

פרשת צו

הלכה לשעה דאורייתא

ז, יב אַם עַל־תּוֹדָה יִקְרִיבוּנָו

אחרי שלמדנו בפרשת ויקרא על הקרבנות השונים: עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם, חוזרת פרשת צו ללמד אף היא על הקרבנות שכבר למדנו עליהם. המפרשים כולם שואלים מה באה ללמדנו פרשת צו שלא למדנו כבר בפרשת ויקרא? זהו מעין 'משנה תורה' בתוך חומש אחד, ואף בשתי פרשות הסמוכות זו לזו! רבינו עובדיה ספורנו מפרש (ויקרא ז, ב ד"ה צו את אהרן... זאת תורת העולה): אחר שהגיד מעשה הקרבנות [בפרשת ויקרא] אמר (את) התורה [על משקל "זאת תורת העולה"] הראויה לכל אחד ואחד, אשר בה רמז חלק עיוני בהם... עכ"ל. פירוש דבריו שיש הבדל בין הטיפול של התורה בקרבנות בפרשת ויקרא ובין הטיפול שבפרשת צו. פרשת ויקרא עוסקת בהקרבת העולה והמנחה וכו', כלומר, דיני ההקרבה, כגון שחיטה, קבלת הדם, הולכת הדם למזבח וזריקת הדם. ואילו פרשת צו עוסקת ב"תורת העולה", "תורת המנחה" וכו', כלומר, כאן עוסקים במהות של כל סוג וסוג של קרבן, לעומת הלכותיו. על חשיבות הגדרת מהות המצווה, וההשפעה שלה על הלכות המצווה, עמדנו בפרשת ראה כאשר עסקנו בסוגית "לא־תִבְשֹׁל גְדִי בְּחֵלֶב אֱמוֹ".

אבחנה זאת באה לידי ביטוי ברור בפירוש הספורנו לקרבן התודה. קרבן תודה לא הוזכר כלל בפרשת ויקרא, והנה בפרשת צו מופיע לראשונה (ז, יב) "אַם עַל־תּוֹדָה יִקְרִיבוּנָו", וזאת מיד אחרי פסוק הפתיחה (פסוק יא) "זֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים", אשר ההמשך הוא (פסוק טז) "וְאִם־נִגְדָר אוֹ נִדְבָה זֶבַח קֶרְבָּנוֹ". כלומר, לפני שעוסקים בשלמים ממש, מפסיקה התורה ומציגה לנו את קרבן התודה, כאשר, כאמור, היא צמודה ממש לדין חטאת (קדשי קדשים) ומיד אחרי "זֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים" ועוד לפני שעוסקים ב"זֶבַח הַשְּׁלָמִים", הרי הם "נִגְדָר אוֹ נִדְבָה". כידוע התורה שייך לקדשים קלים כמו השלמים, ולכן אינו צריך שחיטה בצפון דוקא, אולם שונה הוא מן השלמים הרגיל בזה שנאכל רק

ליום ולילה (במקום שני ימים ולילה של שלמים רגילים), וניתוספו לו לחמים הן של חמץ והן של מצה, דבר שבכלל אין בשאר קרבנות השלמים-לא מיניה ולא מקצתיה. קרבן תודה הוא אפוא, שינוי בתוך [אופני] קרבן שלמים, וגם מופיע כך במשנה, בפרק הידוע 'איזה מקומן' במסכת זבחים (משנה ו' 'התודה' ומשנה ז' 'השלמים', 'שחיתתן בכל מקום בעזרה וכו').

מפירושו של רבינו עובדיה ספורנו נמצאנו למדים שקרבן תודה הוא לא רק שינוי בתוך [אופני] קדשים קלים, אלא בעת ובעונה אחת הוא גם שינוי בתוך [אופני] קדשי קדשים! לפי זה אנו מבינים מדוע תורה שבכתב עסקה בקרבן תודה בפרשת צו דוקא (ולא בפרשת ויקרא) כי כאן עיקר הטיפול הוא במהות המיוחדת של קרבן זה כממוצע בין קדשי קדשים וקדשים קלים. מהות ממוצעת זאת באה לידי ביטוי בפירושו של הספורנו, וזה לשונו:

...הודיע שאף על פי שכל השלמים קדשים קלים [ואין צריך שחיטה בצפון דוקא] מכל מקום יש חילוק ביניהם. שאם הם אודות הודאה [רש"י (בעקבות חז"ל ברכות נד, ב בדרשת תהלים קז, כב): אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא] יהיה עמהם "לֶחֶם", בתוכו מין חמץ [על-חלל לֶחֶם חָמֵץ וְקָרִיב קָרְבָּנוֹ" (פסוק יג)]. זה בניגוד לכל המנחות עליהן כתוב (ויקרא ב, יא) "כֹּל-הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרְבוּ לָהּ לֹא תַעֲשֶׂה חָמֵץ". כי אמנם סיבת הסכנה אשר עליה ההודאה, היא "שאור שבעיסה" [הוא היצר הרע שבאדם אשר גרם לכך שחטא, כאשר התוצאה מחטאו היתה הסכנה שהיה נתון בה, ואשר ממנה הצילו ה' בדרך נס, עליו הוא מביא את קרבן התודה] מכל מקום מיני המצות רבות עליו [ה"חלות מצות בְּלוֹלֹת בְּשֶׁמֶן וְרִקְיֵי מִצּוֹת מְשָׁחִים בְּשֶׁמֶן" (פסוק יג) היו שלושים במנין (מנחות עז, א), לעומת חלות הלחם חמץ שהיו עשר בלבד. ריבוי זכויותיו של האדם (מצות) על חובותיו (חמץ) הוא אשר גרם להצלתו. אמנם משקל החמץ הוא כמשקל המצה (מנחות שם), ושמא מפרש הספורנו על פי (אבות ג, טו) 'הכל לפי רוב המעשה']. וברבות הלחם [שצריכים בעלי הקרבן לאכול ממנו שלושים ושש חלות בתוך יום ולילה בלבד] יתפרסם הנס לאוכלים רבים [שהוא מזמין כדי לאכול עמו ולמנוע דין נותר. מכאן לדעתנו מקור דאורייתא לדין פרסומי ניסא, והרי כל מאי דתקיננו רבנן כעין

דאורייתא תיקנון וכולם נאכלים בזמן קדשי קדשים שהם ליום ולילה... עכ"ל הספורנו.

הרי, כפי שאמרנו, הגדרה ברורה ומדויקת של מהות קרבן תודה.

דייק הספורנו ולא כתב וכולם נאכלים ליום ולילה, אלא בפירוש שייך את קרבן התודה אל משפחת הקדשי קדשים, באשר אכילת התודה ליום ולילה הוא מדין קדשי קדשים. לפי דבריו יוצא אפוא, שקרבן תודה מורכב ממרכיבים של קדשי קדשים ושל קדשים קלים גם יחד. פשוטו של מקרא נותן ביטוי ברור לזה, בכך שכתב את דין התודה בכתוב מיד אחרי דין חטאת אשם, ומיד לפני הדין הרגיל של שלמים קדשים קלים.

לאור הצמדת דין קרבן תודה אל קדשי קדשים בכתוב, לא יפלא בעינינו שדין אכילת קדשי קדשים ליום ולילה בלבד נלמד על ידי תורה שבעל פה (זבחים לו, ב) מהפסוק בקרבן תודה (פסוק טו) "וּבְשֵׁר זֶבַח תֹּדֶת שְׁלָמֶיךָ יוֹם קָרְבָּנוֹ יֵאָכַל לֹא-יִנִּיחַ מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר" ! כלומר המקור לדין המיוחד הזה של יום ולילה אותו אנו מכירים מדין קדשי קדשים הוא בקרבן תודה, וממנו למדים לכלל קדשי קדשים! הרי זה בא ללמוד ונמצא מלמד! לזה יש לצרף את הלשון של חז"ל ש'ארבעה צריכים להודות', שגם בזה דומה קרבן תודה לקדשי קדשים שהם חובה (חטאת אשם) יותר מאשר לקדשים קלים שהם רשות.

היוצא מדברינו: פשוטו של מקרא ודברי חז"ל חברו יחד לגלות לנו שקרבן תודה מורכב ממרכיבים של קדשי קדשים יחד עם מרכיבים של קדשים קלים, הפועלים בצוותא במסגרת הייחודית החדשה ההיא. זוהי יצירה חדשה החוצה את הגבולות המקובלים, והקובעת לעצמה גבולות חדשים של שילוב שני סוגי קרבנות והיו לשלימות אחת חדשה.

היה זה הגאון הנצי"ב מוולוז'ין (בהעמק דבר ויקרא ז, לז) אשר נתן ביטוי ייחודי לעמדתנו. אנו מבינים שהקושי שעמד לפני הנצי"ב היה בפסוק הסיכום של פרשיות הקרבנות: "זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים". זה אמנם סדר כתיבת הקרבנות בפרשת ויקרא ובפרשת צו, אלא שקשה (א) מילואים מאן דכר שמיהו בפרשת צו או בפרשת ויקרא? הרי קרבנות המילואים הידועים לנו בקשר עם חנוכת המשכן, כתובים בסוף פרשת

צו אחרי פסוק זה של סיכום. (ב) להיכן נעלם התודה, הוא הבא בכתוב אחרי האשם ולפני השלמים? על זה משיב הנצי"ב (ד"ה ולמלואים):
 היינו [הכוונה ב"מלואים"] תודה שנכלל בו לחם כמנחה ואכילת יום אחד כמו קדשי קדשים, והרי הוא כמילואים [עליהם נלמד להלן בפרשתנו] שנכלל בו עולה ושלמים [להלן ח, יד ("ויגש את פר התטאת"–קדשי קדשים), להלן שם פסוק יח ("ויקרב את איל העלה"–קדשי קדשים) ולהלן שם פסוק כב ("ויקרב את האיל השני איל המלואים"–קרבן שלמים)], כך נכלל בתודה מעלת קדשי קדשים גם כן, עכ"ל.

הרי כדברינו בהבנת דברי הספורנו [והרי ידוע שדוקא הנצי"ב ב'העמק דבר' מפרש הרבה סוגיות וענינים בעקבות הספורנו, אותו הזכיר במיוחד בהקדמתו לפירוש], התורה כותבת "מלואים" לציין את התודה, כי כשם שבקרבנות המילואים עליהם נצטוו בפרשת תצוה והקריבו בפרשת צו חברו יחד גם קרבנות עולה (קדשי קדשים) וגם קרבנות שלמים (קדשים קלים) וביחד הם מהווים "מלואים". כך בקרבן אחד, הוא קרבן תודה, חברו יחד מרכיבים משני סוגי קרבנות, דבר המצדיק את קריאת קרבן התודה בשם "מלואים".

עבר פשוט כעבר מוקדם במשנתו של הרמב"ן

ז, כד וְחָלַב נְבִילָה וְחָלַב טְרִיפָה יַעֲשֶׂה לְכָל-מְלֹאכָה וְאָכַל לֹא תֹאכְלֶהּ:

איסור זה של אכילת החלב של נבילה וטריפה הוא לכאורה חזרה על מה שכבר למדנו (לעיל ג, יז) "כִּי פֶלֶחַ חֶלֶב וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ". ברור שאם אסור לאכול חלב של בהמה כשרה, שאין מקום לחשוב שמותר לאכול את החלב של בהמה נבילה או טריפה! ובמקום שפשוטו של מקרא נראה מיותר, בא מדרש חז"ל (חולין לז, א) ומלמד מן הייתור הזה שאף לשיטה של 'אין איסור חל על איסור', במקרה של חלב נבילה הוא שונה. אמר רבא: אמרה תורה, 'בוא איסור נבילה ויחול על איסור חלב (עכ"ל)'. הרי שלפי רבא אדם אשר יאכל כזית חלב מנבילה או טריפה, יקבל פעמיים מלקות על זה שעבר על שני אסורי לאו דאורייתא.

אבל הרי 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ועדיין חייב הפשט ללמד תורה, כאשר במקרה הזה משתמע מפשוטו של מקרא שרק החלב של נבילה או טריפה אסור באכילה, ממנו משתמע כי הנבילה או הטריפה עצמה מותרת! אתמהא! ומפרש הנצי"ב בעל העמק דבר (ז, כד) וזה לשונו:

הדרש ידוע [שבמקרה הזה איסור חל על איסור]. אכן לפי הפשט הוא תמוה, דנבילה וטריפה גם הבשר אינו נאכל. ונראה דלפי הפשט קאי אנבילה שהיא נחירה במדבר, שהיו רשאים לאכול [בהמה אשר לא נשחטה כדין, על פי שיטת רבי עקיבא (חולין יז, א) שבתקופת המדבר מותר היה להם לאכול בשר חולין לא שחוט, כאשר דין שחיטה בחולין (בשר תאוה) נתחדש רק אחרי שהגיעו בארץ ישראל אל המנוחה ואל הנחלה (דברים פרק יב)] ומכל מקום אינה זבוחה, ומיקרי 'נבילה טהורה' [כלומר, "נְבִילָה" מציין את המצב (שלא היתה שחיטה) ולא את ההלכה של איסור (כמו "לֹא-תֹאכְלוּ כָל-נְבִילָה")]. משום הכי אמרה תורה דמכל מקום החלב [של אותה בהמה שלא נשחטה כדין, אפילו בתקופת המדבר היה] אסור באכילה. והוא הדין חולין בזמן הזה [שחלב בהמת חולין אסור באכילה אף על פי שהבשר מותר]. אלא שהכתוב מדבר בזמן המדבר, שלא נאכל בשר כשרה שחוטתה אלא על ידי קרבן [שהיו מקריבים קרבן שלמים ואוכלים את המגיע לבעלים] (עכ"ל ראש ישיבת

וולוז'ין, שכתב בחיבורו "העמק דבר", הבנוי על השעורים בפרשת השבוע שהרצה לפני תלמידי הישיבה בכל יום בבוקר).

הרי היסוד, שנראה שוב בפרשת אחרי מות בענין סדר העבודה ביום הכיפורים: המדרש מלמד את ההלכה לדורות, בעוד פשוטו של מקרא מלמד את ההלכה שהיתה נוהגת לשעה, במקרה דנן בתקופת ארבעים השנים שבמדבר. אלו ואלו דברי תורה הם, וההלכה לדורות!

נשוב ונשאל, לפי דברי הנצי"ב מדובר בפסוקנו (על פי פשוטו של מקרא) בהלכה לשעה בלבד, שהרי מאז כיבוש הארץ בשר הנבילה אסור, וכל שכן החלב, אם כן, אנו שואלים מאי דהוה הוה! או בלשון אחרת: הרי כל מה שכתוב בתורה עבר את קנה המידה של נצח ("זאת התורה לא תהא מוחלפת"), ולכן קשה, מהו הערך הנצחי של הלכה לשעה? (אותה שאלה תופסת גם בחלק הסיפורי הליכותי של תורה, ועסקנו בה בכמה הזדמנויות בספר בראשית, גם שם קבענו את היסוד שכתובת היסטוריה בתורה אינה רק ידיעתית אלא גם כן יוצרת מציאות לדורי דורות).

ובעוד דברי הנצי"ב בהעמק דבר על התורה עניים במקום זה, הרי שדבריו בפירושו עמק הנצי"ב על הספרי לחומש במדבר עשירים ביותר. השאלה הנידונה שם (סוף פרשת נשא) היא בדבר חנוכת המשכן (המשתרעת על פני עשרות רבות של פסוקים) אשר לכאורה גם עליה אפשר לומר 'מאי דהוה הוה'. הרי אותה פרשה "קְעַרְת־פֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וַיִּמָּאֵה מְשַׁקְלָהּ" חוזרת על עצמה שתיים עשרה פעמים (כך!) והיתה נוהגת בחנוכת המשכן שבמדבר בלבד, ולא מצינו קרבנות אלה לא בחנוכת שלמה את בית ראשון ולא בחנוכת בית שני (שוב נביא קטעים מתוך פירושו הארוך של הנצי"ב לענין זה בפירושו לספרי. נציין כי מצינו הקבלה מדהימה בין דבריו בארוכה ובין דברי בעל משך חכמה לתורה (במדבר י, ד"ה וביום שמחתכם וכו'), כאשר שניהם התייחסו לאותה בעיה ונעזרו על ידי אותם הפסוקים הרבים בתנ"ך. והרי בעל משך חכמה, שחי אחרי תקופת הנצי"ב, לא ראה את פירושו היקר של הנצי"ב על הספרי, באשר לא נדפס בחייו, וב"ה ניצל החיבור מן השואה האיומה על ידי בני משפחתו, והובא לדפוס לראשונה כאן בארץ בשנת תשי"ט. הוא הפתגם הידוע באידיש: אם הולכים בדרך הנכונה — נפגשים! כך קרה אצל שנים מגדולי ליטא, אשר תרמו פנים רבות להבנת קדושת פשוטו של מקרא).

וזה לשונו: והנראה דזהו בחנוכת המזבח, שזהו "שמחה" של מצוה [על פי הפסוק (במדבר י', י') "וּבְיוֹם שְׂמֵחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם... וְתִקְעֶתֶם בַּחֲצֹצְרוֹת"] וכמו דתנן בשילהי תענית "וּבְיוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹ" זהו בנין בית המקדש... וכן בכל חנוכה מתריעים על הקרבנות [כלומר, הלכה לדורות, שכאשר יש מצב ודין של חנוכה, הוא המצויין בכתוב בלשון "שמחה", שצריכים להביא קרבנות חנוכה — בלי לציין איזה סוג וכמה — וצריכים לתקוע בחצוצרות (ולא בשופרות) על ידי הכהנים דווקא, ולא הלוויים העוסקים בכלי שיר שונים], כדכתיב בשלמה (דברי הימים-ב ז, ה-ו) "וַיִּזְבַּח הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה... וְהַלְוִיִּם בְּכָל־יְשִׁיר... וְהַפְּהָנִים מִחֲצָצְרִים נָגְדָם". וכן (עזרא ג, י') בחנוכת המזבח כתיב: "וַיַּעֲמִדוּ הַפְּהָנִים מְלַבְּשִׁים בַּחֲצֹצְרוֹת"... ועל פי זה מובן הא דהוריות (ו, ב): 'שלמה עשה חנוכה שבעה ימים, ומה ראה משה' וכו', ומשמע דשבעה ימים הוא מספר המכוון יותר לחנוכה [כמו שבעת ימי המילואים אצל משה]... מנחות (מה, ב): 'מילואים איקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה', אלמא, דלמד עזרא ממה שהקריבו מילואים... מילואים לדורות שפיר נפקא ליה מאותה פרשה של מילואים דמשה... ומכל מקום קרי ליה קדשי שעה, שאינו אלא לשעה.

(עכ"ל הנצי"ב ב'עמק הנצי"ב' לספרי, ועיין בזה בהרחבה יתירא בפירוש המשך חכמה לבמדבר י', י' ד"ה וביום שמחתכם ובמועדיכם, ובביאורנו שם עד הערה מספר 44).

הרי שההלכה לשעה (הנלמדת מקדושת פשוטו של מקרא) חייבה מדאורייתא לשעה בלבד. אבל בזה לא תמה עוצמתה של ההלכה, כי מה שמחייב לשעה, עוד מכוון ומדריך לדורות, כאשר העיקרון נשמר, ולא מסרו הכתוב אלא לרבנן שבכל דור ודור לקבוע את יישום העיקרון [כגון הבית שבנה שלמה, בנין בית שני, ובקרב בימינו בית שלישי].

לשון אחרת: במקרה של סתירה בין הפשט ובין ההלכה הנלמדת מן המדרש, השאלה איננה מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט במסגרת השלימות של לימוד תורה. ומשם לשאלה הבאה: מהו הערך הנצחי של אותו לימוד אשר נלמד מן הפשט.

זכינו לראות את משנתו של הנצי"ב בסוגית דין חנוכה לשעה ולדורות, ועדיין עלינו להבין את היישום הנצחי של סוגיתנו כאן, הלא הוא היתר אכילת נבילה וטריפה על ידי בני ישראל בתקופת המדבר — אחרי מתן תורה ולפני כניסתם לארץ, וה' יאיר את עינינו לגלות את הנצחיות שבתורתו.

קרבן תודה - המצוה המורכבת

ח, כא וְאֶת־הַקָּרֵב וְאֶת־הַפְּרָעִים רְחֵץ בַּמַּיִם

אנו עוסקים בהקרכת הקרבנות במסגרת ימי המילואים לפני חנוכת המשכן. (פסוק יח) "וַיִּקְרַב אֶת אֵיל הָעֹלָה וַיִּסְמְכוּ אֹהֶרֶן וּבְנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאֵיל (יט) וַיִּשְׁחֹט וַיִּזְרַק מִשָּׁה אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב (כ) וְאֶת־הָאֵיל נָתַח לְנִתְחָיו וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתָחִים וְאֶת־הַפָּדֶר (כא) וְאֶת־הַקָּרֵב וְאֶת־הַפְּרָעִים רְחֵץ בַּמַּיִם וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־כָּל־הָאֵיל הַמִּזְבֵּחַ עֲלֶה הוּא...".

לפנינו כמה פסוקים, אשר בהם וי"ו ההיפוך מעתיד לעבר וכן וי"ו החיבור בעבר פשוט משמשות כאילו בערכוביא וללא אבחנה. במקום "וירחץ את הקרב" אנו קוראים "וְאֶת־הַקָּרֵב... רְחֵץ", ובמקום "וינתח את האיל לנתחיו" אנו קוראים ש"אֶת־הָאֵיל נָתַח לְנִתְחָיו". על יסוד אבחנות ברורות אלה אנו מעיינים בפירוש הרמב"ן (פסוק כ ד"ה ואת האיל נתח לנתחיו), וזה לשונו:

אין ניתוח אלא לאחר הפשט [כלומר, מדוע התורה השמיטה את השלב ההוא של הפשט העור מעל אברי הבהמה. ותשובתו של הרמב"ן] אבל קיצר [כלומר, השמיט לגמרי את האזכרה] בהפשטה בכאן, שכבר צוה בזה בפרשת העולה [לעיל פרק א' פסוק ז'] וְהִפְשִׁיט אֶת־הָעֹלָה וְנָתַח אֹתָהּ לְנִתְחֶיהָ, משם לומדים כי תמיד ההפשט קודם לניתוח של האברים, ובמילא אין צריך לחזור על דין הפשטה, שהרי גם כאן בעולה קא עסקינן].

[עתה עובר הרמב"ן לעסוק בבעיה אחרת בפסוקים, הלא היא סדר 'לא נכון' בתיאור פעולות הקרכת העולה. וזה לשונו]:

ואמר (פסוק כ) "וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתָחִים (וְאֶת־הַפָּדֶר)" בזמן ההקטרה, והוא אחר (רישא של פסוק כא) "וְאֶת־הַקָּרֵב וְאֶת־הַפְּרָעִים רְחֵץ בַּמַּיִם" [ויקשה אפוא, כפי לשון הרמב"ן בכמה מוקמות 'למה נהפוך דברי אלקים חיים, ומשיב הרמב"ן] וזהו שאמר (סיפא של פסוק כא) "וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־כָּל־הָאֵיל", כי הכל הקטיר כאחת אחר הרחיצה, אלא שהפרידים [בין "הראש הנתחים והפדר" שבפסוק כ, ובין "קרב ופרעים" שבפסוק כא] ללמד שאין הנתחים (פסוק כ) טעונים רחיצה (הכתובה בפסוק כא), עכ"ל הרמב"ן.

כלומר, דין "רַחֵץ בַּמַּיִם" הכתוב בפסוק כא מוסב רק על "הקרב והכרעים" שבאותו פסוק, ואינו מוסב על "הראש הנתחים והפדר" שבפסוק כ, שאינם טעונים רחיצה. היוצא מדברי הרמב"ן שההקטרה הכתובה בפסוק כ ("וַיִּקְטֹר מִשֶּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתִיחִים וְאֶת־הַפְּדֵר") היתה אחרי "הַקָּרֵב וְאֶת־הַפְּרָעִים רַחֵץ בַּמַּיִם" בפסוק כא, באשר ההקטרה ההיא (פסוק כ) כלולה בהקטרה שבסיפא של פסוק כא ("וַיִּקְטֹר מִשֶּׁה אֶת־כָּל־הָאֵיל הַמְזַבְּחָה"). התורה הכניסה את דין "רַחֵץ בַּמַּיִם" בין "וַיִּקְטֹר" של פסוק כ ובין "וַיִּקְטֹר" של פסוק כא, כדי ללמד שדין זה של "רַחֵץ בַּמַּיִם" נהג רק אצל "הקרב והכרעים" (פסוק כא) ולא אצל "הראש הנתחים והפדר" (פסוק כ). מזה יוצא ש"רַחֵץ בַּמַּיִם" (פסוק כא) היה עוד לפני "וַיִּקְטֹר מִשֶּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתִיחִים וְאֶת־הַפְּדֵר" (פסוק כ), הרי ש"רַחֵץ" משמש כעבר מוקדם.

עסקנו בסוגיא זאת של עבר פשוט המשמש כעבר מוקדם, תוך עיון במשנתו של רש"י (עיינן פרשת בראשית, פרשת בהעלותך). בעוד ראינו כי אצל רש"י זוהי משנה ברורה וקבועה – הן בחלק ההלכתי של התורה והן בחלק ההליכתי (סיפורי) של התורה – יש לציין כי הרמב"ן אינו מפרש כך בחלק ההליכתי של התורה. הסיבה לכך נראית לנו במשנתו התקיפה בסוגיא 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (במקום שאין הפסוקים עצמם מעידים על כך כמאה עדים). היה זה רבינו אברהם אבן עזרא, אשר ראה ב'אין מוקדם ומאוחר' כלל, אשר ניתן לפרש על פיו, כל עוד אין הכרע ברור נגד זה מן הפסוקים עצמם, לכן מצינו כי אף פירש שפרשת קורח היתה לפני פרשת המרגלים בשלח. לעומת עמדה זו טוען הרמב"ן בהתלהבות 'ולמה נהפוך דברי אלקים חיים?!' לכן הרמב"ן תמיד יפרש על פי 'יש מוקדם ומאוחר' אלא אם כן הפסוקים מעידים להיפך בצורה ברורה וחד-משמעית. עמדתו של רש"י בסוגיא היא מעין 'עמדת ביניים' בין ראב"ע ורמב"ן. בסוגיתנו כאן בקרבנות של פרשת צו, מוכן הרמב"ן לפרש על פי 'אין מוקדם ומאוחר' כי ההלכה הידועה לנו מהתורה עצמה מעידה שדין "וְרַחֵץ" קדם לדין "וַיִּקְטֹר", לכן התורה לא כתבה "וירחץ" אלא "רַחֵץ". יצויין כי הרמב"ן לא התיחס ל"וְאֶת־הָאֵיל נִתַּח" במקום "וינתח את האיל לנתחיו", והדבר צריך עיון.