

פרשת ויקרא

ושחט את בן הבקר... והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם, וזרקו את הדם על המזבח וגו' (א: ה)
מקבלה ואילך מצות כהונה... והקריבו זו קבלה, ומשמעה לשון הולכה, למדנו ששתייהן (קבלה והולכה) בבני אהרן. לשון רש"י, ואינו נכון, אבל מדרש רבותינו והקריבו זו קבלת הדם, שאין לשון והקריבו קריבת הדם למזבח, שהיא ההולכה, אבל הוא לשון קרבן, לקבלו ולזרקו על גבי המזבח... וכל שכן הולכה... ועוד שהולכת אברים לכבש פסולה בור שדרשו... והקריב הכהן את הכל (האברים) והקטיר המזבח, שזו הולכת אברים לכבש, א"כ אף הולכת הדם צריכה כהונה, ע"כ

כלשון הולכה למימר דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, הרי שעיקר הוראת המלה והקריבו היא קבלת הדם, אבל מרצין דגם הולכה נכללת זו מדאפקה לקבלה כלשון הולכה.

וא"כ, להרמז"ן מנא לן דהולכה צעי כהונה, וציארו הרמז"ן באחד משתי פנים.

א. או "וכל שכן הולכה", ר"ל מדקבלה צעי כהונה כל שכן שהולכה צעי כהונה, והכל שכן הוא שהולכה היא עבודה חשובה לגבי קבלה והתכלת מרדכי ל"ן לעיין בחומ' זכאים י"ג ע"א ד"ה אחה אומר שכתבו שהולכה היא עבודה גרועה שאפשר לבטלה בשוחט בלד המזבח, כנראה כוונת הגאון להראות שאליבא דהתוס' אין לומר שההולכה צעי כהונה מכש"כ של קבלה, דאדרבה קבלה היא עבודה חשובה ועל כן צעי כהונה משא"כ הולכה דהוי עבודה שאפשר לבטלה.

ב. עוד הסביר הרמז"ן שלמדים שהולכת אברים לכבש צעי כהונה מדכתיב והקריב הכהן (האברים) והקטיר הכל המזבח (פסוק י"ג), ומדהתם מרצין הולכה מלשון והקריב (בזכאים ד', ע"א) אף כאן נלמוד כן. והוא קרוב לפירוש רש"י שדחאו הרמז"ן וקראו אינו נכון, ואין ביניהם אלא משמעות הלשון. שלרש"י הוי עיקר הוראת המלה "והקריבו" לשון הולכה והקריבת דבר ממקום שהוא למקום דמתבאי חמון, וגם מרצין מיניה קבלת הדם משום שיש בו גם לשון קרבן (ראה רש"י י"ג, ע"א). והרמז"ן ס"ל שעיקר משמעותו הוי לשון קרבן, וקאי על הקבלה והזריקה, כפשוט הגמרא, אבל מדאפקיה רחמנא לקבלה כלשון הולכה מרצין נמי הולכה דצעי כהונה.

ראיתי מצוה בין המפרשים במאי קאמרי רש"י והרמז"ן, ראה במזרחי, בתכלת מרדכי, ובמפרשים שהציא הרב שעוועל בהערותיו, ונרשום תמלית הדברים בקיצור. ד' עבודות יש בקרבן בהמה (לגבי שהמחשבה פוסלת בהן, וכו', משנה זכאים י"ג ע"א) והן שחיטה, קבלה, הולכה, וזריקה, והשחיטה כשרה בור כמבואר בפסוק, שלא נאמר כהונה בשחיטה, אלא ושחט — מי ששחט — ואח"כ והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם. והן "הקריבו" לא נדע אי הוי הבאת הדם למזבח, שזו הולכה, או שפירשו קבלת הדם במזרק. אבל רבותינו אמרו שגם שתייהן צעי כהונה, ומנ"ל שגם קבלה וגם הולכה נכללות בהן "והקריבו".

וע"ז פירש רש"י שעיקר משמעותו של והקריבו הוי הבאת הדם קרוב למזבח, והיא ההולכה, אבל יש בו גם מובן של קרבן, ועל כן אמר רש"י שחרתי למדים מוהקריבו את הדם חדא כמשמעו — שהיא הולכה, ועוד שיקריביהו לקרבן, והיות שהזריקה אינה במשמע, שהזריקה נאמרה בפירוש בקרא, ע"כ זריצין לפרש שהוא קבלת הדם במזרק לשם קרבן, ועיקר הקרבן היא הזריקה. והשיג עליו הרמז"ן מגמרא זכאים י"ג ע"א וגם ד' ע"א, שמעם חזקן שמשמעו הפשוט של והקריבו את הדם הוי "לשון קרבן, לקבלו ולזרקו על המזבח", וז"ל הגמרא י"ג, והתניא והקריבו בני אהרן זו קבלת הדם, או אינו אלא זריקה, כשהוא אומר וזרקו הרי זריקה אמורה, הא מה אני מקיים והקריבו, זו קבלת הדם. פירוש, שהקריבו לשון קרבן הוא שכולל גם קבלת הדם וגם זריקתה, ומדזריקה כתיב להדיא בקרא, ש"מ שאקבלה קאי, וכן פירש רש"י שם, וכן משמע נמי מגמרא ד' ע"א, דאיתא התם תניא והקריבו בני אהרן הדם, זו קבלת הדם ואפקה רחמנא

ונפש כי תקריב קרבן מנחה... ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ משם מלא קומצו... והקטיר הכהן... המזבחה (ב: א, ב)

מלמד שיציקה ובלילה כשרה בזר... מקמיצה ואילך מצות כהונה, לשון רש"י. וצריך שנבאר שאין מצות כהונה מתחילה בקמיצה שהרי הגשה קודמת לקמיצה ופסולה בזר, וכן שנינו... א"כ ההגשה בבני אהרן היא. אבל מה שאמרו מקמיצה ואילך מצות כהונה כונתן כי [רק] מקמיצה הכתובה בפסוק הזה ואילך מצות כהונה... שהרי בפרשה זו הזכיר [רק] יציקה ונתנית לבונה והבאה אל הכהן וקמיצה, ולא הזכירה כאן הגשה אל המזבח, נמצא שכל האמורים כאן קודם קמיצה כשרין בזר, שהן היציקה ובלילה והבאה, ע"ב

הערת ידי הנחור המופלג במו" מרדכי בן-אזני, נר"י:

ימטינה למדנחא" וכן כתב החוס' קידושין לו ע"א ד"ה הסמיכות. ובחוס' מנחות ט ע"א ד"ה מקמיצה ואילך כתבו ג"כ כזה אלא שנתנו טעם אחר להא דאמרו מקמיצה ואילך מצות כהונה שלא תהא סותר הך דהגשה צעי כהונה, ראה שם דבריהם.

אב"י יש לדעת שאין זה דברי הכל, ראה חוס' מגילה כ ע"ב ד"ה לקמיצה שכתבו להדיא שהתנופה וההגשה אין צריך בהו כהן, וכבר העירו שם רבינו ישעיה פיק ורעק"א על הגליון שפליגי החוס' קידושין ומנחות הנזכרות על החוס' דמגילה, וראה גם רמב"ם פ"א מפסולי המוקדשין הל"ז. כנראה יש לו שיטה חדשה בענין, והכ"מ לא ידע מקורו להא שכתב "הגישן או הניסין זר חוזר כהן ומגיש או מניף", ואין להאריך.

כנראה לא בא הרמב"ן לחלוק על רש"י אלא לבאר שמה שהביא "מקמיצה ואילך מצות כהונה" אין פירושו שהגשת המנחה למזבח כשרה בזר, והביא ראיות שהגשה צעי כהונה אף שהיא קודם קמיצה, אלא על עבודות האמורות בפסוק זה אמרו שכשרות בזר.

ויש להוכיח שרש"י לא פליג בזה ממש"כ בפרשתינו עה"פ והבאת את המנחה... והקריבה אל הכהן והגשה אל המזבח (פסוק ח). וז"ל והקריבה: בעלים, והגשה: הכהן, אל המזבח: לקרן דרומית מערבית וכו'. וכן כתב שם התרגום יונתן, "וכהנא

ואם לא תגיע ידו די שה והביא... שתי תורים או שני בני יונה לה', אחד לחטאת ואחד לעולה (ה: ז)

אמר ר"א כי טעם "אחד לעולה", שיקרב על המזבח כנגד האימורין בחטאת בהמה, ויפה פירש, ע"ב

ראה הקדמת המו"ל להוצאה שניה של הספר מקור ברך שכתב שם שהמחבר, הגאון ר' נחום ברוך אב"ד יאנאווע, ביקר אלל הגאון ר' מאיר שמחה ומלאו שהיה שמח ביותר ודעתיה וזה עליו, ואמר לו שזה עתה נחמדש לו דבר נפלא לאמיתה של תורה, והענין הוא, שכתובות הרשב"א סימן רע"ז נשאל על לשון הגמרא חולין כב, דעולת העוף אינה בלא אלא ביום כמו חטאת. ומקשי שם הגמרא, ביום (בחמיה) מביום צווחו נפקה, ומשני הגמרא, קד"א הג"מ חטאת העוף אכל עולת העוף אימא לא, קמ"ל. וזה תמוה מאד, דמהיכי חיתי יעלה על הדעת שמהיה כשרה כלילה, ומה בין חטאת לעולה בפרט זה, והשיב הרשב"א

בוונתו פשוטה, שחמה מה שיטה דעולה להכא, מכיון דחיוב חטאת הוא דרמיא עליה ואם אין ידו משגת די שה היה לו להביא חטאת העוף לחוד ולמה הוסיפה תורה גם עולה כשצאה בעניות, וביאר האבן עזרא שעל כן צריך להביא גם עולה ששניהן יחד כנגד חטאת בהמה הן שחטאת בהמה יש בה אימורין שנקריבין על גבי מזבח, וגם יש בה חלק כהנים, שכהנים אוכלים בשר ובעלים מתכפרים, משא"כ בחטאת העוף שאין למזבח בה אלא דמה שאין מקריבין האימורין. ועל כן שניהן יחד באים במקום חטאת בהמה, שחטאת העוף יש בה אכילת כהנים ועולת העוף יש בה אכילת מזבח, שכולה כליל.

דגרסא משנשטאטא היא ויש למוחקר, והגאון ר' מ"ש
ישב הגירסא ע"פ האב"ע הנזכר דהיות דעולת העוף
לא נאה אלא להיות במקום אימורים, כנ"ל, ואימורין
קריצין כל הלילה, ממילא יש מקום להס"ד שיהיה
כשרה כלילה כאימורין, וגרסא הגמרא מבוארת.
(ואגב ראה שם בהקדמת המו"ל שהביא מה

שסיפר הגאון ר' מאיר שמחה מחלוס נפלא באתו
ענין.)
ובזה יש לי שבחמיהם הטור על הרמב"ם במורה,
להלן פ' נז, עה"פ כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל
(ו: טז), ראה שם הערוחיו.

פרשת צו

היא העולה על מוקדה (ו: ב)

באבן עזרא: והיא מוקדה נוסף. או מוקדה ומוקד הם שני שמות.

כוונת האב"ע שאין ביאורו של "מוקדה" המוקד
שלה אלא כאילו כתיב היא העולה על המוקד, והה"א
שנסופה היא אות נוספת כמו שיר ושירה, ועוד הרבה.
או שאין הה"א אות נוספת אלא שמוקד היא מלה שגאה
פעם בלשון זכר ופעם בלשון נקבה.
ויש לתמוה למה לא פירש המלה כפשוטו,
המוקד שלה, בפרט שביאורו קשה שהיה לו לכתוב היא
העולה על המוקדה, בה"א בתחלתה. וראה באונקלוס
שחרגס היא עלמא דמוקדא אל מדבחה, (היא העולה
הנשרפת על המזבח — ראה בנתינה לגר ליחור ביאור)
וג"כ לא תרגמה כפשוטו. ולהאונקלוס ג"כ קשה
שחרגמה כאילו כתיב היא העולה היוקדת ומלת "על"

אין לו ביאור לדבריו. וגם ביונתן תרגמה כאשר תרגמה
האב"ע, היינו בית יקידתא. ועל כולם יש לתמוה למה
נכנסו לדוחק שאין צו לורך.
ורז זה מחפצנא על ידי ידיעת המסורה. ראה
במנחת שי שכתב "והה"א דמוקדה נחה (פירוש, בלי
מפיק, או דגש) והיתה ראיה במפיק, מכלול דף לב".
כוונתו שבמכלול איתא שבחמת ביאורו המוקד שלה אף
שאין צו מפיק ה"א, וכנראה שהצין חסרון הדגש כעין
כתיב וקרי, שנקרא בלי מפיק וסרגומו כאילו יש לה
מפיק. אבל האבן עזרא וכן האונקלוס והיונתן לא ניחא
להם כזה, שלא מצאו דוגמתו בכתיב הקודש, ועל כן
נכנסו לפרשו בדוחק.

היא העולה על מוקדה... ואש המזבח תוקד בו (ו: ב)

ואש המזבח תוקד בו, יאמר שתוקד במזבח כל הלילה, כי מצוה שישומו ביום עצים הרבה כדי שלא
יתאכל לגמרי ותקבה האש ממנו. ולפי דעתי מה שאמר (בפסוק ו') אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה,
מצוה לכהנים בקיום האש, כמ"ש ובער עליה הבהן עצים, וצוה... שיערכו עצים הרבה שתוקד האש
תמיד כל היום וכל הלילה. והזהיר בלאו שלא תקבה לעולם ואם נתעצלו הכהנים וכתבה עברו בלאו...
ומ"ש (פסוק ה') והאש על המזבח תוקד בו לא תכבה, מקרא יתר ונדרש לרבותינו בכל אדם, שכל המכבה
עובר בלא תעשה. ואפילו כבה גחלת אחת לוקה, (ואפילו) הורידה וכבה אותה למטה. ובמדומה לי שאינו
עובר אלא בלאו אחד. ע"כ.

לבאר דברי הרמב"ן נציא הפסוקים שדבריו **פסוק ב:** היא העולה על מוקדה על המזבח כל
הלילה עד הצוקר, ואש המזבח תוקד בו. **סוצנים עליהם.**

פסוק ד': והאש על המזבח תוקד צו, לא תכבה, וערך עליה הכהן עצים צבוקר צבוקר.

פסוק ו': אש תמיד תוקד על המזבח, לא תכבה.

והנראה שהרמב"ן ז"ל לצאר מה שנשנה בפרשה שלש פעמים הציווי שאש המזבח תוקד צו ושתי פעמים האזהרה לא תכבה. ופירושו שיש כאן שלש מצוות ציקידת האש. הראשונה צשיעור המערכה, שצריך לתת עצים כשיעור שהאש תוקד צו כל הלילה עד הצוקר. וכעין שיעור שמן דמנורה, דדרשין מוערך אותו אהרן ובניו מערב עד צוקר, שאין פירושו שיעמדו ויערכו כל הלילה, אלא תן לה מדתה שמהא דולקת מערב עד צוקר.

ועוד יש כאן ציווי בפסוק ו' שאף אם נתנו עצים על המזבח כשיעור הראוי ומאיו צבה עומדת המערכה להכבות מצוים הם הכהנים צקיום האש, ו"א שיצטערו עליה עוד עצים כדי שתוקד האש תמיד כל היום וכל הלילה, וכאן הוסיף הרמב"ן שהמזבח של קיום האש הוא תמידית, כל היום וכל הלילה, שאם עמדה להכבות, בין ציום ובין צלילה, מצוה על הכהנים לקיימה, צבפסוק זה לא הזכירה חורה לא ערב ולא צוקר כאשר אמר צנתינא העצים, צבפסוק צ', "כל הלילה", וצבפסוק ה', "וערך עליה הכהן עצים צבוקר צבוקר", אלא קראה אש תמיד. וקמ"ל קרא צבמזבח הנחה עושה מצוה ולא אמרינן אם כבתה כבתה ואין הכהנים צקוקין לה. ועוד הוסיף הרמב"ן שצוה, צבכבתה מאליה, יש גם לא תעשה. שאם פשעו הכהנים ונחשלו צקיום האש עוצרים צלאו דלא תכבה הנאמר צבפסוק זה שאין פירושו שלא תכבה האש צידים אלא לא חתן לה לכבות. וכאילו כתוב לא תקבה

ועוד יש עשה ולא לכל אדם מישראל, והוא הלאו והעשה הנאמרים צבפסוק ה'. שהמכבה אפילו גחלת אחת מן המערכה, ואפילו למטה מן המזבח, ואפילו השאיר המערכה צוערת, עובר על הגחלת שצבה ולוקה, שנאמר לא תכבה, ופירושו שמדבר לנוכח, והאש על המזבח תוקד צו ואחיה — לכל אחד מישראל מדבר — לא תכבה אותה, וכן דרשוהו רבותינו צבספרי, ומוסיף הרמב"ן מדסיפא דקרא לכל ישראל נאמרה, ואפילו לזרים, רישא דקרא נמי לכל ישראל היא, וכל המכבה עובר נמי צעשה של והאש על המזבח תוקד צו. שגוף שלישי לנקה ונוכח לזכר צאים

צאותה לשון, כמו אחיה לא תלך והיא לא תלך. וכן כאן, "לא תכבה" צבפסוק ה' פירושו אחיה לא תכבה, וצבפסוק ו' ציאורו שהיא, האש, לא תכבה. ואם כבתה מאליה עובר משום שהניחה לכבות.

וגם כם דברי הרמב"ן על סדר הפסוקים

הציווי צבפסוק ב': צא לשיעורא, שיתן עצים על המזבח כדי שיספיקו שהאש תוקד כל הלילה. ומצוה זו על הכהנים היא, כרישא דקרא, צו את אהרן ואח צניו וגו'

הציווי צבפסוק ד': צא לתת לאו ועשה למכבה גחלת צידים, ומלקות נמי יש צו. ולא דוקא כהנים, אלא אפילו זרים נמי צכלל.

הציווי צבפסוק ו': נמי עשה ולא תעשה יש צוה, שהכהנים מצוים צעשה צקיום האש, ואם עברו ופשעו ולא קיימו האש אלא הניחוה להכבות, עוצרים צלאו דלא תכבה.

ובמה שקיים הרמב"ן שהמכבה גחלת צידים (ואפילו זר) עובר צלאו דלא תכבה והוסיף, "וכמדומה שאינו עובר אלא צלאו אחד" כחצ התכלת מרדכי לעיין צרש"י על פסוק ו' וצבספר מעין החכמה דף לב ע"א (מצוה עשה צו ול"ת עת) וכחצ שם המעין החכמה שכוונת הרמב"ן לחלוק עמ"ש צרש"י שם שלא תכבה צבפסוק ו' הוא אותו הלאו צבפסוק ה' והמכבה אש על המזבח עובר צשני לאוין, ואילו לדעת הרמב"ן כאן שתי אזהרות נפרדות הן צבפסוק ה' מזהיר על המכבה גחלת צידים, ואפילו זר, ואילו צבפסוק ו' מזהיר הכהנים על קיום האש צלאו, שאם נחשלו צקיום האש וכבתה מאליה עוצרים צלאו מיוחד זה. הרצ שכוונת הציא הדברים צהערותיו ולא הזכיר שהוא מספר מעין החכמה, ולא צין התכלת מרדכי.

וראה צברית משה על הסמ"ג ל"ת של"ד שחמה על הרמב"ן ח"ל צבספרא למד מהלא תכבה הצ', פסוק ו', לא תכבה — אף צמסעות, וכן איתא צבסיקתא צוטרתא שם, וגם צירושלמי יומא, סוף פ' טרף צקלפ"י... ועיין צרמב"ן עה"ת שצ' דחד לא תכבה צריך ללאו למכבה גחלת וחד צריך ללאו לכהנים שאם החשלו לקיים האש עברו צל"ת מלבד העשה (צקיום האש) וקשה מדוע לא מפרש כהספרא... (ועוד) קשה לי על הרמב"ן דלפי פירושו דצ' לאוין נפרדים הם, א"כ מדוע לא מנאם לשתי אזהרות צמנין המצוה. אח"כ

שם לישבו ע"פ המשכיל לדוד על רש"י פסוק ו', שכתב
שמשמעות הפסוקים אפילו לדורות קאי ולא למשכן
שנמצא (ולדורות אין מסעות), וכדפסח האי פרשה,
שלשון זו מורה מיד ולדורות.

מלמתי שכבר דיבר מזה המהר"ם שיק סימן הנ"ל, ע"כ
נצריה משה. וממיהמו הראשונה נריכה נגר ונ"ע,
שהמליא הרמז"ן לאו חדש נמורה מכח ימור נפסוק
נעת שהפסוק פירשוהו להדיא לענין אחר, וכתב נצ"מ

ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן וגו' (ו: ג)

והנה תרומת הדשן צריכה בגדי כהונה ואין עבודה בשני בגדים מהם, אבל הזכיר אלה השנים (ר"ל
הכתונת והמכנסים) לדבר שנתחדש בהם כאן לומר שתהא הכתונת כמדתו. והענין לומר שאם היו
מסולקים (שפירשו) קצרים ואינן מגיעין עד רגליו, ועבר בהן עבודתו פסולה.. והוא הדין שצריכה (הרמת
הדשן) כל בגדי כהונה. כי כיון שהזכיר הכתוב שהיא צריכה בגדים למדנו שהיא צריכה ארבעה להדיא
ושמונה לכהן גדול, וכן מפרש במס' יומא פרק שני (כ"ז, ע"ב) וכו'.

בהרמה אף רבי אליעזר מודה דעבודה היא ובעלי
מומין פסולין לה. ובגמרא מאי טעמא דר"ל, דאי ס"ד
עבודה היא ובעלי מומין פסולין וכי יש לך עבודה
שכשרה בשני בגדים, הכתונת והמכנסים המפורשים
כאן במקרא, ומדחזין שתרומת הדשן כשרה בשני
כלים, ש"מ לאו עבודה היא וכשרה בבעלי מומין. ורבי
יוחנן אמר וכו' ראה שם הגמרא והפוס' ד"ה יש
עבודה וראה במשנה למלך פ"ג מתמידים ומוספים
הל"י שנתיים לשמעתא זו בארוכה ובהירות מאירת
עינים.

אף שכתבו הרמז"ן ככלל מוסכם ומוחלט,
במחלוקת היא שניה שם, דנחלקו רבנן ורבי אליעזר
בצריכתא במאי דכתיב בהולאת הדשן ופשט את בגדיו
ולבש בגדים אחרים. דרבנן סברי בגדי כהונה אחרים
ורבי אליעזר אומר אחרים אכהן קאי, כלומר כהנים
שהם אחרים לשאר עבודות היינו בעלי מומין כשרים
להולאת הדשן, שזכר נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בתרומת
הדשן, דריש לקיש סבר במחלוקת בהולאה כך מחלוקת
בהרמה, שלרבי אליעזר בעלי מומין כשרים אף לתרומת
הדשן ורבי יוחנן אמר מחלוקת בהולאת הדשן אבל

ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים (ו: ד)

אין זה חובה אלא דרך ארץ... ולבש בגדים אחרים, פחותים מהם. לשון רש"י, והכוונה לרבותינו בזה
לומר שהוצאת הדשן צריכה בגדי כהונה, ואין (ביאור) בגדים אחרים בגדי חול, אבל לא ידעתי מניין אמר
הרב שאינה חובה וכו'.

כמשיג על רש"י במה שהוסיף על דברי רבותינו שאינה
חובה, שמניין לו לומר כן, שנראה פשוט שמצוה היא על
הכהן שהבגדים שבהן יעבוד עבודה מזנה לא יהיו אלו
אשר בהם הוליא הדשן.

והאמת היא שרש"י עצמו גילה לנו מניין לו
שאינה חובה, ביומא כג ע"ב ח"ר ופשט בגדיו ולבש

הבגת הרמז"ן במדרש רבותינו נאמרם שהוא
ענין דרך ארץ שצאו למנוע שלא נטעה לפרש שהך
בגדים אחרים ר"ל בגדי חול, שאף הבגדים האחרים
שבהם מוליא הדשן בגדי כהונה הם, וטעם חילוף
הבגדים מבגדי כהונה לבגדי כהונה ענין דרך ארץ
ומוסר הוא, בגדים ששכל בהם קדרה לרבו וכו', ונלא

מה דקשה ליה בפסקי הרמב"ם וכחז שס"ל להר"ם שדוקא משוחקים כשרים להוציא הדשן משום שבזיון הוא לעבוד עבודה מכובדת צאמו טיב נגדים שעובדים בהם עבודה פחותה ולא משום שכבר עבד בהם העבודה הפחותה, ותמיהני על הלח"מ שלא תמך ותלה זו בגמרא עצמה, כנ"ל, אלא כתבה כסברה מחודשת מכה קושיא המכריחמו.

ב. עוד נראה לי לומר בישוע הערות הנזכרות, ראה ספר הזכרון (ציאור לפירוש רש"י עה"ת לחד מקמאי), וזה לשונו, ומה שמקשים בכלן ואומרים שאין המשל דומה לנמשל, שהיה לו לומר בנגדים שמוזג בהם כוס לרבו, (ר"ל שהרי הוא מחליף להוציא הדשן — שהיא בישול הקדרה, ולא לעבודת מוצח שהיא מוצגת הכוס.) ואיננה קושיא כלל דלמה לא יבשל קדרת רבו בנגדיו החמודות... (דוק בדבריו שהוא דלא כדעת הלח"מ) אלא כך רצה לומר, ופשט ולבש, שאם לא יפשוטו איך ישמש בהם עוד על שולחנו של מלך אחרי לכלוס בדשן... ע"כ לשונו. ודווקא הוא לפרש שהפסוק דואג דאגת מחר, שאל יוציא הדשן בנגדים ששימש בהם עבודה מוצח משום איך יעבוד בהם אח"כ אם לא יפשטם על הוצאת הדשן עכשיו. אבל כד נדייק שפיר בדברי רש"י כאן נראה שדבר גדול דיבר בעל ספר הזכרון בהבנת דעת רש"י. וז"ל רש"י ופשט את בנגדיו... שלא יכלך בהוצאת הדשן בנגדים שהוא משמש בהם תמיד ע"כ והוספת מלת תמיד לכאורה מיותר וללא צורך, ולפי הבנת ספר הזכרון הרי הדבר מוסבר מאד, שמאחר שהם בנגדים שמשמש בהם תמיד, ויהיו אינם ראויים לעבוד בהם מכאן ואילך משום שהוציא בהם הדשן, אינה מן המדה שירידם מקדושתם לקדושה קלה, ולפיכך נותה תורה שאם הם בנגדים הקבועים המשמש בהם תמיד שיפשטם וילבש בנגדים אחרים להוצאת הדשן שלא להורידם, שלא יהיו ראויים עוד אלא לשרות קלה.

בבב"ה הלן יוצא שאין חילוף הבגדים באים משום כבוד רבו שלא ימוזג לו כוס בנגדים שבישל קדרה, אלא משום כבוד הבגדים אחי עליה. שאין זה מכבודם של נגדי כבוד ותפארת ללבושם לעבודה פחותה, כהדה דאמרי אינשי אין לובשין שטריימל לניקוי המקוה.

בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה, שומע אני כדרך יום הכיפורים וכו', ראה שם כל הברייתא. וז"ל רש"י הרי גרסינן בתורה כהנים ופשט ולבש והוציא את הדשן, יכול במצוה כיום הכיפורים וכו' וזה פירוש, ופשט ולבש האמור בהוצאת הדשן אל מחוץ למחנה דכתיב אחר תרומת הדשן, יכול שמטיל עליו חוצה לשנות בנגדיו בין תרומה להוצאה... כדרך שהיא חוצ לכה"ג צוה"כ שמשנה בנגדיו בכל העבודות... ת"ל בנגדיו, בנגדים וכו' ע"ש כל דברי רש"י כי קצרתיו. הרי שלדעתו ברייתא מפורשת היא בתו"כ וכן בגמרא שאינו מוצח, וכן פירש הר"ש בציאורו לתורה כהנים, והראב"ד שם ציאר על דרך הרמב"ן כאן. וראה גם בפוס' ישנים ציומא שם.

ובד"י דברי צו אוכיר כמה מראי מקומות והערות נכונות בענין תרומת הדשן והוצאת הדשן.

א. בהא דאמרו שהוצאת הדשן צריך להפשיט הבגדים שעבד בהם עבודה מוצח וללבוש פחותים מהם משום בנגדים שבישל בהם קדרה לרבו וכו', וא"כ היה צריך קרא לומר והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה ואח"כ ופשט את בנגדיו ולבש בנגדים אחרים, ולמה אמרה תורה שהוצאת הדשן היא המחייבת בנגדים אחרים, ומה איכפת לן אם יוציאו בנגדים שעשה בהם עבודה מוצח. אדרבה, כבוד הוא לרבו שאף בישול קדרתו נעשה בנגדים של כבוד ולתפארת, ובמיוחד במקדש, מקום דאמרינן צו אין עניות במקום עשירות ושמהאי טעמא היו משקים את התמיד בכוס של זהב, כדאמר ריש פ"ג דתמיד, כט ע"א, אלא שאחר שהוציא הדשן יפשטם וילבש בנגדים אחרים.

ועוד קשה למה אמרה הגמרא יומא, כג ע"ב, וכן כחז רש"י כאן, שיוציא את הדשן בנגדים פחותים מאלו, למה דוקא פחותים, ומה איכפת לן אם יהיו חשובים ויפיו כראשונים, שהקפידה תורה רק שאחר שהוציא בהם הדשן לא יעבוד בהם עבודה מוצח, ומלשון הגמרא ורש"י וכן מלשון הרמב"ם פ"ג מתמדין ומוספים הל"י נראה שהקפידה תורה שיהיו פחותים דוקא, ואפילו אם לא יעבוד בהם עוד.

ונראה ע"פ מש"כ הלח"מ משנה שם, שצא לישב

ויש לציין שבגמרא לא נזכר כלל ענין התמידיות שכתב רש"י, ונראה שמה שהכריחו לך היא קושית המקשים שבספר הזכרון וגם מה שהקשינו לעיל אות א.

ג. ראה במשנה למלך שם מקירה כללית על כל הענין, ובסוף הקטע המתחיל "ודע שראיתי לרבינו שחלק דין זה", מה שחמה על הרמב"ן והניחה בדרך חלמוד, ח"ל, וראיתי להרמב"ן בפ' זו שכתב יש מרבותינו במס' יומא אומרים שאין הולאת הדשן נריכה בגדי כהונה ויאמר הכתוב ולבש בגדים אחרים, ר"ל בגדי חול, ופשוטו של מקרא כך הוא ע"כ ברמב"ן. ודבריו תמוהים הם צעני שיאמר הרב שפשוטו של מקרא כך הוא כיון דת"ק דרבי אליעזר ס"ל דאף הולאת הדשן בעי בגדי קודש, זאת ועוד דאף ר"א מודה בזה וכמו שכתבנו, ולא מנאמי בשום מקום מי שחלוק בזה ויאמר דהולאת הדשן לא צעיא בגדי כהונה, וכעת דברי הרב נריכין אללי חלמוד עכ"ל המשנה למלך, וראה בתוס' שם ד"ה יש עבודה שכתבו דאף ר"א דאמר בעלי מומין כשרים להולאת הדשן מ"מ בגדי כהונה צעיי.

ד. ראה רמב"ם פ"ג מתמידים הל"י שכתב שהרמת הדשן בכל יום מלאת עשה והיא עבודה מעבדות כהונה ובעי בגדי כהונה, ובגדי כהונה שחורם בהם הדשן יהיו פחותים מן הבגדים שמשמש בהם בשאר עבודות... שנאמר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והרים את הדשן. אינו אומר אחרים שהיו בגדי חול אלא שיהיו פחותים מן הראשונים לפי שאינו דרך ארץ שימזוג כוס לרבו וכו'. ע"כ והוא דלא כרש"י והרמב"ן, שמדבריהם למדנו שרק הולאת הדשן נריכה בגדים אחרים, אבל לא תרומת הדשן, ודברי הר"ם תמוהים עוד יותר שחלה חידוש זה משום שנאמר "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והרים את הדשן", ששונה את הפסוק שינוי של ממש, שבפסוק נאמר שילבש בגדי כהונה להרים הדשן, ואחר שהרים את הדשן כמיז ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והולאת את הדשן, ראה בכסף משנה שעמד בזה וישבו בדוחק.

ה. ועוד יש לעורר שנחלקו רבותינו הראשונים אם מלאת הולאת הדשן היא מלאת בכל יום או רק לפרקים, לכשיחזקין הרבה דשן, ח"ל רש"י כאן "והולאת את את הדשן: הוצרך בתפוח כשהוא רבה ואין מקום

למערכה מולאו משם, ואין זה חובה בכל יום, אבל התרומה חובה בכל יום", וראה בראב"ד פ"ג דתמידים ומוספים הל"י שכתב "...שינוי החלו מעלים באפר התפוח, ומאחר שהכהן מולא בכל יום כל האפר וכו'". והרמב"ם שם הל' יב' כתב על מלאת תרומת הדשן והיא המלאת של כל יום. היה נראה, אף שאינו מוכרח, שהולאת הדשן אינה מלאת בכל יום וכן נוטה לשוני בזה' יג' כשמדבר על הולאת הדשן. וראה במשנה למלך שם שהבין מדברי הרמב"ם דס"ל שהיא כן מלאת בכל יום, וראה מה שדן לדעת רש"י למה אינה מלאת בכל יום כתרומת הדשן וגם למה לא מנו מוה המלאת והולאת את הדשן למלאת עשה כמו שמנו והרים את הדשן. וראה לח"מ שרצה לפשר דעת הרמב"ם עם דעת רש"י שמלאת בכל יום להוריד האפר למטה ושם נשאר עד שנתקבץ אפר רב ואז מולאים אותו חוץ לעיר.

וזכורני שלפני כמה שנים היה לי הוכחה ברמב"ן איך נוטה דעתו בשאלה זו. אבל כעת נעלמה ממני ואינו זוכרה ואבקש ממי שידע מקומו להודיעני ואחזק לו טובה.

ו. עוד חילוקי דעה יש בדברי רבותינו בענין הולאת הדשן, אי היו מלאתה בכל יום או רק כשרצה — מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, אי מולאים אותו מראש המזבח ישר למקומו חוץ לירושלים או גם בהולאתו וז' מורידין אותו תחלה על הרצפה אלל המזבח כמו שמורידים תרומת הדשן כמ"ש והרים את הדשן ושמו אלל המזבח. לשון רש"י כאן נוטה שמעל המזבח מולאים אותו חוץ בלי תחנת ביניים סמוך למזבח, שכתב "והולאת את הדשן הוצרך בתפוח: כשהוא רבה..." מולאו משם, שמשמעותו שמראש המזבח מולא ישר החוץ, וכן נראה מלשוננו ביומא כג ע"ב ד"ה הכי גרסינן, ח"ל ... חזק פירוש, ופשט ולבש האומר בהולאת הדשן שנתפוח אל מחוץ למחנה... אם בא להולאת דשן שעל התפוח, ע"כ. אבל הרמב"ם פ"ג מתמידים הל' יג' כתב שהיו מורידין האפר מעל התפוח למטה ומשם היו מולאים אותו אל מחוץ למחנה לשפך הדשן. וראה לח"מ שם שהעיר שהראב"ד ס"ל שנוטלו מעל התפוח ומולאו חוץ למחנה. והוא כדעת רש"י. וגם בערוך, ערך תפוח, משמע ק, ח"ל אפר תפוח היינו לאחר שהרים את הדשן ושמו אלל המזבח למטה ונשאר בדשן שעל גבי המזבח היה לזכרו ביחד ועושהו

העשר אמות של גובה המזבח הרי אמרו חכמים שהקרנות השלימו העשר אמות ולא הזכירו מהתפוח כלל לענין זה, וא"כ מנ"ל שגבהו אמה.

ח. בעסקי צעין זה עם צני הנבון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א העירונו שמצנו חידוש נוסף בדעת הרמב"ן, והוא במלחמות ריש פ"ק דיומא, שגם דישון המנורה ודישון מזבח הפנימי לריבים בגדים אחרים מטעם בגד שמוזג זה כוס לרבו, והוא קלח תמוה דכאן כתב דתרומת הדשן היא בלוחם בגדים שעושה בהם כל העבודות ולובש הבגדים הפחוחים רק להוצאת הדשן, א"כ מה ראה שלהרמת הדשן מעל מזבח הפנימי צעי בגדים פחוחים, לולא אם נאמר שלדבריו לא רק הוצאת הדשן צעי בגדים אחרים אלא גם סילוקם מעל המזבח והמנורה משום שהרמתם היא בגדר הוצאה, שלא נותה מורה מלוא מיוחדת של הרמה אלא במזבח החיצון, ולא במנורה ובמזבח הפנימי.

אב"ד ראה בחינוך שכלל הורדת הדשן ממזבח הפנימי ודישון המנורה בכלל הרמת הדשן, ולא מהוצאת הדשן היא חזק לשונו מלוא קלח, ודישון מזבח הפנימי והמנורה וחתיה זו שחותה המחתה ומוריד לרצפה אלא המזבח היא המלוא של [הרמת הדשן] כל יום ע"כ.

ב. כמה שנחלקו רש"י והרמב"ן אי הכי דפשוט בגדיו ולבש בגדים אחרים הוא חובה או רק למלוא העתיק הרב שעוועל ראית הגאון משכנות יעקב לדעת ר"י המוצאה בתכלת מרדכי (מצלי להזכיר שמו) אבל חיבר שתי שיטין האחרונות ולמען לא יחסר המזג אעתיק כולו.

וזה לשון התכלת מרדכי, "עין ירושלמי פ"ק דמגילה (נ"ל חגיגה) ולבני אהרן תעשה כותנות (לשון רבים) רבנן אמרי שתי כותנות לכל אחד ואחד, רבי יוסי אומר אפילו כותנת אחת לכל אחד ואחד (כותנות רבות לכהנים רבים, ור"ל כותנת אחת לכהן אחד כהא דמתנות לאציונים, שתי מתנות לשני אציונים שהיא מתנה אחת לכל אחד) ולדברי הרמב"ן ז"ל שהוא חובה הרי כל כהן לריב צ' כותנות, וכן שאר בגדי כהונה, ובמאי פליגי תנאי, ומשמע לכאורה כדברי ר"י ז"ל, מכ"י בעל משכנות יעקב, ע"כ בתכ"מ.

עגול כמין תפוח גבוה כעין כובע ואח"כ פושט בגדיו ולובש בגדים גרועים מן הראשונים והיה מוציא חוץ למחנה לבית הדשן, עכ"ל, וגם בזה לא גילה הרמב"ן דעתו.

ז. ומהו התפוח שעל גבי המזבח הנזכר בכל הש"ס, נחלקו זה רבותינו. ראה רמב"ם וראב"ד פ"ב מתמידים ומוספים הל"ו, שדעת הרמב"ם שערמת הדשן שעל גבי המזבח נקרא תפוח והראב"ד השיגו שם חזק תמנית לשונו, ומ"ש שהדשן שהיה שם בלמנע המזבח הוא הנקרא תפוח טעה טעות גדולה... אלא שהיה טבלא מרובעת גבוה אמה ואותה השלימה עשר אמות... והיא הנקראת תפוח על שם שהיתה גבוהה על כל קציבה, ואפשר שהיתה קלואת קרנות כעין עגולה... להריות הקרנות... וכל דבר שהוא גבוה ועגול נקרא תפוח וכו' ע"כ בראב"ד וראה דבריו בפנים שהביא כמה ראיות לדבריו, וקצתם. וגם הערוך ערך תפוח ס"ל בהרמב"ם כאשר תראה מדבריו שהבאתי לעיל, ומסופקני בדעת הראב"ד אי התפוח היה צנו במזבח כחלק גבו או שהוא כלי שהיה מונח על גבי המזבח. מלשונו שקראו "טבלא" משמע שכלי היה ואינו מעצם בנין המזבח, אבל מאידך גיסא ממה שהוסיף "ואותה אמה היא השלמת עשר אמות" נראה שהתפוח היה מעצם המזבח. וראה בחינוך, קל"א, שכחב "התפוח הוא מקום מן המזבח הנקרא כן", משמע דס"ל בהראב"ד בזה, ר"ל שאינו האפר הנצור, וכן כתב המנ"ס שם. אבל נכון אני כמה שמכיים שם החינוך, וכשאומרו תפוח היה גדול מורידין ממנו וכו', שמשמעו שהאפר גופו הוא הנקרא תפוח.

יבדד שחמיה לי בדעת הראב"ד - בין שנאמר שכלי היה ובין שנאמר שמעצם המזבח היה - איך הוא שלא נזכר כלל בפרשת המזבח, שמות כו: א"ת: שהזכירה תורה מלואו, ושיהיה רבוע, וקרנותיו, ופרט כל כליו בשמותם, סירותיו לדשנו, יעיו, מזרקותיו, מזלגותיו, מחפותיו מכבר רשם נחושט טבעותיו, וכו' וענין התפוח לא נזכר כלל ולדברי הראב"ד היה לו להזכירו וגם לזכר אם היה רבוע או עגול, אם נעשה מנחשת, ומדותיו, וכו', ועוד הקשה ידידי הגאון ר' משה צללאל בראון שליט"א על מש"כ הראב"ד שהתפוח היה גבוה אמה ואותה אמה היא השלמת

וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל (ו: טז)

[ובקצת דפוסים היו דברי הרמב"ן מקומנים לא נחמי אותה מאישי, (פסוק י') וכן הוא בהוצאת רב על הפסוק הנרשם אלא הוצא כגמר דבריו לפסוק חלקי שעוועל]

והוסיף בבהנים וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל. אמר הרב במורה הנבוכים כי טעם בעבור שכל כהן מקריב קרבנו הוא בעצמו ואם יקריב מנחה ויאכלנה הוא בעצמו כאילו לא הקריב דבר, כי יחיד לא יקריב ממנה כי אם הלבונה והקומץ ולא די מיעוט זה... ולכך ישרפו את כולה ע"כ.

דנחבאר דעיקר השם של קן הוא שנים לאו דוקא לענין חובה נאמרה, דמיעוט קן שנים אלא אף בנדרים ונדבות איתיה, דה מדין קרבן שלם של עוף ושפיר שייך גם בנדר ונדבה, אלא דמרבין מקרא דעולת נדבה בזה אפילו פרידה אחת אף שאינה קרבן שלם, ושפיר איצטרך קרא לאשמעין דאף בקרבן השותפים מציאין פרידה אחת, דקרא דמיניה ילפינן פרידה אחת בזה נדבה בנדבת יחיד מדבר.

ובסיק הגר"ז שהראו לו שנקריב ספר להמצי"ט פ"א מהל' חגיגה על הא דכתב הרמב"ם שיכולים להביא עולת ראיה גם מן העוף, כתב והאי עוף נ"ל דהו קן אחד דלא מצינו בכה"מ להביא פרידה אחת חובה כדאיתא ר"פ ד' ממחוסרי כפרה, עכ"ל.

ועוד כתב לי הר"ר אשר זליג לישיב קושית הטור מהך דכתב האבן עזרא שחטאת הבאה בדלות היא שני תורים או שני צי יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה, ולכאורה מאי שייטה דעולה להכא, דאם אין ידו משגת חטאת בהמה יביא חטאת עוף במקומה, ועולה מה עבדחה כאן. וביארו האב"ע שהעולה כנגד האימורים של חטאת בהמה, שהם חלק מזבח, והשני היא חטאת כמשפט. והיינו דבחטאת העוף אין למזבח אלא דמה. ולפי הג"ל מיושבת קושית הטור ביתר שאת, שהרי החטאת היא חליה השני של העולה, ושניהם יחד היא קרבן שלם, אחד למתן דמים ואחד לחלק מזבח. וראה מה שכתבנו לעיל עה"פ חטאת הבאה בדלות, צפ' ויקרא (ה: ז), צ"ש הגאון ר' מאיר שמחה לישיב גירסא תמוה בחולין ע"פ האב"ע הזה.

ב. וראה בכת"ס יו"ד חשונה ש"א שכתב שלפי דברי המו"נ שהביא הרמב"ן זכינו לטעם מדוע מנחת כהנת אינה בכלל זה של כליל תהיה, כי היא לא תקרב מנחת עצמה וממילא אין צו טעמו של המו"נ. ובה הוסיף לבאר דברי הרמב"ם והכס"מ, וגם השגת הראב"ד צפ' י"ג ממעה"ק הל"א, ראה כל דברי החת"ס.

כוונתו שהקומץ דבר מועט הוא ואם יאכל הוא השיריים תראה כאלו לא הקריב קרבן.

בטור פירוש הארוך הביא דברי המו"נ האלו ומסיק בהשגה ח"ל וקשה לזה הטעם מחטאת העוף שאין למזבח אלא דמה, עכ"ל.

ושמעתי מידי הרב הגדול ר' אשר זליג הלוי בערקאוויץ לישבו ע"פ הגמרא ורש"י כריחות ח ע"ב — ט ע"א דגר יכול להביא העולה לקרבן גרות שלו או עולת בהמה או עולת העוף, אבל כשמביא עוף צריך להביא שנים משום "שלהביא פרידה אחת אי אפשר שלא מצינו בכל התורה כולה", וראה רש"י שם ט' ע"א ד"ה והקריב שכתב דקרבן שלם של עוף הוא שנים דוקא, דוק שם היטב בגמרא וברש"י, והמתבאר מזה דחייב קרבן העוף הוא קן, דהיינו שני עופות, או שניהם עולות או אחד לחטאת ואחד לעולה, ושניהם ביחד היא קרבן אחד שלם וכל חד לעצמו היא חצי קרבן. [וזה בקרבנות חובה דוקא, אבל בעולת נדבה מרבין מקרא דיכול להביא אפילו פרידה אחת.] ולפ"ז מיושב קושית הטור על המורה בפשיטות, דאף דבחטאת העוף אין למזבח אלא דמה אבל עם כל חטאת העוף בזה עולה בזה והיא חליה השני של הקרבן וביחד הן קרבן שלם, והעולה היא כולה לאשים. וגם הראה לחדושי הגר"ז על הרמב"ם פ' י"ד ממעה"ק הל"ב שדקדק בלשון הרמב"ם (והוא ממשנה מנחות קד, ע"ב) שנים מתנדבים או נודרין קרבן עולה... ואפילו פרידה אחת של תורים או צי יונה מביאין בשותפות.

וצ"ע מאי רבותא דפרידה אחת יותר משאר כל הקרבנות שזאים בשותפות ומאי אפילו פרידה אחת. ועוד קשה דמאחר דילפינן מקרא שהשותפין מביאין קרבן עוף בנדבה גם אם הביאו כמה פרידות, כל פרידה ופרידה קרבן בפני עצמה היא. והעלה שם הגר"ז ע"פ דברי רש"י הנז' בסוגיא דקרבן הגר וגם מדברי רש"י בוצחים ס' דהא קמ"ל המשנה והרמב"ם שאפילו פרידה אחת בזה בנדבת שותפות, דהא

פרשת שמיני

ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל (ט; א)

ואל בני ישראל תדבר לאמר (פסוק ג')

והנבון שטעמו ואל בני ישראל תדבר, אתה והזקנים הנזכרים כי לכך קראם, שידברו לישראל ע"כ

שקול מוסיפין עליהן עוד אחד — חוס') ואמאי לא נימא דבעי ע"א לקידוש החודש דמשה במקום ע"א קאי כמו דמקשה בסנהדרין י"ג ע"כ לגבי סמיכת זקנים בשלשה, דאי ממשה גמרינן ליבעי ע"א. אלא נראה דלא אמרינן משה במקום ז"ד הגדול קאי אלא במקום שגילו לנו חכמים, ובמקום שלא גילו אין לנו לדמות הלכתא להלכתא.

ו"פ"ז הדרה קושיא לדוכתא, למה נתלצנו רבותינו הראשונים דמה בעי זקני ישראל למינוי של אהרן, הלא אין מעמידים כ"ג אלא ע"פ ז"ד של שבעים ואחד.

וע"פ האמור יש לבאר דבר סחוס בענין מינוי כ"ג ומלך. תניא בתוספתא דסנהדרין, פ"ג ברייתא ב, אין מעמידין לא מלך ולא כ"ג אלא בז"ד של שבעים ואחד, והך דכ"ג פסק הרמב"ם פ"ד מכלי המקדש הל' טו; ופ"ה מהל' סנהדרין הל"א, ופ"א מהל' מלכים ה"ג הביא הך דמינוי מלך בעי שבעים ואחד, ובהל' מלכים הוסיף דלמדים שמינוי מלך בעי ע"א ממינוי יהושע שהיה ע"פ משה וביט דינו וממינוי שאול שהיה ע"פ שמואל הרמתי וביט דינו, אבל לא ידענו מקור להך דמינוי כ"ג בעי ז"ד של שבעים ואחד. וע"פ הנ"ל ספיר דמי, שלמדים אותם מפרשתינו, שהמינוי של אהרן היה ע"פ זקני ישראל.

ובידי דברי זו ארסוס מה שג"ל לישב הך שהקשו למה מינוי מלך בעי נביא ומינוי כ"ג לא בעי נביא, וכעין זה הקשה בלח"מ מהל' מלכים שם, ונראה פשוט דהא דמינוי מלך בעי נביא למדים בברייתא דספרי עה"פ שום חשים עליך מלך מקרב אחיך אשר יבחר ה' אלוקיך בו (פ' שופטים, ו; טו), "אשר יבחר ה' אלוקיך", כי הוא יבחר ולא אמה כאשר פירשו הרמב"ן שם, שאיך חדע את אשר יבחר ה' אלוקיך בו — ע"פ נביא. וזה מבואר גמי כוונת הרמב"ן שם, בפ' שופטים, שאמר שיהיה המלך נבחר ע"פ נביא או במשפט האורים. וזו מנין לו, דבברייתא לא זכר אלא נביא ואין לומר שחשבת האורים ותומים שמשיב

בנראה היה קשה לי להרמב"ן מה ענין קריאת הזקנים למינוי של אהרן לכ"ג, וגם רש"י נחית לישב זה, שכתב, "ולזקני ישראל: להשמיעם שעל פי הדיבור נכנס אהרן ומשמש בכהונה גדולה, ולא יאמרו מאליו נכנס" וכן דעת זקנים כחזו טעם לקריאת הזקנים, כדי לגדלו בפניהם, וכלי יקר כתב שקראם כדי שיסמכו ידיהם על הקרבנות הנזכרים בפסוקים ג, ד.

ויש לתמוה שלכאורה טעם פשוט יש לקריאת הזקנים, והוא, שמינוי כהן גדול בעי בית דין של ע"א כמבואר בתוספתא דסנהדרין פ"ג, ברייתא ב', אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בז"ד של שבעים ואחד, ופסקו הרמב"ם בפ"ד מכלי המקדש הל' ט"ו, (ואגב, ראה מה שחמה הלחם משנה בזה ריש פ"ה מסנהדרין ופ"א מהל' מלכים הל"ג). בהשקפה ראשונה היה נראה לומר משום שמשה במקום שבעים ואחד קאי, כהא דאמרינן פ"ק דסנהדרין, ט"ז ע"ב, שאין מעמידין סנהדראות לשבעים אלא ע"פ ז"ד של ע"א כדאשכחן במשה דאוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים ואחד קאי, וא"כ לא בעי משה שבעים ואחד למינוי אהרן שהוא בעלמו הוי במקום ע"א.

אבל דוחק מבואר הוא שהרי מוכח בכמה מקומות שלא כלל הוא בכל ענין ובכל דוכתא דהיכא דנריך ז"ד הגדול הוי משה במקום השבעים ואחד. ראה רמב"ם פ"א ממלכים הל"ג, ו"ל, אין מעמידים מלך בתחלה אלא ע"פ ז"ד של ע"א... כיהושע שמינוהו משה רבינו וביט דינו ע"כ, ואי משה רבינו בעלמו הוי כשבעים ואחד גם בענין מינוי מלך למה לו לזרף בית דינו למינוי של יהושע. ומסתמא הוי מינוי כ"ג שזה למינוי מלך בזה, ששניהם נשנו בחדא מחתא בתוספתא, וכן השוה אותם הלחם משנה שם לגבי הך דבעי גם נביא במינוי מלך וכתב דא"כ ליבעי גמי נביא למינוי כ"ג, ראה שם כל דבריו.

ובן בר"ה כ"ה ע"כ דעות החודש בשלשה וילפינן לה מויאמר ה' אל משה ואל אהרן החודש הזה לכם, משמע דבעי שניהם לקדש החודש (ואין ז"ד

לשואלים זו עמדה היא בנחיתת נבואה, היינו שרות נבואה לנבטת הכ"ג ומקדר האומיות שהאירו בחושן באופן שינטרפו למלים והמלים למשפט, כמש"כ הרמב"ן בפ' תצוה, כח: ל, שהאירו לעיניו אות ע' משמעון, ואומיות ל', י, מלי וכל התיבה יהודה, והכהן עדין לא ידע סידורן, שהרי אפשר לעשות מהן תיבות אחרות רבות מאלו, ויבא בלבו חיזרוש ע"י שגורה עליו רוח ממרום לחבר האומיות לתיבות אלו דוקא וסידור התיבות למשפט שלם, שהרבה פעמים יקרה שיכולים לנרף התיבות בשני סידורים שאחד היפך השני. אבל זה אינו, שהרמב"ן בעצמו כתב שם שאין זה ממדרגת הנבואה אלא "מדרגה ממדרגת רוח הקודש שהיא למטה מן הנבואה"

וע"פ האמר נחמ, דעיקר יסוד הן דינא דע"פ נביא הוא מאשר יבחר ה' אלוקיך בו — שהוא יהיה הצומר ולא אחת, כלשון הרמב"ן שם, וא"כ הא דדרשין ע"פ נביא לאו דוקא היא, אלא אפילו ע"פ אורים ותומים שלא הקפידה תורה אלא שהבחינה תהיה ע"פ ה' אלוקיך ולא שאלה בחמת. דוגמא לדבר במשנה דזיכורים פ"א משנה י' ר' יוסי אומר אין מביאין זיכורים מעבר הירדן ומפרש בירושלמי דכתיב הארץ אשר נתת לי ה' — היינו בגורל, ולא שנטלתי מעצמי, שזני גד ובני ראובן אמרו יומן הארץ הזאת לעבדך לאחזה אל תעבירני את הירדן. ונחלתם בזה להם ע"פ בחירתם ולא "אשר נתת לי".

וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם (ט; כב)

יברכך, יאר, ישא, לשון רש"י... ויתכן לומר כי אהרן פרש בפיו השמימה וברך את העם כאשר עשה שלמה, שנאמר ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' ויפרוש בפיו השמים, ושם נאמר ויברך את העם כל קהל ישראל וכו'.

אלא שהוא חלק מפירושו. שפרש שנשיאת ידים הנאמר בפרשה פירושה פרישת כפים השמימה, כאשר נבאר.

בנשיאת כפים של צרכת כהנים היא כפיהם של כהנים פתוחות למטה, כנגד הארץ, ואחורי ידיהם למעלה, ובפרישת כפים של תפלה להיפך, שכפיו של המחפלת כלפי שמים ואחורי ידיו כנגד הארץ. ראה בית יוסף או"ח סימן קכ"ח ד"ה כתוב צא"ח (בדפוס ורשה - וילנא דף קיב, ע"א).

ואגב האמור יש לעורר שקרוצ לומר שכשהתפללו אבותינו בפרשת כפים לא הגביהו ידיהם כלפי כפותיהם (בגבולין) או למעלה מראשיהם (במקדש) כאשר הוא בנשיאת כפים של כהנים, (ראה משנה סוטה, ל"ח ע"א) אלא ידיהם כנגד חגוריהם וכפיהם פתוחות כלפי שמים כפי הפותח ידו לקבל טובתו של צוה"ב. ופרישת כפים היא מלשון ופרשו עליו בגד כליל תכלת, או ויפרוש האוהל על המשכן, שהוא לשון שטת. והא דכתיב בשלמה ויפרוש כפיו השמים פירושו שהכפים היו פתוחות כלפי שמים, ולא שהגביה ידו למעלה, אלא כאשר הם ידיו של הנזירי בנלמיהם. ראה בבאר שבע, הוצא צרעק"א ריש הלכות תפלה, סימן פ"ט, שכתב שהטעם שאין אנו מתפללים בפרשת

בוונת הרמב"ן היא שאין הכרח לפרש צרכת אהרן האמורה כאן כמו שפירשה רש"י, שהיא צרכת כהנים של דורות, שיחבן לפרשה שצרכם אהרן כאן צרכת עצמו כאשר עשה שלמה בחנוכת בית עולמים כאשר מפורש שם, מלכים א' ח: נד-סא, וכן היה יכול להביא דוגמא מצרכת משה דכתיב בפרשת פקודי לט: מ"ג וירא משה את כל המלאכה... ויצרך אותם משה, יה"ר שחשרה שכינה צמעשה ידיכם, ויהי נועם וכו', ראה רש"י שם, ומהיכי תיתי לן לומר שצרכם אהרן הצרכה המשולשת, שהיא צרכת כהנים לדורות. ואי משום שנאמר כאן שצרכם בנשיאת ידים, הרי אף בשלמה נאמר כן, ויפרוש כפיו השמימה, והיתה צרכת עצמו כאשר מפורש שם בפסוק, ועוד שאינו כהן. ויש לזקק כמה ששינה הרמב"ן לשון המקרא. שנהניעו שיחבן לפרש שהצרכה הזאת הייתה צרכת עצמו ולא הצרכה המשולשת, כתב כי אהרן פרש כפיו השמימה וצרך את העם כאשר עשה שלמה, ובפסוק כאן לא נאמר לשון פרישת כפים אלא לשון נשיאת ידים וישא אהרן את ידיו, ואינו מדרכו של הרמב"ן לשנות לשון הכתובים, והיה לו לומר כי אהרן נשא את ידיו כאשר עשה שלמה. ועוד שבפסוק כתיב שנשא ידיו אל העם ושינה לכחוד שיחבן אהרן פרש כפיו השמימה. ונראה ששיני לשון זה לאו כדאי הוא בל

כפיים... כיון דעכשיו האומות עושין כן ע"כ ש"מ
שפרישת כפיים שלהם היא צנורת הפרישת כפיים שלנו,
והם אינם מתפללים בידים נשואות למעלה, אלא
כמש"כ. ואף שנמשה נאמר כאשר ירים משה את ידו
(שמות י; יא) וציארו צפרקי דר"א, פ' מ"ד, שהיא
פרישת כפיים אל השמים, נראה שר"ל שהרימו ממה
שהם כשאני מתפלל. שכשאלם עומד או יושב מגיעין
ידיו לבין חגורתו לצרכיו, היינו באמצע השוק,
וכשמתפלל בפרישת כפיים מרימן כנגד חגורתו, צערך.

ואזכיר עוד שצקהלום יונאי קוריא ראייתו
שנשתי מקומות בחפלה — באמירת פסוק פותח את

מכל אוכל אשר יאכל (י"א: לד)

הרמב"ן מביא דעת רש"י שאוכלין מתטמאין בכל שהוא אבל לטמא אחרים בעינן כביצה, ושיעורין אלו
דאורייתא נינהו. ופליג עליה הרמב"ן וס"ל גם ליטמא בכביצה מה"ת ורבנן החמירו שמתטמאין אפילו
בכל שהוא.

הדברים הנמנים להאמר צמחלוקת רש"י
והרמב"ן ארוכים מדי וארשום קצת מראה מקומות
והרואה לעיין יקחם משם.

עייין תוס' יו"ט פ"ב דטהרות מ"א, ד"ה אין צו
כנייה שצ"ן אומר של מראי מקומות השייכים למחלוקת
רש"י והרמב"ן כאן. וגם צמחש"י הספרא כאן האריכו
טובא צפלוגמא זו אי כל שהוא ליטמא הו' דאורייתא או
דרבנן. לדוגמא ראה צמחש"י עזרת כהנים לצרייתא זו.

תנור וכיריים יותץ (יא; לה)

בא הכתוב ללמד שיהיה דין התנור והכיריים שהן עשוין מן הטיט (ר"ל תנור של חרס)... בחיבורן לקרקע
בדין כלי חרס המטלטלין, שאף הם יקבלו טומאה ואין להם טהרה במקוה, ואמר יותץ ולא אמר ישבר
ללמד... שהם מקבלים טומאה אע"פ שהם מחוברים בארץ, כי ענין נתיצה משמעו הריסת בנין (ובבבלים
נופל לשון שבירה) ע"כ

כוונת הרמב"ן שדין מיוחד יש לתנור וכיריים של
חרס שמקבלים טומאה אף צמחש"י משא"כ בכל שאר
הטומאות, שאין טומאה למחומר (תוך מנגעי חטים)
וצרש"י כאן כתב שתנור וכיריים הנאמר כאן כלים
המטלטלים הם, ויש להם חוק, ועוד נדבר בזה להלן,
ובינתיים נדון בדברי הרמב"ן, שיש לדעת מקורו של
הרמב"ן לחידוש זה.

ידך, כאשר, והמקום השני נשכח ממני ככתבי שורות
אלו — פורשים כפיהם באופן הנזכר, ו"א כנגד
החגורה צערך, וכפיהם שטוחות כעמי המצקש נדבת
חנם. ושאלתי לחכמי הקהלה ואין פותר אותו אצל
העידו שכן מנהג הקהלה מדור דור. ולפי אומר לי
שהוא שארית הפרישת כפיים שהשאירו דורות
הראשונים כשצטלו פרישת כפיים בחפלה.

ועייין צמחש"י בזה שצ"ן סימן ע"א לסימן
ע"ה (צמחש"י שלפני חסר ציוני הסימנים, שמדלג
מע"א לע"ה, וצמחש"י הנזכר מצינו סימן ע"ד)
שאסף אסיפה מקפת מדברי חכמים ומדברי רבותינו
הראשונים צענין פרישת כפיים לחפלה.

ובספר תורת האשם לתמן הגאון הקדוש
מדזיקעב הפליא לעשות קונטרס ארוכה צמחש"י זו
בה מביא דברי רבותינו הראשונים והאחרונים ושקיל
וטרי צדצריהם.

בתב"ת מרדכי ע"פ זה צ"ן עייין רש"י ותוס'
פסחים לג' ע"ב, ורמב"ם פ"ד מהל' טומאת אוכלין,
ורש"י חולין ק"ח, ור"ן שם, ורש"י פ"ב, ור"ש
אהלות פי"ג, ופה"מ להר"ם והרע"ב שם, ותו"ט
פ"ב דטהרות, מ"א, ד"ה אין".

וצראה לצארו באחד משני אופנים;

א. שסמס תנור נעשה מחרס וצנח צקרקע ודין
מחומר לו, וממילא כשאמרה תורה שהתנור מקבל
טומאה פשוטו שמדבר צמחש"י של חרס המחומר, ואינו
צריך לפרש כמו שסמס בית האמור צמחש"י פירשו
צמחש"י ואינו צריך לפרשו צמחש"י מזה, נגעים,
מעקה, ושאר דינים המיוחדים לבית שצבית צמחש"י

טומאה במחזור אלא בתלוש ראה לדוגמא משנה אחרונה פ"ה דכלים משנה י"א. וע"כ פירש הרמב"ן שהא קמ"ל קרא, דתנור מקבל טומאה אף במחזור. והחזרה הודיענו זה באמרה יותן תחת יסבר האמור בכלים, שאין לשון נתינה אלא בזנין.

ובקורו של הרמב"ן לזה הוא הספרא על פסוק זה, שמסמך יותן "לטמאים" דכתיב בתריה. תנור וכיריים יותן, (טמאים הם וטמאים יהיו לכם) ודריש הכפל שטמאים הראשון דבוק ליותן דכתיב לקמיה, והכי דריש "יותן, טמאים", "את שיש לו נתינה יש לו טומאה ואת שאין לו נתינה אין לו טומאה, פרט לתנור של אבן ושל מחבת שטהורים, ושל מחבת מטמא משום כלי מחבת" ופירושו שתנור של אבן טהור לגמרי ותנור של מחבת טהור מדין כלי חרס, ו"א שאינו מטמא מאוירו אלא במגע, ויש לו טהרה במקוה, וכו', אבל מטמא הוא ככל כלי מחבת. וכנראה מפרש הרמב"ן הא דקאמרה הברייתא דספרא את שיש לו נתינה יש לו טומאה, שר"ל תנור ששייך לו לשון נתינה, היינו שהוא מחובר, יש לו טומאה, והוא מה שצאה הברייתא ללמדנו בדרשה זו, לרבות תנור לטומאה אף במחזור, ומבלעדי הך "דיותן טמא" הייתי מטהרו שאין טומאה במחזור, וקמ"ל דתנור וכיריים שאני, כך היה נ"ל בכוונת הרמב"ן אלא שלפ"י קשה מה שאמרו בברייתא "מכאן אמרו (ר"ל במשנה כלים ה: יא) תנור של אבן ושל מחבת טהור מפני שאין לא נתינה, הא לפמש"כ הרמב"ן שייך בהם לשון נתינה כשהם במחזור ואמאי טהורים לגמרי במחזור.

אולי אם נפרש כוונת הרמב"ן שהיא כדעת הרמב"ם, שסמך תנור פירושו תנור המחזור לקרקע, אתי שפיר שמיחור "טמא הוא" מרביץ אפילו בתלוש, ולמחזור לא צריך לימוד שזהו פירושו של מלת תנור — במחזור כנ"ל. ומסמיכת יותן לטמא הוא דגמרינן שדוקא תנור של חרס טמא ולא של מחבת ואבן, שאת שיש לו נתינה טמא ר"ל חרס, שבהרס לבד שייך לשון נתינה ולא במחבת ולא באבן, דוק בלשון הרמב"ם שם הל"ו, דהציא יותן רק להך דתנור שאינו של חרס טהור. וזה לשון המלצים על הברייתא, הנתינה לא תהיה רק בחומרים המחזרים ע"י זנין ומלאכת מעשה כמו חרס שחזרו ע"י צירוף בכבשן או זנין של אבנים קטנים העומדים ע"י טיט, ולא דבר המחזור בטבע כמו אבנים שלמות, שעליהם ישמש בלשונות אחרות וכו' ע"כ, וכבר קדמו בעזרת כהנים בפירושו

אירי. וכן יש להבין לשונות הרמב"ם ריש פ' ט"ו מהל' כלים עד סוף הל"ח. שבהל"ב כתב תנור שהתחיל לבנותו וכו' ולא פירש תנור של חרס שהתחיל לבנותו, וכן בהל"ג, ד', ה, ובהל"ו כתב תנור של אבן או של מחבת טהורים מדין תנור, שנאמר יותן, את שיש לו נתינה (והוא מהספרא כאן, ופליג על הרמב"ן, כאשר נבאר) משמע שכל התנורים שהחזיר עד כאן בסתם, של חרס הם והוא כנזכר, משום דסתם תנור של חרס הוא עד שפרש בלויזי תואר, תנור של מחבת או תנור של אבן, וכן לענין מחזור כתב בכל ההלכות עד הל"ח דיני תנור וכיריים וכולם כתב תנור סתמא ורק בהל"ח הוסיף שאף תנור שאינו מחזור בארץ "הרי זה טמא שנאמר טמאים הם, בכל מקום". דבקרא כתיב תנור וכיריים יותן, טמאים הם וטמאים יהיו, הוא כפל ללא צורך, ודרשוהו שהיחור צא לרבות אף תנור בתלוש. ש"מ דסתם תנור האמור ברישא דקרא במחזור איירו וצריך יתור קרא לרבות אף החלוש.

וגם צפה"מ סוף פ"ה דכלים כתב הרמב"ם כל הכלים המחזרים לקרקע טהורים חוץ מתנור וכיריים והוא מגז"כ, דכתיב תנור וכיריים יותן. מלשון זה נמי משמע דס"ל דסתם תנור האמור במקרא מחזור הוא.

ב. אבל קצת קשה להעמיס גישה זו בדעת הרמב"ן שבסוסי דבריו כתב "שאמר יותן ולא אמר ישבר... ללמד שהם מקבלים טומאה במחזור כי ענין נתינה הריסת זנין הוא", מזה נראה שמהך דקרי לה לשבירת תנור נתינה גמרינן לה ומבלעדי ראה זו הייתי מפרשו בתנור וכיריים תלושים דמהיכי חיתי לן לחדש טומאה למחזרים, ורק מדאמר יותן ילפינן, שבמחזרים מדובר ולא משום דסתם תנור במחזור הוא.

וע"כ נראה שפחת נימוקיו לפסוק זה לישב שאלה גלויה המבקשת ישוב, והיא אחרי שהפרשה למדנו כל דיני כלי חרס מה צא הפסוק הזה ללמדנו באמרו תנור וכיריים יותן. אי בתנור של חרס בתלוש, הרי הוא בכלל כלי חרס האמורים למעלה, ואי בתנור של מחבת, הרי באמת אין דינם לישבר, שיש לו טהרה במקוה, ואי בתנור של אבן הרי אינו מקבל טומאה כלל, לא בתלוש ולא במחזור. ואי בתנור של חרס והא גופא קמל"ן שדינו לינתן, ר"ל שאין לו טהרה אלא בשבירה, גם זה נאמר למעלה, ואותו תשבור. (וכן באמת הקשו כמה גדולי האחרונים על הני רבנותא דס"ל שאין תנור מקבל

על הצריחה, וז"ל את שיש לו נתינה, היינו של חרם. שהוא נעשה מחלקי עפר מפורדים שנחגבלו יחד שיין ביה נתינה, דהיינו פירוד המחוזרים דומיא דונתן את הצית, שיפריד חלקי הצית וכו' ע"כ, וגם בקרבן אהרן רמז לזה הפירוש, זה לשונו, את שיש לו נתינה, שהם של חרם, אבל לו של אבן או של מחכת שאינם מקבלים נתינה, עכ"ל.

ונסכם פירוש הרמב"ם, ואולי הוא אף פירוש הרמב"ן.

תגור וכיריים: פירוש המלים היו המחוזר לקרקע.

יותץ, טמאים הם: מיומן למדים דנענין שיהא של חרם, מטמאים הם המיומן למדים לרבות שאף תגור טמא. אי הכי נרבה נמי שאינו של חרם יטמא, דרשינן סמיכות יותץ — טמאים, את שיטנו בנתינה טמא ואת שאינו בנתינה טהור, יאל כלי אצנים וכלי מחכת.

ואי קשה לך למה לי ריבוי לתגור שאינו מחוזר טמא, הא לא גרע מכל שאר כלי חרם שמקבלים טומאה. ראה רמב"ם ריש פ' י"ח מהל' כלים שכתב שכלי חרם שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה ואפילו יש לו חוץ כמו לגור של מים או חצית של שייטים (הוא חצית שאין לו לא כיסוי ולא שוליים). ותגור נמי הוא חלוץ בלי שוליים ובני על הארץ והאש בוער על הארץ שרפת הקרקע הוא תחתיו, כאשר כתב הצרטורה ריש פ"ה דכלים בהדיא, וממילא ניחא שאם מדין כלי חרם אחיך עלה אין התגור מטמא הואיל ואין לו בית קבול אבל מדין תגור וכיריים מקבל הוא טומא אם יש לו חוץ

ואפילו בלא קיבול, וראה מה שדנו בזה התפא"י, בועז כ"ן א', ובמשנה אחרונה, שם, והאמור נראה לי יותר. ועוד יש לציין שרש"י כאן כתב "תגור וכיריים: כלים המטלטלים הם, והם של חרם ויש להם חוץ וכו'", וראה במרחי וגו"ל שהסכימו שדעת רש"י שאילו היו מחוזרים לא היו מקבלים טומאה שאין לך כלי שמקבל טומאה במחוזר, אבל ראה רש"י שנת בשמעאל דשברי תגור, קכה ע"א, שמפרש הסוגיא כפשוטו שהתגור מטמא במחוזר, וז"ל בד"ה ואם לאו: דנתינה לא שייכא אלא בצנן מחוזר וכשאינו מחוזר שצירה שייכא ביה. ובד"ה ההוא לאידך גיסא.. דלא תימא כל התגורים העשויים כהלכתן ומחוזרים לארץ ה"ה כשאר בתים ובקרקע דמי... ולא ליקבל טומאה, קמ"ל יותץ, דאע"ג דשייכי ביה לשון נתינה, כלומר דמחוזר הוא, טמא.

וראה רש"י במשנה סוטה כ"ז ע"ב ד"ה לימד על כך שני דמשמע שמפרש שבתגור שאינו מחוזר משתעי קרא.

והגור אריה כתב לתמוה על הרמב"ם מנין לו שיש גזה"כ שתגור וכיריים מטמאין במחוזר, והניחו בל"ע. ולפי דברי הרמב"ן כאן ורש"י בשנת יש ליטבו בפשטות כאשר כתבנו.

וראיתי דבר חדש במשנה אחרונה כלים ה: י"א שהעלה דס"ל לרש"י דגם תגור של מחכת מקבל טומאה במחוזר כיון שמלאכתו בכך, ר"ל שדרך תשמישו בכך, אין חיבורו מטהרו. והרבה יש לדון בדבר, ראה כל דבריו שם שכבר הארכתי מדי, ויסקיק בהאמור.

פרשת תזריע

והכבד כי יהיה בו נגע צרעת (י"ג: מ"ז)

זה אינו בטבע כלל ולא הוה בעולם, וכן נגעי בתים, אבל בהיות ישראל שלמים לה' וכו', וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועץ יתהוה כיעור בבשרו או בבגדו או בביתו להראות כי ה' סר מעליו. ולכך אמר הכתוב ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחותכם... והנה אינו נהג אלא בארץ... כמ"ש כי תבאו לארץ כנען... ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע אלא מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר ה' הנכבד שוכן בתוכה... שאין הבית מתחטא אלא אחר כבד וחלוק... וכן אני חושב בנגעי בגדים, שלא ינהגו אלא בארץ, ולא הוצרך למעט מהן חוצה לארץ כי לא יארע שם לעולם. ומפני זה אינם נהגים אלא בבגדים לבנים, לא בצבועים, כי אולי הצבע הוציא הכיעור במקום ההוא כטבעו, ולא אצבע אלוקים היא. ועל דרך הפשט מפני זה יחזירן הכתוב בכל פסוק ופסוק... הלבד או העור או בשתי או בערב כי הדבר נס. ע"כ.

במה הערות בדברי הרמב"ן

א. יש לתמוה בדברי הרמב"ן במש"כ שלא ינהגו נגעי בגדים אלא בארץ ולא הולך למעט מהן חו"ל כי לא יארע שם לעולם, א"כ למה לי קרא למעט נגעי בתים שאינם נוהגים בחו"ל מכי תבואו אל ארץ אחזקם, ופסקו הרמב"ם פ' י"ד מטו"ל ה' י"א, הלא גם הם לא יארעו שם לעולם.

וגם לא גילה הרמב"ן דעתו אם נגעי אדם יהיו נוהגים בחו"ל, שפרט רק נגעי בגדים. אבל באמת לפי טעמו היינו הך. עכ"ל אם כן ס"ל היה לו להזכיר שניהם ולומר וכן אני חושב בנגעי אדם ונגעי בגדים שלא ינהגו אלא בארץ.

ב. ויש לדעת ג"כ אי חידוש זה של הרמב"ן שאין נגעי בגדים נוהגים בחו"ל הו' דעת יחידאה, ומה דעתן של רבותינו הראשונים בזה. הרמב"ם לא גילה דעה ברורה אבל מדבסק שאין נגעי בתים נוהג בחו"ל (פ"י י"ד טומאת צרעת ה' י"א) ונגעי בגדים לא כתב שאינם נוהג בחו"ל היה נראה שנוהג בין בארץ ובין בחו"ל.

אבל יש לי בזה כמה הרהורי דברים; מדברי הרמב"ם עצמו וגם מדברי החינוך, כאשר נבאר.

מדברי הרמב"ם עצמו:

כתב הרמב"ם פ' י"א מטו"ל, ה"ו טהרת מזרע נוהגת בארץ ובחו"ל, והוא בחוספתא ריש פ"ח דנגעים. ויש לדקדק למה כתב הרמב"ם שדוקא טהרת מזרע נוהגת בארץ ובחו"ל, ולמה לא כתב סתמא שדיני מזרע נוהג בארץ ובחו"ל. והיה נראה מזה שמזרע שנטמא בארץ וי"א לחו"ל מטהרין אותו בחו"ל אבל עיקר דיני טומאת מזרע, ו"א הסגרו, והחלטו, וכו' אינו נוהג בחו"ל. ויש להאריך טובא בדברי התוספתא והרמב"ם ויספיק בזה.

מדברי החינוך:

ראה חינוך מזוה קס"ט, קע"ז, קע"ו, שבמזוה קע"ו, שהיא מזוה נגעי בתים, כתב להדיא שנוהג בזכרים ובנקבות, בארץ, ובכל זמן, והוא כדרכו בכל המזוה שמודיע איזו מזוה נוהגת בזכרים ובנקבות ואיזו רק בזכרים, בכל מקום או רק בא"י, ובכל זמן או רק בפני הבית. אבל במזוה קס"ט כתב "ונוהג דיני צרעת (אדם) בזכרים ובנקבות, ובכל זמן וכן נראה מדעת הרמב"ם", ושחק מלהזכיר אי נוהג בארץ

ובחו"ל או רק בארץ. וכן צנעי בגדים, מזוה קע"ז, כתב "ונוהגת בצנעי זכרים ונקבות... גם כאן לא גילה אי נוהגת בכל מקום או רק בא"י והוא מתמיה. ואולי משום דמסקא ליה משום מה שכתב הרמב"ן כאן, וגם מספקא ליה בכוונת הרמב"ם במש"כ שטהרת מזרע נוהגת בארץ ובחו"ל. ובאופן אחר אין לי לפרש למה שינה החינוך טעמו דוקא בשתי מזוה אלו.

ג. קושיית התכלת מרדכי: במש"כ הרמב"ן שאין הנגעים בטבע כלל ולא הווה בעולם ולכן אמר ונתתי נגע צרעת בצית ארץ אחזקם (ר"ל שהיא אצבע אלוקים ולא בא על האדם בהתרחלות בנקיות או בהתרחלות בשמירת הצריחות) ומסיים כי הדבר נס. בתכלת מרדכי ז"ל לעין צ"י נשא ה' כ. ונראה שזו להקשות שהרמב"ן כאן סותר מש"כ שם, צ"י סוטה, שסימני טומאה של ירכך נופלת ובטנך צבה וכו' הו' נסים ולא בדרך הטבע, והוסיף "ואין בכל משפטי התורה דבר חלוי בנם וזלתי הענין הזה, שהוא פלא וגם קבוע שיעשה בישראל צהייתם רובם עושים רצונו של מקום", והוא אותו הענין שכתב כאן בנגעים, וא"כ קשה מה זה שכתב שם שאין בכל משפטי התורה דבר חלוי בנם וזלתי הענין של פרשת סוטה, הלא גם הצרעת הוא ענין יסי ומשום רוממותם וכו'.

ד. ומש"כ הרמב"ן "ומפני זה (שהוא נס ואינו בטבע) אינם נוהגים אלא בצגדים לבנים (ר"ל שלא שלטה בהם שום צבע) ולא בצבעים, כי אולי הצבע הוציא הכיעור ההוא בטבעו ולא אצבע אלוקים היא". אין רצונו באומרו "שאולי הצבע הוציא הכיעור" לומר שהצבע הסיר והוציא הנגע מן הבגד, כמשמעו השטחי, שא"כ אין לדבריו מובן, אלא כוונתו לומר שאולי גרם הצבע שיצא ויראה הכיעור בצגד, ו"א שהוציאו להיות גלוי ונראה, כמו המוציא במספר לבאם, השמש יצא על הארץ, ועל כן אין דיני נגעי בגדים נהוג במלבוש צבוע מפני שאין לדעת אם הוא באמת נגע ואצבע אלוקים או אולי הוא סתם כיעור חומרי ולא רוחני, שכן הוא טבע הצבעים שמוציאים כיעור מובלע וסתום להיות גלוי, ונראה כנגע צרעת אבל אינו הנגעים שבהם דברה תורה. (והעירנו בני הנבון כבר חיים ישראל שמעון שליט"א שיש לז"ל מה שנספק בשו"ע יו"ד קכ"י שלא גזרו חכמים טומאת כחמים על דבר שאינו מקבל טומאה וכן לא גזרו על בגד צבוע).

ד. איני יודע כוונת הרמב"ן בסיום דבריו, "מפני זה (שהנגעים בצגדים הוא דבר ניסוי ולא בטבע) יחזור הכתוב בכל פסוק ופסוק הצגד או העור או השמי או הערב" (ר"ל שמשמונה פסוקים צפ' נגעי צגדים, חמשה מהם חוזרים על כך, צגד או עור עו שמי או ערב). ולא ידעתי מה קשר יש בין הא דהוי נגעי צגדים נס להך דחזר על אותו דבר ה' פעמים.

ו. ראה בפתיחת התפארת ישראל למסכת נגעים הנקרא מראה כהן (וכנראה שהוא מבני הר"ר ברוך יצחק ולא מהמפ"י עצמו), בסופו, אות ל"ט, שכתב לדבר פשוט שכל דיני מזורע ונגעים וטהרתן נוהגים בין בלחץ ובין בחו"ל, חוץ מנגעי צמים שאינו נוהג אלא בלחץ ולין (חוספתא פ"ח ורמב"ם פ' י"א מטו"ז). כנראה שבעת כחצו זה לא זכר דברי הרמב"ן כאן וגם לא דקדק ברמב"ם ובחינוך, כנ"ל.

ואגב, ראה דבר מעין שם, ששאל את רבינו עקיבא איגר למה אין נוהגים דיני נגעים בלחץ,

בצגדים, ובצמים צומה"ו, והשיבו שגם הוא חמה על דבר זה, וראה מה שכתב הוא לישב, ודבריו הם פטופטי אוריימא טבין אבל אין צהם כדי לישב הדעת והענין.

שוב ראיתי בפירוש הראב"ד לספרא ריש פ' מזורע, דבצרימא שם דריש זאת תהיה חורת המזורע שכולו מיוחד הוא ודריש "חורת" שאינה נוהגת אלא בצית עולמים, "זאת", שאינו נוהג בצמה "תהיה", צומן הזה. ח"ל הראב"ד שם, זאת שאינה נוהגת בצמה, פירוש על הבאת קרבנות קאמר לפי שאינו נידר וינדב, ואפילו בצמה גדולה נמי לא נהוג משום דחוצות שאין להם זמן קצוע הכא והכא (בצמה גדול וקטנה) לא קרב, אבל טומאתו וטהרתו מפי כהן, והבאת נפירות, והזאתו, ומגחלתו נוהגין צומן הזה... כדדריש "תהיה" — (לשון עמיד) צומן הזה וממעשה דרבי טרפון ורבי יהודה נמי שמעיין לה כדאימא לקמן. וכעין זה נמי בפירוש רבינו הלל.

פרשת מצורע

זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן (יד: ב)

ומדרשו בתורת כהנים, ביום טהרתו והובא אל הכהן, שלא ישהא. וא"כ יאמר ביום שיטהר (שאינו יום שמיא קרבנותיו ונעשה טהור, אלא יום) שנתרפא מסימני הנגע, יובא על כרחו אל הכהן. וכן כי יטהר הוב מזובו, (שלין פירשו לכשיצא קרבנותיו, אלא) כשיפסקו ויהיו מנוקים ממנו (מן היצבה) וכו'.

ובן פירשוהו שם הראב"ד, הרבינו הלל, הקרבן אהרן, הגר"א וכל מפרשי החו"כ האחרונים שראיתי. אבל הרמב"ן כאן פירוש שהוא חייב על המזורע להקראות אל הכהן ביום שיטהר כדי שיחלטנו או יסגירונו כפי ענינו, ואסור לו להשהות הראותו אל הכהן, ואם ישהה, והוצא, יציאוהו בעל כרחו.

ותבייחנו שלא הזכירו האחרונים פירוש הרמב"ן המחודש בצרימא זו, שיש בו גם חידוש הלכה שלא נזכר בדברי חכמים. וגם יש לדעת איך פירש הרמב"ן משוואת ר"ע למונצו מכה דרשה זו.

וראדה הערתינו צפ' כי תלא עה"פ השמר צגע הצרעת וכו' (כד: ח) צמה שכתבנו לבאר דברי הרמב"ן שם שגם הגמע מהראות נגעו אל הכהן עובר בלאו, מפירשו בספרא כאן, וכמדומי שזוהי כוונתו של הגאון בתכלת מרדכי בהגותו שם.

מפרשי הרמב"ן ביארו כוונתו יפה, הביאם הרב שעוועל צהרותיו, וקחהו משם.

אב"ר ראיתי שלהרמב"ן פירוש חדש בדברי הספרא שלא הזכירו הן רבותינו הראשונים (עד שידו מגעת) וגם לא הזכיריהו מפרשי הספרא האחרונים (כגון המלצים והחפץ חיים) ושאר אחרונים שחפשתי בספריהם.

וזוה תמנית הצרימא בספרא: ביום טהרתו והוצא אל הכהן — שלא ישהא. שהיה מונצו דן ק"ו לפני רבי עקיבא שמוחלט לכשיטהר צריך לעמוד בחילוטו, שלא יחמיל הכהן צטהרתו, עד שבעת ימים מק"ו ממוסגר, ח"ל ר"ע מוסיף איני על דצריך וכו' הא מפני הדין הזה צריך הכתוב לומר ביום טהרתו והוצא אל הכהן — שלא ישהא ע"כ. פירוש שאינו צריך להמתין שבעה, אלא צו ביום יכול הכהן לטהרו.

פרשת אחרי מות

אחרי מות שני בני אהרן (טז: א)

טעם אחרי מות... ובגן ויהי ביום כלות משה להקים המשכן, בספר השני וכו'

ותמיהנו נשמים על הגאון נ"צ שנהירין ליה כל דברי חכמים ודברי רבותינו הראשונים נהורא מעליא כאשר ידוע לכל המעיין בספריו אפילו צעראי.

א. שהרי גם הרמב"ן כאן קוראו ספר שני (וכן בעוד מקומות שאיני זוכרם כעת ואין הזמן פנוי לחפש).

ב. ובעיקר שנאמת הוא לשון חכמים ואינו המלאה הצ"ג כלל, ראה שמעתי דאבני אפוד, סוטה ל"ו, ע"ב, "לא כדרך שחלוקים בחומש הפקודים חלוקים באבני אפוד אלא כדרך שחלוקים בחומש שני". הרי שקראו לספר שמות חומש שני באותו מאמר שקורא לספר במדבר חומש הפקודים, והצ"ג אינו אלא כמעתיק דברי חכמים.

בזוגת הרמב"ן באמרו "בספר השני", לספר שמות.

בחומש העמק דבר להגאון נ"צ מוולאזין, בהקדמה לספר שמות, כתב "זה הספר נקרא צפי בעלי המדרש ספר שמות והרמב"ן קראו ספר הגאולה, זולתי רבינו צה"ג בסוף ספרו יקראהו ספר שני, דקחשיב חמשה חומשי תורה, ספר בראשית, חומש שני, ספר הכהנים, חומש הפקודים, משנה תורה, וחמה שם על הצה"ג שהיה לו לקרוא כולם בשוה, או כולם להתייחס במספר נבאם, חומש ראשון, חומש שני חומש שלישי וכו' או לכולם בשמות יקרא לפי עניינם, ע"ש דבריו המתוקים לבאר דעת הצה"ג, יד ה' העוצה עליו.

ודקדק על הצה"ג דוקא כאלו הוא שכינה ספר שמות בשם ספר שני, שכתב זולתי רבינו צה"ג וכו',

דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל בקודש מבית לפרוכת... בזאת יבא אהרן אל הקודש
בספר בן בקר לחטאת וגו' (טז: ב, ג)

וטעם בכל עת, בעבור שכבר הזכיר יום הכיפורים, שאמר (שמות ל: י) ובפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכיפורים, אחת בשנה יבפר עליו לדורותיכם וכו' (לפיכך) אמר בבאן לא יבא בשום עת אל הקודש רק בזאת כלומר ביום אשר יקריב הקבנות האלה לכיפורים ואחרי כן יפרש בפרשה במה יכנס כמו שאמר והביא מבית לפרוכת (וגם) יפרש היום, שיהיה בעשור לחדש השביעי ויחזור ויאמר שיהיה אחת בשנה, ע"כ.

הרמב"ן ציוס אשר יעשה העבודה הזאת ויקריב קרבנות אלה, ובסוף הפרשה אחרי גומרו סדר העבודה והקרבנות מודיענו שה"ע"ת שמדובר בו הוא בחודש השביעי בעשור לחודש ומוסיף שהוא יום שיכפר עליכם מכל חטאתיכם, והפרשה מסיימת "והייתה זאת לכם לחוקת עולם.. אחת בשנה".

וא"כ יש לדעת למה כתב כאן תורה פרשה ארוכה בסדר עבודת היום לכל פרטיה בהיפוך סגנונה בכל מקום. שלפי סגנונה של תורה היה לו לכתוב; בחודש השביעי בעשור לחודש יום הכיפורים, לכפר עליכם מכל חטאתיכם, והקריב אהרן פר בן בקר לחטאת ואיל לעולה וגו'.

וע"כ מפרש הרמב"ן שפרשה זו היא המשך של פרשת מוצא הזהב, סוף סדר תלוי, דשם מזכיר שיש

אחרי ההמצונות בדברי הרמב"ן נראה שצא לפרש מאי דקשה ליה בהאי פרשה, והיא שמשונה פרשה זו מכל פרשיות התורה המדברות בקרבנות ובמנחות היום של מועדי ה', שכל פרשה פותחת באזהרה חודש ובאזהרה יום משתעי ואח"כ מודיע מנחת היום וקרבנות היום, כגון צפ' פינחס, בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש פסח לה', ובחמשה עשר יום לחודש חג שבועות ימים, מנחת יאכל, ושזב פורט קרבנותיו, פרים שנים ואיל אחד וגו', וכן צ"ה, ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש... יום מרועה יהיה לכם, שהם מנחת היום (איסור מלאכה ותקיעת שופר) ואח"כ ועשיתם עולה פר אחד איל אחד וגו' וכן סדר הדברים צפ' אמור, וכאן מתחיל באיסור ביאה בכל עת אל הקודש, ושרק בזאת יבא שפירשו

הפרשה כאן והיתה זאת לכם לחוקת עולם לכפר על בני ישראל... אחת בשנה.

ראיה בסוף הקונטרס מנצח משה הנדפס אחורי הסכמת אדם שהקשה ג"כ כנ"ל, וז"ל צפ' אחרי מות ים לדקדק הרבה שמשונה פרשה זו מכל פרשיות שבמורה שכותב מחלה בלחץ יום ואח"כ מה שיקריבו כדאמר צפ' אמור וצפ' פינחס וכאן כתב מחלה כל סדר העבודה ובסוף כתב בחודש השביעי בעשור לחודש, וכו'. ומבאר שם כל הפרשה כולה בשם "מחוחתי הגאון החסיד מהר"א" (והוא הגר"א, כידוע) עיין שם הטיב ותמצא חידושים משמחי לב בשוב כל הפרשה שהיה דבר דבור על אופניו על פי סוגית הגמרא.

מועד של יום הכיפורים ושההרן מכפר מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה, ושהוא מזה לדורות. דכתיב שם וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיהם וגו' ופרשתינו התם קאי ועל כן פתח כאן במה שסיים שם, "אחת בשנה יכפר", ומוסיף לפרש שאל יבא אהרן בכל עת רק אחת בשנה. ושם נאמר נמי שמכפר על קרנותיו "מדם חטאת הכיפורים", ר"ל בקרבנות היום, ולא פירש שם מה הם לפיכך פתח כאן לבאר בזאת, פירוש ציוס אשר יקריב הקרבנות האלה לכיפורים והמשיך להודיע מהם הקרבנות — פר בן בקר לחטאת וגו'. ושוב מבאר היום שרמז לו שם, "אחת בשנה יכפר", והיא בחודש השביעי בעשור לחודש, ועל כן מסיימת

וגורל אחד לעזאזל (טז: ח)

...ואיני הרכיל המגלה סודו שכבר גילו אותה רז"ל וכו' ומפורש זה בפרקי ר"א הגדול, לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחר בידה"ב שלא לבטל קרבנם, שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל וכו'.

חורמין את הלשכה וכחוב בהן א', ב', ג'. רבי ישמעאל אומר יומים כחוב בהן אלפ"א, בית"א גמ"א. ופירשו ששנינו לאותיות יוניות אחרי שגלך אלכסנדר מוקדון. לכאורה תמוה הוא מאד למה ישנו מאותיות לה"ק לאותיות יוניות, מה טעם ומה תועלת יש בו, שאף בצא"אנער קלויז היו מתריעים על מי שזיע שניי כזה ק"ו בלשכה שבמקדש ובכלי שחורמין בו הלשכה שהיא מזה גמורה ומזכרין עליה, (ראה ירושלמי שם, "מפני הצרכה", ובמפרשים). וע"פ הג"ל אולי יתחא שהוא לסתום פיו של שר יון, שבימי בית שני עלה מזלו ושלטונו כמבואר בספר דניאל, והיו שולטין בבהמ"ק זמן רב עד שנלחם בני חשמונאי. ובאותה תקופה תקנה.

ראיה בצרור המור (פירוש עה"ת לאחד מן הקדמונים, מביאו המהר"י קולן, ועוד) ריש פרשת חוקת בשם הזהר שפרה אדומה, שיחנו ישראל חלק וכו', והוסיף ח"ל וכתב הקדוש רבן שמעון בר יוחאי כי לכך יש לנו לכרוך פרשיות של תפילין בשער עגל ושיאל אותו שער החוצה בצמים של תפילין, שיגאף לו שאנו נותנים לו חלק בקדושתנו וטהרתנו וזה סוגר פיו ואינו משטין נגד האיש המניח תפילין... פלוני שמניח תפילין עשה כך וכך ועכשיו מניח תפילין בענין שיותר טוב שלא להניחם, ועיין עוד בדבריו ריש פ' אחרי מות.

וע"פ הדברים הללו אולי יש לפרש הך דשקלים פ"ג משנה ב', בשלוש קופות של שלש שלש סאין

ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הכד אשר לבש בבואו אל הקודש ולבש את בגדיו [בגדי הזהב] ועשה את עולתו [איל האמור למעלה, ונקרא צפי חכמים אילן] ואת עולת העם [הוא האיל האמור למעלה פסוק ה'] (טז: כג, כד).

ואמר ורחץ את בשרו במים ולבש את בגדיו — הידועים לו, שבהם יעבוד כל השנה... ואמר ויצא ועשה את עולתו, כי כל הנעשה קודם לזה בבגדי לבן, הם מעשה פנים, ואילו ואיל העם שיחזיר, הם הנעשים על מזבח החיצון, ע"כ

בראיה שכוונת הרמב"ן בקטע זה היא לבאר הא דאילו ואיל העם נעשים בבגדי זהב, — כמפורש במשנה ובגמרא, וגם מבואר להדיא כן במקראות אלו — ולמה לא יהיו מעבודות הנריכות בגדי לבן לפי הך כלל דרב כהנא, שעבודת היום בבגדי לבן (יומא ל"א, ע"ב; ול"ה, ע"א). ואף אם נאמר שאיל העם אינו

מינה שהפנים הוא המחייב, דאי להרמז"ס היה לו לומר למה אין כה"ג עושה עבודות המיוחדת ליוה"כ בצגדי זהב, ואף שלהרמז"ן ורש"י נמי קשה קצת הלשון, שהרי רוב עבודות של פרו ושל שעיר העם אינם בפנים, ובעי נמי לכן לאותן עבודות שהן בחוץ, כמו שחיטתן וקבלת הדם והיה לנו לחלק עבודתן, אלו שעושה בפנים בצגדי לכן ואלו שחחוץ בזהב. אבל נראה פשוט שלפיכך דקדק הרמז"ן לומר שכל הנעשה בללן הו' "מעשה פנים", ואפילו חלק זה הנעשה בחוץ בעי צגדי לכן מפני שהוא מעשה פנים, ר"ל עבודה שגאה עקב עבודת פנים.

אב"י יש לתמוה על הרמז"ס שלפי מה שהגדיר שכל מעשה הממיידיים ומוספים של יום זה הכה"ג עושה אותן והוא לבוש צגדי זהב, ועבודות המיוחדות ליום זה עושה אותן והוא לבוש ועבודות המיוחדות איל כה"ג צריך צגדי לכן. ובאמת אף על המוספים עלמם יש לתמוה למה ילאו מכלל עבודות המיוחדות ליום זה, שהרי סוף סוף מוספי היום הזה הם ועבודות מיוחדות ליום הזה יניחו. אבל בזה יש לדחות שהמוספים בלויים מחמת שיום כיפור הו' נמי יו"ט ובעי מוספים ככל יום שאסור במלאכה, אבל לא מחמת "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם..." לפי ה' מטהרו", שרק הקרנות האמורים צ"ל אחרי מות שבאים בחורט "בזאת יבא אהרן אל הקודש" נקראים מיוחדים ליוה"כ. אבל מאילו של כה"ג עדיין קשה שאינו קרבן ניצור ולא צא אלא משלו לכפר עליו ועל ביתו ודאי הו' מיוחד ליום הזה.

מעבודות היום, אלא משום מוספי היום הוא צא והוא אותו האיל שצמוק היום האמור צ"ל פינחס (כט: ז, ח) וכן באמת פסק הרמז"ס ריש עבודת יוה"כ וריש פ"י מתמידים ומוספים, אבל עכ"פ אילו של כה"ג שלכל הדעות הוא מעבודות היום ומחמת יוה"כ הוא צא ליצעי צגדי לכן, לפיכך הדגיש הרמז"ן שרק הנעשה בפנים בעי צגדי לכן ולא אילו ואיל העם, שאף שמעבודת היום הם מ"מ הואיל וצחוץ נעשים. ודברי רב כהנא דאמר "כדי שיכיר שמעבודות היום הם" יפרש הרמז"ס כדי שיכיר שבין עבודות שישה ביום זה יש גם עבודות שהן בצגדי צוק, ומאי ניהו, אלו שהן מעשי פנים, כמפורש במשנה.

ודוק היטב בדברי רש"י יומא ל"א ע"צ ד"ה שעבודת היום בצגדי צוק שכן פירש, זה לשונו, שיש היום עליו עבודה שהיא בצגדי צוק, ע"כ. וראה גם רש"י עה"ח בפסוק כמות צד, ח"ל מגיד שאינו משמש לפנים בשמונה צגדים שמשמש בהם בחוץ. משמע נמי שעבודה שפנים היא המחייבת צגדי לכן ואינו תלוי בלוי צאם היא עבודה המיוחדת ליום הזה, אבל לשון הרמז"ס ריש פ"י מעבודת יוה"כ מתמיה קצת, שכתב כל מעשה התמידין ומוספין של יום זה כהן גדול עושה אותן והוא לבוש צגדי זהב, עבודות המיוחדות ליום זה בצגדי לכן וכו', ראה למטה.

ובראיה שמקורם של הרמז"ן ורש"י לנקודה זו הוא מהן דר"ה ריש פרק ראובן ב"ד (לא, ע"ב) דאמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בצגדי זהב לפני ולפנים שאין קטיגור נעשה קטיגור, שמע

איש איש אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, או ... מחוץ למחנה ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה'... ונכרת האיש ההוא מקרב עמו (וי: ב, ג, ד).

תמצית דברי הרמב"ן: שהפסוק אוסר כל שחוטין חוץ במדבר, בין קדשים ובין חולין. וז"א שאין מביאים שום קרבן חוץ לאוהל מועד וגם אין שוחטין בשר תאווה חוץ לאוהל מועד ועל שניהם חייב כרת וגם לא התירה תורה אכילת בשר רק בשר שלמים שנעשו באוהל מועד. וכשעברו הירדן נשאר איסור שחוטין חוץ במקדשין במקומו (חוץ משעת היתר הבמות) אבל התיר שחיטת חולין כמ"ש רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר, וזה טעם הכפל שהזכיר כאן, אשר ישחט במחנה או אשר ישחט חוץ למחנה, וזכר גם השוחטים חוץ למחנה שחייבים להביא אותם אל פתח אוהל מועד, שאסור לשחוט חולין במדבר. והוסיף הרמב"ן שזה הכל על דעת רבי ישמעאל שבשר תאווה נאסר במדבר, ואף שרבי עקיבא פליג וס"ל שבשר תאווה מותר במדבר עכ"ז פירש המקראות אליבא דרבי ישמעאל שהוא הנאות על דרך הפשט והוא דרך ישוב המקראות על אופניהם ודרך חכמים וכו', ע"כ תמצית דברי הרמב"ן.

ראה הקדמה שניה לספר נזק שלמה להגאון ר' שלמה הכהן מוילנא שכתב שע"פ דברי הרמז"ן הללו

הראה לפרש כוונת הגמרא בחולין י"ז ע"א צא דשאל במאי פליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שלכאורה תימה

היא, דהא חזין במאי קמיפלגי ומה קבעי הגמרא, וגם יש לישב קושיא החוס' שם ד"ה רבי עקיבא סבר, אמר חדא ולא פליגי, דילמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ראה שם צנזן שלמה בארובה.

ומזרעך לא נתן להעביר למולך (יח: כא)

והזכירו הכתוב בשם הידיעה [היינו צלמ"ד פתוחה, ולא צשו"א] כי היה ידוע להם במצרים, ע"כ

ראה רמז"ס בטה"מ, לאוין ו', וז"ל, שהזכירו המפורסם בזמן נתינת התורה שהיה שמו מולך, מפת קלם מציינו [מזרעך, ולא כל זרעך] אל הנעבד ע"כ.

ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה (יח: כה)

כי השם הנכבד ברא העליונים ושם כח התחתונים בעליונים... כי חלק לכולם (לכל הארצות והעמים) מלאכי עליון להיות שרים עליהם וכו' אבל ארץ ישראל... היא נחלת ה' מיוחדת לשמו לא נתן עליה מן המלאכים וכו' וזה שאמר והייתם לי סגולה כי לי כל הארץ ע"כ.

הגה צ"ח הרמז"ן כי לי כל הארץ האמור במתן תורה, שאין פירושה כל העולם כולו, אלא כי לי ארץ ישראל. וכבר כתב הדומה לזה בכמה מקומות. וראה מה שהערנו צוה צפ' חיי שרה עה"פ אלהי השמים ואלהי הארץ (כד: יג).

פרשת קדושים

קדושים תהיו (יט: ב)

וכן בענין שבת אסר המלאכות בעשה כללי, שנאמר תשבות, ועוד אפשר זאת בע"ה ע"כ.

בתבלי' המרדכי צ"ח, "פרשת אמור כג: כד." וס' דן צוה הרמז"ן בארובה, ועוד צ"ח "ואסתקן ו: טו, ועיין בשלח טו: כו", אבל ציונים אלו נפלה טעות, שצ"ח ואסתקן ו: טו אין רמז לענינו, וצ"ח בשלח אין בכלל רמז"ן לפסוק טו: כו.

וחב"ד שכלל הספר תכלת מרדכי נפלו הרבה טעויות המעתיקים והדפוס, ואלו ציניק, ונאצדה מאתנו מה שרצה הגאון להראות, ויתכן שציונים אלו אין כאן מקומם, שגרשמו על פסוק אחר ברמז"ן ונדפסו על פסוק זה בטעות.

קדושים תהיו (יט: ב)

וכן לענין שבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי, שנאמר תשבות; ועוד אפשר זאת [בתכלת מרדכי צ"ח לפרשת אמור, כג: כד, וז"ל הרמז"ן שס] שנצטוונו מה"ת להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינם מלאכה. לא שיטרח אדם כל היום למדוד התבואות לשקול הפרות והמתנות ולמלא החביות וין ולפנות הכלים וגם אבנים מבית לבית וממקום למקום.. ויביאו כל משא ביו"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שולחנם והזהובים לפניהם ובעלי המלאכות משכימים ומשכירים עצמם כחול לדברים אלו [אלו — ר"ל שאינם "מלאכה" אלא "טרחים"] וכיצא בהם והותרו הימים טובים ואפילו השבת עצמה, בכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה שבתוך, שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. ע"כ.

ראה צפרי צדיק להגה"ק ר' גדוק הכהן בקונטרס שביטת שבת (דף לג-מח) שהארץ טובה בעשה זו ואלל צאריך וצרוח כל דברי חכמים ודברי רבותינו הראשונים ונתן חשומת לב מיוחדת לשטח

הרמז"ן ודן צוה באריות, דברי הקונטרס ארוכים מדי לסכמם כאן וכדאי לכל מאן דבעי ליהנות מהשמחה הכרוכה במאירת עינים של תורה ללמוד כולו.

ויו"ט למ"ע מאחר שעובר עליו גם בלאו, וע"פ האמור
אחי שפיר, שהן שני ענינים נפרדים, הלאו אוסר
רשימה של ל"ט עשיות מיוחדות ותו לא, אבל העשה בא
לאסור ה"טרחים" ואינם באים על מעשה אחת. ואף
שכמה מקרים תהיה עשייתו גם מלאכה וגם טרחה
כאחת ועבור על הלאו והעשה, אבל מקרה הוא, וכנ"ל,
ול"ץ לעיין גם ברב המגיד ריש פ' כ"א מהלכות שבת,
שנסתפק בדברי הרמב"ם אי תרחי קאמר, שאסרה
תורה "העמל" בשבת אף שאינו עושה מלאכה ולכן
אמרה תורה בשבת, ומסיים שכן כתב הרמב"ן
בפיה"ת, או שכונת הרמב"ם רק שיש לשבותים של
דבריהם סמך מן התורה. וראה שם בפרי לדיק מה
שחפס על הנחת הלח"מ בדברי המ"מ והרמב"ן.

ואגב ראה שם בדף לה עמוד ג' שחמה על
הרמב"ן כמה שבה לדש הלכה ומזה מפירוש המקרא
מדנפשיה, מה שלא נמצא לו שורש בדברי רבותינו ז"ל,
"והו"מנ"ל, ואם באתי לפרש המקראות בסדרת הלש
יבואו לנו הרבה הלכות מחדשות, וכ"א יפרש כדלונ.
וזהו שינושם של הקראים, ואנו אין לנו אלא מה
שפירשו לנו רז"ל בקבלה מפני השמועה, וכו'

וא"א רק כאן אלא בכמה מקומות מלאנו בדברי
הרמב"ן שמחדש הלכות ע"פ מה שנראה לו הפירוש
הפשוט במקרא, ראה לדוגמא בפ' כי תצא על הפסוק
לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השטאה
הבכור. וכבר היה לי רשימה של כעשרים מקומות
ברמב"ן עה"ת שחידש חידושי הלכות כאלו ונאבדה או
נעלמה ממני לעת עתה.

עיקר יסודו בדברי הרמב"ן הוא שהרמב"ן חידש
שלא באת העשה של תשבות לחייב העושה מלאכה
בשבת בשמים, לעבור עליה בלאו ועשה, אלא ששתי
מנאות נפרדות הן בלתי תלויות זו בזו, הלאו לא מעשה
מלאכה מזהיר שלא נעשה אחת משלושים ותשע עשיות
מיוחדות בשבת, והיו כאילו אמרה תורה לא תחרוש
בשבת, לא תורע בשבת, לא תקצור בשבת וכו', וכללה
תורה כל הרשימה בדברי "מלאכה" וכמו שכמה תורה
בשמיטה לא תורע, לא תזמור, לא תקצור, לא תצנור,
שלא תסרה תורה אלא תרעע עשיית אלו בלבד והשאר
מותרים, כגון לסקל אבנים, לחפור בורות ואפילו לחרוש
ולזבל להרבה דעות, וכן בשבת לא תסרה תורה אלא
מ"ט עשיות אלו שכללן בשם הכולל "מלאכה", ואין
פירושו של מלאכה "ארציית" (work), אלא הוא שם
כולל ל' ל"ט דברים שאסרה תורה בשבת, ושוב תסרה
תורה לעשות "טרחים" בשבת, והוא עשיית "ארציית"
(work), ואף אם אינו עושה אחת מה"מלאכות",
כגון אלו שפרט בפ' אמור, קונה ומוכר, יהיב דמי
ושקיל דמי מעביר משאות כדדות ממקום למקום וכו',
ולדבריו יתכן (אף שאין זה ברור) שיכול לעבור על לא
תעשה כל מלאכה אף שאינו עובר על העשה דתשבות
כגון שאין "טרחים" במלאכה שעשה, ר"ל שאי אפשר
לקוראם "ארציית", אבל "מלאכה" כן הנם, כגון
המדליק מנר לנר או הנותן מלח בקדרה.

ובזה יא הפרי לדיק לישב מה דקשה בדברי
הרמב"ן בהשגותיו לשה"מ סוף שורש א', שמסכים שם
עם הבה"ג שאינו מונה עשה שבתה עם לאו על דבר
אחד, וא"כ איך מנו הבה"ג והרמב"ן שניתת שבת

קדושים תהיו (יט: ב)

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות [דוקא] כלשון רש"י, אבל הפרישות בכל מקום היא
שנהיה פרושים מן המותרות, שימעט במשגל, במאכל, בשתיית יין, ומן הדיבור הנאמס... ויקדש עצמו
בוה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו וכו' ע"כ

קדושים תהיו הרי פרישת כל המנאות אמורה וכו'.

וראה גם צמלצים על הספרה שהביא הספרי
סוף פ' בשלח עה"פ למען תזכרו ועשייתם את כל
מנאותי והייתם קדושים לאלוקיכם, שחכמים אומרים זו
קדושת כל המנאות, רבי אומר.. כשהוא אומר קדושים
תהיו הרי כל המנאות אמורות, והוא ג"כ כהרמב"ן.

א. ראה ביאורי הנ"ל להספרה ריש פ' קדושים
שכתב שנספרה להלן מצוה להדיא כהרמב"ן,
(שהפרישות הזו אינה פרישות מן העריות אלא פרישות
מן המותרות בכלל, שלא יהיה שקוע צמותות, בדברים
בטלים, במאכל, ביי, וכו' אף שכולים מותרים) והיא
הצריחת עה"פ והתקדשתם והייתם קדושים (כ: ו)
זו"ל הצריחת, והתקדשתם זו פרושת עבודה זרה, או
אינו אלא פרישות שאר כל המנאות כשהוא אומר

וּפָדָה שֶׁהָיָא הָרַב שְׁעוּעַל בְּשֵׁם צִיּוֹרֵי הַמּוֹהֲרָא"ל שְׂמוּכָה לַהֲדִיּא כְּדַעַת הַרְמַצ"ן מֵהַסּוּגִיָּא דְּאִיסוּר שְׁמִיּוֹת נִקְרָאִים אִיסוּר קְדוּשָׁה (יִצְמוֹת כ, ע"א) אִינוּ מוֹכַח שֶׁהָיָא סוּף אִיסוּרֵי שְׁמִיּוֹת בְּכָלֵל עֲרִיּוֹת הֵן.

ב. בְּמָה שֶׁכָּתַב הַרְמַצ"ן "שֶׁאֲמָרוּ עַל רַבִּי חִיָּא שֶׁלֹּא שָׂם שִׁמְהָ בְּטֵלָה מִיַּמּוֹ" רָאָה רַמְבַּם פ"ב מֵהַל' דְּעוֹת הַל"ד שֶׁכָּתַב כֵּן עַל רַב תַּלְמִיד רַבִּינוּ הַקְדוּשָׁה, וְהַכֶּסֶף מִשְׁנֵה כְּתָב שֶׁסֵּא אִינוּ יוֹדֵעַ מִקוּמוֹ.

רָאָה צִיּוֹרֵי הַגָּה"ק בַּעַל הַתְּכֵלֶת מַכְדִּיזִין עַל הָעֵשֶׂר מִלֵּין דְּחִסְדוֹתָא דְּהוּהוּ נִהוּג בְּהוֹן רַב [דְּאִיתָא בְּתַשְׁבּוּבוֹת הַגָּאוֹנִים הַנִּקְרָא שְׁעָרֵי תְּשׁוּבָה סִימָן קַעֲת, וְהַעֲנִין מִתְחִיל "עֵשֶׂר מִלֵּין דְּחִסְדוֹתָא דְּהוּהוּ נִהוּג בְּהוֹן רַב .."] בְּמִלְתָּא הַחֲמִישִׁית, אֲמָרוּ עַל רַב תַּלְמִיד רַבִּינוּ הַקְדוּשָׁה שֶׁלֹּא שָׂם שִׁמְהָ בְּטֵלָה כָּל יַמּוֹ, הָיָא הַגָּאוֹן דְּבָרֵי הַרְמַצ"ס בְּהַל' דְּעוֹת וְדָבָר הַכֶּסֶם שֶׁ" שֶׁאִינוּ יוֹדֵעַ מִקּוּרֹו וְכָתַב שֶׁנִּרְאָה לוֹ שֶׁמִּקּוּרֹו שֶׁל הַרְמַצ"ס הוּא הַךְ מִלְתָּא חֲמִישִׁית בְּתַשְׁבּוּבוֹת הַגָּאוֹנִים וְשֶׁקִּבְּלָה הִיטָה צִידָס דְּנִהוּג רַבִּינוּ הַק' הָכִי וְכֵן תַּלְמִידוֹ רַב אַחֲרָיו, וְהָיָא בְּצִיקָאוֹת נִפְלָאָה מִכְּמָה סוּגִיּוֹת בְּרַחֲצֵי הַש"ס

שֶׁבֶן רַמְיָא, וְגַם מוֹכַח, שִׁדְּוֵעַ הִיָּה לְבַעֲלֵי הַגְּמָרָא שֶׁכֵּן נִהָג רַב וְגַם רַבִּינוּ הַקְדוּשָׁה לַפְּנִי, דְּאֵל"כ אֵין לִפְרֹשׁ כְּמָה קוּשִׁיִּים בְּאוֹתָן סוּגִיּוֹת, עֵיין עֲלֵיהֶם בְּפָנִים וְתַמְנָא נַחֲת.

וְגַם צִיּוֹר הַגָּה"ק לְמָה דּוֹקָא בְּמִלְתָּא דְּלֹא שָׂם שִׁמְהָ בְּטֵלָה כִּינּוּהוּ לְרַב בְּחוּר "תַּלְמִיד רַבִּינוּ הַקְדוּשָׁה" וְלֹא קִרְאוּהוּ כֵן בְּשֵׁם הַמִּילֵי דְּחִסְדוֹתָא שֶׁכָּתְבוּ שֶׁהִיָּה נִהוּג בְּהוֹן רַב, וְהָיָא כְּמָה גְּמָרוֹת שֶׁמֶהֵן מוֹכַח שֶׁכֵּן הִיָּה גַם מִנְהַגוֹ שֶׁל רַבִּי, וְגַם הָרָאָה שֶׁמִּנְהַגוֹ שֶׁל רַב הָיוּ לוֹ בְּקִבְּלָה מִרְבִּי מֵהָךְ דְּסוּכָה כ"ז ע"ב, דְּאִיתָא הַתָּם אֲמָר אֲבִי שִׁתְּחִיָּה דְּמָר כְּדָרַב וְדָרַב כְּדָרַב, וְכַרְש"י שֶׁסֵּא כְּתָב "וְרַב לְמַדָּה מִרַבִּינוּ הַקְדוּשָׁה שֶׁגָּדַל אֲלָנוּ".

וְגַם הָיָא דְּבָרֵי הַרְמַצ"ן כֹּאן שֶׁאֲמָרוּ עַל רַבִּי חִיָּא וְכו', וְכָתַב שֶׁתַּשְׁבּוּבוֹת הַגָּאוֹנִים — הֵיָּינוּ קִבְּלָת הַגָּאוֹנִים, הִיא מִקּוּרֹו שֶׁל הַרְמַצ"ן כֹּאן כְּמוֹ שֶׁהוּא מִקּוּרֹו שֶׁל הַרְמַצ"ס וְהוֹסִיף כְּהַשְׁעָרָה קְרוּבָה שֶׁהִיא שֶׁכָּתַב הַרְמַצ"ן שֶׁאֲמָרוּ עַל רַבִּי חִיָּא טְעוֹת הַמַּעֲשִׂיקִים הִיא וְנִתְחַלֵּף לְמַעֲתִיק רֶאשׁוֹן לַחִיָּא בְּחִילוּף אוֹתִיּוֹת קְרוּבוֹת.

אֵת שְׁבַתוֹתֵי תַשְׁמוּרֹו (יט : ל)

וְצוּה בּו שְׁמִירָה וּמוֹרָא

חִידוּשׁ יֵשׁ כֹּאן בְּדָבָרֵי הַרְמַצ"ן שֶׁנוֹסֵף עַל אִיסוּר מִלְּאֲכָה, חִיּוֹב שְׁבִיטָה, וְקִידוּשׁ הַיּוֹם יֵשׁ גַּם לִיּוֹנֵי עַל מוֹרָא שָׁבָת. וְיֵשׁ לְדַעַת מִקּוּרֹו שֶׁל הַרְמַצ"ן לַחִידוּשׁ זֶה.

וְנִרְאָה שֶׁלֹּא כֵּן מִבְּרִייתָא דִּינְמוֹת ו' ע"א וּע"ב. וְח"ל הַבְּרִייתָא יִכּוֹל יִתִּירָא אֲדָם מִן הַמִּקְדָּשׁ, ת"ל אֵת שְׁבַתוֹתֵי תַשְׁמוּרֹו וְאֵת מִקְדָּשֵׁי תִירָאוּ, נִאֲמָרָה שְׁמִירָה בְּשָׁבָת וְנִאֲמָר מוֹרָא בְּמִקְדָּשׁ, מָה שְׁמִירָה הַאֲמוּרָה בְּשָׁבָת לֹא מִן הַשְּׁבִיטָה אֵת הַמִּתִּירָא אֲלֵא מִמִּי שֶׁהִזְהִיר עַל הַשְּׁבִיטָה אֵת מוֹרָא מִקְדָּשׁ לֹא מִן הַמִּקְדָּשׁ אֵת מִתִּירָא אֲלֵא מִמִּי שֶׁהִזְהִיר עַל הַמִּקְדָּשׁ ע"כ. ש"ס שֶׁכָּתַב שִׁים מוֹרָא מִקְדָּשׁ כֵּן יֵשׁ מוֹרָא שָׁבָת.

וְהַקְרָדָה ה' לַפְּנֵי סֵפֶר גִּלְיוֹנֵי הַש"ס לִינְמוֹת מִרַבִּינוּ יוֹסֵף עֲנַגְעַל וְהָיָא עַל הַבְּרִייתָא עוֹד מִקּוּרֹו לְמוֹרָא שָׁבָת מֵהַמִּיקוּנֵי וְהָרַב שְׁדוּרָשׁ "צִרְאִשִׁית" נוֹטְרִיקָן, שָׁבָת יִרָא. [אֲבָל לֹא יִדְעָתִי לְמָה כְּתָב

שֶׁמֵּהִתְקַ"ו "מוֹכַח קִלְתָּ" שִׁים דִּין מוֹרָא שָׁבָת, הָרִי בְּרֹר וּמִפּוֹרֶשׁ הוּא.] עוֹד רָשָׁם שֶׁסֵּא לְסַפֵּר יִרְאִים סִימָן צ"ח שֶׁכָּתַב "כֶּשֶׁם שֶׁזֶה ה' לָתֵת מוֹרָא לְמִקְדָּשׁ כֵּךְ זֶה לָתֵת מוֹרָא לְשָׁבָת וְכו'" וְעוֹד נִצִּיָּא מִלִּיּוֹנֵי צַעֲנִיִּים שְׁדוּן בְּהֵם לֵהֲלֵן.

וְיֵשׁ לְדוֹן בְּהֵא דְּאִיתָא בְּבְרִייתָא יִכּוֹל יִתִּירָא מִן הַמִּקְדָּשׁ ת"ל אֵת שְׁבַתוֹתֵי תַשְׁמוּרֹו וְאֵת מִקְדָּשֵׁי תִירָאוּ, מָה שְׁמִירָה אֲמוּרָה בְּשָׁבָת לֹא מִן הַשְּׁבִיטָה אֵת מִתִּירָא אֲלֵא מִמִּי שֶׁהִזְהִיר עַלֵּי אֵת מוֹרָא מִקְדָּשׁ לֹא מִן הַמִּקְדָּשׁ אֵת מִתִּירָא וְכו' מִשְׁמַע שֶׁבְּשָׁבָת פְּשִׁטָּא לִיָּה שֶׁלֹּא מִן הַשְּׁבִיטָה אֵת מִתִּירָא אֲלֵא מִמִּי שֶׁזֶה עֲלֵי וְרַק בְּמִקְדָּשׁ רָאִי לְסַפֵּק בְּזֶה וּלְפִינֵן מִקְדָּשׁ מִשְׁבָּת וּמִשׁוֹס דְּכַחֲצִי בַחַד קָרָא. וְהַבְּרִייתָא לְרִיכָה צִיּוֹר, מֵאַחַר שִׁים דִּין מוֹרָא בִּין בְּשָׁבָת וְבִין בְּמִקְדָּשׁ בְּמָה פְּשׁוּטָא לִיָּה לְחַנּוּת שֶׁלֹּא מִן הַשְּׁבִיטָה אֵת מִתִּירָא יוֹתֵר מֵהַמִּקְדָּשׁ וְאִילוּי גַם בְּשָׁבָת מִן הַשְּׁבִיטָה עֲלָמָה אֵת מִתִּירָא וּלְמַנּוּעַ קוּשִׁי זֶה פִּירֶשׁ

רש"י ריש ע"ב, לא משבת אהה מתירא: דלא כתיב ביה מורא; ועל כן למד משבת למקדש*.

ועוד יש לדעת הלא באמת לא כתיב מורא בשבת וא"כ להרמב"ן מהיכי מימי ליה לתנא דברייתא שכלל יש חיוב מורא שבת עד שהורך לבאר לא מן השבת אהה מתירא אלא ממי שהזהיר עליו. וגראה שהבירייתא מפרשת לשון שמירה האמורה בשבת שהיא לשון יראה כמו השמר לך ושמור נפשך מאד (דברים ד: ט) וכן השמר לך אל תוסיף ראות פני כי יום ראותך פני תמות (שמות י: כח); וכן הרבה, אף כאן, אם שבתותי תשמורו פירשו תשמרו את עצמכם והשמרו לכם מן השבת, ו"א שתהיה יראתה עליכם, כי סכנה כרוכה בה למי שתחתם אליה בקלות ראש. ואולי גם פירש "את שבתותי תשמורו כאלו כתיב מִאֵת שבתותי (צמ' וא' צריה) תשמורו. שמנינו מלת את משמשת בזמן מן כמו הם ילאו את העיר, צפ' מקץ; וכן בצאתי את העיר (שמות ט כט); וכן שם פסוק לג, ואלא משה מעם פרעה את העיר, שכולם מתפרשים כאלו כתיב מִאֵת. אף כאן פירשו כאלו כתיב מאת שבתותי תשמורו, ר"ל משבתותי (בציר"י תחת המ') תשמורו.

פרשת אמור

וקדשתו כי את לחם אלוהיך הוא מקריב, קדוש יהיה לך. (כא: ח) ברש"י: וקדשתו: בע"כ שאם לא רצה לגרש הלוקה ויסרהו עד שיגרש.

קדוש יהיה לך: נהוג בו קדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון.

דברי רש"י תמוהים בתרתי:

"על כרחם יקדישו צ"ד צק", ותרתי למה לי. המזרחי חירן שלמעלה אמר להכריח דבצרים וכאן בפסוק ח' ע"י עונשין, והוא דחוק. ובאמת אין התמיה על רש"י שהוא העתיק שמי ברייתות בספרא, שבצרייתא ו' דריש הפסוק קדושים יהיו "על כרחם" ובצרייתא יג דריש על הפסוק כאן "קדוש יהיה לך שאם אינו רוצה דפנו (הכוה במקל ודופן) וכו'".

א. זה דקאמר שהך דמקדימים כהן לפסוח ראשון וכו' למדים מסיפה דקרא, מ"קדוש יהיה לך". שכל מקום שמכרה הלכה זו נגמרה אמרין תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו — לפסוח ראשון וכו' ראה געין נט ע"ב, ושם נרשם) ומה ראה רש"י לשנות. ב. וגם קשה מש"כ וקדשתו — בע"כ, הלא גם לעיל, בפסוק ו נאמר קדושים יהיו וקאמר עלה רש"י

יגום דברי רש"י קשים, שהתינוח שתירץ למה פשיטא ליה שבת ממקדש אבל עדיין קשה שאם לא נאמר מורא בשבת וע"כ אין בה דין מורא מאי קאמר התנא "מה שבת שלא מן השבת אתה מתירא אלא ממי שהזהיר עליו אף מקדש וכו'" איך למדין מקדש משבת הרי אין חיוב מורא בשבת כלל ולפיכך לא מן השבת אתה מתירא אבל במקדש רבתיב ביה מורא בהדיא — את מקדש תיראו — אולי אה"נ מן המקדש אתה מתירא. ואילו הוה כתיב מורא בשבת — את שבתותי תיראון — היה לה לברייתא לנקוט נמי שמן השבת אתה מתירא רשום איך לו ממה ללמוד שלא מן השבת אתה מתירא, וגם הלשון קשה לרש"י במ"ש לא מן השבת אתה מתירא אלא ממי שהזהיר עליו, משמע דדין מורא ודאי יש בשבת אבל התנא העתיקו מן השבת עצמה למי שהזהיר עליו, הלא לרש"י לא נאמר מורא בשבת כלל.

ראה מה שכתבנו בע"ה לישב דברי רש"י על נכון בעשרת הדברות דפ' ואתחנן ע"פ דברי הרמב"ן שכתב שם (ה: טו) "שעל פי דרך האמת דיבור הזה, בשמור את יום השבת, ליראה את השם הנכבד וכו'" ונביא שם סמוכים לדבר מצונו של רבנו יוסף ענגל בגליון השי"ס המוכר לעיל.

טעם להא שכוּפין אותו, "כי את לחם אלוהיו הוא
"מקריב", והייתי אמור שרק על דבר שפוסלמו
לעבודה כופין אותו להיות קודש*.

ובתמיהה השניה נדברי רש"י — שכל התלמוד
כשמדבר על מצות קדימת כהן לפתוח ראשון וכו' מצינו
התנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו וברש"י כאן שציק
דרשת הספרא ומצינו מקודש יהיה לך. והנראה שרש"י
מפרש שרש"י למדים דבר זה מ"קדש היה לך",
שלא כדאורייתא מותר הוא לגמרי, שמה מחייב ציווי זה אלא
ע"כ שצא ללמדנו שנהוג בו קדושה לפתוח ראשון
ולצדק ראשון וכו'. שמוקדשתו אין ללמדו משום שהוא
צא לחייב צ"ד לקדשו בע"כ, כהא דהספרא. ופירש
רש"י התנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו... לפתוח ראשון
ולצדק ראשון, המכוון הוא ספא דקרא וכו' אמר
וקדשתו וגו'. וכן ראיתי להדיא ברש"י גיטין נט ע"ב
שכתב צ"ד וקדשתו: כי את וגו'. ומאי בעי רש"י
בהוספת "כי את וגו'" ומה מוסיף על מה דאיתא
בגמרא. אלא הוא הדבר, שצא לפרש שמסיפא דקרא
למדים דין זה והוא לשטמו בפרשו כאן, כפי
ציאורו.

והוא תורת אמת, שכן מצאתי בגר"א בהערותיו
המורחבות לספרא (הוצאת ירושלים תשי"ט) על
ברייתא יג, וזה לשונו: ונ"ל הא דקאמר בכל הש"ס
וקדשתו לפתוח ראשון וכו', היינו מקיפא דקרא,
מקדוש יהיה לך, והוא דבר חדש [נראה שר"ל שפירושו
של רש"י הוא חידוש] ונקל להבין והש"ס נקט בזה
מקומות רישא דקרא. ע"כ לשון הגר"א וברוך אל עליון
שנחני על דרך האמת. וגם היה יכול לציין לדברי רש"י
כאן צ"כ אמור, שאמר קן להדיא.

ונראה ששתי התמיהות חדא מתרצתא בחזרתה,
דהא גופה קשה ליה לרש"י, שתי ברייתא אלו בספרא
ל"ל, ועל כן פירש שהן וקדשתו דכתיב בפסוק ח' קאי
אהא דכתיב לעיל מיניה (פסוק ו') אשה זונה וחללה...
לא יקחו קדושים יהיו — בע"כ, שאם נושאים נשים
בעצירה כופין אותו לגרש, וכן משמע נמי לשון
הברייתא שפותחת "ומנין (צו' הציבור) אם אינו רוצה
דפנו", שזה מורה שהוא המשך להאמור לפניו,
ומצרייתא ו' עד ברייתא יג מדבר באיסור נשים לכהונה
וע"כ כתב רש"י להדיא שאם לא רצה לגרש הלקחו.
וזה, "שאם לא רצה לגרש", אינו בברייתא אלא הוספת
רש"י מדעתו, שבברייתא לא נאמר אלא ומנין שאם אינו
רוצה וכו' לא. והא דכתיב בפסוק ו' "קדושים יהיו —
בעל כרחם" קאי אהא דכתיב לעיל מיניה, היינו
שמטמא למתים, ועל זה קאמר הברייתא שבע"כ יהיו
קדושים, שיכריחם צ"ד שלא להטמא. ומלשון רש"י
בפסוק ו' מוכח שמבאר שרק על טומאת כהנים משתעי
שכתב על כרחם יקדושם צ"ד צ"כ, ומלת "צ"כ"
שהוסיף רש"י לכאורה אין בה לא צורך ולא מובן, אלא
ר"ל "צ"כ" דייקא, כהא דמשתעי בו, היינו לנפש לא
יטמא וגו'.

אבל עדין קשה תרתי ל"ל שכוּפין על הטומאה
וכופין על יושאי נשים שאין ראויים לו; ושערי
הקצרות ושערי הצריכותא לעולם לא נגעלו ויש לישב
שהברייתא הראשונה מדברת בטומאה שפוסלו בגופו
ופוסלתו לעבודה והשנייה מדברת בפסול שלא בגופו
ושאינו פוסלו לעבודה, שאין הכהן הנשוי לנשים
בעצירה פסול לעבודה מדאורייתא אלא מדרבנן [ולא
יחלל זרעו: זרעו מחלל ואף הוא מחולל: והתורה נחנה

אגב, הרמב"ם הבין שתי הברייתות שבספרא בדרך אחרת לגמרי, ראה סה"מ עשה לב שכתב שציונו לכבוד זרע אהרן
לפארם ולנשואם וכו' ואפילו ימאנו לא נשמע מהם ולשון ספרי (ר"ל ספרא, שבסה"מ קרי גם לספרא בשם ספרי) וקדשתו
על כרחו לומר כי זה ציווי (שאנו) נצטוו בו ואינו בבחירת הכהן, וכן אמרו קדושים יהיו בע"כ, רואים מזה שאין זו
מצוה על הכהן שיקרא ראשון ויפתח ראשון אלא "מצוה עלינו לכבדו לפארו לנשאו וכו'". וממילא מישב קושית
המפרשים תרתי ל"ל, שהראשון מורה שביד מצווין להלקותו עד שיתנהג בקדושת כהונה ושני מלמד שאנו מחוייבים
לכבדו ואפילו כנגד רצונו דכתיב קדוש יהיה לכם, ואפילו אם הכהן ממאן וממאס בה מפני שבטבעו שונא הכיבדים,
המצוה היא עלינו.

ולשון המקראות עצמם נטים לדעת הרמב"ם, שבפסוק ו' אמרה תורה קדושים יהיו לאלוקיהם... והיו קדש, שמשמע
שויהיה מחייב ביד שיהיה קדש קדש לאלוהיו דייקא, שלא יעבור על מצוות כהונה, אבל בפסוק ח' נאמר "וקדשתו",
בלשון טובה, שאתה תהיה בו קדושה, וכן מסיים הפסוק קדוש יהיה לך, שאתה תתיחס בו באיש קדוש, "ויהיה" רדש
הברייתא ג"כ כאן בעל כרחו, אפילו ממאן להיות נקרא ראשון וכו' עליך לקדשו.

וראה בחינוך מצוה רסט שג"כ כתב בדעת הרמב"ם, "אם ימענו לא נשמע להם שזו המצוה אנו נצטווין בה", ואף שביד
ריש פ"ד מכלי המקדש לא כתב הרמב"ם להדיא שאינו בבחירת הכהן לקבל או למאן מפני שהמצוה עלינו אבל כד טייק
בלשונו בה"ל א, ב, נראה שכן הוא.

לפתוח ראשון וכו'. הרי מפורש דהך כלל דאמרינן בכל התורה כל הקדוש מחזירו קודם לחזירו כגון איצרי עולה קדמים לאיצרי מטאת, וכו' למדים מהך דכהן קודם לישראל. ואי לא הוה ידעין דטעם דמקדימין הכהן הוי משום שמקרינן לחם אלוהיו, ז"ל שמקרינן ע"ג מזבח, לא היינו יודעים ללמוד מכאן לכל התורה שמקדימין הקדוש בתוספת קדושה להא שקדוש קדושה למטה ממנו ולא היינו אומרים שזה צנה אב שכל הקדוש מחזירו קודם לחזירו. וע"כ הוסיפה תורה הטעם למה פותח ראשון ומצדק ראשון, ר"ל שמקדימין אותו לישראל, כי את לחם חלוקין הוא מקריב, וזה שאמר התנא דספרא להגיד מה גרס, שקדושתו גרמה הקדמתו, וממילא זה צנה אב שכל הקדוש מחזירו וכו'.

ויש לדון עוד צענין זה אי מזה וזו הוי דאורייתא או דרבנן, וגם אי יש מלות וקדשתו על שצט לוי, ראה צמגן אברהם סימן רא"ק ד' ובמקומות שצ"ן, וגם בפמ"ג שם ולמקומות שצ"ן.

ב. ואגב האמור ארשום מה שצ"ל לפרש לשון הצרייתות שצפספרא, ח"ל צרייתא ו' "קדושים יהיו לאלוהיהם, על כרחם.... כי את לחם אלוהיהם הם מקריבים והיו קודש להגיד מה גרס" וכן בצרייתא יג, "מנין שאם אינו רוצה דפטו ח"ל וקדשתו צעל כרחו, כי את לחם אלוהין הוא מקריב להגיד מה גרס". ויש לדעת מה צעי הספרא צהוספת "להגיד מה גרס". והנראה לומר דהלכתא קמ"ל, דחנן צהוריות יב' ע"צ כל המקדש מחזירו קודם את חזירו, ובגמרא שם (סוף העמוד) מנ"ל, דתנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו..

מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש (כג: ב)

וטעם מקראי קודש, שיהיו ביום זה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו. כי מצוה היא על ישראל (בטור: על כל ישראל) להקבץ בבית אלוהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה ובהלל לה' בבסות נקיה (בטור: ובבסות נקיה) ולעשות אותו יום משתה... והנה מקראי קודש מלשון קרואי עדה (במדבר, א: ט"ז); כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים (שמואל א, ט: יג) וכו'. ע"כ

המועדים דאורייתא הן וחלקו על רש"י רק צמה שכתב שהצרכה מקדש ישראל וכו' הוי דאורייתא. ועל זה כתבו דלא אשכחן צרכות דלהוי דאורייתא.

ג. הנצי"צ הראה שרש"י לשטתו מדצירו צצועות י"ג, כמזכר, והוסיף עוד שכן מצינו דעתו, שחפלת יו"ט דאורייתא הוא, צצרייתא ז' ע"א, צד"ה מקרא קודש, שכתב, "צחקון סדר חפלה".

ואצי תמה על הצדה לדרך שהעלה שדעת הרמב"ן היא דעת רש"י, אף שזה שקפה ראשונה היה נראה שצדקו דצירו, ששניהם סצרו שחפלת יו"ט דאורייתא, אצל צאמת חלוקים הם חילוק גדול ויסודי. שרש"י מפרש מקרא קודש שהוא מלשון קריאת שם, כאשר מצינו צהרצה מקומות כמו ויקראו צשמות את צמות הערים; ויקרא אחתן צוות יאיר; ויקרא לה נוצח צשמו (בסוף פ' מטות), ויקרא שמו ראובן, וכו' וכן

א. חידש לנו הרמב"ן כאן, שחפלה צציוצו ציו"ט דאורייתא היא. ויש לדעת אי הוי הרמב"ן דעת יחידאה צזה, וגם מקורו לחידוש זה, וראיתי צצדה לדרך צצ' וזו שהעלה שדעת הרמב"ן היא דעת רש"י להלן כג: לה, ח"ל שם, מקרא קודש: קדשהו צצקות נקיה וצחפלה, וצשאר ימים טובים צמאלל וצמשחה וצצקות נקיה וצחפלה ע"כ*.

והוסיף שם צצדה לדרך להראות שצדצירו כאן כתב רש"י גם צצועות יג, ע"א, ד"ה לא קראו מקרא קודש, ח"ל לא קצלו צצרכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ, ומפצטות הסוגיא שם משמע שמן התורה הוא וכן כתבו שם התוספות להדיא, דפליגי על רש"י משום דלא אשכחן צצכות ציוה"כ דליהוי דאורייתא. אשר נראה מזה שהצינו שרש"י ס"ל דהך דרשה מן התורה היא, ז"ל שחפלת המועדים מן התורה היא, וכנראה שגם התוס' מסכימים שדרשה גמורה היא וחפלת

* אגב, מלשון רש"י נראה שדיבור זה אין כאן מקומו אלא לעיל בפסוק כ"ז, שבו נקרא יוה"כ מקרא קודש, וביה"כ אין בו אלא כסות נקיה ותפלה אבל בשאר הימים טובים יש בו גם מאכל ומשתה וכן כתב הט"ז בדברי דוד. ובה גרויה שסרה קושית המזרחי למה חבה רש"י לפרש המלים מקראי קודש עד כאן, בחג הסוכות, שהוא סוף פרשת המועדים, ולא פרשו מיד בריש הפרשה, כאשר באמת עשה כן הרמב"ן, אלא שבא לפרש במה נקרא יוה"כ מקרא קודש אם אין בו אכילה ושתיה, דוק שם במזרחי ובדברי דוד.

חודש ושבת קרוא מקרא... ועזרה (א: יג) שתרגמו לענין חפלה שבתות וראשי חדשים, והוא כרש"י שמקרא בפסוק הוא לשון חפלה, ונראה שהתרגום שם היו יותר קרוב לפירוש הרמב"ן, שתרגם "קרא מקרא" בלשון קרואי עדה, וז"ל התרגום — כנישין אתון מתכנשון. וכן בסוף הפסוק, "ועזרה" תרגם ללוחכות בעידן כנישחכות.

ב. וראה בית יוסף סימן תפ"ז שע"פ דברי הרמב"ן כאן נחית לישב קודש הטור בסימן תקפ"ז על מנהג ספרד שאומרים בחפלה ובקידוש ותתן לנו את יום חג פלוני הזה ואת יו"ט מקרא קודש הזה, וזה לשון הטור שם, בתקפ"ז, והי מקטבר (כמנהג אשכנז), להזכיר רק את יום חג פלוני הזה ולהשמיט "ואת יו"ט מקרא קודש הזה" דכיון דאמר את יום חג פלוני הזה הכל בכלל דמאי שנא להזכיר מקרא קודש וכו' ראה שם בטור כי קצתו, וז"ל הבית יוסף בתפ"ז, ולי נראה כמנהג ספרד... ומה שטען רבינו דמ"ס להזכיר מקרא קודש טפי מאיסור מלאכה ושאר הלכותיו, יש לישב דשנא ושנא דמקרא קודש מורה על שזריך להזכירו בחפלה וכמ"ס הרמב"ן בפ' אמור, טעם מקרא קודש שיהי כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו כי מזה הוא על כל ישראל להקצין בציט חלוקים ביום מועד לקדש היום צפרהסא בחפלה והלל וכו' ראה שם כל דברי הב"י.

ג. וזה אמרתי לבאר לשון הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט, הל' י"ד, וז"ל כך היא הדת, בבוקר משכימים כל העם לבתי כנסיות ולב"מ ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וכו' ע"כ ויש לעורר ממש"כ בהלכות שבת, פ"ל ה"י, כשפרט סדר היום של שבת, כתב כך היה מנהג הצדיקים הראשונים, מתפלל אדם שחרית ומוסף צה"כ וילך לביטו וכו'. שבהל' שבת כשהביא ענין החפלה כתבו בשם מנהג צדיקים וכאן בהל' כתבו בלשון הלכתא, כך היא הדת. ועוד יש לדקדק במה שהוסיף וקורין בתורה בענין היום, ובהל' שבת לא הזכיר כלל שקורין בתורה. וגם למה ליה להוסיף שקורין ביו"ט בענינו של יום, הלא מה שקורין צימים טובים כבר ביאר בהלכות חפלה פ' יג' הל"ח, וכאן לא היה לו לומר אלא ומתפללין וקורין בתורה, או שלא להזכירו כלל כמו שלא הזכיר קרה"ת בסדר היום של הל' שבת. ועל פ' דברי הרמב"ן מנארת דעת הרמב"ם ביומא, והיינו, שהא שקורין בתורה בשבתות ובשמיני לא

"מקרא קודש" קריאת שם של קדושה, היינו שנקלול בחפלתנו קריאת קדושה היום ע"י ברכת מקדש ישראל והזמנים או מקדש ישראל ויה"כ. וחיוז זה שזה צין אם מתפלל יחד ציטו, צין שמתפלל בציבור ציט הכנסת, אבל דעת הרמב"ן ברורה שמבאר מלת "מקרא" קודש מלשון אסיפת וקיצון אנשים, כלשון קרואי עדה. וכן יאכלו הקרואים, שהם האנשים הנאספים יחד לסעודה או לסיבה אחרת, ומקרא קודש פירושו אסיפת ישראל יחד לקדש היום בכנופיה בחפלה ובהלל. אבל מי שמתפלל ציטו מקדש ישראל והזמנים צלי אסיפת ציבור ודאי לא קיים "מקרא" קודש, כאשר כתב כאן הרמב"ן להדיא.

בהעמק שאלה להנצי"ב, יתרו שאלתא נד ציון א וכו"א כתב שכטת רש"י מצינו גם בשאלות שם, שכתב דמחייבו בית ישראל לקדשי ליומא טבא ולשבתא. בשבתא כתיב זכור את יום השבת לקדשו וציו"ט כתיב מקרא קודש יהיה לכם... ומחייבים לקדשיה בללותא. וכן הראה לזה"ג ריש הלכות קידוש והצדלה, שכתב דמחייבים לקדשי שבת וציו"ט בללותא ועל כסא דחמרא. ומסיק שם בהעמק שאלה לפירוש רש"י בשבועות ובכריתות הנזכרים מוכח דחפלה שבת וציו"ט מה"ת כדי להזכיר (לקרא עליה) קדושת היום.

ועפ"י הוסיף דבר נאה לפרש הא שכתבו הפוסקים ריש סימן תל"ד שכתב השבועות אין להתפלל עד שיהא ודאי לילה ולא כשאר שבתות וימים טובים שמתפלל של שבת בערב שבת, וכן צימים טובים, שצפ' אמור נזכרים כל מועדי ה' מקראי קודש בלשון "יום" אחד; וציום השביעי שבת, בחמשה עשר יום לחודש חג המנוח, וציום השביעי מקרא קודש, וכן כתב הסוכות. וכן כתב השבועות כתיב בעצם היום הזה מקרא קודש, היינו בעצמותו של יום, כשהוא חשיכה ודאי, רק אז תקראו אותו מקרא קודש, ולרש"י והרמב"ן זו חפלה החג, ועל כן אין להתפלל אלא בעצמותו של יום משחשכה. עוד הראה שם בהעמק שאלה מקור לדברי הרמב"ן ורש"י והגאונים שאלמות ובה"ג שמקרא קודש חפלה קאי ממדרש שוחר טוב קפיטל קט"ו, עה"פ אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני... וצימי אקרא, שפירשו המדרש "וצימי" אלו הימים דכתיב זהו בתורה בלשון יום, וציום פלוני, היינו המועדים (והם ימי, הימים טובים שנחת לי) בהם "אקרא", לשון חפלה. וכן צין לתרגום יונתן ריש ישעיהו על הפסוק

ריש פ' י"ג מתפלה), ולא הוצאה חקנה זו בתורה. במדומי שדה להנני"צ על משנה דמגלה כתב צה"ל, מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו... ומשמע שהוא מה"מ, או קרוב לה עכ"ל. מה שהוסיף "או קרוב לה" נראה מפני שסוף סוף הוצא הלכה זו בירושלמי בלשון חקנה וכן העתיקו הר"ם וע"כ אף עם נקוט שאינה מה"מ ממם הרי קרוב לחיוב של תורה הוא, שהוצאה ונוכרה בתורה וגם נוכרה במשנה בלשון מנה, כנ"ל. ועוד שכמה גדולי האחרונים העלו להלכה שתקנות שתיקן משה רבינו אינן כשאר תקנות חכמי דור ודור, אלא יש לה חומר של תורה, ראה בש"ד חמד, ח"ד כלל כ"ו (עמוד 532) שהביא כמה דעות חלוקות בזה וכן בדבריהם. ולפ"ו יתכן בספק קרא בתורה במועד ספק לא קרא, חייב לחזור ולקרא, שחומר דאורייתא יש לה.

ד. וארשום בקיצור שתי ספקות שיש לי בזוונת הרמב"ן כאן:

א) כמה שכתב שמנה היא על ישראל להקבץ בבית אלוקים ביום מועד לקדש היום צפרהסא בתפלה והלל בכסות (בטור — ובכסות) נקיי, אי כוונתו כמה שהוסיף כסות נקיי, שמתא באפ' נפשה היא, ר"ל שמנה לאסוף צפרהסא לתפלה והלל, ועוד יש שם מנה ללבוש כסות נקיי, אבל בזה לא הזכיר שמתא דוקא באסיפה וצפרהסא, שאינו לבוש למש"כ לעיל מיניה, אלא אפילו יושב בביתו כל המועד בלבוש ג"כ חייב ללבוש כסות נקיי. או דילמא דכולה חדא מלתא היא, והכי קאמר, כי מנה על ישראל להקבץ לקדש היום צפרהסא באסיפה לתפלה והלל ובכסות נקיי, ר"ל שהאסיפה לתפלה והלל נריך להיות בכסות נקיי. והדברים נכונים כן, שלמדים גם דין כסות נקיי מהך קרא דמקרא קודש, ולהרמב"ן פירושו "שיהיו נקראים ונאספים" הרי שגם על כסות נקיי קאי, ובכן נצי אסיפה וצפרהסא גם לה. ואף שעונג וכבוד יו"ט שהם מדברי קבלה קיים אף בכסות נקיי שלבש בלבוש, שהרי עונג היא לו וגם כבוד יו"ט היא, ת"מ כסות נקיי דמקרא קודש שהוא מה"מ לא ילא, ואם כן הוא, אף מה שהוסיף הרמב"ן "ולעשות אותו יום משתה" נצי אסיפה של צפרהסא שגם זה למד הרמב"ן ממקרא קודש, שפירושו באסיפת עם.

ויתכן שהוא מקור למנהג חסידים האחרונים שמתאספין ונקצין בבתי מדרשות לכל הפחות פעם

אכפת לן מה קורין, ונראה שאפילו אם קרא פרשה אחרת בטעות ילא ידי קריאת התורה, דכל חיובו אינו אלא שלא ילכו ג' ימים בלי תורה, דוק היטב בלשון הרמב"ם ריש פ' י"ג מהל' תפלה, וריש פ' י"ג, ולפיכך כשכתב מנהג הנדיקים הראשונים לא פרט קריאת התורה כמו שלא פרט שקראו קריאת שמע ובכרותיה, ובכרת ברוך שאמר וישמח ופסקי הזמירות, מפני שלא מנה אלא הדברים שחיוצם משום קדושת היום של שבת, או שזכר בהם קדושת היום, דאל"כ היה לו לפרוט גם מאה ברכות וכו' וכל סדר היום שנהגו בו בנדיקים הראשונים. אבל כשכתב כך היא הדת של יו"ט כתב שקורין בתורה מענינו של יום, ושמחפליין בבתי כנסיות, שתפלת זה"כ מחיובי יו"ט היא מטעם מקרא קודש, ולהרמב"ם הוי גם קריאת התורה בענינו של יום מחיובי יו"ט מאותו טעם, שקורין אותה באסיפה וצפרהסא ונוכר זה קדושת היום. והא שלא הזכיר הרמב"ן כאן גם קריאת בחיובי מקרא קודש, אולי משום דס"ל כרש"י שאין נכלל במקרא קודש אלא בעין תפלה שמוזכרים קדושת ישראל והומנים, ו"א מקרא קודש דיקא וכן משמע מלשונו שכתב, שיהיו כולם נאספים לקדש אותו בתפלה ובהלל. אלא שלפ"ו יש לדעת מאי שנא קריאת מהלל. והא שלא הזכיר הרמב"ם הלל בחיובי הדת של יו"ט כאשר הזכירו הרמב"ן, אולי משום שאין בהלל שום זכר של קדושת יו"ט, ו"א שאין בו קריאת של קדושת אותו יו"ט שעומד בו כדי שנחייבנו בהלל מטעם מקרא קודש.

וראיה עוד במשנה מגלה ל' ע"ב, בפסח קורין צפרהסא מועדות של תורת כהנים (ר"ל פ' אמור) בעלית שבעה שבועות, בר"ה בחודש השביעי וכו', שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל (ראה רש"י שם), מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו ומייתי עלה קרא. מלשון "שמנות" נראה שמנה גמורה היא, ואע"פ שהרמב"ם הביאו בלשון חקנה, משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בכל מועד ענינו (פ"ג מתפלה הל"ח), והוא מלשון הירושלמי)

(, מ"מ אינו דומה להא שמשה תיקן להם שיהיו קורים בתורה בשבת ובשני וחמשי שהביא שם ריש פ' י"ב, דקריאת יו"ט כתבה תורה, וידבר משה וגו', וגם נשנית במשנה בלשון "מצותן", בעת שהך דקריאת שבת ושני וחמשי הזכר בצרייתא דמרוצה בלשון "תקנת" נביאים. ולא נוכר עליו שם משה רבינו כלל. (ראה בכ"מ

אחת בכל מועד לערוך משתה ושמתת החג בקיצון ובפרהסיא.

(ב) עוד נסתפקתי בכוונת הרמב"ן במש"כ "להקצן בבית אלוקים ביום מועד... בתפלה ובהלל" אי בית אלוקים דייקא קאמר, אבל אי מודמני עשרה מישראל באופן מקרה בשדה או בשאר מקום שאינו מיוחד לאסיפת ישראל והתפללו וקראו את ההלל שמה, אי קיימו בזה מקרא קודש, דאולי אינו נקרא "מקרא", ר"ל אסיפה וקיצון יחד אלא כשנאספים באופן קבוע, ו"ל במקום הקבוע לאסיפה וקצון של קדושה, כגון בבית הכנסת. אבל אם קרה מקרה ונודמנו יחד באופן מקרי ובמקום מקרי אין בזה לא משום מקרא ולא משום קודש. ואע"פ שאין הכרע בלשון הרמב"ן, דבריו נוטים יותר דעמי להקצן בבית הכנסת דוקא. ד. וכדאי לראות גם דברי הגדה לדרך כמה שינא כמשיג על דברי הרמב"ן ורש"י שכתבו דכסות נקייה מן התורה היא משום מקרא קודש. והיות ואין הספר מצינו צדי מדרשא ארשום דבריו, וז"ל חתמה רבתא בעיני, שהרי צ"ל כל כתבי אמרינו מאי דכתיב לקדוש

ה' מכוונד, זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדו ככסות נקייה, וכן כתבו הרי"ף והרא"ש צ"ל יוה"כ גבי המלך והכלה ירחנו, וכן הטור בא"ח חר"י ושאר פוסקים קמאי ובתראי, ש"מ צהדיא דכסות נקייה צוה"כ אינו מן התורה אלא מדברי קבלה, דאל"כ למה להו למילף מדברי קבלה, וכי לא עדיף למילף מן התורה עצמה, דכתיב ביה, צוה"כ, מקרא קודש, קדשהו ככסות נקייה. ועוד שהרי אפילו שבת, אע"פ דכתיב קדושתו בדוכתי טובא, לא מצינו שמהא כסות נקייה בשבת מה"ט, אלא מד"ס, כדאימא צ"ל אלו קשרים, וכדדמו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכ"כ הרמב"ם צהדיא צ"ל אחרון של הל' שבת, דכסות נקייה בשבת אינה אלא מד"ס, ובהגהות מיימוני כתב צ"ל מהל' יו"ט שבגדי יו"ט יהיו טובים יותר מבגדי שבת. ודקדק כן מהירושלמי פ"ק דקדושין. עכ"ל הגדה לדרך. ולהג"ל יש ליטב שכתוב נקייה הו' דאורייתא בתפלה ובהלל ציצור וצוה"כ, ומדברי סופרים כל היום ואפילו צנענה ושלא בשעת חפלה.

ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו (כג: ז)

אפילו המלאכות החשובות לכם עבודה וצורך וכו', לשון רש"י, ואינו נכון כלל... אבל פירוש "מלאכת עבודה" כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, כענין שנאמר ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך [הנאמר בשבת, שכולל כל מלאכה, אפילו אוכל נפש. שנאמר לא תעשה כל מלאכה, ולא נאמר לא תעשה כל מלאכת עבודה] ובכל עבודה בשדה; וקין היה עובד אדמה. אבל מלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה, לא מלאכת עבודה... ובשאר ימים טובים יאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש, להודיע שאוכל נפש מותר בהם, ע"כ.

מלאכות, ואפילו מלאכה אוכל נפש, ולעין הרואה אין בלשון הרמב"ם הכרע, שנוטה לכאן ולכאן, דוק היטב בדבריו.

וראה גם בתשובות מהרל"ג סימן נג' שכן בלשון הרמב"ם ובענין כולו. וראה גם בלחם משנה שם על אחר.

הגה מחלוקת זו צביאור המושג מלאכת עבודה נחלקו גם הרב המגיד והרמ"ן בהגהותיו ריש הל' יו"ט (נדפסו על הדף צהנאח הרב פרענקל) ושניהם דייקו בלשונו של הרמב"ם שם צהל"א. הרה"מ ראה בדבריו דס"ל שמלאכת עבודה ציאורו כל מלאכה שאינה של אוכל נפש, והרמ"ן צל למסקנא הפוכה, שמשונו רואים שדעמו שמלאכת עבודה כוללת כל מיני

ידבריו רש"י באו על פסוק ח' שמדבר על איסור מלאכה ביום שביעי של חג. ובדקתי בכמה דפוסים, וכן בהוצאת ברלינר, ובבולם כן הוא, על פסוק ח'. ויש לדעת למה דלג רש"י על מלאכת עבודה הנאמר בפסוק ז' והמתקן לפרשו עד הפסוק של אחריו.

וספרתם לכם (בג: טח)

ובכן וספרתם לכם דיובל... שיהיו ב"ד הגדול חייבין לספור... בראש כל שנה. ע"כ

שלומדים דיני ספירת שנים ועומר מהדדי בגזרה שזה. וא"כ ניחא שיטת הרמב"ן שבתחלת השנה מונים, שהרי בעומר מונים מתחלת היום משום תמימות וילפינן מגזרה שזה של הגר"א שגם שנים מונים מתחלתן אף דבהו לא מיבעי תמימות. וכעת אינו יודע ג"ש זו אינה מקומה.

ובדעת הקרבן אהרן י"ל שמדמה ספירת שנים לספירת שבועות בספירת העומר, שאין מונים אותם אלא בסוף כל שבוע, ולא בתחלתו. ר"ל אין מונים היום יום אחד לשבוע ראשון בעומר, אלא רק אחרי שמונה שבועה ימים אומר שהם שבוע אחד, ומונה והולך שבוע אחד עד שמגיע לארבע עשר יום ואז מונים שהם שני שבועות אבל הא גופא בעי טעם, למה ידמה מנין השנים לשבועות ולא לימים.

ב. ואגב האמור אזכור מה שאמרתי מכבר בענין, אף שאינו נוגע לענינו. יש להקשות למה מונים השבועות בסוף הרי גם בספירת שבועות כתיב תמימות תהינה, וכשם שאם מנה היום בסופו נמלא אותו יום אינו תמים משום שנשאר חלקו בלתי ספור, כך כשמונה השבוע בסופו נשאר רוב רובו של השבוע בלתי נספר ולא תהיו אותו שבוע תמימות.

ואמרת לי שב דלא שיך למנות שבועות אלא בסופם, שנשלמה הימים, משהתחיל יום חמישי שיך לומר היום חמשה ימים שכבר חל עליו שם יום חמישי מפני ש"יום" הוא חציצה זמן טבעי, שיש בו ערב וזקוק וזהרים, שגלגל הארץ השלים סיבוב שלם, וכן הוא יצירתו מששת ימי בראשית, ועל כן שיך לומר בו מקצת היום ככולו לכמה הלכות. וכן אמרין מקצת החודש ככולו שגם הוא חציצה זמן טבעי, ואינו הסכס השפה לקרא לשלושים יום בשם חודש, אלא סיבוב הירח וחזרתו לנקודת מולדו הוא שקובע לחודש. וכן, מהאי טעמא אמרין יום אחד בשנה נקרא שנה כעין מקצת השנה ככולה. אבל שבוע צמון של קבוצת שבועה ימים המתחיל באמצע השבת ונגמר באמצע השבת שאחריו אין שיך לומר מקצת שבוע ככולו, שאין המלה שבוע אלא הסכמת הלשון שחתם לומר שבועה ימים אומרים שבוע, וכזה כחב רש"י בפסוק מלא שבוע זאת, בראשית כט: כן, ואין לו שום טבעיות מששת ימי בראשית. ואם

א. יש לדון בזה דכחב הרמב"ן שב"ד מונים ספירת השנים בראש השנה דוקא, ולא במשך השנה, וכן כתבו הר"ש והראב"ד בפירושם לספרא, פ' בהר, (פרשתא ז', ברייתא א') עה"פ וספרת לך. הרי הא דמונים ספירת העומר בתחלת הלילה דוקא הוי משום תמימות, כמבואר בגמרא מנחות סו' ע"א, וכן הוא ברמב"ם פ"ז מתמידים ומוספים הל' כ"ב, ובספירת יוצל שלא נזכר בה תמימות מהיכי תיתי מחייבים ב"ד לספור בתחלת השנה דוקא.

ראדה מנחת חינוך מצוה ש'ל שעמד בזה מדעתה דנפשיה, שהר"ש והראב"ד לספרא עדיין לא זכו בני דורו לראותם, והרמב"ן כנראה לא היה לו בכתבו על מצוה ש'ל ח"ל המנחת"ח, ונראה שהיו סופרים כל ר"ה... ומצותו למנות בתחלת המצוה כמו ספירת העומר. ואפ"ל דגבי ספירת העומר כתיב תמימות אבל כאן (בספירת יוצל) לא כתיב תמימות. ונראה דלכו"ע (אף לשיטות דס"ל שאם לא מנה העומר בלילה שוב אינו מונה ביום) מותרים הב"ד לספור כל השנה אף לכתחלה, רק שזריזים מקדימים, עכ"ל.

ודוק בלשון הרמב"ם רש"י משמטה ויוכל שכתב מצות עשה לספור שבוע שנים וכו' ולא הזכיר שבתחלת השנים יספור כאשר כתב בספירת העומר בזה' תמו"מ שם, שמתחלת היום מונים, משמע שאין קפידא בספירת יוצל ושמטה שימנה בתחלת השנים דוקא.

ויש להסתפק בדברי הרמב"ן והראב"ד והר"ש אי הא דכתבו שבתחלת השנה מונים דינא קאמר, וכן נוטים דבריהם, או שהוא רק משום זריזין מקדימין בדברי המנחת"ח, אבל בעצם הדין סבירא להו כהרמב"ם שאין זמן קבוע לספירת שנים, רק שמהיה במשך אותה שנה.

וראיתי דבר חדש בקרבן אהרן לספרא, שם, שכתב שב"ד מונים בסוף כל שנה, וכן בסוף כל שמטה, ע"ש בדבריו שחזר עליהם כמה פמעים. הרי מצונו שלש דעות בדבר: חדא דעת הרמב"ן ודעימיה שב"ה מונים; שניה דעת הרמב"ם שאין זמן קבוע למנין; ותליתאה דעת הקרבן אהרן שבסוף השנה מונים.

וראיתי בהגהות הגר"א המורחבת לספרא החדשות (ירושלים תשי"ט) שכתב לענין נוסח הספירה

מדברים על שבע שמחליל בלחוד בשבת ומסיים בשבת, שהוא ג"כ חגיגה זמן טבעי משעת ימי בראשית, שיך משהחליל השבע לומר שבע זה כבר הגיע, ושבע כזה נקרא בפי חכמים שבת, היינו שבעה ימים שמחלילם ביום ראשון ומסיימים ביום השביעי, אבל בקבוצה ימים שמחלילה ונגמרה בלחוד השבת אין שיך לומר בו מקצת השבע כולו ואין שיך למנותו בחלחלו, שלא נקרא שבע, היינו שבעה ימים, עד שיכנס יום השביעי ממנו.

ובאמת זהו שהשיב רבן יוחנן בן זכאי לבייקותים, מנחות ק"ו ע"ב, כתוב אחד אומר תספרו חמישים יום וכחוד אחד אומר שבע שבתות תמימות תהינה [וכתוב רש"י: "חמישים יום משמע ימים ולא שבועות, וכחוד אחד אומר שבועות, ושבועות לא קרי אלא אותן המתחילות בלחוד בשבת ומסיימת בשבת] הא כילד, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל

להיות בלחוד השבת [ברש"י: הא ביו"ט ראשון של פסח שחל בשבת דמחרתו אחר השבת... מתחילין למנות, מחוקס שבע שבתות תמימות תהינה]. לפ"ז היה נראה שלרבן יוחנן בן זכאי אין מלות ספירת שבועות נוהגת מדאורייתא בכל השנים, רק כשחל יו"ט הראשון של פסח בשבת. ואולי לדעתו אה"נ מונים השבועות בחלחול כל שבע, ששיך בהם תמימות משנכנסו, כמו בימים. ואי מנה בסוף השבע הרי אין כאן תמימות כמו בימים שמונה בסופם. אבל אין דפסקין כהני תנאי דפליגי על רבן יוחנן? לא שיך שנמנה השבע אלא בסופם. ואי נמנה אותם בחלחולם הרי יחסרו התמימותיו כנ"ל.

אבל אין צוה כדי לפרש דעת הקרבן אהרן שבסוף כל שנה מונים שמטות ויובלים, שהרי שנים בימים הם לענין זה, שמשנכנסו ראשון למנין, כמבואר ומקורו וסברתו עדיין צריך חלמוד.

וספרתם לכם (כג: טו)

וזו טעם תמימות, שתהיינה מכוונות, לא פחות ולא יותר, בטעם תמימים יהיו [הנאמר בקרבנות], שהיתר כמו החסר אינו תמים.

א. דעת הרמב"ן מבואר שכל דבר שצריך שלמות להכשירו ובהעדר שלמותו אבדה כשרותו דנין גם היתר שבו כחסרון בשלמותו, "שהיתר כמו החסר אינו חמים".

בעין זה כתב הרמב"ם צהל' ספר תורה סוף פ"ו, שס"ח שנכרך יחד עם נביאים וכתובים אין בו קדושת ס"ח אלא כחומש מן החומשים, "דין היתר כדן החסר", והוא ס"ח חסר, וזהו ביאור אומרו אלא כחומש מן החומשין, דמה הוסיף בזה, שהיה לו לומר אין בו קדושת ס"ח ותו לא מידי ומאי בעי בדמיון ס"ח זה לחומש מן החומשים ר"ל כחומש יחידי שאין אחר כל החמשה חומשים. אלא שבה לפרש שפיסולו הוא משום חסר ממש, וכשם שאין קורין בספר שנכתב ככל הלכותיו, בדיו על הקלף ובגלילה, אבל אין בו אלא חומש אחד אין קורין בו מפני שהוא ס"ח חסר ופסול (שם הל' י"ד). שהיה מקום לומר שס"ח שנכרך יחד עם נביא כשר לקרות בו שהרי הוא ס"ח שלם ומה אכפת לי אם בסופו דבק גם ספר יהושע, הלא הוא בשלמותו ובמה נפסל, ומסיק הרמב"ם שפסול מדין כל היתר כחסר.

וראה ציט יוסף יו"ד ריש סימן רפ"ג שהא דיתר פסול בס"ח הוא אותה הלכה שיתר כנטול דמי שבהלכות טריפות.

ובתשובה אחת שכתבתי הלכה למעשה ונדפס בקובץ הדרום (מוצרת לד, תשרי תשל"ב) הוכחתי בראיות ברורות שגם הא דמיותר בגדים פוסל עבודה וחייב מיתה הוא משום אותו דין דמחוסר בגדים מחלל עבודה וחייב מיתה, דהיינו משום "שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין הבגדים עליהם אין כהונתם עליהם" והוא זרם, ר"ל שגם המיותר בגדים חייב משום מחוסר בגדים. שבאמת יש לתמוה שכ"ג ששימש בשמונה בגדים או הדיוט בארבעה אלא שלבש אבנט שני או כהונת שניה אמאי הוא מחוסר בגדים הרי לבש כל הבגדים המהוים כהונתו ובמה נפסל בהוספת עוד אחד מאותם הבגדים, אלא שהוא מדין כל היתר כחסר, והוא מחוסר בגדים וחייב משום ז' ששימש מהך דבזמן שבגדים עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם.

והבית יוסף שהזכרנו שהשוה ספר תורה הנכרך עם נביא ליתר כנטול דמי האמור בטריפות, הוא

שצאלו שיין כל המוסף גורע, שאם עשה כן גרע וקלקל המצוה עצמה ע"י ההוספה, אבל אם ישב שמונה ימים בסוכה לא גרע השמיני מהשבעה, "שלא בזה השמיני עם השבעה", ע"כ חוק הדעת זקנים. וכן הוצא בשם הרא"ש בחיבור הדור זקנים עה"ת.

והרמב"ן שם הביא דברי רש"י והוסיף שגם היושב בשמיני בסוכה עבר על כל מוסף וכן מי שבנה מצוה מלבו מירצעם שבנה חג מלבו; והביא הרמב"ן ראיות ברורות לדבריו. ולפי הנאמר אפשר לישב דעת רש"י שדאי מי שבא לחדש מצוה עובר על כל מוסף אבל לא מוסיפו ולא תגרעו הנאמר בפ"י ואחחוק לא בזה משתעי אלא שבא לחדש שאם הוסיף גרע.

ובן בספר בית אהרן ביאר דהך דפ' ואחחוק אינו איסור אלא הוראה שכל מקום שמוסיף על המצוה וע"י ההוספה נעשה שינוי בצורת המצוה (ר"ל בחפצא של המצוה) כגון ה' מינים בלולב למ"ד לולב בעי אגד, או חמש פרשיות וכו', איז היו ההוספה גרעון ולא אמרינן שכלל מאתים מנה והמצוה עצמה יאל שהרי נטל ד' מינים ומה שציוות חורה קיים ואף אם נאמר שעבר ג"כ על כל מוסף בזה שהוסיף אבל לקיום המצוה אינו שיין, וע"כ הורה לנו חורה לא מוסיף ולא תגרע שאם אחת מוסיף אחת גורע. ובפ' ראה איירי באיסור כל מוסף ובאיסור כל תגרע, והאיסור עובר בין באופן שנעשה שינוי בהפצא של המצוה ובין באופן שלא נשתנה, כגון שהוסיף ימים על ימי החג או גרע מימי החג ואמר שאין ישיבת סוכה אלא יום אחד, או בזה מצוה מלבו, ע"כ תמצי דברי הבית אהרן בפ' ואחחוק.

ובן בפנים יפות להפלאה עה"ת פירש כוונת רש"י בהבית אהרן ממש, ואלו תוכן דבריו, שיש הפרש גדול בין תפילין ציית ולולב שהביא רש"י לישן בשמיני בסוכה, שצאלו יש שתי עצירות, שהעושה ה' פרשיות וכו' ביטל ג"כ מצות תפילין וציית ולולב ע"י ההוספה מלבד מה שעבר על הלוא דלא מוסיפו, משא"כ ביטל בשמיני בסוכה, דאף שעובר על כל מוסף מ"מ לא עבר על מצות סוכה של ו' ימים. וכן המוסף על החגים לא ביטל החגים שקיים ואין כאן אלא לא תעשה בלבד, אבל עמד על מ"ש רש"י, "וכן לא תגרעו", ראה רש"י בפנים, שלכאורה אינו עולה יפה עם מה שפירש, וטרח לפרשו.

ב. ואולי לפי האמור יש לישב תמיהת הראשונים למה אין מונים שתי ספירות כל לילה משום ספיקא דיומא, שלפמש"כ הרמב"ן שדן תמימות מחייבת

מגמרא חולין נח' ע"כ כל יתר צרגל היו טרפה, מאי טעמא, אמר רב הונא כל יתר כנטול דמי. הגמרא עצמה זקוקה ביאור שעל הך דיתר צרגל היו טרפה שאל הגמרא מאי טעמא, ועל רב הונא דמשיב כל יתר כנטול דמי אין הגמרא שאלת מאי טעמא, שלכאורה גם טעמו טעם צריך, שלא נשנה טריפה זו בין הטרפות השנוין במשנה, וגם לא הביא הגמרא שום פסוק או ילפותא להך דרב הונא, וכלל מוסכם הוא שאין להוסיף על הטרפות, ראה רמב"ם פרק י' משחיטה הל' י"ב, וקשה לומר שמסבא דנפשיה מחדש האי כלל, אלא בודאי שהוא כלל מוצק שכל דבר הצריך שלמות לכשרותו היו היתר שבו כמו הספר בלתי תמים.

ובזה מוסבר מאד מה שהביא הרמב"ן כאן סמוכין להא שכח שהספירה תהיה מכוונת לא פחות ולא יותר, כטעם תמימים יהיו הנאמר בקרבנות, דחד כלל הוא כנ"ל.

ובתשובה הנזכרת העליתי שמקור הך דכל יתר כנטול דמי הוא מסוגיא דסנהדרין, פה ע"כ, כל המוסף גורע, ראה שם כל הסוגיא, שבספר דברים נזכר פעמים הך דלא מוסיף ולא תגרע, חדא ריש ואחחוק (ד: ב) ואידך בפ' ראה (יג: א) וברש"י בפ' ואחחוק כתב לא מוסיפו — כגון חמש פרשיות בתפילין חמש מינין בלולב וחמש צייתות, וכן לא תגרע, עכ"ל, בכלי יקר הקשה שם לא תגרע למה לי הרי הגורע ממילא קלקל המצוה שבשלש פרשיות או בשלש צייתות חסר לא התפצא של המצוה ולמאי צריך ציווי מיוחד שלא לגרוע, וע"כ העלה שלא תגרע אינו ציווי אלא פירוש ונתינת טעם ללא מוסיף דכתב ברישא דקרא, דוגמת מאמר רז"ל לא תרוי (לא תשמה כשיעור שכרות) ולא תחטא, שאינו שני צייתים, אלא לא תשמה היו ציווי ולא תחטא היו הטעם לציית או התוצאה כאילו אמר אם לא תרוי לא תחטא וכן לא תעלו ולא תנגפו הנאמר במעפילים בפ' שלה. אף הכי לא מוסיפו פרשיות בתפילין שההוספה היא היא הגרעון, שכל המוסף, גורע.

ובן כתבו שם בעלי התוס' בדעת זקנים לא מוסיפו עליו, שאם מוסיפו אחס גורעים שכל המוסף גורע שאם תעשה חמש צייתות גרעת גם הארבע שהרי אינם כלום. ובה הסבירו הדעת זקנים שם מה שדקדק רש"י ונקט "חמש פרשיות בתפילין, חמש מינים בלולב, חמש צייתות", ולא היושב בשמיני בסוכה וכדומה, לפי

"שמהינה מכוונות לא פחות ולא יותר... שהיתר כמו החסר אינו חמים", א"כ כשיספור היום חמשה ימים ושוב יספור היום ששה ימים הוי חסרון בחמימות, ואף שהוא מונה שניהם מספק ומחנה שאם היום חמשה אינו מונה חמשה ואין הספירה השניה כלום, ואם היום ששה וכו' לא יהי צוה, שסוף סוף שניהם משום מצוה קמני ותקנתו קלקתו ולא ילא, שהיתר כחסר אינו

חמים, ואינו דומה למי שמנה חמשה ושוב נזכר שהם ששה ומנה ששה, שילא, שלא מנה שניהם למצוה, אלא כשמנה כל אחד הוא לצדו מנה ואין אחר אחרו משא"כ במונה על חנאי, או אפילו לא מנה על חנאי אלא צוה אחר זה, בטועה ומזכר כשמנה ששה ציטל המנין הראשון אבל בספק גם המנין הראשון קיים "אם היום חמשה" ואפילו לא הזכיר חנאי, סתמו כמפורש.

וספרתם לכם (כג: טו)

שתיאה ספירה לכל אחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבונו. ואין כן וספר לו וספרה לה דוב חובה... (שליקן) אלא שלא ישכחודו (תשצון ימי טהרתם). ובת"כ, "וספרת לך: בבית דין", ולא ידעתי אם לומר שיהיה ב"ד הגדול חייבים לספור שנים ושבועות בראש כל שנה ולברך עליהן כמו שנעשה בספירת העומר, או לומר שיזהרו ב"ד במנין ויקדשו שנת החמישים, ע"כ.

א. נראה שנקתפק הרמב"ן בהא דאמרו בצרייתא דספרא, וספרת לך; צ"ד, אי ביאורו שב"ד מונים השנים והשמיטין ליוכל כמו שכל יחיד מונה הימים והשבועות לעומר, דהיינו מנין מפורש, קך וכך ימים וכך וכך שבועות, וצפה. וגם אם יצרכו על ספירת יובל, שמצוה גמורה היא, או דילמא אין בספירה זו מצוה וכ"ש שאין מצרכין עליה שלא לזמנה תורה אלא שיזהר צ"ד במנין שנים ושמיטין, כמה שנים ושמיטין עברו מהחשבון וכמה נשארו ליוכל הבא, כאשר הוא ענין הספירה צוה וצוה, שאינה אלא שלא ישכחו החשבון ויוכלו לקדש שנת החמישים בזמנו, שהוא המצוה.

ב. פסיקו של הרמב"ן קשה להבין, שלכאורה משמע מהספרא צ"ד צוה על הפסוק וספרת לך שבע שנתות שנים שבע שנים שבע פעמים וגו' שמונים שנים עד שמאטרפים לשמיטות ומונים השמיטות עם השנים עד היובל, עיי"ש בפנים. ועוד, דאי אין מצוה בספירה היה די לומר וקדשתם את שנת החמישים יובל היא ותו לו מידי, דמה לו לתת עצה איך לזכור חשבון השנים. אם המצוה היא לקדש שנת החמישים יחבכו צ"ד ענות לעצמם כדי שלא יחבלצלו בחשבון. אולי על ידי השלכת מטבע לשופר בכל ר"ה וכו', ושערי התחבולות מעולם לא נעלו. וכי נחנה תורה עצה איך שלא יחבלצלו צימי השבוע או צימי החודש כדי שיקדשו שנת ומועד בזמנו, וכן איך לזכור כמה חדשים כבר עברו מניסן, אם עומדים בחודש העשירי או בחודש עשתי עשר, אלא נראה פשוט שהספירה עצמה מצוה היא, וכן פירשו הר"ש והראב"ד והרבינו הלל ושאר מפרשי הספרא שם, וכן כתב הרמב"ם ריש פ"ו משמטה ויובל, שמצוה

עשה לספור שבע, שבע, שנים וכו', וכן בחוס' כתובות סב ע"א ד"ה וספרה. ודומק גדול הוא לומר שמש"כ הרמב"ן שלא ידע אם צא הס"כ לומר "שיהיה צ"ד חייבים לספור ולצרך עליהן", שאין ספיקו אלא אם מצרך על הספירה, אבל על עיקר הספירה אין ספק שמצוה היא. חדא שמשמעות לשוני מורה שמסופק על שניהן, גם על הספירה וגם על הצרכה, ועוד שלעיל מיניה ביאר כוונתו באופן ברור, אם וספרת לך של יובל פירושו כמו וספרה לה דוב חובה, שביאר שהוא כדי "שלא ישכחודו (החשבון), וכן וספרת לך דיוכל, שחזרה במספר שלא תשכח" או פירושו ספירה ממש, כמו בצפה"ע. ואיני יודע לפרש מה ראה הרמב"ן בספרא שאין כאן מצוה לספור אלא לזכרה שלא ישכחו החשבון.

שוב ראיתי שגם החוס' נסתפקו צוה במנחות סה ע"ב ד"ה וספרתם, שכתבו ושמה צ"ד סופרים ומצרכים וכו'. אבל נראה יותר שהחוס' נסתפקו על הצרכה ולא על עצם הספירה. דוק בדבריהם שכתבו ושמה צ"ד סופרים ומצרכים כמו שאנו מצרכים על ספרית העומר, ולא סיימו ספיקתם כמו שאנו מצרכים וסופרים, משמע דעל הספירה אינם דנים אלא על הצרכה. וכן יש לדקדק ממה שהמשיכו לומר, "וגבי וזה דכתיב וספרה לא שיך צרכה כיון שסותרת וכו', משמע שזה פשוט להו שהצוה סופרת כמו שאנו סופרים כפה"ע, אלא שאינה מצרכת משום דילמא סותרת וא"כ, כן הוא בספירת יובל.

ובזה שנראה לי ביותר דעת הרמב"ן הוא, שמה שדאי להר"ן מספקא ליה להרמב"ן. ראה ר"ן סוף

פסחים, ד"ה ומחייבים למימני, זה לשונו, גמרי רבנן דהאי וספרתם (דכתיב בעומר) מנין ממשי, משא"כ בשאר ספירות הכתובות בתורה, עכ"ל. והיינו ששאר ספירות, ר"ל יוצל וזבים, ביאורן שיהיה החשבון צדור וידוע להם, והוא כמש"כ הרמב"ן. וראה בחינוך מזה ש"ל שמזה למנות שנים ושמטות אבל אין מזה במנין וזו חזקה, וז"ל וכן בזה הקבלה שציווי וספרת דיוכל צריך מנין צפה וציווי הספירה הכתובה בזו חזקה אינו אלא השגחה בימים ומנהגם של ישראל בכל מקום כן הוא ואע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם ע"כ, והרבה יש לדון בדברי הר"ן; מנ"ל הא וגם איך יפרש הברייתא דספרא, ולא נאריך יותר.

ואע"פ שהרמב"ן הניחו כאן בספק, ראה להלן פ' בהר, כה: ט, בסופו שהעלה לדבר פשוט שב"ד סופרין. וראה מש"כ שם שלא יהיה כסותר דבריו משם לכאן.

ב. ועוד יש להעיר דאף שכתב הרמב"ם שהצאנו לעיל שמנות עשה על צ"ד לספור שנות היוצל, מ"מ מדבריו נראה שאיננה כספירה משולשת שאנו נוהגים בספה"ע. ר"ל שמונים הימים כסדרם מיום אחד עד היום תשעה וארבעים יום, ונוסף על מנין הימים מונים נמי השבועות, וימי השבועות עמהם. כגון היום חמשה ועשרים יום, שהם שלשה שבועות וארבעה ימים, שנכלל במנינו (א) כמה ימים בעומר (ב) כמה שבועות בעומר, (ג) כמה ימים בשבוע הנמנה. אבל נראה שדעת הרמב"ם שציוכל אין מונים השנים כסדרן אלא מתחיל ומונה עד "שבע שנים שהן שנת אחת ציוכל", ובשנה שמינית מתחיל למנות עה"פ היום שנה ראשונה לשמטה, ולא היום שמונה שנים שהן שמטה אחת ושנה אחת ציוכל. וז"ל ריש פ"י משטה ויוכל, מזה עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמישים שנאמר וספרת לך שבע שנתות שנים שבע שנים שבע פעמים וגו' וקדשתם שנת החמישים. עכ"ל. משמעו שמזה למנות שבע שנים לשמטה ולעשות כן שבע פעמים, וכמזכר. וכן דקדק המנחת חינוך מזה ש"ל בדברי הרמב"ם והעיר בספה"מ עשה ק"מ כתב שמונים השנים עם השמיטין.

אבל כד נע"ן שפיר בספה"מ נראה שאינו קותר מה שכתב בחיבורי אלא צא לזרר שצריך לספור כל שנה ושנה ולא נטעה לומר שאין מונים אלא שנות השמטה בלבד; שעד שנה ז' אינו מונה ובשנה השביעית

ימנה היום (או השנה) שנת אחת ציוכל, ואינו מונה עוד עד שנה י"ד ואז אומר היום שתי שנתות ציוכל, וכן כל שמטה עד שנת מ"ט. אבל עכשיו שאמר שמונה כל שנה ושנה הוי הספירה באמת על הדרך שכתבנו שמונה כמה שנים בשמטה, ובכל שנת מתחיל המנין עה"פ היום שנה אחת לשמטה, והוא שכתב בספה"מ שציונו למנות השנים והשמטות שבע שבע וכן ציד מנות עשה לספור שבע שנים. עכ"ז יש להעיר שלא הזכיר הרמב"ם ציד שמונים השמיטין נמי, שאין צריך להזכיר בכל שמטה אחת שמטה ציוכל היא, כאשר כתב בספה"מ. ובאמת נראה שהכי מתפרש בספרא, שדריש רישיה דקרא, וספרת לך שבע שנתות שנים, שחשפור כל שנה שביעית, שהיא שנת שנים דקרא, ולוחה מורה שחשפור שבע שנות שמטה, ועל השנים שביעיתיים אינו מדבר. ושוב למדים מ"שבע שנים שבע פעמים" דכתיב בתריה שצריכים לספור גם השנים, שבע שבע. ונראה שהכי פירש הרמב"ם הברייתא דספרא, "יכול יספור שבע שמטות זו אחר זו ועשה יוצל, ת"ל שבע שנים שבע פעמים" ודלא כרש"י עה"ת, וכן הר"ש בספרא, שפירשו יכול יעשה ו' שנים רצופות שמטה, זו אחר זו. והספרא באמת מדויק יותר להרמב"ם; חדא, דמהיכי תיתי הוה אמינא מהך דספרת לך שבע שנתות שנים שיהיו שבע שמטות זו אחר זו. ועוד מה שכתב הספרא יכול יספור שבע שמטות זו אחר זו, למה הזכיר הטפל, יכול יספור, ולא עיקר החידוש, שאין עושין שבע שנות שמטה רצופות. והכי היה לו לומר לרש"י והר"ש, יכול יעשה ו' שנים שמטה זו אחר זו, שהספירה בחר העשייה גרידה, ולא איפכא. ודוק בלשון רש"י בחומש ששינה הלשון מיכול יספור ליכול יעשה, ואולי שכן היתה גרסתו בספרא.

ועיי' נביאורי הגר"א החדשים לספרא (ירושלים תשי"ט), וז"ל יכול יספור ו' שמיטות, פירוש דהו"א שאין צריך לספור שנים כלל אלא כל התחלת שמיטות, ולא יספור השנים כלל, אלא בהתחלת כל שמטה הוא אומר היום שבע אחד, היום שני שבועות, אבל בשאר שנים אינו צריך לספור כלל עכ"ל. והוא בדיוק כמו שפרשנו הספרא לדברי הרמב"ם, וממילא אינו מוכרח שחזר בו ציד ממשי"כ בפה"מ כאשר דימה המנחת"מ.

ועוד אחת נבאר במש"כ הרמב"ם בפה"מ שמזה למנות השנים והשמטות "כמו שימנה כל איש ואיש ימי העומר". ולפמשי"כ לדעת הר"ם שנספירת יוצל אין

ונסבם השטות שהזכרנו:

(א) שמנוה לספור השנים והשמיטות של יובל. והיא שטת הרמב"ם והראב"ד והרמב"ם שמשון.
 (ב) שטת החסד' דספירת יובל מנוה היא אלא שמסופקים אם מזכירים עליה. ומדבריהם למדנו דס"ל שאף הוצה סופרת ימי טהרה אצל אינה מזכרת.
 (ג) שטת הרמב"ן כאן שמסופק אי ספירת היובל היא מנוה, וספירת זכה ודאי אינה מנוה.
 (ד) שטת הר"ן שאין בספירת היובל מנוה כל עיקר ואין בכל הספירות האמורות בתורה מנוה רק ספה"ע לבדה. ונראה דס"ל הכי מדגלי לן חכמים בספירת העומר שהיא מנוה וגם שקלו וטרו טובא במהיא המנוה ואין מקיימים אותה וזשאר הספירות האמורות בתורה שתיקין באדישתא, ש"מ שהיא לבדה היא מנוה].
 (ה) ביאור החינוך דמדחזין שכן מנהג כל ישראל בכל מקום שאין הוצה סופרת אף דכתיב זה נמי וספרה לה ואין טעם לחלק, ש"מ שכן קבלנו שאין ספירת זכ חצה מנוה. ונראה שהא שחפס החינוך לדבר פשוט שמספירת יובל היא מנוה יא' לו נמי על זה הדרך, דמדחזין שכן נקטו רוב הקדמונים ש"מ שכן קבלו].
 ג. ויש לדעת מהיא, ואין, מקדשים שנת החמישים שמנוהו הרמב"ם ושאר מוני המנוה בתרי"ג, ראה מש"כ בזה להלן בפ' בזה, כה: ב, אות ב.

מונים השנים כסדרן אלא בכל שמטה מתחיל המנין עה"פ שנה ראשונה, שנייה, וכו' ובשנה שש עשרה, למשל, ימנה היום שתי שנים לשמטה שלישיה, או אולי היום שתי שבתות ושתי שנים ליובל, וא"כ אינו "כמו שימנה ימיה העומר", שמונים שלשתם, מספר הימים כולם, מספר השבועות, וגם מספר הימים של אותו שבוע שעומד בו. (א) שש עשרה יום (ב) שהם שני שבועות (ג) ושני ימים, אצל אחר העין נראה לי שדעת הרמב"ם שספירת העומר ג"כ ככה היא, והיא כדעת האבי העזרי הוצא בטור סימן תפ"ט, היינו שא"ל למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע ימים ואז יאמר היום שבע ימים שהם שבוע אחד, וביום שמונה יאמר היום שבוע אחד ויום אחד לעומר. וא"ל להזכיר שהיום שמונה ימים, שאינו מונה אלא כמה ימים הם לשבוע שעומד בו, והשבועות הוא מונה כמה הם לעומר, וכן ביום ט"ו מונה היום שני שבועות ויום אחד לעומר, וכן הלאה. וזה לשון הר"ם פ"ו מתמידים הל' כ"ב מנוה לספור שבע שבתות... ומנוה למנות הימים עם השבועות. ומש"כ שמנוה למנות הימים עם השבועות אין לו מובן, שהיה לו לומר וכן מנוה למנות הימים, ומאי עם דקאמר, ולהאבי העזרי ניחא, שתיקן המנוה היא מנין השבועות, ומנוה למנות אם השבוע, הימים, ו"א הימים של אותו שבוע שמונה, וא"כ הוא כמש"כ בספירת יובל.

יהיה לכם שבחון (כג: כד)

שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות וכו'.

תרומות ומעשרות, ת"ל שבחון. ובמיוחד נראה שכן היא כוונתו ממה שזכרנו בחדא מחתא עם למדוד התבואות ולשקול הפירות.
 ב. ראה לעיל ריש פ' קדושים תהיו (יט: ב) שהבחנו מה שזן ר' גדוק הכהן בפרי גדוק בדעת הרמב"ן בעשה דשבחון.

א. בהערות הרב שעוועל טרח לפרש מלת "המתנות". בהמלאות רחוקות, ובאמת אין בו שום קושי, שסתמה כמפורש שלמתנות כהונה קמכוין, וכן להלן מביא את המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי; אין לי אלא מלאכה שחייבים על מינה חטאת מלאכה שאין חייבים על מינה חטאת מנין... אין לי אלא (במלאכה) רשות במנוה מנין, שאין מקדישים... ואין מגביהים

פרשת בהר

ושבתה הארץ שבת לה' (כה: ב, ד.)

שבת לה', לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית, לשון רש"י, ורבותינו לא כך נתכוונו במדרש, כי כל השבתות וגם המועדים לשם ה' הם, ולא יאמר באחד מהם לשם ה' וכו'.

כמה הערות:

א. זקוק לשום מעשה ז"ד להקדש, דממילא חל קדושת המועד עליו, ועכ"ז מצוה על ישראל לקדשו. וס"ל להרז"ה דאף בקדושת שנה שביעית כן הוא שאף שהוא קדוש מעצמו מצוה על ז"ד לקדשו, היינו שיאמרו ככניסתו השנה מקדשת בקדושת שביעית.

ב. הנה כל מוטי המלואות שראינו מנו לקדש שנת החמישים בתרי"ג, ראה רמז"ס ריש פ"י משמו"י ובספ"מ עשה קל"ו ובחינוך מצוה של"ז ובספ"ג עשה קנ"א. ויש לדעת מהיא הקידוש הזה, ר"ל כמה ואיך מקדשים אותה, דעת רש"י בחומש וכן בגמרא שז"ד מקדשין את השנה באמירה. ו"ל רש"י עה"פ וקדשתם שנת החמישים (פסוק י), "כניסתם מקדשים אותו זכ"ד ואומרים מקדשת השנה", וכן כתב בר"ה ח' ע"ז זכ"ה שנים אתה מקדש, "כששנת היוזל נכנסת מצוה על ז"ד לומר מקדשת השנה", והיו קידוש זה כמו קידוש החודש, שז"ד מקדשים אותו ע"י אמירת מקדש, וכן בקדושת זכור, כאשר הנחנו לעיל.

א. רמז"ס דעת אחרת אמו שכתב ריש פ"י משמו"י מצוה עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמישים. ולא ביאר קידוש זה מהוא, אבל הוסיף שהיא מסורה לז"ד. וראה בספ"מ עשה קל"ו שכתב שאין העשה לקדש שנת החמישים מחייבת פעולה מיוחדת אלא בזה לתת עשה על קיום המלואות שביוזל, ו"ל, "היא שזונו לקדש שנת החמישים, כלומר לבטל העבודה זרה... והפקר מה שינמח. ושני דברים אלו קללם (ב)אמרו וקדשתם את שנת החמישים. וכבר ביאר הכתוב שענין הקדושה זרה שיהיו פירותיה ותבואתה מופקרים, וכו'". וכן בחינוך מצוה של"ז כתב, "לקדש שנת החמישים כמו שנת השמיטה. כלומר, בטול העבודה זרה והפקר הצומח בה, שנאמר וקדשתם את שנת החמישים. וביאר הכתוב שענין הקדושה הוא שיהיה פירותיה ותבואתה נפקרים ויהיו יוצאים העצדים מתחת יד האדון, וכו'".*

א. במשך חכמה כתב לישב דברי רש"י דדינא אחא לאשמעינן, דכמו דקדושת שנת בראשית חלוקה מקדושת יו"ט דשנת קביעה וקיימא אצל יו"ט ישראל מקדשו וידיעם להקדימו או לאחרו כך חלוקה קדושת שביעית מקדושת יוצל, דשביעית נאמר שנת לה' כמו שנאמר בשנת בראשית, דקביעה וקיימא, ומשמע מקדשי לה ואינה וקוקה לקדושת ז"ד. ואפילו לא מנו ז"ד שנות השמיטה ולא שמנו ולא קדושה בקדושת שביעית הרי השנה קדושה מעצמה ולאפוקי משיטת הרז"ה שז"ד נריך לקדש גם שנת השמיטה. משא"כ יוצל דכתיב זה יוצל הוא לכס, כמו שנאמר בקדושת המועדות, אשר תקראו אתם, וגם החודש הזה לכס, שהיא מסורה לכס גם יוצל מסור לישראל שאם לא תקעו ז"ד ולא החזירו קרקעות אינו קדוש כלל ונשארת שנה פשוטה כמפורש בר"ה ט ע"ז וכן פסק הרמב"ם פ"י משמו"י הל' י"ג, ולכן כתיב בו וקדשתם את שנת החמישים, שחלוי בקדושתכם. והו כוונת רש"י כמה שכתב שבשמיטה נאמר שנת לה' "כשם שנאמר בשנת בראשית", דלא צעי קדושת ז"ד כיוצא.

ואור"י יש לבאר דעת הרז"ה דודאי ס"ל דקדושת שנה שביעית אינה חלויה בז"ד, דמעצמו קדוש, כנ"ל. אבל ס"ל דכל שיש בו קדושה, ואפילו אם קדוש מעצמו, נריכין ישראל לקדשו וכאלו ע"י קידוש ישראל מקבל חוספוס קדושה, כגון קדושת שנת אף שמעצמו קדוש עכ"ז מצוה על ישראל לקדשו בפה, וכן בקדושת זכור אף דקדוש מרחם מצוה לקדשו, ראה רש"י פ' ראה עה"פ כל הזכור... תקדש (טו: יט) "שמצוה לומר הרי אתה קדוש לזכורה". וכן בקידוש החודש, חכמים אומרים אפילו נראה שלא בזמנו היינו ציוס שלושים ואחד שכבר קדשוהו שמים עכ"ז מצוה על ז"ד לומר מקדש, ראה משנה ר"ה כ"ד ע"א. ואף בקידוש מועד קן הוא שמאחר שקדשו ז"ד החודש באחד לחודש, הרי הרגל שזא באמצעו מעצמו קדוש, שמשגיג יום ט"ו

*אף דנראה שהרמב"ם והחינוך דברים אחדים קאמרי, חילוק חשוב יש ביניהם. שהחינוך כתב שנכלל במצוה וקדשתם את שנת החמישים, נוסף על איסור עבודת קרקע והפקר פירותיה, גם מצות שילוח עבדים, [ואולי אף החזרת שדות, שאין

ואין לשאול איך עשה זו ל"ל, הרי יש לאוין מיוחדים ציובל על עבודת הארץ, סה"מ לאוין, רכ"ד, רכ"ה, רכ"ז, וכן ציד החזקה צמין שצראש הלכות שמיטה; שגראש פשוט שלדעת הרמב"ם והחמיון היא כמלות שציתה בשבת, שהיא עשה כוללת לכל מה שאסרה חורה בלאו דלא מעשה כל מלאכה, ראה רמב"ם ריש הל' שבת וצחיון מלוה פ"ה. אף כאן כן, שהיא מלות עשה נוספת כוללת כל מה שאסרה חורה ציובל.

וראה צחיון שאחר שכתב בפתיחת דבריו כנ"ל, שקידוש שנת החמישים הוא ציטול עבודה והפקר פירותיו וכו' (והיא דעת הרמב"ם בספה"מ, כנוכר) ובסוף הוסיף שדמה לו שיש מלוה מעשית בקידוש שנת החמישים, וז"ל בסוף המלוה, "ומן הדומה שהיו סנהדרין מתקבלים בקידוש שנה ומצרכים עליה לקדש שנים ואח"כ חוקעין". ויש בזה עוד מידוש שהיו מצרכין על קידוש שנת היוכל. משמע ממ"ש שמצרכים ואח"כ חוקעין, דס"ל שהתקיעה היא היא הקידוש. ונראה שפתיחת דבריו היא דעת הרמב"ם בספה"מ, וה"מ דומה" הוא דעת הרמב"ם ציד החזקה, כאשר נבאר להלן. והיוצא מן האמור, שלש שנים הן במלות קידוש שנת החמישים.

דעת רש"י שהיא אמירה פשוטה, "השנה מקדשת" כקידוש החודש וכקדוש כבוד.

דעת הרמב"ם בסה"מ שאין שם מעשה חיונית כלל, והמלוה וקדשתם לא באה אלא לתת עשה למצטל מלות שציתם קרקע והפקר הפירות.

ודעה שלישית שתקיעת צ"ד היא הקידוש, וכנראה היא דעת הרמב"ם ציד החזקה, והיא ה"מ הנדמה" שכתב החמיון.

ויש גם מקום לומר דעה רביעית, והיא שאין דעת החמיון שהתקיעות היא הקידוש אלא הצרכה שמצרכים אקב"ו לקדש שנים היא היא הקידוש, וכשם שמקדשים שנת ע"י הצרכה מקדש השבת כך מקדשים שנת היוכל ע"י צרכה, ואין כוונתו לומר שמצרכים הצרכה עובר לעשייתה של הקידוש, ואחר הצרכה

מקדשים, וא"כ היא התקיעה הקידוש, ועוד נזכור זה להלן.

ג. ומה שצריך עיון לשטת רש"י ולשטת הרמב"ם היא

לשטת רש"י: בשלמא בקדוש שנת צעין שיקדשה בדברים, משום שנאמר במלות קידושו וכו' את יום השבת לקדשו, ומפרשין זכור, הזכירהו, כמו וזכרתי אל פרעה, שציאורו להזכירו בפה (ראה רמב"ם ריש פ' כט' מהל' שבת), אבל אילו לא כתבה חורה אלא קדש את יום השבת לא היה חיוב לקדשו בפה דוקא. וא"כ כאן שלא נאמר אלא וקדשתם את שנת החמישים מהיכי חימי לן לקדשו בפה. ואולי זוהי דעת הרמב"ם בספה"מ, שהיות ולא נאמר בקדושת יוכל להזכיר קדושתו לכן ציאורו "וקדשתם את שנת החמישים" נהוג צו קדושה כמו וקדשתו האמור בכהנים, ריש פ' אמור (כא: ח) דדרשין נהוג צו קדושה, ראה רש"י שם, וזהו שאמר שמלות וקדשתם היא שלא יעשה עבודה שדה וכרם, ולא ינהג בעלות בפירותיה, והיא היא ההנהגת קדושה.

לשטת הרמב"ם: וקשה על הרמב"ם שכתב ריש פ"י משמו"י שמלות ספירת יוכל וגם מלות קידוש שנת החמישים מסורין לצ"ד. בשלמא לרש"י שייך לומר שהקידוש מסורה לצ"ד שהם המקדשים השנה ע"י אמירת מקדשת השנה כשם שמקדשים החודש ע"י אמירתם, אבל להרמב"ם בספה"מ שמלות קידוש שנת החמישים היא עשה כללית לציטול עבודה קרקע ולהפקר פירותיה, הרי עשה זה על כל ישראל רמיא ומה שייך לומר שהיא מסורה לצ"ד.

וצראה פשוט, שאה"ג, שגם הרמב"ם בסה"מ וגם החמיון, ס"ל דעשה של וקדשתם שנת החמישים על כל ישראל רמיא ואינו שייך לצ"ד כלל. דוק בלשונם שכשאמרו שמלות קידוש יוכל לא הוא מלוה מעשית אלא ציטול עבודה קרקע והפקר הפירות לא אמרו שהיא מלוה מסורה לצ"ד, שצחיון מסיק והעובר על זה ועובד אדמתו ציובל וכן אם לא שלח עבדו חפשי ציטל עשה זו. לשוט צדור שהעשה על כל יחיד ויחיד היא. וכן

בלשון הכרע בזה, דק בדבריו, אבל הרמב"ם בסה"מ לא הכניס בקדושת שנת היוכל אלא מה ששייך לקדושת הארץ, היינו ציטול עבודה והפקר פירותיה ולא מה דרמיא אקדפתא דגברא בשילוח עבדים, שאין בו משום קדושת הארץ. והיו כמו הא דדרשין מקראי קדש דכתיב במועדים דקאי איסור מלאכה, ו"א לשביתת הגוף, ולא להשבית חמץ מרשותו או לישיבת סוכה ותקיעת שופר וכו' שממצות היום הן, אף כאן קדושתה מתפרשת לשביתת הארץ ולא לחיובים אחרים התלויים בזאת השנה.

בספה"מ עשה קל"ז פתח דבריו "הוא שזונו לקדש שנת החמישים" ולא הוסיף שנמסרה מזוה וזו לב"ד כמו שכתב בעשה ק"מ, במזוה למנות השנים והשמיטים. מזה נראה שצד החזקה כשאמר שמזוה זו מסורה לב"ד ס"ל שהיא מזוה מעשית, אבל מן הפלא שלא הזכיר כלל מהיא הקידוש הזה שב"ד מקדשים, ומה מחייבת אותם מזוה זו לעשות אם היא אמירתם מקודשת כדעת רש"י או התקיעה שתוקעין ב"ד ציוה"כ. ולהחיות יס מקום לומר שהזכרה שהזכיר, "שהיו ב"ד מתקבלים בקידוש שנה ומזכרים עליה לקדש שנים ואח"כ חוקעים בשופר", שהזכרה עממה היא הקידוש.

ונראה יותר בדעת החינוך שר"ל, שמזכרים תחלה אקב"מ וזונו לקדש שנים, והיא זכרה על הקידוש הנא אחריו, היינו תקיעת ב"ד, שבתקיעה מתקדשת השנה. וכן נראה דעת הרמב"ם צד החזקה שבתקיעת ב"ד מתקדשת השנה כאשר נבאר, וזוה מיושנת חמיה חזקה שהקשה המנחת חינוך, כאשר יתבאר.

ונקדים דברי הגמרא ר"ה על הא דתנן בריש המסכתא, ר"ח תשרי ר"ה ליוזל והקשו בגמרא ח' ע"ב יוצל באחד בתשרי הוא, בתמיה, והא בעשירי בתשרי הוא דכתיב ציום הכיפורים מעבירו שופר. ומשי הגמרא הא מני רבי ישמעאל בנו של יוצ"ב היא, דתניא וקדשם את שנת החמישים, מה ח"ל [מכיון שאמר וספרת שבע שבתות שנים ואח"כ והעברת שופר ממילא ידענא שהוא שנת החמישים] לפי שנאמר ציוה"כ, יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה"כ ואילן [דקדושתה חלה משתקעו], ח"ל וקדשם את שנת החמישים [שמשמעו שכל שנת החמישים קדושה, ולא שנת החמישים פחות חשע ימים] מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה [שקדושתה לא חלה בפעם אחת כקדושת שבת אלא נמשכת. שחלות הקדושה מתחלת מראש השנה "ומתקדשת והולכת" עד תקיעת יוה"כ].

מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של יוצ"ב מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהם ולא משמעבדים לאדוניהם אלא יושבים... ועטרוניהם צראשיהם [להראות שהוא כבר חפשי מאדוניו]. תקעו ב"ד נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן, ע"כ בגמרא. הרי גם לרבנן וגם לרבי ישמעאל קדושת יוצל חלה עם תקיעת ב"ד, אלא שלרבנן אין יוצל חלה בכלל עד שתקעו ולרבי ישמעאל היו חלות קדושתה ממושכה

— מתחילה בר"ה ומתקדשת והולכת עד תקיעת ב"ד ואז חלה קדושתה לגמרי והימים שבינתיים תלויים, קדושים ואינם קדושים. קדושים שאין העבדים משמעבדים לאדוניהם; ואינם קדושים שאינם בני חורין לגמרי ואינם רשאים לחזור לבתיהם ועדיין אדוניהם משמעבדים להם לזונם וכו', ובתמינת מחוסר גט שחרור, שהשעבוד פקע אף שעדיין דיני עבד נקרא עליהם. אף שבהשקפה ראשונה דחוק קצת, שלמה לא כתב כן הר"ם צד החזקה להדיא, שהתקיעה היא הקדושה שב"ד מזוהים בה, אבל אחר העיון נסדר דבריו נראה שאינה פירכא שבהל"א כתב שמ"ע לקדש שנת החמישים ומזוה זו מסורה לב"ד. ושוב הפסיק הענין עד הל"ט נסדר היוצלות שנהגו ישראל, מאימתי התחילו למנות וכו', י"ז יוצלות מנו ישראל משנכנסו לארץ עד שגלו וכו' וכו', ובהל"י חזר והמשיך כאלו כל האמור מהלכה ב' עד הל' י' הוי מאמר המוסגר, ח"ל בהל"י, מזוה עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי, ומזוה זו מסורה לב"ד תחלה, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. ושוב הפסיק בדיני התקיעות, כמה קולות ואי דוחה שבת, ובהל' י"ג, י"ד, חזר ומודיע שאין עבדים נפטרים לבתיהם ולא משמעבדים לאדוניהם ולא השדות חוזרות לבעליהן, תקעו ב"ד בשופר נפטרו העבדים לבתיהם וחזרו שדות לבעליהן. והיא משום שאין היוצל חל עד שתקעו צין לרבנן וצין לרבי ישמעאל, אלא שלרבנן הוין עבדים גמורים ומשמעבדים לבעליהן עד שתקעו ולרבי ישמעאל תלויין ועומדים כנוכח.

וראה במשנה למלך הל' ערכין פ"ד הל' כ"ד שכתב ג"כ דאף לרבי ישמעאל בנו של ריב"ז דאמר שאין עבדים נפטרים לבתיהם עד לאחר שתקעו ציוה"כ, מ"מ מר"ה נתקדשה השנה לפיכך אין משמעבדן לאדוניהם מר"ה, והקדושה תלויה ואינה נגמרת עד התקיעות. והוכיח כן מגמרא דערכין שנביא כאן וכן מפסקי הרמב"ם, ראה שם כל דברי המל"מ שהם דברים ברורים.

ויש להקשות על האמור דבתקיעות מתקדשת השנה, מה נעשה עם הגמרא ערכין כ"ח, ע"ב, (א"ר חייא בר אבין)... שדה [החרס] היוצאה לכהנים ציוצל נותנה למשמר שפגע צו יוצל. איבעי להו פגע צו בשבת מאי א"ר חייא בר אמי משמיה דחולפנא נותנה למשמר היוצא, א"ר נחמן בר יצחק תניא נמי הכי וכו'. ופירש רש"י שם פגע יוצל בשבת: דמשמרות מתחלפות ציום השבת וחל צו יוה"כ, לאיזה משמר יתן. למשמר

היואל: שזרשמו התחיל היוכל. א"ר נחמן ב"ר תניא נמי הכי: דבחר התחלה אוליין ע"כ ברש"י. ואם כדאמרן, שהיוכל מתקדש בתקיעות, למה מתקדשת השנה בתחלת יוה"כ הלא כשיתקע ב"ד מתקדשת, אלא יתנו השדות למשמר שעבד בשעת התקיעה, יהיה היואל או הנכנס.

ונראה לומר דבר חדש שכליל יוה"כ, תיכף בכניסתו, היו חוקעין, דאל"כ דברי רש"י תמוהים, ובעיקר שמדוקדק ק מלשון הברייתא דר"ה, ת, ע"ב, ...מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של ריב"ז מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים וכו' כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד וכו' ש"מ שתיכף בכניסתו חוקעין דאי לאו הכי למה ליה למימר "כיון שהגיע יוה"כ", והכי ה"ל למימר מר"ה ועד יוה"כ וכו' וציוס הכיפורים תקעו ב"ד ונפטרו עבדים וכו'. וכן דקדק הרמב"ם לכתוב פ"ו משמ"ו ה' י"ד כיון שהגיע יוה"כ תקעו ב"ד בשופר ונפטרו העבדים וחזרו שדות לבעליהן.

וראה במל"מ בהל' ערכין שהזכרנו, סמוך לסופו, כתב והיכי קאמר רש"י שינתן למשמר היואל משום דזרשמו התחיל היוכל אמש [שהמשמרות מתחלפות ביום], דנהי דהתחיל יוה"כ אמש מ"מ אינו גמר קדישתו עד שיתקע ב"ד בשופר בעצמו של יום, דודאי לא היו חוקעין כלילה כי אם ביום דומיא דר"ה, וגם במנח"ם שניבא כתב דבזר פשוט שתיקעת יוה"כ הו' ביום, ח"ל דודאי תיכף בנך החמה מצוה על כל ישראל לתקוע, ע"כ. ואיני יודע מנין פשוט להם דבר זה מאחר שהברייתא, וכן בפסקי הרמב"ם, דקדקו לכתוב להדיא שכיון שהגיע יוה"כ ב"ד חוקעין. ולכן שפיר נאמר שבתקיעת יוה"כ מתקדשת שנת היוכל ואין פירכא מגמרא דערכין ורש"י שם להך דאמרן.

ובמיל"א מיושב נמי תמיהת המנח"ם, מצוה שלא, וזה חוק דבריו. כתב הר"ם פ"י משמ"ו ה' מ"ע לתקוע בשופר ומצוה זו מסורה לב"ד תחלה, וכל יחיד חייב לתקוע. ודבר זה שנמסר לב"ד תחלה איני מצין הכוונה, כיון שהוא מצוה על כל ישראל, שחייב כל אחד לתקוע או לשמוע שופר, מאי הכוונה דנמסר לב"ד תחלה, דודאי תיכף בנך החמה מצוה על כל ישראל, והכ"מ לא הראה מקורו של הרמב"ם לדין זה, ...אבל שיהיה מסור לב"ד יותר מכל ישראל או תחלה איני מצין וי"ע, ע"כ במנח"ם. ולהאמור הדבר מוסבר, שעד שתקעו ב"ד לא חל כלל קדושת יובל, אין העבדים

נפטרים ואין השדות חוזרות, ואם יתקע יחיד לפני שתקע ב"ד הרי חייב לתקוע עה"פ אחרי שתקע ב"ד שעדיין אין בה קדושת יובל לגבי חוב תקיעות כשם שאין בה קדושת שילוח עבדים והחזרת שדות כהא דתקיעות מעכבות שאם לא תקעו אינה יובל, ראה רמב"ם שם ה' י"ג, וע"כ כתב שב"ד חוקעין תחלה ואח"כ כל יחיד ויחיד, שאם תקעו לפני ב"ד הרי אין זה אלא כאלו תקעו לפני זמן חובה שחזרין וחוקעין בזמנה, היינו אחר שתקעו ב"ד, וכנ"ל.

ובזה מובן מה שמעולם תמיהתי בלשון הרמב"ם שם ה' י"י שפסק שמצוה לתקוע בשופר בעשירי לחדש ושמצוה זו מסורה לב"ד תחלה, וגם כל יחיד ויחיד חייב לתקוע, ומסיים "ומעבירין שופר בכל גבול ישראל", שאין לו מובן, שכבר אמר שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ומה מוסיף בזה שמעבירין שופר בכל גבול ישראל. ונראה שהך מעבירין שופר חוזר לראש ההלכה והכי קאמר, שמצוה על ב"ד לתקוע בשופר ומעבירין — ב"ד האמור — שופר בכל גבול ישראל, וא"כ יש במצוה שופר שלשה ענפים (א) שמסורה לב"ד תחלה (ב) אח"כ תוקע כל יחיד ויחיד (ג) שב"ד מעבירין שופר בכל גבול ישראל. היינו ששלושי ב"ד חוקעין בכל מקום בא"י מלבד מה שכל יחיד חוקע לעצמו. ועכשיו תקיעת קידוש השנה הו' בתקיעת ב"ד הגדול במקדש ותקיעת כל גבול ישראל אינה לקדש השנה, שכבר נתקדשה בתקיעת ב"ד תחלה, ואינה אלא מתוספת מצוה יובל, כשם שיש מצוה על כל יחיד ויחיד לתקוע ואינה המשיך לתקיעת ב"ד קך יש מצוה על ב"ד להעביר שופר בכל גבול ישראל.

והפ"ז יש לישוב נמי מה שיש להקשות על האמור לעיל, דאי תקיעת ב"ד הו' קידוש השנה, א"כ למה מנאן הרמב"ם לשחי מצוות, אחת לקדש שנת החמשים שהיא בתקיעת ב"ד, ועוד שב"ד חוקעין ביוה"כ, שהיינו הך, התקיעה היא הקידוש, והקידוש היא התקיעה, ולהאמור ניחא, דתקיעת ב"ד כוללת התקיעות שכל ארצכם, ר"ל בכל גבול ישראל, ולא רק התקיעות שבמקדש, והקידוש היא מצוה בפני עצמה שיקדשו השנה, והיא מתקדשת ע"י תקיעת שופר ב"ד הגדול אבל מצוה תק"ש כוללת גם תקיעות הרבה כגון לתקוע בכל גבול ישראל, שהיא מצוה מיוחדת על ב"ד.

אבל על החינוך עדיין קשה שהוא לא כלל בתוך המצוה להעביר שופר בכל גבול ישראל, א"כ למה מנאן

לשמים, לקדש שנת החמישים ולתקוע בשופר, שהיינו הק. אשר על כן מוכרחים אנו לפרש מש"כ החינוך ב"מן הדומה", דה"ק שהכרכה היא הקידוש ולא התקיעה וכמש"כ לעיל.

וְלֹא אֲמַנַע מִלְּהוֹכִיר עוֹד קוֹשִׁיָא שֶׁהִקְשָׁה הַמִּנְחָה שֶׁסֵּם אֶת־הַחֲנוּךְ וְאֵם עֲבַר הַבִּצָּד עַל זֶה וְלֹא תִקְעוּ בְּשׁוֹפָר בְּטוֹל מ"ע זו, וְהָרִי כָל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל עוֹבֵר בַּעֲשֵׂה אֵם עֲבַר וְלֹא שָׁמַע שׁוֹפֵר, לֹא הַבִּצָּד בְּלִבָּד, וְהִנִּיחָה בִּצָּד, וַיֵּשׁ לִישְׁבוֹ אֲבָל כִּבְר הָאֲרֻכָּה יוֹתֵר מִדִּי וַיִּסְפִּיק.

אֲחֵר כַּחֲצִי הַנִּלְנֵל נְתִישְׁתִּי שְׂיוֹתֵר נִרְאָה שֶׁהָא שְׁכַחַת הַרְמַצִּים וּמַעֲבִירֵין שׁוֹפֵר בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל לֹא אֲבִיד קִאִי אֲלֵא אֲדַסְמוּךְ לִיָּה, שְׁכָל יִחִיד חִיִּב לַתְּקוּעָה, וְהִי קִאֲמֵר, מ"ע לַתְּקוּעָה בְּשׁוֹפֵר בַּעֲשִׂירִי לַתְּשָׁרִי וּמִלֹּא זֶה מַסּוּרָה לְבִצָּד חֲתוּלָה, וְגַם כָּל יִחִיד חִיִּב לַתְּקוּעָה וְחִיּוֹב זֶה שֶׁעַל כָּל יִחִיד אֵינוֹ נוֹהֵג אֲלֵא בְּאַרְבָּע, וְהוּא מֵה שֶׁהוֹסִיף שֶׁמַּעֲבִירֵין שׁוֹפֵר בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, וְהָא שְׁכַחַתוֹ בְּלִשְׁוֹן זֶה, וְלֹא אֲמֵר וְאִין תּוֹקֵעִין אֲלֵא בְּאַרְבָּע, מִשּׁוּם דְּלִישְׁנָא דְקָרָא נִקְט. שֶׁהַחִיּוֹב עַל כָּל יִחִיד וְיִחִיד לַתְּקוּעָה לְמִדִּים מִדְּכַחֲצִי תַעֲבִירוֹ שׁוֹפֵר בְּכָל אֲרָכְסָה, לִשְׁוֹן רִבִּים. (וְשִׁבְצִיד חִיִּבִּים לַתְּקוּעָה לְמִדִּים מִרִּישָׁא דְהָאִי קָרָא, וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפֵר תְּרוּעָה, לִשְׁוֹן יִחִיד), וּלְפִיכָן כַּחַצ הַרְמַצִּים חִיּוֹב הַתְּקִיעָה בְּלִשְׁוֹן "מַעֲבִירֵין שׁוֹפֵר" בְּלִשְׁוֹן הַקָּרָא תַעֲבִירוֹ שׁוֹפֵר, וּבְקָרָא כַּחֲצִי בְּכָל אֲרָכְסָה לְפִיכָן כַּחַצ בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל. וְנִרְאָה שֶׁכֵּן הוּא כּוֹנֵנָה הַכִּיָּמָ שֶׁס.

וּבִזְזָה קָרָה רִאִית הַמִּנְחָה שֶׁרָצָה לְהוֹכִיחַ שֶׁהַרְמַצִּים וְהַחֲנוּךְ פְּלִיגֵי בִּזָּה, זֶה תּוֹכֵן דְּבָרָיו: כַּחַצ הַחֲנוּךְ דִּתְקִיעָתוֹ יוֹבֵל נוֹהֵגַת בִּצָּד, מִבּוֹאֵר שֶׁדַּעַתּוֹ שְׁאִינָה נוֹהֵגַת בְּחוּלָל, וְעַמָּא בְּעִי הוֹאִיל וְהִיא חוֹבַת הַגּוֹף לִמָּה לֹא תִנְהַג בְּחוּלָל, וּבִכְ"מ אֵינוֹ מִבְּאֵר זֶה אֲדַרְבֵּה נֹכַח לְלִמּוּד מִדְּבָרָיו שֶׁל הַרְמַצִּים (מִדְּשִׁתִּיק מִמֶּנּוּ) לְהִיפּוֹךְ, וְכֵן בְּגִמְרָא מִלֵּאמֵר זֶה (שֶׁאִין הַתְּקִיעוֹת נוֹהֵגוֹת בְּחוּלָל) ע"כ, וְרָצָה לְלִמּוּד מִשְׁלִילוֹת עֲבָדִים (שֶׁנוֹהֵג אִף בְּחוּלָל) שֶׁכֵּן הוּא בַּתְּקִיעוֹת, רִאִית שֶׁס כָּל דְּבָרָיו עַד גִּמְרָא. וְלִהְיוֹת, הָא לְהַדִּיא כַּחַצ הַרְמַצִּים שֶׁאִין הַתְּקִיעוֹת נוֹהֵגוֹת אֲלֵא בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, וְכַדַּעַת הַחֲנוּךְ.

וְעוֹד יֵשׁ לְשֹׂאֵל אֵם כֵּן הִיא כּוֹנֵנָה הַרְמַצִּים בְּאֲמָרוֹ וּמַעֲבִירֵין שׁוֹפֵר בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, שֶׁאִין תְּקִיעָת כָּל יִחִיד נוֹהֵגַת אֲלֵא בְּאַרְבָּע, לִמָּה הִפְסִיק הַעֲמִין בֵּין הָא

שְׁכָל יִחִיד חִיִּב לַתְּקוּעָה וּבֵין וּמַעֲבִירֵין שׁוֹפֵר בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וְהַכְּנִים "וּמַתְּקִיעִין תַּשַּׁע כְּדָרְךְ שֶׁתּוֹקֵעִין בְּר"ה" שֶׁמִּפְרִיד בֵּין הַדְּבָקִים בְּדָבָר שֶׁאֵינוֹ מִן הָעֵינִין, אֲבָל בְּאֲמָרָה אִין קוֹשִׁי זֶה נֹגַע רַק לְדְבָרֵינוּ, שֶׁבְּכָלל קֶשֶׁה מֵה בְּעִי שֶׁס הֵךְ הִלְכָתָא שֶׁתּוֹקֵעַ תַּשַּׁע כְּדָרְךְ שֶׁתּוֹקֵעִין בְּר"ה, שֶׁהִיא שִׁיבַת לְקִמָּן, הֵל' י"א.

וְהַבְּרָאָה לֹאמֵר שֶׁכָּא הַרְמַצִּים לְבִאֵר שֶׁהָא דְבִצָּד תּוֹקֵעִין הִי מִלֹּא וְנִמְנִית בְּחִרְיָג, שֶׁבִצָּד תּוֹקֵעִין בִּיזָּה"כ שֶׁל יוֹבֵל, וְכֵן פָּתַח מ"ע עַל בִּצָּד וְכו'. אֲבָל הָא שְׁכָל יִחִיד וְיִחִיד תּוֹקֵעַ אֵינוֹ נִכְלָל בְּמִלּוֹת וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפֵר שׁוֹן מִלֹּא עַל כָּל יִחִיד, וְגוֹפִים נִפְרָדִים הֵם וְהֵם שִׁיךְ לְכָללָם, שְׁכָאן מִדְּבָר רַחֲמָנָא לְבִצָּד וּמִלֹּא אֲחֻסָּה, וְכָאן מִדְּבָר לְאֲנָשִׁים אֲחֵרִים, וּלְפ"ו יֵשׁ לְשֹׂאֵל לִמָּה לֹא יִמְנָה וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפֵר לְמִלֹּא עַל הַבִּצָּד, וְגַם לְמִלּוֹת תַעֲבִירוֹ שׁוֹפֵר לְמִלֹּא בְּפִי עֲלָמָה שֶׁהִיא מִלֹּא לְגוֹפִים אֲחֵרִים, הֵינּוּ לְכָל יִחִיד. (וְכָאן הַמִּקּוֹם לַחֲקוֹר אֵם הַבִּצָּד אֲחֵר שֶׁתִּקְעוּ בְּחֹרֶת בִּצָּד חִיִּב כָּל דִּין וְדִין לַתְּקוּעָה לְעֲלָמוֹ בְּחֹרֶת יִחִיד, דְּהוּ כַּמֶּלֶךְ שְׁכּוֹחַ לוֹ שְׁנֵי סְפָרֵי תוֹרָה, אֶחָד בְּחֹרֶת מֶלֶךְ וְאֶחָד כָּל אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל) וְעַל זֶה כַּחַצ הַר"ם שֶׁתְּקִיעָתוֹ כָּל יִחִיד הִי כַּעֵין תְּקִיעָתוֹ ר"ה, וּפְעוּלָה שֶׁל זו הִי בְּדִיּוֹק כְּפְעוּלָה שֶׁל זו, וְנִכְלָלָה עִם תְּקִיעָתוֹ ר"ה לְמִלֹּא וְלֹא עִם תְּקִיעָתוֹ יוֹבֵל שֶׁל בִּצָּד. וְאִין הַדְּבָר מוֹחֵר, שֶׁכֵּן מִלִּינוֹ נִמִּי בַּתְּקִיעָתוֹ מִלִּינוֹת. רִאִית בְּמִגִּיד מִשְׁנֵה רִישׁ הֵל' תַעֲנִית, חֵה לְשׁוֹנוֹ, וְרִאִיתִי לְרִבִּינוּ בְּסִפְפָּה"מ, עֲשֵׂה נֹט, שְׁמִנָה תְּרוּעָה זו (עַל כָּל זֶרֶה שֶׁכָּבָא עַל הַצִּיּוֹר) וּתְקִיעָתוֹ שֶׁל הַקְּרִבּוֹת (כָּלִי הַמִּקְדָּשׁ פ"ג ה"ה) בְּמִלֹּא אֲחֻסָּה. וְחֵמָה אֵינוֹ לִמָּה, שֶׁהִי שְׁנֵי פְסוּקִים הֵם. וְנִרְאָה שֶׁדַּעַתּוֹ שֶׁהַמִּלֹּא הִיא אֲחֻסָּה כְּלִלִית לַתְּקוּעָה בְּמִלִּינוֹת וְאִין רִאִי לְמִנּוּחָם בְּשָׁמַיִם, וְעוֹד ז' ע"כ, וּבְפִרְשָׁה דְרִכִּים רִישׁ דְּרִךְ מִלִּינוֹת, אֲחֻסָּה ג', הוֹסִיף לְהַקְשׁוֹת עוֹד שֶׁאִין זְמַן שֶׁל זֶה זְמַנוֹ שֶׁל זֶה, וְהָרִי מִלּוֹת הַשְׁבִּיחָה בְּמוֹעֲדוֹת נִמְנָה כָּל מוֹעֵד וּמוֹעֵד לְמִלֹּא מִיּוֹחֲדָת שׁוֹמְנוֹ שֶׁל זֶה אֵינוֹ זְמַנוֹ שֶׁל זֶה.

אֲבָל עכ"ז כַּחַצ הַרְצֵה הַמִּגִּיד הוֹאִיל וּפְעוּלָה אֲחֻסָּה הִיא נִמְנִית לְמִלֹּא אֲחֻסָּה אִף שֶׁאִין זְמַנוֹ שֶׁל זֶה זְמַנוֹ שֶׁל זֶה. עוֹד הִקְשָׁה שֶׁס הַפְּרָשָׁה דְרִכִּים שְׁלִפִי דְבָרֵי הַמ"מ לִמָּה מוֹנִים תְּקִיעָתוֹ ר"ה וְתְקִיעָתוֹ יוֹבֵל לְשָׁמַיִם מִלּוֹת, הוֹאִיל וּפְעוּלָה אֲחֻסָּה הִיא הִיָּה לְרִיךְ הַר"ם לְמִנּוּחָם אֲחֻסָּה, כַּחֲנוּחָתוֹ שֶׁל מוֹעֲדִים וְחִלּוּחָתוֹ שֶׁל הַזֵּר הַזּוֹרֵר אֲחֻסָּה, וּלְפִי הָאֲמֹר אֵינוֹ קֶשֶׁה כָּלל, שֶׁאִין הָאֲנָשִׁים הַמִּלּוֹתִים שׁוֹמְנִים, שֶׁמִּלּוֹת תְּקִיעָתוֹ יוֹבֵל (וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפֵר) צִיּוֹי לְבִצָּד הוּא; וּמִלּוֹת תַעֲבִירוֹ שׁוֹפֵר מִדְּבָר עִם כָּל יִשְׂרָאֵל, וְאִין

למנוחם יחד כשם שאין למנוח הפרשת מעשר עם הפרשת תרומת מעשר למנוח אחת אף שפעולה אחת הן — להפריש אחד מן העשרה, שזו מנוח לישראל וזו מנוח ללוויים, והוא נראה פשוט. אבל מנוח התקיעות בר"ה וציונל (תעצירו שופר — לכל יחיד פעולה אחת היא "שחוקעין תשע כדרך שחוקעין בר"ה" והמנוחים

אחד הם — כל אחד מישראל — ולכן כתב הרמב"ם שמנוח עשה על בר"ה, ומנה אותה בתרי"ג, וכן כל יחיד יחיד חוקע תשע כדרך שחוקעין בר"ה אינו מ"ע צפוי עצמה שנכללת במנוח תקיעת כל יחיד של ר"ה ולכן כתב זו וחייב, שכאן פתח במנוח תקיעה הגאמרה בפרשת יונל.

וקראתם דרור בארץ לכל יושביה (כה: י')

אבל אמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה שיהיו כולם בני חורין לדור בכל מקום שירצו.

מקורו של הרמב"ן שדרור לשון דירה הוא ומהות של בן חורין הוא שדר בכל מקום שרצה הוא מגמרא בר"ה ט' ע"ב דמניא אין דרור אלא לשון חרות א"ר יהודה מה לשון דרור כמדוייר זו דיירי ומוציל סחורה בכל מדינה, הביאו רש"י כאן.

ונראה שדרשו כן מכפל לשון המקרא שהוא לכאורה ללא צורך, שהיה לו לומר וקראתם דרור בארץ וחו לא מידי ומה שהוסיף "לכל יושביה" נראה כמיותר, ובפרט מלת "לכל". שאפילו אי בעי לומר ליושביה, לכל ל"ל. לכן פירשוהו ר"ה יהודה וקראתם דרור לארץ שהארץ רחבת ידיים לפנייהם לכל אחד לדור במקום אשר יבחר ופירש לכל יושביה כאילו כתיב לכל יושביה, ר"ל שכל אחד יעשה דירה שלו בכל ישוב בארץ אשר ירצה.

והוא שהוסיף ר' יהודה ענין הוצלת סחורה שלא נרמו בקרא כלל צריך טעם. ונראה שלישנא דקרא נקיע צפ' וישלח יעקב, שהוכיר אחזה בארץ וחרות לעשות צה סחורה כסימני אחרות ושיוון זכריות עם כל יושביה. שכשרצה חמור לפתוח בני יעקב שיהיו עמם לעם אחד ולא גרים בארץ הניע להם שני דברים אלה, "ואתנו חשבו והארץ תהיה לפניכם, שבו וסחרו והאחוזו צה" (פי' לד: י). וכן להלן שם, פסוק כ"א... "ישבו (בני יעקב) בארץ ויסחרו אותה, והארץ הנה רחבת ידיים לפנייהם וגו' [ואגב אזכיר מה שאמרתי לפרש דברי האגב"ז שם עה"פ ולא אחר הנער לעשות הדבר כי חפץ בנת יעקב והוא נכבד מכל בית אביו (פסוק יט). וכתב האגב"ע ש"אחר" הוא פועל יוצא. ר"ל שלא אחר אחרים; שלא גרם או סיבב להם איחורים. וצא למנוע שלא תפרשנו ולא אחר הוא לעשותו כמו ואחר עד עתה, שר"ל שאני נתאחרתי. ונראה טעמו שצוה יש לישוב קושיא גלויה בענין;

שהן אחת שחמור ושכס הסכימו למול אח עםאם וחת כל יושבי העיר, אבל היו יכולים להסכים שבמשך שלושים יום ימולו כולם, באופן שלא יהיו כואבים ציום אחד, ובפרט קשה לפמש"כ הרמב"ן שם שאנשי שכס חשדו את בני יעקב שהם שונאים להם, וכו', ראה דבריו שם. ועל כן ציאר האגב"ע הכתוב שלא אחר הנער את בני עירו לאמר להם אל נהיה נבזלים ודחופים למול כולנו יום אחד, אלא יאחר דבר, היום שלשה אחוז ממאה, ומחר שלשה אחוז ממאה, עד שבמשך של חודש ימים נהיה כולנו מולים ואז נעשה החתונה בשטו"מ, ומפרש הכתוב "והוא נכבד מכל בית אביו", שלכאורה אין לו שום המשך ושייכות לרישא דקרא. ובהאמור ניחא, שאם חשדם בני העיר, למה באמת הסכימו שימולו כולם ציום אחד, בלי איחור, וע"ז מוסיף הכתוב כי הוא נכבד מכל בית אביו, ר"ל וקבלו דעתו שהאנשים האלה שלמים הם אתנו וכו'.

ויענין דרור דהוי מלשון דירה, ראה עוד גמרא דביצה כד ע"א, אלא עופות אעופות קשיא, וכו', אמר רבה בר רב הונא הבא נפפור דרור עסקינן שאינה מקבלת מרות, דתנא דבי רבי ישמעאל למה נקרא שמה נפפור דרור, שדרה בבית כבשדה, וברש"י ד"ה נפפור דרור, ולכך נקרא דרור, על שם דירה, שדר בכל מקום.

ואגב יש לדון אי נפפור דרור הוי עוף טהור או עוף טמא. בספר השרשים להרד"ק, שורש דרר, כתב שהוא עוף טמא, ובשרשים של ר' יונה אבן ג'עלא, שורש ד' ר' ר', כתב שהוא עוף טהור והביא ראיה לדבריו מהללים פד: ד, ודרור קן לה, אשר שמה אפרוחיה את מזונתה ה' נבואות וראה רש"י ואגב"ע שם שלדבריהם אין ראיה משם. ויש לדון בשאלה זו מסוגיית דביצה, והוא ארוך מדי עבור מסגרת זו.

במספר שנים אחר היובל תקנה... במספר שני תבואות ימכר (כה: טו)

ורבותינו דרשו מכאן שהמוכר שדהו אינו מותר לגאול פחות משתי שנים, וכו'.

במספר שני תבואות ימכר — שגם המוכר גם הלוקח עובר בעשה ו"ל הגמרא ולא מיבעי מוכר דעובר בעשה דכתיב במספר שני תבואות ימכר אלא אפילו לוקח נמי קאי בעשה, דנענין במספר שנים תקח.

בהערות רצ שטועל לא ל"ן מקומו של דרשה זו (ל"ן "שס", ואין לו מוצן), והיא במשנה ריש פ' צהרא דערמין, כ"ט, ע"ב.

ואגב, הרמז"ן לא הביא אלא חזיו הראשון של הדרשה הנזכרת במשנה אבל בגמרא שם דרשו מכפל לשון המקרא — במספר שנים אחר היובל תקנה...

והארץ לא תמכר לצמיחות (כה: כג)

ליתן לאו על חזרת שדות, שלא יהא לוקח כובשה, לשון רש"י... ויתכן שיהיה לא תמכר לצמיחות לאו למוכר... לומר הריני מוכרה לך לעולמים גם אחרי היובל. ואע"פ שהיובל מפקיעה הזוהיר הכתוב למוכר, או לשניהם, ...ואם אמרו בן יעברו בלאו הזה ולא יועיל להם כי תחזור ביובל, וכן פירשו הרב רבי משה (ריש פ' יא משמטה ויובל)... ויהיה כענין שאמרו במאי דאמר [כל מלתא] דאמר רחמנא לא תעבוד אי עביד לא מהני ולקי משום דעבר אמימרא דמלכא, והנכון בעיני שאין זה לאו... אבל הוא [נתינת] טעם. ואמר הנהיגו [דיני] היובל ביניכם... [ולמה] כי לי הארץ ואיני רוצה שתמכר לצמיחות וכו'.

כמה מראה מקומות:

הרמז"ן אין צוה מלקות כמש"כ בראש המלה, ע"כ לשונו.

דברי הרמז"ן כאן צאו בקיצור מקוצר, וראה דבריו בסה"מ בהשגתו על ל"ח רכ"ז, שמה שחזק כאן השלים שם.

וראה במשנה למלך ריש פ' י"א משמ"י כמה שחמה על הרמז"ן והחנין שהעלו שלהרמז"ס לוקין על לאו זה.

וראה בלחם משנה פ"ו מהל' בכורות הל"ה שמסיק שהרמז"ס פסק כדברי דאי עבד מהני והזכיר שהוא שלא כדעת הרב המגיד. ותימה שעשה אח עזמו כמתעלם שגם הרמז"ן והחנין ס"ל שהרמז"ס פסק כדבא.

ועיי' במנחת חינוך שם, קרוי לסופו, החל ממש"כ "והנה מזה וז..." (והוא בדף קל"ז, עמוד ד') שכן בכל הנ"ל.

ראה בחינוך מזה שלט שפתת, "והארץ לא תמכר לצמיחות, כלומר שלא יתנו צניהם מוכר ולוקח לעשות ממכרם לצמיחות, ואע"פ שהיובל מפקיע בעל כרחם... אעפ"כ אם עשו כן עברו על מצות התורה כענין המוכר בפ' ראשון דתמורה, דרצא חולק על אביי ואמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני ולקי משום דעבר אהורמנא דמלכא, והוא [הרמז"ן] פירש שמוהיר אותנו שלא נלמית הארץ ביד עכו"ם, כלומר שלא נמכרנה להם לצמיחות, ופירש הכתוב כן, לא תמכר למי שיחזוק בה לעולם, והו' העכו"ם [שאנו מצווה על מצוות החלויות ביוצן] אבל הישראל יחזיר אותם. ואם התנה העכו"ם להחזירה מותר לו. ומסיק החינוך בסופו, והעובר על זה ומכר שדהו לצמיחות, וכן הלוקח ממנו, שניהם לוקין אע"פ שלא הועילו דצריהם... זה דעת הרמז"ס אבל לדעת

פרשת בחוקותי

כל הברכות והיעודים לטובה מראש הפרשה עד ואוליך אתכם קוממיות (כו: גייג)
(במסוק יב) דע כי לא השיגו ישראל מעולם לברכות האלה בשלמות, לא הרבים ולא היחידים, שלא עלתה זכותם לכך... אבל יתקיים עמנו בעת השלמות.

שמעתי נשם אחד מהקדמונים (ואינו זוכר נעת מי הוא בעל המאמר) רמו נאה לדברי הרמב"ן מהתוכחה שצפ' כי תבא, "והיה כאשר שש ה' עליכם להטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה' עליכם להאבד אתכם ולהשמיד אתכם" (כח: סג), שעל זה מרמו הפסוק כאשר שמענו, כן ראינו (מהילים, מח: ט) שכל המזמור מדבר בגאולה העתידה. ש"כאשר" רק שמענו, היינו כאשר שש להטיב אתכם ולהרבות

אתכם, ששון זה רק שמענו "שלא השיגו ישראל לברכות האלו בשלמות, לא הרבים ואף לא היחידים", אבל "כן" ראינו, רמו לסיפיה דקרא, כן ישיש ה' עליכם להאבד אתכם וגו', שזה צעונות שרבו, ראינו צעינו כל פרטי ודקדוקי הקללות הכתובות בתורה, וכן יש לדרוש כל המזמור, דימינו אלוקים חסדיך, שהחסדים והברכות השגנו רק בדמיון אבל משפטן והדק שצימיק, שהיא מדת הדין, היתה לנו לנחלה — ממשיט וכו'.

ונתתי שלום בארץ והשבתי חיה רעה מן הארץ (כו: ו)

והנכון כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחלתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם... זה שאמר הכתוב ושעשע יונק על חור פתן, וכן ופרה ודוב תרעינה ואריה כבקר יאכל תבן. כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם... והושם הטרף טבעי להם, וכן אמר הכתוב וילמד לטרוף טרף אדם אכל, והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה וכתוב ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רמש על הארץ אשר בו נפש חיה (נחתי) את כל ירק עשב לאכלה (א: ל), ואמר הכתוב ויהי בן (שפירושו) כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד; ובהיות ארץ ישראל על השלמות תשבות רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם... ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי שישבו השלום בעולם ויחדל הטרף מכל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחלה, ויהיה המעשה על המשיח העתיד לבא (בב"א) ע"כ.

ונראה שהרמב"ן פליג על הרמב"ם בזה, כאשר נבאר.

הנה מה שרמו הרמב"ן בסוף דבריו שהברכות האלו והמעשה המדובר יהיה צימות המשיח, כתב כן בפירוש להלן פסוק יב, "ודע כי לו השיגו ישראל מעולם לברכות האלה בשלמות לא הרבים ולא היחידים מהם... ועל כן תמצא לרבותינו ו"ל שיזכירו בפסוקים האלה לעתיד לבא... כי לא נתקיים אבל יתקיים עמנו בעת השלמותי עכ"ל.

בהשקפה ראשונה יש לשאול על מה שכתב כאן הרמב"ן שצימות המשיח יתקיימו כפשוטם וכמשמעותם היעודים של אחרית הימים (של הרמב"ן) "אחרית הימים" ימי המשיח הן, כאשר כתב צפ' ויחי מט: א "כי לדברי הכל אחרית הימים ימות המשיח הם" וגר ואז עם כש ונמר עם גדי ירצן ואריה כבקר יאכל תבן, וכו', והלא קי"ל אין צין ימות המשיח לעוה"ז אלא שעבוד גלות כלל, וכן כתב הרמב"ם ריש פ' י"ז

והנראה פשוט שהרמב"ן פליג על הרמב"ם בזה שכתב שגאולות אלו משלים הן, ועכ"ל סבירא לי שצימות המשיח לא יהיו חידושים צמעה בראשית ובמנהגו של עולם, ומפשר הדברים צאמרו שהן וגר ואז עם כש ואריה כבקר יאכל תבן וכו' אין צהס משום שינוי צמעה בראשית ובמנהגו של עולם שהרי כך היה טבעם בהקראם בששת ימי בראשית, כמש"נ

ולכל חית הארץ נתתי את כל ירק עשב לאכלה ואמר הכחוז ויהי קן, כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואדרבה הא דנעשו טורפים הוא החידוש במעשה בראשית; ובימות המשיח ישוב טבעם לכמות שהיה קודם שגרם החטא. וכל זה נכלל להרמזין בצרכה

והשנתי חיה רעה מן הארץ. **ויראה צרדנ"ו כאן, ריש פ' י"צ מהל' מלכים,** שכתב שכתב שגם להרמז"ס יתקיימו הדברים כפשוטם, אלא שגם משל יש בהם ויתקיים גם הפשט וגם המשל, ומחלק שם בין א"י לחו"ל.

וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלוקים אני ה' (כו: מה)

וזוה טעם לעיני הגוים, כי עשה בהם בעבור שמו הגדול ולא למענם, שלא עשו תשובה.

מדברי הרמזין נראה שלעיני הגוים אינו המשך של "אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" דכתיב קמיה, שאין כוונת המקרא לומר שציאלת מצרים היתה לעיני הגוים. אלא מקרא מקורם הוא, ולעיני הגוים חזרת לראש המקרא, שהזכירה תהיה לעיני הגוים, וכן להיות להם לאלוקים לעיני הגוים, וכאילו כתיב וזכרתי להם

כל אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת. (כז: כט)

שהוא אזהרה לחייבו מיתות שאין לוקחין מהם כופר לפוטרו וכו'.

כתב רב שעוועל בנהותיו, עיין משפטים כא: יט, ואין שם רמז לענינו. אבל גם זה לקוח מהמכלל מרדכי ושם נדפס כאשר העמיקו הרב שעוועל. ועה"פ מעמיק התכ"מ עם טעוטי הדפוס שנפלו בו. והציון צריך להיות "עיין משפטים כא: כד", וכוונת התכ"מ למה שהציא שם הרמזין צ"ש האצ"ע ושכנראה

משפטים עמו. ובהוכחה שזוהי כוונת התכ"מ ראה רמזין פ' מסעי עה"פ ולא תקמו כופר לנפש רוצח... כי מות יומת. (לה: לא) שכתב שהוא אוסר לקחת פדיון לנפש רוצח שלא ינצל לא בגלות ולא במלקות או עונשים אחרים, וצ"ע שם התכ"מ עיין משפטים כא: כד. ש"מ שגם כאן כיון לזה.

כל אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת (כז: כט)

...ומצינו באנשי יבש גלעד... שלא באו המצפה וישלחו העדה שנים עשר אלף איש מבני חיל... לבו והכיתם את יושבי יבש גלעד. ואין הסברה נותנת שעשו כל העדה הרעה הזאת להמית אנשים שאינם חייבים מיתה, ופנחס היה שם... לכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה שכל מלך בישראל או סנהדרין גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים... העובר עליו חייב מיתה. והוא חיובן של אנשי יבש גלעד ושל יהונתן... ומהיכן נתחייבו אלו מיתה מן הדין חוץ מן המקרא הזה וכו'.

רשות לחוקק משפטים ולחייב מיתה למי שעבור עליהם ושזהו חיוכס של אנשי יבש גלעד ושל יהונתן, "ומהיכן נתחייבו מיתה חוץ מן הדין הזה".

ויש להעיר שהיה נראה מדברי הרמזין שאין למלך רשות זה רק בעידן מלחמה, דוק היטב בדבריו, אבל אין לי הכרח סופית בדבריו אם כך דעמו אף שכן נוטים הדברים.

וגם יש לדעת מהיא כוונת הרמזין באומרו שהחיוב מיתה על חרס שהחרימו מלך או סנהדרי גדולה צ"ח כשהחרימו "במעמד כל ישראל".

במהדר"ץ חיות בחורת נציאים שלו וגם בקונטרס דין מלך (אינס תחת ידי ואני מעמיקם מתוך תשו' חת"ס או"ח, רח) תמה מנ"ל לחכמים שיש למלך רשות להעניש ואפילו להמית מי שמיקל בכבודם או אינו מקיים ציווים, שלא מצינו רמז לזה בחורת משה. ואין לומר דלפינן זה מיהושע לחוד, שאמר לו הקב"ה כל אשר ימרה את פיק ימות, שא"ס זה לצדו המקור הלא אין נציא רשאי לחדש דבר מעמה. והעלה שם המהר"ץ חיות ששאלה זו כבר עמד בה הרמזין בנימוקיו עה"ת ופירש שמן הכתוב הזה יצא לנו הדין הזה שכל מלך בישראל או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל יש להם

הרמב"ן והמדרש רבה

במבוא למדרש רבה לרבינו צבי הירש חיות שנדפס ברבות הגדולות, ראם-ווילנא, כתב שאין המדרש רבה על שמות במדבר ודברים מובאים בשום קדמון, ושגם בילקוט שמעוני נדמה שלא העתיק ממנו.

הן אמת שרבותינו הצרפתים אינם מביאים רק בראשית רבה ויקרא רבה, וזכרוננו שבלימוד הישיבה **שאלני יידי מנער** הגאון ר' אהרן שעכטער שליט"א על הרשב"ם ב"ב קלד ע"א דקאמר שם הגמרא על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה... ואגדות וכו' וכתב הרשב"ם "הגדות: תנחומא ובראשית רבה ויקרא רבה". והלא הרבות באו על חמשה החומשים ולמה ייחד אלו שנים דוקא, והשבת או שהוא סער לדברי המהרי"ץ חיות במבוא למדרש רבה. אבל תמיהני על הגאון מהרי"ץ חיות שכתב שאין השמות רבה ובמדבר רבה מובאים בשום קדמון. הרי הרמב"ן מביאם בתמידות בנימוקיו עה"ת, רבו מספור, וארשום קצת מקומות שהנני זוכרם לעת עתה.

• בפ' תצוה עה"פ ונשמע קולו כבואו אל הקודש וגו' (כח: לה) "וראיתי במדרש ואלה שמות רבה".

• בריש פ' במדבר עה"פ שאו את ראש כל עדת בני ישראל (א: ב) "ושוב מצאתי במדבר סיני רבה".

• בפ' בהעלותך עה"פ בהעלותך את הנרות (ח: ב) "וראיתי בילמדנו זכן במדרש רבה", והוא על אתר שם, טו פיסקא ו'.

• בפ' חוקת עה"פ ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין (כ: א) "ובמדבר רבה ראיתי".

• בפ' שופטים עה"פ כי תקרב אל עיר להלחם עליה (כ: י) וכך אמר רבותינו במדרש ואלה הדברים רבה, והוא עוד בתנחומא ובגמרא ירושלמי.

מלשון הרמב"ן ריש פ' במדבר היה נראה שרק בזמן שכתב נימוקיו על ספר במדבר בא רבה לידו, שכתב שם, "שוב מצאתי במדבר סיני רבה", והמדרש הוא על הפסוק שדן בו, ואילו היה המדרש בידו מכבר לא היה כותבו בלשון מציאה.

גם לשון ושוב מצאתי מורה שרק אחר שכתב מה שכתב מצאו. וגם מה שאמר ושוב מצאתי במדבר סיני רבה, ולא אמר שמצא במדבר סיני רבה, כמש"כ בפ' חוקת, משמע דקאמר שהמדרש עצמו מצא.

* בהוצאת הרמב"ן שלי (מוסד הר"ק, ירושלים תש"כ) אין שם אלא "מפתח הענינים". אבל במהדורות מאוחרות, כנראה, ישנן גם מפתחות נוספות, וביניהם מפתח הספרים שהרמב"ן מביא, ובינתיים שלח לי בני העתקה מהמפתחות האלו ומצאתי שמזכיר הרמב"ן המדרש רבות בפירושו על התורה (מלבד מה שמביאם בתורת האדם ושאר ספריו) סלהלן:

בראשית רבה: 116 פעמים. שמות רבה: 36 פעמים. ויקרא רבה: 13 פעמים! במדבר רבה: 12 פעמים. דברים רבה: 3 פעמים.

מענין הדבר שכל הרבות מלבד הבמדבר רבה מובאים בפירושו על כל החמשה חומשים, אבל הבמדבר רבה אינו מביא בפירושו על בראשית שמות ויקרא, רק בפירושו לספר במדבר ודברים. והוא סער חזק להשערתנו מלשוננו שלא קיבל הבמדבר רבה עד שהגיע לספר במדבר, ר"ל, כשהתחיל לכתוב פירושו לספר במדבר.