שודאי לא נאסרו בה אלא הכהנים. [↑](#footnote-ref-2323)
2324. בענין האִסור לקרוח קרחה ולגלח את פאת הזקן לא ברור במה נבדלו הכהנים מכל ישראל. ולכן היה מקום לומר שבעוד שישראל נאסרו לשרוט רק על נפש מת, נאסרו הכהנים לעשות כך תמיד, גם אם לא מת להם מת. אך ההקשר כאן, והדמיון לפרשית כהן גדול ולפרשת שמיני, מלמדים שהאִסורים האמורים כאן הם אִסורי אבל. וכפי שבארנו בסנהדרין פד. לכן צריך לבאר שגם אם אין הבדל בין דיניהם של הכהנים לדיניהם של כל ישראל לענין שריטה בשעת אבל, נזכר כאן האִסור הזה כדי ליצור הקבלה בין פרשית כהן הדיוט לפרשית כהן גדול, ולהשוות בין האִסורים שנאסרו ההדיוטות בשעת אבלם, לבין האִסור שנאסר בו הכהן הגדול בשעת אבלו. [↑](#footnote-ref-2324)
2325. בפרשת הכהנים נאמר לא לגלח ובפרשת ישראל נאמר לא להשחית. מכאן למדו שנאסר דוקא גִלוח שהוא השחתה. וגם מעשה הגלוח חשוב ולא רק התוצאה. ואולם, אפשר שמקור הדבר הוא שכל התגלחות שבתורה הן בתער. כך מצאנו בלויים, במצורע ובנזיר. סתם גִלוח בתורה הוא בתער. המדרש, כאמור, למד בדרך אחרת. [↑](#footnote-ref-2325)
2326. אפשר שטעם הדבר הוא משום שבתנ"ך קרחה היא תמיד מעשה אבל או מעשה צבאי. קריחה אחרת נקראת קרחת ולא קרחה. (אם כי לכאורה אפשר היה לבאר גם אחרת: קרחת טבעית היא קרחת (כמשקל מחלה), וקרחת מעשה ידי אדם היא קרחה). לכן, אם התורה אוסרת קרחה, (ג) הרי זה דוקא אותו מושג ידוע שנקרא קרחה, שנקרח לאות אבל. מעתה, אכן מתבקש ללמוד מפרשות הכהֻנה על ישראל ולהפך. לפי זה, אכן אין סבה להבחין בין ישראל לכהנים. ולפי זה, אפשר לפרש שהצווי בפרשית הכהנה הוא המשך למה שנאמר לפני כן על הנהגת הכהן בשעת אבל. [↑](#footnote-ref-2326)
2327. הגמ' הקשתה איך אפשר ללמוד מכאן את שני הדינים גם יחד. אבל לכאורה היא הנותנת. אם הנפש הוא גורם החיוב, ממילא חיב רק על נפש ועל כל נפש. [↑](#footnote-ref-2327)
2328. וכפי שבארנו במכות יט: וחולין טז:יז. ובבכורות יב.: ובבכורות יד: ובבכורות טו.: ובבכורות לב:לג. [↑](#footnote-ref-2328)
2329. אמנם המלבי"ם כתב: "פי' שימנה עד ארבעים והוה כמו שהיה כתוב עד ארבעים. וא"כ אנו מסופקים אם עד בכלל או לא עד בכלל ולכן לא נוכל להכותו יותר מל"ט פן יעבור על לא יוסיף, וזה שאמרו התורה אמרה ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרי חדא, פי' שרבנן חששו על ספק שמא יעבור על לא יוסיף". [↑](#footnote-ref-2329)
2330. ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-2330)
2331. התורה לִמדה מה יעשה האיש אם לא יחפוץ לקחת את יבמתו, אבל לא לִמדה מה יהיה הדין אם היבמה לא תחפוץ בכך. חכמים למדו שגם כאן, אם האיש מוכה שחין, אין חוסמים אותה. [↑](#footnote-ref-2331)
2332. לא נאמר "האמן בה'" אלא "אנכי ה' אלהיך", וזאת מצוה. מאמין אמיתי ושלם אינו מי שאומר "אני מאמין שה' הוא אלהי האמת והוא ברא את כל הנמצאים ומשגיח וכו'". מאמין אמיתי ושלם הוא האיש האומר "ה' הוא אלהי האמת והוא ברא את כל הנמצאים ומשגיח וכו'". זאת האמת המוחלטת והברורה. וזהו פרושה של אמונה. ולא כאיש האומר "אני מאמין" שאמונתו מתחילה ממנו עצמו ונמצאת בתוכו ואפשר להבין מדבריו שאני כך מאמין אך אחר מאמין באל אחר והאמונה תלויה במאמין. (והראיה שאין אדם אומר על הברור אני מאמין, איש לא יאמר בצהרים אני מאמין שעכשו יום, אלא יאמר בהחלטיות עכשו יום, וכן צריכה להיות מבוררת לו מציאות ה') המאמין האמיתי רואה את העולם כמתחיל מכך שה' בראו ואין משמעות למה שאיש זה או אחר חושב על כך, ה' הוא האלהים ולכן אני מאמין בכך. לכן מנוסחת מצות האמונה כך.

      וכן כתב המהר"ל (תפא"י לז) שקימו ומציאותו של ה' הוא עובדה ולא דבר שתלוי באמונתנו, ולכן א"א לכתוב האמן שה' אלהיך, אלא יש לכתוב כדבר מוחלט אנכי ה' אלהיך. אך ודאי שהוא מצוה להאמין.

      ויש גם מצוה בלשון צווי. לא האמן אלא שמע. שמע ישראל ה' אלהינו. ואת המצוה הזאת יש לקים בכל יום ויום.

      ועוד צִוְּתה התורה "וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד". לשון הצווי היא "וידעת".

      וטעמי האמונה ובאוריה עולים מן הסברה אך נלמדו מן הפסוקים האלה, וכמו שבארנו בחגיגה יא: הערה מא עיי"ש. וראה גם בסכה נא: הערה קיא, ובר"ה יז: הערה נג. [↑](#footnote-ref-2332)
2333. ספר העקרים (מאמר ראשון) חלק על הרמב"ם שמנה י"ג עקרים, ואמר שאין אלא ג עקרים: מציאות ה', שכר וענש ותורה מן השמים (וראה ראש אמנה (כב) שמשיב לבעל העקרים). האחדות, הרחקת הגשמות והקדמות הם סעיפים של ההכרה במציאות ה'. אבל הם לא הכרחיים כי יש קיום לדת האלהית בלעדיהם, ועוד האריך לבאר שיש להאמין גם בחדוש העולם יש מאין, ועוד מפרטי האמונה. והוא אומר "ובדיבור אנכי הוא מצווה פרטית ולא עיקר. והוא להאמין שה' יתברך שהוציאנו ממצרים, הוא שנתן לנו תורה על הר סיני. או יהיה דיבור אנכי כמו הקדמה למה שיבוא אחריו, והוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ובא לומר - אחר שאני השגחתי בך והוצאתיך מארץ מצרים - לא יהיה לך".

      (עקדת יצחק, שער ס"ג אומר: "...והנה הגדול מהם והראשון לכלם הוא אמונת חדוש העולם ואמר ששת ימים תעשה מלאכה וגו'. כי עקר מה שצריך להתיחד באמתתו כל בעל דת האלהית, הוא שהאל יתעלה המציא העולם כלו וחדשו, אחר שלא היה ברצונו המוחלט באותו עת שעלה במחשבתו, ובאותו אופן אשר ישר בעיני היוצר לעשות, כי באמונה זו יכול לקבל ולקיים כל שאר העקרים אשר תניחם אחרי כן, ומזה הטעם התחילה התורה ממנו בלי ספק: לא כמו החכם בעל העקרים בתחלת ספרו, שהסב פני הספור ההוא האלהי ושנה את טעמו אל עקר מציאות השם יתעלה, ואמר כי הוא היה העקר הראשון אל התורה האלהית, מה שביארנו ביטולו, אלא האמת הברור שחדוש העולם בעצמו הוא העקר המיוחד אליה, כמו שהזכירה אותו בפירוש..." ומ"מ אפשר לחלוק על עק"י ולומר שלא עצם הבריאה עִקר אלא קיומו של בורא עִקר. והמאמין בעולם מחודש ואינו מאמין במחדש, אינו עדיף במאומה על הסובר שהעולם קדמון, כי מה ערך בכך שמאמין שהעולם נברא אם אינו מאמין שיש בורא).

      ר"ח (שמות יד לא) אומר שהאמונה מתחלקת לארבעה חלקים (את כלם הוא מבסס על פסוק שיש בו האמנה): אמונה בה', אמונה בנביאים, אמונה בעולם הבא ואמונה בביאת הגואל.

      האמונה הרמה (מאמר שני), מדבר על ששה עקרים ומקדיש פרק לכל אחד מהם, העקר הראשון: בשורש האמונה. העקר השני: באחדות. העקר השלישי: בתאריו . העקר הרביעי: בפעולותיו יתברך ובסדור המשך הנמצאת ממנו. העקר החמישי: באמונה האחרונה, והוא האמונה בנביאים ע"ה ובקבלה, ובתנאים אשר בהם יתאמת ויקויים דבר הנביא, ויחוייב להאמינו, ובתאר מיני הנבואה, וחלוף מדרגות האנשים בה. העקר הששי: באמונה שכל מה שידומה עליו הוא נאמר בדרך העברה והוא נבדל ממנו. העקר הראשון הוא שרש האמונה, כלומר האמונה בה'. בפרק א הוא כותב שיש המכירים אותו מפעולותיו וזוהי אמונה חסרה, כי מכך לא מחויב כל שאנו אומרים עליו. ויש אמונה גבוהה ממנו שמוכיחה שהוא קים ואינו גשם, כי הסבה הראשונה לא יכולה להיות גשם, כי אם תהיה גשם יש סבה קודמת לה. וגם אינה יכולה להיות בכלל העלה והעלול. (והאברבנאל בראש אמנה פרק יב, מסביר שבגלל זה כל העקרים הראשונים כלולים במצוה להאמין בה', כי צריך להאמין שהוא מחויב המציאות ושהוא יסוד הכל ולכן לא ישלטו בו מספר וזמן ועלה ועלול ואינו גוף. ומי שלא מאמין בזה לא האמין בו. ולכן לא קים מצוה זו).

      רס"ג באר את האמונות בספרו אמונות ודעות. הוא לא מונה עקרים. אך הוא מזכיר בין הדברים שצריך להאמין בהם שהנמצאות מחודשות, שבוראן אחד הוא, שהוא מצוה אותנו צוויים, שיש לאדם בחירה חפשית, הזכות והחובה במצוות, נפש האדם, תחית המתים, הגאולה העתידה, שכר וענש.

      רבי חסדאי קרשקש מנה בספרו (מאמר שני) שש פינות לתורה. ר"ל שהם יסודות ועמודים אשר בית האלהים נכון עליהם, אלה לאו דוקא עקרי אמונה שמצוה להאמין בהם (הלא הוא סובר שאין מצוה להאמין). אלא עמודים שבלעדיהם אין תורה. את מציאות ה' הוא מונה לא ביניהם אלא לפניהם, ובכלל זה את אחדותו ושאינו גוף. כפינות התורה הוא מונה את ידיעת ה' בנמצאות, השגחתו בהם, יכלתו, הנבואה, הבחירה, התכלית. הוא מוסיף שיש עוד אמונות שאין העולם והמצוות תלויים בהם, אבל הכופר בהן קרוי מין.

      ובספר דרך ה' (א א) מנה הרמח"ל ששה דברים שצריך לדעת במציאות ה': אמתת מציאותו, שלמותו, הכרח המצאו, היותו בלתי נתלה בזולתו, פשיטותו וייחודו.

      המבי"ט (בית אלהים, שער היסודות) אומר ששלשת העקרים הכוללים את כולם הם מציאות ה', תורה מן השמים והשגחה. כך הוא פותח את שער היסודות. בהמשך דבריו הוא מביא עוד הרבה יסודות אמונה.

      ראש אמנה (פרק ה) שואל למה רק שנים מהעקרים נמנו כמצוות, וכל היתר לא. אם צריך להאמין בכֻלם, למה אינם מצוות. ועוד הוא שואל שם למה יש הבדלים בין מה שהזכיר הרמב"ם בעקרים לבין מה שהזכיר ביסודי התורה. מדוע יש עקרים שאינם יסודות ויש יסודות שאינם עקרים. הוא משיב (פרק ו) שיש הבדלים בין יסודות לעקרים. יסוד הוא מה שהתורה מיוסדת עליו. עקר הוא אמונה חשובה שמי שלא מאמין בה אפיקורס. (ראש אמנה בפרק כג אומר שבכל התורה כלה אנו מצֻוִּים להאמין).

      לרמב"ם יש אפוא י"ג עקרים, לספר העקרים שלשה. ספר העקרים (א ג) תמה למה לא מנה הרמב"ם את הבחירה החפשית. ואפשר להשיב שברור שיש בתורה הרבה יותר מי"ג דברים שאנו מאמינים בהם, אלא שהם אינם עקרים שהכופר בהם אפיקורוס. ואפשר שהטעם הוא שאין ראוי לקרוא עקר לדבר פחות שאינו אלא בבני האדם. העקרים נוגעים כולם למעשי ה'. המצוה היא להאמין בה' ולדבוק במדותיו ולהכירן. ולא יעבור עליה מי שאינו מכיר ומעריך את תכונות עצמו. שהרי בין אם יש לו בחירה ובין אם אין לו, מ"מ אינו אלא עפר מן האדמה וכי יקרא אפיקורוס מי שאינו מעריך דיו את תכונות העפר? וזאת דעת הרמב"ם שפותח את ספרו מן האמונה בה' שהוא יוצר הכל והוא כולל הכל והוא סבת הסבות ועלת העלות ומטרת המטרות והוא שרש קיום כל השאר, ומתוך הכרה בו הוא נגש לברר מה א"כ צריכים לעשות הפחותים. (הרמב"ם עצמו (הל' תשובה ה) האריך וכתב שיש בחירה חפשית, וכתב שזה עקר גדול והוא עמוד התורה והמצוה. אבל לא מנה אותו בכלל העקרים שהכופר בהם אפיקורס. ונראה שהוא מהטעם שאמרנו. אמנם הוא עמוד התורה והמצוה, כפי שכותב העקרים, כיון שבלעדיו אי אפשר לחיב את האדם לשמור מצוות. אבל אינו בכלל האמונה בה'. לבעל ספר העקרים העקר הוא שמירת התורה, והאמונה אינה אלא דרך להביא לשמירת התורה. אבל לדעת הרמב"ם להפך: האמונה היא העקר. והיא חשובה בפני עצמה. רק אח"כ, מתוך שאנו מאמינים, ממילא מחויבים אנו גם לשמור את מצוותיו). אבל עקר ספר העקרים הוא איך יקים האדם את המצוות ואיך יחיה האדם. הוא אינו פותח מתוך הסתכלות ברורה ובלתי תלויה על העולם כולו, אלא מתוך הסתכלות מצד האדם, במה צריך האדם להאמין כדי שיקיים את המצוות, וא"כ פשוט שללא אמונה בבחירה החפשית אין אמונה בקיום מצוות, כמו שכותב הוא עצמו. ומתוך דבריו עולה שאין מטרתו לבאר ולהסביר את העולם, אלא ללמד את האדם מה עליו לעשות. כך הוא רואה את התורה. לשיטתו העקרים הם הדברים הנחוצים לקיום הדת האלהית, וכיון שא"א שתהיה לאדם דת אלהית אא"כ יאמין בהם, הרי עליו להאמין בהם והם עקרים. וזה הפוך מהסדר של הרמב"ם, שלפיו עלינו להאמין בה' כי הוא האמת, ומתוך שהוא האמת ממילא מתחיב שאנו צריכים לקים את מצוותיו. (וראה מה שהבאנו לעיל בשם ראש אמנה, בהבדל בין עקרים לבין יסודות). (ואפשר שהוא גם שרש מחלוקת רש"י ורמב"ן בבראשית א א).

      העקרים הם שרש האמונה, לא הענפים. תפקידם של הענפים הוא להוציא פירות מן השרשים, השרשים הם גוף אמתתו של עולם, ומתוך שזו האמת, ממילא מתחיב שצריך לקים את המתחיב מהם. כל מה ששיך לקיומם והקמתם של דברים איננו השרש אלא העולה מן השרש. השרש הוא רק יסוד האמת הצרופה, וכיון שהיא האמת, ממילא מצֻוִּים אנחנו לקימה. אבל לפי ספר העקרים הקיום הוא הוא התורה. לא נתנה התורה אלא מחמת המצוות שבה. לעמת זאת הרמב"ם פותח בשרשים ומהם הוא בא אל הצווי.

      נראה שגם ר"ח והאמונה הרמה, ואולי אף רס"ג, מנו את מה שאדם צריך להאמין בו מצד אמתותו. [↑](#footnote-ref-2333)
2334. מדוע להקשות דוקא על המצוה הזאת, מי שאינו מאמין בה' גם א"א לצוות אותו לשמור שבת ולעשות פסח, הוא לא יקים מצוות אלה גם אם יצווהו, כי אינו מאמין בה'. האם משום כך אינו מצֻוֶּה במצוות אלה? ודאי שלא. הוא מצֻוֶּה אע"פ שאנו יודעים שלא יקים. כמו כן וביתר שאת הוא מצֻוֶּה להאמין בה'. ואע"פ שאנו יודעים שלא יאמין, הוא מצֻוֶּה. [↑](#footnote-ref-2334)
2335. הר"ן (דרשות הר"ן ט ד"ה וזהו פירושו) פותח את דבריו כמו הרמב"ם, ונראה שהוא גם מקבל את זה שהאמונה היא מצוה, ואומר שעם היות אלו המצוות מושכלות, עכ"ז מפני שהם למוד התורה ושרשה רצה ה' שיגיעו מאתו בלתי אמצעי. וססים ואמר שזו היא תשובה הגונה. אבל בהמשך דבריו הוא אומר שהמצוה מוסיפה ומצוה להאמין שה' מנהיגנו ונתן לנו תורה. [↑](#footnote-ref-2335)
2336. ואולי קושית כל המקשים נובעת מאותה נקודת יסוד שבגללה הקשה ספר העקרים, שהם סברו שהמצוות לא נכתבו אלא כדי שנקימם, ואילו הרמב"ם סבר שנכתבו כי הן אמת, וממילא מחויבים אנו לקימן. וכפי שבארנו לעיל הערה שטז. וראה מה שכתבנו לעיל עמ' לג, ועוד ראה שם בהערה קפז. כלומר: לרמב"ם ה' הוא אמת, ולכן אנו מאמינים בו, ולכן אנו מקימים את מצוותיו. ואילו לעקרים אני מאמין כדי לקים את המצוות, שהרי אם לא אאמין לא אוכל לקים את המצוות. וכן משמע בדבריו במאמר ראשון, שהוא מונה לעקרים את כל מה שצריכה דת אלהית כדי להתקים. רק אחרי שהוא מפרט את האמונה ואת התועלת שבה הוא כותב (א יח) שהאמונה היא בהכרח אמת, ושמעמד הר סיני מאמת אותה.. ולפ"ז, לרמב"ם המצוות הן אמת מצד עצמן, ומצד עצם אמתתן הן נמנות כמצוות וממילא אנו מצֻוּים לקימן. וא"כ אין כלל קושיה. אמתות התורה מחיבת אותנו בכל מה שאנו מצֻוִּים בו, ואע"פ שהאמונה היא מוכרחת, ואע"פ שממילא אנו מאמינים, אין זה גורע מכך שאנו מצֻוִּים להאמין.

      (ויש לתמוה על ספר העקרים, שהוא מונה את האמונה האמתית בכלל הדתות, ומבחין בין דתות אלהיות שונות ומונה אותן בחדא מחתא, ובפרט על דבריו במאמר ראשון בפרק כד, שבו הוא שואל אם ראוי לבעל דת לחקור על אמתת דתו, כי אם הוא חוקר הרי שיש לו ספק באמונתו, ועוד אם יחקור וימצא שדת אחרת נכונה יותר מה יעשה, ושמא יש דת אחרת שהיא הנכונה עוד יותר. ואם אינו רשאי לחקור נמצא שיש בעלי דתות שכיון שאינם רשאים לחקור יענשו בעלי הדת הלא נכונה וחלילה לאל שיעשה כן כי הוא נגד הצדק. והנה הוא בשאלתו האחרונה כבר הראה שהוא מאמין כדבר פשוט שיש אל וכל דיניו צדק. ואעפ"כ הוא שואל. ושאלה זאת איננה נשאלת ע"י רוב גדולי ישראל, שהרי כלם מאמינים שאין דתות בעולם. יש דת אחת אמת וכל היתר הבלים. והם כמת וכלב (ע"ז נד:). וראה לעיל הערה שטו. ולכן אין לשאול על כל בעל דת כשם שאין לשאול בחדא מחתא על כל בעל גוף מה דינו ולכלול בכך את האדם החי ופסלי האבן. אלא יש אמת אחת ובה יש להאמין, ויש לחקור בה כדי שתאמן בלבו יותר. וכל המאמין בה מאמין בָאמת, וכל שאינו מאמין בה מאמין בַשקר. אבל בעל העקרים שמתחיל את החשיבה מהאדם עצמו ולא מהאמת ומה', שואל מצד האדם, והוא תמוה). [↑](#footnote-ref-2336)
2337. על ההבדל בין קבלת עמ"ש לקבלת עול מצוות אפשר ללמוד מהמשנה בברכות יג. שאומרת למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמע, כדי שיקבל עליו עמ"ש תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצוות. מכאן שעול מלכות שמים הוא האמור בפרשת שמע, שה' אלהינו ה' אחד. ואע"פ שלכאורה אם אלהינו הוא ומלכנו הוא, ממילא אנו חיבים לקים כל מצוותיו, אעפ"כ הוא עול אחר, והוא האמור בפרשת והיה אם שמע, לשמוע ולקים את מצוותיו. ומצות עמ"ש היא להאמין שהוא האלהים ואין אחר, והוא בורא העולם ובעליו. [↑](#footnote-ref-2337)
2338. גם הרמב"ן על ל"ת ה של הרמב"ם הקשה קושיה זאת ותרץ שמכאן נלמדה רק מל"ת אחת. היתר ממקומות אחרים. וראה גם מג"א שם. [↑](#footnote-ref-2338)
2339. וכן משמע במדרשים רבים על הפסוק כאן, במכילתא, בתנחומא ישן, ועוד. [↑](#footnote-ref-2339)
2340. גם רס"ג וספורנו שם (דברים ד לט) פרשו שהוא צווי. שאנו מצֻוִּים לדעת ולהשיב אל לבנו ולהתבונן ולדעת שה' הוא האלהים וכו'. אבל אפשר שלחלק מהמפרשים אינו צווי אלא פתיחה לאמור אחריו: ושמרת את חקיו ואת מצותיו וכו'. [↑](#footnote-ref-2340)
2341. על דרכי למוד כללים ופרטים נאמרו דברים הרבה. וראה דברינו בשבת ע. בסוף הערה מו. [↑](#footnote-ref-2341)
2342. לא התבאר בבריתא הזאת אם טפלה לעור או טפלה לנגע אחר. [↑](#footnote-ref-2342)
2343. ועם זאת אומרת הגמ' (שבועות יט:) שלדעת ר' יוחנן יש הבדל בין המקום הזה שבו למדנו מן הכלל שבודאי ידע מתחילה, לבין מקום שבו התורה אומרת בפירוש "או הודע אליו". במקום שבו התורה הזכירה את הידיעה בפירוש, הדבר תלוי בידיעה ובכל ידיעה וידיעה. אבל לענין קרבן עולה ויורד, לא הידיעה עִקר אלא ההעלמה, היציאה מכלל ידיעה. ולכן גם אם הידיעה לא היתה ידיעה ודאית – מתחיב. ההעלם עִקר ולא הידיעה. [↑](#footnote-ref-2343)
2344. בכמה מקומות גוזרת התורה עֹנש על הטמא, ואינה מזכירה תנאי נוסף. כך הוא בפרשת פרה - "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל". מלשון הפרשה נראה שבעצם העובדה שלא התחטא, די כדי שיכרת. רק ההמשך, הטעם, "כי את מקדש ה' טמא", מלמד שהטמא הזה גם נכנס למקדש (ולכן הוא חיב), אבל זה לא נאמר בתיאור המקרה. ובדומה לכך מצאנו במקומות אחרים בתורה: "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו והוא טמא ואשם או כי יגע בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם", אין כאן כל אזכור לכך שנכנס למקדש. וכן "וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו". גם מהפסוק "ובנבלתם לא תגעו" משמע שעצם הטומאה אסורה. וכך משמע לכאורה גם בפרשת תורת הבהמה והעוף, שטמא אסור באכילה.

      לעֻמת זאת, בפסוקים "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר והנגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו או באדם אשר יטמא לו לכל טמאתו נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה אני ה'", כן נאמר שהאִסור הוא דוקא אם יאכל קדש, ודוקא על נבלה וטרפה נאמר שלא יאכל כלל. וכך בפסוקים "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה ונפש כי תגע בכל טמא בטמאת אדם או בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה' ונכרתה הנפש ההוא מעמיה", נאמר בפירוש שדוקא אם יאכל יכרת.

      ונראה שמהקשרו הוא נלמד. פרשת פרה היא המשך הפרשיה של בני ישראל הטוענים הן גוענו וכל הקרב ימות, על זה אומר ה' למשה ואהרן (ולכן הוא מדבר גם כאן וגם שם עם שניהם), שיקחו פרה אדמה ויטהרו את הטמאים ולכן לא יכרתו. הנושא הוא כניסה אל מחנה השכינה ולכן לא צריך להזכיר זאת בפירוש.

      ואולם, חכמים אמרו שחבר יאכל בטהרה ויהיה טהור תמיד. וישמור תמיד על טהרה. [↑](#footnote-ref-2344)
2345. בד"כ המחויבים בקרבן הם אלה החיבים כרת (כפי שבארנו בשבת סח:סט. ובהוריות ח.:). ראינו לעיל שטמא שאכל קרבנות או נכנס למקדש חיב כרת, לגבי תרומה לא מצאנו חיוב כרת (עין בפסוקים שצטטנו לעיל). מכאן אפשר להניח שהטמא מתחיב בקרבן דוקא אם הוא מטמא את המקדש או את קדשיו. אבל אין זו ראיה שלמה, שהרי קרבן עולה ויורד קל יותר מחטאת קבועה, ומתחיב בו גם על שבועה, שאין עליה חיוב כרת: "וְנֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא וְשָׁמְעָה קוֹל אָלָה וְהוּא עֵד אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע אִם לוֹא יַגִּיד וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ: ... אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". לכן עלינו לשאול מנין שקרבן עולה ויורד הוא דוקא על טומאת מקדש וקדשיו? הגמ' סומכת את ההלכה הזאת על הפסוק "אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ", ומדייקת הגמ': דוקא בה ולא באחרת. אבל זה תמוה כפי שבארנו, וראה הערה ז.

      אלא שמסוג הטומאה אפשר ללמוד גם על סוג הקֹדש המדובר. לגבי אכילת שלמים הקפידה התורה ואמרה: "וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִּבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". בדומה לכך מצאנו לגבי קרבן עולה ויורד: "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם". אבל לגבי תרומה נאמר: "אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל שֶׁרֶץ אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ אוֹ בְאָדָם אֲשֶׁר יִטְמָא לוֹ לְכֹל טֻמְאָתוֹ", לא נזכרו כאן נבלות בהמה טמאה. מכאן אנו למדים שהתורה מחיבת קרבן עולה ויורד את מי שמטמא דבר שטמא נבלה נאסר לו בפירוש בתורה. ולא את מי שמטמא דבר כזה שבו לא הקפידה התורה בפירוש על נבלות. אילו היה מתחיב קרבן עולה ויורד על טִמוא התרומה: למה הזכירה כאן התורה את הנוגע בנבלת בהמה טמאה? (ועדין יש לשאול: שמא אלה ואלה חיבים קעו"י, וכל טמא במה שהוא). טומאת הקדשים נבדלת מטומאת התרומה וחמורה ממנה. על יולדת נאמר "בְּכָל קֹדֶשׁ לֹא תִגָּע וְאֶל הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד מְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ". הקדש והמקדש חמורים והיולדת נאסרה בהם גם בימי טהרה ולא רק בימי טומאתה. היא עדין לא טהורה עד כדי כניסה למקדש וקדשיו. מכאן אנו למדים שהמקדש וקדשיו הם במדרגת קדשה גבוהה, שגם טומאה קלה נאסרה בהם. התרומה היא במדרגת קדושה קלה יותר, ולכן רק טומאה חמורה נאסרה בה. בקרבן עולה ויורד מתחיב גם טמא שנטמא בנבלת חיה טמאה, ומכאן שמדובר על קדושה כזאת, שגם טמא כזה עדין נאסר בה. אמנם, חז"ל למדו ברבוי שהיולדת אסורה גם בתרומה גם בימי טהרה, ולפי זה שוה התרומה לקדש והמקדש, ולמה לא יתחיב המטמא את התרומה בקרבן עולה ויורד? כאן בא הלמוד מ"לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ". התורה חיבה קעו"י דוקא את מי שטִמא דבר שכל טמא בכל טומאה שהיא חיב עליה. ולא את מי שנגע בקדש שיש טומאות שאינו חיב בהן. ואולם, הגמ' עוד שואלת מנין שמכאן למעט את התרומה כי אינה בכרת והיא קלה יותר, אולי הפסוק בא למעט מקדש שאינו אכילה. שהרי הדמוי לשלמים שגם בהם נאמרה נבלת בהמה, הוא דמוי לאוכל דבר שנאסר בו. [↑](#footnote-ref-2345)
2346. לפי ר' ישמעאל "ונעלם" הוא לאו דוקא שנעלמה ממנו הטומאה. הוא נטמא ואח"כ נעלמה ממנו העובדה שהוא טמא או שהוא נכנס למקדש, "ונעלם ממנו" מפרש ר' ישמעאל ונכנס למקדש, או נגע בקדש, אבל ר"א ור"ע מפרשים ש"כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּהּ וְנֶעְלַם מִמֶּנּו" הוא דבר אחד, יגע, ואותה נגיעה תעלם ממנו. לכן ר' ישמעאל לא מצריך ידיעה בתחילה.

      ר"א למד מכך שהפרשה מנתה סוגי טומאות, הפרשה אמרה "אוֹ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תִּגַּע בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא ... אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם לְכֹל טֻמְאָתוֹ אֲשֶׁר יִטְמָא בָּה..."הדבר שהתורה עוסקת בו, שקרה לאיש הזה ונעלם ממנו, הוא הטומאות, נבלת חיה או נבלת בהמה או שרץ. על ההעלמות האלה חיב, לא על העלם קדש. ר"ע דורש מסוף הפסוק, "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא טָמֵא וְאָשֵׁם", דוקא הטומאה נעלמה ממנו. האם יש הבדל להלכה בין ר"א לר"ע? בכך דנה הגמ' להלן שבועות יח:יט. ר' יוחנן ורב ששת אומרים שאין הבדל. שניהם עמדו על כך שהפרשה דברה על העלם טומאה ולא על העלם קדש. אבל לפי חזקיה יש הבדל. ר"א אינו מחיב עד שידע מלכתחילה במה נגע ובמה נטמא, שהרי הפרשה הצריכה ידיעה שנגע בנבלה. יתר על כן, התורה מנתה כאן סוגי טומאה רבים: "בְּכָל דָּבָר טָמֵא אוֹ בְנִבְלַת חַיָּה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּנִבְלַת שֶׁרֶץ טָמֵא ... אוֹ כִי יִגַּע בְּטֻמְאַת אָדָם..." התורה מנתה טומאות רבות והבדילה ביניהן במלה "או", משמע שיש חשיבות בכל אחת מהן. התורה מפרטת כאן את הטומאות השונות, (י) שלא כבמקומות אחרים שבהם היא נוקטת לשון כללית. לכן סובר ר"א שלענין קעו"י אינו מתחיב עד שידע בדיוק במה נטמא. אבל לר"ע די בכך שידע שהוא טמא. ושתי הדעות נִתנות להלמד היטב מן הפסוקים. [↑](#footnote-ref-2346)
2347. באותה מדה אפשר לתמוה על עוד כמה דרשות שנאמרו כאן בסוגיא, אם כי נדחו בסוף הסוגיא. האמוראים מבקשים למעט את התרומה מהפסוק "לכל טומאתו אשר יטמא בה" את הנוגע בתרומה. וזה תמוה, שהרי הפסוק לא עוסק בקדשים אלא בטומאות, והיה מתבקש למעט סוג של טומאה ולא סוג של קדש (כפי שהגמ' אכן מסיקה בסוף הסוגיא). ובארנו את הדברים לעיל הערה ה.

      וכקושיתנו הקשו ר"א ור"ע ודייקו, במשנה בשבועות יד:, והקשו שהפרשה מדברת דוקא על מי שנעלמה ממנו טומאה, לא מדובר על מי שנעלם ממנו הקדש. הפרשיה כלל לא מדברת על הקדש. אבל ר' ישמעאל אומר שה"ה למי שנעלם ממנו הקדש. ודבריו נתנים להלמד מן הסברה: אם הפרשה עוסקת במי שטמא את הקדש בשוגג, למה יהיה הבדל בין נעלמה ממנו טומאה לבין נעלם ממנו הקֹדש, אמרה תורה בכך וה"ה לכך. אבל ר' ישמעאל עצמו אינו למד מן הסברה אלא מכך שפעמים נאמר שם "ונעלם". ע"פ מה שבארנו כאן אפשר שר' ישמעאל עצמו אכן למד מן הסברה, אלא שהוא אומר: אמנם שתי הפעמים עוסקות בהעלם טומאה, אחד לגבי טומאת האדם עצמו ואחד לגבי הנוגע בטומאה, אך כיון שהם באים ללמד מדרגות שונות של טומאה, לומד ר' ישמעאל שהפעם השניה המלמדת שגם הנוגע מתחיב, מלמדת שאנו עוסקים בקדש כזה שגם ראשון לטומאה חיב עליו כרת. ומכאן שגם השוכח את הקדש הזה חיב קעו"י. [↑](#footnote-ref-2347)
2348. וראה דברינו בכריתות ב. [↑](#footnote-ref-2348)
2349. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2349)
2350. הדיון כאן, אע"פ שיש לו גם נפק"מ הלכתיות. רובו לא הלכתי. כפי שנבאר להלן עמ' תתלט ובהערה כג. יש לו נפק"מ שונות, כגון נתינת הדם בהיכל וכגון השאלה האם מי שהיה חיב קרבן פרטי התכפר ביוה"כ ונפטר מקרבנו. אך כיון שלהלכה עבודת יוה"כ היא חובת היום והיא תֵעשה גם אם ידוע בודאות שאיש לא חטא, וכיון שלהלכה מי שחיב קרבן פרטי לא נפטר בקרבנות יוה"כ (מלבד מי שלא ידע, ונפק"מ לאשם חסידים למחרת יוה"כ, או אשם תלוי בכלל), הרי שבסופו של דבר המדרשים כאן אינם מדרשי הלכה. נדון בהם בקצור. [↑](#footnote-ref-2350)
2351. יש כמה סוגי קרבן חטאת. יש חטאת הבאה לכפר על חטא. על חטאים שעליהם נאמר בפרשת ויקרא "וכפר עליו הכהן ונסלח לו". לעֻמתן, יש חטאות שבאות לטהר את הטמא, חטאות שעליהן נאמר בפרשות תזריע ומצורע "וכפר עליו הכהן וטהר". גם הטמא צריך להתכפר בחטאת, אך זו אינה כפרה מחטא. זהו קרבן חטאת המטהר את האדם מטומאתו, ולא קרבן המכפר עליו מחטאו. שעיר יוה"כ אינו מחליף את קרבנותיהם של היולדת והמצורע למרות שגם בהם חסה התורה על העני, מפני שעל שעיר יוה"כ נאמר שהוא מכפר על עוונות, פשעים וחטאים. כלומר, הוא מחליף חטאות שעליהן נאמר בפרשת ויקרא "וכפר עליו הכהן ונסלח לו". לא חטאות שהוזכרו בפרשות תזריע מצורע. לא על זה בא השעיר של יוה"כ. (ר"ש חולק על הקביעה הזאת, וסובר שגם הטמא חיב חטאת מפני שודאי חטא ולכן נטמא, אך ר"ש אינו זקוק לדרשה הזאת שהרי הוא מפרש "וכפר על הקדש" בצורה אחרת). [↑](#footnote-ref-2351)
2352. ומ"מ זה אינו מדרש הלכה גמור, ואין לו נפק"מ להלכה. השעיר הזה הוא חובת היום ויקרב בבוא יוה"כ בין אם יחטא אדם ובין אם לא, ומי שחטא חטא אחר יביא את הקרבן שהתחיב בו בין אם הגיע יוה"כ ובין אם לא. וראה להלן הערה כג. לכן לאורך הסוגיא מביאה הגמ' ראיות שקרובות יותר לראיות במדרש אגדה. [↑](#footnote-ref-2352)
2353. וכן פשוט לגמ' (ח.) שהאי בר קרבן הוא ופשוט שלא יכפר עליו שעיר החטאת. השאלה היא האם יכפר על מי שלא הספיק להביא לפני יוה"כ, והגמ' דורשת שגם עליו לא יכפר, ואפילו לא יתלה. [↑](#footnote-ref-2353)
2354. אמנם מצאנו הזאה על הפרכת בפר כה"ג בפרשת ויקרא, ויש מקום לומר שפר יוה"כ לא גרע מכל פר של כה"ג, וההזאה בקה"ק לא מחליפה את ההזאה על הפרכת. [↑](#footnote-ref-2354)
2355. הפסוק פותח בלשון את ומסים בלשון על. הכהן מכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח, כלומר: במקומות האלה. והוא מכפר על הכהנים ועל כל עם הקהל. נחלקו אפוא התנאים באיזה צורה דומה הכפרה על הכהנים לכפרה על כל עם הקהל. [↑](#footnote-ref-2355)
2356. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-2356)
2357. אמנם קשה, שהרי קי"ל במסכת שקלים שכל כהן שאינו שוקל חוטא. נמצא שגם הכהנים שותפים בשעיר והם חלק מכלל העם, ולמה לא יתכפרו בשעיר? וניחא לגבי הכה"ג שהרי הוא צריך לכפר על עצמו בטרם יוכל לכפר על העם ולכן מתכפר בפרו, אך כיל יתר הכהנים – הרי הם שותפים בשעיר ולמה לא יכפר עליהם? [↑](#footnote-ref-2357)
2358. וראה דברינו ביומא יג. שם בארנו שיש לשאול מהו "ביתו" האמור כאן. הפרשה מדברת על אהרן, אהרן מכפר בעדו ובעד ביתו, אלא שבסוף הפרשה נאמר שהכהן הגדול שבכל דור יעשה כסדר הזה: "וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר". כאשר יכפר אותו כהן, ויקים את "וכפר בעדו ובעד ביתו", על מי הוא יכפר? על ביתו שלו או על ביתו של אהרן. מה מטרת הפרשה? ללמד שהכהן צריך לכפר על ביתו של אהרן, או ביתו של אותו כהן בכל דור ודור. אהרן מכפר על בית אהרן, כיצד יעשה הכהן בכל דור ודור? יכפר על ביתו שלו או על ביתו של אהרן? כיון שהכהן לא יכול לכפר על אחרים לפני שהוא מכפר על עצמו, כאמור כאן, יש לפרש שבפעם הראשונה שבה נאמר "וכפר בעדו ובעד ביתו", הכהן מכפר על עצמו. אבל בפעם השניה הוא מכפר על בית אהרן. [↑](#footnote-ref-2358)
2359. על הפר יש ודוי והזאות, ועל זוג השעירים יש ודוי והזאות. אלא שהם שונים זה מזה. ר"ש סובר שודוי כנגד ודוי והזאות כנגד הזאות. ר"י סובר שהודוי של הפר אינו מכפר אלא ההזאות מכפרות. [↑](#footnote-ref-2359)
2360. ומכאן למדו בהוריות ו. שגם הפר הזה דינו כפר המכפר על קהל. הוא מכפר על קהל הכהֻנה. וגם אם מת הכהן הגדול או מתו הכהנים של אותו דור, הרי קהל הכהנה חי וקים. לכן הפר לא ימות. [↑](#footnote-ref-2360)
2361. שם בארנו שמן הסתם כל עברה שענשה כרת קרבנה בשגגה חטאת, כאמור כאן. ואולם, בארנו שם גם שחכמים מפרשים שכל הקרבנות של פרשת שלח לא נאמרו אלא בחטא של עבודה זרה, וזה קרוב למדרש האמור כאן. [↑](#footnote-ref-2361)
2362. הדרשה הזאת קשה, שהרי ו' החבור מחברת כל שעיר לעולה הקרבה באותו יום ולנסכיה, ולא לשעיר של הרגל הקודם. מה גם שהגמ' אומרת שכל השעירים חוברו לשעיר של ר"ח, וזה תמוה כי כיצד ניישב זאת עם לשון הכתוב? ואכן הגמ' בסופה לא מקבלת את הדרשה הזאת ולומדת ממקור אחר. וראה מה שהערנו שלכל הסוגיא הזאת אין שום נפק"מ להלכה, ולכן השתמשה הגמ' בלמודים שאינם אלא אסמכתא. [↑](#footnote-ref-2362)
2363. ע"פ הפשט נראה שיש חטאות שאינן באות על חטא. ואע"פ שהן באות לכפר, הן לא באות לכפר על חטא דוקא. אבל חכמים, ובעקר ר"ש, מחפשים חטא בכל מקום שבו יש להביא חטאת. הם לא מוצאים לכך נפק"מ, להפך, במקום שיש לכך נפק"מ מודה אף ר"ש שיקרבו של זה בזה, כי להלכה אינן באות דוקא על החטא שאמר. ועל כך הקשו עליו והוא תרץ שכלם באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, אבל התרוץ דחוק. שהרי יש כאן שני חטאים שונים אע"פ ששניהם של מקדש וקדשיו. עוד הקשו עליו למה מקריבים שני שעירים בעצרת ובר"ה ותרצו על טומאה שאורעה בין זה לזה. אבל להלכה הכל מודים שגם אם נשחטו שניהם כאחד שניהם כשרים ושניהם כדין קרבו, כלומר: בכל מקום שבו יש נפק"מ – שם הכל מודים שאין פוסקים הלכה ע"פ הטעם שכלם מכפרים על מקדש וקדשיו. השעירים האלה הם חובת הרגל ולא באים לכפר על חטא. התנאים אומרים שלמרות שהם חובת הרגל – הם גם מכפרים על חטא. (התורה אמנם אמרה בחלק מהמוספים "לכפר", אך לא תלתה זאת בחטא). ולכן הקשו התנאים על ר"ש שאומר שכל מוסף מכפר על חטא אחר. אך להלכה מודה גם ר"ש שהשעיר הוא בראש ובראשונה חובת היום, ולכן ברור לו שיקרבו של זה בזה. [↑](#footnote-ref-2363)
2364. אמנם, שעיר שהוקדש לעבודת יוה"כ לא יקרב למוסף, אפילו ביוה"כ. יש לו תפקיד אחר, הבא אחת בשנה ולא יותר. [↑](#footnote-ref-2364)
2365. חז"ל אמרו שהיום השמיני הוא א ניסן וגִלוי השכינה של היום השמיני שבו ירדה האש מן השמים הוא הוא גִלוי השכינה של "ויכס הענן את אהל מועד" האמור בסוף פרשת פקודי. רש"י (ויקרא ט א) פרש אף הוא, בעקבות חז"ל, שהיום השמיני היה ר"ח ניסן. לפי פירוש זה, ימי המלואים היו לפני יום הקמת המשכן. ואולם אב"ע (ויקרא ט א) מפרש שהיום השמיני הוא ח ניסן. לפי פירושו – ימי המלואים התחילו עם הקמת המשכן. בסוף פרשת פקודי נאמר בפירוש שהמשכן הוקם בא' ניסן, ונחלקו המפרשים מתי היו ימי המלואים: רש"י מפרש ששבעת ימי המלואים קדמו להקמת המשכן, ויום הקמת המשכן הוא כבר היום השמיני, אבל אב"ע מפרש שרק משהוקם המשכן אפשר היה להתחיל את שבעת ימי המלואים, וא"כ היום השמיני הוא ח ניסן. רוב המדרשים כרש"י, אך יש מדרש (סכה כה: וראה להלן) שהטמאים ששאלו את משה למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו, היו מישאל ואלצפן שהוציאו את נדב ואביהוא מהמשכן כשמתו ביום השמיני. מדרש זה מתאים לשיטת אב"ע, כמו שנבאר להלן. וכן נראה פשט הפסוקים. חז"ל העדיפו לומר שהיום השמיני הוא א בניסן ו"ויכס הענן את אהל מועד" האמור בסוף פקודי, הוא ירידת השכינה של היום השמיני שעליה נאמר כי היום ה' נראה אליכם. לכן נדחקו חז"ל לומר ששבעה ימים משה בנה את המשכן ופרקו, שאל"כ הם יתקשו איך נעשו ימי המלואים בלי משכן. אב"ע לא צריך להכנס לדחק זה. לפיו נראה שמשה בנה את המשכן כפי שצוהו ה', אך עדין היה זה משכן שאין אדם יכול להכנס אליו. ה' קרא לו אל אהל מועד והכניסו ולִמדו את הקרבנות, ואז צוהו לקים את שבעת ימי המלואים שעליהם למד בהר.

      בסכה כה: מביאה הגמ' דעות שונות, ועוסקת באנשים שטענו כלפי משה שאינם יכולים לעשות את הפסח, משום טומאתם, שעליהם נאמר ש"לא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא". על כך דורשת הגמ' שביום ההוא לא יכלו לעשות אבל למחרתו יכלו. מכאן עולה שאם האנשים הם מישאל ואלצפן, כמו שפרש ר"ע שם, הרי שנדב ואביהוא מתו בח בניסן. ואמנם לכאורה נראה שם שר"ע שאומר שהם מישאל ואלצפן אינו מי שדורש ביום ההוא, אך אחר העיון נראה שגם ר"ע סובר כדרשה זאת. ומקור דרשה זאת הוא בדברי ר"ע, שאל"כ מדוע הביאה אותה הגמ' שם, לכאורה אין זה מקומה. אלא ר"ע הביאה ראשון כדי ללמד שמישאל ואלצפן הם הטמאים האמורים כאן. בפשטות ר"ע סבר שהיום השמיני היה ח ניסן, אך ר' יצחק מקשה עליו כי לדעת ר' יצחק היום השמיני הוא א ניסן, ומשום שהוא סובר כך קשים לו דברי ר"ע, ולכן דרש ר' יצחק דרשה שאינה כדרכו של מדרש, שאין אנו יודעים מי הטמאים. ואח"כ הביא המדרש את יתר דברי ר"ע שגם ר' יצחק הביאם כדי ללמד שאותו מת מצוה מת בח ניסן.

      ולדברי אב"ע לא הרי התגלות ה' אל ישראל בענן בא' בניסן כהתגלות ה' באש על הקרבן בח' בניסן. בא' בניסן כִסה הענן את אהל מועד, בח' בניסן, אחרי שהתקדשו הכהנים, יצאה אש מאת ה' ואכלה את קרבנותיהם, ללמד שהתקבלה לפני ה' הקדשת הכהנים ומתקבלים קרבנותיהם. ובזה יש הבדל בין התגלות ה' בענן לבין התגלותו באש. ולא הרי זה כהרי זה. וראיה לשיטת אב"ע מדברי ה' אל משה "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד ... והקרבת את אהרן ואת בניו אל פתח אהל מועד ורחצת אתם במים והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי ואת בניו תקריב והלבשת אתם כתנת ומשחת אתם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי והיתה להית להם משחתם לכהנת עולם לדרתם". משמע שגם הקדשת הכהנים, כלומר שבעת ימי המלואים, התחילו בא' ניסן. (ואפשר שחכמים פרשו ששבעת ימי המלואים היו באדר, להוציא מלבם של צדוקים שאמור שכל שנה צריך לעשות ימי מלואים בתחלת ניסן). בו ביום הוקם המשכן, ואח"כ קרא ה' למשה וצוהו על הקרבנות, ואח"כ אמר לא קח את הבגדים וכו' (ואולי משום כך דרשו חכמים שפרשות ויקרא-צו נאמרו בו ביום, ולפ"ז גם המדרש הזה מניח שימי המלואים התחילו בא' ניסן. ופרשות פקודי-ויקרא-צו-שמיני אמורות כסדרן. שאל"כ אין טעם לומר שפרשות ויקרא-צו נאמרו בו ביום).

      בגמ' משמע שכל התנאים שנזכרים כאן מסכימים שהשעיר האמור בפרשת שמיני הוא שעיר ר"ח. אבל לא ברור למה הגמ' מעמידה כך לכו"ע. לפי ר"י ור"ש, שאינם מחלקים בין קדשי שעה וקדשי דורות (כפי שנבאר בסמוך), מה הטעם לפרש שמדובר בשעיר ר"ח דוקא? לכאורה קל יותר לומר שמדובר על שעיר היום השמיני. יתר השעירים כלל לא נזכרו בפרשה, ולמה נקרא שעיר החטאת בה' הידיעה אם לא מפני שכבר נזכר לעיל. יותר נראה לפרש שהפרשה כֻלה איננה עוסקת אלא בקרבנות שנזכרו בה. הפסוקים שם אומרים: "קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה’ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ הִוא מֵאִשֵּׁי ה’ כִּי כֵן צֻוֵּיתִי: וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: שׁוֹק הַתְּרוּמָה וַחֲזֵה הַתְּנוּפָה עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים יָבִיאוּ לְהָנִיף תְּנוּפָה לִפְנֵי ה’ וְהָיָה לְךָ וּלְבָנֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה’: וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שֹׂרָף וַיִּקְצֹף וכו'". הוזכרו כאן בדיוק אותם קרבנות שהוזכרו בראש הפרשה. כל הקרבנות שהוזכרו כאן הם קרבנות היום השמיני שהוזכרו בראש הפרשה. מדוע אפוא לפרש שהשעיר המופיע כאן הוא שעיר שלא נזכר כלל בפרשה? ואכן, חזקוני (ויקרא י טז) מעיר שע"פ הפשט זה היה שעיר היום השמיני. יתר השעירים לא נזכרו כלל בפרשה. גם אב"ע שהוזכר לעיל ודאי לא יכול לפרש שמדובר בשעיר ר"ח, אלא או שעיר היום השמיני או שעיר גמליאל בן פדהצור. ונראה שהוא יפרש שזהו שעיר היום השמיני.

      (אולי פרשו שזה לא שעיר היום השמיני, כי קרבנות בני ישראל דומים לשעירי ע"ז, ולהלכה פוסקים שהוא נשרף. וראה זבחים לז:לח.לט.-מ. הערה צח). [↑](#footnote-ref-2365)
2366. הירושלמי מכנה את השעיר הזה "שעיר יום הכפורים". נראה שהיינו משום שקרבנות היום הזה דומים מאד לקרבנות יום הכפורים, ושאחרי מות שני בני אהרן שבפרשה הזאת צוה ה' את משה את סדר יוה"כ. לכן מדמה הירושלמי את השעיר הזה לשעיר יוה"כ. אמנם הוא אומר שאי אפשר ללמוד מהשעיר הזה לדורות כי אין כיוצא בו לדורות. כלומר: הוא לא דומה לגמרי לשעיר יוה"כ. [↑](#footnote-ref-2366)
2367. ונאמר "מלבד חטאת הכפורים" הרי שגם השעיר הזה אינו אלא אחת בשנה, וראה לעיל הערה כב והדברים נכונים גם לכאן. [↑](#footnote-ref-2367)
2368. לכאורה הדרשה בגמ' לא מתיחסת לתבנית, אלא לדרך קִדוש הכלים, שנעשה במלך ונביא ואורים ותומים. וכן פרש רש"י כאן. אבל על התורה (שמות כה ט) פרש רש"י שהתבנית צריכה להיות כתבנית הכלים. וראה גם רמב"ן שם שהקשה עליו. [↑](#footnote-ref-2368)
2369. והמלה תבנית חוזרת כמה פעמים גם כאשר מלמד דוד את שלמה את תבנית המקדש, ומסתבר שלא בחנם נאמרה שם מלה זו, וראה כיצד נדרשה מלה זו להלן זבחים לג. [↑](#footnote-ref-2369)
2370. במקדש אֹרך ורֹחב ההיכל, וכן אֹרך ורחב קה"ק, הם כפולים מבמשכן. (ראה דברינו בשבת צח: ושם בהערה סב, ובשם תוס' הבאנו שם שהדברים נלמדו מכאן). וכך נשמרה הצורה. הצורה היא אותה צורה ואותה תבנית. שהרי האֹרך והרֹחב גדלו שניהם באותו שעור. ואולם הגבה השתנה. שהרי גבה המשכן עשר אמות וגבה מקדש שלמה שלשים אמה ולא עשרים כמו שהיה צריך להיות אילו היה הכל גדל פי שנים. אמנם על הדביר של שלמה אכן נאמר שגבהו עשרים אמה. אבל בבית שני ודאי היה הגֹבה הרבה יותר. ואולי מטעם זה אומר הרמב"ם שאפשר להגביהו כפי כח הצבור. [↑](#footnote-ref-2370)
2371. ראה לעיל סנהדרין צ: הערה רלב. [↑](#footnote-ref-2371)
2372. וכן מצאנו שהן במשכן והן במקדש כל העומד בפנים הרי הוא זהב, וכל העומד בחצר הוא נחשת. אמנם שלמה שִנה הרבה שִנויים מהמשכן. [↑](#footnote-ref-2372)
2373. אמנם, אפשר לפרש שכיון שמשרתים בהם בקדש הם קדושים ולכן הם צריכים נשיאה בקדושה. הגמ' מבארת ש"אשר ישרתו בם בקדש" הוא טעם. למה צריך לכסות אותם בתכלת ובתחש? כיון שהם כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש. מכאן שכל כלי שמשרתים בו בקדש, קדוש הוא. [↑](#footnote-ref-2373)
2374. נאמר כאן "וְהַתּוֹדָה הַשֵּׁנִית הַהוֹלֶכֶת לְמוֹאל", כלומר: התודה השניה הולכת מול הראשונה. ונראה שנכתב לְמוֹאל בא' כדי לרמוז רמז דו משמעי, שהתודה השניה הלכה משמאל. בנגוד לראשונה שהלכה מימין. כלומר: השניה הקיפה את החומה מצד שמאל. [↑](#footnote-ref-2374)
2375. אמנם בגמ' משמע ששתיהן הולכות מחוץ לחומה. וזה תמוה. שהרי אם הן בחוץ לכאורה ודאי נפסלו. והמסקנה הסופית היא שבכל מקרה הנביא הוא הקובע. [↑](#footnote-ref-2375)
2376. אמנם יש להעיר שהפרשנות הזאת אינה מכריחה שגם לדורות נאסר להקים את המשכן בלילה. להפך, אפשר לפרש שאם מקימים אותו ביום יכסנו ענן, ואם מקימים אותו בערב יהיה עליו כמראה אש. המשך הפסוק מתיחס גם ל"הקים". [↑](#footnote-ref-2376)
2377. זה פשט הפסוקים. מלשון ר"ל אפשר שהוא דורש שאפילו חלקם (או חלקה) לא תאפה חמץ. זה אינו פשוטה של המלה "חלקם", אך זה בהחלט פשט הפסוק. הפסוק אומר שאת המנחה אין לאפות חמץ, ואיפה מצאנו שאפשר לעבור עברה באופן חלקי? יתר על כן, הפסוק, לפי פשוטו, עוסק בשיירי המנחה. לא בקֹמץ. הקֹמץ קרב על המזבח, והנותרת יאכלו אהרן ובניו ולא יאפוה חמץ. מכאן שגם הנותרת לא תאפה חמץ. אלה הם בדיוק דברי ר"ל. (אלא שלתפארת המליצה סמך אותם על המלה "חלקם"). ואפשר שאף ר"ל לא התכוון אלא למה שאמרנו, גם בפשטות לשונו. [↑](#footnote-ref-2377)
2378. לכאורה, הדרשה על הכניסה למקדש הרבה יותר מחודשת. אבל הדרשה על הכניסה למקדש נאמרת בבריתא, ואילו הדרשה על הבית המנוגע נאמרה מפי ר' אושעיא שאמר בפירוש: "א"ר אושעיא בעינא דאימא מילתא ומסתפינא מחבריא. כלומר: הדרשה קשה ומחודשת אף לו. [↑](#footnote-ref-2378)
2379. ושם הערה ו. וראה גם לעיל הערה ג. [↑](#footnote-ref-2379)
2380. וביומא פו. דרשו מכאן שאפילו כשה' מקיים "ונקה לא ינקה", על לא תשא אינו מנקה, שנאמר כאן כי לא ינקה ה'. מכלל האמור כאן "לא ינקה" למדים אנו שאין עברה זו בכלל העברות שנאמר עליהן ונקה. [↑](#footnote-ref-2380)
2381. הגמ' (כה.) אומרת שחייב דוקא על דבר שיכול להשבע עליו בלאו ויכול בהן. כמו להרע או להיטיב. וכפי שנבאר להלן, בדעת ר"ע שמתחייב גם על לשעבר, נחלקו רב ושמואל האם חייב דווקא על מעשה שהוא עשה, או גם על מעשה שעשה אדם אחר. רב אומר שחייב, אבל שמואל אומר שאינו חייב על העבר אלא על מה שיכול להשבע עליו לעתיד. להרע או להיטיב הוא דוגמא, לפי ר"ע, שממנה נדרש לארבעה כוונים, לעבר ולעתיד, ובכל אחד מהם להן וללאו. [↑](#footnote-ref-2381)
2382. בדרך דומה בארנו מדרשים דומים לעיל שבועות ד: ולהלן שבועות לז:. [↑](#footnote-ref-2382)
2383. כמובן שהזמן שבו הוא מתחיב הוא הזמן שבו עבר על שבועתו, כיון שבשעה שנשבע לא היתה השבועה שקר, ורק כשעבר על שבועתו – למפרע נעשתה שבועתו שקר. ומכאן נגזרות הלכות רבות. אבל החיוב הוא על השבועה. (ובכך תלויות שאלות רבות שנזכרות במסכת. האם כשלא קיים את שבועתו פטור משום התראת ספק או משום שאין בו מעשה. מי שאומר התראת ספק ודאי שהוא סובר שחיב על דברו ולא על מעשהו, אבל גם מי שאומר שמשום לאו שאין בו מעשה, יתכן שטעמו הוא משום שכיון שבסופו של דבר הזמן שבו הוא יוצר את השקר הוא זמן הקיום ולא זמן הדבור – על השעה הזא הוא נידון, כפי שאמרנו. גם השאלה האם מתחיב על שבועת שקר תלויה בשאלתנו). [↑](#footnote-ref-2383)
2384. ולכאורה היא דרשה תמוהה, והיה מתבקש לדרוש מהפסוק הזה עצמו להפך: על אחת מאלה אתה מחיבו קרבן, הא על שתים מאלה אין די בקרבן אחד. [↑](#footnote-ref-2384)
2385. מחלוקת דומה מאד מצאנו לעיל שבועות ד. ו:-ז: עמ' תתלא. גם יתר מבנה הסוגיא כאן דומה למבנה הסוגיא שם. ועין בדברינו שם. [↑](#footnote-ref-2385)
2386. בחגיגה י. מבקש ר' יצחק ללמוד מכאן הלכה נוספת: שבנדר חיב רק מי שלבו נודבו, ולא הטועה. [↑](#footnote-ref-2386)
2387. על דרישת המלה או ראה בהקדמה לספרנו בהערה קט, וראה דברינו בשבת כו: ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד. ועוד על דרישת המלה או ומתי יש לדרוש אותה לרבות ומתי למעט, ראה חולין לח: הערה לה, מכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-2387)
2388. אמנם בסנהדרין יט. דורש שמעון בן שטח מהפסוק הזה שבעל הדין צריך לעמוד.

      ובירושלמי יומא ו א פותחת הסוגיא בהנחה ששני האנשים האמורים כאן הם בעלי הדין. ועל כך מקשה הירושלמי, וכי צריכים להיות שניהם שוים? והירושלמי מסיק שיש לפרש את הפסוק כעוסק בעדים ולא בבעלי הדין, שהם צריכים להיות אנשים ולא נשים. אלא שהירושלמי דוחה זאת וחוזר לדעתו הראשונה, שהפסוק עוסק בבעלי הדין דוקא. והם צריכים להיות שניהם שוים בכך שלא יהיה אחד עומד ואחד יושב, אחד לבוש נאה ואחד לא. [↑](#footnote-ref-2388)
2389. הגמ' מתייחסת לפסוק כעוסק בעדים גם בסנהדרין ו: ובב"ב קנה: אבל בסנהדרין יט. דורש שמעון בן שטח מהפסוק הזה שבעל הדין צריך לעמוד. הסוגיא שם רואה את הפסוק הזה כעוסק בבעל הדין. [↑](#footnote-ref-2389)
2390. לפי רש"י מכאן שאין עדות בנשים. (ונראה שהוא מבוסס על הספרי). אמנם לפי זה קשה להבין את ההמשך, שם הבריתא מניחה מראש שאין עדות בנשים ומכאן היא למדה שהפסוק עוסק בעדים. והרמב"ם למד שנשים פסולות לעדות מכך שנאמר שנים עדים, בלשון זכר. והקשה עליו כס"מ שאיזו ראיה היא זו, הלא כל התורה כלה נאמרה בלשון זכר. ונראה להשיב שהראיה של הרמב"ם היא מכך שנאמר שנים עדים ולא שני עדים. שהוא שנוי מלשון התורה הרגיל (אם כי מצאנו דוגמתו בעוד כמה מקומות).

      הרמב"ם למד מכאן גם שקטן פסול, ואת זה גם הוא למד מהמלה "האנשים" האמורה כאן. [↑](#footnote-ref-2390)
2391. על שלש עברות חִיְּבה התורה קרבן עולה ויורד: על הנשבע להעיד ולא העיד, על העובר על שבועתו, ועל המטמא את המקדש. על עברות אלה חיב אדם קרבן שאינו קבוע. בשאר העברות, מביא אדם חטאת כדי לחַטֵּא את חטאו, ולכן אין חשיבות לשאלה מה מצבו של האדם, יש קרבן קבוע שמחַטֵּא את החטא. אבל בעברות אלה המטרה אינה רק לחַטֵּא את החֵטא אלא להתאים את הקרבן להרגשתו של האדם. הכפרה היא על האדם ולא על החֵטא ולכן היא תלויה במאמץ של האדם ולא במעשה קבוע מסוים.

      אחרי פרשיות קרבן עולה ויורד, מביאה התורה שלשה חיובי אשם. יש בתורה ששה אשמות, שלשה מהם בפרשה זו: אשם מעילות, למי שמועל בקדשי ה', אשם תלוי, למי שלא יודע אם חטא או לא, ואשם גזלות, למי שנשבע לשקר על ממון.

      יש קשר בין המצוות שעליהן מוקרב עולה ויורד למצוות האמורות כאן לגבי אשם. הנשבע לשקר חיב קרבן עולה ויורד, ואם נשבע על ממון חיב אשם. המטמא את המקדש חיב קרבן עולה ויורד, ואם מעל במקדש חיב אשם. עמידתו של אדם היא מול ה', גם כשהוא עומד מול חברו, ואם נשבע לחברו בשם ה' לשקר - עליו לשלם לה' ולא רק לחברו. וכן המועל בקדשי ה' כמועל בשם ה'. ומי שנשבע בשם ה' ומעל בממון – מעל בה'.

      קרבן עולה ויורד מוערך כתשלום שיכביד על האדם, ולכן הוא נקבע ע"פ עשרו של האדם. גם אשם הוא תשלום ובא בערכך, כפי שמדגישה התורה. קרבן עולה ויורד דומה לאשם. כן אנו למדים גם מהופעת המלה אשם בענין קרבן עולה ויורד פעמים רבות. ואעפ"כ קרבן עולה ויורד הוא חטאת. השעירה היא חטאת, העופות הוא לחטאת ראשונה, וגם על הסלת נאמר "עשירית האפה סלת לחטאת", ונאמר עליה עוד פעמַים "חטאת היא". ולא נאמר עליה שהיא מנחה אלא רק שתהיה לכהן כמנחה. לא מנחה היא כי חטאת היא. אלא שתהיה לכהן כאילו היתה מנחה. נאמר עליה בפירוש כי חטאת היא. קרבן עולה ויורד הוא חטאת, לכן הוא נקבה ונעשה כחטאת. נמצא אפוא שקרבן עולה ויורד הוא חטאת, אבל הוא בא על אשמה.

      כפי שבארנו בפסחים לא., (וראה שם בהערה נח) אשם הוא חוב. (או תשלום חוב, כמו שנאמר "השב תשיבו לו אשם", וכן "ונתן לאשר אשם לו", כלומר לאשר חב לו). לכן אשם בא בכסף שקלים. יש לו ערך, הבהמה צריכה להיות שוה דמי ערך מסוים. כלשון התורה "בערכך". אשם בא גם כאשר לא ידוע חטא מסוים, כגון באשם תלוי, אם ידוע שעל האיש רובץ חוב. שלא כמו בחטאת שאינה באה אלא על חטא מסוים. חטאת באה לחַטֵּא. לאו דוקא לחַטֵּא חֵטא, לפעמים היא באה כדי לחַטֵּא טומאה, אבל תמיד היא באה לחַטֵּא  דבר ידוע. חטאת מלשון חטוי. כאשר צריך לחַטֵּא את האדם מלכלוך מסוים, בין אם זה חֵטא ובין אם זו טומאה, באה החטאת ומחטֵאת. אשָם הוא חוב, והוא רובץ על האדם. שלא כחטאת שבאה לא על האדם אלא על החטא או על הטומאה. קרבן עולה ויורד הוא חטאת, אבל הוא בא על עברות דומות לאשמות שבפרשת ויקרא. משום שיש בו התייחסות למצבו של האדם ולא רק לחטא עצמו.

      אשם הוא חוב הרובץ על האדם. לכן דורש ר' נתן: מנין לנושה בחברו מנה וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו. אשר אשם לו, כלומר: אשר חיב לו, לאו דוקא מי שלוה אלא מי שרובץ עליו חוב, כשהחוב חל על האיש. לעֻמת חטאת הבאה לחַטֵּא כתם מסוים, האשם בא להחזיר את חובו של האיש. אשֵם הוא חיב. האשם הוא תשלום ולכן הוא בא בכסף בערכך. ונראה שכך דורש ר' נתן: המשתמש בשם ה' כדי להוציא ממון שאינו זכאי לו מאדם אחר - חיב כסף לה', וה' כביכול ישלם לאיש שלו נשבע האשם לשקר. ומכך שמוציאים מהנשבע לאשר אשם לו, אנו למדים שהנושה בחברו וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה."

      מי שטִמא את המקדש, חיב קרבן עולה ויורד, אך מי שנהנה ממונית מהמקדש - חיב אשם. מי שנשבע ולא קים, ללא השלכה ממונית - חיב קרבן עולה ויורד. מי שנשבע והוציא ממון - חיב אשם. האשם הוא חוב ממוני לה'. לכן הוא בא בערכך בכסף שקלים.

      מי שנשבע לשקר בשם ה' חב לה'. כביכול השתמש בשמו של ה' כדי לחטוא. גם המטמא את המקדש או המועל בקדשי המקדש - מעל בממון שמים. לכן הוא מתחיב אשם או קרבן עולה ויורד. הפרשה מלמדת שגם מי שספק אם חטא - אשם הוא אש‎ֹם אשם לה'. אמנם אין חטא מסוים שאפשר לומר בודאות שהאיש חטא בו, ולכן אינו יכול להביא חטאת. אבל אדם מחויב לרצון ה' בכל רגע ורגע, ואם חרג מכך - חב כלפי ה'. לכן כל מי שחטא, גם אם הקרבן לא בא לחטא חטא מסוים אלא למרק את חובו הכללי של האדם לה', האדם חיב לה'. לכן, דוקא באשם תלוי מדגישה התורה: אשם הוא אשם אשם לה'. אדם הוא שומר עבור ה' בכל רגע, ואם אינו יכול להשבע ששמר כראוי - מתוך שאינו יכול להשבע ישלם. בעולה ויורד נאמר והוא עד או ראה או ידע, אבל באשם תלוי נאמר והוא לא ידע. אם לא ידע - אשֹם אשם לה'. [↑](#footnote-ref-2391)
2392. ודאי שאי אפשר ללמוד רק מעצם התבנית הלשונית הזהה, של "או... או... או". כפי שכבר העיר המדרש עצמו. הלא תבנית מעין זו אנו מוצאים בכל מקום שבו התורה מחיבת על כמה מקרים. הדרשה מתבססת על ההקשר הכללי המלמד על הקשר בין שתי השבועות, כפי שכתבנו בגוף הדברים. בשני המקרים (יא) מתחיב האדם על שבועה שנשבע לחברו (יב) בינו לבינו. כאשר מבחינת התכן המקרים דומים, אפשר ללמוד גם מכך שמבנה הפרשיה דומה. [↑](#footnote-ref-2392)
2393. ר"ש לשיטתו. ר"ש מרבה להשתמש במדת ק"ו, ואף כאן הוא לומד ק"ו. אך לכאורה הדרשה קשה, וכי דנים אפשר משא"א? הלא אלה שאינם ראויים להעיד אינם פטורים אלא מפני שאינם ראויים להעיד, ואין חברו מפסיד ממון ע"י כך? ונראה שטעם הדבר הוא שכיון שאינם חיבים על עצם השבועה אלא רק על אי ההגדה אחר שבועה, וע"י כך אין הפסולים חיבים, שהרי ממילא אינם עדים. ממילא קל הוא משבועת הפקדון שבו מתחיב הנשבע על עצם השבועה. ואם שם אינו מתחיב אלא על ממון, ק"ו העד. וכן הוא בהרבה קלים וחמורים של ר"ש. [↑](#footnote-ref-2393)
2394. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-2394)
2395. בפשטות הדרשה היא מ"והוא עד", דוקא שישבע בשעה שהוא עד. וכן נראה מהנוסח המופיע לפנינו בתו"כ. ואולם, נראה שהגמ' למדה זאת מ"אם לוא יגיד" ולא מ"והוא עד". ויתכן שלמדה כך מפני שנאמר והוא עד או ראה או ידע, ואי מהתם – אפילו אינו ראוי להעיד אלא שידע, ואפילו עד מפי עד. לכן למדה הגמ' מאם לא יגיד. לא חייבה התורה אלא את מי שיש תועלת בהגדתו. [↑](#footnote-ref-2395)
2396. כפי שבארנו בפסחים לא., (וראה שם בהערה נח) אשם הוא חוב. האשם בא על חוב החל על האיש. וכפי שנבאר להלן שבועות מב:מג., התובע קרקע – אינו תובע חוב החל על האיש, הוא תובע קרקע מסוימת, ואת הקרקע הוא תובע. כן הוא לגבי עבד. אבל התובע חוב – אינו תובע ממון מסוים. הוא תובע חוב החל על האיש. גם התובע מטלטלין, אע"פ שהוא תובע מטלטלין מסוימים, בסופו של דבר תובע חוב, שכן לא תמיד הוא יודע היכן המטלטלין, ופעמים רבות הם כבר אינם בעינם. הוא תובע חוב החל על החיב. לכן, אין הדבר דומה לקרקעות ועבדים. (גם שטרות אינם כחוב אבל מטעם אחר: בהם עצמם אין ממש, הם אינם אלא מייצגים של ממון אחר). לכן, אי אפשר ללמוד ממי שכפר בחוב הרובץ עליו, על מי שכפר במעמדה של קרקע כלשהי. ודאי לענין אשם. אבל ר"א חולק ואומר שהנושא הוא לא הפקדון והעשק והאבדה. הנושא הוא השבועה. וגם הנשבע על הקרקע – הרי נשבע. [↑](#footnote-ref-2396)
2397. ראה דברינו בקדושין כב: [↑](#footnote-ref-2397)
2398. בדרך דומה בארנו מדרשים דומים לעיל שבועות ד: ושבועות כה.כו. [↑](#footnote-ref-2398)
2399. אולי אפשר לבאר גם אחרת: ר"א מפצל את הפרשיה. נאמר כאן: וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא:  אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ. ר"א אומר שאין הכרח לפרש שדוקא המנויים בפסוק הראשון הם אלה שחלה עליהם חובת אשם. הוא מפרש שהפסוק הראשון עוסק במצות השבת גזלה, והוא נוהג בכל גזלה. על כל מי שגזל או עשק נאמר: "וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא". אבל הפסוק השני, "אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ", עוסק בדיני אשם, שהם נוהגים בכל אשר ישבע עליו לשקר, ולאו דוקא במטלטלין. התורה באה כאן להוסיף ולרבות וללמד שהחיוב חל לאו דוקא במקרים שהוזכרו לעיל, אלא מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר – וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשִׁתָיו יֹסֵף עָלָיו. הסברה הפשוטה היא ש"וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל" נוהג בכל גזלה. הפרשה כאן אומרת: ראשית, יעשה את הדבר הפשוט וישיב את הגזלה, אח"כ יקים את הדין המיוחד לפרשה זו ויביא אשם וחמש. אבל "אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר" הוא דין חדש, ואינו  מחיב לומר שגם "והשיב" אמור רק על המקרים שבפסוק הזה. הכלל האחרון בא להוסיף. [↑](#footnote-ref-2399)
2400. וראה ב"ק קז. הערה קי. [↑](#footnote-ref-2400)
2401. וכן אפשר לבאר שהדיינים והשבועה לא נועדו לברר אלא להפיס את דעת הבעלים כיון שהוא אינו יודע את האמת. ומכיון שמיוחד מקרה זה מיתר המקרים האמורים בפרשה כי בו בד"כ הנתבע יודע את האמת והתובע אינו יודע, לִמדה תורה מלבד הדין, שצריך הנתבע להשבע בביה"ד. [↑](#footnote-ref-2401)
2402. וראה גם בב"ק סג.:, שהגמ' שם מבארת שא"א לומר שהפסוק השלישי בא רק לרבות פרטים נוספים, מלבד כסף או כלים האמורים בפסק הראשון, שהדין חל גם בהם, ובעל כרחנו יש כאן דין נוסף. והגמ' שם לומדת מכאן חיוב תשלומי כפל בשומר שטען טענה פוטרת, וראה דברינו במקומו. [↑](#footnote-ref-2402)
2403. ולכן יש בירושלמי למוד מיוחד לגבי נתינה בקטנות וטענה בגדלות. בבבלי בשבועות א"צ למוד זה. [↑](#footnote-ref-2403)
2404. יתר על כן, הירושלמי (גטין ה ט) לומד מכאן שאין נתינתו של קטן נתינה. ולכן ברור שאין הוא יכול ללמוד מכי יתן למעט קטן, מפני שא"כ אפשר לדחות ולומר ומנ"ל, דלמא נתינת קטן נתינה וגם חיבים עליה שבועה. וע"כ אנו נזקקים לדרישת המלה איש. [↑](#footnote-ref-2404)
2405. וכן נחלקו ר"י מגש עם רמב"ן ורשב"א בשאלה האם קטן פטור כי טענתו אינה טענה או כי נתינתו אינה נתינה. [↑](#footnote-ref-2405)
2406. ומכאן ראיה למי שמפרש שענינה העקרי של הפרשה הוא דין טוען (הפירוש השלישי שהבאנו לעיל ב"ק קז.), ו"כי יתן" הוא כי יטען שנתן. ולכן יש הבדל בין טענת בן דעת לטענת קטן. [↑](#footnote-ref-2406)
2407. וראה תוס' ב"מ נז: ד"ה כי, וראה לעיל נזיר לד:לה. הערה ט. [↑](#footnote-ref-2407)
2408. כעת עלינו לשאול האם גם תשלומי ארבעה וחמשה לא יחולו על עבדים, שטרות, קרקעות והקדשות. ומסתבר שהשאלה לא נשאלת אלא על ההקדשות, שהרי ממילא אין תשלומי ארבעה וחמשה אלא בשור ושה.

      הגמ'משיבה שכיון שגנב משלם תשלומי כפל, ואם גם טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה, הרי שתשלומי ארבעה וחמשה כוללים בתוכם מלכתחילה את הקרן והכפל. שהרי לא מסתבר שהתורה פטרה את המשלם ארבעה וחמשה מהקרן והכפל. מסתבר אפוא שתשלומי ארבעה וחמשה הם קרן, כפל ועוד שנים ושלשה. לכן מניחה הגמ' שבמקום שבו פטור מכפל, ישלם רק שלשה וארבעה, כיון שכך אומרת הגמ' שלא ישלם כלל כי ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה.

      ולכאורה זה תמוה. כי אם נקודת ההנחה היא שארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה, המסקנה צריכה להיות שגם אם לא משלם כפל משלם ארבעה וחמשה. שהרי אם ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שנים ושלשה, הרי ארבעה וחמשה אינו קרן כפל ועוד שנים ושלשה, אלא הוא סוג תשלום אחר. כאשר מתחיב אדם ארבעה וחמשה הוא עובר למסלול אחר שבו לא משלמים כפל אלא ארבעה וחמשה. לכן גם אם לא ישלם כפל ישלם ארבעה וחמשה, ולא שלשה וארבעה אלא ארבעה וחמשה. לכן צריך להסביר את דברי הגמ' שלאו דוקא ארבעה וחמשה אמר רחמנא ולא שלשה וארבעה, אלא שארבעה וחמשה הם המשך לכפל. ובמקום שאין כפל – אין בסיס לארבעה וחמשה.

      ובלאו הכי הדרשה הזאת קשה מאד. משום שאם בקרקעות, עבדים ושטרות עסקינן, ממילא אין בהם ארבעה וחמשה. ואם בהקדשות עסקינן – מדוע לא ישלם גם כפל? הלא בפרשית הגנב לא נאמר איש אל רעהו. זה לא נאמר אלא בפרשית השומר. מסתבר שהמדרש בא ללמד שכל דיני קנסות אין דינם להדיוט כדינם להקדש. [↑](#footnote-ref-2408)
2409. נראה שהגמ' הביאה את המדרש הזה כדי ללמד מדוע לא נאמר בשבועת עד אחד מעידה שהיא פרועה או פוגמת שהיא שבועה דאוריתא, שהרי מודה במקצת ועד אחד. והמדרש הזה מלמד שאין החיוב דאוריתא מאפשר להשבע וליטול.

      ואולם, יש לבאר את שבועת השכיר שהוזכרה כאן. לפי מה שבארנו לעיל בק קז ושבועות לט:, כל מקום שבו יש זיקה ממונית בין התובע לנתבע חיב שבועה מן התורה. מדוע כאן פטור? נראה בפשטות שהוא כמו לוה שטוען ברי שפרעתי הכל. וא"כ אין זיקה ממונית. וכך נראה מרוב המפרשים. אבל מדבר ר"נ כאן אפשר שהוא מפרש שאכן מה"ת ישבע, שהרי יש זיקה ממונית, ותקנת חכמים היא להפוך את השבועה ולהשביע את התובע. וכאמור, הדרך הפשוטה יותר היא הדרך הראשונה שהצענו. [↑](#footnote-ref-2409)
2410. וראה בהקדמה לספרנו בעמ' טז. [↑](#footnote-ref-2410)
2411. ראה רשב"א וריטב"א ומרדכי כאן, וכפתור ופרח מט, ועוד.(וראה גם רדב"ז וכס"מ ומהר"י קורקוס שמיו"ב ט ח). [↑](#footnote-ref-2411)
2412. אמנם אפשר היה לומר שדוקא משה אמר כך, כי הטענה שלו היא "כיון שכבר התחלת להראות לי את גבורותיך הגדולות, אנא הראה לי גם את הארץ", אמנם על כך יש להשיב ולומר שמשה האריך בגבורותיו של ה'. [↑](#footnote-ref-2412)
2413. המדרש לומד ששפיכת שיח לפני ה' היא תפלה, מיצחק (ו) שנאמר בו "וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב". ולכאורה איפכא מסתברא. אין צורך לבאר ששפיכת שיח לפני ה' היא תפלה. זה פשט הפסוק ואין לו פירוש אחר. ואם ילמד פסוק על רעהו, הרי שדוקא הפסוק מתהלים הוא ילמד על שיחו של יצחק שהיה תפלה. שיחו של יצחק הוא הצריך פירוש וביאור. ואכן בברכות כו: (וכן בב"ר ובמכילתות) מלמד הפסוק מתהלים על יצחק ששיחו תפלה היא. ומסתבר שפירוש זה היה ידוע בימי ר"א ור"י ולכן למדו ממנו. [↑](#footnote-ref-2413)
2414. ומקומו של המשפט הזה אומר דרשני. לכאורה היה צפוי שיכתב בסדר הפוך: "דַּבֵּר (או דברו) אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’", אבל הלשון היא "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", כלומר: חלק מהחקה היא לדבר אל בני ישראל כדי שיקחו. [↑](#footnote-ref-2414)
2415. ובספרי זוטא דרשו מכאן שלוקחים אותה כשהיא פרה, ולא לוקחים עגלה ומגדלים אותה. והרמב"ם הביא זאת להלכה. [↑](#footnote-ref-2415)
2416. ולכאורה על חלק מהקושיות אפשר לתרץ תרוצים פשוטים יותר. הגמ' מקשה מדברי משה אל פרעה "גַּם אַתָּה תִּתֵּן בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעָשִׂינוּ לַה’ אֱלֹהֵינוּ" ולכאורה הקושיה אינה קושיה, שכן לא מצאנו שפרעה אכן נתן. כונת משה היתה להכביד את יד ה' על פרעה. הגמ' מקשה גם מכך שנאמר על יתרו: "וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים". עוד היא מקשה מדברי שאול אל שמואל: "מֵעֲמָלֵקִי הֱבִיאוּם אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מֵיטַב הַצֹּאן וְהַבָּקָר לְמַעַן זְבֹחַ לַה’ אֱלֹהֶיךָ". הגמ' אומרת שר"א יתרץ שישראל מכרו את צאן עמלק וקנו בהמות אחרות, אבל על כך קשה, שאם כך למה לקחו ישראל דוקא את הצאן והבקר של עמלק ולא את כספם וזהבם וכליהם. [↑](#footnote-ref-2416)
2417. במנחות מב. נוסף כאן "המל ימול", והביא זאת רש"י כאן. ברור שזה אינו חלק מדברי ר' יוחנן, שהרי כאן מלים אלה נעדרות. לכן נראה לבאר את ר' יוחנן כפי שבארנו. (גם בירושלמי מצאנו דרשה דומה, וגם אותה אפשר לבאר כמו שבארנו. גם בה לא נאמר המל ימול. אמנם בדפוס ונציה הנוסח הוא המל ימול, אבל נראה שאינו הנוסח הנכון, שהרי שם זה נאמר לפני ההלכה, כחלק מצטוט הפסוק. אמנם, בירושלמי למדו מכאן גם שערל לא ימול, ואולי זה מה שעומד בבסיסי פרוש רש"י). [↑](#footnote-ref-2417)
2418. הגמ' מבארת שהנפק"מ בין הדרשות האלה היא גוי מהול או ישראל שלא מל, והיא דוחה זאת כי לענין נדרים מצאנו שהגויים נקראים ערלים וישראל נקראים מולים. אמנם אפשר היה לתרץ ולומר שהיינו דוקא לענין נדרים כי סתם אדם שאומר ערלים כונתו גויים. אלא שהגמ' לא פרשה כן. משמע ממנה שגוי נחשב ערל גם אם נמול וישראל נחשב נמול גם אם הוא ערל, וזה לא רק לשון בני אדם. הגמ' אומרת שהנפק"מ היא לענין נשים. אשה נחשבת כנמולה, (וגם זה טעון באור, שהרי לכאורה משמע מכאן שאין מעשה המילה עִקר אלא רק העדר הערלה, אא"כ נבאר שכיון שהתורה לא גזרה אלא על הזכרים, ממילא החשיבה את האשה כנִמולה, ואע"פ שלא נגזרה). אך אינה בכלל ואתה את בריתי תשמר. (וגם זה טעון ביאור). מצאנו שצפורה מלה, ומי שסובר שנשים אינן מלות יצטרך להסביר את הפסוק שמלה ע"י אחר. שגרמה לו למול. ותמוה מנין היה עִמה בן ישראל במלון. [↑](#footnote-ref-2418)
2419. ראה כריתות כו הערה נא. [↑](#footnote-ref-2419)
2420. עוד על דרשות שלומדות על טומאת ע"ז ראה בדברינו בשבת פב, ושם מסיקה הגמ' שהן אסמכתא. [↑](#footnote-ref-2420)
2421. אמנם אפשר לפרש שהמאכלים שניתנו לדניאל וחבריו נאסרו לא משום שהם פת של גויים אלא משום שהגויים ערבו בהם מאכלים אסורים. אך קשה לפרש כך על היין. מדוע יאסר היין אם לא משום שיין גויים נאסר (בפרט לפי ההלכה המקובלת בידינו שספק ערלה בחו"ל מותר). [↑](#footnote-ref-2421)
2422. וראה דברינו בסוטה לה:, וראה שם גם בהערה כז. [↑](#footnote-ref-2422)
2423. והגמ' ביבמות עו. לומדת מכאן שגם אחרי שהתגיירו אסורים. שהרי לפני כן ממילא לא חלים נישואין עמם, ולכן התורה לא היתה אומרת על כך "לא תתחתן". על כך מקשים מהלשון האמורה בשלמה ובת פרעה, ומתרצים. [↑](#footnote-ref-2423)
2424. הפסוק אומר: "כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ". ברשימה הזאת חסרים אביך ואמך. ולא מפני שההלכה הזאת לא נוגעת אליהם. ההלכה הזאת נוגעת גם לגדולי הנביאים, כפי שהתורה מלמדת לפני כן. המדרש בספרי דואג לומר: "אשר כנפשך זה אביך", כלומר: גם אביך, שהוא אשר כנפשך, אם יסיתך לעבוד ע"ז דינו כדין מסית. (ההקשר מחייב את זה. הפסוק מדבר על כל מי שקרוב אליך מאד. בכלל זה אביך ואמך). אלא שלא מכובד להזכיר את אביך ואמך בפסוק כזה. כשהתורה מביאה דוגמאות לאנשים שאם יסיתו דינם מיתה, לא מכובד להביא את אביך ואמך כדוגמא. להפך. תורתך היא מה ש"יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ". מכאן מלמדת התורה דרך ארץ. אם מבקשים להביא דוגמא לחוטא: אי אפשר להביא את אביך ואמך, אפילו כדוגמא לא מעשית. [↑](#footnote-ref-2424)
2425. וכפי שנבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-2425)
2426. במקבילה בספר דברים הדבר נאמר יותר במפורש: "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה’ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה..." ראיתם שאין תמונה, אז אל תעשו תמונה לשם ה'. (וראה חגיגה יא: הערה מא). לה' אין דמות ותמונה. [↑](#footnote-ref-2426)
2427. הבריתא שם דורשת כדמות שמשי כגון אופנים ושרפים, ואביי שם מפרש שר"ג עשה דמויות לבנות כי היא שמש שבמדור התחתון. (תחילה רצה לפרש שלא אסרה תורה אלא שמשים שאפשר לעשות כמותם ממש, והיינו מקדש וכליו, אך תרוץ זה נדחה. וכן נדחה התירוץ שלא אסרה תורה אלא חיה בת ארבעה פנים. נאסרו כל חיות הקדש שבמדור העליון).

      ויש שם עוד בריתא שלפיה לא תעשון כדמות שמשי כגון שמש וירח. והגמ' מסיקה שהאִסור אינו אלא בעשיה. לפ"ז האסור כאן אינו משום ע"ז, האִסור הוא לעשות. והגמ' אומרת שמותר ע"י גוי. נמצא שאסור לעשות אפילו שלשול לעבדו. ומותר לעשות שלא לעבדם, אך אסור דמות שמשים גם שלא לשם עבודה (לפי המדרש השני), אך מותר ע"י גוי. ואם חותמו בולט גזרו בו חכמים מפני מראית העין. מג. המוצא צורות מותרות. האסור הוא בעשיה. [↑](#footnote-ref-2427)
2428. כמו כן יכלו לתרץ שבמדבר אין צמחים שיעשה להם זבל. אבל אפשר שתרצו כפי שתרצו כדי ללמד מדוע נהג משה כפי שנהג. [↑](#footnote-ref-2428)
2429. בפשטות נראה שהראיה הזאת לא מלמדת שאפשר לזרות לרוח, אלא שהכלל "ולא ידבק בידך" אינו חיוב גמור. ואפשר ליטול ע"ז של גויים. ומשיבים חכמים שדוד צוה לשרוף אותם כי סבר שאסור שידבק מאומה. אבל האמוראים מפרשים שגם זאת ראיה לזריה לרוח. ודבריהם טעונים ביאור. [↑](#footnote-ref-2429)
2430. וכיון שזה הטעם, כל דבר שהוא מעשה ידי אדם נאסר אע"פ שנעשה חלק מן ההר וחובר לו (חולין טז.). [↑](#footnote-ref-2430)
2431. בדבריהם נחלקו אמוראים. לדעת ר"ל ריה"ג מתיר את ההרים לגמרי, הם ומה שעליהם. לדעת רב ששת ריה"ג אינו מתיר את מה שעל ההרים, אך הוא אוסר כל שיש בו תפישת אדם, כולל מה שנטעו ולבסוף עבדו, ואילו לדעת ת"ק כל שהיה קים כבר לפני שנעבד לא נאסר. לפי ת"ק דוקא אילן שנטעו לשם אשרה דינו להגדע. [↑](#footnote-ref-2431)
2432. רש"י מבאר שהכל מודים מדאצטריך למעט בהמה לגבוה. וזה דחוק, כי הלִמוד האוסר בהמה לגבוה הוא לִמוד לא מחיב, מן הבהמה ולא כל הבהמה. ומנין למעט דוקא בהמה? כך או כך, נפסק שבהמה שנעבדה מותרת להדיוט ואסורה לגבוה. [↑](#footnote-ref-2432)
2433. לכאורה קשה, שכן אם קורא לה שם גנאי הרי הוא מזכיר שהיתה שם ע"ז, אבל אם קורא לה בשם שאינו קשור לעבודה הזרה – הרי מחה את שמה לגמרי.

      ואולם, אנו מוצאים בספרי יהושע ושמואל שכנו שם גנאי להרבה שמות מקומות ואנשים שיש בהם שם ע"ז. ספרים אחרים בתנ"ך לא שִנו את שמם כלל והביאוהו עם העבודה הזרה. וראה סנהדרין סג. הערה קעד.

      בסוף פרשת מטות, אחרי הפסוק: "וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב", אנו מוצאים תיאור מפעליהם של השבטים המזרחיים. ראובן, גד, וחצי המנשה. ראשית, בני גד:

      ויבנו בני גד את דיבן ואת עטרת ואת ערער  ואת עטרת שופן ואת יעזר ויגבהה  ואת בית נמרה ואת בית הרן ערי מבצר וגדרת צאן.

      בני גד סִכמו עם משה שיבנו בעבר הירדן גדרות צאן וערי מבצר, ואכן עשו זאת. ואין הפסוק מתאר אלא את בניית הערים.

      וכאן עוברת התורה לתאר את מעשי בני ראובן:

      ובני ראובן בנו את חשבון ואת אלעלא ואת קריתים  ואת נבו ואת בעל מעון מוסבת שם ואת שבמה ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו. כאן יש תוספת שלא היתה אצל בני גד: "ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו". אפשר לומר שתוספת זאת נוגעת גם לבני גד. אלה ואלה קראו בשמות. כך מסתבר גם לאור העובדה שהעיר הראשונה ברשימת הערים שבנו בני גד היא דיבון, והיא נזכרת ברשימת מסעי בני ישראל בשם דיבון גד. אבל אצל בני ראובן אנו מוצאים התייחסות מפורשת לשתי ערים "ואת נבו ואת בעל מעון מוסבת שם". למה צריכה התורה ללמדנו שנבו ובעל מעון היו מוסבות שם, ואין די בסיום הפסוק: "ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו"? בפשטות, הסִבה היא שנבו ובעל מעון הם שמות עבודה זרה, ולכן הסבו בני ראובן את שמן. אך אם כך קשה למה התורה קוראת למקומות האלה נבו ובעל מעון? למה התורה לא קוראת להן בשמן החדש?

      ולא די באלה. חלק גדול מהערים שהוזכרו בפסוקים המתארים את מעשי ראובן וגד, נזכרות בשמות האלה כבר לעיל. חשבון ויעזר נזכרו כבר בפרשת חקת. עטרות ודיבון ונמרה ואלעלא ושבם ונבו ובעון הוזכרו כבר בפנייתם הראשונה של בני ראובן ובני גד אל משה. נכון שחלק מהשמות השתנו מעט, אבל רק מעט. אם נמרה הפכה לבית נמרה ושבם הפכה לשבמה, שִנויי שם אלהה אין שמם שִנויי שם.

      וכאן עוברת התורה לתאר את מעשיהם של בני מנשה:

      וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדה ויורש את האמרי אשר בה  ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה .

      גלעד הוא שם המקום כבר בשני מקומות בספר בראשית. אבל הוא גם שם המשפחה מאז ומעולם, או לפחות מפרשת פינחס. לא נעשה כאן כל שִנוי בשם.

      שִנוי גדול אנו מוצאים אצל יאיר ונבח:

      ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר  ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנתיה ויקרא לה נבח בשמו.

      יאיר שמר על המלה "חוות", ותו לא. נבח לא שמר אפילו על זה.

      שתי דרכים עומדות לפנינו. דרך בני ראובן ובני גד הרואה לנגד עיניה את עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וכו'. הם רוצים את עטרות ודיבון, הם לא רוצים ערים אחרות. הם מוכנים להוסיף כמה שִנויים קטנים, אבל "הארץ הזאת" היא הקורצת להם. ולכן הם מבקשים "אל תעבירנו את הירדן".

      לעמתם בני מנשה אינם מבקשים את קנת ולא את האמורי. הם רוצים את גלעד, את יאיר ואת נבח. השם הקודם של המקום אינו מענין אותם. היו בו אמוריים?מה בכך, ארצנו היא ולא ארצם. [↑](#footnote-ref-2433)
2434. מלשון המדרש כאן נראה שרבא למד מאותו פסוק גם את האסור להקריב קרבנות לשעירים וגם את האסור לזבוח לה' בחוץ. ועל זה היה מקום לשאול איך הוא מפרש את הפסוק. ואולם אין מקום לשאול כך כי נראה שהוא מפרש כמו שהסברנו. [↑](#footnote-ref-2434)
2435. "אשר עמהם" בפשטות פירושו האלילים אשר עם הגויים. מלשון הסוגיא נראה לכאורה שהאמוראים מבקשים לפרש את הפסוק כאומר אשר עם האלילים. אבל מסתבר שלא עשו זאת אלא לתפארת המליצה. שהרי הדרשה מוסברת היטב גם בלי זה, כפי שהסברנו כאן. [↑](#footnote-ref-2435)
2436. אפשר לראות זאת גם מעוד מקום בפרשה. אמנם, בפרשת כי תשא אומר ה' למשה: "לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: סָרוּ מַהֵר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מַסֵּכָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ וַיִּזְבְּחוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". אבל כאשר משה מספר זאת בפרשת עקב הוא לא מתאר את כל העבודה שעבדו ישראל, אלא אומר רק "קוּם רֵד מַהֵר מִזֶּה כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרָיִם סָרוּ מַהֵר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם מַסֵּכָה". כך גם בהמשך, משה מקצר את התאור ואומר רק "וָאֵרֶא וְהִנֵּה חֲטָאתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם עֲשִׂיתֶם לָכֶם עֵגֶל מַסֵּכָה סַרְתֶּם מַהֵר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶתְכֶם", ואינו מזכיר את המחולות. משה רואה את עִקר החטא בעצם עשית העגל. אם בלב מחנה ישראל עומד עגל – די בכך כדי לצין את גֹדל החטא. [↑](#footnote-ref-2436)
2437. מצאנו בלשון חכמים לשון כגון זו. כגון "המספק את הקינים הוא מספק את הפסולות", שמשמעותו: הוא מספק קינים כשרות במקום אלה שנפסלו. אבל לא מצאנו כך בלשון התורה. בלשון התורה "את הכלים הכנו והקדשנו" היינו את הכלים האלה הכנו. ומכאן נראה דוקא כפירוש הראשון. [↑](#footnote-ref-2437)
2438. ויש לשאול מדוע בהכרח ממועט מכאן דין כלשהו, הלא הכתוב נצרך כדי ללמד לתת את הנבלה לגר. הדרשה לא מחויבת. וכבר עסקנו בכך בהקדמה לספרנו. [↑](#footnote-ref-2438)
2439. מה שאינו ראוי לאכילה או דחוי אינו אסור. בע"ז סח: מובאת הו"א שרב סובר שעכבר, כיון שאסרה אותו התורה אע"פ שבדילי אינשי מיניה, נאסר ואוסר אע"פ שהוא נטל"פ. אלא שנשאלת השאלה א"כ למה לא נלמד ממנו לכל התורה כֻלה, שאסרה תורה את אשר אסרה גם אם הם פגומים ורעים? מ"מ הגמ' דוחה את ההו"א הזאת ואומרת שאין הלכה כמותה, וכל שאינו שבח אינו מאכל שנאסר, ולא אסרה תורה אלא מאכלים. [↑](#footnote-ref-2439)
2440. הגמ' להלן עו. שואלת שאלה מעין זו ועונה שזו גזרה משום קדרה בת יומה. האם אפשר להשיב כך גם על שלל מדין? [↑](#footnote-ref-2440)
2441. כך הוא הפשט, וכך כנראה פרש ר' אבהו בסנהדרין לט., שהפרשה אומרת שכל כלי שעובר באש צריך אש להוציאו מידי טומאתו, וטבילה במים לא עולה לו. והוא לומד מכאן שעיקר טבילותא בנורא. (אמנם אפשר שלא אמר כן אלא כדי לדחות את הגוי בקנה. אבל לא נראה כן. נראה שכך הוא מבאר את הפסוק). אך ראה רמב"ן על הפסוק כאן שמסביר מדוע אי אפשר לפרש שמדובר על הלכות טהרה מטומאה. [↑](#footnote-ref-2441)
2442. ומשמע ש"כבולעו כך פולטו" אינו כלל בטומאה ובטהרה אלא לִמוד דרכו של עולם. דרכו של עולם שכבולעו כך פולטו. ומכאן מתחזקת הסברה שזאת אסמכתא, כי את דרכו של עולם אין התורה צריכה ללמד. חז"ל למדוהו מן הטבע והסמיכוהו על הפסוק הזה. אמנם רב ששת (ע"ז ע"ו ע"א) אומר שיש הבדל בין היתרא בלע לאִסורא בלע, ומכאן נראה שהוא סובר שכבולעו כך פולטו אינו כלל בטבע הטעם לצאת בדרך שבלע, אלא כלל באִסור והתר. ואפשר שגם רב אשי שם שמבדיל בין איתא לאסורא בעיניה לליתא לאסורא בעיניה, גם הוא סובר ש"כבולעו כך פולטו" אינו כלל מציאותי אלא כלל אִסורי. ואולי סוברים רב ששת ורב אשי שהוא קשור לטומאה וטהרה, כפשט הפסוקים. אבל רבא שם לא מקבל זאת. הוא סובר שהכלל הזה אינו בא אלא ללמד במה יפלט הטעם. כלל כזה א"צ ללמוד מן התורה. (גם יש לתמוה על כך שהגמ' שם מתרצת שמה שבלע קדש אינו צריך הגעלה כי בכל עת מוסיפים לבשל בו קרבנות של התר, שהרי התורה צִותה למרק ולשטוף את החטאת, ועוד, לא מצאנו שחיבים להקפיד תמיד לבשל שלמים אחר חטאת, ולמה יעשה כן הלא הוא ממעט את אכילתו, ועוד, תינח בחול, בשבת מא"ל?). [↑](#footnote-ref-2442)
2443. רוב המצוות שבתורה נאמרו מפי ה' אל משה. בחלקן (במצוות המועדים שבפרשות אמר ופינחס ובמצוות הכהנה בפרשת אמר) התורה מספרת לא רק שה' אמר למשה, אלא גם שמשה אמר את הדברים לבני ישראל. הדברים עצמם מושמעים מפי ה' אל משה, אבל בסופם מסופר גם שמשה אמרם לישראל. אבל כאמור, תיאור משה המדבר עם ישראל אינו מוזכר בתורה אלא במקרים בודדים, בד"כ התורה איננה מספרת זאת. היא מספרת שה' צוה את משה. יש להניח שאחרי כן משה צוה את ישראל, אבל כיון ששמענו שה' לִמד מצוה זאת את משה, די לנו בכך, ואין אנו צריכים ללמוד שמשה אמר זאת לישראל. די לנו שהתורה סִפרה לנו על כך שה' אמר זאת למשה.

      ספר דברים, וכן מצות הפרת נדרים, הן מצוות שבהן התורה לא מספרת לנו על כך שה' אמר אותן למשה. היא מספרת לנו שמשה אמר אותן לישראל. אנחנו שומעים את המצוה מכלי שני.

      פרשה אחת בתורה נאמרה מכלי שלישי. התורה לא מספרת לנו מתי ה' אמר את הדברים למשה. היא לא מספרת לנו כיצד אמר אותה משה לאלעזר, היא מספרת לנו כיצד אמר אלעזר לישראל: וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:  אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת:  כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם:  וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

      על מה מדובר כאן? בפשטות נראה שמדובר כאן על הלכות טומאה וטהרה. כך נראה גם מההקשר: וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם:  וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ: ס  וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה:  אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכָּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת:  כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם:  וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

      מתוך ההקשר נראה שמדובר כאן על טומאה וטהרה. כל כלי שבא מן המלחמה צריך טהרה, ע"י הזאת שלישי ושביעי. חוץ מזה הוא צריך, לצורך טהרתו, טבילה באש או במים. מה שאפשר לו באש, אין מים מועילים בו. תעבירו באש וטהר, כלומר: תעבירו באש וע"י כך יטהר. כמובן שזה לא פוטר אותו מהזאת שלישי ושביעי, שנאמר אך במי נדה יתחטא. (ואולי רומז לכך גם הבטוי זאת חקת התורה, האמור גם בפרה אדמה). כך הוא הפשט, וכך כנראה פרש ר' אבהו בסנהדרין לט., שהפרשה אומרת שכל כלי שעובר באש צריך אש להוציאו מידי טומאתו, וטבילה במים לא עולה לו: "אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו אלהיכם כהן הוא דכתיב ויקחו לי תרומה כי קבריה למשה במאי טביל וכי תימא במיא והכתיב מי מדד בשעלו מים אמר ליה בנורא טביל דכתיב כי הנה ה' באש יבוא ומי סלקא טבילותא בנורא אמר ליה אדרבה עיקר טבילותא בנורא הוא דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים".

      אבל חכמים דרשו שיש כאן שני דינים שונים: העברה באש וטהרה. העברה באש אינה לשם טהרה אלא לשם הגעלה. כל כלי שבא מן הגויים טעון הגעלה, וכבולעו כך פולטו, חוץ מזה הוא טעון טהרה. גם את מי הנדה האמורים כאן, מפרשים חז"ל שלא כפירוש הפשוט הנלמד מפרשת חקת, ואומרים שמי נדה כאן אינם הזאת שלישי ושביעי אלא מים שנדה טובלת בהם. גם "דבר אשר יבא באש", מתפרש לפי פשוטו כדבר שסובל את האש והאש אינה מזיקה לו ולכן הוא יכול לבא באש, אבל חכמים דרשו שכל שבשלו בו באש טעון לבון, וכבולעו כך פולטו. ואפשר שיש כאן ראיה לשיטתם, שהרי בדיל ועופרת אינם יכולים לבוא באש.

      בפשטות משמע שששת אלה המנויים הם הבאים באש, ויתר הכלים יבאו במים, אבל חכמים דרשו שיתר הכלים אינם טעונים טבילה. [↑](#footnote-ref-2443)
2444. וכן יש לשאול האם אשם תלוי הוא חיוב שבא במקרה של ספק במקום כל הקרבנות שהוזכרו לפניו, או רק במקום החטאות שהוזכרו לפניו. האם גם המסופק אם מעל או לא יביא אשם תלוי. על השאלה האם על ספק מעילות יש חיוב אשם תלוי ראה דברינו בזבחים מח. להלן עמ' תתקפב. [↑](#footnote-ref-2444)
2445. ועל כלל הקרבנות וההבדל בין הקרבנות השונים ובין החטאת והאשם ראה דברינו בפסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-2445)
2446. הגמ' אומרת שאמנם בית הדין הורה, אך כשיִוָּדע לב"ד שחלב אסור יחזור בו. לכן חשוב הדבר כאילו אין כאן הוראה של ב"ד. וקצת תמוה הדבר, כי לכאורה נראה ש"שב מידיעתו" היינו שהשגגה שלו היא ורק בגלל חטא, וראיה לכך שכשנודע לו הוא שב ממנה, הרי שלא חטא אלא משום ששגג בדבר. אך מדברי הגמ' נראה שתשבותו מידיעתו היא הגורם. [↑](#footnote-ref-2446)
2447. מצוה שכל העם מצֻוֶּה בה, תקוים בפעל ע"י מנהיגי העם שינהיגו את העם לקימה, כפי שבארנו בסנהדרין ב הערה ט. [↑](#footnote-ref-2447)
2448. משמע במשנה, וכן פסק הרמב"ם, שאין ביה"ד חייבים פר עד שיעשה רוב הצבור אחריהם. ואמנם הדבר תמוה, וכי אם יורו להתיר את אחות אביו מאמו – לא יתחיבו עד שרוב ישראל יעשו כן? והלא לא יעשו כן. ואף אם יתירו את החלב, וכי מיד יאכלו רוב ישראל חלב? ואולי יש לבאר שדי בכך שרוב ישראל שמעו ולא נמנעו מן החלב, אע"פ שלא אכלו בפעל. ואולם חִדוש גדול הוא זה ולא משמע כך מלשון המשנה והרמב"ם. [↑](#footnote-ref-2448)
2449. שתי הברייתות האלה מקורן בפרשה אחת בתו"כ. הגמ' אומרת שהן חלוקות זו על זו. הראשונה דברי ר' יהודה והשניה דברי חכמים. עם זאת, הגמ' מניחה שגם הבריתא השניה מקבלת את הדרשה שיחיד אינו מתחייב אלא בשגגת מעשה, ולכן לא יתחייב אם עשה בהוראת ב"ד.

      בגמ' לפנינו הגרסה: "הרי אלו שלשה מיעוטים". בתו"כ הגרסה היא "הרי אלו מיעוטים". ואכן, אין מממעטים מכאן אלא דבר אחד. ואין כאן ספירת הזכרות כדרך האמוראים. [↑](#footnote-ref-2449)
2450. מהו תפקידו של ביה"ד בחיוב פר העלם דבר? הגמ' דרשה את הפסוק ונעלם דבר מעיני העדה, שעיני העדה הם ביה"ד, אבל העשיה היא עשיה של הקהל כלו. אבל המדרשים בהוריות ג: מניחים שהפסוקים מדברים על ביה"ד, וכל הקהל הוא כל ביה"ד, וזה תמוה. עוד שואלת הגמ' מה הדין כאשר מתו הדיינים שהורו שלא נכון, ואם בקהל הדבר תלוי – אין חשיבות לשאלה אם הדיינים מתו, הם אינם אלא נציגי הקהל, וכמו שאין הצבור מתים, כך אין בי"ד מתים, ב"ד אינו אלא נציג הקהל. עוד שואלת הגמ' מה הדין אם ביה"ד משלימים לרוב הצבור. ובפשטות נראה היה לבאר את שאלתם בכך שביה"ד שהורו משלימים את מעוט ישראל לרוב, ואז אפשר לומר שרוב ישראל בכלל ההוראה השגויה שהביאה למעשה. ואין נראה לפרש שביה"ד הנ"ל עשו, שהרי אם עשו מה השאלה, וכי מפני שהם חברים בסנהדרין אינם חלק מהקהל? הלא רוב הקהל עשו ואיזו הו"א יש לפטרם. אבל המפרש (הוריות ג. ד"ה ב"ד משלים), וכ"ה ברמב"ם (שגגות יג ב) פרשו את השאלה בבי"ד שעשו. הרי שהם סוברים שיש לביה"ד מעמד משלהם לעניין פר העלם דבר, ואינם נציגי הקהל גרידא. ואפשר שהדבר תלוי בשאלה האם ביה"ד הם המביאים את פר העלם הדבר, או הקהל כלו. האם הוא בא מכספי הצבור או מכספי הסנהדרין המורים. וכמדומה שרוב התנאים סוברים שהקהל מביאים, וכן משמע ברמב"ם (שקלים ד ב) שפסק שגובים מהקהל. [↑](#footnote-ref-2450)
2451. לשון הגמ' "תרתי משמע". ברור שלאו דוקא תרתי. אלא לשון רבים. אחת מכל המצוות הרבות. ולא הלכה אחת מתוך מצוה יחידה. [↑](#footnote-ref-2451)
2452. וראה ירושלמי פסחים ז ו, שם משמע בפרוש ששבט אחד נקרא קהל דוקא לעניין הקהל החוטא, לא לענין הקהל המורה. פר העלם דבר יבוא דוקא בהוראה של בית הדין הגדול, אבל גם אם חטא רק שבט אחד. וקשה, שהרי המלה "הקהל" אמורה כאן פעם אחת, על "ונעלם דבר" ועל "ועשו". אמנם, הפסוק מבדיל בין כל עדת ישראל לבין הקהל. כל עדת ישראל ישגו, והקהל – יעלם מהם ועשו. ואולי כך מפרש הירושלמי. בית הדין הגדול ישגו, ומתוך כך – יעלם מהשבט ועשו. [↑](#footnote-ref-2452)
2453. וכיון שכל שבט נקרא קהל, די בכך שחטא שבט אחד כדי לחייב לא רק את אותו השבט אלא גם את ביה"ד הגדול, אם הוא זה שהורה להם (ה:). יש כאן עיני העדה ששגגו, וקהל ששגג.

      ר' יהודה אומר שכאשר חלק מהשבטים חטאו, גם היתר מקריבים. במשנה הגרסה היא ששאר השבטים שלא חטאו מביאים פר. כיון שביה"ד הורה להם, ביה"ד הגדול צריך אף הוא להביא פר. בבריתא הגרסה היא ששאר השבטים מביאים פר פר. כלומר: אין הבדל בין השבטים שחטאו לשבטים שלא חטאו, במה מתכפר הקהל שחטא? בכך שכל השבטים מביאים פר. לפי הגרסה הגורסת פר, צריך לבאר שההבדל בין ר' יהודה לבין ר"ש הוא כדלהלן: כאשר השבטים שחטאו חטאו בעקבות הוראה שלהם, ולא של ביה"ד הגדול. ר' יהודה יפטור מפר נוסף ור"ש יפטור לגמרי, כי לשיטתו אין חיבים אלא על הוראה של בי"ד הגדול. כאשר השבטים שחטאו חטאו בהוראת ב"ד הגדול, שניהם יחיבו את הקהל בפר נוסף. ר' יהודה יחיב את ביה"ד ור"ש את הקהל כֻלו. הפר הנוסף לר' יהודה הוא כפרה על ביה"ד, לר"ש על העם. גם הקהל כֻלו קהל הוא, שחטא בשגגתו. לפי הבריתא הגורסת פר פר, לומד זאת ר' יהודה מועשו הקהל, שתמיד כל הקהל עושה, ואין זה אותו הקהל שמעיניו נעלם הדבר. ובכתבי היד של המשנה כתוב פר פר, נמצא שאין בסיס לגרסה הגורסת פר. כך משמע שהבינה גם הגמ' להלן ו. [↑](#footnote-ref-2453)
2454. האמוראים כדרכם מבארים את הבריתא בדרך של ספירת הזכרות, אך אין הכרח בדבר. אפשר לבאר כמו שבארנו. [↑](#footnote-ref-2454)
2455. הגמ' (הוריות ו.) אומרת שלפי ר"מ ביה"ד בלבד חיבים, ולכן אם מת אחד מהם פטורים, לפי ר"ש ב"ד והצבור חיבים, ולפי ר' יהודה הצבור חיבים. הרמב"ם שפסק כר' יהודה (שגגות יב א) פסק שהקבן בא מכספי צבור (שקלים ד ב). אבל אפשר שגם ר"ש ור"מ יודו שהכסף בא מן הצבור. אלא שביה"ד הם המביאים את הקרבן. וכיון שהם מביאים אותו לכפר על מעשי הצבור, הוא אינו בא אלא ע"י בי"ד. נחלקו רב ורב יוסף (הוריות ו.) אם הבריתא האומרת שאם מת אחד מביה"ד בטל הקרבן היא כר"מ או כר"ש. (ואביי מסייע לרב, ורבא לרב יוסף). אבל אפשר שלכו"ע אין קרבן בא אלא ע"י הוראת ב"ד ומעשה הקהל, ואין הקרבן בא אלא ע"י אלה ואלה. ונראה שהדבר תלוי בשאלה ששאלנו לעיל האם יחיד שעשה בהוראת ב"ד טעון כפרה אלא שהוא מתכפר עם העם, או שאינו טעון כפרה כלל. [↑](#footnote-ref-2455)
2456. ושם הערה כ. [↑](#footnote-ref-2456)
2457. מדובר על כהן משיח שחוטא לאשמת העם. חכמים מפרשים שהכונה היא שהוא כאשמת העם, כלומר: חוטא ע"י הוראה. אך בפשט הדברים משמע שהוא חוטא בהוראתו לעם. כך משמע במקומות רבים בתורה, שחלק מתפקיד הכהנים הוא להורות את בני ישראל את כל החוקים. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם. ולכאורה היה מקום לפרש שלאשמת העם היינו שהורה לעם הוראה לא נכונה ועשה העם על פיו. אבל מהמשך הכתוב, "ועשה אחת מכל", אנו למדים שהוא עצמו עשה ולא רק הורה. את המלים "לאשמת העם" דורש המדרש כאשמת העם, כלומר: כמו שהעם מביא כשהיתה הוראה ובעקבותיה חטא העם, כך כהן משיח מביא כשחטא בעקבות הוראתו.

      כהן משיח מיצג את העם, ואם הוא חטא, כאילו כל העם חטאו, ולכן צריך לכפר עליו בפר. לכן הוא דומה לפר העלם דבר של צבור, ולכן גם אינו חיב אא"כ חטא ע"י הוראה. לפי זה יש לדון בשאלה האם התורה גזרה על כהן משיח שלא יתכפר בשעירה כהדיוט אלא בפר, כמו שגזרה על נשיא שיתכפר בזכר, אבל חוץ מזה הוא כיחיד, או שהתורה רואה בכהן לא יחיד אלא מיצג של העם. המדרש משיב שכיון שנאמר בו לאשמת העם, והוא מתכפר בפר כעם, אנו למדים שאינו דומה לנשיא שהתורה רק שִנתה את בהמתו מנקבה לזכר, אלא הוא נדון באופן אחר לגמרי. [↑](#footnote-ref-2457)
2458. ראה דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה. [↑](#footnote-ref-2458)
2459. כל המצוות האמורות במחצית השניה של פרשת שלח קשורות בדרך כלשהי לחטא המרגלים האמור באותה פרשה. חטאו של העם בפרשה היה אי הרצון לחיות חיים בצל ה' בארצו של ה'. זהו חטא שמשמעותו כפירה בכל התורה כֻלה. וכפי שמתאר אותו יחזקאל שמקביל אותו לחטא אנשי דורו שמאסו בה' ובתורתו: "וַיַּמְרוּ בִי בֵית יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר בְּחֻקּוֹתַי לֹא הָלָכוּ וְאֶת מִשְׁפָּטַי מָאָסוּ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם וְאֶת שַׁבְּתֹתַי חִלְּלוּ מְאֹד וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם בַּמִּדְבָּר לְכַלּוֹתָם: וָאֶעֱשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם: וְגַם אֲנִי נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר לְבִלְתִּי הָבִיא אוֹתָם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת: יַעַן בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ וְאֶת חֻקּוֹתַי לֹא הָלְכוּ בָהֶם וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ כִּי אַחֲרֵי גִלּוּלֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ: וַתָּחָס עֵינִי עֲלֵיהֶם מִשַּׁחֲתָם וְלֹא עָשִׂיתִי אוֹתָם כָּלָה בַּמִּדְבָּר". לכן מפרשים חכמים שגם החטא האמור בסוף פרשת שלח הוא חטא של מאיסה בה' ובדרכו. חטא של עם שלם המואס בה'. וכך מסתבר, שהקרבן המובא בספר במדבר עוסק בחטא לאומי, חטא הפוגם בדרכו של העם. שהרי ספר במדבר עוסק בסדור המחנה ובסדור העם, וגם הקרבנות המובאים בו הם קרבנות של העם. [↑](#footnote-ref-2459)
2460. מקומה של הפרשיה הזאת בספר במדבר כי מדובר כאן על חטא לאומי ולא על חטאו וכפרתו של האדם היחיד. בימי בית ראשון עם ישראל חטא בע"ז כעם, ולכן גלה, וכפי שמצאנו במקומות רבים. גם קרבן שיש בו חטאת ועולה בא פעמים רבות בתורה כדי לקדש אדם או שבט למדרגתו, או כדי להשיב אדם למדרגתו. [↑](#footnote-ref-2460)
2461. אולי יתכן שאפשר להביא דמות ראיה לדבר, מקרבנות היום השמיני. שם הביא אהרן עגל לחטאת, וישראל הביאו עגל לעולה ושעיר לחטאת. פרשו המפרשים שאלה היו קרבנות שבאו לכפר על מעשה העגל ולכן הובאו בהמות של קרבן כה"ג ובהמות של הקרבן האמור כאן. אלא שתחת כל פר בא עגל. לפי זה פר לעולה ושעיר לחטאת באים על ע"ז. אלא ששם באו גם קרבנות נוספים ואין כאן ראיה מוחלטת. [↑](#footnote-ref-2461)
2462. ואע"פ שבע"ז יש הבדל בין יחיד לבין עיר בעושים בזדון, לא מצאנו כך לגבי העושים בשגגה. להפך. נאמר (י) תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה. [↑](#footnote-ref-2462)
2463. ונראה שטעם הדבר הוא שהחטאת מכפרת על הנפש, וכל חטא שאינו תובע את הנפש אינו צריך להתכפר בה. [↑](#footnote-ref-2463)
2464. הלשון האמורה כאן "וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ" היא לשון חריגה. בד"כ הלשון הוא "חטא בה" (אם כי זה לא המקום היחיד בתורה שבה נאמר חטא עליה). רבי למד (ג) בג"ש שמדובר בחטא שחיבים עליו כרת. [↑](#footnote-ref-2464)
2465. וכן אפשר ללמוד מכאן שכל השוגגים בע"ז דינם אחד. שלא תאמר: אם עיר שלמה שגגה יהיה דינה אחר. [↑](#footnote-ref-2465)
2466. וראה דברינו בשבועות יג. הערה כא. [↑](#footnote-ref-2466)
2467. וראה גם בזבחים ט: בעיא דלא איפשיטא האם קעו"י הוא כחטאת קבועה לעניין אם שחט חטאת לשם קעו"י או על מי שחיב קעו"י. [↑](#footnote-ref-2467)
2468. ובעל כרחנו עלינו לומר כן, שאל"כ גם נשים לא תתחיבנה בקרבן עולה ויורד שהרי אף הן אינן מעדות. וכן כל פסולי העדות לא יתחייבו. [↑](#footnote-ref-2468)
2469. ואף על זה יש לתמוה באותה תמיהה. שמא כל אחד מהם כמה שנוגע אליו. ועוד, לפעמים גם הכהן המשיח והמלך לא תגיע ידם די שה, כגון בשנות רעב גדול שלא יִוָּתֵר צאן ובקר במדינה. ואפילו למלך לא יהיה. [↑](#footnote-ref-2469)
2470. האמוראים מבדילים בין "יאשם לאחת מאלה", לבין "יחטא מאחת מאלה". [↑](#footnote-ref-2470)
2471. המלבי"ם מבאר שהמלה "אלהיו" איננה אמורה בשום מקום אלא על מי שאין מעליו סמכות נוספת בתחומו, כמו המלך והכהן הגדול. אמנם יש כמה דחקים באמירה זו. [↑](#footnote-ref-2471)
2472. אמנם הדבר תמוה שהרי גם על הלויים נאמר: "וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה’ אֱלֹהָיו כְּכָל אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי ה’". אבל אפשר שמצוות ה' אלהיו, כמו יראת ה' אלהיו, היא דוקא במי שמעליו ה' אלהיו ואין סמכות נוספת מעליו. והבטוי "ושרת בשם ה' אלהיו", אינו בִטוי המציין מרות ויראה, אלא עמידה לפני ה'. ובזה דוקא הכהן והלוי הם אלה שעומדים לפני ה' ואין בינם לבין ה' איש נוסף. ולענין המצוות והיראה, דוקא המלך הוא זה שאין מעליו אלא ה' אלהיו. [↑](#footnote-ref-2472)
2473. וכן נראה מכך שנשיאי השבטים במדבר נקראו נשיאים, ומצאנו שהקריבו שעירים לחנוכת המזבח, ואמנם חנוכת המזבח הוראת שעה היתה. אך נראה ששעיר חטאת מובא ע"י העם או ע"י ראש העם, לכפר על חטא בהנהגת צבור, ופר מובא לכפר על חטא בקדושת צבור, על חטא העם או קְדוֹש העם. והנשיאים הקריבו שעיר כשעיר המועדים, כראשי העם. והיה להם דין נשיא כיון שלא היה אז מלך. ואמנם היה להם משה מעליהם אך הוא לא נמשח למלך ודינו כדין נביא, וכיון שאין מלך מעליהם היו הם נשיאים.

      ואמנם הגמ' (הוריות יא.) אומרת: יכול נשיא שבט כנחשון בן עמינדב? אבל נראה שאעפ"כ נחשון עצמו בשעיר. כיון שאינו כפוף לאיש. ולכן הביאו הנשיאים שעירים, אלא שלדורות נשיא שבט כנחשון בן עמינדב אינו בשעיר. וראה במשנה בהוריות ה. שאף לדורות לר"י ור"ש השבטים מביאים פר ושעיר. ואפשר שהדרשה בהוריות יא. יכול כנחשון היא אליבא דר"מ בהוריות ד: שאין שבטים מביאים פר ושעיר. ור"י ור"ש יחלקו על זה. להפנות ולהזכיר את דברינו במאמר על הבכורה בבית יעקב, שבמדבר היה מתח בין נחשון בן עמינדב לאלישמע בן עמיהוד מי ישאר נשאי ויהיה מלך. ואפשר שגם יתר הנשיאים שאפו לכך. כלומר: כל נשיא הוא זרע מלך שאולי ינבוט. ובסוף נבחר זרעו של נחשון וגם דרשת חז"ל ששעירי ר"ח הם על מכירת יוסף, והמדרש המזהה את שעיר ר"ח ניסן בשנה השנית עם שעיר נחשון, כי יש י"ב שבטים ויש י"ב ר"ח ובמכירת יוסף שחטו שעיר עזים, גם המדרשים האלה מבארים ששעיר נשיא דינו כשעיר כל ישראל ברגלים ור"ח. ומלך נקרא נשיא גם ביחזקאל והוא הנושא את ראש כל ישראל. שהרי הנשיאים נבחרו כדי לשאת את ראש כל עדת ישראל. [↑](#footnote-ref-2473)
2474. וראה קרן אורה הוריות יא. שמוכיח מהגמ' שם שאם אין מלך נשיאי השבטים מביאים שעיר, כי אין מעליהם אלא ה'. [↑](#footnote-ref-2474)
2475. וראה דברינו בסנהדרין כ: הערה מח. [↑](#footnote-ref-2475)
2476. ומסתבר טעם הדבר, שהרי אי אפשר לפסוק הלכה על סמך הפסוק הזה. שהרי הוא לא צווי אלא ברכה, והרבה מברכות יעקב לא התקיימו וודאי שאינן הלכה. וגם הרמב"ן לא אמר אלא שהם עוברים על דעת אביהם שצוה אותם. ואולם, כפי שנכתוב להלן, הנביאים נבאו מלוכה לדוד ולבניו לעולם. [↑](#footnote-ref-2476)
2477. ויש לחקור ולשאול האם דבריו שם תלויים בבחירה המוזכרת בפרשת המלך, או שהיא ענין בפ"ע. האם הבחירה בדוד היא למעשה בחירה ביהודה, או שיהודה נבחר ע"י יעקב ורק בימי שמואל נבחר דוד מתוך בני יהודה ועל בחירה זו מדברת התורה בפרשת המלך. לחפש מקורות לשאלה זו. [↑](#footnote-ref-2477)
2478. עם זאת ראה בחדושי הגרי"ז קסה, שמביא כמה וכמה הבדלים הלכתיים בין מלכות בית דוד למלכים אחרים. בין השאר הוא אומר שבירושלים לא ימלוך מי שאינו מבית דוד. (אולי משום שיש קשר בין בחירת דוד לבחירת ירושלים). הוא לא עונה על השאלה כיצד מלכו החשמונאים בירושלים. [↑](#footnote-ref-2478)
2479. ואפשר שטעם הדבר הוא כפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' כד בפרק "לִמוד מנביאים וכתובים", שהנביאים לא מחדשים הלכות אלא רק נבואות. ה' הבטיח לדוד ע"י נתן מלכות לעולם ועד, אבל הדבר לא יכול להקבע להלכה. [↑](#footnote-ref-2479)
2480. כן עולה גם מדברי תוס' סנהדרין כ: שמשמע ממנו שדין אחאב כדין מלך. אמנם לפי אחד התרוצים שם אינו מלך, אך לא מפני שאינו מבית דוד, אלא רק מפני שלא מלך על כל ישראל. וראה ר"ן בסנהדרין שם, שאומר שה' קרע את הממלכה מדוד ולכן אחאב הוא מלך. משמע כאן שמלכות לא תלויה בבחירת דוד, אפי' בזמן שיש מלך לבית דוד, ואילו המלך המדובר לא נבחר ע"י ה'. [↑](#footnote-ref-2480)
2481. למה אמרו לבית חשמונאי (קדושין סו.) די לך בכתר מלוכה הנח כתר כהונה, ולא אמרו הנח כתר מלוכה לזרעו של דוד. ואולי מכאן שעקר מצות מלך מתקימת בכל מי שמולך עלינו. א"נ את זאת לא העזו לומר לו שהרי הוא מלך, אך לזה רמזו. א"נ זה היה חטאו של יהודה בן גדידיה וחבריו, שלא העריכו נכון את קדושת המלכות, שדמתה בעיניהם לחול שהרי בעסקי חולין היא עוסקת, ולא הקפידו אלא על הלכות המקדש. [↑](#footnote-ref-2481)
2482. התורה מצוה שהמלך לא יסור מן המצוה למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו. וממילא למדנו שדרך העולם היא שהבן יושב על כסא אביו. אמנם, מכלל הן אתה שומע לאו: שאם לא ישמור על המצוה לא יאריכו ימים הוא ובניו אחריו על ממלכתם, אלא המלוכה תלקח מהם. אבל מ"מ למדנו שדרך העולם היא שבן ממשיך את אביו, ורק אם לא נהג כדין לא ימשיכנו בנו. (וראה סנהדרין כ: הערה מט). ספרי (שופטים קסב) לומד מכאן שכל פרנסי ישראל בניהם עומדים תחתיהם. הפסוק כאן מלמד שדרך העולם היא שבן ממשיך את אביו. כיון שזו דרך העולם, יכולה התורה להבטיח שכך יקרה גם במלכות אם המלך לא יסור מן המצוה ולא ירום לבבו. כך דורש גם רשב"ג בספרא (שמיני א א ב) מהפסוק: "וימת נדב ואביהוא לפני ה' בהקריבם אש זרה לפני ה' ובנים לא היו להם", שאילו היה להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר שכל הקודם בנחלה הוא קודם בכבוד. וכך פסק גם הרמב"ם (מלכים א ז, כלהמ"ק ד כ). ממילא, כל עוד לא נאמר אחרת, בנו של המלך יושב על כסאו אחריו, וממילא אינו צריך משיחה. (ראה הוריות יא:).

      הרמב"ם כתב שמלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו והראב"ד הקשה על כך. אבל יתכן שדעת הרמב"ם (ואולי לכך כוון הראב"ד) שלא הלכה היא זו אלא מציאות. סופו שכך יקרה. אבל מבחינה הלכתית בניו יורשים. [↑](#footnote-ref-2482)
2483. ראה למשל ירמיהו לג, יחזקאל לז, עמוס ט, ועוד. [↑](#footnote-ref-2483)
2484. כִּי יִמְלְאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת אֲבֹתֶיךָ וַהֲקִימֹתִי אֶת זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ וַהֲכִינֹתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ: הוּא יִבְנֶה בַּיִת לִשְׁמִי וְכֹנַנְתִּי אֶת כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם: אֲנִי אֶהְיֶה לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן **אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהֹכַחְתִּיו** בְּשֵׁבֶט אֲנָשִׁים וּבְנִגְעֵי בְּנֵי אָדָם: **וְחַסְדִּי לֹא יָסוּר מִמֶּנּוּ** כַּאֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מֵעִם שָׁאוּל אֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מִלְּפָנֶיךָ: וְנֶאְמַן בֵּיתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד עוֹלָם לְפָנֶיךָ **כִּסְאֲךָ יִהְיֶה נָכוֹן עַד עוֹלָם**.

      כלומר: את הבית יבנה מי שיהיה לי לבן, שחסדי לא יסור ממנו, שככל אב, אם מכעיסנו בנו מענישו בשבט אך לא מסיר ממנו את חסדו. כאן בחר ה' בדוד כפי שבחר באהרן, כלומר לעולם. ואפשר שזו כונת הדברים בפרק שם המזכירים את בחירת אהרן כמו "וַיְכַל דָּוִד מֵהַעֲלוֹת הָעוֹלָה וְהַשְּׁלָמִים וַיְבָרֶךְ אֶת הָעָם בְּשֵׁם ה’ צְבָאוֹת", ו"עִמָּם אִכָּבֵדָה", המזכירים את פרשת שמיני. וכך יש לבאר את דברי דוד אל מיכל שם, שהוא נבחר ע"י ה' ולא ה' נבחר על ידו. על דברי דוד "לִפְנֵי ה’ אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאָבִיךְ וּמִכָּל בֵּיתוֹ לְצַוֹּת אֹתִי נָגִיד עַל עַם ה’ עַל יִשְׂרָאֵל וְשִׂחַקְתִּי לִפְנֵי ה’", משיב ה' "וְחַסְדִּי לֹא יָסוּר מִמֶּנּוּ כַּאֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מֵעִם שָׁאוּל אֲשֶׁר הֲסִרֹתִי מִלְּפָנֶיךָ: וְנֶאְמַן בֵּיתְךָ וּמַמְלַכְתְּךָ עַד עוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּסְאֲךָ יִהְיֶה נָכוֹן עַד עוֹלָם" ואפשר שעל כך אמר דוד את מזמור כא. מדברי דוד אל מיכל אנו למדים שלא רם לבבו מאחיו כלב שאול, (וכן אנו למדים מכך שלא הרג את שאול ואת אבשלום ושלא לקח עמו את הארון במרד אבשלום, ועוד) לכן נשבע לו ה' שיאריך ימים על ממלכתו לעולם. דוד למד עד תום את דברי הפסוק לבלתי רום לבבו מאחיו. [↑](#footnote-ref-2484)
2485. ר"ש (תוספתא תרומות ז כ) אומר על שבע בן בכרי שכל המורד במלכות בית דוד חיב מיתה. מלשונו נראה שדוקא מלכות בית דוד המורד בה חיב מיתה. בכמה מקומות מבארים חז"ל שדוד הרג אנשים מדין מורדים במלכות. למשל אוריה (שבת נו. קדושין מג.) נבל (מגלה יד), עמשא ויואב (סנהדרין מט.). לגבי נבל משמע בגמ' במגלה יד: שדוד לא יכול היה להרגו כי עדין לא מלך ולא יצא טבעו. אבל אילו היה מלך, אין צריך לדונו, כי מלך הורג בלא דין. אמנם בירושלמי שם (סנהדרין ב ג) לא נזכר עניין יציאת טבעו. משמע שם שדוד סובר שכיון שנמשח ע"י שמואל מלך הוא, ואילו אביגיל אומרת לו שכיון ששאול עוד חי – אינו מלך. גבורת ארי (יומא כב:) אומר שמשנמשח דוד מלך הוא, וגם אביגיל לא אמרה שאינו מלך, אלא שכיון שלא הכל יודעים שהוא מלך אין ראוי שיהרוג. גם רד"ק שם (שמואל א כה יג) אומר שדן אותו למיתה כי ידעו הכל שדוד נמשח. משמע שדי במשיחה כדי לדון דיני מורד. בסנהדרין קא: אומרת הגמ' שירבעם ידע שאם ישב בעזרה כדין מלך, יהרגוהו כדין מורד.

      ואולם, בסנהדרין מט. נלמד דין מורד במלכות מהפסוק שאמרו בני גד ובני ראובן ליהושע: "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יַמְרֶה אֶת פִּיךָ וְלֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר תְּצַוֶּנּוּ יוּמָת". משמע שדין מורד במלכות חל לא רק על בית דוד. רד"ק (שמואל ב כ כב) מביא כראיה גם את הפסוק האמור בשאול "מִי הָאֹמֵר שָׁאוּל יִמְלֹךְ עָלֵינוּ תְּנוּ הָאֲנָשִׁים וּנְמִיתֵם". משמע שדין מיתה למורד במלכות נוהג גם אצל שאול. ולא רק במלכות בית דוד. ובכמה אחרונים משמע שדין מורד במלכות נוהג גם אצל אחאב, המורד במלכות בית דוד ומקים ממלכה מקבילה. (וכבר עסקנו לעיל במעמד מלכות ישראל, ובכך שבית עמרי מונה ע"י העם). [↑](#footnote-ref-2485)
2486. ערוה"ש (מלכים עא טו) אומר שמלך שלא מבית דוד, גם אם לא יחטא לא ימלוך לעולם. ואיני יודע מי הזקיקו לפרש כך. אפשר לפרש שהוא לא מולך אלא כל עוד הוא ובניו אינם חוטאים, ואילו דוד ובניו מולכים לעולם. [↑](#footnote-ref-2486)
2487. וכ"כ הרב עזיאל בהערותיו לספר תחוקה לישראל. [↑](#footnote-ref-2487)
2488. כלומר: בנגוד למשפט כהן ועמוד הימיני הסוברים שההמלכה תלויה בעם, סובר חסדי דוד שההמלכה היא רק מאת ה'. [↑](#footnote-ref-2488)
2489. וראה על כך גם בדברינו ביומא ה. [↑](#footnote-ref-2489)
2490. נראה שהמדרש העדיף ללמוד דוקא ממנחת חבתין, כי משם אפשר לדיק שאפילו כהן גדול בן כהן גדול צריך משיחה. [↑](#footnote-ref-2490)
2491. למרות שעל חלק מהמלכים שנאמר בפירוש שנמשחו בשמן, אומרים חכמים שלא היה זה שמן המשחה. והשתא דאתית להכי, מנין שהשמן שנמשח בו דוד היה שמן המשחה? והלא התורה לא צותה בפרוש למשוח מלכים, ומנין ההתר למשוח בשמן המשחה אדם שאינו כהן? ואולי כפי שאמרנו, משום הפסוק "וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֹהֶל". [↑](#footnote-ref-2491)
2492. התורה מצוה שהמלך לא יסור מן המצוה למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו. וממילא למדנו שדרך העולם היא שהבן יושב על כסא אביו. אמנם, מכלל הן אתה שומע לאו: שאם לא ישמור על המצוה לא יאריכו ימים הוא ובניו אחריו על ממלכתם, אלא המלוכה תלקח מהם. אבל מ"מ למדנו שדרך העולם היא שבן ממשיך את אביו, ורק אם לא נהג כדין לא ימשיכנו בנו. הספרי (שופטים קסב) לומד מכאן שכל פרנסי ישראל בניהם עומדים תחתיהם. הפסוק כאן מלמד שדרך העולם היא שבן ממשיך את אביו. כיון שזו דרך העולם, יכולה התורה להבטיח שכך יקרה גם במלכות אם המלך לא יסור מן המצוה ולא ירום לבבו. כך דורש גם רשב"ג בספרא (שמיני א א ב) מהפסוק: "וימת נדב ואביהוא לפני ה' בהקריבם אש זרה לפני ה' ובנים לא היו להם", שאילו היה להם בנים היו קודמים לאלעזר ואיתמר שכל הקודם בנחלה הוא קודם בכבוד. וכך פסק גם הרמב"ם (מלכים א ז, כלהמ"ק ד כ). ממילא, כל עוד לא נאמר אחרת, בנו של המלך יושב על כסאו אחריו, וממילא אינו צריך משיחה.

      הרמב"ם כתב שמלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו והראב"ד הקשה על כך. אבל יתכן שדעת הרמב"ם (ואולי לכך כוון הראב"ד) שלא הלכה היא זו אלא מציאות. סופו שכך יקרה. אבל מבחינה הלכתית בניו יורשים. [↑](#footnote-ref-2492)
2493. כך דורש רב פפא. ומסתבר שלא רצה לפרש שמעִקר הדין אינו צריך משיחה ומשחוהו מפני הצֹרך, כי אם כך הוא מועל בשמן המשחה. [↑](#footnote-ref-2493)
2494. בירושלמי מגלה א י מבארים שפרשה שפשוט שהיא אמורה באהרן, אם נאמר בה כהן הרי זה כדי ללמד שכל כהן שיתרבה מאחיו הרי הוא תחת אהרן. אבל בפרשתנו נאמר "הכהן המשיח" משמע שרק הוא. [↑](#footnote-ref-2494)
2495. ראה דברינו לעיל במבוא להוריות, עמ' תתצא והלאה. [↑](#footnote-ref-2495)
2496. הבריתא הזאת אמורה בתו"כ לגבי עשירית האיפה. הגמ' בסוגייתנו אומרת שזהו טעמו של ר"מ גם לגבי פר. ואפשר שהסוגיא מביאה את זה כאן כי אם הטעם הוא שנאמר "הכהן המשיח" בה' הידיעה, הטעם נכון גם לעניין פר. אמנם, חכמים ישיבו שעשירית האיפה היא חק עולם, אבל פר העלם דבר אפשר שלא יביאו. [↑](#footnote-ref-2496)
2497. והרמב"ם כתב: "כשם שמתרבה בשמן המשחה כך מתרבה בבגדים. [↑](#footnote-ref-2497)
2498. פשוט במקומות רבים במשנה, בגמ' ובמדרש, שהכהן היוצא למלחמה נמשח בשמן לשם כך. ואולם, לא מצאתי מקור שלמד זאת מהפסוק. ואינני יודע מנין נלמד דין זה. ועל דיני משוח מלחמה ראה דברינו ביומא עב:עג. וראה שם הערה קמט. [↑](#footnote-ref-2498)
2499. ואפשר שדין זה בא להזכיר את הפסוק בפרשת שמיני: "וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶּן תָּמֻתוּ כִּי שֶׁמֶן מִשְׁחַת ה’ עֲלֵיכֶם". משם אנו למדים שהכהן שהשמן עליו ממשיך לעבוד גם כשהוא אונן. וטעם הדבר הוא מפני שהשמן עליו. לכן לא ינהג דין זה במי שאינו משוח. וראה זבחים קא. סוף הערה רפב. [↑](#footnote-ref-2499)
2500. ולכאורה דרשה זו אינה נצרכת כי בפשטות כל הפרשה מדברת על הכהן הגדול הרגיל שנמשח והתרבה, ורק אנו שואלים מה יהיה הדין אם התרבה ולא נמשח. ולא קשה לומר שכל הפרשה תנהג גם בו מלבד הפסוק המנומק בפירוש אחרת. [↑](#footnote-ref-2500)
2501. אמנם קשה איך אפשר ללמוד מכאן למקומות אחרים בתורה. הלא כאן אנו עוסקים באדם שחייב חטאת, ועקר חיובו הוא חטאת, ומשום כך ברור שהחטאת עִקר והעולה טפלה לה. איך אפשר ללמוד מכאן למקומות שבהם העולה היא העִקר? (שאלה דומה שאלנו בכריתות כח. הערה נד). ועוד יותר קשה איך הגמ' מבקשת ללמוד מכאן למקרה שבו באות חטאת ועולה שאינן שייכות זו לזו כלל, ורק במקרה באו ביום אחד. וראה דברינו בזבחים פט:צ., שם הבאנו שאכן יש מי שלמד את ההלכה הזאת ממקום אחר. וגם הסברנו איך למדו חכמים מכאן. [↑](#footnote-ref-2501)
2502. בד"כ בקרבנות של ספר ויקרא, כאשר יש חטאת ועולה החטאת מוזכרת ראשונה. ספר ויקרא הוא ספר הכפרה. אבל בד"כ בקרבנות של ספר במדבר העולה נזכרת לפני החטאת. ספר במדבר עוסק בקרבנות המחנה, קרבנות הבאים לקדש את המחנה לפני ה'. ובהם העִקר הוא העולה. (ואולם ראה דברינו בזבחים פט:צ.). [↑](#footnote-ref-2502)
2503. המשנה בכריתות אומרת: "רבי שמעון אומר כבשים קודמין לעזים בכל מקום יכול מפני שהן מובחרין מהן תלמוד לומר ואם כבש יביא קרבנו לחטאת מלמד ששניהם שקולין תורין קודמין לבני יונה בכל מקום יכול מפני שהן מובחרין מהן תלמוד לומר ובן יונה או תור לחטאת מלמד ששניהן שקולין". ולכאורה היה מקום להשיב על דבריו ולומר שדוקא לחטאת יש עדיפות לשעירים על הכבשים. ובד"כ כשחייבה התורה שעיר הוא לחטאת. ואילו בשאר הקרבנות דוקא הכבש עדיף. ולכן דוקא בחטאת הקדימה התורה את שעירת העזים, ובשאר הקרבנות הקדימה את הכבש. וכן אפשר להשיב על דבריו בקרבן היולדת, ששונה קרבן יולדת משאר חטאות הטמאים, שהחטאת של היולדת טפלה לכבש. ואולי יש להקדים דוקא את היונה עם הכבש. אבל חכמינו לא השיבו כך על דברי ר"ש משמע שהם קבלו את ראייתו של ר"ש. (ועסקנו בכך בכריתות כח. הערה נד). [↑](#footnote-ref-2503)
2504. ראה להלן זבחים ז:-ח: הערה כב. [↑](#footnote-ref-2504)
2505. ראה פסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-2505)
2506. הגמ' תרצה כאן את הקושיה על דרך האסמכתא, כי הקושיה אינה קושיה קשה, ולכן גם התירוץ הוא קל. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג). ההשוואה בין כלי שטף שתוכו אינו מטמא לבין שוחט קרבן לשם חולין אינה השוואה גמורה. שוחט קרבן לשם חולין פסולו בכונתו. כלי בתוך כלי – מה שבפנימי אינו בחיצון, גם אם דינו של הפנימי אינו דין של תוך. [↑](#footnote-ref-2506)
2507. אמנם יש להקשות, שהרי הזריקה אינה אותה זריקה בכל הקרבנות, יש טעונים ארבע, יש טעונים שתים שהן ארבע, ויש טעונים אחת. מ"מ עדין יש הרבה שטעונים שתים ומחשבתו היא המבררת ביניהן. [↑](#footnote-ref-2507)
2508. הקרבן הוקדש לשלמים כבר לפני כן, אבל כעת הכהן עושהו זבח שלמים לה' כדי לרצות על הנזיר החיב שלמים, ובעשיתו זו הוא מרצה עליו. [↑](#footnote-ref-2508)
2509. למה נאמר "את דם השלמים", ולא סתם "את הדם"? הלא בפרשיה ההיא לא הוזכר קרבן נוסף. אפשר היה לתרץ ולומר שכיון שהפסוק עוסק לא בשלמים עצמם אלא בלחם, צריך היה לומר "דם השלמים". אי אפשר לומר סתם "הדם" שכן אין בפסוק הזה שום דבר שיש לו דם, וכיון שהתורה מדברת על דמו של קרבן שכלל לא נזכר שם, יש צֹרך לבאר על איזה דם מדובר. אבל אפשר שדוקא משום כך התרוץ הזה דחוק, שהרי ללחם אין דם, ואם בפרשה מוזכר דם, ברור שהכונה היא לדם השלמים. [↑](#footnote-ref-2509)
2510. ולהלן י. לומדים האמוראים שהתורה הזכירה בכל עבודה ועבודה שצריך לעשותה לשמה, כדי ללמד שכל עבודה ועבודה עומדת בפני עצמה, ואין מחשבין מעבודה לעבודה. [↑](#footnote-ref-2510)
2511. נאמר בעולה: "וְהַקֶּרֶב וְהַכְּרָעַיִם יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה הוּא אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’". מכאן שצריך להקריב את הכל, ואח"כ להקטיר המזבחה. קודם להקריב ואח"כ להקטיר. בפעל נעשית מצוה זו בכך שמניחים על הכבש (מקריבים למזבח) ואח"כ מקטירים. אמנם ע"פ הפשט אפשר היה לפרש שמדובר כאן על דבר אחד. [↑](#footnote-ref-2511)
2512. יש מקומות שבהם הדבר הזה אמור בלשון ברורה. אם התורה מצוה בעולה: "וְקִרְבּוֹ וּכְרָעָיו יִרְחַץ בַּמָּיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּל הַמִּזְבֵּחָה עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַה’", ברור שההקרבה האמורה כאן היא לקיחת האברים והבאתם על המזבח לשם הקטרתם, אין אפשרות לפרש אחרת את הפסוק הזה. מעתה גם כשנאמר בדם "וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", ההקרבה האמורה היא לקיחת הדם והבאתו אל המזבח לזריקה. [↑](#footnote-ref-2512)
2513. כך הוא הפשט. הגמ' כאן מחזירה אותנו לפשט, אחרי שהתרגלנו לראות את הפסוק בעין הדרש. והיא מבארת: לא נאמרה כאן קבלה, נאמרה הולכה, שהרי הקרבה היא הולכה. מה שדרשנו ואמרנו ש"והקריבו" זו קבלה, אין כונת המדרש שזאת משמעות הפסוק, אלא שגם הקבלה היא חלק מההולכה, שהרי לא הותרה לישראל אלא השחיטה. נמצא שלקיחת הדם מהבהמה היא חלק מ"והקריבו", כלומר מההולכה. ולמעשה, כל העשיה עד הזריקה היא עשיה אחת, שנועדה להביא את דם הקרבן אל המזבח. גם אם בפעל יש בה כמה שלבים. וראה להלן הערה יג. הראיה שמביאה הגמ' היא מכך שגם המדרש במקום אחר דרש את המלה הזאת כפשוטה. התורה מצוה שהכהן יקריב את הדם מהבהמה למזבח, כלומר: יביא את הדם מהבהמה למזבח. זוהי העבודה האמורה. (התורה מדברת על הפעולות המחוייבות מבחינה עקרונית. השחיטה, הקרבת הדם למזבח והזריקה. חכמים אומרים שבעל כרחנו צריך בפעל גם לקבל, לכן הם מפרשים שהקבלה היא חלק מההקרבה. ומסתבר הדבר. שהרי היא פעולה הנצרכת כדי שהדם יגיע למזבח. ואולם, דוקא על ההולכה שלכאורה אמורה בפירוש (והקריבו) דנים חכמים, כיון שבפעל אפשר אולי לוותר עליה. התורה מלמדת את הפעולות הנחוצות מבחינה עקרונית, וחכמים מדברים על הפעולות הנחוצות מבחינה מעשית, כמו שבארנו בהקדמה לספרנו). [↑](#footnote-ref-2513)
2514. וראה להלן הערה כט. [↑](#footnote-ref-2514)
2515. הגמ' דוחה את ההשואה הזאת, ולכן נזקקת ללִמוד השני האמור כאן, מפני ששִנוי במחשבת הקרבן עצמו הוא שִנוי בגופו של הקרבן. (וכן ברור, שאל"כ איך למדנו מזבח שלמים שצריך זביחה לשם שלמים, הלִמוד בנוי על כך שדוקא אם נזבח לשם שלמים הוא זבח שלמים) אמנם אינו אלא מחשבה, אבל היא מחשבה המקדישה את הקרבן עצמו למשהו אחר, משא"כ שִנוי במחשבת בעליו, שהקרבן גופו נשאר ומוקדש למה שהוא, אלא שאינו מכפר על איש זה אלא על איש אחר. ושנוי הבעלים אינו נפק"מ אלא בזריקה, שאמורה לכפר עליו, ולא בכל עשייתו. וכן שנוי קדש הוא חמור כי אפשר להקריב קרבן שלא לשם בעליו, כגון כשמתו הבעלים או שהוא קרבן צבור, והקרבן כשלעצמו קרב כהלכתו. אבל שלא לשמו הוא חסר כל משמעות. לכן אפשר שלשם בעליו די שמחשב פעם אחת, אבל לשם הקרבן צריך לעשות את כל עשייתו לשם הקרבן. כי עִקר העשיה הוא שיהיה הקרבן עשוי, ויכפר אם חשב פעם אחת שעשיה זו מכפרת על איש זה. לכן נזקקנו ללמוד השני. [↑](#footnote-ref-2515)
2516. חז"ל התייחסו לכל אחת מהפעולות בנפרד, כי בפעל צריך לעשות את כֻלן. אבל התורה רואה בכֻלן עשיה אחת. וכמו שהתבאר בהערה י. העשיה כֻלה צריכה להעשות לשם הקרבן. [↑](#footnote-ref-2516)
2517. אע"פ שזה לא כתוב כאן, כאן כתוב שיעשה שלמים. אך הגמ' למדה מכאן שיעשה לשם אותו נזיר. [↑](#footnote-ref-2517)
2518. יש בקרבן מעשים שהם חלק מסדר הקרבתו וכפרתו. ויש מעשים שצריכים להעשות בקרבן לאחר שהוקרב, כמו שנבאר להלן עמ' תתקמא. (ובאופן מורחב אך מעט שונה, להלן זבחים צט עמ' תתרמג, וזבחים קכ: הערה שט, עיי"ש. וראה גם דברינו בפסחים נט:). סדר הכפרה הוא זריקת דמו על המזבח. אח"כ, אחרי שהסתימה הקרבתו, יש להקטיר את האמורים ולאכול את הבשר. אבל הקרבן כשר גם אם לא יעשה מעשים אלה. וראה גם דברינו בפסחים נט:. וכן נלמד דין זה ביומא ה. עיין בדברינו שם, וראה על כך בזבחים לו:לז. הערה פו. לגבי השאלה מה מעכב בקרבן ראה גם דברינו בזבחים קד. [↑](#footnote-ref-2518)
2519. בתחלת מסכת זבחים דורשת הגמ' את הפסוק "מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיך": אם כמה שנדרת יהא נדר ואם לאו יהא נדבה. כלומר: הנודר לה' גם נודב, הנתינה וההקדשה של הקרבן עדין אינם מסירים את החיוב מהנודר ואינם מעבירים את כל החיוב להיות חיוב החל רק על הבהמה, שהרי משמע מהפסוק שהקרבן הוא נדר ונדבה בעונה אחת. חיובו של הנודר אינו פוקע בהקדשה אלא בכפרה. הגמ' אמנם אמרה אב"א סברה ואב"א קרא, אך נראה שהיינו הך, כיון שאנו למדים מהפסוק שגם כאשר הקרבן הוא כבר נדבה עדין מוזהר האיש לשמור ולעשות את מוצא שפתיו, למדנו שהאחריות היא על האיש, אך הקרבן הוא כבר ממון שמים, הוא כבר נדבה, לכן גם אם אינו מכפר על האיש כפרה מלאה, והאיש אינו יוצא י"ח, הקרבן כבר קרבן ויש לעשות בו ככל תורת קרבן. בזבחים ה. שואל ר"ל למה קרב קרבן שאינו מכפר. גם ר"ל אינו שואל על עולה וכד' שקרבה לאחר מיתה, גם לו ברור שיש קרבן שקרב ואינו מכפר, כיון שהוקדש לקרבן הרי דינו לקרב, והכפרה אינה עִקרו של הקרבן. ר"ל שואל על אשם, שבא לכפר על חטא, ולומד מהדרשה "מוצא שפתיך תשמור ועשית", אמנם הדרשה ההיא עוסקת בנדרים ולא באשם, אך היא מלמדת את הכלל: מה שהוקדש נעשה קרבן, וממילא הוא נדוב לה' ולא רק דבר שבא לכפר או להוציא את האיש ידי חובתו. אמנם, מצאנו בפסחים עח: שאין זורקים דם של קרבן שנטמאו בשרו ואמוריו כלומר: אין טעם בקרבן שא"א לקים בו לפחות את אחת ממטרותיו. לפחות בחלק מהקרבנות. ר"א עונה לר"ל שקרבן לא בא דוקא כדי לרצות, שהרי בא גם אחר מיתה. אבל ר"ל אומר שאם יש קרבן שלא בא אחר מיתה, כנראה הטעם לכך הוא שאין כל טעם בקרבן זה אם אינו מרצה. לכן הוא שואל על אשם.

      נאמר "ושחט אותה לחטאת", מכאן (זבחים ה.) שהשחיטה צריכה להיות לחטאת, ואם לא עשה כן פסול. אמנם, כל הקרבנות צריכים להשחט לשמם. ואת זה למדה הגמ' (זבחים ד.) משלמים שנאמר בהם "ואם זבח שלמים קרבנו" כלומר זבח שנזבח לשלמים, ואין לפרש ששמם זבח שלמים שהרי בכמה מקומות נאמר שלמים בלא המלה זבח, אלא זבח שלמים הוא זבח שנזבח לשלמים, כפי שבארנו לעיל עמ' תתקכב, וממילא מתוך שהתורה אומרת "ואם זבח שלמים קרבנו" למדנו שהוא נזבח לשם שלמים. ומכך שנאמר "המקריב את דם השלמים" "הזורק את דם השלמים", משמע שגם את העבודות האלה צריך לעשות לשם שלמים. וכן נאמר "ובשר זבח תודת שלמיו" וממילא למדנו שהוא נזבח לשם תודה ולשם שלמיו, כלומר: לשם סוג הקרבן ולשם הבעלים. והמלה זבח מלמדת שכל זבח נזבח לשם מה שהוא, וכל הזובח, כל קרבן שהוא, זובחו לשם מה שהוא ולשם בעליו. וכן נאמר על איל הנזיר "ואת האיל יעשה זבח שלמים" הרי שעשיתו (זבחים ד:) היא עשיתו זבח שלמים, עושהו הכהן שלמים לכפר על הנזיר. הזביחה היא עשיתו שלמים והיא העושה אותו קרבן המכפר על מביאו. אלא שלא נאמר בפירוש "ושחט אותו לשלמים" כמו שנאמר בחטאת. מכאן למדנו שבחטאת בדיעבד פסול, ואם עשה עבודה אחת שלא לשמה אסור לעשות בקרבן את יתר העבודות ואסור לאכול אותו. אבל שלמים ששחטם שלא לשמם כשרים וימשיך לעשות את יתר העבודות לשמן ויאכל, אלא שהבעלים צריכים להביא אחר לשם חובתם, שישחט לשם חובם ולשם מה שהוא.

      אמנם, כיון שהקרבן הוקדש לשמו, מסתמא הוא לשמו, ואין שמו נעקר ממנו עד שיחשוב מחשבת קרבן אחר, ואין שֵם בעליו נעקר ממנו עד שיחשוב ששוחטו לשם אדם אחר שחיב אותו קרבן (זבחים ג.:), אבל אם שחטו סתם או לשם חולין, לא נעקרה ממנו המחשבה הראשונה. הוא עדין הוא וכאילו נשחט לשמו. שחיטת קרבן לשם דבר שאינו קרבן היא כמו כתיבת גט לשם גויה, והוא כגוי שבא על בת ישראל ואפילו אשת איש, שכיון שאין להם חשיבות והם כמי שאינם, הם כמי שנשחטו לשמן. וכן השוחט את קרבנו של ראובן עבור שמעון, אם אין שמעון חיב אותו קרבן אין בו חשיבות והוא כמי שאינו, וכמי ששחטו בסתם, ובסתם הוא כשר.

      נאמר על העולה "ונרצה לו לכפר עליו", מכאן דרש רב אשי (זבחים ד:) שצריך לשחוט את הקרבן לשם בעליו וכדי לכפר עליו. [↑](#footnote-ref-2519)
2520. ומכאן לומד רב הונא בריה דרב יהושע שהחטאת צריכה להעשות לשם החטא ולשם בעליו. רבינא אומר שאם כך קשה מה הוא לומד מ"עולתו". לכאורה נראה שמכאן רבינא דוחה את הלמוד ואומר שא"א לדרוש כך. אלא שהגמ' כנראה מפרשת אותו אחרת. [↑](#footnote-ref-2520)
2521. ומדובר כאן על כל מעשי הקרבן, שהרי הפסוק הזה הוא סִכום הפרשיה המתארת את מעשי הקרבן. וכל המעשים – חד הם. כפי שבארנו לעיל הערה יג. אמנם לכאורה נראה שחכמים דורשים את הפסוק "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ", שבפשוטו מדבר על טבילת האצבע, וחכמים למדו ממנו על הקבלה. אבל למעשה הכל עבודה אחת, וכמו שהתבאר בהערה י. [↑](#footnote-ref-2521)
2522. ומ"מ דוקא אם שחט שלא לשם חטאת, אבל אם שחט שלא לשם החטא הזה אלא לשם חטא אחר (ע"פ רש"י ד"ה תודה ששחטה) לא נפסלה, לא נאמר כאן אלא "ושחט אתה לחטאת", ואם שחטה לשם חטאת כשרה. כך דורש רבא.

      אלא שלמלה "חטאת" יש שני מובנים. היא גם שם הקרבן וגם חטא. לכן להלן (ט:) דורש רב אחא בריה דרבא שהקרבן צריך להשחט דוקא לשם אותו חטא. אין משמעות לקרבן חטאת אלא כמכפר על חטא מסוים. לכן אם נתכפרו הבעלים באחרת תמות. [↑](#footnote-ref-2522)
2523. וראה להלן יב: שם אומרת הגמ' שגם בעולה נאמר "עולה הוא" אחר הקטרת אמורים. ולכן דינה כדין מה שנאמר כאן על האשם. ואי אפשר ללמוד שגם העולה תפסל שלא לשמה. ולא יועיל לשם כך לדרוש גם את איל העולה הבא בימי המלואים, כי גם עליו נאמר "עולה הוא" דוקא בהקטרה. [↑](#footnote-ref-2523)
2524. זאת קושיה שמקשים כאן האמוראים לאו דוקא על המדרש, אלא על מהלך הסוגיא. הסוגיא בִקשה להוכיח שיורש יורש את הקרבן, למרות שהוא בבעלות ההקדש, מכך ששני יורשים לא יכולים להמיר. ואם לא ירשו – הרי שהם ממירים מכח אביהם. על כך מקשים האמוראים: אדרבה, אם לא ירשו – לא ימיר אפילו יורש אחד. שהרי אינו בכלל הקרבן. הקרבן לא שייך לו והוא לא מתכפר בו. אלא בעל כרחנו כל מי שהקרבן בידיו ועליו להביאו, יש לו שייכות כלשהי בקרבן. הוא לא ממש מתכפר בו, הוא לא מביא אותו כדי לצאת בו ידי חובתו, אבל חל עליו חיוב להביאו (הגמ' קוראת לכפרה זו בשם כפרה מקופיא. הוא לא הביא את הקרבן כדי לצאת בו ידי חובה ולהתכפר. אבל בדרך אגב התכפר לו, כמו עולה שלא באה בחובה אך נרצה לו לכפר עליו. ועוד אפשר שיש לפרש שכפרה מקופיא היינו שיש מתכפר עקרי ומתכפרים נלוים, שמתכפרים אגבו, שמסתפחים אליו ורוכבים עמו במרכבתו למרות שלא עבורם היא נועדה. והם הנקראים מתכפרים מקופיא. וכן נראה לבאר ע"פ יומא נ:, שם דנה הגמ' בשאלה האם פר יוה"כ בא מלכתחילה לכפר על כל הכהנים, או שהוא בא לכפר על אהרן ושאר הכהנים מתכפרים בו בקופיא. כלומר: מתכפרים אגב אהרן). [↑](#footnote-ref-2524)
2525. אפשר שיש סוג ששי, המלואים. המלואים לא נמנו ברשימת הקרבנות בפרשות ויקרא צו, משום שהם לא נוהגים לדורות. אבל אחרי תורות הקרבנות מסכמת התורה ואומרת "זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוֹּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה’ בְּמִדְבַּר סִינָי". מכאן משמע שכל הקרבנות שבתורה שייכים לאחד מששת הסוגים המנויים כאן. כל הקרבנות שצוה ה' להקריב הרי הם אחד מששת אלה. וכך אמנם (ח) דורש המדרש, שכל קרבן שבתורה הוא אחד מאלה. [↑](#footnote-ref-2525)
2526. וכן הוא גם בירושלמי שקלים ב ד, גם שם הובאה דרשה זו, ובסופו של דבר הובאה הסברה שהשלמים דומים לפסח. וכן להלן זבחים מט. אומרת הגמ' שפסח שלמים הוא, ולכן אין להקשו למה מותרו טעון סמיכה ונסכים ותנופה, וכיצד יהיה העִקר חמור מן הטפל. אין להקשות קושיה זו כי מלכתחילה הפסח הוקדש לשלמים, אלא שאם הוא קרב כפסח, הוא סוג כזה של שלמים שאינו טעון סמיכה ונסכים. אבל אם אינו קרב כפסח, חזר להיות ככל שלמים. (ועין להלן הערה כט). הגמ' שם אומרת כך גם לגבי תודה. כיון שהפרשה פותחת ואומרת "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’", והיא ממשיכה ומפרטת: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ...", משמע שהוא שלמים, אלא שאת השלמים האלה מקריב לשם תודה. הרי שהתודה היא שלמים. כך גם הפסח שלמים הוא. (וראה להלן מנחות צב:צג. הערה קסג, גם שם ברור למדרש שהם שלמים). וראה גם דברינו בתמורה יז: [↑](#footnote-ref-2526)
2527. וראה להלן זבחים נ. גם שם הבאנו דרשה שמבוססת על הפרשנות הזאת. [↑](#footnote-ref-2527)
2528. ולעיל מכות יז.: הובא מדרש שדורש מהמלים צאן ובקר (בפסוק אחר) דוקא חטאת ואשם. וראה כיצד בארנו שם את המדרש ההוא. [↑](#footnote-ref-2528)
2529. אמנם במנחות מז: משמע שהתודה היא שלמים לכל דבר, ואילו הפסח אינו לגמרי שלמים. [↑](#footnote-ref-2529)
2530. את שלש הדרשות מביאה סוגייתנו בשם אמוראים, אך הן מושרשות בדברי התנאים. הדרשה הזאת הובאה במכילתא בשם רבי, וגם בתו"כ על פרשת שלמים נדרשות דרשות רבות על הפסח. כך שככל הנראה היה פשוט לתנאים שהפסח שלמים הוא. גם הדין שמותרו שלמים מופיע רבות בדברי התנאים. [↑](#footnote-ref-2530)
2531. דרשה זו מבוססת כנראה על כך שהמלים "לזבח שלמים" מיותרות, שהרי עוסקים אנו בשלמים. ולעיל נאמר ואם זבח שלמים קרבנו. גם בפסוק בעולה לא נאמר שוב "לעולה". אלא אם אדם בא להקריב קרבן לאכילה – יביאהו לזבח שלמים.

      אפשר שדרשה זו מבוססת על הדרשה להלן (זבחים ט., להלן עמ' תתקלד), שהיא דרשה תנאית, שהפרשה מלמדת באופן כללי את דרכי הקרבת צאן שחלביו קרבים והוא נאכל. צאן כזה – כך סדר הקרבתו. והראיה שגם בחטאת מפנה התורה לדבריה כאן. גם פרשת חטאת יחיד מחולקת לשני סוגים: כבש ועז, ונאמר בה בעז "וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מֵעַל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", ובכבש נאמר "וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב הַכֶּשֶׂב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֹתָם הַמִּזְבֵּחָה עַל אִשֵּׁי ה’". לפי זה אפשר שממבנה התורה למדים חכמינו שסתם קרבן נאכל יהיה לשלמים, וסתם עולה יהיה לעולה. לכן פתחה התורה את כבשי השלמים בפסוק "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ לְזֶבַח שְׁלָמִים לַה’ זָכָר אוֹ נְקֵבָה תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ". ויש פסוק דומה מאד בעולה: "וְאִם מִן הַצֹּאן קָרְבָּנוֹ מִן הַכְּשָׂבִים אוֹ מִן הָעִזִּים לְעֹלָה זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ". סתם קרבנו כך יעשה בו, מכאן אנו למדים מה דרכו של המביא סתם צאן לאכילה (אמנם, אם כך יש לשאול למה הדינים האמורים בשלמים, חזה ושוק תנופה ונסכים, נוהגים דוקא במותר הפסח ולא גם בפסח כשר ושמח, וראה על כך להלן הערה כט, וראה גם בדברינו במנחות צ:-צא: (וראה שם הערה קנו), ובמנחות צב:צג.צד. (וראה שם הערה קסג)). [↑](#footnote-ref-2531)
2532. כך נראה לבאר. אין משמעותו הפרשנית של הפסוק מותר הפסח. מותר הפסח הוא המשמעות ההלכתית הנובעת מכך שהפסח הוא שלמים. וכפי שבארנו בתחילת ההקדמה לספרנו (עמ' א) שהמדרש אינו מבאר את הפסוק אלא עוסק במשמעות ההלכתית של הפסוק, ולא במשמעותו הפרשנית של הפסוק. בפסוק לא נאמר דבר על מותר. מה שאפשר ללמוד מהפסוק הוא שהפסח הוא שלמים, המשמעות המעשית ההלכתית של העובדה שהפסח הוא שלמים תהיה במותר הפסח.

      בענייני קרבנות יש לתת את הדעת לכך שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. בלשון המשנה תודה ואיל נזיר הם קרבנות נפרדים משלמים. ומוזכרים לחוד. אבל התורה אומרת על שניהם שהם שלמים. וציינו זאת בכמה מקומות. בלשון חכמים עשירית האיפה של קרבן עולה ויורד נקראת מנחת חוטא, התורה אומרת עליה בפירוש "חטאת היא". (וראה דברינו במנחות עג:עד.). בלשון חכמים דיני לחמי תודה נשנו עם המנחות, אך הם לא מנחה, וראה מנחות מו:, (וראה גם שם הערה מד), ועוד ועוד. (ולכן ברור למה הלכותיה כשל חטאת, ואם נקמצה שלא לשמה פסולה, כמבואר במנחות ד. אפשר להביא מדמיה חטאת, שלא כעוף לעולה שא"א להביא מדמיו חטאת, כמבואר בכריתות כח. ועוד). חכמים מתייחסים לצד ההלכתי, ובצד ההלכתי קרבנו של הדל המביא קעו"י נדון כמנחה, שהרי הוא שעורים ונעשה כמנחה, וחכמים מתעניינים בצד המעשי. אך הוא חטאת. גם לחמי תודה הוזכרו במסכת מנחות כי הן סלת, ובכך הם דומות למנחה, אך הן אינן מנחה אלא שלמים, הן נאכלות לזרים בכל העיר כי הן שלמים. כן הוא לגבי הפסח. יש הרבה הלכות המייחדות את הפסח משאר השלמים. אך הוא שלמים. (אמנם קשה, אם הוא שלמים למה אין דמו נִתן על המזבח סביב (כלשון חכמים: בשתי מתנות שהן ארבע), ולמה אינו טעון סמיכה וחזה ושוק. לגבי הסמיכה וחו"ש אפשר לתרץ שהפסח במהותו נאכל למנוייו בלבד, ובמהותו הוא קרבן של שותפים. וראה להלן הערה לז. התו"כ על פרשת שלמים אכן מתקשה בכך, והוא מביא דרשות הלומדות שהבכור, המעשר והפסח אינם טעונים סמיכה. ויש לבאר את דרשתו. לגבי סמיכה אפשר לתרץ שהסמיכה היא דוקא בקרבן שבעליו מקדיש אותו, לא בבכור ומעשר. ואף לא בפסח משום שהוא בא בחובה, ובא שה לבית אבות. וראה גם בדברינו במנחות צ:-צא: (וראה שם הערה קנו), ובמנחות צב:צג.צד. (וראה שם הערה קסג). עוד קשה שבחולין ל. משמע שפסח שנעשה שלמים צריך פדיון מדמי פסח. ולפי דברינו הוא תמוה. ועוד קשה למה בתמורה כ. הגמ' לא מבחינה בין מותר פסח שקרב שלמים למותר אשם שקרב עולה, הלא ההבדל ברור: הפסח הוא שלמים מתחלתו. ובכך אפשר לתרץ את שאלת הגמ' שם).

      לפי זה יש להסביר שהמדרש כאן שואל, מנין שהקרבן שאנו מכנים אותו פסח גם הוא סוג של שלמים, ומנין שהקרבן שאנו מכנים אותו תודה גם הוא סוג של שלמים, והמדרש משיב ומראה שכאשר אנו למדים איך התורה מתיחסת אליו – רואים אנו שכן הוא. וראה על כך בהקדמה לספרנו בעמ' ד. וראה לעיל זבחים ד, עמ' תתקכד שם הראינו שהתודה היא סוג של שלמים.

      נחלקו הראשונים האם מותר הפסח נאכל עד הבקר (כפסח וכשלמי תודה) או עד הערב למחרתו (כשלמי נדבה). ממהלך הסוגיא נראה שהיה פשוט לאמוראים שהוא נאכל עד הבקר (כדברי תוס' כאן). שהרי הגמ' (ט.) שאלה מדוע אינו טעון לחם אם נשחט לשם תודה, ולא שאלה מדוע יאכל יותר זמן מתודה. הגמ' כאן מבארת שאי אפשר לשחוט את הפסח לשם בכור ומעשר ויהיו כבכור ומעשר, כי אי אפשר להקדיש בכור ומעשר. בכור הוא רק מי שנולד בכור, ומעשר הוא רק מי שיצא עשירי. הפסח הוקדש, וממילא הוא כקרבן מוקדש. דהיינו שלמים. (וראה דברינו להלן ט.) אלא שיש לדון איזה סוג שלמים הוא. הלא גם התודה וגם הנדבה שלמים הם. הגמ' אומרת שלא מסתבר שיהיה טעון לחם שהרי מתחילתו לא הוקדש לתודה, אלא שאפשר שלא גרע ממותר תודה, שגם הוא סוג של שלמים. ולפי זה יֵאכל רק עד הבקר. (ומדרבנן עד חצות). בן עזאי בתו"כ ובתוספתא אומר שיאכל רק בלילה ורק צלי. [↑](#footnote-ref-2532)
2533. דרשה זו מקורה בספרי כאן. ובמכילתא דרשב"י למד מהפסוק "פסח הוא לה'". [↑](#footnote-ref-2533)
2534. ביומא סא. אומרת הגמ' שהדבר נלמד מההבדל בלשון. נאמר כאן "וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן עַל תְּנוּךְ אֹזֶן הַמִּטַּהֵר הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל בֹּהֶן רַגְלוֹ הַיְמָנִית עַל דַּם הָאָשָׁם: וְהַנּוֹתָר בַּשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן יִתֵּן עַל רֹאשׁ הַמִּטַּהֵר וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי ה’". הנתינה על התנוך והבהונות מעכבת כי עליה נאמר "וּמִיֶּתֶר הַשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּפּוֹ יִתֵּן הַכֹּהֵן", משמע שלא משום שהוא נותר, אלא משום שהוא נצרך, ומביא אותו מיתר השמן. אבל בפסוק "וְהַנּוֹתָר בַּשֶּׁמֶן אֲשֶׁר עַל כַּף הַכֹּהֵן" השמן הזה נקרא נותר, והוא הנושא של הפסוק. משמע שלא נותנים אותו אלא משום שנותר. ומסתבר שאפשר ללמוד זאת גם ממצורע עני, שבו לא נאמר "ומיתר השמן", אבל הנותר הנתן על הראש נקרא גם שם נותר. ומסתבר שאילו היו לפניו רק פסוקים אלה, היה גם ר"ע מודה שכפרת הראש אינה מעכבת, אלא שכיון שנאמר בסוף הפסוק לְכַפֵּר עָלָיו לִפְנֵי ה’", למד ר"ע שבכך תלויה הכפרה. אבל חכמים סוברים שלא כן הדבר. והוא כמו שירי הדם הנתנים על יסוד המזבח, שאינם נתנים שם אלא מפני שנותר דם, וכפי שנבאר להלן זבחים לז:לח.לט.-מ. עמ' תתקסח.

      כיון שכבר המתנה השניה היא מיתר השמן, והמתנה השלישית היא מהנותר. שִנתה התורה בלשונה ללמד שיש הבדל בין היתר והנותר. הנותר דומה לשירי הדם. אין זה מתנה נצרכת לכתחילה אלא הדרך שבה יש לנהוג בנותר. שהרי מהיתר כבר נתן. [↑](#footnote-ref-2534)
2535. ראה לעיל הערה ה. [↑](#footnote-ref-2535)
2536. בפשטות, לשון המדרש "מעלה עליו הכתוב כאלו לא כפר וכפר", היינו: כפר, אבל מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר. וכלשון רב הונא בר יהודה: כפר גברא לא כפר קמי שמיא". אבל הגמ' מנסה ללמוד משם משהו אחר, שכפר על חטא אחד ועל חטא אחר לא. [↑](#footnote-ref-2536)
2537. ומשמע מכאן שאפשר להקריבם גם בלילה. אמנם הרמב"ם פסק שלא יקרבו בלילה ולמד זאת מהפסוק שבסוף הפרשה "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה’ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם". [↑](#footnote-ref-2537)
2538. אמנם ראה דברינו בתענית ב:ג. הערה ה שלגבי נסוך המים אין זה כך. [↑](#footnote-ref-2538)
2539. ומלשון הבריתא בפסחים צו:צז. משמע שמרבים מכאן גם את תמורת הפסח. שהרי גם היא שלמים. אמנם, הבריתא שם גם דורשת יכול אף לפני הפסח כן ת"ל הוא. הוא קרב ואין תמורת הפסח קרבה. וזוהי אסמכתא. שהרי המלה "הוא" אמורה על הבעלים ולא על הקרבן. ונראה שהדברים אמורים מסברה, הואיל והפסח נדחה – נדחתה גם תמורתו, הבאה מכח קדושה דחויה. וקרא אסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-2539)
2540. הבריתא לומדת מכאן שחיב גם נסכים ותנופת חו"ש, אע"פ שהם לא נאמרו בפרשה הזאת. וכן יש לשאול, אם זה כך – למה דוקא מותר הפסח? למה שלא ינהגו דינים אלה גם בפסח כשר ושמח? בפרט שאת האליה כן למדים גם לפסח כשר ושמח. (ועד שאתה שואל על האליה, שאל על החלב, מנין שחלבו של הפסח קרב?) אלא בעל כרחנו אין אנו למדים לפסח אלא את האמור בפרשה זו, מעתה איך נלמד למותר הפסח את אשר אינו כתוב בפרשה זו? מכאן נראה לבאר כמו שבארנו לעיל זבחים ז:-ח:, שמה שלומדים מכאן חכמים הוא שאף הפסח שלמים הוא, ולכן דיניו ככל דיני השלמים. אלא שכל עוד הוא קרב כמצותו אינו נאכל אלא למנוייו וממילא אינו טעון חו"ש, ואף לא נסכים, אך משאינו קרב כמצותו חזר דינו כשלמים. (וראה לעיל הערה כט). לפי זה תתבאר הבריתא. הבריתא אומרת שהפסח שלמים הוא, וממילא ינהגו בו כל מצוות השלמים. [↑](#footnote-ref-2540)
2541. נראה לפרש כפי שפרשנו, ולא לפרש שר"ש לומד מהפסוק "כחטאת וכאשם" שמנחת חוטא תהיה כחטאת ומנחת נדבה כאשם. וזאת מכמה טעמים: א. הפסוק "קדש קדשים היא כחטאת וכאשם" לא משמע כך. ב. אם תפרש כך – איך תלמד מה יהיה כחטאת ומה כאשם? ג. אי אפשר שהתורה באה ללמד כאן שמנחת חוטא תהיה כחטאת, שהרי התורה לא מכנה את מנחת חוטא בשם מנחה, רק חכמים קראו לה כך. (וראה לעיל הערה כט). התורה קוראת לה חטאת. הלִמוד של רב יהודה אליבא דר' שמעון (שהגמ' אומרת שהוא עִקר, למרות שהלִמוד הראשון הוא בריתא מפורשת בשם ר' שמעון, ואילו הלִמוד השני הוא אמוראי) ודאי לומד כפי שבארנו, שהרי הוא לא אומר שיש מנחה כחטאת ויש מנחה כאשם, אלא אומר שכל מנחה יכולה להיות כחטאת או כאשם, כי אי אפשר להחמיר לשום צד כל עוד יש צד שני. [↑](#footnote-ref-2541)
2542. ראה לעיל הערה כט. [↑](#footnote-ref-2542)
2543. אפשר שר"י לשיטתו כפי שבארנוה בשבת קלז. ובדומה לדבריו שם, ובפסחים עא.: בתרומות ח א, ובזבחים סו:. עיי"ש., שהוא מכשיר את הסבור שעושה מצוה. אבל מלשונו יותר נראה שהדיון הוא בשאלה כיצד דורשים ק"ו. [↑](#footnote-ref-2543)
2544. אפשר שהגמ' מבקשת ללמוד כך למרות כל הקושיות, משום שהלשון "בין הערבים" משמעה המלולי הוא בין שני ערבים. ומכאן נראה לפרש בין ערב אתמול לערב היום. ולפי זה אפשר שהתורה אמרה "בין הערבים" כלומר שלא יעשה בלילה. אבל, כאמור, הגמ' דוחה זאת. כי גם אם מבחינה מלולית יש מקום לפרש כך, ההקשר מלמד שאינו כך. כפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-2544)
2545. ראה לעיל הערה י. [↑](#footnote-ref-2545)
2546. ר"ש אומר שההולכה אינה חלק מההקרבה (אע"פ שלכאורה היא היא פירושה של המלה הקרבה, וכן בהקרבת אברים ההקרבה היא ההולכה), מפני שאפשר שיוקרב הקרבן ללא הולכה. ר"א אומר שכל ההולך במקום שהוא צריך להלך, הרי זו עבודה, במקום שאינו צריך – אינה עבודה. מכאן היה נראה שדעתו של ר"ש היא שגם המהלך במקום שצריך להלך, ואפילו בקרבן שצריך להלך בו, אין ההִלוך עבודה. העובדה שאפשר להקריב קרבן ללא הִלוך, מלמדת לפי ר"ש שא"א שההלוך עבודה הוא. כי אילו היה עבודה היה חיב לעשותו בכל קרבן. ומכאן נראה היה לומר בדעת ר"ש שגם בקרבן שבו א"א בלא הלוך, אין ההלוך עבודה. אבל האמוראים (יד.) אומרים שלדעת ר"ש כל קרבן שא"א לעשותו ללא הלוך, ההלוך בו עבודה הוא. אמנם, הגמ' מבקשת לומר שלפי ר"ש טבילת אצבע בחטאת הפנימית אינה עבודה. הגמ' אומרת זאת למרות שאי אפשר בלעדיה. מכאן נראה שהגמ' הבינה שלפי ר"ש כל עבודה שאינה אלא הכשר ההקרבה אינה עבודה. אלא שהגמ' דוחה זאת. ור"ל אומר (זבחים יד.) שגם ר"ש מודה בעבודה שא"א לבטלה. אמנם, יש לשאול על הדעה הזאת מלכתחילה, שהרי עִקר תפקידו של הכהן הוא להביא את הדם אל המזבח, כפי שבארנו לעיל בהערה י. [↑](#footnote-ref-2546)
2547. וראה דברינו בכריתות ב. [↑](#footnote-ref-2547)
2548. הגמ' (יג:יד.) מביאה מחלוקת תנאים בשאלה האם טבילת האצבע בחטאת פנימית היא חלק ממעשה הדם, או שאינה לא חלק ממעשה הדם ולא חלק מהאכילה. לפי הדעה השניה יש עבודה שאינה לא זה ולא זה. [↑](#footnote-ref-2548)
2549. יש בקרבן מעשים שהם חלק מסדר הקרבתו וכפרתו. ויש מעשים שצריכים להעשות בקרבן לאחר שהוקרב. (ובאופן מורחב אך מעט שונה, ראה דברינו להלן זבחים צט עמ' תתרמג, וזבחים קכ: הערה שט, עיי"ש). סדר הכפרה הוא זריקת דמו על המזבח. אח"כ, אחרי שהסתימה הקרבתו, יש להקטיר את האמורים ולאכול את הבשר. אבל הקרבן כשר גם אם לא יעשה מעשים אלה. וראה גם דברינו בפסחים נט:. וכן נלמד דין זה ביומא ה. עיין בדברינו שם, וראה על כך בזבחים לו:לז. הערה פו. לגבי השאלה מה מעכב בקרבן ראה גם דברינו בזבחים קד. [↑](#footnote-ref-2549)
2550. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2550)
2551. וראה להלן הערה קלב. [↑](#footnote-ref-2551)
2552. רבא (זבחים טז:) מבקש ללמוד מכאן בק"ו שגם כהן הדיוט שעבד באנינות בקרבן צבור הקרבן מרצה, כמו טומאה שהותרה בצבור, וק"ו מטומאה, שהרי אנינות קלה מטומאה שהרי הכהן הגדול הותר בה. אבל רבא בר אהילאי דוחה את דבריו ואומר שאם תדרוש ק"ו מעין זה יש מקום גם לדרוש להפך: שגם הכהן הגדול לא יעבוד באנינות אלא בקרבן צבור, או שיעבוד הכהן הגדול בטומאה גם בקרבן יחיד, או שלא יעבוד הכהן ההדיוט בטומאה אפילו בקרבן צבור. וכיון שא"א לדרוש את כל הדרשות הלאה, שהן סותרות זו את זו, ישאר כל דין כמו שהוא נאמר. הכהן הגדול לא יצא כלל מהמקדש באנינותו, והוא דין מיוחד באנינותו של כהן גדול, ולכן א"א ללמוד ממנו לכהן הדיוט. והטומאה הותרה בהתר מיוחד בצבור דוקא, ולכן א"א ללמוד ממנה לאנינות. [↑](#footnote-ref-2552)
2553. וראה זבחים קא. סוף הערה רפב. [↑](#footnote-ref-2553)
2554. והשוה לדברינו בסנהדרין פד. ומו"ק יט: [↑](#footnote-ref-2554)
2555. כפי שבארנו לעיל הערה מו. [↑](#footnote-ref-2555)
2556. אמנם להלן כ. אומרת הגמ' שלפחות לדעה מסוימת לינה אינה אלא אסור דרבנן. [↑](#footnote-ref-2556)
2557. תו"כ הן בפרשת צו והן בפרשת אחרי מות. על שני הפסוקים שהוזכרו כאן. [↑](#footnote-ref-2557)
2558. רש"י אומר שאינו יודע על איזה פסוק נדרשה דרשה זו. תוס' אומרים שזו ברייתא בתו"כ על הפסוק "והקרב וכרעים ירחץ במים". ולפנינו ליתא. [↑](#footnote-ref-2558)
2559. וראה דברינו בקדושין עח.: הערה נג. [↑](#footnote-ref-2559)
2560. ראה דברינו בפסחים קטז: הערה קפט. [↑](#footnote-ref-2560)
2561. ומ"מ קשה איך כאן דרשה הבריתא את הפסוק כפשוטו, שלא ירצה לא נותר ולא פגול. הלא דרשנו שהוא עוסק במחשבה ולא בהותרה, מכך שלא יתכן שקרבן שנותר ממנו לא ירצה למפרע. [↑](#footnote-ref-2561)
2562. אמנם במקום אחר דורשים מכאן חכמים שלכתחילה יש לעשות עבודה זו בשני כהנים. מ"מ נראה שאין חולק שפשט הכתוב הוא כהן אחד. [↑](#footnote-ref-2562)
2563. ובפשטות הכונה היא לכל הנותר בכלי, שנעשה "דם הפר" לענין הבאתו למקדש לכפר. וכאילו אמרה התורה "ואת כל הנותר בכלי", אבל חכמים למדו מכאן שהיינו כל דם הפר ממש. והגמ' אכן מקשה שהפסוק לא מדבר על כל דם הפר אלא דוקא על השירים, ומתרצת על דרך אם אינו ענין.

      ואולם, ראה להלן לד: (להלן עמ' תתקסב), שם נחלקו התנאים, אבל לדעת הכל דוקא דם שהתקבל טעון שפיכה אל היסוד. כאן עוסקת הסוגיא בקבלה ושם בשפיכה עצמה. [↑](#footnote-ref-2563)
2564. כך נראה לבאר, שהמדרש הזה של רב בא להוציא מכלל מחשבה שמא בחטאת לא יצטרך הכהן לקבל את כל הדם. כך משמע גם מכך שלהלן כה:, לגבי דרשה אחרת שנדרשה מהפסוק הזה, שאלו את רבא מנין שהדין הזה נוהג גם בקדשים קלים, ואילו כאן השאלה לא נשאלה. כנראה משום שהיה ברור שבקדשים קלים פשיטא שמקבל את כל הדם ולא נצרך מדרש זה אלא כדי להוציא מכלל מחשבה שמא בחטאת יהיה הדין שונה. אמנם, האמוראים ששאלו כאן "והא בשיריים כתיב", כנראה פרשו אחרת את דרשתו של רב. [↑](#footnote-ref-2564)
2565. לשון הבריתא כפי שהיא מוזכרת בגמ' היא "דם מהפר יקבלנו". והאמוראים מפרשים שגורעים ומוסיפים ודורשים. אבל לשון הבריתא כפי שהיא לפנינו בתו"כ היא "מדם הפר מדם הנפש לא מדם הבשר ולא מדם התמצית, מן הפר יקבל". ונראה שהתנא למד בפשטות מכך שתיאור הדברים הוא שהכהן שוחט ולוקח מדמו של הפר. משמע שהוא לוקח מהפר. [↑](#footnote-ref-2565)
2566. נראה שאת הברייתא אפשר לבאר על דרך זו. שאם לא לוקח מהפר, אינו נִכר שהוא דם הפר, ולכן מדם הפר היינו דם מהפר. אם אכן נבאר כך, נמצא שהבריתא הולכת על דרך הפשט. האמוראים בארו את הבריתא אחרת, וכתבו שגורעין ומוסיפין ודורשין. [↑](#footnote-ref-2566)
2567. בפשטות מדובר כאן על בור שנקוו בו מי גשמים בדרך של הקוות וללא שאיבה, כדרך בורות המים. וממילא לא עסקה כאן התורה במים שאובים. ולא אמרה שמים שאובים יטהרו. אמנם, הרמב"ם שסובר שפסול מים שאובים מדרבנן, פרש שמדובר כאן על בור שהתמלא בשאיבה. [↑](#footnote-ref-2567)
2568. והסברה מובנת: אם הבהמה או הכהן מחוץ לעזרה, הרי הם מחוץ למקם הקדש. הם מחוץ למקום שבו עובדים את ה'. דינם כזובחים בחוץ. אבל הצפון אינו מקודש יותר מהדרום ואינו חצר בפני עצמו. אלא קבעה התורה שהשחיטה היא על ירך המזבח צפונה. אין כאן חצר נוספת, אלא שהשחיטה צריכה להיות שם. לכן אין זה דין אלא בשחיטה. ואולם, עבודה שאינה כשרה אלא בכהן, אינה כשרה אלא בכהן העומד על רצפת העזרה. כפי שראינו שכהן צריך לעמוד על רצפת מקום הקדש. זוהי דרך השרות. [↑](#footnote-ref-2568)
2569. דין זה נאמר דוקא לגבי קדשי קדשים, שהם נשחטים על ירך המזבח. לכן מחלק אביי בין קדשים קלים לקדשי קדשים. גם רבא מבדיל בין קדשים קלים לקדשי קדשים לגבי שחיטת בהמה המוחזקת באויר. בקדשי קדשים היא כשרה דוקא בירך המזבח. אבוה דשמואל אינו מבדיל בין קדשים קלים לקדשי קדשים לענינים אלה. [↑](#footnote-ref-2569)
2570. ויש שדרשו זאת (יד) מהמלים "לא יחשב לו" שנפסל במחשבה. ויש לבאר למוד זה. [↑](#footnote-ref-2570)
2571. וכאן עלינו להשמר מטעות, כי בלשון חכמים פגול פירושו קרבן שהוקרב ע"מ לאכול ממנו חוץ לזמנו, ע"פ הפסוק הזה. אבל לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד. ובמקרא פגול היינו פסול, משוקץ ומתועב. כנראה משום מחשבת העובד. [↑](#footnote-ref-2571)
2572. והשוה לדרשה להלן לו.: על שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע. [↑](#footnote-ref-2572)
2573. אמנם האמוראים כדרכם (ראה בהקדמה לספרנו עמ' כו והלאה), התייחסו לדרשה כאילו נאמרה בפירוש בפסוק, ולכן הקשו קושיות ותרצו תרוצים. [↑](#footnote-ref-2573)
2574. ראה כריתות ה. לגבי שתי הדרשות האחרונות. [↑](#footnote-ref-2574)
2575. כפי שבארנו לעיל הערה מו. וראה דברינו להלן זבחים צט עמ' תתרמג, וזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2575)
2576. אמנם קשה כי להלן לא. אומרת הגמ' שלשון אכילה לחוד ולשון הקטרה לחוד. [↑](#footnote-ref-2576)
2577. נאמר כאן "לא ירצה". האם אפשר ללמוד מכאן שהכהן המפגל לא יוכל עוד לעבוד ולרצות? מלמד אותנו רבא (ט) שטעות היא לקרוא כך את הפסוק. הפסוק עוסק בקרבן עצמו, ולא בכהן. לא נאמר "לֹא יְרַצֶּה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ" אלא "וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה, הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה". הנושא הוא הקרבן ולא המקריב, משמעות המלים "לא ירצה" היא שהוא לא יחשב למקריב אותו. הנושא הוא הזבח, שעליו נאמר "לֹא יֵרָצֶה". לשון "לֹא יֵרָצֶה" יכולה (טו) להאמר על הזבח ולא על הכהן. הכלל הזה אינו חדוש של רבא, כבר ר' אליעזר למד הלכה זאת מכך שנאמר כאן "הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ". כלומר: הקרבן לא יחשב למי שמקריב אותו. ואם כך ברור (יג) שנושא הפסוק הוא הקרבן. הקרבן הזה לא יחשב למי שמקריב אותו. מדובר כאן על הקרבן ולא על הכהן. [↑](#footnote-ref-2577)
2578. נאמרה כאן המלה תבנית, שנאמרה גם במשכן, ולמדנו ממנה שלדורות המקדש הוא בתבנית המשכן, וכפי שבארנו דרשה זאת בערובין ב.: ובשבועות יד:טו. (ועיי"ש), אין המקדש נעשה לדורות בדיוק כמשכן, אלא רק כעִקר תבניתו. אך הוא במדות גדולות יותר ועשוי אבן. לדורות ישכון המקדש בבית ולא באהל כפי שבארנו בסנהדרין צ: הערה רלב, ואעפ"כ הוא בתבנית המשכן. [↑](#footnote-ref-2578)
2579. ובפסחים פו. למדים מכאן אף שכל המבנה התקדש, כולל גגותיו, כי הוא נמסר בכתב מיד ה'. (אמנם, לגבי הגג הכל מודים שאפשר להגביהו כפי כח הצבור). [↑](#footnote-ref-2579)
2580. אפשר לפרש שדוד קבל מיד ה' בכתב את התבנית, אבל אפשר לפרש שבכתב העביר דוד לשלמה את כל אשר השכיל מיד ה', אבל אין זאת אומרת שה' נתן לו מדות מפורשות, אלא שה' השכיל אותו, ודוד כתב לשלמה את תַבְנִית כֹּל אֲשֶׁר הָיָה בָרוּחַ עִמּוֹ. ואפשר שאין אלה דברי הלכה אלא דברי אגדה. גם הרמב"ם בפשטות לא הביא דין זה בהלכותיו. אמנם הביא כמה דינים שהגמ' קשרה ביניהם לבין דין זה. ויש הרבה מה להאריך בכך.

      הרמב"ם הביא את הכלל הזה בהקדמתו לפירוש המשניות, שם, כשתאר את תפקידה של מסכת מדות, כתב: "ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". מדבריו כאן משמע שזהו אכן כלל הלכתי.

      אך לא משמע כן מהלכותיו. בהל' בית הבחירה (א ה-ז) כתב הרמב"ם: "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש. ועושין במקדש כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח, ומקומו לפני האולם משוך לדרום, וכיור וכנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה, ומקומו בין האולם ולמזבח משוך לדרום שהוא שמאל הנכנס למקדש, ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן ושלשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים. המנורה בדרום משמאל הנכנס ושולחן מימין שעליו לחם הפנים, ושניהם בצד קדש הקדשים מבחוץ ומזבח הקטורת משוך מבין שניהם לחוץ, ועושין בתוך העזרה גבולין עד כאן לישראל עד כאן לכהנים, ובונים בה בתים לשאר צרכי המקדש כל בית מהם נקרא לשכה". הוא כלל אינו מזכיר כאן מדות. המדות אינן עקר בבניין הבית. להפך, הוא כותב בהמשך הפרק: "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלהינו, ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו ה"ז מצוה". לא רק שמדותיו של המקדש אינן בבחינת "הכל בכתב", אלא שהכל תלוי בכח הצבור וברצונו.

      את המדות מזכיר הרמב"ם להלן (פרקים ד-ה), שם הוא פותח בתיאור בית ראשון, ואח"כ כותב (הלכה ג): "ההיכל שבנו בני הגולה היה..." וכאן הוא פותח בתיאור ההיכל שבנו בני הגולה. הוא כלל לא מביא שכך צריך לבנותו. כך היה ההיכל של בני הגולה.

      וכך מוסיף שם הרמב"ם ומתאר את מבנה העזרה והר הבית כמו שבנאוהו בני הגולה. במסגרת זו הוא כותב (ה ז): "ולפני העזרה במזרח היתה עזרת הנשים, והיא היתה אורך ק' אמה ול"ה על רוחב קל"ה, וארבע לשכות היו בארבע מקצעותיה של ארבעים ארבעים אמה ולא היו מקורות וכן עתידין להיות". כלומר: עצם קיומה של עזרת הנשים אינו חלק מהדברים שהן עיקר במקדש, (וכן מתבקש, שהרי אין זכר לקיומה של עזרת נשים בתורה בתיאור המשכן), עזרת הנשים עצמה היא חדוש שאינו חלק מהדברים שהן עקר במקדש המפורטים בפרק א', אלא חלק ממבנה בית שני המפורט בפרק ה'. נשאלת אפוא השאלה: אם עצם קיומה של העזרה הוא חדוש, איך שואלת הגמ' על הוספת פרט בעזרת הנשים, הגזוזטרא המקיפה אותה, כיצד אפשר לשנות את מבנה המקדש? עזרת הנשים עצמה אינה בבחינת הכל בכתב. אז איך אפשר להקשות על שנוי של פרט ממנה והלא נאמר הכל בכתב?

      עוד מביא הרמב"ם (ביה"ב ו י, ע"פ המשנה בשבועות יד.): "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו".

      מכל המקורות האלה מוכח בעליל, שהרמב"ם לא פסק להלכה את הכלל האומר ש"הכל בכתב". הוא לא הביא את הכלל הזה בהלכותיו אפילו פעם אחת. להפך. הוא פסק שאפשר ורצוי להוסיף ולהגדיל את מבנה המקדש והעזרות.

      גם רש"י (זבחים סב. ד"ה מה בית) אומר, במקום שבו אומרת הגמ' שהכל בכתב, "ומקודש המקום אם ירצו". כלומר: גם כאשר הכל בכתב, הדבר תלוי ברצונם של אנשי הדור, ואינו מוכתב לגמרי מיד ה'.

      ומסתבר שאילו היה דין גמור שאין לשנות את המקדש, אי אפשר היה לבנות גזוזטרה לנשים. ולא תועיל הדרשה ממספד נשים לבד, שהרי אילו כך הוא היה צריך לומר שלא תבאנה נשים לשמחת בית השואבה, אך איך אפשר לשנות דין גמור? ובפשטות כל עזרת נשים היא חצר החדשה, שחודשה בימי יהושפט או קרוב להם.

      אמנם, משמע שראשונים אחרים כן פסקו ככלל הזה. תוס' (זבחים לג. ד"ה וליעבד) אומרים שאפילו להוסיף על העיר ועל העזרות א"א אא"כ מוצאים פסוק ודורשים. ע"פ תוס' הנ"ל אומרים אחרונים שונים שכל שִנוי לא נעשה אלא ע"פ דברי ה' בכתב. ויש לדבריהם סמך במדרש. במדרש שמואל פרשה טו מצאנו: "רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק מגלת בית המקדש שמסר הקדוש ברוך הוא למשה בעמידה, הדא הוא דכתיב ואתה פה עמוד עמדי, עמד משה ומסרה ליהושע בעמידה, [הדא הוא דכתיב] קרא את יהושע והתיצבו וגו', עמד יהושע ומסרה לזקנים בעמידה, [הדא הוא דכתיב] ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה [וגו'] ויתיצבו לפני האלהים, עמדו זקנים ומסרוה לנביאים בעמידה, [הדא הוא דכתיב] ועתה התיצבו וגו', עמדו נביאים ומסרוה לדוד בעמידה ולית לה קריה, עמד דוד ומסרה לשלמה בנו בעמידה ואתה ה' חנני והקימני ואשלמה להם. הכל בכתב, מלמד שנתנה במסורת, עלי השכיל מלמד [שנתנה] ברוח הקודש, ר' מנחמה בשם ר' מנא ברה"ק נאמרה, ותבנית כל אשר היה ברוח עמו". בירושלמי מגלה א א מצאנו: "רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא הכל בכתב זו המסורת מיד יי' זו רוח הקודש עלי השכיל מיכן שניתנה להידרש". מכאן למדו כמה אחרונים, שמשה קבל בסיני מגלה ובה תיאור מדויק של כל המקדשים שעתידים לעמוד. ברוח זו כתבו אור החיים בשמות כה ט, וחת"ס או"ח רח ויו"ד רלו, ועוד.

      פני יהושע (שבועות יד: ד"ה פיסקא) אומר: "והיינו משום דכיון דאשכחן דמקדש איקרי משכן ואפ"ה המקדש שעשה שלמה לא הוי דוגמת המשכן כלל בארכו וברחבו וברומו אלמא דהך מלתא לארכו ורחבו ורומו לא נתנה תורה קצבה לדבר ולא קאי עליה האי קרא דככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן כו', וא"כ על כרחך שהדבר מסור לב"ד שהרשות בידם להוסיף". אמנם גם הוא להלן (טו.) אומר שתבנית המקדש נמסרה למשה במסורת.

      ואמנם, קשה איך כל האחרונים האלה פוסקים הלכה מתוך דברי אגדה, שקשה להולמם ע"פ הפשט. האמנם בנו עולי בית שני, ובעקבותיהם הורדוס, על סמך מגִלה נסתרת שהיתה בידם? ומתי אבדה המגלה? ואיך פסק הרמב"ם שמצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלהינו?

      אלא שמנגד יש לשאול – האמנם אין כל הכלל הזה אלא דברי אגדה? ואיך הביאה אותו הגמ' כנמוק הלכתי בכמה מקומות? ולכאורה דברי האחרונים הנראים כחולקים על הרמב"ם מעוגנים בעומקן של כמה סוגיות ברחבי הש"ס.

      לכן נראה שכך יש לפרש את הכלל הזה: אין כוונתו שהבניין כמו שהוא מסור במסורת מפי משה או דוד. זו אינה צריכה לפנים. ברור שהמקדש משתנה ומשתכלל מבנין לבנין וגדול כבוד הבית האחרון מן הראשון. החִדוש בכך שהכל בכתב הוא בכך שהבניין צריך להיות בניין של קבע ולא מבנה המשתנה לפי הצרכים, שהיום הוא כך ומחר הוא אחרת. אפשר לשנות ולשכלל ולהוסיף מדי פעם כדי לרומם את בית אלהינו, ובלבד שכל שִנוי הוא שִנוי של קבע לרומם את פאר הבית, ולא שנוי ע"פ הצרכים המשתנים שהיום הוא נצרך ולכן הוא כך ומחר אינו נצרך ולכן יבוטל. אפשר לשנות שנויים של קבע ולהוסיף בניין של קבע כדי לרומם אית בית אלהינו, אך אין לשנות שנויים זמניים בבנין. לכן אין לבטל מלח או עפר ולעשותם חלק מהמזבח, שהרי ברור שגם אם נבטל את המלח והעפר לגבי המזבח, בטול זה אינו אלא פיקציה. מלח ועפר אינם חלק מהבניין, וגם אם כן – בניין שאינו להוספת פאר ועוז לה' אלא רק מפני הצורך הזמני של הדם של קרבן היום – בניין כזה אין אנו רשאים לעשות. גם פתיחת פשפש לצורך מצורע, אפילו אם יפתח שם פשפש קבוע לצורך כל המצורעים מכאן ולעולם (ולא משמע בסוגיא שמדובר על פשפש קבוע) אינו נעשה כדי לפאר ולרומם את הבית אלא מפני צורך השעה. ולכן אין לעשותו.

      נראה שכך פרש גם רש"י. רש"י (סכה נא: ד"ה והקיפוה) אומר על הגזוזטרא שהיתה בעזרת הנשים "וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות…". מה ראה רש"י להדגיש שאת הגזוזטראות סדרו בכל שנה מחדש? מה חסר בסוגיא אילו פרשנו שהקיפוה כצוצרה אחת ולתמיד? יתכן שהיה קשה לרש"י שאם לא כן לא היה קשה דבר מ"הכל בכתב", הלא עזרת הנשים עצמה אינה מפי ה' בכתב, ומה לנו להלין על הגזוזטרא? הקושיה של הגמ' היא מכך שאת הגזוזטרא מסדרים בכל שנה מחדש.

      לפי זה הכלל האומר "הכל בכתב" הוא כלל בכבוד הבית. משמעותו היא שיש להתייחס אל המקדש כאל דבר עומד וקבוע כמו כתבי הקדש שנמסרו למשה בסיני, ולא לשנותו בכל יום לפי הצרכים. אך להוסיף ולפאר ולהגדיל את כבוד ה' – כל המרבה הרי זה משובח! [↑](#footnote-ref-2580)
2581. ובפסחים לה. משמע שאִסור זה מדרבנן הוא. במשנה בזבחים הדבר שנוי במחלוקת. וראה דברינו בשבועות ד. ו:-ז: [↑](#footnote-ref-2581)
2582. וכפי שהזכרנו לעיל זבחים לב: לג:, ר"ל לומד מפרשת תזריע ולכן הוא מחיב גם בקדש לפני זריקת דמו, שהרי גם הוא קדש, ובפסוקים בפרשת תזריע אין סבה לחלק בין דם שנזרק לדם שלא נזרק. [↑](#footnote-ref-2582)
2583. ראה להלן זבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2583)
2584. התורה צריכה לפרט "מן הבקר ומן הצאן", ולא די במלים "מן הבהמה", כי לעניינים שונים בתורה גם החיה בכלל בהמה. כמו שמצאנו לגבי אכילה. שם נאמר: "לֹא תֹאכַל כָּל תּוֹעֵבָה: זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים: אַיָּל וּצְבִי וְיַחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן וּתְאוֹ וָזָמֶר: וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ". התורה פתחה בכותרת "זאת הבהמה" ומנתה גם הבמות וגם חיות. גם הכלל המסכם "וכל בהמה מפרסת פרסה וכו'" נכון גם לגבי חיות, מכאן שלעניין אכילה החיות בכלל בהמות. אבל לעניין קרבנות אי אפשר לומר כך כי התורה שבה ופרטה "מן הבקר ומן הצאן". רק הבקר והצאן כשרים. [↑](#footnote-ref-2584)
2585. וראה להלן זבחים לז:לח.לט.-מ. עמ' תתקסח. [↑](#footnote-ref-2585)
2586. ביומא נז: דנים האמוראים בטעם הדבר. ר"פ אומר שגם לראב"ש נותן את כל הדם ליסוד, לא משום שהוא דם קרבן, אלא משום שהיה ראוי לתת ממנו על הקרנות. ואם לא היה ראוי, אפילו שמצד האמת היה ראוי אלא שאנחנו לא ידענו זאת ולכן לא יכלנו לתת ממנו, הואיל ובפעל א"א היה לתת ממנו, אע"פ שהוא דם קרבן אינו נשפך לשפכו על היסוד. רהבדר"י אומר שאפילו לת"ק טעם הדבר הוא שהכהן דחה אותו בידים, אבל אם לא נתן ממנו רק משום שלא יכול היה לתת ממנו (אף אם מצד האמת היה יכול, והוא לא ידע זאת), יודה ת"ק שדמו נשפך על היסוד אע"פ שלא נתן ממנו על המזבח. נמצא שלדבריהם טעם המחלוקת היא לא בדיוק כפי שכתבנו. [↑](#footnote-ref-2586)
2587. לשון התו"כ קשה: "הרי זה בא ללמד על הנאכלים ליום אחד שאכילתם ליום אחד". מסתבר שהתו"כ נקט לשון קצרה וכוונתו וזה המקור לדין שלמדנו על כל הקרבנות שאנו יודעים שהם נאכלים ליום אחד. ועם זאת הדברים אינם אמורים כאן בפירוש. [↑](#footnote-ref-2587)
2588. ואולם להלן נב: מובא מדרש שדורש ולומד שדוקא אם נתן את העליונים למעלה ואת התחתונים למטה. אבל אם שנה בכך פסול. [↑](#footnote-ref-2588)
2589. ובפשטות, גם אם לא הוקטר החלב. אע"פ שכל פרשיות הכפרה מזכירות גם את מתנות הדם וגם את ההקטרה, ועל כל אלה נאמר שהכהן מכפר, מהפסוק כאן אנו למדים שבעצם הגעת הדם למזבח – כִפר. גם אם מלכתחילה צריך עוד מתנות וצריך הקטרה. וכן דרשו דין זה ביומא ה. ממקום אחר. וראה דברינו שם. וראה גם דברינו בזבחים יג.: [↑](#footnote-ref-2589)
2590. אמנם ראה על כך לעיל הערה כט, וראה גם בדברינו במנחות צ:-צא: (וראה שם הערה קנו), ובמנחות צב:צג.צד. (וראה שם הערה קסג)). [↑](#footnote-ref-2590)
2591. דמים התחתונים נתנים על קיר המזבח כנגד היסוד. נחלקו האמוראים בזבחים פא. לגבי שירי הדם, האם גם הם נתנים על הקיר כנגד היסוד או שהם נתנים על היסוד עצמו (אצטבא כלשון הגמ'), שהרי בהם נאמר בפירוש שהם נתנים על יסוד המזבח. [↑](#footnote-ref-2591)
2592. אמנם אפשר לומר שלענייננו אין הבדל בין חטאת העוף לחטאת בהמה, משום שגם בחטאת העוף אי אפשר להזות את כל דמה בהזאה אחת, ובודאי ישאר בתוכה דם. ולכן לעניין זה היא דומה לחטאת בהמה שגם בה ודאי ישאר דם לאחר ההזאה המכפרת. [↑](#footnote-ref-2592)
2593. ר' ישמעאל כדרכו הפשטנית, מפרש ש"אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר" אמור על "בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז" שהוזכרו בראש הפסוק. דרכו הפשטנית באה לידי בטוי גם בבריתא שהוזכרה בדף נז. ר' ישמעאל אינו מקבל את הדרשה הלומדת מ"יהיה לך" שנאכלים לשני ימים. [↑](#footnote-ref-2593)
2594. מלשון ריה"ג אפשר היה לפרש אחרת. נאמר כאן דמם וחלבם בלשון רבים. ולכאורה היה אפשר לפרש שר' יוסי הגלילי דורש ש"דמם" ו"חלבם" הוא גם חלבי המעשר והפסח, שלא נתפרשה בתורה נתינת דמם וחלבם. אך הפשט אינו כך, שהרי מעשר ופסח כלל לא נזכרו בפרשיה הזאת (וברור מדוע – הם אינם מתנות כהֻנה והנושא בפרשיה זו הוא מתנות כהֻנה. נתינת הדם והחלב לא הוזכרה כאן אלא בדרך אגב), ולכן אי אפשר לומר שהתורה אומרת דמם ומתכוונת לדמם שלהם. (שהרי בעברית פירוש המלה דמם הוא הדם של אלה שהוזכרו לפני כן, והמעשר והפסח לא הוזכרו לפני כן). הפשט הוא שנאמר דמם וחלבם בלשון רבים כי נזכרו כאן שלשה בכורות: בכור שור, בכור כשב ובכור עז. (וכך דרש ר' ישמעאל כפי שהזכרנו לעיל, שהוא למד דין זה ממקור אחר). והתורה מדברת כאן דוקא על בכור שהרי היא אומרת "וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה", וזה ודאי לא נכון בפסח. לכן נראה לפרש כמו שפרשנו. ריה"ג לא התכון שהמשמעות הפרשנית של הפסוק היא מעשר ופסח, אלא שזו המשמעות ההלכתית, כלומר: מה שאנו יכולים ללמוד מהפסוק הלכה למעשה, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו.

      יתר על כן. גם אם נאמר שריה"ג דורש את הפסוק "אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר" כעוסק בבכור, המעשר והפסח, ולא בבכורות בלבד, נצטרך לפרש שפסוק ההמשך "וּבְשָׂרָם יִהְיֶה לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה", אינו עוסק במעשר ופסח. האמוראים מבארים שריה"ג מפרש ששם נאמרה לשון רבים ללמד שגם בכור בעל מום שאינו מוקרב, הרי הוא בכלל שנאמר כאן שיהיה לכהן. "בשרם" של שני הבכורות, התמים ובעל המום. (אמנם גם לגבי הדרשה הזאת פרשנו שאפשר לדרוש זאת גם בלי להזקק ללשון רבים, כפי שבארנו כאן). ולפ"ז קשה איך הוא אומר שהרישא בבכור מעשר ופסח, והסיפא בבכור תמים ובכור בעל מום. ואיך "בשרם" מתיחס לבעל מום שלא נזכר כאן כלל, ובעל כרחנו יש לבאר את דברי ריה"ג כמו שבארנו לעיל. (גם מלשון הרמב"ם עולה שהוא לא באר את המלה דמם כעוסקת בבכור והמעשר, אלא שהוא הדין לבכור והמעשר). [↑](#footnote-ref-2594)
2595. לכן גם לגבי זמן אכילתם, לא יתכן שיהיה יותר משני ימים ולילה, כי לא מצאנו קרבן שנאכל ליותר משני ימים ולילה. על הפסח נאמר בפירוש שלא יותירו ממנו עד בקר, אבל גם הבכור והמעשר, מסתבר שיוגבל זמן אכילתם ולא יאכלו ליותר משני ימים ולילה, כי לא מצאנו שום קרבן שנאכל ליותר משני ימים ולילה. [↑](#footnote-ref-2595)
2596. המלה "בשרם" האמורה כאן מתיחסת לבשרם של הבכורות האמורים לעיל, בכור שור, בכור כשב ובכור עז. אלא שר"ע אומר שכל הבכורות של בהמה בכלל הזה, שהרי התורה לא הבדילה כאן בין תמים למעל מום, ור"י סובר שכיון שמדובר כאן על הקרבתם, יש לפרש שמדובר כאן דוקא על תם, וצריך פסוק אחר שילמד על בעלי מומים. (אפשר להסביר כך את כונתו של ר"ע, שכיון שעסקינן בבכורות ואמרנו עליהם "דמם" ו"בשרם", הכונה היא לכל הבכורות). וכפי שכתבנו, מסתבר שגם ריה"ג לא מפרש את פשט הפסוק כעוסק בכל הקרבנות, אלא בבכור בלבד. התורה מלמדת כאן שיש לתת את כל הבכורות לכהן, ואם הוא בכור בהמה טהורה – יזרק דמו על המזבח. שהרי הוא קרבן וכך דינו של קרבן. לפי דרכנו למדנו שכך דינו של כל קרבן, וכל קרבן ינתן דמו על המזבח. שאל"כ, במה השתנה בכור בהמה טהורה משאר הבכורות. [↑](#footnote-ref-2596)
2597. אמנם נאמר שם בפירוש שהיא קדושה. אך לא נאמר שהיא קרבה. [↑](#footnote-ref-2597)
2598. האמוראים תולים (ב) את עֹמק הדרשה במספר הפעמים שנאמר "קרנות" ו"וכפר", אבל ספירת ההזכרות היא מדה שקשה ללמוד ממנה, כפי שבארנו בהקדמה לספרנו. בודאי כאן, שכל הזכרה עוסקת במקרה אחר. ובעל כרחנו עלינו לפרש כמו שפרשנו.

      גם התנאים דורשים מכל הפעמים שנאמר בהן "וכפר" שכפר אע"פ שנתן אחת פחות. וצריך שלש פעמים כדי להסיר בדיעבד שלש קרנות, ולכן יש לדרוש משלש פעמים "וכפר". ואעפ"כ נראה שהבסיס לדרשה הוא מה שכתבנו, וחכמים סמכוהו על שלש פעמים שנאמר וכפר.

      וכך דרשו חכמים על דרך ספירת ההזכרות: יש כאן שתי חטאות שדמן נתן על קרנות המזבח הפנימי, ושלש חטאות שדמן נתן על קרנות המזבח החיצון. לכן נאמר פעמים במזבח הפנימי "קרנות המזבח" או "קרנות מזבח קטרת הסמים", ושלש פעמים במזבח החיצון נאמר "קרנות המזבח". על השלש שבמזבח החיצון דרשו חכמים (לז:) ארבע למצוה ואחת או שתים לעכב, ועל השתים שבמזבח הפנימי דרשו חכמים (מ.) ארבע, ועוד נאמר עליהן ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת, כביכול נכפלו ונאמרו עוד ארבע. מכאן שארבע לעכב. [↑](#footnote-ref-2598)
2599. על פר העלם דבר של צבור אומרת התורה "וְעָשָׂה לַפָּר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפַר הַחַטָּאת כֵּן יַעֲשֶׂה לּוֹ וְכִפֶּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם". כונת התורה שינהג בו כמו בפר כהן משיח שנזכר לפניו, שיזה ממנו שבע פעמים וארבע פעמים בארבע קרנות, ואת שירי הדם ישפוך אל היסוד. התורה מוסיפה ומדגישה "כן יעשה לו", משמע שצורת העשיה חשובה ומעכבת, וחיב לעשות דוקא כך. אמנם, עדין נִתן להקשות, חיב לעשות דוקא כסדר פר כהן משיח, אך מנין שבפר כהן משיח ארבע הקרנות מעכבות? אך זו אינה קושיה, שהרי הכל מודים שכשהתורה אומרת לתת על קרנות המזבח היינו על ארבעתן, השאלה היא רק האם הנתינה על כל הארבע מעכבת. כשהתורה אומרת "כן יעשה לו", כלומר: יעשה לו כמו שעשה לפר החטאת. ומה עשה לפר החטאת הראשון? נתן על ארבע קרנות מזבח הקטרת. ועל זה נאמר כן יעשה לו. משמע שכל הנתינה מעכבת, ומכאן שגם בפר הכהן המשיח אם לא עשה כך עכב, שהרי הוא המקור, ומסתבר שאם ממנו למדים שההזאות מעכבות, גדול המלמד יותר מן הלמד. ואולם, הנתינה על כל הקרנות מעכבת דוקא בפר הזה ובשכמותו, שעליו נאמר כן יעשה לו. הנתינה על כל הקרנות לא מעכבת בחטאת הנִתנת על המזבח החיצון, שהרי לא עליה נאמר כן יעשה לו. לפר הזה צריך לעשות כאשר עשה לפר החטאת. וחכמים דורשים עוד "ועשה לפר", לאו דוקא לפר הזה אלא גם לפר יוה"כ. גם לו צריך לעשות כאשר עשה לפר הכהן המשיח, ואם לא עשה עִכב. גם ר' יהודה לומד מכאן גם לפר יוה"כ, שהוא דומה לפרים האמורים כאן, שכל המעשים האמורים כאן נוהגים גם בו, כולל סמיכה ונתינת שירי הדם על היסוד.

      נאמר כאן "כאשר עשה לפר החטאת". למה השתמשה התורה בלשון הזאת? הלא גם הפר הזה פר חטאת הוא, וגם פר יוה"כ פר חטאת הוא, (וגם פר המלואים פר חטאת הוא). מכאן שאין כונת התורה בהכרח שיש לעשות כאשר עשה לפר כהן משיח, אלא שיש לעשות כמעשה פרי חטאת. ומכאן שגם פר יוה"כ דינו כך, ואפילו שעירי יוה"כ ושעירי ע"ז, שאינם פרים אלא שעירים, גם הם בכלל הזה וגם דינם כן הוא, לטבול אצבע בדם הראוי לטבילה, ולהזות שבע וארבע, וכל מתנה מעכבת. [↑](#footnote-ref-2599)
2600. הברייתא נקטה לשון "מכפרים על עברות מצוה ידועה", אך נראה שנקט כך שלא בדוקא. שהרי פר יוה"כ לא מכפר על מצוה ידועה. החלוק הוא בין פנימיות לחיצוניות. [↑](#footnote-ref-2600)
2601. פרשת שמיני מכילה כמה שִנויים מסדרי ההקרבה הרגילים. בד"כ כהן גדול מתכפר בפר, וכן בפרשת אחרי מות. בפרשת שמיני הוא מתכפר בעגל. בד"כ במועדים ישראל מתכפרים בשעיר. ואם עבדו ע"ז - בפר לעולה ושעיר לחטאת. גם בפרשת אחרי מות הם מתכפרים בשעיר. בפרשת שמיני - בעגל וכבש לעולה ושעיר לחטאת.

      מסתבר, וכך אומרים חז"ל, שבפרשת שמיני היה צרך לכפר על מעשה העגל. לכן הוחלפו הפרים בעגלים. פרשת אחרי מות איננה באה ללמד אלא על כפרה על עברות רגילות, שגרתיות, ולכן אהרן מצֻוֶּה לחזור עליה מדי שנה.

      אחרי מעשה העגל, זקוק עם ישראל, ובעקר אהרן, לגִלוי שכינה מיוחד במינו, המלמד שנמחל מעשה העגל, ויכולים אהרן ובניו להכנס לעבודה.

      כאן למדנו ששעיר ע"ז נשרף. אם השעיר המדובר דומה לשעיר ע"ז – למה קצף משה על בני אהרן ששרפו אותו? אולי משום כך דרשו חכמים שלא זה השעיר שנשרף. וראה שבועות ט הערה כה. [↑](#footnote-ref-2601)
2602. במנחות ז עוסקת הגמ' בשאלה האם אפשר ללמוד מקבלת הדם לקמיצה, שגם את הקֹמץ יש לקדש בכלי שבידי הכהן. וכן יש לקחת את הקמץ מתוך כלי שביד כהן (אם כי על זה יש לשאול מדוע, שכן גם אם נלמד מדם, הלא את הדם מקבל הכהן מבהמה שעל הקרקע).

      על מהלך הסוגיא שם אפשר לכאורה להקשות כמה קושיות. מדוע הכהן המגביה את הכלי יפגל, הלא אחיזת הכלי ודאי אינה עבודה ואינה אלא הכשר מצוה, כדי שלא יהיה הכלי ע"ג קרקע ויוכל חברו לעבוד, אך היא עצמה אינה עבודה. וכן יש לשאול מדוע מביאה הגמ' ראיה מן השלחן, הלא השלחן דרך עבודתו היא ע"ג קרקע, שהרי יש לו רגלים לעמוד בהן על הארץ, אבל כלי שקומץ ממנו אין דרכו לעמוד על הקרקע ולכן יש להגביהו. לכן יש לפרש שהגמ' סוברת, לפחות בשלב זה של הסוגיא, שקמיצה מכלי שע"ג קרקע נפסלה לא מפני שאין דרך שירות בכך, אלא מפני שהחזקת הכלי היא חלק מהעבודה. כך יש לקמוץ, שהרי זו ההלכה שנלמדה מקבלת הדם. לכן אפשר להביא ראיה מהשלחן, ולכן המחזיק יפגל. הגמ' מניחה שאם לא צריך כהן שיחזיק – יהיה כשר גם על גבי קרקע. אם צריך כהן שיחזיק את הכלי – היינו משום שהוא כמו קבלת הדם. [↑](#footnote-ref-2602)
2603. כך יש לפרש את ר' יצחק בר אבדימי בזבחים מג:, וכך פרש אותו רש"י שם (ד"ה הואיל ופתח הכתוב השני). שהרי אילו קראנו את לשון ר' יצחק בר אבדימי כמופיע לפנינו, הוא נראה כמוכיח את ההפך. הוא אומר שפתח בלשון נקבה וסיים בלשון נקבה ובאמצע זכר, משמע ש"וטומאתו" בודאי מתייחס לבשר, אלא שיש לפרשו ע"פ הפסוק הסמוך. [↑](#footnote-ref-2603)
2604. ויש גורסים שהדרשה היא מהפסוקים בפרשת פרה אדמה, שגם בהם נאמר על האיש "טמאתו בו". [↑](#footnote-ref-2604)
2605. לגבי הבריתא שהובאה כאן ראה לעיל סנהדרין פג.-פד. ובהערה ריב. [↑](#footnote-ref-2605)
2606. ומסתבר הדבר, שהרי טמא שאכל קֹדש חִלל את הקֹדש. משא"כ האוכל קֹדש טמא. [↑](#footnote-ref-2606)
2607. וראה דברינו בכריתות ב. [↑](#footnote-ref-2607)
2608. בפשטות, הבריתא לא באה בהכרח לחדש הלכות. היא רק מבארת את הפסוק. אבל הגמ' שואלת מה ההו"א ההפוכה ואלה הם תרוציה. [↑](#footnote-ref-2608)
2609. אפשר שר' יהושע בן לוי דורש את הפסוק כאילו יש לקראו כך: "כַּאֲשֶׁר יוּרַם מִשּׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן, עַל מִזְבַּח הָעֹלָה". כלומר: בשור זבח השלמים הקרבת הקרבן היא העושה אותו פִגול. אם חשב מחשבה מפגלת בשעה שהקריבוֹ על מזבח העולה, נעשה הקרבן פגול, והחלקים הנאכלים והמוקטרים שבו נפסלו מלהאכל ולהקטר. [↑](#footnote-ref-2609)
2610. כפי שנאמר בפרשת קרח: "כִּי אֶת מַעְשַׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה’ תְּרוּמָה ...". [↑](#footnote-ref-2610)
2611. לשון הגמ': חובה שאין קבוע לה זמן. וצריך לבאר: חובה אע"פ שלא קבוע לה זמן. חובות שקבוע להן זמן פשיטא שגויים לה נצטוו. אבל אפילו חובות שאין קבוע להם זמן, כיון שאינה חובה על הגוי אינו יכול לעשר ואין מעשרו מעשר. [↑](#footnote-ref-2611)
2612. כך סוברים רבנן שאמרו קמי רב פפא, כפי שנבאר בהערה קי. [↑](#footnote-ref-2612)
2613. רבנן אמרו קמי רב פפא שגם רבי למד גם מפרשת ויקרא, שכן גם כאן אין השמן בא בפני עצמו אלא דוקא עם סלת. אבל ר"פ עצמו מבאר שרבי לא דרש כלל מפרשת ויקרא. וחזר בו אח"כ. [↑](#footnote-ref-2613)
2614. אמנם, אפשר היה לתרץ שכונת התורה כאן שיקרב לאכול. וכפי שכבר דרשו חכמים בכמה מקומות, הן על הפסוק הזה והן על פסוקים דומים כגון "בכל קדש לא תגע". [↑](#footnote-ref-2614)
2615. ר"י, עולא ותדר"י דרשו שלשתם את הפסוק הזה, המאריך ואומר דרשני. כל אחד מהם הדגיש מלה אחרת מן הפסוק. אך נראה שעקר כונתם ללמוד מכלל הפסוק. האמוראים המאוחרים יותר כדרכם סברו שיש לדרוש הלכה מכל מלה, וכפי שבארנו את דרכם בהקדמה לספרנו בעמ' כט. [↑](#footnote-ref-2615)
2616. וראה ערכין כא. הערה כד. [↑](#footnote-ref-2616)
2617. בריתא דר' ישמעאל הביאה את ההו"א כאן כדי לבאר את המדה, ועל ההבדל בינה לבין המדה שלפניה ראה כריתות ב: הערה ב. [↑](#footnote-ref-2617)
2618. אמנם אפשר להקשות על כך, כי גם על חטאת בקר התורה לא אמרה שתשחט במקום העולה, נמצא שרק על הצאן אמרה התורה בכל מקום שישחטו במקום העולה. ואפילו הפסוק הכללי האמור בכל החטאות, "דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא", אפשר שאינו עוסק אלא בחטאת צאן, שהרי הפסוק הבא הוא: "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכֲלֶנָּה בְּמָקוֹם קָדֹשׁ תֵּאָכֵל בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד", וכל חטאות הבקר אינן נאכלות אלא נשרפות מחוץ למחנה. ולפי זה היה מקום לבעל הדין לחלוק ולומר שדוקא צאן צריך צפון, והתורה שהשוְתה את כל החטאות והאשמות האלה לעולה לענין מקום השחיטה, לא השוְתה אלא לעולה שהיא כמותם. אבל קשה לומר כך שהרי התורה דִברה שוב ושוב על מקום העולה, המקום אשר תשחט העולה, וכו', וכך כתבה בכל מקום שבו נאמר על קרבן שהוא קדש קדשים, לכן עלינו לבאר שיש מקום אחד שהוא מקום שחיטת כל העולות הנשחטות. המקום הזה התבאר בעולת צאן, אבל הוא הדין לכל עולה נשחטת. וראה עוד ראיות לכך בגוף הדברים. [↑](#footnote-ref-2618)
2619. בפשטות, הואיל ושחיטה בצפון גם הקבלה בצפון. הקבלה היא במקום שחיטה. הגמ' כלל לא מחפשת מקור לקבלת העולה בצפון, כי אין. אלא שבחטאת הגמ' מצאה אסמכתא ולכן היא הביאה. אבל בפשטות – אין צֹרך בלמוד מיוחד לדין פשוט. [↑](#footnote-ref-2619)
2620. והדרשה הזאת קשה. הלא קרבנות אלה חטאת הם, ומדוע לא יכללו בפסוק הכללי האמור בפרשת צו, הכולל את כל החטאות? ואולי יש לפרש שכונת חכמים לומר שבחטאות האלה שחיטת צפון אינה מעכבת כי לא נאמר בהן אלא פעם אחת. (הגמ' מתרצת שקדשי שעה מקדשי דורות לא ילפינן, הכללים האמורים כאן אינם חלים על שעירי הנשיאים, שאמנם נקראו חטאת אך הם שונים מכל חטאת. הם באו בנדבה ולכן אינם ממש חטאת. א"א ללמוד מכלל שנאמר בחטאות שבמקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, שהיא נוהגת גם כאן. ומ"מ נראה שאין צורך להאריך כאן במדרש הזה כי כיון שאין כאן נפק"מ לדורות המדרש נוהג כמדרש אגדה ומפליג, (ראה בהקדמה לספרנו בעמ' כו), ואולי זאת כונת הסוגיא באמרה שאין למדים מקדשי שעה).

      לשון הבריתא: "תלמוד לומר ושחט את החטאת במקום העולה זה בנה אב לכל חטאות שיהו טעונות צפון", ותמוה למה הבריתא למדה בנין אב לכל החטאות מפסוק שעוסק בחטאת מסוימת (יחיד שמביא שעירה), כאשר יש פסוק מפורש בפרשת צו שעוסק בכל החטאות. וכן לא ברור מה האמוראים מקשים שאר חטאות מנין ומתרצים כשבה ושעירה. הלא כבר הבאנו את הפסוק משעירה. ואולי יש לגרוס בבריתא תלמוד לומר במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת. [↑](#footnote-ref-2620)
2621. מכך ששִנתה התורה בלשונה, דרשו חכמים שהסמיכה היא מצוה לא רק בשעיר הזה, אלא גם בשעירים אחרים הדומים לו, אבל המצוה לשחוט בצפון היא דוקא בשעיר הזה. (ולכאורה אם לא ממעטים אותו משחיטה בצפון, אין צורך לרבות לסמיכה. וראה לעיל הערה קיז שהדרשה הממעטת משחיטה בצפון היא דרשה קשה, ושאולי לא נדרשה אלא משום שממילא אין הדבר נוהג לדורות. ואם כך הוא – אפשר שאין צורך בכל הדרשות האמורות כאן).

      אמנם מר זוטרא אומר שאין צורך במעוט "אותו" ללמוד ששעירים שלא נאמרו כאן לא צריכים להשחט בצפון, זה פשוט, לא התרבו אלא לענין סמיכה. המעוט הוא שאותו יש לשחוט בצפון, אבל השוחט עצמו יכול לעמוד גם בדרום.

      ר' אחיא ממעט מן המעוט. יוצר דרשה הממעטת מכלל דרשה קודמת. [↑](#footnote-ref-2621)
2622. ר"ט מסכים עם ר"ע, אלא שהוא מציע פתרון שימנע הבאת אשם נוסף. [↑](#footnote-ref-2622)
2623. ראה דברינו בפסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-2623)
2624. ובדומה לכך להלן (נה.) דוחה הגמ' את האפשרות ללמוד שזבחי שלמי צבור שחיטתם בצפון מההקש לחטאת, מהטעם שחטאת עצמה נלמדה בהקש. [↑](#footnote-ref-2624)
2625. וראה עוד להלן זבחים נז. עמ' תתקצח, וראה שם גם בהערה קנו, שיש הקשים מפורשים, וגם לגביהם דנה הגמ' בשאלה האם אפשר ללמדם בהקש. כך נלמדים שם דיני עבודת יוה"כ שבה נאמר "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ: וְשָׁחַט אֶת שְׂעִיר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לָעָם וְהֵבִיא אֶת דָּמוֹ אֶל מִבֵּית לַפָּרֹכֶת וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר וְהִזָּה אֹתוֹ עַל הַכַּפֹּרֶת וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת: וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם". את דם הפר מזה הכהן אחת על פני הכפרת ושבע פעמים לפני הכפרת. גם את דם השעיר מזה הכהן על הכפרת ולפני הכפרת, וכיון שהתורה אומרת "וְעָשָׂה אֶת דָּמוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַם הַפָּר", אנו למדים שגם כאן ההזאות הן אחת ושבע. כיון שנאמר אח"כ "וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד", אנו למדים שגם בהיכל עושה את כל מה שעושה בקדש הקדשים. דהיינו אחת ושבע מדם הפר, ואחת ושבע מדם השעיר. זהו הקש מפורש, ואעפ"כ דנה כאן הגמ' בשאלה האם יכול לחזור וללמד בהקש. ולמסקנה אפשר ללמוד כך, ואין כאן דבר הלמד בהקש החוזר ומלמד בהקש, משתי סבות: א. הזאת השעיר בקדש הקדשים אמורה בפירוש, ולא נלמדה בהקש, רק מספר ההזאות נלמד בהקש. ב. לא נאמר כאן אלא שכל הנעשה לפני ולפנים נעשה בפנים. זה לא לִמוד ישיר על השעיר בהיכל, אלא על כל העבודה כֻלה.

      כן יש שם דיון על חזה ושוק של שלמים, והגמ' שם דנה האם חזה ושוק של תודה מפורש או נלמד בהקש. [↑](#footnote-ref-2625)
2626. הגמ' התיחסה לשני סוגי ההקש בשוה, ומכאן שהיא סברה שדי בכך שהתורה כרכה את שני הדברים יחד, כדי לראות בו הקש שוה להקש מפורש.

      הגמ' מתיחסת לפסוק הזה, "בִּמְקוֹם אֲשֶׁר תִּשָּׁחֵט הָעֹלָה תִּשָּׁחֵט הַחַטָּאת לִפְנֵי ה’", כהקש שוה לגמרי להקש הנדרש מן הפסוק "כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא", ואומרת שדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש. ההקש הראשון הוא הקש מפורש, שכפי שהזכרנו לעיל אי אפשר לפרשו אלא כמלמד שהחטאת נשחטת בצפון. ההקש השני הוא הקש פחות מפורש. הוא משוה את האשם לחטאת לענין זה ששניהם קדשי קדשים ושניהם נתנים לכהן, אבל לכאורה הוא לא אומר בפירוש ששחיטתו של האשם בצפון. רק לכאורה. למעשה הוא אומר זאת. כי הפסוק בשלמותו הוא "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי כַּחַטָּאת הָאָשָׁם הוּא לַכֹּהֵן קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא". בפירוש נאמר דין זה לגבי שחיטה. ההקש אפוא הוא דרשה פשוטה שעולה היטב מפשט הפסוקים. (ותמוה למה דבר הלמד בהקש לא ילמד בהקש במקרה זה). וראה בהקשמה לספרנו בעמ' ד. שם הבאנו ענין זה. [↑](#footnote-ref-2626)
2627. וראה גם בכריתות ד. [↑](#footnote-ref-2627)
2628. שהרי אילו נהג דין זה בכל הצרעות, היה מקום להזכירו בסוף כל הצרעות. כמו שהוזכרו דיני ההרחקות של המצורע בסוף כל הצרעות (בסוף כל צרעות הגוף, לפני צרעת הבגד וצרעת הבית). ואולם, להלן נברר מדוע בכ"ז הוזכר דין זה לפני כל צרעות הגוף. [↑](#footnote-ref-2628)
2629. וכן אנו למדים מכך שבשחין ובמכוה לא הזכירה התורה שמחיה מטמאת בהם. אין בהם דין מחיה כי אין בהם בשר חי. ואם יהיה באמצעם בשר חי – הרי אינו חלק מהמכוה. [↑](#footnote-ref-2629)
2630. והרמב"ם לא למד מכאן, אלא מהפסוק "וְאִישׁ כִּי יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ קֵרֵחַ הוּא טָהוֹר הוּא", שגם הוא לפי פשוטו אומר דבר אחר. וכפי שנדרש בבריתא דר' ישמעאל וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' יג. [↑](#footnote-ref-2630)
2631. נאמר כאן "פְּחֶתֶת הִוא בְּקָרַחְתּוֹ אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ". המלה פחתת לא ברורה. בפשטות, כיון שהמשפט כאן דומה לפסוקים אחרים בפרשה כגון "צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ", "נֶגַע צָרַעַת הִוא בַּשְּׁחִין פָּרָחָה", ועוד רבים, נראה היה לפרש שפחתת הוא שם של צרעת הבגד. אך כיון שלא ברור כלל מדוע הוזכרו כאן קרחת וגבחת, ולא ברור מהי פחתת, אפשר אולי לפרש שפחתת היא בקרחתו היינו דינה כמו בקרחתו. [↑](#footnote-ref-2631)
2632. והשוה לדברינו בחולין טז:יז. [↑](#footnote-ref-2632)
2633. וראה לעיל זבחים ז:-ח: הערה כג. כיון שהפרשה פותחת ואומרת "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’", והיא ממשיכה ומפרטת: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ...", משמע שהוא שלמים, אלא שאת השלמים האלה מקריב לשם תודה. וראה גם לעיל הערה כט. וראה גם תמורה יז: [↑](#footnote-ref-2633)
2634. ובביצה כה. למדנו מכאן דרך ארץ לכל בשר המיועד לאכילה. [↑](#footnote-ref-2634)
2635. מכאן גם שדבר הלמד בג"ש חוזר ומלמד בג"ש. ואת זה אין הגמ' למדה מן הפסוקים, אלא מכך שחכמים למדו כך.

      מכאן עוברת הגמ' ללמוד את דרכי הלמוד מלמד מק"ו, וראה שם.

      בסוף הסוגיא מביאה הגמ' את המשנה דלהלן, שבה נחלקו התנאים האם אפשר ללמוד בק"ו שמליקה מטהרת את הטרפה מטומאת נבלות. שהרי גם המליקה כשחיטה היא, שהיא מכשירה באכילה, ולכן היא מוציאה את העוף מדין נבלה. נראה שהמחלוקת בין הצדדים היא בשאלה האם מליקה היא סוג של שחיטה שהתורה התירה להשתמש בו במקרים מסוימים, וא"כ כל דיני שחיטה יחולו עליו (ואוקי באתרה), ואפשר שהם דברי הגמ' "לא היא", או שמליקה לא הותרה אלא בקרבן, וכאן, כיון שהוא טרפה, נמצא שמלכתחילה לא היה קרבן ואין מליקתו כשחיטה. (וראה גם להלן זבחים נג. האם למדים מחטאת פנימית שנותן את שירי הדם על היסוד המערבי, או שנותן את שירי הדם על היסוד הקרוב. האם אוקי באתרה או אוקי באתרה. וראה לגם להלן שאי אפשר ללמוד משלמים שדם או חלב שלנו לא נפסלו, כי שלמים – כך הוא דרכם. וראה לעיל זבחים יג.: שכל קרבן מתפגל כפי זמנו שלו). [↑](#footnote-ref-2635)
2636. ואולם נחלקו בכך הראשונים. בארנו כאן את המדרש בדרך אחת. אבל רש"י ותוס' נחלקו כאן האם המדרש לומד שדם עולה נתן כנגד היסוד, או שגם דם העולה טעון מתן שירים ליסוד. והאם מק"ו למדים שכל הדמים נתנים כנגד היסוד. וראה להלן זבחים נז. [↑](#footnote-ref-2636)
2637. להלן (זבחים נז.) הגמ' אכן למדה את הדין הזה, שדם עולה נתן מעל היסוד, מהמלים "יסוד מזבח העולה". ומשם היא למדה בג"ש שגם יתר הדמים אינם נתנים אלא מעל היסוד. [↑](#footnote-ref-2637)
2638. המדרש מדמה אותו ללאו הנתק לעשה, כלומר: אם קרה ונעשה הדבר, יש מצות עשה. [↑](#footnote-ref-2638)
2639. הבריתא אומרת שלִמוד זה נצרך, כי היתה יכולה להיות הו"א שהיא כשרה כיון שממילא סוף דמה להשפך על היסוד למטה, לכן צריך לִמוד מיוחד כדי ללמד שאם נתן את דמה למטה פסלה. כלומר: הלמוד בא לברר שהשפיכה על היסוד אינה מתנה אלא שירי מצוה, ולכן אין ללמוד ממנה, שהרי מהפסוק "ודם זבחיך ישפך" למדנו לעיל (לו:, וראה לעיל עמ' תתקסה) שדי בשפיכה אחת. החדוש מ"המחטא אותה" הוא שהשפיכה על היסוד אינה שפיכה המחטאת, אלא רק שירים, ודוקא חטאת שחוטאה, כלומר נתנה על הקרנות, התקים בה "ודם זבחיך ישפך". אבל עדין לא ברור איך לומדים זאת, והכל צריך ביאור. [↑](#footnote-ref-2639)
2640. וראה להלן הערה קפז. [↑](#footnote-ref-2640)
2641. הבטוי "קרן זוית" רווח בדברי חז"ל. אמנם יש להעיר שבלשון המקרא לא מצאנו את המלה קרן במשמעות הזאת. [↑](#footnote-ref-2641)
2642. נחלקו אם אוקי באתרה או אוקי באתרה. וראה לעיל הערה קלב. [↑](#footnote-ref-2642)
2643. וראה גם דברינו ביומא טו. [↑](#footnote-ref-2643)
2644. היו שלמי צבור גם ביום השמיני של המלואים. ונעסוק בהם להלן בסמוך. ואולם, לדורות אין שלמי צבור אלא בחג השבועות, ואין ראיה לכך שאפשר ללמוד את דיניהם של שלמי חג השבועות משלמי היום השמיני. [↑](#footnote-ref-2644)
2645. אמנם, הבכור נאכל בכל העיר, אך מסתבר שהבכור הוא קדש קל מבחינת קדושתו אלא שהוא מתנות כהנה. (וראה דברינו בזבחים נז.). משא"כ כאן שהמלים "לה' לכהן" מלמדות על היותו קדש קדשים. [↑](#footnote-ref-2645)
2646. וראה דברינו במנחות מה:-מז, עמ' תתרצג, בשאלה האם "קדש יהיו לה' לכהן" אמור על הכבשים או על החלות, או על אלה ואלה. (ומ"מ גם אם נאמר שהן נאמרו על הלחם, סברה הוא שהכבשים המונפים עם הלחם וקרבים עבור הלחם, לא יהיו קלים מן הלחם). [↑](#footnote-ref-2646)
2647. האמוראים כדרכם למדו זאת בדרך אחרת: כפי שבארנו, יש כאן למוד אחד שמלמד שהם נאכלים לאו דוקא בעזרה. ועוד (ד) למד ר' נחמיה שהיא נאכלת במקום שלפעמים הוא טמא. מכאן שלאו דוקא בעזרה ולאו דוקא בהר הבית. [↑](#footnote-ref-2647)
2648. המקום לא נקרא סתם "החצר" אלא פתח אהל מועד, או לעניין אכילה הוא נקרא חצר אהל מועד. קדושתו באה מחמת אהל מועד אשר בו. מכאן דורשים להלן סג. שק"ו שאפשר לאכול באהל מועד עצמו. [↑](#footnote-ref-2648)
2649. בפשטות, כיון שלא נאמר צפון, כל שלפנים מפתח העזרה כשר. ובלבד שהוא לפנים מפתח העזרה. לכן הפסוק "פתח אהל מועד", מכשיר את הצדדים. למעשה, כיון שלא נאמר צפון, ממילא כל העזרה כשרה. לתפארת המליצה למד התנא משלשת הפסוקים. [↑](#footnote-ref-2649)
2650. בד"כ פתח אהל מועד מתפרש כלפנים מפתח העזרה, וכאן דורשים שהכונה היא לפתח המקדש עצמו. פתח אהל מועד הוא פתח המקדש. וכשכתוב שיש לעשות מעשה פתח אהל מועד, היינו מול פתח המקדש. ומחוץ לעזרה אינו מול פתח המקדש, שהרי חומת העזרה מפרידה בינו לבין פתח המקדש. וראה בנזיר מד: ובסנהדרין מב:. [↑](#footnote-ref-2650)
2651. בפשטות, הדינים האלה אמורים לגבי שלמים דוקא, כי לגבי קדשי קדשים פשיטא שהם נשחטים בעזרה ואין צורך ללמדם, אבל פשוט שהדינים האלה נוהגים בכל הקדשים. ואולם, ראה רש"י ותוס' להלן סא. שנחלקו בכך. [↑](#footnote-ref-2651)
2652. אמנם בפשטות דברי הגמ' אכן אפשר ללמוד משם. אלא שהגמ' חוזרת בה. [↑](#footnote-ref-2652)
2653. כך נראה לפרש את המדרש, כי הלשון "והנותר עד יום בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי" קשה, כי לכאורה דוקא מהפסוק ההוא יש ללמוד את ההפך. שדוקא הנותר עד היום השלישי באש ישרף. הפסוק עוסק בשרפה ולא באכילה, וביום השלישי ולא בשני. (ועוד – כיצד יכול המדרש לדרוש את אותה מלה עצמה פעם אחת כיום ופעם אחת כיממה? נכון שיש בתורה מקומות שבהם יום הוא יום ומקומות שבהם יום הוא יממה, אבל את אותו מקום באותו מדרש איך אפשר לפרש לשני הצדדים?) לכן נראה לפרש כמו שפרשנו. [↑](#footnote-ref-2653)
2654. נאמר כאן "זבחו" ולא "קרבנו" כבשלמי תודה. מכאן שמדובר על יום הזבח. [↑](#footnote-ref-2654)
2655. אולם יש להקשות על הדיוק הזה, שהרי בפסוק "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה’", התורה כלל לא באה ללמד את סדר ההקרבה. הדין האמור כאן, כמו קרבנות אחרים בספר במדבר (ראה למשל שעירי ע"ז), נזכר כאן בלי סדר הקרבתו, ואת סדר הקרבתו אנו למדים מספר ויקרא. לכן קשה לדיק כאן מכך שכאן לא נאמר סביב ובספר ויקרא נאמר סביב. [↑](#footnote-ref-2655)
2656. אמנם ראה על כך לעיל הערה כט, וראה גם בדברינו במנחות צ:-צא: (וראה שם הערה קנו), ובמנחות צב:צג.צד. (וראה שם הערה קסג)). [↑](#footnote-ref-2656)
2657. ראה שם הערות כב, כט. [↑](#footnote-ref-2657)
2658. אלא שהוא מתנת כהֻנה ולכן רק הכהנים אוכלים אותו, כפי שנאמר עליו שהוא כחזה התנופה וכשוק הימין. (ולגבי סמיכה ומתנות ראה זבחים ז:-ח: הערה כט). [↑](#footnote-ref-2658)
2659. הגמ' אומרת שר"ע לא מקבל את דברי ר"י. הוא ישיב שבהקש לא למדנו אלא שיש דין נתינת חו"ש בתודה, אבל אכילתה של התודה ליום ולילה אמורה בפירוש בתורה, וממילא גם החו"ש שלה, שהוא חלק ממנה, נאכל ליום ולילה. אבל אפשר לפרש שר"ע לא מקבל את ההנחה שסתם שלמים הם דווקא שלמי נדבה. הצווי האמור שם אמור על כל סוגי השלמים האמורים בפרשה. [↑](#footnote-ref-2659)
2660. הפרשה אומרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ". כלומר: ראיתם שדברתי מן השמים, לכן אל תעשו לכם אלהים מן הארץ, או מכסף וזהב שמקורם מן האדמה. דוקא את המזבח תעשה מאדמה. אבנים הן בכלל אדמה, שהרי גם הן מוצאן מהאדמה. לכן יש מקום לומר: ואם מזבח אבנים תעשה לי. כלומר: אם אותו מזבח אדמה יהיה אבנים. גם זהב ונחשת מקורם מהאדמה, לכן במשכן עשו מזבחות מזהב ומנחשת. כלומר: הצווי הוא לעשות מזבח אדמה, והצווי הזה יכול להתקים בכל צורה של אדמה, במשכן בנחשת ובמקדש באבן. לכן אומרת התורה בלשון "אם", ואם מזבח אבנים תעשה. אבל הצורה העקרית היא האבן, לכן בהר עיבל הצווי הוא דוקא אבן. גם האבות כנראה בנו מזבח אבנים. מזבח נחשת נעשה דוקא במשכן כי המשכן צריך להיות ניד, ולעבור עם ישראל ממקום למקום. ומזבח אבנים אינו ניד. וראה דברינו להלן זבחים נט.: [↑](#footnote-ref-2660)
2661. ראה דברינו בשבועות יד:טו. כשה' מצוה את משה על המשכן הוא אומר לו: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ". המלים "וכן תעשו" אומרות דרשני. שהרי היה צריך להיות "כן תעשו", מכאן דרשו חכמים שלא רק משה מצֻוֶּה לעשות כן, אלא גם בני ישראל לדורות, צריכים לעשות את המשכן וכליו בתבנית זו. הסברה היא שיש כאן מצוה לדורות. ככל מצוות התורה. התורה פותחת בכותרת ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. המצוה היא שיהיה תמיד מקדש של ה' שישכון בתוכנו. ואיך הוא יהיה? בתבנית המשכן. המשכן הוא המצוה המידית שמצוה ה' לעשות. בתבנית זו יעשה המקדש בכל דור ודור. תבנית היא לאו דוקא במדות ובחומרים האמורים, שהרי נאמר "פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה: תַּבְנִית כָּל בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: תַּבְנִית כָּל רֹמֵשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל דָּגָה אֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ", וברור שאותן תבניות שנאסרו אינן עשויות בשר ודם ואינן דוקא במדות הבהמה והעוף. גם המקדש, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן, בתבניתו זו כן תעשו. כמו כל מצוה אחרת, מה שכתוב כאן צריך להעשות לעולם. מכאן שגם לדורות המשכן וכליו צריכים להעשות בתבנית זו. [↑](#footnote-ref-2661)
2662. כל בנין עשוי מאבנים מטלטלות, אבל כיון שהן חלק מהאדמה ועומדות עליה, הבנין כֻלו חשוב כחלק מהאדמה, ואינו מקבל טומאה. כך גם המזבח. [↑](#footnote-ref-2662)
2663. הגמ' מביאה שתי גרסאות לבריתא הזאת. היא מצטטת בסתמא את הבריתא "שיהיה צפון פנוי מכלים", ובשם ר"א בן יעקב "שיהיה צפון פנוי מכלום". נראים הדברים שאלה שתי גרסאות של בריתא אחת. את שתי הגרסאות אפשר לפרש כמו שפרשנו. אלא שהגמ' מפרשת את הגרסה השניה: "שיהיה צפון פנוי מכלום, אפילו מן המזבח". לא ברור איך אפשר לדרוש מהפסוק "יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה", שיהיה הצפון פנוי מן המזבח. ברור שמצפון למזבח אין מזבח. אמנם, הגמ' בתחילת הסוגיא אומרת שלא בעינן על ירך ממש, וכל עוד השחיטה היא בצפון, גם אם היא על המזבח עצמו היא כשרה. לפי זה אפשר להבין גם את הדרשה כאן. [↑](#footnote-ref-2663)
2664. ר' ישמעאל במכילתא לומד מהפסוקים האלה שלמרות שנאמר "ואם מזבח אבנים", הוא חובה. שהרי יש צווי לבנות מזבח אבנים. (וכמו שבארנו את דבריו בהקדמה לספרנו בהערה קצא). את דברי ר' ישמעאל אפשר היה לפרש שדוקא בהר עיבל יש צווי לבנות מזבח אבנים, אבל במקדש אפשר לעשותו מכל חמר שמוצאו מן האדמה, כאמור בפסוק הקודם. אבל בזבחים סא: לומד רב שגם במקדש המזבח צריך להיות דוקא מאבנים. ואולי ק"ו הוא, אם בהר עיבל כך הוא – בבית עולמים הקבוע עאכ"ו. [↑](#footnote-ref-2664)
2665. אמנם ממבנה הסוגיא עולה שהמזבח שהביא לשם שלמה, שהיה קטן מדי, הוא לא המזבח של המשכן. רש"י אומר שהוא מזבח אבנים שהכתוב קורא לו מזבח נחשת. ובהמשך הסוגיא משמע שהדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"י. [↑](#footnote-ref-2665)
2666. ומ"מ, אין שום מקום בתנ"ך שבו השרש הזה משמש כאשר מתוארת עשיית מזבח עץ מצופה מתכת, או עשייתו של כלי אחר. שם תמיד העשיה מתוארת בשרש ע.ש.ה. השרש ב.נ.ה. משמש בד"כ כאשר עוסקים בבנין הבנוי ע"ג הקרקע. [↑](#footnote-ref-2666)
2667. וכבר הזכרנו לעיל שלכאורה נראה שהפשט הוא שיהיה עשוי מחֹמר שמוצאו באדמה. הפרשה אומרת: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֶתְהֶן גָּזִית כִּי חַרְבְּךָ הֵנַפְתָּ עָלֶיהָ וַתְּחַלְלֶהָ". כלומר: ראיתם שדברתי מן השמים, לכן אל תעשו לכם אלהים מן הארץ, או מכסף וזהב שמקורם מן האדמה. דוקא את המזבח תעשה מאדמה. אבנים הן בכלל אדמה, שהרי גם הן מוצאן מהאדמה. לכן יש מקום לומר: ואם מזבח אבנים תעשה לי. גם זהב ונחשת מקורם מהאדמה, לכן עשו מזבחות במשכן מזהב ומנחשת. כלומר: הצווי הוא לעשות מזבח אדמה, והצווי הזה יכול להתקים בכל צורה של אדמה, במשכן בנחשת ובמקדש באבן. (ובמשכן היה עץ מצופה נחשת כי היה צריך מזבח שאפשר להעבירו ממקום למקום). לכן אומרת התורה בלשון "אם", ואם מזבח אבנים תעשה. אבל הצורה העקרית היא האבן, לכן בהר עיבל הצווי הוא דוקא אבן. גם האבות כנראה בנו מזבח אבנים. נחשת הוא דוקא במשכן כי המזבח צריך להיות ניד, ומזבח אבנים אינו ניד

      ומסתבר שהמזבח נבנה מנחשת כי הוא צריך להיות מטלטל. אבל מצאנו שהאבות בנו מזבחות, וכן נח, וכן משה. ובניה, משמע בבנין. כלומר מאבן. זאת דרכו של מזבח, ודוקא בימי המשכן היה כלי, בד"כ הוא בנין.

      המכילתא מכשירה גם לבנים (כלומר: מזבח אדמה), בדיוק מהטעם שאמרנו. וזה לשונה: "מה ת"ל ואם מזבח אבנים, אלא רצה לעשות של אבנים, יעשה, של לבנים, יעשה". אבל לא כך פסק הרמב"ם, ובפשטות גם מלשון רש"י נראה שלא פסק כך. [↑](#footnote-ref-2667)
2668. במדב"ר ו ג, בריתא דמלאכת המשכן יא. [↑](#footnote-ref-2668)
2669. אפשר שדעתו כדעת ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב, שאומרים בזבחים סה. שא"א למצות את דם עולת העוף מתחת לסובב, מפני שהם סוברים שא"א להקטיר על הסובב. כלומר: הם סוברים שאפילו במקדש המזבח הוא מן הסובב ולמעלה. הסובב הוא מקום ליד המזבח שבו הולך הכהן, וממצה את הדם על קיר המזבח ומקטיר בראשו. מי שסובר שהסובב הוא חלק מהמזבח, סובר שאפשר למצות את הדם על קיר הסובב. אמנם, מסתבר שגם ר' נחמיה ור' אליעזר בן יעקב יודו שזריקת הדם על המזבח סביב, שתי מתנות שהן ארבע, נעשית בכל מקום שיש בו יסוד גם על קיר הסובב. [↑](#footnote-ref-2669)
2670. ולהלן סב. דרשה דומה לגבי המזבח שבמקדש: ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל כי בית מה בית ששים אמה אף מזבח ששים אמה. [↑](#footnote-ref-2670)
2671. וקצת תמוה שהרי הוא ודאי מודה שבמקדש היה המזבח נמוך בהרבה מהבית. ולמה השתנה? ולמעשה קשה על עצם ההיקש, איך משמע ממנו שהם אחד לגובה. [↑](#footnote-ref-2671)
2672. אמנם, הוא מודה שאין לה דין של קיר מזבח, שהרי אין שם קיר. לכן היא כשרה רק להקטרה ולא לזריקת דם. וכן מסתבר, שהרי שלמה קדש את תוך החצר כדי להקטיר שם, כי לא היה לו מקום להקטיר. [↑](#footnote-ref-2672)
2673. אמנם, מכך שנאמר "וְלֹא תַעֲלֶה בְמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי" משמע שעולים על המזבח. ומכאן משמע שצריך לבנות מזבח כזה שיש מקום לעלות עליו, והמקום הזה אינו מעלות. אבל אפשר לומר שלאו דוקא, אלא התורה מצוה שאם תעלה עליו לא יהיה זה במעלות. התורה אוסרת לעלות במעלות, היא לא מצוה לעלות בכבש. כשם שכשהתורה מצוה שדך לא תזרע כלאים, אין כאן חיוב לזרוע את השדה במין אחד. יש כאן חיוב שאם יזרע אדם את השדה לא יהיה זה כלאים. [↑](#footnote-ref-2673)
2674. מסתבר שטעם הדבר הוא שהרי הלכה ידועה היא שהמזבח במקדש הוא אבן, וכך היה בבית שני, והבסיס לכך כבר בפרשת יתרו. לכן סבר כך ר' יוסי, ולכן אומרת הגמ' שבודאי גם ר' יהודה סובר כך. ואולם, לפי דברינו לעיל בהערה קסד, אפשר שגם מזבח נחשת וגם מזבח אבנים, שניהם בכלל מזבח אדמה, ולכן שניהם אפשריים. [↑](#footnote-ref-2674)
2675. ועל הבאת קדשים ובכורות מחו"ל ראה דברינו בחולין טז:יז. הערה ו. [↑](#footnote-ref-2675)
2676. כך למדה הגמ', כל המצוות האלה הן חבילה אחת של דרישה לשכנו. אך למדה שא"א ללמוד דין זה מבנין אב, מכך שגם בכור וגם בִכורים טעונים הבאת מקום, מפני שאם כן היינו למדים שדוקא הם, כיון שהם זקוקים למזבח בסדר אכילתם, לא יֵאכלו בלי מזבח. לכן לומדת הגמ' שכל מצוות הדרישה לשכנו הן חבילה אחת, וכֻלן הוקשו זו לזו. וראה דברינו בסוגיא הדומה אך לא לגמרי זהה, במכות יט. (לעיל עמ' תתיז). [↑](#footnote-ref-2676)
2677. רמב"ם (מע"ש ב א) פסק כסוגיתנו שאינו נאכל אלא בפני הבית, וזאת למרות שהסוגיא אומרת שדין זה נכון דוקא למ"ד שלא קדשה לע"ל, והרמב"ם (ביה"ב ו טו) פסק שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, ולכן אוכלים מעשר שני אע"פ שאין חומה. הגמ' הביאה דין זה כדי להוכיח שאין אוכלים קדשים קלים אם אין מזבח, את זה אפשר ללמוד לא מההקש בין מעשר לבכור אלא מההקש בין בשרו של הבכור לדמו. מסתבר שהקש זה נשאר למסקנה, לכן גם אם נאמר שמע"ש נאכל בזמן החורבן למ"ד קדשה לע"ל, קדשים קלים לא יאכלו. אבל הרמב"ם (פסה"מ ג כה) הביא שקדשים קלים אינם נאכלים אם אין מזבח, ותלה זאת בלמוד מהמנחה (ואכלוה מצות אצל המזבח) ולא בהקש לבכור. גם בלא"ה קשה למה הסוגיא אומרת שהדבר תלוי בשאלה אם קדשה לע"ל, אפשר שקדשה לע"ל ואעפ"כ א"א לאכול בכור בלי מזבח כמו שא"א לזרוק את דמו בלי מזבח, וכך נראה שפסק הרמב"ם. וראה דברינו בסוגיא הדומה אך לא לגמרי זהה, במכות יט. (לעיל עמ' תתיז).

      תוס' (זבחים ס:) כותבים שיש לגרוס שסבר שקדשה לע"ל. אפשר שכך גרס גם הרמב"ם. ולפ"ז הסוגיא ברורה: אע"פ שיש קדושה, א"א לזרוק דם בלי מזבח, וגם אם הרצפה קדושה בקדושת מזבח, א"א לזרוק דם ללא קיר מזבח (ראה לעיל הערה קסט). לא רק הזריקה מצריכה קיומו של מזבח, גם האכילה היא חלק מתהליך ההקרבה, ולכן גם היא אינה נעשית אלא בנוכחות מזבח. ואע"פ שהקדושה קימת. [↑](#footnote-ref-2677)
2678. ראה דברינו בסנהדרין פא: הערה רח. [↑](#footnote-ref-2678)
2679. בפרשת שמיני מוזכרת האש שיצאה מאת ה' ואכלה את הקרבנות, ומוזכר חטא נדב ואביהוא שהקריבו אש זרה ולא חִכו לאש שיצאה מאת ה'. מכאן נראה שבמקדש יש להקריב דוקא על האש שמאת ה'. ושיש לשמר את האש שעל המזבח. וכך אמנם דורשת כאן הבריתא: "אש שירדה מן השמים בימי משה לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה ואש שירדה בימי שלמה לא נסתלקה עד שבא מנשה וסילקה". אמנם קשה שבפרשת במדבר נאמר שלקראת מסע מדשנים את המזבח. ועוד קשה שהרי עוד נאמר באותו פסוק שבשעת מסע פורשים על המזבח בגד, ואיך אפשר לפרוש עליו בגד אם דולקת עליו אש. ולכאורה בדיוק לשם פרישת הבגד מדשנים אותו. וראה במפרשים שם. ומ"מ למסקנה הכל מודים שבבית שני היתה שם אש מן ההדיוט. ולהלכה אפשר ואף צריך לתת על המזבח אש מן ההדיוט. וכפי שבארנו ביומא כא:. [↑](#footnote-ref-2679)
2680. כאן עוסקי ראב"י בשאלה האם המזבח בנוב וגבעון היה אבן או נחשת. וכיון שאין בכך נפק"מ למעשה, התנא לומד בדרכים שמשמשות בד"כ במדרשי התנאים רק למדרש אגדה. (אמנם, יתכן שיש כאן נפק"מ לשאלה האם אפשר להשתמש במזבח נחשת במקדש. וראה על כך לעיל עמ' תתרב). ומ"מ ברור שעקר הדרש כפי שהוא אינו אלא אסמכתא שהרי נוב וגבעון מה"ת אפשר שיהיו ואפשר שלא. ואילו זכינו היינו בונים את בית עולמים כבר בימי יהושע. דרשתו באה ללמד שלעתיד לבא עושים את המזבח דוקא מאבנים, ולתפארת המליצה הוא הזכיר אבנים אבנים אבנים וקשר אותם לנוב וגבעון. [↑](#footnote-ref-2680)
2681. ובמנחות כז: מצאנו דרשה מהפסוק "וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וְהִזָּה בְאֶצְבָּעוֹ עַל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת קֵדְמָה וְלִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת יַזֶּה שֶׁבַע פְּעָמִים מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ". כשאדם עומד במקדש מול השכינה, הוא עומד ופניו למערב, לכן פני הכפרת הם למזרח. כשאדם עולה למזבח הוא פונה לצפון, לכן פני המזבח הם לדרום. [↑](#footnote-ref-2681)
2682. זה תמוה. כי המשכן שפניו למזרח, שהרי נכנסים אליו ממזרח, יש לו ירך צפונה וירך דרומה. אם למזבח יש ירך בצפון, משמע שנכנסים אליו ממזרח או ממערב. ירך הוא צד. [↑](#footnote-ref-2682)
2683. וכאן הגמ' מביאה צריכותא שהיא פשט הפסוקים. מהו רבוע ומהו הקף סובב ומה מחדש כל אחד מהם. [↑](#footnote-ref-2683)
2684. ויתכן שמדייקים גם מהמלים "אֲשֶׁר עַל הָאֵש", שלא יחרגו מן האש. ולכן למדים כאן שמשה עשה עצים שלא חרגו ממקום המערכה, ולא רק שלא חרגו מן המזבח. [↑](#footnote-ref-2684)
2685. כדי ללמוד על פניותיו של הכהן דרש הדרשן מלשון פניה, כך פונים הבקר, שלשה פונים ושלשה פונים וכו'. מכאן שכך פונים במקדש. לכן לשון המדרש שכל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין למזרח. (שהרי אדם שבא מן המזרח כמו הנכנס למקדש, אם יפני ימינה יפנה צפונה, וגם תיאור הבקר מתחיל בצפון). כלומר: המדרש מדגיש את הפניה של הפונים. ונראה שלפחות חלק זה של הדרשה הוא אסמכתא, שהרי פניותיו של הכהן אינן דומות לפניותיהם של הבקר, מה גם ששם אין ולו אחד שפונה דרך ימין. אך אע"פ שהלשון היא לתפארת המליצה, גוף הדרשה אכן נשמע סביר לגופו. שהמקיף מקיף מימין. שהרי הפסוק מונה את רוחות השמים בסדר הזה. ואולם הדרשן נזקק למלה פונים, משום שאל"כ היה מקום לומר שאין מכאן ראיה שכך פונים, אלא שכך מתארים את רוחות השמים. (וסברה דומה מצאנו ביומא יז:). [↑](#footnote-ref-2685)
2686. להלן נחלקו הדעות בשאלה האם אפשר ללמוד מכאן גם לכוון ההקפות בתוך המקדש פנימה, או גם להזאות שבהן הכהן אינו מקיף את המזבח אלא עומד במקומו ומזה. ויש לתמוה שהרי הבקר אינו מקיף את הים לא ביד ולא ברגל. ומשמע שם בסוגיא שהשאלה היא האם אפשר ללמוד סביב האמור בקרנות המזבח הפנימי מסביב האמור במזבח החיצון. ואולם, על המזבח החיצון עצמו לא נאמר בשום מקום שצריך להקיף דרך ימין. ואם זה נלמד מהים (שאינו מהתורה אלא מהנביאים והכתובים), מדוע לא ילמד הים עצמו גם על המזבח הפנימי, ולמה נצרכנו ללמדו מהחיצון. וגם אם נניח שהפנימי לא דומה לחיצון, מדוע לא ילמד מהים שכל פינות לא יהיו אלא דרך ימין? ובמזבח החיצון כתוב סביב פעמים רבות בהזאה על המזבח עצמו שתי מתנות שהן ארבע. אך בהזאה על קרנותיו בד"כ לא נאמר סביב (מלבד בחטאת המלואים, וגם זה רק בפרשת צו ולא בפרשת תצוה). וכל הדרשות כאן צריכות ביאור. [↑](#footnote-ref-2686)
2687. ממקום שרגלי הזר עומדות. והגמ' רצתה לדון מכאן לגבי ההיכל, אך פשוטו שלא בא הכתוב לפסול את ההיכל אלא להכשיר את העזרה כֻלה. בדומה לכך יש הו"א בירושלמי מע"ש ה ג, שבגלל שנאמר "ואכלתם אותו בכל מקום" הכהנים לא יוכלו לאכול שהרי אינם יכולים לאכלו בקבר. אך הפשט הוא שהפסוק בא להכשיר את כל הארץ, ולהוציא מהו"א שלא יאכלוהו אלא במקום אשר יבחר. [↑](#footnote-ref-2687)
2688. זאת דרשה דחוקה, שהרי הפשט הוא שצריך לאכול במקום קדוש, וזה צווי ולא התר. אלא מתוך שהתורה נִסחה כך את דבריה, אנו למדים שלא החצר קובעת אלא הקדושה. וא"כ, אפשר בהחלט ללמוד שאף בהיכל. אילו לא נאמר אלא חצר אהל מועד, היינו יכולים לחשוב שדוקא בחצר אפשר לאכול, ולא בהיכל שאין מכובד לאכול שם. אבל התורה תלתה כאן את האכילה לא בחצר אלא בקדושה. ממילא למדנו שאכילה עבודה היא, ותֵעשה אפילו במקדש שהוא בקדושת קדש הקדשים לא פחות מהחצר. וראה לעיל הערה קמה.

      הגמ' כאן אומרת שאפשר ללמוד ק"ו מפתח אהל מועד אלא מחצר אהל מועד. הגמ' תולה את זה בכך שאפשר ללמוד לענין עבודה אך לא לעניין אכילה. אבל אפשר להוסיף טעם נוסף: כל מה שלפנים מפתח החצר הרי הוא פתח אהל מועד. אבל במקום שנאמר חצר היתה הו"א שדוקא בחצר. [↑](#footnote-ref-2688)
2689. מפשט המשנה בדף סג. והבריתא בדף סג: משמע שחטאת העוף נעשית לאו דוקא שם. המשנה אומרת שבכל מקום היתה כשרה אלא זה היה מקומה. נהגו לעשותה על קרן דרומית מערבית אך מדין תורה היא כשרה בכל מקום במזבח. גם הבריתא אומרת שהזה דמה בכל מקום כשרה. מכאן נראה שהדרשה המשוה את החטאת למנחה לענין מקום עשיתה, אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא. וכן מסתבר, גם כי ההקש כשלעצמו אינו מובן, וגם כי אי אפשר לדמות את חטאת העוף למנחה, שהרי כלל לא הוזכרה כאן מנחה. הסלת של החוטא הדל אמנם דומה למנחה ולכן היא נקראת בפי חז"ל מנחת חוטא, אך התורה קוראת לה חטאת ומדגישה שוב ושוב עשירית האפה סלת לחטאת, חטאת היא, חטאת היא, ומסימת והיתה לכהן כמנחה. ז"א שאינה מנחה אלא כמנחה. ואיך נקיש את חטאת העוף לדיני מנחות שכלל לא אמורים באותה פרשיה? (ועין לעיל הערה כט).

      עוד למדים מכאן שהמנחה נקמצת בצפון. וגם הדרשה הזאת אינה נכונה להלכה. המנחה נקמצת בכל מקום. (וראה רש"י שהעיר על כך וכתב שלא גורסים זאת).

      לכן נראה שהדרשה אינה אלא אסמכתא. שהרי אותה עשירית האיפה אינה מנחה. וגם ההלכות הנדרשות מכאן לא נפסקו להלכה.

      אמנם, אפשר שהבריתא לא באה ללמד דרשה גמורה אלא למצוא סמך למנהג שנהגו לעשות את חטאת העוף דוקא באותה קרן. וכיון שנהגו לכנות את חטאת השעורים בשם מנחה, נהגו גם לעשותה כמנחה. אך אין זה אלא מנהג.

      הגמ' כאן מעמידה את הבריתא כך שהמליקה כשרה בכל מקום, אבל ההזאה דוקא בקרן זו. וזה תמוה כי משמע שהמליקה וההזאה הן תהליך אחד, וראה להלן הערה קפט, ואמנם הדרשה שם אמורה על עולת העוף ולא על חטאת העוף, אך אין סברה להבדיל בין חטאת לעולה לענין זה. ולהלן סו: וגם סז. אומרת הגמ' שמליקה כשרה בכל מקום במזבח ואפילו למעלה. וקשה, כי אם המליקה איננה חלק מההזאה והמִצוי, מנין ומדוע תֵעשה במזבח, למה לא בעזרה כבהמה? לכן פשט הבריתא הוא שההזאה והמליקה במקום אחד, ומליקתה והזאתה בכל מקום מבזבח מתחת לחוט הסקרא. אבל הגמ' העמידה אחרת. [↑](#footnote-ref-2689)
2690. המדרש מניח שקיר המזבח מחולק לשנים, שני מזבחות, עליון ותחתון, קיר מזבח וקרנות מזבח, ואי אפשר שיהיה קרבן שכשר בשניהם. משום שאל"כ, אם יהיה עוף גדול שדמו יכול להגיע מלמעלה למטה – מנין שלא יהיה רשאי לעשותו למעלה אם ירצה? אין כאן ראיה מהותית שמלמדת שהחטאת הזאת תֵעשה דוקא למטה. אבל אם אכן נאמר שהמזבח מחולק לשני מזבחות שונים, יובן המדרש הזה, כמו גם המדרשים לעיל זבחים נג. ובמקומות נוספים. [↑](#footnote-ref-2690)
2691. בעולת העוף נאמר: "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ". "ונמצה", משמע ממילא. אם הכהן מולק לגמרי את הראש, ממילא מתמצה דמו על קיר המזבח. לעֻמת זאת בחטאת נאמר: "וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ חַטָּאת הוּא". הראש לא הובדל מהעוף, והכהן צריך להזות מדם החטאת על קיר המזבח, רק הנשאר ימצה. [↑](#footnote-ref-2691)
2692. שלא כבהמה שבה נאמר וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה’ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, שמכאן משמע שהשחיטה לחוד וההקרבה לחוד, השחיטה נעשית ע"י הבעלים וההקרבה ע"י הכהנים, והשחיטה אינה במזבח. בעוף נאמר "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ", משמע שהכל תהליך אחד שנעשה ע"י הכהן במזבח. [↑](#footnote-ref-2692)
2693. בעולה נאמר "וְהִקְרִיבוֹ הַכֹּהֵן אֶל הַמִּזְבֵּחַ וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְנִמְצָה דָמוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ". לעמת זאת בחטאת נאמר: "וּמָלַק אֶת רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ וְלֹא יַבְדִּיל: וְהִזָּה מִדַּם הַחַטָּאת עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ וְהַנִּשְׁאָר בַּדָּם יִמָּצֵה אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ". שני הקרבנות מתחילים במליקה, שני הקרבנות נגמרים במִצוי, (בחטאת נזכר יסוד, בעולה לא), ובין שתי הפעולות האלה יש נתינה על המזבח. בעולה הנתינה שבין המליקה למצוי היא הקטרת הראש. בחטאת הפעולה היא הזאה על קיר המזבח. מטרת המליקה בעולה היא הקטרת הראש, כלל לא נאמר שצריך להזות. לכן הכהן עושה אותה למעלה, במקום ההקטרה. מטרת המליקה בחטאת היא הזאת הדם, שהנשאר ממנו ימצה אל היסוד. לכן היא נעשית קרוב ליסוד. להלן סו: תדון הגמ' בשאלה האמנם ההבדל בהזאה הוא הבדל מהותי. מ"מ מטרת מליקת הראש בעולה הוא כדי להקטירו, וממילא מבדיל את הראש. בחטאת נאמר שלא יבדיל. ימלוק, וממילא יוזה הדם על קיר המזבח, וימצה אל היסוד. [↑](#footnote-ref-2693)
2694. אמנם במשנה משמע שקודם ממצה ואח"כ מקטיר את הראש. [↑](#footnote-ref-2694)
2695. וקשה כי לכאורה איפכא מסתברא. מכך שלא כתבה התורה בחטאת שיבדיל, משמע שאין צריך, וכשכתבה בפירוש משמע שאסרה. ואולי אין דבריו אמורים אלא לראב"ש שלומד לא מ"ומלק את ראשו והקטיר" אלא מ"והקריבו"). [↑](#footnote-ref-2695)
2696. אולי אפשר לדיק זאת גם מכך שעל הראש נאמר "ומלק את ראשו והקטיר המזבח", ולא "והקטירוֹ המזבח" א"א לומר על הראש "והקטירוֹ" כי לא הוא הנושא כאן. [↑](#footnote-ref-2696)
2697. שם אומרת הפרשה: "וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יֶדְכֶם וְכֹל מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה’: וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ: רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ וְכָל נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת הַלֵּוִי כָּל יָמֶיךָ עַל אַדְמָתֶךָ: ס כִּי יַרְחִיב ה’ אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר: כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’". גם שם מלמדת התורה שאין לשחוט מחוץ למקדש, אלא שהיא אומרת שאם ירחק ממך המקום אשר יבחר ה', אפשר לזבוח בכל מקום כצבי וכאיל, כלומר חולין, (וכפי שבארנו במכות יט: וחולין טז:יז. ובבכורות יב.: ובבכורות יד: ובבכורות טו.: ובבכורות לב:לג.), אך לא לאכול את הדם. הפרשה שם ממש מקבילה לפרשה כאן שאומרת שאסור לשחוט מחוץ למשכן, ואסור לאכול דם כי הדם הוא הנפש. אלא שהפרשה שם עוסקת בארץ ישראל והפרשה כאן עוסקת במדבר. משם נלמד לכאן, סיום הפרשיה בא ללמד שבכל מקרה יש לשמור על דיני שחיטה, לא לאכול דם ולא נבלה וטרפה. [↑](#footnote-ref-2697)
2698. ולא מדובר כאן על בהמה, כי בהמה, כאמור בראש הפרשיה, אינה נשחטת אלא כקרבן. (ונחלקו בכך ר' ישמעאל ור' עקיבא, כפי שנבאר להלן) ציד חיה או עוף נאכל גם שלא כקרבן, ובלבד שלא יאכל את דמו ולא יאכלנו כשהוא נבלה וטרפה.

      לגבי נבלת בהמה יש פסוק אחר שמלמד דינים אלה, בפרשת שמיני: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". כלומר: כבר למדנו במקום אחר שנבלתה של הבהמה הטהורה – טמאה היא, והאוכלה יכבס בגדיו. אין לנו צֹרך בפסוק. לכן מתבקש לומר שהפסוק כאן הוא המשך של הפסוק הקודם שעוסק בחיה ועוף ואינו עוסק בבהמה. ואמנם, אפשר היה לפרש שהפסוק כאן עוסק בכל מיני הנאכלים, והוא מחדש גם בבהמה שגם טרפתה טמאה. אך כיון שהפסוק הקודם עוסק בציד חיה ועוף, מסתבר שגם הפסוק כאן הוא המשך לכך. ולפי זה בבהמה הטרפה לא תטמא את בגדי אוכלה אם אינה נבלה.

      (בראש הפרשיה נאמר שכל השוחט במחנה או מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן - חיב כרת. בפשטות נראה שיש כאן אִסור לשחוט בהמה שלא לקרבן. ואולם נתן לבאר שהתורה עסקה כאן דוקא בבהמות שהוקדשו לקרבן, ודוקא אותן אסרה התורה לשחוט מחוץ למשכן, וא"כ האסור האמור כאן הוא האסור לשחוט קדשים מחוץ למשכן. רש"י (חולין טז: ד"ה נאסר, יז. ד"ה בשר) והרמב"ן (ויקרא יז ג) אומרים ששני הפרושים האלה הם דעותיהם של ר' ישמעאל ור"ע בחולין טז:יז.. (וראה בדברינו שם). לדעת ר' ישמעאל, בפסוק (דברים יב כ) "בכל אות נפשך תאכל בשר" התירה התורה אכילת בשר תאוה (כלומר: בשר בהמה שאינו קרבן שלמים אלא חולין), שהיה אסור לפני הכניסה לארץ והותר עם הכניסה. לדעת ר"ע בשר תאוה מעולם לא נאסר, והתורה בפסוק זה אסרה לאכול בהמה שננחרה ולא נשחטה, שהיה מותר לפני כן). [↑](#footnote-ref-2698)
2699. נראה שהתנא הזה סובר שנבלה וטרפה בפסוק הזה הוא דבר אחד. נבלה וטרפה היינו שמתה שלא בדרך הכשרה. בנגוד לר' יהודה שיובא להלן. מותר לאכול דוקא את זאת שהוצאה מידי נבלה בדרך הראויה להוציא חי מידי נבלה. (נוסח הבריתא מתבסס על המלה נבלה, הגמ' תקנה ובארה שהדרשה מבוססת על כך שנאמר נבלה וטרפה. ובנוסח תו"כ שלפנינו מוזכרות שתיהן). [↑](#footnote-ref-2699)
2700. ולכן דוקא בבעלי חיים טהורים נאמרה טומאה זאת. נאמר בפרשה "וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר: וְאִם לֹא יְכַבֵּס וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". וכפי שבארנו כאן, האִסור חל דוקא על מי שלא נשחט כדרך הכשרו, אבל כל מי שנשחט כדרך הכשרו, אינו בכלל הזה. וכן נאמר בכהן "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ", כלומר שאם יאכל יטמא. האסור הוא רק בטרפה שהיא כנבלה, לא בשחוטה. הטומאה היא רק בציד חיה או עוף אשר יאכל, לא בעוף אשר לא יאכל, שממילא גם אלמלא היה נבלה וטרפה, לא היה נִתר באכילה. (ולגבי טומאת נבלת בהמה התורה הדגישה בפירוש: "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב", דוקא בהמה אשר היא לכם לאכלה. וה"ה לכאן). האסור הוא דוקא באכילה, ולכן דוקא אם אכל כדרך האוכלים, כזית בכדי אכילת פרס, הוא מטמא בגדים. וכן דוקא אם אכל חיה ועוף הנאכלים, הוא מטמא בגדים. [↑](#footnote-ref-2700)
2701. א"א לפרש ששחיטה שכשרה בחוץ, אם עשאה בפנים היא נבלה. שחוט אינו נבלה. אילו היינו מפרשים ששחיטה בפנים היא נבלה, היינו מבטלים את כל כחה של שחיטה ואומרים שאינה כשרה אלא בחוץ, ואז היה הבדל בין פנים לחוץ. מעלתה של השחיטה היא בכך שמבחינה עניינית בכל מקום ובכל זמן שחוט אינו נבלה, ואין בזה הבדל בין פנים לחוץ. דוקא מליקה משתנה בין פנים לחוץ, כיון שחִדוש הוא שחדשה תורה שמליקה בקדש בפנים לא תהיה נבלה, אין לך בו אלא חדושו. [↑](#footnote-ref-2701)
2702. פשט הבריתא שכיון שכך צִוְּתה התורה להקריבה ודאי שאינה נבלה, ולכן אין חלים עליה דיני נבלה. ולכן אינה טמאה כי לא טִמאה התורה אלא נבלה וזו אינה נבלה, שהרי נמלקה כהלכתה וכהכשרה. אמנם האמוראים כאן שאלו על הבריתא "הא נמי נבלה היא" אבל פשוטה של הבריתא ופשוטה של ההלכה, שגם אם עוף זה יקָרא נבלה בלשון הדִבור, להלכה וללִמוד האמור כאן אין זו נבלה. וכך למדה הבריתא. (ואפשר שגם האמוראים לא הקשו "הא נמי נבלה היא" אלא על ההו"א של הבריתא. אבל לאחר הלמוד המובא בבריתא פשיטא שאינה נבלה. וכן פרש רש"י "מאן לימא לך דלאו נבלה היא" כלומר: האמוראים לא שאלו אלא על ההו"א ולא על המסקנה. ועוד משמע מלשון רש"י שפשוט שחטאת העוף שנמלקה כהלכתה אינה נבלה, ומעולם לא עלה על דעת איש אחרת, ושאלת האמוראים אינה אלא על העולה או על הפסולים). זה בדיוק מה שלמדה הבריתא: שגם אם שמו בלשון הדבור נבלה, הלא להלכה אינו נבלה. שהרי אילו היה נבלה לא היה קרב ולא היה נאכל.

      אמנם בסוגיא ביבמות לב:-לג: משמע אחרת. והנה בדברי הגמ' ביבמות נתקשיתי מאד ולא ידעתי מה אשיב. הגמ' הביאה שלש מחלוקות בין ר"ח לב"ק. בזר שעבד בשבת, בבעל מום ששמש בטומאה, ובזר שאכל מליקה. ולפי דברינו הנה לא ידעתי ולא אבין מה ענין המחלוקת השלישית אצל שתי הראשונות. כי העובד בשבת – הרי ודאי שזו שבת ושזו מלאכה, אלא שלכהן הותרה עבודה בשבת אע"פ שהיא שבת והיא מלאכה, ומשום כך יש מקום לשאול האם לא הותרה אלא אצל כהן. וכהן העובד בטומאה, הרי ודאי שזו טומאה ושזו עבודה, אלא שהיא הותרה בצבור, ומשום כך יש מקום לשאול האם הותרה גם אצל בעל מום. אבל עוף שנמלק כדרך הקרבנות אינו נבלה, אלא היא דרך הכשרו מבפנים (כאמור בסוגייתנו, וכדברי המשנה להלן קיא.:, וכן להלן פה. ובמקומות נוספים. והכשרו דוקא מפני שנמלק ולא נשחט). עוף שנמלק כהלכתו בפנים אינו נבלה. ואילו היה נבלה – היאך יזה דמו על המזבח ומדוע לא יטמא את הכהן האוכלו? (והלא התבאר כאן, וכן במקומות נוספים בפרקנו, שחטאת העוף ועולת העוף אינם מטמאים אפילו אם הם פסולים). אלא פשיטא שכלל אינו נבלה אלא כך היא דרך הכשרו. והגמ' ביבמות שם העמידה את ב"ק בתיובתא משום שנחלקו ר"ש ור"י רק בשתי הראשונות ולא בשלישית. ולא ידעתי איזו ראיה היא זו, וכי ידעו ר"ש ור"י שעתידים ב"ק ור"ח לחלוק גם בשלישית? אבל אם ראיה היא – למה לא נשיב עליה כפשוטו, שלא נחלקו ר"י ור"ש בשלישית כי אין מה לשאול על השלישית כי פשיטא שלא חיב משום נבלה כי עוף שנמלק כהלכתו אינו נבלה? (ולא מצאנו אִסור לאכול את שאינו שחוט אלא רק אִסור לאכול נבלה). ואי אפשר שאותו עוף יהיה נבלה לענין אכילתו ולא לענין טומאתו, או יהיה נבלה אצל זר ולא אצל כהן. ועוד: הלא שפתי ר"ח וב"ק ברור מללו, והם בארו היטב את טעם מחלוקתם בשאלה האם כשהותרה הותרה, או שבאִסורה היא עומדת ואינה אלא דחויה מפני המצוה, וממילא כשאין מצוה אינה דחויה. וכיון שכך בארו הם עצמם את דבריהם, מדוע העמידה הגמ' את דבריהם באסור כולל ובבת אחת ובאאחע"א? ובכל זה לא ידעתי מה אשיב. (ותרצנו בדחק בשבת קלא-קלב הערה פה). ורבות הקושיות בסוגיא. אבל אולי בשל הסוגיא ביבמות שם הקשו האמוראים כאן מה שהקשו. [↑](#footnote-ref-2702)
2703. וגם אם הוא פסול – לא נפסל מפני שמליקתו לא מליקה, אלא מטעם אחר. מליקה בעוף קדש בפנים היא שחיטתו, כי היא דרך הכשרו. וגם אם כקרבן הוא פסול, לא מליקתו פסלתו אלא דבר אחר. ואולם, כל זה נכון דוקא לגבי עוף קֹדש בפנים, שבו חִדשה התורה שמליקתו מכשרתו. לא בחולין ולא בחוץ. וגם בעוף קדש בפנים, לא הופקע מידי שחיטה המפקיעה את הנבלה בכל מקום. [↑](#footnote-ref-2703)
2704. ויתר על כן, דוקא מליקתו נאמרה במפורש. [↑](#footnote-ref-2704)
2705. שהרי המלה טרפה מיותרת, בין למ"ד טרפה חיה ובין למ"ד טרפה אינה חיה. למ"ד טרפה חיה, ברור שמדובר על טרפה שנשחטה, שהרי אם לא נשחטה היא נבלה, ומה התחדש א"כ במלה טרפה? ואם טרפה אינה חיה, ממילא היא כבר נבלה, ושוב יש לשאול מה התחדש במלה טרפה. מכאן למד ר' יהודה שהטרפה מטמאת אפילו אם שחטה. [↑](#footnote-ref-2705)
2706. ואין מדובר כאן על בהמה, כמו שבארנו לעיל הערה קצה. ולפי האמור כאן ר' יהודה אינו מקבל את הק"ו של ר"מ כלל, אפילו לא לגבי שחיטת עוף. וממילא לא יועיל אם נבאר שמליקתו כשחיטתו, שהרי גם שחיטתו אינה מטהרתו. [↑](#footnote-ref-2706)
2707. ואכן, הרמב"ם שפוסק כר' יהודה, פוסק שטרפה ששחטה אינה מטמאת. כלומר: ר' יהודה מודה ששחיטה מטהרת את הטרפה. אבל מליקה לא. כי עוף שהוא טרפה אינו דומה לקדשים שמליקתם היא שחיטתם. עוף טרפה – מה לו ולמליקה. [↑](#footnote-ref-2707)
2708. המדרש מבוסס על פסוק המלמד אִסור ולא על פסוק המלמד טומאה. הפסוק לא מחדש כאן אסור בבהמה טמאה. ועם זאת יש מקום לומר שטומאה תהיה בה, כי מכך שאסרה התורה נבלה כדי שלא יטמא, ממילא למדנו שהנבלה מטמאת, ואם כך – מדוע לא תטמא גם נבלה טמאה. אעפ"כ לומר כאן המדרש שאין לך בו אלא חדושו. [↑](#footnote-ref-2708)
2709. וכן דורש ר' יהודה מהפסוק האמור בכהן: "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל לְטָמְאָה בָהּ". מדובר כאן דוקא על נבלה וטרפה של בע"ח טהורים, שדוקא בגלל שהם נבלה וטרפה האוכלם נטמא בהם, אבל נבלה של בע"ח טמא, האוכלו אינו צריך לכבס את בגדיו. וה"ה לחלב של בע"ח טמאים, שאינו נבדל מבשרם וטומאתו ככל הבשר, שהרי אין בהם מעמד מיוחד לחלב. ואינו כטרפה של בהמה טהורה, שהיא ממין שחלבו עומד בפ"ע. ואלמלא נטרפה היה גם חלבה עומד בפ"ע ואינו כבשרה. [↑](#footnote-ref-2709)
2710. רב יהודה בשם רב דורש זאת מהפסוק "וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר הִיא לָכֶם לְאָכְלָה הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ יִטְמָא עַד הָעָרֶב: וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב". על דרך האסמכתא הוא דורש "מן הבהמה", מן ולא כל. הבהמה כֻלה טמאה אבל חלבה טהור. וראה להלן חולין קכח: או שכל הבהמות המתות טמאות חוץ מטרפה ששחטה שאע"פ שכבר התחילה מיתתה מחיים, שחיטתה מוציאתה מידי נבלה, ולכן לא כל הבהמה אשר תמות, רק אלה שלא תשחטנה. [↑](#footnote-ref-2710)
2711. האסור לאכול חלב אמור גם הוא באותה פרשה, בפסוק שלפניו, "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלו", לא אסרה התורה שם אלא חלב שור וכשב ועז, כלומר חלב בהמה. לכן לא מסתבר שכשהתירה אותו במלאכה בפסוק שאחריו, התירה גם חלב חיה.ּ [↑](#footnote-ref-2711)
2712. כך אומרת הגמ' בדף סט:ע. וכן גם הבריתא שעקרה מובא בע:, שבודאי מדובר כאן על בעלי חיים טהורים שאל"כ למה חדשה התורה ואכל לא תאכלוהו, ממילא הכל אסור באכילה, לא רק החלב, לכן ברור שמדובר על בהמה טהורה, שבה דוקא החלב נאסר, אך לא נאסר בהנאה ובטומאה. ועוד, שבבהמה טמאה אין משמעות לטרפתה. ודאי מדובר כאן על טהורה שבה יש מקום לדבר על נבלה וטרפה, שבה יש הבדל בין טרפה לשאינה טרפה, ובה צריך לחדש שהנבלה והטרפה אינן מטמאות ומותרות בהנאה. וכן א"א ללמוד משם לחיה, שהרי החיה חלבה מותר, אין בה הבדל בין החלב לשאר הגוף, ולא עליו נאמר וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ, לכן מוכח שלא בה עוסק הפסוק. ובעל כרחנו עלינו לפרש שמדובר דוקא בבהמה טהורה, שהרי הפסוק שלפניו פותח ואומר כל חלב שור וכשב ועז.

      לכן יש לפרש שכיון שהפסוק הקודם אסר כל חלב, הפסוק הזה בא לחדש שכל חלב שהוזכר בפסוק הקודם, הוא טהור ומותר במלאכה. הפסוק הזה בא לחדש שהחלב בבהמה הטהורה אינו חלק מהבשר. ונאסר דוקא באכילה. [↑](#footnote-ref-2712)
2713. ועוד מוסיף רבא, שאילו היינו משוים טרפה לטמאה, היינו צריכים לומר כך גם בדרשה לעיל, לגבי טומאת האוכל נבלה וטרפה. שאלמלא נכתבה היינו עלולים לחשוב שגם טרפה היא כבעל חיים טמא, ששחיטתו אינה מתירתו באכילה, ולכן גם אם ימות מעצמו לא יטמא כנבלה באכילה, לכן למדה התורה שגם האוכל טרפה שמתה יכבס בגדיו. [↑](#footnote-ref-2713)
2714. אמנם קשה, שהרי היא במקום דם שופכו. ושופכו בודאי טמא טומאת מת אם יהרג בסיף אע"פ שהוא מכפר על הארץ. אמנם, הוא לא ממין שמביאים ממנו קרבן והיא כן, אך היא ודאי לא קרבן, שהרי אינה נערפת במקדש. לכן הדרשה תמוהה. [↑](#footnote-ref-2714)
2715. מצאנו בכמה מקומות שדבש מחמץ. אמנם במנחות נח. נאמר שאפשר לערב דבש בשירי מנחות. מכאן משמע שאינו מחמץ. וראה דברינו שם. [↑](#footnote-ref-2715)
2716. כך יש לבאר את דברי הגמ' האומרת שמעלה אותם למזבח לשם עצים. כלומר: אין כאן ל"ת שאוסר להקטיר את השירים, אלא מלשון הפסוקים אנו למדים שבטלה קדושתם ומעתה אין הקטרתם הקטרה.

      לשון המדרש היא "כל שממנו לאשים". ונראה שנקט כך לתפארת המליצה. כיון שסמך את דבריו על הפסוק "לא תקריבו ממנו". אבל ממנו לאשים לאו דוקא. ונחלקו בכך תנאים במנחות נח. וההכרעה שם היא כר"ע שלאו דוקא מה שממנו לאשים נאסר. אלא כל קרבן שלא מיועד להקטרה – ממילא אין להקטירו.

      לגמ' פשוט שלוג שיש לתת ממנו שבע מתנות מצורע דינו כדין כל שממנו לאשים. אפשר שטעמו של דבר משום שמתנות שבע דינם כדין הקטרה. ואפשר שטעמו של דבר הוא שאשים לאו דוקא, אלא כל העומד להיות שירים. מ"מ כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו אפילו אם ממנו לאשים בטעות. שהרי הגמ' מדברת על מקרה שבו מקטיר קומץ על תנאי ומזה שבע על תנאי. ואם ההזאות הן אכן הזאות, הרי שהקומץ הוקטר בטעות והקטרתו אינה הקטרה, ואעפ"כ הוא עושה את השאר שירים. [↑](#footnote-ref-2716)
2717. נאמר כאן: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִן הַמִּנְחָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו קֹדֶשׁ קָדָשִׁים מֵאִשֵּׁי ה’: כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַה’ לֹא תֵעָשֶׂה חָמֵץ כִּי כָל שְׂאֹר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תַקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אִשֶּׁה לַה’". בפשטות, על השירים הנאכלים לאהרן ובניו נאמר שלא יעשו חמץ. ואעפ"כ משמע מכאן שהם, כמו השאור והדבש, לא יעלו על המזבח. [↑](#footnote-ref-2717)
2718. בכמה מקומות אנו מוצאים שדינו של הכבש כדינו של המזבח, ושהכבש הוא חלק מהמזבח. אמנם, לכמה ענינים אחרים אנו מוצאים שאין זה כך. ואין כאן המקום להאריך. [↑](#footnote-ref-2718)
2719. וזה קשה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא? דוקא השאור והדבש החמורים, שהתורה פסלה אותם, יעלו כעצים? ואכן, לפי ר"א כמי שמבארת הגמ' בסמוך, דוקא שאור ודבש החמורים לא יעלו אפילו לכבש. (ואפשר שהוא מודה שגם לא יעלו כעצים), אבל שירים יעלו אפילו למזבח, כעצים.

      ואפשר שטעם הדבר הוא שאי אפשר לעשות קרבן כעצים.

      לפי ר' יהודה בבריתא (זבחים עז.פא.) חכמים מודים שאפשר להעלות אברי חטאת בתורת עצים. לא נחלקו אלא בבעלי מומים. כלומר: גם חכמים מודים שבעלי מומים חמורים יותר מחטאות. (ולפ"ז גם שאור ודבש חמורים יותר משירי מנחה). כי בעלי מומים פסולים מעצמם, כלשון הגמ' מאיסי. ואברי חטאת לא נאסרו אלא משום שהם מיועדים לדבר אחר ולא להקטרה. א"כ הקטרתם אינה הקטרה, אבל אין אִסור להביאם אל המזבח, לכן יקרבו כעצים. לפי בריתא זו, לר"א אפשר לכתחילה להקריב כשר עם פסול, העִקר שיש בו כשר והוא ההקטרה. הפסול כמי שאינו. וראה להלן.

      (בדומה לכך במשנה הבאה (זבחים עז:עח.) יש הבחנה בין דם בהמה ודם חיה, לבין דם פסול. דם בהמה וחיה אינו קרבן אך גם אינו פסול, לכן אם התערב בדם כשר יזרק והבהמה והחיה כמי שאינם. אבל דם פסול אסור לזרוק, יש בו פסול מצד עצמו. כמו בעל מום. (ואם זרק – זרק את הכשר ויצא ידי חובה, וזרק גם את הפסול וחטא בכך. לכן אם נתן כשר). אמנם, הגמ' (עט:) אומרת שהאסור הוא משום גזרה, וראה להלן).

      בפשטות שיטת ר"א שבמשנה שהיא שיטת חכמים בבריתא, היא שאין אִסור להקריב או לזרוק יותר מהמצֻוֶּה. יש אִסור להקריב פסולים, אבל דבר שאינו לא פסול ולא כשר אלא רק לא מיועד להקרבה, אם הוא ספק או תערובת יקריב. אמנם הוא לא מיועד למזבח, אבל אין אִסור להעלותו. רק דבר שיש בו פסול מצד עצמו לא יתן אפילו בספק, שמא הוא עובר עברה. אבל דם התמצית או שירים, יכול לתת כאילו הוא מים וכאילו הוא עצים. כלומר: ר"א לא מקבל את הדרשה שהנותרת ממנה לאהרן ולבניו ולא תקריבו. כך לגבי אברי חטאת במשנה בדף עז., דם תמצית בדף עח., דמים בדמים עט:פ., הוא אינו חושש לבל תוסיף, ואינו חושש לתת את הנאכלים על המזבח. דוקא אם יש אסור ממשי הוא אוסר. גם חכמים לשיטתם בכל המקומות האלה, אוסרים לתת על המזבח יותר ממספר המתנות הנדרש. ר' יהושע אומר שיש כאן אִסור בל תוסיף. (יתכן ש"בל תוסיף" ו"בל תגרע" האמורים כאן אינם כבל תוסיף ובל תגרע האמורים בכל התורה כֻלה, אלא אותו דין מיוחד בקדשים שנדרש כאן, שאין לעשות בבשר הקדש ובדמו מה שלא נצטוינו).

      המשנה אומרת "נתערב בדם פסולין ישפך לאמה בדם התמצית ישפך לאמה רבי אליעזר מכשיר אם לא נמלך ונתן כשר". בפשטות נראה לבאר שבדם פסולים הכל מודים שישפך לאמה, בדם התמצית נחלקו ר"א וחכמים, והכל מודים שאם נמלך ונתן כשר, הן בדם תמצית והן בדם פסולים. שהרי אם נתן נתן גם מזה וגם מזה. ר"א אומר שדם התמצית כמים ולכן אין רע בכך שנתן גם מזה וגם מזה. לשיטתו לכל אֹרך הפרק. והוא מודה שלכתחילה לא יתן מהפסולים שהוא אסור ממש. וחכמים אומרים שגם את התמצית לכתחילה לא יתן. אבל בגמ' נחלקו רב פפא ורב זביד, לדעתם המחלוקת בין ר"א לחכמים היא בשאלה האם יש מקום לגזור. כלומר: גם חכמים מודים שמעִקר הדין יתן. אלא שהם גוזרים, ור"א לא גוזר או משום שאין גוזרים במקדש או מפני שדם התמצית לא שכיח. הגמ' שם אומרת שלרב זביד אין הבדל בין דם פסולים לדם התמצית וכן מפרש שם רש"י שנחלקו גם בפסולים וגם בתמצית. ולפי פירושו ר"א מתיר לכתחילה אפילו בפסולים. [↑](#footnote-ref-2719)
2720. אפשר שהוא דורש שהצווי הוא על שאור ודבש. שאור ודבש אל המזבח לא יעלו כלל. שירים נלמדים מהפסוק הקודם: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו, ממילא לא להקטרה. אבל אין אִסור לקרבה אל המזבח, וממילא יכולה לעלות כעצים, שהרי לא נגרעה מכל עץ אחר. אך הסבר זה לא עולה היטב עם לשון הדרשה "לריח ניחוח אי אתה מעלה". [↑](#footnote-ref-2720)
2721. ודוקא בבעלי מומים כאלה. לא גרעו מעצים. [↑](#footnote-ref-2721)
2722. שאינו כר"א שבמשנה, שאת דעתו ומחלוקתו עם חכמים בארנו לעיל בהערה רטז. דעת ר"א במשנה היא כדעת חכמים בבריתא, שאפשר להקריב מכל קרבן גם יותר מהצריך, והיתר הוא כמים או כעצים. רק דבר שהוא פסול ממש, ויש בו רע מעצמו, אסור להקריב כלל. חכמים שבמשנה חולקים על כך ואומרים שאסור להקריב מקרבן יותר מהצריך. ר"א בבריתא מתיר להקריב אפילו בעלי מומים ופסולים אם מעלה אותם כעצים, והם בתערובת. בטלו בתערובת. [↑](#footnote-ref-2722)
2723. וצריך לפרש שגם לשיטתו אין כאן בטול בתערובת. וגם אם הכשר הוא המועט קרב. ואם יש כמה כשרים שהתערבו זריקה מועילה לכולם, וכמו שמשמע במשנה שם. [↑](#footnote-ref-2723)
2724. וכפי שבארנו בסנהדרין סג. [↑](#footnote-ref-2724)
2725. ראה רמב"ם יסוה"ת ט א. [↑](#footnote-ref-2725)
2726. אמנם, אם כך נשאלת השאלה איך תקנו חכמים תקנות. ספר הכוזרי משיב על כך (ג מא) שהצווי לא נאמר אלא אל המון העם, אבל חכמים יכולים לתקן תקנות. לעמתו הרמב"ם (ממרים ב ט) אומר שאפשר לתקן תקנות בתנאי שאומרים שהן תקנות ולא חלק מהתורה. אם עושה כך – הרי שאינו משנה את התורה ולכן אין בכך אִסור. הראב"ד השיג עליו בכך שהרבה תקנות תקנו חכמים וסמכום על הפסוק למרות שאינן אלא תקנה, וקרא אסמכתא בעלמא. אלא שאין אסור להוסיף אלא במצוות עשה, שהתורה אמרה ארבעה מינים והוא מוסיף חמישי, וכיו"ב. (אבל אפשר להוסיף על השעור ואינו שנוי דברי התורה אלא אדרבה הוא עוד מצוה. וראה סכה כז. הערה לא).

      כס"מ מקשה על הראב"ד מה השיג על הרמב"ם, הלא כל המקרים שהביא הם מקרים שבהם נאמר בפרוש שזוהי תקנה דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. אבל אחר בקשת המחילה, נראה שקל להבין את השגת הראב"ד על הרמב"ם. הלא במקרים רבים התנאים כתבו את ההלכה כעולה מן הפסוק, ואלמלא דברי האמוראים לא ידענו שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. יתר על כן, פעמים רבות האמוראים עצמם חלוקים בשאלה האם הלכה מסוימת עולה היא מן הדרש או שהפסוק אינו אלא אסמכתא. ואם אסור לומר על תקנה שהיא חלק מהתורה, איך יכול אמורא לבאר שכך עשה התנא? שאמר על תקנה שהיא עולה מן הפסוק בלי לומר שהיא תקנה. דרכם של האמוראים הבבלים במקומות רבים לבאר את דבר התנאים כאסמכתא. (בירושלמי ממעטים לעשות זאת, וגם בבבלי פעמים רבות נחלקו בכך). וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בהערות נג-נד, גם הרמב"ם עצמו, פעמים רבות מתבסס על דרשה אחרת מזו שמוזכרת בגמ'. הרמב"ם מקפיד לפסוק כמו שפוסקת הגמ', אך אינו חושש להתבסס על מקור אחר, כאשר הוא סבור שהמקור האחר נראה יותר נכון ויותר מלמד את הדין בפשטות. ומכאן אנו למדים שגם האמוראים סברו שאפשר לבאר את דברי התנאים שלא כאמור בהם. ואם אסור לומר על דין מה"ת שהוא מדבריהם ולהפך – כיצד עשו זאת?

      ועל סמכותם של חכמים לתקן תקנות ראה דברינו בברכות יט: הערה מב. [↑](#footnote-ref-2726)
2727. ובד"כ הגמ' מביאה בהקשר זה את הישן בשמיני בסכה. ומטעם זה אין הגמ' מעלה אפי' הו"א שיהיה מי שיאמר שיאכל בשמיני בסכה, וכפי שבארנו בסכה כז. הערה לב. וכן מצאנו בסכה מח. שהמשנה אומרת שמוריד את הכלים מפני כבוד יו"ט. ובאר רש"י שיהיו הכלים מוכנים ליו"ט. אבל הגמ' מתיחסת להורדת הכלים כחיוב מצד עצמו ולא מצד יו"ט, למי שאוכל בסכתו וצריך לגלות שלא עושה כן כדי להוסיף. וגם רש"י באר את הגמ' אחרת משבאר במשנה. הגמ' דנה לא מצד כבוד יו"ט אלא מצד בל תוסיף. [↑](#footnote-ref-2727)
2728. על סמך הפסוק הזה אמר קהלת: יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו. כמו שה' ברא את עולמו וקבע מהו, כן ברא את התורה וקבע מהי. ואין לשנותה. [↑](#footnote-ref-2728)
2729. הדרשה שם והמחלוקת שם לא נאמרה לענין בטולו של דם בדם, אלא לענין שתי מנחות שבלילתן אינה שוה שהתערבו זו בזו. א"א ללמוד מדם הפר ודם השעיר שאין דם מבטל דם, שהרי אע"פ שאינם שוים, אפשר שגם אילו היה דם הפר מים היה דם השעיר נִכר בו, ור' יהודה בא ללמוד שאפילו אם לא היה נִכר אינו בטל, ואת זה אינו יכול ללמוד משם. ואולם אחרי שלמד משם את הכלל שמין במינו אינו בטל, אפשר שגם דעתו בדם נובעת מאותו מקור ומאותו כלל. [↑](#footnote-ref-2729)
2730. ויש להקשות על דבריהם, ניחא אילו זאת היתה משמעות הפסוק. אבל משמעות הפסוק היא שצריך לתת מדם הפר ומדם השעיר על המזבח. לפי דרכנו למדנו שהם לא בטלים. איך אפשר ללמוד זאת מיתור או מכך שאת זה השמיעה לנו התורה? [↑](#footnote-ref-2730)
2731. וראה דברינו ביומא מג. הערה פב. [↑](#footnote-ref-2731)
2732. הנחת היסוד של התנאים היא שלא רק שאסור לאכול את הבשר, אלא שהקרבן כֻלו פסול, וגם לא זורקים את הדם. ואע"פ שהחלב קים. [↑](#footnote-ref-2732)
2733. אמנם מלשון הרמב"ם בסה"מ נראה שהוא סובר שעקר הפסוק עוסק בחטאת שדינה להכנס לקדש. אמנם גם חטאת שדמה הובא שלא כדין היא בכלל הזה, שהרי סוף סוף הובא מדמה אל אהל מועד. [↑](#footnote-ref-2733)
2734. וזה תמוה, כי אם הוא מפרש שהפרשה עוסקת בנשרפים כמצותם, איך הוא לומד מהפסוק הזה שפסוליהם נשרפים בפנים. הלא לשיטתו הם נשרפים לא מפני שהם פסולים, וא"כ – איך אפשר ללמוד מכאן לגבי פסולים? הראשונים, ע"פ הגמ' בפסחים, דורשים בשמו מהכתוב בקדש באש תשרף, אך הוא תמוה כי הטעמים לא חלקו כך, ואף א"א לחלק כך כי בין המלה בקדש ובין המלה באש כתוב לא תאכל.

      בתו"כ (שמיני ב ה, וראה גם בפסחים פב:) דורש ריה"ג את כל הדינים האלה מהפסוק בפרשת שמיני. ריה"ג לומד שדברי משה "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה" כונתם שאילו נכנס דמה, אע"פ שאין דינה להכנס, נפסלה ותשרף. (והוא מעדיף ללמוד משם ולא מפרשת צו, כי שם כתוב "את דמה" ולא "מדמה", כלומר: דוקא אם הובא כל דמה נפסלה), וגם את הדין שהפסול נשרף בפנים הוא לומד משם, מהרבוי "אכול תאכלו". כלומר: הוא רואה בשרפת הפסול אכילה. וראה דברינו להלן זבחים צב. [↑](#footnote-ref-2734)
2735. מי שדרש "כל הראוי לעולה" אפשר שסמך על מה שנאמר כאן "עֹלַת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד", אך נראה יותר שהוא דרש את הפסוקים בפרשת צו, וכפי שיתבאר להלן הערה רלו. [↑](#footnote-ref-2735)
2736. כלומר: מפרשת צו, העוסקת בדרך אכילת העולה, אכן משמע שדוקא העולים על המוקד צריכים לבעור כל הלילה, אבל כיון שכל הנוגע במזבח יקדש, משמע אפילו פסולים. גם אם לא התקדשו בדרך אחרת, המזבח מקדש אותם. [↑](#footnote-ref-2736)
2737. לעיל זבחים מד. בארנו שאת הלכות אכילת קרבנות מלמדת התורה בפרשית השלמים, כי עקר ענינם של השלמים הוא האכילה. בדומה לכך, את הלכות הקטרה מלמדת התורה בעולה. [↑](#footnote-ref-2737)
2738. אמנם ראה להלן זבחים פו, שם פרשנו שפרוש הפסוק שנוי במחלוקת, ומתוך כך שנויה במחלוקת גם השאלה האם כל מה שעל המזבח צריך לבעור עד הבקר. [↑](#footnote-ref-2738)
2739. כך לכאורה נראה וכך מבארים (יד) האמוראים בדעת ר' יהושע, אם כי אין ראיה שר' יהושע ורבן גמליאל דרשו את הפסוק "כל הנוגע במזבח יקדש", ויתכן שהם למדו את כל הדין מפרשית היא העלה על מוקדה. (הם גם לא דִברו על קִדוש אלא על כך שלא ירד). והתנאים המאוחרים יותר הם שפרשו שדין זה תלוי בפסוק האמור בפרשת תצוה. אמנם גם ר"ש דורש גם את הפסוק מפרשת צו, (וראה להלן הערה רלח). התנא היחיד שבוודאי ובמפורש התיחס לפסוק בפרשת תצוה הוא ריה"ג. את דברי כל יתר התנאים המוזכרים בבריתא אפשר לפרש כך שהם מתייחסים רק לפסוקים בפרשת צו, וכלל לא דרשו את הפסוק בפרשת תצוה. מה גם שמקורו של המדרש הוא בתו"כ לפרשת צו. אבל ממבנה הסוגיא נראה בכמה מקומות (ח) שהאמוראים הבינו שכל התנאים דורשים גם את הפסוק בפרשת תצוה. [↑](#footnote-ref-2739)
2740. הבריתא סומכת את דברי ר' יהודה על שלשה מיעוטים שיש כאן. אבל נראה שאין זו אלא אסמכתא, גם הגמ' מתעלמת לחלוטין משלשת המיעוטים שבבריתא, והכלל לשיטתו פשוט: כל שלא הגיע דמה בכשרות אל המזבח לא נעשית עולה, מלבד מקרים של פְסול כזה שאינו מפקיע את הקרבן מהיות קרבן, שהרי בכמה מקומות הוא כשר. כפי שמבארת הגמ'. עוד אומרת הגמ' שגם ר' יהודה (יג) מקבל את הדרשה של ר"ש שכל מה שכלול בתורת העולה לא ירד. (ועוד הערה חשובה על הבנת הדרשה כאן ראה נדה מא. הערה לא). [↑](#footnote-ref-2740)
2741. משמע כאן שכל התנאים האמורים כאן, (כולל ר"ש שלעיל הערה רלו בארנו שהוא דורש פסוק אחר), דורשים דוקא את הפסוק בפרשת צו ולא את הפסוק בפרשת תצוה. הם סוברים שהעולים לא ירדו לא מפני שקדשם המזבח, אלא מפני שהם כלולים בתורת העולה שצריכה לבעור על מוקדה כל הלילה עד הבקר. [↑](#footnote-ref-2741)
2742. ואי אפשר ללמוד מחלב ודם שמקטירים גם אסורי אכילה, שהרי חלב ודם עקר מצותם בהקטרה ומשום כך נאסרו באכילה, משא"כ בגיד הנשה. [↑](#footnote-ref-2742)
2743. אם נתינת העצמות והקרנים לכהן נלמדת מהשואה לאשם, למה מותר הכהן להשתמש בהם גם מחוץ לעזרה ובטומאה? ואולי יש לפרש שהדבר נלמד מהעור. ואפשר שלאו דוקא מהעור, להפך, מכאן אנו למדים שהעצמות והקרנים הן חלק מהבשר. הבשר כֻלו יצא מידי מעילה ונמסר לכהן. יש דין מיוחד שאומר שהכהן לא יכול לאכול מבשר קדשי קדשים אלא בעזרה, אבל זה דין מיוחד דוקא באכילה, הוא לא קשור לכך שהבשר יצא מידי מעילה ונמסר לו. מכאן שהעצמות הן חלק מהבשר ולא חלק מהעור. אלא שהן חלק מהבשר רק אם הן מחוברות בו. לכן אם פרשו קודם זריקה, הזריקה התירה אותן ועשתה אותן כעור. (כמובן שיש הבדל, העור הותר גם אם טרם הופשט. גם אם הוא עוד מחובר. העצמות והקרנים וטלפים לא הותור אא"כ פרשו, שאז אינן חלק מהבשר. ואז מסתבר שיותרו. אבל אם הן חלק מהבשר צריכות הקטרה. לאחר שנעשתה מצותן – אין לך דבר שנעשתה מצותו ומועלים בו). [↑](#footnote-ref-2743)
2744. וראה לעיל זבחים פג פד, וראה הערה רלה. [↑](#footnote-ref-2744)
2745. כך הקשה רב כהנא על רב, משום שרב כהנא הבין שרב סובר שמן הפסוק אפשר ללמוד שחצות לילה הוא זמן ההרמה בדוקא. אבל אפשר שלא זו כוונתו של רב. כוונתו של רב שגם ההרמה צריכה להיות בלילה, ולכן יש לחלק את הלילה לשני חלקים. לא בהכרח שוים. חלק אחד לבערה וחלק אחד להרמה. לפי זה אפשר שדברי ר' יוחנן אינם פירוש אחר לאחר דחית דברי רב, אלא ביאור לדבריו של רב. ר' יוחנן מבאר שרב לא התכוון שחצי הלילה לבערה וחצי הלילה להרמה, אלא שחלק מהלילה לבערה וחלק מהלילה להרמה. שהרי לא נאמר שהכהן ירים את הדשן בבקר.

      אמנם, אפשר שר' יוחנן חולק. רב סובר שחלק מהלילה להרמה וחלק להקטרה ועוד בלילה יש להרים. (ומחצה מחצה לאו דוקא). ואולם, ר' יוחנן דורש אחרת. הוא סובר שההרמה עבודת בקר היא, אלא שהבקר הזה מתחיל בעוד לילה. לפי זה המחלוקת ביניהם תהיה בשאלה האם תרומת הדשן היא עבודת הלילה או עבודת היום שלאחריו. וכן משמע ביומא כב. שם אומרת הגמ' שתרומת הדשן היא עבודת לילה, ועל כך היא מקשה מדברי ר' יוחנן על קדוש ידים ורגלים, שממנו משמע שתרומת הדשן היא עבודת היום. (וכך הם גם דברי ר' יוחנן ביומא כח.) . ואפשר שר' יוחנן שם הולך לשיטתו כאן. שהוא סובר שתרומת הדשן היא עבודת יום. אמנם, הגמ' שם דוחה את הדברים ואומרת שגם ר' יוחנן מסכים שזו עבודת לילה, ולפי זה יש לבאר את דברי ר' יוחנן כמו שבארנו תחלה. [↑](#footnote-ref-2745)
2746. ולכן ברגלים כאשר ישראל משכימים ובאים, גם הבקר מקדים. כפי שאומרת הגמ'. [↑](#footnote-ref-2746)
2747. בפשטות, המצוה היא שתבער העולה על המזבח כל הלילה עד הבקר. לכן עד הבקר אין להוריד את האברים מהמזבח. ואולם, כמו שגזרו חכמים בכל דבר שאסור לעשות בבקר שלא יעשה אחר חצות, כך גם כאן גזרו שלא להקטיר פוקעים אחר חצות כדי שלא יבוא להקטיר את הלן, או שלא יבוא להקטיר לכתחילה בבקר. אמנם הגמ' דוחה את ההסבר הזה. אבל להלכה היא מקבלת שסוף זמן הקטרה הוא בבקר, בין אם היה הקרבן על המזבח ובין אם לאו. אחרי הבקר אין להעלותו שוב. משום כך יש מקום לבאר שחכמים הם שתקנו שאם פקע לפני הבֹקר לא יעלהו שוב, כדי להרחיק את האדם מן העברה שלא יבוא להעלות את הלן. ואמנם מלכתחילה צריך שיבער עד הבֹקר, אך כיון שמצות הקטרה כבר קוימה בו, תקנו שלא להעלותו שוב. אך לא תקנו כך באבר שעדין לא קוימה בו מצות העלאה. ולא תקנו לפני חצות. מ"מ הגמ' מבארת אחרת.

      המשנה אומרת שמחצות הלילה אין עוד מעילה באברים האלה. מכאן משמע שמה"ת אין זמנם אלא עד חצות. אמנם, הגמ' תמהה על המשנה ופשוט לה שאם יש בהם ממש יש בהם מעילה גם אחר חצות. הגמ' מעמידה את דין המשנה במקרה מאד מצומצם. אולי משום שלגמ' פשוט שחצות לא קובע מן התורה. [↑](#footnote-ref-2747)
2748. ראה לעיל הערה קע. לא ברור שלכל הדעות היה שם כבש. מ"מ אם יש כבש, הוא ודאי לא גרע מכלי המזבח, ואפשר שהוא חלק מהמזבח עצמו. אמנם, ראה לעיל זבחים סב: ובדברינו שם, שם נאמר שהכבש אינו חלק מהמזבח, שהרי המזבח צריך להיות רבוע, ושצריך להיות רוח בין הכבש למזבח, ומכאן משמע שאינו חלק מהמזבח. אבל מסתבר שלא גרע מכלי המזבח. [↑](#footnote-ref-2748)
2749. וראה דברינו בפסחים נח.: הערה צד. [↑](#footnote-ref-2749)
2750. בכל הקרבנות של ספר במדבר (שלא כמו בספר ויקרא) שיש בהם עולה וחטאת, החטאת טפלה לעולה והעולה היא עִקר. ותמיד העולה נזכרת לפני החטאת, וכן גם כאן, ואעפ"כ נאמר כאן בפירוש שהחטאת נעשית ראשונה. וכבר עמדנו על כך לעיל הוריות יב:יג. הערה נט עיי"ש כי הארכנו שם בכל הדרשות הנוגעות גם לכאן. [↑](#footnote-ref-2750)
2751. עוד על קרבנות שיש בהם חטאת ועולה ואחריהם קרבן נוסף, ועל טעם הקדמת החטאת, ראה פסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-2751)
2752. ויש לשאול מדוע לא יקרבו באותו זמן? יעלה כהן אחד למעלה ויזרוק את דם החטאת, ובאותו זמן כהן אחר יתן את העולה למטה. ומה הם מעכבים זה את זה? ואפשר שכל הדינים האמורים כאן נוהגים דוקא כאשר יש קרבנות רבים, רבים יותר ממספר הכהנים, ודוקא אם אין די כהנים תקדם העולה. וכן, כמובן, בקרבנות של חוטא אחד או זב אחד, לא תקרב העולה עד אשר תקרב החטאת תחלה. ואולם, אין נראה כן ברמב"ם. ואולי נעשים כסדר כדי להרגיש כל העזרה וכדי שיהיה נעשה בעסק גדול. [↑](#footnote-ref-2752)
2753. בפסחים נט: דורשת הגמ' שבדיעבד כשר גם אם הועלתה העולה קודם, שנאמר: "וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת הַחַטָּאת וְכִפֶּר עַל הַמִּטַּהֵר מִטֻּמְאָתוֹ וְאַחַר יִשְׁחַט אֶת הָעֹלָה: וְהֶעֱלָה הַכֹּהֵן אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה הַמִּזְבֵּחָה וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְטָהֵר". ויש לבאר כיצד זה נלמד משם. [↑](#footnote-ref-2753)
2754. ויתכן שמכאן למדו חכמים שקרבן הבא על חטא קודם לקרבן שלא בא על חטא. כך הוזכר במשנתנו וכך פשוט לסוגיא כאן, וכן פשוט בסוגיות רבות של ק"ו ופרכה. ויש לשאול מנין שקרבן שבא על חטא מקודש יותר? הסברה נותנת להפך. וכי מפני שחטא יהיה קרבנו חשוב יותר? ואף מצאנו להפך: שחוטא אין קרבנו מהודר. אבל אם חטאת קודמת לעולה, הרי לנו מקור לכך שקרבן של חטא קודם לקרבן אחר. ואי אפשר לבאר שהחטאת קודמת לא מפני החטא אלא משום שדמה נִתן על ארבע קרנות, שהרי המקור לקדימת החטאת הוא שני העופות של החוטא שבהם אין דם החטאת נִתן על הקרנות, ואעפ"כ החטאת קודמת. אמנם, כפי שאמרנו, אפשר שפשט הכתובים שאין קדימה זו אלא במקרה האמור שם, שהחטאת עִקר קרבנו, שהרי חוטא הוא. (וכן לכאורה דעת ר"א).

      יתכן שאפשר למצוא מקור נוסף לכך שקרבן שיש בו כפרה מקודש מקרבן שאין בו כפרה, מיום הכפורים שבא לכפר על חטא והוא חמור יותר משאר ימים טובים (אם כי הוא קל יותר משבת), וגם קרבנותיו המכפרים באים לפני ולפנים. ואולי גם העובדה שחטאת נתנת על ארבע קרנות מלמדת שחטאת חמורה יותר. אמנם, לא כל החטאות באות לכפר על חטאים, ולכן א"א ללמוד משם שקרבן מכפר קודם. [↑](#footnote-ref-2754)
2755. בפשטות נראה שבכל קרבנות ספר במדבר העולה היא העִקר והיא קודמת לחטאת. הגמ' הביאה בריתא שאינני יודע מה מקורה, שאומרת שפרים קודמין לאילים ואילים קודמין לכבשים כבשים לשעירים. ובפשטות הבריתא עוסקת בכל המוספים. אמנם, על הבריתא הזאת שואלת הגמ' "מאי? לאו דחג?". ואכן כך היא מסקנת הגמ'. מדוע נקטה הגמ' דוקא דחג ולא דכל המוספים? לכאורה נראה שכל המוספים דינם שוה. כיון שאיננו יודעים מהו מקור הבריתא, יתכן שמקורה בדרשת פסוקי החג, ולכן כך שאלה הגמ'. אלא שיש לדחות זאת, כי אם זה היה הטעם שבגללו נקטה הגמ' חג דוקא, איך הגמ' רצתה לדחות שכלל לא מדובר על מוסף? יתכן שהגמ' נסחה כך מפני שהבריתא הזכירה אילים בלשון רבים, ובכל שאר הרגלים אין אלא איל אחד. אלא שגם את ההסבר הזה יש לדחות, שהרי הבריתא נקטה גם שעירים בלשון רבים. ובחג הסכות יש רק שעיר אחד. ובעל כרחנו הבריתא נקטה אילים דעלמא ושעירים דעלמא. יתכן שהגמ' נסחה כך את השאלה משום שבהמשך הסוגיא מביאים ראיה מפסוק שמוזכר במוספי חג הסכות. לפי זה השאלה היא דוקא על החג ולא על כל המוספים. וכך כנראה פוסק הרמב"ם. אבל אפשר לפרש שהגמ' נקטה "דחג" לאו דוקא, וה"ה לשאר המוספים. כי אין סברה לחלק בין מוספי החג לבין שאר המוספים. (ואם נחלק – יש לחלק גם בין מוספי היום הראשון של חג לשאר הימים, כי ביום הראשון לא נאמר "כמשפט"). ולפי זה בקרבנות ספר ויקרא החטאות קודמות, ובקרבנות ספר במדבר העולות קודמות. וכך נראה מפשט הכתובים. ר"א בודאי סובר שבכל קרבנות ספר במדבר העולות קודמות, כפשוטם של דברים. (ויתכן שאפשר להביא לכך ראיה מהמשך הסוגיא: "ת"ש מוספי שבת קודמין למוספי ראש חודש אטו ראש חודש למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני", והגמ' לא מקשה מכך שבר"ח יש גם חטאת. הרי שפשוט לסוגיא שחטאת של מוסף לא קודמת). [↑](#footnote-ref-2755)
2756. אמנם קשה כי לכאורה "כמשפט" נאמר על הנסכים ולא על הבהמות. אבל לפי סדר כתיבת הדברים נראה שגם השעיר הוא נספח לקרבן, כעין הנסכים, ולכן הוא נלמד מ"כמשפט". [↑](#footnote-ref-2756)
2757. הכונה היא למנחות האמורות כאן. לא למנחות שבהן נאמר בפירוש אחרת. אך למעשה כלל זה נכון לכל המנחות. שהרי מנחת סוטה אינה סלת, והקרבן הקרוי בפי חכמים מנחת חוטא, הוא למעשה חטאת ולא מנחה. גם לחם הפנים אינו קרוי מנחה. [↑](#footnote-ref-2757)
2758. וכפי שבארנו בפסחים כג:כד. (עי"ש), קרבן פסול נאסר באכילה. שהרי אמרה התורה "וְשָׂרַפְתָּ אֶת הַנּוֹתָר בָּאֵשׁ לֹא יֵאָכֵל כִּי קֹדֶשׁ הוּא". מדוע יש לשרפו? כי קדש הוא. היותו קֹדש מחיב אותו בשרפה אם נפסל. השרפה נעשית מחמת שהוא קֹדש, ולכן עבודה היא, ותֵעשה בעזרה. כל קרבן – מקום אכילתו או הקטרתו שם שרפתו, שהרי שרפתו נעשית מחמת שהוא קֹדש, וממילא היא עבודתו. [↑](#footnote-ref-2758)
2759. המצוה לשרוף קדשים פסולים נאמרה בתורה בכמה מקומות: בפרשת צו (ז יט) נאמר שבשר קדשים טמא ישרף, ושבשר נותר ישרף (ז יז, ובעוד מקומות בתורה). הגמ' (פסחים פב.) מעלה אפשרות ללמוד דין זה גם מדו השיח שבין משה לאהרן בפרשת שמיני. שם שאל משה את אהרן מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש, ודרשו חז"ל ששאלו שמא יצא חוץ למחצתו, מכאן שהיוצא חוץ למחצתו נשרף. עוד דורשת הגמ' שם מהמלים "בקדש באש תשרף" (האמורות בפרשית תורת החטאת, בפסוק הסכום, שדנו בו לעיל ונרחיב להלן), שכל פסולי הקדשים ישרפו בקדש. ואולם, בסופה מסיקה הסוגיא שגמרא גמירי לה, שכל פסולי הקדשים נשרפים. הרמב"ם (פסה"מ יט א) הביא דוקא את הפסוקים בפרשת צו (ז יז, יט) שעוסקים בטמא ונותר. [↑](#footnote-ref-2759)
2760. וראה לעיל הערה רלא. [↑](#footnote-ref-2760)
2761. זאת תורת החטאת, וכל חטאת ינהגו בה הדינים השיכים לה. לכן, כדברי הבריתא בזבחים צו: ינהגו בכל חטאת הדינים השייכים לה. בשר חטאות נאכלות טעון מרוק ושטיפה לכלי שבו יתבשלו, את החטאות הנשרפות אין טעם לבשל, וממילא גם לא ממרקים את הכלים. אבל דם יש גם בחטאות הנאכלות וגם בחטאות הפנימיות, והוא טעון כִבוס. נושא הפרשיה הוא חטאת בהמה, וכל חטאת וחטאת כדינה.

      מעתה, כל דין מהדינים האמורים כאן נדרש לקרבנות שקשורים לענינו. שרפה בקדש נוהגת בכל הפסולים, וכפי שהתבאר לעיל בזבחים צב. (ראה לעיל עמ' תתרלו). מרוק ושטיפה נוהג בכל הקדשים המתבשלים (אבל לא בתרומה, זה דין שנוהג דוקא בקרבנות, ויש אומרים שזה דין דוקא בקרבנות הנאכלים במקום קדוש). כִבוס דם שהֻזה נוהג דוקא בחטאת, כי דוקא בה יש הזאה, ודין כבוס נוהג בדם המיועד להזאה, כמו שבארנו לעיל. וגם בחטאת חיצונה, אע"פ שמצותה לא בהזאה, יש בה משמעות להזאה. התורה צִותה לא להזות את דמה אלא לתת אותו על קרנות המזבח. אך הוא דם חטאת וכל ששמו חטאת ראוי להזאה. כולל דם פרת חטאת ומי חטאת. לכן דוקא דם חטאת נפסל אם הוא נכנס אל אהל מועד. שהרי יש משמעות לכניסתו, הוא ראוי להזות שם. דם חטאת הוא דם הזאה, וכפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-2761)
2762. ר"ל בִקש ללמוד דין זה מכך שהפרשיה מלמדת את דיני שחיטת החטאת, הרי (ה) שהפרשיה עוסקת דוקא בחטאת נשחטת. אלא שהגמ' הקשתה עליו ואמרה שכבר המשנה למדה שהפרשיה (א) מדברת על כל החטאות. אמנם היא מלמדת את דיני אכילת החטאת, אבל היא עוסקת גם בחטאת שאינה נאכלת. וכל אחד מהדינים בפרשה נוהג במקום שהוא נוהג. הגמ' מתרצת את דעת ר"ל בכך שחטאת פנימית וחטאת חיצונה דומות מאד זו לזו, שלא כמו חטאת העוף שהיא שונה בכך מעשיה. [↑](#footnote-ref-2762)
2763. במקומות רבים דרשו חכמים כשרה ולא פסולה, וזו דרשה מובנת ומסתברת גם בלי לדקדק בלשון הכתוב. הדקדוק בלשון הכתוב אינו עִקר כאן. עִקר הענין בכך שלא נאמרו הלכות אלה אלא בחטאת כשרה, וכך מסתבר. ובנ"ד הדבר מוכרח, והדרשה איננה נחוצה, משום שאין טעון כבוס אלא דם שהתקבל בכלי וראוי להזאה. כלומר: דוקא דם העומד להזאה, וכפי שבארנו לעיל. משום כך הדרשה הזאת אינה נחוצה כלל וסברה היא, וכן נראית כונת הבריתא. אלא שהאמוראים כדרכם בנו את הדרש על דקדוק בלשון הכתוב. [↑](#footnote-ref-2763)
2764. הגמ' מקשה מה יועיל שינקב את הכלי ויכניסו, ומה יועיל שיקרע את הבגד. עִקר הקושיה היא מכלי חרש, ששם יש לנו לשאול ממ"נ. אם כבר אינו כלי לענין טומאה, למה הוא כלי לענין שבירה בעזרה ולא נאמר שכבר נשבר, ואם כלי הוא לענין שבירה בעזרה ועדין טעון הוא שבירה, למה אינו כלי לענין טומאה. ומ"מ הגמ' שואלת זאת גם על בגד אע"פ ששם אין מקום לשאול ממ"נ שהרי לא צִותה התורה לכבס בגד שלם דוקא, אלא דוקא את הדם. [↑](#footnote-ref-2764)
2765. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. וראה גם דברינו בזבחים ד, זבחים כח.-כט:, וזבחים לד. [↑](#footnote-ref-2765)
2766. והגמ' לא פשטה את האיבעיא מה יהיה דינו אם בושלה בו ולא בלע. [↑](#footnote-ref-2766)
2767. אולי מטעם זה אומרת הגמ' שם ששברי כלי חרש נבלעים במקומם. שאל"כ מה הועילה השבירה? ואפשר שאין כאן סמיכה על הנס, שהרי אין סומכים על הנס. אלא שיש שם בור וכיו"ב שמשליכים לתוכו את השברים וכותשים אותם לעפר. (ומ"מ קשה על הגמ' שם, וכי התורה אמרה לשבור מפני שאין עושין כבשונות? אם זו היא מצותו, יעשה כבשן ויבערנו).

      ומטעם זה אומרת שם הגמ' שדם שנתז על כלי טעון גרידה. [↑](#footnote-ref-2767)
2768. גם תרומה צריכה מרוק כדי להכשיר את הכלי לשמוש נוסף. אבל אין צורך במרוק במקום קדוש, מרוק שהוא מצוה בפ"ע ולא נעשה רק לשם הכשרת הכלי. וכן אין צורך למרקה דוקא במים, ואין צורך למרק את כל הכלי. [↑](#footnote-ref-2768)
2769. הסוגיא כאן הולכת בדרך שלפיה המרוק והשטיפה נועדו להכשיר את הכלי לבשול נוסף. ולכן זמנם לאחר שנאסר הקרבן וממילא גם הכלי. אבל לכאורה היה מקום לפרש שיש למרקו ולשטפו משום שזוהי המצוה. שאל"כ – למה דוקא במקום קדוש? והמרוק והשטיפה הם חלק מהאכילה.

      לכאורה, הפרשה מדברת על שטיפה של מצוה, ולא על שטיפה של הגעלה שעומדת בפני עצמה. כך נראית גם דעת רבי. ולפ"ז אפשר שכך היא גם דעת ר"ט. ולכן הוא סובר שכל הרגל – חד הוא. הגמ' מתרצת בדבריו אחרת, שכל יום נעשה געול לחברו, אך על כך קשה מהשבת שבתוך הרגל. [↑](#footnote-ref-2769)
2770. ולעיל זבחים נה. עסקנו בשאלה מנין ששלמי צבור הם קדשי קדשים. [↑](#footnote-ref-2770)
2771. אמנם יש להשיב, שהפסוק הזה כולל את המלואים שלא נזכרו בפררשת צו, מכאן שהוא לא מסכם דוקא את אלה שנזכרו בפרשת צו, אלא אומר שכל הדינים האמורים כאן נוהגים בכל הקרבנות. [↑](#footnote-ref-2771)
2772. אמנם, הבכור נאכל בכל העיר, אך מסתבר שהבכור הוא קדש קל מבחינת קדושתו אלא שהוא מתנות כהנה. (וראה דברינו בזבחים נז.). משא"כ כאן שהמלים "לה' לכהן" מלמדות על היותו קדש קדשים. [↑](#footnote-ref-2772)
2773. ומ"ד מעשר ממון הדיוט ילמד כנראה ממקור אחר. [↑](#footnote-ref-2773)
2774. לפי פשוטם, כל הפסוקים כאן אומרים (וראה להלן הערה רעד) שהכהן שעסק בקרבן זוכה באכילתו. רק הפסוק האחרון אומר "וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו". מכאן דרשה הגמ' (קדושין נג.) שאין חולקים קרבן כנגד קרבן, אלא בכל קרבן וקרבן חולקים בשוה. מכאן רמז לכך שאמנם הכהן העוסק בקרבן זוכה, אבל הוא זוכה עבור כל הכהנים. וכן משמע בתו"כ על הפסוק הזה. "לכהן המקריב אותה לו תהיה יכול לו לבדו ת"ל לכל בני אהרן תהיה, יכול לכולן ת"ל לכהן המקריב אותה, הא כיצד זה בית אב המקריבים אותה". כלומר: גם הגמ' בקדושין וגם המדרש בתו"כ מבארים שהפסוק האחרון, המחלק את המנחות בשוה לכל בני אהרן, אינו עוסק דוקא במנחה בלולה וחרבה, אלא הוא בא ללמד דין משלים לכל הדינים שנאמרו לפניו על כל הקרבנות. (אולי אפשר ללמוד זאת מכך שהפסוק האחרון פותח במלה "וכל", ומשמע שהוא פסוק שבא לסכם את האמור לפניו, ולא להוסיף דין אחר במקרה אחר), הכהנים כֻלם מתחלקים בכל קרבן, ומה שנאמר לפני כן שדוקא הכהן המקריב זוכה, היינו שכל הכהנים המקריבים באותו יום מתחלקים ביניהם בכל הקרבנות של אותו יום.

      (עוד לומדת הגמ' שם שאין חולקים קרבן כנגד קרבן אלא כל הכהנים חולקים בכל הקרבנות, ונראה שאין פירושו שיאכל כל כהן וכהן מכל קרבן וקרבן, אלא שלא זכה בו ולענין שיוכל להחליף את חלקו בקרבן זה בחלק כהן אחר בקרבן אחר, שהרי לא לו היא המנה שהוא אוכל אלא משלחן גבוה הוא אוכל, ואינו הבעלים).

      ומ"מ, ההלכה הנדרשת כאן מוכחת מן הפסוקים "וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו". כל מנחה היא או בלולה או חרבה, ולכן לפי הפסוק השני צריכה היא להיות לכל בני אהרן איש כאחיו. אבל הפסוק הראשון נותן אותה לכהן המקריב. בעל כרחנו עלינו לדרוש כמו שדורשים חכמים כאן. [↑](#footnote-ref-2774)
2775. אפשר שכל הדרשות כאן מבוססות על מה שלמדנו בסכה נה:נו שהאבות מכרו זה לזה. כלומר: אלמלא נקבעו משמרות כהֻנה, יחלוק רק הכהן המחטא עצמו. אך כיון שנקבעו משמרות כהֻנה, הרי שהמחטא אותה הוא לאו דוקא מי שחִטֵּא את החטאת הזאת אלא כל הראויים לכך שהיו במשמר אותו יום, שהרי זאת משמעות קביעת המשמר, שכל הראויים מכרו זה לזה ע"י אבותיהם את חלקיהם, ומעתה "הכהן המחטא" היינו כל הראויים לחטא. אבל דוקא הם. וראה להלן הערה רעד. [↑](#footnote-ref-2775)
2776. ארבע פעמים בתורה נאמר שכל זכר בכהנים יאכל את הקרבנות. שלש בפרשת צו, אחת במנחה, אחת בחטאת ואחת באשם, ועוד פעם אחת בפרשת קרח, על שלשתם יחד. מכאן דרשו האמוראים שבעלי מומים חולקים, בין בעל מום מעקרו, בין בעל מום מעתה. בין קבוע ובין עובר. אבל נראה שאין צֹרך בדרשה זו, אלא התורה התירה לבעלי מום לאכול, וממילא הם גם חולקים.

      נראה שחכמים לא דרשו זאת מהפסוק האומר בפירוש שבעל מום אוכל, משום שהנושא הנדון כאן הוא לא אכילה אלא חלוקה. אבל עם זאת הדבר מסתבר: בפירוש נתנה התורה לבעלי מומים לאכול מהקדשים, ולא מסתבר שלא יחלקו. [↑](#footnote-ref-2776)
2777. רמב"ן (ויקרא ז ט) אומר שלפי הפשט כל הקרבנות דוקא לכהן שהקריב אותם. ודוקא מנחה בלולה וחרבה מתחלקת לכל הכהנים. אבל להלכה קבעו חכמים שכל הקרבנות מתחלקים לכל הכהנים אשר שם.

      אפשר לפרש (וכן משמע לכאורה בהגהות הרמב"ן על מ"ע לו של הרמב"ם) שמעקר הדין זוכה כל כהן בקרבן שהקריב. אבל כיון שמכרו האבות זה לזה את כל המשמרת, מתחלקים כל הקרבנות הקרבים באותה משמרת, כין כל הכהנים הראויים שבאותו משמר. (והמשמרות עצמן חולקו לבתי אב, ולכן כל בית אב חולק בשלו). ומהפסוקים בפרשת צו נלמד מיהו כהן ראוי.

      אבל אפשר לבאר ע"פ דברינו לעיל הערה רעא שכל הדינים האמורים כאן נלמדו מפרשת צו. [↑](#footnote-ref-2777)
2778. וכן משמע לכאורה מלשון הפרשה.

      רש"י פרש: "יצא טמא בשעת זריקת דמים שאינו חולק בבשר ואי אפשר לומר שאוסר שאר הכהנים באכילתה חוץ מן הזורק שהרי נאמר למטה כל זכר בכהנים יאכל אותה". אמנם קשה שהרי רש"י עצמו מבדיל בין התר אכילה לבין חלוקה, וא"כ קשה על ראיתו. [↑](#footnote-ref-2778)
2779. לכשרותם של הכהנים לאכילת קדשים, מתיחסת התורה בפרשת אמר, שם יש פרשיה שזה הנושא שלה, ובה נאמר שכל כהן שטומאתו עליו לא יאכל מן הקדשים להפנות לדיון בשאלה על מה נאמרה הפרשיה ההיא, על תרומה או חו"ש עוד נאמר שם שבעל מום כשר לאכילה. "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה' מום בו את לחם אלהיו לא יגש להקריב לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל אך אל הפרכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כי מום בו ולא יחלל את מקדשי כי אני ה' מקדשם". ובפרשת קרח נאמר "זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם אשר ישיבו לי קדש קדשים לך הוא ולבניך בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אתו קדש יהיה לך". את המלה "ולבניך" אפשר לדרוש, כל בני אהרן, כלומר כל כהני כל הדורות. אבל חכמים פרשו את הפסוק כאומר בניו של כל כהן וכהן, ודרשו שגם בנים קטנים בכלל הזה.

      כיון שהגמ' מניחה שהפסוקים בפרשת אמר עוסקים בשאלה מי רשאי להקריב, היא מניחה שהפסוקים בפרשת צו אינם עוסקים אלא בשאלה מי חולק, לכן הפסוק "כל זכר" אינו מרבה בעלי מומים לאכילה אלא לחלוקה. (זבחים קב.). [↑](#footnote-ref-2779)
2780. אמנם בקדושין נג. מביא רש"י (ד"ה אפי' בעל מום) טעם אחר למה בעל מום חולק, מפני שגם בעלי מומים מתליעים בעצים ומפשיטים ומנתחים ושוחטים. כלומר: רש"י מפרש שהכהנים שבאו לעבודה זכאים בקרבנות. (אפשר שגם הוא סובר שכל העובד זוכה אלא שתקנו שיהיו כל המשמר שותפים). ודוקא הראוי לעבוד בעבודה כלשהי חולק. [↑](#footnote-ref-2780)
2781. והרמב"ם למד זאת מכך שנאמר כאן "איש כאחיו". [↑](#footnote-ref-2781)
2782. ראה דברינו בפסחים לא. הערה נח. [↑](#footnote-ref-2782)
2783. והרמב"ם למד מכאן את דיני אבל. [↑](#footnote-ref-2783)
2784. לא ברור שר' נחמיה אכן לומד מכאן שאונן אסור בקדשים. יתכן שלא נחלקו התנאים אלא בשאלה מה היה שם. כי אילו למד מכאן שאסור בקדשים – היה עליו ללמוד שאסור גם בערב. [↑](#footnote-ref-2784)
2785. הגמ' מביאה שתי דעות בשאלה מתי התכהן פינחס, ע"פ שתיהן לא הועילה משיחתו של אלעזר כדי לקדש את פינחס. וכדברי רש"י (במדבר כה יג): "אע"פ שכבר נתנה כהונה לזרעו של אהרן, לא נתנה אלא לאהרן ולבניו שנמשחו עמו, ולתולדותיהם שיולידו אחר המשחתן, אבל פינחס שנולד קודם לכן ולא נמשח, לא בא לכלל כהונה עד כאן". כלומר: פינחס, שלא נמשח וגם לא יצא מחלציו של כהן משוח ומקודש, במה התקדש? (וכן מסתבר, שאין משיחת האב מועילה לקדש את בנו שכבר נולד, שאל"כ למה היה צרך למשוח את בני אהרן, מדוע לא תועיל להם משיחת אביהם? אמנם, מתוך פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם בתחלת פרשת תצוה, אולי אפשר לדיק שהוא סובר שהמשיחה מקדשת את פינחס. ובני אהרן היו צריכים להמשח כי אינה דומה משיחה לכה"ה למשיחה לכה"ג. וכיון שאביהם לא נמשח אלא לכה"ג, וזה לא נעשה אלא ע"מ לקדש אותו, לא הועילה המשיחה לבניו). בד"כ בנו של כהן הרי הוא כהן כי נולד כהן, כי נוצר מחֹמר מקודש, אבל פינחס שכבר היה מנֻתק מגופו של אהרן כשנמשח אהרן, לא התקדש במשיחת אהרן. וכ"כ ר' בחיי שם, שמי שנמשח בשמן המשחה, מעתה כל הבנים שיוליד הרי הם כהנים. אבל פינחס לא התכהן עד אז. ואולם, נראה שלדעת ר"י ור"ש (זבחים קא.) משיחתו של אלעזר הועילה לקדש את פינחס, שהרי הגמ' הביאה ראיה לשיטתם מכך שפינחס יכול היה לאכול את השעיר ביום השמיני שהרי לא היה אונן. וכן מצאנו במפרשים הסברים אחרים לפסוק "והיתה לו ולזרעו אחריו", ולפיהם כבר היה כהן מימי המלואים, ולא התחדשה בו כהנה בהריגת זמרי: רשב"ם אומר: "הרי משמיני למלואים היה פינחס משוח מלחמה שכן מונה שמחה זו בשבע שמחות שהיתה אלישבע אשת אהרן יתירה על האחרות שהיה בן בנה משוח מלחמה. ושמא משם נתן לו להיות משוח מלחמה, אבל לעבודה ולדורות לא, וכאן ניתנה לו הכהונה לכל מילי ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם". אב"ע וחזקוני (במדבר כה יג) מפרשים שהברכה שהתברך פינחס היא שהכהנים הגדולים יהיו מבניו. וכן משמע שפרש רד"ק (ש"ב טו כד, דהי"א ה כז). מושב זקנים לבעה"ת (במדבר כה יג) מפרש שברית כהנת עולם הוא להוציא מההו"א שפינחס אבד את כהנתו כשהרג את הנפש. אבל אכן התכהן במשיחת אלעזר. עוד אפשר לפרש כמו שמפרש רב אשי (ראה בסמוך) שהפסוק האמור בפרשת פינחס אינו אלא ברכה, אם כי נראה שהמפרשים הנ"ל סוברים שפינחס התקדש במשיחתו של אלעזר, וא"כ אינם יכולים לפרש ממש כמו רב אשי שהתברך כאן שבעתיד יתכהן, שהרי הוא כבר כהן, וצריך להסביר שהתברך בברכה כלשהי נוסף על כהנתו.

      ועוד יש לשאול למה אלעזר לא נמשח כשהתמנה לכהן גדול. ואפשר שהועילה לו המשיחה שנמשח בה בימי המלואים. וכן משמע מכך שנאסר בפריעה ופרימה ביום השמיני מהטעם "כי שמן משחת ה' עליכם". וראה יומא מב. הערה עח, והוריות יב: הערה נו, וזבחים טו:טז. הערה נ. [↑](#footnote-ref-2785)
2786. על השעיר הזה ולמה נשרף ראה בהרחבה בשבועות ט הערה כה. [↑](#footnote-ref-2786)
2787. זאת כונת המשנה "עולה שעלתה לאיש", לאו דוקא שיצא בה ידי חובה, אלא שהעור עלה לאיש. כאשר יש כאן אדם שעומד מול הכהן. אם אין איש כזה – אין מי שמצֻוֶּה לתת לכהן. [↑](#footnote-ref-2787)
2788. המדרש לא ממעט עולות צבור. ואכן הרמב"ם פוסק שגם עולות צבור עורותיהם לכהנים. הצבור אף הוא איש לענין זה. [↑](#footnote-ref-2788)
2789. לפי המשנה הלמוד לשאר הקדשים הוא בק"ו. לפי הדרשה האמורה כאן, בבריתא, אין צורך בק"ו. אך הגמ' מסבירה שמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. הגמ' לא מסבירה שהדעה הזאת סוברת שאפשר לומר מזבח יוכיח. פשוט לגמ' שא"א לומר מזבח יוכיח. אין דנים אפשר משא"א. [↑](#footnote-ref-2789)
2790. וכפי שהמשנה מבארת מיד, אין הכונה שעלתה לו ידי חובתו, אלא כפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-2790)
2791. יש בקרבן מעשים שהם חלק מסדר הקרבתו וכפרתו. ויש מעשים שצריכים להעשות בקרבן לאחר שהוקרב, כמו שבארנו לעיל זבחים יג יד עמ' תתקמא, ושם גם בהערה מו. (ובאופן מורחב אך מעט שונה, לעיל זבחים צט עמ' תתרמג, וזבחים קכ: הערה שט, עיי"ש). סדר הכפרה הוא זריקת דמו על המזבח. אח"כ, אחרי שהסתימה הקרבתו, יש להקטיר את האמורים ולאכול את הבשר. אבל הקרבן כשר גם אם לא יעשה מעשים אלה. וראה גם דברינו בפסחים נט:. [↑](#footnote-ref-2791)
2792. הגמ' אומרת שלפי ר' יהושע אפשר ללמוד זאת בק"ו מחלב, שלמדנו בפסחים נט: (ראה דברינו שם) שהוא מעכב. [↑](#footnote-ref-2792)
2793. אין די בפסוקים בפרשת אחרי מות כדי ללמוד שהפר והשעיר מטמאים אוכלין ומשקין, משום שהפר והשעיר אינם טמאים מצד עצמם. רק המוציא אותם והשורף אותם טמאים. ואולם, הם לא דומים לזרע זרוע אשר יזרע. לכן אינם צריכים הכשר. [↑](#footnote-ref-2793)
2794. כך דורשת הגמ', שהרי כבר למדנו שאסור לעבוד ע"ז כדרכה. ומ"מ קשה מאד על הצריכותא הזאת. כיון שזהו לִמוד ממילא. מתוך שנִמקה התורה את אִסור העלאה בחוץ בכך שלא יזבחו את זבחיהם לשעירים, ממילא למדנו שאסור לזבוח לשעירים. אבל איך אפשר לעשות כאן צריכותא? ואולי הצריכותא לאו דוקא, אלא מכאן למדנו שאסור לזבוח לע"ז. והתורה לא הבחינה כאן בין כדרכה לבין שלא כדרכה. [↑](#footnote-ref-2794)
2795. כלומר: הצווי מכאן ואילך הוא ש"אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה’ לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה’ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמּוֹ". חיוב הכרת ודאי לא חל על מה שכבר הוקדש לפני הצווי. אבל מ"מ מתוך טעם הדבר אנו למדים שגם מה שישראל זובחים כבר על פני השדה, גם הוא צריך לבוא אל הקדש ולא להזבח על פני השדה. מכאן שגם מה שכבר הוקדש צריך לבוא אל פתח אהל מועד. [↑](#footnote-ref-2795)
2796. ועוד לומד משם המדרש שבין קדש שנשחט בפנים ובין קדש שנשחט בחוץ אסור להעלותו בחוץ. ולכאורה למה לי קרא? סברה הוא. (מלבד לריה"ג שיש לו סברה הפוכה ולכן הוא פוטר). הגמ' אכן אומרת שאם דין זה נדרש מפסוק, יש למנות אותו ככרת בפ"ע. ומ"מ הגמ' מביאה כמה דרשות כדי ללמוד זאת. ר' יוחנן אומר שכיון שהלשון בשתי הפרשיות דומה, וכל שלא הביא את זבחו חיב, חיב (ו) כל זבח שלא הובא אל אהל מועד. הגמ' מביאה גם את תדר"י שדורש שהאִסור להעלות בחוץ כולל גם את אותם שחוטי חוץ שנזכרו בראש הפרשיה, והסוף (ז) אמור גם עליהם. ולכאורה הוא דבר פשוט.

      ריה"ג אומר שאי אפשר לחיב שתי חטאות את השוחט בחוץ ומעלה בחוץ, שהרי כשהעלה – הוא כבר פסול. הגמ' כאן מבקשת ללמוד שלא כריה"ג. אפשר שהחדוש כאן הוא שחיב שתים, ולא נאמר שהשחיטה וההעלאה מעשה אחד הם. [↑](#footnote-ref-2796)
2797. אמנם נחלקו האמוראים בשאלה מה מוגדר שלם. ראה קח: [↑](#footnote-ref-2797)
2798. ראה לעיל הערה קמז. [↑](#footnote-ref-2798)
2799. כך משמע בבריתא המובאת כאן. אלא שהבריתא לא אמרה את דבריה אלא לגבי שחיטת ק"ק בדרום. [↑](#footnote-ref-2799)
2800. ובצווי לדורות האמור בספר דברים נאמר: "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: כִּי אִם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כֹּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ". את כל מעשי הקרבן יש לעשות רק שם. ומכאן למד הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-2800)
2801. הגמ' מביאה את דרשות נח ומנוח. ולא ברור למה נזקקה הגמ' לנח ומנוח כאשר יש בריתא מפורשת שבה אומר ר"ש בפירוש מה מקור דבריו. הגמ' שואלת מה ילמד ר"ש מהפסוק ויבן נח מזבח לה', ולא ברור מה הקושיה. מעשה שהיה כך היה. ואולי הקושיה היא משום שהגמ' בשלב הזה כבר ידעה את שיֵאָמר מיד, שר"ש דורש שדוקא פתח אהל מועד יש צרך במזבח, וא"כ יש לשאול למה בנה נח מזבח. ואם כך – יש לשאול לא רק על נח אלא על מזבחות רבים בספר בראשית ובספר שופטים. [↑](#footnote-ref-2801)
2802. ראה יומא מב. הערה עה. [↑](#footnote-ref-2802)
2803. כאשר משה אומר את הדברים, עדין לא נבחרו שילה וירושלים, והוא ודאי לא התכון אליהן. הוא התכון לביאה אל המנוחה והנחלה, שהתקימה לבסוף כאשר באו ישראל לשילה ולירושלים. לפי זה דורשים חכמים את הפסוקים. אלא שיש לדון בשאלה מהו הגדר הקובע אם כבר באנו אל המנוחה ואל הנחלה, והאם די בכך שעברנו את הירדן כדי שיאסר להקריב בכל מקום שלא בחר בו ה', ומה הדין לאחר שבטלה המנוחה.

      יש אפוא מקום לשאול כמה שאלות. כשחרבה שילה ויצא הארון לנדודיו לא ישב הארון במנוחתו ונחלתו, אך ישראל ישבו במנוחתם ונחלתם. חכמים אומרים שאם אין הארון במנוחתו ונחלתו, ואין הארון במשכנו, חזר למקומו הדין של "כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ", אע"פ שישראל במנוחתם. אבל אחר חורבן ירושלים לא חזר ההתר. ונראה שטעם הדבר הוא ששילה לא היתה המקום אשר יבחר ה'. לא מצאנו שה' בחר בה. ממילא כאשר השכינה לא שם – חזר הדין של "כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ". אבל את ירושלים בחר ה', ומשיש לשכינה מקום – שוב אין חשיבות לשאלה האם הוא חרב או בנוי והאם הארון שוכן שם.

      נאמר כאן "כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה". התורה הבדילה בין המנוחה והנחלה ומכאן משמע שהם שני מקומות. פשט הפסוק הוא שא"י היא המנוחה והנחלה. אבל חכמים דרשו מכאן שהמנוחה והנחלה הם שני מקומות שונים. ולכן תלו אותם בשילה וירושלים. יש קדושה בשילה, יש קדושה בירושלים, וביניהן יש זמן התר במות. ואולם הדבר תמוה, שהרי ההתר בינתים נלמד מסברה, שהרי קדושת שילה כבר איננה וירושלים טרם נבחרה. וקדושת שילה אינה כירושלים והיא בטלה. ועוד, איך אפשר לפרש כך את הפסוקים, והלא בימי משה עוד לא ידע שלא תשרה השכינה מיד במקומה, ואפשר שתשרה מיד בירושלים, או שיעברו ישראל משילה מיד לירושלים. לכן נראה שהדרשה הזאת היא אסמכתא. ואכן יש תנאים רבים שדורשים אחרת, שהמנוחה והנחלה שניהם שילה או שניהם ירושלים. [↑](#footnote-ref-2803)
2804. האמוראים דורשים בדרכים שונות מדוע נהג דין מחנה ישראל בשילה בכל הרואה. וכיון שמדרשים אלה בנויים כדרך מדרשי אגדה לא נרחיב בהם כאן. [↑](#footnote-ref-2804)
2805. אמנם במגלה י. מובאת דעת ר' יצחק שלומד משילה לירושלים. ואם שוה שילה לירושלים לאסור הבמות, אי אפשר שחורבן שילה יתיר את הבמות וחורבן ירושלים לא. ואולם, ר' יצחק עצמו חזר בו. ואם דרשנו שמנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים, אפשר ללמוד למה לא שוו לכל דבר. שהרי כך באור המלים מנוחה ונחלה. מנוחה אינה לעולם אך נחלה היא לעולם. (אמנם בתהלים יש פסוק שלכאורה משמע ממנו אחרת). לא שוו אלא לזמנם. לא לאחר זמנם. ואת טעם הדבר בארנו לעיל הערה ש. [↑](#footnote-ref-2805)
2806. גם המפרשים על הפסוק עסקו בשאלה הזאת, ותרצו תרוצים שונים. רש"י כתב שהפסוק "כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם" מתיחס למה שתעשו אחרי שתעברו את הירדן, לפני שיהיה משכן בשילה. רשב"ם מפרש שהיום המשכן חונה בכל פעם במקום אחר, נמצא שאנו מקריבים במקומות רבים, אבל בארץ יבחר ה' מקום אחד קבוע. אב"ע פרש שבימי משה רבו החוטאים שהקריבו מחוץ למשכן. רמב"ן פרש (וכן הביא אב"ע ודחה) שבימי המדבר רבים מהקרבנות לא היו חובה אלא רשות, ועשאם האיש אשר ישר בעיניו, ומי שלא ישר בעיניו לא עשאם כלל. אבל בארץ כל הקרבנות חובה.

      כל הפירושים קשים. פירוש רש"י אמנם מתאים מאד לכונה העִקרית של הפרשיה: שבזמן שיהיו ישראל בארץ, יוכלו להקריב רק במקום אחד. כל עוד לא הגענו אל המנוחה ואל הנחלה ולא הניח לנו ה' מכל אויבינו – אנו עושים איש כל הישר בעיניו. כאשר נשב בארץ במנוחה והנחלה – נוכל להקריב רק במקום אחד. ע"פ זה פרש רש"י. אך עדין קשה לשון הפסוק: מדוע משה אומר "אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם" על מה שהיה לא בזמנו אלא רק אחר מותו. על אב"ע קשה כי מלשון הפרשה משמע שהיום מותר לעשות כאשר ישר בעיני איש, שלא כמו בארץ. על רשב"ם קשה שאמנם הקריבו ישראל במדבר במקומות שונים, אך לא היה זה איש כל הישר בעיניו, אלא תמיד הלכו כל ישראל למקום אחד, שבו שכן הענן ובו הוקם המשכן. (אמנם אפשר להשיב שכאשר אין לשכינה מקום, היא בכל מקום ואיש כל הישר בעיניו, שהרי על שני דברים אמרה התורה שלא יתקימו אלא עם בחירת ה': המקום אשר יבחר והמלך אשר יבחר, ועל שניהם נאמר שבהעדרם איש הישר בעיניו יעשה. (על המלך בספר שופטים, ועל המקום כאן). אם אין דבר אחד שבו בחר ה' לעולם, הרי איש הישר בעיניו יעשה, וגם אם בפעל לא מקריבים בבמה. רק מצב שבו יש נבחר אחד שאינו יכול להשתנות עוד לעולם, הוא מצב שבו לא איש הישר בעיניו יעשה). על הרמב"ן קשה כי לכאורה פשט הפרשה הוא שההבדל בין הנעשה במדבר לבין הנעשה בארץ הוא שבארץ מקריבים במקום אחד. ומ"מ הדרשות האמורות כאן מתאימות לפירוש הרמב"ן, כפי שמצין הוא עצמו. האמוראים דורשים את "איש כל הישר בעיניו" כקרבנות שישר בעיני איש להביא. [↑](#footnote-ref-2806)
2807. בנגוד לפירוש רש"י שהזכרנו לעיל הערה שג, שאומר ש"היום" היינו אחר מעבר הירדן, בימי הגלגל, הפירוש הזה אומר ש"היום" היינו במדבר, ו"ועברתם את הירדן" הוא דוקא אחר מעבר הירדן, בימי הגלגל. [↑](#footnote-ref-2807)
2808. ואכן הדבר מחודש. מנין אפשר לחדש ולומר שיש קרבן שלא לפני ה'. ואכן, במעילה ג: משמע שלפחות כהו"א אפשר להציע שמה שהוקדש לבמה – גם אם יוכנס לפנים אינו ממש קרבן ואינו נקלט לגמרי ולכן אם עלה בפסולו ירד. אמנם המשנה כאן בזבחים אומרת שאם הקדיש בשעת התר הבמות ונאסרו הבמות חיב להביאו למקדש (אלא שאין בו כרת). משמע שהוא קרבן, אם כי אולי אין זה קרבן גמור.

      יתכן שאפשר היה ללמוד מכך שהיתה התורה צריכה לחדש שאת הפסח לא תזבח באחד שעריך, ומכך שהיתה התורה צריכה לחדש כך – משמע שיש זמן שאפשר להקריב קרבנות אחרים בכל מקום (לפחות לפי מי שמפרש את הפסוק כאוסר לזבחו בבמת יחיד בשעת התר הבמות). אמנם יש לדחות ראיה זו, ולומר שמפרשיות הפסח שבפרשת בא לא למדנו שהפסח הוא קרבן ויש להביאו למשכן, ולשם כך נזקקנו לפסוק בפרשת ראה. אמנם בפרשת בהעלתך הפסח נקרא בשם קרבן, אבל גם שם לא כתוב שהוא נזבח לפני ה', ואת זה מחדשת התורה בפרשת ראה. [↑](#footnote-ref-2808)
2809. נחלקו גם לגבי קרבנות הנזיר, האם דינם כחובה או כנדבה. הנזיר אינו חיב אלא משום שנדר. אבל הוא לא נדר להקריב קרבן, הוא נדר להיות נזיר. כיון שהוא הגיע למעלה של נזירות, ממילא מעלתו מחייבת אותו בקרבן. אלא שכל זה לא הגיע אלא משום שמלכתחילה נדר. האם יש לדון את קרבנותיו כחובה או כנדבה? לכאורה נראה שזו חובה, שאל"כ איך יכול אדם לחיב את עצמו חטאת? ומ"מ נחלקו בכך האמוראים כאן. הכלל העולה הוא שהנזיר הוא לא אדם שנדר לעשות כו"כ ולהקריב כו"כ קרבנות. הנזיר הוא אדם שנעשה נזיר. וממילא הוא מתחיב במה שהוא מתחיב. [↑](#footnote-ref-2809)
2810. ובפסחים צא. הערה קנו, ובפסחים פ. הערה קלז, כתבנו שלפי גרסאות של המדרש הזה בתוספתא ובספרי משמע אחרת. [↑](#footnote-ref-2810)
2811. הוזכרו כאן גם מעשר דגן וגם מעשר בהמה, שניהם נאכלים דוקא במקום אשר יבחר ה'. לכן דינם לענין זה אחד. [↑](#footnote-ref-2811)
2812. פרשיות הקרבנות מחולקות לשנים: פרשת ויקרא ופרשת צו. שתיהן מפרטות את דיני העולה, המנחה, השלמים, החטאת והאשם. אלא שכל אחת מהן מפרטת חלק אחר בדיני הקרבן. בפרשת ויקרא נאמר מי מביא קרבן, מה הוא מביא לקרבנו, וכיצד מעלים אותו על המזבח. פרשת צו מספרת מה יֵעשה בקרבן אחרי שכבר הגיע אל המזבח וכִפר על בעליו.

      שני שלבים שונים יש בקרבן, ושני צוויים שונים. על אנשים שונים חלה חובה להקריב קרבן כדי להתכפר. כאשר דנים על החיוב הזה, הנושא הוא הכפרה על האיש. גם אדם שמביא קרבן לנדבה – הקרבן מכפר עליו. הכפרה נעשית ע"י מסירת הקרבן לה'. שחיטתו במקדש, זריקת דמו והקטרתו על המזבח עשו את הקרבן שיך לה' והאיש התכפר. מבחינת המקריב – בשעה זו תם ונשלם הדבר.

      כעת נשאלת שאלה אחרת לחלוטין: איך מנהלים הכהנים את המקדש. מה עושים הכהנים בקרבנות שבמקדש. לתורה זו אין מקום בפרשת ויקרא העוסקת באדם המקריב. מקומן של תורות אלה הוא בפרשת צו.

      לכן, פותחת פרשת ויקרא ב"דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם", ואילו פרשת צו פותחת ב"צו את אהרן ואת בניו לאמר". פרשת ויקרא מלמדת את ישראל מי מביא קרבן ומה הוא מביא. פרשת צו מלמדת את הכהנים איך לנהוג בקרבנות לאחר שהוקרבו. (כמובן שתורת זבח השלמים אמורה גם אל העם כֻלו, אבל הפרשה ברובה עוסקת בדיני הכהנים. רק לגבי השלמים, שכל ישראל אוכלים אותם, צריך לצוות את העם כֻלו גם מה יֵעשה בקרבן אחרי הקרבתו. לכן, סוף תורת השלמים אמור אחרי הפסוק "דבר אל בני ישראל לאמר", ללמד את ישראל שגם מהשלמים הם עוד צריכים להקריב קרבן לה' ולתת אותו לכהן).

      התורה מלמדת שמשקרב הקרבן, שוב אינו קרבנו של האדם. יחודה של ההקרבה הוא בכך שהאדם מבין שהוא מביא קרבן ושוב אינו שלו, הוא מסר אותו מסירה מוחלטת. כעת אין זה ענינו מה יֵעשה בו. זהו חלק מנִהול המקדש ע"י הכהנים. נמצא אפוא שפרשת ויקרא היא הפרשה של המקריב, ופרשת צו היא הפרשה של המקדש.

      לכן פותחת פרשת ויקרא באדם המתנדב קרבן, ומפרטת את העולה, המנחה והשלמים. אח"כ עוברת הפרשה לעסוק באנשים שחטאו והתחיבו קרבן. לכן סדר הקרבנות בפרשת ויקרא הוא עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם. לעֻמת זאת, פרשת צו עוסקת בנִהול הקדשים אחר הקדשתם, לכן סדר הקרבנות שם הוא כסדר קדושתם: עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים.

      פרשת ויקרא מפרטת את סדרי ההקטרה על המזבח בקרבנות השונים. פרשת צו מתארת את מה שנעשה בקרבן אחרי הקטרתו. [↑](#footnote-ref-2812)
2813. לפי זה דעת ר"ש היא שהקומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת כשרה לא מפני הסברה שהביא ר"ש עצמו אלא מפני גזרת הכתוב. וכפי שמצאנו בהמשך הסוגיא, לפי זה הקומץ מנחה לשם זבח תפסל. בנגוד למה שעולה לכאורה מסברתו הפשוטה של ר"ש, שלפיה דבר הנִכר לעין מפקיע את המחשבה. כי לא תועיל מחשבה נגד מה שנכר לעין. וכפי שאומרים האמוראים בהמשך הסוגיא שהדבר תלוי במחלוקת שמובאת כאן. (וכן עומדת הסוגיא על ההבדל בין בלולה שאינה שם של מנחה אלא תאר, לבין שלמים שהוא שם הקרבן).

      נראה שטעם הדבר הוא ההנחה של חכמים שמחשבה היא תלוית לשון, והיא מלים.

      והדבר תלוי בהבנת המושג מחשבה. האם מחשבה היא מִלולית ולשונית או שמחשבה היא תֹכן?

      לכאורה, דִבור כפוף לצורך לבטא אותו במלים, ומכאן מקום לבחון את המלים ואת כוונתן. אבל מחשבה היא חופשית ממגבלות מלוליות, ואינה אלא תֹכן.

      כך לכאורה, וכך גם לכאורה דברי ר"ש בסוגייתנו. כך היא פשטותו. ר"ש סובר שמחשבה אינה מלים אלא תֹכן, וממילא אין משמעות למחשבה שסותרת את המציאות. אין משמעות למלים שהגה האדם בלבו.

      ואולם, מדברי האמוראים במקומות רבים (ולהלן נביא דוגמאות) משמע שלדעת האמוראים גם מחשבה היא אמירה מלולית, אלא שהאדם אומר אותה בלבו ולא בפיו. (ויש לכך שרש בדברי התנאים. בשבת קיז: אומר ר' יהושע שמעלה את הראשון ע"מ לשחטו ואינו שוחטו ומעלה את השני. מה המשמעות של "מעלה את הראשון ע"מ לשחטו ואינו שוחטו"? והלא מראש ידע שימלך? במה אפוא אפשר לקבוע שהעלהו ע"מ לשחטו? אולי הוציא מלה זאת במחשבתו אך דעתו היתה להמלך ולא לשחטו. אולי אפשר לפרש שהכוונה היא שמעלה את שניהם ע"מ שיהיה לו מבחר ויוכל אח"כ לבחור אחד מהם. אבל אין זה עולה יפה עם לשונו של ר"י, ועוד – אם כך לא ברור למה ר"א חולק. האמוראים הולכים בעקבות ר"א ור"י בסוגיא אחרת: בשבת קלט: אומר רבה בר רב הונא תולה את המשמרת ע"מ לתלות בה רמונים ומערים ותולה בה שמרים. ורב אשי מצריך שאכן יתלה בה רמונים, ובכל אופן ברור שלא באמת זו מטרתו).

      נעבור אפוא לסוגייתנו. ר' שמעון אומר שכל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות ועלו לבעלים לשם חובה שאין המנחות דומות לזבחים שהקומץ מחבת לשום מרחשת מעשיה מוכיחין עליה לשום מחבת חריבה לשום בלולה מעשיה מוכיחין עליה לשום חריבה אבל בזבחים אינו כן שחיטה אחת לכולן וזריקה אחת לכולן וקבלה אחת לכולן. כלומר: אין משמעות למחשבה כאשר המעשה עצמו ברור.

      בפשטות, דעת ר"ש במנחות ב: היא שמעשיה של המנחה מוכיחים עליה וממילא לא חשוב על אלה מלים יחשוב, כי מחשבה אינה מלים. אבל האמוראים מבארים גם את דברי ר"ש כעוסקים במחשבת מלים. בסיום הסוגיא, במנחות ג., מסיקה הגמ' שלפי ר"ש גם השוחט חטאת לשם עולה ועשאה כמעשה חטאת תהיה כשרה כי מעשיה מוכיחים. אבל לכאורה יש לבעל הדין מקום לחלוק ולומר שאינו דומה. הקומץ מנחת מחבת לשם מנחת מרחשת דומה לשוחט כבש לשם פר. שברור שאין כאן שום פסול, וכי מפני שחשב עליו לשם פר עשאו פר? כך גם מחבת ומרחשת. אבל העושה חטאת כמעשה חטאת וסבר שהיא עולה – לשם עולה עשאה. (ואולי בחלק מהדעות המובאות בהמשך הסוגיא אפשר לראות שזו הסברה המנחה אותם, אבל רוב הסוגיא מניחה שמחשבה היא מלים, ומכאן תרוצי האמוראים כאן).

      כעת, נביא כמה דוגמאות נוספות לדברי האמוראים שאינם נתנים להסבר אא"כ נבאר שמחשבה היא מלולית:

      נראה שפשט המשנה בפסחים עא: (וכנראה גם בשאר המשניות שעסקו במחשבה וכונה) הוא שמחשבה לשם קרבן מסויים היינו שהוא חושב שהקרבן שהוא שוחט הוא אותו קרבן, ושיעשה בו מה שהוא חושב. מחשבה אינה דוקא מלים, אלא עצם העובדה שדעתו שיעשו בו כך. אבל הגמ' שם (עב.), שסוברת שעקירה בטעות אינה עקירה, ואינה עקירה עד שיעקרנה ממש, מעמידה את המשנה בדחק, ולכן המסקנה היא שמחשבה היא הגית מלים שהוגה אדם בלבו. ואין כונתה המחשבה בעצם העובדה שכל הוא חושב שיעשה. ואולם, לפי הדעות המובאות להלן בפסחים עג. שעקירה נעשית ממילא, אפשר שלא היא.

      במנחות טו:, לגבי לאכול כזית מחברו למחר, נחלקו האמוראים מה משמעות המלה חברו במחשבתו, וזה תמוה שהרי מן הסתם לא הוציא במחשבתו את המלה חברו אלא חשב על הדבר שיאכל מחר. אבל כל תאורי מחשבות הפגול משמע שהן מלים. ולא עוד, אלא שהגמ' מביאה ראיה ממשנה כדי לבאר את מלות מחשבתו. גם במנחות יד. משמע שמחשבה היא מלים, כי מחלקים שם בין אמר חצי חצי לאמר כזית משניהם.

      וכן ראה זבחים ל.-לא: ובעקר ל:, שם דנה הגמ' בחושב לאכול כזית למחר בחוץ, ועוסקת בשאלה האם גם שם יבדיל ר' יהודה בין מקרה שבו קדמה מחשבת הזמן למחשבת המקום או לא. ולכאורה יש לשאול וכי חשב במלים? והלא לא הוציא מלים בפיו אלא שבעיני רוחו ראה את עצמו אוכל מהקרבן במקום ובזמן אחרים. ואילו אמר שמקרבן זה יאכל בחתונת בנו, שידוע שהיא צפויה להערך בעיר אחרת כעבור יומים אבל את זאת לא אמר לא בפיו ולא בלבו, וכי הקדים כאן מחשבת זמן למחשבת מקום או מחשבת מקום למחשבת זמן? וראה גם בדף לא. שהגמ' מחלקת בחושב שתאכלהו אש למחר אם חשב בלשון אכילה או בלשון הקטרה, וגם זה יוצא מנקודת הנחה שהחושב הוגה מלים.

      ראה גם זבחים מו: לגבי ההבחנה בין לשם חולין לבין משום חולין. השוחט חטאת וחושב שהוא חולין פסולה, השוחט חטאת ויודע שהיא חטאת לשם חולין כשרה. מהו לשם חולין אם יודע שהיא חטאת? כדי למעול בה ולאכלה כחולין? בפשטות היה נראה לבאר ששוחט לשם חולין הייינו שחושב שהוא חולין, אבל הגמ' לא מקבלת את זה.

      לעֻמת זאת, בזבחים פז: מצאנו: "מתקיף לה רבא בר רב חנן ואי אמרת אויר מזבח כמזבח דמי עולת העוף דפסלה במחשבה היכי משכחת לה הא קלטה מזבח", משמע שהמלים שבמחשבתו לא עושות את הפגול, כל עוד המעשה שהוא חושב עליו אינו מעשה פגול.

      במנחות טז. אפשר לדייק מלשונו של החושב, שאם טרח לחשוב מחשבת פגול בשניה מוכח שהוא לא סומך על כך שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה אע"פ שבד"כ אומרים כן. לכאורה זה סותר את ההגיון שמאחורי הכלל שכל העושה על דעת ראשונה. ההגיון הוא שמסתמא לשם כך עשה, אע"פ שלא הוציא מלים במחשבתו – מחשבה אינה מלים.

      ראה גם במנחות יז: חושב להניח מדמו למחר, ומה חשב שיעשה בו מחר? ושם – ומה התם דמחשב בלשון אכילה. מכאן שהמחשבה היא מלולית ולא תכנית.

      כן יש לבאר את האמור במנחות יז. הקטיר קומץ להקטיר לבונה לאכול שירים למחר. מה המקרה? מי שחושב על כך שכשיקטיר את הלבונה יחליט לאכול מחר, הרי כבר החליט לאכול מחר, הוא כבר יודע שיאכל מחר. אז מה השאלה אם זה פגול? ואולי זאת אכן המסקנה שם, שפשטה לה מחשבה בכולה מנחה, ושאין הקטרה מפגלת הקטרה. כלומר: כיון שחשב לחשוב לאכול חוץ לזמנו, הרי כבר חשב לאכול חוץ לזמנו. ולכן הוא פגול. (רש"י שם מפרש וזה פירושו הקטיר קומץ על מנת להקטיר לבונה למחר וע"מ לאכול שירים למחר. שאלתנו לא רלוונטית לשם).

      בזבחים ט:י. ר"ל אומר שאין מחשבין מעבודה לעבודה. מה המקרה בשוחט חטאת כדי לזרוק את הדם לשם עולה. מה הוא חושב שזה יהיה?

      נראה שהסברה של דברי ר"ל הוא שאין משמעות למחשבה כזאת. אדם שחושב בשעה שהוא שוחט שיאכל ממנו למחר, הרי כונתו לאכול למחר. אבל אדם שחושב שיחשוב לאכול למחר, אין לזה שום משמעות. מה הכונה שתחשוב? מתי אתה מתכנן לאכול? מה זה לחשוב על לחשוב? מתי הוא יאכל לדעתך? אם אתה חושב שהוא יאכל היום, אינו פגול, אם אתה חושב שהוא יאכל מחר, הוא פגול. מה המשמעות של אח"כ אחשוב שאוכל מחר? אבל ר"י סובר שכיון שהפכה התורה את המחשבה למעשה בפ"ע, אפשר לחשוב על מעילה באותו מעשה. ונתייחס לכך בסמוך וראה שם. וראה גם פסחים ס. בענין זה. דאמר הריני שוחט את הפסח לשמו לזרוק דמו שלא לשמו. מה בדיוק הוא חשב?

      האומר שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה מניח שמחשבה צריכה בטוי מלולי ראשוני, אך הוא לא צריך להתמשך.

      וראה גם חולין לט. לגבי שוחט ע"מ להקטיר לע"ז. הוא לא שוחט לע"ז אלא שוחט ע"מ להקטיר לע"ז, והוא חשוב מעבודה לעבודה. אולי מכאן שהשוחט קרבן צריך לחשוב על השחיטה עצמה שהיא לשם ה', ולא רק כדי להקטיר ולזרוק אח"כ לשם ה'.

      מנחות מט. יודע שהיא חטאת ומחשב לשם שלמים. הרי שמחשבה היא מלים אע"פ שיודע שהתכן אחר.

      למרות כל האמור כאן, ראה חולין מא. שישראל שנסך או שחט בהמת חברו יש מ"ד שלא נאסרה גם אם יכול אדם לאסור את של חברו, כי לא התכון לעבדה אלא לצעורו. למרות שמחשבה היא בבטוי, אם לא באמת התכון, יש מ"ד שלא אסר.

      בגטין ב.: מבאר רבה שהתקנה שם היא לפי שאין בקיאין לשמה. בפשטות, החשש הוא שיתן לה גט שלא נכתב לשם אותה אשה אלא שמצאו באשפה או שנכתב לשם אשה אחרת או שכתבו הסופר שיהיו בידיו טופסי גיטין. ואם צריך לכתוב בפני השליח, הרי שמן הסתם גם ידוע מה שליחותו וידוע לשם איזו אשה נשלח, שהרי כאשר השליח כבר עומד הוא יודע אל מי נשלח. וממילא אין זה גט מהאשפה או מבית גנזיו של הסופר, אלא גט שנכתב לשם אותה אשה.. וכך היה נראה לפרש. אבל רש"י פרש (כנראה בגלל המשך הסוגיא) ששואלים את השליח אם נכתב לשמה. משמע מדברי רש"י שאין די בכך שבשעה שאנו כותבים את הגט אנו יודעים מיהי האשה שבשבילה אנו כותבים את הגט. אלא צריך להוציא את מחשבת המלה לשמה, אם לא בפיו אז לפחות במחשבתו. [↑](#footnote-ref-2813)
2814. ועין דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-2814)
2815. ועל זה הדרך אומר רב שמנחת העמר שאין יוצאים בה ידי עמר אינה קרבן כלל, וכן אשם שבא להכשיר – אם אינו מכשיר אינו קרבן. כמו שחטאת שאינה מכפרת על חטא אינה חטאת, כך גם מנחת גרש שעורים – אם אינה מנחת עמר, איזו מנחה היא? אין בה טעם. וכן אשמות מכשירים. אבל ר"ל חולק. ורבא אומר להפך: הואיל ואין משמעות למנחת גרש שעורים אם אינה עמר – הרי מעשיה מוכיחים עליה שמנחת העמר היא, ומעתה אין משמעות לשאלה מה חשב מי שהקריב אותה. [↑](#footnote-ref-2815)
2816. המדרש מתאמץ להראות שאי אפשר ללמוד זאת מק"ו ומסברה. ובעקבות המדרש הלכו גם האמוראים. אבל בפשטות אפשר ללמוד זאת מן הסברה, ולכן מִעטו דוקא טרפה. והמדרש כאן אינו עולה ממשמעות הכתוב. אי אפשר להביא ראיה מחלב ודם, כי חלב ודם אינם אסורים אלא מפני שאילו היתה הבהמה קרבן היו קרבים. אי אפשר להביא ראיה ממליקה כי כך היא מצותה, ואף ממנחת העמר אי אפשר להביא ראיה, כי כך היא מצותה, והיא באה ומתירה את עצמה. המדרש והגמ' דוחים את כל הקושיות על הק"ו, ובסופו של דבר דוחה הגמ' את הק"ו בדחיה חלשה ודחוקה. המדרש הזה הוא אסמכתא. וכיון שהקושיות שלו אינן קשות, הרי גם הדרשה שבאה כתירוץ אינה דרשה גמורה. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג). [↑](#footnote-ref-2816)
2817. הסלת שהביאו הנשיאים בקערה והמזרק היא מנחת נסכיהם של העולות של הנשיאים. שהרי כאשר התורה מסכמת את קרבנות הנשיאים היא אומרת: "זֹאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ מֵאֵת נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל קַעֲרֹת כֶּסֶף שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מִזְרְקֵי כֶסֶף שְׁנֵים עָשָׂר כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה: שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה הַקְּעָרָה הָאַחַת כֶּסֶף וְשִׁבְעִים הַמִּזְרָק הָאֶחָד כֹּל כֶּסֶף הַכֵּלִים אַלְפַּיִם וְאַרְבַּע מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מְלֵאֹת קְטֹרֶת עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה הַכַּף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ כָּל זְהַב הַכַּפּוֹת עֶשְׂרִים וּמֵאָה: כָּל הַבָּקָר לָעֹלָה שְׁנֵים עָשָׂר פָּרִים אֵילִם שְׁנֵים עָשָׂר כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנֵים עָשָׂר **וּמִנְחָתָם** וּשְׂעִירֵי עִזִּים שְׁנֵים עָשָׂר לְחַטָּאת...". כאן התורה לא מזכירה את המנחה יחד עם הקערות והמזרקים, אבל היא מזכירה אחרי העולות "וּמִנְחָתָם", משמע שזוהי מנחתם של העולות. [↑](#footnote-ref-2817)
2818. נאמר כאן "וקמץ מקמיצה ואילך מצות כהונה לימד על יציקה ובלילה שכשרין בזר". בדומה ללשון הדרשה לגבי קבלת דם הזבחים. (ראה דברינו בזבחים לב. וביומא כו:כז.). קמיצת המנחה היא כנגד שחיטת הזבח, ובמנחה גם הקמיצה צריכה כהן. היציקה והבלילה הן עוד לפני הקמיצה. [↑](#footnote-ref-2818)
2819. אפשר שפרשת ויקרא שעוסקת בהקטרה מלמדת שהקמץ יהיה מלא קמצו ולא פחות. ופרשת צו שעוסקת באכילה, מלמדת שלא יוקטר יותר מקמץ כדי שלא תחסר המנחה הנאכלת. ואפשר שהיה אפשר ללמוד מפרשת ויקרא את מלא הדין. מלא קמצו מלמד את מלא הדין – זה שעורו לא פחות ולא יותר. אך כיון שיש גם פסוק בפרשת צו העדיפו חכמים ללמוד ממנו כי הוא יותר מפורש. [↑](#footnote-ref-2819)
2820. כפי שבארנו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-2820)
2821. לא רק מסכמת. לשון יחיד חוזרת לארך כל הפרשיה, אין בפרשיה לשון רבים מלבד במקום שבו מדובר על החלות עצמן. מכאן ברור שהוא קרבן אחד. יתכן שהמדרש העדיף ללמוד מהפסוק המסכם משום שיש בו לשון יחיד זכר, כך שאי אפשר לפרש שהוא עדין מתיחס לסלת שבה פתחה הפרשיה. ודאי שהוא כותב כך משום שהכל קרבן אחד. (אמנם יש לשון יחיד זכר גם באמצע הפרשיה, ואכן היה אפשר ללמוד גם משם, אלא שטוב יותר ללמוד מהפסוק המסכם). [↑](#footnote-ref-2821)
2822. אמנם רבא בקש לדיק מלשון הבריתא שהמערכת פסולה רק לעניין שנאמר בבריתא בפירוש. אבל אביי השיב לו שאין סברה לומר כן. והיא לא כשרה אלא לענין טומאה מפני הציץ. [↑](#footnote-ref-2822)
2823. וראה מנחות מו: הערה מד. [↑](#footnote-ref-2823)
2824. אמנם הגמ' דנה בשאלה כיצד יש להבין דין זה. מדוע נפסל הלחם אם נפסלה התודה. האם הלחם והתודה הם שני דברים נפרדים, אלא שהלחם בא על התודה ואם אין תודה אין ללחם על מה לבא, או שיש כאן שתי מערכות שונות. הבהמה היא קרבן בפני עצמו, והוא גם חלק ממערכת גדולה יותר של לחם עם בהמה. הנפק"מ היא במקרה שבו חשב לצרף כזית מהבשר והלחם ולאכלו לאחר זמנו. רב הולך בדרך השניה שהוזכרה לעיל. לשיטתו, במקרה כזה הבהמה כשרה, כי לא חשב לאכול ממנה כזית. אבל הלחם פסול משום שמהמערכת של לחם ובשר חשב לאכול כזית, והלחם אינו עומד בפני עצמו. הלחם הוא חלק ממערכת אחת של לחם ובשר, ומהמערכת הזאת חשב לאכול כזית. נמצא אפוא שחשב על כזית שלם שיכול לפגל את הלחם, ולכן הלחם פגול. אבל הבהמה היא דבר בפני עצמו והלחם אינו חלק ממנה. אלא שהגמ' מקשה על כך והולכת בדרך הראשונה שהזכרנו. ואומרת שהלחם נפסל מחמת התודה משום שכאשר אין תודה אין ללחם על מה לבא. אבל התודה והלחם שני דברים שונים והלחם לא יתפגל ע"י תודה שהיא עצמה כשרה.

      מ"מ למדנו מכאן שהלחם בא על התודה, כלומר: הוא טפל לתודה. הגמ' עוסקת כאן בשאלה האם ה"ה גם ללחם הבכורים הבא בחג השבועות. הגמ' משוה בין לחמי התודה לבין שתי הלחם של חג השבועות, ואומרת שהלחם בא בגלל הבהמות. ולא עוד אלא שלחם התודה פחות קשור לבהמה כי אינו מונף עמה. ויש לתמוה על כך שהרי הדרשה כאן מלמדת שאדרבה, לחם התודה דוקא הוא זה שתלוי בבהמה שעליה הוא בא. שהרי אינו בא אלא על התודה. אבל כבשי עצרת לכאורה הם אלה שבאים בגלל הלחם, שהוא עִקר המצוה. וראה להלן מנחות מה:-מז בשאלה מהו עקר המצוה. הלחם או הכבשים. ובפשטות (וכן דעת ר"ע שם) דוקא הלחם הוא העִקר. ואולי אפשר לבאר שדוקא לענין פגול הכבשים הם העִקר, כי לענין פגול השאלה היא מהו המתיר. הקרבת המתיר במחשבת פגול היא המפגלת. ולכן גם ר"ע יודה.

      וראה להלן מנחות מה:-מז. עמ' תתרצג, ומנחות עב עמ' תתשכז, ומנחות פג:-פד:, שם עסקנו בשאלה האם עקר המצוה הוא הלחם או המועד. [↑](#footnote-ref-2824)
2825. אמנם קשה כי גם שם יש בהכרח דבר שהבעלים עושה, "והביאה אל בני אהרן הכהנים", זה ודאי מעשהו של הבעלים, ובעל כרחנו גם כאן, כמו בעולה, יש מעשה של הבעלים, ואיך ידרש המקרא לפניו? אילו נאמר ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה וקמץ הכהן, היה אפשר לדרוש ולומר שהמלה "הכהן" מתיחסת לכל המעשים האמורים. אבל כיון שנאמר והביאה אל בני אהרן אחרי היציקה, איך אפשר לומר שהכהן יוצק? ואעפ"כ סובר ר"ש שגם ויצק האמור לפניו, נדרש על הכהן האמור אחריו. מעשה המנחה הוא ע"י ויצק ונתן. זה פירוט מעשה המנחה. מהי מנחה? סלת עם שמן ולבונה. וכיצד היא נעשית? והביאה אל בני אהרן, והם יעשו את כל המעשים. [↑](#footnote-ref-2825)
2826. נחלקו הדעות בהגדרה המדויקת של הדבר. לדעת תנא דבריתא במנחות כ. ההגדרה היא שאחרים באים חובה לה. כלומר: שמביאים עבורה עצים. כלומר: שהיא מוקטרת על האש והיא קרבן. לדעת ר' ישמעאל במנחות כא. ההגדרה המדויקת היא דבר שמקבל טומאה ועולה לאשים וישנו על מזבח החיצון. (דבר שמקבל טומאה הוא סימן לקרבן, כלומר בשר או מנחה) הגמ' במנחות כ. אומרת שמדמים למנחה כל מה שדומה לה מצד שאחרים באין חובה לו, עולה על האשים במזבח החיצון, וחיבים עליו משום נותר טומאה ומעילה. הצד השוה שבהם הוא שהדומה למנחה מצד שהוא קרבן ומוקטר לה', חיב במלח. [↑](#footnote-ref-2826)
2827. וראה גם דברי הימים ב יג ה, שם מוכיח אביה את עשרת השבטים שעזבו את אביו, בכך שהם מואסים במלכות שנמסרה לדוד ולזרעו ברית מלח. כלומר: הוא מדמה את נתינת המלוכה לדוד לנתינת הכהנה לאהרן ובניו (ששבטי ישראל זנחו גם אותה, כפי שהוא עצמו אומר שם), ואומר שמן התורה ה' נותן כל תפקיד ברית מלח ואחרי בחירתו יש ללכת. ולגבי השאלה האמנם הבטיח ה' את המלוכה לעולם כפי שהבטיח את הכהֻנה לעולם, ראה דברינו בסנהדרין כ: הערה מח. (ומסתבר שגם על אביה אין לסמוך בענין זה, כי הוא נוגע בדבר, טוב היה לו לחשוב כפי שחשב, מה גם שהוא עצמו לא הקפיד על כל האמור בתורה). [↑](#footnote-ref-2827)
2828. כאן משמע שאין מדובר כאן על עצי המערכה אלא על קרבן עצים העומד בפני עצמו. אבל לא כן משמע בבריתא שהובאה בשקלים ד א (י.). ולגבי סדור העצים על המערכה, ראה ביומא כד: שגם היא עבודה. וראה ביומא כו: שם למדנו שיש לעצים תפקיד בפני עצמו, ולא רק לשם ההקטרה. [↑](#footnote-ref-2828)
2829. אפשר שהדרשן סובר שהמלים "והרים ממנו בקמצו" אמורות גם על הלבונה. שהרי מבחינה לשונית ודאי שהן אמורות עליה. אלא שמבחינה ענינית לא נראה כן לא מלשון הכתוב ולא מלשון המדרש. מלשון הכתוב נראה ש"ואת כל הלבונה" מתיחס למלים "והרים ממנו" ולא למלה "בקמצו". וגם לשון המדרש לא משמע כן. [↑](#footnote-ref-2829)
2830. ראה שקלים ו ד יח: [↑](#footnote-ref-2830)
2831. רש"י מפרש ש"וְהֶעֱלוּ אוֹתָם" היינו הקרבנות והמלח. אבל קצת קשה לפרש כך, כי בפשטות מדובר על הפר והאיל. שגם ברישא הוזכרו בלשון רבים. [↑](#footnote-ref-2831)
2832. אך השוה לדברינו בזבחים לו:, ויש להבחין בין האמורים שהם חלק מהבשר שהותר, לבין מקרה שכל הבשר מעולם לא הותר. [↑](#footnote-ref-2832)
2833. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2833)
2834. וראה זבחים סג: הערה קעח. [↑](#footnote-ref-2834)
2835. ומכאן לומדים התנאים גם לשאר כלי השרת. (לשון הבריתא "כלי שרת שעשאן", ולאו דוקא המנורה עצמה). האם אפשר לעשות כלי שרת מחומרים אחרים. כל כלי המשכן היו עשויים עץ ומצופים זהב. אבל המנורה היא זהב טהור ללא עץ. יש שלמדו מכאן שכל כלי השרת הם מתכת. ויש שלמדו להפך, שכל החומרים כשרים. ויש לבאר דברים אלה. וכן יש לבאר מדוע למדו חכמים מהמנורה ולא משאר הכלים. ואולי משום שגם שאר הכלים לפחות מצופים זהב. [↑](#footnote-ref-2835)
2836. כך נראה לבאר את הדרשה. אמנם קשה כי בפשטות "המנורה" בה' הידיעה, היא המנורה שהוזכרה קודם. גם המקשן שהקשה "תיעשה נמי אמקשה כתיב" תפש שאם נאמר תיעשה על מקשה משמע שמקשה ל"ד. אבל מביאור הדברים נראה שאין מקום לקושיה זו. להפך, המדרש אומר שמקשה תיעשה מ"מ, גם אם אינה זהב. [↑](#footnote-ref-2836)
2837. בדרך דומה בארנו מדרשים דומים לעיל שבועות ד: ושבועות כה.כו. ושבועות לז: [↑](#footnote-ref-2837)
2838. וכאמור, הדבר תלוי בשאלה האם יש כאן מחלוקת תנאים. [↑](#footnote-ref-2838)
2839. הם מודים שאינו כותב אלא על מזוזה אחת. אם כך – מדוע נאמר מזוזות? כנראה משום שאינו כותב אלא על פתח שיש לו מזוזות. [↑](#footnote-ref-2839)
2840. לשון הברייתא פסח, אבל נראה שכוונתו לדיני חמץ ומצה, כי דיני פסח לא נזכרו בפרשיה הזאת. אמנם, האמוראים הבינו שהוא מדבר על הפסח עצמו ולכן הקשו. וראה דברינו בפסחים קטז: עמ' קצט, שם פרשנו איך למד את הפרשה מי שסובר שהיא עוסקת בכל עניני החג. [↑](#footnote-ref-2840)
2841. בארנו כאן שהנושא הנדון בדברי התנאים הוא השאלה האם התפלין היא מצוה קבועה או מצוה הבאה מזמן לזמן. וכך מסתבר לבאר את הדרשות האמורות כאן. כי אם לא נבאר כך, קשה הן על ר"ע והן על ריה"ג. על ריה"ג קשה שהרי מימים ימימה פירושו פעם בשנה. וגם אם תפרש אחרת – מדוע ימועטו דוקא השבתות ולא ימים אחרים. וגם על ר"ע קשה, וכי הוא דורש טעמא דקרא?, ועוד, לפי דבריו כל הנמול יהיה פטור משבת ומתפלין, שהרי כבר יש בו אות.

      ועוד, הלא אי אפשר לפרש שלפי ר"ע נשים תהיינה פטורות ממצוה שפוסקת בשבת (כפי שלמדה הגמ' בערובין צו מדברי ר"ע) משום שא"כ תהיינה הנשים פטורות משחיטה ומכסוי הדם שהן פוסקות בשבת, ותהיינה פטורות משריפת נותר שפוסקת הן בשבת והן בלילה, ותהיינה פטורות מקרבנות שהרי אינם קרבים לא בלילה ולא בשבת (וודאי יש קרבנות שהן חייבות בהם, בין קרבנות זבה ויולדת שנאמרו בהם נשים במפורש, ובין קרבנות מצורעת ונזירה שהן חייבות מן הכלל). אלא ודאי שאין אלה מצוות שהז"ג. מצוות שהז"ג הן מצוות שהזמן גורם להן לבוא, ולא מצוות שהזמן גורם להן ללכת. מצוות שאינן נוהגות בלילה או בשבת – הרי הן נוהגות תמיד אלא שבשבת ובלילה אריא רביע עליהן. (אמנם לפי זה יש לשאול למה להלן מג משמע שאם ציצת פוסקת בלילה אשה פטורה, וגם בקדושין לג: הוזכרו תפלין וציצת כמצשהז"ג ויש לבאר מדוע, ונראה שמה שנסביר כאן על דברי ר"ע על אות מתרץ גם את את השאלה הזאת).

      ועוד, אם לא נבאר כמו שבארנו, למה הקשתה הגמ' בע"ז כז. על אשה המלה ותרצה שכמאן דמהילא, ומה יועיל שהיא כמאן דמהילא, הלא אינה מצֻוָּה, שהרי המילה פוסקת בלילה. אלא יש לבאר כמו שבארנו.

      הנושא הנדון כאן אינו האם המצוה פוסקת בלילה, שא"כ אינו בכלל מצוה שהז"ג. הדיון כאן הוא בשאלה האם המצוה מתחדשת עם הזמן. האם חיוב המצוה נולד בכל יום מחדש, כמו ק"ש (שלגביה ראה דברינו בברכות ד:י:יא.). על השאלה הזאת משיב ר"ע שכל אות שעל האדם עצמו (מלבד מילה שהאדם מל פעם אחת והרי האות עליו כל חייו), הוא מצוה שיש לחדשה עם הזמן, כמו מצוות חג המצות האמורות כאן, וכמו מצות ק"ש, וכמו התפלין. דרכו של אות שיש לעשותו עם הזמן. וממילא נשים פטורות. (ומהטעם שהזכרנו בקדושין כט. הערה לה).

      ואפשר שעל כך סמכו בימינו שאין מניחים כל היום אלא אחת ביום. אמנם, כמו דברי תורה מן הראוי לעסוק בהם כל היום, וכן נהגו אבותינו בתפלין, אבל יוצא י"ח אחת ביום.

      ולכן אין מצוה זו נוהגת בלילה, ולכן אפשר לומר שבשבת אין המצוה מתחדשת. (לדעת שמואל בסכה מה: מצוה הפוסקת בלילה מתחדשת מדי יום לעניין ברכה. אבל אפשר שרק לעניין ברכה כן הוא. מה גם שאין פוסקים שם כשמואל).

      (עוד על מצוות מתמשכות ומצוות שחיובן מתחדש בכל יום ראה דברינו בסכה מא: מג., וראה גם דברינו בסכה כז. ושם בהערה לא, מד. (וראה שם שבארנו שדברינו שם עולים יפה רק אם נאמר שמצות לולב מתמשכת ולא מתחדשת) וראה גם ר' חיים הלוי ביאת מקדש ט ז לגבי המנורה. וראה גם בדברינו במגלה ו: הערה טז). [↑](#footnote-ref-2841)
2842. אמנם, קשה גם על מי שדורש שמצות התפלין מתחדשת מדי יום, כי בד"כ בתנ"ך מימים ימימה הוא פעם בשנה. אולי משום כך דרשה המכילתא שם את הפסוק "וְשָׁמַרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֲדָהּ מִיָּמִים יָמִימָה" כאומר שאת מצות התפלין יש לשמור פעם בשנה. כלומר לבדוק את כשרות התפלין. קיום המצוה הוא מדי יום, אך שמירתה פעם בשנה. [↑](#footnote-ref-2842)
2843. הפרשיות מזכירות גם את המזוזה. האם גם היא מתחדשת בכל יום? מסתבר שלא. שהרי היא לא על הגוף אלא על הבית. וראה על כך בקדושין כט. ועיין שם היטב, ובפרט בהערה לה. [↑](#footnote-ref-2843)
2844. וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדְכָה וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה’ מִמִּצְרָיִם. נכתב כאן ידכה בה'. מכאן דרש רב אשי יד כהה. מדרש כזה המחלק את המלה לא מצאנו בתנאים, אך מצאנו בריתא הלומדת מכאן שידכה בה' זו שמאל או לרבות את הגִדֵּם. רש"י מפרש שידכה משמע יד רצוצה. אך לא ברור מנין. על רבוי הגדם אפשר היה לפרש שידכה בה' לא יכולה להשמע כידיך, ואפילו אחת, אך לא נראה כן שהרי ת"ק למד מכאן שמאל. משמע שתנא בתרא למד מכאן כת"ק שהיא יד כהה, והיד הכהה היא שמאל. [↑](#footnote-ref-2844)
2845. המלה ראש לא נאמרה. אבל נאמר שהתפלין יהיו בין עיניכם, כלומר: בגובה הגוף. במקום נִכָּר לעין. ומכאן סברה שגם תפלין שביד כך הם. כך נראה היה לבאר. אמנם ר"א דורש את אותה הלכה מסברה הפוכה, לא משום שהוא נכר לעין, כי אינו נִכר. אלא משום שהוא בגובה. ואולי היינו הך. כלומר: התפלין צריכים להיות נִכָּרים ומורגשים, שהרי אות הם. אלא שהם צריכים להיות נִכָּרים ומורגשים דוקא למי שמניחם. וכשם שהתפלין של ראש נִכרים, כך צריכים להיות התפלין של יד נכרים למי שמניחם. לכן מסתבר שגם הם בגובה היד. [↑](#footnote-ref-2845)
2846. אמנם יש לתמוה שהרי מה ענין נגעים לכאן? ועוד הלא גם הראש ראוי לנתק ולגבחת. ושמא יש להשיב שכל הנגעים האדמדמים אינם נחשבים לענין זה, שאל"כ גם היד ראויה לנגעי עור בשר, לנגעי שחין ולנגעי מכוה. אלא כל הנגעים האדמדמים הם על דבר שאינו כמצבו הטבעי. ועוד יש לומר שבין העינים ראוי בו זמנית באדם בריא לשני נגעים. [↑](#footnote-ref-2846)
2847. האמוראים מבארים שרב דורש: "גדיל שנים גדילים ארבעה עשה גדיל ופותליהו מתוכו". כלומר: על כל אחת מהארבע עשה גדילים, כלומר גדיל כפול, ומתוכו תתן את פתיל התכלת. [↑](#footnote-ref-2847)
2848. וראה בדף מג. ס"ד אמינא הואיל וכתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך מאן דלא אישתרי כלאים לגביה בלבישה הוא דמיחייב בציצית הני כהנים הואיל ואישתרי כלאים לגבייהו לא ליחייבו קמ"ל נהי דאישתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אישתרי. לגמ' פשוט שיש קשר בין כלאים לציצת גם לענין שמי שפטור מכלאים פטור מציצת, כהנים חיבים דוקא משום שבכל שעתא לא נפטרו מכלאים, אבל אילו נפטרו מכלאים כל שעתא היו פטורים גם מציצת. כך השיבה הגמ' למרות שאפשר היה להשיב אחרת, ולומר שלענין חיוב ופטור אין קשר בין ציצת לכלאים. [↑](#footnote-ref-2848)
2849. וודאי התכלת שהיא צמר כשרה גם בפשתן. אבל מלשון הפסוקים כאן מדיקים חכמים שאף הפשתן כשר בבגד צמר, ואין הציצת שעטנז. [↑](#footnote-ref-2849)
2850. והשוה לדברינו בנדה מט: ולדברינו ביומא פ. [↑](#footnote-ref-2850)
2851. וראה דברינו בקדושין עח.: הערה נג. [↑](#footnote-ref-2851)
2852. האם עִקר המצוה הוא שיבא ביום זה קרבן זה, והתורה צִותה שיהיה בִכורים, או שהמצוה היא מצוה של סדר זרעים, מצוה התלויה בארץ, להביא בכורים, והתורה צִותה שיבואו ביום זה. וראה דברינו להלן מנחות פג:-פד: בשאלה האם המצוות האמורות כאן הן מצוות הזמן או השדה. ובעִקר השאלה האם הם מצוות הזמן או השדה ראה לעיל מנחות סה.-סו עמ' תתשטז. ושאלנו שאלה זו גם לגבי העמר, וראה מנחות עב עמ' תתשכז. [↑](#footnote-ref-2852)
2853. אפשר שר"ט סובר שהם הם הקרבנות האמורים בפרשת פינחס. ולכן הוא דורש כפי שדורש, ועל זה נאמר "דברי ר"ט, ר"ע אומר וכו'". ר"ע מוכיח שהקרבנות האלה אינם המוסף, אלא הללו לעצמם והמוסף לעצמו. וראה מלבי"ם שאומר שלר"ט הכבשים של פרשת אמר הם הכבשים של פרשת פינחס. אמנם, קשה לומר שכך סובר ר"ט משום שאם כך – למה אינם קרבים במדבר, ולמה הם חובה על הלחם? [↑](#footnote-ref-2853)
2854. ראה מו:. מה בכורים בפני עצמן אף שתי הלחם בפני עצמן ומה בכורים לאכילה אף שתי הלחם לאכילה. וראה שם שיש חולקים. [↑](#footnote-ref-2854)
2855. ראה במנחות טו. הגמ' שם אומרת שהלחם גלל כבשים ואין הכבשים גלל הלחם. וזה לכאורה דוקא כבן ננס כאן ולא כר"ע. וראה דברינו שם וראה לעיל הערה יב. ואולי אפשר לבאר שדוקא לענין פגול הכבשים הם העִקר, כי לענין פגול השאלה היא מהו המתיר. הקרבת המתיר במחשבת פגול היא המפגלת. ולכן גם ר"ע יודה. וראה דברינו להלן מנחות פג:-פד: בשאלה האם המצוות האמורות כאן הן מצוות הזמן או השדה. [↑](#footnote-ref-2855)
2856. אבל לפי ר"ע אי אפשר ללמוד על שתה"ל מתודה ואיל נזיר. שתה"ל הם מנחה, כפי שאומרת הגמ' כאן בפירוש. הם נקראו מנחה והכבשים לא באים אלא עבורם. שלא כלחמי תודה שאינם מנחה, הם חלק מהשלמים, והם טפלים לבהמה. ומסתבר ששאלתו של אביי במנחות מו: מה בין שלמי היום לעולות היום, אינה אלא אליבא דב"נ. אבל לפי ר"ע אין מקום לשאלה זו. פשיטא – הלא העולות חובה בפ"ע בעוד השלמים אינם אלא טפלים ללחם. [↑](#footnote-ref-2856)
2857. ראה זבחים ז:-ח: הערה כט. וראה לעיל הערה מד. [↑](#footnote-ref-2857)
2858. ומ"מ הגמ' בפסחים צו אומרת שאי אפשר היה ללמוד את עקר ההלכה הזאת מפסח מצרים. רק לאחר שלמדנו שיש לשמרו, אפשר ללמוד מפסח מצרים מהי שמירה. [↑](#footnote-ref-2858)
2859. אמנם רש"י מבאר שהדרשה הזאת מושתתת לא על הפסוקים בפרשת פינחס אלא על הפסוקים בפרשת תצוה, העוסקים בקדוש המזבח. ולפ"ז הדרשה אכן מתקבלת, והיא אינה עוסקת בתמיד שבכל יום ויום אלא בתמיד המקדש את המזבח. [↑](#footnote-ref-2859)
2860. ותמוה למה הגמ' נזקקת לתמיד בבאור הדעה הזאת, ולא אומרת שהוא פשט הפסוק. אמנם, כך דרכה של הגמ' אחרי שנדרשה דרשה, שהיא מתיחסת אליה כאילו היא הפשט. [↑](#footnote-ref-2860)
2861. הרמב"ם פסק שאופה ואח"כ מטגן, ועם זאת למד מהפסוק שאינו מבשלה הרבה כדי שתהיה נא. [↑](#footnote-ref-2861)
2862. ראה אב"ע שפרש שזה הקרבן של אהרן ובניו מיום המשח אותו והלאה. [↑](#footnote-ref-2862)
2863. כאמור לעיל, בעל כרחנו יש לחצות את הפסוק מחציתו ומחציתו. שהרי "ביום המשח אותו" אינו "תמיד". ומסתבר שחלוקה בין בקר לערב באה דוקא בדבר שבא תמיד (כמו כמה מצוות מקדש אחרות שהן תמיד והן בבקר ובערב), ובפרט שדין מחציתה ומחציתה בא אחרי המלה תמיד, שבע"כ לא קשורה ליום המשח אותו. לכן כל מה שנאמר על יום המשח אותו הוא עשירית האפה סלת. כאן בא מאמר נוסף המלמד שכך עושים תמיד, ואף חוצים. הפסוק הבא מלמד על דרך עשיית המנחה (שנוגע לשניהם), והפסוק "והכהן המשיח תחתיו" חוזר כמובן לתמיד. [↑](#footnote-ref-2863)
2864. הבריתא מביאה זאת בשם ר"ש. אבל בפשטות ר"י לא יחלוק על כך. [↑](#footnote-ref-2864)
2865. גם אם לא נאמר "כליל תקטר" אלא "כליל תהיה", אפשר ללמוד מהפסוק הקודם ש"כליל תהיה" היינו "כליל תקטר", שתוקטר כֻלה. [↑](#footnote-ref-2865)
2866. יש בתורה צורת בטוי המציגה לא רק את החיוב אלא גם את השלילה וגם את החיוב. אנו מוצאים: לא יהיה לכהנים חלק אשי ה' ונחלתו יאכלון, לא תשלח ריקם תעניק, לא יראה ריקם כמתנת ידו, ונחלה לא יהיה לו ה' הוא נחלתו, לא תראה והתעלמת הקם תקים, לא תקח האם שלח תשלח, לא תהיה אשת המת יבמה יבא עליה, ולו תהיה לאשה לא יוכל שלחה, ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש, ועשית מעקה ולא תשים דמים, לא תסגיר עמך ישב, לא יצא בצבא נקי יהיה לביתו, לא תבוא אל ביתו בחוץ תעמוד, לא תשכב בעבטו השב תשיב לו, זכור לא תשכח, לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה, לא יפדה מות יומת, לא תשנא הוכח וכו'. גם הפסוק שלפנינו הוא מקרה כזה. לכן יש ללמוד שכל מה שדינו להיות מוקטר, לא יאכל. וראה מכות יח: [↑](#footnote-ref-2866)
2867. ראה זבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-2867)
2868. ראה גטין ל:לא. [↑](#footnote-ref-2868)
2869. כפי שבארנו בזבחים קכ: הערה שט. [↑](#footnote-ref-2869)
2870. ראה להלן תמורה ו:ז. הערה יד. [↑](#footnote-ref-2870)
2871. ואפשר ששני הדברים בכלל פשט האסור. כיון שנאסרה גרימת מציאות של קרבן שיש בו מום (והאסור הוא ביצירת התוצאה כפי שיובהר להלן), עובר בין אם הקדיש בעל מום ובין אם הטיל מום במוקדש). [↑](#footnote-ref-2871)
2872. וכן קשה למה למדה מכאן הגמ' בשבת שהסריס לא ישתה משקה מעקר. אפשר ללמוד מכאן שהכרות לא יסורס בסרוס יותר חמור, אבל מנין שהחמור לא יסורס בסרוס קל? [↑](#footnote-ref-2872)
2873. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-2873)
2874. אמנם קשה כי במנחת שוטה כתוב לא יצק. [↑](#footnote-ref-2874)
2875. ועין דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט. (במדרשים כאן מתחלף הנוסח "מנחת חובה" או "מנחת חוטא". ומסתבר שצריך לגרוס לכל אורך הדרך מנחת חובה. ועם זאת ממבנה המדרש נראה שכוונתו לקרבן עולה ויורד של עני). [↑](#footnote-ref-2875)
2876. כנראה שצ"ל הבא מנחת. וכך הוא בתו"כ לפנינו. [↑](#footnote-ref-2876)
2877. פרשת צו מזכירה שלשה דברים שצריך להפריש מזבח השלמים: החֵלב, החזה והשוק. וכאשר התורה מתארת את ההפרשה משמע שהחלב והחזה עומדים יחד בפני עצמם: "ידיו תביאינה את אשי ה' את החלב על החזה יביאנו את החזה להניף אתו תנופה לפני ה'  והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו". יש להפריש חלב וחזה, את החלב להקטיר ואת החזה לתת לאהרן ולבניו. רק אח"כ נאמר: "ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם, המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה". שוק הימין אינו מונף לפני ה' יחד עם החזה, הוא אינו אלא תרומה לכהן. הוא לא נִתן תחלה לה' אלא תרומה לכהן. להבדיל מהחזה שהכהן מקבל אותו מהמזבח. לכן התורה מפרידה בין החזה והשוק, ומכנה אותם חזה התנופה ושוק התרומה, ואומרת: "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אתם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל" שניהם מגיעים אל הכהן, אך החזה הוא חזה התנופה, ואילו השוק אינו אלא שוק התרומה. השוק נִתן לכהנים מאת המקריב. החזה נִתן לכהנים מאת ה'.

      החלב והחזה יחד נִתנים לה'. וה' מצוה להקטיר את החלב על המזבח ולתת את החזה לכהן. השוק נִתן ישירות לכהן מידי המקריב.

      באיל המלואים זכו הכהנים לדורותיהם בחזה והשוק, אבל באיל המלואים אנו מוצאים חלוקה אחרת בין החזה והשוק. בצווי שנצטוה משה על איל המלואים נאמר: "ולקחת מן האיל החלב והאליה ואת החלב המכסה את הקרב ואת יתרת הכבד ואת שתי הכלית ואת החלב אשר עלהן ואת שוק הימין", כלומר: דוקא השוק הוא המונף יחד עם החלב, לא החזה. רק אח"כ נאמר:"ולקחת את החזה מאיל המלאים אשר לאהרן והנפת אתו תנופה לפני ה' והיה לך למנה". אלא שגם שם הבחינה התורה בין חזה התנופה לבין שוק התרומה ואמרה: "וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם מאיל המלאים מאשר לאהרן ומאשר לבניו  והיה לאהרן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל כי תרומה הוא ותרומה יהיה מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומתם לה'". נתינת החזה למשה והנפת השוק היא הנותנת לכהנים לדורות את החזה והשוק, אבל דוקא השוק הונפה עם החלבים. החזה הונף בפני עצמו ונִתן ישירות למשה.

      וכן נאמר על איל המלואים: "ויקח את החלב ואת האליה ואת כל החלב אשר על הקרב ואת יתרת הכבד ואת שתי הכלית ואת חלבהן ואת שוק הימין  ...  ויקח משה את החזה ויניפהו תנופה לפני ה' מאיל המלאים למשה היה למנה כאשר צוה ה' את משה".

      איל המלואים דומה לשלמים בכך שהופרשו ממנו החזה והשוק, החלב קרב על גבי המזבח והבשר נאכל ע"י הבעלים. אלא שכאן השוק, לפי פשט הדברים, קרב על המזבח יחד עם החלב.

      מכאן אפשר ללמוד מהי תנופה ומהי תרומה, ומה תפקידו של משה בקִדוש הכהנים. בשבעת ימי המלואים משה שִמש ככהן. תפקידו היה להעביר את כהֻנתו לאהרן ולבניו. (כהֻנתו של משה באה לידי בִטוי בתורה בכמה מקומות. על הכיור נאמר "ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם  בבאם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו". משה חנה עם הכהנים, כמו שנאמר "והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שמרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל והזר הקרב יומת". ועוד). בימי המלואים תפקידו של משה היה להעביר את הקדושה לכהנים. הקדושה הועברה ע"י האיל הזה, שדמו נִתן לא רק על המזבח אלא גם על גופם של הכהנים כדי לקדשם. כדי לתת לכהנים לדורות את חזה התנופה, שהוא חלק מהחלבים והכהנים אוכלים אותו מן המזבח, צריך להניף את חזהו של איל המלואים בפני עצמו וצריך לתת אותו למשה למנה. השוק שאינו אלא תרומה, וגם באיל המלואים הוא נקרא שוק התרומה, קרב באיל המלואים על המזבח יחד עם החלבים (ועם התרומה שהורמה מסל המצות, שגם היא מזכירה את התרומה שתופרש לדורות מחלות התודה, ותנתן לכהנים למנה). איל המלואים הוא קרבן של הכהנים, הכהנים הם הבעלים והם אוכלים את הבשר. את תרומתו הם מרימים ומעלים על המזבח. תרומתם של הכהנים קרבה לפני ה', כמו מנחתם של הכהנים שהיא כליל. החזה, שגם לדורות דינו שאינו תרומה אלא תנופה, מונף גם באיל המלואים ונתן למשה, שהוא הכהן שכהֻנתו קדמה לכהֻנתם של אהרן ובניו. הכהנים המתקדשים באיל המלואים נתנו את תרומתם למזבח עם החֵלב המונף. את החזה הם נתנו למשה. [↑](#footnote-ref-2877)
2878. הגמ' מביאה תרוץ אחר שיפה כדי לתרץ מדרש אחד, אבל לא כדי לתרץ מדרשים רבים אחרים. [↑](#footnote-ref-2878)
2879. אמנם יש לשאול למה לא למדו זאת מהמלואים. שם הדבר מפורש יותר: "וְשַׂמְתָּ הַכֹּל עַל כַּפֵּי אַהֲרֹן וְעַל כַּפֵּי בָנָיו וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי ה': וְלָקַחְתָּ אֹתָם מִיָּדָם וְהִקְטַרְתָּ הַמִּזְבֵּחָה עַל הָעֹלָה...". משה המשמש כאן ככהן מניף כאשר הם על ידיהם של אהרן ובניו המקריבים. [↑](#footnote-ref-2879)
2880. בתוספתא (מנחות ז י) אף נאמר שגם בהנפת שתי הלחם נעשית ההנפה כאשר הכהן מניח ידו תחת יד הבעלים. כמו שבארנו כאן שההנפה היא הנתינה לכהן. אמנם, שם השלמים הם שלמי צבור ולכן נעשית התנופה בשני כהנים. האחד מניח את ידו תחת ידו של חברו.

      בד"כ במתנות כהנה התנופה היא בשעת נתינה לכהן. בשעת הנתינה הבעלים מניף יחד עם הכהן. במקרה הזה, כנראה שכונת התוספתא שכהן אחד מיצג את עם ישראל, המביא את הכבשים והלחם, והכהן השני הוא המיצג את הכהנה כבכל תנופה. [↑](#footnote-ref-2880)
2881. וראה יומא לז. מ. הערה עא. [↑](#footnote-ref-2881)
2882. המשנה במנחות סא. אומרת ששני הכבשים טעונים תנופה חיים ושחוטים. במנחות סב. הובאו שתי מחלוקות בקשר לכך, המחלוקת הראשונה היא איך מניפים את הלחם והכבשים יחד, ומשמע שהמחלוקת עוסקת בתנופה הראשונה, תנופתם מחיים. המחלוקת השניה נוגעת לתנופה השניה, תנופת השחוטים, האם מניפים את כל הכבש או רק את החזה והשוק.

      אבל הרמב"ם (תמו"מ ח יא) אומר: "כיצד הנפת הלחם עם שני כבשי השלמים מביא שני הכבשים ומניפם בעודן חיים שנאמר והניף אותם תנופה, ואם הניף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא, ואחר כך שוחטין אותן ומפשיט, ולוקח חזה ושוק מכל אחד משניהם ומניחן בצד שתי הלחם ומניח שתי ידיו מלמטן ומניף הכל כאחד במזרח במקום כל התנופות, מוליך ומביא, מעלה ומוריד, ואם הניפן אחד אחד יצא". משמע שהלחם מונף יחד עם התנופה השניה, לא הראשונה. הוא פוסק שהתנופה השניה היא רק חזה ושוק, והיא שנעשית עם הלחם. וקשה כיצד הוא יפרש את הדיון שבגמ': "חנינא בן חכינאי אומר מניח שתי הלחם בין ירכותיהן של כבשים ומניף ונמצא מקיים שני מקראות הללו לחם על גבי כבשים וכבשים על גבי הלחם אמר רבי לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושין כן אלא מניח זה בצד זה ומניף", ואם ממילא מניפים רק את החזה והשוק – קושית רבי מתורצת יפה אבל הקושיה איננה, ולא ברור מה הקשה רבי ועל מה דבר ר' חנינא בן חכינאי. ובדומה לכך הקשה לח"מ שם.

      עוד אומר הרמב"ם שמניפים את שני הכבשים יחד. וקשה כיצד אפשר לעשות כך. ועוד, לשון התוספתא "כיצד מניף שתי הלחם נותן חלה אחת על כבש זה וחלה אחת על גבי כבש זה כהן מניח ידו תחת ידו של כבש וכהן אחר מניח ידו תחת ידו של כהן ומוליך ומביא ומעלה ומוריד וכך היתה תנופתן", משמע שמניפים כל כבש לחוד, כל כבש בשני כהנים, והחלה עליו בשעת הנפתו כחי.

      בד"כ במתנות כהנה התנופה היא בשעת נתינה לכהן. בשעת הנתינה הבעלים מניף יחד עם הכהן. במקרה הזה, כנראה שכונת התוספתא שכהן אחד מיצג את עם ישראל, המביא את הכבשים והלחם, והכהן השני הוא המיצג את הכהנה כבכל תנופה. [↑](#footnote-ref-2882)
2883. בשאלת העִקר והטפל בשתי הלחם, ראה לעיל מנחות מה:-מז ובדברינו שם. [↑](#footnote-ref-2883)
2884. מסוגייתנו אפשר ללמוד לגבי מיעוטים ודיוקים. יש כאן שלשה מינים שטעונים שלש מצוות שתים בכל אחת ושלישית אין בהם. לכאורה היה כאן מקום להקשות בששה ק"וים, שהרי כל אחד מהם יכול להלמד בק"ו משני האחרים. הגמ' מסתפקת בשלשה ק"וים שהיא מביאה ודוחה. איך יש לפרש את הדחיה? לכאורה כשהגמ' מדייקת מ"אותם" הכונה היא שהצווי הזה לא אמור אלא בהם ולכן אי אפשר ללמוד מהם למקרים אחרים כגון שלמי יחיד. אבל מדוע שלא ילָמדו שלמי יחיד מאשם מצורע? אבל הגמ' לא הביאה ק"ו מאשם מצורע, ומסתבר שהיא סברה שאם דחינו את הק"ו משלמי צבור, נדחה גם ק"ו אחר שאפשר היה ללמוד. הדיוק שנלמד בשלמי צבור מעט שלמי יחיד לגמרי ולא רק מעצמו. ואת זה יש לבאר. [↑](#footnote-ref-2884)
2885. לכאורה מכאן אפשר להסביר גם את דעת ר"י. המנחה נעשית במרחשת ולא על המרחשת, כי חלק מהמרחשת הוא הכסוי שלה. אבל הגמ' מבארת כך רק את דעת ר"ח. [↑](#footnote-ref-2885)
2886. ר"ש לשיטתו שיש מנחה ששמה מאפה תנור, ואת זה באה התורה ללמד. ר"י לשיטתו חולק עליו ואומר שאין מנחה כזאת. יש שני סוגי מנחות: חלות ורקיקים. אין סוג כללי ששמו מאפה תנור. (אמנם לכאורה הוא מודה שאדם יכול להתחיב להביא מאפה תנור, ואח"כ לברר איזה סוג הוא מביא). בפשטות נראה שהם נחלקו בשאלה האם כֻפח הוא מין תנור, ואת זה אי אפשר ללמוד מן הכתובים. אלא שהמחלוקת הזאת הביאה אותם להמשיך לפרש את הפסוקים לפי שיטתם ההלכתית. [↑](#footnote-ref-2886)
2887. כלומר: לפי פשוטם של דברים מרדכי ובלשן הם שני אנשים שונים. ואפשר שהוא מרדכי של המגלה אבל לא מוכרח. [↑](#footnote-ref-2887)
2888. ובתענית כו. דרשו מכאן חכמים שאנשים מישראל צריכים לעמוד על כל קרבן. כי קרבן ישראל הוא ולכן צריכים ישראל לעמוד עליו. ואמנם, המשנה שם לא אומרת שיעמדו על הקרבן אלא שיתכנסו לעריהם. אבל בבריתא המובאת שם בדף כז., וכן בירושלמי שם, פשוט שהם גם עומדים על הקרבן. וכך אומר רש"י בדף כז. שם. וכך אומר גם הרמב"ם (כלהמ"ק ו ב). [↑](#footnote-ref-2888)
2889. כך מוזכר במגלת תענית. ולא במקרה דנו על התמיד בתחלת ניסן, שאז מתחילה שנה חדשה מתרומת הלשכה החדשה, ואז באו הצדוקים ואמרו שאין צורך בתרומת הלשכה. ולקראת הנפת העמר באו הבייתוסים ודנו כנגד חכמים שלא יניפו את העמר בזמנו. [↑](#footnote-ref-2889)
2890. נראה שהפרשיות מנוסחות כך, משום שבפרשה הזו, כמו בפרשת בהר הבאה אחריה, יש ברית בין שלשה שותפים: ה', העם והארץ. ודאי שכך הוא בפרשת בהר (ראה ערכין ל. הערה מא), ולכן היא פותחת בשבת הארץ, ועוסקת בארץ, אבל כך הוא גם בפרשת אמר. לכן בפרשת אמר חג האסיף אינו באספך את מעשיך (כמו בספר שמות) אלא באספכם את תבואת הארץ. ולכן באות שתי הפרשיות האלה המלמדות על מועדי הארץ. הפותחות בכך שאת ראשית התבואה יש להביא לה', ומסימות בכך שאת שאריות התבואה יש לעזוב לעני ולגר. [↑](#footnote-ref-2890)
2891. אחת השאלות המרכזיות של הפרשיות האלה היא השאלה האם אלה מצוות של המועד או של השדה. מן הפרשיות עצמן נראה שהן מצוות השדה, אבל ממקומן בתורה נראה שהן מצוות המועד. השאלה הזאת עומדת במוקד הסוגיא השואלת האם הלחם יכול לבוא מן הישן, שנעסוק בה להלן מנחות פג: (ובמנחות עב. לגבי העמר) עיי"ש. השאלה הזאת עומדת במרכז הסוגיא של דין כבשים ולחם, שעסקנו בה לעיל מנחות מה. והיא השאלה שבמוקד סוגייתנו.

      הדרשות האלה לא באו לברר שפירוש המלה שבת הוא ממחרת יו"ט, הדרשות האלה באו לברר שהמצוות האלה הן מצוות התלויות במועד ולאו דוקא בארץ. כי אם אלה חובות של הארץ, אז יכול יקצור ויביא אימתי שירצה? טענתם של התנאים כאן היא שלא נכון שהבייתוסים הולכים לפי הפשט והפרושים לא. הפשט לא נוקב בשום תאריך. לכאורה, לפי הפשט כשתבשיל התבואה תקָצר ותובא, ובלבד שיהיה זה ממחרת שבת כלשהי. זוהי מצוה של הארץ בלבד. אלא שלא מצאנו שום כת שסוברת שכך צריך לנהוג. בימי בית שני היו כמה כתות ביהדות, והיו כנראה שלש או ארבע דעות שונות בשאלה מתי מניפים את העֹמר, אבל לכל הדעות היתה שבת אחת ברורה ומוגדרת שממחרתה יש להניף את העֹמר. כלומר: הכל מודים שזוהי מצוה של מועד ולא רק מצוה של הארץ. אין בידנו ולו עדות אחת על כת אחת שסברה שאת העמר יש להניף כאשר התבואה מבשילה, בלי מועד ידוע מראש. נמצא שגם הבייתוסים אינם הולכים לפי הפשט. (אמנם, אפשר שהעובדה שתמיד מניפים ביום ידוע מראש לא הטרידה אותם, כל עוד זה היה תמיד ביום ראשון בשבת). טענתם של הפרושים אפוא היא שכיון שחג השבועות הוא מועד, חייב להיות מועד קבוע לתחילת הספירה. כלפי הכתות השונות אמרו הפרושים: הלא אף אתם לא נוהגים כפשט הפסוקים, אלא קובעים תאריך. אם כך – השבת המדוברת צריכה להיות אף היא בעלת מועד קבוע.

      (אמנם, לכאורה עדין יש מקום לבעל הדין לחלוק, ולומר שהעובדה שלא מצאנו אף עדות על כת כלשהי בימי בית שני שסברה שיש לנהוג כפשט הפסוקים, אינה מלמדת דבר על ימי הבית הראשון. בעל הדין יטען שיתכן שבימי הבית הראשון נהגו לפי פשט הפסוקים, אלא שמשחרב בית ראשון הודו הכל שיש לקבוע מועד קבוע, שאל"כ לעולם לא יתקדש חג השבועות, ולעולם אי אפשר יהיה לאכול תבואה שצמחה לאחר החורבן. וחג השבועות חיב להתקדש, שהרי אמרה תורה שלש רגלים תחג לי בשנה. ואולם, אם יטען כן בעל הדין, נוכל להשיב שהיא הנותנת. העובדה שהתורה הקפידה על שלש רגלים, מלמדת שבהכרח חיב להיות תאריך לחג השבועות. ואם יאמר בעל הדין שהדבר נמסר לחכמים, אפשר לומר שאה"נ, וחכמים קבעוהו לאחר יו"ט ראשון. (וכך מצאנו בספר הכוזרי ג מא. (ואולי הוא תואם לדברי רבי במנחות עב. וכפי שהגמ' שם מבארת את שיטתו)). לפ"ז, הדיון בין התנאים לבין הבייתוסים מובן. והתנאים מבארים יפה מדוע גם יו"ט הוא שבת, וחכמים יכולים לקבוע את המועד למחרתו).

      (ולפי זה, אפשר שהמחלוקת בין הפרושים לבייתוסים היתה בכך שהביתוסים אמרו שאם לחכמים נמסר הדבר והם קבעו את יו"ט ראשון, בשלמא אם חל בחול, אבל אם חל בשבת יש לדחותו למחרת שבת אחרת, והפרושים סברו שאעפ"כ נמסר הדבר לחכמים. ולכן אם חל בשבת אומר הקוצר שבת זו ועונים לו הן. לפי זה אפשר שדברי הביתוסי "משה רבנו אוהב ישראל היה" נאמרו ב"וליטעמיך", אם אתה סובר שלחכמים נמסר הדבר – משה הוא החכם הראשון).

      משום כך, נראה לבאר את מחלוקת הפרושים והביתוסים לא בשאלה מהי שבת, אלא בשאלה איך יש לקרוא את הפרשה, האם הפרשה מלמדת על מועד והאם לעמר ושתי הלחם יש מועד. ומשנבאר כך – ברורה אפוא דעת הפרושים. ובפרט שנאמר כאן "עד עצם היום הזה", משמע שיש כאן עצם יום. וראה להלן מנחות סח.: בשאלה מהו העקר, עצם היום או הקרבן. (וראה להל הערה צב). [↑](#footnote-ref-2891)
2892. האמוראים בר"ה ד: וחגיגה יז. (ראה דברינו בר"ה ד.) התבססו על לשון התנאים שהובאה בסוגייתנו "מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת", ודרשו שעצרת שבעה ימים. בארנו כאן שהכונה היא שלכל המועדים בפרשה יש תאריך קבוע, ומכאן שיש לפרש כך גם לגבי עצרת. בכל המועדים בפרשה התורה אומרת "בעשור", "בחמשה עשר" וכיו"ב, וברור שהוא נמשך יום אחד. בעצרת אמרה התורה לספור שבעה שבועות ולעשות עצרת, משמע שהוא נמשך שבוע ימים. [↑](#footnote-ref-2892)
2893. בדומה לכך יש מי שלמד מפרשת ראה, שם נאמר "שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה’ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה", ואח"כ "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה’ אֱלֹהֶיךָ", מכאן שמי שעליו מוטל הצווי לשמור את חדש האביב, הוא זה שצריך לספור שבעה שבועות ולעשות חג. כלומר: הדבר תלוי בקביעת התאריכים. (התאריכים המדויקים לא כתובים בפרשה ההיא כלל, גם לא במועדים אחרים הנזכרים בה). [↑](#footnote-ref-2893)
2894. אמנם להלכה אין לחג השבועות מועד נִכָּר וברור. שהרי אם יהיו ניסן ואיר שניהם מלאים סלת – יהיה חג השבועות בחמשה לחדש, והששי לחדש יהיה חול. ואם יהיו שניהם חסרים – יהיה הששי חול והשביעי קדש. ואולם, לפי מה שבארנו שכל שבעת השבועות הם המשך של המועד שנזכר לפניהם – הרי הם תלויים ועומדים במועד הברור שהוזכר לפניהם. הם המשך של יום הנף העמר (ועל שניהם נאמר עצם היום הזה) ולכן יש להם מועד נִכָּר וברור. גם אם אינו קבוע בחדשו. (וראה להלן הערה צב). [↑](#footnote-ref-2894)
2895. יש מי שפרש שהוא דרש את פרשת פינחס, שאומרת שאת כל האמור שם יש להקריב במועדו, הרי שלכל אחד מהם יש מועד שבא במועדו. אמנם, יהיה קל לבאר "מנה ימים וקדש חדש" אם נאמר שהוא סבר שכבר מהתורה נהגו שני ימי ר"ח. וא"כ מונים ימים ומקדשים חדש. אבל זה דחוק וסותר סוגיות רבות. אע"פ שלכאורה כבר בימי שאול נהגו שני ימי ר"ח. ואנחנו בארנו אחרת לעיל הערה פ. [↑](#footnote-ref-2895)
2896. וראה דברינו בר"ה ד: [↑](#footnote-ref-2896)
2897. וכפי שמצאנו בפרשת ראה שהמצוה היא לספור שבעה שבועות. המצוה היא לספור שבועות ולא ימים. אם כך למה יש צֹרך להזכיר שאלה חמשים יום? (וראה להלן הערה צה). עִקר המצוה אפוא היא לספור שבועות, וכפי שהתבאר כאן. ולא לספור ימים. שהרי התורה מקדשת את הנספר בשבעה. גם כאן המצוה היא בשבעה. וכמו ביובל. ולכן נקרא החג חג שבועות. ובפרשת ראה הוזכרה רק ספירת השבועות ולא ספירת הימים, כי היא עִקר. בפרשת אמר הוזכרה ספירת השבועות כעִקר, אבל הוזכרה גם ספירת הימים. אם העקר הוא ספירת שבועות, למה הוסיפה התורה ואמרה "תספרו חמשים יום"? ככל הנראה כדי ללמד שאין השבועות צריכים להתחיל דוקא ביום הראשון בשבת. אלא בכל יום שיתחילו הרי הם שבעה שבועות. [↑](#footnote-ref-2897)
2898. במקרים רבים לשון מדרשי ההלכה אינה ביאור ללשון הכתוב, אלא הסבר כיצד באים לידי בטוי דברי הכתובים. אף כאן, כשאומר ריב"ז "כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת", אין כוונתו שעל כך דִבר הפסוק הזה ועל כך דִבר הפסוק הזה, שהרי פסוק אחד הוא ואיך אפשר לבאר ששני חלקיו נאמרו על שני עניינים שונים? אלא הכוונה היא שאותם חמשים יום שהם שבע שבתות תמימות, עניינם ספירת הימים. חמשים יום הם שבע שבתות. כאשר הם מתחילים בראשון בשבת – הם שבע שבתות מראשון עד שבת. וכאשר הם מתחילים למשל ביום רביעי – הם שבע שבתות מרביעי עד שלישי. לשון מדרשי ההלכה מביא לא את הביאור אלא את הנפק"מ המעשית, כמו שבארנו בהקדמה לספרנו, וכמו שבארנו לעיל בר"ה כט: בהערה פו. וראה גם חגיגה יז:יח. הערה מו.

      לכאורה, הדרשה "הא כיצד חל להיות יום טוב בשבת מונין שבע שבתות חל להיות אחר השבת מונין חמשים יום" נראית נוגדת את ההגיון שבדרשה "תספרו חמשים יום. לא תהיה ספירתך חמשים ואם כן נמצאת כי פעמים חמשים ואחד פעמים חמשים ושנים עד חמשים וששה". משום שהראשונה מניחה שפעמים כך ופעמים כך ואילו השניה מניחה שהפסוק כֻלו צריך להתקים לעולם. למעשה אין זו סתירה. שתי הדרשות סוברות שהפסוק כֻלו צריך להתקים לעולם, כמו שבארנו.

      (לכאורה משמע מתוך שתי הדרשות האלה שהביתוסים לא חלקו על הנפת העמר. הם מודים שהנפת העמר ממחרת יו"ט, ולא נחלקו אלא על הספירה. שאל"כ קשה להבין את הדרשות האלה. ואולם א"א לומר כן, שהרי משנתנו אומרת בפירוש שהביתוסים חולקים על קצירת העמר במוצאי יו"ט. אפשר היה אולי לומר בדחק, שבזמן הבית הודו הביתוסים בעל כרחם שקצירת העמר במוצאי יו"ט, שהרי בעל כרחם כבר נקצר העמר במוצאי יו"ט והונף בט"ז בניסן, והביתוסים לא יכלו למנוע זאת (וגם לא יכול יחיד להביא קרבן צבור כאמור כאן). אלא שהביתוסים ספרו לעצמם ועשו להם עצרת ביום שחל בחשבונם, שבתו בו ממלאכה, והביאו קרבנותיהם, והפרושים לא יכלו למנוע זאת מהם שהרי יש לו תשלומים כל שבעה. ולכן השיב ריב"ז לביתוסים של זמנו כפי שהשיב, ולכן דרשו "יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור", ולכן דרשו "פעמים שאתה מוצא", ולכן דרשו גם את יתר הדרשות כאן שמשמע מהן שפשוט שהעמר אחר יו"ט. ומשנתנו נשנית בימי רבי, כאשר הביתוסים כבר אינם מודים לפרושים בשום דבר. ואולם זה דחוק. לכן עלינו לבאר את הדרשות כמו שבארנו בגוף הדברים). וכפי שכתבנו, נוכל להבין היטב את הדרשות אם נבאר שהדרשות האלה לא באו לברר שפירוש המלה שבת הוא ממחרת יו"ט, הדרשות האלה באו לברר שהמצוות האלה הן מצוות התלויות במועד ולאו דוקא בארץ. כי אם אלה חובות של הארץ, אז יכול יקצור ויביא אימתי שירצה? [↑](#footnote-ref-2898)
2899. אמנם, יתכן שאפשר לפרש אחרת: אולי אפשר לפרש שיש הבדל בין הבריתא הראשונה שמקורה במגלת תענית ועוסקת בשאלה מתי מניפים את העֹמר, לבין הבריתא השניה שמקורה בתו"כ והיא כבר נכתבה לאחר שהוכרע שמניפים את העמר ממחרת יו"ט, ועוסקת בשאלה ממתי יספור. לכן היא אומרת שאם יספור רק ממחרת שבת בראשית, ימצאו יותר ימים, ולכן היא דורשת שדוקא מיום הקציר יספור ולא אימתי שירצה. לפ"ז יש לפרש ש"שבת למעלה" היא ממחרת השבת יניפנו הכהן, ו"שבת למטה" היא וספרתם לכם ממחרת השבת. והמדרש אומר ששני הפסוקים האלה מדברים על אותו יום, שהוא מחרת השבת, וזה מתבקש מהפשט. ואולם, לפי מה שבארנו יתכן שהלִמוד הוא ממחרת השבת השביעית שנאמרה בהמשך הפרשיה. [↑](#footnote-ref-2899)
2900. ועם זאת, הרמב"ם (תמו"מ ז יא) השמיט את כל הדרשות האמורות כאן ולמד מספר יהושע. שם נאמר "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת בְּאָכְלָם מֵעֲבוּר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מָן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאַת אֶרֶץ כְּנַעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא". מלשון ספר יהושע ברור שהוא מתכוון להזכיר את הפסוקים כאן "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה". והוא בודאי אומר שממחרת הפסח, הוא ממחרת השבת, הותר לאכול מתבואת ארץ כנען. ברור ממבנה הפסוק שהטעם שבגללו הפסוק הזכיר את מחרת הפסח הוא שאז הותר להם. [↑](#footnote-ref-2900)
2901. יש הרבה פסוקים שבהם אפשר לפרש בכמה דרכים היכן נגמר התנאי ומתחיל המעשה, ויש לדבר נפק"מ הלכתית, שלפעמים היא שנויה במחלוקת.

      כך אנו מוצאים כאן לגבי כי תבאו אל הארץ. אפשר לקרוא: "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ – וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן", ואפשר לקרוא: "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם – וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן". בכך תלויה השאלה האם הקצירה עצמה מצוה היא, או שהיא חלק מתיאור הזמן.

      נאמר "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים". גם הפסוק הזה יכול להקרא בשתי דרכים. אפשר לקרוא: "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב – וְהֻכָּה וָמֵת אֵין לוֹ דָּמִים". ואפשר לקרוא: "אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב וְהֻכָּה וָמֵת – אֵין לוֹ דָּמִים". הנפק"מ כמובן היא האם לכתחילה יש להכותו. בפשטות, מוסכם שרשות להרגו, אם כי חלק מהדרשות מבוססות על הקריאה שלפיה מצוה להרגו. וראה דברינו בסנהדרין עב.:, ואולם, מצאנו מחלוקת לגבי רוצח שיצא מחוץ לגבול עיר מקלטו. שם נאמר "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". גם כאן נזכר הדין שאין לו דם, כמו בגנב הבא במחתרת, וגם כאן אפשר לקרוא באותן שתי דרכים. אפשר לקרוא: "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ – וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". לפי זה גואל הדם מצֻוֶּה במקרה זה להרוג את הרוצח. אבל אפשר לקרוא "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ – אֵין לוֹ דָּם". לפי זה רשות ביד גואל הדם להרוג את הרוצח. בכך נחלקו במכות יא:, וראה דברינו שם.

      עוד בענייני רוצח. נאמר: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת". גם את זה אפשר לקרוא בשתי דרכים. אפשר לקרוא: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל – וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת", וכך לכאורה נראה. אך ראה במכות יא: (עמ' תתז), שריב"י קורא את הפסוק כך: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת – וְנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת", ומכאן הוא לומד שתחִלה הכל מקדימים ובורחים לעיר מקלט.

      כן נחלקו לגבי הפסוק "אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה". האם "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" הוא חלק מתיאור המקרה, או שהוא הדין. נחלקו בכך התנאים, וראה דברינו בסוטה ג.

      וראה שם שנחלקו גם לגבי הפסוק "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן...", בפשטות, כל זה תיאור המקרה. והדין הוא "לֹא יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה". אבל רב יוסף דורש בסוטה ג: ה:, שגם "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ" הוא צווי.

      כן הוא לגבי הפסוק "וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ: לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי וְלֹא תְטַמֵּא אֶת אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה". ראה דברינו בסנהדרין מה:מו:, בפשטות, "וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל עֵץ" הוא חלק מהמקרה. אבל אפשר לפרש שהוא חלק מהדין. אם נפרש שהוא חלק מהדין נקרא כך: "וְכִי יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט מָוֶת וְהוּמָת – וְתָלִית אֹתוֹ עַל עֵץ: לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ"

      נאמר: "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר: אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". בפשטות, יש לקרוא כך: "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר – אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ". אך ראה במכות כב:כג., שם בארנו שחכמים למדו ש"והפילו השפט" הוא מצוה. ולפיכך יש לקרוא: "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בִּן הַכּוֹת הָרָשָׁע – וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" כמו כן הם דרשו ש"ונקלה אחיך לעיניך" הוא צווי, אע"פ שבפשוטו נראה היה לבאר שהוא חלק מה"פן".

      נאמר "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד". בפשטות הקריאה היא: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ – לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד". אבל במכדרשב"י ובתו"כ מצאנו: "ומנין כשיהא נמכר לא יהא נמכר אלא לך ת"ל ונמכר לך". משמע שהם קראו "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ – וְנִמְכַּר לָךְ. לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד"

      נאמר "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ". בפשטות, יש לקרוא אותו כך: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ – אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ". אבל חכמים דרשו ש"והחזקת בו" הוא צווי. ויש לקרוא אותו כך: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ – וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ. אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ". וראה ב"מ סב. כך נאמר "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי ה’ לַמִּלְחָמָה: וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה’ עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּים מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי ה’". בפשטות יש לקראו כך: "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי ה’ לַמִּלְחָמָה: וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה’ עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּים מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל – וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי ה’". אבל ראה שקלים ח., שחכמים דרשו מכאן שגם "והייתם נקיים" הוא חלק מהצווי. והקריאה הזאת בהחלט אפשרית בפסוק. וכך הם קוראים: "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי ה’ לַמִּלְחָמָה: וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי ה’ עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי ה’ וְאַחַר תָּשֻׁבוּ – וִהְיִיתֶם נְקִיִּים מֵה’ וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי ה’". (אמנם גם הקריאה הזאת לא בהכרח מחייבת שזה צווי).

      ראה גם ביומא נג. לגבי פירוש הפסוק "כי בענן אראה על הכפרת".

      ראה גם בחולין לא: לגבי באור הפסוק "וכבס שנית וטהר".

      ראה גם בחולין פג:-פה. הערה פא. וראה גם במו"ק כא. הערה לח.

      (לגבי הפסוקים האמורים כאן שאינם בהכרח צוויים, ע"פ מה שכתבנו בהקדמה לספרנו בעמ' טז, אפשר שאינם לשון צווי אך לפי דרכנו למדנו מהם שכך יש לעשות. לפחות חלק מהם מתפרשים כך).

      נאמר: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת". בפשטות הקריאה היא "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם – וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת...", אבל חכמים באגדה דורשים: "כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה – וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם...". דרשה דומה יש על הפסוק "וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה". שבפשטות הוא חלק מהמקרה, אבל חכמים דרשו: "זכה שני שלחה שנאמר ושנאה האיש האחרון ואם לאו קוברתו שנאמר או כי ימות האיש האחרון כדאי הוא במיתה". כלומר: זה לא חלק מהתנאי.

      נאמר: "כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה’ אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ: וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם". גם כאן אפשר לפרש ש"וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ וִישַׁבְתֶּם בָּהּ" הוא חלק מהתנאי, ואפשר לפרש שזה כבר חלק מהצווי.

      וראה גם דברינו בנדה מו: לגבי אשר ירשו אבותיך וירשתה.

      ואולם ראה באורנו במקומות שצוינו לעיל. בחלק מהמקומות הערנו שאפשר להבין את הדרשה גם בלי לשנות את הקריאה הפשוטה. אם נבאר שאמנם הכל חלק מהתנאי, אבל ממילא למדנו שהמעשה רצוי. [↑](#footnote-ref-2901)
2902. בפרשת ראה נאמר: "...וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה". מכאן למד רשב"א שיש רק ששה ימי אכילת מצה חדשה. וזה תמוה כי בפשט הפסוק מדובר על ששת הימים הראשונים של החג. וגם לא רמוז כאן חדש. [↑](#footnote-ref-2902)
2903. האם הם צריכים לספור ממש וכיצד, ראה נדה לז. הערה כה. [↑](#footnote-ref-2903)
2904. מצות הספירה פותחת את פרשית חג השבועות בפרשת אמר. בכל החגים בפרשה התורה פותחת בציון זמן המועד, ממשיכה בשם החג ומשם עוברת למצוותיו. אבל בחג השבועות להפך. מצוותיו מביאות אותו ולא הוא מביא את מצוותיו. (והשוה לדברינו על ר"ה, בר"ה לג:לד. עמ' רמו).

      המצוה היא לספור כדי לקרוא את היום החמשים מקרא קדש, ע"י קריאתו כמקרא קדש נספר היום החמשים. מכך שהחג נקרא חג השבועות משמע שהשבועות הם מצותו של היום. הספירה תושלם ע"י קריאתו מקרא קדש. נמצא שהוא מתקדש ע"י הספירה. מצותו מקדשתו ולא הוא מחייב את מצותו.

      החג הזה מיוחד מכל החגים בכך שלא הוא מביא את מצוותיו, אלא מצוותיו מביאות אותו. אם זכינו ועשינו אותו כדין. אם לא זכינו – אי אפשר לשנה בלא שלשה רגלים. החג יבא גם בלי מצוותיו.

      התורה לא הזכירה תאריך. אמנם, גם ביום הנפת העמר וגם ביום הנפת שתי הלחם אומרת התורה "בעצם היום הזה", ומכאן משמע שמדובר על יום מסוים, אבל זו לא ראיה מוחלטת כי יש בתורה גם מקומות שבהם נאמר עצם היום הזה בלי לציין תאריך, כגון בעצם היום הזה נמול אברהם, ועוד.

      התורה לא הזכירה כאן תאריך, כי הדרך הראויה לכתחילה לחגוג את החג הזה הוא שמצוותיו יביאו אותו ולא הוא יביא את מצוותיו. ודרכה של תורה לתאר מצוות בדרך הראויה לכתחילה. אבל יש לו תאריך. יש לו תאריך ככל החגים, אלא שהדרך הראויה לחגגו היא שהמצוות שלו מביאות אותו, ולא הוא מביא את מצוותיו. סופרים ומקריבים מנחה חדשה, ועל היום הזה נאמר וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש. זמנו של החג לא מבוטא ע"י תאריך אלא ע"י הזמן בו יתקיימו המצוות, אלא שמקומו בתורה מלמד שהוא מועד.

      לכן, התורה מציגה את החג לא כחג של לוח השנה אלא כחג של התבואה. לכאורה, אין כאן אלא מצוה שמקומה בסדר זרעים. דרכו הנכונה של החג היא שמצוותיו תבאנה אותו, ולא הוא יביא את מצוותיו. לא נאמר כאן כמו בכל חג שבתאריך כלשהו תקרא מקרא קדש ותעשה מצוה פלונית, אלא להפך: עשו מצוה פלונית ובעצם היום הזה קראו מקרא קדש. אבל מקומן של הפרשיות האלה מלמד שגם המצוה הזאת, עִקרה מצוה של סדר מועד. חג השבועות הוא חלק מסדרת הרגלים כאמור בחמשה מקומות שונים בתורה. מלכתחילה ראוי שהמצוות שלו הן שתבאנה אותו. אבל ביסוד הענין גם חג השבועות הוא מועד. משום כך, נפסקה ההלכה כדעת התנא בברייתא ששתי הלחם קרבות גם כשאינן בכורים. [↑](#footnote-ref-2904)
2905. בשאלת הספירה הזו עסקו חכמים בשתי שאלות מרכזיות: א. מנין שהספירה היא מצוה? אולי אינה אלא תיאור זמנו של חג השבועות. (והשוה לספירת ימי הזב שנעסוק בה בנדה לז. הערה כה). ב. הלא שבעה שבועות אינם חמשים יום. אם יש מצוה לספור ימים ומצוה לספור שבועות, מדוע אין סופרים את היום החמישים? לפחות המצוה לספור ימים עוד צריכה להתקים גם בו. יש להשיב שברור שהמצוה לספור ימים היא המצוה לספור שבועות ואין כאן שתי מצוות שונות. המצוה היא לספור ימים כדי לקרוא את היום החמשים מקרא קדש, אלא שיש לספרם לא בשיטה העשרונית אלא בשבועות. המצוה היא לספור כדי לקרוא את היום החמשים מקרא קדש, ע"י קריאתו כמקרא קדש נספר היום החמשים. מכך שהחג נקרא חג השבועות משמע שהשבועות הם מצותו של היום. הספירה תושלם ע"י קריאתו מקרא קדש. נמצא שהוא מתקדש ע"י הספירה. מצותו מקדשתו ולא הוא מחייב את מצותו. כפי שבארנו בהערה צב. המצוה היא אפוא לספור שבעה שבועות. אלא שאין די בספירת השבועות. יש לספור את ימי שבעת השבועות. ויום ליום יביע עמר. [↑](#footnote-ref-2905)
2906. דברי הגמ' לקוחים חלקם ממגלת תענית וחלקם מתורת כהנים. לפנינו בתו"כ בכמה הבדלים קלים וחלופי שמות הדוברים. [↑](#footnote-ref-2906)
2907. מכאן נראה שמפרשת אמר הוא לומד ספירת ימים ומפרשת ראה הוא לומד ספירת שבועות. אלא שתוספת זו לא מופיעה במקבילות ולא בכתבי היד. ואפשר שאת שתי הספירות למד מפרשת אמר. שבה נאמר שבע שבתות ונאמר חמשים יום. (וכך משמע גם ברמב"ם). המצוה היא לספור ימים ע"י שבתות. ובפשטות, מסוגייתנו מוכח שאין לגרוס את המלים האלה, ואת שתי הספירות הוא למד מפרשת אמר. שהרי על הדרשה של ריב"ז מהכפילות בפרשת אמר מקשה הסוגיא שמא הכפילות באה ללמד את דינו של אביי. [↑](#footnote-ref-2907)
2908. על החלה נאמר "כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ". מכאן דרשו דרשות שונות על כך שהחלה היא כתרומה. למשל, בירושלמי (חלה א ג) דרשו מכאן שגם החלה לא באה מתבואה שלא הביאה שליש. ותמוה. שהרי פשוט שיש דברים שחיבים במעשרות ולא בחלה, ולהפך, והמשנה שם אומרת זאת בפירוש. [↑](#footnote-ref-2908)
2909. וכן הוא בירושלמי חלה א א. אלא ששם אומר הירושלמי שאע"פ שאינו עובר בלאו, הוא אסור, ונחלקו אם מה"ת או מדרבנן. ולמ"ד שהוא מה"ת – אם הביא קרבן חדש לפני העמר פסול. [↑](#footnote-ref-2909)
2910. ומ"מ מביאים את מה שבִכר והוא מתיר גם את מה שעוד לא בִכר. זוהי מנחת בכורים, או ראשית הקציר, והיא מתירה את כל מה שכבר השריש. היא בִכורים לכולם. וכן אומר הירושלמי חלה א א. [↑](#footnote-ref-2910)
2911. מלבד זאת, כיון שהשעורים מבשילות לפני החטים, סברה הוא שראשית הקציר הוא שעורים, שהרי תמיד השעורים נקצרות לפני החטים. אמנם, יתכן שחכמים לא רצו לומר סברה זו, כדי ללמד שגם אם לא יזרעו ישראל שעורה, יש לזרוע שעורה לשם העמר. ובפרט שבדברי חז"ל השעורה היא מאכל בהמה. אמנם מכמה מקומות בתנ"ך עולה שבימי התנ"ך בני אדם אכלו שעורים. אבל בימי חז"ל אנשים לא אכלו שעורים, ולכן דרשו בכמה מקומות שהוא מאכל בהמה. (ואף בימי חז"ל היו מקומות שאכלו שעורים, אולי במקומות שבהם אין יבול החטה עולה יפה. כפי שמצאנו במשנה בכתובות סד:).

      ועם זאת, הרמב"ם לא קִבל את כל הדרשות האלה, ואמר שההלכה הזאת היא קבלה ממשה רבנו. [↑](#footnote-ref-2911)
2912. לכאורה יש כאן נגיעה בשאלה רחבה הרבה יותר: האם דיוק נתפש כפשוטו, ז"א אמרה התורה כך, וממילא כל מה שלא כך אינו בכלל, או שדיוק ממעט דבר אחד, ואח"כ הא אפיקתיה. בכמה מקומות משמע כדרך השניה, ולפ"ז הדיוק אינו מדה פשטית. וראה שהגמ' במנחות סט: הסתפקה בשאלה זו לגבי חטים שירדו בעבים, האם ממושבותיכם ולא כל מה שאינו הארץ, או ממושבותיכם לאפוקי חו"ל אבל עבים שפיר דמי. אבל אפשר שלא השאלה הזאת היא השאלה הנשאלת שם, אלא הבנתה של המלה ממושבותיכם. האם מה שירד בעבים בא"י הוא מושבות, או שצריך מהארץ דוקא. שהרי לא נאמר מהארץ. [↑](#footnote-ref-2912)
2913. ראה מה שהערנו על כך בפסחים לה הערה סא. [↑](#footnote-ref-2913)
2914. וכפי שנבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-2914)
2915. ראה דברינו בפסחים יד.טז. לעיל עמ' קמ. [↑](#footnote-ref-2915)
2916. וראה פסחים יד.טז.יח.: הערה יח. [↑](#footnote-ref-2916)
2917. כפי שבארנו לעיל עמ' שצח הערה מה. [↑](#footnote-ref-2917)
2918. מכאן משמע שאין לקצור לפני הקציר הזה, כי אם נעשה כן – אין העמר ראשית הקציר. וחכמים התירו ע"י קִטוף כי קִטוף אינו קציר, ואם יקצור אחריו את העמר יהיה העמר ראשית הקציר. אמנם בסוגיא לכאורה משמע שאין אִסור לקצור, ולא נאסר אלא שמא יאכל. (כדרכו של הבבלי להסביר שהלכות רבות אינן אלא גזרות חכמים משום סייג). אבל יתכן שאף הבבלי מודה באִסור כפי שהוא משתמע מן המשנה. [↑](#footnote-ref-2918)
2919. לכאורה מלשון המדרש נראה שהוא מבוסס על קושיה (שע"פ הפשט אינה קושיה) שמן הפסוק משמע שקודם נקצור ורק אח"כ נביא את הראשית. ותרצו חכמים שקודם נקצור, אלא שהראשית שאנו מביאים היא דוקא ראשית הקציר שאפשר להביא ממנו את העמר, אבל קציר שממילא אי אפשר להביא ממנו, יקצר גם קודם לכן.

      כמובן שהדבר תלוי בשאלה איך מפסקים את הפסוק. האם קוראים "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ - וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן" או "כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם - וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן". וראה לעיל הערה פט. בעלי הטעמים חִלקו כאפשרות הראשונה, אך המדרש מניח כאפשרות השניה. ומ"מ גם אם נקבל את האפשרות השניה, עדין נראה שהפירוש הפשוט של הפסוק (וכן נראה שפרש מי שלמד מכאן שהקציר הוא מצוה) הוא ש"וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ" הוא הוא עֹמר ראשית הקציר, המצוה היא לבא אל הארץ ולקצור את קצירה, ואז להביא את אותו קציר שהוזכר לעיל אל הכהן, וא"כ אין מקום לקושיה של הדרשן במנחות עא: ואולם, הדרשה עומדת על מקומה גם ללא הקושיה, ואפשר שהקושיה לא הובאה אלא לתפארת המדרש. [↑](#footnote-ref-2919)
2920. הגמ' כאן אומרת שלפי רבי קצירת העמר אינה מצוה. ועל כך קשות קושיות רבות. וכבר התוס' הקשו על דברי הגמ'. כי בפשטות לדברי רבי אפשר לקצור גם ביום שלמחרת. הגמ' הקשתה מדברי המשנה "כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטיר חלבים ואברים זה הכלל דבר שמצותו כל היום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה". ובפשטות נראה היה לפרש שלצדדין קתני. הקטר חלבים ואברים כשר כל הלילה ולא אחריו, (וכפי שהגמ' כאן אומרת: ומצוה מן המובחר לפניו). וקצירת העמר כשרה כל הלילה ולא לפניו (ומצוה מן המובחר בלילה). ובכך יסתלקו כל הקושיות והכל אתי שפיר. ואין צורך לדחוק ולומר שרבי חולק על כל האמור לגבי העמר. אבל הגמ' לא נקטה בדרך זו, אולי משום שהנושא של המשנה הוא עמוד השחר. [↑](#footnote-ref-2920)
2921. ולכאורה די בפסוקים אלה, והפסוקים שיובאו להלן אינם עוסקים אלא בשאלה איך לחלק את המנחות השונות בין הכהנים השונים, אבל ההלכה האומרת שכל מנחה נקמצת ונאכלת לכהנים אינה צריכה עוד פסוק מלבד מה שנאמר וצוטט עד כאן, הפסוקים בויקרא ב י, ו ט. ואולם, הגמ' אומרת שלר"ש צריך פסוק כדי ללמד שגם מנחה שבאה שעורים שיריה לכהנים. כי בכל המנחות שהוזכרו כאן נאמר סלת. גם במנחות השונות בפרשת ויקרא שצוטטו כאן וגם בתורת המנחה שבפרשת צו. ואדרבה, מנחת השעורים שבפרשת ויקרא הוזכרה אחרי סדר המנחות האמור בכל המנחות של קמיצה, הקטרה ואכילה לכהנים. מכאן אפשר היה לומר שהובדלה מנחה זו מיתר המנחות ונאמרה אחרי תאור מעשי המנחות כי אין שיריה לכהנים. לדעת חכמים שיריה לכהנים שאל"כ למה נקמצה. אבל לדעת ר"ש אפשר שתקמץ ואעפ"כ לא תאכל. אמנם, ראה להלן עג:עד. שם בארנו שלר"ש נקמצת כי אינה מנחה, ולפ"ז במנחות אפשר שידרוש כחכמים. [↑](#footnote-ref-2921)
2922. המדרש עוד מצמיד לכל חלק בפסוק אפשרות אחרת שהפסוק בא לשלול, אבל נראה שאינו עושה כן אלא לתפארת המדרש. העקרון שהמדרש לומד מכאן הוא העקרון האמור בפסוק: שכל מנחה תהיה לכל בני אהרן. כלומר: כל הכהנים שוים בכל מנחה ומנחה. ומכאן אפשר ללמוד גם לגבי קרבנות אחרים. [↑](#footnote-ref-2922)
2923. ולאו דוקא מנחות. יתר על כן. המדרש דורש גם את הסמיכות לפסוק הבא: "וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו: פ וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’: אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וכו'". בפשטות, וזאת תורת זבח השלמים מתיחס להמשך. וזאת תורת זבח השלמים מה שיאמר מכאן והלאה. אבל (ד) התנא דורש ש"לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" זאת גם תורת זבח השלמים. כלומר: כך יחולקו גם מתנות הכהנה של השלמים. זה לא פשט הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים", אבל העקרון הכללי שמתנות כהנה מתחלקות בשוה, נלמד מכאן היטב. לתפארת המליצה נקט התנא כפי שנקט. ובתו"כ לפנינו מליצה זו איננה. [↑](#footnote-ref-2923)
2924. המדרש לומד שהפסוק האחרון, המחלק את המנחות בשוה לכל בני אהרן, אינו עוסק דוקא במנחה בלולה וחרבה, אלא הוא בא ללמד דין משלים לכל הדינים שנאמרו לפניו על כל הקרבנות. (אולי אפשר ללמוד זאת מכך שהפסוק האחרון פותח במלה "וכל", ומשמע שהוא פסוק שבא לסכם את האמור לפניו, ולא להוסיף דין אחר במקרה אחר), הכהנים כלם מתחלקים בכל קרבן, ומה שנאמר לפני כן שדוקא הכהן המקריב, היינו שכל הכהנים המקריבים באותו יום מתחלקים ביניהם בכל הקרבנות של אותו יום. גם הגמ' (זבחים צט.קב:) למדה מכאן שדוקא כהן שראוי לאכילה חולק. היא דורשת שהפסוקים האמורים שם אמורים לאו דוקא על הכהן המקריב בפעל את הקרבן המסוים הזה, אלא על הכהנים הראויים שבמשמרת. [↑](#footnote-ref-2924)
2925. בתו"כ לפנינו לא מופיע. וכן מסתבר, הפסוק עוסק במנחות ולכן הוא לא ידרוש מכאן זבחים כנגד עופות. אמנם, אפשר ללמוד זאת מכאן בדרך של בנין אב. [↑](#footnote-ref-2925)
2926. לכאורה לפי פשוטו יש לפרש שאצל ישראל אין מעוכים ונתוקים, שהרי התורה אמרה "ובארצכם לא תעשו", כלומר שאסור לסרס לא רק במקדש אלא גם בארץ. לכן צריכה התורה ללמד שאמנם לכם אין מעוכים ונתוקים, אבל גם מיד בן נכר אל תביאו. (לפי הכלל שהזכרנו ביבמות יא.: הערה מא). לפי פירוש זה אי אפשר ללמוד מכאן דבר לגבי הבאת קרבן עבור גוי. אבל אפשר שלפי דרכנו למדנו שגם הגויים מביאים קרבנות, שאל"כ – מדוע תהיה הו"א שנקריב מיד בן נכר. [↑](#footnote-ref-2926)
2927. ולפ"ז שמא אפשר לומר שתתבאר הבריתא האומרת שאם נתנו לישראל ישראל אוכל ואם נתנו לכהן הכהן אוכל, כפשוטה. רבא תרץ שיש לפרש את הבריתא אחרת. אבל למסקנת הסוגיא, דאתית להכי שיש כאן מחלוקת ריה"ג ור"ע, תתפרש הבריתא ההיא כפשוטה וכריה"ג. גוי יביא שלמים אלא שלאכלם לא יוכל, פומיה כאיב ליה. לכן יתנם לישראל או לכהן שיאכלום. [↑](#footnote-ref-2927)
2928. אמנם יש להקשות למה לא נאמר שקנאו ה' ונתנו לכהן. [↑](#footnote-ref-2928)
2929. הגמ' הקשתה מדוע למד זאת ריה"ג מהפסוקים בפרשת אמר, הלא הבריתא לומדת דין זה בפשיטות מפרשת נזיר עצמה. ואולם, הבריתא הזאת מקורה בספרי זוטא, והספרי לפנינו מביא גם את הפסוק בפרשת אמר. (אמנם, יתכן שזו הוספה מאוחרת המבוססת על סוגייתנו). ובפשטות, פרשת נזיר ממעטת את הגוי מכלל הנזירות. לכן תרוץ הגמ' תמוה. [↑](#footnote-ref-2929)
2930. ועין דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-2930)
2931. הפסוק "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל", מסכם את פרשת המנחה התמידית של אהרן ובניו אשר יקריבו לה'. את הדין הזה מרחיבה התורה ואומרת שלא רק מנחה זו, אלא כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל. עד כמה יש להרחיב דין זה? הלא ר"ש ור"א דורשים שעשירת האפה של קעו"י לא תהיה כליל גם אם הן של כהן. מתרצים אביי ורבא שאכן גם עשירית האפה של כהן דל חוטא לא תֵאכל. (ו) אבל לא תהיה כליל אלא המנחה הדומה למנחת תמיד של אהרן ובניו, שאינה מנחת כפרה אלא מנחה הבאה (ז) בשמחה ובהִדור, עם שמן ולבונה. אם יביא הכהן שכמותה תקרב כליל. אבל עשירית האפה לחטאת אינה דומה למנחת אהרן ובניו גם אם כהן מביא אותה, זוהי כפרת חטאו והיא חטאת וללא שמן ולבונה. רק אחר הקטרתה תהיה לכהן כמנחה, ולכן לא תֵאכל. רק לענין אכילה היא דומה למנחה. לא לענין הקטרה. [↑](#footnote-ref-2931)
2932. אמנם בד"כ כהן יכול להקריב את קרבנותיו שלו, שנאמר "וְכִי יָבֹא הַלֵּוִי מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הוּא גָּר שָׁם וּבָא בְּכָל אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’: וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה’ אֱלֹהָיו כְּכָל אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי ה’..." ומכאן למדו חכמים שבכל אות נפשו הוא מביא קרבן ואוכלו (וראה דברינו בב"ק קט), אבל הקרבן המדובר כאן אינו אות נפשו, הוא גם לא בהכרח קרבן שגגתו שהרי קרבן עולה ויורד בא גם על מזיד במקרים מסוימים, לכן למדים מכאן. [↑](#footnote-ref-2932)
2933. כך משמע בבריתא. אם היא נבללת בעודה עִסה, פשוט למה יש שלש מתנות. צריך לקחת עִסה המכילה גם שמן, לטגן אותה בשמן חם שנמצא כבר בכלי, ואח"כ לצקת עליה שמן. אבל אם הבלילה היא אחר הטִגון, הרי היא נעשית יחד עם היציקה ומה ביניהן? ומ"מ יש לדון בשאלה איך יתרץ רב פפא את הבריתא שם. שהרי רב פפא אומר שבמנחת מאפה אין שלש מתנות, ובבריתא משמע שיש, ובעל כרחנו יבאר את הבריתא בעוסקת במנחת מחבת, ולכן נדרש שם הפסוק "סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן", האמור במנחת מחבת, אלא שרבי אומר שכמו שבמנחת מאפה תנור נבללות החלות אחר אפייתן, כך במנחת מחבת הן נבללות אחר טִגונן. [↑](#footnote-ref-2933)
2934. אמנם, נראה לכאורה שרבה מבאר את הבריתא אחרת. אך גם בדבריו יש לבאר כמו שבארנו. מדוע היתה התורה צריכה לכתוב דוקא במנחות האלה מנחה היא, משום שבמאפה תנור הסמוך הוזכרה דרך משיחה אחרת. [↑](#footnote-ref-2934)
2935. שתים עשרה חלות, היינו שש בבקר ושש בין הערבים. כך אפשר ללמוד ממנחות פח:, שם נאמר שמביא רביעית שמן לכל חלה וחלה. ומצאנו במנחות נא. שיש בחביתי כה"ג שלשה לגין (שהם י"ב רביעיות) לעשרון. וכיון שהעשרון קרב מחצה בבקר ומחצה בערב, הרי שש חלות בבקר ושש בערב.

      גם לחם הפנים מתחלק לשתי מערכות של שש. [↑](#footnote-ref-2935)
2936. חלק מהסִבות שהגמ' מזכירה נובעות משרש אחד, שזו מנחה והתודה שלמים. והגמ' אומרת שהנך נפישן אחרי שמנתה רק נפק"מ ולא שרשים. למרות שלכאורה יש ללכת דוקא אחר השרש. ואולי מטעם זה לומד ר"מ הקדש מהקדש, מנחה ממנחה. כלומר: אדרבה, יש לדמות קרבן לקרבן הדומה לו בשרשו, ולמדים את הלכותיו מהלכות קרבן הדומה לו בשרשו. את הנפק"מ אנו מונים רק כגִלוי לכך ששני הקרבנות שרש אחד להם, ואם ממילא אנו יודעים ששרש אחד להם – אין צריך בנפק"מ ונלמד מהשרש. (ועין דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט). בד"כ לומדים חכמינו מנפק"מ יותר מאשר משרשים. לכן לחטאת עשירית האפה הם קוראים מנחת חוטא ודורשים אותה בהתאם. ויש לשאול מדוע. ואולם, בנידון שלפנינו הדבר מאד מסתבר, שהרי כמו המנחות, כך חלות השלמים באות חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן, ומסתבר שהם דומים להם, שהרי תבנית חלה היא תבנית חלה, וכמו שנבאר במנחות עח. ובמנחות עז:. ואם כך – מסתבר שגם שאר המנחות יעשו בחלוקה כזאת. [↑](#footnote-ref-2936)
2937. הבריתא אומרת שדוקא כאן נוהג דין זה ולא בכל המנחות, ופרש רש"י שבכל המנחות חיב לקחתן דוקא סלת ולא חטים. וכן עולה מלשון הבריתא בספרי. וקשה, שהרי לקיחת הסלת נאמרה דוקא כאן. ואם כאן אפשר לקחת חטים, לכאורה ק"ו למקום שבו התורה כלל לא הקפידה על הלקיחה. ועוד: מדוע לא יקח הגזבר חטים גם בשאר מנחות, ואפילו לכתחילה, אם כך יצא לו יותר בזול? ואיזה אִסור יש בדבר? ושמא אסמכתא היא. [↑](#footnote-ref-2937)
2938. אמנם האמוראים דרשו כאן אחרת. וראה גם רש"י שפרש אחרת. [↑](#footnote-ref-2938)
2939. נאמר כאן "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל קָרְבָּן תְּרוּמָה לַה’", ונאמר בתרומת מעשר: "וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן". יש להרים ממנו תרומה, התרומה מיצגת אותו ע"פ שעורו. תרומה ממנו לה', כלומר: תרומה ממנו כשעורו לה', תרומה שמיצגת אותו. כך הוא בתרומת מעשר, שהיא תלויה בכמות המעשר וממנו מרימים תרומת ה', וכך הוא אפוא גם בתודה. (שלא כמשמעות הבטוי "תרומת ידך" שמשמעותו מה שאתה מרים בידך, ואינו דומה מלולית לתרומה ממנו לה', שהוא תרומתו של הדבר). סתם תרומת ה' שמרימים מן הדבר היא עשירית. ממילא אנו למדים שאם מרימים אחת, הרי זה מתוך עשר חלות.

      (ראה מכות יז.: שם נדרשה הדרשה ש"תרומת ידך אלו הבכורים". (וכבר עמדנו שם על קדמות הדרשה הזאת. ראה שם הערה רצו. תנאים מאוחרים יותר מתבססים עליה. שם כמו כאן). אלא שלא הרי תרומת ידך כתרומה ממנו, כפי שבארנו. (ז) ולא עוד אלא שהבכורים אינם תרומה שלמה שהרי עוד יוסיפו וירימו מהפירות האלה את תרומתם, שהיא תהיה התרומה ממנו. לכן אין ללמוד ממנה לעניננו). [↑](#footnote-ref-2939)
2940. נראה שזה הטעם העִקרי, רב נחמן בר רב חסדא משיב לרב אויא את הדרשה ממנחת חנוך, אך דרשה זו ודאי לא עומדת בפני עצמה. [↑](#footnote-ref-2940)
2941. ראה את הדרשה להלן מנחות צו., אמנם, המחלוקת כאן אינה כמחלוקת שם. כאן הכל מודים שעל אינו על ממש. השאלה היא רק כמה סמוך הוא צריך להיות. [↑](#footnote-ref-2941)
2942. כפי שבארנו בזבחים ד, עמ' תתקכד. וראה דברינו בזבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-2942)
2943. משמע מכאן שהטעם שבגללו אין בה לחם הוא משום שאם לא מביא אותה לשם תודה – אין היא חיבת בלחם. אין זה משום פסול, אלא משום שקרבן שאינו תודה אין לו זקה ללחם. לפי זה קשה מדוע שתק ר"א בבריתא (עט.) כשהביא לו ר"י ראיה מתודה שנשחטה שלא לשמה. היה ר"א צריך להשיב ולומר שתודה שלא לשמה אינה מקדשת את הלחם לא משום פסול. ועוד, שלכאורה לדעה זו דוקא דעת ר"א היא הפשוטה יותר. שכל שהיה פסול מלכתחילה אינו מקדש את הלחם. [↑](#footnote-ref-2943)
2944. וראה דברינו בחולין טז:יז. ובתמורה יב. [↑](#footnote-ref-2944)
2945. מעשר בפסוקים שצטטנו לעיל, ובכור בפסוקים שאח"כ: "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ לַה’ אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרֶךָ וְלֹא תָגֹז בְּכוֹר צֹאנֶךָ: לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אַתָּה וּבֵיתֶךָ". וגם שם מבחינה התורה בין בכור שהוא קדש לבכור שהוא חול, כמו שהיא מבחינה לאורך כל הפרשה. [↑](#footnote-ref-2945)
2946. וראה זבחים נ. גם שם הבאנו דרשה שמבוססת על הפרשנות הזאת. וכן ראה זבחים ז:-ח: [↑](#footnote-ref-2946)
2947. פרשת המועדים שבפרשת אמר עוסקת בכל המועדים, ומתארת את כֻלם במועדיהם וזמניהם המדויקים. (בנגוד לפרשות משפטים וכי תשא שבהן לא נאמרו תאריכים לרגלים). כך הוא לגבי פסח, ראש השנה, יום הכפורים וחג הסוכות, ואולם, בתוך הפרשה, נאמרו שתי הפרשיות העוסקות בעֹמר ובשתי הלחם. שתי הפרשיות האלה אינן מכילות תאריכים, ואלמלא ההקשר הכללי של הפרשה, אילו עמדו שתי פרשיות אלה בפני עצמן, היה מקום לחשוב שעניינן של פרשיות אלה הוא מצוות התלויות בארץ. יש כאן חיוב על התבואה, והוא אינו תלוי כלל בזמני השנה. (אמנם, גם ביום הנפת העמר וגם ביום הנפת שתי הלחם אומרת התורה "בעצם היום הזה", ומכאן משמע שמדובר על יום מסוים, אבל זו לא ראיה מוחלטת כי יש בתורה גם מקומות שבהם נאמר עצם היום הזה בלי לציין תאריך, כגון בעצם היום הזה נמול אברהם, ועוד). עסקנו בשאלה האם אלה מצות המועד או השדה לעיל מנחות מה:-מז. עמ' תתרצג, ומנחות עב עמ' תתשכז, וביתר הרחבה ויתר עז עסקנו בשאלה הזאת לעיל מנחות סה.-סו. עיי"ש. גם השאלה הנשאלת כאן תלויה בשאלה הזאת. [↑](#footnote-ref-2947)
2948. שלא כדרכו, פוסק כאן הרמב"ם כתנא שבבריתא ולא כתנא שבמשנה. וכבר עסקו בכך נושאי כליו. ואולי פסק כך משום שסבר שהעמר ושתה"ל הן מצוות היום ולא מצוות השדה, ולכן קבוע להן זמן, שלא כפי שאמרו הבייתוסים. וכפי שבארנו לעיל סה.-סו. [↑](#footnote-ref-2948)
2949. אמנם לכאורה גם על כך יש להשיב ולומר שגם אם מצות היום היא, אי אפשר להביאה אם אינה חדשה. כשם שאינו יוצא ידי חובה בעדשים. וכשם שאם אין לו שופר לא יתקע בחצוצרה ואם אין לו אתרוג לא יטול תאנה, ואם אין לו מצה של דגן לא יאכל של ארז. התורה צִוְּתה להביא דוקא מנחה חדשה. [↑](#footnote-ref-2949)
2950. בירושלמי (חלה א סה"א) הובאו פסוקים אלה כראיה לכך שאין להביא מתבואה שהשרישה בשנה הקודמת אך אחר העמר, אע"פ שהעמר של השנה הוא שמתיר אותה, היא עוד שיכת לתבואת השנה הקודמת ולפיכך היא לא בכורים ולא ראשית הקציר אלא סוף הקציר הקודם. ואמנם לא הותרה ע"י העמר שעבר, אך זה משום שלא היתה בזמן העמר ולא משום שהיא שיכת לשנה הזאת. לפי האמור שם, לכתחילה לא יביא כי אינו ראשית קצירכם אלא סוף הקציר הקודם, ואינה בִכורים. אך מי שלומד מבכורים יכשיר בדיעבד. מי שדורש שהקרבן יהיה דוקא ראשית הקציר לא יוכל להכשיר אף בדיעבד. [↑](#footnote-ref-2950)
2951. בסוגייתנו ולעיל, אומר ששתי הלחם צריכות להיות בכורים. והוא לשיטתו שבארנו לעיל מנחות מה:-מז. עמ' תתרצג. [↑](#footnote-ref-2951)
2952. ראה על כך במנחות סח: "יתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה מה בין קודם לעומר לקודם שתי הלחם אמר לפניו יהודה בר נחמיה לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט שתק רבי טרפון צהבו פניו של רבי יהודה בן נחמיה אמר לו רבי עקיבא יהודה צהבו פניך שהשבת את זקן תמהני אם תאריך ימים ... ורבי עקיבא אומר מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין וחובתו מן השעורין וציבור שמביאין חובתן מן החיטין מביאין חובתן מן השעורין ואם אתה אומר בא מן החיטין לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין דבר אחר אם אתה אומר עומר בא מן החיטין אין שתי הלחם ביכורים". ויש לשאול על כך: האם דומה תפקיד העמר לתפקיד שתה"ל. האם לפני שתה"ל יש אִסור להביא חדש, או שאינו אסור מצד עצמו אלא רק מהטעם שאם יוקרב חדש לפני שתה"ל לא יהיו שתה"ל בִכורים? ועוד יש לשאול איך אומרת הגמ' במנחות פד: ששתה"ל בִכורים אף לשעורים, הלא כבר קדמם העמר. וראה בהבדל ביניהם במנחות סח:. ונראה שהרמב"ם לא סבר כיהודה בן נחמיה שהרי פסק שנסכים בִכורים קדם לעֹמר פסולים. ואם יותר לנו לענות על שאלת ר"ט, אע"פ שמתירא אנכי לעשות כן שמא לא אאריך ימים, ומ"מ תורה היא ותלמוד היא צריכה. אפשר שההבדל הוא משום שהחדש לפני העמר מצות ל"ת מפורשת הוא בתורה, אבל קדם שתה"ל אינו אלא מפני שאם תביאנו לא יהיו שתה"ל בכורים. ועוד יש לומר שבלא"ה אינם בכורים לגמרי שהרי קדמם העמר (אא"כ התירו שלא כסדרן, אך לא מצאנו בשום מקום שצריך העמר לבא דוקא משעורים שהותרו שלא כסדרן). ומ"מ על ההסבר הראשון עדין קשה אותה קושיה: שא"כ יוכשרו נסכים בכורים לפני העמר, שהרי אין עליהם ל"ת מפורש בתורה. ואולי הדברים קשורים זל"ז. שתה"ל קרבים אע"פ שאינם בכורים כי עִקרם משום חובת היום ולאו דווקא משום בכורים, אך הואיל ומצותו שיהיה מנחה חדשה ובכורים אין להקריב חדש לפניו. אבל כיון שבדיעבד גם הישן כשר בדיעבד גם אם הקריב לפניו כשר. משא"כ העמר, שמן הישן פסול אף בדיעבד, ולכן הקרב לפניו פסול אף בדיעבד. [↑](#footnote-ref-2952)
2953. כך יש לבאר את דברי הגמ' "חדשה לכל המנחות", ורש"י פרש שלא יביאו לפניה חדשה אחרת, ואינני יודע איך פירושו עולה במלה "חדשה", ואם היא עצמה ישנה מה יועיל שלא יביאו לפניה אחרת. [↑](#footnote-ref-2953)
2954. הדרשה: "רבי נתן ור' עקיבא אמרו שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות ומה אני מקיים חדשה שתהא חדשה לכל המנחות" אינה לפנינו במקורות תנאיים, ויתכן שהגמ' חִברה כאן שני מקורות: א. "רבי נתן ור' עקיבא אמרו שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות". ב. "חדשה שתהא חדשה לכל המנחות". השניה היא בודאות בריתא בתו"כ, אבל אינה מחוברת בהכרח למקור הראשון. לפי זה אין מ"ד שצריכה להיות חדשה לכל המנחות אע"פ שהיא עצמה ישנה. [↑](#footnote-ref-2954)
2955. תמוה למה לא השיב שאף אכילת המזבח – אכילה היא. ואולי לא השיב לו כך משום שנאמר לכם לאכלה. ואכילת מזבח אינה בכלל הזה. [↑](#footnote-ref-2955)
2956. וראה גם דברינו בר"ה לג:לד. ושם בהערה קי. [↑](#footnote-ref-2956)
2957. כפי שבארנו לעיל עמ' שצח הערה מה. [↑](#footnote-ref-2957)
2958. אפשר לפרש את המלים "אשר יקריבו לה'" בשתי דרכים, אפשר לפרש – הבכורים אשר יקריבו לה', ואפשר לפרש הבכורים של כל אשר יקריבו לה'. נראה שהדרשן פרש בדרך השניה. [↑](#footnote-ref-2958)
2959. כך נראה לפרש את הבריתא. וכן את תירוץ הגמ' "סיפא אתאן למנחות" כלומר, א"א להביא מנחות חדשות לפני שתה"ל כי שתה"ל הוא הבכורים לכל הקרב. עד שיבואו הבכורים הנתנים לכהן, א"א להביא שום דבר חדש אחר. אמנם, אם נבאר כך את המדרש יהיה קשה לפרש את קושיתו של רב אדא בר אהבה. ואולי הוא פרש את הדרשה אחרת. [↑](#footnote-ref-2959)
2960. אמנם לכאורה אפשר היה לדרוש גם להפך וללמוד מהפסוק "אשר תזרע בשדה" גם על "כל אשר בארצם", שכל אשר בארצם דוקא הזרוע בשדה. אבל חכמים העדיפו ללמוד כך ולומר ש"אשר תזרע בשדה" דבר הכתוב בהוה, אבל הבכורים הם לאו דוקא בכורי השדה אלא בכורי כל אשר בארץ. ואולי גם זה תלוי בשאלה הכללית ששאלנו: האם אלה מצוות הזמן או השדה. [↑](#footnote-ref-2960)
2961. והרמב"ם למד על השמן הכשר למנחות לא מהמלה זך אלא מהמלה כתית. למנחות כשר שמן שיצא בכתישה בלבד בלי מעשה סחיטה נוסף. [↑](#footnote-ref-2961)
2962. כך דורשת כאן הבריתא. מסתבר שהתנא בבריתא הכיר את המשנה כפי שהיא לפנינו. והוא בא ללמד ולהוציא מכלל טעות בהבנת המשנה. שלא תאמר שדוקא השאר למנחות, ושלא תאמר ואין זך למנחות ופסול. אינו פסול, ולא עוד אלא שהוא מובחר יותר. ואין למעלה ממנו. אלא שאינו חובה, ואפשר לחסוך ולהביא למנחה גם שמן שאינו זך. [↑](#footnote-ref-2962)
2963. אמנם סברה הוא. כמו שהקרבן צריך להיות תמים כן כל מה שעולה על המזבח. אם אינם תמימים – גם אם מה שיש בהם אינו קרוי מום, הרי שאינם תמימים. האם הוא גם קרוי מום? שלש פעמים בפרקנו עלתה בתיקו השאלה האם המקדיש אותם עובר בל"ת. [↑](#footnote-ref-2963)
2964. כך נראה לפרש את הכלל "אין רבוי אחר רבוי אלא למעט" בדברי התנאים. (בדברי האמוראים – לאו דוקא כך. (וראה כיצד בארנו זאת בפסחים כב:כג.). בדברי האמוראים כל רבוי בא להוציא מכלל מה שהיינו סוברים בלעדיו). וכפי שכתבנו במנחות לד. לגבי מזוזות ביתך, שאין ללמוד מפרשה לפרשה. וכן דרשו לגבי הדלת והמזוזה האמורות בפרשת משפטים, שאין ללמוד עליהן מהדלת האמורה בפרשת ראה, כי אין רבוי אחר רבוי אלא למעט, וללמד שהפרשיה כאן כתבה את הדין בשלמותו. כך הוא גם לגבי "ונתן עליה שמן ויצק עליה לבונה", שמכלל שחזרה התורה על המלה עליה משמע שאינה אותה עליה של ראש הפסוק. ואפשר שהיא לא על כֻלה. שאל"כ לא היתה התורה צריכה לחזור על המלה. וכן דרשו בתו"כ. ובספרי דרשו על המלה "על פרשה ישרוף", שמכך שהיתה התורה צריכה לחזור על המלה "ישרוף" משמע שאין ללמוד עליו מהשרפה האמורה בראש הפסוק. [↑](#footnote-ref-2964)
2965. אמנם נחלקו בכך הראשונים. הרמב"ם (תמו"מ ג י-יז) אומר שיש להדליק תמיד, גם ביום, וההטבה הנעשית בבקר משמעותה הדלקה, (כך בארו הראשונים את דבריו. וראה לח"מ שהסביר שלדעת הרמב"ם הטבה היא השבת דבר לאיתנו הראשון, כלומר: הדלקת נר שכבה והוספת שמן וחזוק נר שלא כבה). ואת המנורה יש להדליק בערב ובבקר. הרמב"ם פרש שתמיד הוא שלא ימיש יומם ולילה. ומה שנאמר כאן "מערב עד בקר" הוא מדת השמן. מדת השמן שנותן במנורה היא מערב עד בקר, (אמנם במשנה בתמיד משמע שהטבה היא דִשון, וכן משמע במנחות פח: שאם נידשנו השמן והפתילה יש להיטיבו ואח"כ להדליקו. משמע שהטבה היא דִשון, כלומר: הוצאת שאריות הפתילה והשמן שבערו), אבל שאר הראשונים למדו שהמנורה דולקת רק בלילה. מלבד נר אחד שמניחו דולק גם ביום. ובשאלה מהו תמיד ראה דברינו במנחות צט:. אפשר שלשיטתם של החולקים על הרמב"ם תמיד היינו בכל לילה ולילה, וכן הוא פשט הכתוב. ואפשר שלתמיד די בנר אחד, אבל למצות הדלקה מערב עד בקר – שבעה. ואפשר שזמן המצוה מערב עד בקר ותמיד היינו שלא יכבה בידיו, ולכן פסקו שאינו מכבה בבקר נר שלא כבה. וכן משמע בספרי. במנחות פח: אומרת הגמ' שאם הנר כבה באמצע הלילה צריך להדליקו מחדש, רש"י שם אומר שדוקא בלילה צריך להדליקו. (ואולי טעמו של הרמב"ם הוא שכיצד ידע הכהן בלילה שכבה הנר? הלא אין כהנים בהיכל בלילה). והרשב"א (א שט) אומר שנר שכבה ביום לא מדליקו, אלא מיטיבו ונותן בו שמן כדי להדליקו בערב, וכך הוא מפרש את הגמ' שם. והוא סובר שיש להדליק את הנרות רק בערב, אלא שאחד מהם ידלוק כל היום. וכך אומרים גם רש"י בחגיגה כו: ותוס' במנחות פו: (וראה רמב"ן שבת כב: ושו"ת רשב"א א שט). רש"י בחגיגה שם פרש שהמנורה אינה תמיד כי ביום אינה דולקת, מה יתרץ הרמב"ם? וראה גם תוס' שם שהקשו על רש"י מנר מערבי. (ונחלקו גם בשאלה מהו נר מערבי). [↑](#footnote-ref-2965)
2966. וכן למד משם שצריך להדליק כך שתעלה השלהבת. שאל"כ לא קים את האמור "להעלות נר". [↑](#footnote-ref-2966)
2967. הגמ' במנחות צח: מבארת שהמדרש מתבסס על כך שהנר הזה הוא לפני ה'. והוא דורש את המלים לפני ה' תמיד. משם עולה שהנר המערבי הוא המערבי ביותר במנורה. (מלבד למ"ד שהמנורה מונחת מדרום לצפון, שלפיו הנר המערבי הוא האמצעי). ואולם, ממסכת תמיד נראה שהמערבי הוא המערבי מבין שני המזרחיים (אם כי אפשר לפרש שתחלה מניח את שני המזרחיים, ואח"כ מדשנן ומדליק את המערבי ביותר. ואולם ראה ראשונים שדנו בכך). [↑](#footnote-ref-2967)
2968. הדרשה היא מכך שנאמר "עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם". גם התודה היא בכלל זבח, הבא בנדר או בנדבה. מכאן שגם התודה חיבת בנסכים. הגמ' מקשה למה צריך לרבות את התודה, הלא היא זבח, כיון שהקושיה לא באמת קושיה (שהרי המלה "או" נצרכת ללמוד גוף הענין, שעולה או זבח חיבים בנסכים), תרצה הגמ' תרוץ שגם הוא אינו חזק, שהו"א שכיון שהיא באה עם לחם תפטר מנסכים. ההו"א לא באמת הו"א, שהרי אין הלחם דומה לנסכים. הנסכים עולים כליל בעוד שהלחם הוא שלמים ונאכל בכל העיר לכל אדם. לכן אין הו"א שהלחם יפטור את התודה מנסכים. (וראה בהקדמה לספרנו הערה קלג).

      וכן הוא לגבי קושיות ותרוצים בהמשך הסוגיא. שם הקשתה הגמ' מה יש לדרוש מהמלה או, והשיבה שיש ללמוד שכל בהמה ובהמה חיבת בנסכים. שהוא דין שאמור בפירוש בפרשיה.

      נמצא אפוא שהדרשות התנאיות אינן אלא הארת פשט הכתוב. פשט הכתובים כאן הוא שכל עולה או שלמים חיבים בנסכים. זה הפשט וזאת ההלכה. כל עולה ושלמים חיבים נסכים, בכלל זה התודה ובכלל זה כל בהמה ובהמה, כפי שהתורה אומרת כאן בפירוש. התנאים סומכים כל קרבן על מלה בכתוב, אבל אפשר לומר שעשו זאת לתפארת המדרש, או, כפי שבארנו, שמכך שמנתה התורה את כל אלה משמע שכל אלה חיבים בנסכים. והכל אתי שפיר. ההלכות האמורות כאן עולות היטב מכלל הפרשיה.

      אבל האמוראים המאוחרים כדרכם הלכו בדרך של תלית דרשה בכל מלה בפסוק. וכדרכם הם התיחסו למדרש התנאי כאילו הוא כתוב בפירוש. להפנות מההקדמה מכך שכשהקושיה לא חזקה גם התירוץ לא חזק לכן הקשו האמוראים המאוחרים קושיות רבות על כך שאם דורשים את המלה או יש לדרוש כל או בפרשה. ולכן הם דורשים מכאן שכל בהמה ובהמה חיבת בנסכים. התירוץ לא חזק כי זה כתוב בפרשה בפירוש ולא צריך דרשה. ולא באמת יש הו"א שיצטרך להקריב גם בקר וגם צאן, או שיביא נסך אחד לשתי בהמות, או שתפטר התודה. אך גם הקושיות לא קושיות כי כל ההלכות שנלמדות מכאן הן פשטי הפסוקים. [↑](#footnote-ref-2968)
2969. וראה לעיל מנחות פח. שם בארנו שגם קרבנותיו של מצורע חייבים בנסכים. ולא רק העולה, אלא גם החטאת והאשם. [↑](#footnote-ref-2969)
2970. והתנא של הבריתא לעיל דרש זאת. אמנם, הוא נזהר בלשונו ולא כתב שרק נדרים ונדבות חיבים, אלא שהבא בנדר ונדבה חיב. [↑](#footnote-ref-2970)
2971. ר' נתן הזכיר חלק מקרבנות החובה. רב ששת הוסיף (יג) והזכיר עולות נוספות שר' נתן לא הזכיר. [↑](#footnote-ref-2971)
2972. דרשתו של ר' יהודה הלומדת שאין סמיכה בשעיר ע"ז מכך שבמקומות אחרים נאמר ובו לא נאמר, אינה דרשה גמורה. שהרי במקומות אחרים לא נאמר שרק בהם יש סמיכה. לכן משיב לו ר"ש בכלדהו. גם הגמ' אומרת שאפשר שזה סימן בעלמא. [↑](#footnote-ref-2972)
2973. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-2973)
2974. דברי המדרש פשוטים. יש לסמוך דוקא את ידו, דוקא יד הבעלים, ודוקא על ראש הקרבן. הדברים פשוטים ואינם צריכים ביאור. אמנם, המדרש סמך את סמיכת ידו על כך שהסמיכה נאמרה כאן שלש פעמים. והאמוראים כדרכם דנו בכך והאריכו בכך ותלו הלכה בכל מלה. אבל בפשטות נראה שהמדרש כתב כך לתפארת המדרש, ולמעשה המדרש רק מאיר את הפשט ומלמד דברים פשוטים. כפי שבארנו. נראה שאין זה אלא אסמכתא, שהרי במה ילמד דין אחד דוקא מבקר ודין אחר דוקא מכבש. כל הדינים האמורים כאן נלמדים היטב מן הכלל הפשוט האמור בגוף הכתובים, שהאדם צריך לסמוך את ידו על ראש קרבנו. [↑](#footnote-ref-2974)
2975. מקור המדרש בתו"כ על פרשת השלמים. משם למד המדרש את דיני בכור, מעשר ופסח. אמנם, למסקנה אומרת הגמ' שאין הו"א שקרבנות אלה יתחייבו בסמיכה. ולכן גם אין צֹרך לדרוש אותם מכאן. הדברים מתבארים היטב ע"פ מה שכתבנו לעיל זבחים ז:-ח: הערה כג, כט. המדרש ראה צֹרך למעט מכאן את הבכור, המעשר והפסח משום שגם הם שלמים. והוא למד את הלכותיהם מפסוקי השלמים משום שגם הם שלמים. בלשון האמוראים הם לא שלמים ולכן אין צרך למעט אותם.

      אמנם, גם אם הבכור, המעשר והפסח הם סוג של שלמים. הם כלל לא דומים לשלמי נדבה. הם סוג אחר לגמרי של שלמים. רבים מדיני השלמים לא נוהגים בהם. [↑](#footnote-ref-2975)
2976. הגמ' סומכת את הסמיכה הזאת על מה (ב) שנאמר "וַיַּקְרֵב אֶת הָעֹלָה וַיַּעֲשֶׂהָ כַּמִּשְׁפָּט". אמנם הפסוק ההוא עוסק בעולת צבור שאינה חיבת בסמיכה. אבל מ"מ למדנו משם שיש משפט לעולה. [↑](#footnote-ref-2976)
2977. וראה גם דברינו בר"ה לג. הערה קב. [↑](#footnote-ref-2977)
2978. אמנם לכאורה מעקר הלמוד אפשר לדחות זאת. הלא לא נאמר על שתי הלחם שיהיה עשרון לחלה אלא רק ששניהם יחד יהיו שני עשרונים. ואעפ"כ הלמוד מלחם הפנים מלמד לעשותן שוות, וממילא יש ללוש כל חלה לחוד. שאל"כ לא יהיו שוות. [↑](#footnote-ref-2978)
2979. כלשון המדרש: שירדו מעשיה ממקום טהרה. [↑](#footnote-ref-2979)
2980. המדות שהוזכרו כאן אינן מתאימות לא לשלחן ולא למזבח. אבל הן קרובות יותר לאלה של השלחן. אמנם, הוזכרו כאן קירות. שנאמרו על מזבח ולא על שלחן. וראה בקדושין עח.: הערה נג. ובהקדמה לספרנו בהערה קמו. [↑](#footnote-ref-2980)
2981. ההלכה במדרש הזה ברורה כבר מן הפסוקים והמדרש לא צריך לברר מהי ההלכה. המדרש מתמודד לא עם שאלה הלכתית אלא עם שאלה פרשנית: מדוע היתה התורה צריכה ללמד גם שצריך שתים עשרה חלות, גם שצריך שתי מערכות, וגם שצריך שש חלות בכל מערכת. הלא אפשר היה ללמוד כל אחד מהם משני האחרים. הקושיה אינה קושיה הלכתית, וגם אינה קושיה כה חזקה, כי אין שום דבר קשה בפסוק, השאלה היא רק למה נכתב דבר שאינו נצרך. לכן גם התירוצים בחלקם דחוקים. [↑](#footnote-ref-2981)
2982. מקור הדרשה במסכת אבות. שם לא נאמר שעובר בל"ת אלא שמעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו. האמוראים אמרו שעובר בל"ת, אבל הסוגיא נאמרה דרך אגדה. כנראה משום כך לא הביא זאת הרמב"ם להלכה.

      המדרש דורש שמור נפשך, כלומר שאם לא תשמר פן יסורו הדברים, גם נפשך לא תשמר. [↑](#footnote-ref-2982)
2983. ובאשר למנורה ראה דברינו לעיל מנחות פט:, ושם בהערה קנג. [↑](#footnote-ref-2983)
2984. נאמר "בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה’ תָּמִיד". משמע שהעריכה בכל שבת ושבת היא תמיד. אמנם, אפשר לומר שהיא נקראה תמיד משום שבעקבותיה הלחם ערוך תמיד על השלחן. [↑](#footnote-ref-2984)
2985. במשנה אומר ר' יוסי שגם אלו נוטלין ואלו מניחים הוא תמיד. אבל מן הבריתא אנו למדים שר' יוסי מתיר אף יתר על כן. אפילו סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית. [↑](#footnote-ref-2985)
2986. השוה לדברינו בברכות ד: י:יא., ולדברינו בפסחים כח: וסכה כז. [↑](#footnote-ref-2986)
2987. אמנם, אפשר שלא נאמר פירוש זה אלא כדי לדחות את מי שרצה ללמוד חכמת יונית, ולומר לו שאי אפשר ללמוד חכמת יונית משום שבין ביום ובין בלילה עליו לעסוק בתורה. [↑](#footnote-ref-2987)
2988. ועם זאת בתמורה יז. אומרת הגמ' שיש הבדל בין בעל מום לבין טרפה ויוצא דפן וטומטום ואנדרוגינוס, בעל מום אינו כבהמה הטמאה לכל דבר, וחלה עליו קדושת הגוף והוא עושה תמורה. [↑](#footnote-ref-2988)
2989. בפשטות, מה שהתורה אומרת כאן הוא שאם הקדושה חלה על בהמה הראויה לקרבן, נתפשה הבהמה והרי היא מיועדת לקרבן, ואי אפשר להוציא אותה מקדושתה זו. כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש, ולא יחליף ולא ימיר, הוא עצמו יהיה קדש. (אמנם נחלקו בתמורה יט: האם כל בהמה שראויה לקרבן מיד מתקדשת, או שרק בהמה שראויה לאותו קרבן שלו היא הוקדשה מיד מתקדשת. וכן נחלקו לגבי בהמה שהוקדשה לדמים ונעשתה ראויה, כגון שילדה זכר. שר"א אומר שכיון שכעת חלה קדושת דמים על בהמה ראויה ממילא היא מקודשת, וחכמים חולקים).

      בתמורה י:יא. נחלקו ר' יוחנן ובר פדא בדינו של ולד בהמה מוקדשת בעלת מום. האם מעת שהיא בעלת מום פקעה קדושת גופה, שהרי אינה עומדת להיות קרבה על המזבח, וממילא היא בכלל אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' או שפומה כאיב לה ואריא רביעא עליה. היא קדושה, אלא שאינה יכולה להקרב. אבל אם יהיה לה ולד תמים – חזרה קדושתה למקומה.

      עוד שאלו ולא פשטו בתמורה מה הדין במקדיש רגל בהמה לקדושת דמים, האם אומרים שכיון שנתפשה הרגל בקדושה – מיועדת היא לקרבן ופושטת הקדושה בכולה, או שהרגל מעולם לא היתה מיועדת לקרבן. [↑](#footnote-ref-2989)
2990. ובשקלים יג. נחלקו האם בכלל הזה גם בהמה שאי אפשר להקריבה לאותו קרבן שעבורו הוקדשה, כגון נקבה לעולה. שהרי היא לא בכלל "אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה'", אבל היא בכלל אשר לא יקריבו ממנה לקרבן הזה. [↑](#footnote-ref-2990)
2991. נחלקו רש"י רמב"ן בבאור הפסוק הזה. לפי רש"י לא מדובר כאן על המצוה לפדות פטר חמור, וכלל לא מדובר כאן על בכור, אלא על מקדיש בהמה טמאה. הרמב"ן אומר שמדובר על מקדיש פטר חמור. בכור בהמה טהורה א"א להקדיש. מקדיש פ"ח יפדה אותו ככל בהמה טמאה. וממילא אפשר ללמוד מכאן לכל הקדש בהמה טמאה (וודאי שאפשר ללמוד כך לפי רש"י). וראה גם בבכורות לא: ובכורות יג. [↑](#footnote-ref-2991)
2992. ואת טעם הדבר בארנו בזבחים פא. ובתמורה ה:, שאי אפשר לפדותו ולהביא בהמה אחרת תחתיו, כי אי אפשר שתֵעשה האחרת בכור תחתיו. [↑](#footnote-ref-2992)
2993. ולפי ר"ל אֹכל שאינו נאכל מחמת קדושתו והוא נִתן לפדיון, הרי הוא אֹכל. וגם ר"ש מודה שאֹכל הוא אלא שקדושה חלה עליו. ר"א אומר שאין כן לגבי עבודות המקדש, שכל עוד לא נעשו – לא יצא האֹכל לידי אכילה. [↑](#footnote-ref-2993)
2994. שלא כמו בעולה, שם גם המין הראשון, הבקר, אמור בלשון "אם". [↑](#footnote-ref-2994)
2995. ראה זבחים ז:-ח: הערה כט. [↑](#footnote-ref-2995)
2996. בע"ז נב: משמע שזה אִסור דרבנן. אמנם הוא נזכר בתנ"ך, אבל הוא תקנה שתִקן יאשיהו, ולכן הוא אִסור דרבנן. יחזקאל אומר זאת לגבי ע"ז ממש, אבל בע"ז נב: למדים מכלים ששמשו לע"ז לכלים ששמשו בבית חוניו, משמע שאכן למדים מן החמור לקל. ק"ו שאפשר ללמוד בסוגייתנו שמה שמותר בע"ז ממש (השוחט), ק"ו שיהיה מותר בבית חוניו. [↑](#footnote-ref-2996)
2997. והרמב"ם למד שכל הפסולים לעבודה הנלמדים מהפסוקים כאן גם לא ישאו את כפיהם, והביא את הפסוקים האלה. [↑](#footnote-ref-2997)
2998. פשט הפסוק הוא שיתכפר מחטאו, לאו דוקא שיוכל לעבוד. וכפרה מחטא ודאי צריך גם מי ששחט לע"ז בשוגג, שהרי עבר עברה שזדונה בכרת. לכן לכאורה קשה ללמוד מכאן שגם הוכשר לעבודה. אמנם, אפשר שהאמוראים למדים זאת מכך שלתנאים היתה הו"א שהכהן לא יוכל לכפר על עצמו והוצרכו ללמוד מפסוק. מדוע לא יוכל? כי נפסל כשחטא. משמע שגם כהן שנפסל מתכשר בתשובתו ובכפרתו. [↑](#footnote-ref-2998)
2999. הגמ' כאן אומרת שאין הסתה בדברים. הרמב"ם לא פסק כך בהל' ע"ז. ואולם פשוטם של דברים שאכן בזבח הסיתו. [↑](#footnote-ref-2999)
3000. אמנם, אפשר שטעם הדבר הוא שבימי אסא ויהושפט טרם עבדוהו. [↑](#footnote-ref-3000)
3001. מלבד בפרשתנו, מוזכרת המלה שחין בתנ"ך בארבעה הקשרים שונים. בשחין שהוכו בו המצרים, בשחין שיוכו בו ישראל אם יחטאו, והשחין שחלו בו חזקיהו ואיוב. לכאורה בכל המקרים מדובר על פצעים שפרחו על העור מחמת מחלה ולא מחמת מכה. אפשר לפרש ששחין הוא כל פצע הפורח בעור, בין מחמת מחלה ובין מחמת מכה. אבל אפשר לפרש שהמלה שחין פירושה פצעים הפורחים בעור מחמת מחלה, אלא שגם פצעים הפורחים בעור מחמת מכה דומים לשחין ודינם כדין שחין, שהרי בסופו של דבר היה כאן פצע. ונקטה התורה שחין וה"ה לכל הדומה לו. אבל מכות אש היא פגיעה מסוג אחר, ואינה פצע. (וגם בפרשת נזקים התורה הבחינה ביניהן). [↑](#footnote-ref-3001)
3002. לכאורה מלשון הדרשן נראה שדרשו את המלים "אחרי רבים להטת". ואולי אפשר ללמוד מהמשנה בתחלת סנהדרין שכך פרשו התנאים את הפסוק. (אם כי ראה שם שבארנו אחרת). המשנה אומרת "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה הטייתך לטובה על פי אחד הטייתך לרעה על פי שנים". לפי מה שמבקשים התנאים לדרוש, אפשר להבין איך הם מפרשים את הפשט הקודם לדרשה. הסיפא של הפסוק, "אחרי רבים להטת", צריכה ביאור בהבנת הפשט, הפרשנות, עוד בטרם יבוא הדרשן לדרשו. מכך שהתנא מוצא בפסוק כפילות, משמע שהוא סובר שהמסר שהוא למד בדרך של לִמוד מן הכלל מראש הפסוק, הוא המסר שהתנא קרא בפשט בסוף הפסוק. וראה בסנהדרין שם הערות א-ג. ואולם, ראה שם שהערנו שהדרשה הזאת היא למוד לפי דרכנו. הפסוקים באים ללמד שלא יסתמך על עדות העדים ופסיקת הרוב כדי לדון דין נגד הדין. לפי דרכנו למדנו שבד"כ הולכים אחר הרוב. כיון שרק לפי דרכנו למדנו, לא נוכל לדעת משם עד היכן הולכים בד"כ אחר הרוב, ואפשר שהוא לא רק בבית הדין אלא בכל דבר. גם בתערובות. [↑](#footnote-ref-3002)
3003. פרשית בשר תאוה מאד מזכירה את הפרשיה בפרשת אחרי מות, שאמרה (לפחות לפי ר' ישמעאל) שאסור לשחוט בהמה אלא במקדש, וכן עסקה באִסור לאכול דם, גם של חיה, אע"פ שאינה קרבה במשכן. גם הפרשיה שלנו עוסקת באִסור לאכול דם, אלא שהיא אומרת שאם ירחק ממך המקום אשר יבחר ה', אפשר לשחוט בהמה בכל מקום, כמו חיה, ובלבד שלא יאכל את דמה.

      הפרשה מלמדת שחיי המדבר נמשכים גם בארץ. המצוות שנהגו במדבר נוהגות גם בארץ, אך צריך להתאים אותן למסגרת של החיים בארץ. במדבר מראה כבוד ה' נִכר לעין, וישראל אוכלים מידו של ה' מן. ואף את בהמותיהם אין הם יכולים לאכול אלא משֻלחנו של ה'. בארץ ההנהגה היא לכאורה הנהגה טבעית. אנו רחוקים ממקום השכינה ואוכלים כדרך הטבע. אי אפשר להביא כל בהמה אל המשכן. הפרשה מדגישה שאף בארץ אין אנו אוכלים אלא מידו של ה'. פעמים רבות מודגש בפרשה שכל מה שיש לנו הוא אשר יברכך ה' אלהיך. כהמשך לפרשה הקודמת שמלמדת לא לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. ממונך וחילך לא רכושך הוא אלא אשר ברכך ה' הוא, כפי שהיה במדבר שבו חיית על כל מוצא פי ה'. אין אנו מתכלכלים מן מיד ה' דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה' דבר שנה בשנה בגשם, בארץ אשר עיני ה' בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. לא כל בהמה שאנו אוכלים אנו אוכלים משֻלחן גבוה, אך העדר כֻלו שיך לה' וחיב בבכורה ובמצוות נוספות האמורות בפרשה, ללמדך שהוא שיך לה'. לא כל יום מורגש שהוא נִתן מה', אך השנה כֻלה, הארץ כֻלה כמערכת, נִתנת לנו מיד ה'. אין זכר בפרשה לכך שהבכור נאכל ע"י הכהנים ואין בה מעשר ללוי או לכהן, לא זה דגשה של הפרשה. ההדגשה של הפרשה היא על כך שהעדר או השדה הם קרבן במקום אשר יבחר ה', המקום גורם. כמו שבמדבר כל אכילה באה ממשכן ה', בארץ כל אכילה באה ממקום ה', מקדושת הארץ וקדושת המקום. לכן הפרשה איננה מזכירה מקדש או משכן שאנו בונים, אלא מקום שה' בוחר. ה' עושה את הקדושה וה' עושה לנו את החיים ומכלכל אותנו. הזִקה הישירה לה' שיש במדבר קימת גם בארץ אע"פ שבארץ היא פחות גלויה ונראית דרך הטבע. ההנהגה בארץ היא לראות את ה' בדרך הטבע.

      משה מדבר כאן אל דור שנולד לתוך מציאות שבה המן יורד דבר יום ביומו. הדור הזה יכול לחשוב שגם המן הוא דרך הטבע שהרי דרכו לרדת מדי יום. אך הוא יודע שהמן הוא נס. אדם שנולד במדבר, יכול לומר שאין להביא ראיה מן המן לקיומו של ה', הלא המן הוא תופעת טבע המתחדשת מדי יום. באותה מדה, אדם שנולד בארץ עלול לחשוב שהגשם הוא סתם תופעת טבע. אבל כשם שדור המדבר יודע שהמן בא מאת ה', כן עלינו לדעת בארץ שהגשם הוא נס והוא מתת ה' לנו, ושהכל מאת ה'. במדבר לקט ישראל מָן מִן השמים ששה ימים, ביום הששי לקט כפול, וביום השביעי לא לקט. בארץ לוקט ישראל את לחמו ממטר השמים שש שנים, בשנה הששית לוקט כפול, ובשנה השביעית אינו לוקט. במדבר השכינה מתגלה במחזור יומי, בארץ השכינה מתגלה במחזור שנתי. במדבר יש לתת לה' מכל בהמה ובהמה ובארץ יש לתת לה' מכל עדר ועדר. אבל גם בארץ, כל החיים מְחֻבָּרים אל המקום אשר יבחר ה'. ארץ שבה נראית השגחת ה' כבמדבר היא מקום הקֹדש, ולכן ההדגשה של הפרשה היא על המקום אשר יבחר ה', מקום הקֹדש. בארץ אין אנו רואים נסים גלויים מדי יום, אך דוקא משום כך עלינו להאמין ולהתחזק באמונתנו שכל שאנו רואים הוא דבר ה' ומי שאומר דברים אחרים יומת.

      כלומר: העקרונות של החיים בארץ הם אותם עקרונות של החיים במדבר, אלא שהתורה מתאימה אותם לחיים בארץ. החיים בארץ הם המשך של המדבר.

      הפרשה סובבת סביב המעבר ממשכן למקום אשר יבחר ה'. אומר ה', בארץ התרתי בשר תאוה, אך לא התרתי דם וזביחה לשעירים וע"ז, האמורות בפרשית שחוטי חוץ שבפרשת אחרי מות. התרתי בשר תאוה, אך לא מאכלות אסורות. התרתי בשר תאוה, אך לא זביחה בחוץ. התרתי בשר תאוה, אך לא זביחה לע"ז ולא ע"ז. אלא את כל קרבנותיך וחגיך תעשה במקום אשר יבחר ה'. זוהי פרשת ראה, שפותחת במקום אשר יבחר ה', ואח"כ מזהירה מפני זביחה בחוץ, מפני ע"ז, מפני מאכלות אסורות, ומצוה על החגים.

      בארץ, עבודת ה' היא בגדולה. אדם עובד לא במן היורד במחזוריות של יום אלא בגשם היורד במחזוריות של שנה. והוא נכנס לבית ה' שלש פעמים בשנה. אדם מקריב לא חלק מכל בהמה אלא חלק מכל העדר, ומביא לה' תרומה מתבואתו השנתית. הארץ כֻלה עובדת את ה', ומתקשרת אל המקום אשר יבחר ה', שהוא הנושא החוזר לארך כל הפרשה.

      כבר אחרי מעמד הר סיני נאמר: "מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ". לא מדובר כאן על מזבח הנחֹשת, מדובר כאן על מזבח אדמה או מזבח אבנים של בית עולמים. אם כך למה נאמר את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך. זה מתאים למדבר, שבו לא רק העולות והשלמים קרבים אלא כל הצאן והבקר נזבחים על מזבח ה', אבל למה זה נאמר על מזבח האבנים? מכאן אנו למדים שגם בארץ נזבח הצאן והבקר על מזבח ה', כלומר: נציגי הצאן והבקר: הבכור והמעשר.

      התורה באה לחדש וללמד מהו העקרון של חיי המדבר שיש לישמו בארץ. עלול אדם לטעות ולחשוב שהערך שמלמדת התורה בפרשת אחרי מות הוא שחשוב שיהיה לכל אדם משכן בהשג ידו. ואם כך – בארץ יש לבנות משכן בכל מקום. פרשתנו מלמדת שזאת הבנה מוטעית. הערך שהתורה עומדת עליו הוא שיש משכן מרכזי אחד שבו שורה השכינה, ואנו צריכים לבוא אליו, לא להביא אותו אלינו. האדם צריך להביא את עצמו אל השכינה, לא להביא את השכינה אליו.

      עם ישראל צריך להיות מאוחד כֻלו סביב מקום שכינה אחד. התורה לא באה לדאוג לכך שלכל אדם ואדם יהיה משכן לצדו. התורה אומרת שהשכינה שורה במקום אחד, כל אדם מכַוֵּן את עצמו לשם, ויתר על כן: כל העם הוא גוף אחד שעובד את ה' כאחד. הרצון לבנות משכן בכל מקום, אינו רחוק מהרצון לעבוד עבודה זרה, שעליו מדברת התורה מיד. עבודה זרה היא רצון לענות על צרכיו הרוחניים של האדם הפרטי בכל מקום. התורה מלמדת שהמטרה היא לא לענות על צרכיו הפרטיים של האדם הפרטי, אלא לבנות עם סביב השכינה.

      אולי משום כך העבודה הזרה תופשת מקום כה מרכזי בפרשה. הפרשה פותחת ב"אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם". לכאורה, המקבילה ל"אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם", היא "אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה’ אֱלֹהֵיכֶם", אולי גם "וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם", אבל למה התורה מצמצמת את החטא לעבודה זרה? ובהמשך, המסית לעבוד אלהים אחרים, איזו סרה דבר על ה'? הלא לא אמר דבר על ה'? (ובפרט לאור העובדה שישראל פוסחים על שתי הסעפים כדברי אליהו). אלא זה הענין. מי שעובד ע"ז, גם אם הוא עובד במקביל את ה', לא באמת עובד את ה'. הוא לא מכיר ברבונותו של ה' על העולם. הוא מחפש הנאות רוחניות. מי שמטרתו להשיג את צרכיו הרוחניים כשלעצמו, סר מעל ה'. הוא לא מכַוֵּן את עצמו אל ה', אלא הופך את ה' לאמצעי לעבודת עצמו. ולכן גם האלהים שהוא פונה אליו הוא לא בהכרח ה', גם אם הוא קורא לו בשם ה'. הוא לא בא אל מקומו של ה', אלא עובד את עצמו באמצעות פניה אל אל.

      עבודת ה' בארץ ישראל היא לא עבודתו של האדם היחיד העובד את ה'. היא עבודתו של העם העובד את ה'. לכן, כל העם מרֻכָּז סביב מקום אחד, שאותו בוחר ה', ושם העם עובד את ה'. מוקד העבודה הוא ה' ולא האדם הפרטי. הענין בעבודת ה' הוא שהעם יעבוד את ה'. וראה על כך בהקדמה לספרנו הערה צו ובבכורות ד: הערה ז. [↑](#footnote-ref-3003)
3004. הפרשיה עוסקת בשעת ישיבתנו בא"י. אבל הספרי אומר (יא) שק"ו לחו"ל שאין לזבוח שם אלא להביא את הקדשים אל המקום אשר יבחר ה'. והוא עוד דורש את המלים שנאמרו כאן "תשא ובאת". אפילו ממקום שצריך נשיאה. אמנם, הוא סובר שאין צרך להביא מחו"ל אלא נדרים ונדבות. שעליהם נאמר "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'". ולא בכור ומעשר. ואולם בהמשך דבריו עולה שהדבר מתבאר מן הסברה. נראה שעִקר דברי הספרי הוא פטור בכור ומעשר. ולא הביא את דרשת תשא ובאת לחיב את קדשי חו"ל אלא מפני הפטור שאחריהם. שהרי הבאת קדשים מחו"ל דבר פשוט הוא ולמה צריך לאמרו? אבל הרמב"ם הביא את הדרשה הזאת. [↑](#footnote-ref-3004)
3005. כך נראה לבאר את הדיוק. הדיוק מתבסס על הצווי שבפרשת אחרי מות, ואינו רק דיוק בתוך פרשת ראה גופה. כי קשה ליצור יש מאין הלכה כזאת רק מדיוק בפסוק בפרשת ראה. (וראה בהקדמה לספרנו בהערה קמז). [↑](#footnote-ref-3005)
3006. הרמב"ן במדבר לא כג נקט שכל אכליהם של הכנענים הותרו לכתחילה. אבל מסוגייתנו אפשר שלא הותרו אלא בשעת המלחמה. [↑](#footnote-ref-3006)
3007. אמנם, הגרסה בתו"כ לפנינו שונה. השאלה שם היא האם לדמותו לעולת בהמה. (כלומר: לכלל דיני קרבנות. יעשנו כמשפט הקרבנות), או לדמותו לחטאת העוף האמורה כאן. ר"י וראב"ש שדמוהו לחטאת העוף לא למדו מכאן אלא את עקר דיני מליקה. ת"ק דִמה לעולה, ומשמעות דרשתו היא כפי שבארנו. [↑](#footnote-ref-3007)
3008. הוא ממשיך את דברי ר"י. כיון שאמר ר"י שהבדלת הראש אינה חלק מהמליקה, והמליקה נלמדת ממליקת חטאת, מוסיף ראב"ש ואומר שאם כך – הרי שאין צֹרך להבדיל את הראש בשעת המליקה. אמנם, הגמ' מבארת שגם הוא אומר שיש להבדיל בין מליקת העולה הצריכה הבדלה לבין מליקת החטאת שאינה צריכה הבדלה. ושבעולה יש למלוק רוב שני סמנים. [↑](#footnote-ref-3008)
3009. ודוקא כשהצמיד (ו) פתיל. [↑](#footnote-ref-3009)
3010. כך נראה לבאר. אמנם לכאורה היה מקום לדון על הדרשה הזאת כמו הדרשות שעסקנו בהן בהקדמה לספרנו בהערה קיד, שהרי יש כאן דיוק מדיוק. אבל אפשר לבאר כמו שבארנו. [↑](#footnote-ref-3010)
3011. אמנם יש מקום לדון על מה נאמר "כאשר צויתיך", האם על עצם השחיטה, או דוקא על האמור כאן, שאת בקרך וצאנך תשחט כאשר צויתיך. ובכך נחלקו כאן. [↑](#footnote-ref-3011)
3012. במקומות רבים מדברים חכמים על דם שחיטה, דם הנפש, דם שהנפש יוצאה בו, ומשמע ששחיטה היא המתה ע"י יציאת הדם. וראה גם להלן חולין פג:-פה. הערה פא, שהשחיטה היא שפיכת דם. אמנם, להלכה שחיטה היא חִתוך הקנה והושט. אלא שברור שחִתוך הושט אינו ממית מיד, ולכן אי אפשר שהם הגורם לשחיטה. ולכן נראה שהקנה והושט נקראו סימנים, כי אם חתך אותם – אות וסימן הוא לכך שחתך גם את כלי הדם כראוי. ומעתה אפשר לסמוך על הסימן, ואותו יש לבדוק. ולכן ברור למה לא יועיל שיפסקנו או ידרסנו או יחליד, כי באופן כזה אינו סימן לחִתוך כלי הדם.

      אמנם יש על כך כמה קושיות: המשנה אומרת שחִתוך הסִמנים מכשיר גם אם לא יצא דם. מלבד זאת, בכמה מקומות נראה שהאמוראים סוברים שהסימנים עצמם ממיתים. בחולין יט:כ. יש הו"א שגם מליקה נעשית ע"י סִמנים. הגמ' שם מניחה שגם מליקה, כמו שחיטה, היא חִתוך הסִמנים. למרות שאפשר לכאורה היה לתרץ את הקושיות שם ולומר ששחיטה היא חִתוך הסימן אבל מליקה היא חִתוך המפרקת, והכל א"ש. ורק בעולה יש לחתוך גם את הסמנים כי בעולה צריך להבדיל את הראש. אמנם בשתי הבריתות המובאות בסוגיא שם משמע שפשוט שצריך סימן אחד בחטאת, ושיש משמעות לסימן. גם בפסחים סג. משמע שהסִמנים עצמם מתירים. מכאן נראה לכאורה שהסימן אינו רק סימן, אלא הוא עצמו קובע, שאל"כ – למה הוא נחוץ במליקה, הלא במליקה חותכים את המפרקת.

      בחולין כח. הגמ' דנה בשאלה האם בעוף די באחד מהסִמנים ולא חשוב איזה, או שדוקא הקנה, והיא מביאה ראיה מכך שבמליקה די בושט או קנה. הגמ' מניחה שאין הבדל בין שחיטה למליקה, ושתיהן נעשות בסימנים. אמנם אח"כ הגמ' דוחה את הראיה הזאת ואומרת שאפשר שמליקה שונה משחיטה, כי היא נעשית ע"י חתוך המפרקת, ולכן די בסימן אחד. (אפשר שלפי זה הסימן הוא אכן רק סימן. אם נחתך סימן אחד – משמע שנחתכה המפרקת עד סופה).

      וראה חולין יט.:, הגמ' דנה שם בחתוך הסמנים ורובם. רב הונא אומר שרגע יציאת הנשמה (נפקא חיותא) צריך להיות כאשר רוב החיתוך כשר. אבל אפשר בהחלט לפרשו שגם הוא מודה שהסמנים אינם אלא סמנים, אלא שאם הם חתוכים כדינם זה סמן שגם כלי הדם חתוכים כדינם. בהמשך שואלת הגמ' מה הדין אם הגרים שליש ושחט שליש והגרים שליש או להפך. הנחת הגמ' היא שהנשמה יוצאת בדיוק באמצע הסימן. למה החיות יוצאת שם? כי זה סימן, או כי החִתוך של הקנה מוציא אותה? שם נחלקו רב הונא ורב יהודה בשם רב. האם נקודת האמצע קובעת, או שכל החִתוך עד נקודת האמצע קובע. האם רגע חִתוך האמצע מוציא את הנשמה, או שכל המעשה עד אותו רגע קובע. אם כל המעשה קובע, נראה שחִתוך כלי הדם הוא הקובע. רב יהודה סבר שמקום אמצע הסימן הוא הקובע. רבא אומר שלא. כל התהליך קובע ולא חשוב היכן התחיל. לא הנקודה קובעת אלא המעשה כֻלו.

      ר' יהודה אומר במשנה בריש פרק ב שצריך לשחוט את הורידים. אבל הגמ' מסיקה שזה לא מדין שחיטה אלא מדין דם. אמנם בחולין כט. אומרת הגמ' שרק בקדשים צריך דם, ולא בחולין. גם בחולין כח: מתיחסת הגמ' להוצאת הדם לצורך הקרבן כפעולה שיכולה להיות נפרדת מהשחיטה.

      בחולין לב:לג. אומרת הגמ' שחִתוך הסימן הופך את האברים הפנימיים התלויים בו למונחים בדיקולא. הגמ' לומדת משם שאם נפסקה הגרגרת הקנה כבר אינו סימן כי הוא כמונח בדיקולא. מכאן משמע שבסימן עצמו דבר תלוי. וכן משמע מהאמור שם שהחותך במקום שהסימן נפסק כבר אינו מוציא את הבהמה מכלל נבלה, ואינו עושה אותה טרפה. גם משם משמע שבסימן עצמו הדבר תלוי. אמנם אפשר שאם הוא כבר נפסק שוב אין חִתוכו ראיה, כי אפשר שאינו במקומו. ולכן יכול להחתך גם ללא חתוך כלי הדם. וכן אפשר שמשנפסק ללכת אחר סימנים – כך הולכים. (וכן אפשר שגם אם לא יצא דם – הלא נחתכו כלי הדם ולכן השחיטה שחיטה). [↑](#footnote-ref-3012)
3013. ומסוגייתנו אנו למדים כלל בדרשות: דרשה אינה כלל שרירותי בבאור מלה. אם דרשנו את הפסוק "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם", אין זאת אומרת שפירוש המלה אסיפה הוא ללא שחיטה. (ה) כשדרשן לומד הלכה ממלה מסוימת, אין זאת אומרת שזה פירוש המלה. הדרשה היא מההקשר: אם במקום אחד מתיחס משה לבקר והצאן בדרך אחת ולדגים בדרך אחרת, ממילא למדנו לפי דרכנו שדינם שונה. [↑](#footnote-ref-3013)
3014. ואפשר שבעל הדעה הזאת מסתמך גם על הסברה, שאילו היתה שחיטתו עקר כמו בבהמה, לא היתה התורה מצוה למלוק אותו במשכן. [↑](#footnote-ref-3014)
3015. יש סוגים שונים של כסוי. כפית כלי היא כסוי, אך היא מעשה אחר וסוג אחר של כסוי מכסוי עפר. היא שימת חפץ שיסתיר את הדם. אך כסוי עפר הוא ערובו בעפר. לפ"ז בעפר הוא אכן בתוך עפר. [↑](#footnote-ref-3015)
3016. ראה מנחות סה.-סו. הערה פט. [↑](#footnote-ref-3016)
3017. וראה פסחים יד.טז.יח.: הערה יח. [↑](#footnote-ref-3017)
3018. רש"י אומר: כתיב יטמא ומשמע יטמא. ואם נפרש שהוא דורש את הכתיב יש להקשות, הלא ר"ע סובר שיש אם למקרא. צריך לבאר שהוא לא משנה את הקריאה. אלא יטמא היינו יהיה טמא כזה שמטמא את הנוגע בו.

      הרמב"ם (אבות הטומאות יא ג) למד ששני עושה שלישי ממקור אחר: טבול יום הוא כשני לטומאה, וכשם שטבול יום פוסל כך שני פוסל את השלישי. נראה שכך יש לבאר את מקור הרמב"ם: טבול יום נאסר בקדשים (ובארנו זאת בשבת יד:, הכהן הטמא נטהר רק אחרי שרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם: וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר. כלומר: כל עוד לא בא השמש, אע"פ שטבל הוא עדין אסור בקדשים. אסור לו להתקרב אל הקדשים כל עוד לא בא שמשו. מכאן מסתבר שאם קרב – נפסלו). גם שני לטומאה הוא טמא, ולכן אם נגע בקדש פסלו, שהרי התורה אומרת "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף", (ובארנו זאת בפסחים יד.טז.יח.:). מכאן למד הרמב"ם שטבול יום הוא כשני לטומאה. ומכאן למד שהשני עושה שלישי. אמנם קשה כי בפסחים יד: מבחינה בין טבול יום לבין שלישי לטומאה ואומרת שזה פסול וזה טמא. ואולם, דרשה זו של הרמב"ם דומה מאד למה שמתבאר כאן: קדש שנוגע בכל טמא – פסול. גם השני לטומאה הוא טמא, וממילא קדש הנוגע בו פסול. [↑](#footnote-ref-3018)
3019. על טומאת ראשון ושני ראה דברינו בכלים א, עמ' תתתקפח, הערה ו. [↑](#footnote-ref-3019)
3020. וראה פסחים יד.טז.יח.: הערה יח. [↑](#footnote-ref-3020)
3021. והגמ' דנה בשאלה האם דוקא עשיתו מאכל היא המכשירה, ודם אינו מכשיר. או שגם הדם מכשיר. [↑](#footnote-ref-3021)
3022. ואפשר גם שמכאן שאין צורך לכסותו. שלא תאמר שהואיל והתורה דמתה אותו לצבי ואיל יצטרך כסוי כצבי ואיל. [↑](#footnote-ref-3022)
3023. בפרשת הטומאה נאמר "מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא". ואפשר שעל הפסוק "ודם חללים ישתה" סמכו חכמים שדם חללים חשוב משקה. אמנם, נראה שזו אסמכתא בעלמא. שהרי הפסוק הזה נאמר במקום שבו נמשל ישראל לאריה. אבל אין דרכו של אדם לשתות דם חללים בכל כלי. [↑](#footnote-ref-3023)
3024. אמנם, לכאורה בדם חללים יודה גם ר"ש. [↑](#footnote-ref-3024)
3025. כך הוא פשוטה של המלה יֻתַּן, כך הוא כתובה וכך הוא מקראה, ואין סתירה ביניהם. אמנם האמוראים אמרו שיש סתירה בין הכתיב והקרי. אך למעשה אינה סתירה, כך הם כללי הכתיבה בכתיב הרגיל בתורה. וכך פשוטה של מלה. בדומה לכך דרשו האמוראים את האמור בעגלה "אֲשֶׁר לֹא עֻבַּד בָּהּ", וגם שם בפשוטם של דברים אין סתירה בין הקרי לכתיב, והדרשה עולה בפשיטות מתוך הכתוב, שהרי עֻבַּד פירושו שעבד בה אדם. כפי שבארנו בפסחים כו: כונת הדרשנים כאן היא שזוהי משמעותו של בנין פֻעל. [↑](#footnote-ref-3025)
3026. ואולי משום כך גם דם שחיטה שהפך את החי לבשר, מכשיר גם מאכל אחר שפגע בו. אמנם לכאורה אפשר להבדיל בין המקרים. הוצאה ממקום אחד אל מקום אחר – נתינה היא. אבל דם שהפך את החי לבשר לא הפך את הירק שפגע בו למאכל. [↑](#footnote-ref-3026)
3027. המשנה אומרת: "תמה עצמך אם יש משקה טמא בתורה עד שיתכוין ויתן שנאמר וכי יותן מים על זרע". כלומר: משקה מכשיר דוקא לרצון ודוקא בכוונה.

      האם אפשר להגדיר מהי רמת הכוונה הנצרכת כדי לומר שחל דין כי יֻתן?

      המשנה שם אומרת: "המרעיד את האילן להשיר ממנו אוכלין או את הטומאה אינן בכי יותן להשיר ממנו משקין בש"א היוצאין ואת שבו בכי יותן בה"א היוצאין בכי יותן ואת שבו אינן בכי יותן מפני שהוא מתכוין שיצאו מכולו". גם ב"ה מודים שאם כונתו להוציא את המשקים מהעץ, הרי זה בכי יותן, אע"פ שלא התכוון להרטיב את הטהרות. לענין שבת היינו אומרים שזאת מלשאצל"ג, או לפחות דבר שאינו מתכון. אבל כאן בפשטות אומרים שזה בכי יותן. עוד מצאנו "הממלא בחבית המים העולים אחריה ובחבל שהוא מכונן על צוארה ובחבל שהוא לצרכה ה"ז בכי יותן". כלומר: כל שהוא פסיק רישא אפילו שלא התכוון ואינו צריך לגופו הרי זה בכי יותן. עוד אומרת שם המשנה שהנופח בעדשים לבדקן אם יפות הן – יהיו לרצון אמרי פיו. אבל "הטומן פירותיו במים מפני הגנבים אינן בכי יותן מעשה באנשי ירושלים שטמנו דבילתן במים מפני הסיקרין וטהרו להן חכמים הנותן פירותיו בשבולת הנהר להביאן עמו אינן בכי יותן". ולכאורה מדוע יגרע זה ממרעיד את האילן או נופח בעדשים? אדרבה, המרעיד את האילן כלל לא התכוון להרטיב את הטהרות, והאיש שטמן פירותיו במים, בהחלט התכוון.

      אמנם, את הקושיה הזאת נראה לתרץ שהובלתו בנהר וטמינתו במים אינה אוסרת כי המים מחוברים, ומים מחוברים לא מכשירים. (ולפי אחד הפירושים שהבאנו בפסחים יד.טז.יח.: אפשר ללמוד זאת מכך שמכשיר רק "מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי". ואפשר שגם לפירוש השני שהבאנו שם אפשר ללמוד זאת משם, כי התורה בפרשה הבחינה בין מים מחוברים למים מנותקים). השעה הקובעת היא שעת הוצאתו מהמים, וכפי שמצאנו במשנה מכשירין ד ו, ואז אכן אינו רוצה להרטיבם אלא להפך, ליבשם. אבל אם בשעת ההכשרה רוצה לתת שם את המים אע"פ שאינו מתכון להרטיב אלא להוציא ממקום אחר – הרי זה בכי יתן.

      אבל קשה כי המשנה אומרת "הכופה קערה על הכותל בשביל שתודח הרי זה בכי יותן אם בשביל שלא ילקה הכותל אינן בכי יותן". גם הגמ' התקשתה בבאור המשנה הזאת. ומ"מ קשה מה בין כופה קערה על הכתל כדי שלא ילקה הכתל לבין הנוער את האילן. גם הנוער את האילן לא התכוון להרטיב את הטהרות אלא ליבש את האילן. ואולי אפשר לומר שהנוער את האילן משיר את המים בידים, ולכן הוא מכשיר אפילו בכוונה חלקית שאינה צריכה לגופה. אבל מי שמוציא קערה לגשמים והגשם יורד עליה ממילא – אין זה בכי יותן עד שיתכוון לקערה עצמה. קצת דחוק לומר כך כי זה מחיב אותנו להגדיר גדר חדש בדיני בכי יותן, ולומר שגדר "עד שיתכוון" משתנה ממקרה למקרה. הסברה כאן מובנת, כי יש סברה לומר שאם אינו עושה מעשה בידים נצטרך רמה גבוהה יותר של כוונה, אבל זה יוצר שני גדרים שונים בדיני וכי יותן. ואולי בגלל זה הגמ' התקשתה. [↑](#footnote-ref-3027)
3028. בפרשת שמיני נאמר על בהמה שהיא לאכלה ובהמה שאינה לאכלה שהנושא את נבלתן והנוגע בנבלתן טמא עד הערב. על הבהמה הטהורה נאמר שהאוכל את נבלתה טמא עד הערב. לא נאמר שם שירחץ במים ואפשר שזה מה שבאה התורה לחדש כאן. (וראה דברינו בנדה מב:). אבל אפשר שזה משמע ממילא, שהרי כל הטמאים עד הערב נטהרים בערב רק אם טבלו קודם לכן. [↑](#footnote-ref-3028)
3029. וראה להלן מנחות קא: (עמ' תתשסד). ראה גם דברינו בחולין קיג.:קיד: (עמ' תתתכ). [↑](#footnote-ref-3029)
3030. שתי שאלות הוזכרו בסוגיא. שאלה אחת – מנין שמסוכנת אינה נבלה או טרפה, שאלה שניה: אולי מכך שהיא נקראה "חיה", אפשר ללמוד שיש לאכול דוקא בהמה או חיה שעומדות לחיות. זו אינה דרשה גמורה. להלן מב. (ראה דברינו שם) היא נקראת רמז. היא רק רמז כי חיה נקראת חיה. זהו שמה. לכן השאלה השניה לא שאלה, לכן גם התשובות שהסוגיא עונה אינן תשובות. ודאי שהתשובה מיחזקאל אינה ראיה, שהרי כפי שדרש המדרש כפי שדרש יכול היה לדרוש אחרת. השאלה הראשונה חזקה יותר, ועליה משיבה הסוגיא שנבלה היא בשעת מיתה, כפי שעולה מהפסוק כאן. אמנם, אפשר היה לומר שמכאן שמתה היא נבלה, אבל לא מוכח מכאן שאם אינה מתה אינה נבלה. אלא שיש לדחות קושיה זו. היא נבלה משום שהיא מתה. וכך גם פירוש המלה נבלה. [↑](#footnote-ref-3030)
3031. וראה דרשה דומה לזו ביבמות פג: [↑](#footnote-ref-3031)
3032. הגמ' אומרת שיתום נאסר דוקא אם נשחטה אמו לפני שנולד, שאל"כ וכי לעולם תיחי ותיזיל? אבל לכאורה היה מקום להשיב שאם נשחטה או מתה בתוך שבעה הרי לא היה שבעת ימים תחת אמו. ואם מתה לאחר שבעה כשר. ועל זה אין מקום להקשות וכי לעולם תיחי ותיזיל. ואפשר שפשוט לגמ' שא"א שיוולד כדרכו ואח"כ יפסל מחמת ארוע שארע לאמו, שהרי הוא כבר ילוד וכבר נתק ממנה. לא כן אם מתה אמו לפני שנולד. [↑](#footnote-ref-3032)
3033. בב"ק עז:עח. מקשים האמוראים המאוחרים על דברי רבא ומקושייתם משמע שהם מפרשים את דברי רבא באופן אחר, אבל נראה לפרש כמו שפרשנו. כשנאמר "שור או שה" משמע כל שור וכל שה, וכלאים שה הוא. אך כשנאמר "שור או כשב או עז", והתורה הבדילה בין הכשב לבין העז, משמע שהדין האמור אינו נוהג אלא או בכשב או בעז, משום שאילו היה נוהג גם בכלאים היתה התורה אומרת שה.

      אמנם כאמור שם יש להקשות, שהרי הבאנו בכמה מקומות (שבת כו: שבועות כז. ב"ק עא. ב"מ צד:צה. ועוד) שכאשר התורה מביאה כמה דברים ומבדילה ביניהם במלה "או" היינו הם והדומה להם. ואולם, כאמור לעיל, כאן (וביבמות פג. לגבי אנדרוגינוס) אין הדבר כן, שהרי אילו היה הדבר כן היתה התורה אומרת שה. ובשאלה אחרת דומה ראה דברינו במכות ה: הערה רנב. [↑](#footnote-ref-3033)
3034. והרמב"ם למד מכאן גם שאסור לנשים לסולל זו בזו. [↑](#footnote-ref-3034)
3035. והרמב"ם בהל' ע"ז הביא לכך עוד מקורות. [↑](#footnote-ref-3035)
3036. בפשטות, זהו התרוץ של הגמ', ואלה הם גם דברי תדר"י, וזה פשט הפסוקים. אמנם הגמ' שואלת מנין לו תדר"י ומביאה את הראיה מפסוקים הסיום. והטרפות נלמדו מהל"מ, כפי שאומר אידך תדר"י. [↑](#footnote-ref-3036)
3037. נחלקו הראשונים כאן האם הכל מודים במעי, או שהתנאים נחלקו גם עליו. [↑](#footnote-ref-3037)
3038. הגמ' כאן אומרת שהדרשה השניה יותר חזקה מהראשונה, כי היא גם נותנת כללים לשאלה מה צריך לרבות ולא מסתפקת בכך שצריך לרבות דבר-מה, וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו הערה קכג. [↑](#footnote-ref-3038)
3039. וכפי שנבאר להלן הערה עג, השאלה איזה מין הוא תלויה אך ורק בשאלה האם הוא בנו. [↑](#footnote-ref-3039)
3040. בבריתא עצמה אין הכרח לומר שהוא דורש את הכתיב. דרשה דומה לכך מצאנו גם לגבי דגים, ושם אין כתיב כזה. אמנם, אין הדבר דומה, כי הדרשה על החגבים הובאה בתו"כ וצטטה פסוק, משא"כ הדרשה על הדגים, ואולי משום כך בארוה על דרך הכתיב. ועם זאת אין הכרח בכך. [↑](#footnote-ref-3040)
3041. אמנם ראה תוס' ועוד ראשונים שפרשו אחרת. [↑](#footnote-ref-3041)
3042. ובפשטות, גם הוא מסכים שלמינהו הוא לאו דוקא מין אחד, אך כיון שלשיטתו אין צרך לזהות כל מין ומין, כפי שנבאר להלן, יכול היה לתפארת המדרש לרבות מין אחד מכל "למינהו". אבל תדר"י שמפרש כר"י צריך להגדיר סמנים מובהקים לכל מין ומין. [↑](#footnote-ref-3042)
3043. כמו שדרשו לעיל בעופות. כמו שאפשר לדרוש ולמצוא סמנים מיוחדים לכל העופות שברשימה, כך מצאו סמנים לכל החגבים שברשימה. מתוך שמנתה התורה את אלה, למדים אנו מה הסמנים שמאפיינים את כל אלה, ואנו דורשים ומרבים את הדומים להם וממעטים את השונים מהם. כך עשתה הגמ' לעיל סא.: לגבי העופות, וכך היא עושה כאן לגבי מיני החגבים. [↑](#footnote-ref-3043)
3044. תדר"י ודאי סובר כר"י, ואי אפשר לפרש אחרת, שהרי הוא אומר בפרוש "ששמו חגב". גם באורה של הגמ' תואם את באורנו בכך שלפי ת"ק בבריתא ארבעת המינים שהוזכרו הם בֵאור לכלל, ולא באו להוסיף תנאי נוסף. שלא כתדר"י. אבל קשה כי בגמ' משמע (טו) שתדר"י מתיר יותר מינים, ואילו ר"י במשנה ודאי מתיר פחות מינים. ובגלל קושיות כגון אלה בארו בעלי התוס' את הסוגיא בצורה אחרת, ויש מה להאריך בבאור הראשונים השונים את הסוגיא. [↑](#footnote-ref-3044)
3045. מלשון המדרש נראה שחכמים סברו שלא נאסרו אלא השרצים שבשדה הפתוח. חכמים כאן מניחים שאדם לא צריך לבדוק את מימיו ופירותיו, והוא רשאי לאכלם, ולא אסרה התורה אלא את השרץ כשהוא לעצמו במקום חיותו. היא לא אסרה את הגדל בתוך רכושו של אדםמח. אבל האמוראים והראשונים לא פסקו כך. להלכה נפסק שהשרץ נאסר תמיד. ונאסר גם בתוך הפרי, שהרי יתכן שגדל עוד במחובר (כשמואל בסוגיתנו) ולא הותר אא"כ גדל בתוך פרי או דג המנותק מן הארץ, או שנוצרו בתוך הבשר.

      יש כאן דין חריג. בד"כ כשאסרה התורה בעלי חיים – אסרה את כל המין, וכשהתירה – התירה את כל המין. (וכפי שבארנו לעיל, חולין סד: וחולין סה.). אבל כאן אומר המדרש שכשיפרוש השרץ מן המים או מן הפרי יאסר, ובינתים הוא מותר. ולא מצאנו עוד דין כזה של מין שמותר בשעתו ובמקומו ואסור בשעה ובמקום אחר. לכן נראה שטעם המדרש התנאי הוא כפי שבארנו. (אמנם יש מי שאומר שקלוט במעי פרה אסור. וגם זו דעה המחלקת בין בני אותו המין).

      האמוראים והראשונים צמצמו מאד את ההתר הזה. אולי משום שלפי פשוטו של מקרא נראה שהוא לא בא אלא להבחין בין שרצי המים לשרצי היבשה. ולא כדי לומר בדוקא שמחוץ לימים והנחלים לא נאסרו. אמנם, הפסוק בשרץ המים מאד מאריך ומפרט, ומשם נראה שהוא בדוקא. לכן המדרש כשלעצמו התקבל להלכה. אלא שחכמים צמצמו אותו כפי שבארנו. גם הדין שמין מסוים מותר במקום אחד ואסור במקום אחר הוא דין שלא מצאנו כמותו. [↑](#footnote-ref-3045)
3046. בפשטות נראה שההלכה אסרה שרצים שחיים במים טבעיים, והתירה שרצים שחיים במאגרים מעשה ידי אדם. כגון כלים או בורות שחצב האדם. הגדל ברשותו של אדם לא נאסר. נאסרו ימים, נחלים, חריצים ונעיצים. יש כמה פירושים בראשונים בשאלה מה הם חריצים ונעיצים, האם דוקא מים נובעים, מים שמחלחלים באדמה ואינם עצורים, ועוד. אבל בפשטות המקומות האלה הם מקומות טבעיים. במאגרים מעשה ידי אדם לא נאסרו. [↑](#footnote-ref-3046)
3047. וראה שבועות ד:, שם בארנו מה משמעות המדה אין בכלל אלא מה שבפרט. כך הוא גם כאן וגם בסוגיא הקודמת לסוגיא זו. כונת הענין הוא שהפרט מבאר את הכלל. כמו לעיל שהארבה למינהו והסלעם למינהו וכו', הם הם אשר לו כרעים, כפי שבארנו לפי אחת הדעות שהוזכרו בסוגיא הקודמת. [↑](#footnote-ref-3047)
3048. התורה העמידה כאן זה מול זה את המינים הטהורים כנגד הטמאים. את הפסוק העוסק בטהורים חתמה התורה ב"אותם תאכלו". כנגד זה חתמה התורה את תאור המינים הטמאים ב"מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו". כפי שאמרנו "אותם תאכלו" נדרש כאן כהתר גדול. בהתר הזה לא כלולים הדגים הטמאים, שאת נבלתם תשקצו. אבל הטהורים הותרו, והותרו גם שרציהם. [↑](#footnote-ref-3048)
3049. וכן כל בהמה שארע לה שהיא פגומה כמו בהמה שנטרפה. כי סברה היא שלא מפני הטורף אסרתה התורה, אלא משום שהיא טרופה. מעתה אם נפצעה או נפגמה שלא ע"י טורף, לא ישתנה דינה מבהמה שנטרפה ע"י טורף. וכלשון הרמב"ם: דבר הכתוב בהוה. [↑](#footnote-ref-3049)
3050. ואפילו אם ישחט הולד, לא תועיל השחיטה להתיר את האבר, כי הולד כבר נטהר בשחיטת אמו, נמצא ששחיטתו שלו אינה שחיטה. [↑](#footnote-ref-3050)
3051. ונחלקו ר"י ור"מ אם היא נבלה או טרפה. וראה להלן עג. שם מבארת הגמ' שר"מ סובר שכיון שהאבר מעולם לא נשחט, הוא נבלה. ואילו ר"י סובר שכיון שהתורה קראה לו טרפה דינו כטרפה, ששחיטתו מטהרתו מידי נבלה. ר"מ ישיב ויאמר שאמנם הוא טרפה אבל שחיטת האם אינה משפיעה עליו כלל ולכן הוא כמי שלא נשחט. הוא לא חלק מגופה. אבל ר"י סובר ששחיטת האם כן משפיעה גם על האבר הזה. אלא שאינה שחיטה גמורה, שהרי האבר אינו בכלל הבהמה, אלא שאינו נבלה שהרי לא התנבל. לפ"ז נבלה היא מי שמתה מעצמה ואבר זה לא מת עד שנשחט. והוא טרפה ולכן התורה כאן קוראת לו טרפה. (אמנם משמע מלשונו של ר"י שהשחיטה היא שמטהרת את האבר, ולכן שואל ר"מ איך יכולה השחיטה לטהר אבר שיצא? ואם היא יכול להטהרו – תטהרנו. אלא שאת דברי הברייתא בחולין עג. קשה לפרש כך, כי כיצד למד ר"י על האבר שיצא מהחותך עֻבר במעי אמו? לא קרב זה אל זה, זה בחוץ ולכן אינו נִתָּר בשחיטת אמו, וזה בפנים ולכן הוא נִתָּר. לא על זה נאמר ההיתר בשאינו גופה. ועוד, הלא ר"י לא השיב לקושית ר"מ שאם שחיטת אמו מטהרתו תתירנו באכילה. לכן יש לבאר שר"י אומר שלא השחיטה מטהרתו, אלא משנשחטה אמו נמצא שהוא טרפה ולא נבלה, שהרי מעולם לא התנבל. וזו הדרך שבה מטהרת כל שחיטה את הטרפה מלטמא. שהרי נמצא שלא התנבלה מעולם. ועל זה אמרה התורה בשר בשדה טרפה, שהוא טרפה ולא נבלה).

      מהי נבלה שמטמאת? המשנה(עב:) שואלת מנין שהשחיטה מטהרת את הטרפה מידי טומאה, ולמעשה אינה עונה. היא אינה מביאה מקור לכך, היא רק דוחה את ההו"א ללמוד להפך. הנחת המוצא של המשנה היא שכל מה שחי אינו נבלה וממילא אינו מטמא. הרי ברור שהטרפה בחייה אינה מטמאת טומאת נבלות. התורה אסרה אותה באכילה, אך לא יותר. טרפה היא מה שאין שחיטתו מועילה לו כי היה מת גם בלעדיה, אך התורה לא אסרתו אלא באכילה. הוא אינו נבלה.

      עוד ראיה לדברינו, אפשר להביא מדעת רב חסדא(עד.) שאומר שאם מת העֻבר בתוך מעי הבהמה, לכו"ע האבר שיצא הוא נבלה. מכאן שהסִבה שבד"כ הוא טרפה היא שמעולם לא מת (ולא מפני ששחיטת אמו טהרתו). זה מת ולכן הוא נבלה. אמנם רבא חולק על רב חסדא, אך גם הוא לא ראיה נגד מה שאמרנו. אפשר שמיתה בתוך מעי אמו אינה מיתה, שהרי העֻבר מותר באכילה בשחיטת אמו. האבר שיצא אינו אלא טרפה.

      האבר שיצא לא נשחט, ואי אפשר להתיר אותו בשחיטת הולד עצמו, כי הולד עצמו כבר שחוט, ואין משמעות לשחיטתו. לכן הוא פסול גם לקרבן. (ולכן גם אין תקנה למי שאביו בן פקועה ואמו לא, כי שחיטתו אינה שחיטה). ואמנם להלן מסיקה הגמ' שארבעה סימנים אכשר ביה רחמנא, אבל כל זה רק אם הוא לא הותר באכילה כלל, אז אפשר לשחוט אותו ולהתירו. אבל אם הוא כבר שחוט, לא יועילו סמניו כדי להכשיר את האבר. אמנם, להלן עה. מצאנו שאם הוא כבר שחוט לענין שלא יטמא טומאת נבלות, כגון שאמו טרפה, עדין יועילו סמניו כדי להתירו באכילה, כי לענין אכילה אינו שחוט. (ואז גם יתחיב בזלו"ק שחיובם הוא מאת זובחי הזבח, וזה טעון זביחה). ויש לבאר מדוע שחיטתו מועילה כאשר הוא כבר שחוט לענין טומאה, ואינה מועיל להתיר את האבר. [↑](#footnote-ref-3051)
3052. ועוד: אם בא הכתוב לאסור טרפה, למה קראו בשר בשדה? משמע שהאִסור הוא בגלל היותו בשדה. חז"ל דרשו מכאן שכל בשר שיצא חוץ למקומו נאסר. כל בשר ובשר כפי מקומו. טרפה היא טרפה בעצם העובדה שיצאה מן העדר ונטרפה ע"י חית השדה, ואותה תשליכון לכלב. גם בשר קֹדש שיצא מהמקדש – הלא יחסית למקומו שלו הוא בשדה. לכן גם הוא בכלל בשר בשדה. [↑](#footnote-ref-3052)
3053. אמנם, פשוט שהעזרה לא מחליפה את גוף הבהמה, ואי אפשר לומר שמה שמחוץ לבהמה עוד חלק ממנה אם הוא בעזרה. [↑](#footnote-ref-3053)
3054. בפשטות זו דעת רב ואילו ר' יוחנן חולק עליו וסובר שאם החזיר את ידו הותרה בשחיטת אמו. כך מביא בשמו עולא (סח:) וכך אומר בפשטות רש"י (עג. ד"ה בחזרה) בשמו, וכך אומר ר' יוחנן שאין לידה לאברים. אבל הגמ' דחתה זו ובארה אותו אחרת. (ולהלן עג:עד. יש מי שדורש מכאן שגם אבר מדולדל בבהמה הוא בשר בשדה ולכן הוא טרפה, כי אינו חלק מהבהמה, ור' יוחנן אומר שאין בו אלא אִסור דרבנן). [↑](#footnote-ref-3054)
3055. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3055)
3056. וכיון שהנושא של הפסוקים האלה הוא בהמות וחיות טהורות, ממילא לא נאמר כאן דבר על בהמות טמאות והדין הזה לא נוהג בהן, כפי שאומרת הגמ' להלן חולין ק:. וכן נותנת הסברה, שהרי בהמות טמאות לא נמסרו לשחיטה, ממילא אין השחיטה מטהרת את עובריהן. [↑](#footnote-ref-3056)
3057. וְכָל בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ. הותרה כאן כל בהמה שמפרסת. לא בהמה שיש לה פרסה, אלא בהמה שמפרסת. אפילו אם היא עדין עֻבר. גם אם אין לה אלא פרסה אחת. אבל פרסה אחת לפחות צריך. וקשה שהרי בפסוק נאמר בפירוש "וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת". ועוד קשה, למה אוכלים עֻבר חתוך שאינו מחובר במעי אמו, אם הכלל הוא אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ – בשלמותה. ויש לבאר דרשה זו. [↑](#footnote-ref-3057)
3058. וכפי שנבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-3058)
3059. לשון המדרש, וכי ימות מן הבהמה זו טמאה אשר היא לכם לאכלה זו טהורה. אך נראה לבאר את כוונת המדרש שכמו שהתורה טִמאה לעיל נבלת טמאה, כך היא עוסקת עכשו ובאה ללמד אותו דין בבהמה אשר היא לכם לאכלה, שאף נבלתה מטמאת. שהרי קשה לפרש שהמדרש מחלק את הפסוק לשנים, שהוא משפט אחד, ואומר ש"הבהמה" היא טמאה. ו"אשר" לא מתייחס אליה. בפשטות, כוונת המדרש היא לפרש את הפסוק כך: לא רק נבלת בהמה טמאה שהוזכרה לעיל, גם כי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה, הנוגע בנבלתה יטמא. וכן נראה מכך שהמדרש נקט בלשון "איתקש בהמה טמאה לבהמה טהורה". אמנם אפשר לשאול אם כך למה נקט המדרש "מה בהמה טהורה עוברה טהור אף בהמה טמאה עוברה טהור", אדרבה, התורה לומדת מטמאה לטהורה. אך זו לא קושיה. התורה באה ללמד שלא רק נבלת הטמאה טמאה, אלא גם נבלת הטהורה טמאה. ממילא הן שוות, וכיון שכך – אין סברה לחלק לעניין עבר ירך אמו בין טמאה לטהורה, ומסתבר שאם בטמאה עבר ירך אמו, ה"ה בטהורה, וכן להפך. [↑](#footnote-ref-3059)
3060. בן עזאי אכן פרש כך, ע"פ הפשט, שהפסוק בא ללמד (ח) את כל החיות אשר על הארץ. (וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב). אבל חזר בו מפני דברי ר' יונתן ש(לפחות לפי רש"י) פֵרש ע"פ הדרש.

      עוד קשה, איך רצה בן עזאי ללמוד שנבלת חיה טהורה טמאה, מהפסוק העוסק בנבלת חיה טמאה. כל הולך על כפיו. [↑](#footnote-ref-3060)
3061. הגמ' מקשה כמה קושיות על הדרשה הזאת. וקושיותיה תמוהות כי היא קוראת לקלוט הולך על ארבע, ולפרה הולכת על שמונה, ובפשטות אלה ואלה אינם הולכים על כפיהם. ("הולך על כפיו" בפסוק הזה, פירושו מי שאין לו כלל פרסות). ואמנם יש לצרף לפסוק הזה את הפסוק הקודם ולקרוא "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה וכו' וכל הולך על כפיו..." כל זה – "בכל החיה ההולכת על ארבע", ומ"מ גם מי שיש לו שתי פרסות הולך על ארבע רגלים. אבל ממילא הגמ' דוחה את ההסבר הזה.

      עוד דורשת הגמ' שנבלת עֻבָּר טמאה (ז) בכל החיה ההולכת על ארבע. גם אם הוא עצמו בעל פרסות. [↑](#footnote-ref-3061)
3062. וכפי שבארנו בשבועות ד. ו:-ז: הערה ד. [↑](#footnote-ref-3062)
3063. הגמ' אומרת שרבה מחדש שהיא אינה מטמאת כלל, אפילו לא את הנוגע בה מבפנים (שלגביו היא לא בלועה), שלא כפשט משנתנו. וגם מן המדרש שהבאנו אי אפשר ללמוד זאת. אמנם, רבה עצמו אומר שטומאה שסופה לצאת מטמאת את הנוגע בה מבפנים, אבל רבא חולק עליו ואומר שמה"ת אינה מטמאת כלל, אפילו לא את הנוגע בה מבפנים, וטומאתה מדרבנן. [↑](#footnote-ref-3063)
3064. ולמעשה נראה שר"ע כלל לא צריך מקור כדי לטמא את העֻבָּר שבמקור. ר"ע לא מקבל את הדרשה של ר"י מ"על פני השדה", וממילא כל מת טמא. שהרי פשוט לגמ' שר"י צריך מקור כדי לטהר. ממילא כל מי שאין לו מקור נפתח לטהר, הרי הוא טמא. [↑](#footnote-ref-3064)
3065. הגמ' בסנהדרין מבארת שהוא דרש כפי שדרש משום שנאמרו כאן נפשות ברבים, והחולק דורש את הכתיב החסר. [↑](#footnote-ref-3065)
3066. ראה לעיל הערה נג. [↑](#footnote-ref-3066)
3067. נראה שהוא דורש את המלה "מן הבהמה" מכלל הבהמות, כפשוטה של המלה. וראה ר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3067)
3068. לשון התורה היא: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר כָּל חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב וָעֵז לֹא תֹאכֵלוּ: וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה יֵעָשֶׂה לְכָל מְלָאכָה וְאָכֹל לֹא תֹאכְלֻהוּ: כִּי כָּל אֹכֵל חֵלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה’ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מֵעַמֶּיהָ: וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם לָעוֹף וְלַבְּהֵמָה: כָּל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל כָּל דָּם וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". כלומר: כיון שאילו היו הבהמות האלה קרבן היה חלבם ודמם עולה למזבח, נאסר החלב והדם של כל הבהמות אע"פ שאינן קרבן. וכפי שנבאר בכריתות ד., בכריתות ד:, ובכריתות כ:כא. ואולם, ראה להלן חולין קיז., שלא כל העולה למזבח נאסר, אלא רק מה שהתורה קוראת לו חלב. [↑](#footnote-ref-3068)
3069. וראה פסחים כג:כד. הערה לט. [↑](#footnote-ref-3069)
3070. וראה להלן חולין קיז. וראה שם גם בהערה קט. [↑](#footnote-ref-3070)
3071. בחולין עט. אומרת הגמ' ששמואל שפוסק באותו ואת בנו שחוששים לזרע האב, הוא לשיטתו בכלאים. והדבר תמוה, שהרי טעמם של חכמים באותו ואת בנו הוא לא משום שאין חוששים לזרע האב אלא מפני שהזכר אין בנו כרוך אחריו. נמצא שהטעם בכלאים אינו הטעם באותו ואת בנו והטעם באותו ואת בנו אינו הטעם בכלאים. באותו ואת בנו כל עוד האם הוא שה, גם אם יהיה הולד מין אחר לגמרי, הואיל והוא כרוך אחר אמו יחול דין אותו ואת בנו, וגם אם יהיה הולד מין אביו, הואיל ואינו כרוך אחריו אינו בכלל אותו ואת בנו. ואילו בכלאים אף אם יהיה הולד כרוך אחר אמו בחבל הטבור, אם הוא מין אחר לא יוכל לחרוש עמה.

      מסתבר אפוא שלחכמים היה פשוט שאין לדרוש כאן טעמא דקרא, אלא רק את לשון הכתוב עצמה. אם התורה סוברת שהוא בנו – הרי שהוא מינו, וגם הדין האמור כאן נוהג בו. ואם אינו בנו – אינו מינו, וגם דין אותו ואת בנו לא ינהג בו. מכאן שהשאלה איזה מין הוא תלויה אך ורק בשאלה האם הוא בנו.

      ומ"מ בהמשך קושרת הגמ' את דין אותו ואת בנו עם דין זרוע לחיים וקבה, ועל זה אין קושיה, שהרי גם שם נאמרו שור ושה. והשאלה היא האם כלאים בכלל שה, וכן, האם מינו נקבע גם ע"פ אביו. [↑](#footnote-ref-3071)
3072. הבריתא הביאה מקור נוסף: שנאמר אותו ואת בנו, לא אותם ואת בניהם. אבל הבריתא לא מסתפקת במקור זה ומביאה מקור נוסף. וברור מדוע. כיון שבתורה גם הזכר וגם הנקבה נקראים שור ושה, הרי שגם השוחט זכר ובנו וגם השוחט נקבה ובנה, שחט שור ובנו או שה ובנו. ואע"פ שבפסוק הם אמורים בלשון יחיד. [↑](#footnote-ref-3072)
3073. חכמים לא פרשו כך. ראה דברינו בתמורה ו:ז.: [↑](#footnote-ref-3073)
3074. ראה כריתות כו הערה נא. [↑](#footnote-ref-3074)
3075. וראה סנהדרין עה, שם עמדנו על כך שבפרשת אִסורי עריות הוזכרו אשה ובתה ובפרשת ענשי עריות הוזכרו אשה ואמה. הלוקח אשה ובתה והלוקח אשה ואמה חד הן.

      וכפי שציינו שם, גם שם קשה שהרי מתחייב רק על השני.

      הבריתא כאן נקטה בלשון "אחד השוחט את הפרה ואחד השוחט את אמה ואחד השוחט את בנה שנים האחרונים חייבין", ובפשטות, הבריתא התכונה לומר שלא חשוב האם שחט קודם את האם או קודם את הבן, אחד זה ואחד זה חייבים. אמנם, אולי בשל הקושיה שהקשינו, פרשו כאן חלק מהמפרשים שהבריתא מעמידה כאן אוקימתא שבה שלשה אנשים שחטו שלשה דורות. אבל אין כל הכרח לפרש כך את הבריתא, וודאי שקשה לעשות אוקימתא בקרא. [↑](#footnote-ref-3075)
3076. וראה דברינו בר"ה כ:, יומא פא.: ערכין יח.: [↑](#footnote-ref-3076)
3077. אמנם ראה אב"ע ורשב"ם שנחלקו בכך. ומ"מ תמוה למה למדה הגמ' מימי הבריאה שיש מקום לחלוק בפרושם, ולא מהמקורות המפורשים בחג המצות וביום הכפורים שהבאנו כאן. ומ"מ כדרשות סוגייתנו מצאנו גם בירושלמי יומא א א. [↑](#footnote-ref-3077)
3078. לשון המדרש ציד מ"מ. אך אולי כוונתו חיה או עוף מ"מ. שהרי הוא למד מכאן שלאו דוקא ציד. [↑](#footnote-ref-3078)
3079. בפשטות, וכך חִלקו בעלי הטעמים, הפרשה מצוה: "וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר". התורה מצוה כאן לשפוך את דמו, כלומר לשחוט, ואז לכסותו. אפשר שר"מ פרש ש"וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ" הוא חלק מהמקרה (ראה מנחות סה.-סו. הערה פט), והצווי אינו אלא "וכסהו בעפר". לכן הוא אומר שדי בכך ששפך דם, גם אם אין שפיכתו שחיטה, כדי שיתחיב לכסות. ואולם נראה שאין הכרח לפרש כך. מעצם העובדה שהתורה כִנתה את השחיטה הזאת שפיכת דם, משמע שלא חיב על השחיטה אלא על עצם שפיכת הדם. ועוד אנו למדים מכאן שהשחיטה היא שפיכת דם. וכפי שבארנו בחולין כז. [↑](#footnote-ref-3079)
3080. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3080)
3081. הגמ' מבארת את הברייתא אחרת: ר' יהודה דורש את המלה "דמו", "ושפך את דמו", דמו הנה נדרש, ומלמד שאפילו דם (ו) של אחד חיב בכסוי. אבל חכמים לומדים שאפילו על דם של רבים (ד) אפשר לומר "דמו". כמו בפסוק "כִּי נֶפֶשׁ כָּל בָּשָׂר דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ הוּא". [↑](#footnote-ref-3081)
3082. האם המצוה היא שיהיה הדם מכֻסה, או שהמצוה היא מעשה הכִסוי? נאמר שכל ישראל חיבים, והטעם הוא שלא יאכלו ישראל דם, מכאן נראה שזו מצוה שתכליתה התוצאה. ואולם, אם נתגלה פטור – הרי שהמעשה עִקר. וכן אם כסהו הרוח חיב, הרי שהמעשה עִקר, אלא שרבב"ח אומר שחיוב זה חל דוקא אם התגלה, הרי שהתוצאה עִקר. האמוראים למדו מהמלה "וכסהו" שדי בפעם אחת, הרי שהמעשה עִקר. ונחלקו ר"י וחכמים אם צריך לכסות את כֻלו או את מקצתו, ונראה שנחלקו בדיוק בשאלתנו. לכן אפשר להסביר שזו המחלוקת, וכל המקורות שמלמדים שהמעשה עִקר, הם כדעת ר"י. אבל אפשר שהמעשה עִקר, אלא שאם התכסה – שוב אין מה לכסות וממילא אין מצוה. ואפשר שהתוצאה עִקר, וזו מצוה לכל ישראל, אלא שהשוחט קודם לכל אדם כי מלשון הפסוק משמע שעליו המצוה. ולכן אסור לגזול אותה ממנו. אבל כל ישראל מצֻוִּים בה ולא רק השוחט, כי זו מצוה בתוצאה. וכיון שאין המעשה עִקר, כל ישראל שוים בו. כי אין ענין במעשהו של פלוני. ומ"מ משהתכסה הדם שוב אין מצוה גם אם יחזור ויתגלה, המטרה הושגה כשהתכסה. [↑](#footnote-ref-3082)
3083. כך נראה היה לבאר את הבריתא כפשוטה, ולפי זה רשב"ג שבמשנה חולק על תנא דבריתא, ור"נ שבגמ' הולך בשיטת רשב"ג, שעפר הוא דוקא עפר האדמה, זה שגדלים בו צמחים. וכן פרשו חלק מהראשונים שאין הלכה כרשב"ג. אבל יש ראשונים שמבארים שאין מחלוקת. ושמא אפשר שכל שמגדל צמחים ודאי שאי אפשר לומר שאינו עפר, אבל גם מה שאינו מגדל צמחים אפשר שהוא כשר אם הוא מכסה כעפר. אלא שא"א לומר כן בלשון רשב"ג שאמר שכל שאינו מגדל צמחים אין מכסים בו. וכן הקשו הראשונים מההולך במדבר, וכי אין עפר במדבר? אלא ע"כ גם עפר האדמה אינו עפר אם לא צומח בו דבר. אמנם אפשר לפרש שהוא הולך במדבר סלעי ותו לק"מ. גם דוחק לומר שנסורת ומטבע שחוק מגדלים צמחים. לכן נראה לפרש כדפרשנו.

      אם אכן יש כאן מחלוקת, הרי שרשב"ג אכן דרש כלל ופרט. הוא דרש וכסהו בעפר, דוקא בעפר. אלא שיש בכלל עפר כל מה שהוא עפר האדמה, כלומר שהוא מגדל צמחים. ואילו תנא דבריתא דרש אחרת. [↑](#footnote-ref-3083)
3084. הרמב"ם למד שמכסים גם בזהב שחוק, שהרי נאמר על העגל "וְאֶת חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם אֶת הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר דַּק לְעָפָר". אמנם את הפסוק הזה אפשר היה לפרש עד אשר דק כמו עפר. ולא שהוא עצמו עפר. אלא שיש להשיב על כך מן הסברה. שהרי הזהב אדמה הוא, הכל היה מן העפר. ועוד, הלא דרשו מכאן בע"ז מד. שנהג כמי סוטה. ובמי סוטה יש עפר. [↑](#footnote-ref-3084)
3085. נחלקו בחולין צב: האם הדבר תלוי במין או בפרט. כלומר: האם אסרה התורה כל גיד שנמצא על כל כף ירך, והטעם שאינו נוהג בעוף הוא כי אין לו, ואם יהיה לו או שלא יהיה לבהמה ישתנה הדין. או שאסרה התורה את הבהמה והחיה שבד"כ יש להם כף ירך. כמו שאר אִסורים שהולכים בהם אחר המין. [↑](#footnote-ref-3085)
3086. קשה איך אפשר ללמוד משם, הלא הדיון הוא לשיטת ר' יהודה ולשיטתו אין דם מבטל דם. ולכן אפשר לומר שדוקא שם לא בטלי וזוהי מצותו, אך בעלמא מין במינו בטיל. ושמא הא בהא תליא. וקשה א"כ למה אמר שאין דם מבטל דם, ולא אמר שמין במינו לא בטיל. [↑](#footnote-ref-3086)
3087. אמנם, כבר בדברי ה' אל נח יש הבחנה בין הבהמה הטהורה לבין הבהמה אשר איננה טהורה (וראה להלן הערה צ). אבל לא נצטוינו שלא לאכלה אלא בפרשת שמיני. [↑](#footnote-ref-3087)
3088. וראה פה"מ לרמב"ם כאן, שאומר ששרש האִסור הוא הצווי. וכן מצאנו שנגע שהיה באדם לפני מתן תורה אינו מטמא אף אחריה. שהרי נתינת התורה היא המטמאת. ומי שאינו מצֻוֶּה ועושה אינו בכלל המצוה. ולא עשה מצוה אלא סתם מעשה טוב. וכן מצאנו שנִתנה תורה ונתחדשה הלכה. וראה גם ע"ז כד. זבחים קטז. שאין למדים מקודם מתן תורה לאחריה. ולכן צריך אדם לומר אפשי ואפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי. כדי להודיע שמה שאינו עושה היינו מפני הצווי. וראה דברינו בשבת קלה הערה צה, גם לדעת אביי בדורות הראשונים אין אמו טמאה לידה. כלומר: כל עוד לא נצטוינו – אין טומאה. אבל רב אסי מחדש שאפילו המצוה שכן הצטוינו השתנתה כשנִתנה התורה. (אמנם ראה סנהדרין נו. הערה קמט, שיש למצוות התורה ערך כשלעצמן).

      אמנם, חז"ל אומרים שהאבות קִיְּמו את כל התורה כֻלה עד שלא נִתנה. ויש על כך קושיות רבות. האם הם סִפרו ביציאת מצרים? האם הם זכרו את מעשה עמלק? ומ"מ ודאי שהיו להם מצוות, שהרי כבר קין והבל הקריבו קרבנות, ונח הלא ידע כבר להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה (אם כי לא מצאנו בפירוש שהוא ידע להבחין בין העוף הטמא לטהור, ואולי זה קשור לכך שסמני עופות לא נתפרשו. וכל עוף שלא נאמר עליו שהוא טמא הרי הוא טהור ושבעה שבעה. ועין זבחים קטז. שהגמ' שם הקשתה מנין ידע נח להבדיל). והאבות בנו מזבחות לה' וקראו בשם ה', ומדברי יצחק איה השה אנו למדים שהם היו רגילים להקריב שה לעולה. ואצל אברהם ויעקב אנו מוצאים מעשרות, ויהודה הורה לבנו לקים את מצות היבום (וראה דברינו ביבמות כד. הערה עו). והם אסרו להתחתן בכנעני. ומכאן שגם לאבותינו היתה תורה. (וראה רמב"ם מלכים ט א שאומר שלא קימו האבות את כל התורה אלא רק מצוות מסויימות שנתנו להם. ואינו מונה את כל אלה שאנו מנינו כאן. ומ"מ הוא מודה שיש מצוות לפני מתן תורה, והתורה אח"כ חזרה וצותה עליהן) וא"כ יש לדון מאיזה טעם אנו מקימים אותה. כי לכאורה אין ענינה אלא שנקים את אשר צונו ה'. ואולי יש ללמוד שאמנם גדול המצֻוֶּה ועושה, אבל יש בכל המצוות אמת מצד עצמן ולא רק מחמת הצווי. אמנם אפשר לומר שמה שעושה את האמת אמת הוא שהוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד. ואלמלא צוה הוא, הרי גם אחת ואחת אינם שתים. (חז"ל אמרו שאברהם ולוט עשו פסח, וברכות יעקב היו בפסח ועוד, כי יש משמעות רוחנית נצחית לפסח, ולא רק אחר יציאת מצרים. להפך, יציאת מצרים היתה בפסח מפני כך, ונצטוו על המצות עוד לפני היציאה. ומדברי משה אל פרעה למדים אנו שמשה ידע עוד לפני יציאת מצרים שחג ה' לנו ועלינו להיות במדבר כדי לחוג אותו. אלא שפרעה לא נתן לישראל לצאת ורק משום כך עשאוהו במצרים, אבל עשאוהו במועדו שהיה ידוע מראש, וכפי שבארנו בפסחים צו. הערה קעח). ואף מצאנו (יבמות ה: ועוד) שמצוה שקוימה כבר לפני הדִבור כחה גדול יותר ממצוה שלא היתה לפני הדבור. [↑](#footnote-ref-3088)
3089. לשון התורה כאן היא לא לשון צווי, אל תאכלו את גיד הנשה, אלא לשון סִפור, בני ישראל אינם אוכלים אותו. התורה כֻלה היא סִפור. אין בתורה צוויים שלא נאמרו כחלק מסִפור מעשה. התורה לא מביאה צווי אלא מספרת לנו שה' דִבר עם משה ואמר לו לומר לישראל שיעשו כך וכך. התורה כֻלה היא סִפור אחד ארוך, המספר כיצד ברא ה' את עולמו, יצר את האבות, הביאם אל הארץ, הוציא את ישראל ממצרים, וצִוה אותם לעשות כך וכך. המצוה היחידה שלא מסופר בתורה כיצד ה' צוה אותה היא גיד הנשה. וכיון שה' לא צוה, לא נאמר בה צווי "אל תאכלו", אלא סִפור. בני ישראל אינם אוכלים. על כן לא יאכלו בני ישראל. ואם כך – עלינו לשאול ממתי בני ישראל אינם אוכלים. האם כבר מימי יעקב, או שבימינו אינם אוכלים. [↑](#footnote-ref-3089)
3090. וכונת התורה שבני ישראל היום לא אוכלים אותו משום המעשה שהיה אז. ואי אפשר לבוא ולומר שנאסר מהפעם הראשונה שהתורה קוראת להם בני ישראל, כי כיון שעל כרחנו אין כונת התורה שמאותו זמן אין אוכלים אותו, הרי שהתורה לא מדברת על אותו זמן ומסתמא היא מדברת על שעת מתן תורה והלאה. כיון שממילא הפסוק לא בא ללמד מעשה שארע באותה שעה, אלא ללמד מדוע בני ישראל לדורות לא אוכלים גיד הנשה, הרי (ה) אין הגיון ואין טעם לומר שכאשר נקראו בתורה בני ישראל מיד נאסר. [↑](#footnote-ref-3090)
3091. אא"כ נבאר שזה לא נִמוק אלא אִסור בפני עצמו. או שנבאר שאִסור אכילת הדם האמור בפרשתנו אינו חלק מאִסור אכילת הדם האמור במקומות אחרים. [↑](#footnote-ref-3091)
3092. אם גורסים במשנה את המלים "ג' פעמים" הרי שר"ע דרש זאת מספירת הזכרות. אבל אפשר שהוא לא דרש מספירה אלא מעצם הכתוב גדי, הרי שאין ללמוד אלא את הדומים לגדי. [↑](#footnote-ref-3092)
3093. כך עולה מפשט המשנה, וכך מבארת הגמ' להלן קטז., שהכל מודים שעוף אינו מן התורה, ונחלקו בחיה. אלא שהגמ' שם מביאה אפשרות נוספת להסביר, ולפיה המחלוקת בין ר"ע לריה"ג היא בשאלה האם חכמים גזרו על עוף. הגמ' שם לא מבארת האם לפי אפשרות זו חלקו התנאים גם לגבי חיה או לא. וראה במפרשים שם שאומרים שהאפשרות הזאת מוסיפה על הראשונה ולא באה במקומה. כלומר: ודאי שנחלקו גם לגבי חיה. כי מלשון המשנה משמע שודאי שלגבי חיה הם חולקים אם היא מה"ת או מדרבנן. ומלשון ריה"ג לגבי עוף משמע שהוא חולק על דינו מה"ת. (וממילא קשה כיצד למד ריה"ג מ"יצא עוף" שהוא לשון מדרש, על כך שגם חכמים לא גזרו). [↑](#footnote-ref-3093)
3094. הגמ' שואלת למה לא ללמוד משני המקומות האלה שגדי הוא דוקא גדי עזים (וכן משמע מעוד כמה מקומות בתנ"ך שהוזכרו גדיי עזים, הרי שפירוש המלה גדי הוא בן עז). בשני המקומות שהוזכרו, הן במעשה יהודה והן במעשה יעקב, הוזכר תחלה גדי עזים או גדיי עזים, ואח"כ, כיון שהתורה מזכירה אותם שנית, הם הוזכרו בלשון גדי העזים או גדיי העזים. כיון שהם הוזכרו כבר, כשהתורה חוזרת עליהם היא חוזרת בה' הידיעה. יהודה אומר: "אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי עִזִּים מִן הַצֹּאן", וכיון שכבר הוזכר גדי עזים, בפעם השניה שהתורה מזכירה אותו היא מזכירה בה' הידיעה: "וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת גְּדִי הָעִזִּים". הגדי שהוזכר לעיל. רבקה אומרת: "לֶךְ נָא אֶל הַצֹּאן וְקַח לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְּדָיֵי עִזִּים טֹבִים", וכיון שהוזכרו כבר גדיי עזים, בפעם השניה שהתורה מזכירה זאת היא אומרת: "וְאֵת עֹרֹת גְּדָיֵי הָעִזִּים", בה' הידיעה. הגדיים שהוזכרו לעיל. ר"א (ח) שדרש ממעשה יהודה והגמ' (ט) שהביאה תחלה את הפסוק ממעשה יעקב, הביאו שניהם דוקא את הפסוק השני, שבו נאמר (ח) גדי **ה**עזים או (ט) גדיי **ה**עזים בה' הידיעה. ושם הראיה מתגברת, (ז) כי כאשר התורה מזכירה כבר את הגדי הידוע מראש הפרשה, לכאורה די בכך שתאמר "הגדי" או "הגדיים". וכיון שהתורה הקפידה גם שם להזכיר את העז, אע"פ שבפרשתנו היא לא עושה כך, הרי שמבחינה לשונית די לומר גדי. ואם התורה לא הקפידה לומר גדי עזים כשם שהקפידה במעשי יעקב ויהודה, הרי שאפשר ללמוד משם שנאסר לאו דוקא עז. והתורה אמרה גדי בחלב אמו וה"ה לכל בהמה. וגדי היינו בשר. [↑](#footnote-ref-3094)
3095. ההו"א של הגמ' היא ששמואל דורש ספירת הזכרות, אלא שהגמ' מפרשת את דבריו אחרת. [↑](#footnote-ref-3095)
3096. לכן נאסר חלב שהוא בשר, וכנגדו לא נאסר דם שאינו בשר. נאסר שליל שהוא בשר, ולא נאסרה השליה שאינה בשר. נאסרה מתה שהיא בשר, ולא נאסרה בהמה טמאה, שאמנם בשר היא אך אינה כבשר גדי. שמואל דורש את המלה גדי, ומבאר בשלשה תחומים שונים מהו גדי ומה אינו גדי. [↑](#footnote-ref-3096)
3097. כלומר: הבריתא (א) הראשונה והשניה, שהן כנראה ממקור אחד, שכן הגמ' מבדילה ביניהן ב"תניא אידך". הבריתא השלישית מקורה ככל הנראה אחר, וגם הנחת היסוד שלה היא אחרת. הנחת היסוד שלה היא שאִסור (ד) בשר בחלב דומה לאותו ואת בנו ולא לכלאים, והפרכא שמציעה הגמ' שם היא הפוכה, כלומר שם דוקא הפרכא שמציעה הגמ' היא מכלאים. [↑](#footnote-ref-3097)
3098. בין כך ובין כך הבריתא קשה, כפי שמקשה הגמ'. דרכם של מדרשי התנאים לשאול מנלן, להביא ק"ו המטה לצד השני, ולהשיב עליו באמצעות הפסוק המורה שההלכה כפי שאנו מבקשים ללמוד (וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' טו). אבל כאן לכאורה להפך: הגמ' שואלת מנין שנאסר גם חלב של בהמות אחרות, מביאה ק"ו שמוכיח את מה שהיא מבקשת ללמוד, ובכל זאת בסופה היא מביאה פסוק המלמד זאת. לא זו אף זו, שלכאורה הן הק"ו והן הפסוק המובא בסוף מלמדים דוקא את ההפך. כך שבין כך ובין כך הבריתות קשות. ובעל כרחנו יש לבאר שהבריתא מניחה שיש כאן אִסור ממין אִסורי הכלאים.

      הגמ' הקשתה רק את הקושיה הראשונה – הואיל והבריתא למדה מק"ו, למה היא מביאה בסוף ראיה מפסוק? הגמ' תרצה שיש להוסיף פרכה לק"ו, ובכך מתקבלת תבנית בריתא שגם היא שכיחה מאד, שבה מביאים ק"ו, פורכים אותו, ומביאים ראיה מפסוק. [↑](#footnote-ref-3098)
3099. הפסוק בפרשת ראה מלמד על אִסור האכילה. מנין אִסור ההנאה? אפשר שמפרשת משפטים או כי תשא, שאמנם עוסקות בבשול אבל ענינן גם ההנאה. אבל אפשר שהוא תולדה של אִסור האכילה וכפי שדורשים בפסחים כא: כג: וכאן. ואמנם המדרש אמר אחד לאכילה ואחד להנאה, אבל אפשר שלא דק. והיינו הך. [↑](#footnote-ref-3099)
3100. אמנם הספרי למד מכאן שלא לאכול קדשים שהוטל בהם מום. הרי שלא סבר כמו המדרש כאן. ואולי יש לתרץ שעשית מום בקדשים בכונה היא חטא גדול ותועבה בגוף הבהמה. [↑](#footnote-ref-3100)
3101. הגמ' מביאה כאן דיוק, אבל מסתבר שהדיוק נשען גם על כך שאִסור בשר בחלב הוא חלק מהפרשיה שכותרתה היא "לא תאכל כל תועבה", שלא כשאר האִסורים שהוזכרו. וכן שבשר מבושל בחלב שונה גם לאחר בִשולו מבשר אחר, אבל בשר שבושל בשבת אינו שונה במאומה מבשר שבושל בחול. [↑](#footnote-ref-3101)
3102. ראה חולין עה. הערה ע. [↑](#footnote-ref-3102)
3103. אמנם על הראיה הזאת כשלעצמה אפשר להשיב שכל אחד משלשתם כדאית ליה. אסרה התורה את החלבים של שלשתם, כל אחד ואחד מהם איזה חלב שיש לו. אבל יחד עם הראיה השניה נראה שאפשר לקבל גם את זאת (אם כי דוקא את הראיה השניה הגמ' דוחה). [↑](#footnote-ref-3103)
3104. הרמב"ם הביא לדין זה ראיה מפסוקים רבים שמהם עולה שפירוש המלה חלב הוא הטוב שבכל דבר. ולא הבנתי כיצד הדבר מוכיח זאת. [↑](#footnote-ref-3104)
3105. ר' יוחנן לומד מכך שדינו של הדם לפני כפרה כלאחר כפרה. ובודאי שלאחר כפרה הוא חולין כי לא גלה הכתוב אלא בשני מקרים שגם לאחר מצותם הם קדש. אמנם קשה, כי אם גלה הכתוב בשני מקרים, אפשר שדרשה זו היא מקרה שלישי שבו גלה הכתוב, שלאחר כפרה כלפני כפרה. [↑](#footnote-ref-3105)
3106. וכפי שנבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-3106)
3107. הדברים אמורים בתוך תורת הבהמה והעוף. וכפי שיתבאר להלן חולין קכב: תורת הבהמה והעוף היא תורת האכילה. התורה מביאה ארבע תורות טומאה: תורת הבהמה והעוף, תורת היולדת, תורת הצרעת ותורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והדוה וכו'. כל אלה הן תורות הטומאה. (וכפי שנבאר להלן הערה קיב). התורה הראשונה היא תורת הבהמה והעוף. הדברים האמורים בה אמורים לענין טומאה, אבל נאמר כאן גם אִסור אכילה. נושא הפרשיה הוא לא רק הטומאה אלא האכילה. התורה הזאת היא תורת טהרת וטומאת האכילה. מכאן מתבקש שהתורה אסרה דוקא את הבשר. [↑](#footnote-ref-3107)
3108. ראה מכות יז.: וראה שם הערה רצו. [↑](#footnote-ref-3108)
3109. אמנם, חזקיה מבחין בין נבלה שהיא כבר נבלה וכבר טמאה, אע"פ שאינה מטמאת אלא באכילה, לבין מפרכסת שהיא עוד חיה, ועדין אין בה טומאה (וראיה לכך – שאם תחתך הרי לא תטמא לעולם, הרי שעדין אין בה טומאה, שאל"כ – להיכן הלכה הטומאה אם תחתך). [↑](#footnote-ref-3109)
3110. דיני הטומאה נזכרים בתורה בין היום השמיני בו מתו בני אהרן, לבין דברי ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן. אחרי שביום השמיני אמר ה' לאהרן "וּלֲהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה". אומר ה' למשה ולאהרן את ארבע תורות הטומאה: הראשונה, המסוכמת בפסוקים: "זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכֶלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל". השניה, המסוכמת בפסוק: "זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה". השלישית, המסוכמת בפסוקים: "זֹאת הַתּוֹרָה לְכָל נֶגַע הַצָּרַעַת וְלַנָּתֶק: וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד וְלַבָּיִת: וְלַשְׂאֵת וְלַסַּפַּחַת וְלַבֶּהָרֶת: לְהוֹרֹת בְּיוֹם הַטָּמֵא וּבְיוֹם הַטָּהֹר זֹאת תּוֹרַת הַצָּרָעַת", והרביעית, המסוכמת בפסוקים: "זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה". [↑](#footnote-ref-3110)
3111. המשנה אומרת שהטעם שבגללו ר"ע מטהר הוא מפני שהעור מבטלן. הם בטלים לעור. בבריתא ר"ע לומד זאת מכך שמה שבא לכלל מגע בא לכלל משא. ויש לפרש שהיינו הך. אם הדבר כֻלו טהור, כלומר שהבשר בטל לעור – טהור. ואם הדבר כֻלו טמא, כלומר: שאינם בטלים – טמא.

      לכן אינו טמא אא"כ בא לכלל מגע בכל צד.

      להלן אומרת המשנה את הכלל "את שבא לכלל מגע בא לכלל משא" על קולית. בבריתא הכלל הזה אמור בשם ר"ע ולכן יש מקום לפרש שגם המשנה שם היא המשך באור דעת ר"ע. אם הקולית נקובה – הרי הבשר שבה לא בטל. אבל אם הקולית סתומה – היא לא בשר אלא קולית, וגם כאן ר"ע לשיטתו רואה את כל הקולית כדבר אחד. אא"כ האיש מתכנן לנקבה ולאכול את הבשר שבה, שאז לא בִטל את הבשר. (אמנם רבה בר רב הונא לא הכריע בשאלה האם אלה דוקא דברי ר"ע).

      אמנם, פשטות המשנה היא שאם אפשר לגעת בבשר הרי שגם הנושאו טמא. בשני הפסוקים מדובר על אותה נבלה. לכן, נבלה שא"א לגעת בה, גם הנושאה אינו נטמא. ולכן יש לטהר קולית סתומה. כך לכאורה נראה מלשון המשנה, אבל זה קשה. וכי דנים אפשר משא"א? הנבלה היא נבלה, א"א לגעת בה, אך אילו היה יכול לדעת בה היה נטמא. והלא הבשר שבתוך הקולית ראוי למגע בכל עת אם תחתך הקולית. וכי בשר בקופסא לא יטמא במשא כי הקופסא מונעת את מגעו? וכי זאת לא הנבלה שעליה דברו שני הפסוקים? (וכן מקשה הגמ' להלן קכו:, ואמנם תחילה היא מתרצת שבעור וחלב יש נקבים, ומכאן משמע שללא נקבים אכן אין טומאה. אבל למסקנה היא מסיקה שהעומד לנקב כנקוב, גם אם אין שום נקב). לכן נראה לבאר כמו שבארנו: שאם היא סתומה הבשר בטל. אך אם היא פתוחה – אינו בטל. (אמנם רבה בר רב הונא לא הכריע בשאלה האם אלה דוקא דברי ר"ע).

      אמנם בבריתא להלן משמע שהדבר תלוי באפשרות בפעל לגעת. הבריתא אומרת: "את שאפשר ליגע טמא ואת שאי אפשר ליגע טהור". אבל הגמ' שם מסיקה שמטמאת גם אם עדין לא נקב אותה. כלומר: הטהרה היא מדין בִטול. ואם לא בִטל אותה – טהורה. [↑](#footnote-ref-3111)
3112. אפשר שהכל מודים שכיון שבשני הפסוקים נאמרה נבלה, אי אפשר שתהיה נבלה לענין הפסוק הראשון ולא תהיה נבלה לענין הפסוק השני. גם לר' ישמעאל היא נבלה, אלא שאם נגע בפחות מכשעור ממנה – כמובן לא נטמא. [↑](#footnote-ref-3112)
3113. וראה פסחים כג:כד. הערה לט. [↑](#footnote-ref-3113)
3114. ולעניין זה דיני הטומאה אינם שוים לגמרי לדיני אִסור האכילה. כי לענין אכילה, כפי שבארנו לעיל חולין סה. והלאה ולהלן בכורות ו, התורה אסרה את המין ולא את החי הפרטי. והביצה היא חלק מהמין כֻלו. לא כן לעניין טומאה. אמנם, גם לעניין טומאה הנולד מן השרצים הוא שרץ. גם לענין טומאה טִמאה התורה את המין. אלא שלא טִמאה את ביציו. [↑](#footnote-ref-3114)
3115. בתו"כ לפנינו הגרסה "כשעורה". [↑](#footnote-ref-3115)
3116. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3116)
3117. וכאמור, גם אם בלשון הפסוק הדבר אינו מוכרע, הדין האמור כאן עולה היטב מכלל הפסוק, שהרי אם נקטע אבר מבהמה, הרי מת קצת מן הבהמה אשר היא לנו לאכלה. יש לפנינו בשר ללא רוח חיים מתוך בהמות אלה, ומדוע ישתנה דינו של אותו אבר מכל בשר אחר של בהמה שאין בו רוח חיים? [↑](#footnote-ref-3117)
3118. מלשון התו"כ אפשר היה לחשוב שהמדרש למד רק מהמלה "לאכלה", אבל ברור שהוא למד מכלל הפסוק כמו שבארנו. ותוכיח הגמ' בשבת קלו. שצטטה מהמדרש רק את החלק שהיה חשוב לצורך הסוגיא הנידונה שם, אבל היא צטטה את הפסוק בשלמותו כי היה לה ברור שמשם הלִמוד. [↑](#footnote-ref-3118)
3119. רבא שם מביא ראיה מכך שנחלקו לענין טומאה וטהרה ולא לענין אכילה. וקצת קשה שהרי התנאים דרשו את הפסוק העוסק בטומאה וטהרה ולכן דנו לענין טומאה וטהרה, והיה מקום לומר שאכן הם חלקו גם לענין אכילה. אמנם יש להשיב שכאשר רואים את המדרש כֻלו ברור שמדמים אותו לטרפה. [↑](#footnote-ref-3119)
3120. אבר שלם – נבלה הוא, ואעפ"כ בשר הפורש ממנו כפורש מן החי ולא כפורש מן הנבלה. לא יגרע הבשר הזה מאילו פרש מהבהמה בשלמותה, הואיל והיא חיה. [↑](#footnote-ref-3120)
3121. למשנה היה ברור שאפשר ללמוד בק"ו שקדשים יתחיבו בזלו"ק, אבל לא שחולין יתחיבו בחו"ש. ברור שהקדשים חמורים מהחולין ולא יעלה על הדעת להפך. העובדה שיש בחולין חומרה מסוימת לא הופכת אותם לחמורים. מה גם שאחרי שנתנו מהם החו"ש, יצאו לבעלים ולא גרעו מכל בהמה אחרת. אבל הגמ' שואלת גם למה לא לומדים ק"ו הפוך. זה סוג אחר של ק"ו, המניחה שדי בכך שיש במקום מסוים חומרה מסוימת, כדי לדון אותו כחמור. [↑](#footnote-ref-3121)
3122. והגמ' עוד עומדת על כך שבחולין נוהגים ראשית הגז ומעשר. ראשית הגז היא אחת המתנות הנזכרות באותה פרשיה עם זלו"ק. אפשר ללמוד מכלל דברי הפרשיה שהתורה עוסקת שם דוקא בחולין. [↑](#footnote-ref-3122)
3123. וראה רמב"ם שהביא מקורות נוספים לדבר, ועסק גם בדינה של תרומה. [↑](#footnote-ref-3123)
3124. אמנם לא ברור איך הגמ' מקשה מכאן על תשלומים עבור זלו"ק, ולכאורה קושיה מעקרא ליתא. שהרי החיוב כאן הוא על האוכל קדש שחיב לשלם קרן וחמש, וקרן וחמש מתחיב לשלם משעת הרמה מחמת קדושתם. ואיך אפשר ללמוד מכאן על זלו"ק שהם חולין ואינם חיבים בקרן וחמש? ואולי הגמ' מניחה שאם תרומה נעשית קדש משעת הרמה, אז זלו"ק שאינם קדש נעשים ממון כהן משעת הרמה. [↑](#footnote-ref-3124)
3125. והשוה לדברינו בסנהדרין פג.-פד. הערה ריג. [↑](#footnote-ref-3125)
3126. ראה לעיל ב"ק צד הערה קה. [↑](#footnote-ref-3126)
3127. וראה שם הערה קצה. [↑](#footnote-ref-3127)
3128. לשון המדרש "מה ת"ל אם שור לרבות את הכלאים שה מה ת"ל אם שה לרבות את הכוי". דוקא משור למדו כלאים. אע"פ שלא מצאנו שיש מיני כלאים בבקר. מכאן ראיה שלא תמיד כאשר המדרש דורש מלה מסוימת הוא מתכון לדרוש דוקא ממנה עצמה. אלא כונתו לומר: אם שור אם שה – לרבות כל שיש בו מן השור ומן השה. שהרי הוא בכלל אם שור אם שה. [↑](#footnote-ref-3128)
3129. ואינני יודע מדוע לא תרצו בגמ' על זה הדרך, שאמנם אין חיוב להוציא מהמוחזק במקום ספק, אבל מתנות עניים ממילא אינן בנתינה אלא באִסור ל"ת לא תלקט. ואולי הגמ' לא רצתה לתרץ כך כי אין העני רשאי לזכות במקום ספק. [↑](#footnote-ref-3129)
3130. ולדעה זו, אפילו אם יגזוז את אותן שלש כבשים במשך שנתים כך שתהיה לו כמות של שש כבשים, זה אינו צאן. צאן הוא דוקא חמש ומעלה. פחות מכאן אינו צאן, גם אם הן נותנות צמר רב. [↑](#footnote-ref-3130)
3131. ויש עוד שתלו זאת במלים חמש צאן עשויות, (טו) שעושים בהן מצוה. וזאת כמובן אסמכתא. ברור שכונת הכתוב שהן היו צלויות. [↑](#footnote-ref-3131)
3132. ועוד, הלא באותו פסוק הוזכרו גם מאתים לחם, וכי בפחות ממאתים אינו לחם? וכן מאה צמוקים ומאתים דבלים ושאר המוזכרים שם. [↑](#footnote-ref-3132)
3133. לא ידעתי איפה זה נאמר, בנ"ך יש, בתורה לא מצאתי. ואפשר שיש לגרוס תרומתכם, וכונתו לפסוק האמור אל הלויים: "כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת ה’ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן הַיָּקֶב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה’ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה’ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן". התרומה שאתם מקבלים מישראל, גם אם כמה לויים שותפים בה, חיבת במעשר מן המעשר לכהן. מכאן שגם שותפים צריכים לתרום. וכיון שהפסוק הזה משוה את התרומה שמקבלים הלויים לדגן מן הגרן של ישראל, הרי זה בא ללמד ונמצא למד. שכשם שהלויים חיבים להפריש מעשר מהפרי שהם שותפים בו, כך גם ישראל. שהרי אין סברה להבדיל ביניהם. [↑](#footnote-ref-3133)
3134. ראה על כך לעיל ברכות ד: עמ' לז הערה יב. [↑](#footnote-ref-3134)
3135. ויש שלמדו זאת (ג) מכך שהפסוקים עוסקים בשדך, בכרם ובזית: "כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה’ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: ס כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה". אם כך גם דין פאה נוהג בכל הדומה לעצים אלה. אמנם, לא הוזכרה כאן פאה. הכרם הוזכר בסמוך לפאה "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט: וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה’ אֱלֹהֵיכֶם". [↑](#footnote-ref-3135)
3136. מהר"ש סירלאו גורס "קצירך בשדך". בין אם גורסים קצירך ובין אם גורסים קצירך בשדך, הכונה לפסוק העוסק בשכחה. אבל יתכן שיש לגרוס קציר ארצכם, שהוא פסוק העוסק בפאה. [↑](#footnote-ref-3136)
3137. לשון המדרש "צפור טהורה ולא טמאה", את המדרש אפשר היה לפרש שהוא לא לומד זאת מהמלה צפור אלא (ט) כיון שעסק המדרש ביקרא קן צפור, בא ללמד הלכה שעולה לאו דוקא מן הפסוק, אלא מן הסברה: שלא חיבה התורה בצפור שממילא איננה עומדת לאכילה. וכן דרכו של מדרש פעמים רבות, שהוא מביא הלכה שלא בהכרח נלמדה מהמלה המוזכרת. אבל האמוראים פרשו (י) שכך משמעות המלה צפור, שהיא דוקא טהורה. ולהלן תביא הגמ' ראיות רבות נגד, מפסוקים רבים שמשמע מהם שצפור היא לאו דוקא טהורה. ותדחה אותן בדחיות דחוקות. שהרי מכלל שנאמר צפור טהורה או צפורים טהורות (יב) משמע שיש טמאות. והגמ' מתרצת זאת אבל לכאורה אין צורך להדחק בכך. (אפשר לבאר שצפור סתם היא טהורה, אך (יא) כל צפור כנף כולל גם את הטמאות. "כל צפור כנף" היא אמירה כוללת יותר שכוללת הכל, כל בעלי כנף. אלא שאז יש לבאר מדוע. מדוע צפור כנף היא גם מי שאינה צפור. הפשט הוא שכל צפור שיש לה כנף, היא האמורה במקומות האלה, והיא נקראת צפור כנף). [↑](#footnote-ref-3137)
3138. וראה להלן הערה לג. [↑](#footnote-ref-3138)
3139. בפשטות המלים כל מקנך באות ללמד שכֻלו קדוש, ואף אחת לא תפטר. כל הבכור קדוש. המלים כל הבכור וכל מקנך באות לרבות, לרבות כל הבכורות שיולדו בכל מקנך. גם אם יש בהן שותפות לגוי. אבל אם נדרוש שכל הבכור מתיחס לאותו בכור, שהוא קדוש דוקא אם כֻלו נולד במקנך. המלה הבכור אין פירושה הבכורות אלא אותה בהמה העומדת לפנינו, שדוקא אם כֻלו נולד במקנך הוא קדוש, הרי שהמלים האלה מלמדות שדוקא מקנה שכֻלו מקנך חיב. [↑](#footnote-ref-3139)
3140. יתכן שמחלוקת אביי ורבא שנבאר מיד תלויה בשאלה האם הפירוש הזה מתקבל. כמו כן יתכן שהיא תלויה גם במחלוקת ר"י ור"ל שנביא להלן, האם קדשו בכורות במדבר. [↑](#footnote-ref-3140)
3141. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3141)
3142. רבא לא למד כאביי (וכפי שעולה לכאורה מלשון המשנה) שבהמת הלויים פטורה, משום שאם כך מדוע בהמה טהורה של לויים חייבת. אמנם נראה שאביי יכול להשיב ולומר שבעלות הלויים לא מפקיעה קדושת בהמה טהורה משום שיש בה צד מזבח. ואת צד המזבח אין הלויה מפקיעה. אבל אדם וחמור שאין בהם אלא צד ממון – הלויים כבר לקוחים לה' ונתונים לו, ולכן הרי הם כנתונים לה' ואין צרך לתתם שוב. [↑](#footnote-ref-3142)
3143. שהרי לאדם יש ערך שנמדד בפרשת ערכין, וערכו של בן חדש הוא חמשה שקלים, וגם על הפדיון נאמר כאן וּפְדוּיָו מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא. [↑](#footnote-ref-3143)
3144. ה' מצוה את משה לקחת את הלויים תחת הבכורות: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה’ תַּחַת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בֶּהֱמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בְּבֶהֱמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". גם להלן, בפרשת בהעלתך, אומרת התורה: "כִּי לִי כָל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי: וָאֶקַּח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל".

      התורה משוה בין שתי צורות של עבודת ה', עבודה בלויים ועבודה בבכורות.

      כאשר העבודה היא בבכורות, משמעות הדבר היא שכל העדה כֻלם קדושים, כדברי קרח. בכל בית יש איש אחד קדוש, וכל בית עובד את ה' לעצמו. אין אדם אחד תלוי ברעהו. כל אדם עומד לעצמו מול ה', ובנו בכורו עובד במשכן.

      כאשר העבודה היא בלויים, משמעות הדבר היא שכל העדה כֻלה קדושה. העדה היא עדה אחת, גוף אחד שלם, שכל אחד מאבריו אינו שלם ללא שאר האברים. העם כֻלו כאיש אחד עובד את ה'. העם הוא גוף אחד שבו יש אברים אברים, וכל אבר משמש את הגוף כֻלו בתפקידו.

      בספר דברים חוזר עקרון זה, ומורחב. התורה שם מתנגדת לכך שכל אדם יעבוד את ה' במקומו. וראה בחולין טז: סוף הערה ה. שם הרחבנו בכך. עם ישראל כגוף אחד עובד את ה' במקום אחד. ולא כל אחד ואחד עובד את ה' בפני עצמו. (וראה גם בהקדמה לספרנו הערה צו).

      דוקא כאשר ישראל מחולקים לשבטים, אז יחד שבטי ישראל. דוקא אם לכל שבט ושבט יש תפקיד משלו בגוף המאוחד, אז הגוף אכן מאוחד. אם כל אחד ואחד ממלא את כל התפקידים, איש אינו זקוק לכל היתר, ואז העם מפורד. מלבד העובדה הפשוטה שהחִבור בין כל ישראל הוא בכך שכֻלם בנים של אותו איש וכֻלם המשך של אותו איש, וממילא כֻלם מתחברים יחד זה לזה דרך בניו של יעקב.

      כאשר בכל אדם יש קדושה, האדם עלול לטעות ולחשוב שהוא המטרה והוא מרכז העולם. כפי שרצה קרח. האדם יכול לחשוב שהמשכן נברא בשבילו ועבודת המשכן היא עבורו. כדי שהוא יתקדש. העובדה שהעם עובד את ה' כאיש אחד, מלמדת שלא האדם במרכז אלא ה'. וכל אדם צריך לבטל את עצמו ולהתחבר לעבודת ה' הכללית, שהיא העִקר. ולכן האדם הפרטי יבטל את עצמו ויהיה חלק מהעבודה הכללית, בתפקיד שיתן לו ה'. (אילו היתה העבודה עניינו של האדם העובד, צודק קרח. למה יעבוד אחד ולא רעהו? כל העדה כלם קדושים. אבל כיון שהעבודה היא לשם ה' ולא לשם העובד, הרי צריך כל אדם לבטל את עצמו כדי שתֵעשה העבודה. ואולם, גם קרח מבין זאת, שהרי כשמציע משה מבחן לראות את מי יבחר ה', קרח מבקש להבחר. כל הטוען שהכל שוים רוצה לכבד את עצמו).

      ועם זאת, לא בטלה הקדושה שבכל אחד ואחד. כל אחד כשלעצמו קדוש, וקדושת בכורו לא בטלה. הוא צריך לפדותו. כל העדה כֻלם קדושים. [↑](#footnote-ref-3144)
3145. אמנם אפשר לבאר גם להפך: בפרשת בא מדובר על האם. מצות הבכורות הוזכרה שם ונומקה בכך שה' הרג בארץ מצרים מבכור אדם ועד בכור בהמה, כמו בפסוק מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור וכו'. ששם ברור שה' הכה את בכורו של פרעה ואת בכורה של השפחה ואת בכורה של הבהמה. אבל בפרשת כי תשא הנושא הוא הבכור עצמו. לכן אפשר ללמוד מפרשת בא שהקדושה חלה אם היולד חמור ומפרשת כי תשא שהקדושה חלה אם הנולד חמור. הפסוק בפרשת בא הוא לי כל בכור פטר כל רחם. ואילו בפרשת כי תשא הפסוק הוא כל פטר רחם לי. כאן "כל פטר רחם" וכאן "פטר כל רחם". (אע"פ שבפרשת בא יש גם פסוק נוסף – כל פטר רחם). אבל לענין בהמה טהורה נאמר בפרשת בא "כל פטר שגר בהמה", וא"א ללמוד משם שתהיה אמו שור. אולי לכן למד הרמב"ם שהאם שור מפרשת קרח. [↑](#footnote-ref-3145)
3146. הנושא הנדון בפרשת קרח הוא לא קדושת הבכורות אלא נתינתם לכהן, כחלק מפרשית מתנות הכהֻנה. בשתי הפרשיות הראשונות נאמר שיש לפדות פטר חמור בשה, ויש לפדות בכור אדם, לא נאמר במה. כאן נאמר שיש לפדות את בכור האדם ובכור הבהמה הטמאה, אלא שכאן לא נאמר במה יש לפדות את בכור הבהמה הטמאה, נאמר רק במה יש לפדות את האדם. הבהמה הטהורה נזכרת כאן אחרי הנפדים, ולא לפניהם כבשתי הפרשיות הראשונות. לפי זה יש לפרש שפרשת קרח לא מלמדת אלא מה נותנים לכהן, והפדיון הוא לכהן ולא למזבח. ולפי האמור כאן – פטר חמור דין בפני עצמו הוא. [↑](#footnote-ref-3146)
3147. לשון המדרש היא שיהיה הוא שור ובכורו שור. קשה להבינה כפשוטה, כי ממ"נ, אם בכור שור הייינו בכור של שור, מנין שיהיה בכורו שור. ואם פירוש בכור שור הוא בכור שהוא שור, מנין שיהיה האב שור. אלא כך יש לבאר, שהואיל וחזרה התורה על המלה בכור בכל אחד מהם, משמע שקדשה כקרבן, דוקא את המין שהזכירה. [↑](#footnote-ref-3147)
3148. אמנם, בפשטות נראה שטעם הדבר הוא שהפסוק "אַךְ בְּכוֹר שׁוֹר אוֹ בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת דָּמָם תִּזְרֹק עַל הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה" עוסק בהקרבה. [↑](#footnote-ref-3148)
3149. אלא שלפי זה יש לברר מה דינו של שור דומה לחמור. והוא בעיא דלא איפשיטא להלן ו. והרמב"ם לשיטתו פסק כאת"ל ולפי זה הסברנו לא יועיל. [↑](#footnote-ref-3149)
3150. ראה כריתות כו הערה נא. [↑](#footnote-ref-3150)
3151. ולגבי זמנה של בהמה טהורה ראה להלן בכורות כו: כז: [↑](#footnote-ref-3151)
3152. שהרי מבחינה ממונית לא חל חיוב על המעשר הזה. וראה רח"ל תרומות א יא. [↑](#footnote-ref-3152)
3153. ומ"מ הגמ' תולה זאת בסברה ולא רק בדרשה. שאין הפרשת החלה עִקרה לשריפה. [↑](#footnote-ref-3153)
3154. המשנה מביאה דין נוסף, דין יבום הקודם לחליצה. לדין הזה אין המשנה מביאה מקור מן התורה. אבל הוא פשוט. כל פרשית יבום אומרת את זה. שהמצוה היא ליבם, ורק אם לא יחפוץ האיש יחלצו את נעלו ויירקו בפניו כדי להענישו על שאינו מיבם. הדבר כה פשוט שאין צרך להזכיר זאת. [↑](#footnote-ref-3154)
3155. נחלקו רש"י ורמב"ן בבאור הפסוק הזה. ראה דברינו במנחות קא. הערה קעט. וראה גם בבכורות לא: [↑](#footnote-ref-3155)
3156. וכפי שאומר אביי, די היה לצין שאינו בכור, ולא היה צרך לצין גם שאינו פטר רחם, אלא שהמדרש הביא גם את הפסוק הזה כדי ללמד שבכור שאינו פטר רחם אינו בכור. [↑](#footnote-ref-3156)
3157. ואמנם גם על הבכור נאמר "בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִּי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ לִי", אבל קדושתו מרחם, אע"פ שא"א עדיין להקריבו. [↑](#footnote-ref-3157)
3158. בפשטות "שנה בשנה" היינו דבר שנה בשנה, כמו שמצאנו בכמה מקומות בתנ"ך. לפי זה יש לפרש שבכל שנה יש לאכול את בכורות אותה שנה. ומשמע מכאן שהיינו שנה למנין עולם. אבל, כפי שנאמר כאן, חכמים למדו שלא כן הדבר. אלא מכלל שאמרה התורה שנה בשנה, משמע שאין עובר על הבכור אם לא עברה עליו שנה. [↑](#footnote-ref-3158)
3159. לִפְנֵי ה’ אֱלֹהֶיךָ תֹאכֲלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה, יש שדרשו מכאן שנה שנכנסת בתוך שנה, או שלשים יום בשנה שניה, החשובים שנה. ונראה שהוא אסמכתא. אבל הכלל העולה מכאן הוא פשוט, (ב) הבכור נאכל בתוך שנתו שלו. כמו קרבנות רבים שבהם חיבה התורה להביא כבש בן שנתו, משמע שנתו שלו, וכך יש לאכול את הבכור. [↑](#footnote-ref-3159)
3160. יש הבדל בין פדיון לבין גאולה. פדיון היא נתינה לה' דבר תחת דבר, שה תחת החמור. כסף תחת בכור האדם. גאולה היא הפקעת הקדושה. כמו המרה. מה שא"א לגאול, א"א גם למכור ולהמיר. על הבכור לא נאמר לֹא יִגָּאֵל אלא לֹא יִפָּדֶה, אם יש בו מום יש בו גאלה. במעשר ובחרם אין מכירה כלל. הברייתא אומרת שגם לא בעל מום וגם לא שחוט. ואולם נחלקו האמוראים האם זה דין דאוריתא שנוהג בכל מקרה. [↑](#footnote-ref-3160)
3161. נחלקו רש"י ורמב"ן בבאור הפסוק הזה. ראה דברינו במנחות קא. הערה קעט. וראה גם בבכורות יג. [↑](#footnote-ref-3161)
3162. האם אסור מה"ת לטמא קדשים? ראה פסחים טו-טז, שתחלה סברה הגמ' שלא התירה המשנה אלא לשרוף את הטמאים מה"ת זה עם זה, ולפ"ז אין לטמא טמא דרבנן בטומאה מה"ת. אבל בהמשך הסוגיא ר"י מתיר לטמא מה שמה"ת הוא טהור. משמע שהוא סובר שהאסור לטמא את הקדש אינו אלא אסור דרבנן. וראה שם בתוס' יד: ד"ה התם. וראה ערוה"ש זרעים כד. [↑](#footnote-ref-3162)
3163. ראה ב"ק קז. הערה קי. [↑](#footnote-ref-3163)
3164. הגמ' ממעטת ממום רע מום שבסתר, ומפסח או עור מום עובר. ויש לתמוה כי היה מסתבר לומר להפך, שממום רע ימועט מום עובר, שאינו רע שהרי הוא עובר. ומפסח או עור ימועט מום שבסתר. שהרי יש שהפסח או העור נרפא. אבל הם מומים גלויים. ועוד. סברה היא שמום עובר אינו מתיר באכילה. שהרי יעבור המום ותקרב הבהמה. [↑](#footnote-ref-3164)
3165. לכאורה בראש הסוגיא, בראיות מהכליות, נראה שההכרעה היא שמום בסתר הוא מום, אך בסוף הסוגיא, בראיות מכרות ונתוק, נראה להפך. וכן מפשטות הסוגיות בכמה מקומות בפרק. [↑](#footnote-ref-3165)
3166. ר' ישמעאל סבר שאנדרוגינוס הוא מום, והגמ' מניחה שהוא מטעם חרוץ, וגם חריץ כזה הוא מום. אבל מעיון בלשונו במסקנת הגמ' נראה שהוא לא מטעם חרוץ אלא מום בפ"ע הוא. מום רע קרינן ביה. אינו בכלל חרוץ אלא בכלל כל מום רע, שהרי אין לך מום גדול מזה. [↑](#footnote-ref-3166)
3167. לשון תו"כ: "כי כל איש אשר בו מום אין לי אלא בעל מום קבוע בעל מום עובר מנין תלמוד לומר כל אשר בו מום". הפסוק "כל אשר בו מום" נאמר על בהמה ולא על אדם, ולכן לא נראה שהמדרש למד ממנו על אדם. לכן אומר הרמב"ם שדין כהן בעל מום עובר נלמד אף הוא מהפסוק האמור כאן "כל איש אשר בו מום". ומסתבר שכך הוא פרש את כונת התו"כ. שהוא התכון לפסוק הזה אלא שכדרך המדרש הוא הזכיר מתוך הפסוק רק את המלים שמהן הוא למד. וכך מסתבר לפרש את המדרש. אמנם, אפשר לפרש את המדרש גם בדרך אחרת: שהוא למד מבהמה לאדם, כמו שבבהמה כל מום פוסל וגם מום עובר, הוא הדין לאדם. [↑](#footnote-ref-3167)
3168. לכאורה כונת הפסוקים שלא יגש אל המזבח כלומר שלא יעבוד. וכן "והזר הקרב יומת" מתפרש כזר הקרב לעבוד. (וראה דברינו בערכין יא: וסנהדרין פג:פד.). ואעפ"כ למדו חכמים שלוקה על עצם הכניסה. והבאנו מחלוקת בכך בעירובין קה. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-3168)
3169. אמנם, קשה איך מעטו מכאן עצמות של נשים, שהרי דרך העולם הוא. והוא דבר השוה. (וכן קשה מדוע הקשו האמוראים מפסוקי הנבואה שמשמעם שהאיש נחרד כאשה, ואין משמעם שיש לו צירים בגופו). [↑](#footnote-ref-3169)
3170. והרמב"ם למד מכך שנאמר כאן פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, שגם בבהמה אינו קדוש עד שיפטור רחם בבני ישראל, ולא אם יש בו שותפות לגוי. [↑](#footnote-ref-3170)
3171. ומשום כך סובר ר"ל שהנולד לאחר הגיור יורש פי שנים, אע"פ שהוא לא בהכרח סובר כריה"ג. אין הבן מתיחס אחר הגוי, גם אם התגירו שניהם, לכן לדעת ר"ל האב לא קיים פרו"ר והבן שיולד לו יהיה בכור לנחלה. [↑](#footnote-ref-3171)
3172. ראה סנהדרין נ:נא. הערה קיט. [↑](#footnote-ref-3172)
3173. הגמ' מבארת שגם ר"ש שחולק מסכים שאינו בכור ללא לידה, אלא שהוא סובר שיציאת דפן היא לידה. [↑](#footnote-ref-3173)
3174. וביבמות סב דרש ר"י שגם גר שנתגיר והיו לו בנים בגויותו – אין כאן דין בכורה, שהרי הבן שנולד אינו ראשית אונו. אבל ר"ל סובר שכיון שהגר כקטן שנולד – ראשית אונו הוא. וראה שם בהערה קפח. [↑](#footnote-ref-3174)
3175. בדרך דומה בארנו מדרשים דומים לעיל שבועות ד: ושבועות כה.כו. ושבועות לז: [↑](#footnote-ref-3175)
3176. ראה דברינו בב"כ קח-קי הערה רז. [↑](#footnote-ref-3176)
3177. הגמ' (א) סמכה דין זה על האמור בסוף הפרשה, לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה, וזה תמוה, שהרי הפסוק הזה עוסק בבן ולא באב. (אמנם יש להעיר שיש מדרשים רבים כאלה, כמו והיה הבכור, וכן והמת יהיה לו, שהמדרש מתיחס למשפט כאילו הוא אמור על נושא אחר. וראה יבמות כד הערה צו, ב"ק ב: הערה ד, ב"ב קיא הערה רלא וסנהדרין י הערה כה). [↑](#footnote-ref-3177)
3178. ראה דברינו בערכין ל הערה מא. [↑](#footnote-ref-3178)
3179. אולי אפשר ללמוד כך גם מדברי יחזקאל: "כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' כִּי יִתֵּן הַנָּשִׂיא מַתָּנָה לְאִישׁ מִבָּנָיו נַחֲלָתוֹ הִיא לְבָנָיו תִּהְיֶה אֲחֻזָּתָם הִיא בְּנַחֲלָה: וְכִי יִתֵּן מַתָּנָה מִנַּחֲלָתוֹ לְאַחַד מֵעֲבָדָיו וְהָיְתָה לּוֹ עַד שְׁנַת הַדְּרוֹר וְשָׁבַת לַנָּשִׂיא אַךְ נַחֲלָתוֹ בָּנָיו לָהֶם תִּהְיֶה: וְלֹא יִקַּח הַנָּשִׂיא מִנַּחֲלַת הָעָם לְהוֹנֹתָם מֵאֲחֻזָּתָם מֵאֲחֻזָּתוֹ יַנְחִל אֶת בָּנָיו לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יָפֻצוּ עַמִּי אִישׁ מֵאֲחֻזָּתוֹ". דברי יחזקאל כאן תואמים לדברי פרשתנו. אין להפריד בין איש לבין אחזתו. לכן גם הנשיא לא רשאי לקחת מנחלת העם, וגם לא לתת להם. אם הוא נותן להם, אע"פ שמתנה היא, חוזרת היא לנשיא ביובל. מכאן אפשר ללמוד שגם מתנה חוזרת ביובל. אמנם החולק יוכל להשיב שאין דין הנשיא כדין כל העם. וכן שאין למדים הלכות מאותה נבואה ביחזקאל כי חלק מדבריה סותרים את דברי התורה ולכן דורשים אותם. [↑](#footnote-ref-3179)
3180. וזאת מצוה של הארץ. לכן בכור ומעשר נוהגים דוקא בארץ. [↑](#footnote-ref-3180)
3181. בשר תאוה לא הותר אלא משום כי ירחק ממך המקום. א"א בארץ להביא כל בהמה לפני משכן ה', אך אילו היה אפשר להביא – היה צריך. וכפי שבארנו בחולין טז:יז. העקרונות של ספר ויקרא ממשיכים להתקים גם בארץ, אך בצורה אחרת, המתאימה לחיים בארץ. [↑](#footnote-ref-3181)
3182. במדבר כל אדם מישראל חי קרוב לאוהל מועד, רואה את הענן, ואוכל יום יום מן מהשמים. במדבר אין חולין. הכל בא מיד ה' באופן גלוי, וכל מנת בשר באה מהקודש. אבל בארץ המקום רחוק ואי אפשר להביא למקדש כל כבש שנשחט. לכאורה זוהי ירידה ברמת הקדושה כתוצאה מהמרחק, לכאורה הפתרון הנכון היה להרבות במקדשים, כך שהמקום לא יהיה רחוק לשום אדם. באה פרשת ראה ואומרת שהכרה בכך שהכל שייך לה' אינה אפשרית אם אתה מביא את ה' אליך. זאת לא עבודת ה' אלא עבודת עצמך. הכרה בכך שהכל שייך לה' אפשרית רק אם הוא בוחר את המקום ואתה בא אליו. [↑](#footnote-ref-3182)
3183. וראה דברינו בסכה יא: הערה יח. [↑](#footnote-ref-3183)
3184. רש"י מפרש שהמלה מעשר מתיחסת לבקר והמלה העשירי מתיחסת לצאן. אבל לא משמע כך בפסוק, וגם בגמ' אין הכרח לפרש כך. אלא אותם בקר וצאן שהוזכרו – העשירי של כל אחד מהם יהיה קדש לה'. (מה גם שלפי רש"י לא ברור מה מקשה על כך הגמ'). [↑](#footnote-ref-3184)
3185. ראה בהקדמה לספרנו בהערה ז. [↑](#footnote-ref-3185)
3186. ואם לא כן – כלל אינם נכנסים לדיר להתעשר. וכך לכאורה לומדת הגמ' בתמורה כט. שלא די שאינו קרב, אלא שאינו מתעשר. [↑](#footnote-ref-3186)
3187. מלשונו של רבא כאן משמע שהוא דורש מדרש שקדם לו. יעבור ולא שכבר עבר. [↑](#footnote-ref-3187)
3188. ובתמורה כא. דרשה הגמ' עשירי להוציא התשיעי. דוקא העשירי קדש הוא. שהרי התורה קדשה דוקא את העשירי. [↑](#footnote-ref-3188)
3189. מצאנו במסכת נזיר: "מי שנדר בנזיר ונשאל לחכם ואסרו מונה משעה שנדר נשאל לחכם והתירו היתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר אמרו בית הלל לבית שמאי אי אתם מודים בזה שהוא הקדש טעות שתצא ותרעה בעדר אמרו להם בית שמאי אי אתם מודים במי שטעה וקרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שהוא מקודש אמרו להם בית הלל לא השבט קדשו ומה אילו טעה והניח את השבט על שמיני ועל שנים עשר שמא עשה כלום אלא כתוב שקדש העשירי הוא קדש התשיעי ואת אחד עשר". כלומר: ב"ש וב"ה הכירו את המדרש הזה והתיחסו אליו כאל דבר שאמור בפירוש בכתוב. [↑](#footnote-ref-3189)
3190. זה שאינו עשירי אינו עשירי ואינו מעשר. דינו כאילו נדבו הסופר לקרבן. ממילא גם יתחיב בנסכים, אע"פ שעולה מכאן שהטפל יהיה חמור מן העקר. כי אינו טפל אלא כנדבה. וכדברי הגמ' במנחות צא. וראה דברינו לעיל עמ' תתשנב. [↑](#footnote-ref-3190)
3191. ולכן לא יכול לקדש את התשיעי, שהרי כל עוד אין קרבן אין מה להמיר. [↑](#footnote-ref-3191)
3192. הברית הנכרתת בין ה' ובני ישראל בפרשות בהר בחקתי, ברית הר סיני, היא ברית של העם והארץ עם ה'. היא מלמדת כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ. היא מלמדת שישראל ואדמתם שיכים לה', וכי אי אפשר להפריד בין ישראל לבין אדמתם. אם יופרדו – יבוא היובל וישיב איש אל אחזתו. כי האיש והאחזה – לה' הם.

      פרשת בהר פותחת בפסוק "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר דבר אל בני ישראל", ואז, אחרי כל עניני השמיטה, היובל וגאולת הארץ והאדם, באה פרשת התוכחה, שאחריה מסכמת התורה "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". התורה פותחת ומסיימת באותם מרכיבים: ה', משה, בני ישראל והר סיני. כלומר: יש מסגרת לפרשה. וכל מה שבתוך המסגרת שיך לאותה מסגרת.

      והנה, אחרי פרשת הערכין וההקדשות מופיע פסוק חתימה נוסף: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני".

      מהו התוכן של הברית המיוחדת הזאת שנכרתה בין ה' ובין בני ישראל בהר סיני? ומהי משמעותו של הפרק הנוסף שנספח לאותה מסגרת?

      פרשת בהר עוסקת בשני מרכיבים: העם והארץ. היא מלמדת אותנו שהיובל גואל את שניהם ומחזיר אותם זה לזה, ביובל שב איש אל אחוזתו. אם הארץ נמכרה היא תשוב ביובל לבעליה, ואם האדם נמכר הוא ישוב ביובל לאחוזתו. יתרה מזאת, גם לפני היובל יש מצוה לגאול את האיש או את האחֻזה שנמכרו. כל אדם קשור לאחזתו בקשר בל ינתק, לדורות.

      והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ, כי לי בני ישראל עבדים. אדם אינו רשאי למכור לא את עצמו ולא את אחֻזתו כי הוא אינו בעליהם. ה' הוא הבעלים של ישראל וארצם, ואין אדם מוכר את מה שלא שלו. בעל כרחו חוזר כל אדם לאחֻזתו. המסר של הפרשה הוא שהאדם אינו בעלים לא על עצמו ולא על אדמתו. הכל שיך לה'.

      האדם והארץ הם שני מרכיבים מקבילים בפרשה. כל אדם שיך לאחֻזתו וכל אחֻזה שיכת לאדם, ושניהם שיכים לקב"ה. אם הם חוטאים לה', לא רק האדם נענש וירצה את עוונו, גם הארץ תהיה לשמה ותרצה את עוונה, היא תרצה את שבתותיה כל ימי השמה. הארץ קדושה כמו העם, והיא חלק מהברית הנכרתת עם ה' בהר סיני. גם היא צריכה שבת כמו שישראל צריכים שבת, אות היא בין ה' לבינם. גם אותה אין האדם יכול למכור כי היא שיכת לה', ויש מצוה לגאול אותה, וכשהברית עם ה' מופרת, גם היא נענשת. כאשר ה' זוכר את בריתו וגואל אותנו, הוא זוכר גם את בריתו עם האבות, וגם את הארץ.

      בפרק הנוסף, פרק הערכין וההקדשות, נזכרים שוב ישראל ואדמתם ובתיהם שנזכרו בפרשת בהר, אך שם נבחן כל פרט ופרט בעמדו בפני עצמו מול הקב"ה. וגם שם אנו רואים שערך האדם כערך נחלתו, חמשים שקל כסף.

      חמשים שקל כסף הוא ערך משפחה ובית אב בישראל. שהרי המחלל נערה מישראל משלם לאביה חמשים כסף, בתנאי שהיא נערה בבית אביה. שהרי פגע בכבוד בית אביה. (כפי שבארנו בסנהדרין נ:נא.). חמשים שקל כסף הם הערך של בית אב, כערך המשפחה והאחֻזה המשפחתית, שהפרשה מלמדת שהם אינם יכולים להשתנות או לעבור משפחה לעולם. אדם ונחלתו נשארים במשפחה לדורי דורות. אם השתנה מקומו של אדם, בא היובל ומתקן את הדבר. אדם שייך לאחזתו לכן ערכו שוה לערך אחזתו. מכל דבר חיב אדם לתת מדי שנה מעשר מן המעשר לה'. לכן גם מערכו נותן האדם מבן עשרים שנה ומעלה מעשר מן המעשר, מחצית השקל, לה'.

      ביתו של אדם זו אשתו, אשה עוברת ממשפחה למשפחה (ראה דברינו בב"ב קח-קי, ושם בהערה ריא), וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית בישראל.

      הלויים והבכורות נפקדו במפקד משלהם, מבן חדש ומעלה. הלויים נזכרים בספר במדבר כפדויי הבכורות. יעודם מֵרחם לתפקיד מיוחד במערכת הכללית של עם ישראל מתבטא לא רק ביוצאי-הצבא אלא מבן חדש ומעלה. לכן הפדיון יכול להיות רק מגיל זה, ובכור שאין בן-לוי פודה אותו משלם את ערכו של בן חדש ומעלה (זה החלק באיש שראוי כבר להתקדש לה') – חמשה שקלים. עשירית מערכו של אדם מישראל, שהרי מעשר מכל אדם מישראל נתן ללוי. אדם נותן מעשר לה' ומיצג בכך את העובדה שהכל לה', ה' הוא בעל הבית, ולעצמו הוא לוקח רק את השאריות. הראשית – לה' היא כי הוא הבעלים על הארץ. כך גם הבכור, מבן חדש ומעלה, לה' הוא. וכל אדם מישראל לה' הוא ולכן הוא נותן בכל שנה מעשר מן המעשר מערכו של אדם מישראל. תרומת ה' לכפר על נפשו, כלומר: לעלות אל ה' במקום נפשו.

      כלומר: גם כאשר עומד כל פרט בודד ונערך לפני ה', ערכו נקבע ע"פ מקומו ותפקידו בברית הנכרתת בין ה' ובין העם והארץ. לעֻמת רכוש שאינו חלק מהברית הזאת, ואינו חלק מפרשת בהר, שכאשר הוא נערך מול ה', הוא אינו נערך אלא ע"פ מחירו בשוק.

      לפי זה נראה שכל הערכים האמורים כאן הם דוקא ערכי ישראל. [↑](#footnote-ref-3192)
3193. רבא מבאר שאי אפשר לקבל כסף לעבודות המקדש מן הגויים. הוא לומד זאת ממקום אחר, ודוחה זאת בסוף הסוגיא. ובמשנה הכל מודים שהגוי נודר. [↑](#footnote-ref-3193)
3194. ראה בהקדמה לספרנו בהערה צח. וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב, וביבמות קיד הערות רסג-רסז. [↑](#footnote-ref-3194)
3195. ודוקא שב"ד כבר דנו אותו, שאל"כ (ג) אינו בכלל "אשר יחרם" כי עדיין לא הוחרם. [↑](#footnote-ref-3195)
3196. אמנם לפחות לגבי רוצח יש גם פסוק שאומר זאת במפורש בפרשת מסעי. [↑](#footnote-ref-3196)
3197. ראה רמב"ן על הפסוק הזה, שמביא מקרים רבים בתנ"ך שבהם ישראל החרימו את הערים שכבשו ואת תושביהם, ומקרים שבהם החרימו הקהל ואמרו שכל מי שלא ינהג לפי הוראתם במיתה. [↑](#footnote-ref-3197)
3198. אמנם נראה שכלל זה עולה ממילא מן הפסוק. הפסוק מלמד שנדון ע"פ השג יד הנודר, וממילא שמענו שיד הנודר היא הקובעת. וכן נותנת הסברה. שהרי מדוע ירד ערכו אם לא משום שאינו יכול לתת יותר. אמנם, היה מקום לומר שבאה התורה להוציא מידי הו"א שהעני חשוב כמת ואם הוא עני גם ערכו נמוך יותר. אבל קשה לומר שהתורה באה להוציא מהו"א רחוקה כזאת, מה גם שגם אם נפרש כך, עדין עקר הפסוק בא ללמד את עקר הדין, וממילא שמענו שיד הנודר היא הקובעת. [↑](#footnote-ref-3198)
3199. וכן הוא פשוטו של מקרא, וכן למד ממנו הרמב"ם שכל המבטל את התורה מעשר סופו לבטלה מעני. אמנם, הרמב"ם גם למד מכאן שלא יעבוד את ה' מתוך שחוק וקלות ראש אלא מתוך שמחה, ושלא ימנע משמחה של מצוה. [↑](#footnote-ref-3199)
3200. שכן אם לא תאמר שזאת אסמכתא, האם מכאן שצריך לעבוד את ה' דוקא מרב כל? האם יש מצוה להיות עשיר? ואולם, אפשר לבאר שלפי דרכנו למדנו שעבודת ה' נעשית בשמחה, וכך היא דרכה. [↑](#footnote-ref-3200)
3201. ואומרת הגמ' שאין ללמוד אלא ממקום שכתוב בו טוב לבב, אבל הטוב אשר נתן ה' אינו טוב לבב, אלא ברכה שבשדה. ואולם, אפשר ללמוד מכאן כשהתורה מצוה לשמוח בכל הטוב, שישיר. [↑](#footnote-ref-3201)
3202. לא התפרש כאן מהי אותה עבודה. אך גם אם נפרש שכבר אז הוטל על הלויים לשמור (ראה הערה יב) קשה לפרש שהעבודה האמורה כאן היא שמירה, שהרי נאמר וְשֵׁרֵת אֶת אֶחָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת וַעֲבֹדָה לֹא יַעֲבֹד, משמע שהשמירה אינה עבודה. הפסוק כאן מלמד על עבודה מעבודות המשכן. [↑](#footnote-ref-3202)
3203. יש לדון כיצד יש לפרש את המשמרת האמורה בפרשת במדבר. בפשטות, משמרת פירושו תפקיד. לכל משפחה תפקיד משלה וזר לא יקרב למשמרתה ותפקידה. אמנם בפרשת קרח אפשר לפרש שהמצוה האמורה שם היא לשמור שלא יכנסו בני ישראל אל הקדש. השמירה האמורה בפרשת קרח, התחדשה בגלל חטא קרח. בהחלט אפשר לפרש שהמצוה נאמרה כבר קודם לכן, ונאמרה שנית בעקבות חטא קרח, אבל אפשר לפרש שהמשמרת האמורה בפרשת במדבר אינה בהכרח שמירה שלא יקרב איש זר, אלא שמירת משמרת הקדש, כלומר: כל לוי בעבודתו. וזוהי השמירה האמורה הן בפרשת במדבר והן בפרשת קרח. אלא שאם כך יש לשאול מנין נלמדה מצות שמירת המקדש, ראה בתמיד כו.: שלמדו זאת מכאן, וכן דרשו בספרי. ולפי זה משמרת אינה תפקיד אלא שמירה. וזה המקור ללויים השוערים. [↑](#footnote-ref-3203)
3204. ראה בכורות ד: הערה ז. קרח מערער על הכהֻנה, דתן ואבירם מערערים על ההנהגה. אלה ואלה טוענים בשם השוויון, ונגד ההתנשאות וההשתררות של איש על רעהו.

      אבל בתורה אין שוויון בין בני אדם. בתורה יש כהן גדול, יש כהן הדיוט, יש לוי ויש ישראל, ולכל אחד מהם תפקיד משלו ומעמד משלו. יש איש ויש אשה, ולכל אחד מהם תפקיד ומעמד משלו. יש יהודי ויש גוי, ולכל אחד מהם תפקיד ומעמד משלו. ה' מבדיל בין טמא לטהור, בין קֹדש לחול, בין אור לחשך ובין ישראל לעמים, וכן הוא מבדיל את אהרן ובניו משאר העם.

      השוויון הוא ערך שקֹרח תומך בו אבל התורה מתנגדת לו בתֹקף. מדוע? מסִבה פשוטה: מה עומד מאחורי הדרישה לשוויון? מאחורי הדרישה לשוויון עומדת ההנחה שמרכז העולם, מטרתו ועִקרו הוא האדם הפרטי והנאתו הרגעית. אם המרכז הוא האדם הפרטי – מדוע יופלה אדם אחד על פני רעהו? אבל אם האדם הפרטי הוא חלק מכלל גדול יותר, חלק מעם גדול יותר, חלק מעולם גדול יותר, חלק מהסטוריה גדולה יותר, הרי שם ברור שלכל פרט יש תפקיד משלו ומעמד משלו, וכלם יחד מרכיבים את היצירה הגדולה, הנצחית, ההסטורית. הפרט הוא בן חלוף, מישהו שהזדמן לעולם לבִקור קצרצר של שבעים-שמונים שנה, אבל הכלל הוא קבוע ונצחי. בכל כלל גדול יש בעלי תפקידים שונים. וזה ברור. גם דתן ואבירם מן הסתם מבינים שמישהו צריך להנהיג את העם.

      השאיפה לשוויון נובעת מתוך מחשבה שהעִקר בעולם הוא מה הפרט מקבל, לא מה הוא נותן, ולא כיצד יכולים פרטים שונים ליצור יחד גוף בו לכל אחד יש תפקיד משלו, ויחד נוצר שלם הגדול יותר ונצחי יותר מסך חלקיו.

      ואם נכון הדבר לגבי ההנהגה, על אחת כמה וכמה שהוא נכון לגבי העבודה במשכן. עבודת ה' במשכן משמעותה שכֻלנו בטלים לגבי ה'. שה' הוא העִקר ואנו לא נבראנו אלא בשבילו. יתר על כן, לא כל אחד ואחד עובד את ה', אלא עם ישראל כֻלו הוא גוף אחד, שבו לכל אבר יש תפקיד, וכֻלו יחד עובד את ה'. (וראה מש"ח שמות יט ח). ה' קבע מי יקבל איזה תפקיד, מי יעבוד את אדמתו (שעלתה לו בגורל ע"פ ה') כדי לפרנס את הכהן, ומי – ה' הוא נחלתו והוא ישמש במשכן לפני ה'. מי שמבקש במשכן את כבוד הפרט – לא עובד את ה' אלא את עצמו. במקום לעשות את עצמו כלי לצורך כבוד ה', הוא עושה את ה' כלי לכבודו. מי שבא ודורש שוויון במשכן (או בבית הכנסת) משמע שהוא רואה במשכן מכשיר שנועד לכבד את האדם. הוא כלל לא הבין מהו משכן. [↑](#footnote-ref-3204)
3205. יש גורסים ואחיו ובניו ויש גורסים בניו ואחיו, ושתי הצורות אמורות בדברי הימים שם. [↑](#footnote-ref-3205)
3206. אמנם תמוה איך למדה הגמ' מהבריתא הזאת שגם לחכמים אין חֹמש. הלא אפשר שהבריתא כר"א, וכך גם מסתבר, שהרי ר"א הוא שסובר שלשדה מקנה יש ערך קבוע, ולכן הוא יכול ללמוד מערכין. [↑](#footnote-ref-3206)
3207. אמנם קצבה כאן התורה סכום כסף כמו שקצבה בשור שהרג עבד, שבו אינו משלם אלא את הסכום הנקוב, אך אדם החובל בחברו אינו דומה לשור שנגח. בשור שנגח שלשים השקלים האלה הם התשלום היחיד שגזרה התורה, התורה לא גזרה שם תשלום אחר. השור אינו משלם דמי נזק במקום שבו דנים אותו על הריגתו. ומלבד זאת, שלשים השקלים האלה הם התשלום שקבעה התורה במקום תשלומי הנזק המושתים במקרים אחרים. אבל בכל מקום שבו אדם הזיק לאדם, משלם תחת הנזק ואף משלם תחת אשר ענה. חמשים הכסף האמורים כאן דומים לתשלומים אחרים שמשלם תחת אשר עשה לה, ולא דומים לשלשים של עבד שמשלם על נזקי בהמתו, שהוא כל מה שגזרה בו התורה. החמשים האלה הם בגלל ששכב אתה, תחת אשר ענה. חוץ מהם, יש גם יתר תשלומי הנזק והבשת, כשם שחובל משלם תשלומים שונים. [↑](#footnote-ref-3207)
3208. וראה גם את המדרש שהבאנו בפסחים קיג:, האומר שיש חוטא שאפשר לשנוא אותו, והוא חוטא שאין שני עדים על חטאו. ולפי האמור כאן תמוה, הלא זה בדיוק החוטא שצריך להוכיחו ולא לשנוא אותו. [↑](#footnote-ref-3208)
3209. התנאים אומרים שבדור הזה אי אפשר להוכיח. יש גרסאות שונות מה אמר כל אחד מהתנאים. מקור המדרש בתו"כ ושם הגרסה שונה מעט. המדרש נזכר גם בספרי וגם שם הוא שונה. לפנינו אומר ר"ט שאין מי שמקבל תוכחה שאם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך. המשפט הזה אינו מופיע בתו"כ שלפנינו, ואפשר שהוא תוספת של הגמ' שבאה לבאר מדוע אין מי שמקבל תוכחה וכיצד אינו מקבל. אם נגרוס שר"ט אומר שאין מי שמקבל תוכחה, נמצא שהוא מבקר ומגנה את האומר "טול קורה", שבמקום לשמוע לתוכחה הוא יחפש מום אצל המוכיח, וחזקתו שימצא כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ובכך יפטור את עצמו מלתקן את חטאי עצמו. כי ברוב רשעו סובר הוא שאם גם המוכיח חוטא – מותר גם לו לחטוא. אבל אם גורסים שאין מי שיכול להוכיח, הכונה היא שבימים כתקונם אין לאיש קורה בין עיניו, אבל היום שהתמעט הדור ולכל אחד יש קורה בין עיניו – שוב לא יוכל להוכיח כי לא יקבלו את תוכחתו. כי דרכו של החוטא לא לקבל את תוכחתו של מי שחוטא בעצמו. (אם כי מסתבר שהוא יסכים שרע הדבר שאדם ממשיך להחזיק בטעותו רק משום שגם המוכיח טועה). כנגד זה מביא התו"כ את ר' עקיבא שאהב את התוכחה, ולא שת את לבו לשאלה מי מוכיחו. כי רצה לתקן את עצמו. כלומר: כנגד דברי ר"ט שאומר שאין מי שמקבל תוכחה, מביא המדרש את דברי ראב"ע שאין מי שיודע להוכיח, ואת דברי ריב"נ שאומר שיש צדיקים שאוהבים את התוכחות. [↑](#footnote-ref-3209)
3210. בהמשך הפרשה נאמר: "וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה", "אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם". מכאן דרשו חכמים שמשלם כשעת ההערכה, ויש לבאר דרשה זו, שהרי אין זה פירושו של פסוק. ועוד יש לשאול, הלא הפסוקים האלה אינם עוסקים בערכין אלא בשדה ובהמה. אמנם, זו אינה קושיה, שהרי כל הפרשה עוסקת בנושא אחד: כמה יתן האיש המפליא נדר והנודר מכל שיש לו, תחילה מגופו, אח"כ מרכושו ואדמתו. בעניינים אלה, מעריך הכהן אותו ולפי הערכת הכהן הוא נותן, אם העריך את עצמו – כפי ערכו שקצבה לו התורה, ואם את אדמתו – כערכה שקצבה לה התורה, ואם את שאר רכושו – כאשר יעריך הכהן, וכפי שנדר. כערכו שהעריך. [↑](#footnote-ref-3210)
3211. כך מבארת הגמ'. אמנם במשנה משמע אחרת. [↑](#footnote-ref-3211)
3212. נחלקו רש"י ורגמ"ה אם דרש את המלים על פי, כלומר שמתחיב על דברו שבפיו, או את המלה הנודר, כלומר שמתחיב על נדרו. הגמ' לא צטטה כאן את המלה הנודר. אפשר היה לומר שכונתה על פי אשר תשיג וכו', כדרכה במקומות רבים. אלא שכאן קשה לומר זאת שהרי ברישא הוזכר הנודר ובסיפא לא. ונראה שטעם הדבר הוא שהרישא למדה משם והסיפא לא. [↑](#footnote-ref-3212)
3213. ואפשר ללמוד מכאן שכך כונת התורה, אע"פ שנאמר כאן מִבֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְעַד בֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה, ונאמר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְעַד בֶּן שִׁשִּׁים שָׁנָה, ונאמר מִבֶּן חֹדֶשׁ וְעַד בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים. כלומר: יום עשרים שנה ויום חמש שנים הוזכרו כאן וכאן. [↑](#footnote-ref-3213)
3214. האמוראים תולים זאת באפשרות לפסק את הפסוק אחרת ולקרוא: "שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבַשְּׁבִעִת", אך פשוט שזה אינו פשט. במקומות רבים שבהם דורשת הגמ' דרשה המבוססת על פִסוק שונה של התורה, אפשר לבאר על דרך הפשט וכן כאן. על דרך הפשט מכך שעובד שש ויוצא אחרי שעבד שש, משמע שבו הדבר תלוי. (וראה יבמות כד הערה צו, ב"ק ב: הערה ד, ב"ב קיא הערה רלא וסנהדרין י הערה כה.). [↑](#footnote-ref-3214)
3215. גם בזבחים מז. דורשים את המלה "לרצנכם" כאומרת לדעתכם. [↑](#footnote-ref-3215)
3216. אם חברו מפריש אינו מתכפר. הגמ' מנמקת זאת בכך שזמנין לא ניחא ליה במאי דעבד חבריה. למה נזקקה הגמ' לטעם הזה? למה לא אמרה בפשיטות שלא יצא י"ח (כלומר לא התכפר) פשוט משום שלא היה הדבר מדעתו ומרצונו? ואולי מכאן משמע שכל עוד לא יהיה לו רצון להתנגד לקרבן, יוצא י"ח, וזכין לאדם שלא בפניו, אלמלא שהוא מתנגד כי רוצה להתכפר בשלו.. [↑](#footnote-ref-3216)
3217. יתכן שזה המשך הבריתא, בפרט משום שזה המשך דרישת אותו פסוק. אבל בתו"כ לפנינו זה לא מופיע. [↑](#footnote-ref-3217)
3218. אולי אפשר לבאר שנחלקו רב ושמואל מתי מתחיל מניין חמשים השנה לעניין זה. לרב משתקעו בשופר ביום הכפורים מתחיל הזמן שעליו נותן חמשים שקל כסף. אם יקדיש מיד, תוך כדי שנת היובל, השדה קדוש וצריך לתת את מלא הסכום, ואם הקדיש מיד בצאת היובל, כבר נגרעה לו שנה כי השנה השניה כבר התחילה. (ומטעם זה סובר רב שאפשר למכור את השדה בשנת היובל עצמה, וטעמו מבואר להלן כט: שחוזר ונמכר, כמו לאחר היובל, אמנם קשה כי הגמ' שם אומרת שגם לשיטתו יוצא מיד). לשמואל החשבון אינו מתחיל אלא בסוף שנת היובל, כל היובל מוציא את השדה ולא רק יום הכפורים. לכן אם מקדיש תוך כדי היובל, אין ההקדש חל כלל. לכן רב יפרש: "אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ" - כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם, כלומר: אם הקדיש (א) משנת היובל עצמה, הרי שהוא הקדיש את כל חמשים השנה, ועל זה אמרה התורה כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם, כלומר: השדה יפדה בערכו המלא שקצבה לו התורה: חמשים. וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ – החל (ג) מהשנה שאחר היובל, אז יש לגרוע על פי השנים הנותרות. שמואל יפרש: "אִם מִשְּׁנַת הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ" - כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם, כלומר: אם הקדיש מהשנה (ב) שמיד אחר היובל, הרי שהוא הקדיש את כל חמשים השנה, ועל זה אמרה התורה כְּעֶרְכְּךָ יָקוּם, כלומר: השדה יפדה בערכו המלא שקצבה לו התורה: חמשים. וְאִם אַחַר הַיֹּבֵל יַקְדִּישׁ שָׂדֵהוּ – החל (ד) מהשנה השניה שאחר היובל, אז יש לגרוע על פי השנים הנותרות. כיון ששמואל סובר שכל היובל מפקיע מיד ההקדש, ולא רק יום הכפורים, הרי שההקדש כלל לא יכול לחול על השדה כל השנה. הקדש פוקע ולכן אינו חל. אמנם, רב ישיב עליו ויאמר שגם אם כל רגע ורגע מוציא את השדה מיד ההקדש, הוא אמור להוציא את השדה לכהנים. אך שמואל ישיב ויאמר שכיון שכל רגע ורגע מפקיע את השדה מיד ההקדש, הרי שההקדש כלל אינו חל, וכיון שאינו חל – אינו יכול להוציא את השדה לכהנים. הכהנים אינם זוכים מיד הבעלים אלא מיד ההקדש, ואם ההקדש לא חל – הוא גם אינו מוציא את השדה לכהנים. [↑](#footnote-ref-3218)
3219. כלומר: אין זה חלק מעכב בפסוק, מסוג החלקים המעכבים שעמדנו עליהם בהקדמה לספרנו בעמ' יד. זהו חלק מתיאור הדין ולא חלק מתיאור המקרה, והמקרה עומד ומתואר בפני עצמו גם ללא הדין. לכן א"א לומר שהדין הוא חלק מעכב בפסוק. [↑](#footnote-ref-3219)
3220. כך נראה לפרש. אמנם ראה רש"י שפרש אחרת. [↑](#footnote-ref-3220)
3221. אמנם קשה כי הלשון "ואם... ואם..." משמע שכל אחד עומד בפני עצמו, כפי שפרשו ר"י ור"ש. [↑](#footnote-ref-3221)
3222. התורה לא זִכתה לאדם את שדהו. היא זִכתה לו את שני התבואות עד היובל. כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי. לכן אינו פודה אלא את שני התבואות עד היובל. ביובל שב אדם אל אחזתו, כלומר: הוא מקבל אותה שוב מה' לחמשים שנה נוספות. אם היא ביד ההקדש, הוא אינו מקבל אותה מה' לתקופה נוספת. פקע מעליה שם בעליה וכעת היא יוצאת לכהנים. לפי ר"י פקע שם בעליה והרי היא ככל הקדש, ואינה עוד שדה אחזה אלא הרי היא כבית. לר"ש זו מתנה שזכו בה הכהנים משלחן גבוה. ר"א סובר שזכה בה ההקדש, אלא שצריך הבעלים לגאול אותה כמו בית, וביובל ישוב השדה לבעליו החדש – ההקדש, ויתחלק לכהנים. מ"מ לכו"ע במקרה כזה - לֹא יִגָּאֵל עוֹד. הבעלים אבד את יכלתו לגאול את השדה. הוא יכול לקנות את השדה מיד ההקדש כמו כל אדם אחר, אך ביובל ישוב השדה להקדש ויצא לכהנים. ר"א מקבל את הטענה שהשדה בהקדשו עד שיפדה, אלא שמשהגיע יובל אבדה הזקה בינו לבין בעליו הראשונים, וגם אם יגאלנו - לֹא יִגָּאֵל עוֹד. ובשנת היובל ישוב השדה לכהנים. נאמר כאן "וְהָיָה הַשָּׂדֶה בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל קֹדֶשׁ לַה’ כִּשְׂדֵה הַחֵרֶם לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ". לפי ר"א דוקא אם יתקיים "בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל", דוקא אז - לַכֹּהֵן תִּהְיֶה אֲחֻזָּתוֹ. דין שדה היוצא ביובל וחוזר לבעליו הוא זה שמביא את השדה לידי בעליו החדש – הכהן. אבל כל עוד לא נמכר השדה לאיש אחר, לא מתקיים דין בְּצֵאתוֹ בַיֹּבֵל, שהוא דין בשדה שנמכר. [↑](#footnote-ref-3222)
3223. כגון שמת אדם ששמו יעקב, וזכה ראובן בנו בשדה והקדישו ראובן. אם קנה שמעון בן יעקב את השדה, הרי הוא אחר. כי אין השדה לו. ואע"פ שהיה השדה של יעקב אביו, משזכה בו ראובן שוב אינו אחזתו של שמעון. אבל אם יגאלנה בנו של ראובן, הרי היא אחזתו, והוא לא אחר לגביה. [↑](#footnote-ref-3223)
3224. ראה יבמות כד הערה פג. [↑](#footnote-ref-3224)
3225. הגמ' כאן אומרת שבת נחשבת אחר שהרי אין השדה מיועד לה לאחר מות האב. (ח) היא אחר במקום בן. (וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, בערכין ל הערה מא, וביבמות כד). ומפרשים כאן רגמ"ה (ד"ה כיון דבת) ורש"י (ד"ה כל שהוא אחר) שאפילו אם אין בן הבת היא אחר שהרי אילו היה בן לא היתה יורשת. (ואולי משום שכל עוד האב חי – אולי יִוָּלד לו בן, ועוד לא נקבע מעמדה של הבת כיורשת). זב"ת כאן (ד"ה כי) למד מדבריהם שגם בן הבן נחשב אחר. והוסיף "וצריך עיון". כלומר: אם הבת, אע"פ שהיא עצמו ובשרו של אביה, היא אחר גם כאשר היא עתידה לרשת, גם בן הבן הוא אחר אע"פ שהוא עתיד לרשת. ומובן מדוע כתב הזב"ת על כל זה שהוא צ"ע. שהרי הנימוק של הגמ' לדין זה הוא שהבת היא אחר במקום בן. אבל הן הבת כשאין בן, והן בן הבן, אינם אחרים לנחלה זו. נחלתם היא. את דברי הגמ' מסתבר לפרש שכאשר יש בן, ממילא הופקעה הבת מירושת שדה זה ואין השדה שדה אחזתה, אבל בת במקום שאין בן, השדה הוא שדה אחזתה. וכן בן הבן – השדה הוא שדה אחזתו. זה השדה שלו מימות יהושע בן נון. גם הבת היא בבחינת "והעברתם" ולא בבחינת "ונתתם", היא יורשת ממילא. לכן כתב זב"ת שכל זה צ"ע. אמנם, אפשר לבאר מדוע כתבו רש"י ורגמ"ה כפי שכתבו. הגמ' כאן מדמה את הדין הזה לדין עבד עברי שעובד את בנו של הקונה ולא את בתו (קדושין יז:), ושם מובן היטב מדוע אינו עובד את בתו גם אם אין בנים, וברור שהכוונה היא שאינו עובד את הבת כאשר אין בן, כי אם יש בן פשוט שהבת אינה יורשת. [↑](#footnote-ref-3225)
3226. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, ובקדושין כט הערה לה. [↑](#footnote-ref-3226)
3227. וכפי שבארנו ביבמות כד הערה פג. [↑](#footnote-ref-3227)
3228. אמנם, היה מקום לומר שדבר הכתוב בהוה. [↑](#footnote-ref-3228)
3229. בדומה למה שבארנו בהקדמה לספרנו בעמ' יד. [↑](#footnote-ref-3229)
3230. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-3230)
3231. וכפי שנבאר להלן ערכין כט:ל. ולהלן ערכין ל. וראה שם גם להלן הערה מא. [↑](#footnote-ref-3231)
3232. יש בתורה כמה פרשיות והלכות שבהן באה לידי ביטוי שייכותו המשפחתית של האדם. המרכזי שבהם הוא דין הנחלות, שפרטיו מבוארים בפרשת פינחס ובפרשות בהר ובחקתי.

      בפרשת פינחס מלמדת אותנו התורה כיצד לנהוג בנחלת אדם שמת. הכלל העולה שם מדיני הנחלות הוא, שהנחלה שייכת לאדם ולזרעו אחריו, ואין לו יכולת להעבירה לאדם מחוץ למשפחה. (התורה אסרה למכור את הארץ לצמיתֻת, וכן אסרה תורה להסיג גבול אשר גבלו ראשנים (וראה שבת פה הערה נה), ולהסב נחלה ממטה למטה) הנחלה שייכת לאדם ועוברת לבניו אחריו כיוון שהם חלק מגופו. לכן אם האדם אינו חי מוחזקת נחלתו בידי חלקי גופו שעדיין חיים. אם לא נותר מגופו דבר, חוזרת הנחלה אל מקורה הראשון, אל מקורו של אותו אדם שהחזיק בנחלה, כלומר אל אביו של המת (ואם מת האב – אל צאצאיו של האב שעדיין קיימים), וכן הלאה. וכפי שבארנו בב"ב קח-קי. (עמ' תרנז, וראה גם ביבמות נד:, בקדושין כט הערה לה, וביבמות כד).

      המשכיותה של הנחלה והמשכיותה של המשפחה – חד הן. למראית עין נראה, שהנחלה היא נכס ששייך כֻלו למשפחה. אך מכך שאין האדם יכול להעבירה לאחר, נִתן ללמוד דוקא על מִעוט בעלותה של המשפחה בנחלה. לאדם יש שליטה מלאה על רכושו רק כשהוא יכול להעבירו לאחר, והעדר יכולת זו – משמעו שאין זה רכושו לגמרי. נקודה זו מבוארת יותר בפרשות בהר ובחקתי, בהן מדגישה התורה את אִסור העברת הארץ לאדם אחר ואת אִסור העברת אדם מאחֻזתו וממשפחתו. וטעם הדבר מבואר שם בפירוש: כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ. הפסוקים האלה מובאים שם כנִמוק לאִסור למכור את האדמה ואת ישראל. אין אדם מוכר מה שלא שלו.

      פרשת בהר פותחת בפסוק "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר דבר אל בני ישראל", ואז, אחרי כל עניני השמטה, היובל וגאֻלת הארץ והאדם, באה פרשת התוכחה, שאחריה מסכמת התורה "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". אלה פסוקי המסגרת לפרשה: הפתיחה והסיום באותם מרכיבים: ה', משה, בני ישראל והר סיני.

      והנה, אחרי פרשת הערכין וההקדשות מופיע פסוק חתימה נוסף: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני".

      יש כאן ברית מיוחדת שנכרתה בין ה' לישראל בהר סיני. וראה בכריתות ח:ט. הערה כב, שיש אומרים שפרשות אלה הן הברית שנכרתה בין ה' לישראל במעמד הר סיני.

      מהו התֹכן של הברית המיוחדת הזאת שנכרתה בין ה' ובין בני ישראל בהר סיני? פרשת בהר עוסקת בשני מרכיבים: העם והארץ. היובל גואל את שניהם ומחזיר אותם זה לזה: ביובל שב איש אל אחֻזתו, והאחֻזה שבה אל בעליה. אם הארץ נמכרה היא תשוב ביובל לבעליה, ואם האדם נמכר הוא ישוב ביובל לאחֻזתו. אי אפשר למכור לא את האדם ולא את אחֻזתו, אלא רק את שני התבואות, ולכן חִשוב דמי המכירה והגאֻלה במכירת האיש ובמכירת הקרקע הוא ע"פ השנים. יתרה מזאת, גם לפני היובל יש מצוה לגאול את האיש או את האחֻזה שנמכרו. כל אדם קשור לאחֻזתו בקשר בל ינתק, לדורות.

      התורה מנמקת את המצוות האלה בנִמוק : והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ, כי לי בני ישראל עבדים. אדם אינו רשאי למכור לא את עצמו ולא את אחֻזתו כי הוא אינו בעליהם. ה' הוא הבעלים של ישראל וארצם. ובעל כרחו חוזר כל אדם לאחֻזתו. (יש עוד הוכחה לכך שלא מדובר כאן בדאגה לבסיס כלכלי לדלים אלא בדין בין אדם למקום: הסִדור הזה מיטיב עם משפחה שהולידה מעט בנים, מקשה על משפחה שהולידה הרבה בנים, ועל בני בניה של אותה משפחה לדורות, ומנציח את העובדה שהגר ובני בניו אחריו יהיו לעולם חסרי אחֻזה. ואולם אין צרך בראיה זו, התורה עצמה כתבה את הטעם למצוות פרשת בהר: כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ. כי גרים ותושבים אתם עמדי. ואין אדם מוכר את מה שלא שלו). המסר של הפרשה הוא שהאדם אינו בעלים לא על עצמו ולא על אדמתו. הכל שיך לה'.

      האדם והארץ הם שני מרכיבים מקבילים בפרשה. כל אדם שיך לאחֻזתו וכל אחֻזה שיכת לאדם, ושניהם שיכים לקב"ה. והעם והארץ יחד הם גוף אחד העובד את ה'. לכל חלק בעם יש תפקיד, והכל יחד עובד את ה'. העם והארץ. אם הם חוטאים לה', לא רק האדם נענש וירצה את עוונו, גם הארץ תהיה לשמה ותרצה את עוונה, היא תרצה את שבתותיה כל ימי השמה. הארץ קדושה כמו העם, והיא חלק מהברית הנכרתת עם ה' בהר סיני. גם היא צריכה שבת כמו שישראל צריכים שבת, אות היא בין ה' לבינם. גם אותה אין האדם יכול למכור כי היא שיכת לה', ויש מצוה לגאול אותה, וכשהברית עם ה' מופרת, גם היא נענשת.

      הברית הזאת, ברית הר סיני, היא ברית של העם והארץ עם ה'. אך בפרק הנספח, פרק הערכין וההקדשות, נבחן כל פרט ופרט בעמדו בפני עצמו מול הקב"ה. וגם בפרשיה ההיא ערך האדם כערך נחלתו, חמשים שקל כסף.

      חמשים שקל כסף הוא ערך משפחה ובית אב בישראל. שהרי המחלל נערה מישראל משלם לאביה חמשים כסף, בתנאי שהיא נערה בבית אביה. זהו הערך של בית אב, כערך המשפחה והאחֻזה המשפחתית, שהפרשה מלמדת שהם אינם יכולים להשתנות או לעבור משפחה לעולם. אדם ונחלתו נשארים במשפחה לדורי דורות. אם הדבר השתנה ע"י מכירה, היובל מתקן זאת. מכל דבר חיב אדם לתת מדי שנה מעשר מן המעשר לה'. לכן גם מערכו נותן האדם מבן עשרים שנה ומעלה מעשר מן המעשר, מחצית השקל, לה'.

      ביתו של אדם זו אשתו, לכן אשה עוברת ממשפחה למשפחה, וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית בישראל.

      כלומר: גם כאשר עומד כל פרט בודד ונערך לפני ה', ערכו נקבע ע"פ מקומו ותפקידו בברית הנכרתת בין ה' ובין העם והארץ. לעֻמת רכוש שאינו חלק מהברית הזאת, ואינו חלק מפרשת בהר, שכאשר הוא נערך מול ה', הוא אינו נערך אלא ע"פ מחירו בשוק.

      זוהי ברית בין שלשה שותפים: ה', בני ישראל והארץ. לכן מורחב כאן מקומה של שבת הארץ. נכון שכדי שהארץ תקים את מצותה, אנו צריכים לא לזרוע ולא לקצור, אבל המצוה היא על הארץ. כי שלשה שותפים לברית הזאת. וכשהברית תופר – יופרדו השותפים זה מזה. אבל ה' לא ישכח את בריתו, והוא ישוב ויחבר יחד את השותפים, כשיזכרם.

      וכבר הזכרנו שהדבר בא לידי בטוי גם בפרשת ערכין. ערכו של האיש כערכה של נחלתו, חמשים שקל כסף. כל אדם שיך לאחֻזתו וכל אחֻזה שיכת לאדם, ושניהם שיכים לקב"ה. היובל מחזיר אותם זה לזה. לכן גם ערכם – אחד הוא. חמשים שקל כסף הוא ערך משפחה ובית אב בישראל. לכן המחלל נערה מישראל משלם לאביה חמשים כסף, בתנאי שהיא נערה בבית אביה, כערך המשפחה והאחֻזה המשפחתית, שהפרשה מלמדת שהם אינם יכולים להשתנות או לעבור משפחה לעולם. אדם ונחלתו נשארים במשפחה לדורי דורות. אם הדבר השתנה, היובל מתקן זאת. מכל דבר חיב אדם לתת מדי שנה מעשר מן המעשר לה'. לכן גם מערכו נותן האדם מבן עשרים שנה ומעלה מעשר מן המעשר, מחצית השקל, לה'. ביתו של אדם זו אשתו, לכן אשה עוברת ממשפחה למשפחה, וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית בישראל.

      המצב המתואר בפרשתנו שבו יש עם וארץ ששיכים לאדון, כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ, מזכיר את מה שהנהיג יוסף במצרים. יוסף קנה את כל אדמת מצרים ואת כל אנשי מצרים, ולכן הוא חִלֵּק אותם במצרים כרצונו וצוה עליהם לתת בכל שנה חמישית מהתבואה לפרעה. גם ה' מחלק את ישראל בארץ בגורל (בכמה מקומות בתנ"ך אנו מוצאים שגורל הוא דרך לברר את רצון ה' וצווו, ודאי כאשר הוא מצוה על הפלת הגורל), ובכל שנה הם נותנים שני מעשרות, אחד לחלק הנבחר בעם, ואחד לחלק הנבחר בארץ, כי הארץ והעם הם שני הדברים השיייכים לה'. גם הבטויים בפרשה מזכירים את האמור אצל יוסף. שם נאמר "וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָׁם", וכאן נאמר "וַהֲשִׁמֹּתִי אֲנִי אֶת הָאָרֶץ".

      אחֻזתו של אדם היא מהותית לו. האדם קִבל אחֻזה בארץ והיא נועדה לו ולבני בניו אחריו עד עולם, כיון שהם חלק ממנו. הם לא נִתנים להפרדה. לכן קבעה התורה שאסור להסב נחלה ממטה למטה.

      כל נחלות הארץ חולקו ע"י ה'. ה' נתן לאיש איש את נחלתו, וכל אלה מפרנסים את מטה לוי שה' הוא נחלתם, הם עובדים את ה' בשם כל ישראל, וכך כל עם ישראל כאחד עובד את ה'.

      דינים אלה חלים על נחלות, המיועדות להצמחת התבואה שעליה חלות המצוות התלויות בארץ. קדושתה של הארץ בשדות תבואתה. שם גם תשבות הארץ שבת לה'. על הבית אשר בעיר הן לא חלות. ואכן, את הבית אשר בעיר אפשר למכור. גם מצאנו בספר יהושע שהיו ערים שחולקו לכמה שבטים. נחלתו של אדם היא אחזתו בארץ, בה הוא מקים את המצוות התלויות בארץ. ממנה הוא מעלה את הראשית אל המקום אשר בחר ה', וממנה הוא נותן תרומה לעובדי ה', העובדים את ה' בשם כל ישראל. וה' הוא נחלתם כשם שהיא נחלתו. כי שניהם יחד עובדים את ה'. (עם ישראל הוא גוף אחד שבו לכל חלק יש תפקיד וכֻלו יחד עובד את ה'. לא כל איש עובד את ה' אלא עם ישראל עובד את ה' כאחד. לכל חלק בעם יש תפקיד, והוא נחלתו. וראה בחולין טז: סוף הערה ה, בכורות ד: הערה ז, ולעיל הערה יג). [↑](#footnote-ref-3232)
3233. וראה גם דברינו בב"ב קח (עמ' תרנז), ביבמות נד:, ובקדושין כט הערה לה. [↑](#footnote-ref-3233)
3234. בפשטות נראה שזה חדוש גדול יותר מדברי ר' דוסתאי (אמנם ראה תוד"ה איכא, שמשמע ממנו אחרת). ר' דוסתאי דִבר על מקרה שבו השתנה ערך השדה, וכאן יכול הגואל לומר אינך יכול לדרוש יותר ממה שנתת, ואינך יכול לדרוש יותר ממה שאתה מחזיר לי. בדומה למה שהזכרנו לגבי עבד עברי. אבל רבי מוסיף ודורש למקרה (שלא קים בעבד עברי) שבו לא השתנה ערך השדה, אלא שהקונה מכר לקונה שני. וכאן אי אפשר להעלות את הסברה דלעיל. הקונה יאמר: גם נתתי יותר וגם אני מחזיר לך יותר. אעפ"כ לומד רבי שא"א לחיב את הבעלים להשיב יותר ממה שקִבל. ובכך הוא מדמה זאת למקרה שבו עסק ר' דוסתאי, ובו השתנה ערך הקרקע. משום שהוא סובר שאין הולכים אחר מחזיק הקרקע אלא אחר בעל הקרקע הבא לגאול, והוא אינו צריך לשלם יותר ממה שקִבל. [↑](#footnote-ref-3234)
3235. לשון המשנה: מכרה לראשון במנה ומכרה ראשון לשני במאתים מנין שאינו מחשב אלא עם הראשון ת"ל [לאיש] אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכר הראשון לשני במנה מנין שאין מחשבין אלא עם השני ת"ל לאיש [לאיש] אשר בתוכו. לשון הבריתא: מכרה לראשון במנה ומכר ראשון לשני במאתים אינו מחשב אלא עם הראשון שנאמר (ד) [לאיש] אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכר הראשון לשני במנה אינו מחשב אלא עם האחרון שנאמר וחשב את שני ממכרו. ההבדל בצטוט הפסוקים מלמד שהתנאים לא דרשו דוקא את המלה המצוינת אלא את כלל הפסוק. [↑](#footnote-ref-3235)
3236. רש"י מפרש שגם משעה לשעה, אך קשה איך אפשר ללמוד זאת מהמלה ימים. ורמב"ם אכן לא פסק כך. גם מהמשך הפרק לא משמע שהולכים לפי שעות. [↑](#footnote-ref-3236)
3237. וראה ברכות י: הערה כה, ובר"ה ז. הערה כג. [↑](#footnote-ref-3237)
3238. כך נראה שיש לבאר את ההו"א ע"פ הדוגמא שמביאה הגמ', אמנם רש"י פרש את ההו"א אחרת, ופרש שלפי ההו"א גם הקונה בשבט יטען חלוט בטבת אם התעברה השנה. ואינו נראה לפרש כן לפי הדוגמא שהביאה הגמ' דאמר ליה אנא קדים שחין נורא. ולמה תהיה הו"א שהמוכר בשבט תמלא לו שנה בטבת? וכי נאמר בתורה שיש בשנה שנים עשר חדש? [↑](#footnote-ref-3238)
3239. ויש לדון אם די שאומר שחוזר בו ממתנתו, שהרי חנם נמכר ולא בכסף יגאל, או שצריך לשלם את ערכו. [↑](#footnote-ref-3239)
3240. ונחלקו ר"י ור"א בשאלה האם דינו של הקונה הראשון כבעל הבית, ויכול לגאול מהשני, או שהקונה הראשון כלל לא היה בעל הבית כל עוד לא נחלט לו, ואינו יכול לגאול מהשני. [↑](#footnote-ref-3240)
3241. וראה מגלה ב הערה ח. [↑](#footnote-ref-3241)
3242. וראה גם ירושלמי שביעית ו א, שמביא את הדרשות האלה בשנויים קלים. [↑](#footnote-ref-3242)
3243. וראה סדר עולם ל, שם מקור הדברים, ושם הם מפורשים. [↑](#footnote-ref-3243)
3244. כמו בפסוק "וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ". כלומר: לכתחילה המקדיש צריך לפדות, או לגאול, את הקדשו. אם לא עשה כן – וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּך, ימכרנו הגזבר לאחר. [↑](#footnote-ref-3244)
3245. כשדה אחזה של ישראל, שהתורה קבעה כאן כי לי הארץ ולכן אין רשות לאחר לשנותה. הוא לא הבעלים. [↑](#footnote-ref-3245)
3246. כבר העירו האחרונים שהרמב"ם לא הזכיר שיהיו ללא חומה, אבל הרמב"ם נקט בלשון הבריתא, לכן אין ממנו ראיה. ואולם, קשה לומר שיהיו הערים ללא חומה, כי אם אין חומה – למה צריך הרוצח לעמוד בפתח שער העיר ולדבר את דבריו באזני זקני העיר כמפורט בספר יהושע? יכנס מכל מקום ומכל צד. ועוד, לכאורה ספר יהושע מבחין בין ערים לבין נחלה, וכמעט כל ערי הלויים המנויות בפרשת הפרשת ערי הלויים, מנויות גם כערי השבט שהפריש אותן בפרקי ההתנחלות. ואם פרקי ההתנחלות הבדילו בין נחלות לערים משום שהערים ערי חומה הן – הרי שיש חומה. ועוד, חלק מערי הלויים מנויות אפילו ברשימת ל"א המלכים. כללו של דבר: דחוק לומר שלא היתה חומה לערי הלויים. [↑](#footnote-ref-3246)
3247. וראה דברינו בברכות ט. וראה שם בהערה טו. וראה לעיל שבת קלג. עמ' קטז. [↑](#footnote-ref-3247)
3248. הגמ' שואלת מה ר' יעקב לומד מהפסוק הזה, ולכאורה השאלה לא ברורה, שהרי הוא לומד מכאן את עצם הדין שהנותר טעון שריפה. (ואף תוס' הקשו כך). ודרכם של האמוראים המאוחרים לשאול בכל מקום שבו תנא אחד למד מפסוק מה ילמד רעהו, אע"פ שגם התנא הראשון לא למד מהיתור אלא מעצם העובדה שהתורה נתנה עשה אחר ל"ת, ממילא לומד הראשון שאין לוקים. [↑](#footnote-ref-3248)
3249. וכפי שבארנו במנחות עג: הערה קיד. [↑](#footnote-ref-3249)
3250. ראה יבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-3250)
3251. אמנם, אפשר לפרש שאינו מן המובחר, אם לא ניתן מלכתחילה אלא כנדבה, לא הוקדש אלא ע"מ שיהיה הוא הקרבן, אבל אם האדם חייב, שיביא מן המובחר. [↑](#footnote-ref-3251)
3252. אמנם, הגמ' מבארת שיש נפק"מ בין שני הטעמים. מי שסובר שעקר הפרשה שלא נודרים נדרים כאלה למזבח – לא נודרים אפילו לדמיהם. מי שסובר שעקר העניין הוא הרצוי, יוכל להקדיש בהמה כדי שיקנו בדמיה נסכים. [↑](#footnote-ref-3252)
3253. אמנם, המדרש לכאורה מנסה בדרך של לשון נופל על לשון להנות מכל העולמות ולפרש בכל המובנים. אך נראה שלא עשה כן אלא (ג) לתפארת המדרש. הרעיון של המדרש פשוט: בהמה בעלת מום אפשר להקדיש דוקא לבדק הבית, וממילא מכאן עולה שבהמה תמימה אפשר להקדיש דוקא לקרבן. ולענין זה לא חשוב אם אמר הרי זו או הרי עלי, הכלל הנובע מהפרשנות של נדר ונדבה בפסוק הזה נכון תמיד. [↑](#footnote-ref-3253)
3254. ומכך שכל הצוויים האלה אמורים בדבור אחד, לומד ר' יהודה שכל לאו הבא מכלל עשה הרי הוא כלאו. וראה פסחים מב. [↑](#footnote-ref-3254)
3255. אפשר שחכמים הכריעו שכך יש לקרוא את הפסוק: "עַוֶּרֶת אוֹ שָׁבוּר אוֹ חָרוּץ אוֹ יַבֶּלֶת אוֹ גָרָב אוֹ יַלֶּפֶת לֹא תַקְרִיבוּ אֵלֶּה לַה’ וְאִשֶּׁה לֹא תִתְּנוּ מֵהֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לַה’ וְשׁוֹר וָשֶׂה שָׂרוּעַ וְקָלוּט. נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה". כלומר: את כל אלה תעשו נדבה למקדש, אך אל תקריבוהו כאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יַקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נִדְרֵיהֶם. (אמנם קשה כי שם נאמר גם וּלְכָל נִדְבוֹתָם. משמע שהראשונים נאסרו לנדר ונדבה, ושרוע וקלוט לנדר בלבד). [↑](#footnote-ref-3255)
3256. בפשטות נראה ש"תָּמִים יִהְיֶה לְרָצוֹן כָּל מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ" היינו שלא יקדיש בעל מום, ו"לא תקריבו" היינו שלא יקריב. אמנם, כיון שהפסוק "לא תקריבו" מבאר את הכלל "תמים יהיה" אמר המדרש שמ"לא תקריבו" נלמד שלא יקדיש, אך נראה שפרוש הדברים הוא כמו שבארנו. [↑](#footnote-ref-3256)
3257. ודרשה דומה נאמרה על הצווי האמור בהמשך הפרשה, שאין להקריב שור או כשב או עז לפני היום השמיני. נאמר "שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה’". עד היום השמיני לא ירצה להיות קרבן לה'. גם שם כמו כאן דרשו חכמים שגם אין להקדישו לפני זמנו. כל הקרב לה' או שיכול להיות קרב לה', אין להקדישו לפני הזמן. גם השעיר לעזאזל, בשעת הקדשתו יתכן שיהיה לה', לכן אין להקדישו בזמן הזה. הגמ' ביומא סג: שאלה מדוע צריך לרבות את השעיר המשתלח, הלא ממילא אי אפשר להקדישו אם אינו ראוי להיות שעיר לה', ורבא שם מתרץ שהוא מחוסר זמן משום שנשחטה אמו. וקשה על כך, שהרי אמנם גם מי שלא מלאו לו שמונה ימים וגם מי שנשחטה אמו שניהם אסורים מפני שלא הגיע זמן התרם, ושניהם נקראים בפי חכמים מחוסרי זמן וגם הלכות רבות נלמדות זה מזה (וראה דברינו בחולין עח.:), ואולם הפסוק שממנו נדרשה הלכה זו הוא הפסוק שעוסק במי שלא מלאו לו שמונה ימים, ואיך למד מכאן רבא למי שנשחטה אמו שהוזכר כמה פסוקים לאחר מכן. (וראה גם רמב"ם מעה"ק א יד שמשמע ממנו שממילא אינו כשר עד שנתו השניה. וראה כס"מ שם שהקשה כמה קושיות ותקן את הגרסה ברמב"ם). [↑](#footnote-ref-3257)
3258. כלומר: ואשה לא תתנו מהם, לא אותם אלא מהם. ואמנם, אפשר היה לפרש שלא תתנו אחת מהם על המזבח, ומדובר על בהמה שלמה אחת מתוך כל בעלות המום שבעולם, אלא שאז יש לדון מדוע שנתה התורה בלשונה וכתבה ברישא "תקריבו אלה" ובסיפא "תתנו מהם" ולא "תתנו את אלה". אבל חכמים אכן דרשו מהפסוק הזה שאין לתת לא שלמה ולא חלק ממנה. ואפשר שכיון ששני הפירושים יכולים לעמוד, שניהם נפסקו להלכה. מה גם שהסברה נותנת כך. מדוע יפטר מי שהקריב רק אבר אחד? הלא הוא הקריב בעל מום. [↑](#footnote-ref-3258)
3259. וכפי שבארנו במנחות עג: הערה קיד. וראה גם יבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-3259)
3260. כלומר: אגב דיני מומים מלמדת אותנו התורה שלא רק שאסור להקריב במקדש, גם בארץ אסור לעשות. התורה מלמדת כאן דין שאינו קשור למקדש. אם כך, נשאלת השאלה האם נוהגים דינים אלה רק בבהמות טהורות. משיב בן זומא (חגיגה יד:) שכיון שהתורה מלמדת דין שקשור לכל ארצנו ולא רק למקדש, ממילא הוא נוהג לא רק בבהמות הראויות לקרבן אלא גם בבהמות טמאות. [↑](#footnote-ref-3260)
3261. ראה בגמ' ביומא סג: וראה לעיל הערה יא. [↑](#footnote-ref-3261)
3262. כך נראה לבאר את רבא, אע"פ שמלשונו של רבא משמע לכאורה שההבדל הוא במבנה הפסוק. הפסוק בשחוטי חוץ ממילא פתח במלים "וְאֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן", ששהמדרש למד מהן שכל הקרב אל ה' חיב, לכן מכך שהתורה חתמה את דבריה ואמרה לה', משמע שרק לה' חייב. ואת זה אי אפשר ללמוד מהפסוקים האמורים בבעל מום ומחוסר זמן. [↑](#footnote-ref-3262)
3263. כמו בפסוק "ובהמה רבה", וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3263)
3264. הגמ' מתיחסת לשתי הדרשות האמורות כאן כשתי דרשות שונות, אבל בפשטות היינו הך. ר"ש סובר שהבהמה האמורה כאן היא לשון יחיד ולא לשון רבים, שהרי הפסוק אומר והיה הוא ותמורתו. [↑](#footnote-ref-3264)
3265. מצאנו שהיו שנדרו "ועלי לגלח נזיר", משמע שזה היה נהוג ומקובל, שאחרים משתתפים בקרבנות הנזיר. [↑](#footnote-ref-3265)
3266. יתר על כן: ר"ש מדייק מכך שנאמר כאן עפר ולא אפר, שיש ללמדו משוטה, שם נִתן עפר על המים. לכן יש ללמוד גם לכאן. האמוראים כדרכם עוד מחלקים את הפסוק "וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל כֶּלִי", לשנים. אפשר לקראו כמו שהוא, על האפר ינתנו מים. ואפשר לקראו הפוך: אל האפר ינתן כלי מלא מים. האמוראים גוזרים את הפסוק. ונראה שעשו כן לתפארת המדרש, כי הוא מתבאר היטב גם ללא הגזירה. [↑](#footnote-ref-3266)
3267. וכן מצאנו בר"ה ד.: שהנודר עובר בבל תאחר אם עברו עליו רגלים. מהפסוק הזה אנו למדים שזמן הבאת הנדרים הוא ברגל. ברגל עולה אדם לירושלים וממילא הוא מביא עמו את הקרבנות שהתחייב בהם. לכן גם לגבי בל תאחר – זה זמנו ואם עבר אותו עבר על בל תאחר. [↑](#footnote-ref-3267)
3268. הגמ' לומדת מהפסוק "מלבד שבתת ה'" ונראה שאין הכונה למלים האלה דוקא אלא לפסוק הפותח במלים אלה. [↑](#footnote-ref-3268)
3269. וראה גם פסחים פה:פו. הערה קמה. [↑](#footnote-ref-3269)
3270. הגמ' מוכיחה שרבים מאנשי בית ראשון עוד היו חיים אז ממה שאמור בימי זרבבל. וקשה, כי בימי עלית זרבבל היו רבים חיים מימי הבית הראשון, אך מנין שכך היה גם לאחר מכן, כשעלה עזרא? הלא זרבבל עלה בשנת אחת לכורש, ואילו עזרא עלה לאחר זמן רב, בשנת שבע לארתחשסתא. ובלאו הכי קשה למה המתינו עד שעלה עזרא כדי להקריב חטאת על חטאי הבית הראשון, ולמה לא עשו כן כבר בימי זרבבל. [↑](#footnote-ref-3270)
3271. וכן משמע משום שכל ממיר לא נעשתה כונתו, ואעפ"כ הוא חל. משמע שלא בכונתו ובידיעתו הדבר תלוי. [↑](#footnote-ref-3271)
3272. וראה לעיל זבחים ז:-ח: הערה כג. כיון שהפרשה פותחת ואומרת "וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַה’", והיא ממשיכה ומפרטת: "אִם עַל תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ ...", משמע שהוא שלמים, אלא שאת השלמים האלה מקריב לשם תודה. וראה גם שם הערה כט. וראה לעיל זבחים נ. [↑](#footnote-ref-3272)
3273. ועל הבאת קדשים ובכורות מחו"ל ראה דברינו בחולין טז:יז. הערה ו. [↑](#footnote-ref-3273)
3274. המדרש פותח בהוצאה מידי מחשבה לפרש את הפסוק כעוסק בבכור אדם. אין זאת אומרת שהתנא אכן חשש שמחשבה כזאת תעלה על דעתנו, שהרי כל הקורא את הפסוק בעיון רואה שלא זו כוונת הפסוק, ודברי התנא אינם אלא הפשט הפשוט, אבל לתפארת המדרש התנא האיר את הפשט הזה. (ואולי עשה כן משום שאחד מתלמידיו טעה בפסוק הזה, אבל דברי התנא כאן הם הפשט הפשוט). אפשר שגם הדין האמור בסוף הבריתא, שולד קדשים קדש כבר בבטן, גם היא דבר פשוט, וההו"א ללמוד מבכור לא היתה עולה על דעתנו, כפי שנבאר מיד. [↑](#footnote-ref-3274)
3275. ראה מנחות ה: הערה ד. וראה ע"ז מה.: הערה כא. האמוראים לא התיחסו לדרשות מעין אלה כדרשות גמורות, ראה בחולין כב:. וראה רמב"ם אסורי מזבח ג ז שגם הוא לא ראה בדרשות אלה דרשות גמורות. (וזאת אף לאחר שהוא העדיף את הדרשה השניה הנזכרת בסוגייתנו, הפשוטה יותר, על פני דרשה זו, ראה שם ג ו).

      מלבד זאת, המדרש ממעט נוגח מ"ומן הצאן" אע"פ שהצאן לא נוגח בד"כ. אמנם, הוא למד זאת מו' החבור שבין הבקר לבין הצאן. ואעפ"כ קשה לראות כיצד למד משם. בפשטות, מה שאומר המדרש הוא שגם מן הבהמות שהוזכרו, אין להקריב אלא את הראויות. [↑](#footnote-ref-3275)
3276. אמנם גם זאת כנראה לא דרשה גמורה, שהרי אי אפשר לפדות את המושחתת הזאת עד שיפול בה מום. (אמנם התנא מדמה זאת לבעל מום עובר, אך אין הנדון דומה לראיה, שהרי בעל מום עובר לא יפדה רק משום שיהיה ראוי לאחר זמן, (וכפי שדורש המדרש: שיקריבו ממנו קרבן לה', ראה להלן לב:לג.) וזה לא יהיה ראוי לאחר זמן. ועל כרחנו אינו נפדה משום שאינו השחתה גמורה). [↑](#footnote-ref-3276)
3277. ביבמות סא: לא רק ר' אלעזר אומר שזונה היא לא רק מי שנבעלה בעילה אסורה. גם ר"א ור"ע אומרים שזונה היא גם מי שנבעלה למותר לה אם עשתה זאת דרך הפקרות. וכך אנו מוצאים שם: "זונה זונה כשמה דברי רבי אליעזר רבי עקיבא אומר זונה זו מופקרת רבי מתיא בן חרש אומר אפי' הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך עשאה זונה רבי יהודה אומר זונה זו אילונית וחכמים אומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות ר' אליעזר אומר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה". בפשטות, ר"א אומר שכל ביאה שאינה לבעלה היא בעילת זנות, כפי שבארנו כאן, וכפי שמשמע מהביטוי בעילת זנות במקומות רבים בש"ס. ודומים לו דברי ר"א ור"ע, אלא שהם אומרים שדוקא אם עשתה זאת דרך הפקרות. אבל חכמים אומרים שזנות היא דוקא ביאה אסורה. (את טעמיהם של כל התנאים בארנו ביבמות סא: עיי"ש).

      לכאורה גם חכמים במשנתנו, שאוסרים במקרה של שוכר שפחה לעבדו, סוברים כר"א. אלא שהגמ' פרשה את דבריהם אחרת. ואפשר שבמקרה של שוכר שפחה לעבד יודה גם ר"א שאינו אתנן. כי שפחה לעבד היא התר גמור. שלא כפנוי הבא על הפנויה שהיא בעילת זנות.

      האמוראים בסוגייתנו סוברים שאתנן נאסר דוקא בביאת אשה אסורה. מלבד רבא שבדבריו לא מוכח כן, אך גם לא מוכח להפך. והפוסקים לכאורה פרשו שגם הוא מודה שאתנן לא נאסר אלא בביאת אשה אסורה. [↑](#footnote-ref-3277)
3278. הגמ' מניחה שלא נאסרה אלא בהמה שנתנה לזונה בעד הביאה וקנאתה ע"י הביאה בדיני קניינים. כיון שתקנו חכמים שכסף לא קונה, גם הביאה אינה קונה ולכן אינה נאסרת אא"כ היא בחצרה. פשט הבריתא שם שאם נתן לה את הטלה בשכרה, אפילו לאחר זמן רב הטלה נאסר, כיון שהוא שכרה. אבל הגמ' שם העמידה דוקא בטלה זה. ולפי זה האומר לכלתו הבה נא אבוא אליך ואנכי אשלח גדי עזים מן הצאן, אין אותו הגדי נאסר. וכל דבר שלא נתפש ברמה המשפטית כשכרה של הזונה מתנה בעלמא יהיב לה ואינו נאסר. הנחת היסוד בסוגיא היא שאם אין האשה קונה אותו בביאתה אינו אתנן, שהרי אינה יכולה כעת לתבעו תמורת ביאתה, ואם הוא נתן לפני כן – אין הוא יכול לתבעה שתבעל לו. ממילא אינו אתנן. ומכאן נובעות כל קושיות הסוגיא. אבל לכאורה פשט הפסוקים והבריתא היא שאם איש נתן לאשה אתנן תמורת השכיבה, הרי הוא אסור. [↑](#footnote-ref-3278)
3279. ולעניינים רבים אין דין נדה כדין שאר העריות. האשה איננה נפסלת, הבן אינו ממזר, ועוד. ונראה שגם הלכות אלה הן מהטעם שאמרנו כאן. [↑](#footnote-ref-3279)
3280. המדרש בא להאיר שני צדדים פשוטים. כדי להאיר את הדין המדרש מביא הו"א לק"ו, אבל לא באמת יש הו"א כזאת. למעשה, שני הדינים פשוטים, שהרי מדוע לא יאסר העוף? וכי נאמר כאן בהמה? ולגבי אתנן במוקדשין, הגמ' כבר העירה שפשיטא. [↑](#footnote-ref-3280)
3281. אולי אפשר ללמוד זאת מהפסוק האמור בפרשת אמר: "וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ בִּשְׁגָגָה וְיָסַף חֲמִשִׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַכֹּהֵן אֶת הַקֹּדֶשׁ". הרי שגם שאר הקדשים הם קדשים וחיבים בחמש, ומסתבר שאם כך - גם במעילה. [↑](#footnote-ref-3281)
3282. הגמ' תולה זאת בכך שבהמה טמאה כבר אמורה להלן: "אַךְ בְּכוֹר אֲשֶׁר יְבֻכַּר לַה’ בִּבְהֵמָה לֹא יַקְדִּישׁ אִישׁ אֹתוֹ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה לַה’ הוּא: וְאִם בַּבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה וּפָדָה בְעֶרְכֶּךָ וְיָסַף חֲמִשִׁתוֹ עָלָיו וְאִם לֹא יִגָּאֵל וְנִמְכַּר בְּעֶרְכֶּךָ". אמנם בפשטות מדובר שם על בכור הבהמה הטמאה, אבל א"א לומר כן שהרי בכור הבהמה הטמאה אינו נפדה בערכך, ואינו מוסיף חמש, ואינו נגאל. [↑](#footnote-ref-3282)
3283. בפשטות, מה שהתורה אומרת כאן הוא שאם הקדושה חלה על בהמה הראויה לקרבן, נתפשה הבהמה בקדושה והרי היא מיועדת לקרבן, ואי אפשר להוציא אותה מקדושתה זו. כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש, ולא יחליף ולא ימיר, הוא עצמו יהיה קדש. (אמנם נחלקו בתמורה יט: האם כל בהמה שראויה לקרבן מיד מתקדשת, או שרק בהמה שראויה לאותו קרבן שלו היא הוקדשה מיד מתקדשת. וכן נחלקו לגבי בהמה שהוקדשה לדמים ונעשתה ראויה, כגון שילדה זכר. שר"א אומר שכיון שכעת חלה קדושת דמים על בהמה ראויה ממילא היא מקודשת, וחכמים חולקים).

      בתמורה י:יא. נחלקו ר' יוחנן ובר פדא בדינו של ולד בהמה מוקדשת בעלת מום. האם מעת שהיא בעלת מום פקעה קדושת גופה, שהרי אינה עומדת להיות קרבה על המזבח, וממילא היא בכלל אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' או שפומה כאיב לה ואריא רביעא עליה. היא קדושה, אלא שאינה יכולה להקרב. אבל אם יהיה לה ולד תמים – חזרה קדושתה למקומה.

      עוד שאלו ולא פשטו בתמורה מה הדין במקדיש רגל בהמה לקדושת דמים, האם אומרים שכיון שנתפשה הרגל בקדושה – מיועדת היא לקרבן ופושטת הקדושה בכולה, או שהרגל מעולם לא היתה מיועדת לקרבן. [↑](#footnote-ref-3283)
3284. ראה רמב"ן ויקרא יא ג, שאומר שזה אינו ק"ו, אלא אחותו מאב ואם כלולה באמור כאן, והוא דוחה את דברי המדרש. וראה מכות ה: הערה רנב. יבמות כב: הערה סז. [↑](#footnote-ref-3284)
3285. וכפי שמבארת הגמ' ביבמות ז., אפשר לדרוש כאן דוקא משום שזה כלל באיסור ופרט באיסור, כלומר: לכל הקרבנות יש דין קדושה, וגם ההלכה האמורה כאן היא מהלכות הקדושה, לכן מסתבר שההלכה הזאת נוהגת בכל קרבן. אילו היתה כאן הלכה שמפקיעה את הפרט מכללו, אין הדבר דומה למדה האמורה כאן אלא למדה אחרת (שבארנוה בזבחים מז). הפרט שהכתוב מוציאו מכללו אינו מלמד על הכלל עד שיאמר הדבר בפירוש. [↑](#footnote-ref-3285)
3286. כך מבארת הגמ' את דעת ר' ישמעאל. תמוה שדוקא ר' ישמעאל הוא זה שסובר כאן שהתורה האריכה ולומד מן האריכות. [↑](#footnote-ref-3286)
3287. וראה גם דברינו בזבחים מט.: [↑](#footnote-ref-3287)
3288. אפשר אולי ללמוד זאת מהפסוק: "וַיִּקַּח אֶת הַחֵלֶב וְאֶת הָאַלְיָה וְאֶת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקֶּרֶב וְאֵת יֹתֶרֶת הַכָּבֵד וְאֶת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת וְאֶת חֶלְבְּהֶן וְאֵת שׁוֹק הַיָּמִין". משם משמע שהאליה אינה חלב. אפשר אולי ללמוד זאת גם מהמציאות, האליה אינה מכילה את החומר הקרוי חלב, זה שאנו מוצאים על הקרב ועל הכליות. תחת הכותרת "חלבו" או "החלב" נכללים הכליות והחלב אשר עליהן, משמע שהכליות אינן חלב, ובכ"ז הן כלולות בכותרת. ((וכפי שבארנו לעיל זבחים לז:לח.לט.-מ., עמ' תתקסט. ובזבחים מט עמ' תתקפג, ובמנחות כו.). בעל כרחנו יש כאן שתי משמעויות למלה חלב. כל הקרב על המזבח נקרא חלב, והחֹמר הקרוי חלב נקרא חלב. איזו מהן היא זו שעליה נאמר האִסור? הלשון "כל חלב" מלמדת שהכוונה לחֹמר הקרוי חלב (העולה על המזבח אינו חלב אלא על דרך ההשאלה). אע"פ שטעם האִסור מרמז דוקא על האפשרות השניה. [↑](#footnote-ref-3288)
3289. ראה חולין עה. הערה ע. [↑](#footnote-ref-3289)
3290. כך מבארים האמוראים את דעת חכמים. אמנם, לכאורה היה מקום לבאר את דעת חכמים בדרך אחרת: הצווי האמור בפרשת צו הוא הוא הצווי האמור בפרשת ויקרא, והתורה חזרה עליו פעם שניה כשם שחזרה פעמים רבות על האִסור לחלל שבת ואעפ"כ הן לאו אחד, וכפי שחזרה פעמַים על האִסור ללבוש שעטנז, וכפי שחזרה פעמַים על האִסור לכלות את פאת השדה, וכן אִסורים רבים אחרים. [↑](#footnote-ref-3290)
3291. אמנם, כפי שנעיר להלן כריתות כ:כא. הערה לט, על הראיה הזאת אפשר להשיב. ואולם, בפרשת אחרי מות מפורש שאין לאכול דם חיה. [↑](#footnote-ref-3291)
3292. כך דורש ר' יהודה. אמנם האמוראים מבארים את דבריו על דרך הגמטריה. אבל ר' יהודה לומד זה ולא אחר, זה עצמו הוא יהיה קדש לדורותיכם. [↑](#footnote-ref-3292)
3293. ואל תתמה על ו' החבור, שהרי מצאנו דוגמתו ושתי טבעות על צלעו האחת. [↑](#footnote-ref-3293)
3294. ולפי מי שמפרש שמור הוא שרף, אפשר לפרש שמחציתו שרף הנוטף מן הקנה, ומחציתו שרף הנוטף מן הקנמון. לפי זה אין בשמן המשחה אלא חמש מאות מור וחמש מאות קדה. [↑](#footnote-ref-3294)
3295. שהרי ברור שכל מור הוא עצמו שמן הרקוח בבשמים, שהרי הוא נוטף, כמו שמצאנו וידי נטפו מור. וכן באסתר מצאנו את שמן המור. והפסוק בשיר השירים קנה וקנמון עם כל עצי לבונה מור ואהלות עם כל ראשי בשמים, ודאי נכתב כדי להזכיר את הפסוק האמור בשמן המשחה, שהרי יש בו מור, ויש בו קנה וקנמון, ויש בו ראשי בשמים, ומשם נלמד שהקנה והקנמון הם זוג גם שם. ואולי לכן נצרכה הבריתא ללמדנו שהקנמון ת"ק. שאלמלא כן ודאי היינו מפרשים כפשוטו שמחציתו היינו מחצית המור דרור, שהוא חמשים ומאתים. והיינו אומרים שהקנמון אינו אלא חמשים ומאתים, מחצית המר דרור. [↑](#footnote-ref-3295)
3296. ובשקלים טז. משמע שהיו בו חמש מאות מר דרור, מאתים וחמשים קנה ומאתים וחמשים קנמון, שלא כמו הבריתא כאן, אבל גם לא כפי שפרשנו. [↑](#footnote-ref-3296)
3297. פשט הפסוק הוא שעל הפסח (אם ראשון אם שני, ראה דברינו בפסחים צב:צג.) נאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן ה’ לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא". וממילא גם מתברר ש"חטאו ישא" היינו "ונכרתה הנפש ההוא". אמנם, בדברי האמוראים בפסחים צג: משמע שלפחות לפי חלק מהדעות הפסוק הזה נחלק לשנים, ואין סופו מלמד על תחלתו, והם למדים דוקא מכאן. אך מסתבר שהכל מודים שאין זה פשט הפסוק, כאמור כאן. אלא פשט הפסוק שכֻלו מדבר על הפסח, וילמד סופו על תחִלתו. [↑](#footnote-ref-3297)
3298. לכאורה גם בלי המקור הזה מלשון המשנה דעת ב"ה מובנת מאד, אחרי שנגמרו שמונים יום כבר כלו ימי טהרה, מסבה מעשית גרידא אינה יכולה עדין להקריב קרבן, בדיוק כמו שלא תוכל להקריב אם יחול היום הזה בשבת. ודוקא דעת ב"ש טעונה ביאור. ואולם, הגמ' אומרת שלמעשה גם ב"ה מודים לב"ש בזב וכד' שלילה מחוסר זמן, ולא נחלקו אלא לגבי יולדת. (אמנם מסוף הסוגיא משמע שר' יוחנן כב"ה. גם דברי ב"ש במשנה שהדמים אינם ראיה תמוהים. כי נכון שבסופו של דבר למעשה יש מקרה שבו דמיה טמאים ופטורה מן הקרבן, אך הוא דין אחר ונובע מסבה אחרת. במקרה של אור פ"א אפשר ללמוד מהדמים ששמונים ימיה תמו). נראה לבאר שטעמם של ב"ש הוא שבמקדש הלילה הולך אחר היום. לכן לענייני קרבנות היא עדיין בתוך שמונים. לפי זה דעת ב"ש מבוססת על עִקר הדין ולא על עניין מעשי. (לב"ש בלילה עדין לא התחיב, התורה לא חִיְּבה אותו עדין. וכך יש לבאר, שאל"כ לא ברורה תשובת ב"ש שראויה השבת לקרבן צבור). מכאן מתברר למה זקוקים ב"ה לדרשה הזאת. אלמלא היא היינו סבורים שהלילה הזה שייך ליום שלפניו לכל עניני קדשים. הפסוק בא ומלמד אותנו שמיד במלאת ימיה יצא דינה לקרבן.

      טעמם של ב"ש הוא שכל עוד לא התחייב האדם בקרבן על טומאתו הקודמת, אם חזר ונטמא מתכפר על שתי טומאותיו בקרבן אחד. רק אם התחייב כבר – כיון שהתחייב שוב אינו יכול להפטר. בזב נאמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח לוֹ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וּבָא לִפְנֵי ה’ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּנְתָנָם אֶל הַכֹּהֵן". בזבה נאמר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּקַּח לָהּ שְׁתֵּי תֹרִים אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה וְהֵבִיאָה אוֹתָם אֶל הַכֹּהֵן אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד". במצורע נאמר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִקַּח שְׁנֵי כְבָשִׂים תְּמִימִים וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת שְׁנָתָהּ תְּמִימָה וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן וְלֹג אֶחָד שָׁמֶן". כלומר: עד בקרו של היום השמיני אינו חייב בקרבן, ולא משום שאינו יכול להקריב אלא משום שהתורה לא חִיְּבה אותו אלא ביום השמיני. לכן אם נטמא בליל שמיני, עדין לא התחייב בקרבן על טומאתו הראשונה, וגם בבקר לא יתחייב שהרי בבֹא הבקר הוא טמא. מכאן בקשו ב"ש ללמוד גם ליולדת. השיבו להם ב"ה שביולדת לא נאמר "ביום השמיני" אלא "בִּמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ לְבֵן אוֹ לְבַת". נמצא שכבר בליל פא היא חייבת בקרבן, אלא שאינה יכולה להקריבו כי אין קרבנות בלילה. הוא בדיוק כמו יום פ"א שחל בשבת.

      וראה דברינו בשבת קלא הערה צ. (ולגבי מצוות שנוהגות בכל עת אך פוסקות בשבת או בלילה, והאם פסיקתן בלילה או בשבת מבטלתן ומחדשתן למחר, ראה דברינו בסכה מא: מג. ובהערות שם. ומנגד ראה מנחות לו: הערה כט). [↑](#footnote-ref-3298)
3299. למדו חכמים שיש הבדל בין הזב והזבה. שבזבה עד שלא תראה ימים רבים, הרי היא שומרת יום אחד. וכן דעת ב"ש (זבים א א) לגבי זב שראה ראיה אחת. ובשניהם משראו שלש הרי הם זבים גמורים וצריכים ספירת שבעה וקרבן, אלא שבזב יש דין שאם ראה שתים הרי הוא סופר שבעה וטעון מים חיים, ופטור מקרבן. ולדעת ב"ה פחות משתים אינו זוב. והפסוקים נדרשים כך: וכי יטהר הזב מזובו וספר לו וכו', כלומר כל שזב ופסק זובו יספור. ויש זוב גדול, שהוא עשיתו זב גמור, שהוא צריך קרבן.

      לגבי זבה נאמר בפירוש שתנאי לטומאתה הוא שתזוב ימים רבים בלא עת נדתה, ודרשו חכמים שאין ימים רבים פחות משלשה. לגבי זב לא נאמר כן, אלא נאמר איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא, ועוד נאמר וזאת תהיה טמאתו בזובו רר בשרו את זובו או החתים בשרו מזובו טמאתו היא. ולכאורה נראה שדי בראיה אחת. ואולם הגמ' (מגלה ח.:, נדה מג:) למדה שגם הזב, כמו הזבה, אינו זב גמור אא"כ יראה שלש ראיות. אבל שלא כזבה, הוא צריך ספירת שבעה ימים גם אם לא ראה אלא שתים. זוב גמור הוא שלש, כלומר: רק הרואה שלש ראיות זוב הוחלט להיות בטומאת זוב וחל עליו שם זב. ורק על זוב גמור נאמר "וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו", רק זוב גמור צריך קרבן. ומכאן אנו למדים שיש שתי משמעויות למלה זוב בפרשה. יש זוב שהוא עצם החֹמר הזב מבשרו, שהוא לעולם טמא, ועליו נאמר וכי יטהר הזב מזובו, כלומר שיפסיק החֹמר לזוב ממנו. נמצא שכל מי שזב ממנו חֹמר כזה, ואף אם לא ראה שלש ראיות, סופר שבעה ימים. ויש זוב שהוא החלטת האיש לטומאת זב. הוא היות שם זב חל על האיש, והוא רק אם ראה האיש שלש ראיות, וכדי לכפר עליו מזובו צריך קרבן. וכן עולה לכאורה מפסוקי הפתיחה של הפרשיה. איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא, כלומר הזוב עצמו טמא. וזאת תהיה טמאתו בזובו רר בשרו את זובו או החתים בשרו מזובו טמאתו היא, כלומר בזאת תקרא עליו טומאת זב, זאת תהיה טמאתו בזובו, כבר בפסוק הראשון הוזכר שזובו טמא, אבל טמאתו בזובו תהיה אם ישוב ויטמא. ויעשה לא רק בעל זוב אלא זב שהוחזק לכך, כמו הזבה שהוחזקה בימים רבים. [↑](#footnote-ref-3299)
3300. למרות שאפשר היה לפרש שימים רבים לאו דוקא אלא התורה מלמדת רבותא: היא טמאה אפילו אם תזוב שלא בזמנה, מפרשים חכמים שיש כאן התיחסות לשני מקרים שונים: א. יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים בְּלֹא עֶת נִדָּתָהּ ב. אוֹ כִי תָזוּב עַל נִדָּתָהּ. במקרה הראשון נאמר ימים רבים ולכן אינה טמאה עד שתזוב ימים רבים, וחכמים מפרשים שגם במקרה שתזוב על נדתה אינה טמאה אלא אם זבה ימים רבים. והמלים ימים רבים אמורות על שני המקרים. וגם הוא פירוש שמתקבל היטב בלשון הפסוק. [↑](#footnote-ref-3300)
3301. וראה יבמות כג. הערה עג. [↑](#footnote-ref-3301)
3302. ולכן, אע"פ שבמקומות אחרים לא מצאנו דבר שמעכב כשיש מקדש ואינו מעכב כשאין מקדש, שהרי אם הוא מעכב – יעכב לעולם. כאן כן הוא, שהרי אמרה התורה שהגר יהיה כמונו. [↑](#footnote-ref-3302)
3303. בבריתא הבאה מובאים דברי רבי שלומד מהעולה והשלמים שהקריבו ישראל בהר סיני. לכן מפרש המפרש כאן שגם הבריתא הראשונה מדברת על העולה והשלמים שהקריבו ישראל בסיני. אבל אפשר לפרש גם אחרת: שהבריתא הראשונה מדברת על העולה והשלמים האמורים בפרשתנו. פרשתנו פותחת ב"דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם: וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַה’ עֹלָה אוֹ זֶבַח לְפַלֵּא נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְּמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן". על זה נאמר שכאשר יגור עמנו גר – כאשר תעשו כן יעשה. (וראה דברינו בזבחים מה.). והבריתא דורשת שכאשר יגור ויעשה את האמור בפרשה אז יהיה כמונו. אבל לפי דברי רבי בבריתא הסמוכה פרש המפרש שגם הבריתא הראשונה עוסקת בעולה והשלמים של הר סיני. וכך כנראה הבין גם ר"פ. שהרי מרבים גם עוף שאין לו נסכים ואינו אמור בפרשתנו. [↑](#footnote-ref-3303)
3304. שהרי נאמר בגר: וְכִי יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַה’ כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן יַעֲשֶׂה. כלומר: כדי לגור אתכם גם הוא צריך לעשות אשה ריח ניחוח. שהוא דוקא חי. כמו האשה שישראל הקריבו. [↑](#footnote-ref-3304)
3305. נחלקו הדעות מהו ספר הברית שקרא משה באזני העם. במדרש יש שלש דעות:

      המכילתא אומרת: "אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם. רבי יוסי בר' יהודה אומר, מתחלת בראשית ועד כאן; רבי אומר, מצוות שנצטווה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצוות כֻלן. ר' ישמעאל אומר, בתחלת הענין מה הוא אומר, ושבתה הארץ שבת לה' - שש שנים תזרע שדך וגו', שמטים ויובלות ברכות וקללות; בסוף הענין מה הוא אומר, אלה החוקים והמשפטים והתורות". במכילתא דרשב"י יש דעה נוספת: מתחלת הספר ועד כאן.

      רש"י מפרש שספר הברית הוא התורה עד מתן תורה. נראה שכונתו שהתורה היא ספר הברית המחיב אותנו. בזמנו קבלנו בברית את מה שהיה בתורה עד אותו יום, ומאז כל מה שהתוסף לתורה – התוסף לברית. הכורת ברית עם ה' צריך לקבל עליו את כל התורה. בפשטות, זוהי דעתו של ר' יוסי בר' יהודה.

      דעת רבי בבריתא דומה מאד, ומסתבר שגם ההגיון בה דומה מאד, אלא שהוא לא מתיחס לתורה כֻלה אלא רק למצוות שבה. בעיני רבי, הברית לא כוללת את כל דברי התורה אלא רק את מצוות התורה. אבל רש"י סובר שהתורה בשלמותה היא הברית המחיבת. רש"י רואה חשיבות בספר התורה כפי שהוא מסור בידינו, ורואה בו דבר שלם אחד שאינו נִתן לפִצול.

      אב"ע ורמב"ן מפרשים שספר הברית הוא כל דברי ה' וכל המשפטים, כלומר מ"אתם ראיתם" עד "כי יהיה לך למוקש". שהרי אחרי מעמד הר סיני נאמר: "וַיֹּאמֶר ה’ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם וכו'", והדִבור הזה נמשך כמעט עד סוף פרשת משפטים. לכן, כשנאמר כאן "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל דִּבְרֵי ה’ וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה’ נַעֲשֶׂה", מסתבר שהכַּוַּנה לכל הדברים האלה, שאמר ה' למשה אחרי מעמד הר סיני. אלה דברי הברית. (רש"י לא יכול לפרש כך כי הוא סובר שפרשית "ואל משה אמר עלה אל ה'" (שמות כד) היתה בזמן מעמד הר סיני. אך לפי אב"ע ורמב"ן, שסוברים שהדברים נאמרו בתורה כסדרם, מתבקש לפרש כך: אם משה כותב אחרי שצֻוָּה בפרשת משפטים את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, מסתבר שאת זה הוא כותב. את זה אמר ה' למשה בין מתן תורה לבין מעמד הברית, לכן מתבקש לומר שזוהי הברית ואלה הדברים שנכתבו בברית). לפ"ז דברי הברית שכרת ה' עם ישראל היא הצווי שלא לעשות אלהי כסף ואלהי זהב, לעשות מזבח כהלכתו, להקים מערכת שתדון דינים לפי דברי ה' ולפי המשפטים, כלומר ממלכה של ה', לדון ביושר ובצדק, לעשות חסד ולא רק דין, ואפילו עם השונאים, ולהיות ממלכתו של ה' בשמירה על שבת הארץ ושבת האדם. הם המקדשים את השומרים אותם ועושים אותם שיכים לה', וכן שיעלה העם את כל זכריו אל אלהיו שלש פעמים בשנה. זוהי מצוה שבפרשתנו העם הוא המצֻוֶּה בה. הוא המצֻוֶּה שיעלו ויראו כל זכוריו. זוהי הברית בין ישראל לה', ואם הם עַמו הם נפגשים עִמו שלש פעמים בשנה. מכאן והלאה חלקו של ה' בברית, המבטיח שלא תהיה משכלה ועקרה וירחיב את גבולנו וכו'. דברי ה' אל משה אחר מעמד הר סיני הם הברית שנכרתה. לשם כך מדבר ה' אל משה אחר מעמד הר סיני ולפני הברית, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. אלה הם דברי הברית.

      (בדומה לפרוש הזה, אחרי עליתו האחרונה של משה אל ההר, בפרשת כי תשא, נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל". הפסוק שם מאד דומה לפסוקים כאן, על כריתת ברית על הדברים האלה. גם שם אפשר לדון מה הם הדברים האלה, אבל בפשטות, הדברים האלה הם הדברים שאמר ה' למשה שם, שהם דומים מאד לדברים האמורים בפרשת משפטים. כריתת ברית היא על פי הדברים האלה הנאמרים למשה).

      אולי אפשר לפרש שספר הברית כולל גם את הדברות. (או רק את הדברות). כל דברי ה' וכל המשפטים, הם דברי ה' שנאמרו בסיני, וכל המשפטים שנאמרו מיד אחריהם. (וזה קרוב מאד לדעת רבי בבריתא שהוזכרה לעיל).

      לר' ישמעאל בבריתא יש דעה אחרת: ספר הברית הוא פרשות בהר בחקתי שהם דברי הברית שנאמרו למשה אל בני ישראל בהר סיני. על דברי הברית האלה נאמר שה' אמרם אל משה בהר סיני כדי שידברם אל בני ישראל, ונאמר שם שהם דברי הברית. (וַיְדַבֵּר ה’ אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ... אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת אֲשֶׁר נָתַן ה’ בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה ... אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה’ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי). הברית אפוא היא "כי לי בני ישראל עבדים" ו"כי לי הארץ". (וכפי שבארנו בהרחבה בערכין ל הערה מא עיי"ש). גם במעמד הר סיני נאמר: "וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ...". בעלותו של ה' על הארץ היא בסיס הברית. ואמנם בפרשת יתרו "כל הארץ" הוא כל העולם, ובפרשת בהר "הארץ" היא ארץ ישראל. אבל אין סתירה בין הדברים. הברית היא עם ה' המולך עם כל העולם, וזה בא לידי בִטוי בכך שעמו בארצו נוהגים כיושבים על ארץ השייכת לה'. [↑](#footnote-ref-3305)
3306. מכאן עולה השאלה אם לגרוס "לעשות שוגג כמזיד" או "לעשות מזיד כשוגג". מתוך הפרשה משמע שמדובר על מזיד, וצריך דרשה כדי לחיב אפילו את השוגג. אבל בד"כ בתורה רק השוגג חיב קרבן, וצריך דרשה כדי לחיב אפילו את המזיד. וראה בסוגיא ובראשונים. כך או כך, המדרש אומר שחיב על חטאתו אשר חטא. על חובו, בין בשוגג ובין במזיד. [↑](#footnote-ref-3306)
3307. ראה פסחים כח: קכ. הערה נח. [↑](#footnote-ref-3307)
3308. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3308)
3309. ראה יבמות יא.: הערה מא. [↑](#footnote-ref-3309)
3310. הגמ' למדה מתורת הקנאות. הרמב"ם העדיף ללמוד ממנחת הקנאות. מתורת הקנאות קשה יותר ללמוד, משום שאפשר לומר שזוהי התורה לכל המקנאים, ועל כל קנאה וקנאה כך יעשה. אבל ממנחת הקנאות הרבה יותר קל ללמוד, שהרי מנחה אחת היא. למרות שגם שם יש מקום לבעל הדין לחלוק, ולומר שזה שמה, שהרי היא באה על קנאה. [↑](#footnote-ref-3310)
3311. ראה קדושין נד: הערה מז. [↑](#footnote-ref-3311)
3312. חציה שפחה וחציה ב"ח המאורשת לעבד עברי. אשה זו אינה אשתו של העברי שהרי אינה מתקדשת קדושין גמורים, אך נתן לדייק מדברי הרמב"ם בהל' אישות פט"ו ה"ה שהולד מתיחס אחר העברי לפחות בחציו. לכן הבא עליה אין דינו כבא על אשת איש, אבל המזריע בה דינו כמזריע באשת חברו. באשת איש ההקפדה היא על הזרע. כפי שמצאנו בתורה בכמה מקומות וכפי שאומרים המפרשים. שהנותן מזרעו באשת רעהו מוליד את בנו מאשת רעהו ורעהו יטעה בו ויחשוב שבנו הוא, ומכאן ההקפדה. ולכן גם כאן ההקפדה היא על מי שנותן את זרעו באשת רעהו. ואפשר שלכך כוון הרמב"ן שכתב (ויקרא יח כ) "וכן בשפחה חרופה (להלן יט כ) הזכיר שכבת זרע, כי האסור בעבור שיוליד זרע מן השפחה". אע"פ שבפשטות לשונו נראה שכוונתו אחרת: שלא יטמא את זרעו בשפחה. לפי דעה זו – דוקא בחציה שפחה מתחייב, כי בשפחה גמורה ממילא אין הבנים שלו אלא של האדון. ומ"מ גם בחציה שפחה אין הבנים ממש שלו ויש בהם צד עבדות (ובגטין מג. משמע שגם הארושין אינם ממש ארושין) ולכן אין במעשה זה חיוב מיתה. [↑](#footnote-ref-3312)
3313. האמוראים מסכימים שמלבד ר"ע סוברים כל התנאים כאן שדברה תורה כלב"א, שהיא לא רק לשון בני אדם אלא לשון התורה. בלשון התורה "והפדה" אין פירושו שכבר נפדתה. [↑](#footnote-ref-3313)
3314. ויש לדון מה הוא יאמר בשפחה גמורה, האם גם בה יחול הדין הזה או שאין הדין חל אלא בחציה שפחה. [↑](#footnote-ref-3314)
3315. ר' יצחק דרש מלשון בקראי. כלומר שהב' אינה מן המלה. ופשיטא שהוא אסמכתא, ושהב' היא מן השרש. לכן חלק עליו רב אשי ודרש בבקור תהיה. [↑](#footnote-ref-3315)
3316. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-3316)
3317. וכפי שבארנו בפסחים כח: קכ. הערה נח, עיי"ש. [↑](#footnote-ref-3317)
3318. וראה דברינו בר"ה לג:לד. הערה קכב. [↑](#footnote-ref-3318)
3319. ר"ש דורש שכיון שלא ידע במה חטא, הרי הוא בכלל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׁגָג וְהוּא לֹא יָדַע, שהרי אינו יודע במה חטא, ואכן מתקים בו הכתוב וְעָשְׂתָה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה’ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְלֹא יָדַע, שהרי לא ידע מה עשה. וודאי חתיכה משתי חתיכות כאשר השניה אסורה, לא גרע מחתיכה משתי חתיכות כאשר השניה מותרת. (אמנם ראה ירושלמי יבמות ד ב, שעוסק בשאלה זו לגבי אשם תלוי. ומשמע שהשאלה היא האם אפשר לבררו עכשו, והאם אפשר היה לברר בשעה שאכל. יש אומרים שאם גם אז אי אפשר היה לברר פטור). [↑](#footnote-ref-3319)
3320. וכפי שבארנו בשבועות ד. ו:-ז: הערה ד. [↑](#footnote-ref-3320)
3321. ראה חולין עה. הערה ע. [↑](#footnote-ref-3321)
3322. וכן נאמר בספר דברים: "רַק בְּכָל אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר כְּבִרְכַּת ה’ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לְךָ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל: רַק הַדָּם לֹא תֹאכֵלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: ... כִּי יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה’ אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה’ לְךָ כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ: אַךְ כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת הַצְּבִי וְאֶת הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו יֹאכְלֶנּוּ: רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבָּשָׂר: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם: לֹא תֹּאכְלֶנּוּ לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה’". אבל נראה שמשם א"א ללמוד, כי שם אפשר לפרש שדם צבי ואיל הותר, ובהמה שהותרה להאכל בכל מקום כצבי וכאיל, לא הותר דמה. [↑](#footnote-ref-3322)
3323. הבריתא עסקה רק בשאלה דמם של אלו מינים נאסר. היא לא עסקה בשאלה איזה דם נאסר, אבל המשנה אומרת שגם במינים שנאסרו לא נאסר אלא דם שהנפש יוצאת בו. לא דם הלב והטחול והדומה להם. ונעסוק בכך בכריתות כב. [↑](#footnote-ref-3323)
3324. אמנם הרמב"ם למד מפרשיה זו שיש באדם אִסור עשה. אמנם אינו בכלל החיה והבהמה שבהם טמא כל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה. אבל גם אינו בכלל "זאת החיה אשר תאכלו". את המלה "החיה" בפסוק הפותח מפרש הרמב"ם כמו החי. [↑](#footnote-ref-3324)
3325. מהגרסה הנדפסת בסוגייתנו נראה שהלמוד הוא מהפסוק האמור בשרצים, אבל מהתו"ה ומכתובות נראה שהדרשה היא מהפסוק הפותח את הפרשה. כל הפרשה לא דברה אלא על חיות. [↑](#footnote-ref-3325)
3326. הכפרה מושגת ע"י נפש הבהמה, שנפשה תחת נפשו של המתכפר. ולכן יש לתת דוקא את דם הנפש. [↑](#footnote-ref-3326)
3327. וראה ב"ק קז הערה קי. [↑](#footnote-ref-3327)
3328. בפשטות, הסבה שר"א אומר שאפשר להתנדב אשם תלוי, היא מפני שתמיד אפשר שחטא והוא לא ידע. (לפחות בחטא קל). ומכאן נובע שאם ודאי לא שלא חטא – לא יוכל להביא. אמנם משמע שהמקשן בסוגייתנו, הן בדף כד: והן בדף כה: סבר שלפי ר"א אפשר להביאו בנדבה גמורה. ולכן הוא מחלק בין ר"א לבין ר"א דאמרו לו. [↑](#footnote-ref-3328)
3329. במשנתנו נחלקו ר"מ וחכמים מה הדין אם נודע שלא חטא. לפי ר"מ האשם הזה חולין. חכמים ור"מ לשיטתם נחלקו גם לעיל כריתות יח. בשאלה מה דינו של השוחט והמעלה אשם תלוי בחוץ. לפי ר"מ אי אפשר לחיבו כי אולי האשם אינו אשם. בפשטות אפשר היה לפרש שר"מ וחכמים נחלקו בשאלה האם יש הקדש לאשם שקמי שמיא גליא שלא חטא, כי התורה חיבה אותו על כך שלא ידע, או שאין אשם ללא חטא. לפי חכמים התורה חיבה אותו להביא על הספק, וכיון שהתורה חיבה אותו – מעתה זהו קרבן ודאי, והוא מתקבל בפנים ולכן חיב עליו בחוץ. ואילו ר"מ סובר שאין אשם בלא חטא, ואם לא חטא – האשם אינו אשם. ואולם הגמ' לא מקבלת את ההסבר הזה. כנראה משום שאם כך – אשם תלוי לעולם לא יוכל להאכל. לכן מבארת הגמ' שלכו"ע עצם העובדה שהוא מסופק מחיבת אותו אשם תלוי, וגם ר"מ מודה בכך. אלא שלפי ר"מ אם יתברר שלא חטא – אדעתא דהכי לא הקדיש. ולפי חכמים כיון שידע שהספק מחיב אותו – הקדיש. (אפשר לדמות את זה לדברי הגמ' לעיל על "אם ודאי חטאתי". שהתנאים לכאורה אמרו שאפשר להתנות על אם ספק, אבל האמוראים התקשו בהבנת ה"אם ספק", מהו אם ספק? או שחטא או שלא חטא, ולכן פרשו אם יודע לי). [↑](#footnote-ref-3329)
3330. ועוד משמע כאן שצריך להתודות. על עִקר מצות וִדוי ומקורותיה ראה דברינו בב"ק קו. הערה קט. [↑](#footnote-ref-3330)
3331. ומ"מ אין יוה"כ מכפר על חטאים שמכיר בהן רק ה', כאשר התורה מחדשת ואומרת שלא יכפר כי אם בדם שפכו, או על סוטה שהבועל מכיר בה. (ויש לשאול למה נצרכנו לתירוצים אלה, הלא היא מכירה בעצמה, וכן הרוצח מכיר בעצמו, שלא כאשם תלוי שגם החוטא עצמו לא מכיר בו). [↑](#footnote-ref-3331)
3332. האמוראים מבקשים מקור הן לכך שיום הכפורים לא מבטל חיוב חטאת ומלקות, והן לכך שיום הכפורים מבטל חיוב אשם תלוי. וממ"נ אם זה צריך מקור חברו לא צריך מקור, ואם חברו צריך מקור הוא לא צריך מקור. לכן נראה שפשיטא שמי שהתורה צותה עליו בפירוש להביא חטאת, לא יפקע חיובו. וזאת המשמעות של הדרשות כאן. מקור נצרך לאשם תלוי שבו מחדש המדרש שחיובו פקע. ואולם, בסופו של דבר כפי שאומר רב תחליפא הכל נלמד ממקום אחד: יום הכפורים בא לכפר על חטאים שאי אפשר לכפר עליהם בפני עצמם, ובכלל זה גם חטא שלא ידע עליו, שאמנם אפשר לכפר עליו באשם תלוי, אך אין זה עקר כפרתו. [↑](#footnote-ref-3332)
3333. לכן אומר אביי שכל חטא שהחוטא מכיר בו, או שאדם אחר מכיר בו, חיב בכפרה האמורה בו. (ולגבי סוטה, לא ברור מדוע הוא מסביר שהבועל מכיר, הלא יכול היה לומר שהיא עצמה מכירה בו. ומ"מ כבר תרצו שם שסדר הסוטה לא בא לכפר עליה אלא לברר). [↑](#footnote-ref-3333)
3334. פעמַים מדגישה התורה בפרשת שפטים את האִסור לתת דם נקי בקרב הארץ: בפרשית ערי מקלט ובפרשית עגלה ערופה. פרשית ערי מקלט אומרת שאם האיש רצח במזיד, יש להרוג אותו, והתורה מסימת: "ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך". גם פרשית עגלה ערופה מסַיֶּמֶת במלים "ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה'", גם תוך כדי פרשת ערי מקלט נאמר: "ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה והיה עליך דמים". שם אמור הדבר לגבי דמו של הרוצח בשוגג, אבל הכלל הוא כלל חשוב החוזר על עצמו בפרשה. פרשית הרוצח שבפרשת מסעי מסַיֶּמֶת במלים: "ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת  ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן  ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו  ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה…". יחס דומה מקבל הדם הנקי בפרשת הארורים: "ארור לקח שחד להכות נפש דם נקי". לא כתוב בתורה לא לקחת כֹפר לנפש מחלל שבת, או לנפש עובד ע"ז, או לנפש נואף. נאמר בתורה לא לקחת כֹפר לנפש רוצח. אפשר לומר שהטעם לכך הוא שלעברות אחרות לא היה עולה בדעת איש לקחת כֹפר, אך לנפש רוצח, כיון שיש גואל דם, אפשר לרַצות אותו בכסף. ההסבר הזה ודאי נכון מצד עצמו, אבל התורה מנמקת את האִסור בנִמוק אחר: "כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכֻפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו  ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה..." כלומר: הדם הוא לא רק דין בין הרוצח לבין גואל הדם, הדם מחניף את הארץ ומטמא אותה (כלשון פרשת מסעי שהנושא שלה הוא הארץ), או נותן דם נקי בקרבנו (כלשון פרשת שפטים שהנושא שלה הוא ההנהגה של העם). על הארץ ועל העם צריך לכפר. הכפרה הזאת אינה בקרבן אלא בדרך אחת בלבד: בדם שופכו. אם הרוצח איננו ולא נודע מיהו, יש תחליף: לוקחים עגלה ועורפים אותה במקום הרוצח, בדומה לפרה שבאה לכפר על טומאת המות. אלא שאז צריך להתפלל תפלה מיוחדת ולבקש שלמרות שלא כפרנו בדרך שבה צריך לכפר, תתקבל הכפרה: "ידינו לא שפכֻה את הדם הזה ועינינו לא ראו  כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל". כלומר: אין ביכלתנו לכפר כראוי, עינינו לא ראו. אז אנא זכור שידינו לא שפכו את הדם הזה ואין ביכלתנו לתקן, וכפר על עמך ישראל. אלמלא הכפרה, הרי הדם הנקי בקרבנו, ואנו טמאים, והארץ טמאה. כמו הרוצח בשגגה שלמרות שהוא רוצח מאפשרת לו התורה להמלט, כי לא באשמתו ארע הדבר. (אבל עקר דינו הוא שהוא רוצח), כך במקרה שאי אפשר להרוג את הרוצח, אז מזכירים הזקנים שלא באשמתם הוא נרצח. אבל אם אפשר להרוג את הרוצח – לארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה. כל עוד אפשר – לא תועיל העובדה שידינו לא שפכה את הדם הזה. עלינו לבער את הדם הנקי מקרבנו. רק אם אין אנו יכולים לעשות זאת – יכולים אנו להזכיר לפני ה' שלא אנו הרגנוהו. [↑](#footnote-ref-3334)
3335. ובשאלה מה עושים בו וכיצד מביאים אותו עסקה הגמ' במעילה ט: [↑](#footnote-ref-3335)
3336. וכפי שבארנו בפסחים כח: קכ. הערה נח, עיי"ש. [↑](#footnote-ref-3336)
3337. אמנם לכאורה יש להקשות על ראיה זו, כי הפסוק שבו העז קודמת לכבש אמור בחטאת, ואפשר שבחטאת הקדימה התורה את העז כי דוקא בחטאת עדיפה העז על הכבש, ואילו בעולה ושלמים עדיף הכבש. שהרי חטאת נשיא וחטאות צבור אינם באים מן הכבש אלא שעירי עזים. ובכל מקום שקבעה התורה להביא דוקא עזים הרי הם חטאות. ובאף מקום לא צִוְּתה התורה להביא לעולה או שלמים דוקא מן העזים. אבל פעמים רבות צִוְּתה להביא עולה או שלמים דוקא מן הכבשים. ובכל המוספים ובקרבנות הנשיאים האילים והכבשים לעולה ושעיר העזים לחטאת. ובקרבנות ע"ז השעיר או העז לחטאת. ועוד ועוד. (התורה לא קבעה כבשה לחטאת אלא במקום שיש עמו כבש לעולה. וגם זה רק בשני מקומות). אמנם אולי אפשר לדחות קושיה זו מהחטאת של קעו"י, שאע"פ שהיא חטאת כתבה התורה "וְהֵבִיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה’ עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נְקֵבָה מִן הַצֹּאן כִּשְׂבָּה אוֹ שְׂעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן מֵחַטָּאתוֹ". הרי שלא החטאת גורמת.

      (ואולי אפשר להקשות עוד קושיה על ר"ש: אולי דוקא כאן, כיון שפתחנו בשעיר נשיא, ממשיכה התורה אל שעירת היחיד ורק אח"כ אל כבשתו, אבל בכל מקום אחר יש עדיפות לכבש. ושמא יש להשיב ולומר שר"ש סובר שאילו היתה הכבשה מעולה לא היתה פותחת התורה בעז אע"פ שפתחנו בשעיר נשיא).

      ושמא יש לומר שמשנתנו עוסקת בשאלה מהו המובחר לחטאת. שהרי משנתנו נשנתה בסיום המסכת העוסקת בחטאות. ועל החטאות אומר ר"ש שהעז מעולה ככבש והיונה כתור. [↑](#footnote-ref-3337)
3338. יש עוד מקומות שבהם העז קודמת לכבש, כגון במקרים שבהם העז לסוג אחד של קרבן והכבש לסוג אחר של קרבן, אבל משם אין להביא ראיה כי אפשר שהטעם להקדמה הוא סוגי הקרבנות. [↑](#footnote-ref-3338)
3339. בפסחים נז: לומד זאת רבינא מכך שבשלמים נאמר אם כבש... ובהמשך אם עז..., משמע שהם שקולים. (אם כי גם שם הקדימה התורה את הכבש, אבל לא אמרה שהוא מובחר. נראה שאילו היה הדבר אמור כך במקום אחד, השאלה לא היתה נשאלת. השאלה נשאלה משום שבכל התורה במקומות רבים הכבש קודם לעז, מלבד במקום אחד). [↑](#footnote-ref-3339)
3340. גם כאן אולי יש מקום להקשות על הראיה (אם כי לא בדיוק בדרך שהקשינו לעיל הערה נד). כי אפשר שקרבן יולדת שונה משאר הקרבנות, כי בו לכתחילה צריכה החטאת להיות קטנה מן העולה, ואף הוזכרה אחריה. ולכתחילה העולה בהמה ורק החטאת היא עוף, ואולי משום כך העדיפה כאן התורה שהחטאת תהיה בן יונה. כדי שתהיה קטנה. (וראה דברינו לעיל הערה נד). [↑](#footnote-ref-3340)
3341. אמנם, זה לא המקום היחיד. נאמר גם: "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ לֹא תְגַלֵּה", ונאמר בכהנים: "אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו". (ובכהן הגדול והנזיר שאינם נטמאים, והוזכרו בהם האב והאם לענין אִסור ולא לענין התר, הוזכר האב תחִלה). ומסתבר שר"ש למד דוקא מכאן, כי הפסוק הזה עוסק בכבודם, ואעפ"כ הוקדמה האם.

      ואפשר שמטעם אחר בחר ר"ש דוקא את הפסוק הזה: משום שבו הוזכרו רק אביו ואמו בלי קרובים נוספים.

      ובקדושין ל:לא. הובא הסבר נוסף למה דוקא בפסוק הזה הוזכרה האם לפני האב. משום שדרכו של הבן להתיירא מאביו יותר מאמו. ואם זה הטעם שבגללו היה צריך להקדימה – לכאורה שוב אין כאן ראיה לר"ש. אבל אפשר שהיינו הך, כלומר: כיון ששניהם שוים, אפשר היה להקדים את האם, כדי ללמד שאפילו מן האם תתירא, אבל אלמלא היתה שוה לאב – אי אפשר היה להקדימה. [↑](#footnote-ref-3341)
3342. הנותרת מן המנחה אינה דומה לשירי הדם, אלא לבשר הבהמה. שירי הדם נתנים על היסוד למרות שכבר כפר, כדי שלא ישפך הדם לריק, לכן הם לא חלק מהכפרה. אבל הנותרת מן המנחה היא כמו בשר הבהמה, ולכן היא חיבת להשאר שלמה עד ההקטרה, כפי שאומרת כאן הגמ'. [↑](#footnote-ref-3342)
3343. מצאנו דרשות רבות כאלה, הדורשות מלים כמו צאנך, בקרך, דגנך, שללה וכד'. אבל לכאורה המלה דישו אינה נִתנת לדרשה כזאת. הלא בין בחולין ובין בהקדש אין זה דישו של השור, ודישך לא נאמר כאן. וגם לא נאמרה כאן תבואה אלא דיש, הדיש הוא שם העבודה ולא שמה של התבואה. ומכאן אפשר ללמוד שסוג הדרשות הזה לא בהכרח מדייק מהמלה האמורה. אלא סברה היא. לא אסרה התורה אלא את החולין. אבל ודאי שלא הותר להאכיל את השור הקדש. (ואולי כיון שדרשו התנאים דגנך וכיו"ב, למדו מכאן האמוראים והוסיפו על דרך הדרשה הזאת גם במקומות פחות מסתברים, משום שהדרשה אמנם פחות מסתברת כצורתה, אבל פסק ההלכה העולה ממנה מסתבר מאד ואף מוכרח, ומה שאמר רב אחדבוי הוא לתפארת המדרש). (אולי יטען הטוען שהתורה קראה לכך דישו כדי ללמד שבחולין התבואה היא של השור כל עוד הוא דש. אבל הסבר זה אינו מסתבר כלל ולא עולה בלשון המלה. דישו היא עבודת הדיש ולא התבואה). [↑](#footnote-ref-3343)
3344. לפי פשוטה של משנה, ר"ע מחיב גם אם לא נפגם ההקדש כלל. וכן מסתבר, כי הכל מודים שבדבר שאין בו פגם מעל בלא פגם. ואם כן – וכי מפני שאפשר היה לפגום גרע? ואולם התוספתא אומרת שגם ר"ע מודה. מנין שלא מעל עד שיפגום? הבריתא מדמה את המעילה לשוטה. ובפשטות: שוטה נטמאה לבעלה. ולכן יש כאן שנוי ופגם. אלא שהגמ' עומדת על כך שאין בה שנוי נכר. ולמרות זאת מעשה – מעשה מעילה הוא. [↑](#footnote-ref-3344)
3345. יכול היה ללמדם מכל פרשיות הקרבנות והכפרה, שברבות מהן נאמר שהכהן מקריב ומכפר. אבל נוח לו ללמוד מתוך פרשתנו עצמה. אשם המעילות לא מכפר עד שיוקרב, וה"ה לכל קרבן אחר שאינו מכפר עד שיקרב. וא"כ גם האיש שקנה קרבן כלשהו בכסף של הקדש לא מעל עד שיקרב קרבנו. [↑](#footnote-ref-3345)
3346. מלשון הרמב"ם וראב"ד עולה שאִסור נטיעת עצים אינו אלא בעזרה. כס"מ הקשה על כך שבספרי משמע שאסור בכל הר הבית. [↑](#footnote-ref-3346)
3347. וראה דברינו בחולין עד. וראה גם דברינו בחולין קיח. [↑](#footnote-ref-3347)
3348. ראה דברינו בפסחים יד.טז.יח., ולגבי טומאת כלי חרש ראה שבת קלח: [↑](#footnote-ref-3348)
3349. ומכאן גם לטומאות אחרות, כפי שבארנו בחולין לג.לה:לו, ואולם, לגבי טומאת האוכל את המאכל שנטמא בשרץ, ראה דברינו ביומא פ:, שם מסיקה הגמ' שזו טומאה דרבנן. [↑](#footnote-ref-3349)
3350. וראה דברינו בחולין ע: ראה גם דברינו במעילה טז:יז. ולאו דוקא נבלת בהמה כפי שבארנו בחולין לד. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-3350)
3351. לגבי אכילה ראה בהקדמה לספרנו בעמ' ב. [↑](#footnote-ref-3351)
3352. על הפסוק "וְהָאֹכֵל מִנִּבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב וְהַנֹּשֵׂא אֶת נִבְלָתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד הָעָרֶב" דורש המדרש בתו"כ שהנוגע מטמא בגדים שהוא נוגע בהם, גם אם אינו לובש אותם, אבל דוקא בגדים ולא כלים אחרים או מאכלים. כלומר: אי אפשר ללמוד מכאן שהראשון עושה שני. ועוד אומר תו"כ במקום אחר, שדוקא האדם הנוגע מטמא בגדים, ולא מה שאינו אדם. כלומר: לא כל ראשון עושה שני. (דין ראשון עושה שני נדרש מהמשך הפרשה, שם נאמר שהשרץ מטמא כלי והכלי מטמא מאכל ומשקה שבתוכו, כמו שבארנו בשבת קלח:, בפסחים יד.טז.יח.:, ובחולין לג:). ואולם, הספרי למד שהטמא מטמא כלים מהפסוק "וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה". ואת הדרשה הזאת הביא גם הרמב"ם. הרמב"ם (טומאת מת ה ב-ג, פרה אדמה ה ב, וראה גם טומאת צרעת יא ב, מטמאי משכב ומושב ו ב, אבות הטומאות א א) למד מדין כבוס בגדים שטמא מטמא את מה שהוא נוגע בו. כלומר שראשון עושה שני (בנוסף לדרשה שהזכרנו לעיל). מכך שהאדם הנוגע בזב מטמא את בגדיו, משמע שהנוגע באב טומאה מטמא כלים שהוא נוגע בהם. שאל"כ - למה טמאים בגדיו? אמנם, יש מקום לומר שאינו מטמא אלא את בגדיו שהוא לבוש בהם. אבל אדם הנוגע באב טומאה, כלומר אדם הראשון, אינו מטמא כלי או בגד שהוא נוגע בו. ואולם, בתו"כ מעטו "בגדים הוא מטמא ואינו מטמא כלי חרש". משמע שכל כלי שאינו חרש דומה לבגד, והאדם המטמא בגדים מטמא גם אותו. מכאן שכל הנוגע בזב או במשכבו ומושבו – מטמא כלים ואוכלים שהוא נוגע בהם, כשם שהוא מטמא בגדים. וראה זבים ה א. (ועוד אומרת שם המשנה על סמך הפסוק כאן שהזב מטמא ידים, וראה דברינו בחולין קו. ובנדה מג.). וכל עוד הוא עדין נוגע בזב או במשכבו – הרי הוא כזב עצמו, ראה זבים ה ו-ט. וכן האוכל את הנבלה מטמא את אשר הוא נוגע בו. [↑](#footnote-ref-3352)
3353. ובפרטי הדברים ראה דברינו בנדה נד:נה. [↑](#footnote-ref-3353)
3354. וראה דברינו בנדה לד:, וכן בנדה נה:נו. [↑](#footnote-ref-3354)
3355. ראה דברינו בברכות ב, ואת יתר דיני הנטמאים מחמת הזב בארנו בנדה לב:לג. וכן בנדה נד:נה. עיי"ש. [↑](#footnote-ref-3355)
3356. וראה דברינו בנדה מג: [↑](#footnote-ref-3356)
3357. אבל לא לגמרי כמוה, כפי שיתבאר להלן נדה לב:לג. עמ' תתתרד. [↑](#footnote-ref-3357)
3358. ולגבי חלקים מן המת, ראה דברינו בנדה נה. [↑](#footnote-ref-3358)
3359. ראה רמב"ם טומאת מת א ב, וראה כס"מ שם שעוסק בשאלה האם זה ק"ו.

      טומאת מת במשא לא התפרשה בתורה. אמנם הספרי למד אותה בק"ו, ופשוט בכלים א ואהלות א ואהלות ב ועדויות ו וזבים ד ועוד מקומות שיש במת טומאת משא, והרמב"ם עמד על כך שהיא מה"ת. ובפשטות אפשר היה לפרש שהתנא של המשנה בנדה סט: חולק על התנא בספרי ובכלים ואהלות, או שהוא סובר שהיא מדרבנן בלבד. ולכן נקט משא. ואולם, כיון שלא מצאנו בכך מחלוקת מפורשת (אולי בזבים ה ג יש דעה אחרת), וסתם משנה היא שיש טומאת משא במת, העדיפו האמוראים שם לפרש שגם התנא של המשנה שם סובר שטומאת משא מה"ת, והעמידו את המשנה באבן מסמה. כדי שלא לומר שיש מחלוקת בדבר. ואולי כנגד האפשרות ללמוד מכאן הדגיש הרמב"ם וכתב "אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא מדברי תורה". כדי שלא ילמדו מהמשנה שם אחרת. ואולי כתב כן משום שהיה בזמנו חכם שלמד מכאן שיש תנא שסובר שטומאת משא במת אינה מן התורה. (ואולי אף סבר שכל התנאים מסכימים שאינה מן התורה), לכן כתב הרמב"ם כפי שכתב. כדי להוציא מהדעה הזאת, שהרי האמוראים כאן לא פרשו כך את משנתנו. [↑](#footnote-ref-3359)
3360. ראה דברינו ביומא יד., וכן בנדה ט. [↑](#footnote-ref-3360)
3361. ובדומה לכך המשלח את השעיר לעזאזל והמוציא והשורף את החטאות הנשרפות. ובארנו זאת ביומא סז: וביומא סח. [↑](#footnote-ref-3361)
3362. לגבי עשית ראשון ושני בשאר טומאות – ראה מה שבארנו בשבת קלח:, בפסחים יד.טז.יח.:, ובחולין לג:. וראה לעיל הערה ו. וכפי שבארנו בפסחים שם, מקור הדין הוא מכך שנאמר כאן שהשרץ מטמא את הכלי ואת המאכל שבתוכו. מכאן שלא כל ראשון עושה כל שני. שרץ מטמא כלי והכלי מטמא מאכל. אבל מאכל שנטמא לא מטמא כלים.

      ולגבי ולד ולד טומאה בטומאת מת, נחלקו רמב"ם וראב"ד האם לעולם הוא מה"ת, או שרק השנים הראשונים מה"ת. [↑](#footnote-ref-3362)
3363. ראה דברינו בע"ז לז: [↑](#footnote-ref-3363)
3364. אמנם, פסוק זה אמור על נפש. הנפש הנוגעת תטמא עד הערב. אבל אם הטמא יגע בכלים – יטמאו טומאת שבעה. וגם את זה למד הרמב"ם מטומאת בגדים וכמו שבארנו לעיל הערה ו וכדרשת הספרי שהבאנו שם. [↑](#footnote-ref-3364)
3365. ר' ישמעאל מבאר שיש ללמוד לגבי שחין ומכוה את ההלכות שנאמרו בהן בפירוש, ואין ללמוד מצרעת עור הבשר שגם שחין ומכוה יטמאו במחיה ויוסגרו לשבועים. ואולם, שאר דיני עור הבשר ינהגו גם בהם. שלא כמו נגעי הראש והזקן שעליהם נאמר בפירוש דין הסותר את הדין האמור בעור הבשר: לא נאמר בהם שער לבן אלא צהוב. משמע שהם שונים ממנו לגמרי. [↑](#footnote-ref-3365)
3366. וראה גם דברי ר"א להלן יג ב. [↑](#footnote-ref-3366)
3367. ראה לעיל סנהדרין צ: הערה רלב. [↑](#footnote-ref-3367)
3368. וראה להלן נדה ל הערה יז. [↑](#footnote-ref-3368)
3369. ראה דברינו ביומא יד [↑](#footnote-ref-3369)
3370. משום שבד"כ בתורה המגע או המשא של אב הטומאה הם שמטמאים. אמנם יש להקשות על כך שהרי מצאנו גם מקרים אחרים. מצאנו שהמשלח את השעיר לעזאזל מטמא, וכן השורף את הפרים הנשרפים. וכן מצאנו בפרשיה זו עצמה שהעוסק בפרה נטמא. ואולם, ההקשר כאן מלמד שכאן לא כך הם פני הדברים. שהרי נאמר כאן וּמַזֵּה מֵי הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד הָעָרֶב. הדין הזה לא נאמר לעיל תוך כדי מעשי הפרה במקום שבו התבארו דיני הנטמאים ממעשי הפרה. הדין הזה מובא בסוף הפרשה יחד עם הנוגע במי הנדה. הנושא של הפסוק הוא הנטמא ממי הנדה עצמם. הפסוק הזה עוסק בטומאתם של מי הנדה עצמם ולא בטומאתו של העוסק בפרה. וא"כ יש מקום לשאול: וכי נגע או נשא. [↑](#footnote-ref-3370)
3371. ועוד תמיהה על מדרש שלכאורה עוקר את הפשט ראה להלן הערה לג, לד. [↑](#footnote-ref-3371)
3372. וראה דברינו ביבמות קב הערה רנז. [↑](#footnote-ref-3372)
3373. מכאן אפשר ללמוד שכך דרך העולם וכך ראוי לכתחילה. אבל אפשר להתיר לצֹרך בדיקה וכיו"ב. וכן עולה מהסוגיא כאן. ובבריתא לעיל נאמר שהמשמש ביום מגונה, אבל לא נאמר שאסור. אבל להלן יז. אומר רב חסדא שטעם הדבר מדין ואהבת לרעך כמוך. ושם בסוגיא משמע שזה דין גמור. ורב הונא אומר שם שטעם הדבר משום קדושה יתרה שנהגו ישראל. וכמובן שיש הרבה נפק"מ לדין בין הטעמים השונים. [↑](#footnote-ref-3373)
3374. אמנם אפשר היה לפרש שבין דם לדם הינו דיני נפשות שהם שפיכות דמים. עוד מקשה כאן הגמ' שא"א לפרש שבין דם לדם הוא בין דם טמא לטהור כי אם כך גם נגע הוא טמא וטהור. ואין נגעים טהורים. כי מראה נגע טהור אינו נקרא נגע אלא בהק. (גרסת הגמ' שלפנינו שמא הסתפק השופט בדין כֻלו הפך לבן, אבל נראה שהכוונה שהסתפק בדיני מראות התלויים בכך, וא"כ הוא עוסק במראות נגעים כמו מראות דמים. שאל"כ קשה הלא כלו הפך לבן נקרא בתורה נגע ולא בהק. בהק הוא מראה נגע שאינו מטמא (נראה שאין לגרוס את המלים "וכי תימא כולו הפך לבן טהור הוא" וכן ראיתי באחד מכתבי היד שמלים אלה חסרות והוספו בגליון)). לכן מעלה הגמ' אפשרות לפרש שבין דם לדם אינו בין טמא לטהור, אלא בין שאלה כזאת בין כזאת. והגמ' דוחה זאת. [↑](#footnote-ref-3374)
3375. כמו "בין עומד בין יושב בין ער בין ישן". אמנם יש לתמוה על השאלה כי לשון זו שכיחה בדברי חכמים אבל לא בתורה. [↑](#footnote-ref-3375)
3376. ראה למשל יומא עה. ומכילתא בא פסחא ה. [↑](#footnote-ref-3376)
3377. ראה להלן נדה מא:מב. שיש חולקים וסוברים שההבדל הוא לא בין מבנה גוף האשה למבנה גוף האיש, אלא ההבדל הוא בין דם לשכבת זרע. כך סובר ר"ש, ואפשר שהוא לשיטתו שם שלא היציאה דרך פתח המקור היא גורם הטומאה, אלא עצם היציאה. [↑](#footnote-ref-3377)
3378. האם צריך לספור ממש וכיצד, ראה נדה לז. הערה כה. [↑](#footnote-ref-3378)
3379. יתכן שהמדרש למד את המלה "אונו" כמו אונן. אבל אין הכרח לומר כן, ואפשר להבין היטב את המדרש ואת ההלכה הנלמדת מכאן גם בלי לפרש כך. [↑](#footnote-ref-3379)
3380. הבחנה דומה יש בפרשית הר גרזים והר עיבל בין "ביום אשר תעברו את הירדן" לבין "בעברכם את הירדן. אם כי שם ההבחנה היא אחרת. וראה דברינו בסוטה לב.לג: (לעיל עמ' תקיז). [↑](#footnote-ref-3380)
3381. בכל מקום בתורה שבו הוזכרו פרץ וזרח הוזכר פרץ לפני זרח, ומכאן לכאורה ראיה שאין הוצאת היד לידה. [↑](#footnote-ref-3381)
3382. ונראה שלא נאמר דין זה אלא לגבי טמא שרץ שלא נזכר בפסוק "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וִישַׁלְּחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ". כלומר: דוקא טומאת אדם היא המטמאת את המחנה ונאסרת. ובטומאת אדם – זיל בתר טעמא. אם טמא מת מטמא את המחנה, ק"ו מת עצמו. אבל לא נאסר קיומו של שרץ במקדש. וצריך לבאר שכלי שטף יש לו חשיבות, בהיותו ממשמשי האדם. שאל"כ קשה ממדרש אחר, וראה פסחים סז הערה קיג. [↑](#footnote-ref-3382)
3383. ולאחר שהמסקנה היא שלא משום כך הבחינה התורה בין יולדת זכר ליולדת נקבה. יש לבאר את ההלכה אחרת. לא בגלל טבעה של היולדת וטבעו של ההריון הבחינה התורה ביניהם. אלא משום מה שהביאה זו לעולם ומה שהביאה זו לעולם. [↑](#footnote-ref-3383)
3384. וראה לעיל ע"ז ע"ה ע"ב הערה לא, וראה גם דברינו לעיל נדה ח:. וראה דברינו בר"ה ח. ולעיל נדה כב: שאלו חכמים את הרופאים. וראה גם בחולין נז ועוד. בגטין נז מצאנו שאף שלמד אותם בקבלה משמאי הזקן, לא סמכו על הקבלה אלא על הבדיקה והנסוי שעשו. וגם כאן מביאים חכמים ראיה מחוקרי אוה"ע. ובבכורות מה. מצאנו חקירה דומה לכאן, ור' ישמעאל יִשב אותה עם קבלתם של חכמים. גם לגבי מינים מחמיצים מצאנו שבדקו חכמים ונִסו וחקרו מה בא לידי חִמוץ. ופשוט שזו הדרך לפסוק. וראה ירושלמי חלה א א. וראה גם שבת קח. שהוכיחו מ"הא חזינן" ועוד הוסיפו ולמדו ממשנה. (ושם גם למדו מפסוק שהדם הוא אדום. ומ"מ מסתבר שגם אלמלא היה פסוק היינו יודעים שדם הוא אדום. אלא שאם יש פסוק – נוח יותר ללמוד ממנו). וראה גם בסכה ז: דהא חזינן דלא הוי כולי האי. (אמנם לגופו של חשבון, למדו חכמים מהפסוק שעגול הוא פי שלשה מהקוטר, וכפי שבארנו בערובין יד, וקבלו במסורת שאמה היא אמה ושתי חמישיות באלכסון. וכבר תוס' שם הוכיח שאינו כך. ושני החשבונות האלה הם לא דק לקולא, בנגוד לאמור שם). וראה גם ר"ה כה. הערה עו. [↑](#footnote-ref-3384)
3385. וראה בהקדמה לספרנו בהערה קטו. [↑](#footnote-ref-3385)
3386. וכפי שנתבאר בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-3386)
3387. הגמ' אומרת שיטמא טומאה קלה משמע, וזה תמוה שהרי גם על משכבה שלה נאמרה כאן מלה זו. [↑](#footnote-ref-3387)
3388. גם בפרשית טומאת הבהמה והעוף ובפרשת יולדת מצֻוִּים משה ואהרן לדבר אל בני ישראל (ביולדת רק משה). בפרשת מצורעים אין צווי כזה. [↑](#footnote-ref-3388)
3389. כך לכאורה יש לבאר את המשנה. נחלקו בית הלל ובית שמאי האם דם טהר הוא כרוק או שאינו כרוק. ואם הוא כרוק – ממילא כשגזרו חכמים על הגויה שתהיה כזבה לכל דבריה – יטמא גם דמה כמו רֻקה. שהרי דם כרוק. אמנם, משמע שהגמ' לא פרשה כך. היא הסבירה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בצורה אחרת, ומשמע ממנה שהמחלוקת בנכרית והמחלוקת במצורעת נובעות משני טעמים שונים. וראה להלן הערה כג. [↑](#footnote-ref-3389)
3390. כך נראה לבאר את הדרשה. אמנם מלשון הגמ' לכאורה משמע שהיא דרשה אחרת. לכן הבאנו להלן גם את ההסבר השני. על שני ההסברים יש קושיות מלשון הגמ'. לפי רבא בין לב"ש ובין לב"ה אין הבדל לגבי איש ולא נחלקו אלא לגבי אשה. מכאן נראה כהסבר הראשון. גם הדברים שאומרת הגמ' בשם ב"ש, שמטמא באונס, מורים לכאורה כהסבר הראשון, ש"והזב את זובו לזכר ולנקבה" היינו זבים, והדיון הוא האם ללמוד מזב לזבה. אבל תשובת הגמ' בשם ב"ה, שהפסוקים עוסקים במצורעים, מורים לכאורה כהסבר השני. (ובפשוטו יש לתמוה: קאי במצורע? הלא הפסוק כתוב בפרשת זבים. ומכאן נראה כהסבר השני). התשובה שמשיבה הגמ' בשם ב"ש, ששם טומאה פרכי, מורה שוב כהסבר הראשון, שמזבים אנו למדים לכל הטמאים. דחוק לומר שב"ש כהסבר הראשון וב"ה כהסבר השני. הן הכל סוגיא אחת. ולכאורה נראה שהאמוראים המאוחרים כדרכם בארו את דברי ר' יצחק כמורים את ההלכה לגבי מצורע, ודרשו את הפסוק כאילו נאמר בו מצורע במפורש. וכפי שבארנו בהקדמה לספרנו, בפרק "יחס לדרשות כאילו נכתבו", ובפרק "מדרשי הלכה תנאיים ואמוראיים". לפי זה אפשר שהאמוראים דרשו כאן רבוי הוא מעצם רבוי המלים. בלי קשר לתכנן, ואם מוציאים את תורת הזב לדין אחד אייתר ליה לזכר ולנקבה. עוד לומדים מכאן והזב את זובו ומרבים דין מכל מלה. כדרך האמוראים כפי שבארנו שם. [↑](#footnote-ref-3390)
3391. ולהלן מא. משמע שדם זה אינו דם זיבה דוקא אם אכן היתה לידה שמטמאת בטומאת לידה ומחיבת קרבן. אבל אם לאחר מכן הוציאו את הולד דרך הדֹפן, למ"ד שאין כאן טומאת לידה – הדם טמא. אע"פ שהוא דם לידה. ולא בא אלא משום קֹשי הלידה, ואלמלא הוצאנו את הולד דרך הדֹפן היה נולד כדרכו והיה מתברר שהדם הזה דם לידה הוא, אעפ"כ אם לא היתה טמאה בטומאת לידה הרי היא טמאה בטומאת זיבה. [↑](#footnote-ref-3391)
3392. במה מתקיימת הספירה? האם יש כאן מצוה לספור כמו לגבי ספירת העמר? (וראה דברינו במנחות סה.-סו.) השל"ה אכן הנהיג כך, וחלקו עליו אחרונים רבים. כמה ראשונים (תוס', סמ"ג, ר' ירוחם ועוד) כתבו שיש לספור בפה אבל בלא ברכה שמא תסתור. ואולם הר"ן וערוה"ש כתבו שאין מצוה לספור. ואולם, הגמ' להלן סח: אומרת על סמך הפסוק הזה שצריך ספורים לפנינו, משמע שהגמ' מבינה שהבדיקה היא הספירה. וכן עולה מהמדרשים בתו"כ. אמנם אפשר שהספירה לאו דוקא אלא היא תאור זמן הטבילה.מדברי הרשב"א במשמרת הבית שם נראה שהוא סובר שלפי ר"א (שהגמ' פוסקת כמוהו) אין חיוב ממש בספירה עצמה, והבדיקות לא נועדו אלא כדי לברר שעברו על האשה שבעה ימים נקיים. נמצא שיש מחלוקת בין הרשב"א לרא"ה בשאלה האם יש צווי מיוחד שהזב והזבה יספרו שבעה ימים, או שהצווי הוא שהזב והזבה יטבלו רק אחרי שהוחזקו שבעה ימים כאינם רואים. לפ"ז אם יבא אליהו ויאמר שלא ראו, או אם יכרתו את רחמה של הזבה כך שבודאי אינה יכולה לראות, לפי הרשב"א יוכלו לטבול שהרי ודאי עברו עליהם שבעה ימים נקיים, אך לפי הרא"ה לא יוכלו לטבול שהרי לא ספרו והתורה צותה לספור. הרשב"א מודה שלפי ר"י ור"ע יש חיוב לספור. (כמו כן נראה שתהיה ביניהם נפק"מ בשאלה האם מי שבא על אשה שלא בדקה יתחיב חטאת). וראה גם שו"ת רע"א סג, חוו"ד קצו ג-ד, סדרי טהרה קצו יח-יט, ועוד אחרונים, שאומרים שדין ספירה מתקים בבדיקות. [↑](#footnote-ref-3392)
3393. התורה מביאה כאן ארבע תורות טומאה: תורת הבהמה והעוף, תורת היולדת, תורת הצרעת ותורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והדוה וכו'. כל אלה הן תורות הטומאה. היולדת היא תורה בפני עצמה ואינה אמורה בפרשת תורת הזב והזבה. [↑](#footnote-ref-3393)
3394. וכשם שברור שאם נטמאו בטומאת מת אין ימי טומאת המת סותרים, כך לא טומאת יולדת, שאף היא אינה טומאת זוב, ולכן היא כטומאת מת. [↑](#footnote-ref-3394)
3395. כלומר: כל דם שמחמת הלידה דינו כדם נדה, כפי שאומרת משנתנו שהמקשה נדה. טומאת זיבה היא טומאה של אשה שרואה דם שלא בעת נדתה. אבל דם שמחמת לידה הוא דם בעתו. תוך ימי טהר הדמים הם דמים שלא בעתם אלא שהתורה טהרה אותם. היא לא טהרה דם שהוא דם נדה מובהק, ודם לידה הוא דם כזה. הואיל ואנו רואים בדם הלידה דם נדות, אי אפשר לטהרו בתוך ימי טהר, כי הוא דם נדה מובהק. אי אפשר להתיחס אליו כאל דם נדה בד"כ, ולטהר אותו בימי טהר. כך סובר ר"א. [↑](#footnote-ref-3395)
3396. הצריכותות האמורות כאן הן מדברי האמוראים ולא חלק מהמדרש התנאי, כאן כבכל מקום. וכן כל ההנך נפישן ומסתברא מהתם הוה ליה למילף. והצריכותות להלן מ:מא. לגבי זאת וכו'. וראה גם להלן הערה ל. [↑](#footnote-ref-3396)
3397. הגמ' דורשת את הדין הזה מ"הנך נפישן", ומונה קדשים פגול נותר וטמא. ויש להקשות, שהרי פגול נותר וטמא אינם אלא משום שהם קדשים, והא בהא תליא. ולכן נראה שנפישן לאו דוקא, אלא כיון שהוא קדש נדון כקדש. וכשם שמום פוסל בו כך פוסל בו שלא היה שבעת ימים תחת אמו. וראה גם ביבמות עג עד. הגמ' מביאה דרשות מ"הנך נפישן" ועל כלן חולק רבא ואומר שאין צרך בהנך נפישן, כאשר ברור שהקדש חמור מהתרומה, וכל ההבדלים הרבים בין הקדש לתרומה כלם מלמדים שהקדש – קדש הוא וקרבן הוא, וממילא חמור הוא מהתרומה. [↑](#footnote-ref-3397)
3398. לכל הדרשות הפוסלות מתיחסת הגמ' כדרשות שאומרות שאם עלו ירדו, וממילא מיותרת הדרשה שאם עלו ירדו. אבל לכאורה לא ברור מדוע. הלא צריך דרשה אחת שאומרת שהם פסולים, ודרשה שניה כללית המלמדת שכל הפסולים שעלו ירדו. וכן הן הדרשות המובאות כאן, הדרשה מ"זאת תורת העולה" מלמדת שהדין האמור שם חל דוקא על קרבן כשר, שאל"כ אינו בכלל זאת תורת העולה (וכפי שבארנו במקומו) ושאר הדרשות האמורות כאן מפרשות אלו קרבנות פסולים הם. נמצא שא"א לזו בלא זו וא"א לזו בלא זו. אעפ"כ מתיחסים האמוראים לברייתות כאילו כתוב בתורה בפרוש שאם עלו יֵרדו, בשני המקומות. וכפי שבארנו בהקדמה בעמ' כו שלפעמים האמוראים המאוחרים מתיחסים לדרשה תנאית כאילו מה שנאמר בה נאמר במפורש בכתוב. ואולי אפשר לבאר את סוגייתנו שקרבן שהיתה הקדשתו בפסול מעולם לא חלה עליו קדושה ואין צריך פסוק לבאר שאם עלה ירד. והפסוק נצרך רק לולדי קדשים שחלה עליהם קדושה. אמנם גם על זה קשה כי א. הדרשה נלמדה לפי דרכנו. וב. הדרשה אינה מפרטת כל פסול ופסול. [↑](#footnote-ref-3398)
3399. דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ, זאת הלשון האמורה באשה כי תזוב. להלן מוזכרת אשה הזבה שלא בזמנה, אך בפשטות זה המשך לפרשיה זו, וההבדל היחיד הוא שזאת זבה בעתה והנזכרת להלן זבה שלא בעתה. מכאן (ב) ששתיהן זבות בבשרן. [↑](#footnote-ref-3399)
3400. קל לבאר שהפסוק הזה, וכן הפסוק בפרשת אחרי מות "וְכָל נֶפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה בָּאֶזְרָח וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר", המטמא את האוכל נבלה (ראה חולין לד.), באים ללמד שלא רק נבלת בהמה מטמאת את האוכלה אלא כל נבלה, שהרי נאמר נבלה סתם. ולכן להלכה הם מחדשים נבלת עוף. (וכפי שבארנו בחולין לד.). שהרי נבלת בהמה כבר התפרשה. וכך נראה לכאורה מהרישא של המדרש כאן. אבל כיצד אפשר ללמוד משם שנבלה שהתפרשה בפירוש לא מטמאת?

      ובפרט שאין דרכם של תנאים לומר שאם למדנו ממקום מסוים הלכה אחת, אי אפשר ללמוד משם הלכה אחרת, וכפי שבארנו בהקדמה בעמ' כט. [↑](#footnote-ref-3400)
3401. ביבמות יא ויבמות כד אמרה הגמ' שיש שם דרשה שמוציאה את הפסוק מידי פשוטו, וכבר בארנו את הדרשות האלה במקומן באר היטב. וכאן באו חכמים ועקרו מקרא מפורש, ואיש לא מעיר דבר. ולא זכיתי להבין. (וראה גם לעיל נדה ט. בתמיהה מעין זו). ושמא אפשר לומר שפשוט גם למדרש שהיא מטמאת, אלא שכיון שהיא בהכרח מטמאת עוד לפני שיבלענה, יש לפרש את הפסוק דוקא על נבלה אחרת. [↑](#footnote-ref-3401)
3402. וראה דברינו ביבמות לד: [↑](#footnote-ref-3402)
3403. ממתי הוא טעון כפרה – ראה דברינו במגלה ח.: [↑](#footnote-ref-3403)
3404. רש"י (מגלה ח. ד"ה שלש וקראו) אומר ששלש הזיבות שמנה הכתוב הן הפסוק הבא. הדרשה היא: "אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ טָמֵא הוּא: וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ בְּזוֹבוֹ רָר בְּשָׂרוֹ אֶת זוֹבוֹ אוֹ הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ מִזּוֹבוֹ טֻמְאָתוֹ הִוא". בפסוק הראשון נזכר הזוב פעמים, ובפסוק השני שלש פעמים. הדרשה כאן היא בדרך של ספירת הזכרות, והיא מפצלת את הדין. הפסוק הראשון מדבר על סוג אחד של זב, והפסוק השני: וזאת תהיה טומאתו בזובו, מדבר על סוג חמור יותר של זב. [↑](#footnote-ref-3404)
3405. וכפי שבארנו ביבמות כד. [↑](#footnote-ref-3405)
3406. יש מפרשים שקטן יכול להחיל חלות, לשנות מעמד של דבר, אם הוא כבר סמוך לאיש. הוא לא נענש על מעשיו, אבל נדריו נדר והקדשו הקדש. יש אומרים שיכול גם להחיל שם תרומה על הפירות. יש אומרים שהואיל והוא נודר, גם חיב על כך (או לפחות: אחרים מצוים עליו, (וראה דברינו בחגיגה ב ג ד הערה ב)), ויש אומרים שדוקא אחרים חיבים על מה שהוא הקדיש, והוא עצמו פטור. [↑](#footnote-ref-3406)
3407. לא מצאתי את מקורה של הבריתא הזאת. יתכן שברישא שאינה מובאת בגמ', הביאה הבריתא דרשה שלמדה שלכל ענייני נדרים קטן כגדול. ולכן היא ממשיכה: "לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאיסר ולבל יחל". יתכן שהיתה שם דרשה דומה מאד לזו של רב הונא. אין לדעת כיצד דרשה. קשה לבאר את הדרש שאינו בידינו. [↑](#footnote-ref-3407)
3408. נראה שלא למד כן אלא לענין שאינה מסורה בידיו, התשלום ממדת חסידות, שהרי ממילא מה שקנה עבד קנה רבו וממילא אין לעבדים בשת. [↑](#footnote-ref-3408)
3409. לא ברור אם הוא דורש את הפסוק את את הבריתא. [↑](#footnote-ref-3409)
3410. לעיל נדה מה: מנמקת הגמ' את דעת רשב"א בכך שמתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמומית תחילה. לפי הסבר זה, לא בסמני הגוף הדבר תלוי, אלא בחכמה שהאדם לומד. אמנם, בדף מו. (ובעוד מקומות) משמע שהגמ' סברה שגם לרשב"א הדבר תלוי בסמני הגוף. [↑](#footnote-ref-3410)
3411. והשוה לדברינו במנחות לט: ולדברינו ביומא פ. [↑](#footnote-ref-3411)
3412. הדרשה הזאת דומה לדרשה שמצאנו "ויש לך אחרת שאע"פ שנתפשה אסורה" (וראה יבמות נו:). לכן אפשר שכיון ששם דרשנו כפי שדרשנו (וראה מה שבארנו שם), דרש כאן ר' ישמעאל שיש אחרת גם לכוון השני.

      צורת הדרשה "ויש לך אחרת" מתחלקת לשנים. במקומות רבים דרשו חכמים "ויש לך אחרת שהיא כזו", וזהו למוד פשוט של דמוי דבר לדבר. אבל יש דרשות כמו כאן, שהאחרת דינה שלא כזו. כך הוא כאן וביבמות נו:, וכך מצאנו בחולין יג: ויש לך אחרת שמטמאה אפילו באהל, ובחולין לז: ויש לך אחרת שחלבה חלוק מבשרה, ובכתובות מו: יש כסף לאדון אחר, ודרשות אלה מוסברות היטב כפי שנסביר אותן כל אחת במקומה. וכאן כנראה יש להסביר שהוא לא דורש את הפסוק אלא מלמד דין או דורש את שקדמו לו. כי סברה היא שאם לא היו נישואיה נישואין ולא היו קידושיה קידושין – אינה בדין שוטה. [↑](#footnote-ref-3412)
3413. וכפי שבארנו בכלים א, ראה עמ' תתתקפח. [↑](#footnote-ref-3413)
3414. מרכבם ומשכבם של הזבים האמור כאן, הוא אפילו עשרה מושבות או עשרה משכבות זה על גבי זה ואפילו על גבי אבן מסמה. כפי שלמד המדרש מכך שנאמר כאן "אשר ישב עליו הזב" ו"אשר ירכב עליו הזב". לכן כל מה שתחת הזב טמא. וכלשון המדרש אבן מסמה. וכל הטומאה הזאת האמורה כאן אינה אלא במושבו של הזב עצמו, לא במושבו של זובו. [↑](#footnote-ref-3414)
3415. בענינים רבים של טומאה יש מקום לומר שמשיבשו כבר אינם הם ולא זה מה שטִמאה התורה, וכפי שבארנו בכמה מקומות. אבל במת, הואיל והתורה עצמה טִמאה אפילו עצם יבשה, אין מקום לומר כן. [↑](#footnote-ref-3415)
3416. מכאן עולה שהתורה טִמאה בשר מת. ולאו דוקא מת שלם. ולכן כל בשר מת מטמא. וגם אבר מן החי מטמא, כי משנתלש מהחי הרי הוא בשר מת. ומכאן אנו למדים שגם בשר ועצם מטמאים. ומכאן גם לרקב. ומכאן אפשר ללמוד שגם נפל מטמא, שהרי הוא בשר מת. והרמב"ם למד שהנפל טמא מהמלים "לכל נפש אדם", כל נפש שהיא טמאה. וכן למד שכל בשר ואבר טמאים מהמלים "בחלל חרב", גם מה שנחתך מן האדם הוא חלל חרב וממילא הוא טמא. ועוד למד הרמב"ם שדם המת טמא שהרי הדם הוא הנפש. נמצא שגם הוא נפש אדם, והנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים.

      וראה גם להלן נדה ע: מת מטמא ואין נציב מלח מטמא. כלומר: התורה לא טִמאה דבר שהיה חי ועכשו אינו, היא טִמאה בשר מת (וממילא אבר מן החי יטמא). גם בן השונמית אינו מטמא. ואולם, אילו היה ר"י משיב על השאלה השלישית היינו יכולים ללמוד האם אבר שהושתל או שנכרת וחֻברמחדש מצריך הזאה שלישי ושביעי. אפשר ללמוד משם שכעת אינו מטמא. [↑](#footnote-ref-3416)
3417. ראה דברינו בפסחים יד.טז. לעיל עמ' קמ. [↑](#footnote-ref-3417)
3418. האם צריך לספור ממש וכיצד, ראה נדה לז. הערה כה. [↑](#footnote-ref-3418)
3419. וראה גם דברינו בברכות ב. [↑](#footnote-ref-3419)
3420. לא נאמר כאן מהו מספר הימים, אלא נאמר ימים רבים, וכיון שגם שלשה הם ימים רבים, הרי שאם היו שלשה ימים – ודאי מתקים האמור בפסוק. וכ"ש אם הם יותר. כך הוא בפשטות, ואולם התנאים (יב) למדו מכך שתפשת מרובה לא תפשת, או שהפסוק ודאי לא בא לסתום אלא לפרש. ואפשר שהיא היא. מפני מה תפשת מועט תפשת? משום שכבר במועט התקימו דברי הכתוב. [↑](#footnote-ref-3420)
3421. בתו"כ לפנינו הגרסה "אחר נידתה היא מטמאה ואינה מטמאה בתחילה". [↑](#footnote-ref-3421)
3422. אילו היה ר"ע סובר שאשה שנטמאה בזוב לא תשוב לימי נדתה עד אחרי שתספור שבעה – אכן אפשר היה ללמוד מכאן שלפחות יא יום ודאי שאינם ימי נדה. ואולם, לא מצאנו שר"ע סובר כך. ובפשטות לא כך הדין. וגם אילו אמרנו כך – מנין שאשה שלא ראתה בימים הראשונים לא חוזרת לימי נדה אם תראה ביום העשירי? [↑](#footnote-ref-3422)
3423. גם בנוסח המודפס בגמ' לפנינו וגם בנוסח בתו"כ לפנינו דרשו את הפסוק "כָּל הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו כָּל יְמֵי זוֹבָהּ כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ יִהְיֶה לָּהּ וְכָל הַכְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ". כלומר: בכל יום שיזוב – טמאה היא. אלא שבנדפס בש"ס הדגישו מהפסוק הזה את המלים "יהיה לה" ובתו"כ את המלים "טמא יהיה". עצם העובדה שבכל אחד מהמקומות הדגיש המדרש מלים אחרות מעידה שלא מהמלה המצוטטת המדרש למד אלא מכלל הפסוק. וכונת המדרש לפסוק שהמלה בו. לתפארת המדרש צטט בעל המדרש מלה שלכאורה רומזת לדין שהוא מבקש ללמוד. אבל ברור שאי אפשר ללמוד מהמלה הזאת לבדה שהרי אין במשמעות הפסוק שתשמור יום כנגד יום. ובעל כרחנו יש לבאר את המדרש שלמד מכלל הפסוק כֻלו כפי שבארנו. (גם דרשת "ימי" ו"כל ימי" היא על זה הדרך. המדרש למד מכאן שכל יום שהיא זבה בו – טמא הוא. וזה עולה מפשט הפסוק. ולתפארת המדרש חדד הדרשן ואמר "ימי" ו"כל ימי".). [↑](#footnote-ref-3423)
3424. אמנם ראה מגלה כ.:, שם משמע שאכן צריכה ספירת יום אחד, ולכן טובלת רק ביום. [↑](#footnote-ref-3424)
3425. מדברי רב יוסף בנדה עב. משמע שכל דין שומרת יום כנגד יום אינו אלא משום שמא תראה ביום הבא, ואין הבדל בין רואה ביום יא לבין רואה בתוך יא ולא ראתה ביום שאחריו. אבל מדברי החולקים עליו אפשר שמשמע להפך ושומרת יום כנגד יום היא כרואה לגמרי. (ואפשר שזאת מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בנדה עב:).

      מדברי ב"ה בבריתא שם משמע לכאורה שיש לשמור ביום יא מדרבנן שמא יתחלף בתוך יא, אך אפשר לפרש אחרת: יום יב הוא ספק בעת נדתה. עד יום יב הוא ודאי בלא עת, אבל כשתראה שנית ביום יב הוא ספק המשך הראיה של יא, ספק נדות חדשה, לכן מטמאת לחומרא ואינה מביאה קרבן. אלא שאם נפרש כך למה לא תביא חטאת העוף הבאה על הספק? [↑](#footnote-ref-3425)