

## הערות והארות

### פרשת יתרו

וישמע יתרו וגו' (יה, א)

א) יעויין באבן עזרא שנקט שיתרו בא אחר מתן תורה, ולפ"ז הקשה למה נכתבה פרשת יתרו קודם מתן תורה.

ותירץ האבן עזרא וז"ל: והיתה ראוייה פרשת בחדש השלישי (יט, א) להיותה כתובה אחר דבר עמלק וכו', ועתה אפרש למה נכנסה פרשת יתרו במקום הזה, בעבור שהזכיר למעלה הרעה שעשה עמלק לישראל, הזכיר כנגדו הטובה שעשה יתרו לישראל.<sup>1</sup> וכתוב ויחד יתרו על כל הטובה (שמות יח ט), ונתן להם עצה טובה ונכונה למשה ולישראל, ומשה אמר לו, והיית לנו לעינים (במדבר י, לא), והטעם שהאיר עיניהם. ושואל אמר, ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל (ש"א טו, ו). ובעבור שכתוב למעלה מלחמה לה' בעמלק (שמות יז, טז), שישראל חייבים להלחם בו, כאשר יניח השם להם, הזכיר דבר יתרו, כי הם היו עם גוי עמלק, שיזכרו ישראל חסד אביהם, ולא יגעו בזרעו. עכ"ל.<sup>2</sup>

ונתבאר יותר ברמב"ן שם וז"ל: ואם כן נצטרך טעם למה מקדים הפרשה הזאת לכותבה בכאן. ואמר ר"א כי היה זה בעבור דבר עמלק, כי כאשר הזכיר הרעה שעשה עמנו עמלק וצוה שנגמלהו כרעתו, הזכיר שעשה לנו יתרו טובה, להורותינו שנשלם לו גמול טוב, וכשנבא להכרית את עמלק כמצוה עלינו שנזהר בבני הקיני העומדים עמם ולא נסיפם

עמם. הוא דבר שאול שאמר להם כן (ש"א טו, ו). עכ"ל.

ובפשטות הביאור בזה שבימי שאול כאשר יבואו להלחם בעמלק על שעשה רעה לישראל, הרי יהיה איתו הקיני בני יתרו שהחזיקו לו ישראל טובה על ענין אחר, ולכן יהיה צריך להסירם זמ"ז קודם מחית עמלק, וזהו שבא הכתוב ללמד בסמיכות פרשת יתרו לפרשת עמלק.

ב) אמנם נראה שאי"ז ענין מקרי, אלא שבעצם היו עמלק והקיני בגדר "זה לעומת זה" ביחסם לישראל, ובהסרתם זמ"ז בימי שאול היה בירור בין טוב לרע - הטוב לחיים והרע למיתה, ולכן נסמכו הענינים זה לזה בתורה.

דכן משמע בנביא שם (שמואל א' פרק טו) דכתיב: כה אמר ה' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים, עתה לך והכיתה את עמלק וגו', ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים ויסר קיני מתוך עמלק.

וזהו שבא הכתוב להדגיש בכך שנקט אותו הלשון אצל שניהם, בעלותו ממצרים, בעלותם ממצרים, שבין מה שהרע עמלק לישראל, ובין מה שהטיב

ראשונה, מספר נמי מעשה יתרו שהטיב לישראל ראשונה מעצה חשובה שנתן להם. עכ"ל.  
<sup>2</sup> וכ"כ האבן עזרא בפירושו הקצר: וזאת הפרשה דבקה עם פרשת יבא עמלק להפריש בין מעשה זה וזה.

<sup>1</sup> וכע"ז כתבו תוס' ע"ז כד, ב וז"ל: למ"ד לאחר מתן תורה בא, קצת קשה למה נכתבה פרשה זו לכאן. וצ"ל דלפי שסיפר בביאת עמלק שהרע לישראל

למלחמה.<sup>3</sup> הלא תראה כי עמלק בא בעם מועט, לולי תפלת משה היה חולש את ישראל. והשם לבדו שהוא עושה גדולות (איוב ה, ט) ולו נתכנו עלילות (ש"א ב, ג) סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר דור המדבר, שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה, כאשר הזכרתי בדברי משה בפ' ואלה שמות. עכ"ל.

וכ"כ האבן עזרא (בפירושו הקצר) לעיל (יג, יז) וז"ל: והנה לא ראו מלחמה, והיו עבדים תחת יד אחרים, והנה כאשר יצא פרעה אחריהם אין בהם מרים יד. גם עמלק יצא על ישראל במתי מעט ויזנב אחריו והיה נחלש מפניו, לולי משה בחירו. עכ"ל.

ה) ונראה להוסיף ולבאר על דרך זו, שמה שהיו ישראל חלשים ועייפים ויגעים בעת מלחמת עמלק, היה זה משום שהיו עד עתה עבדים מעונים ושפלים, שעבדו בפרך ובעינוי, בלחץ ובמכאובים, במשך שנים רבות מאד, ורק עתה יצאו מיד נוגשיהם ומעניהם.

ולפ"ז יוטעם מה שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, שלפי מה שנתבאר נמצא שמה שעשה כן עמלק בדרך בצאתם ממצרים, הרי זה עיקר רעת עמלק במלחמתו עמם, כי מחמת זה היו אז חלשים ועייפים ויגעים, והיה בזה אכזריות מאין כמוה להלחם עמם באותה שעה<sup>4</sup>, ולכן נצטוינו<sup>5</sup> למחותו.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> ונראה שנידון זה יש בו נפק"מ לדינא, כי ברמב"ם מבואר שענין מצות זכירת עמלק הוא שזכירת מעשיו תביא להתעוררות השנאה נגדו באופן שנרצה להלחם בו ולקיים מצות מחייתו, ולפ"ז מסתבר שמי שאינו מבין גודל הרעה במה שעשה לנו עמלק, ולמה היא רעה כ"כ עד שמחייבת מחייתו, הרי לא יצא ידי חובת זכירת עמלק כראוי.

דכ"מ ברמב"ם בסה"מ מצוה קפט: הציווי שנצטוינו לזכור את אשר עשה לנו עמלק, שקדם אותנו ברע, ונאמר את זה בכל זמן וזמן ונעורר את הנפשות בדברים להלחם בו, שנקרא את בני האדם לשנאו, כדי שלא ישכח הדבר ולא תחלש שנאתו ולא תמעט בנפשות במשך הזמן; וזה אמרו יתעלה "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כה, יז). ולשון ספרי

הקיני לישראל, הצד השהו שבהם ששניהם עשו כן לישראל בעלותם ממצרים.

ג) והנראה בביאור הענין, דהנה נאמר בפרשת זכור (דברים כה, יז - יח) זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים. [אבן עזרא: ויתכן להיות מלת נחשלים כמו נחלשים, וכן כבש כשב].

ומשמע שעיקר הרעה במעשה עמלק, שעל זה נצטוינו למחותו, הוא מה שנלחם בישראל בשעה שהיו נחלשים, עייפים ויגעים.

ד) ואשר נראה לבאר בזה, דהנה נאמר לעיל (יד, י - יג) ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם וייראו מאד וגו', ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום וגו'.

וכתב האבן עזרא וז"ל: כי אתם לא תעשו מלחמה, רק תראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום.

יש לתמוה, איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם, ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם.

התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים

<sup>3</sup> וכע"ז כתב הרמב"ם כמו"נ ח"ג פל"ב, ע"ש.  
<sup>4</sup> והוא כעין מה שהיה עם ניצולי מחנות ההשמדה בשואה, שבסוף המלחמה בצאתם מן השעבוד בהיותם חלשים ועייפים ויגעים מן הצרות, שבו מקצתם לבתיהם, ובכמה מקומות אירע שהרגו בהם שכניהם הגויים מיד עם שובם.

<sup>5</sup> ובזה גם יוטעם הכתוב בדברים (כג, ד - ה): לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים וגו'. ופירש"י: בדרך - כשהייתם בטירוף. עכ"ל.

ורק שהם לא נלחמו כמו עמלק, וגם לא היה זה מיד בצאתם ממצרים, ולכן לא נצטוינו אלא שלא יבואו בקהל.



החרש ומכשיל העור שלא יירא מהם כי לא ידעו ולא יבינו, על כן "ויראת מאלהיך" שהוא רואה הנסתרות.<sup>7</sup>

וה"נ נלחם עמלק בישראל כי לא ירא מהם מאחר שהיו חלשים ועייפים ויגעים, ומשום שלא ירא אלקים שהוא נפרע מן העושה רע לאדם שאין יראים ממנו מחמת חולשתו וכיו"ב.

ז) וזהו יסוד ההבדל בין מעשה עמלק למעשה יתרו שבא הכתוב כאן להשמיענו ע"י סמיכות הפרשיות, שעמלק נלחם בהם בחולשתם בדרך בצאתם ממצרים, ואילו יתרו, אדרבה עשה עמהם חסד באותה שעה.

וזוהי כונת הכתוב בשמואל שם: פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים, עתה לך והכיתה את עמלק וגו', ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים ויסר קיני מתוך עמלק.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

<sup>7</sup> והוא כענין הכתוב בשמות (כב, כב - כג) כל אלמנה ויתום לא תענון, אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים. שפירש הרמב"ן: והנכון בעיני כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד מיד אשמע צעקתו, איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום אותו ממך. והטעם, כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעום ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך, כי נוקם ה' ובעל חמה (נחום א ב).

ויבא כענין הזה בכתובים רבים, כגון מה שאמר (משלי כב כב - כג) אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם, יאמר אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין לו עוזרים ואל תדכא העני אשר בשעריך כי ה' יריב בעבורם, וכן אמר (שם כג י - יא) ובשדה יתומים אל תבוא כי גואלם חזק ה' צבאות שמו, שיש להם גואל חזק וקרוב יותר מכל אדם. אף כאן אמר כי בצעקתו בלבד יושע. עכ"ל.

שו"ר במחזור ויטרי (מהדורת גולדשמידט מכת"י, ח"א, הלכות שחרית סי' מח, ביאור הקדיש) שפירש להדיא כמו שנתבאר ביסוד רעת עמלק וסיבת המצוה למחותו, וז"ל: משל למלך שפדה את בנו מבית האסורין והיה הבן הולך אצל אמו ובאמצע הדרך פגעו ליסטים אחד תפסו ובזבוזו והכהו מכת מרדות, כששמע המלך חרה לו עד מאד, אמר לו לא די לך הצרות שסבל בני בבית האסורין, אך לאחר שפדיתיו בזרועי ובכוחי הגדול בא עליו אותו ליסטים ובזבוזו ואת אנשיו הרג ואת עצמו הכה עד מות, עמד והשליך הוא חותם שלו ונשבע שלעולם לא יקרא בשמו עד שינקם מאותו צורר, ולאחר שיתנקם יתמלא כס מלכותו ושמו הגדול יתגדל ויתיחד. כך נשבע הקב"ה שלא יתמלא שמו וכסאו עד שינקם מזרעו של עמלק. עכ"ל. וברוך שכיונתו לדעתו הגדולה.

ו) ובזה יוטעם הכתוב שם: ולא ירא אלקים, שפירש רש"י: ולא ירא - עמלק, אלהים, מלהרע לך. עכ"ל.

די"ל שהוא כענין הכתוב בויקרא (יט, יד) לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך וגו', שפירש הרמב"ן: כי יזהיר בהווה, שאדם מקלל

זכור את אשר עשה לך עמלק - בפה, ולא תשכח בלב. כלומר אמור דברים בפיו שיביאו בני אדם לך, שלא תסור שנאתו מן הלב. ולשון ספרא זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך, כשהוא אומר 'לא תשכח', הרי שכחת הלב אמורה; הא מה אני מקים 'זכור' - שתהא שונה בפיו. הלא תראה, איך עשה שמואל הנביא, כשבא לקיים מצווה זו, שהוא זכר תחילה, ואחר כך ציווה להרגם, והוא אמרו "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל" (שמואל א' טו, ב). עכ"ל.

וכ"מ ברמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים הלכה ה: ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. עכ"ל.

(ובמקום אחר הוספתי לכוון ששיטת הרמב"ם היא שאין המצוה בקריאת הפרשה גרידא אלא בזכירת הענין, ונפק"מ שהקורא את הפרשה ואינו מבין כונת התורה בהפלטת רוע מעשה עמלק בכתוב אשר קרך בדרך ויזנב אחריך וגו', הרי לא יצא יד"ח כראוי).

\* \* \*

**בְּעֵבוֹר יִשְׁמַע הָעַם בְּדַבְרֵי עֲמֹךְ**

א) בפרשת יתרו קודם מתן תורה כתוב (פי"ט פס' ט'), "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וגו'". ובפשטות פירוש הפסוק הוא, שה' אומר למשה שיבוא אליו בענן לעיני העם, וידבר עמו כדבר איש את רעהו, ובכך יאמין העם בגדלותו של משה. ולא נתפרש האם העם ישמע רק שהקב"ה מדבר עם משה או שגם ישמע את תוכן הדבור שמדברים ביניהם. עי' העמק דבר.

ויש לעיין היכן מצינו שנתקיים מקרא זה. ובפשטות יש שתי אפשרויות, א', מיד אחר ירידת ה' בענן כתוב (שם. פס' י"ט) "וקול השופר הולך וחזק מאוד משה ידבר והאלוקים יעננו בקול", דמשמע בזה שהיה דבור בין משה להקב"ה, שמשם דבר וה' ענהו<sup>8</sup>. ב', אחר הירידה של ה' על ההר מצינו דבור בין ה' למשה, שכתוב (שם. פס' כ') "ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה"<sup>9</sup>.

ובשתי אפשרויות אלו יש קצת קושי. באפשרות הראשונה קשה, שבפסוק של 'הנה אנכי' משמע שה' ידבר עם משה, ובפסוק של 'משה ידבר' משמע להיפך שמשם מדבר לה'. ובאפשרות השניה קשה, שבפסוק של 'הנה אנכי' משמע שהדבור שה' ידבר עם משה יהא חשוב ויהיה כחלק ממעמד הר סיני, ובדבור שה' דבר עם משה אחר הירידה אינו נראה כחלק חשוב במעמד הר סיני.

עוד יש לעיין, דאדרבה אם מצינו לשון דבור אצל הקב"ה אז מצינו את זה עם כל ישראל ולא דווקא עם משה, דקודם לעשרת הדברות כתוב (פ"כ פס' א') "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר. אנכי ה' אלוקיך וכו'", ואחר כל הדברות כתוב (שם

פס' ט"ו ט"ז) "וכל העם רואים את הקולות וכו' ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות". ומשמע בזה שה' דבר עם כל ישראל, וא"כ יש לעיין במה נתייחד משה משאר העם בכך שה' דבר עמו.

ב) בהמשך הפסוק של 'הנה אנכי בא אליך וכו' כתוב "ויגד משה את דברי העם אל ה'". ולא נתפרש בפסוק מה היו דברי העם. וברש"י פירש, 'תשובה על דבר זה שמעתי מהם רצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך רצוננו לראות את מלכנו' (מכילתא). ובפסוק שאחר כך כתוב "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכו'", ופירש רש"י, 'ויאמר ה' אל משה. אם כן שמזיקין לדבר עמם לך אל העם וכו'".

ולכאן לפי דברי רש"י מבואר, שהגם שהיתה תכנית כזו שהקב"ה ידבר בייחוד עם משה, מכל מקום התבטלה התכנית מפני בקשת העם שה' ידבר עמם ממש. ואתי שפיר מה שמצינו שהקב"ה ידבר עם כל ישראל ולא מצינו דיבור מיוחד עם משה. אלא שכל זה צ"ב, דלאן נעלם כל הענין של 'וגם בך יאמינו'. ועוד צ"ב, דאם בגלל בקשתם נשתנתה התכנית של 'הנה אנכי וכו', אז למה התורה העלימה בקשתם, הלא בקשתם גרמה לשינוי גדול, והיה צריך לכתוב את בקשתם במפורש בשביל שיובן סיבת השינוי.

ובעיקר טענתם של ישראל צ"ע, דבטענת בני ישראל משמע שאמורים הם לשמוע דבור מפי שליח ומבקשים הם לשמוע מפי המלך, וצ"ע היכן נאמר בפסוק של 'הנה אנכי וכו' שהם אמורים לשמוע מפי שליח, דאדרבה אם אמורים הם לשמוע את הדבור עצמו אז ישמעו הם את הקב"ה מדבר עם משה, ושפיר חשיב ששומעים מפי המלך. ואף אם נאמר שכיון שאינו מדבר אליהם ממש אז לא חשיב מפי המלך, אכתי אינו חשיב מפי שליח. וצ"ע<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> ובפשטות היה אפשר לומר, דהקב"ה אמר למשה שיזכר עמו, והעם לא יבין מה שיזכר, ואחר כך משה יעביר להם את הדברים. רק שפשט זה דחוק מאוד, דלא מצינו לזה זכר במקרא.

<sup>8</sup> כאבן עזרא בשם גאון אחד פירש, שבזה נתקיים ה'בדברי עמך'.

<sup>9</sup> עי' רמב"ן.



'משה ידבר והאלוקים יעננו בקול' הוא תיאור למה שאירע בערפל אחר שתי דברות הראשונות.

ואכתי יש לעיין איך במה שנכנס משה לערפל למסור שאר הדברות מתקיים לשון הפסוק 'בעבור ישמע העם בדברי עמך', דדוחק לומר דעם ישראל שמעו את הקב"ה מדבר עם משה את שאר הדברות והוא מסר להם<sup>12</sup>, דאם בזה נתקיים ה'בדברי עמך' היה למקרא לפרש דבור זה.

(ה) ונראה לומר בדעת רש"י, דמה שכתוב 'בעבור ישמע העם בדברי עמך', אין הכוונה כפשוטו שהקב"ה ידבר עם משה כדבר איש את רעהו, דדיבור כזה אינו מיוחד דווקא אצל משה שהרי מצינו גם אצל ישראל שדבר עמם פנים בפנים שתי דברות ראשונות. אלא כוונת הפסוק 'בדברי עמך' שידבר עמו ממש בשותפות, והיינו על ידי שמשה מדבר לישראל וה' מסייעו בהגבהת הקול, וכמו שפירש רש"י את הפסוק של 'משה ידבר והאלוקים יעננו בקול', ד'בדברי עמך' היינו יחד איתך. וזה הרי התקיים היטב בערפל, וכמו שנתבאר. [והפסוק של 'משה ידבר והאלוקים יעננו בקול' הוא התיאור לקיום הפסוק של 'בעבור ישמע העם בדברי עמך'.]

ובזה נתייחד משה משאר העם, דשאר העם הקב"ה דבר עמם כדבר איש אל רעהו, אבל אצל משה הקב"ה דבר עמו בשותפות.

ולפי"ז מובן היטב מה שבקשו ישראל 'אינו דומה שומע מפי שליח לשומע מפי המלך'. דהם שמעו שהקב"ה רוצה לדבר יחד עם משה על ידי שמשה הוא המדבר והקב"ה מסייעו בקול, דזהו בעבור ישמע העם בדברי עמך, ועל זה אמרו אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, דרצו לשמוע את דיבורו של הקב"ה ולא רק את סיועו בקול. והקב"ה הסכים לבקשתם הגם שידע שלא יוכלו לעמוד בזה<sup>13</sup>, וכמו שבאמת מצינו שאחר שתי

(ג) והנה אחר כל מעמד הר סיני כתוב (פרק כ' פס' י"ח) "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלוקים". ולא נתבאר לשם מה נגש משה לערפל. וברש"י כתב 'ערפל. לפנים משלש מחיצות וכו' ערפל הוא עב הענן שאמר לו הנה אנכי בא אליך בעב הענן'. ומשמע בזה דמה שמשה נגש לערפל הוא בשביל לקיים את מה שאמר הקב"ה למשה 'הנה אנכי בא אליך וכו'', ומבואר בזה דגם רש"י מודה דלבסוף היה קיום להנה אנכי בא אליך בעב הענן וכו'. והיינו, דהגם שהסכים הקב"ה לבקשתם של ישראל לדבר עמם מ"מ לא ביטל את התכנית של 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן וכו'', וסבירא ליה לרש"י דבמה שנגש משה לערפל נתקיים מקרא זה. רק שיש לעיין מה אירע בערפל שבזה גם התקיים המשך הפסוק 'בעבור ישמע העם בדברי עמך'.

(ד) והנה על הפסוק 'משה ידבר והאלוקים יעננו בקול', פירש רש"י, 'משה ידבר. כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא 'אנכי' ולא יהיה לך', והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע'. מבואר בדברי רש"י, דבני ישראל שמעו מפי הגבורה רק שתי דברות ראשונות אבל שאר דברות שמעו מפי משה בסיועו של הקב"ה. וצ"ב דהרי רק לאחר כל הדברות כתוב 'דבר אתה עמנו ונשמעה', ומשמע ששמעו כל הדברות מפי הקב"ה.

ועל כרחק צ"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה, וה'דבר אתה עמנו ונשמעה' נאמר אחר שתי דברות ראשונות, ורק נכתב אחר כל הדברות. וכן מפורש במדרש שיר השירים<sup>14</sup>. ולפי"ז מה שמשה נגש אל הערפל מיד אחר שבקשו ישראל 'דבר אתה עמנו ונשמעה וכו'' הוא בשביל להשמיע להם את שאר הדברות. וכן מפורש הוא בפרקי דר"א. והפסוק של

<sup>12</sup> עיי' רמב"ם פ"ח מהל' דעות.

<sup>13</sup> אחר שבקשו ממשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה', כתוב שמשה רבינו אומר להם שזה היה 'לבעבור נסות אתכם וכו'', ועיי"ש ברש"י. והיינו דמה שהקב"ה הסכים לבקשתם הוא לבעבור נסות אותם.

<sup>14</sup> הרמב"ן בשרשים הביא מדרש זה. ולפי מה שפירש רש"י על הפסוק וידבר ה' אלוקים את כל הדברים האלה וכו' דבתחילה אמר הקב"ה כל הדברות בכת אחת, אתי שפיר למה נכתב 'דבר אתה עמנו' אחר כל הדברות, דסוף סוף בתחילה נאמרו כל הדברות. עיי' בשל"ה.

ידבר והאלוקים יעננו בקול'.

**הרב אברהם ישעיה לופיאנסקי**  
ירושלים

\* \* \*

דברות ראשונות בקשו העם ממשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה'. ואחר הבקשה נגש משה לערפל, ודיבר להם שאר הדברות כפי התכנית המקורית ש'משה

## פרשת משפטים

וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית וגו' (כב, ז)  
(א) פירש רש"י: ובא השומר הזה, שהוא בעל הבית, ונקרב וכו'. עכ"ל.

וצ"ב למה הדגיש הכתוב ענין הבית, וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית וגו', שמחמת זה אינו ברור שבשומר הכתוב מדבר, והוצרך רש"י לפרש שהשומר הוא בעה"ב, ולמה לא אמר הכתוב בפשטות וגונב מן האיש וכו' ונקרב האיש וכו'.

(ב) והנראה בזה ע"פ מש"כ הרשב"ם ז"ל: בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבידה ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבידה, ופירשו רבותינו, ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר.

ולפי פשוטו של מקרא, (שלא נזכר בכתוב שומר חנם ושומר שכר), פרשה ראשונה שכתוב בה "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", מטלטלין הם, ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו.

אבל פרשה שנייה שכתוב בה כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור, ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב. עכ"ל הרשב"ם.

והמבואר בדבריו שלפני פשוטו של מקרא סיבת הפטור בגניבה בפרשה ראשונה, אינה אלא משום שבמטלטלין הכתוב מדבר, וכדכתיב כסף או כלים, וכל המפקיד מטלטלין אצל חברו, הוא על דעת שישמרם בתוך ביתו כשאר חפציו, והרי עשה כן, ולפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו.

ולפ"ז נמצא שכל עיקר הפטור אינו אלא רק כשגונב מביתו, שאז נמצא שהשלים חובתו ולכן הוא פטור

ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני... והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אָזְנוֹ בַּמִּרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעֵלָם (כא ה-ז)

בפשטות לא מצינו רמז לכך שהרצון לעבוד לעולם פסול ושהרציעה היא כעונש עליו, אולם ר' יוחנן בן זכאי בקידושין כב: דרש את המקרא כמין חומר, מה נשתנה אוזן מכל אברים שבתורה? אוזן זו ששמעה.. 'כי לי בני ישראל עבדים' - ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע. הרי שעצם הרצון להישאר עבד פסול, והרציעה היא עונש עליו.

ובפשטות מקור הדברים מהרציעה עצמה שנעשית בדלת, כיצירת חור בגוף העבד וחיבורו לדלת. ויש לראות עוד בלשון הכתוב 'והגישו אדוניו אל האלהים' שלשון 'גישה אל' מתייחס להליכה לב"ד כדי לפתור סכסוך, כגון 'מי בעל דברים יגש אליהם' ויגש אליו יהודה' כדי לשטוח טענות, 'כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל השופט' גישה היא עמידה ודרישה תקיפה. לכאורה כשעבד בא להרצע שני הצדדים מרוצים, ואין ביניהם שום ויכוח, שהעבד רוצה להמשיך לעבוד וגם האדון רוצה שינהג כך, ואין מקום לביטוי 'גישה'.

אולם מאחר שהעבד חוטא ברצון הזה, הרי הם כבעלי דברים העומדים בשני צדדים, והאדון מגיש את העבד לבית הדין בתביעה על כך שהוא רוצה להרצע.

**הרב משה גרינהוט**

נווה יעקב

\* \* \*



בשבועה, כי כל עיקר מה שיכול ליפטר בשבועה היינו משום שהוא "בעל הבית", כלומר שהרי גם את חפציו הוא שומר בבית הזה, ואינו מחוייב לשמור הפקדון יותר משהוא שומר חפציו.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

על הגניבה, אבל אם לא שמר הפקדון בתוך ביתו כשאר חפציו, הרי לא השלים תנאו, כי לא שמרו כשמירת חפציו, וא"כ לכאורה יתחייב.

ג) ובזה יתיישב מה שנקט הכתוב "וגונב מבית האיש" וגו', דהיינו דוקא כשגונב מביתו, וכמשנ"ת.

ולכן גם נקט הכתוב "ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", כלומר שיפטר

## פרשת תרומה

מן "אַרְוֹן הָעֵדֻת בְּקֶדֶשׁ הַקִּדְשִׁים" (שמות שם, לד). ואילו מזבח הקטורת ניתן "לפני הפרכת" (ל, ו), מולה ממזרח לה ועדיין "מן חצי המשכן ולפנים", אבל לא פנימה כשולחן אלא "משוך קמעא כלפי מזרח". השולחן אינו סמוך ממש אל צלע צפון, אלא קרוב יותר אל אמצע רוחב ההיכל מאשר אל הצד, שכן הוא "משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה", ולכן לא יכול היה להיאמר, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה'. אלא, "מחוץ לפרכת" במקום שיתאים לצורך עבודתו, היינו בהשאת אמתים וחצי מאחוריו, הרווח המספיק להילוך שני כהנים זה בצד זה ומערכת אחת של לחם הפנים בידי כל אחד מהם (ראה רש"י ליומא שם ד"ה משוך; הרוחב הנצרך להילוך שני בני אדם כתף לכתף נלמד, לפי רש"י למנחות צט, א, מבדי הארון, אשר אורך הארון הפריד ביניהם לאפשר לשני כהנים מכל קצה להיכנס בין הבדים לשאת את הארון, כמשתמע שם צח, ב). ריחוק המנורה מן הכותל שלה נגזר מריחוק השולחן מן הכותל שלו. שכן מן "נכח השלחן" למדנו שלשה דברים: ששולחן ומנורה עומדים על ציר רוחב אחד, במרחק שווה מן הפרוכת; שיהיה חלל פנוי בין השולחן למנורה, ולא יחצוץ מזבח הקטורת ביניהם אלא יורחק מעט מזרחה; ושתורחק המנורה מן הצלע שלה באותה מידה שהשולחן מרוחק מן הצלע שלו (ראה יומא שם).

שיעור הכתוב הוא אפוא: "ושמת את השלחן", אי שם ברוחב הבית כנגזר מעבודתו, "מחוץ לפרכת"

**וְשִׁמַּתְךָ אֶת הַשְּׁלֶחָן מִחוּץ לַפְּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשְּׁלֶחָן עַל צֵלַע הַמִּשְׁכָּן תִּימְנָה וְהַשְּׁלֶחָן תִּתֵּן עַל צֵלַע צָפוֹן (שמות כו, לה).**

רש"י: וְשִׁמַּתְךָ אֶת הַשְּׁלֶחָן – שולחן בצפון משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום משוכה מן הכותל הדרומי שתי אמות ומחצה. ומזבח הזהב נתון כנגד אויר שבין שולחן למנורה, משוך קמעא כלפי המזרח. וכולם נתונים מן חצי המשכן ולפנים. כיצד? אורך המשכן מן הפתח לפרכת עשרים אמה; המזבח והשולחן והמנורה משוכים מן הפתח לצד מערב עשר אמות.

מקורו של רש"י בברייתא יומא לג, ב, מן התוספתא ליומא פרק ב: "שולחן בצפון משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה. מזבח ממוצע ועומד באמצע ומשוך כלפי חוץ קמעא." ובתוספתא שם נוסף: "וכלם היו נתונים מחצי הבית ולפנים".

נראה שמגמתו של רש"י ליישב גם את הסדר המקוטע לכאורה של הפסוק, אשר פותח במיקום השולחן אך בלי לשייך לו צלע, עובר אל המנורה וצלעה, ושוב חוזר אל השולחן וצלעו; ומדוע לא נכתב בפשטות, 'ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה ואת המנורה נוכח השולחן על צלע המשכן תימנה'. תשובתו של רש"י היא ששימת השולחן "מחוץ לפרכת" היא צו נפרד, עם השלכות אחרות, מנתינתו "על צלע צפון". כיצד? "מחוץ לפרכת" משמע קרוב לה, מיד בעברה השני

לשולחן, כאילו נדחה ח"ו מאליו אל שמאל. אלא, מקום כבודו "מחוץ לפרכת", ואלמלא בת זוגו יכולנו להעמידו בימין או אפילו באמצע רוחב הבית. אבל משום המנורה שמקומה בדרום, נשאר מקום השולחן "על צלע צפון".

**הרב ישעיה לוי**

ירושלים

\* \* \*

**וְעִשִּׂיתָ לְמִסְךְ הַמִּשְׁחָה עֲמוּדֵי שְׁטִים וְכוּ' וַיִּצְקֶתָ לָהֶם הַמִּשְׁחָה אֲדָנִי נְחֹשֶׁת. (כו, לז)**

א) מפורש בפרשה שאדני המשכן היו כסף, ואילו אדני החצר היו נחושת, וא"כ יש להעיר למה אדני מסך המשכן, (ר"ל אדני העמודים של מסך פתח המשכן שבמזרח), היו נחושת כאדני החצר, והרי לכאורה עמודי המזרח מכלל המשכן הם, ואדניהם בגדר אדני המשכן הם, וא"כ היה הדין נותן שיהיו כסף כשאר אדני המשכן.

ב) והנראה בזה, דהנה כתב רש"י לעיל (כו, ה) וז"ל: רחבן של יריעות ארבעים אמה כשהן מחוברות, עשרים אמה לחוברת, שלשים מהן לגג חלל המשכן לארכו, ואמה כנגד עובי ראשי הקרשים שבמערב, ואמה לכסות עובי העמודים שבמזרח, שלא היו קרשים במזרח אלא ארבעה עמודים, שהמסך פרוש ותלוי בוויין שבהן כמין וילון. וכו'. זו מצאתי בברייתא דארבעים ותשע מדות. אבל במסכת שבת (צח, ב), אין היריעות מכסות את עמודי המזרח, וכו', והכתוב מסייענו, ונתת את הפרוכת תחת הקרסים, ואם כדברי הברייתא הזאת, נמצאת פרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה. עכ"ל.

ומבואר ברש"י שעמודי המזרח עוביין אמה,<sup>1</sup> ועומדין מחוץ לחלל הקרשים, (שחלל הקרשים אורכו שלשים אמה, ומוסף עליו עובי עמודי

סמוך לה, בחצי הפנימי של ההיכל ופנימה יותר ממזבח הקטורת. "וְאֵת הַמְּנֶרֶה נִכַּח הַשְּׁלֶחָן" מרוחקת מן הכותל כפי שמרוחק השולחן, אף שהיא עצמה אינה זקוקה לאותו הרווח. מעתה "על צלע המִשְׁכָּן תִּימְנָה" משמע בהכרח, משוכה אל דרום רק במידה שאני עדיין מקיים בה גם "נִכַּח", ותתפרש "צִלְע" האמורה על המצודד ולא על הסמוך הגמור. משכך, רשאי המקרא לסיים, "וְהַשְּׁלֶחָן תִּתֵּן עַל צִלְע צְפוֹן", כלומר נוטה אל צלע צפון כפי שנוטה המנורה אל "צִלְע הַמִּשְׁכָּן תִּימְנָה".

כך לרש"י הדורש מכל ייתור או סטייה תחבירית מוסר או הלכה. ולפי הפשט נפגשו כאן במקרא מגמות סותרות. מחד, סדר הנחת הכלים עוקב אחר סדר הציוויים לעשותם, ולכן מפני שפרשת עשיית השלחן (שמות כה, כג-ל) באה אחר עשיית הארון (שם, י-כב) ולפני המנורה (לא-מ; אולי מפני שהשולחן דומה לארון בתבניתו, חומריו, זרו, ובדיו), מקדים הכתוב את מיקום השלחן אל מיד אחר מיקום הארון (כו, לג-לד) ולפני מיקום המנורה. מאידך, תיאור הנעשה ברוח דרום קודם לעולם לרוח צפון, כגון אצל קרשי המשכן (כו, יח; לו, כג), קלעי החצר (כו, ט; לח, ט), והדגלים והלוויים סביב מחנה השכינה (במדבר ב, י; ג, כט), אולי מפני שדרום הוא ימין (כשמו הנרדף תִּימָן) וצפון הוא שמאל, ככתוב, "צְפוֹן וַיְמִין אֶתָּה בְּרֵאתָם" (תהלים פט, יג); "אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדָמְשָׁק" (בראשית יד, טו; 'צפן' הוא 'שמל' באותיות מתחלפות), וימין קודמת. לפיכך לא יכול הפסוק להקדים את המנורה ולפתוח, 'ושמת את המנורה מחוץ לפרוכת על צלע המשכן תימנה', או להקדים את צפון ולפתוח, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה'. אלא, פותח הכתוב בשולחן בלי להזכיר את רוחו, עובר אל המנורה ומיקומה בדרום, ורק לבסוף הוא חוזר למקם את השולחן בצפון.

ועוד, אילו פתח הכתוב, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה', היה בכך עלבון

היכל היה במזרח, ולא היו שם קרשים אלא עמודים, עובי כל אחד ואחד היה אמה על אמה, וכו'. ע"כ. (ובהמשך הברייתא יש שם ט"ס, יעו"ש).

<sup>1</sup> וכן איתא בברייתא דמידות (הלכה יד לפי סדר הברייתא שבמהדורת הגר"ח קנייבסקי, והובא בילקוט שמעוני פרשת פקודי רמז תכב), ופתחו של





לענין עמודי המזרח) נשנית אליבא דר' יוסי, דס"ל דהמשכן ארכו ל"א אמה.

והנה המלבי"ם לא הביא סמך לדבריו הללו, והרי עיקר דברי הברייתא דמידות בענין זה, נשנו בסתמא, ולא נזכר שם שהוא דברי ר' יוסי, דהכי איתא שם בהלכה י, (לפי סדר הברייתא שבמהדורת הגר"ח קנייבסקי, והובא בילקוט שמעוני, פקודי, רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, וכו'. ע"כ.<sup>3</sup>

ואשר י"ל בזה, דהנה איתא בברייתא דמידות (במהדורת הגר"ח ק, ובילקוט פקודי רמז תכב), ופתחו של היכל היה במזרח, ולא היו שם קרשים אלא עמודים, עובי כל אחד ואחד היה אמה על אמה וכו', ומקום הקרשים שעמודים שבדרום (צ"ל שעומדים בדרום)<sup>4</sup> ושבצפון ושבמערב, היה רוחב אמה ולא היה ממידת האהל. ע"כ.

והנה הרי עמודי המזרח עמדו מחוץ לחלל הקרשים, וכמפורש בברייתא שם לעיל (ה"י, ובילקוט שם רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, ואמה במערב, נמצאו שלשים ושתיים אמה. נשתיירו שמונה אמות לכסות את הקרשים שבמערב. ע"כ.

וא"כ לכאורה גם מקום עמודי המזרח לא היה ממידת האהל, ולמה נקטה הברייתא לקמן שם שרק מקום הקרשים שבדרום ושבצפון ושבמערב לא היה ממידת האהל.

ועל כרחק מבואר בברייתא, שמקום עמודי המזרח, אף שהיה מחוץ לחלל הקרשים, מ"מ היה ממידת האהל, וכדעת ר' יוסי בריש ברייתא דמלאכת המשכן, שאורך המשכן ל"א אמה.

המזרח אמה)<sup>2</sup>, ושלדעת הגמ' בשבת, אין יריעות המשכן מכסות את עמודי המזרח.

ג) ובביאור מחלוקת הגמ' בשבת וברייתא דמ"ט מידות הנ"ל, כתב המלבי"ם לעיל (ו) דהנה איתא בריש ברייתא דמלאכת המשכן, המשכן ארכו שלשים אמה וכו', ר' יוסי אומר ארכו ל"א אמה, ע"כ.

ובביאור מחלוקת ת"ק ור' יוסי י"ל שלר' יוסי היה מסך הפתח תלוי כלפי חוץ, וא"כ אמה שבין עמודי המזרח (שהיא מן המסך ולפנים), נתקדשה בקדושת המשכן, ולכן נמצא שהמשכן ארכו ל"א אמה, הואיל וגם אמה שבין עמודי המזרח נחשבת מכלל המשכן.

וזוהי שיטת הברייתא דמידות הנ"ל, שיריעות המשכן כיסו גם את עמודי המזרח, הואיל והחלל שבין העמודים הללו נתקדש בקדושת המשכן, די"ל דהברייתא דמידות הנ"ל ר' יוסי היא, דס"ל המשכן ארכו ל"א אמה.

אבל לת"ק בברייתא דמלאכת המשכן, היה מסך הפסח תלוי כלפי פנים, וא"כ אמה שבין עמודי המזרח, (שהיא מחוץ למסך), לא היתה קדושה בקדושת המשכן, ולכן נמצא שהמשכן ארכו שלשים אמה בלבד, הואיל ואמה שבין עמודי המזרח אינה נחשבת מכלל המשכן.

וזוהי שיטת הגמ' בשבת הנ"ל, שאין היריעות מכסות את עמודי המזרח, הואיל והחלל שבין העמודים הללו לא נתקדש בקדושת המשכן. עכת"ד המלבי"ם.

ד) ונראה סמך לדברי המלבי"ם, דהנה יסוד דבריו הוא שי"ל דהברייתא דמידות (שהביא רש"י הנ"ל

<sup>3</sup> אמנם בהמשך הברייתא שם הי"ב, (ובילקוט שם, תכב), הובאה דעת ר' יוסי גבי יריעות האהל, ואולי י"ל דשמע שביריעות המשכן הוא מודה למה שאמרו שם לעיל שהן מכסות את עמודי המזרח, יעו"ש.

<sup>4</sup> וכ"ה במהדורת הגר"ח ק.

<sup>2</sup> וכן מבואר בברייתא דמידות (ה"י במהדורת הגר"ח ק, ובילקוט שם רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, ואמה במערב, נמצאו שלשים ושתיים אמה. נשתיירו שמונה אמות לכסות את הקרשים שבמערב. ע"כ.

נתקדש בקדושת המשכן, וכת"ק בריש ברייתא דמלאכת המשכן, שהמשכן ארכו שלשים אמה בלבד, הואיל ואמה שבין עמודי המזרח אינה נחשבת מכלל המשכן.

ונמצא שמקום עמודי המזרח אינו מכלל המשכן אלא מכלל החצר, וא"כ אדניהם אינם בדין אדני המשכן אלא בדין אדני החצר, ולכן היו נחושת כאדני החצר, ולא כסף כאדני המשכן.

### הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

\* \* \*

ונמצא שברייתא דמידות היא כר' יוסי בזה, והברייתא לשיטתה, שיריעות המשכן כיסו גם את עמודי המזרח, וכמו שביאר המלבי"ם הנ"ל דהיינו משום שהחלל שבין העמודים הללו נתקדש בקדושת המשכן.

ה) ולפ"ז יש ליישב מה שהערנו לעיל למה אדני מסך המשכן שבמזרח, היו נחושת כאדני החצר, והרי לכאורה הדין נותן שיהיו כסף כשאר אדני המשכן.

דהנה לשיטת הגמ' בשבת הנ"ל, (שכתב רש"י הנ"ל שהכתוב מסייעה), הרי אין יריעות המשכן מכסות את עמודי המזרח, וכמו שביאר המלבי"ם בזה דהיינו משום שהחלל שבין העמודים הללו לא

## פרשת תצוה

ולענין כבוד כתב הרמב"ם במו"נ (ח"ג סוף פמ"ו) וז"ל: **התאווה אשר מקורה הכבוד, וכו'.** עכ"ל. וכ"כ רבנו בחיי (בפתיחה לפירושו על פרשת ויקהל) וז"ל: **התאווה הנטועה בכבוד יותר מזולתו.** עכ"ל. והטעם לכך שהתאווה מקורה בכבוד, הוא משום שהכבוד הוא משכן הנפש, והנפש היא יסוד הרצון והתאווה, וכמש"כ האבן עזרא בשמות כג, כה וז"ל: **והנפש בכבוד<sup>1</sup>, והיא המתאווה לאכול, וככה כתוב כי תאווה נפשך לאכול בשר (דברים יב, כ), ותאות המשגל ממנה.**<sup>2</sup> עכ"ל. [ולפ"ז נראה לפרש מה שנקרא "כבוד" (על דרך מה שפירש האבן עזרא הנ"ל

**וְאֵת הַיְתָרָת עַל-הַכֹּבֵד, וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלִיֹּת וְגו' (כט, יג)**

(א) הנה מכל האברים נבחרו רק כבוד וכליות לעלות על המזבח, והדבר צריך ביאור.

(ב) והנראה דהנה לענין כליות כתב האבן עזרא כאן וז"ל: **ויש אומרים כי נקראו "כליות" מגזרת נכספה וגם כלתה נפשי (תהילים פד, ג), כי שם כח התאווה למשגל.** עכ"ל.

<sup>1</sup> והרי נאמר בדברים (יב, כג) והדם הוא הנפש וגו', ונמצא שהנפש בכבוד.

<sup>2</sup> ואמנם מצינו ש"נפש" משמשת בהרבה מקומות בלשון רצון ותאווה, כדכתיב בכראשית (כג, ח) אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני, ופירש רש"י: **נפשכם - רצונכם, עכ"ל, וכן באיוב (ו, יא) כי אאריך נפשי, ופירש רש"י: נפשי - הוא יצר תאות אדם בכמה מקומות, כמו אם יש את נפשכם, עכ"ל, ובתהלים (כז, יב) אל תתנני בנפש צרי וגו', ופירש רש"י: בנפש צרי - בתאות שונאי, להיות תאותם מתקיימת עלי, עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: בנפש צרי - ברצון אויבי ותאותם, כמו אם יש את נפשכם. עכ"ל.**

<sup>1</sup> י"ל משום שהכבוד הוא עיקר מקום הדם, כדאיתא בגמ' חולין (קט, ב) כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא שרא לן כבדא, וכו', ופירש רש"י: הכבוד - כולו דם הוא קרוש טעם דם לו. עכ"ל. ובגמ' בכורות (נה, א) זכרותא דדמא כבדא, כדרכי יצחק דאמר רבי יצחק כבוד שנימוח מטמא ברביעית. ופירש רש"י: זכרותא דדמא - עיקר הדם הוי כבוד, מטמא - באהל, ברביעית - בתורת דם המת. עכ"ל. וכן מפורש במדרש תנחומא (שמיני סימן ח) שלא יטעך יצרך לומר שכל דברים טובים אסר הקב"ה לישראל, אמר הקב"ה כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו, כיצד, וכו', אסרתי לך את הדם התרתי לך את הכבוד שכולו דם. ע"כ.



וכמו שמצינו לענין חלב ודם הנקרבים על המזבח,

שכתב הרד"ק בירמיהו (פרק ז פסוק כב) וז"ל: וצוה בשרפת האמורין להשיב החוטא אל לבו לכוף התאוות הבהמיות, לפי שתולדתם מחלב ודם, ויהיה נזהר שלא יהיה שוגג במצוה כל שכן מזיד. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

\* \* \*

שם "כליות"), דהנה מצינו שהנפש נקראת "כבוד", כדכתיב בתהלים (נז, ט) "עורה כבודי" וגו', ופירש הרד"ק: ואומר לנפשי, שהיא הכבוד, עורה לחבר דברי שיר ותודה. עכ"ל. ומצינו עוד שם (קח, ב) "נכון לבי אלהים אשירה ואזמרה אף כבודי", ופירש הרד"ק: הנפש תקרא 'כבוד', כי היא כבוד הגוף<sup>3</sup>. עכ"ל. וא"כ י"ל שנקרא כבוד על שם שהוא עיקר משכן הנפש, הנקראת כבוד<sup>4</sup>.

ג) ולפ"ז י"ל שענין הקרבן וכפרת החטא שבו, הוא להקריב לפני ה' את הרצון והתאוה לחטא.<sup>5</sup> ולכן נבחרו להקרבה דוקא כבוד וכליות, שהצד השווה שבהם ששניהם מקורות הרצון והתאוה.

## פרשת כי תשא

למרות חטאו בעגל, בלי לחשוש למשנה בסוף מנחות הכהנים ששימשו בבית חונוי לא ישמשו במקדש, וקל וחומר לדבר אחר (ע"ז), ומקורו מפס' במלכים אצל יאשיהו. הבעיה מחריפה שכן משה משבח את לוי 'תומיך ואוריך לאיש חסידיך.. האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו'

### תפקיד אהרן בחטא העגל

יש בעגל דילמה כפולה בתפקיד של אהרן. מחד, נראה בפס' שחטא, וגם משה אומר 'כי פרוע הוא כי פרעה אהרן' ויותר בפ' עקב ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל בעד אהרן בעת ההיא, משמע שחטא. מאידך, אהרן הוא שנבחר לכהן לה',

שיבטל רצונו מפני רצונו. כאותה שאמרו בפרק במה אשה (סג, א) כל העושה מצוה כתקנה, אפילו גזר דין של שבעים שנה מתבטל מעליו. עכ"ל.

ב' להפנות רצונו ותאותו לרצות ולהתאוות לה' ותורתו, וכענין מה שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כב הלכה כא) וז"ל: גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד. עכ"ל. וכן מצינו בתהלים (סג, ב) אלהים אלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי כמה לך בשרי, ופירש רש"י: כמה לך בשרי - לשון תאוה. עכ"ל. ועוד מצינו שם (פד, ג): נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה', ופירש רש"י: נכספה - נחמדה, כלתה - נתאותה, עכ"ל, ובאבן עזרא: נכספה - התאותה וכמעט כלתה מרוב התאוה. עכ"ל.

<sup>3</sup> ובעל המאור בהקדמתו פירש באופן אחר וז"ל: במקומות רבים בכתוב נקראת הנפש החיה "כבוד", כדכתיב לכן שמח ליבי ויגל כבודי, וכתוב עורה כבודי, וכתוב למען יזמרך כבוד. כי הבורא אצלה על האדם מכסא כבודו ובה נתן עליו מהודו וכו'. עכ"ל.

<sup>4</sup> ועל דרך מה שמצינו שמי שהוא בשלום נקרא "שלם", כמו שפירש האבן עזרא עה"כ בבראשית לג, יח "ויבא יעקב שלם" וגו', וז"ל: "ויבא יעקב שלם" - שם התואר, והטעם, שבא בשלום, שלא אירע לו שום מאורע, וכו', עכ"ל.

וכן מצינו בבראשית לד, כא "האנשים האלה שלמים הם אתנו", ופירש רש"י: בשלום ובלב שלם. עכ"ל. ובאבן עזרא שם: "שלמים" - הם בשלום. עכ"ל.

<sup>5</sup> ומצינו בזה שני ענינים,

א' לבטל רצונו ותאותו מפני רצון ה', וכענין המשנה באבות (פרק ב משנה ד) בטל רצונו מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונו. וזהו ענין כפרה, כמו שפירש הרע"ב שם וז"ל: ואני שמעתי, שאין זה אלא דרך כבוד כלפי מעלה, והרי הוא כאילו כתוב כדי

הצורה שה' מוליך את ישראל נגמרת, מה צריך לעשות אז.

אהרן עמד מול בעיה רצינית יותר, שגם הפרשנות לאיסור 'לא תעשה פסל' אבדה עם משה. וע"כ אפשר לראות את פעולותיו כשילוב של כל אלו, אבל יותר מזה, בעיקר אחד, שכעת העם הוא המוביל. וכך דבריו למשה אתה ידעת את העם כי ברע הוא, זו התשובה. המשמעות שהעם מוביל היא משמעות העגלים, לא השור הבוגר והמלומד, אלא דוקא העם הצעיר והחלש, א"א שלא להיזכר בדברי ירמיה לא 'יסרתני ואוסר כעגל לא לומר', הפעולה לפי נטייה טבעית וזורמת, בכח מתחדש ופועל. המוטיב העיקרי לפעולה של אהרן היא שהוא מגיב לישראל, כדבר שממילא.

קום עשה לנו, למי זהב, התפרקו, ויצר, ויצא, חג לה' מחר, וישכימו בבוקר. המשותף לכל אלו (בפרט לדרך 1) שכל מריחות הזמן של אהרן נכשלות, בקיצור, העם מתפרע ויוצא משליטה, ואהרן ממשיך אחריו.

חז"ל אמרו בענין זה מספר רב של משלים, שמבטאים באמת את ההתייחסות של אהרן לענין, מחד יש למנוע ומאידך יש להמשיך איתם, ובעיקר במצב כזה אין פירוש ברור מה נכלל בעשיית פסל ותמונה.

בעצם טענה זו משלבת בין שלושת הפירושים, אולם עיקרה בכך שהשילוב הזה עקרוני, והוא מגיע ממצב שבו אין פירוש ברור לתורה.

ירבעם, לעומת אהרן, עשה את אותו דבר, אבל במצב אחר לגמרי. אמנם נאמר לירבעם שה' יניד את ישראל כאשר ינוד הקנה במים, וגם ממלכת ירבעם הונהגה ע"י הילדים ונכשלה. אבל תורה ניתנה. ירבעם פירש מצב כזה כחזרה לתקופה שאין תורה עד שיבא משה, אולם אם דוד מת, התורה קיימת, וע"כ עגליו לחטא נחשבו.

#### הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

\* \* \*

מתפרש על זמן העגל בו אומר משה 'מי לה' אלי' ובני לוי מתייצבים ומשה מורה להם 'עברו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ומשה מפרש 'מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו', זכות זו איך באה ע"י העגל.

מוכרים שלושה דרכי פיתרון

1. אהרן אנוס היה. ז"א נקט אסטרטגיה כדי למנוע את החטא אלא שנכשל בה<sup>1</sup>.

להבנה זו, ההוכחה מכהונתו מחייבת לחפש בין השורות את מה שאהרן ניסה לעשות כדי למנוע את העגל, וכך 'ויצא העגל' ע"י מכשפי ערב רב, 'חג לה' מחר' כדי לדחותם, וכדומה.

2. הקטנת חטא עשיית העגל. שלא נועד להיות ע"ז, אלא שאחרים טעו בו.

להבנה זו, החלק של אהרן הוא חלק ההיתר שבעשיית דמות. וחטאו של אהרן הוא רק שעל ידו באה מכשלה לישראל.

3. אהרן חטא בעבירה למען ישראל, וע"כ נבחר לכהן להיות עם ישראל.

גם להבנה זו צריך להמעיט מעט מחטאו כדי להוציאו מחיוב מיתה, אולם מלבד זה יש חטא, ולכן הזכירו חז"ל במקומות רבים שהיה צריך כפרה, אולם חטא זה לא מנעו מכהן.

לכל האפשרויות יש מקורות ומשמעויות במקרא ובחז"ל, ויש עליהם מה להעיר ואקצר.

נ"ל ללמוד ביאור הדברים מירבעם בן נבט. כבר עמד רמב"ן שירבעם בן נבט ראה עצמו כממשיך דרכו של אהרן. בעשיית העגל, בכהונה ממילא, ובשמות בניו נדב ואביה.

נראה שהיסוד המשותף לכל אלה הוא באמת ע"ד רמב"ן וריה"ל שהעגל נתפס כדמות מובילה שאיננה אלוהית, אולם ודאי שזו נכללת באיסור עשיית פסל ותמונה בלי חילוקים. אלא שדברים אלו נאמרו ע"י משה, וליתר דיוק למשה [כמו שעמדו חז"ל שאנכי ה' אלקיך נאמר למשה ולא לכל ישראל] וע"כ ענינם המשותף הוא כאשר

<sup>1</sup> להבנה זו יש קושי מדוע לא מסר נפשו, ותשובת הקושי חז"ל את ענינו של חור.

לְעַמְךָ: זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וּתְדַבֵּר אֱלֹהִים אַרְבֵּה אֶת זְרַעְכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָן לְזְרַעְכֶם וְנָחֳלוּ לְעַלְמִים.

אף תפילתו נענית: "וינחם יהוה על הרעה אשר דבר לעשות לעמו"<sup>5</sup>.

ישראל הלפריז

עורך

\* \* \*

וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם וְגַם מִצְאָתָּ חֵן בְּעֵינַי (שמות לג, יב).

"וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם" רומז לפי כמה מפרשים אל "ויאמר אליו אני ה', וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם" (שם ו, ב-ג), שאל משה לראשונה, ובניגוד לאבות, התוודע הקב"ה בשמו הגדול. לפיכך יתפרש "וְגַם" במובן 'ואפילו': כל כך חיבתני מן האבות עד שביקשת להכניסני תחתם. "מִצְאָתָּ חֵן בְּעֵינַי" מקביל אל "וְנָחַ מִצָּא חֵן בְּעֵינַי ה'" (בראשית ו, ח), שאחר שאמר "אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שם, ז), החריג את נח להצילו ולעשותו התחלה חדשה לאנושות, "כִּי אֲתָךְ רְאִיתִי צָדִיק לְפָנַי בְּדוֹר הַזֶּה" (שם ז, א). כן אמר למשה, "הַנִּיחָה לִּי וַיִּחַר אִפִּי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל" (שמות לב, י), התחלה חדשה לקדושה. ולהלן יאמר, "אֶכְנֹו בְּדָבָר וְאוֹרְשָׁנוּ וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גָּדוֹל וְעַצוֹם מִמֶּנּוּ" (במדבר יד, יב).

גם כאן נדרש בשמות רבה מג, ז. ועוד שם מו, ד.<sup>5</sup> גם זה נדרש בשמות רבה "אמר רשב"י לא אז משה מתפלה עד שקראן הקב"ה עמי..." ועיין פסיקתא רבתי יא ו: "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם (הושע) - והיכן נאמר להם? - כשעשו אותו מעשה קרא אותם 'עמו של משה' - 'לך רד כי שחת עמך'. מיד חגר עצמו בתפלה 'יחל משה את פני ה' אלהיו ויאמר למה ה' וגו' [...] מה כתב אחריו 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', [לעם] של משה אין כתיב כאן אלא 'לעמו', הוי במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם - 'כי שחת עמך', יאמר להם בני אל חיי..."

**'מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'**

"קוּם עִטְהָ לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מַה הָיָה לוֹ" (לב, א)

"וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִוְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, ד)

"וַיִּדְבַּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּךְ רֵד כִּי שָׁחַת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, ז)

לא כפרו בעיקר, אלא ייחסו כח חזק ותפקיד גבוה מדיי למנהיג, למשה 'איש האלהים'.<sup>2</sup>

הכתוב זועק כי המניע של החטא הוא, שמושה האיש אשר העלנו מארץ מצרים - איננו, אז מוכרחים 'ממצע' אחר - עגל - אשר העלוך מארץ מצרים.

אם כן, היעד של העגל הוא חלופה למשה אשר העלם מארץ מצרים, ולא ידעו מה היה לו.

אף ה' אומר למשה אולי בנימה של תוכחה - לך רד, כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים.

- אלו הם "עמך"<sup>3</sup> אשר אתה "העלית מארץ מצרים". לך טפל בהם.

אף משה עונה אחר כך בדרך זו ומתנער:

לְמָה ה' יִחַרָה אַפָּךְ בְּעַמְּךָ<sup>4</sup> אֲשֶׁר הוּצַאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: לְמָה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לֵאמֹר בְּרָעָה הוּצִיאָם לְהַרְגָם אֲתֶם בְּהָרִים וּלְכַלְתֶּם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוֹב מִחֲרוֹן אַפָּךְ וְהִנַּחְתָּם עַל הָרָעָה

<sup>2</sup> והחטא לא היה בגידה אלא: "סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה" - הרגע בהר סיני ציוויתם "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם: לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", דהיינו אפילו עמי לא תעשון כן. אף הם ודאי לא בגדו בה' לגמרי ופנו לאל אחר. וכן מוכח ממה שאומר להם אהרן - "חג לה' מחר". ועיין רמב"ן על פרשה זו.

<sup>3</sup> כתובים אלו - 'עמך' 'עמך' 'לעמו' זועקים, ראה מה שהביא רש"י על אתר. ועיין שמות רבה מב, ו. עכ"פ למדו חז"ל תיבות אלו כניצוח וויכוח 'למי העם הזה'.

<sup>4</sup> עמך ולא עמי שאתה הוצאתם ממצרים.

**וַיְכַל מֹשֶׁה מְדַבֵּר אֲתֶם וַיִּתֶּן עַל פְּנֵי מִסּוּהָ (לד, לג)**

א) כתיב "ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה, ובבא משה לפני ה' לדבר אתו יסיר את המסוה עד צאתו ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה, וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו עד באו לדבר אתו" (לד, לג - לה).

ומבואר שהיה משה נותן על פניו מסוה רק לאחר שכילה לדבר עם ישראל, ואילו בשעה שדיבר עמו הסיר המסוה.

ונמצא שענין המסוה לא היה משום שיראו ישראל מגשת אל משה, (בדכתיב לעיל שם, ל: וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו), דאם איתא, הרי אדרבה, יותר היה לו לתת המסוה על פניו בשעה שנגשים אליו לשמוע מה שידבר עמו. (וכבר כתב האבן עזרא בפירוש הקצר וז"ל: ואם בתחלה פחדו רואיו, הנה כאשר קראם נגשו אליו כל ישראל וסר הפחד. עכ"ל).

וא"כ צריך ביאור מה ענין נתינת המסוה דוקא כשכילה לדבר עמו.

ב) ופירש בזה האבן עזרא וז"ל: יש אומרים שהאור היה מתחדש בפני משה בכל עת שהיה בא אל אהל מועד וידבר עם השם, והיה יוצא, והאור עומד כל זמן שהיה מדבר אל בני ישראל דברי השם, ובכלותו ישים המסוה, שידע שיסור האור וישבו פניו כאשר היו, וזה יהיה גרעון למשה, אם יראו ישראל פניו בלי אור, על כן היה משים המסוה. ובבואו לדבר אל השם, יסיר המסוה לקבל האור. עכ"ל.<sup>6</sup>

והמבואר בדברי האבן עזרא, שהקירון לא היה קבוע תמיד, אלא היה מתחדש בכל פעם שהיה משה מדבר עם ה', והיה נמשך כל זמן שהיה משה מדבר אל בני ישראל את דברי ה'. (שבזה פירש

משמיאן משה להחליף את האבות בראש אומה בעלת ברית חדשה, אלא חילה את פני ה' לאמור, "זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ וּגְו'" (שם לב, יג), ביקש בכל זאת לזקוף את שכר יתרונו לטובת ישראל; "וְעַתָּה אִם נָא מְצַאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכְךָ וְאֶדְעָךָ לְמַעַן אֲמַצֵּא חֵן בְּעֵינֶיךָ וְרָאֶה כִּי עִמָּךְ הִגּוּי הַזֶּה" (שם). וכך פשט חינו של משה אל "כָּל הָעַם אֲשֶׁר אִתָּה (משה) בְּקִרְבּוֹ" (לד, י), "כִּי מְצַאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעִמָּךְ" (לג, טז). ואמנם חל ייחוד חדש והתחלה חדשה, אבל לא של משה מתוך ישראל אלא של ישראל כולם מתוך העמים, "וּנְפַלְּנוּ אֲנִי וְעִמָּךְ מִכָּל הָעַם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שם), כי הומר חן של נח בחן של משה.

"עשרה דורות מאדם עד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו. שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול" (אבות ה, ב). נח עצמו שרד מן המבול אבל לא היה כדאי שהעולם יתקיים בשבילו, וגם העולם ראוי היה שלא נברא אף שאם כך לא היה נולד נח, ולכן אמר "ה' אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם... כִּי נַחֲמַתִּי כִּי עֲשִׂיתֶם" (בראשית ו, ז). "עשרה דורות מנח עד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו. שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם" (אבות שם). כדאי היה כעס כל עשרה הדורות כדי שיצמח אברהם מתוכם, והוא גילם את כל הטוב השורשי החבוי בתפרכת רשעותם, ולפיכך לא התנחם הקב"ה כביכול על קיומם ולא השמידם. אבל רק משה לבדו זכה להעלות את כל סביבו אל מעלתו שלו.

**הרב ישעיה לוי**

ירושלים

\* \* \*

פניו עד שישלים לדבר, ושם המסוה על פניו שלא יפול מעיני חסרי דעת בעבור סור האור ושוב פניו כקדמותם. ואם תסתכל היטב בפרשה תראה כן. עכ"ל.

<sup>6</sup> וכע"ז כתב האבן עזרא בפירוש הקצר, וז"ל: וקרנית עור הפנים היה מתחדש בפני משה מזוהר (כבוד) הכבוד בדברו אתו, על כן היה מסיר המסוה מעל פניו בבואו אל אהל מועד לקבל האור, והיה יוצא ומדבר עם ישראל את אשר יצווה, והיו רואים קרנית עור פניו להיות לעד נאמן שהשם דיבר עמו, והיה עומד אור



חמשים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר" וגו', ר"ל בסיבת החמשה), שלפ"ז פירוש הכתוב "כי קרן עור פניו בדברו אתו", הוא שהקירון נהיה בסיבת דברו איתו, כלומר מכח הדיבור האלקי עצמו.

וכן מבואר במדרש תנחומא (כי תשא סימן לז) שאמרו שם, ויש אומרים שבשעה שהיה הקב"ה מלמדו תורה, מניצוצות שיצאו מפי השכינה, נטל קרני ההוד. ע"כ.

ה) ובזה יתיישב היטב מה שהקירון המתחדש בכל פעם שדיבר משה עם ה', היה נמשך כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל, ומסתלק מאליו בכלותו לדבר עמם.

דהנה מבואר בגמ' מגילה (לא, ב) שארבעה ספרים ראשונים של תורה, משה מפי הגבורה אמרן, ואילו ספר משנה תורה, משה מפי עצמו אמר.

ואמנם זה ברור שאין כונת הדברים כפשוטם, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג הלכה ח): האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה. עכ"ל.

וכתב בזה בספר אהל יעקב (להמגיד מדובנא) בפרשת דברים, וז"ל: שאלתי את פי מו"ר הוא רבינו הקדוש הגאון החסיד מו"ה אליהו מוילנא זצוק"ל, מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה, ואמר לי כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים, אשר אחר שהקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל, וא"כ בעת אשר דיבר הנביא אל העם כבר היה נעתק ממנו הדיבור האלקי, כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו. עכ"ל.<sup>7</sup>

"ונתתי", "והפקדתי", "ושלחתי", מי שהיכולת בידו לעשות, אבל במשנה תורה כתיב "יככה ה'", "יזבק ה' בך", משה אמרן מאליו, אם תעברו על מצותיו הוא יפקיד עליכם. עכ"ל.

אשר לפי דברי הגר"א יוטעם היטב, שכתורת כהנים אמורין בלשון "ונתתי", "והפקדתי", "ושלחתי", מי

הצורך במסוה דוקא בשעה שנסתלק הקירון, דהיינו מפני כבודו של משה).

אמנם הוא גופא צ"ע, מפני מה היה נמשך הקירון כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל, ובכלותו לדבר עמם היה הקירון מסתלק מאליו.

(וכבר כתב בזה האבן עזרא בפירוש הקצר שם, וז"ל: והיה יוצא ומדבר עם ישראל את אשר יצווה, והיו רואים קרינת עור פניו להיות לעד נאמן שהשם דיבר עמו, וכו', עכ"ל. אך לפ"ז לכאורה לא היה צורך שיימשך הקירון עד שישלים לדבר, שהרי היה די בכך שראוהו בתחילה).

ג) והנה נאמר לעיל (כט) "כי קרן עור פניו בדברו אתו", והיה מקום לפרש שהאות בי"ת של "בדברו", היא 'בי"ת הזמן', כלומר בי"ת המשמשת לזמן המאורע, (כמו בכתוב לעיל יג, ח: "בצאתי ממצרים"), שלפ"ז פירוש הכתוב "בדברו אתו" הוא בזמן דברו אתו, ולפ"ז יתכן שסיבת הקירון לא היתה מכח עצם הדיבור, אלא מסיבה אחרת.

וכן מצינו באבן עזרא שהקירון לא היה מכח עצם הדיבור האלקי, אלא מכח אור השכינה שהיה משה עומד לפניו בזמן הדיבור, שכן כתב לעיל (כט) וז"ל: ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו הטעם, בדבר אתו השם, וזה בעבור שנראה הכבוד על פניו, על כן הזהירו כזהר הרקיע, עכ"ל, וכן כתב האבן עזרא בפירוש הקצר, (לג), וז"ל: וקרינת עור הפנים היה מתחדש בפני משה מזוהר (כבוד) הכבוד בדברו אתו, עכ"ל.

ולפ"ז עדיין צ"ע למה היה הקירון נמשך כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל (ומסתלק מאליו בכלותו לדבר עמם), והרי בשעת דיבורו עם ישראל, כבר לא היה משה עומד לפני השכינה.

ד) אמנם י"ל שהאות בי"ת של "בדברו", היא 'בי"ת הסיבה', כלומר בי"ת המשמשת לסיבת המאורע, (כמו בכתוב בבראשית יח, כח: "אולי יחסרון

<sup>7</sup> ונראה שבזה יוטעם היטב מה שפירש רש"י במגילה שם, על מה שאמרו שם שקללות שכתורת כהנים משה מפי הגבורה אמרן, וקללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן, ופירש רש"י וז"ל: [שכתורת כהנים] משה מפי הגבורה אמרן - ונעשה שליח לומר, כך אמר לי הקדוש ברוך הוא, שהרי אמורין בלשון

היה מכח עצם הדיבור האלקי, משא"כ אחר שכינה לדבר איתם, כבר נעתק ממנו הדיבור האלקי, ונסתלקה סיבת הקירון, עד בואו לדבר עם ה'.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

ומבואר מדברי הגר"א, שענין מה שמצינו במדרשים ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה, היינו שלא נעתק ממנו הדיבור האלקי עד כלותו למוסרו לישראל, כלומר שכל זמן שהיה משה מוסר דברי ה' לישראל, אף שכבר לא היה עומד לפני השכינה, מ"מ עדיין היה הדיבור האלקי אצלו כמו בשעה שדיבר עמו ה'.

ונמצא שכל זמן שהיה משה מוסר דברי ה' לישראל, עדיין היתה בו סיבת הקירון, וכמשנ"ת שהקירון

## פרשת ויקהל

העדה, לעולם מפורש שם בתחילת הענין, שהנשיאים שדיבר בהם - נשיאי העדה הם, וכגון לעיל (לד, לא) "וכל הנשאים בעדה", וכן במדבר (א, טז) "נשיאי מטות אבותם ראשי אלפי ישראל הם", וכן שם (ז, ב) "נשיאי ישראל ראשי בית אבתם הם נשיאי המטת", ושם (י, ד) "הנשיאים ראשי אלפי ישראל", ושם (כז, ב) "הנשאים וכל העדה", ושם (לא, יג) "וכל נשיאי העדה", ועוד שם (לו, א) "הנשאים ראשי אבות לבני ישראל".

ולא מצינו בשום מקום אחר בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה, שנקט רק "נשיאים" סתם כמו בפרשה זו.

והערה זו לא נתיישרה בדברי רש"י.

(ג) והנראה בזה לפי פשוטו של מקרא, דהנה לעיל פסוק כא נאמר: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה'".

ובפשטות משמע שגם רישא דקרא דכתיב: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", במתנדבים להביא תרומה הכתוב מדבר. וכן פירש האור החיים, עי"ש.

והעיר הרמב"ן וז"ל: לא מצינו על המתנדבים "נשיאות לב", אבל יזכיר בהם (ר"ל בשאר מקומות) "נדיבות". עכ"ל. (ויעוי"ש מה שפירש בזה).

**והנְשָׂאִים הַבִּיאוּ אֶת אֲבְנֵי הַשֹּׁהַם וְגו' (לה, כז)**

(א) כתב רש"י וז"ל: "והנשאים הביאו", אמר ר' נתן **מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה**, אלא כך אמרו נשיאים יתנדבו צבור מה שמתנדבין, ומה שמחסירים אנו משלימין אותו. כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר (לקמן לו, ז) "והמלאכה היתה דים", אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השוהם וכו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה. ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם, "והנשאים כתיב. עכ"ל.

הרי שהעיר בזה רש"י שתי הערות, א' מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה, ב' למה נחסרה אות משמם. ועל זה כתב דחידא מיתרצתא בחברתה, שכך אמרו נשיאים וכו'.

ומה שהעיר רש"י למה נחסרה אות משמם, ענין ההערה הוא שלא מצינו בשום מקום אחר בתורה שנזכרו הנשיאים בכתיב חסר לגמרי (כמו בפסוק הזה דכתיב "והנְשָׂאִים"), אלא לעולם נזכרו בתוספת אות יו"ד אחת או אף שני יודי"ן.

(ב) והנה עוד יש להעיר בזה, דהנה בכל שאר פרשיות שבתורה שבא הכתוב לדבר בנשיאי

הוא יפקיד עליכם, כי ספר דברים היו ישראל שומעים מפי משה אחר שכבר היה נעתק ממנו הדיבור האלקי, והלך משה והשמיע בעצמו לישראל מה שאמר לו ה' קודם לכן למסור להם.

שהיכולת בידו לעשות, משום שארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, אבל במשנה תורה כתיב "יככה ה'", "ידבק ה' בך", שמשם אמרן מאליו, אם תעברו על מצותיו





נשיא בהם", לא בנשיאי העדה הכתוב מדבר, אלא באנשים שנשא אותם לבם ללכת.

הרי שמצינו "נשיא" שהוא מלשון 'נשאו לבו', וא"כ ה"נ בכתוב "והנשאם הביאו את אבני השהם" וגו', י"ל שהוא מלשון 'נשאם לבם', וכמו שנתבאר.

ה) ובזה יתיישב כפשוטו הכתוב הנ"ל: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה'", שאמנם גם רישא דקרא דכתיב "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", מיירי במתנדבים להביא תרומה, (ודלא כהרמב"ן הנ"ל), וכמו שמצינו על המתנדבים לשון "נשיאות לב", בפסוק "והנשאם הביאו את אבני השהם", וכמשנ"ת.

ולפ"ו נמצא שבשני מיני מתנדבים הכתוב מדבר בפרשה זו:

א' "כל איש אשר נשאו לבו", והיינו אותם שהביאו הדברים היקרים והמעולים ביותר, כדכתיב "והנשאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן, ואת הבשם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים". (וכמבואר באבן עזרא פסוק כז, שאלו הם הדברים המעולים ביותר, יעוי"ש).

ב' "כל אשר נדבה רוחו אותו", והיינו אותם שהביאו שאר התרומות, וכדכתיב (פסוק כב) "כל נדיב לב הביאו חח ונום וטבעת וכומז כל כלי זהב וכל איש אשר הניף תנופת זהב לה"<sup>1</sup>.

ד) אשר לולי דברי הרמב"ן היה נראה לומר בזה, שאמנם מצינו על המתנדבים "נשיאות לב", והיינו בפסוק הנ"ל "והנשאם הביאו את אבני השהם" וגו', ש"ל שאין הכתוב מדבר בנשיאי העדה, אלא בכל האנשים אשר נשאם לבם, כלומר שמילת "והנשאם" היא מלשון "נשיאות לב".

ומה שנזכרו "הנשאם" בה"א הידיעה, שמשמע שהכתוב מדבר בנשיאים הידועים, י"ל שהוא מפני שהם אותם הידועים לנו מן הכתוב לעיל (פסוק כא) דכתיב "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו".

וביאור הענין, שכשם שמי שנדבה רוחו אותו - נקרא בשם "נדיב", [וכדכתיב (פסוק כב) "כל נדיב לב" וגו'], כן גם מי שנשאו לבו - נקרא בשם "נשיא" [כדכתיב "והנשיאים" וגו'].

וכעי"ז מצינו שפירש הרשב"ם בבמדבר (יג, ב) עה"כ "שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען וכו' איש אחד איש אחד למטה אבתיו תשלחו כל נשיא בהם", וז"ל: "כל נשיא בהם" - עיקר פשוטו כך, כל אלה שנים עשר אנשים תקח מאותם שבישראל שנשא אותם לבם ללכת, שתכריז [לשאול] את העם מי האיש שירצה ללכת לרגל את הארץ, ומאותם שיאמרו ללכת, תקח ותבחר מהם שנים עשר. ולפי שאנשים גיבורים שאינם יראים ורך לבב ראויים ללכת בארץ נכריה וגם להתחזק ולקחת מפרי הארץ, לכך הוצרך להכריזו. עכ"ל.

והמבואר מדבריו שלפי פשוטו של מקרא שם "כל

בהזכרת הפרט נקט לשון תואר, כדכתיב "נדיב לב", "והנשיאים".

ומה שהפך הכתוב סדר הדברים שבפרט מסדרן בכלל, כן הוא דרך הכתוב, כמו שמצינו לעיל (יז, ז): "ויקרא שם המקום (א) מסה (ב) ומריבה (ב) על ריב בני ישראל (א) ועל נסותם את ה'", ופירש האבן עזרא וז"ל: ומשפט לשון הקדש, כאשר יזכיר שני דברים, יחל לעולם מהשני, שהוא הקרוב, כמו ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו (יהושע כד, ד), ואח"כ ואתן לעשו [את הר שעייר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים] (שם), וככה הזכיר תחלה מסה, ואחר כך מריבה, ושם לפרש קריאת מריבה - על ריב בני ישראל עם משה. עכ"ל.

וכן מצינו בלשון חכמים, וכגון בברכות (ב, א) דתנן התם מאימתי קורין את שמע בערבין וכו', ובגמ', מאי שנא דתני בערבית ברישא, לתני דשחרית ברישא, תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני

<sup>1</sup> ונמצא שהכתוב קלל ואח"כ פירט, וכדרך המקרא. שתחילה נאמר בדרך כלל: "ויבאו (א) כל איש אשר נשאו לבו (ב) וכל אשר נדבה רוחו אותו" וגו'. ואח"כ חזר ופירט:

(ב) "ויבאו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חח ונום וטבעת וכומז כל כלי זהב וכל איש אשר הניף תנופת זהב לה", וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים וערת אילם מאדמים וערת תחשים הביאו, כל מרים תרומת כסף ונחשת הביאו את תרומת ה' וכל אשר נמצא אתו עצי שטים לכל מלאכת העבדה הביאו.

(א) "והנשאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן, ואת הבשם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים".

ויוטעם היטב שבהזכרת הכלל נקט לשון פועל, כדכתיב "נשאו לבו", "נדבה רוחו אותו", ואילו

הכתוב בחנוכת המזבח), אלא בכל איש אשר נשאו לבו.

ז) ובזה גם יש ליישב מה שהעיר רש"י שם מפני מה נחסרה אות משמם, כדכתיב "והנשאים", ונתבאר לעיל שלא מצינו כן בשום מקום בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה.

אשר לפי מה שנתבאר י"ל דשאני הכא שאין הכתוב מדבר בנשיאי העדה, אלא באותם שנשאים לבם, ולכן נקט הכתוב "נשאים" בכתיב חסר, ללמד שהוא מדבר במי שנשאים לבם.

ח) ובזה גם יתיישב מאליו מה שהערנו לעיל, שלא מצינו בשום מקום אחר בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה, שנקט רק "נשיאים" סתם כמו בפרשה זו, אלא בכל שאר פרשיות שבתורה שנזכרו הנשיאים, הרי מפורש שם בתחילת הענין שבנשיאי העדה הכתוב מדבר.

אשר לפמש"נ קושיא מעיקרא ליתא, כי אמנם בפרשה זו לא מיירי בנשיאי העדה, ולכן שפיר נקט הכתוב "נשיאים" סתם.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

ולפ"ז יוטעם היטב מה שנקט הכתוב שתי לשונות חלוקים לתיאור המתנדבים, והוא ע"פ מה שפירש האור החיים עה"כ "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו" וגו', וז"ל: פירוש אומר "נשאו לבו" ו"נדבה רוחו" וגו', דע כי יש כאן שתי הדרגות במתנדבים, האחד הוא המתנדב ברצון נפשו וכפי יכולתו וערך ממונו, ולזה יקרא "נדבה רוחו" וכו', והשני הוא המתנדב יותר מיכולתו מגודל טוביות לבו, ולזה יקרא "נשאו לבו", פירוש שהלב מנשאהו ומעריכו בערך עשיר יותר ממה שהוא, לתת דבר יקר. עכ"ל.

אשר מבואר מדבריו שלשון "נשיאות לב" ראוי לאותם שהתאמצו יותר מערך ממונם להביא הדברים היקרים, ואילו לשון "נדיבות" (רוח או לב) ראוי לאותם שהביאו כפי ערך ממונם שאר התרומות.

ולפי מה שנתבאר נמצא שכל זה מבואר להדיא במקראות הפרשה, וכנ"ל.

ו) ובזה יתיישב על דרך הפשט מה שהביא רש"י הנ"ל להעיר מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה.

שלפי מה שנתבאר נמצא שבמלאכת המשכן אין הכתוב מדבר כלל בנשיאי העדה, (שבהם דיבר

## פרשת פקודי

ונראה ש"כפול" הנזכר ברישא דקרא, בא ללמד עיקר דין כפילתו, כלומר שצריך לכופלו לשניים, וכמו שפירש הרשב"ם לעיל (כח, טז) עה"כ "רבוע

רְבֹעַ הָיָה כְּפֹל עָשׂוּ אֶת הַחֹטֶן זֶרֶת אֲרָפוֹ זֶרֶת רִחְבוֹ כְּפֹל (לט, ט)

צ"ב למה כפל הכתוב מילת "כפול".

וכן מצינו בגמ' נדרים (ב, ב), שהוא דסליק מיניה - ההוא מפרש ברישא, [פירש הר"ן: דאורחיה דתנא לפרושי ברישא, ההיא דסליק מינה], כדתנן במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין כו'. במה טומנין ובמה אין טומנין, אין טומנין כו'. במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה, לא תצא אשה. ע"כ.

זמן קריאת שמע דשכיבה אימת וכו', ואי בעית אימא יליף מבריותו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אי הכי סיפא דקתני בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה, לתני דערבית ברישא, תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית, עד דקאי בשחרית, פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית. ע"כ.



אורכו אמה ורוחבו זרת, וכופלו לשניים, נמצא זרת על זרת מרובע. עכ"ל.

וכ"מ בריטב"א יומא (עג, ב) וז"ל: כי החשן היה ארכו אמה ורוחבו זרת וכשכופל אותו נעשה זרת על זרת. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

\* \* \*

יהיה כפול" וז"ל: כפול - כעין כיס, לפי שנותנין לתוכו האורים והתומים, עכ"ל.<sup>1</sup>

ואילו "כפול" דסיפא דקרא, בא ללמד שמידת "זרת ארכו זרת רחבו" אינה מידת החושן כולו כשהוא פתוח, אלא כך היא מידתו לאחר שכופלו. וכונת הכתוב היא שזרת ארכו וזרת רחבו בהיותו כפול. (כלומר שבהיותו פתוח, מידתו אמה על זרת, ובהיותו כפול, מידתו זרת על זרת, כי זרת היא חצי אמה).

וכמש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' כלי המקדש ה"ו), וז"ל: כיצד מעשה החושן, אורג בגד מעשה חושב וכו',

## פרשת ויקרא

התייחסות ללשון אדם<sup>3</sup>, וצ"ב מדוע כאן לא נתקשו בזה.

ונראה לומר, דבפשטות החילוק בין לשון 'אדם' ללשון 'איש' הוא, ש'אדם' זה שם כללי למין האנושי, והוא בא בהקבלה למינים אחרים בעולם, ובמיוחד בהקבלה לבהמה, 'אדם ובהמה', בכור אדם' בהקבלה ל'בכור בהמה', 'מכה אדם' בהקבלה ל'מכה בהמה'. ובעניני טומאה מצינו שבא בהקבלה למינים אחרים, 'באדם או בעצם או בקבר וכו' ועוד. משא"כ לשון 'איש' הוא לשון יותר פרטי, ולרוב בא ביחס לאישים אחרים, כגון 'איש לקראת רעהו' ו'יפרדו איש מעל אחיו'. ועוד<sup>4</sup>.

ולכך, בפרשת ויקרא ששם אין כל הקבלה לבהמה או למין אחר כל שהוא, מקשה המדרש מהו לשון 'אדם', כי לכאן היה צריך לפתוח בלשון 'איש'<sup>5</sup>. לעומת זאת פרשת תזריע שם פותחת התורה

### 'אדם' או 'איש'

א. ויקרא פרק א' פס' ב'. "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". מקשה המדרש (ויקרא רבה ב' ט'), מדוע פותחת התורה בלשון 'אדם' ולא בלשון 'איש'. ועי' ברש"י שגם כן נתקשה בזה<sup>1</sup>. ויש לעיין מהו החילוק בין 'אדם' ל'איש' שלכך מקשה המדרש את קושייתו.

והנה, מצינו רק עוד פעם אחת שהתורה פותחת בלשון 'אדם'<sup>2</sup>, והוא בפרשת תזריע (פרק י"ג פסוק ב'), "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת וכו'". ובאבן עזרא שם עמד על לשון 'אדם' שבשתי המקומות הנ"ל. עי' בדבריו. אולם גם ברש"י על המקום וגם במדרש רבה על פרשת תזריע אין כל

<sup>2</sup> מצינו הרבה מקומות בתורה שהוזכר לשון 'אדם' מלבד אצל אדם הראשון, אבל לא מצינו שהתורה פותחת באדם כהפניה לאדם כדוגמת 'איש כי וכו'.

<sup>3</sup> ועי' ספרא.

<sup>4</sup> הפעם הראשונה שהתורה מזכירה 'איש' הוא רק אחר שיש 'אשה', 'לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת' (בראשית ב' כ"ג). וזה משום ששם 'איש' קיים רק כפרט מתוך כלל.

<sup>5</sup> 'איש' האמור להיות בפסוק זה הוא לשון פרטי מתוך הכלל, שהכלל הוא בני ישראל.

<sup>1</sup> וכעין מה שמצינו לעיל כו, ט: "וכפלת את היריעה הששית אל מול פני האהל", ופירש"י: חצי רחבה היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח. עכ"ל.

<sup>1</sup> ברש"י הקשה בסתמא 'אדם למה נאמר', ולא נתבאר אם כוונתו להקשות מדוע לא כתוב איש, או שכוונתו להקשות מדוע יש צורך בתיבת 'אדם' הלא די שיהיה כתוב 'כי יקריב מכם'. עי' במפרשי רש"י, ואפשר שנתכוון לרמז לשני הקשיים. ועי' במדרש תנחומא (פרשת צו ב') דמקשה בסתמא 'אדם למה נאמר' וכו' שהובא רש"י.

מקורו בתורת כהנים על אתר (ד, ד): "אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" - ולא בזמן פירוקו. בפשטות בא "אֲשֶׁר פָּתַח וגו'" לאפוקי מזבח הזהב שבתוך אוהל מועד, כמו שפירשו רשב"ם וראב"ע. אבל קשה לרש"י מדוע הפריד "סְבִיב" בין "הַמְזַבֵּחַ" לתיאורו, ולכאורה הייתה התיבה "סְבִיב" ראויה להיכתב או לפני "עַל" או לאחר "מוֹעֵד". אלא, "אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" הוא תנאי ולא (רק) תיאור. "אֲשֶׁר" כאן משמע 'כאשר', כמו "וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ וגו'" (בראשית ו, ד); "אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לְמַנּוֹת אֶת עַפְרָה הָאֶרֶץ וגו'" (בראשית יג, טז; ראה שם אונקלוס ורש"י); ועוד. הדם ייזרק רק כאשר עומד המזבח "פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" מוקם.

ואולי ניתן עוד לדרוש רמז לשתי מתנות שהן ארבע. זריקה "סְבִיב" יכולה הייתה להשתמע, על כל אחד מארבעה קירות המזבח באמצעו. אבל אי אפשר משום צד דרום החסום בכבש. לפיכך יתקיים "סְבִיב" במתת על הזוויות, אם כרב אם כשמואל בזבחים נג, ב. מתנה אחת שהיא שתיים תינתן "עַל הַמְזַבֵּחַ" בקרן מזרחית צפונית, הסמוכה למקום השחיטה, ושאליה "הֲקָרִיבוּ בְּנֵי אֶהָרָן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם" אחר שהוכנסה העולה ממזרח והובלה אל צפון. ולהשלים את הזריקה "סְבִיב", מתנה כפולה נוספת בקרן מערבית דרומית שהיא "פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד". לא מבעי למאן דאמר "כוליה מזבח בצפון קאי" (זבחים נח, א, ועוד), שלפיו קרן מערבית דרומית היא אמנם הקרובה לפתח, אלא אפילו לר' אליעזר בן יעקב שלדעתו "צפון כולו פנוי" ומזבח בדרום (יומא לז, א), מערבית דרומית היא על כל פנים ברוח הסמוכה לפתח, בניגוד למזרחית צפונית. השווה ויקרא ד, ז, ויומא נט, א.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

\* \* \*

קושי בלשון 'אדם' משום שזה בא בהקבלה ל'נפש' האמורה אצל המנחות, שיש 'אדם' בבני ישראל ויש 'נפש'. ואולי כך סובר רש"י, ועיקר קושייתו הוא חייתור הלשון, וכדלעיל בהערה 1.

בלשון 'אדם' משום שהוא בא בהקבלה למינים נוספים ששייך בהם נגעים, והם בתים ובגדים, שכמו שיש אדם שיש בו נגע כך יש בגד או בית שיש בהם נגעים, והתורה גם מסיימת וכוללת אותם בבקתה אחת (פרק י"ד פס' נ"ד-נ"ו) "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק. ולצרעת הבגד ולבית. ולשאת ולספחת ולבהרת. וכו'".<sup>6</sup> משום כך לא הוקשה למדרש מהו לשון 'אדם'.<sup>7</sup>

ב. הגמ' בחולין דף ה' ע"א מביאה ברייתא הדורשת את לשון הפסוק 'מן הבהמה', להביא בני אדם הדומים לבהמה, שמקבלים מהם קרבנות. עיי"ש. וצ"ב רב מדוע הוציאו חז"ל את הפסוק לגמרי מפשוטו.

ונראה לומר, דחז"ל בדרשתם מלבד מה שבאים ליישב את הייתור של תיבת 'בהמה' (שהרי מפורט אחר כך בפסוק מן הבקר ומן הצאן), הם מיישבים גם את הלשון 'אדם'. דנתבאר לעיל, דלשון אדם בא בהקבלה לבהמה או למין אחר, וכאן לכאן הרי לא נמצא מין המקביל לאדם. לכך דרשו חז"ל, ש'מן הבהמה' היינו בני אדם הדומים לבהמה, שבכך כן יש הקבלה לבהמה, שכמו שיש 'אדם' שמקריב, כך גם יש 'הדומה לבהמה' שמקריב.

ואפשר שלכך מסיימת התורה 'תקריבו את קרבנכם' בלשון רבים. שיש כאן שנים שמקריבים, 'אדם' ו'הדומה לבהמה'.

**הרב אברהם ישעיה לופיאנסקי**

ירושלים

\* \* \*

וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אֶהָרָן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמְזַבֵּחַ סְבִיב אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד (ויקרא א, ה).

רש"י: אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד - ולא בזמן שהוא מפורק.

<sup>6</sup> ובתוך פרשת נגעי אדם מצינו לשונות 'איש' ו'אשה', וזה משום ששם זה לא בא בהקבלה לנגעי בית או בגד אלא חלוקות ופרטים בתוך נגעי אדם.  
<sup>7</sup> ולפשוטו של מקרא נראה לומר דגם בפרשת ויקרא אין



דהנה מצינו בדברי כמה ראשונים שכשם שאיסורים דרבנן הם סייג לאיסורים מן התורה, כך ישנם איסורים מן התורה שאינם אלא סייג לאיסורים אחרים, ויסוד זה מפורש בשערי תשובה ש"ג אות פ וז"ל: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו" (ויקרא יח) - כל קירוב בשר אסור כגון הנגיעה בידי אשת איש. ופירוש "לגלות ערוה" - כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר, כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעבירה. נשיבך דבר, הנה במצות הנזיר אשר עיקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק או יתעהו רוח זנונים, אוסרתו התורה מכל אשר יעשה מגפן היין, וכל זה לגדר הרחקה ממשתה היין. וכן אמרו רבותינו במדרש. עכ"ל.<sup>11</sup>

**כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרְבוּ לָהּ לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ כִּי כָּל שָׂאֵר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֵשֶׁה לָהּ (ב, יא)**

(א) צריך ביאור, מה היא נתינת הטעם בזה, שנאמר עליה "כי" וגו'.

והנראה בזה, דהנה בענין חמץ בקרבנות ישנם שני איסורים נפרדים, שגם מנאום מוני המצוות לשני לאוין: א' איסור להקטיר חמץ על המזבח, שאזהרתו מסיפא דקרא שם "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה"<sup>8</sup>, ב' איסור להחמיץ המנחה, אף בלא הקטרה<sup>9</sup>, ואזהרתו מרישא דקרא שם "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ"<sup>10</sup>.

ואשר י"ל שהלאו דחמיץ מנחה, אינו אלא סייג מן התורה ללאו דהקטרת חמץ.

יש מצוה שהיא העיקר, ויש לה גדרות, כמו הנזיר שיזיר מין ושכר כל ימי נזרו כי היין מרבה התאוה בהסירו הדעת, וכו', והנה השם אסר עליו החומץ ומשרת ענבים וחרצנים זג וכו', והנה הטעם אם הוא נדר להיות נזיר מן היין לבדו, לא יהיה קדוש לשם שלם רק יהיה עם אלה המצות הנזירות, וכו', ומה נמרצו אמרי הקדמונים (אבות ב, א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, ועוד (אבות ד, ב) כי שכר מצוה מצוה. עכ"ל.

ומה שכתב האבן עזרא שם: ומה נמרצו אמרי הקדמונים הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, עכ"ל, כנראה כונתו שמצוה קלה פירושו מצוה שלא צותה התורה עליה אלא בתורת גדר וסייג למצוה החמורה, שהיא העיקר, וכגון איסור יין לנזיר הוא מצוה חמורה, ואילו איסור חומץ ומשרת ענבים וחרצנים זג - אינו אלא מצוה קלה, ועל זה אמרו במשנה שם הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, והוא פירוש חדש ונפלא במשנה.

ומהמשך דבריו שם: ועוד כי שכר מצוה מצוה, עכ"ל, נראה שבזה פירש המשנה דבן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה (כבחמורה) ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה, ששכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה, ע"כ, דר"ל "הוי רץ" אף "למצוה קלה" - של סייג, "בורח מן העבירה" - אף אם אינה אלא סייג, "שמצוה גוררת מצוה" ר"ל קיום מצוה קלה של סייג, כגון המנעות הנזיר מכל אשר יעשה מגפן היין, גוררת קיום מצוה חמורה של עיקר, כגון המנעות מין, כי המקיים הסייג, יקל עליו לקיים

<sup>8</sup> רמב"ם פ"ה מהל' איסורי מזבח ה"א.

<sup>9</sup> ואף שהרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קכד) מנה לענין האיסור הב' רק המחמיץ שיירי מנחה, ולא המחמיץ קומץ או כל המנחה קודם קמיצה, וכן בפ"ב מהל' מעשה הקרבנות הי"ד ובעו"מ הביא דין מלקות רק לענין שיירי מנחה, כבר עמדו בזה האחרונים, יעויין קרן אורה מנחות נו, א ובכתבי הגר"ז שם נו, ב, שברור שלדינא ה"ה בכל המנחה, כמבואר בגמ' מנחות נו, א, ורק שהרמב"ם נקט כן משום טעם צדדי, יעוי"ש בדבריהם, וגם הרמב"ם עצמו, במנין המצוות שבפתיחה להל' מעשה הקרבנות, נקט המחמיץ מנחה סתם. וכן הרס"ג באזהרותיו מנה המחמיץ מנחה סתם.

<sup>10</sup> ואף שהרמב"ם בספר המצוות (ל"ת צח) כתב שהכתוב "כל המנחה" וגו' גם הוא אזהרה למקטיר חמץ, ואילו אזהרת מחמיץ מנחה הביא שם (ל"ת קכד) מקרא דויקרא ו, י: "לא תאפה חמץ חלקם" וגו', מ"מ ברור שהכתוב "כל המנחה" וגו' הוא גם אזהרה למחמיץ מנחה, כמבואר בגמ' מנחות נו, א, וכ"כ המנ"ח במצוה קלה יעוי"ש, ומה שנקט הרמב"ם קרא ד"לא תאפה" וגו', הוא משום שהרמב"ם נקט שיירי מנחה, וזה ילפינן רק מהאי קרא.

<sup>11</sup> וכבר קדמו בזה האבן עזרא שכתב בפירושו עה"ת עה"כ (במדבר ו, ג) "מין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל" וז"ל: וטעם חומץ יין והמשרה והענבים - לשום גדר כדי שירחק מן היין כלל. עכ"ל. והרחיב בזה האבן עזרא בספרו יסוד מורא פ"כ וז"ל:

את האיסור הזה לנזיר, אשר אף על פי שעיקר האיסור אינו אלא שתיית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העיקר גם כל דרמי לה. ונמצא, שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורים, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו. וכו'. עכ"ל.<sup>12</sup>

(ב) והנה כע"ז מצינו לענין חמץ בפסח, שמבואר בר"ן בריש פסחים, (דף ב, א מדפי הרי"ף) שאיסור

רבנו יוסף בכור שור וז"ל: לא תטור - אף לא תטור האיבה בלבך, וכו', שהנטירה מביאה אותך לידי נקימה. עכ"ל. הרי שלא דנטירה אינו אלא סייג מן התורה ללא דנקימה.

וקצת בדומה לזה מצינו לענין תמורה, דכתיב "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (ויקרא כז, י), וכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' תמורה הלכה יג וז"ל: יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש וכו', ירדה תורה לטוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו וכו', וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. עכ"ל. ובמו"נ (ח"ג פרק מו מהזרת הרב קאפח) ז"ל: ועל דרך הסייג נקבע דין התמורה, כי אילו הותר להחליף הרע בטוב, יחליף הטוב ברע ויאמר שזה יותר טוב, ולכן דן בכך כי הוא ותמורתו יהיה קודש. עכ"ל. הרי שמלבד העשה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", מבואר ברמב"ם שגם עצם איסור תמורה של רע בטוב, אינו אלא סייג מן התורה לאיסור תמורה של טוב ברע, ורק שמשום כן גם קנסה תורה בשניהם. (אמנם שם אינם לאוין נפרדים).

(וע"ע בספר המצוות להרמב"ם עשה קפט ול"ת נט דמשמע שסבר שמצות עשה דזכור את אשר עשה לך עמלק ולא דלא תשכח, שניהם אינם אלא סייג מן התורה למצות מחית עמלק).

והאריך בזה המסילת ישרים (פרק יא) וז"ל: ונדבר עתה מן העריות וכו', כי אין בכלל האיסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו. ומקרא מלא הוא (ויקרא יח) לא תקרבו לגלות ערוה. ואמרו ז"ל (ש"ר פ' טז) אמר הקדוש ברוך הוא, אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה, הריני תופשה ואין לי עון, הריני מגפפה ואין לי עון, או שאני נושקה ואין לי עון. אמר הקדוש ברוך הוא, כשם שאם נדר נזיר שלא לשתות יין, אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין, אף אשה שאינה שלך, אסור ליגע בה כל עיקר. וכל מי שנוגע באשה שאינה שלו, מביא מיתה לעצמו וכו'. והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה, כי המשיל

העיקר, ונמצא "ששכר מצוה מצוה", כי השכר על קיום המצוה הקלה, הוא לזכות לקיום המצוה החמורה, "ועבירה גוררת עבירה" ר"ל העובר על מצוה קלה של סייג, כגון נזיר הנכשל בכל אשר יעשה מגפן היין, גוררת עבירה חמורה, כלומר שיעבור אף על מצוה של עיקר, כגון שישתה יין, כי העובר על הסייג סופו שיעבור על העיקר (שהרי משום כן הוצרך לסייג), ונמצא "שכר עבירה עבירה", כי העונש על העבירה הקלה, הוא שיבוא לעבור גם עברה חמורה. ועיין כמה שכתב בענין זה הפמ"ג בפתיחה כוללת<sup>12</sup> (ח"א אות יז), וע"ע בספר לקח טוב להג"ר יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ח) שהאריך בענין זה והביא כמה דוגמאות לסייג מן התורה.

ונראה להוסיף עוד, שכע"ז מצינו לענין מצוות המלך, דכתיב "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וז' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז), ופירש רש"י: לא ירבה לו סוסים - וכו', כדי שלא ישיב את העם מצרימה - שהסוסים באים משם. עכ"ל. (וע' רמב"ן שם שדחה פירוש רש"י, וע"ע חינוך מצוה תצט שכנראה בא ליישב פירש"י). וביתר ביאור כתב הרלב"ג שם: רק לא ירבה לו סוסים וכו', ולא ישיב את העם מצרימה וגו' - רוצה לומר שבזה יהיה נשמר שלא ישיב העם מצרימה, כי אם הותר לו להרבות סוס ישלח לו אנשים לקנותם משם כי שם נמצאים מאד וכו', והנה אם יעברו האנשים האלה למצרים יעברו על מצות השם יתברך, כי הוא צוה לישראל שלא יוסיפו לשוב בדרך הזה עוד. עכ"ל. הרי שלא ד"לא ירבה לו סוסים", אינו אלא סייג מן התורה ללא ד"לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד".

וכע"ז מצינו לענין נקימה ונטירה, דכתיב "לא תקום ולא תטור את בני עמך" וגו' (ויקרא יט, יח), ופירש



אבל האי דלא קרב מיניה, לא, עכ"ל, וכע"ז כתבו תוס' שם דלכך צריך ריבוי ללחם הפנים שאסור להחמיצו, משום שלחם הפנים אין ממנו לאישים.

ולפי הנתבאר יוטעם למה לולי הילפותא סלקא דעתן דדוקא בנקמצות אמר רחמנא, שמהן קרב למזבח, דהיינו טעמא משום שכל עיקר סיבת האיסור היא משום סייג להקטרה, ולכן ס"ד דלא נאסר חימוץ אלא במנחה שיש ממנה למזבח, כי רק במנחה כי האי יש מקום שיגזור בה הכתוב סייג שלא להחמיצה, שמא יבוא להקטיר כולה על המזבח, כלומר גם החמץ שבה.

ובאמת שגם מסקנת הברייתא שם מוטעמת יפה לפי מה שנתבאר, דהנה הקשה השפת אמת שם, דמאחר שכל עיקר ההו"א להוציא לחם הפנים מכלל איסור מחמץ מנחה, הוא משום שאינו קרב על המזבח, א"כ איך לפי האמת מרבינן ליה מקרא ד"אשר תקריבו", והרי אדרבה, משם משמע שכל האיסור אינו אלא בדבר הקרב על המזבח.

ותירץ השפ"א ע"פ הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (דבורא דנדבה פרשה יב), שכתב שמאחר שבזיכי הלבונה שעם לחם הפנים, הריהם קרבים על המזבח, משו"ה קרינן ביה "אשר תקריבו". עכ"ד השפ"א.

וכע"ז ראיתי שכתב הרמב"ן עה"ת בפרשת צו (ויקרא ז, יד) וז"ל: ואע"פ שאמרו בלחם הפנים שעובר עליו בחמוצו, [היינו] מפני (ש)הלבונה שעליו שהיא ללחם לאזכרה אשה לה'. עכ"ל. (והיינו דמ"אשר תקריבו" מרבינן שכל שיש בו צד הקרבה, אף שאינו קרב בעצמו, הריהו בכלל האיסור).

והמבואר בזה, שגם לפי האמת, שאיסור מחמץ נוהג אף במנחה שהיא עצמה אינה קרבה על המזבח, מ"מ התנה הכתוב באיסור זה, שאינו נוהג אלא במנחה שיש בה עכ"פ איזה צד הקרבה על המזבח, כלומר שעכ"פ יש דבר הנוסף על המנחה

בל יראה אינו אלא סייג מן התורה לאיסור אכילה, שהחמירה תורה לעשות סייג שלא ימצא בביתו, שמא יבא לאכלו, וז"ל: ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורין וכו' כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות תשבתו וכו' ואם אתה אומר שחששו שלא יבוא לאכלו וכו' היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא וכו' ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה תורה בו לעבור עליו בכל יראה ובבל ימצא. עכ"ל.

ואשר לפי דבריו יש לפרש שזוהי כונת הכתוב בזה: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם - כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא", שפירושו שכרת דאכילה דכתיב בסיפא דקרא, הוא הסיבה לאיסור בל יראה דרישא דקרא, והיינו דכתיב "כי כל אוכל וגו' ונכרתה", שהוא לשון נתינת טעם. (שו"ר שכ"כ החת"ס בשם רבו הגה"ק ר' נתן אדלר זצ"ל, לפרש כן הכתוב הזה ע"פ הר"ן).

ואשר י"ל שגם לענין חמץ במנחה, הרי האיסור להחמיץ מנחה אינו אלא סייג מן התורה לאיסור להקטיר חמץ, שאם יחמיץ המנחה, שמא יבא להקטירה, ולפ"ז יש לפרש שזוהי כונת הכתוב בזה: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ - כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", שאיסור הקטרת חמץ הוא הסיבה לאיסור החמצת המנחה.<sup>13</sup>

(ג) ובזה יוטעם היטב מה שמבואר בגמ' מנחות (נו), (א) שלא נאסרה החמצת מנחה אלא במנחות שיש מהן דבר הקרב על המזבח, שכן אמרו בגמ' שם, אשר תקריבו למה לי, [כלומר שהכתוב שם "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ", יש בו יתור, דהול"ל למיכתב "כל המנחה לא תעשה חמץ", ולמה לי "אשר תקריבו לה'"], מיבעי ליה לכדתניא, אשר תקריבו וכו' - רבי עקיבא אומר לרבות לחם הפנים לחימוץ, ע"כ, ופירש"י: דלא תימא בנקמצות אמר רחמנא, שמהן קרב למזבח,

גזר הכתוב סייג בכל המנחה שלא יחמיצה שמא יבוא להקטירה, שהרי סוכ"ס אף המקטיר שיירי מנחה עובר בלא תקטירו.

<sup>13</sup> ואף שגם שיירי המנחה אסור להחמיץ, הרי זה ילפינן מקרא אחרינא ד"לא תאפה חלקם" וגו', וגם י"ל שמאחר שקומץ המנחה עולה על המזבח, שוב כבר

עולה על המזבח, שמא יבוא להקטיר גם החמץ שבה.<sup>14</sup>

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

\* \* \*

ונקרב על המזבח, ואשר על ידו נחשבת המנחה עצמה כקרבן שיש ממנו למזבח.

אשר לפי הנתבאר יוטעם היטב, דהיינו טעמא משום שכל עיקר איסור חימוץ אינו אלא סייג להקטרה, ולכן לא נאסר חימוץ אלא במנחה שיש ממנה עצמה למזבח או שעכ"פ דבר המצטרף אליה

## פרשת צו

מבחינתו יש הבאת חלב והבאת דם, והחלב והדם מובאים לפני ה' בצורה נאותה. אולם למה שקורה אח"כ לבשר הקרבן, הן החלק שנשרף על המזבח והן החלק שניתן לכהנים, הנתק מבחינת המקריב איננו רק טכני, שהוא סיים את עבודתו כאן, אלא גם עקרוני, המקריב לא הקריב בשר, אלא נפש שבכללה חלב ודם, אחרי שהאיברים מובאים למזבח בנפרד הם נעשים בשר בלבד, ודיני פקיעה ועיכול שיש עליהם, אינם שייכים אליו אלא למזבח.

מכ"ש שאין למקריב שייכות לקבלת הכהנים את הבשר, הננו יודעים מבני עלי מה קורה כשיש שייכות, ונער הכהן תוקף את המקריב ומבקש בשר כאן ועכשיו.

פרשת צו, מסופרת מנקודת המבט של 'שולחן גבוה' כלומר מצד ה' המקבל את הקרבנות, מה הוא עושה אתם.

הסוגיא הראשונה שאיתה המזבח מתמודד היא סוגיית הדשן, התקבלה נפש אבל השאירה אחריה הררי אפר.

[כאן קראו חז"ל בשני שלבי הפינוי שבפרשה נקודה עקרונית של 'תרומת הדשן', כקרבן ותרומה. כלומר, כשם שבכל המשך הפרשה היוצא מן המזבח יוצא למטרה מסוימת, כך היוצא כאן יוצא למטרה מסוימת, שבמסגרתו הקרבן שלאחר

## פרשת צו לעומת פרשת ויקרא

החילוק שמפורש בתורה בין ויקרא לצו הוא שבויקרא הדברים הם לבני ישראל ואילו בצו הם נאמרים לכהנים, אולם משמעות החילוק הזה אינה ברורה. באמת הרבה מהדינים בצו יש בהם אריכות שאינה צריכה להיאמר לכל בני ישראל, אולם דינים מסוימים, כגון דיני אכילת שלמים שאסורים לטמאים, אינם נוגעים לכהנים יותר מלישראל, וברור שהם נאמרים לכהנים כדי שילמדו את ישראל, כמבואר בספר דברים שהכהנים מורים את התורה לישראל בטומאה וטהרה, א"כ אין סיבה עקרונית שלא יאמרו בויקרא.

בנוסף, יש פרשה שלימה של דיני הכהנים והקרבנות מצידם, היא פרשת אמור, ואין הפרטים בשתייהן שונים, שבאמור העיקר הם דיני הכהנים ודיני הקרבנות באים אגב, ואילו בצו נאמרו בעיקר דיני הקרבנות. אולם עדיין נראה שהחלוקה הזו אינה ממצה.

כמו כן, צריך לפרש את פרשיות הדשן, מנחת החביתין, והרחבת החלב והדם.

והנה פרשת ויקרא מדברת עם המקריב, על הבאת הקרבן. ומבחינת המקריב מסתיימת ההקרה בהבאת הנפש לפני ה', בחלב ודם, המקריב מתעלם ממה שקורה עם בשר הקרבן אחרי הקרבתו,

לא הוצרך הכתוב להוציא מכלל האיסור, כמו שתי הלחם.

<sup>14</sup> משא"כ לחמי תודה שנחשב שאין מהם למזבח כלום, (וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל, עי"ש, וכן מוכח בגמ' שם, ואכמ"ל), ממילא אין בהן עיקר סיבת האיסור, ולכן





הבשר גם ביום השלישי אלא שאסור בכך ועונשו חמור. אולם בתודה העיקר הוא הארוחה הגדולה, וכמש"א המפרשים, שהיא מאפשרת הודאה רבתי לה' בתוך עם רב.

**הרב משה גרינהוט**

נווה יעקב

\* \* \*

### חלוקת המנחות

כבר עמד רמב"ן שההלכה מנוגדת לפשט, ואמר שהבינו חז"ל שכולן בלולות בשמן וחריבות, ואי"ז מספיק שברור ששם המנחה משתנה ואינו שווה בכולן. ובסו"ד כתב שהקבלה תכריע.

ונראה שדין הפרשה ע"פ טירחת הכהן. אולם מרגע שהעבודה היא זכות אי"ז כן, אלא גם החלק שהכהן עובד הוא זכות, ואז האכילה שווה בכל.

ונראה שלמדו חז"ל כן בפסוק בדברים 'ושרת בכל אוות נפשו.. 'חלק כחלק יאכלו..' שמרגע שהשירות הוא בכל אוות הנפש, אז גם החלוקה משתנה.

**הרב משה גרינהוט**

נווה יעקב

\* \* \*

**זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו (ו, יג)**

"זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה סלת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב, וכו', והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם לה' כליל תקטר".

ופירש"י: זה קרבן אהרן ובניו - אף ההדיוטות מקריבין עשירית האיפה ביום שהן מתחנכין לעבודה, אבל כהן גדול בכל יום, שנאמר מנחה

הסיום מונח לצד המזבח, משמעות העמידה לצד המזבח היא סגירת המעגל של הקרבת העולה בפרשת ויקרא, שם מבואר שהקרבת עומד על ירך המזבח צפונה (בעולת צאן), ואילו בפרשה העמידה לצד המזבח היא של התקבלות הקרבן, כאן מקומו של האדם כמקריב, מונצח ומתקבל, מקום העמידה אצל המזבח.

מתקבל על הדעת שמשמעות הענין היא כשל קרבן יסוד (שמצינו בממצאי המזבח בהר עיבל), כלומר עמידה קבועה לפני ה' של הקרבן המתקבל. וע"כ אחז"ל שהיו נבלעים במקומם, כלומר שנעשו חלק מיסוד המזבח.

השלב השני של הפינוי, שמתואר כנעשה בבגדים אחרים, הוא השלב הבסיסי והמחויב שא"א שהמקדש יתמלא דשן].

הסוגיא השניה היא האכילה, כאן פתחה התורה בסדר ההפוך מהזבחים, ודברה ראשונה על המנחות, על הקרבנות שמתחילה חלק הנפש שבהם פחות וענינם יותר בארוחה שמביאם מביא לפני ה', [כשחלק הנפש נמצא רק בדרש, ונרמז בכתוב 'נפש כי תקריב קרבן מנחה'].

במנחות נזכרה אכילת הכהנים כבר בויקרא משום שהיא מגוף הקרבן, שאין משמעות לארוחה שלא עושים כלום עם שייריה, אולם העובדה שהיא נאכלת במקום קדוש, ואינה נאפית חמץ, היא החידוש של מה שהמזבח קובע בה.

בשם מה זו המשמעות של אכילת כהנים?

בשם קרבן עשירית האיפה, שענינו קרבן שבט הכהונה, כמבואר במק"א, בשמו עבודת הכהנים נמצאת בחידוש מתמיד של התקדשות, ומכחה אכילת הכהנים היא המקום שגבוה מאכיל.

ומכאן להלכות אכילת חטאת ואשם, עור העולה וחלוקת המנחות והזבחים.

אכילת שלמים שאצל הבעלים אף היא כן. כאן התחדש שיש קרבן תודה, ומשמע שעיקר ההבדל בו הוא באכילה, שהשלמים הם קרבן אכילת בשר, הרוצה לאכול בשר סתם, היה רוצה לאכול את

ב) והנראה בזה, שהגם שחז"ל דרשו דין מנחת חינוך דכהן הדיוט מדרשא, [כי לולי הדרשא הו"א שבאמת הוא רק במנחת חביתין של כהן גדול], מ"מ אחר שנדרשת הדרשא, הריהי מתיישבת גם בפשוטו של מקרא [שלכאורה רק בכהן גדול הכתוב מדבר, וכמש"כ הרשב"ם], ורק שדין מנחת חינוך של כהן הדיוט ביום חינוכו, יסודו בדין מנחת חביתין של כהן גדול בכל יום. וכמו שיתבאר לקמן.

דהנה בשמיני למילואים שנתחנכו בו בני אהרן לכהונה, נאמר לקמן (י, ד - ז): ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דוד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה, ויקרבו וישאם בכתנתם אל מחוץ למחנה כאשר דבר משה, ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצף ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה', ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו כי שמן משחת ה' עליכם ויעשו כדבר משה.

ואיתא בתורת כהנים שם: ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דוד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם - מכאן אמרו, הכהנים<sup>3</sup> אין מטמאין למתים, שהרי אלעזר ואתמר כהנים היו ולא נטמאו להם. מי נטמאו להם, הלויים. ע"כ.

<sup>2</sup> שאמרו בגמ' שם, והאי הכהן המשיח להכי הוא דאתא, האי מיבעי ליה לכדתניא זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו וכו', בניו אלו כהנים הדיוטות [פירש"י: דכשכהן הדיוט נתחנך לעבודה, באותו יום היה מקריב עשרון], אתה אומר כהנים הדיוטות או אינו אלא כהנים גדולים [פירש"י: דהכי קאמר, קרבן זה יקריבו בני אהרן לדורות, כל כהן גדול שיעמוד], כשהוא אומר והכהן המשיח תחתיו מבניו, הרי כהן גדול אמור [פירש"י: דהכי קאמר קרא, הכהן המשיח שיעמוד מבני אהרן תחתיו לאחר מותו, יעשה אותה], הא מה אני מקיים בניו, אלו כהנים הדיוטות. ע"כ.

<sup>3</sup> כן היא גירסת הראשונים שם. ע' פירוש הראב"ד על התו"כ, וכ"ה ברמב"ן בספר המצוות ל"ת קסג - קסה, וכ"מ בדברי הראשונים שהובאו לקמן.

תמיד וגו' והכהן המשיח תחתיו מבניו וגו' חק עולם וגו'. עכ"ל.

וכתב הרשב"ם: זה קרבן אהרן ובניו - לפי הפשט בני אהרן הכהנים הגדולים העומדים תחתיו,<sup>1</sup> וחכמים דרשו על כהן הדיוט כשעושה עבודה ראשונה צריך חינוך במנחה. עכ"ל הרשב"ם.

וכל זה מבואר בתורת כהנים, וכן בגמ' מנחות נא,<sup>2</sup>

והנה חז"ל לא הוציאו המקרא מידי פשוטו, שעדיין עיקרו מדבר במנחת חביתין של כהן גדול, שהוא מביא בכל יום, (וע' בספר המצוות להרמב"ם עשה מ' שהביא בכלל מצוה זו רק מנחת חביתין), ורק שהוסיפו לדרוש מן הכתוב גם מנחת חינוך של כהן הדיוט, שהוא מביא ביום חינוכו.

וא"כ צ"ב איך ייכללו שני ענינים חלוקים בכתוב אחד שמשמעו מורה על ענין אחד.

וכבר העיר על זה המלבי"ם ז"ל: באשר רודפי הפשט לא נחה דעתם לחלק הכתוב לגזרים, שמש"כ "זה קרבן אהרן ובניו", קאי רק על תחילת המאמר, (והוא בכל הכהנים ביום חינוכם בלבד), ושכל המאמר מן "מנחה תמיד" ואילך, נמשך למטה על "והכהן המשיח יעשה אותה". (והוא בכהן גדול בלבד בכל יום). עכ"ל המלבי"ם.

<sup>1</sup> ואף שכתוב "ביום המשח אותו", דמשמע שהוא דין מנחת חינוך שאינה אלא ביום שנתחנך לכהונה, וכדרשת חז"ל דלהלן, ולא מנחת כהן גדול שבכל יום כמש"כ הרשב"ם לפי פשוטו, כבר פירש הראב"ע ז"ל: ורבים אמרו כי זה הבי"ת תחת מ"ם, והטעם: מיום המשח אותו זהו חייב תמיד להקריב מנחתו. עכ"ל.

ויסודו בספרא שאמרו שם: "ביום המשח" - מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם, או אינו אומר "ביום המשח" - ביום שנמשח מביא עשירית האיפה ומפסיק, תלמוד לומר "מנחה תמיד", הא מה אני מקיים "ביום המשח", מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם. ע"כ.

ונתבאר יותר בחזקוני ז"ל: "ביום המשח אותו", בי"ת במקום מ"ם, פירוש מיום המשח אותו חייב הוא להקריב מנחה זו, דוגמא, "ביום משחו אותם" (להלן זלו), שפירושו, מיום משחו אותם, עכ"ל החזקוני.



נמשח בשמן המשחה אלא כהן גדול ולא כהנים הדיוטים, ורק בני אהרן יצאו מן הכלל ונמשחו ככהן גדול.<sup>5</sup>

ובספר מגילת ספר על הסמ"ג למהר"ב קאזיס (לאוין רלד) תירץ, שכונת החזקוני שכן הוא אף לדורות בכל כהנים הדיוטים, שלעולם דינם ככהן גדול ביום חינוכם לעבודה, הגם שאינם נמשחים בשמן המשחה, כי י"ל שגם מה שהיו בני אהרן בדין כה"ג, היה זה מחמת עצם חינוכם לעבודה, ולא מחמת משיחתם בשמן המשחה דוקא.

וביאר שם שלשון החזקוני "שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול", אין משמעו משיחה בשמן דוקא, אלא הוא לשון מינוי וגדולה, ור"ל ביום שנתחנכו לכהונה.<sup>6</sup> עכ"ד המגילת ספר.<sup>7</sup>

ובאמת כן הוא משמעות לשון החזקוני, שהוא לדורות, שכן כתב: שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול, שהרי מצינו אלו שהוזהרו ביום משיחתן בכל דיני כה"ג, עכ"ל, כלומר שממה שמצינו באלו, נלמד לשאר כהנים הדיוטות. (ובאמת שגם בלשון התו"כ עצמו משמע שהוא לדורות, ולכן נתקשה בזה הקרבן אהרן לפי הבנתו בדברי הדעת זקנים מבעלי התוס' <sup>8</sup>).

והקשו הראשונים והרי כהנים הדיוטים היו, שנשמאים לשבעה קרובים (לר' עקיבא חובה ולר' ישמעאל עכ"פ רשות) מדכתיב "לה יטמא", כדאיתא בסוטה ג, א.

וביישוב דברי התו"כ כתב החזקוני שם וז"ל: "ומפתח אהל מועד לא תצאו", כדין כהן גדול שנא' בו כי נזר שמן משחת אלקיו עליו. וזו היא ששינו בתורת כהנים, ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן, אבל לא לאלעזר ואיתמר, מכאן שאין הכהנים מטמאים [ל]מתים וכו'. (ע"כ התו"כ). וכי כך אנו צריכין ללמוד מכאן, והלא כמה פרשיות נתפרשו בתורה על אזהרת טומאת כהנים, ועוד, אלעזר ואיתמר כהנים הדיוטים היו, למה לא נטמאו לאחיהם, שמצינו שאמר משה למישאל ולאצפן קרבו שאו את אחיכם. אלא הכי הוי פירושה, מכאן אמרו חכמים שאין כהנים ביום משיחתן מטמאין לשום מת, שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול, שהרי מצינו אלו שהוזהרו ביום משיחתן בכל דיני כה"ג. עכ"ל החזקוני. (וכ"ה בדעת זקנים מבעלי התוספות שם).<sup>4</sup>

ג) והנה הקרבן אהרן על התו"כ שם הביא דברי החזקוני ובעלי התוספות הנ"ל בשם 'חידושי צרפת', והקשה על פירושם, דאם כן למה הוצרך התו"כ ללמד זאת לדורות, והרי לדורות בלא"ה אין

וכ"מ בספורנו במדבר ג, שמה שנצרכו למשיחה הוא מאחר שנולדו קודם שנבחר אהרן לכהן ולכן לולי המשיחה לא היו הם כהנים כלל.

<sup>6</sup> וכמו שמצינו בכתוב בשמות כט, כט: ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם, ופירש"י: למשחה - להתגדל בהם, שיש משיחה שהיא לשון שררה, כמו (במדבר יח ח) לך נתתם למשחה, (תהלים קה טו) אל תגעו במשיחי.

<sup>7</sup> וע' רמב"ן לעיל ח, סוף לה.

<sup>8</sup> והנה על דברי התו"כ התמוהים הללו, כבר עמד הרמב"ן בספר המצוות ל"ת קסג - קסה, וז"ל: אבל המתוקן בכל הענין הזה הוא שהכתוב הזה שנאמר לאהרן ולבניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וכו' ואינה מצוה לדורות ולא דרשו ממנו בתלמוד ולא בספרא ולא למדו בו דורות כלל אבל היתה הוראת שעה שלא יתאבלו ולא יספדו להם ולא יבכו כלל דכתיב ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה לא אתם מפני שהיה להם יו"ט ויום מועד ושמחה בימי המלואים וכן נמי שמר אותם מן הטומאה לאחיהם שנאמר ויקרא משה אל מישאל

<sup>4</sup> והוסיף בדעת זקנים שם עוד וז"ל: וכן פי' הרב בכור שור גבי ראשיכם אל תפרעו דאע"ג דכהנים הדיוטים לא הוזהרו על פריעה ופרימה, דמטמאין הן לקרוביהן, ביום משחתם הרי הן ככהנים גדולים. ונ"ל דהיינו האי דקאמר בסיפיה דקרא כי שמן משחת קדש עליהם. עכ"ל. (וגם הרשב"ם כתב כהבכור שור, עי"ש, אך שניהם לא כתבו כן אלא לענין פריעה ופרימה, אבל בדעת זקנים הביא סמך מדבריהם למה שכתבו הוא והחזקוני אף לענין איסור הטמאות למתים שהיה להם כמבואר בתו"כ).

<sup>5</sup> וצורך משיחה בהם ביאר הרמב"ן בשמות כח, א עה"כ "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן", וז"ל: וטעם "נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן", שלא יחשוב כי בהמשח האב לכהנו, יהיו הבנים האלה כהונים, אבל להם בעצמם יכהן. והנה יצא פנחס ושאר הנולדים, שלא נתכהנו רק אלה הארבעה הנמשחים עמו ומולדתם אשר יולידו אחרי כן. עכ"ל. (וע"ע בזה ברמב"ן במדבר ג, ד).

להשוות זאת לענין מנחת חינוך בפרשת צו, ואולי כוונתו לרמוז למה שנתבאר, וז"ל: ותירץ הרב אהרן הכהן דהכי פירוש מת"כ (ר"ל מדרש תורת כהנים), "מכאן אמרו אין הכהנים ביום משיחתן מטמאין למתנים", שאף כהני הדיוטות ביום משיחתן יש להן דין כהן גדול וכו'. דה"נ כתיב "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו ביום המשח אותו" - "אותם" היה לו לומר, אלא להגיד לך שכל אחד ואחד ביום משיחתו הרי הוא כאהרן כהן גדול. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקוד

אונן. וגם הם לא הקריבו באותו היום. וכו'. ואפשר שיהיה זה כל ימיהם באלעזר ואיתמר שיהיה דינם כמשוח מלחמה בעבור שנמשחו בשמן המשחה, ויהיה זה טעם: כי שמן משחת ה' עליכם. עכ"ל. הרי שדעת הרמב"ן היא שכל עיקר דין כהן גדול שמצינו אצל אלעזר ואיתמר, לא היה אלא הוראת שעה משום שמחת המילואים (כפירוש הראשון על התורה וכדבריו בספחמ"צ), או לכל היותר דין שנהג בהם כל ימיהם משום שנמשחו בשמן המשחה, (כפירוש השני על התורה), אך מ"מ לא היה זה אלא דין בהם בלבד ולא דין לדורות, שהרי לדורות אין כהנים הדיוטים נמשחים בשמן המשחה. ונמצא ששיטת הרמב"ן היא כעין מה שהבין הקרבן אהרן הנ"ל בדברי החזקוני ובעלי התוס' הנ"ל, שאמנם היה להם דין כהן גדול, אבל אינו דין לדורות. (ורק שלפי הבנתו בשיטתם הרי"ז כעין פשרה בין ב' פירושי הרמב"ן, שאמנם היה זה משום משיחתם, אלא שלא היה לכל ימיהם כי אם רק ליום משיחתם בלבד, אך זה לא משום הוראת שעה ומצד שמחת המילואים, אלא משום יום משיחתם). אבל לפי מה שפירש המגילת ספר הנ"ל בדבריהם, (וכן משמעות לשון החזקוני עצמו), הרי לשיטתם הוא דין לדורות, שאינו תלוי במשיחה דוקא, אלא בחינוך כלדהו, ודלא כהרמב"ן.

(ומה שהקשה הקרבן אהרן שם דאם כן למה הוצרך התו"כ ללמד זאת לדורות, והרי לדורות בלא"ה אין כהנים הדיוטים נמשחים בשמן המשחה, ע"כ, עדיין צ"ע לפי הרמב"ן).

<sup>9</sup> אך יש להעיר על זה ממה דאיתא בגמ' מנחות עח, א אמר רב חסדא כהן גדול המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה אחת להמשחו ואחת לחינוכו מר בר רב אשי אמר שלש ולא פליגי הא דעבד עבודה כשהוא כהן הדיוט הא דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט, ע"כ, ואם איתא דכל עיקר דין מנחת כהן ביום חינוכו אינו משום תורת כה"ג שיש בו באותו היום, א"כ אם הוא בלא"ה מביא מנחה מדין כה"ג, למה יצטרך עוד מנחה, ויל"ע.

(ד) ולפ"ז י"ל שדין מנחת חינוך של כהן הדיוט ביום חינוכו, הרי אמנם יסודו בדין מנחת חביתין של כה"ג, שהרי גם כהן הדיוט הריהו ביום חינוכו בדין כהן גדול, ולכן הוא חייב באותו היום במנחת חביתין כדין כהן גדול בכל יום.<sup>9</sup>

ובזה יוטעם היטב איך תתיישב דרשת חז"ל ללמוד דין מנחת חינוך מפרשת חביתין כהן גדול.

שוב ראיתי בפירושו עה"ת של רבנו חיים פלטיאל (תלמיד חבר למהר"ם מרוטנבורג) שכתב כדברי החזקוני (ובעלי התוספות) הנ"ל בתירוץ הקושיא על התורת כהנים בפרשת שמיני, אך הוסיף

ואל אלצפן וגו' שאו את אחיכם ואם היה בשאר הזמנים האחים הם החייבים להטמא להם במצות עשה. ולשון ספרא ויקרא משה אל מישראל ואל אלצפן בני עוזיאל דוד אהרן אמרו הכהנים אינם מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר לא נטמאו להם מי נטמאו להם ליום, שלא רצה יתעלה שיטמאו הכהנים ויצאו מן המקדש ביום הראשון לכהונתם וכן לא רצה בפריעת ראשם ובקריעת בגדיהם לא הורשו כלל בדבר מכל דברי האבלות אלא באנינות שאין אנינות אלא בלב ולא יתבטל בו מצוה מן המלואים שכבר קרבו הקרבנות ובלילה יאכלו אותם. והנה עשה הכתוב דין בני אהרן שנמשחו בשמן המשחה כדין משוח מלחמה לדורות שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא לקרובים ואינו מקריב אונן אבל מפני שהחמיר בהן מיתה באמרו ולא תמותו והחמיר בהן עוד שאם יעשו כן יהיה עונש כל העדה באמרו יתברך ויתעלה ועל כל העדה יקצוף, נראה שזה דין מחודש בימי המלואים ואינו נוהג בהן בשאר הזמנים והכלל שהיה הכל הוראת שעה. עכ"ל.

וכע"ז כתב בפירושו על התורה כאן (אך כאן לא הביא דברי התו"כ) וז"ל: והנה משה הזהיר כאן לאהרן שלא יפרע ושלא יפרום כי היא מצוה נוהגת בו לדורות, שהוא הכהן הגדול. אבל בניו שהיו משאר הכהנים, לא היו רשאים להקריב ביום הזה כי היו אוננין, ואון שעבד חלל, והיו חייבים להטמא לאחיהם, וכן היו רשאים או חייבין לפרוע ולפרום, ומשה הזהירם מכל זה הוראת שעה. ולכן צוה אל מישראל ואלצפן שיטמאו למתים הם, ולא הכהנים, וצוה להם שלא יפרעו ושלא יפרומו כאביהם, ולא יבכו כלל. וזה טעם: ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השרפה - ולא אתם. והנה הכל שלא לערב שמחתו של מקום, והחמיר בזה להיות להם חיוב מיתה אם יערבבו השמחה כלל. וכו'. והנה בני אהרן הכהנים המשוחים, אף על פי שהם כהנים הדיוטים, עשה דינם בימי המלואים כדין משוח מלחמה לדורות, שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא לקרובים ככהן גדול (בבבלי הוריות ג, ב - ד, א), אבל אינו מקריב