הלכה · ספרי מצוות · ספר המצוות · מפרשים

לב שמח

רבי אברהם אליגרי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

לב שמח

רבי אברהם אליגרי

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/לב-שמח/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611161024 של הספרייה.

תוכן העניינים

שורשים 4
שורש א 4
שורש ב 47
שורש ג 109
שורש ד 118
שורש ה 120
שורש ו 140
שורש ז 149
שורש ח 150
שורש ט 158
שורש י 180
שורש יא 180
שורש יב 182
שורש יג 191
שורש יד 191
מצוה עשה 199
מצוה א 199
מצוה ה 203
מצוה ז 207
מצוה לג 212
מצוה לו 214
מצוה פה 214
מצוה צד 216
מצוה צו 217
מצוה קנג 218
מצוה רלה 225
מצוה לא תעשה 226
מצוה ה 226
מצוה ט 227
מצוה כח 227
מצוה נח 228
מצוה סט 232
מצוה עא 233
מצוה עג 234
מצוה צה 238
מצוה צח 239
מצוה קסג 241
מצוה קסה 244
מצוה קצד 247
מצוה קצה 250
מצוה קצח 251
מצוה קצט 251
מצוה רכז 251
מצוה רנו 251
מצוה רצ 252
מצוה רצד 253
מצוה שז 253
מצוה שיא 254
מצוה שיח 255
מצוה שכא 260
מצוה שנג 260
מצוה שנה 268

שורשים

שורש א

כתב הרמב"ם ז"ל השרש הראשון אין למנות בכלל תרי"ג מצות אותן שהן מדרבנן. כי אחר שהיה לשון התלמוד תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני איך נאמר בדבר מדרבנן שהוא מכלל המנין ע"כ. וזו ממנו טענה על בה"ג שהכניס ד"ס עם ד"ת וכללן כלן בסכום התרי"ג. והרמב"ן מליץ עליו כי מצא הנוסחא בספרו דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נצטוו ישראל וכו' והלשון הזה יכלול כל מה שנצטוו ישראל ואפי' מדרבנן עכ"ל. **ומתוך** דבריו ניכר דמ"מ מודה הוא שהנסחא שברמב"ם נאמרו למשה בסיני משמעותה ודאי היא כפירושו של הרמב"ם בה על מצותיה של תורה ממש שהן נאמרו בפירוש למשה בסיני ולא על אותן של סופרים שלא נזכרו שם למשה. ואין ספק שזו טענה נכונה מפאת הלשון. ומה שהרמב"ן חשב להמלט ממנה בחילוף הנוסחא הנה אותה נוסחא לא נמצאת בתלמוד ובמדרש ולא בשום מקום אחר אלא כמו שהביאה הרמב"ם ולדעתי עוד כן היתה גם אצל בה"ג אלא שהוא קצרה וענינה לפי דעתו כתב ולא לשונה ואף אם כמו שכתבה כן מצאה ודי לו בזה התנצלות לעצמו מ"מ לא יבצר משיהיה הנוסחא האחרת לעצמנו ראיה ומופת לפירושו של הרמב"ם מטבע הלשון כנזכר, ולומר שנוסחאות חלוקות הן וגם סברותיהם חלוקות דא ודאי דוחקא לאפושי פלוגתא ויותר טוב שנלמוד אל המאמר הסתום דנצטוו ישראל מן המאמר המפורש דנאמרו למשה בסיני שכמו שהוא ודאי על של תורה שהן אשר נאמרו למשה בסיני כן זה דנצטוו ישראל הוא על אותן שנצטוו ע"י משה בסיני דהכי קאמרינן כמה זימני יגיד עליו ריעו וזה מבואר, וחוץ מזה הלשון עצמו דתרי"ג מצות נצטוו ישראל הוראתו הפשוטה היא מצות תורה שבכתב שהן היה שמן מצות בכל זמן ואף מקמי דליתו רבנן:

והוא הרמב"ן עצמו כי ראה בחולשת התירוץ הזה מחילוף הנוסחא צדד להליץ על בה"ג מטעם אחר וז"ל ומ"מ אף לפי הנוסחאות שכתוב בהן נאמכו למשה בסיני אינו בדוק ונפלא להביא בכללן מיעוט מצות מדבריהן מג' טעמים, הא' שהחכמים נוהגין תמיד לקרוא הענין של דבריהם לשון תורה ולחזקן וכמ"ש אמרה תורה נסכו מים בחג, אמר הקב"ה נסכו מים לפני בחג כדי שיתברכו לכם גשמים ואמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות וכו' והדבר ידוע בגמ' שאינן אלא מדרבנן. ושם עוד אם אינו תוקע למלכיות למה מזכיר רחמנא אמר לידכר כו' ואע"פ שהן מדרבנן בלא ספק ע"כ:

ואני אומר לשון תורה אינו שוה אל לשון נאמר למשה בסיני, כי שם תורה יכלול יפה ד"ס כי גם הן תורה וכן בפינו שגור תמיד תורה שבכתב ותורה שבע"פ ובמדרש דורשים

תורי זהב על שתי התורות וכן בדין כי ד"ס אף שאינם בכתב מ"מ נצטוה משה עליהן בע"פ ועל פי הדברים האלה כרתי אתך ברית דרשו רז"ל על תורה שבע"פ כי הכל תורה הן ושם זה נאה להן כמו לאותן שבכתב וא"כ אין זר אתנו אם בגמ' כתבו אמרה תורה על ד"ס ויהיה רצונם לומר אמרה תורה שבע"פ וכן אמרם אמר הקב"ה וכו' רחמנא אמר וכו' לד"ס אינו קשה כי כן כל דבריהם פיו ית' הוא צום ורוחו הוא קבצם והם בכלל לא תסור מן הדבר אשר יגידו כו' ומ"מ לא יכון לכתוב עליהן נאמרו למשה בסיני כי הן עצמן בפרטן לא נאמרו למשה בסיני. זאת טענתו של הרמב"ם ועוד אאריך בה לקמן בע"ה: **ובר** מן דין אף אם נודה לו להרמב"ן דשם תורה לא יכון על ד"ס ושכינו אותן כן בשם זה לחזקן וכו' מ"מ מה שרצה ללמוד משם לר' שמלאי שגם הוא נהג כן במאמר נאמרו למשה בסיני שכלל בזה הלשון אף ד"ס כדי לחזקן, אינו לימוד דודאי לא דמו אהדדי ובכלי זיינו אני בא עליו, שהנה הוא אומר והדבר ידוע שאינן אלא דרבנן וכו' וזאת עצמה התשובה לטענתו והוא ההבדל שבין המקום שקראו תורה לד"ס ובין המקום שאמרו עליהן נאמרו למשה בסיני כי בכל המקום שהזכירו שם זה דתורה וירצו בו תורה שבכתב כמו שהרמב"ן אומר ויכללו בו גם ד"ס הנה אינו אלא לדברים פרטיים שידענום מקודם שהן מדרבנן וזאת הידיעה היא אשר תכריע לנו לומר שאף שדברים שבע"פ הן כינו אותן בשם תורה שבכתב להחשיבן ולתת כבוד לשמן אבל שחשבון תרי"ג מצות נגמר ונשלם עם מצותיהן של סופרים זה לא נודע בפירוש ולא נתברר לנו כן משום מקום ולמה נדחוק עצמנו ונעייל פילא בקופא דמחטא לומר שר' שמלאי גם עליהן כיון וכללן במספר התרי"ג ושאמר עליהן ג"כ נאמרו למשה בסיני כדי לחזקן וכו'. וטענתו של הרמב"ם טענה הגונה וחזקה בסגנון זה וכל רוחות שבעולם אין מזיזין אותה ממקומה:

עוד איזן וחקר הרמב"ן להצילו לבה"ג מצד אחר וז"ל טעם שני כי מנהג החכמים גם בתורה ובנביאים לא חששו להוציא דבר אחד מן הכלל ודברו על הרוב כענין שכתוב אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם והנה חשב בנימין שלא נולד לו בפדן ארם רק על הרוב ידבר וכן כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה ואפרים ומנשה לא באו גם יוסף שם היה וכן אלה בני עדה ועמלק אינו בנה וכן ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה והם מעת גלות אברהם מארץ כנען בפעם ראשונה ועמדם בשאר ארצות רק עיקר המושב בארץ מצרים היה וכן בס' עזרא במנין שאמר הכתוב בעולי גולה וכו' וכתוב אחר מספרם כל הקהל כאחד ארבע רבוא וכו' ושנו חכמים בס"ע בפרט אינם אלא שלשים אלף ושנים עשר אלף היכן הם אלא אלו שעלו משאר שבטים והנה

לא חשש הכתוב להזכירם למיעוטן מכל שבט ונספחו על אלו ובדברי חכמים רבות בתלמוד עכ"ל:

ומה שכתבתי אל הטעם הראשון יספיק גם אל הטעם הזה השני, כי מן המבואר שכל אחד מאלה שהוא מזכיר שדברו בהם על הרוב ולא חששו להוציא המיעוט מכללו ברור הדבר בכלם ממקומם או ממקום אחר שאותו המיעוט אינו מכלל הרוב ומההכרח הזה אנו נאמר בו שלמיעוטו הבליעוהו בנעימת הרוב. והנה במספר הנולדים ליעקב בפדן ארם אשר בנימין בתוכם והוא לא נולד שם, זה מבואר בכתוב ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה ותלד רחל וגו', ואפרים ומנשה גם יוסף שאינם בכלל השבעים נפש שבאו מצרימה פשוט בכתוב שמתחלה היו הם שם במצרים, וכן פשוט בפרשה שעמלק אינו בנה של עדה, וכן מבואר מן הכתובים שמושב בני ישראל במצרים עצמה לא היה ת"ל שנה, ומנין עולי גולי בעזרא בכללן מבואר שם שבפרטן לא היו כן, וא"כ באלה כלם הענין מוכיח מתוכו שהמיעוט נבלע ברוב ומה לר' שמלאי עם אלו שאין שום גילוי והוכחה משום מקום שד"ס נמנין עם ד"ת עד שנאמר שגם הוא כללן במאמר עמהן, ואם זה היה דעתו היה לו לאמרו בפירוש דסתמו ודאי איפכא משמע לפי דברו דקאמר תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני. ובזה ג"כ יצאנו ידי חובת מה שטען עוד הרמב"ן דב' פרשיות בתורה ובהן מצות רבות ולא נאמרו למשה אלא לאהרן ולא בסיני פ' שתויי יין ופרשת משמרות כהונה ולוייה ומתנות כהונה ולא חששו להוציאן מהחשבון הזה ומצות רבות לא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה כדין מקושש ובנות צלפחד ולא חששו להן ובענין זה אמרו בגמ' דבני מערבא בא' דר"ה לענין שנות מלכותו של דוד יהודה בר' אומר חשבון מרובה בולע את המועט עכ"ל. ומאי דסליק מיניה דהיינו מנין שנות מלכות דוד זה פשוט בכתוב מהחשבון המפורש בפרטן שאינו מכוון עם מה שבא ממנו בכללן וזה מה שיכריע לומר בו שבמנין הכללי בלע המרובה את המועט כמו שבא שם בגמ' וזה כלו דרך אחד לו עם כל אותם שזכרנום לעיל גם בפרשיות שנאמרו לאהרן ולא למשה ובאותן שנאמרו בשעת מעשה ולא בסיני יש לומר שכל אלו מורה הכתוב עליהן בפירוש שכן הן וזה יביא אותנו לומר שלמיעוטן הבליען ר' שמלאי בתוך הרבות שנאמרו למשה בסיני ולפיכך אין מכל אלה ראיה לומר שעשה כן במצות של סופרים שלא הוברר לנו משום מקום שמנין התרי"ג הוא עמהן ואם מטעם שלא מצא בה"ג להשלים המנין מבלעדן על זה יטעון הרמב"ם יפה כי הוא ישלימן היטב וק"ל:

ואחרי שכתבתי זה ואמת נכון הדבר גם לפי דעתו דהרמב"ן שחתם תורה בלמודיו שאלה הפרשיות לאהרן ולא למשה נאמרו כמשמעותא דקרא דכתיב וידבר ה' אל אהרן וכו'

ומזה מצא הרמב"ן מקום לטעון על הרמב"ם מה שטען ככתוב לעיל, אל נא אמנע מהעיר פה עוד על דבר נתחדש לי בענין זה כי לא דבר ריק הוא, ואומר לכאורה כוותיה דהרמב"ן משמע ופשטא דמילתא הכי הוא שאלו הפרשיות לו לאהרן לבדו נאמרו כמו ששאר הפרשיות נאמרו למשה והכי מוכח מה שכתב רש"י בפי' החומש בפרשת שמיני וז"ל וידום אהרן וקבל שכר על שתיקתו ומה שכר קבל שנתיחד לו הדבור שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין ע"כ, וכתב עליו הרא"ם ז"ל שם אע"פ שמיעטו הכתוב מכל הדבורים שנשתתף בהם עם משה כדתניא בת"כ י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן וכו' בכאן מפני שכר שתיקותו זכה ושמע הדבור מפי ה' אע"פ שעד עתה לא זכה לשמוע הדבור אלא מפי משה אבל מלשון שנתיחד עמו הדבור שנאמרה לו לבדו לא משתמע הכי אלא המובן מזה הוא שעד עתה היה משתתף בדבור עם משה ולא נתיחד עמו הדבור בשום מקום ותמיד נתיחד עם משה לבדו וכאן מפני שכר שתיקותו זכה ונתיחד עמו לבדו וזה סותר הברייתא דת"כ ושמא י"ל תרתי קמ"ל שזכה ושמע הדבור מפי ה' מה שלא זכה עד עתה וגם שנאמרה לו לבדו ולא נשתתף עם משה עד שיראה שמפני זכותו של משה זכה גם הוא ושמע מפי ה' ומפני שמאמר נאמרה לו לבדו מובן ממנו ג"כ ששמע הדבור מפי ה' כי אי אפשר באופן אחר למדנו מזה תרתי, ששמע הדבור מפי ה' וששמע אותו לבדו עכ"ל:

ובמחילה ממעכ"ת אנכי לא ידעתי מה הועיל בזה שהוא מפרש דלמדנו תרתי דמ"מ הדיוק היוצא מכאן הוא הא קודם זה לא וכה לתרתי דהיינו שיהיה הדיבור לו לעצמו מפי ה' ושיהיה לו לבדו ולא למשה עמו אך אפשר לומר כי זכה לחדא שהיה שומע גם הוא מפי ה' כמשה שזו היא הסתירה מת"כ שהוקשה לו ממנה ועדיין היא במקומה. ולע"ד אני אומר שלפי דרכו ז"ל שהוא עושה הדיוק באהרן מיניה וביה מההבדל אשר בו באהרן בין זה הדבור אל שאר הדבורים הקודמים אין ספק דלפי זה יש סתירה בין הברייתות ותירוץ הרב ז"ל אינו מעלה לה ארוכה כנזכר, אבל יש לי לומר כי הדיוק הוא מאהרן למשה בין זה הדבור אל הדבורים האחרים וה"ק זה הדבור נתיחד לו לאהרן לבדו הא קודם זה היה הדבור מתיחד למשה לבדו וממילא משמע דאותם שאר הדבורים לא היה אהרן שומע כלל מפי ה' אלא מפי משה והשתא אתיא הך שפיר כברייתא דת"כ שכל הדבורים זולת זה לא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן ואין כאן סתירה כלל. וזה אצלי נופך ספיר לפי מה שהוא ז"ל הציע תחילה שיש סתירה בין שני אלה המאמרים:

ברם אעיקרא דדינא פירכא ולדעתי אין כאן סתירה דברייתא דת"כ לא שללה ולא הוצרכה לשלול שמיעתו של אהרן הדבור מפי ה' אלא דוקא באותן דכתיב בהו למשה ולאהרן משום דמשמעותא הוא למשה ולאהרן שניהם יחדו ולישנא דברייתא דייקא דקא אמרה י"ג דברות נאמר בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמרו וכו' וא"כ אף לזו הברייתא אין כאן אלא י"ג כנגד י"ג לבדן דכתיב בהו למשה ולאהרן שאותן האחרות דכתיב בהו לאהרן בלבד לא בא כנגדן שום מיעוט וא"כ זאת הברייתא לא תחלוק על הברייתא האחרת שזכרה רש"י בשתויי יין שהיא היתה לאהרן ולא למשה משום דהתם לאהרן בלחוד כתיב ומינה כמו שזאת דת"כ מודה לאותה ברייתא כן אותה ברייתא מודה לזו דכל אותן הדברות דכתיב בהו למשה ולאהרן למשה נאמרו ולא לאהרן משום דאית בהו י"ג מיעוטין כדאמרן ודרך כלל הנך תרתי ברייתות כל חדא וחדא קיימא אדוכתה ולא פליגן אהדדי חדא קמ"ל דהיכא דכתיב למשה ולאהרן פי' למשה שיאמר לאהרן וחדא קמ"ל דהיכא דכתיב לאהרן לאהרן לבדו היה הדבור ולא למשה ולגופה אצטריך ולא לדיוקא הא שאר הדברות היו לאהרן ולמשה דעלה דההיא ברייתא אחריתי קא אתיא די"ג מעוטין מעטינהו ולפי זה מבואר יפה שאין שום סתירה בין אלה שתי הברייתות ולא קשיין אהדדי:

ואי קשיא הא קשיא לי דהא סליק לן מהכא דכ"ע מודו דפרשת שתויי יין משום דכתיב וידבר ה' אל אהרן לאהרן לבדו נאמרה ולא למשה ופליגא אברייתא אחריתי דספרי דתמן תנינן בפרשת קרח וידבר ה' אל אהרן שומע אני שהיה הדבור לאהרן ת"ל זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר למדנו שהדבור למשה שיאמר לאהרן ובפסיקתא מסיימי בה הכי דכתיב התם כאשר דבר ביד משה לו לו למשה היה הדבור שיאמר לאהרן ע"כ. הא קמן דס"ל דאפי' היכא דכתיב אל אהרן בלחוד אמרינן שהדבור למשה שיאמר לאהרן. ורש"י עצמו כן כתב בפרשת קרח ויאמר ה' אל אהרן למשה אמר שיאמר לאהרן להזהירו על תקנת ישראל שלא יכנסו למקדש ע"כ. וראיתי להרא"ם ז"ל כתב על לשון זה כך שנינו בספרי אבל היא שנויה בפרשה של אחריה וכו' ושמא י"ל שרש"י סובר שמכיון שלימדונו רז"ל שפרשת וידבר ה' אל אהרן הבאה אחריה לא לאהרן נאמרה אלא למשה שיאמר לאהרן למדנו שגם פרשת ויאמר ה' אל אהרן שלפניה לא לאהרן נאמרה אלא למשה שיאמר לאהרן אך קשה למה לא שנו זה בפרשת ויאמר ה' אל אהרן הקודמת לה אם תאמר מפני שראייתם מזכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אינה רק על הפרשה של אחריה אדרבא אינה רק על הפרשה הראשונה שנאמר בה ואתה ובניך תשאו את עון כהונתכם שהיא אזהרה לכהנים שיזהירו הלויים שלא יגעו

אליהם בעבודתם שהיא היא בעצמה הנאמרת למשה במאמר למען אשר לא יקרב איש זר והפרשה של אחריה לא הוזכר בה מענין זה עכ"ל: **ואני** תמה בלשונו זה שכתב למה לא שנו זה בפרשת ויאמר ה' אל אהרן וכו' כי לא היה לו לומר אלא היאך שנו זה בפרשה של אחריה כיון שראייתם היא מזכרון לבני ישראל שאינה ענין אלא לפרשה שלפניה כדברי הרא"ם ז"ל וכן הוא ודאי מבואר מעצמו. גם מה שהוא ז"ל מליץ על רש"י שממה שלימדונו רז"ל בפרשה של אחריה למד הוא ז"ל לפרשה שלפניה וכו' ראה זה חדש הוא שרש"י ידרוש סמוכים מדעתו מה שרז"ל לא דרשו:

וטרם שאבא ליישב כל זה כפי מה שנלע"ד אקדים מ"ש התוספות פי"ד מזבחים (קט"ו:) וז"ל וקבל שכר על שתיקתו תניא בת"כ שבשכר זה נתיחד לו הדבור דכתיב בפרשת יין ושכר אל תשת וידבר ה' אל אהרן ולא כתיב אל משה ותימה דבספרי דריש בפרשת קרח דכתיב וידבר ה' אל אהרן שומע אני שהדבור אל אהרן ת"ל כאשר דבר ה' ביד משה לו למדנו שהדבור למשה שיאמר לאהרן ושמא זה קורא נתיחד הא דכתיב אל אהרן ולא שיאמר לבני ישראל עכ"ל. ושיחתם צריכה תלמוד מאי קשיא להו מההיא דספרי להההיא דת"כ דשאני ההיא דפרשת קרח שדרשו וידבר ה' אל אהרן שהדבור למשה שיאמר לאהרן מטעמא דקרא אחרינא כאשר דבר ה' ביד משה לו כמ"ש שם בהדיא ומה ענין זה אצל וידבר ה' אל אהרן דשתויי יין שאין גלוי בו ממקום אחר להוציאו ממשמעותו, ועוד קשה היאך הונח להם לתוס' ז"ש שם בספרי והקשו ממנה לת"כ כי אמרו שם בספרי ת"ל כאשר דבר ה' ביד משה לו וזה סוף פסוק דזכרון לבני ישראל אשר הוא ענין לפרשה האחרת דויאמר ה' אל אהרן כנזכר לעיל ואינו ענין כלל לפרשה זו דוידבר ה' והיאך למדנו לה ממנו. ונ"ל דפירושא דברייתא דספרי לדעתם של תוס' כן הוא ת"ל כאשר דבר ה' ביד משה לו שהוא הפ' דזכרון לבני ישראל כנזכר שאזהרתו היא הנאמרת בקרא דלמען אשר לא יקרב איש זר אשר בפרשת ויאמר ה' אל אהרן וא"כ ההוא קרא דזכרון לבני ישראל גלי דפירושא דויאמר ה' אל אהרן הוא שהדבור למשה שיאמר לאהרן וממנו נחת לפרשת וידבר ה' אל אהרן שר"ל ג"כ אל משה שידבר אל אהרן וזו מדת בנין אב שבכל התלמוד והכא נמי מה מצינו בויאמר ה' אל אהרן דאע"ג דכתיב אל אהרן פירושו הוא אל משה שיאמר לאהרן מכח אותו פ' דזכרון לבני ישראל אף וידבר ה' אל אהרן פירושו כן, ומינה שגם וידבר ה' אל אהרן דיין ושכר הכי נמי הוא אל משה שיאמר אל אהרן כי כל אלה הפרשיות למדות זו מזו במדת בנין אב כנזכר וזה טעמם של תוס' שהקשו מוידבר ה' אל אהרן דספרי בפרשת קרח לוידבר ה' אל אהרן דת"כ בפרשת שמיני ודוק: **לא** זו אף זו רש"י ג"כ שכתב בפרשת קרח ויאמר ה' אל אהרן למשה אמר

שיאמר לאהרן וכו' וכתב הרא"ם כך שנינו בספרי אבל היא שנויה בפרשה של אחריה וכו'. לא קשיא דאע"פ שהיא שנויה בפרשה של אחריה עיקרה היא בפרשה שלפניה ממה שכתבו שם ת"ל זכרון לבני ישראל שהוא הענין לאותה פרשה ולא לפרשה של אחריה אלא שייסדו דבריהם בפרשה של אחריה לרבותא שאף היא כחברתה מטעם בנין אב כדאמרן. וכלל הדברים שעיקר הדרשה בפרשה הראשונה ושם כתבה רש"י וזהו שדקדק וכתב למשה אמר שיאמר לאהרן להזהירו על תקנת ישראל שלא יכנסו למקדש, כלומר וזו האזהרה היא באותו פ' דזכרון לבני ישראל אשר משם למדנו לזאת הפרשה שלמשה נאמרה ולא לאהרן: **אבל** עדיין יש לשום שכל והבין דכיון דרש"י בתר ההיא ברייתא גריר אמאי לא זכר בה זה דלמשה נאמרה וכו' גם בפרשה שאחרי זאת כמו שזכרוהו שם בההיא דספרי ודא ודאי רש"י הוה צריך ליה לאודועי מאחר שאין בה הכרח מצד עצמה אלא מצד הפרשה האחרת ועוד כיון שזאת הברייתא דספרי השמיעתנו כזאת דוידבר ה' אל אהרן של פרשה אחרונה ר"ל אל משה שידבר אל אהרן כמו ויאמר ה' אל אהרן של פרשה ראשונה ובמדת בנין אב קא יליף לה כדאמרן א"כ מאליו נשמע דוידבר ה' אל אהרן דפרשת שתויי יין הכי נמי הוא אל משה שיאמר לאהרן וזו ודאי בכלל המדה הנזכרת דבנין אב וכן נראה מדברי התוס' כדאמרן לעיל. וא"כ לרש"י קשיא שכתב שם בפרשת שמיני שנתיחד הדבור עם אהרן שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין שזאת היא ברייתא דת"כ ובפרשת קרח פירש שלמשה אמר שיאמר לאהרן והיא ברייתא דספרי שאלו שתיהן סברות חלוקות שהתוס' נדחקו ולהסכים ביניהם אמרו דנתיחד הדבור הוא דכתיב אל אהרן ולא שיאמר לישראל דפשטיות דברי רש"י אינו כן וא"כ קשה לרש"י דמזכי שטרא לבי תרי ובריתות חלוקות לאחדים בידו אתמהא. הילכך נ"ל דרש"י בברייתא דספרי אפס קצה ראה וכלה לא ראה ולא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה כוותה אלא בפרשה ראשונה דויאמר ה' אל אהרן ובזו בלבד בחר בברייתא זו כי היה בעיניו אותו פסוק דזכרון לבני ישראל הכרח גדול לפרש שם אל משה אמר שיאמר לאהרן אבל בפרשה שלאחריה סתם רש"י ולא כתב בה כלום וממילא אינו מפרש כן דמדת בנין אב לא מכרעא ליה לאפוקי קרא מפשטיה דהיינו דאל אהרן לבדו ממש דבר אלא היכא דגלי דלאו היינו אל אהרן אלא אל משה שיאמר לאהרן גלי היכא דלא גלי לא גלי וזאת היתה לו דבוידבר ה' אל אהרן דגבי שתויי יין תפס שיטתה של ברייתא דת"כ שזכה ונתיחד עמו הדבור שנאמרה לו לבדו וכו': **ולמאי** דאתינן עלה דהרמב"ן תפס במושלם דפרשת שתויי יין ופרשיות משמרות כהונה ולויה וכו' לא נאמרו למשה אלא לאהרן הנה הראינו לדעת מברייתא דספרי דפרשיות כהונה ולוייה לא נאמרו אלא

למשה שיאמר לאהרן ולדעת התוספות גם בפרשת שתויי יין נמי הכי ס"ל ולא עוד אלא שטרחו להעמיס כן אף בברייתא דת"כ דנתיחד הדבור דקאמרה היינו דכתיב אל אהרן ולא שיאמר לבני ישראל ובר מן דין ברייתא מפורשת יש בספרא ריש פרשת אחרי מות שאף פרשת שתויי יין למשה נאמרה וז"ל ר' ישמעאל אומר הואיל ונאמרו שני דברות זה בצד זה אחד פתוח ואחד סתום ילמד פתוח על הסתום מה פתוח דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת קדש אף סתום דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת מקדש ואיזה זה דבור יין ושכר אל תשת שנאמר וידבר ה' אל אהרן ע"כ. וכיון שכן אפשר לומר שאף ר' שמלאי זה דעתו שכל הפרשיות שכתוב בהן לאהרן לא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן וא"כ נפל ליה להרמב"ן פיתא בבירא שאין מאלו הפרשיות שום הוכחה כלל דר' שמלאי הבליע המועט במרובה לומר שאף במצות של סופרים עשה כן וק"ל:

והוא הרמב"ן חוזר ומליץ על בה"ג מצד אחר וז"ל ועוד כיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותיקנו את אלו כבר נאמרו כלן למשה בסיני אין הפרש ביניהם באמירת סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל ע"כ. ומן המבואר שההפרש הזה ואם קטן הוא בעיניו גדול הוא מהענין ויותר מלשון נאמרו למשה מסיני דנאמרו בפרטן משמע ולא בכללן וממילא א"כ על מצות דאורייתא היא הכונה שהן בפרטן נאמרו שם למשה ולא על מצות דרבנן שלא נאמרו אלא בכללן. ודבר זה לפשיטותו ודאי לא נעלם מעיני הרמב"ן ז"ל ולכך כתב עוד וכבר הראת לדעת מדברי הרב במצות העתידות להתחדש שחכמים חדשום שקבלום עליהם בסיני כאותה שהזכיר וכו', כמ"ש קיימו מה שקבלו עליהם כבר בסיני עכ"ל: **ועם** כל מה שהאריך בטענתו זאת וחיזק אותה מדברי הרב עצמו שכתב במצות העתידות להתחדש שקבלו אותם עליהם בסיני וכו' והביא עוד ממנו מה שכתב ממאמר חז"ל בשבועות כשהשביע משה את ישראל וכו' וחתם דבריו במ"ש הרי זה דבר מפורש שקריאת מגילה מקובלת מסיני וכו' כשאר מצות וכו' ע"כ, זה כלו עם כל אריכותו בכלל דבריו הראשונים והכל הולך אל מקום אחד בדרך אחד אצא אליו כי גם הרב ז"ל כן הוא סובר שקריאת מגילה מקובלת מסיני ונכרת עליה ברית כשאר המצות וכו' והוא ז"ל ודאי לא יכחיש דבר מזה אלא שאומר דמ"מ שניא היא משאר מצות כי הן נכרת עליה ברית בפרט וזו וחברותיה נכרת עליה ברית בכלל כלומר שקבלו אותן עליהן בדרך כלל לשמור ולעשות כל מה שיחדשו עליהם הסופרים. ומה שכתוב שם כגון מקרא מגילה לשונו של בעל המאמר הוא שמביא אותה לדמיון על ד"ס לא שזה השם בפרט נזכר שם בסיני ולכך כתב הרב אמנם היות למשה נאמרו לו בסיני שיצונו כשנהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו

להדליק נר חנוכה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו עכ"ל. ואם הוא הרמב"ן ידמה כך ויעלהו במחשבתו כמו שכן ניכר מבין ריסי עיניו בדבריו אלו הנזכרים מ"מ מהמאמר הנזכר אין לו לזה ראיה כלל ואדרבא יש ראיה להפכו ממ"ש בו אין לי אלא מצות שנצטוו ישראל בסיני וכו' וזה הלשון מורה שהרצון בו לחתום אבל מצות שלא נצטוו ישראל בסיני מנין וכו' והוציאון לאלו בשם מצות העתידות להתחדש א"כ אלו המצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה שאמרו לא הוא שמצוה זו בשמה הוזכרה שם ולא שהיא ורעותיה מצות שנצטוו עליהן בסיני ולכאורה קשה היאך לא והם חוזרין ואומרין ת"ל קיימו מה שקבלו אלא ודאי ז"ש קיימו מה שקבלו היינו שקבלום בכלל אבל לא שקבלום בפרט וזהו ההבדל שביניהן לשאר המצות של תורה שקבלום בפרט. ועם זה לא נשאר מקום למה שהרמב"ן חוזר עוד ואומר ואם לא יהיה הברית שנאמר בה בסיני אלא שיאמינו בכל מצוה שיסדרו וכו' כמו שהרב מפרש בכאן לא יפגום שלא יוכלו לומר בהן נאמרו למשה בסיני כמ"ש קיימו מה שקבלו עכ"ל. וכבר הוכחתי יפה שבעל המאמר עצמו לאלו מצות העתידות להתחדש אף שאמרו שקבלום עליהם לא יקראם מצות שנצטוו עליהן בסיני ולא שנאמרו למשה בסיני כי ודאי זה הלשון פוגם ונפגם הוא שיהיה על דבר שלא נזכר ולא נאמר שם בפירוש. וכבר יצאתי בזה ידי חובת הרמב"ן בכל מה שהרבה להשיב אפו על הרמב"ם שהוציא ד"ס מכלל המאמר הנזכר תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני וכו'. ועתה אקומה נא ואסובבה על דבר אחר שהעיר כל חמתו עוד עליו: וז"ל הביא אותנו משך הענין לדבר במה שהרב מתמיה אותנו שיש בכלל דלא תסור כל מה שהוא מד"ס בין מצות מגילה וחנוכה ובין תקנות וסייגים כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות בין שהוא בקום עשה כגון שלש תפלות בכל יום וכו' ובין שהן בל"ת כגון שבות דשבת ויום טוב שני בגולה וכו' כל מה שיאסור אותו התלמוד או יצוה עלינו הכל אנו מוזהרין בו בלא תסור וכו' וראוי היה לפי דעת זה להחמיר מאד בד"ס שכלם תורה הם אין ביניהם שום הפרש ואין בתורה דבר חמור יותר מן השבות של דבריהם אלא במחוייבי כריתות או מיתות לא בחייבי לאוין שכל דבריהם חייבי לאו ועשה הם ורז"ל בכל התלמוד אומרים הפך מזה שהרי דנין כל ד"ס להקל שאמרו ספקא דאורייתא לחומרא ספקא דרבנן לקולא והקלו בחשש איסורין של דבריהם לומר בהן שאני אומרו כו' ובבדיקת חמץ שהיא מדרבנן האמינו הקטנים שאינם ראויים להעיד וכן בענין תחומין דרבנן נאמן הקטן לומר עד כאן תחום שבת וכן במצות הקלו ואמרו ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר מ"ט ק"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא ואפי' בדברים הסותרין זה את זה הקלו ואמרו זיל הכא

לקולא וזיל הכא לקולא ועוד שעוקרין דבריהם תמיד מפני ד"ת הדביק פת בתנור התירו לו לרדותו קודם שיבא לידי איסור סקילה אתי עשה דאורייתא ודחי עשה דרבנן בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל בשל סופרים עושין מעשה ואח"כ דנין ולענין שבת אמרו מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו קמ"ל כי הוא חדוש אצלם כשאינן דוחין ד"ס אפי' משום הפסד מועט וכהנים מטמאין בטומאה של דבריהם לראות מלכי א"ה כדי שאם יזכה וכו' ועונש העובר על ד"ח הוא הנדוי בלבד ובמקומות יש להם מכת מרדות ואם היה העובר על דבריהם או שאינו מקיים מצותיהם עובר על עשה ול"ת של תורה לא היו ראויים לכל הקולות הללו, אלו כלן דברי הרמב"ן במעט מהקיצור בלשונו: **ולא** סיימינהו מר לכלהו קולי מילי דרבנן כי עוד יש כהנה וכהנה. א' בסוף פ"ק דעירובין תנן ד' דברים פטרו במחנה מביאין עצים מכל מקום ופטורין מרחיצת ידים ומלערב, ובגמרא לא שנו אלא עירובי חצירות אבל עירובי תחומין חייב דתני ר' חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה, ודרך כלל לא פטרו שם במחנה אלא מדבר שהחיוב בו מדרבנן וכן כתב רש"י במשנה באלו כלן הקלו משום שהן ד"ס. ב' ריש פ"ד דסוכה תנן לולב וערבה ששה ושבעה כיצד יו"ט אחרון של חג שחל להיות בשבת לולב שבעה ושאר כל הימים ששה, ובגמ' ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין לא גזרו ביה רבנן הנך דליתנהו מן התורה בגבולין גזרו בהו רבנן. ג' סוף פ"ב דכתובות במשנה ואלו נאמנין להעיד בגדלן מה שראו בקטנן נאמן אדם לומר וכו' ושהיה איש פ' יוצא מבית הספר לטבול ולאכול בתרומה ופי' בגמ' בתרומה דרבנן וכתב רש"י כגון תרומת ח"ל או פירות הימנינהו להני להאכילו על פיהם. ד' בפ' עשרה יוחסין ר' יוסי אומר גדולה חזקה וכו' והעלו שם דבתרומה דרבנן כהנים אוכלים בחזקה גרידתא אבל לתרומה דאורייתא אין אוכלין אלא בראיה גמורה. ה' בפ' האשה שנתארמלה (כתובות כ"ו:) בד"ה אנן אחתינן ליה ובפ' חזקת הבתים בד"ה אנן מסקינן ליה כתבו התוס' דכל תרי ותרי ספקא דרבנן ונהי דאמרינן מדאורייתא אוקי תרי להדי תרי ואוקי אתתא אחזקתה מ"מ מדרבנן יש לפסלה והכא לענין תרומה דרבנן הקלו להתיר ולאוקומה אחזקתה. ו' פ"ק דגיטין (ג':) ג' גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר וכו' פירוש כי אלו פסולין מדרבנן ומש"ה הולד כשר ופסולין מדאורייתא תצא מזה ומזה והולד ממזר. ז' בפרק הזורק מכדי כל שלשה במקושר כשנים בפשוט מה התם קרוב לא אף הכא קרוב לא א"ל הנח לשלשה במקושר דלאו דאורייתא פירוש ומשום דמדרבנן הוא ולאו מדאורייתא הקלו דאפילו עד אחד קרוב כשר בו. ח' בר"פ הזרוע מנין שאין נותנין מתנות לכהן עם הארן שנאמר לתת מנת הכהנים למען יחזקו בתורת ה' כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת ושאינו מחזיק

בתורת ה' אין לו מנת. ובפרק כל הבשר גרסינן תנן חלת חו"ל נאכלת עם הזר על השלחן וניתנת לכל כהן שירצה, וכתב רש"י ז"ל לכל כהן שירצה ואפילו לע"ה וכו' משום שהיא מדרבנן אבל חלת הארץ אינה ניתנת אלא למחזיקים בתורת ה'. ט' פ"ק דנדה עכו"ם שמת טהור מלטמא במשא לפי שאין טומאתו במשא אלא מד"ס. י' בפ"ב דכתובות ש"מ עד נעשה דיין והתנן וכו' הנח לעדות החדש דאורייתא פי' ובמדאורייתא אין עד נעשה דיין אבל בדרבנן עד נעשה דיין והרמב"ם פסקה לזו פ"ה דהלכות עדות. י"א בריש מסכת ביצה עצים שנשרו מן הדקל ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן וכו' והא קא מבטל איסור לכתחלה ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין, והרמב"ם ז"ל כתבו בט"ו ממאכלות אסורות. י"ב תוספתא בפרק פירות שביעית מוכרין לנכרי חלב שחלבו נכרי וגבינה של נכרים וכל איסורין דרבנן. ופסקה לזו הרמב"ם פרק ח' ממאכלות אסורות וכתב זה הכלל כל שאסורין מן התורה אסור לעשות בהן סחורה וכל שאיסורו מדבריהם מותר. י"ג כאביי קי"ל דלפסול לעדות לא בעינן רשע דחמס ואפילו הכי כתבו הגאונים שהעוברים על ד"ס בדבר שאין בו חימוד ממון לא פסילי לעדות אפילו מדרבנן וכתוב בעיטור איסור מדרבנן כגון גבינות הנכרים או חילול יום טוב שני העובר עליו אינו פסול לעדות אפילו מדבריהם ואיכא מ"ד פסול מדרבנן ולא נהירא לן דלא אשכחן פסולין דרבנן אלא בחימוד ממון ע"כ. וזה ג"כ דעת התוספות עיין בב"י סי' י"ד מהל' עדות. י"ד הר"ן ריש מסכת יומא מוכיח מן הגמרא דקטן שהגיע לחינוך אפילו בידים מאכילין אותו איסור מד"ס ובאיסור תורה אין מצווין להפרישו בלבד אבל מאכילין לא. הנה הוספתי מים הוספתי קמח והיתה עליה י"ד ה' בקולות לד"ס מד"ת זולת אותן שהביא הרמב"ן ז"ל ועוד רבות בתלמוד אזכיר מהן לקמן אצל מה שאשיב על הרשב"ץ שכתב שלא הבדיל הרמב"ם ז"ל ד"ס מד"ת אלא בענין המנין בלבד וכל זה חיזוק למה שטען הרמב"ן שלא היו ראויים ד"ס לכל אלה הקולות אם עשה ול"ת של תורה הן בדעתו של הרמב"ם וטענה זו ודאי חזקה והוא הרמב"ן חוזר עוד עליה:

וכתב אולי תתעקש לדעת הרב כי מ"ש בכל מקום להקל בד"ס הוא במחילה ובתנאי מאתם שהם התנו בגזרות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהן שנלך בהן לקולא כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא מד"ת ובין מה שהוא מדבריהם אע"פ שבכל אנו מצווין מן התורה ולא היו ספקות שבדבריהם ראויין להתיר אלא מפני התנאי הזה שעשו בתחלתן ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר עד כאן לשונו:

ובאמת כפי הפירוש שהוא מפרש בדברי הרב וכפי הסברא שהוא מייחס אותה לו השגותיו עליו כלן יפות ובריאות בלי ספק. אבל לפי הפירוש שהוא הרב כיון אליו

וסברתו המיושרת בדבריו כפי אמתתן הנה הוא מוצל מכולן ויותר מהנה כמו שאוכיח הכל וארחיב בו הדבור לקמן בעזרת האל. והמחילה והתנאי שהרמב"ן זוכר ודוחה לא לאורן אני צריך ולא אותן אבקש להליץ עמם על הרב ז"ל ומכל מקום עתה אשא לבדי ואתן בהן מעט כי הוא רבינו משה בר נחמן, זכר את שמן והטעימן, ואח"כ הפיג את טעמן, ערבבן והממן, ומהגונים ועיקר אותן עקר בעבור הרעימן, ואני הנני רואה את עצמן הגונים ולהם בתלמוד היקר עיקר אות וסימן, ויקראו את שמו מן. בברכות פ' מי שמתו (ברכות י"ט:) אמרו גבי גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ומשום כבוד הבריות שרו ביה רבנן ע"כ. ומשמע ודאי דשרו ביה רבנן דקאמרי הוו רבנן גופייהו דאסרי מעיקרא ומשום כבוד הבריות קא שרו. דליכא למימר רבנן בתראי אינהו דשרו מאי דאסרי קמאי דהא קי"ל אין ב"ד רשאי לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וכ"ש להתיר מה שאסר ב"ד חבירו. ורש"י כתב שם רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות ע"כ. ופשיטא ודאי שלא ביד כל אדם למחול כבוד אחרים ואין הרצון כאן אלא שהם מחלו כבוד עצמם ובמקום שאסרו התירו הם עצמם מפני כבוד הבריות. ושם עוד גבי טלטול אבנים מקורזלות לבית הכסא בשבת אמרו מפני כבוד הבריות לא גזרו בהו רבנן וכן אמרו במקום אחר מילתא דלא שכיחא לא גזרי ביה רבנן. ואלה כלם דרך אחר להם שהגוזרים עצמם לא גזרו באלו וכיוצא בהם. ומהאמנת הקטנים בבדיקת חמץ עצמה שהרמב"ן הקשה ממנה אמרו שם הימנינהו רבנן בדרבנן. וכן אמרו בפ"ב דכתובות כיון דקיום שטרות דרבנן הימנינהו רבנן בדרבנן. וכתב רש"י הם אמרו והם אמרו הם הצריכו קיום העדות והם הצריכו בו את אלה. ולא יתכן לפרש כאן אלא דרבנן מצריכי הקיום הם עצמם המכשירים בו את אלה כי כן התנו מעיקרא כשהצריכו הקיום להכשירם בו וכן מחלו גם בשאר המקומות כמו שזכרנום, והא קמן המחילה והתנאי שדחאן הרמב"ן מקויימים ומאושרים מבעלי התלמוד בכל הדברים ומי שיאמר אותה בספקות ג"כ שהם ראויין להתיר מפני התנאי הזה למה יקראהו הרמב"ן מתעקש ויוצא מן ההיקש. ועוד שגם בספקות עצמם מצאנו ראינו התנאי הזה מפורש בגמ' דהכי איתא בקדושין פ"ק אמר רב אשי ערלה בחו"ל הלכה למשה מסיני א"ל ר' זריקא והא תניא ספק ערלה בח"ל יורד ולוקט. ופי' רש"י ואי ודאה בח"ל הלכה היכי מזלזלינן בספקה א"ל אימור כך נאמרה ודאה אסור ספקה מותר ע"כ, והפירוש שכך נאמרה מתחלתה והוא התנאי העשוי בתחלה שהרמב"ן דוחה אותו, וזה בהל"מ, גם בשאר ספקות של ד"ס אמרו בפ' מי שמתו ספק צואה בבית מותר באשפה אסור ספק מי רגלים אפי' באשפה נמי מותר

ס"ל כרב המנונא דאמר מי רגלים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד ראשון בלבד הא נפלי להו לארעא משרא שרו רבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בודאן אבל בספקן לא, הא קמן בהדיא שהגוזרים בודאן הם עצמם לא גזרו על ספקן רק התנו בו להתיר ומחלו עליו ומכאן מודעא רבה להרמב"ן שהרחיק מה שיש לו שורש דבר בתלמוד הבר כמדובר:

ואפשר לתת לו ז"ל מקום שכוונתו היא לומר בשלמא אם ד"ס אין בהם לא אזהרה ולא צווי מן התורה אלא מהם לבדם ניחא שהם ג"כ יהיו עושים התנאי והמוחלין ושפיר שייך למימר בכך הם אמרו והם אמרו אך אם הענין הוא כמו שהרמב"ם אומר שכל ד"ס אזהרה מן התורה הן בלא תסור א"כ מאין ולאין להם למחול בספקות ולהקל בכמה דברים מי התיר להם לפשר ולוותר במה שאינו שלהם ויד ה' עשתה זאת, ולשונו של הרמב"ן מוכיח שזה רצונו כי כתב אולי תתעקש וכו' כי מה שאמרו להקל בד"ס הוא במחילה מאותם אף על פי שבכל אנו מצווין מן התורה וכו' כלומר כפי הנחה זו שבכל דבריהם אנו מצווין מן התורה עקשות הוא שנאמר שהם יהיו מוחלין על מה שאינו שלהם כי זה זר מאד מן ההדיוט ק"ו משל גבוה יתברך שמו, זה ניתן להכתב בפירוש דברי הרמב"ן ומקום לטענתו:

ואף זה לפ"ד יש לו תירוץ דמ"מ מה שנצטוינו מן התורה על ד"ס אינו רק לעשות מה שהם יצוו או יזהירו ממנו וא"כ כאשר הם יצוו לאסור מקצת ולהתיר מקצת וכן לחייב במקום אחד ולפטור במקום אחר כל זה שלהם הוא ובדידהו תלה רחמנא ואמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו וגו' וזהו שאנו מצווין בו לעשותו וממילא כשאוסרין או גוזרין בשום דבר על הודאי גזרו ואסרוהו לא על הספק וגם אנו לא נתחייב בו כי אינו הוא אשר הם הגידו וז"ש בערלה אימור כך נאמרה ודאה אסור וכו' וכן כשיפול לנו הספק בדבר אם הוא אשר הם גזרו בו או לאו כל זה לא בא עליו הצווי דלא תסור מן הדבר אשר יגידו כי אין בכלל זה דאשר יגידו אלא במה שברור שבודאי הגידו לא במה שהוא ספק אם הגידו או לא וכשנתבונן יפה קולי מילי דרבנן כלן על קוטב זה הם סובבים וזה טעם נכון להם אף אם עיקרם בכלל הלאו דלא תסור:

ויש עוד מקום אתי לעשות סניפין לזה מה שכתב הרשב"ץ בסימן הנזכר וז"ל עוד הביא הרמב"ן ראיה ההיא דפרק כירה שהוצרכו לומר דמאן דעבר אדרבנן שרי למקרייה עבריינא ואילו היו איסורין דרבנן בכלל לאו דלא תסור לא היו צריכין לזה, ואין זה קשה שכיון שלא נכתב האיסור בפירוש בתורה היה אפשר ללמד עליו זכות וכדאמרינן בפ"ק דמציעא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו ע"כ. וממנו נקח ג"כ טעם אל הקולות באיסורי דרבנן דאע"ג שיש עליהם בתורה אזהרה בלא תסור אינם מפורשים בה ולא

משמע להו לאינשי ולכך אין ראוי להחמיר על העוברים בהם כמו העוברין במפורשין בה וכעין זה כתב הר"ן ר"פ יוה"כ כיון דלאו בכלל עינוי דכתיב בתורה בהדיא נינהו אלא מרבויא קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והם הקילו בהם כפי מה שראו וכו' ופכ"ד דשבת ופ"ד דביצה אמרינן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין דהא תוספת יוה"כ דאורייתא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי וכתב שם הר"ן דהיינו דוקא במידי דלא כתיב בהדיא כתוספת עינוי וכיוצא אבל במידי דכתיב בהדיא מחינן בידייהו ע"כ. הרי כאן דאפי' תוספת יוה"כ דחשבי ליה מדאורייתא אמרו בו להקל משום דלא כתיב בהדיא וא"כ מאי גריעותא אי באיסורין ממש דרבנן נימא הכי ואדרבה ק"ו הוא דמשום דלא כתיב בקרא בהדיא ראוי להקל בהם:

ומעתה מה שכתב עוד הרמב"ן דבגמ' פסחים וזבחים אמרו אפי' למ"ד מצות אינן מבטלות זו את זו ה"מ דאורייתא ודאורייתא דרבנן ודרבנן אבל דרבנן ודאורייתא אתי דרבנן ומבטל דאורייתא מפני שהוא אצלם כדבר של רשות שמבטל מצוה עכ"ל, לא מכרעא מילתא דמשום דחשיב להו כדבר של רשות דהא מלישנא דגמ' אפי' למ"ד מצות אינן מבטלות ה"מ דאורייתא וכו' משמע דלמ"ד מצות מבטלות אפי' דאורייתא ודאורייתא מבטלות זו את זו וטעמא ודאי משום דאע"ג דשתיהן מצות הקלה מבטלת החמורה עד"ש אתי עשה ודחי את לא תעשה כי לא תעשה קל מעשה אע"ג דשתיהן מצות של תורה וכן אתי עשה דרבים ודחי את לא תעשה דיחיד משום שזה קל מזה וכן יהיה לענין הביטול שהקלה תבטל החמורה ואפשר דאפי' בשוות מבטלות זו את זו וזה מוכרח דהא התם לא שייך זו רשות וזו מצוה וכללא דמילתא שד"ס אף אם בכלל ד"ת הם הדעת נותן שיהיו קלין מהם מפני שאלו באין בתורה בפירוש ואלו לא וכן כתב הר"ן בפירושו למס' נדרים פ"ק כל מידי דאתי מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו ע"כ:

והנה זה הבדל כללי בין ד"ס לד"ת ויועיל ג"כ למה שהקשה עוד הרמב"ן שהדבר חידוש אצלם כשלא ידחו ד"ס מפני הפסד מועט כי האיסור בהפסד ממונן של ישראל מפורש בקרא כדתניא בברייתא דת"כ ותנן במתניתין פי"ב מנגעים וצוה הכהן ופנו את הבית אמר ר' מאיר מה מטמא שאמרה תורה להמתין שלא יראה הכהן את הנגע ולא יאמר טמא עד שהכלים נפנים אם תאמר עצים ובגדים ומתכות מטבילן והם טהורים על מה חסה על כלי חרס ופכין שאין להם טהרה אלא שבירה וכל כך חסה על ממונם של צרי עין ק"ו על ממונם של צדיקים ע"כ. ומהכא נפיק ודאי מאי דאמרינן בכמה דוכתי (ר"ה כ"ז) התורה חסה על ממונם של ישראל כי תורה היא מהאי קרא דופנו את הבית ולכך

לא יקשה עלינו מה שהדבר חדוש אצלם כשלא יהיו נדחים ד"ס מפני הפסד ממון של ישראל כיון שהוא דבר תורה כדאמרן, הן אמת דלראות מלכי עכו"ם שגם ממנו הקשה הרמב"ן לא מצאנו עליו מצוה בתורה ומ"מ יש לומר שהטעם שאם יזכה יבחין וכו' דבר גדול הוא להלל שם ה' המפליא לעשות עם ישראל וחשבוהו כברור ומפורש בתורה לבטל מפניו טומאה קלה מדרבנן בעלמא:

כתב עוד הרמב"ן וכן מצינו שהם מחמירין בדבר שהוא מבואר מהקב"ה אפילו על פה והלכו בדברים שהם הלכה למשה מסיני להחמיר בהן כשל תורה עכ"ל. ואף דא לא תברא דשניא היא הל"מ מד"ס כי ד"ס לא למשה ולא בסיני נאמרו בשמן כלל אבל ההלכה אם בתורה לא נכתבה מ"מ למשה ובסיני נאמרה ככל שאר מצות של תורה ודי בזה הבדל להחמיר בה מד"ס:

עוד כתב ובפרק כירה אמרו ומשרבו עוברי עבירה אסרו הכל אמר רבא שמע מינה האי דעבר אדרבנן שרי למקרייה עבריינא ואילו היה העובר עלדבריהם עובר על לאו ועשה של תורה לא היו צריכין למאמר הזה כלל עכ"ל. וכבר זכרתי זה לעיל. גם מה שהשיב עליו הרשב"ץ ואמר אין זה קשה שכיון שלא נכתב האיסור בפירוש בתורה היה אפשר ללמד זכות על העובר עליו דלא ליקרייה עבריינא וכדאמרינן בפ"ק דמציעא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו ואמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ו:) הנהו קבוראי וכו' סברי מצוה קא עבדי ומשום הכי אצטריכו למימר דשרי למקרייה עבריינא עד כאן לשונו:

והתירוץ הזה אע"פ שאני חזקתי ונטעתי יתד ופנה אל מה שמקילין בד"ס משום דמ"מ אינם כתובים בתורה בפירוש כנזכר לעיל, אעפ"כ במקום הזה אין לו ענין ואין בו די בער הטענה הזאת מהרמב"ן. ולבאר זה אקדים מ"ש התוספות בפ' זה בורר (סנהדרין כ"ה:) בד"ה מעיקרא וז"ל וא"ת הא אמרינן בפ"ק דב"מ לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דוקא הוא דמשתמע להו אבל הם טועין דלא תחמוד הוי אפי' בדיהיב דמי י"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי שכן הוא האמת, עי"ל דהכא ה"ק דמי קא יהיב והיו מפייסין אותם עד שיאמרו רוצה אני וכו' ע"כ. והנה התירוץ השני ועוד י"ל וכו' אין לו מקום כאן לומר דמשום הכי היו צריכין למאמר זה דשרי למקרייה עבריינא, גם התירוץ הא' משמע להו לאינשי שאינו עבריין על ד"ת וכן האמת אי אפשר הכא לומר כן דלהרמב"ם קיימינן ולפי מה שהרמב"ן סובר בו האמת אינו אלא שהעובר על דברי חכמים עובר על ד"ת מלאו דלא תסור. והקס"ד נמי דמשמע להו לאינשי וטועין הם אין זה מעלה ארוכה כאן דאצטריכו למימר דשרי למקרייה עבריינא ואמאי לא דאע"ג

דמשמע להו לאינשי שאינו עובר על ד"ת מ"מ עובר על דברי חכמים הוא ולמה לא יקראוהו עבריין על כך דאטו מכין ומנדין לעובר על דבריהם קא אמרי ושרי למקרייה עבריינא צריכא למימר וזאת בסגנון הזה קושיא היא בודאי. אבל נסב פנינו אל הרמב"ן שמקשה אותה להרמב"ם דאטו ולדידיה נמי מי ניחא הא עכ"פ אדרבנן עבר ומאי קמ"ל דשרי למקרייה עבריינא. זה ודאי תימה היא להרמב"ן וצריך תירוץ:

ואני אומר בו דבר דק נאה ומתקבל. דלאו משום דהוה סליק אדעתין דלא ליקרייה עבריין כלל אצטריך לאשמועינן דשרי דהא ודאי פשיטא דשרי למקרייה עבריינא על שעובר על דברי חכמים אלא דהוה סליק אדעתין דליקריוה בהדיא עבריין על ד"ח לא עבריין סתם דמשמע עבריין על ד"ת ולהכי קמ"ל דשרי למקרייה עבריינא בלי שום שם ליווי כלל. והרמב"ן על הרמב"ם הכי קא פריך בשלמא לדידי שהעובר על ד"ס אינו בלא תסור ואינו עובר לאו של תורה ניחא דרבא טובא קמ"ל דאע"פ שאינו עובר לאו ממש של תורה שרי למקרייה עבריינא בשם מוחלט דעבריין באיסור של תורה משמע, אלא להרמב"ם שכל ד"ס לאו ועשה של תורה הם א"כ מאי קמ"ל דשרי למקרייה עבריינא סתם הא ודאי עבריין ממש על ד"ת הוא ואינו צריך שם ליווי. ואף שטענתו של הרמב"ן בדרך זה טענה טובה היא ויש לה פנים נ"ל דאעפ"כ מתורצת יפה עם ההבדל הנזכר דמ"מ ד"ס אינן בתורה בפירוש ולא משמע להו לאינשי שהעובר עליהן עובר על ד"ת ולפיכך היה אפשר דלא לישרי למקרייה עבריין בשם משולח דמשמעותו עבריין על ד"ת וקא משמע לן רבא דאפ"ה שרי. ובזה סרו מהר כל טענות הרמב"ן על הרמב"ם: אבל הרשב"ץ ז"ל טען עליו עוד דבפ"ח דיומא הקשו אי חצי שיעור אסור מדרבנן מושבע ועומד הוא מהר סיני ופירש רש"י בלאו דלא תסור ואסיקנא כיון דאית ליה היתר מן התורה לאו מושבע מהר סיני הוא ובריש נזיר אמרינן יין מצוה מאי קדושא ואבדלתא הוא מושבע מהר סיני בתמיה כלומר כיון דקידוש על היין מדרבנן לאו מושבע מהר סיני מיקרי ועוד בג' משבועות ובב' מנדרים מוכח דמתפיס באיסורי תורה לא הויא התפסה ובאיסורין דרבנן הוי התפסה דלאו דבר האסור הוא. והראשונים נסתפקו באשה שנתקדשה בפני פסולי עדות דרבנן אם צריכה גט או לא דכל דמקדש אדעתא דרבנן קא מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושיה מיניה וכו' ואם כל עובר על ד"ס עובר הוא על לאו דלא תסור מה הם צריכין לטעם זה הא כל פסולי דרבנן ודאורייתא שוין, זה הוא כלל דברי הרשב"ץ ובסופן כתב מפני קושיות הרמב"ן לא היו מתבטלין דברי הרמב"ם אם לא מפני העולה מההיא דשבועות ויומא ונזיר ונדרים שזכרתי עד כאן:

ולמה שהקשה מההתפסה דשבועות ונדרים היה קרוב לומר דהתם בגמ' איכא תרי נוסחי, חדא היא מהו דתימא כיון דכי לא נדר נמי אסור לאו מתפיס בנדר הוא קמ"ל דכיון דמדרבנן הוא דאוסר כי נדר חייל עליה איסור נדר וכי מתפיס קאי בלא יחל דברו ע"כ, וזו נסחת התוס' שם ויוצא ממנה זה שכתב הרשב"ץ שכל הנודר מסתם יינם או מגבינות הנכרים וכיוצא בהם איסורין דרבנן לאו מתפיס בדבר האסור והויא התפסה וזה דעת הרבה מהאחרונים וכן כתב הר"ן וכן סתם הטור בסי' טו"ר מיורה דעה אבל לרש"י שם נסחא אחרת סד"א כיון דכי לא נדר אסור כי נדר נמי לא מתפיס בנדר הוא קמ"ל. ולפי נסחא זאת אין ממנה ענין לאיסורין דרבנן כלל ויכולני לומר שזאת ג"כ נסחתו של הרמב"ם ולא קשיא ליה מינה מידי וק"ל, אבל איני צריך לכך כי גם עם הנסחא האחרת יש לתרץ שאף אם איסורין דרבנן יהיו דבר האסור תהיה ההתפסה בהן התפסה משום דסוף סוף אין איסורן מפורש בתורה ולאינשי לא משמע להו דהוו אלא דבד הנדור ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם ודמיא טובא הא מילתא ללא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו שהוא הרשב"ץ עושה ממנו עיקר. וההיא דיומא נמי יש לתרצה עם זה, וכי דייקן שפיר אדרבה משם ראיה דכיון דמעיקרא קאמר בפשיטות על איסורין דרבנן מושבע ועומד הוא מהר סיני ופירש רש"י בלאו דלא תסור א"כ מאי האי דקאמר תו כיון דאית ליה היתר מן התורה הא סבר וקביל דלית ליה היתר מן התורה דאיסוריה מלא תסור דתורה נפיק ולפיכך נפרש אנן על דעתו דהרמב"ם דה"ק אע"ג דמושבע הוא מהר סיני ואסור מלא תסור כיון דמכללא הוא דנפיק ואין איסורו מפורש בתורה ומשמע להו לאינשי דאית ליה היתר מן התורה לאו מושבע מהר סיני קרו ליה וכן עז"ה יש לתרץ ההיא דנזיר דקדוש על היין אע"ג דמדרבנן הוא וחשיב תורה מ"מ אינו דבר מפורש בתורה ולא תפסי ליה אינשי למושבע מהר סיני. ומה שהקשה הרשב"ץ עוד דאי כל עובר על ד"ס עובר על ד"ת מה הוצרכו הראשונים לטעם כל דמקדש אדעתא דרבנן וכו', לא יכולתי להלום קושיא זו מה הוא מקשה להרמב"ם מהראשונים ואיכא למימר שפיר שאם הם הוצרכו לטעם זה הוא לא יצטרך לו וזה פשוט, אבל הי"ל להקשות קושיא זו עצמה להרמב"ם באופן אחר חזק מאד זכור אזכרנו עוד בע"ה ועל ידו אברר אמתות דעתו של הרמב"ם, כי הלכתי עד כה כדרכי המשיגים בפירוש דבריו ודעתו כפי מה שייחסוהו לו ובכל כחי הלצתי בעדו אף כפי הנחתם ואנכי חזון הרביתי בשני טעמים קרובים איש אל אחיו אם מהמחילה והתנאי ואם ממאמר לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו הכל כמו שכתוב לעיל:

ואמנם אף שאני יסרתי חזקתי זרועותם כמסת היד לא ינוח בהם יפה השכל הישר ולא יתהלך בהם ברחבה אל כמה מיני קולות אשר ישנן בד"ס מבד"ת כמו שזכרנום לעיל ועוד אחרות רבות בתלמוד אחת הנה ואחת הנה והרמב"ן שפיר קאמר שלא היו ראויין לכך אם לאו של תורה יכלול את כלן. ויותר מזה מה שהביא לשונם בגמרא דקאמרי בהדיא כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו וזה מבואר מאד מהם ז"ל שד"ס אינן בזה הכתוב כי אם אסמכתא בעלמא לא אזהרה ולאו של תורה ממש. והרשב"ץ צדד לתרץ וכתב אין מזה הכרח דכלפי מה שאמר רב שבא גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה ופירושו דהיינו לאו דלא תסור ולא לאו אחר ואחיכו עליה דלאו דלא תסור נמי דאורייתא אמרו דלא ליחכו עליה דרבנן אסמכינהו לאיסורייהו אהאי לאו דודאי רחמנא אזהר לשמוע אל דבריהם בהאי לאו והאי דמקילינן ביה למדחייה לכבוד הבריות טפי משאר לאוין משום דרבנן מעיקרא כי אסרי ההוא מידי ואסמכוה אהאי קרא אתנו בהאי איסורא דנדחי מקמי כבוד הבריות עכ"ל. וזהו התנאי שאני הגדלתי בו מעשי לעיל אל כמה מקומות אבל במקום הזה דבהדיא קרו לדבריהם אסמכתות בהאי קרא והוא הרשב"ץ אומר אסמכוה לאיסורייהו אהאי לאו אינו עולה כלל, ומה שרצה לתקן באומרו דודאי רחמנא אזהר לשמוע אל דבריהם בהאי לאו והאי דמקילינן וכו' משום דרבנן מעיקרא כי אסרי וכו' ואסמכוה וכו', הן אצלי דברים סתורין בעצמן ואי ודאי רחמנא אזהר וכו' א"כ אזהרה של תורה ולאו גמור הן והיכי שייך תו למימר דרבנן אסרי ואסמכוה וכו' דאי אינהו הוא דאסרי ואסמכוה לאו רחמנא הוא דאזהר לא היל"ל אלא דרחמנא אזהר ממש לשמוע אל דבריהם שדברו במקום שאין שם כבוד הבריות אבל לשון אסמכתא לא יפול בהן כלל וק"ל. גם הרמב"ן הקשה עוד וז"ל אני תמה על הרב שזה גמר דעתו ויתד תקועה אצלו שהעובר על ד"ס בין בתקנות בין בסייגים בין במצות המתחדשות עובר על עשה ול"ת של תורה ונצטוינו ממשה מפי הגבורה לקבל כל מצוה שיסדרו אותה ולעשותה מלא תסור א"כ למה יכבד עליו חשבון בה"ג שמנה מצות חנוכה ומגילה שנאמרו למשה בסיני עכ"ל. וזו בלי ספק טענה וגדולה יותר משאר המצות דרבנן שהוציאום מדרשה או מי"ג מדות כי להן בתורה שייכות וקשר יותר מחנוכה ומגילה ולמה יכבד על הרב חשבונו של בעל ה"ג בהן ומנותו אותן עם שאר מצות של תורה ולמה ילעג עליו בזה כיון שאלו ג"כ תורה שלמה הן ולאו דלא תסור יכללם. ולא ראיתי להרשב"ץ שדבר בזה מאומה:

לכן על פי כל הדברים האלה היום יצאתי ממחיצתי והיום באתי להגיד לאדם הביאור האמתי בדברי הרמב"ם ז"ל ותוכן כונתו ודעתו בענין ד"ס מהותן ומדרגתן על אמתתן.

וראשית בכורי פרי שפתי בזה הגדתי היום כי אחרי שהשיאוני רעיוני והיו עיני וכל מעיני תמיד בספרו זה דמנין המצות ושרשיו בהן להשיב חורפיו דבר לא היה בידי עוד להמלט מהסיר מסוה הבושת מעל פני ואדברה נגד מלכים כבירים רבנים אדירים כי מרוב חפצם והשתדלותם להתהדר לפני מלך הרב המופלא ז"ל לומר שהשיגוהו נצחוהו ילדיו מעשה ידיו לא העמיקו בדבריו ולא דקדקו בהן הדקדוק הראוי בדבר כל חכם אפילו קטן שבקטנים ויותר על גדול שבגדולים בראשונים וכל שכן באחרונים. מצורף אל זה אפנה על שמאל שהוא ימין למתנצל כי יתנצל מהביט אל חבורי זה הרזה לפחיתות מחברו והעדר מציאות ממציאו פי המדבר ועלי ישחק כשאומר שדברי הרמב"ם לעו, ובבתי כלאים החבאו, באו בבריח ודלתים, עד שקמתי אני הצעיר זבוב כנפים, והייתי לו לעינים, כי לא זה הדרך לדורשי החכמה התמימה רק להביט אל האמת בעצמו הודו והדרו, ולא במי שאמרו. ועתה אבאר:

כתב הרב ז"ל כל מה שצוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צווה מרע"ה בסיני שיצונו לעשותו וה"א על פי התורה אשר יורוך וכו' והזהירנו יתברך מעבור מכל מה שתיקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור וכו' ע"כ. והרמב"ן ז"ל תפס זה הלשון כפשוטו והוציא ממנו שכל זה לרב מדעתו ושזאת סברת עצמו שכל שצוו הסופרים לעשות או שלא לעשות מצות ממש של תורה הן, ועל פי הנחתו זאת בדעתו של הרמב"ם הולך וסוער ומצטער עליו מהקולות שהקלו בהן יותר מבד"ת עצמן. אבל כשנדקדק ונתבונן יפה יגיע יראה וימצא שלשון זה דהרמב"ם סופו נעוץ בתחלתו שכתב טעו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה מכלל מ"ע ומה שיראה לי שהביאם אל זה היותנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו ושאלת התלמוד היכן צונו ואמרו מלא תסור, והמשיך הלשון בזה עוד וכתב ואם מטעם זה מנו אותם כלומר אם מטעם זה ששאלו היכן צונו ואמרו מלא תסור וחשבו בפירושו שכל אלו ד"ס צווי ממש של תורה הן בלא תסור ולכך מנו אותם בכלל שאר צוויין המפורשים בתורה א"כ גם מטעם זה עצמו היה ראוי שימנו כל מה שהוא מדרבנן כי כל מה שצוונו חכמים וכו' כבר צוה מרע"ה וכו', כלומר כשאמרו שם היכן צונו מלא תסור על כל של סופרים שמברכין עליהם אקב"ו וכו' אמרו, וזה הוא שמסיים וכמו שמנו נ"ח ומקרא מגילה היה להם למנות נט"י ומצות עירוב כי הנה אנו מברכין בהן אקב"ו כמו שמברכין על מקרא מגילה ונ"ח, וכתב עוד ומן התימה מפני מה מנו מ"ע שהן מדרבנן ולא מנו ג"כ מצות ל"ת מדרבנן. כל זה דרך אחד לו ז"ל לפי מה שהקדים דממאמר התלמוד היכן צונו מלא תסור הוציא הסמ"ג מה שמנה ד"ס למצות של תורה ועל פי דרכו זה הולך ומקשה לו שעל כל ד"ס אמרו שם כן וכמו שמנה ימי

חנוכה ומגילה כן היה ראוי לו שימנה גם כל השאר ממ"ע של סופרים וכן ממצות ל"ת שלהם. וזהו שחתם וכתב עוד ואמנם היותם מונים קצת הדברים שהם מדרבנן ועוזבים קצתם בבחירה מהם הוא ענין א"א לקבלו בשום פנים וכו' ע"כ:

כללן של דברים זה שהרב כתב כל מה שצוונו חכמים וכו' כבר צווה מרע"ה וכו' שנראה רצונו לומר שד"ס מצות מרע"ה הן ככל אותן שכתבן בתורה לדעת בה"ג אומר כן ולא לדעת עצמו ולא תפול בזה א"כ טענתו של הרמב"ן עליו שלא כן הדבר אצל חז"ל שמקילין בהן הרבה יותר מבד"ת והלשון עצמו של הרמב"ם ודרך הלוכו הכי משמע ככתוב לעיל. ועוד מוכרח שיהיה זה ביאור דבריו ממה שהוא עצמו כתב במאמרו זה מ"ע קע"ד נצטוינו לשמוע בקול ב"ד הגדול ולעשות כל מה שיצוו ואין הפרש בזה בין הדבר שיראוהו או יוציאוהו בהיקש וכו', ועוד כתב מצות ל"ת שי"ב הזהירנו מחלוק על בעל הקבלה ומצאת ממצותיו ממעשה התורה וה"א לא תסור וכו' ולשון ספרי זו מצות ל"ת העובר על לאו זה הוא זקן ממרא וחייב חנק ובתנאים המקובלים המבוארים בסוף סנהדרין. ומבואר מזה שאין העשה ול"ת אלא כלפי ב"ד הגדול בלבד ולא הוא כמו שהרמב"ן מייחס אל הרב ז"ל שכל מה שיאסור אותו התלמוד או יצוה עלינו אנו מוזהרין להתנהג בדבריהם מלאו דלא תסור וכו'. והתימה מהרמב"ן ז"ל שלהוכיח כן מדעת הרב אביא מה שכתב בזה המאמר כל מה שחכמים צוו לעשותו וכו' וחבר אל זה מה שכתב עוד במאמר זה עצמו שנצטוינו לשמוע בקול ב"ד הגדול וכו' ומ"ש ג"כ בחבורו הגדול אחד דברים שלמדו כפי דעתם וכו' שתחלת לשון זה במקומו ריש הלכות ממרים כן הוא ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר התורה שבע"פ וכו' ועליהם הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מ"ע וכו' כל מי שאינו עושה כהוראתם עובר בל"ת שנאמר לא תסור מן הדבר וכו' אחד דברים שלמדו וכו" ע"כ. ואם הפירוש בכל מה שהחכמים צוו שכתב הרמב"ם הוא כמו שהרמב"ן מפרש בו שעל כל מה שיאסור אותו התלמוד צווינו בלא תסור וכו' ועל כלן יש עשה ול"ת ממש של תורה א"כ אין זה דומה אל שאר הלשונות הנזכרים שלא נתן הרב המצוה בהן אלא לשמוע בקול ב"ד הגדול וכו' ושכל מי שלא יעשה כהוראתם עובר בלא תסור וכו' וזו ודאי סתירה בין הלשונות שאלו כלם מורים שדעתו של הרמב"ם עצמו הוא שהלאו והעשה של תורה אינו רק לעשות או שלא לעבור את פי ב"ד הגדול ובדרך המראה כמו שבפירוש נכתב במל"ת שי"ב הזהירנו מחלוק על בעל הקבלה וכו' וה"א לא תסור וכו' והעובר על לאו זה הוא זקן ממרא וכו' ובתנאים המבוארים בסוף סנהדרין וזה עצמו הוא מה שכתב במ"ע קע"ד לשמוע בקול בית דין הגדול וכו' כלומר ולא שלא לשמוע ולהמרות את פיהם וזהו שחתם כאן לאמר

וכבר התבארו משפטי מצוה זו בסוף סנהדרין, כמו שחתם במל"ת וכתב שם ובתנאים המבוארים בסוף סנהדרין, שבכל זה הורה לדעת שאין אצלו לאו ועשה מדאורייתא אלא בעובר על פי בית דין הגדול ובדרך המראה לא שלא בדרך המראה ולא בכל עובר על ד"ס ואיסורין שבתלמוד ונצטרך א"כ על כרחנו לומר שמה שכתב כאן כל מה שצוו חכמים וכו' כבר צווה מרע"ה וכו' והוציא הרמב"ן מזה שדעת הרמב"ם שכל מה שיאסור אותו התלמוד אנו מוזהרין מלאו דלא תסור וכו', לא היא, כי הרמב"ם לא כתב זה אלא לדעת בה"ג והוא נמשך אל מה שכבר התחיל בו והזכירו ברמז שטעו רבים ומנו נ"ח ומקרא מגילה וכו' ומכלל אותו טעות הוא זה שסוברים בהכרח שכל מה שצוו חכמים וכו' צווה בו מרע"ה כי אלולא שהוא בעל ה"ג סובר כן לא היה מכניס מצותיהם במנין אחד עם כל מצותיו של מרע"ה מסיני. אבל הרמב"ם לא ימנה לאו של תורה בעובר על דברי חכמים אלא כשיהיה בדרך המראה על פי ב"ד הגדול ממש בלבד. ומה שכתב בתחלת חבורו הגדול כל אלו המצות שנתחדשו וכו' חייבין אנו לקבלן ולשמרן שנאמר לא תסור וכו' שהביאו הרמב"ן עזר לפירושו בדברי הרב, אינו ממה שיקשה דחייבין מדרבנן קאמר ובדרך אסמכתא מלא תסור ובלשון התלמוד כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ואף אם ירצה בו לומר חייבין מדאורייתא יהיה על החיוב בשמיעה מפי ב"ד הגדול, ויש במלת לקבלן הוראה על זה, ולשון חייבין דקאמר הכא הוא עצמו הלשון שכתב במ"ע קע"ד צונו לשמוע לב"ד הגדול וכו' הכל אנו חייבין לשמור ולעשות על פיהם וכו':

ומעתה מ"ש הרמב"ן הרב בנה חומה גבוהה לדברי חכמים אבל היא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאום לפתע יבא שברה לפי שהיא סברא נפסדת ברוב מקומות בתלמוד כי לדעתו המשתמש במחובר כגון שנסמך על האילן או שטלטל המחט מחמה לצל בשבת או שאמר לנכרי ועשה ואפילו הפסיע פסיעה גסה עובר הוא על עשה ול"ת מה"ת וראוי ללקות מלקות ארבעים אלא שפטרו הרב שם בספר שופטים מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד עכ"ל. שהחומה שזכר לדעתו הוא שהרב ייחס כל ד"ס ללאו של תורה דלא תסור, וכבר ביררתי יפה שחומה זו אינה מבנין הרב ושהוא מעולם לא על המשתמש במחובר ולא על שום אחד מאיסורי התלמוד אמר שעובר על לאו של תורה כל שאינו ממרה ע"פ ב"ד הגדול ובתנאים ידועים, ומהתימה על הרמב"ן שכתב שלדעת הרב ראוי ללקות ארבעים אלא שפטרו הרב וכו', כי מהמבואר שם באותו פרק באותו מקום שהוא הרב אינו מחייב על שום אחד מאותן האיסורין אלא כשהעובר מכוין לחלוק על ב"ד הגדול ועל זה הוא שאמר שחייב בלאו ומלקות מלא תסור ואל זה ג"כ הוא שפטר משום שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אבל בעובר על דברי חכמים בדרך איסור לא

כתב בו הרב מיתה ומלקות כי אצלו ג"כ חיובו של זה מלא תסור אינו אלא אסמכתא ומדרבנן. וא"כ כל מה שהרמב"ן הרעיש את העולם על הרב שהחמיר בד"ס ושהיא סברא נפסדת בתלמוד לשוא שקד ובכדי טרח והעתיק מקצוע גדול ממאמרי התלמוד בקול"ן של סופרים כאילו זה השגור בפי עוללים ויונקים שכחו הרב או שלא ראהו והוא זקן בית התלמוד ודמי ליה כוליה כמאן דמנח ליה בכיסתיה, אבל האמת הברור ואשר אליו כיון בדבריו הוא אשר אני פירשתי בם, והמשיגים כי נטו ממנו והשיאוהו לדבר אחר חשבוהו לטועה מדרך השכל ולסותר דברי עצמו, ודברי חכמים בנחת נשמעים הפך דעתו, וכבר נתבאר הכל יפה בבירור שאין אחריו בירור ולא הייתי צריך לבקש לו עוד ראיה יותר מהסכמת דבריו עם דבריו עצמן ועם דברי חכמי התלמוד שחשבן הרמב"ן לסותרין את דעתו:

ומ"מ לתוספת ביאור ועל צד היותר טוב אציג פה לפני המעיין מה שמצאתי לרב בתשובה תוך רכ"ב תשובות לו בב"י וז"ל. אלו תשובות שאלות אנשי צור החכמים הנבונים היקרים חכמי צור ינצרם יוצרם מכל צרה תלמידי רבינו אפרים הדיין החסיד זצ"ל. השאלה הראשונה כבר קדם לנו תשובה לרבינו אפרים וכו' שאלת שנית כבר קדם לו ז"ל שאלה באומרו בתחלת נזירות מאי היא קידושא ואבדלתא הרי מושבע עליו מהר סיני והשיבו כי קידוש והבדלה על היין הוא מדרבנן ואם הנזיר מושבע מהר סיני שלא ישתה יין לא יעלה על דעתנו שיוכל לשתות יין קידוש והבדלה אם לא ידחה דבר שהוא מדרבנן איסורא מדאורייתא. והגיענו שאלתו באלו השאלות האחרונות אומר מי ימנענו מלומר עליהם מושבע מהר סיני מלאו דלא תסור וכן בכל מצות מדרבנן לאמרם מודה ריש לקיש דאסור מדרבנן והקשה התלמוד עליו אי הכי לא ניחייב עליה משום קרבן שבועה דמשמע הואיל ואסור מדרבנן מושבע עליו מהר סיני ולפיכך פטור מקרבן שבועה. תשובה מאותו מקום עצמו אשר הביא ראיה וחשב שבכל איסורי דרבנן מושבע מהר סיני יתבאר שאין הדבר כך ושהוא אינו מושבע מהר סיני אלא על איסור תורה לבד, הראיה על זה מסוף הענין אשר הכשילהו תחלתו וכבר תמהנו על זה איך לא נסתכל בסוף הענין, ואני אבאר לכם אותה ההלכה כלה כדי שיתבאר מה שבררנוהו, כשאמרה המשנה יוה"כ אסור באכילה הקשה התלמוד איך יאמר בזה אסור והוא ענוש כרת והשיב כי אומרו אסור ירצה בו אכילת חצי שיעור אשר הוא אסור זאין חייבין עליו כרת והקשה ג"כ הניחא לר' יוחנן דאמר חצי שיעור אסור מה"ת אלא לר"ל דאמר חצי שיעור אינו אסור מאי איכא למימר והשיב שחצי שעור לר"ל עם היות שאינו אסור מה"ת הוא אסור מדרבנן ומאמר המשנה אסור באכילה רוצה לומר אכילת חצי שיעור

והקשה אי הכי לא ניחייב עליו קרבן שבועה רוצה לומר מי שנשבע שלא יאכל חצי זית דם או חלב ואכל לא יהיה חייב משום שבועת ביטוי אשר שקר בה לפי שאין שבועה חלה על שבועה הואיל וזה חצי שיעור הוא אסור בו והביא ראיה התלמוד שריש לקיש נתבאר לו בשבועות שהשבועה חלה על חצי שיעור ושהוא אם נשבע שלא יאכל חצי זית נבלות וטרפות ואכל חייב קרבן על שיקור שבועת ביטוי ונמצאת קושיא עם מה שאמו מודה ר"ל שהוא אסור מדרבנן לפי שאילו היה אסור מדאורייתא לא חלה עליו שבועה. ואמרו וכי תימא כיון דאית ליה היתר מה"ת מיחייב עליה קרבן שבועה והתנן אינה נוהגת אלא בראויים להעיד והוינן בה למעוטי מאי רב פפא אמר למעוטי מלך רב אחא אמר למעוטי משחק בקוביא דהא משחק בקוביא דמדאורייתא מיחזא חזי ורבנן הוא דגזור עליה ולא חיילא עליה שבועה ויראה מזה שאפילו איסורי דרבנן לא חיילא עלייהו שבועה ולכן אלו העדים אשר הם פסולין מדרבנן אם הכחישו ונשבעו פטורים משבועת העדות אע"פ שהם ראויין וכשרין מדאורייתא. והשיב התלמוד שאני התם דא"ק אם לא יגיד ונשא עונו בהגדה תליא מילתא והאי לאו בר הגדה הוא דהא כי אמר לא משגחי ביה אבל הכא מושבע עליו מהר סיני וכי קא מייתי קרבן על פחות מכזית קא מייתי, ונתבאר בזאת התשובה שהתלמוד ביאר לנו שהוא לעולם אינו מושבע מהר סיני אלא על כזית אשר הוא אסור מדאורייתא אבל פחות מכזית אע"פ שהוא אסור מדאורייתא אינו מושבע עליו מהר סיני ולכן תחול שבועה על פחות מכזית חלב או דם ואם נשבע עליו שלא יאכלנו ואכלו מביא קרבן וכן כל איסורי דרבנן שבועה חלה עליהם ומה שחייב להיות משחק בקוביא פטור משבועת העדות תלוי בהגדה אפי' שהוא ראוי מהתורה לפי שהדבר בחיוב שבועת העדות תלוי בהגדה המועלת כיון שהגיד זה נתחייב זה וכל עדות שמוציאין בה ממון אם הכחיש אותה ונשבע עליה פטור משבועת העדות שהוא ענין אומרם האי לאו בר הגדה הוא דאנן כי אמר לא משגחינן ביה וכבר נתבאר לכם תכלית הביאור שחצי שיעור אינו מושבע מהר סיני ואפי' לר' יוחנן כמו שיתבאר משבועות ושהוא אינו מושבע אלא על כזית וכן כל איסורי דרבנן אינו מושבע עליהם מהר סיני ולכן שבועת ביטוי חלה עליהם ומה שחייב היות פסול דרבנן פטור משבועת העדות אינו מצד היות שהשבועה לא תחול עליו מאחר שאינו ראוי מדרבנן אלא מצד היות שאפי' הגיד לא תועיל הגדתו מאומה כמו שביארנו. וכתב משה עכ"ל:

ואתם קרבו הנה בני עליה תקיפי ארעא וחכימיא הביטו וראו אם אחרי תשובה זו נשאר עוד מקום אל מה שדנו המשיגים מדעת הרב ז"ל והבינו בו שסובר שכל ד"ס לאו גמור של תורה יש בהם בלא תסור ובזאת התשובה מבואר שזה היה דעת השואל שאמר מי

ימנענו מלומר בהן מושבע מהר סיני מלא תסור וכו' והרב מזניחו ממנה והעלה שכל איסורין דרבנן אין אדם מושבע עליהם מהר סיני ונ"מ ממילא שאין בהן לאו ועשה של תורה כלל. והפלא הנורא דמההיא דיומא שהקשה ממנה הרשב"ץ וכתב שמחמתה מתבטלין דברי הרב מאותה עצמה הוא הרב ז"ל מביא ראיה לדבריו וזה האות והמופת שהוא לא היתה כונתו אל מה שהבינו בו ואם יאמר אומר שחזרה היתה בו לא יאמנו דבריו ואין זה צריך עוד לפנים. ומ"מ ידעתי אני ידעתי לא יחדלו מבקרי מומין ורבים מעמי הארץ מתיהרים ואלי יחשבו רע יביעו ידברו מי אתה קראת אל המלך האדיר אביר הרועים הרמב"ן ז"ל לחלוק עליו ולבטל את דבריו, זאת אשיב ואציל את נפשי כי לא אל המחלוקת והקטיגוריא כוונתי ח"ו כי אם אל השלום והסניגוריא על הרמב"ם ז"ל כי זה אשר אנו חייבין בו ומצווין מן הראשונים והוי דן את כל האדם לכף זכות וכל שכן באדם גדול ומפורסם בחכמה כהרמב"ם ז"ל שראוי לחפש אחר זכותו אפילו בטעות אחד קל ויותר ברבים וחמורים מאד שהעמים עליו הרמב"ן ולכן לא לעזות יחשב לי אם אליו נפשי אשא אעשה שלום לו שלום אעשה לו וממנו הרמב"ן עצמו למדתי כמה כרכורים כרכר להליץ על בעל הלכות גדולות להצילו כצבי מיד הרמב"ם והוא יחנני ויברכני ויחשבה לי צדקה אם בדרכו אלך גם אני להליץ על הרמב"ם מאר"ש נוראה, מיני ומיניה יתקלס עילאה:

והנני שב עוד אל דברי הרמב"ן שכתב ונתחייב עוד לפי שיטת הרב לומר שנעשה זקן ממרא על הגזרות והתקנות לפי שכל העובר על לא תסור אם הורה בזדון נעשה זקן ממרא וחייב מיתה ונאמר והאיש אשר יעשה בזדון וכו' וראה הרב בדעתו כל זה וכתבו מפורש וכו' ע"כ, כלומר כיון דבכלל לא תסור יש גזרות ותקנות דרבנן והעובר על לא תסור דרבנן נעשה זקן ממרא א"כ גם עובר על גזרות ותקנות נעשה זקן ממרא וחייב מיתה. ולכך כתב אחרי זה אבל הדבר האמיתי המנוקה מכל שיבוש הוא שנודיע שאין הלאו דלא תסור אלא במה שיאמרו בפירוש התורה כגון הדברים הנדרשים בג"ש ושאר י"ג מדות וכו' אבל הגזרות והתקנות שעשו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה כלל וכ"ש שהממרה בהן ועובר על אחת מהן על דעת שהוא עושה איסור אינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל פרשה זו שהיא כלה עונש הממרים לא החוטאים עכ"ל:

ודרך כלל רומז הוא ז"ל שחולק על הרב בשני דברים, א' באומרו וכ"ש שהממרה ועובר על דעת שהוא עושה איסור אינו עובר וכו' כלומר ולא כדעת הרב שאפי' על דעת איסור עובר בלאו, ב' באומרו אבל הגזרות וכו' אין להם אלא סמך בעלמא ואין בהם דין המראה

וכו' כלומר ולא כדעת הרב שאפי' על הגזרות נעשה זקן ממרא. וכבר אני כתבתי ובירורתי סברת הרב ז"ל כי העושה על דעת איסור לא בגזרות ותקנות בלבד אלא גם בכל שאר ד"ס אינו עובר בלאו דלא תסור כלל ואין להם באותו פסוק אלא אסמכתא בעלמא אבל העושה בדרך המראה ודאי שדעת הרב הוא כן שלא בדברים הנדרשים ודומיהם בלבד אלא אף בתקנות וגזרות העובר עליהם נעשה זקן ממרא כמו שכתב בפירוש ריש הל' ממרים אחד דברים שלמדו מפי השמועה וכו' ואחד דברים שלמדו מעצמם וכו' והם הגזרות והתקנות וכו' ואחד דברים שעשו אותם סייג לתורה וכו' בכל אחד מג' דברים אלו מ"ע וכו' והעובר וכו' עובר בל"ת וכו'. וכתב עוד הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו הגזרות והתקנות וכו' ועל המשפט אלו דברים שלמדו וכו' מכל הדבר אשר יגידו זאת הקבלה וכו' ע"כ, ודרשא זו לא משמע שמדעתו הוא דורש אותה אלא שכן מצאה לרז"ל וא"כ לא על הרב תלונותיו ובאמת דבריו בזה יש להן יסוד שכיון שטעם גזרה זו של תורה לשמוע אל ב"ד הגדול הוא לקיים הדת שלא ירבו מחלוקות בישראל א"כ אין להשגיח בגזרותיהם ותקנותיהם אם אינן מעיקר הדין והמשפט אלא גדר וסייג בלבד אבל ראוי להביט אל מה שהן מפי ב"ד הגדול ואל ילמדו לשקר בהם ולהמרות את פיהם:

כתב אין נעשה זקן ממרא על של דבריהם כלל וכך אמרו בהנחנקין לדברי ר"מ שאינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת וגמרי לה מפר העלם דבר של צבור והתם אין חייבין על שום איסור של דבריהם ולא על של תורה נמי אלא בדבר שהוא מתחייב ממש על זדונו כרת וכו' ולפי שאמרו בגמרא שזו הברייתא מתפרשת לדעת ר"מ אני אומר שאם קידש אדם בחמץ משש שעות ולמעלה ובא אחר וקדשה קדושין גמורין והורה זקן שהיא מותרת לראשון ואסורה לשני ולכל אדם והם הורו שהיא אשת השני אע"פ שהתיר דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת ממש כיון שאין מחלקותם אלא מחמת של דבריהם אינו נעשה זקן ממרא דלא קרינן ביה על פי התורה אבל ההל"מ תורה היא כמו שדרשו תורותי שתי תורות אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע"פ עכ"ל:

וראייתו מפרק הנחנקין לאו מלתא היא בפי דעת הרב שג"ש וכל הנדרש מן המדות ד"ס הן ושם בהנחנקין אמרו בהדיא שנעשה זקן ממרא על בתו מאנוסתו וההיא אתיא מגזרה שוה דהנה הנה זמה זמה. וכן אמרו שם שנעשה זקן ממרא על הלכת אחד עשר וכו' פירוש אחד עשר יום שבין נדה לנדה וכו' וזו הל"מ היא כמ"ש שם רש"י. ולדעת הרב הל"מ גם היא על שדה ד"ס תחשב כמו שאבאר זה באורך בשרש השני בע"ה והרמב"ן חולק הוא עליו בזה וסובר שהל"מ תורה כמו שהאריך לפרשו שם באותו שרש השני.

ואמנם רמזו הכא נמי כי הוכרח לו מפני מה שהניח שאינו נעשה זקן ממרא על דבר של סופרים וראה כי יש להשיב עליו מהל"מ שאמרו שם שנעשה עליה זקן ממרא לכך הציל את עצמו באומרו שהל"מ אינה כי אם תורה ודי כי יהיה זה לו סעד לדעתו אבל אינו כדאי לעשותו קושיא על הרב שסובר שד"ס הוא כדאמרן, וזה פשוט:

כתב עוד הרמב"ן ובמס' ברכות את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנט"י והנה זה לא קבל עליו גזרה שגזרו בידים לחולין ועשה מעשה בהמראתו בדבר שמביא לידי חיוב כרת של דבריהם כענין חמץ משש שעות ולא נתחייב אלא בנדוי והוא על כבוד הרב כלומר על כבוד הסנהדרין בעלי התקנה והיה זה בזמן ד"נ בימי עקביא בן מהללאל עכ"ל:

אמר הצעיר כל זה לפי מה שהוא מפרש בלשון הגמ' שאמר שפקפק בנט"י שהוא סובר בו שפירושו שחלק על ב"ד הגדול בכל תנאי זקן ממרא וז"ש ועשה מעשה בהמראתו ובהיות זה כן הנה היה חייב מיתה כדינו של זקן ממרא ולא ראינו שדנוהו אלא בנדוי אף שהיה בזמן שהיו דנין דיני נפשות, וזו ממנו ז"ל קושיא על הרב שכתב שאף הגזרות יש בהן דין זקן ממרא ואם כן אלעזר שלא קבל עליו גזרה וכו' היאך לא דנוהו בדין זקן ממרא אלא בנדוי. ומ"מ אין פירוש זה מוכרח והרב יפרש שפקפק בנט"י הוא שזלזל וכמו שפירש רש"י והכונה שלא בדרך מחלוקת והמראה על ב"ד היה אלא זלזול בנטילה עצמה בלבד בדרך איסור וחטא ולכך נדוהו בנדוי ככל שאר העוברים על איסור מדבריהם ואף אם נאמר שחולק ממש היה על ב"ד הגדול אפשר שחסר לו אחד מהתנאים שכתב הרב ז"ל זהו זקן ממרא והתנאים וכו' ולפיכך לא היה חייב מיתה וכן כתב הרב שם אין זקן ממרא חייב מיתה עד שיהא וכו' ולבסוף כתב אלו וכיוצא בהם שפטורים מן המיתה יש לב"ד לנדותם וכו' נתבאר בזה היטב טעמו של דבר במה שדנו לאלעזר בן חנוך בנדוי ולא במיתה מפני שלא היה זקן ממרא גמור:

והרב ז"ל חוזר וטוען עוד על בעל ה"ג וז"ל הסתכל ממי שישמע לשונם נאמרו למשה מסיני וימנה קריאת ההלל ששיבח בו דוד לשי"ת שצוה בו משה עכ"ל. וכתב עליו הרמב"ן והפליאה שהתפלא הרב איך נחשוב קריאת הלל וכו' גם בעיני יפלא מאמר הרב שהוא עצמו מונה מצות תפלה וידוע אמרם בתלמוד תפלה דרבנן ומפורש אמרו אנשי כנה"ג תיקנו להם לישראל ברכות קדושות והבדלות וכו' ע"כ:

ולבאר את זה יפה אקדים מ"ש הרב ז"ל בזה הספר בענין התפלה וז"ל מ"ע ה' צונו לעבדו וכבר נכפל זה הצווי ועבדתם את ה' אלהיכם, ואותו תעבודו, ואע"פ שזה ג"כ מהצוויים הכוללים וכו' יש בו יחוד אחד שהוא צווי לתפלה ולשון ספרי לעבדו זו תפלה

וכו' ובמשנתו של ר' אלעזר בנו של ריה"ג אמרו מנין לעיקר תפלה מצוה מהכא את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד וכו' עכ"ל. והרמב"ן כתב עליו שם אין הכונה בזה דתפלה דאורייתא שכבר ביארו בגמרא שהיא מדרבנן וכו' שבעל קרי מברך על המזון שלאחריו מפני שהוא מן התורה ואינו מתפלל עד שיטבול אפילו עמד כמה ימים בקריו עכ"ל:

ואפיריין נמטייה דאתא לצעורי ליה לרב וקא מנחם נחומי ומפרש לטעמיה במה שהבדיל בין התפלה עצמה ובין מטבעה ומנינה שאמר כי זה מדאורייתא וזה מדרבנן ומתוך דברי הרמב"ן נגלה סודו של הרמב"ם כי היה זה לו מפני מה שמצא שבברכות ובסוכה אמרו תפלה דרבנן ובודאי ראה הרב כל זה וראה ג"כ מה שכבר זכר מספרי שאמרו ולעבדו זו תפלה משנתו של ר' אליעזר מנין לעיקר תפלה מצוה. דמכל הני איפכא משמע דתפלה דאורייתא וא"כ יש סתירה ביניהם ובזה הסכימם דחדא בתפלה עצמה ובדידה הוא דקאמרי מדאורייתא וחדא בנסחה וזמנה ובדידהו קאמר מדרבנן וכמו שהביא לזה במצות עשה ראיה גמורה מן התוספתא שאמרה כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כן נתנו חכמים זמן לתפלה. ולפי דעתי לישנא דמשנתו של ר"א בנו של ריה"ג מסייע ליה שפיר דקאמר מנין לעיקר תפלה מצוה וכו' כלומר עיקר התפלה עצמה לא הנטפל לה שהוא סדרה וזמנה דאינהו לאו מצוה דאורייתא מדלא קאמר מנין לתפלה וכו' דאז הוה משתמע התפלה וכל מאי דשייך לה וזה מבואר:

ומה שהקשה הרמב"ן מבעל קרי שאינו מתפלל עד שיטבול אפילו עמד כמה ימים בקריו, יש לדעת שזה אינו כן בגמרא אלא לפי מה שהוא הרמב"ן מפרש במאי דגרסינן התם אי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר כדי שלא יהו כל העולם עסוקים בתורה והוא יושב ובטל ונגרוס בפרקא אחרינא בדבר שהצבור עסוקים בו והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל וכו' ואסיק משום דתפלה דרבנן ע"כ. והפירוש בהא לא אתחיל לא יתחיל אליבא דהרמב"ן לא יתחיל כלל כלומר אפילו שיעמוד כמה ימים בקריו שיפסיד התפלה ולא איכפת לן משום דמדרבנן היא וכפי פירוש זה הוא מקשה להרמב"ם. אבל הרמב"ם יפרש לא יתחיל עד שירחוץ כלומר באותו יום עצמו ימתין עד שימצא מים וירחוץ אבל אם רואה שעובר היום ואינו מוצא מים לא בשביל כך יפסיד התפלה רק יתפלל בקריו על דרך מה שאמר בפרק היה קורא לענין נטילה רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא והני מילי לק"ש אבל לתפלה מהדר. ופירש רש"י בק"ש דזמנה קבוע פן יעבור הזמן אבל לתפלה דכל היום זמנה צריך למהדר

אמיא והכא נמי יש לפרש דהכי קאמר לא יתחיל עד דמהדר אמיא ולא יחוש פן יעבור הזמן כי אין לה ביום זמן קבוע מן התורה:

איברא דהרי"ף כתב לתפלה צריך טבילה ולאו טבילה דוקא אלא רחיצה בתשעה קבין וכתב רבינו האי גאון כיון דגמרא ליכא בהאי מלתא נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אף על פי שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו עכ"ל. וסתמא אין מתפללין כלל משמע ואפילו שעובר היום ולא ימצאו מים לרחוץ. ומבין ריסי עיני תלמידי רבינו יונה ניכר שהבינו כן ממה שכתבו שם על דברי הרי"ף זה שכתב הגאון דאין מתפללין עד שירחצו אינו נראה למורי הרב ואם אין לו מים ואפי' שיש לו מים ואינו טובל או אינו רוחץ אפי' הכי אינו מפסיד התפלה מפני כך עכ"ל. ומדקא מסיים מדעת רבו שאינו מפסיד התפלה משמע ודאי שלדעת הגאון שזכר מפסיד התפלה מפני שאין לו מים לרחיצה וזה דעת הרמב"ן שכתב אינו מתפלל עד שיטבול אפילו עומד כמה ימים בקריו. ומכל מקום הא קמן רבינו יונה דפליג וקאמר בהדיא שאין להפסיד התפלה מאין מים לרחוץ ואם כן הרמב"ם בדרכו הוא הולך ונצול יפה מקושייתו של הרמב"ן וזה מבואר בעיני:

ומהרי"ק ז"ל בכסף משנה כתב לתרץ הקושיא הנזכר שהקשה הרמב"ן מבעל קרי וז"ל מה שאמרו בבעל קרי אינו מתפלל היינו תפלה בנוסח זה ג' פעמים ביום אבל אומר הוא לעצמו תפלה קצרה פעם אחת ביום עכ"ל. וקשיא לי דהא לעיל אמרו במתני' היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ופירש רש"י לא יפסיק לגמרי אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל ברכה בקוצר. ועל זה הוא שאמרו בגמרא טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל, ואם הפירוש בדברי הרב ז"ל לא יתחיל בי"ח אלא אומר תפלה קצרה מאי בין אתחיל ללא אתחיל והרי אפילו בלא אתחיל אמרינן נמי יקצר דהיינו נמי שיקצר כל ברכה וברכה כמו שכתב רש"י והיא היא תפלה קצרה. ועוד שהתוס' כתבו שם בד"ה הא לא אתחיל וא"ת אימא דבדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי וי"ל דמשמע לא יתחיל אפילו בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור וכו' ע"כ. ואי לא יתחיל אפילו בהרהור משמע כל שכן דמשמע לא יתחיל בדבור כלל ואפילו שיקצר וזה ברור:

ואשוב אל דברי הרמב"ן שכתב עוד (מ"ע ה') מי שנאנס ולא התפלל שחרית ובמנחה נסתפק אם התפלל אם לאו לפי דברי הרב היה צריך לחזור ולהתפלל והם פסקו שלעולם בכל ספק תפלה אינו חוזר ומתפלל מפני שהוא מדרבנן ע"כ. וזה אצלי קל התירוץ לדעת הרב ז"ל דודאי לא אמרו אלא בספק כלומר שנסתפק באיזו תפלה וכיון שאין לתפלה זמן

קבוע מן התורה אמרו אינו חוזר ומתפלל פירוש אותה התפלה עצמה בשעה שנסתפק בה משום שאם טעותו הוא בתפלת מנחה כבר יצא ידי חובתו מן התורה בתפלה שכבר התפלל שחרית ואם טעותו הוא בתפלת שחרית יכול לצאת עוד בתפלת המנחה ובזה בלבד הוא שאמרו אינו חוזר ומתפלל אבל מי שודאי לא התפלל שחרית ובמנחה נסתפק בשעה שפונה היום ומפסיד תפלתו לגמרי איש אשר כזה חוזר ומתפלל דעיקר תפלה שהוא מדאורייתא אינו רשאי לבטל:

כתב עוד (שם) ואם התפלה אינה מצוה בכל יום מתי תהיה החובה הזאת מוטלת עלינו מן התורה שיתפלל יום לשנה או בכל ימיו פעם אחת וכבר אמרו ברב יהודה דמתלתין לתלתין יומין הוה מצלי לפי שהיה עוסק בתורה וסמך על מה שאמר חברים שהיו עוסקים בתורה אין מפסיקין לתפלה שהיא מדרבנן לעולם, אלא ודאי כל ענין התפלה אינה חובה. ומה שנאמר בספרי לעבדו זו תפלה אסמכתא היא עכ"ל. נראה שכוונתו לומר לא יוכל הרב להתנצל כי מה שכתב שאין לתפלה זמן קבוע מה"ת היינו שאין לה קביעות כלל אלא שיתפלל אימתי שירצה כי זה ודאי אין טעם לו שאם לא תהיה המצוה בכל יום מתי תהיה וכו', ובאמת יש לתמוה מה הוצרך הרמב"ן לזה והרמב"ם עצמו כתב בהדיא פ"א מהל' תפלה מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם וכו' והי"ל להרמב"ן להקשות לו לרב מדבריו עצמן. ואגב ארחין נדקדק בזה הלשון אמאי לא אייתי המצוה הזאת מקרא דלעבדו בכל לבבכם כיון דסוף סוף צריך לו שאמרו בו חכמים ולעבדו זו תפלה. וכבר הקשה כן הרב בכסף משנה ותירץ יע"ש. אבל אפשר לי לומר עם מה שנדקדק זה שכתב הרב מ"ע להתפלל בכל יום מנ"ל הא כי אין רמז לכל יום בשום פסוק מאלו, ונראה לומר שלזה כיון הרב במה שהביא פ' דועבדתם משום דסמיך ליה וברך את לחמך ואת מימיך דכיון דתלה ברכת הלחם בתפלה ממילא משמע דכמו שהלחם והמים צריכין בכל יום כן התפלה בכל יום. ויש לו לזה ראיה גמורה ממה שאמרו ביומא פ' יוה"כ מפני מה לא ירד המן לישראל פעם אחת בשנה משל למלך בשר ודם שיש לו בן פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה פסק מזונותיו בכל יום והיה מקביל פני אביו בכל יום אף ישראל וכו'. אחרי זמן רב מצאתי בספר לחם משנה שכתב משם ספר קרית ספר טעם לזה שאמר הרב להתפלל בכל יום שהוא משוה סמיכות וברך את לחמך וכו' כמו שכתבתי אני ומ"מ יש בשלי תוספת כעיקר בראיה שהבאתי מההיא דיומא:

ואמנם בקושיא דהרמב"ן מרב יהודה דלא הוה צלי אלא לתלתין יומין וכו' וחתם באומרו וסמך על מ"ש חברים וכו' תימה לי אמאי לא הקשה מהברייתא עצמה דחברים וכו'

והקשה מרב יהודה דסמך עליה, ודוחק לומר שהוא משום דלא פסיקא לן מילתא דהך ברייתא הלכתא היא אם לא מרב יהודה שסמך עליה, דהא ודאי כיון שאין חולק עליה ומינה ובה לא קשיא דנימא משבשתא היא מסתמא הלכתא היא ולא צריכינן לרב יהודה. ונ"ל דהתם בפ"ק דשבת אמרו במשנה לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל וכו' ואם התחילו אין מפסיקין וכו' וכתבו בתוס' דוקא בדאיכא שהות ביום להתפלל כדמשמע וכו' ע"כ. ומהם יש ללמוד דכשהקשו בגמרא אואין מפסיקין בתפלה הא תנא ליה רישא וכו' ותירצו סיפא אתאן לד"ת דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין ואין מפסיקין לתפלה וכו' מצי למימר נמי בדאיכא שהות ביום קא מיירי דומיא דרישא ואי הכי לית מינה קושיא כלל להרמב"ם, ולכך היטיב הרמב"ן ודקדק להקשות מרב יהודה דלא הוה מצלי אלא מתלתין לתלתין יומין וזה מוכח דסבר דברייתא דחברים אף דליכא שהות ביום היא דלא הוו מפסיקין והוו מפסדי התפלה וסמך על מ"ש חברים וכו' כלומר כיון שהוא היה מבטל התפלה תלתין יומין ודאי שסמך על הברייתא דאף כשהיה עובר זמן התפלה מכל וכל לא היו חברים מפסיקין מדברי תורה לתפלה. ולכאורה הא ודאי קושיא היא להרמב"ם דקאמר דמצוה מה"ת היא להתפלל בכל יום דא"כ רב יהודה היכי הוה מבטל לה לתפלה כל תלתין ועובר בכל יום מ"ע אחת מה"ת. והתירוץ לזה גילה אותו הרמב"ם עצמו פרק ו' מהל' תפלה שכתב שם מי שהיה עוסק בת"ת כו' פוסק ומתפלל ואם היתה תורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה אחרת וכו' אינו פוסק שמצות ת"ת גדולה ממצות תפלה וכל העוסק בצרכי רבים כעוסק בת"ת ע"כ. וזה למד אותו הרב מפ"ק דשבת דא"ר יוחנן לא שנו אלא ברשב"י וחביריו שתורתן אומנותם כמ"ש המפרשים. ונראה דאינו פוסק דקאמר הרמב"ם היינו אינו פוסק כלל ואף אם עובר היום מדקא מחית בחדא מחתא לעוסק בד"ת עם עוסק בצרכי רבים דכתב ביה לעיל בהלכות ק"ש היה עוסק בצרכי רבים לא יפסיק אלא יגמור עסקיהם וכו' דפשטיה משמע שאם אינו גומר עסקיהם לא יפסוק לקרות ואף אם לא היה עוד שהות ביום כלל כן כתב שם מהרי"ק ז"ל. ומעתה ההיא דרב יהודה לא קשיא כלל דרב יהודה תורתו אומנותו היה ובדין לא היה פוסק ממנה לתפלה וכמו שאמר הרמב"ם שמצות ת"ת גדולה ממצות תפלה. ומשמע לי שדעת התוס' כן שכתבו שם כגון אנן מפסיקין והא דאמר ר' ירמיה לרבי זירא מסיר אזנו משמוע תורה גם וכו' יש לומר תורתו היתה אומנותו או עדיין לא היתה השעה עוברת ע"כ. ומתירוצא בתרא דהיינו שלא היתה השעה עוברת נשמע דתירוצא קמא דתורתו אומנותו היינו אפילו כשהשעה עוברת ואפ"ה פטור מתפלה ואינו פוסק מד"ת. ותימה הוא ודאי מהרמב"ן שחשב שטענתו על הרב מרב

יהודה היא קושיא מבלי תירוץ ולא שת לבו שהתירוץ מבואר בדברי הרב עצמו. וממנו גם כן ינצל מהטענה שטען עליו הרמב"ן שהתפלה מנאה הרב והיא מדרבנן שאינו כן אלא מדאורייתא כדעת הרב:

וכבר חזר הרמב"ן עצמו והביא זה מדברי הרב אמר מ"ע להתפלל בכל יום אבל אין מנין התפלות ולא משנה התפלה מה"ת וכן היה ממשה רבינו ועד עזרא ועזרא ובית דינו עמדו ותקנו י"ח ברכות כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וכו' וכן תיקנו מנין התפלות כמנין הקרבנות וכו' א"כ למה יתפלא על הלל שנצטוה משה מסיני שיאמרו בני ישראל במועדיהם שירה לאל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים וכו' ובא דוד ותיקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו וכן שיר שבמקדש מה"ת כדברי האומר עיקר שירה בפה והוא לדוד כמו ששנינו במס' תמיד וכו' וכן בברכת המזון משה תיקן ברכת הזן יהושע תיקן ברכת הארן ושלמה תיקן בונה ירושלים וכלן אין מטבען תורה אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו וכו' והנביאים באו ותיקנו לנו נוסח מתוקן וכו' כי הענין תיקון וכו' והלשון כפי הזמנים יאמר וכן כל מה שאנו משבחין לשי"ת כן הוא ולמה יתמה הרב בהלל זה ביסודו של דוד יותר מכל התושבחות כלן ע"כ:

ואני הצעיר אומר שאין הנדון דומה לראיה והרמב"ם בחבורו הגדול מצות עשה להתפלל בכל יום יפה אמר משום כי אף שהזמן והנוסח מתיקון אנשי כנה"ג מ"מ התפלה במה שהיא תפלה מבלי זמן קבוע או נוסח מסודר הוא מה"ת במ"ע. ובה"ג אם כן היה עונה וכך היה מונה י"ח ימים לומר בהם שירה לא היה הרב מתמיה עליו כלל כי טוב היה אומר דשירה בלבד בכל איזה אופן היא היתה המצוה ובא דוד ותיקן ההלל אבל הוא בה"ג בפירוש אומר י"ח ימים לגמור בהם את ההלל. וזה הוא שתמה הרב כי היאך יצדק לומר מ"ע מן התורה על דבר שתיקנו דוד אחר כמה זמן כי זה ודאי אינו דומה אל השירה שבמקדש כי השירה בלבד כלומר איזה שיר מן התורה ודוד תיקן אחר כך המזמור הקבוע וכן בהמ"ז מה"ת בלי שום נוסח מסודר ויהושע ושלמה קבעו נוסח ברכת הארן ובונה ירושלים. אבל בה"ג שימנה הלל בשם למצוה מן התורה ועדיין לא בא בן ישי שתיקנו אין טעם לו כלל וזה מבואר:

כתב עוד ומלבד זה אין לרב בזה שום ראיה שיהיה הלל זה לדוד אבל שמא למרע"ה כמו תפלה למשה וכו' ובהלל זה עצמו אמרו בפרק ערבי פסחים הלל זה מי אמרו אמר רבי יוסי אליעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים וחולקין עליו חבריו דוד אמרו ונראין דבריו מדבריהם אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו הלל ושם עוד הלל מי אמרו רבי אליעזר הגדול אומר משה וישראל אמרוהו וכו'

וחכ"א נביאים שביניהם תקנוהו שיהיו אומרים אותו על פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא על הצבור וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתם עד כאן לשונו:

והנה הביא המאמר הנזכר לראיה שהלל משה אמרו מר' יוסי שאמר שם כן. וזה קשה כי למה יעשה עיקר ממנו ובהדיא אמר שם עוד שחלוקים עליו חביריו לומר שדוד אמרו ואיתא התם תו שחכמים אומרים נביאים תיקנוהו על כל צרה, ואף שהרמב"ן מפרש שם שנביאים ירמוז לדור שיצא ממצרים למשה אהרן ומרים ואצילי בני ישראל וכו' אין פשט הלשון כן אלא הנביאים האחרונים. ומכל מקום אף שיהיה העיקר שמשה תיקנו וכדברי הרמב"ן ממה שאמר ר' יוסי אליעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו ונראין דבריו וכו' אין זה קושיא על הרמב"ם כלל כפי שרשיו שכל שאינו כתוב בתורה בפירוש אינו נקרא מדאורייתא ואפילו שיהיה האומר משה ויתבאר זה באורך בשרש השני בעז"ה. ועוד הרי הוא הרמב"ן עצמו מזכיר מפרק ב' דברכות בהלל ובמגילה מהו שיפסוק מי אמרינן ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן לא כל שכן או דילמא פרסומי ניסא עדיף וזה מראה שהלל הוא של דבריהם אלא דאפשר שעל הלל דחנוכה והימים שאין היחיד גומר את ההלל נאמר ודומיא דמגילה שאלו אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה עד כאן, ואין הפק דלישנא דגמרא בהלל מהו שיפסוק כל הלל במשמע, וזה שאמרו בהלל ובמגילה מהו שיפסוק דסמיכותו למגילה מוכח ששאלו על הלל דחנוכה בלבד שהיא בר מצר דמגילה אין זה ראיה כי אין הסמיכות אלא לדמיונם ששניהם ר"ל הלל ומגילה דרבנן, עוד אם על הלל דאכילת פסחים ונטילת לולב לא שאלו משום דפשיטא להו דכיון דמדאורייתא אינו פוסק קשה מאי פשיטותייהו והא איכא למידק איפכא מק"ש דמדאורייתא הוא ופוסק. אלא ודאי כל מין דהלל דרבנן הוא ולפיכך שאלו אם פוסק בו מכל שכן דק"ש או דילמא פרסומי ניסא עדיף. ומ"ש עוד הרמב"ן אם הלל של דבריהם למה יתמה ר' יוסי אפשר שחטו ישראל פסחיהן ולא אמרו שירה ואילו דוד אמרו והוא ובית דינו תיקנוהו או ב"ד של אחריהם תיקנו וכו' וכיון שתקנה היא אין לו לר' יוסי קושיא על מי שיתן אותה התקנה לדוד האומר הלל או לב"ד של אחריהן עכ"ל. אין זו קושיא כלל כי התמיה אינה על מי שיתן התקנה לדוד אבל היא על ישראל עצמן היאך אפשר ששחטו פסחיהם ולא היה ביניהם מי שתיקן הלל כמו שתיקנו אחר כך או ב"ד וכו'. וכבר השלמנו בזה כל מה ששייך אל הטענה הראשונה שטען הרב על בה"ג במה שהכניס מצות של סופרים במנין התרי"ג:

והטענה השנית הוא שכתב אם ימנה כל מה שהוא נכנם תחת לא תסור מפני מה מנה נר חנוכה ומקרא מגילה ולא מנה נט"י ועירוב שגם עליהם אנו מברכין אקב"ו כמו על

מקרא מגילה ונ"ח ע"כ. וכתב הרמב"ן על זה שאין עניני העירוב מצוה חדשה מדבריהם שתמנה ואם אמרו במצות עירוב לאו כלומר שיהא אסור להוציא מרשות היחיד לחצר המשותף בלא עירוב הרי העובר עליו עובר בלא תעשה מלאכה מדבריהם ואם אמרו בעירוב שבות מהוצאה זו הרי הוא בכלל שביתה דשבות מדבריהם מלאכה אחת היא מכמה מלאכות של שבת וכי נביא בכלל חשבון המצות המוציא לכרמלית ואין רוכבין על גבי בהמה ואין שטין על פני המים וכל שאסרו חכמים משום שבות אלא כלן עשה ולא תעשה של שבת כמו שאבות מלאכות כלן לאו אחד בשבת אבל ענין נט"י יש בו טעם שאין נט"י לחולין משום מצוה שחדשו הסופרים אלא גזרה משום תרומה ע"כ:

וזה שהוא אומר שהעירוב אינה מצוה חדשה סברא שלי היא אבל שאר הפוסקים סוברין שמצוה חדשה היא וכן כתב הטור בהדיא מצוה לחזר אחר מצות עירוב וכו' דמשמע דאפילו מי שאינו צריך להוציא וכו' חייב לחזר אחר מצוה זו, ובפרק הדר אמרו בדרך תמיהא מבואה דאית ביה תרי גברי רברבי כרבנן להוו בלא עירוב וכו' ולדעת הרמב"ן מאי קושיא אם לא היו צריכין לכך. וכן כתב שם המרדכי משמע מכאן דמצוה לערב. וטעמא רבה איכא דלא ליתו לידי איסור לאפוקי ולעיולי מבתים לחצרות, ובאמת לא היינו צריכין ראיה שהיא מצוה יותר מהברכה שנברך עליה בלשון אקב"ו וכן ענט"י ומ"ש בה ג"כ שנט"י לחולין אינה מצוה כי גזרה היא משום סרך תרומה לאו מילתא כלל כי כל מצותיהם משום גזרה דלא ליתו לידי איסורין ומברכין עליה אשר קדשנו במצותיו וצונו:

ולא נעלם מעיני הרמב"ן זה שיש להקשות מלשון הברכה ולכך כתב וא"ת שראוי למנותן מצות מפני שהעירוב עצמו יקרא מצוה שהרי אנו מברכין עליו אקב"ו וכן נט"י אין זה אצל בה"ג מצוה שתמנה לפי שאין אדם מצווה לעשות עירוב או שלא לעשותו וכן נט"י אין מצותה בחיוב כלל והנוטל עשר פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה אבל אלו היתר האיסור הן דומה למצות השחיטה שתיקנו בה נמי וצונו על השחיטה ודקדקו בה לימא לשחוט לא סגי דלא שחיט אלו וכיוצא בהן לאו הבא מכלל עשה ועיקרן הוא הלאו וכו' והיאך יקפיד על בעל ה"ג שימנה מצוה כזאת מד"ס והוא אינו מונה כיוצא בה מן התורה שהיא השחיטה כי אצל בה"ג לא בא במצות עשה אלא מצוה שעשייתן מצוה עלינו אבל הבאות מכח שב ואל תעשה ואין בשביתתן או בעשייתן מצוה אינן באות בחשבון אלא אם נאמרו בלאו הלאו שבהן ימנה בלאוין עכ"ל:

ודעתי קצרה מה יועיל כל זה להצילו לבעל הלכות גדולות מטענת נוסח הברכה אשר קב"ו כי אם לא תמנה מצוה בשביל שהיתר האיסור היא גם ברך לא יברכוה כמו

שמברכין על המצות ואם גם בזה תהיה כונת בה"ג לומר שהברכה הוא על השלילה לא על החיוב כלומר בעירוב שלא נוציא מרשות היחיד אל החצר המשותף וכן בנט"י שלא נאכל בידים טמאות מפני התרומה פשיטא שזה יצטדק על לשון הכתוב בקצת מצות כגון כל צפור טהורה תאכלו וכיוצא שהן לאו הבא מכלל עשה אבל בלשון הברכה שנברך על מצות עירוב או על הנטילה ותהיה הכונה על השלילה לא על החיוב זה אינו נכון כלל וק"ל. גם מה שמביא ראיה מן השחיטה שדקדקו לימא לשחוט לא סגי דלא שחיט וכו' נראה דאדרבא זה עזר כנגדו שהרי לא שללו אלא הברכה שלא תהיה בנסח זה דלשחוט מטעמא דלא סגי וכו' אבל הברכה בעל שפיר דמי כי בזה הנוסח לא משמע דלא סגי בלאו הכי דודאי אין אנו מצווין לאכול ולשחוט ומ"מ אנו מצווין שנשחוט כשנרצה לאכול ובדרך זה יש מצוה דשחיטה עצמה ובנט"י וכן בעירוב, ועוד יתבאר זה בארוכה לקמן בשרש ו' בע"ה:

טענה ג' כתב הרב והפליאה הגדולה לאיזה ענין מנו מ"ע מדרבנן שהן מקרא מגילה ונ"ח ולא מנו ג"כ במצות ל"ת דרבנן כגון שניות לעריות ואחות חלוצה וכו' ע"כ. וכתב עליו הרמב"ן התשובה השלישית לבי אליה אשית והנה גנבתה רוח קדים חרישית וכו' אבל מקרא מגילה ונ"ח וכל אותן שמנאם בה"ג מצות בפני עצמן הן עכ"ל:

ושרי ליה מאריה דכמתלהלה היורה לועג לר"ב שוח"ק וזור"ה לרוח רוח אלהין קדישין שור"ר ומור"ה כי חמץ בשעה ששית אינה מצות להמנות אבל הוא גדר וכו' וחלק וכו' ודעת לנבון נקל להשיב לזה דאף דסייג וגדר הוא לשל תורה כדבריו מ"מ אינו חלק מאיסור שלה כי הזמן של זה אחר הוא ונפרד מזמנו של זה אלא שאסרוהו חכמים כדי שלא יטעה בין שעה ששית לשביעית שהוא אסור מן התורה וזה הוא הגדר והסייג מזמן אחד לזמן אחר וכן השניות גדר הן וגזרה לעריות של תורה אבל לא חלק מהן כי רק בעינינו נביט שגופין חלוקין הן מאותן האיסורין של תורה. והדבר קשה שהוא הרמב"ן חוזר וכותב להלן אלו השניות לא נסמכו ללאו דלא תסור כי אין להם ענין במשמעות התורה ואין חכמים יכולים לכלול אותן באיסור התורה וכו' ע"כ. והוא ודאי מן הטעם האמור דלא ראי גוף זה שאסרו בו חכמים כראי זה שאסרה תורה ואי אפשר לכלול אחד באחד ואם כן היאך יאמר עוד שזה חלק מזה כיון דלא שייך זה בזה כלל, ואם ירצה לומר שבשביל שהן משום סרך ומטעם גזרה וכו' אינן ראויות ליקרא מצות בפני עצמן לא היא כי איסורין דרבנן כולם תקנות וגזרות ומה בכך אפילו הכי מצות שלהם הן כמו שכתוב לעיל:

ומ"ש עוד אלו וכיוצא בהן נסמכו למ"ע ושמרתם את משמרתי עשו משמרת למשמרתי וכו' כמו שסמכו השאר אל לא תסור וכו' ע"כ. זה בודאי תימה כי אם השאר הן שסמכו אותן אסמכות בעלמא בלא תסור היאך מנאן בה"ג ל"ת של תורה במנין התרי"ג הא אין לך לומר אלא שאצלו לאו גמור הן שלא לסור מכל דבריהם וכיון שלקרות מגילה ולהדליק נ"ח דבריהם הן וחייבין אנו לעשותן ולכך מנה אלו ודומיהן למצות עשה בשביל שהם המצוין ואומרין עשה זאת ומוכרח הוא שזה דעת בה"ג כמו שהארכתי בו לעיל. א"כ אף שהשניות לדעתו לא יהיו בכלל לא תסור אלא בכלל ושמרתם את משמרתי כמו שהרמב"ן אומר למה לא יהיו גם הנה מצות נכנסות במנין של תורה דושמרתם גם הוא פסוק של תורה כמו לא תסור, וזהו תוקף טענתו של הרמב"ם שכמו שמנה מ"ע דרבנן למה לא מנה גם מצות ל"ת שלהם דהיינו השניות ולא ינצל בה"ג מטענה זו באומרו שהן נסמכות אל ושמרתם את משמרתי כי זה הפסוק ג"כ תורה הוא כמו לא תסור כדאמרן. ומ"ש שאין חכמים יכולין לכלול אותן באיסור תורה כי אין להם ענין במשמעות התורה וכו' אינה תשובה כי זה הוא אם היינו אומרין שאיסורין שלהם אסמכתא הן כי אז ודאי אין להסמיך דבר על דבר אם לא יהיה דומה לו ונכנס במשמעותו, אבל אם נאמר שאינו אסמכתא אלא מצוה ממש מה"ת לשמוע אל הסופרים ולשמור משמרתם א"כ כל דבריהם מצות הן בין יהיו בכלל לא תסור ובין יהיו בכלל ושמרתם וכו' ואינו צריך שכל מצוה מהם יהיה לה ענין במשמעות מצוה של תורה, וזה דבר דק ואמתי למתבונן בו:

ואגב ארחין אעיר לי אזן בזה שכתב כאן הרמב"ן שאין למנות השניות ודוגמתן מצוה לעצמן מפני שהן חלק למצות של תורה, כי ראיתי לאחד מהמחברים עשה לו סמיכות מדברי הרמב"ם עצמו שבחבורו הגדול כשמביא מצות דרבנן כמגילה וחנוכה בכלן הוא אומר יש כאן כך וכך מצות דרבנן וביאור מצות אלו בפרקים אלו, אבל בשניות בהלכות אישות אינו כותב בהן יש כך וכך מצות דרבנן והן השניות וכו' וכן באיסור חמץ בשעות דרבנן לא אמר יש כאן מצוה אחת מד"ס וכן באיסור שבות לא כתב יש כאן מצוה אחת מד"ס והיא השבות. אין זה אלא משום שכל אלה חלק ממצוה של תורה המתיחכת לו ע"כ:

ואין בדברים אלו טעם לשבח כלל ואפי' לפי דרכו לא נמלט מקושיא דמ"מ היה לו למנותן מצות דרבנן דאי אפשר דמשום שהן חלק ממצוה של תורה לא ימנם הרב אפילו למצות דרבנן ולדעת הרמב"ן אפילו בה"ג לא ימנע מלקרותן מצות דרבנן אלא דבשל תורה אינו מכניס אותן למנותן לעצמן כדרכו משום שהן חלק וכו'. ועוד אם הרמב"ם זה דעתו שלא כתב מנינם מפני שהן חלק מאותן של תורה למה יתמה על בה"ג שלא

מנאן במצות של תורה ותשובתו בצדו שהטעם משום שחלק הן כמו שהוא אומר לעצמו. ומ"מ לחוש אל מה שזה החכם נתעורר אליו שלא כתב הרמב"ם באלו המצות יש כאן כך וכך מצות דרבנן אומר אני שדרך הרב ז"ל בחבורו הגדול לבאר בארוכה תרי"ג מצות דאורייתא שמנאן בקצרה בספרו זה הקצר במנין המצות ולכך בכל הלכה מהלכות החבור מקדים ואומר הלכות דבר פלוני יש בכללן כך וכך מצות וביאור מצות אלו בפרקים אלו והן כלן מצות דאורייתא שקצב להן ר' שמלאי מנין התרי"ג והרב הולך ומבאר שם אותן באותו ספר עד שישלים מנינן כי אליהן הוא עיקר כוונתו ואגב מביא עמהן מצות דרבנן כל אחת במקום שיש לה שייכות עם מצוה דאורייתא פ' ה' מהלכות שבת כתב וחייב לברך קודם הדלקה כמו שמברך על כל מצוה מד"ס וכן בפרק ו' בענין אמירה לנכרי כתב ודבר זה אסור מד"ס. ובפרק כ"א דברים רבים אסרו חכמים משום שבות וכו' ולא אמר בשום אחד מאלו יש כאן מצוה אחת או שתים מד"ס דאיהו לא נחית בההוא ספרא במנין מצות ד"ס שאין גם אחד יתן קצב למנינן כמו שנתנו במצות של תורה ובמגילה וחנוכה אם אמר יש בהלכות אלו כך מצות מד"ס וכו' היינו משום שהן הלכות לעצמן ואין לו מקום לכלול אותן ולהסמיכן אל הלכות של תורה ולכך הוצרך לומר שכך וכך מצות מד"ס הוא בא לבאר. כן נראה לומר והוא נכון בעיני:

טענה ד' טען הרב על בה"ג ועיקרה בשרש שני אלא שהתחיל בה בזה השרש אף הרמב"ן השיב עליו במקום הזה ואעשה כן גם אני. כתב בשרש הזה לא תחשוב במקרא מגילה בעבור שהיא תיקון נביאים וכו' וניתן מצע וכסות למי שאין לו וכו' ובשרש השני כתב עוד ומנה בקור חולים ונחום אבלים וקבורת מתים בעבור הדרש והודעת וכו' ואלו כלן ודומיהן נכנסות תחת מצוה אחת מן המצות הכתובות בתורה ואהבת לרעך כמוך עכ"ל:

והשיב הרמב"ן על זו שבה"ג הוציא למצות האלה מוהלכת בדרכיו שהיא מ"ע באמת וכו' וזה ממה שאמרו בגמרת סוטה וכו' מכאן הוציא אותן ומנאן מצוה והרב מנה מצוה ח' להדמות בו יתברך כפי יכלתנו והוא שנאמר והלכת בדרכיו והביא מה שאמרו מה הקב"ה נקרא רחום אף אתה וכו' וכפל זאת המצוה בלשון אחר אחרי ה' אלהיכם תלכו וא"כ למה יתמה על בה"ג הוא תפס הלשון השנוי בספרי במצוה הזאת ובה"ג תפס לו הלשון השנוי בגמרא עכ"ל:

אמר הצעיר בזה טוב פתר ויפה הליץ על בה"ג ולשונו דבה"ג מסייעו שכן כתב וללכת בדרכיו להלביש ערומים לקבור מתים וכו' כן מצאתי בספר בה"ג כלן בלא וי"ו וזה מוכיח שכל אלו שזכרן אחר וללכת בדרכיו פירוש דוהלכת בדרכיו הן וכלן מצוה אחת כמו שהרמב"ן מליץ עליו, ומן הענין אין די באר אם בה"ג מונה כלן מצוה אחת או כל

אחת לעצמה כי יש שם במנינו כמה מצות אחרות שלא יכול אדם לעמוד עליהן אם מחוברות הן או נפרדות וא"כ אין זר אתנו אם נאמר באלו שהן מן המחוברות. ובאמת יש לתמוה על הרמב"ם שאחר שהוא עצמו מזכיר מאמר הגמרא אחרי ה' אלהיכם תלכו מה הוא מלביש ערומים קובר וכו' אף אתה וכו' למה לא פירש בבה"ג שהוא ג"כ לכך יכוין ומאחרי ה' תלכו קא מפיק לכל הני ולמצוה אחת כמ"ש הרמב"ן לא כמו שהוא הרמב"ם מפרש בו שהן מצות חלוקות ומקרא דישעיה כי תראה ערום וכו' ומדרשא דוהודעת להם מפיק להו. ונ"ל דהרמב"ם לישנא דבה"ג קא דייק שכתב וללכת בדרכיו להלביש וכו' דאי בתר מאמר גמרא דסוטה גריר לא היה לו לומר וללכת בדרכיו אלא וללכת אחריו דהתם בסוטה קרא דאחרי ה' אלהיכם תלכו קא דרשי לא והלכת בדרכיו. ובתר מאמר דספרי נמי לא גריר דהתם מה הוא רחום מה הוא חנון קאמר ועוד אחרי וללכת בדרכיו לא קאמר להיות רחום וחנון וכו' אלא להלביש ולקבור, באופן דמן הגמרא נפיק ולספרי לא עייל ומזה דן הרמב"ם דבה"ג בוללכת בדרכיו דקאמר כייל כל מה שדרשו שם בספרי מוהלכת בדרכיו רחום וחנון וחסיד וכו' ומ"ש אח"כ להלביש ולקבור וכו' מצות אחרות הן וממילא מדרשא דוהודעת להם קא מפיק להו ומשום דכל חדא מתיבה אחת נפקא חשיב לכל חדא מצוה באפי נפשה לפי דרכו שכל היוצא מדרשא מצוה לעצמה חשיב לה ולפיכך הקשה כי אלו המצות בשל תורה נכללות קצתן בדי מחסורו וקצתם בואהבת לרעך ולא היה לו לחזור ולמנותן לעצמן:

עוד כתב הרמב"ן ואני תמה על הרב למה הזכיר בכלל תשובתו קבורת מתים כי בודאי יש בה מ"ע וכו' וא"ת שמא הקפיד הרב מפני שאמרו קבורת מתים ולא קבורת מתו וכו' גם זו אינה תורה וכו' יהיה מת מצוה שעשה שלו דוחה פסח וכו' עכ"ל:

ואני הצעיר טרם אשיב על זה אעתיק פה דבריו של הרמב"ם ז"ל כי מדעתי קשין הן וצריכין תלמוד ועיון רב הנה בספרו זה במנין מצות הקצר כתב בעשין רל"א מ"ע של תורה שצונו לקבור הרוגי ב"ד וכו' וה"ה בשאר מתים ר"ל שנקבור כל מתי ישראל וכו', הנה כתב בהדיא שהקבורה מ"ע של תורה, ובחבורו הגדול פרק י"ד מהל' אבל כתב מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולהתעסק בצרכי קבורה וכו' לחפור ולקבור וכו' הרי כתב שהקבורה אינה אלא מ"ע של דבריהם וזו סתירה ברורה. ואין לומר כי זה ג"כ מן החזרות שחזר בו מספר מנין המצות לחבורו הגדול כי בחבורו הגדול עצמו פרק ט"ו מהל' סנהדרין כתב ולא הרוגי ב"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת וכו' ומצוה מפורשת היא זו בפרק נגמר הדין ושה ג"כ אמרו בגמרא מנין למלין את מתו שעובר וכו' שנאמר כי קבור תקברנו וכו', והרב עצמו בהל' אבל פרק י"ב כתב שהקבורה מצוה

שנאמר כי קבור וכו' והוא חוזר וכותב בפרק י"ד שהקבורה של דבריהם וזו ודאי סתירה לדבריו מן הגמרא ומדבריו עצמן:

והנ"ל בזו מ"ע הוא ממ"ש פ' ט"ו מהל' סנהדרין שכל המלין את מתו עובר בלאו של תורה ופרק י"ב מהל' אבל שהקבורה מצוה של תורה וכן מה שכתב בזה הספר במצוה רל"א שצונו לקבור הרוגי ב"ד וכו' הוא אל הקרובים ולהם לבדם הוא החיוב מה"ת לקבור הרוגיהם ומה שאמר עוד וה"ה בשאר מתים וכו' ג"כ חיוב אל קרוביהם קאמר והעד על זה מה שסמך ואמר מיד לכן מי שאין לו מי שיתעסק בקבורתו וכו' נקרא מת מצוה כלומר המת שהמצוה על כל אדם לקברו וכו' ע"כ, ומדקאמר השתא לכן מי שאין לו מי שיתעסק בקבורתו וכו' שמעינן דמאי דקאמר עד השתא הוא הדין בשאר מתים היינו כשיש להם מתעסקים והם הקרובים שהם המצווים במצוה זו של קבורה ולא זולתם ולכן חתם שאם אין להם מי שיתעסק וכו' מוטלת המצוה על הכל. אך מ"ש פרק י"ד מהל' אבל מצוה של דבריהם לחפור ולקבור וכו' היינו גם על שאינם קרובים כי אף שמן התורה אינן חייבין כדאמרן מ"מ מדרבנן חייבין לסייע לקרובים כמו שחייבין אף הבלתי קרובים כמצות בקור חולים וכל זה בכלל גמ"ח ומדרבנן ואסמכוה אקרא דוהודעת להם וכו', ועם זה יתישב מאי דאיתמר התם בגמרא בתמיה בה זו קבורה היינו ג"ח לא נצרכה אלא לזקן ואינה לפי כבודו, דלכאורה קשה מדיפא מינה הוה להו לאקשויי בה זו קבורה הא מקבור תקברנו נפקא כדאיתא בפרק נגמר הדין, אלא דמהתם לא קשיא משום דההוא לקרובים מדאורייתא כדאמרן ומוהודעת להם דרשי רבנן אף לשאינן קרובים ולפיכך הקשו דאפ"ה לא צריך דהיינו גמ"ח וטעמא דודאי גמ"ח לא שייך אלא לשאינן קרובים דקרובים חיובא ממש אית בהו ומוטל עליהם לקבור מתיהם. והרמב"ם נמי האי סירכא נקט הכא מ"ע של דבריהם לבקר וכו' ולקבור וכו' ואלו גמ"ח שבגופו וכו' ע"כ. א"כ לא מנה כאן אלא כל אותן שהם משום גמ"ח והן עשה של דבריהם מדרשא דוהודעת להם ודוק. ומכלל הדברים הנאמרים הותר יפה מה שהרמב"ן מקשה שהרמב"ם עצמו מונה קבורת מתים ולמה יקפיד על בה"ג שמנאה, כי כבר נתבאר שלא קבורת מתים שהרמב"ם מונה היא אותה שמנה בה"ג כי אותה שמנה בה"ג הוא מוהודעת ומדרבנן לפי דעת הרב שהכל חייבין לסייע אף במקום קרובים והוא הרמב"ם אינו מונה אלא מדאורייתא לקרובים בלבד, והרמב"ן שכתב שהרב הקפיד על בה"ג שאמר קבורת מתים ולא קבורת מתו טוב פתר לפי הדרך שאני דרכתי בה משום דקבורת מתים משמע כל המתים אפילו אותם שיש להם קרובים ודחייתו כי אמר קבורת מתים לכלול אותם שאין להם קוברים והם מתי מצוה אינה דחייה כי שאר מתים נמי במשמע ואפילו אותם שיש

להם קוברים וקרובים שמתעסקים עמהם וזו ודאי אינה מה"ת אלא מדרשא ואסמכתא בעלמא ואילו בה"ג היה אומר קבורת מתו שפיר הוה משתמע נמי קבורת מת מצוה דכשאין לו קוברין מתו מיקרי שעליו מוטל לקוברו:

והואיל וסדר הענין הביאני אל זה אל נא אמנע מהעיר לי אזן בלשון הנזכר להרמב"ם פי"ב מהל' אבל וזה נסחו, ההספד כבוד המת וכו' ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו וכו' עכ"ל. ולכאורה קשה דגרסינן בפרק נגמר הדין איבעיא להו קבורה משום בזיונא או משום כפרה למאי נפקא מינה דאמר לא תקברוה להוא גברא אי משום בזיונא לאו כל כמיניה ואי משום כפרה הא קאמר לא בעינא כפרה וכו' ת"ש וכו' ולבסוף עלתה הבעיא בתיקו, וא"כ יש לתמוה על הרמב"ם דקא פסיק ותני אין שומעין לו כיון דבעיין בדוכתה לא איפשיטא. וזו אינה קושיא כל כך דאפשר לומר דאע"ג דבעיין לא איפשיטא מחמירינן וקברינן ליה מנכסיו דחיישינן לבזיונא דקרובים ובני משפחה, אבל הא קשה שהרמב"ם נותן טעם שאין שומעין לו משום שהקבורה מצוה ואין רמז לטעם זה שם בגמרא:

ובעל לח"מ התעורר על זה וז"ל הרמב"ם סובר דהבעיין לא בעי אלא משום דסובר דאין קבורה מן התורה וכאיכא דאמרי דקאמר ר' יוחנן רמז לקבורה מן התורה וכו' אבל לישנא קמא דאית ליה מרבויא אפילו שאר מתים והמלין את מתו עובר בל"ת לאו כל כמיניה לומר שלא יקברוהו וכיון דהרמב"ם בפרק ט"ו מהל' סנהדרין פסק כל"ק דר' יוחנן דהמלין את מתו עובר בל"ת לכך כתב כאן הטעם מפני שהקבורה מצוה ע"כ. נראה שהוא ז"ל ראה הני תרי לישני בגמ' אליבא דר' יוחנן חד אמר מנין למלין את מתו וכו' שעובר וכו' וחד אמר רמז לקבורה מה"ת מנין דלכאורה תרוייהו חדא מילתא וליכא בינייהו מידי ולכך מפרש דבהא פליגי מר סבר דעובר בל"ת ומ"ס שאינו עובר. ובאמת גם על דעתי כן עלה תחלה והייתי מדקדק עמו הלשון דחד קאמר רמז לקבורה וכו' דמשמע רמז בעלמא ומדרבנן וחד קאמר מנין למלין וכו' שזה הלשון על מלתא דאורייתא קא אתי כמ"ש הרמב"ן בהשגותיו לשרש השני, ואין ספק שאל זה החילוק דמדאורייתא לדרבנן היתה כוונת החכם הנזכר מדכתב לישנא קמא דאייתי מרבויא שאר מתים והמלין עובר וכו' ומכללא משמע דלישנא בתרא ליתי ליה שעובר וכו' וכן כתב עוד וכיון דהרמב"ם פוסק כלישנא קמא דהמלין עובר וכו' כלומר ולא פסק כלישנא בתרא דקאמר שאינו עובר:

ובמחילה מכבוד חכמתו זה דבר דלא אפשר שיהיה מחלוקת לאמוראים אם המלין את מתו עובר בלאו או לא כי איך אפשר שתהיה סברת האחד שאינו עובר הפך משנה סתמית מפורשת דשנינו שם בפרק נגמר הדין ולא הרוגי ב"ד בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת וכו' ובדברי הרמב"ם עצמו קשה לי עוד בזה שאמר שהקבורה מצוה וכו' דאי הך מצוה שייכא הכא ומשנה ערוכה לפנינו המלין את מתו עובר בל"ת א"כ מאי האי דקא בעי קבורה משום בזיונא וכו' ונ"מ דאמר לא תקברוה וכו' אי שומעין לו או לא ודקארי לה מאי קארי לה והיכי אסיק אדעתיה דשומעין לו לעבור על עשה או ל"ת של תורה:

גם צריכין אנו לדעת מאי איכא בין הני תרי לישני דגמ' דח"א מנין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל כי קבור תקברנו ופירש"י מרבויא דריש כל המתים וח"א רמז לקבורה מה"ת מנין ת"ל כי קבור תקברנו וכתב רש"י רמז לקבורה שאדם חייב לקבור את מתו כלומר ולאו דוקא הרוגי ב"ד והיינו דכתב בל"ק מרבויא דריש כל המתים וא"כ הני לישני תרוייהו חדא מילתא קאמרי. וחשבתי לומר דהני תרי לישני לאו בדינא פליגי אלא במלתא דר' יוחנן אהיכא איתמר ל"ק סבר דאמתני' קאי דתנן בה בהדיא שהמלין את מתו עובר בל"ת והיינו דקא בעי מנין למלין שעובר וכו' פירוש מנין שהוא כמו שאמרה המשנה שעובר וכו' ולישנא בתרא סבר דלאו אמתני' איתמר אלא מילתא באפי נפשה היא רמז לקבורה וכו', ודכוותה בפ' אלו מציאות בפיסקא כריכות בר"ה אמר רבא לא שנו וכו' ואיכא דמתני להא שמעתא באפי נפשה אמר רבא וכו', ובפ' ראוהו ב"ד כתב רש"י איכא דרמו לה מירמא יש תלמידים שאין שונים להא דרב הונא בענין לא שנו לפרושי מתניתין אלא רמו וכו' ועלה קאי רב הונא. גם הלום ראיתי בספר כללי התלמוד למהרי"ק ז"ל מצינו שני לשונות שאין ביניהם חילוק לענין הדין ובפ"ק דשבת הא אמרה ר"י חדא זמנא וכו' מר אמר לה בהאי לישנא ומר אמר לה בהאי לישנא וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בתשובה הביאה מגדל עוז בהל' ברכות עד כאן לשונו:

אבל מצאתי להרמב"ן שכתב האי לישנא בתרא רמז לקבורת קרקע הוא דקאמר ומלין את מתו שעובר בל"ת מתלוי גופיה גמר ורבויא דתקברנו לגניזת קרקע עכ"ל בס' תורת האדם. ומתורתו אני למד דנפקא מינה טובא בין הני לישני דל"ק מלין את מתו שעובר בל"ת מפיק ליה מרבויא דתקברנו וא"כ לקבורת קרקע לית ליה קרא ומדרבנן בעלמא הוא דמדאורייתא בדעביד ליה ארון סגי וללישנא בתרא מלין את מתו שעובר בל"ת לא צריך קרא דמנתלה גמרינן ליה ורבויא דתקברנו לקבורת קרקע כמ"ש הרמב"ן ודוק. ובזה הונח לי מ"ש הרמב"ם בזה הספר מצוה רל"א שצונו לקבור הרוגי בית דין וכו' שנאמר

כי קבור תקברנו וכו' וה"ה בשאר מתים ע"כ. דלכאורה קשה מאי וה"ה דקאמר ובגמרא מרבויא דתקברנו וכו' מפקינן ליה, אלא עם מה שכתבתי מתורץ דאיהו כלישנא בתרא סבר דרבויא דתקברנו דריש לגניזת קרקע ומלין את מתו מנתלה נפיק והיינו הוא הדין דקאמר הרמב"ם. ועוד אומר אני דבעיין דקבורה משום בזיונא או משום כפרה אינה ודאי כי אם על גניזת קרקע דבהכי שייכא כפרה בהורדה לתחתיות ארץ כמו שפירש רש"י והך בעיא לא אתיא אלא אליבא דל"ק דלא דריש מקרא קבורת קרקע וא"כ מדרבנן היא ולכך קא בעי משום בזיונא תקנוה רבנן או משום כפרה ונ"מ וכו' דלאידך לישנא דקבורת קרקע דאורייתא היא מרבויא דתקברנו ליכא בעיא ונפקותא לא שייכא כלל משום דאי אמר לא תקברוהו וכו' פשיטא שאין שומעין לו לעבור על מצוה מה"ת. והרא"ש ז"ל ג"כ ל"ק בלחוד הביא בפסקיו וסמך אליו בעיא דקבורה משום בזיונא או משום כפרה, ומבין ריסי עיניו ניכר דס"ל שהבעיא אינה אלא לפי לשון זה ולא כפי הלשון האחר דמפיק לה לקבורת קרקע מקרא:

ואגב ארחי אדקדק בהך סוגיא שכתב רש"י משום בזיונא שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת נרקב ונבקע ע"כ. ומשמע לכאורה דלבזיונא דידיה דמת הוא דקפדינן וא"כ קשה מאי קאמר תו למאי נ"מ דאמר לא תקברוה וכו' אי משום בזיונא לאו כל כמיניה, דכיון דבזיוניה הוא ואיהו לא איכפת ליה מיניה וקאמר לא תקברוה מ"ט לאו כל כמיניה. וראיתי לרש"י שכתב לאו כל כמיניה דבזיון הוא לקרוביו, ואין ספק שהוא הרגיש מה שהקשיתי ולכך הסב טעמא דבזיונא אל הקרובים וצריכין אנו א"כ לומר דמאי דכתב מעיקרא שלא יתבזה לעין כל הרי הוא כאילו אמר ובזיונו בזיון לקרובים וכ"כ התוס' בפירוש האי בזיונא דהכא לאו בזיון דמת דא"כ אמאי לאו כל כמיניה אלא בזיון דמשפחתו. ומ"מ קשה לי דאמאי לא נתלה הבזיון במת עצמו וכפשט הלשון ברש"י שיתבזה לעין כל שיראוהו נרקב ונבקע שהמת מרגיש בזה כמו שמרגיש בחסרון ההספד וכמו שספקו שם בהספד אי משום יקרא דחיי או דשכבי אמאי לא מספקינן הכא נמי בקבורה אי משום יקרא דידיה שלא יתבזה לעין כל או משום יקרא דחיי והוה נפקא מינה נמי דאי משום בזיונא דידיה הא קאמר לא תקברוה ולא איכפת ליה ואי משום בזיונא דחיי לאו כל כמיניה, ודברי התוס' קשין לי שכתבו אבל למת אין לו בזיון אם אינו שוכב על המטה בכבוד דאנן לאו משום חסרון השכיבה בכבוד אתינן עלה אלא משום שיראוהו נרקב ונבקע כמ"ש רש"י וזו ודאי לו כדאי בזיון יותר משלא יספדוהו. ונראה לי דקבורה שעליה הבעיא בגמרא היא הקבורה בקרקע כמו שהאריך הרמב"ן בתורת האדם ורש"י ג"כ כתב כאן שמורידין ומשפיליין אותו לתחתיות ולפיכך לא שייך

הכא למבעי משום בזיונא דמת כי כבר ימלט מבזיונו ע"י שיושם בארון כמו שדחו שם בגמרא דעביד ליה ארון ודי לו בזה כי אין רואין אותו נרקב ונבקע ואין לו חסרון רק שאינו שוכב על מטה ולכך אמרו התוס' דלמת אין בזיון אם אינו שוכב על המטה בכבוד כלומר והקרובים מתבזין גם מזה והכא נמי בזיון דמשפחה קאמר, זה הוא הנכון בדעת התוס' ועדיין לרש"י לא הועלנו כלום כי מה זה שכתב שיראוהו מת נרקב ונבקע כי כיון שהוא מפרש הבעיא לקבורה בתוך הקרקע למעוטי כל שעל הקרקע ואפילו בארון א"כ לא שייך לומר עוד שיראוהו מת נרקב ונבקע כי בתוך הארון הוא ואין רואהו. ויש לומר בדוחק שכוונת רש"י היא שהיותו שוכב שלא על מטה בכבוד אלא בארון על פני הארץ הוא המורה ואומר לכל כי מת הוא שם נרקב ונבקע וכאילו בעיניהם יראוהו ומתבזים בשבילו. והנני חוזר לענייננו:

כתב עוד בעל ספר לח"מ ליפשוט בעיין מהא דאמרינן בפ' נערה האומר אם מת לא יקברוהו מנכסיו אין שומעין לו לא כל הימנו שיעשיר את בניו ויפיל עצמו על הצבור משמע דאין שומעין לו מיהו אין זו קושיא דהתם הוא דבעי קבורה אלא שלא יקברוהו מנכסיו אבל לעולם דאי אמר דלא בעי קבורה שומעין לו דטעמא משום כפרה ולא משום בזיונא והא אמר דלא בעי כפרה עכ"ל. ודבריו בזה לכאורה נכונים ונראין כפשוטין דאין שומעין לו דהתם היינו כשאמר לא יקברוהו דוקא מנכסיו ומפקינן מיורשין בעל כרחם וקוברין אותו ולעולם דלמאן דאמר שלא יקברוהו כלל אי טעמא דקבורה משום כפרה אפשר דשומעין לו דהא איהו לא בעי כפרה ועדיין הבעיא קיימא בדוכתה:

ברם כד מעיינינן שפיר איפשיטא בעיין מהתם והרי זו אחת מן הבעיות שלא נפשטו במקומם ונפשטו במקום אחר מבואר זה בספרי המחברים והרמב"ן ז"ל כתבו כמה פעמים בס' מלחמותיו. ולכן אומר שזה דעת הרמב"ם דהך בעיא איתרצא לה מהתם ולכך פסק פרק ב' מהלכות אבל שאם צוה שלא יקבר אין שומעין לו וכו' ולישנא גופיה דהתם פ' נערה נקט ואע"ג דאיכא למימר שאני התם דבעי כפרה אלא שלא תהיה מנכסיו כדאמרן לעיל לאו מילתא דמ"מ מטעמא דקא יהבי לא כל הימנו שיפיל עצמו על הצבור גמרינן נמי להיכא דאמר לא יקברוהו כלל כי הפלה זו שיחסוה אל הצבור אין לה מקום בשום צד דאי קבורה משום כפרה מה להם לצבור עמו לקברו והם אינן חייבין להביא עליו כפרה כיון שהוא אינו חפץ בה ורוצה להעשיר את בניו שלא יקברוהו מנכסיו יניחוהו הצבור ויהיה שרוי בלא כפרה ואי טעמא דקבורה משום בזיונא ופירש רש"י בזיון דקרוביו א"כ כך היה ראוי לומר לא כל הימנו שיעשיר את בניו ויפיל עצמו על קרוביו כי הם המתבזים ולצרכם יקברוהו וא"כ עליהם הוא מפיל את עצמו לא על

הצבור. ובזה יובן יפה מה שכתב הרמב"ם פי"ב מהל' אבל אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו דלכאורה קשה שאין זה שום אחד מהטעמים שספקו בהם פרק נגמר הדין משום כפרה או משום בזיונא. אבל לבו ראה דמאותם השני טעמים לא נפשטה שם הבעיא אך נפשטה בפ' נערה מטעם אחר שרמזו שם באמרם לא כל הימנו שיעשיר את בניו ויפיל עצמו על הצבור שבהכניסה הצבור בזה החיוב שמענו שהקבורה מצוה כללית על הצבור כשאין קובר ולפיכך כשאמר אל תקברוהו מנכסיו או אל תקברוהו כלל אין שומעין לו כי בזה יטיל עצמו על הצבור שכלם יהיו חייבין מקרא כי קבור תקברנו כי אל כלל העם ידבר:

ועתה אחזור ואשובה אל מקומי מטענות הרב על בה"ג כי מהטענה הזאת הד' שאנו בה כתב עוד עליו בשרש הב' ולפי שהרמב"ן השיב עליו במקום הזה אעשה כן גם אני ואביאנו פה וז"ל:

ובזה הדרך עצמו מנה בה"ג חישוב תקופות מצוה בעבור הדרש הנאמר בכי היא חכמתכם ובינתכם והוא אמרם איזו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומולדות עד כאן לשונו:

והרמב"ן השיב עליו חישוב תקופות שבה"ג מונה הוא עיבור שנים על התקופות שהוא מצות עשה משמור את חדש האביב ע"פ מ"ש במס' ר"ה וכו' והרב עצמו מנה מצוה קנ"ג לקדש חדשים ולחשוב שנים וכו' שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים וכו' ואם דעת בה"ג הוא על חכמת התכונה היה מזכיר תקופות ומזלות ע"כ:

ואני אומר זה שהוא מביא מן הרב שמנה מצוה קנ"ג לקדש חדשים ולחשוב שנים הרב יפה מנה ודעת שפתיו ברור מללו שכתב בפירוש ולחשוב שנים כי הוא הלשון הראוי למצוה זו. אבל בה"ג אם זה דעתו הי"ל ג"כ עיבור שנים שהיא המצוה עצמה ומה לו להזכיר חישוב תקופות שהוא המביא אליה ולשונו עצמו שאמר חישוב תקופות מורה באצבע כן דסירכא דדרשא נקט שאמר שם איזוהי חכמה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות וכו'. ומה שאמר עוד שאם היה דעת בה"ג על חכמת התכונה היה מזכיר תקופות ומזלות אינה טענה כי הלשון קיצר ולא זכר המזלות כי הם המולידות ומסכמין התקופות. ותמהני ממ"ש עוד הרמב"ן מה שחשדו הרב לבה"ג כי חישוב תקופות שהוא מונה הוא לידע חכמת התכונה ולחשוב בה ושהיא מצוה מדבריהם שסמכוה לכתוב ממ"ש מנין שמצוה על כל אדם לחשוב תקופות וכו'. חלילה לבה"ג כי זו אינה מצוה מדבריהם אלא ליודעים בה היא מצוה על דרך הזירוז וכו' וזו היא ששנינו תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה וא"כ תהיה חכמת הגימטריא מצוה עכ"ל, כי מה

הוא הזרות הגדול שיש בדבר אם יחשבה מצוה עד שיאמר עליו חלילה ואדרבה לשונם בגמרא כך הוא מנין שמצוה על האדם לחשוב תקופות וכו' ואין משמעותו אלא מצוה ממש לא על דרך הזירוז. ומ"ש עוד בענין המימרא השנית וכו' גם זה תימה היאך יש באותה מימרא השנית הוכחה מפורשת יותר שזאת אינה מצוה עד שיביאה לראיה על הראשונה והלא גם זו המימרא כיון שכשם שפעל ה' לא יביטו תכנה למי שאינו חושב תקופות יש במשמעה שמזלזלת אותו כמי שעבר על מצוה ודבר ה' בזה. גם מה שטען שאם כן תהיה חכמת הגימטריא מצוה אינה טענה כי לא בשביל שהשוה הגימטריא לתקופות בפרפראות לחכמה יחוייב שתהיה שוה לה גם כן היותה מצוה כמוה כי יש בתקופות מה שאין בגימטריא וזה מבואר. ופה נשלם מה שחנני ה' לכתוב בזה השרש הא'. ויתר דברי הרמב"ן במה שטען כאן על הרב שמנה במ"ע הלאוין הבאין מכלל עשה וכו' אבאר בארוכה לקמן בשרש הו' בעזרת האל כי שם ביתו. ואבא אל השרש הב', ועזרי מעם ה':

שורש ב

השרש השני כתב הרב לא כל מה שנמצא לחכמים וכו' את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח עכ"ל:

וכתב עליו הרמב"ן הרי בגמרת כתובות הזכירו צואת רבי לבניו וכו' אלא שיכבד אותם בכל ענין שיהיה להם כבוד עכ"ל:

ובמחילה רבה מכבודו אומר אני זו תשובה גנובה מהרב עצמו שכתב פרק ו' דממרים חייב אדם לכבד אשת אביו ואע"פ שאינה אמו וכל זמן שאביה חיים שזה בכלל כבוד אביו וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת אבל לאחר מיתה אינו חייב ומד"ס שאדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו עכ"ל. ולפי דרכו של הרמב"ן ראוי היה לו שיקשה אל הרב מדבריו אלו עצמן שהרי כתב כאן דאשת אב ובעל אם מדאורייתא נינהו ואפ"ה לא ימנה אותן למצות בפני עצמן מפני שהן חלק ממצות כיבוד אביו ואמו כי זאת היא כוונתו באומרו שזה בכלל כבוד אביו וכו' כלומר ומצוה אחת היא אשת אב עם כבוד אב וכו', ועוד אכתוב בזה לקמן בע"ה, וכיון שזה כן קשה מה הוא זה שתמה על בה"ג שלא מנה כבוד בעל אם ואשת אב מצוה בפני עצמה וכו' מאחר שלפי דעתו ג"כ דחיובן מדאורייתא לא מנאן בפני עצמן משום דבכלל כבד את אביך ואת אמך הן ולמה לא יאמר אף כן לבה"ג דלעולם מצות מדאורייתא הן ולא מנאן משום דבכלל כבד את אביך ואת אמך הן והכל מצוה אחת, ולכאורה זו קושיא חזקה על הרב:

אבל התירוץ לזה הוא כשנבין ונרד לעומק דברי הרב שכתב חייב אדם לכבד אשת אביו וכו' דודאי חייב אדם מדאורייתא קאמר מדחתם ואמר ומד"ס שאדם חייב בכבוד אחיו הגדול וכו' וא"כ צריכין אנו לדעת חיוב זה מה"ת באשת אב מנין לו ואין זכר לזה בתורה כלל ולכאורה מרבויא דאת קא מפיק לה וכמ"ש בכתובות את אביך לרבות בעל אמך ואת אמך לרבות אשת אביך וזו אי אפשר דא"כ קשה אחיו הגדול אמאי קאמר שהוא מד"ס והא התם בגמ' נמי קאמר וי"ו יתירה לרבות אחיו הגדול:

ומהרי"ק ז"ל בכסף משנה פ"ו מהל' ממרים כתב אשת אביו ובעל אמו כיון דמאת מרבינן להו ככתוב מפורש דמי אבל אח גדול דלא מייתינן ליה אלא מדרשא דוי"ו לא חשיב ליה מפורש בתורה אלא מד"ס ע"כ. ואנכי לא ידעתי מאי שנא האי מהאי דתרוייהו את וי"ו רבויי נינהו ובהדיא כתב הרב לקמיה בשרש הב' כל דבר היוצא מרבוי או מי"ג מדות דרבנן מחשיב וכו' ולעג לבה"ג שמנה יראת חכמים מדאורייתא דאתיא מרבויא דאת ה' אלהיך תירא ואי הכא יחייב מדאורייתא בעל אם ואשת אב מרבוי דאת ואת הוא סותר את עצמו וזה ברור. אבל האמת בזה שהרב לדרכו הולך שכתב כל שלמדוהו באחת מי"ג מדות אם ביארו הם עצמם ואמרו שהוא מדאורייתא ראוי למנותו כנז"ל ומזה הטעם הוא שכתב כאן שחייב לכבד אשת אב וכו' ממ"ש שם בכתובות ג"כ אשת אב דאורייתא וכו' וזה שכתב כאן הרמב"ן הרב מבקש בדברים הנדרשים וכו' שיאמרו הם בעצמם שהם דאורייתא וכו' והרי הוא כאלו הזכירו שהן מדאורייתא, כדבריו כן הוא שהרמב"ם עצמו זה דעתו שמפני שהזכירו באלו שהן מדאורייתא הן מדאורייתא אלא שעכ"ז הוא לא ימנם למצות בפני עצמן ומן הטעם אשר רמז בדבריו ואמר שזה בכלל כבוד אביו וכו' כנז"ל דס"ל דכיון שכבוד אשת אב בכלל כבוד אב ממילא שכבודם אל כבוד אביו חוזר ומצותה ג"כ בכלל מצות כבוד אב וכן מצות כבוד בעל אם בכלל מצות כבוד אם והענין הוא שכבוד אב ואם היא המצוה וכבוד אשת אב ובעל אם חלקים ממנה שהם אינם נמנים מצות לעצמן כפי שרשיו. וכי תימא אי הכי נפל ליה להרמב"ם פיתא בבירא שהקשה למה לא מנה בה"ג כבוד בעל אם וכו' וזו קושיא ותשובתה בצדה שבכלל כבד את אביך ואת אמך היא וכמו שהלין עליו הרמב"ן ואצלנו הקושיא יותר חזקה כי הרמב"ם לעצמו כן כתב וממנו היה לו ליקח גה לבה"ג:

אתה עתה ברוך ה' החפץ להבין אמרי בינה ודברים כהוויתן ואמיתתן אשכילך ואורך עצמת חכמת הרב עד היכן מגעת, כי בדבריו הנחמדים מזהב גילה כי הטעם הנזכר הצודק ועולה יפה לו ולא לבה"ג כלל ולכך הוא מקשה עליו. הנה הוא ז"ל כתב בתחלת זה השרש והעתקנו לשונו לעיל כל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד

שלמדוהו באחת מי"ג מדות אם ביארו הם בעצמם ואמרו שהוא גוף תורה או שהוא מדאורייתא ראוי למנותו אחר שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא וכו', וחזר וכתב עוד אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו והוא שביארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה לא בהיקש ואמנם זכרו ההיקש והביאו ראיה עליו באחת מי"ג מדות להראות חכמת הכתוב עכ"ל. ועוד האריך בזה הרבה בפתיחת פירוש המשנה וכלל כוונתו ששום דבר הבא מן ההיקש ר"ל רבוי או אחת מן המדות לא ימנהו הוא דאורייתא רק כשיאמרו ז"ל בפירוש שאותו הדין הוא דאורייתא כי אז אף אם זכרו בו שמוציאין אותו מן הרבוי או מי"ג מדות וכו' רמז הוא מחכמת הכתוב ולא שמצד זה ישים הוא אותו בכלל ד"ת רק מצד שהודו שהיה להם בו קבלה בפירוש דתורה. וממוצא דבר שמענו ששאת אב ובעל אם שמונה את כבודם למצוה מן התורה כן הן אצלי שתיהן קבלה ביד רז"ל שמן התורה הן וגילו על קבלתם זאת באמרם דרך פשיטות אשת אב דאורייתא. ומ"ש עוד שם דכתיב כבד את אביך זו אשת אביך רמז הרומז מחכמת הכתוב כמ"ש הרב ז"ל. והנה כי כן וכבוד אשת אב ובעל אם לא נזכרו בכתוב ולא בא בו מפורש אלא כבד את אביך ואת אמך לפיכך אמרו שאף שאינו מפורש כאן אשת אב ובעל אם בכללן הן לכבוד כי כן קבלו ובא הרמז עליהן באת ואת ומ"מ הכל מצות אחת כלומר לכבד אב ואם ובכל אשר ילוה להם והיא היא אשר מנאה מצוה וראוי למנותה ר"ל כיבוד אביו ואמו בלבד לא אשת אב ובעל אם כי אף שהם מצות של תורה בכלל מצות כבוד אב ואם נכנסות וחלק ממנה הן שכפי אחד משרשיו אין למנות חלקי המצוה מצות בפני עצמן:

אבל לבה"ג לא יועיל זה כלום כי הוא לא מפני שאשת אב בכלל כבד את אביך מונה אותה מצוה אלא משום תיבת את כפשטא דתלמודא כבד את אביך זו אשת אביך דמרבוי דאת קדרשי לה ואצלו כל הרבויין עשה ול"ת של תורה הן ואשת אב כאחד מהן וראיה שתמנה מצוה לעצמה כיון דמפקינן לה מתיבה מיוחדת שאותה תיבה לפי דעתו עושה אותה מצוה בפני עצמה וכאלו נכתב בפירוש כבד אשת אביך. והתבונן בלשון הרב שכתב וזה שרש נשתבש בו זולתנו ולכן מנה יראת חכמים עם מ"ע וכו' חשב שכל מה שיגיע מי"ג מדות הוא מזה הכלל ואם היה כמו שחשב למה לא מנה כיבוד אשת אב מצוה בפני עצמה כי אלו האנשים למדנו שאנו חייבין לכבדם ברבוי אמרו כבד את אביך לרבות אשת אביך וכמ"ש את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח עכ"ל. כלומר לדידי לא מריבוי את לבדו אמרתי החיוב על כבוד אשת אב אלא ממה שהם אמרו בפירוש אשת אב דאורייתא ויועיל טעם זה אל החיוב בלבד שיהיה מן התורה ולא למנותו מצוה בפני

עצמה דמ"מ אינה היא כתובה לעצמה אלא בכלל כבד את אביך אבל לפי דעתו דבה"ג שהחיוב שאנו חייבין לכבדם אינו זולתי מצד הרבוי דמלת את בלבד והרבוי לדעתו כמצוה מפורשת לעצמה א"כ כמו שמנה לירא מן החכמים מצד הרבוי דאת ה' אלהיך תירא אף שחלק הוא מיראת ה' כן אשת אב לדעתו היה ראוי למנותה מצוה לעצמה מחמת הרבוי ולא שייך כאן לומר שבכלל כבוד אב היא כיון שמצוה היא נבדלת לעצמה בכתוב, והקושיא על בה"ג בסגנון זה עצומה, ומכה זעומה, לא תועיל בה רפואת חכם גדול ואומן, כרבינו משה בר נחמן:

אמר הצעיר אף שבמאמרי זה אני רגיל לקצר ולמעט האריכות בדברים כל מה שאוכל הארכתי בזה מעט והרחבתי בו הדבור כדי שיהיה מבואר ומבורר היטב ויהא הוא לאות ולמופת גמור על שאר דברי הרב ז"ל כי כלן טובים ונכוחים אלא שהמשיגים לא העמיקו בהן ולא ירדו לסוף דעתו הכזיבוהו ושמו לאל מלתו מבלי משים לב לכל דבריו המפוזרים והמפורדים בספריו כי בהתחברם והצמדם יחד ימלא כל ביתו אורה יראה וירצה עיקר כוונתו וחכמתו הגדולה עמוקה משאו"ל מה למעלה:

ועוד אני מדבר שבכל מה שהרמב"ן הלין על בה"ג שלא מנה אשת אב מפני שהוא חלק מכבוד אב עדיין לא יצא מידי קושיא בכבוד אחיו הגדול למה לא מנה למצוה בפני עצמה אחר שהוא מוציאה מוי"ו יתירה כמ"ש וי"ו יתירה לרבות אחיך הגדול לפי דעת בה"ג שגם כל הבא מדרשת וי"ו וכיוצא תורה היא. והוא הרמב"ן כבר כיון ליישב זה וכתב אבל אחיך הגדול אולי חשב שאין המצוה לבן אלא בחיי האבות לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותיהם והם מצטערין בזה הרבה עכ"ל. והמעיין יראה שממה שכתבתי לעיל זה ג"כ אינו מעלה ארוכה לבה"ג כי אצלו הדין היוצא מרבוי הוי"ו וכיוצא מצוה נפרדת לעצמה היא וראויה להמנות, זאת ועוד לא בריר לי הדין טעמא כולי האי שיהיה כבוד האב הגדול תלוי באב ותהיה מיתת האב מקום פטור לאחים מכבוד אחיהם הגדול דבשלמא אשת אב ובעל אם אין לבן עמהם שום שייכות וקורבה כי אם מצד האב או האם בלבד ודין הוא שדוקא בחייהם משום כבודם כי אחרי מותם דבר אין להם עוד עמם כלל אבל האח הגדול שייכות יש לו אצל שאר האחים כי עצמם ובשרם הוא ואינו זר ורחוק אל הדעת שאף אחרי מות האב יהיו חייבין בכבודו מצד עצמו וקרבתו עמהם שעדיין קיימת היא. ורש"י בגמ' על ה"מ מחיים וכו' כתב ה"מ דחייב בכבוד אשת אביו בחיי אביו, ולכאורה קשיא דמלתא דפשיטא בגמ' קא מפרש ואפשר שכיון למעוטי אחיך הגדול כלומר דהך מילתא ה"מ מחיים לא קאי אלא דוקא אאשת אביו בלחוד וממילא אבעל אם דדמי לה אבל לא לאחיו הגדול דאיהו אף אחרי מות האב וטעמא רבה איכא

להבדיל ביניהם כדאמרן. וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם שלא הזכיר באחיו הגדול כל זמן שהאב קיים כמו שהזכיר באשת אביו ובעל אמו:

כתב הרמב"ן ואני חוזר אל הכלל הזה שכל דבר הנלמד במדות שהתורה נדרשת בהם יהיה מדרבנן וכו'. ופליאה דעת ממני שאם נאמר כי אין המדות הנדרשות מסיני וכו'. ומ"ש שהוא נודע בקבלה לא בהיקש אם המדות אמתיות הכל נודע בקבלה מאתו ית' עכ"ל:

איהו מותיב לה ואיהו מפרק לה לקמיה שכתב עוד ואולי יסבור שהדין הנדרש מן המדות עם היותו אמת אין לו רמז בכתוב ולא נכתב המקרא אלא לפשוטו ולא להוציא ממנו הדין ההוא והרי נקרא דרבנן וכשהם יאמרו שהוא דאורייתא או גוף תורה נמנה אותו מפני שנודע בקבלה כי הרבוי או הגזירה שוה בפסוק ההוא נכתב להוציא הדין ההוא הנלמד ע"כ, וזו לדעתי תשובה חשובה אל הרמב"ם ולא ע"פ דרכו דהרמב"ן שהוא ז"ל אומר שכיון שאין לו רמז בכתוב לא נכתב להוציא ממנו הדין ההוא א"כ קשה שזה סותר מה שהקדים שהדין הנדרש מן המדות אמת והא ודאי פטומי מילי בעלמא שהיכן אמתותו אם הכתוב לא נכתב אל הדין ההוא ולא כיון לו. אבל הענין הוא שהכתוב נכתב בודאי להוציא ממנו אותו דין ע"י המדות ואמת הוא דאם לא כן למאי אהני, אלא דמ"מ כיון שהדין ההוא לא כתבו ה' בתורה בפירוש כשאר הדברים המפורשים בה היה זה ממנו ית' להורות שדין אותו דבר אינו שוה אל דין אותו שבא בו מפורש אלא מסרו לחכמים שידרשוהו מן המדות ויקרא על שמם לשיהיה נידון בחיובין של דבריהם ולא בחיובין של תורה. ולפיכך כשהם עצמם בשום דבר שמוציאין אותו מהמדות יאמרו שהוא מן התורה מורין בזה כי כן הוא מקובל אצלם שאין הדבר ההוא מאותן שמסרן הכתוב לחכמים ולא ממדרגתן אלא ממדרגת אותן שהן מפורשות בתורה, ועם זה אין מקום למה שהרמב"ן מקשה עוד שאף המוזכרות מהם בתלמוד שהן דאורייתא אף הן לא נכתבו, כי אלו אף שלא נכתבו באה הקבלה עליהן שהן ממדרגת אותן שנכתבו וזהו שכתב הרמב"ם שזה נודע בקבלה לא בהיקש. ומה שהרמב"ן מקשה שאם המדות אמתיות הכל נודע בקבלה, לאו מילתא היא כלל כי נודע בקבלה שהרמב"ם אומר כאן רצונו הוא על קבלה פרטית שיש להם באלו הדברים לבדן שהן מן התורה ממש ואין זו דומה לקבלה שיש להם במדות שאותה היא קבלה כללית שקבלו לדרוש התורה באלו המדות ולא תספיק זו הקבלה אל שיהיה לאותן הדברים הנדרשים מן המדות דין שאר הדברים המפורשים בתורה ומן הטעם שכתבתי. אבל מה שאומר כאן הרב שזה נודע בקבלה היא קבלה אחרת פרטית בקצתן שקבלו בהן לבדן שהם תורה ממש אף שמן

המדות הן באות והמשכיל החפץ להבין דבר אמת לאמתו יבחין בעומק חילוק זה בדברי הרב ז"ל ותברכני נפשו:

ומכלל זה אנו שומעין ג"כ תירוץ ברור אל מה שמקשה עוד הרמב"ן כי ההל"מ אצל הרב ד"ס היא וא"כ הדבר המקובל לא יקרא דבר תורה מצד הקבלה וכו' ע"כ, כלומר שאם היה מצד הקבלה הרי ההל"מ עצמה קבלה היא והיאך חושב אותה מד"ס, וזה אינו כלום כי אף שקבלה היא אינה קבלה שעל שדה התורה תחשב ובזה היא דומה אל הדברים הנדרשים מן המדות כי אף שיש לנו קבלה לדרוש אותן לא תהיה אותה דרשא כדאית אלא לעשותן מד"ס כי אין לנו קבלה שהנדרש בהן יהיה דינה בשל תורה וההל"מ אף שיש לה תוספת על הנלמד מהמדות כי היא עצמה בפרטות ובפירוש נאמרה בסיני מה שאין כן ביוצא מן המדות כי אין לו אלא רמז סתום במדה ההיא מ"מ זה וזה אין לנו בו קבלה שדין תורה יש לו ובזה נופלים הן מאותן שבפירוש באה הקבלה בהן שהן גוף תורה או מן התורה. ואם הרמב"ן היה מדקדק בזה החילוק מקבלה לקבלה לא היה מקשה שאם המדות אמתיות הכל נודע בקבלה כי ודאי הכל נודע בקבלה הכללית אבל לא כלן נודעו בקבלה פרטית אלא אלו בלבד שקבלו עליהן בפירוש שהן תורה:

ועם זה ג"כ הותר מה שכתב עוד שהרב מערבב דבריו וחוזר ונותן טעם אחר וסבה אחרת שאמר כל מה שיוציא אדם ענפים מן העיקרים וכו' וראוי לקרותן עוד ד"ת ולמנותן כאותם שהזכירו בהן בתלמוד שהם מדאורייתא או גוף תורה עכ"ל:

ולא טובה השמועה שאחרון הגאונים בזמן ובכל דבר חכמת בינה ברכו ה' מראשיתו אחריתו ישג"א מאד שגיאה כזאת וגם ערב רב עלה אתו כמו שהרמב"ן קובל עליו, ח"ו. אבל אני אבאר ולי נאה לבאר ואומר שכל דברי הרב עולין בקנה אחד אין בהם אלא טעם אחד וסבה אחת כי העיקרים והענפים שזכרן כאן הרמב"ם לאו היינו שד"ס עם ד"ת דבוקים ומחוברין אלו עם אלו כענפים בעיקרים עד שתפול עליו קושית הרמב"ן שאם הם חלק מהם אפי' שהיו ממש כתובים בפירוש לא ימנו לעצמן ואין ראוי לקרותן ד"ס אלא ד"ת כיון שהן חלק מהם ואם דברים אחרים מיוחדים לעצמן הם למה יקראם ענפים כי עיקרים הן כשאר ד"ת ולא ענפים, זאת היא טענתו. ואני אומר כי אמנם לענין איכותן ומדרגותן בלבד הוא שכינה אותן כן כלומר שהנכתבין בתורה בפירוש הן במדרגת שרשים ועיקרים והנלמדין מן הדרשות או מי"ג מדות אף שמתוך אותן המצות המפורשות יוצאים ומהן נלמדין סוף סוף אין ערכן ומדרגתן אחת מכל צד וכענפים להם דמו ואפי' אותן הדברים שאינן חלקים מהנכתבים בתורה והן מיוחדין ורשומין לעצמן הן ענפים לאותן שבאו בתורה בפירוש שלפיכך הן עיקרים ולא אלה שאין כתובים בה

בפירוש כמו הם כי לא לחנם היה ההבדל הזה ביניהם אלא כדי לחלקן מהן ולדונן לעצמן ושיהיה ערכן ומדרגתן עמהן בערך ומדרגת הענפים לעיקרים וזה עצמו הוא מה שכתב הרב תחלה שכשהם לא יבארו בשום דבר ויאמרו בפירוש שהוא דאורייתא הנה הוא דרבנן כי אין שם כתוב יורה עליו וכו' כלומר דכיון שאין הכתוב מורה עליו הנה אינו עיקר ואפילו שיהיה המוציאו מן הכתוב מרע"ה ענף הוא היוצא מן העיקר ואינו שוה לעיקר וא"כ דבריו ז"ל מראשן לסופן כלן לטעם אחד וסבה אחת עולין ואין בהם שום ערבוב ובלבול חלילה וחס:

ואני טרם אכלה לדון בקרקע לפני הרמב"ן בכל פרטי טענותיו על הרמב"ם בשרש הזה אציעה פה מה שכתב הרשב"ץ בספר זוהר הרקיע וז"ל מעולם לא סבר הר"ם בדבר הנלמד מן הדרשות שיהיה דינן כדין דבר מדרבנן ללכת בספקו להקל ולא תשתנה סברתו מזולתו בשום דין מדיניהם ולא קראן מדרבנן אלא לענין אחד בלבד שכיון שאינן בתורה בפירוש ולא באו אלא מדרשה באחת מי"ג מדות אין להכניסן בכלל המצות אלא א"כ יפרשו בהן החכמים ויאמרו שהוא גוף התורה וכו' וראיה לדבר שכתב בחבורו הגדול שהאשה מתקדשת בכסף ושטר וביאה ושלשתן דין תורה וכו' אף שקדושי כסף לדעתו מדרבנן הן וכו' ומה שמגלה דעתו בפירוש הוא מה שכתב בפתיחתו לסדר טהרות בביאור המשנה בשמנה אבות הטומאות מהן מן התורה ומהן מדרבנן כתב שנבלת עוף טהור אין לו טומאה מן התורה בביאור וכלן מנינו אותם בכלל אבות מדרבנן והתאמת אצלי שהיא אב של תורה ואם לא באה בביאור וראיית זה היותו חייב עליה כרת על ביאת מקדש וקדשיו וסמכו זה לאומרו ית' נבלה וטרפה לא יאכל וכו' ובסוף דבריו מנה אבות הטומאות דרבנן ובכללן נבלת עוף טהור עם היותו גוזר שהוא אב טומאה מדאורייתא. הנה נתבאר מדעתו שהיותו מונה נבלת עוף טהור אב טומאה מדרבנן אינו מפני שיהיה דינו כדין שאר אבות טומאות דרבנן כע"ז ומשמשיה אבל היא כשאר אבות דאורייתא לענין חיוב אלא שקראה דרבנן לפי שלא באה בפירוש אלא מהמדות וכו' ומ"מ דין תורה הוא וכמו שקרא קדושי כסף ד"ס מפני שלמדום מג"ש דקיחה קיחה ועכ"ז אמר שהיא דין תורה והבא על המקודשת בכסף הוא במיתה וכו' כן הוא כל דבר הנלמד מהמדות אצל הרב ז"ל דין תורה עם שקורא אותן ד"ס וכן בפרק ב' דטומאת מת בספר היד כתב דטומאת עצם כשעורה כיון שהיא הלכה היא דין תורה ולא ד"ס. אלה כלן דברי הרשב"ץ ויותר מהמה סובבים על קוטב אחד שכל הדברים הנדרשים או הנלמדים מהמדות אצל הרב בקולן וחומרן ובכל דינן שוין הם אל המפורשים בתורה ולא בזה חולק הוא עם בה"ג רק בענין המנין בלבד שלא להכניסן בתרי"ג מצות של תורה כמו שהכניסם הוא,

וחתם הרשב"ץ דברין באומרו כמה שנים עברו ולא נתגלה טעמו של רבינו ובעניותנו נתגלה לנו מה שלא נתגלה לראשונים עכ"ל:

אמר הצעיר הרבה שיבח את עצמו במציאה זו שמצא ונרצה לו לכפר עליו גם ראיתי אחרים רבים וגדולים נמשכו אחריו בזה, ואני עני עוני אגיד כי אף שהוא אומר שנגלה אליו אצלי עדיין הוא סתום מוצנע ומכוסה מכמה פנים. חדא אם כל הדברים הנלמדים מאחת מהמדות שוין להרמב"ם אל הבאים בפירוש בכתוב באיכותן ר"ל בדינן כמו שהרשב"ץ מפרש בו א"כ תקשי ליה להרמב"ם על מה שוא ברח מלומר שהן שוין גם בכמותן כלומר שיכנסו עמהן במנינן מאחר שדינן אחד תורה אחת ומשפט אחד לכלן גם בחנם שבר כמה קולמוסין ושחת ארצה כמה דיו וטרח לעשותו טועה לבה"ג שכלל אותן במנין אחד מאחר שלענין הדין אין זה מעלה ומוריד כלל ולא נפקא מינה מידי חושבנא בעלמא. ועוד אף אם יהיה מקום לרשב"ץ לומר כן בזה הספר הקצר דנחית ביה למנינא ולחלוק בא עם בה"ג שמנה מצות דרבנן עם מצות דאורייתא מ"מ מה יענה בחבורו הגדול שעיקר כוונתו שם אינו על המנין כי אם על הענין ובכמה דברים אומר זה ד"ת וזה מד"ס ומה טעם לו לזה אם לענין הדין אין הבדל בין מה שהוא מד"ת למה שהוא מד"ס ואדרבה לשון זה מוכיח שיש הבדל בהן דהא קאמר זה דין תורה וממילא מאי דמסיים נמי וזה מד"ס חתימה מעין פתיחה וכאילו אמר וזה מדין סופרים והמשמעות הוא כי אין דיניהם שוה אלא דין אחד לד"ת ודין אחד לד"ס, ומה לנו לדקדוקים ובפירוש כתב בפי"ג מהל' עדות אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד וכו' אבל שאר קרובים מן האם או מדרך האישות כלן פסולין מדבריהם עכ"ל. ושם לעיל בפי"א כתב הוא עצמו מה בין פסול לעדות מה"ת לפסול מדבריהם פסול מה"ת שהעיד עדותו בטלה אע"פ שלא הכריזו עליו וכו' והפסול מדבריהם צריך הכרזה לפיכך כל עדות שהעיד קודם שהכריזו עליו מקבלין אותו וכו' עכ"ל. הרי זה חילוק מפורש בענין הדין כי פסולי עדות של תורה עדותם בטלה אף קודם הכרזה ופסולי עדות מדרבנן קודם הכרזה עדותם קיימת ומוציאין ממון על פיהם והרשב"א בסי' תקס"ו כתב אשר שמעת שאין הפרש ביניהם אלא הכרזה אבל לאחר הכרזה זה וזה שוין לכל דבריהם זה אינו שלא נתכוון אלא להפריש ביניהם בעיקר פסולן שאלו פסולין מיד וכו' ומ"מ המגרש בפסולי עדות דרבנן אין הגט בטל כמו המגרש בפסולי עדות דאורייתא וכו', הא קמן כמה חליפין חמורים בדין בין אסורים מדאורייתא לאסורים מדרבנן. הרמב"ם עצמו כתב בפ"ד מאישות המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת בפסולי עדות של ד"ס אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים ואם לא רצה לכנוס צריכה גט מספק ע"כ. האם

יש בדין חילוק גדול מזה שהמקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת כלל ומותרת לעלמא בלא גט ובפסולי עדות מד"ס אינה מותרת כי אם בגט:

עוד זאת לא בלבד במצות הגמורות מפרש הרב ואומר זה דין תורה וזה מד"ס אלא אף בדקדוקים ובחלקים שאינם הן לבדן מצות לעצמן כותב הוא כן ורוב הלכותיו בטומאת המת מלאות מזה ובפ"ב כתב דם החי וכו' טהור וכו' נתערב הדם וכו' נקרא דם תבוסה ומטמא וכו' אלא שטומאתו מד"ס. ובכמה ענינים אחרים כתב עוד טומאה זו דין תורה וזו מד"ס ובמקומות אומר בפירוש זה אינו דין תורה והדבר מבואר שהדין אינו המנין כנזכר לעיל. ואלו כלן מהמדות יוצאות או מדרשא וא"כ בפירוש הוא אומר בהן שאין דינן כדין אותן של תורה וממקומו הוא מוכרח דהתם ודאי בהל' טומאת מת לדינא קא אתי לגילוח נזיר ולכרת על ביאת מקדש וכו' ולספק טומאה וכו' שבכל אלה יש הפרש אם יש לאותה טומאה דין תורה או ד"ס כמבואר שם, ועוד בפ"ה מטומאת מת כתב אדם שנגע באדם שנטמא במת וכו' הרי זה השני טמא טומאת ערב וכו' זהו דין תורה אבל מד"ס הנוגע במת ונגע באדם אחר וכו' שניהם טמאים טומאת שבעה וכו' בד"א לענין תרומה וכו' אבל לנזיר וכו' אינו טמא אלא טומאת ערב בדין תורה. ושם עוד בסמוך כלים הנוגעים במת וכו' טמא טומאת ערב בד"א לענין תרומה וקדשים אבל לחייב כרת על ביאת מקדש אינו חייב אלא השני בלבד אבל הנוגע בכלים פטור שהדברים האלו אע"פ שהן קבלה אינן דין תורה שלא נתפרשו בתורה ע"כ. וכן כתב פ"ג מביאת מקדש איזהו הטמא שחייב כרת על המקדש כל שנטמא וכו' או בשאר אבות של תורה, כלומר ולא טומאות בדרבנן שכתבן בפ"ה דטומאת מת. ואם הרשב"ץ עבר על אלה הלשונות ונזכר מהן לא ידעתי היאך הי"ל עוד מקום לומר אליבא דהרמב"ם שד"ת וד"ס אצלו כלן שוין הן בדינן ואין הפרש בהן אלא במנינן. עוד הרמב"ם פ"ב מהל' אבל כתב אלו שאדם חייב להתאבל עליהם דין תורה אמו ואביו וכו' ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו נשואה וכו' ע"כ. והוא עצמו כתב שם לעיל כל קרובים שהוא חייב להתאבל עליהם מתאבל עמהם בפניהם מד"ס וכו' אשתו הנשואה אע"פ שהוא מתאבל עליה אינו מתאבל עמה על שאר קרובים פי' מפני שאבלות הקרובים מן התורה ואבלות אשתו הנשואה מדבריהם. ובהל' תרומות ומעשרות כתב כמה הבדלים בדין בין אותם שיש בהם חיוב מן התורה לאותם שחייבין מדרבנן ובסוף פ"ז מהל' מ"א ובהל' תרומות יתבאר איזה דבר חייב מן התורה ואיזה חייב מד"ס והאוכל כזית טבל של דבריהם וכו' מכין אותו מכת מרדות. ולעיל כתב שאוכל טבל של תורה לוקה הרי הדבר ברור ומבואר בכל אלו

שהבדל יש בהם בין מה שהוא מדאורייתא אל מה שהוא מד"ס ומהם נקח לכל המקום שיזכיר ד"ס אצל ד"ת שכן הוא לענין ההבדל בדין ולא להבדל בענין המנין בלבד:

ובפתיחת טהרות עצמה שהרשב"ץ מסתייע ממנה כתב הרב ז"ל העכו"ם לא יטמאו אבל מדרבנן שמו אותה כזבים זולת בדבר אחד בלבד והיא שכבת זרע וכו' שטומאתו מדרבנן ולזה לא יטמא שכבת זרע אילו היה זב אמיתי מן התורה היה שכבת זרעו מטמא במגע ובמשא ע"כ. הרי הבדל אחר בדין בין טומאה דרבנן לטומאה דאורייתא ומשנה מפורשת פ"ד מטהרות אלו ספקות שטהרו חכמים ספק מים שאובים למקוה ספק ר"ה ספק ד"ס וכו' ופסקה לזו הרמב"ם פט"ו משאר אבות הטומאות והאריך בה ג"כ פ"י ממקואות וחתם הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם הרי ספקו טהור, ומכאן מודעא רבה להרשב"ץ שכתב לא סבר הרמב"ם בדבר הנלמד מן הדרש שיהיה דינו כדין דבר מדרבנן ללכת בספקו להקל כו' דהא קמן פיסול מים שאובין דקאמר בהדיא דמשום שהן מדבריהם הקילו בספקו ואמרו שהוא טהור ולא תימא דמן התקנה הוא פסול זה דמקרא דאך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור הוא דדרשינן ליה כמו שביאר הרמב"ם פ"ד ממקואות וכן קרובים מן האם או מדרך האישות כולהו נמי מדרשא נפקי וכתב עליהן דמשום שהן מדרבנן הקילו בם והכי נמי אבלות על אשתו נשואה מדרשא היא אין שארו אלא אשתו דאבלות מטומאה גמרי ליה כמבואר שם ואפ"ה הקילו בה יותר מבשאר הקרובים שהם מד"ת כנז"ל וכן כל הטומאות מד"ס שזכרנו לעיל שהקילו בם מדרשא נפקי או מאחת מהמדות כמו שנזכר במקומם וביארו הרמב"ם בפתיחה הנזכרת:

וחוזר אני עוד אל הספקות כי במשנה הנזכרת בטהרות תנן אבל דבר שהוא אב הטומאה מד"ס ספקו טמא כלומר שלהיותו אב הטומאה אף דמדרבנן הוא ספקו טמא מה ששאר ספקות בטומאה דרבנן טהורין וכן כתב הרמב"ם פ"ד מטהרות שכל טומאה מדרבנן ואינה אב ספקה טהור ולכן האריך בפתיחה הנזכרת לבאר אותם שהם אבות הטומאה מדאורייתא או מדרבנן משום שכיון שהם אבות שוין הם לטומאה דאורייתא בספקן ועוד מכוין בהודעת דבר זה משום שאבות הטומאה מן התורה חייבין עליהן קרבן או כרת על ביאת מקדש מה שאין כן אפי' באבות טומאה שהן דרבנן וזהו שכתב שם בפתיחה הנזכרת נבלת עוף טהור התאמת לי שהיא אב של תורה וראיית זה היותו חייב עליה כרת על ביאת מקדש וכו' ע"כ, פירוש שאמרו במשנה ריש פ"ק דטהרות שלשה עשר דברים בנבלת עוף טהור וכו' וחייבין עליה על ביאת מקדש ופירש הרמב"ם חייב קרבן אם היה שוגג וכרת אם היה מזיד וכו'. ומזה מתבאר שטומאת נבלת עוף טהור מדאורייתא דאל"כ לא היו גוזרים היות בה קרבן או כרת שעונשין אלו אינן בד"ס. ועוד יתבאר זה

בארוכה לקמן בע"ה. והיוצא לנו מכל זה שבכל מקום שהרמב"ם מזכיר זה מד"ת וזה מד"ס לענין החילוף שיש ביניהם בדין הוא וזה ברור אין בו שום ספק:

ומ"מ לשונו של הרמב"ם בפתיחה הנזכרת לכאורה עומד לנגדנו שכתב נבלת עוף טהור אין לו טומאה מן התורה בביאור ולכך מנינו אותה בכלל אבות מדרבנן ואשר התאמת לי שהיא אב של תורה ואם לא בא בביאור וכו' ובסוף דבריו מנה אבות טומאות דרבנן ובכללן נבלת עוף טהור וכו' ומזה הלשון נעזר הרשב"ץ לפרש בדעת הרמב"ם וז"ל הנה התבאר מדעתו שהיותו מונה נבלת עוף טהור אב טומאה מדרבנן אינו מפני שיהא דינו כדין שאר אבות טומאות דרבנן כע"ז ומשמשיה אבל היא כשאמר אבות דאורייתא לענין חיוב עכ"ל. הנה הוא ז"ל עשה יסוד ועיקר ממה שכתב הרב בתחלה ובסוף שנבלת עוף טהור מכלל אבות טומאה דרבנן ולפי זה פירש שמה שחזר ואמר התאמת לי שהיא אב של תורה רצונו לומר שדין אב של תורה יש לה אע"ג דמדרבנן היא. ולדעתי אם זה הלשון כך פירושו אין סגנונו עולה יפה שאם כן לא היה לו לרב לכתוב אלא התאמת לי שהיא כאב של תורה דהוה משמע שאף שאינה אב של תורה דינה כאב של תורה אבל אומרו שהיא אב של תורה לא משמע אלא שהיא ממש אב של תורה וזו סתירה אל מה שאמר תחלה שהיא אב דרבנן והבקי מעט בטיב הלשון יזכה יבחין דברי אלה ואמתתם ובסמוך זכור אזכרם עוד בצביונם ובקומתם באותות לבית אבותם. ועוד הראיה הזאת בעצמה מצדה תברא וכל אתר לא אשתכח לה כי הוא אומר אינו מפני שיהא דינו כדין אבות טומאה דרבנן כע"ז ומשמשיה וכו' ותימה על עצמו מה נשתנה אב טומאה דע"ז ומשמשיה מאב דנבלת עוף טהור שזה וזה אבות טומאה דרבנן נינהו ואם טומאת נבלת עוף טהור משום דמדרשא היא דינה כשל תורה ע"ז ומשמשיה נמי מדרשא כמבואר במקומו במס' שבת ובמס' ע"ז והזכירו הרב שם בפתיחה הנזכרת וזו טענה שאין להרשב"ץ עליה תשובה:

ועתה אבאר כונתו של הרמב"ם ואמתת הפירוש בלשונו הנזכר. אמר נבלת עוף אין לו טומאה מן התורה בביאור ולכך מנינו אותה בכלל אבות דרבנן, כלומר שאין לטומאתה של זו כתוב מפורש בתורה כמו שיש לכל שאר הטומאות שכתובות בה בפירוש ולכאורה אינה מן התורה ולכך מנינו אותה באבות דרבנן. כתב עוד ואשר התאמת לי שהיא מן התורה כו', כלומר ואף על פי שאין לה טומאה בתורה בפירוש התאמת לי שהיא מן התורה וראוי למנותה אב של תורה בכלל שאר אבות הטומאה שכתובים בה וראיית זה היותו חייב עליה כרת וכו'. ובזה הולך הוא לשיטתו שכתב לעיל כל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד וכו' אם ביארו הם כו' ראוי למנותו וכו' אמנם

ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו והוא שביארו המעתיקים ואמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה לא בהיקש ע"כ. והנה כי כן לפי דעתו טומאת נבלת עוף טהור היא מזה הכת כי הוא דבר שבארו המעתיקים שזה אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא ובמה ביארוהו במה שאמרו בנבלת עוף טהור שחייבין עליה כרת בביאת מקדש דאילולי שהם ידעו בקבלה שאיסורה איסור תורה לא היו אומרים שיש עליה חיוב כרת כי עונש זה וכיוצא בו אינו בשום איסור מדרבנן וזה הוא תשלום דבריו וטעמו שאמר שהתאמת לו שהיא של תורה כלומר ולא כמו שחשב תחלה שנבלת עוף טהור אין לה טומאה מן התורה. ומכל מקום בסוף דבריו חוזר ומונה טומאת נבלת עוף טהור עם אבות טומאות דרבנן כי עשה החתימה מעין הפתיחה שהתחיל נבלת עוף טהור אין לה טומאה מן התורה ולכך מצינו אותה בכלל אבות מדרבנן כו' וכונתו לומר אע"פ שהתאמת לי שהיא טומאה של תורה נמשך אני כאן אחרי הפרסום ומה שנראה פה לכאורה שהיא מדרבנן. אבל בחבורו הגדול פרק ו' דאבות הטומאות זכרה במדת אמתות שלו וכתב נבלת עוף טהור מן התורה כלומר ממש מן התורה נמשך אל מה שהביאו לכך והוא מ"ש במשנה וחייבין עליה כרת כמו שכתב כאן בזה המאמר כנזכר לעיל ומזה יצא לנו טעם מפורש אל מה שהשאיר ע"ז ומשמשיה באבות טומאה מדרבנן משום שמלבד שלא ראה עליה בתורה טומאה בביאור עוד לא מצא בה בגמרא שום הוראה מהם שקבלו שהיא מן התורה כמו שמצא שקבלו בנבלת עוף טהור ממה שאמרו בה שחייבין עליה כרת ולכך כתב פרק ו' משאר אבות הטומאות טומאת ע"ז מדברי סופרים כלומר ואע"פ שמביאין בגמרא טומאתה מדברי תורה דכתיב שקץ תשקצנו אינה כי אם מדברי סופרים ככל שאר הדברים שלמדין מן הדרש דמדרבנן בעלמא נינהו ואסמכינהו אקרא:

ומאד אני תמה על הרשב"ץ שמביא סיוע לפירושו בדברי הרמב"ם במה שהוא כתב בפתיחה הנזכרת ואשר התאמת לי שהיא של תורה היות חייב עליה כרת וכו' ואדרבה האי לישנא הויא תיובתיה דהא בהדיא קאמר דדוקא זה בלבד הוא תורה משום שנתבאר לו זה מחיוב עונש הכרת שבו אבל שאר ד"ס שלא נתבאר זה בהן אינה של תורה וכן ממה שהביא עוד ראיה מדברי הרב שכתב בפרק ב' דטומאת מת עצם כשעורה לפי שטומאתו הלכה הרי היא דין תורה עד כאן. כי זה ואף אם יהיה סיוע לו להל"מ שהיא תורה מ"מ אין לו מכאן סיוע כלל אל שאר ד"ס ואדרבה מאומרו לפי שטומאתו הלכה כו' משמע דשאר ד"ס שאינן הלכה אינן דין תורה:

הן אמת שיחת הלשון הזה צריכה תלמוד דמ"מ אומר הרב דהלכה מיהא דין תורה יש לה ומהרי"ק שם בכ"מ קיים הדבר וכתב זה שאמר הוא דין תורה ולא ד"ס כלומר אף לפי שיטתו שכל הנלמד בי"ג מדות נקרא דברי סופרים זה שהוא הלמ"מ נקרא דין תורה וכמ"ש בהקדמתו לסדר זרעים עכ"ל. ובמחילה גדולה אין שם באותה הקדמה כלל שהלכה למשה מסיני אצלו דין תורה ואדרבה הרמב"ן בשרש הב' כתב בהדיא ז"ל הלל"מ אצל הרב ד"ס היא. ועוד הוא הרמב"ם בפירוש המשנה פרק י"ז מכלים כתב כל מה שלא נתבאר בלשון התורה קרא מד"ס ואע"פ שהדברים הל"מ ע"כ. גם בתשובתו לחכמי לוניל זכרה הרמב"ן כאן בהשגות כתב אפילו דבר שהוא הלל"מ מד"ס קרי ליה ואין שם מן התורה אלא מה שהוא מפורש בה כגון שעטנז וכלאים וכו' עד כאן. ובחבורו הגדול פ"ה מהלכות שחיטה כתב ויש שם חלאים אחרים אם יארעו לה תחשב טרפה והן הל"מ וכו' אע"פ שכלן הל"מ הן הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור ושאר שבעה מיני טרפיות יש בהן ספקין מותרים כו' ע"כ. ומכאן נמי מודעא להרשב"ץ שאמר שאינו קורא אותן ד"ס משום שמחולפין מדין תורה כו' והרי כאן כתב בפירוש שאפי' ההל"מ מחלפא שיטתה מדין תורה שלא להחמיר בה כשל תורה ועכ"פ דברים אלו סותרין הלשון הנזכר לעיל שכתב לפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה. וכן מצאתי לו עוד סתירה אחרת בשאר ד"ס שבפ"ה מטומאת מת כתב כלי חרס שנגע במת או שהיה באהל טמא כו' וזה דין תורה אע"פ שהוא קבלה ובסמוך כתב אבל הנוגע בכלים כו' פטור שהדברים האלה אע"פ שהם דברי קבלה אינן דין תורה שהרי לא נתפרשו בתורה. וזו סתירה ברורה תכ"ד ולא ראיתי לרב בכ"מ יתעורר עליה ולא לשום אחד מהמדברים זולתו:

ואני אשיב בכל זה ותחלה אומר כי לפי רוב השנים נדפסו תשובות מהר"ר תם ן' יחייא ושם ראיתי בסימן פ"ג התעורר על סברת הרשב"ץ והביאה כלה בלשונה וכתב עליה דא ודאי בדותא בדברי הרמב"ם מכמה אנפי, חדא שאם כונת הרב היא לענין מנין המצות בלבד א"כ גבי קדושין שיש בהן שלש דרכים מאי נ"מ שיהיה אחת מאותן מן התורה או מד"ס סוף סוף לא ימנו אלא מצוה אחת וא"כ למה טרח ללמדנו דקדושי כסף מד"ס, וכן במצות עדות שכתב קרובי האם וקרובי אישות מדבריהם כי לענין מנין המצות מה לי אם יהיו קרובי האם והאישות מן התורה או מדבריהם שאם היינו אומרים שהם מדבריהם ולא היינו מונין מצות עדות בכלל תרי"ג היה צריך לזה הרמב"ם להודיענו שהוא בכלל תרי"ג אבל הכא גבי עדות שאפי' נאמר שהם מדבריהם אכתי קרובי האב איכא בקרא בהדיא שהיא נמנית למצוה מחמתה וכן אם היינו אומרים שקרובי האם

והאישות כשנאמר בהן שהן מן התורה נמנה למצוה בפני עצמה היה צריך להודיענו אם הם מה"ת או לאו אלא על כרחין לומר שדעת הר"ם לומר מדבריהם לענין שיש להם דין דרבנן. ועם שנודה לרשב"ץ שכונת הר"ם היא זאת בספר המצות משום דהתם בענין המצות קא עסיק אבל בס' הי"ד לאו בהכי קא עסיק וכו' עכ"ל. וזאת הטענה האחרונה קודם ראותי דבריו אני מצאתיה וכלה שלי כתובה לפני ביתר שאת ועוד טענות אחרות וגדולות כנזכר לעיל. ועתה ראיתי ושמחתי לקראת הרב הנזכר דאוסיף מדיליה דברים טוביה ונכוחים, אך עתה הלאני שכתב עוד וז"ל הבדל יש בין אומרנו מד"ס ואמרנו מדבריהם לפי שרשי הר"ם ז"ל כי כשאמר מד"ס כונתו לומר שהדבר ההוא לא בא בתורה בפירוש אלא ממדרש חכמים אבל עכ"ז דינו דין תורה ולכן כתב גבי קדושי כסף שהבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד ובסברא זו החזיק המ"מ באותו מקום אבל כשיאמר מדבריהם כונתו לומר שאין לו דין תורה, ולפי זה שלא אמר גבי עדות קרובי האם וקרובי אישות שהן פסולין מד"ס אלא שהם פסולין מדבריהם המקדש אשה בפניהם מקודשת מן התורה והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד עכ"ל:

והדבר הזה באמת קשה ומי יאמין לשמועת"ו ויבדיל בין דבריהם לד"ס דפשיטא שאין בין זה לזה אלא מיעוט קיצור לשון בלבד שדבריהם דברי מי הן כי אם דברי הסופרים הם המדברים וזה פשוט מאד אינו צריך לראיה. ומ"מ אביא ראיה מהרמב"ם עצמו שהרבה פעמים יאמר מדבריהם במקום מד"ס ומד"ס במקום מדבריהם וזה לך האות בחבורו הגדול פרק ב' מהלכות אבל כתב ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה ולקמיה כתב עוד אשתו של כהן מתטמא לה על כרחו ואינו מטמא לה אלא מדברי סופרים הא קמן שאמר מד"ס ומדבריהם על דבר אחד בעצמו כי בספר הזה ממנין המצות סימן ל"ז כתב נצטוו הכהנים שיטמאו לקרובים וכו' וזה בעצמו מצות איבול כו' ע"כ. כלומר שמצות הטומאה עצמה היא מצות האיבול וחדא מגו חברתה נפקא ומכל מקום הטומאה זכרה בשם ד"ס והאיבול בשם מדבריהם א"כ נקט זה חילוף זה וזה תמורת זה והוא מבואר. ובפ"ג מהל' עדות כתב מד"ס שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר כו' ולקמיה ריש פ"ו כתב כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כו' ואמר כן על מה שכתב לעיל דמד"ס חותכין בעדות שבשטר כו' כמו שאבאר לקמן בסוף השרש הזה, והא קמן ברור דנקט מדבריהם במקום דברי סופרים. והראיה הגדולה שבפ"ו מהל' אבות הטומאות התחיל ואמר טומאת ע"ז מד"ס כו' וארבעה אבות יש בה כו' וסיים ואמר וטומאת כלן מדבריהם, וזה בירור שאין אחריו בירור שלטומאת ע"ז עצמה שכתב עליה תחלה שהיא מד"ס כתב אח"כ שהיא מדבריהם. ועוד כתב טומאת כלן מדבריהם

וכן בכמה דברים אחרים בזה הפרק גם בפרקים העוברים כתב טמאין מדבריהם ולקמן בזה הפרק עצמו כתב מכל הדברים שביארנו מתחלת הס' ועד כאן אתה למד שאבות הטומאות מהן אבות של תורה ומהן אבות של ד"ס. הרי שאל כל הנזכר למעלה בשם דבריהם חזר ומנאן כאן בשם ד"ס גם לאלו שזכרן כאן בשם ד"ס מבאר אותן מיד ואומר כל המתטמא מחמת אב של תורה כו' וכל המטמא מחמת אב של דבריהם וכו'. וכל אלו ראיות חזקות שאין הפרש כלל בדברי הרב בין מדבריהם לד"ס ואין זה צריך לפנים:

ואברהם שב למקומו הביאור בדעת הרב ז"ל. והנה בעל מ"מ כתב בריש הלכות אישות דע שאפי' לדברי רבינו אע"פ שהכסף מד"ס הוא גומר בה לכל דבר כמו השטר והביאה ובביאור כתב כאן שכיון שנקנית האשה באחד משלשה דברים אלו נעשית מקודשת והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד כו' והטעם שאע"פ שהוא סובר שהכסף מד"ס אינו מתקנת חכמים אלא מכלל תורה שבע"פ והוא דבר נאמר למשה ולא נכתב בפירוש בתורה אלא שנרמז בג"ש ולזה נקרא ד"ס לדעתו ז"ל כבר כתב הוא שאף הדברים שנאמר בהם הל"מ נקראין ד"ס ומ"מ דינן ממש כדין תורה לגמרי עכ"ל. ובמעט עיון יושג שהוא ז"ל והרשב"ץ שניהם עולים בקנה אחד שלדעת הרמב"ם בד"ס ממש עצמן יש הבדל בין אותן שהן מהתקנות לאותן שהן באות מהדרשא או מהמדות כי אלו ואף שהן גם כן ד"ס דינן כדין תורה וכבר כתבתי לעיל בזה והארכתי לבאר שגם היוצאים מהמדות או מהדרש לדעת הרב אינן שוין לשל תורה ודנין בהן להקל יותר מבשל תורה ולקמן ארחיב בו עוד הביאור בע"ה. גם מה שכתב המ"מ בהלל"מ ומ"מ דינן ממש כדין תורה, זה מדעתו הוא אומר אותו כפי מחשבתו בסברת הרב ולא כן היא אלא שבין ד"ס ובין הלל"מ כלן שוין אצלו שאין דינן כשל תורה. ומה שהבאתי לעיל ממנו שכתב בהלכות שחיטה הוא האות והמופת על זה שהרי אמר בפירוש אע"פ שכלן הלל"מ הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה וכל ספק בדרוסה אסור ושאר שבעה מיני טרפיות יש בהן ספקין מותרין, הא קמן בהדיא שהדרוסה להיות שהיא מן התורה החמירו בה ואמרו דספקה אסור ושאר הטרפיות שהן הל"מ הקילו בהן וספיקן מותר. גם בפי"ז מכלים הביא תוספתא דמקואות כזית מן המת וכעדשה מן השרץ ספק יש בהן כשיעור ספק אין בהן טמא שכל דבר שעיקרו מה"ת ושיעורו מד"ס ספקו טמא ע"כ. וכתב אח"כ ושמור זה השרש שבו תדע כאשר יפול לך ספק באיזה שיעור שיהיה אם תקח בו לקולא או לחומרא ולא יטען אומרו שיעורו מד"ס עם השרש אשר בידינו שכל השיעורים הל"מ לפי שכל מה שלא נתבאר בלשון התורה יקרא מד"ס ואע"פ שהדברים הל"מ עכ"ל. הרי שאמר בפירוש שאף הל"מ ד"ס היא כיון שאינה מפורשת בתורה ולא

תימא דאפ"ה דינה כשל תורה, שהרי כתב ושמור זה השרש שבו תדע באיזה שיעור אם תקח בו לקולא או לחומרא וק"ל. ומהרי"ק ז"ל בכ"מ גם הוא אל דרך המ"מ פונה שכתב ד"ס קרי לדבר שהוא דאורייתא אלא שאינו מפורש בתורה וקרי ליה ד"ס כלומר דבר שאילולי שקבלו סופרים פירושו לא היינו מבינין אותו כך ויש ראיה לדבר מדתנן בפ"ו דמקואות ושנו בתוספתא וכו' עכ"ל. והתוספתא היא עצמה שכתבה הרמב"ם פי"ז מכלים וזכרתיה בסמוך ותמהני שהביאה הוא מהרי"ק ז"ל עזר לו ומאד רחקו דרכיה מדרכיו כמו שיבא לקמן בע"ה ובאמת אם כל אלו המפרשים גם המשיגים היו מסתכלים בעין יפה בתוספתא הזאת ובמה שהרב ז"ל מפרש בה היו מתישבים דבריו אצלם נוחים בעיניהם וניצולין מכמה דוחקין שהיו בהם לפי דעתם. ועתה אבאר:

הרב ז"ל בפתיחתו לסדר זרעים בפירוש המשנה כתב וז"ל. הדינים המיוסדים בתורה לחלקים לה' חלקים. הא' פירושים מקובלים מפי משה ויש רמז בכתוב ואפשר להוציאם בדרך סברא וזה אין בו מחלוקת וכו' ושם למעלה ביאר דהיינו כגון עין בעין שקבלו בו שהוא ממון פרי עץ הדר שקבלו בו שהוא אתרוג וכו'. החלק השני הם הדינים שנאמר בהם הל"מ ואין עליהם ראיות וכו' ושם למעלה ביאר ואמר כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך סברא עליו לבדו נאמר הל"מ. החלק השלישי דינים שהוציאו על דרך הסברא ונפלה בם מחלוקת ונפסק הדין בהם ע"פ הרוב וכו'. החלק הרביעי הגזרות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור לעשות סייג לתורה. החלק החמישי הדינין העשויין על דרך חקירה והסכמה וכו' וקראו אותם תקנות ומנהגים וכו' ע"כ. והנה בשני החלקים האחרונים שהם הגזרות והתקנות אין בהן מחלוקת בין הרמב"ן להרמב"ם וכלם מודים בהן דמדרבנן נינהו ואין להם דין תורה, וזולתי בתקנותיהם של נביאים שהם בדרך צוואה שסובר הרמב"ן דמדאורייתא נינהו. ובחלק הא' שהם הפירושים המקובלים גם בהם אין מחלוקת ולדעת הכל מדאורייתא הם כי היא האומרת והחכמים בלבד מפרשים הם לדבריה, אך בחלק השני והשלישי שהיא ההל"מ והדינין שמוציאין אותם מסברא ע"י המדות או מדרשת הכתוב באלו הוא המחלוקת, דלהרמב"ן הן מדאורייתא כי ממנה יוצאין. ולהרמב"ם כיון שאינן מפורשות אין להם דין תורה וכמו שזכרתי לעיל משמו שכתב בתשובה אין שם מן התורה אלא מה שהוא מפורש בה כגון שעטנז וכלאים כו', אבל יש בזה תנאי שכל שהעיקר מפורש בתורה גם הוא תורה אפי' לדעת הרמב"ם כשהדבר בה סתום והחכמים יבארוהו אם בהל"מ או באחת מי"ג מדות וכיוצא מדרשת הכתובים, וז"ש בתוספתא הנזכרת כל דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו מד"ס ספקו טמא פי' ככל ספיקות התורה שדנין בהן להחמיר. והרב כתב על זה ושמור

זה השרש וכו' הזכרתיו לעיל, וענינו שהשיעורין הל"מ הן וזכרום כאן בשם ד"ס שאמרו ושיעורו מד"ס וביארו שאם הוא בדבר שעיקרו מן התורה יהיה דינו להחמיר כשל תורה, ושיעורו מד"ס שאמרו לאו דוקא שיעורו אלא ה"ה פירושו מד"ס כי השיעור ודאי פירוש הוא ודרך כלל למד הרב מכאן שכל שיש לו עיקר מן התורה ושיעורו או פירושו מד"ס או מהל"מ דין תורה יש לו ככל השאר שבא מפורש בתורה וזהו שדקדק הוא ז"ל בפ"י ממקואות וכתב טבל מטומאה קלה כגון שאכל אוכלין טמאין וכו' הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהם ספקו טהור כלומר שאילו היה להן עיקר בתורה אע"פ שהפירוש מדבריהם היה ספקו טמא כשאר ספקי תורה:

ועם זה ניצלנו יפה ממה שהוקשה להרשב"ץ ואחוזת מרעיו במה שכתב הרמב"ם בריש הל' אישות בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מד"ס ואעפ"כ כתב אח"כ ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו וכו' היא א"א והבא עליה כו' חייב מיתת ב"ד כו', ונדחקו לומר שזה לפי שקדושי כסף אינו מהתקנות והגזרות אלא הן באין מדרשת הכתובים וכל הנלמד מהדרש דין תורה יש לו אלא שלא יכנס במנין תרי"ג מצות של תורה. ומלבד מה שהוכחתי לעיל שאין לזה מקום כלל מתוך דברי הרב ז"ל בכמה מקומות, עוד אני תמה שהרמב"ן אומר בכלל השגתו לשרש הזה אני חוזר וצווח על דברי הרב שכמה דברים למדנו אותם בגמרא במדות אלו שהתורה נדרשת בהן וכוונתן בכלן שהן תורה שלמה ע"כ, משמע שאפילו אלו לדעת הרב אינן תורה. והרשב"א כתב בתשובה מה שכתב הרמב"ם שיש הפרש בין קרובים מצד האב לצד האם יצא לו מפני שאותן קרובים ממדרש חכמים הן וכו' וכל הבא מדרשא מדרבנן הוא ע"כ. הרי כאן קרובי האם דמדרשא הם באים ולהרמב"ם דינם מחולק משל תורה שלא כדברו החכמים הנזכרים. זו טענה גדולה ולא ידעתי מה ישיב הרשב"ץ על תוכחתה, אבל אמתת דבר זה שקדושי כסף לא אמר הרב שבהן נעשית האשה מקודשת גמורה משום דמדרשא הן בלבד אלא משום שהדרשא היא על דבר שעיקרו בתורה וזהו שכתב בפ"ג וכן דין הכסף דין תורה ופירושה מד"ס שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים ליקוחין אלו יהיו בכסף ע"כ, פירוש דקרא כי יקח איש אשה ובעלה ובקדושין פ"ק הכריעו דאו בעלה קאמר וא"כ כי יקח קיחה וקדושין אחרים חוץ מביאה הן ובכן יש בכתוב דבר שהאשה מתקדשת בו זולת ביאה ולא נודע זה הדבר מהו והוציאו רז"ל דכסף הוא מג"ש דקיחה קיחה משדה עפרון ואל זה כיון הרב באומרו כאן הכסף דין תורה ופירושו מד"ס שנאמר כי יקח שדין התורה היא קיחה זו ולא עשו חכמים אלא שפירשו שליקוחין אלו יהיו בכסף זה דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מד"ס אשר למדנו מהתוספתא הנזכרת שדנין בו כשל תורה

ולכך המקדש בכסף מקודשת גמורה היא לכל דבר כמו המקודשת בשטר או ביאה שהן קדושין גמורין מה"ת:

ובזה נתברר אותו לשון שנסתייע ממנו הרשב"ץ שכתב הרמב"ם לפי שנאמר כל הנוגע בעצם למדו מפי השמועה אפי' עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה ולא מד"ס ע"כ. ואין פירושו כמו שהוא הרשב"ץ ואחרים הבינו בו שכל הל"מ אצל הרב היא במדרגת ד"ת ולא במדרגת ד"ס ולפיכך כתב הרב ולפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה וכו' וזה אינו כי להקל ולא להחמיר כמו בשל תורה הל"מ וד"ס שוין הן אצל הרב וכבר ביארתי זה לעיל. אבל פירוש הלשון כן הוא לפי שנאמר וכל הנוגע בעצם כלומר שבכתוב מפורש שיש טומאה בעצם למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא וכו' כי הטומאה נתפרשה בתורה ולא שיעורה והם פירשו אפי' כשעורה וזה שאמר ולפי שטומאתו הלכה כלומר טומאתו זאת דכשעורה הלכה לפיכך הוא דין תורה כי זה שיעור הוא אבל עיקרו מן התורה. ואף שלא יבצר מהיות לפי זה הפירוש דוחק מעט בלשון ראוי לנו לסובלו כי הענין בעצמו אמת ומסכים לאותה התוספתא שהרב סמך עצמו עליה בפי"ז מכלים, ומ"מ אי בדידי קיימא מילתא אני אומר שיש להגיה כאן לשון ואפילו במקום ולפי כי קרוב הוא הטעות בכיוצא בזה. והפירוש אפילו שטומאתו הלכה שהיא ד"ס הוא דין תורה ומן הטעם הנזכר שהוא בדבר שעיקרו מן התורה דומה אל מ"ש בפ"ה דטומאת מת וזהו דין תורה אע"פ שהוא קבלה, ושיחתו ודאי צריכה ביאור כי שם לעיל בסמוך כתב בהפך הדברים האלו אע"פ שהן דברי קבלה אינן דין תורה וכו' והרב שם בכ"מ כתב רבינו לטעמיה אזיל שכתב בספר המצות שלו שכל דבר שאינו מפורש בתורה אלא שהוא נדרש מן המקראות נקרא ד"ס כלומר שצריך שידרשוהו סופרים מהמקראות אע"פ שדינו דין תורה והכא ה"ק שהדברים האלו אע"פ שהן דברי קבלה ומשפטן דין תורה מאחר שלא נתפרשו בתורה בהדיא אלא אתו מדרשא יש לחלק ביניהם למה שהוא מפורש בתורה ולומר שאין חייבין עליהן על טומאת מקדש כו' עכ"ל. וראשיתו טוב מאחריתו שהתחיל ואמר דהרמב"ם לטעמיה אזיל שכל שאינו מפורש בתורה נקרא ד"ס וזה ודאי כן הוא אין ספק בו אבל מה שכתב עוד כלומר שצריך שידרשוהו הסופרים אע"פ שדינו דין תורה זה לפי דרכו ודרך הרב המגיד שכל ד"ס הבאין מדרשא דינן דין תורה אצל הרב כדאמרן לעיל וכבר עקרתי מעיקרו דעת זה בהרמב"ם והוכחתי יפה שלא כן הדבר אצלו בשום צד, ומלבד זה דברי מהרי"ק אלו עמומים לא יכולתי להלמן כי נראה שנעקץ ממ"ש הרב כאן אע"פ שהן דברי קבלה אינן דין תורה כי הוא שלא כפי מה שהוא סובר בו שדינן דין תורה וכיון לתרץ זה באומרו

דהכא ה"ק וזה פלאי שאם דברי קבלה משפטם דין תורה כמו שהוא אומר והכונה שתורה אחת ומשפט אחד להן עם ד"ת כמו שכתב שדינן דין תורה אם כן מהו זה שאומר עוד שמאחר שלא נתפרשו בתורה בהדיא כו' יש לחלק בינם למה שהוא מפורש בתורה ולמה יש לחלק באלו יותר מן האחרים שגם הם לא נתפרשו בתורה בהדיא ואמר בהן שמשפטן דין תורה, ודרך כלל מ"ש אע"פ שהן דברי קבלה משפטן דין תורה עם מ"ש שמאחר שלא נתפרשו בתורה יש לחלק כו' הם דברים סותרים וק"ל:

והאמת בזה כפי מה שהקדמתי שלא כל דברי סופרים הבאין מדרשא דין תורה להן שאשר הן עיקרן מד"ס אין להם דין תורה אלא אותן שעיקרן מן התורה הילכך הכא הרמב"ם דאדלעיל קאי שכתב כלים שנטמאו במת בין במגע בין באהל הנוגע בהן כנוגע במת עצמו וכו' שאלו עיקרן מד"ס ומבחלל חרב מפקי להו דדרשי חרב הרי הוא כחלל וכו' לפיכך אמר שלענין תרומה וקדשים טומאה יש בהם ולא לכרת על ביאת מקדש ולהא שפיר קיהיב טעמא שאע"פ שהן דברי קבלה אינן דין תורה כלומר שהן דברי קבלה לגמרי שאין להן עיקר בתורה וזה הלשון הוא בשאר כלים שאינן של חרס כי הם הנלמדין מבחלל חרב והלשון שאחרי זה הוא בכלי חרס ואמר כלי חרס שנגע וכו' טמא ואינו מטמא וכו' שאין כלי חרס נעשה אב הטומאה ושפיר קאמר זה דין תורה אע"פ שהוא קבלה משום דבפתיחתו לסדר טהרות כתב דהא נפקא ליה מכל כלי פתוח וכו' טמא הוא הוא טמא ואינו נעשה אב הטומאה לטמא ואמרו בספרי דבכלי חרס הכתוב מדבר שאינו מקבל טומאה מגבו אלא דרך פתחו כו' והרי זה דבר שעיקרו בתורה דוכל כלי כתיב ופירושו מד"ס שבכלי חרס מדבר ולפיכך כתב הרמב"ם שאע"פ שהוא קבלה דין תורה הוא. ואע"פ שהרב לא דקדק לפרש זה עיקרו מן התורה וזה אין עיקרו מן התורה אינו כל כך דוחק כי סמך על מה שכבר ביאר החילוק הזה במקום אחר ומאליו יובן כשיאמר פעם זה דין תורה ופעם אינו דין תורה כנ"ל:

ואני הנני שב אל שאר טענות הרמב"ן, ולמעלה בשרש א' כתב מה שנוגע אל זה השרש הב' ז"ל וכן מצינו שהם מחמירין בכל דבר שהיא מצוה מהקב"ה אפי' ע"פ והלכו בדברים שהם הל"מ להחמיר בהם כשל תורה כמ"ש ובפ"ק דקדושין ערלה בח"ל הל"מ והקשו ספק ערלה בארץ אסור ובסוריא מותר לומר שאם היה הל"מ היה ספקה אסור עכ"ל. פירוש שלפי דעת הרב שהקלו בד"ס מפני שאינן כתובין בתורה בפירוש א"כ ההל"מ שבע"פ היא גם כן ולא כתובה בתורה היה מן הדין להקל בה ובגמ' אמרינן בערלה שאם היתה הל"מ היו מחמירין לאסור בספקה כמו בכל ספק מהדברים הכתובים בתורה והיוצא מזה שהוא הרמב"ן לדעתו כל הל"מ מחמירין בה כמו בשל תורה. והנה ההיא

תוספתא שהביאה הרמב"ם וזכרנוה לעיל הויא תיובתיה שאפילו בהל"מ דוקא כל דבר שעיקרו מד"ת ושיעורו מד"ס ספקו טמא. וכבר זכרתי לעיל מלשון הרב דשיעורין הל"מ ואפ"ה אמרו אי עיקרן מד"ת אין ואי לא לא ולדעת הרמב"ם יש לנו לומר דערלה אם היתה הל"מ היה עיקרה מד"ת ופירושה מד"ס דבקדושין בפרק הנזכר ת"ר החוקים אלו המדרשות המשפטים אלו הדינין אשר תשמרון זו משנה לעשות זה מעשה בארץ שומע אני כל המצות לא יהו נוהגין אלא בארץ ת"ל כל הימים אשר אתם חיים אי כל הימים יכול יהיו כלן נוהגין אף בח"ל ת"ל בארץ אחר שרבה הכתוב מיעט צא ולמד ממה שכתוב בענין אבד תאבדון וכו' מה ע"ז מיוחדת שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בח"ל אף כל כו' וכתב רש"י כל הימים אשר אתם חיים בכל מקום אשר אתם חיים משמע ע"כ. וא"כ פשטיה דקרא הוא שכל המצות נוהגות בח"ל כיון שתלה אותן בכל מקום אשר אתם חיים אלא דמשום דכתב תו בארץ דמשמע דוקא בארץ אוקמוה להההוא בחובת קרקע שהיא דוקא אינה נוהגת אלא בא"י וקרא דכל הימים אשר אתם חיים דמשמע בכל מקום אוקמוה בחובת הגוף והשתא אי הוה לן הל"מ בערלה דנוהגת בח"ל הנה היא היתה מהדברים שעיקרן ד"ת ופירושן מד"ס שהרי כתוב בתורה כל הימים אשר אתם חיים דמשמע ממילא שהמצות נוהגות בכל מקום שהם חיים אלא דמלת בארץ אפקינהו להנך דחובת קרקע ואתאי הלכתא וקמ"ל דערלה לא נפקא אלא היא בדוכתא קיימא בקרא דכל הימים דמשמעותו בכל מקום ואפי' ח"ל וא"כ ודאי דזה פירוש היה לדבר שעיקרו מן התורה והיינו הולכין בספקו להחמיר ודוק:

ואחרי שהתחלתי מטענת הרמב"ן על הרב בהל"מ ממה שהביא בשורש הא' אשלים עוד מה שטען בה ג"כ בשורש הזה הב' שכתב לפנים וז"ל וכן מ"ש הרב שאפי' דבר שהוא הל"מ נקרא מד"ס כו' כבר למדתי בשרש הא' שספק הל"מ לחומרא כד"ת כו' וכן נתבאר שם שאינו נעשה זקן ממרא על דבר שעיקרו ד"ס ונעשה ז"מ על הלכתא אחד עשר כו' ושהלכה זו הוא דבר שחייבין על זדונו כרת כו' ואע"פ שאין לו עיקר כלל אלא מהלכה כו' עכ"ל. הנה זה שאמר שאין לו עיקר דעתי קצרה ואמינא ולא מסתפינא שאף זו עיקר יש לה מן התורה שהרי כתוב ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה כו' והרי כאן שייחד הכתוב וקבע זמן לאלו הימים הרבים שהם בלא עת נדתה אלא שלא פירש בו ימים רבים אלו כמה הם ומן ההלכה למדנו שהן י"א יום שבין נדה לנדה וזה ודאי דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ועוד פירשו רז"ל ימים שנים רבים שלשה כלומר שאם באלו הי"א תראה דם שלשה ימים רצופין היא זבה גדולה ותשמור שבעה נקיים כשתטהר אבל אם תראה יום או יומים היא זבה קטנה יום אחד בלבד תשמור ותטבול

בערב וטהורה וזו היא הנקראת שומרת יום כנגד יום. ומה שכתב הרמב"ן שחייבין על זדונה כרת כדבר המפורש בתורה וכו' זה הוא כשלא תשמור יום כנגד יום כמו שכתב רש"י שם בסנהדרין וחיוב זה אינו מן ההלכה כמו שאומר הרמב"ן אלא עיקרו מן התורה והפירוש בלבד הוא מן ההלכה:

ומה שכתב עוד ובמסכת נזיר אמרו במדיר אדם את בנו בנזיר ואמר ר' יוחנן הלכה היא בנזיר ואתמר עלה בשלמא לר' יוחנן דאמר הלכה להכי מגלח ועביד הקפה כו'. הנה מכאן שההלכה מדאורייתא אתי עשה דאורייתא ודחי את לא תעשה המפורש בתורה עכ"ל. יש בזה להשיב שההלכה לא עשתה כאן עשה מדאורייתא כמו שהוא ז"ל אומר כי עשה דגילוח נזיר מפורש הוא בתורה וגלח את כל שערו וכו' וזה העשה הוא דדחי את הלאו דלא תקיפו כו' שהותר לכל נזיר שיתגלח ויעבור על זה הלאו ודרך כלל אמרה תורה שכל נזיר יגלח ולא פירש בשם מי ומי וההלכה פירשה שמדיר את בנו בנזיר הוא מן הנזירים וממילא נכנס גם הוא בעשה דוגלח כו' ולפי האמת לא נפיק האי מדבר שעיקרו בתורה ופירושו מד"ס וק"ל:

כתב עוד והרי רוב התורה בביאורה תלויה בהל"מ כדאמרינן בפ' יוה"כ שיעורן של עונשין הל"מ והרי האוכל חצי שיעור חלב ודם וכן פחות מככותבת ביוה"כ וקוצר וטוחן פחות מכגרוגרת בשבת וכן כלם מפני קבלתנו מהל"מ פטרנו אותו ומפני קבלתנו חייבנו השיעור וענשנו לזה מלקות בכזית ולזה מלקות בככותבת ולזה בכגרוגרת אין בין הלכה למקראות שבתורה אצלנו שום הפרש עכ"ל. וזה אצלי מבואר מאד שהמלקות אינו מן הל"מ כמו שהוא ז"ל אומר אבל ממקרא מפורש שהטיל בהן לאו בהדיא דקאמר לא תאכל או לא יאכל כו' וההלכה לא עשתה אלא ביאור לשיעור זאת האכילה אל זה בכזית ואל זה בככותבת ואל זה בכגרוגרת וזה עצמו אמור באותה תוספתא הרמוזה כל שעיקרו מן התורה ושיעורו מד"ס. וזו ג"כ תשובה ברורה אל מה שהקשה עוד ממ"ש בסוכה דערבה דחיא שבת לפרסמה שהיא מן התורה ואמרו עוד שם ערבה דרבנן כו' והקשו למאן אי לרבנן הלכתא גמירי לה כו' הרי כאן מפורש שהל"מ אינה דרבנן אלא דאורייתא וזו היא ערבה לדעת רבנן וכן הנדרש מן הרבוי כגון ערבה לדעת אבא שאול עכ"ל. וכל זה דרך אחד לו כי הערבה אם מהל"מ או מן הרבוי על דבר שעיקרו בתורה הן דהא ערבי נחל כתיב במקרא בהדיא ופירושן בלבד הוא שלמדנו בהלכה או ברבוי:

ועתה אשוב אל טענות הרמב"ן על הרב בשאר המדות ולא אשמור בהן הסדר כפי מה שהוא כתבן כי עירבן כלן כפי מה שעלו בזכרונו ואני אפריש ואשים עדר עדר לבדו אם בג"ש ואם בק"ו וכן בשאר המדות. ואתחיל מהג"ש. כתב (לעיל) וכבר אמרו בכריתות

אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי פיגול ונותר גופי תורה הם ולא למדו שהם בכרת אלא בג"ש וכו' וכן אמרו שהנסקלין גופי תורה ולא למדום אלא בג"ש וכן אמר בשרץ שהוא מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מרבוי עכ"ל:

וזאת אע"פ שטענה חזקה וגדולה היא אצלו מילתא זוטרתי היא אצל הרב ופשוט הוא שלא אמרו כאן שהעונש מעיקרו למדנוהו בג"ש שהרי בתורה כתוב בפירוש גבי פגול והנפש האוכלת עונה תשא שר"ל תקבל עונשה אלא שלא פירש עונש זה מה הוא ולמדו בג"ש שזה העונש הוא כרת ובנותר לא היינו צריכין כלל לג"ש כי העונש בא בו מפורש והנותר ביום השלישי וכו' ואוכליו עונו ישא ונכרתה כו' אלא משום דאייתר להו התם מאי דכתיב פגול הוא וקאמרי דאתא למחשב חוץ למקומו לפיכך היה אפשר לומר דואוכליו עונו ישא דסמיך ליה עליה קאי ולא אנותר דלעיל ומהג"ש למדנו דאנותר קאי כפשטיה דקרא וכן בנסקלין דמיהם בם כתיב דהיינו מיתה ולמדו מג"ש דסקילה היא במכשפה נמי קאמר לא תחיה פירוש אבל המת תמיתוה והן למדו שמיתה זו היא סקילה ממדת דבר שהיה בכלל כו' או מסמיכות כל שוכב עם בהמה מות יומת, והנה כל אלה מבוארים שעיקרן מד"ת ובשרץ בשרו מטמא וגם דמו הנה נדרש מן הרבוי ומ"מ עיקרו מד"ת שהדם מגוף השרץ עצמו ובכללו הוא והרבוי דרשא ורמז בעלמא:

וכל זה ברור והרמב"ן אי אפשר לו להכחישו אבל חזר וכתב עוד הג"ש כתורה שלמה ולא לענין מה שכתוב בתורה בלבד אלא אף להביא דבר מחודש שאינו כתוב כגון בתו מאנוסתו ושאר העריות הנלמדות בה כגון אם חמותו ואם חמיו בת בנו ובת בתו כו' עכ"ל. וזה ממנו כאומר אף אם ישיבני הרב בפגול ונותר ודומיהן כי הם אינן מחודשים לגמרי וכדאמרן שיש להן עיקר בתורה מ"מ בבתו מאנוסתו ואם חמיו כו' מה ישיב כי אלו מחודשות הן לגמרי ונלמדות מהמדות או מדרשא בלבד ואפ"ה הן כתורה שלמה:

ולפ"ד הא נמי לא תברא וטענתו מבתו מאנוסתו כבר ראה אותה הרב ז"ל ונשמר ממנה במה שכתב בספר זה באזהרות שלו הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה וזה לא אמר בתורה בפירוש ערות בתך לא תגלה ואמנם מה שהזכיר בת הבן או בת הבת ממנו נקח ראיה לביאור הדבר והגלותו כי אסר בת הבן וכ"ש הבת ובגמרת יבמות אמרו בתו עיקר איסורא מדרשא אתיא הנה הנה זמה וכו' כמו שבאיסור אשה ובתה נאסרה בתה כן באיסור בת בנו ובת בתו נאסרה בתו ג"כ ע"כ. ומי שלא שת לבו אל שרשי הרב או לא נזכר מהם לא יתישב הלשון הזה אצלו כלל דמעיקרא קאמר אסר בת הבן וכ"ש הבת וא"כ איסורא דבת עצמו מק"ו קא אתי ועוד מעט כתב דאמר בגמ' יבמות דעיקר איסורא מדרשא והיינו מג"ש דהנה הנה כו', ולכאורה ודאי אלו דברים סותרין את עצמן תוך

כדי דבור, אבל הם מתבארין יפה מתוך מה שכתב עוד ז"ל ואמר בעונש ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא באש ישרפו וכו' כמו כן אשה ובת בנה ובת בתה בשריפה וכו' וגמרי לה מג"ש זמה זמה וה"ה לבתו וכו' ולשון גמרא כריתות אל תהיה ג"ש קלה בעיניך שהרי בתו אחד מגופי תורה ולא למדה הכתוב אלא בג"ש והבן אמרם לא למדה הכתוב ולא אמר לא למדוה כי אלו הדברים כלם קבלה מהשליח עליו השלום כמו שביארנו בפתיחה כו' ואמנם שתק הכתוב מלזכרה להיותה אפשר להתלמד בג"ש וזהו ענין אמרם לא למדה הכתוב והבן אמרם מגופי תורה עכ"ל. וכונתו באומרו ולא אמרו שלא למדוה כו' הוא משום דאי הוה קאמר הכי הוה משמע שהם הם אשר למדוה מזאת הג"ש ואילו היה כן לא היה נחשב לשל תורה כפי שרשי הרב שכל הנלמד מן המדות ד"ס הוא אבל אמרו ולא למדה הכתוב לרמוז שהכתוב עצמו הוא שלמד אותה וזאת היא קבלה שקבלנו מן השליח שהיא בכלל הכתוב אלא שהכתוב שתק ולא זכרה בפירוש למדה מג"ש, והענין שהדבר אשר לא בא בתורה מפורש ויש לנו קבלה בו שהוא מן התורה אף שהכתוב למד אותו בג"ש מ"מ על הקבלה אנו סומכין לקבעו מדאורייתא ולא על אותו לימוד כי רמז בלבד הוא. וכן באיסור הבת על משמעות הכתוב שאסר בת הבת וכ"ש הבת שזה אינו ק"ו גמור אלא גלוי מילתא בעלמא דודאי הבת בכלל בת הבת הוא וכן כתב בפ"ב מאיסורי ביאה ואע"פ שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה ואינו מד"ס. והרב המגיד הוסיף שם ביאור שבת בתו קרובה לו מחמת בתו וא"א שתהא בתו מותרת ובתה הבאה מחמתה אסורה ע"כ. והנה כי כן זה דעת הרב ז"ל שעל זה נסמוך לשומו מדאורייתא ולא על ג"ש דהנה הנה כו' וחתם הרב וכתב והבן אמרם מגופי תורה וכו' וזה ג"כ ממה שהקדים בשרש הב' שכשאומרים על שום דבר של סופרים גופי תורה זה הוראה מהם שכן היתה קבלה בידם שהוא מד"ת ממש ואף שרז"ל יוציאוהו מהמדות או מדרשא אותה הוצאה או דרשה אצלם אינה היא העיקר אלא הקבלה. עלה בידינו שאין שום קושיא על הרב מבתו מאנוסתו שהקשה הרמב"ן בחשבו שהיא מחודשת מן הדרש ואינה כן כדאמרן:

ומ"מ טענתו מאם חמותו ואם חמיו לכאורה יש בה מקום עיון כי הרמב"ם ז"ל לא מנאן כמו שמנה ערות הבת. ותחילה חשבתי שהיה טעמו לפי שהן באות מג"ש ולדרכו בשרשיו הוא הולך שכל הנלמד מג"ש או משאר המדות אינו מן התורה כי אם מד"ס ובזה לא היה מקום למה שתפס הרמב"ן עליו מהן. אך שבתי וראה שבמשנת אלו הן הנשרפין מנויין כלן לשריפה והרב עצמו מנאן כן פט"ו מהל' סנהדרין ופ"ב מהל' איסורי ביאה וכיון שכן ומודה הוא שדינן בשרפה אי אפשר שלא יהיו אצלו לאוין גמורין מן

התורה וא"כ יש להקשות עליו היאך לא מנאן כמו שמנה ערות הבת. ועוד קשה דבפרק א' דאישות כתב כל שאסר ביאתו בתורה וחייב על ביאתו כרת והן האמורות בפרשת אחרי מות הן הנקראות עריות וכו' ויש אחרות אסורות מפי הקבלה ואיסורן מד"ס והם הנקראות שניות וכו' ע"כ. וממילא לפי דבריו אם חמותו ואם חמיו שאינן אמורות שם בפרשת אחרי מות איסורן מד"ס ולא מן התורה ומשמע שהולך הוא בזה מהלך שבילי דעתו שכל שאינו כתוב בתורה בפירוש אלא שמוציאין אותו מדרשא או מהמדות מד"ס הוא ואין בו עונש מיתה כמו בד"ת וזה ודאי סתירה למה שהבאנו משמו שכתב בפרק ב' מאיסורי ביאה שהבא על אם חמותו ואם חמיו נדון בשרפה ככל אותן הכתובות בתורה. ועוד קשה דבהקדמת ס' קדושה כתב הלכות אסורי ביאה יש בכללן ל"ז מצות כו' שלא לבעול הבת, זח"ט שלא לישא אשה ובתה ובת בנה ובת בתה וכו', והוא המנין עצמו שמנה כאן בזה הספר שלא לבעול הבת במצוה דאורייתא אף שבג"ש היא מוצאת וטעמו ודאי הוא מה שכתבתי לעיל שקבלה היתה בידם שהבת בכלל בת הבת כשל תורה היא, אבל אם חמותו ואם חמיו אין הוא מונה אותן בשום מקום כלל ועכ"פ הדבר קשה שאם אינן אצלו מדאורייתא ולכך אינו מונה אותן א"כ איך כתב בפרק ט"ו מהל' סנהדרין ופרק ב' מהלכות איסורי ביאה שדינן בשריפה ודין עונש זה לא שייך במידי דלאו דאורייתא ואי מדאורייתא חשיב לה שלכך אמר שנדונין בשרפה א"כ היאך לא מנאן עם שאר לאוין מדאורייתא. ועוד לשונו ז"ל עצמו בפרק א' דאישות קשיא מיניה וביה דברישא כתב כל שאסר ביאתו בתורה וכו' והן האמורות בפרשת אחרי מות הן הנקראות עריות כו' דמשמע שאם חמותו ואם חמיו שאינן אמורות שם אינן עריות מן התורה ואחר כך כתב ויש נשים אחרות שאיסורן מד"ס ועשרים הן ואלו הן וכו' ובכלל אלו העשרים שהן מד"ס אינן נזכרים אם חמותו ואם חמיו א"כ תימה הוא דמאורייתא אפקינהו ולרבנן לא עיילינהו, וכל אלה הערות חזקות לא ראיתי מי שיתעורר בהן כלל:

ואחרי העיון והחקירה נ"ל דהרמב"ם סובר דכשאומר הכתוב ערות אשה ובתה לא תגלה וכו' אינו דוקא אשה ובתה דהיינו האם תחלה ואח"כ הבת אלא ה"ה בתה ואשה כלומר הבת תחלה ואח"כ האם ג"כ בכלל הלאו הוא, הודיענו הרב זה באומרו בספר הזה סי' של"ו הזהירנו מגלות ערות אשה ובתה וכו' והוא שתהיה אחת מהן אשתו ויבעול האחרת וכו' הרי כתב בהדיא שכל אחת מהן שתהיה אשתו ויבעול האחרת אחריה עובר באזהרה זו מן התורה ופירושא דקרא ערות אשה ובתה הוא ששתיהן יחד עליו ערוה בין שתקדם אשה לבתה ובין שתקדם בתה לאשה וזה פשוט בדברי הרב, ומינה נמי לדידיה שמ"ש עוד הכתוב את בת בנה ואת בת בתה לא תקח הכי נמי הוא בת

בנה ובת בתה לא תקח על אשה או אשה על בת בנה ובת בתה. והרמב"ם שכתב של"ה הזהירנו מגלות ערות אשה ובתה וכו' כונתו ג"כ זאת היא שכל איזו מהן שתהיה לו תחלה ויגלה אחריה ערות האחרת בכלל אזהרה זו וקיצר במובן כי סמך על מה שכבר כתב בערות אשה ובתה שהוא תחלה בפסוק ולא הוצרך לאומרו בסופו דממילא את בת בנה ואת בת בתה נמי הכי הוא בת בנה ובת בתה על אשה או אשה על בת בנה ועל בת בתה דהוו להו אם חמותו ואם חמיו הילכך כמו שלא מנה ואין ראוי שימנה אשה ובתה ובתה ואשה לשתי אזהרות כן חוייב שלא ימנה בת בנה על אשה ואשה על בת בנה לשתים ולא בת בתה על אשה ואשה על בת בתה לשתים אחרות, ומעתה כשכתב הרב בא' מאישות שאותן האמורות בפרשת אחרי מות הן הנקראות עריות לא שלל מהן אם חמותו ואם חמיו אע"פ שאינן אמורות שם בפירוש דמ"מ נכללות הן בבת בנה ובת בתה המפורשות שם כנז'. ואע"ג דבפרק הנשרפין מסקינן מה בעונש עשה למטה כלמעלה אף באזהרה עשה למעלה כלמטה וכתב רש"י עשה למעלה חמותו ואם חמותו ואם חמיו שלא נאמר בהן אזהרה כלמטה בתה ובת בנה ובת בתה וכו' ע"כ, ויצא להם מג"ש דהנה הנה זמה זמה, לא יקשה זה אל הרב כלל לפי שרשיו שכל הנדרש בג"ש אינו מדאורייתא כי לדעתו תהיה אצלו כאן הג"ש רמז מחכמת הכתוב והעיקר הוא המשמעות וכמו שכתבנו שבכלל אשה ובתה היא בתה ואשה דהיינו חמותו ועל זה הדרך אם חמותו ואם חמיו בכלל בת בנה ובת בתה. וכל זה רמז הרב באמרו הזהירנו מגלות ערות אשה ובתה וכו' והוא שתהיה אחת מהן אשתו וכו' כדאמרן לעיל. והדברים האלה עמוקים ודקים ומנקים אותו מכמה ערעורין וטענות שטענו עליו המשיגים:

כתב עוד וכבר הלקו בן סורר ומורה מדין ג"ש בת גזירה שוה אמרו מלקות בבן סורר ומורה מנין ויסרו מויסרו ובן מבן וגם הרב מודה שחייבי מלקות כולן ד"ת הן עכ"ל. ותשובה זו פשוטה מאד ובכלל מה שכתבתי היא, כי הרב לפי שרשיו יפה הודה והורה שכל חייבי מלקות תורה הן ואף שיש מהן שיצאו מדין ג"ש משום דמכל מקום העיקר הוא מן התורה שהעונש עצמו בהדיא קאמר קרא בבן סורר ויסרו אותו אלא שלא פורש יסורין אלו מה הן ומג"ש בת ג"ש למדנו שהן מלקות ופשיטא היא שזה עיקרו מדברי תורה ופירושו מד"ס שיש לו דין תורה אף לפי דעת הרב:

עוד כתב (לעיל) ואני חוזר וצווח על דברי הרב שכמה דברים למדנו בגמרא אותם במדות אלו שהתורה נדרשת בהן וכונתו בכלן שהן תורה שלמה והרב מנה מצות ל"ת רפ"ז לאו בעדות אבות על בנים והיא באה מדין רבוי כמו שמפורש בזה בורר וכן בנים להדדי פיסול שלהן מן התורה וריבו אותם ממ"ש א"כ ליכתוב רחמנא אבות על בן מאי בנים

דאפילו בנים להדדי וכן בנים לעלמא פסולים ופסולם נחשב גוף תורה וכל אלו מדרשות מן הרבויין עם היות פשטא דקרא שלא נהרוג אבות בעון בנים ובנים בעון אבות וכמו שמפורש בקבלה ואת בניהם לא המית ככתוב בתורת משה לא יומתו אבות וגו'. גם הרשב"א בענין זה הוסיף להפליא על הרב ז"ל וכתב בתשובה מה שכתב הרמב"ם שיש הפרש בין קרובים מצד האם לצד האב יצא לו מפני שאותן קרובות ממדרש חכמים הן וכמו שאמרו אשכחן קרובי האב קרובי האם מנ"ל אמר קרא אבות אבות תרי זמני כו' וכל הבא מדרשא מדרבנן הוא כו' ואם אתה אומר כן אף קרובי האב מדבריהם שהרי פשטות הכתוב אינו אלא שלא יומתו אלו בחטא אלו כו' וכן לא יהיו קרובי האב ד"ת פסולין לזכות אלא לחובה שהרי לא יומתו כתיב ולזכות לא למדו אלא מלא יומתו תרי זמני וכו' ומלבד קושיות גדולות שהקשו עליו גדולי הדורות ומהם אחד מרבותי רב גדול ומובהק חבר ספר המצות והביא עליו תילי תילים מראיות ודברים מבטלין וסותרין העיקר ההוא עכ"ל:

ואני עני עיני דאבה לנגע וקלון הרב הגדול והנורא אשר חרפוהו וחשבוהו לא בלבד טועה בדברי הגמ' כי אם גם בדברי עצמו כמו המעורבבין וקלי המוח כאשר הרשב"א טוען עליו שלפי דעתו שכל הבא מן המדרש הוא מדרבנן טעה במנותו קרובי האב למצוה של תורה שגם הם מן המדרש ופשט הכתוב אינו אלא לא יומתו אבות בחטא הבנים ועוד לא יומתו כתיב דהיינו לחובה אבל לזכות מדרשא נפיק כנז', ובאמת כל אלו טענות גדולות ותמיהות חזקות דמיניה וביה אב"א ניזיל ביה נרגא שיהיו דבריו סותרין את דבריו ולא יבין. ולכן אומר כי הוא ז"ל מלבד שגבה לבו בדרכי העיון גם הוא חכם וראה את הנולד מאשר יכוהו בלשון וישטמוהו בעלי חצים והקדים לו לשמו רפואה ממכותם, ונתבאר זה ממה שכתב הוא עצמו בס' זה סימן רפ"ז וז"ל הזהיר הדיין שלא לקבל עדות הקרובים כו' וה"א לא יומתו אבות וכו' ובא הפירוש המקובל בספרי לא יומתו אבות בעדות בנים וכו' וה"ה לדיני ממונות, וזכר לנו בד"נ על צד הגוזמא שלא נאמר אחר שזה אבוד נפש לא נחשוד הקרוב בו אבל נעשה בעדותו אחר שעדותו לאבוד נפש קרובו ואין זה מקום לחשדו ולפיכך לקח למשל הראשון שבקרובים וגדול האהבה והיא אהבת האב לבן והבן לאב והנה יאמר אחר שאין מקבלין עדות אב על בן ואפילו לחייבו מיתה כ"ש שאר קרובים שלא יקובלו כו' עכ"ל:

וזה הלשון כפי פשוטו קשה מאד שהנה שם בגמ' בפ' זה בורר (סנהדרין כ"ז:) במשנה אמרו אלו הקרובים אחיו ואחי אביו וכו' ועליהם שאלו בגמ' מנה"מ ותירצו דת"ר לא יומתו אבות על בנים כו' וכתב רש"י על כרחך הני שתי אבות באחין קא משתעי קרא

שהם קרובים מן הכל דאב ובנו לא מצי למימר דא"כ לא הוה קרי להו אבות דחד אב וחד בן סגי כו' עכ"ל. וא"כ יש לתמוה על הרמב"ם שכתב כאן לקח למשל הראשון שבקרובים כו' והיא אהבת האב לבן כו' דמשמע דמפרש קרא כפשטיה באבות ובנים ממש הפך פירוש הגמ' שהוא באחין. ועוד קאמר וכ"ש שאר הקרובים כו' וגם זה שלא כדרך הגמ' דאיהו לקרובים בכ"ש מפיק להו ובגמ' לא קאמר אלא בנים להדדי מנ"ל ומפיק להו מאבות על בנים דלא קאמר על בן כו', וזאת הקושיא עצמה תפול עליו במה שכתב בפירוש המשנה במשנת אלו הן הקרובים כו' אב ובנו הם ראשון בראשון והטעם שלא מנו אותם במשנה לפי שהוא מבואר במקרא ולא למדנו איסור עדות הקרובים אלא ממה שהזהיר השי"ת מלהעיד האב על הבן או הבן על האב כמו שנאמר לא יומתו אבות על בנים כו' כלומר לא יומתו בעדות בנים עכ"ל. וגם זה קשה דהיכי קאמר ולא למדנו איסור הקרובים אלא ממה שהזהיר מלהעיד אב על הבן וכו' והא קמן מפורש בגמ' דלא למדנוהו אלא מדקאמר אבות על בנים ולא אב על הבן וכו':

ואמנם כל זה ואם על פני כל העם יכבד לפום ריהטא, קל הוא ונקל אל השלם במבטא, ואהלו בשרשי הרב נטה, קלע אל שער חכמתו ולא חטא. וכבר העתקתי לעיל מה שכתב בפתיחת פירוש המשנה שדיני התורה נחלקים לה' חלקים ואחד מהם פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בכתוב כו', ומן הפשוט בו שם כתבתי אני לעיל בביאורו שלא על הרמז לבדו יחיה הרב למנות אותו דבר מדאורייתא אלא על הפירוש שיש להם מקובל בו מפי משה, וכן הדבר הזה אצלו שהיות פירוש הכתוב כך לא יומתו אבות בעדות בנים מקובל הוא לרז"ל, וזהו שכתב בסי' רפ"ז ובא הפירוש המקובל בספרי לא יומתו אבות בעדות בנים, וכן בפרק י"ג מהל' עדות כתב מפי השמועה למדו וכו', וזה ודאי אינו מחודש מד"ס דאע"ג דפשטיה דקרא הוא לא יומתו בעון בנים וכמפורש בקבלה כאשר כתוב בתורת משה וכו' כמו שהקשה הרמב"ן מ"מ הא נמי משתמע מיניה ויסבול שיפורש אבות על עדות בנים כמו אבות על עון בנים וכן קבלו הם ז"ל בפירושו, ואינו זה מהם אלא פירוש על עיקרו מד"ת שתורה הוא ג"כ לדעת הרב. ומצאתי בספרי פ' ראה פ' כי יסיתך מכלל שנאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים כו' למדנו שאין מעידין זה על זה כו' ע"כ. ראו עיני ושמח לבי כי זו מדבריהם ז"ל ראיה ברורה לפירושי ומסכים לדעת הרב דאע"ג דפשטיה לא יומתו אבות על עון בנים מ"מ יש בכלל זה גם כן על עדות בנים והילכך כמו שבעון בנים מן התורה ה"נ בעדות בנים, ועל זה סמך הוא ז"ל בעדות הקרובים ומנאו מן התורה ואמר שלקח הכתוב למשל הראשון שבקרובים וכו' וכ"ש שאר הקרובים, שלדעתו כל מה שכתבו בפ' זה בורר א"כ ליכתוב אב ולכתוב בן

רמז בעלמא הוא מחכמת הכתוב כמו שרגיל הרב ז"ל לומר, והזכרנוהו לעיל ולכך לא זכר מזה לא בפירוש המשנה ולא בס' מנין המצות ולא בס' היד. ובזה אין מקום למה שהקשה הרמב"ן כי אבות על בנים וכן בנים להדדי ובנים לעלמא כלם נחשב פיסולן גוף תורה ואינם אלא מדרשות מן הפסוקים כו' דהא אמרן כי אלו לדעת הרב לא מחמת המדרשות נחשבין תורה אלא מחמת הכתוב עצמו שקבלו ז"ל בפירושו אבות על עדות בנים כו':

וניחא נמי מה שהקשה הרשב"א מה נשתנו קרובי האב מקרובי האם שמנאם מדאורייתא והם ג"כ מדבריהם ופשט הכתוב אינו אלא לא יומתו אבות בחטא בנים כו', שכבר כתבתי כי אף שזה הוא הפשט הגלוי בכתוב גם אבות בעדות בנים אינו יוצא מפשוטו דהא נמי משתמע שפיר לא יומתו אבות על עדות בנים כדאמרן לעיל וקבלת רז"ל תכריע וא"כ לא המדרש הוא העיקר כי אם אף הפשט. ועם זה מתורץ יפה מה שהקשה עוד שגם קרובי האב לזכות לדעת הרב לא היה ראוי שיהיו נחשבים מן התורה דלא יומתו אבות כו' כתיב דהיינו לחובה ומדרשא לא יומתו תרי זמני למדו אף לזכות באם אינו ענין כו' ע"כ, והא נמי לאו מילתא לדעת הרב כי כל אלו הדרשות רמז בלבד ולא מהן מנאן הוא מד"ת אלא מן הק"ו לחובה פסילי לזכות לא כ"ש, דלדעתו אין זה ק"ו גמור אלא גילוי מילתא בעלמא, והענין שבמקום עצמו שפסלם לחובה שם פסלם לזכות ומילתא דמשתמעא ממילא היא, וכן שאר הקרובים דגמר להו הרב בק"ו גילוי מילתא בעלמא הוא דכיון דכל הקורבות מקורבת אב ובן קא אתו בכלל אבות על בנים נינהו, וכן כתב הוא ז"ל בפ' ט' ממאכלות אסורות ובפרק ראשון מטומאת מת אין טומאת משא במת מד"ס אלא מד"ת ויראה לי ששתק הכתוב ממנה כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפי' בת הבת, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפי' בישולו עכ"ל. וכל הרואה יתפלא בו שהיאך כתב דאיסור בשר בחלב הוא מכ"ש דבישול ובגמרא אמרו בפירוש דמלא תבשל יתירא נפיק, אבל למי שרגיל בשרשי הרב זה פשוט כי הוא ז"ל סובר שמה שדרשו מלא תבשל תלתא זמני רמז בעלמא הוא ועיקר האיסור מגופיה דקרא נפיק בכלל איסור הבישול. וכן הוא איסור הבת וכן הוא איסור עדות הקרובים בכלל אבות על בנים:

ועם זה נמלטנו יפה מכל מה שתמה עוד הרמב"ן בזה הענין וכתב (לעיל) וכן אוכל בשר בחלב והנהנה ממנו לוקין ואינן נזכרים בתורה, ואני תמה ומתפלא על הרב שהיה לו ללמוד מאלו על אחרים שהרי לא פירשו חכמים באלו שהם דבר תורה בקבלה ולא

הזכירו בהן שום חדוש אלא שנו אותן במשנה כל הנדרשים ומאלינו אנו מכירין דבריהם שהם מה"ת ונלמוד שהמדרשים להם דבר תורה הם אצלם עכ"ל:

ואני הצעיר תמה יותר ומתפלא הפלא ופלא ממי שמחפש אחר דברי הרב ומבקר את מומן, למה לא יחפש אחריהן במקומן, לקיימן ולתת כבוד לשמן, ובאמת אם היה מחפש יפה אחר דבריו בכל מקומות מושבותם וקרב אותם אחד אל אחד היה צופה ומביט כי הדבר אצל הרב אינו שאלו שלוקין שאינן נזכרים בתורה, כי נזכרין הן ומבוארין בה לפי דרכו שכתב דשתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו כו' כלומר אכילה בכלל בישול וכאילו היה גם היא כתובה בתורה בפירוש ונכנסת בתוך הבישול. וא"כ לא ממדרש לא תבשל תלתא זימני אלו לוקין ונלמוד מהן שהמדרשים כלן דבר תורה כמו שהרמב"ן אומר אלא זה רמז בלבד ופשט הכתוב הוא העיקר להלקות על האכילה מכח הבישול המפורש בכתוב:

עוד הקשה הרמב"ן מדברי הרב עצמו שמונה לאוין למלקות אכילת חטאת ואשם חוץ לקלעים ואכילת עולה כו' ואכילת קדשים קלים קודם זריקת כו' והם באים ממדרשו של ר"ש דאמר קרא יתירא ליכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם מיהדר מיפרט בהו למה לי ליחודי לאו לכל אחד ואחד כו' ומ"מ מן המדרש הוא שמלקין אותו כו' וכבר יצא המנין בהודאת הרב ליותר מעשרים שיש בהן מלקות מדרשא או מהמדות עכ"ל:

ומדעתי כי אין הודאה לרב באלו כלן ולא אפילו במקצתן כלל שהרי הרמב"ן עצמו הוא מביא לשון הגמרא ליכתוב רחמנא לא תוכל לאוכלם מיהדר כו' למה לי לייחודי לאו כו' שהמתבאר מזה הוא שהדרשא אינה עושה אלא יחוד הלאוין בלבד וכן הוא ודאי כי אלו כלן שזכרן כאן הרמב"ן יש בהן לאו מפורש בכתוב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך כו' אלא שהוא לאו שבכללות ואין לוקין עליו ומקרא יתירא למדנו שהלאו נתיחד לכל אחד מהן לבדו ולוקין על כל אחד בפני עצמו הילכך אין לומר בהן שמן המדרש הוא שלוקין כי אין לוקין אלא על הלאו המפורש בכללן והמדרש לא עשה כי אם גילוי בלבד שאינו לאו שבכללות, וא"כ זה וכיוצא בו אינו יוצא מכלל דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מד"ס שגם הוא תורה יחשב אף לדעת הרב והוא ז"ל ביאר כל זה בזה המאמר מצוה קמ"ג הזהירנו מלאכול מעשר שני של יצהר כו' ומי שאכלו לוקה כו' והוא אומרו יתברך לא תוכל לאכול וגו' ויצהרך ולא תרחיק למנות מעשר דגן ומעשר תירוש ומעשר יצהר שלש מצות עד שהוא כשיאכל שלשתן כאחת לוקה על כל אחד ואחד לפי שזה הפסוק אינו לאו שבכללות וכו' קרא יתירא כתיב מכדי כתיב ואכלת לפני ה' אלהיך כו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאכול אותם למה ליה למיהדר לפרושינהו לכלהו ש"מ לייחודי

לאו כו' הנה כבר נתבאר שכל מה שהוזהר ממנו בזה הפסוק כל ענין וענין בפני עצמו כו' עכ"ל. והסתכל בו שכתב שכל מה שהוזהר ממנו בזה הפסוק כו' ר"ל שמן הכתוב יש אזהרה מפורשת בהם ולא למדנו מן הדרש אלא שכל ענין מהם לאו בפני עצמו:

ואם יאמר אומר הרמב"ן לא יסד טענתו אלא על אכילת חטאת ואשם חוץ לקלעים ואכילת עולה ואכילת קדשים קלים קודם זריקה כו' שאלו אינן כתובים בכתוב בפירוש כמו מעשר דגנך תירושך כו'. הא נמי לא קשיא דהא כתיב בקרך וצאנך וכתב הרב שם ובא הפירוש בקרך וצאנך לא בא הכתוב אלא לאוכל חטאת ואשם חוץ לקלעים, וכן הביא הרב שם ממסכת מכות על אוכל קדשים קלים חוץ לחומה שאכילת כל דבר חוץ למקום אכילתו לא תוכל לאכול קרינן ביה, וכן בבשר העולה כתב הרב באה הקבלה נדבותיך לא בא הכתוב אלא לאוכל תודה ושלמים לפני זריקת דמים. וכלל הענין בכל זה שכל אלה ממלות הכתוב יוצאין אלא דסתומין הם בהן ובא פירושם בקבלה והרי הן עיקרן מד"ת ופירושן מד"ס ועל כלן הוא שאמרו שם בגמ' מיהדר מיפרט בהו למ"ל ליחודי לאו כו' שהקשה ממנו הרמב"ן כנזכר לעיל ולא קשיא כלל כי על יחוד הלאו בלבד אמרו ולא על עיקר הלאו ודוק:

הקשה עוד הרמב"ן (לעיל) שהרב מנה לאו בערל שאכל תרומה וקדשים והוא בג"ש מן הפסח כו' והתנצל בו הרב שהוא מפי השמועה ואני רואה אותם בגמ' יבמות מסתפקין בדבר מאד ושאלו כו' ומסיק הנך נפישן כו' ולא תלו עצמן בשמועה זו שהרב מסכים עליה עכ"ל. ולכאורה ודאי זו קושיא היא כי הרב עצמו כתב בפרק ז' מתרומות כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה שהרי נאמר תושב ושכיר בתרומה ונאמר תושב ושכיר בפסח מה התם ערל אסור בו אף בתרומה ערל אסור בו ואם אכל לוקה מן התורה ע"כ. הנה אומר שאסור לאכול מן התורה ולוקה מן התורה אע"פ שהוא אינו מביא אותו אלא מג"ש דשכיר ותושב וא"כ לדבר הנלמד מג"ש חשיב ליה מן התורה, ובזה עצמו כתב במאמר זה סי' קל"ה הזהיר מלאכול הערל תרומה כו' וזאת האכילה לא התבארה בתורה אבל היא נלמדת בג"ש והמקבלים אמרו על זה שזה האיסור הוא מדאורייתא ולשון יבמות מנין לערל שאינו אוכל תרומה נאמר תושב ושכיר כו' אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו וה"ה לשאר קדשים הנה כבר התבאר לך שהערל אסור בתרומה מן התורה והמשוך אסור מדבריהם והבן זה עכ"ל. וזה עצמו הוא מה שכתב בהל' תרומות לא שהוסיף כאן שביארו המקבלים שזה האיסור הוא מדאורייתא והוא מה שהרמב"ן סובר עליו שהתנצל בו שהוא מפי השמועה כלומר שלא מג"ש לבדה הוא

אומר אסור מן התורה ושלוקה אלא מפי השמועה והיא הקבלה שקבלו באיסור דבר זה הוא מדאורייתא:

מ"מ יש לשום שכל והבן באיזה מקום ביארו זה המקבלים שאיסור הערל מדאורייתא. והנה ממה דסמוך לזה כתב הרב ולשון יבמות וכו' משמע שמלשון יבמות הוציאו, ויגענו ולא מצאנו שם רמז לביאור זה. ותו קשיא לי שחתם הרב וכתב כבר התבאר לך שהערל אסור מה"ת והמשוך מדבריהם כו', ויש לדקדק המשוך מאן דכר שמיה עד שיצטרך לומר שנתבאר בו שהוא מדרבנן, ועוד דבלשון זה שזכר מהגמרא מנין לערל כו' לא נזכר משוך כלל והיאך כתב אחריו כבר נתבאר שהמשוך אסור וכו'. וכבר הרציתי הערותי אלה בלשון זה לפני המעיינים וכלן עצרו במילין, ואני אמרתי אחכמה ולא היתה רחוקה ממני התשובה עם מה שמצאתי להרשב"ן בספר זוהר הרקיע באזהרה קל"ז כתב הערל אסור לאכול בתרומה מן התורה וכן אמרו ביבמות מנין לערל שאינו אוכל כו' ולפי שאמרו שם שהמשוך מותר מה"ת ואסור מדבריהם מפני שנראה כערל נראה שהערל אסור מן התורה ואינו אסמכתא והוא הדין לשאר קדשים עכ"ל. ונראה לי שכ"ז מהרמב"ם ז"ל לקחו כי כן מצאו בלשונו והסופרים דילגוהו וחסרוהו ממנו ופירוש הלשון בשלמותו כן הוא אצלי, כתב תחילה שאיסור אכילה זו לא נתבאר בתורה אבל היא נלמדת בג"ש, כלומר ועם זה היתה ראויה שתחשב מדרבנן לפי שרשיו, אבל אמרו עוד שם בגמרא שהמשוך מותר מן התורה ואסור מדבריהם ונתנו טעם לדבר מפני שנראה כערל, אשר זה יורה שאיסורו של משוך אצלם משום גזרה דערל וממילא הוא דהערל אינו אסמכתא מדבריהם שאם כן היה האיסור במשוך גזרה לגזרה אלא ודאי הערל מן התורה נקטי ליה כי כך קבלו. וזהו שכתב הרמב"ם והמקבלים אמרו שזה האיסור מדאורייתא, כלומר במה שאמרו שהמשוך אסור משום גזרה דערל שם אמרו שהערל עצמו הוא מדאורייתא, וזהו שחתם כבר התבאר שהערל אסור מן התורה והמשוך מדבריהם, ומשום שאלו השני דברים סמוכים והאחד מורה על האחר והרב בכל זה לדרכו הוא הולך שכל הנדרש מן המדות הוא מדרבנן זולתי באשר הם יאמרו בפירוש שהוא מן התורה וכאן אמרוהו בפירוש באמרם שהמשוך אסור משום שנראה כערל. והרי הוא בזה מוצל יפה מתלונות הרמב"ן ז"ל, ומה שטען על זה שבגמ' יבמות לא תלו עצמן בשמועה זו כלומר שלא זכרוה אצל הג"ש אינה קושיא מאחר שזכרוה שם בסמוך:

ומה שהקשה עוד על זה (לעיל) שבגמרא יבמות מסתפקים כו' ומסיק הנך נפישן ולא תלו עצמן בשמועה זו כו', גם כן אינה קושיא כלל לדעת הרב כי כל אלה הדברים רמזים

בעלמא הן ובהן הוא שנפל הספק בגמרא איזה מהם הוא הרמז לזה הדין אבל עיקר האיסור מקובל היה להם דמדאורייתא הוא ומבואר היה ביניהם שעל אותה הקבלה סמוכים ולא היה צריך להם לדבר בה שם באותו מקום. וכבר כתבתי זה לעיל כמה פעמים:

כתב עוד הרמב"ן וכן אופה שיירי מנחות חמץ מנה אותו הרב לאו למלקות ולמדו אותו בגמרא מדין רבוי והודה בו הרב שהוא דבר תורה ממה ששנינו וחייבין על לישתה ועל אפייתה עכ"ל. ואני איני רואה שם בגמרא דמדין רבוי למדוהו אלא מסמיכות לא תאפה חמץ חלקה נתתי כו ופירשוהו הם ז"ל כאילו כתוב לא תאפה חלקם שהם שיירי מנחות. ומ"מ לא על זה הסמיכות סומך הרב וגוזר בו מלקות דסוף סוף דרשא היא שלא כפשט הכתוב והוא השריש שאין לוקין על הבא מן הדרש. אבל סמך על המשנה ולשונו ז"ל בסי' קכ"ד הזהירנו מאפות שיירי מנחות והוא אמרו לא תאפה חמץ חלקם נתתי להם כאילו יאמר שחלקם שהם שיירי מנחות לא יאפה חמץ ומי שאפה אותה חמץ חייב מלקות כמו שבא לשון המשנה ואמרו וחייבין על אפייתה עכ"ל. וזהו שכתב הרמב"ן והודה בו הרב כו' ממה ששנינו כו' וחייבין כו'. אבל היה לו ז"ל לדקדק בדברי הרב כי אחר שכתב הזהירנו מאפות כו' וכתב ומי שאפה חייב מלקות כו' לא היה צריך לכתוב עוד כמו שבא לשון המשנה כו' שבמה שאמר שיש בזה אזהרה מן הכתוב הוה סגי וכן דרכו שם לזכור המלקות בלבד אחרי שכתב האזהרה. אבל דעתו ז"ל רחבה ועינו ראתה כי אין המלקות מחוייב מזאת האזהרה כיון דפשטיה דקרא אינו רק חלקם נתתי כו' ופנה למטה לא למעלה אל לא תאפה ואין כאן לאו בחלקם, לכך הוצרך לומר שחייב מלקות כמו שבא במשנה כו' ולא הביא המשנה בלבד להוראת המקום שנתבאר בו המלקות כי לא היה צריך לכך כיון שאמר הזהירנו כו' וכל אזהרה יש בה מלקות ואם היו בה דקדוקים וחלוקים היה אומר ומשפטי מצוה זו במקום פלוני כמו שכתב כאן אח"כ. אבל טעמו באומרו כמו שבא לשון המשנה כו' הוא לומר אע"פ שאני כתבתי הזהירנו מאפות כו' וה"א לא תאפה עכ"ז אזהרה זו לא היתה מחייבת מלקות כי דרשא היא אבל מלקות זה הוא מהמשנה שאמרה וחייבין על אפייתה כי בזה הורו שכך קבלו בפירוש שמן התורה הוא ויש עליה מלקות וכבר כתבתי לעיל שכן למד הרב שבאיזה דבר של סופרים יש קבלה אצלם שהוא מן התורה ממה שהזכירו הם עצמם בו שחייב כרת. וא"כ זה שכתב הרמב"ן לקושיא על הרב שהורה ממה ששנינו וכו' אדרבה הוא תירוצו ואינו כמו שהוא ז"ל חושב שהביא זה ששנינו וכו' לומר שאמרם שם חייבין הוא

מטעם דרשתם לא תאפה חמץ אלא מטעם שכן היתה קבלה בידם ומה שאמר חייבין כלומר שכן קבלו הם שחייבין אע"פ שאין בפשוטו של מקרא חיוב זה ודוק:

כתב עוד הרמב"ן (לעיל שם) ובמצוה שכ"ב מנה אלו שאין מיתת ב"ד דוחה שבת והיא באה מדין רבוי ממה שאמר בגמרת סנהדרין תנא מושבות קא קשיא ליה וכו' עכ"ל:

ולבא אל תכונת דבר זה צריך אני להקדים מה שכתב הרב ז"ל במצוה זו בסימן שכ"ב הזהיר מענוש החטאים ולהעביר הדינין עליהם ביום השבת רצו בזה שלא ישרף מי שנתחייב שריפה והוא הדין לשאר מיתות ב"ד ולשון מכילתא לא תבערו אש בכלל היתה ולמה יצתה ללמד מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות ב"ד ואינה דוחה את השבת אף כל שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת. והנה אמרו הבערה ללאו יצתה ואינה הלכה אבל לחלק יצתה והוא שיהיה חייב על כל מלאכה בפני עצמה. ובגמרא דבני מערבא בכל מושבותיכם מכאן לבתי דינין שלא יהיו דנין בשבת עכ"ל:

לכאורה קשיא מאחר שהוא מזכיר בתוך דבריו מחלוקת הגמרא בפרק אחד דיני ממונות הבערה ללאו יצאה או לחלק וכו' ושם אמרו ברייתא דר' ישמעאל משום שנאמר והומת בין בחול בין בשבת ואפילו מיתות ב"ד ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם ולהלן הוא אומר לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיהם מה מושבות האמורה להלן ב"ד אף מושבות האמור כאן ב"ד ואמר רחמנא לא תבערו אש בכל מושבותיכם ופירש רש"י אפילו שריפת ב"ד ומבואר בברייתא זו שאין מיתת ב"ד דוחה שבת, קשה א"כ למה לא הביאה הרב והוצרך אל המכילתא דשריפה בכלל היתה וכו', ותו דעוד מלתא בפומיה רצו בזה שלא ישרף וכו' וה"ה לשאר מיתות בית דין דמשמע שמבנין אב והוא הדין קא מפיק ליה וסמוך לזה מביא המכילתא דמפיק לה ממדת כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל כו'. ועוד מימרא דבני מערבא למאי אתיא ולא סגי ליה המכילתא דהאי גופיה גמר מינה דבתי דינין אין דנין בשבת. ונראה לי דהרמב"ם לא קא חשיב אזהרה זו מדאורייתא אלא ממשמעותא דקרא דכיון דקאמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם סתמא דכל מושבותיכם אף במושבות ב"ד משמע והיינו ודאי ברייתא דפרק אחד דיני ממונות ואע"ג דהתם מושבותיכם ממה להלן ב"ד אף כאן ב"ד קא דרשי ליה לא חש לה הרב דסבירא ליה דההוא גילוי מילתא בעלמא ופשטא דקרא עיקרא דמילתא דבכל מושבותיכם משמע אפילו בב"ד וכתב וה"ה כו' דכיון דגלי קרא באחת ממיתות ב"ד דהיינו שריפה ה"ה לשאר מיתות ב"ד כדגמרי התם בגמרא לרציחה שאף היא אינה דוחה שבת ואינו ודאי כי אם בהוא הדין והביא המכילתא לומר שגם היא נתנה רמז למיתות ב"ד בענין אחר אבל הוא לא יסמוך כי אם על הפשט ולכך הביא לזה לראיה

מגמרא דבני מערבא שאמר בכל מושבותיכם מכאן כו' ולא הזכירו ג"ש ולא מדת דבר שהיה בכלל וכו' א"כ מסתמא כולה מילתא מפשטא דקרא שמעינן לה ודוק:

כתב עוד הרמב"ן ומלקות באכילה דיוה"כ אין לנו בתורה ונלמד בגמרא בג"ש והרב מנה אותו מדין ק"ו במצוה קצ"ו עכ"ל. ומלקות לאוכל ביוה"כ אנכי לא ידעתי כי מחייבי כריתות הוא אם לא שכתבו מטעם כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כרתן. ונראה דאשגירת לישן דהרמב"ן הוא ורצונו לומר אזהרה לאוכל ביוה"כ. ומ"מ לשונו קשה אצלי שכתב שהרב מנאו מדין ק"ו ומבואר שם בדברי הרב כי הק"ו שהביא מברייתא דספרי לא לאזהרת אכילה הוא אלא לעונש מלאכה וכך היא הצעה של ברייתא דספרי כמו שכתבה הרב כל נפש אשר לא תעונה הרי זה עונש עינוי אבל אזהרה לעינוי עצמו לא שמענו כשהוא אומר עונש מלאכה שאין ת"ל דק"ו הוא מה ענוי שאינו נוהג כו' מלאכה כו' אינו דין וכו' א"כ למה נאמר עונש מלאכה ללמוד ממנה כו' וא"כ זה הלימוד מג"ש הוא וכן אמרו בפירוש בפ' יוה"כ ולמה נאמר להקיש ולדון ממנו ג"ש נאמר עונש בעינוי ונאמר עונש במלאכה כו'. והא קמן שהרב גם כן מג"ש למד אזהרה בעינוי ולא מק"ו כמו שהרמב"ן אומר עליו כמתמיה. אבל נראה שכוונתו לומר שהרב מנאו מדין ק"ו שיש לעונש מלאכה דלהכי אייתר לן קרא דעונש מלאכה ועבדינן מיניה ג"ש לאזהרת אוכל כו'. וא"כ כבר ידע הרמב"ן מה שאמר שם בגמרא דבג"ש קא מפקינן לה ואין קושיא על הרמב"ם מצד זה. ומה שכתב לטעון עליו שהוא נלמד בגמ' בג"ש לא על ג"ש זו אמר אלא על ג"ש אחרת שאינה באה מדין ק"ו והיא מסקנת הגמ' דהאי תנא עצם עצם קא גמר כו' והכונה שאינו כדברי הרב שזה נלמד מג"ש הבאה מדין ק"ו. כן נראה לי פירוש לשון זה דהרמב"ן ואם לכך כיון דבריו נכונים ודברי הרמב"ם תמוהין שהוא עושה עיקר מברייתא דספרי שהיא דחויה שם בגמ' ואסיק רבינא דתנא עצם עצם קא גמר:

ומ"מ עיקר טענתו דהרמב"ן על הרב שמונה אזהרה זו מן התורה אע"פ שהיא באה מג"ש או מדין ק"ו כו' אינה קושיא ותירוצה הוא מה שכתב הרב עצמו לקמן בסוף מ"ע קצ"ה וז"ל אחר שהעונש מפורש אין לחוש על האזהרה ואם היא מן הדין כו' והאריך עוד בזה בהקדמה שהקדים אל מנין המצות בסוף שורש י"ד וז"ל לפעמים לא תתבאר האזהרה בכתוב בלאו גמור אבל יזכור העונש לבד ויניח האזהרה והעיקר אצלם לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר ואי אפשר מבלתי אזהרה לכל מי שחייב לו עונש ולזה יאמרו בכל מקום עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל כך וכך וכשלא תהיה האזהרה בכתוב ילמדוה בסברא מן הסברות התלמודיות כמו שזכרנו באזהרת מקלל אביו ואמו. ומכה אביו כו' אשר לא נתבארו בכתוב כלל שלא אמר לא תקלל לא תכה אביך אך חייב המיתה למי שהכה או

קלל אז ידענו שהן מצות לא תעשה והוצאנו להן ולכיוצא בהן האזהרה ממקומות אחרים בדרך היקש וזה אינו סותר אמרם אין מזהירין מן הדין או אומרם תמיד וכי מזהירין מן הדין כי אנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שלא נאסור מה שלא נתבאר בו איסור כלל בצד היקש אמנם כשנמצא העונש בביאור לעושה זה המעשה נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מוזהר ממנו ואמנם נוציא האזהרה בהיקש בשביל שיחזק לנו עיקר אמרם לא ענש אלא א"כ הזהיר עד כאן לשונו:

וכבר ראהו הרמב"ן וכתב עליו זה כלו טעות ופשרה משובשת שהקדימה לקיים דבריו שהוא מפקפק במדרש המדות וכו' ואפילו היה עונש מבואר מפורש לא יוציאו לו אזהרה מן הדין ר"ל מק"ו בשום פנים וכן אמרו בראשון של מכות בת אביו ובת אמו מנין ת"ל ערות אחותו גלה ערירים ימותו עונש שמענו אזהרה מנלן ת"ל ערות אחותך בת אביך או בת אמך אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אמו ובת אביו מנין ת"ל אחותך היא לא תגלה ערותה עד שלא תאמר יש לי בדין אם הזהיר על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו לא כ"ש הא למדת שאין מזהירין מן הדין הנה הוצרך להם מקרא להביא אזהרה לה מפני שאין מזהירין מן הדין ואפי' אחרי אשר מצאנו העונש, ע"כ:

ולי נראה שהפשרה ישרה ואין בה שום טעות ושיבוש ואדרבא מילתא דמסתברא היא דאזהרה מעונש קא אתיא שלא יתכן ודאי לתת עונש למי שלא הוזהר על הדבר וא"כ ממילא הוא דבמקום שענש שם הזהיר ואין זה נכנס בכלל אין מזהירין מן הדין, וזו הוא כונת הרב באמרו שכשהעונש מפורש לא נקפיד על האזהרה אם נביאה מן ההיקש כלומר כי אז האזהרה מאליה יוצאה מן העונש וההיקש אינו אלא גילוי מילתא בעלמא. ומה שהקשה הרמב"ן שהוצרך להם מקרא להביא אזהרה מפני שאין מזהירין מן הדין ואפי' אחר שמצאנו העונש, אם כלפי השואל הוא אומר כי מה זו שאלה בת אביו כו' מנין וכו' אחר שיש בכתוב עונש מפורש אין זו קושיא שהרב ז"ל אינו אומר שתמיד כשיש עונש מפורש בכתוב לא יכתוב האזהרה ויניח שילמדוה מההיקש כי ברוב תבא האזהרה מפורשת בכתוב אף שהיה אפשר להוציאה מההיקש ולפעמים אם לא תהיה האזהרה מפורשת במקרא לא נחוש עליה כל כך כשהעונש כתוב ולכן ישאלו בגמרא מנין לדעת אם יש שם אזהרה בפירוש או היקש, ואם כלפי המשיב יקשה שלמדו מפסוק ולא היה צריך לכך כיון שיש שם עונש הא ודאי לא קשיא דקושטא קאמר דאיכא אזהרה בפירוש ואין ה"נ שאם לא היה מוצא לה בפירוש הוה סגי ליה ללמוד אותה מן ההיקש מחמת העונש. ועוד כשנדקדק היטב זו גם כן אינה אזהרה מפורשת אלא דרשא דהא

רישא דקרא הוא ערות אחותך בת אביך או בת אמך לא תגלה וממילא סיפא נמי אחותך היא ארישא קאי דהיינו בת אביו שלא בת אמו או בת אמו שלא בת אביו אלא דמיתורא דרשינן ליה בבת אביו ובת אמו וא"כ האזהרה זו מן ההיקש היא ויאמר הרב לפי דרכו שבשביל שהעונש כתוב סגיא לן אך אזהרה מן ההיקש, ובזה עצמו כתב הרב בסי' קצ"ה שהביא שם לשון גמ' הנהדרין אזהרה לבן סורר ומורה מנין ת"ל לא תאכלו על הדם ופירש שר"ל לא תאכלו אכילה שהיא מביאה לשפוך דם והיא אכילת בן סורר ומורה כו'. שזו האזהרה דרשא היא ועוד שהיא לאו שבכללות כמו שכתב הרב שם ומספקת לו לפי שיוצאת מכלל העונש כנזכר. ומ"מ אזהרה זו אינו מונה הרב אותה מן התורה מחמת המדרש כמו שהרמב"ן חושב ומקשה, אלא מחמת העונש המפורש בכתוב שהאזהרה ג"כ כמפורשת מעצמה בכלל העונש וכן אחות מאב ואם אצלו בכלל אחות מאב בלבד או מאם דמכל שכן נפקא ואינו ק"ו גמור אלא גילוי מילתא בעלמא כדאמרן לעיל, וזה הוא שהרב כתב במל"ת של"ב הזהיר מגלות ערות אחותו והוא אמרו ערות אחותך בת אביך לא תגלה כו', ומלשון גלות ערות אחותו שכתב סתם משמע בכל גוונא בין מאב ומאם ובין מאב בלבד או מאם בלבד והביא לכולן פ' דערות אחותך בת אביך כו' שאין שם אלא אחות מאב או מאם, אין זה אלא דלדידיה אחות מאב ואם אינה יוצאת מכלל אחות מאב בלבד או מאם ואדרבה ק"ו היא ודוק:

כתב עוד הרמב"ן (לעיל) אבל אזהרת מקלל אביו ואמו הוציאוה בגמרא מדרשת לא תקלל חרש ואלהים לא תקלל שמכניסין בה כל אדם וכן אזהרת המכה אותם למדה ממכה כל אדם שהיא אצלם בלאו כמ"ש הכהו כו' לוקה עכ"ל. כתב זה כלפי מה שאמר הרב ז"ל באותה הקדמה שזכרנוה לעיל שאזהרת מקלל אביו ואמו ומכה כו' לא נתבאר בכתוב כלל שלא אמר לא תכה את אביך עכ"ל. ומקשה לו הרמב"ן שבגמ' הוציאוה מלא תקלל חרש כו'. ופליאה דעת ממני מה היתה כונתו ז"ל בזה כי ודאי לא נעלם מעיני הרב גמ' ערוכה בפרק ארבע מיתות ב"ד אזהרה למקלל אביו ואמו מנין ת"ל אלהים לא תקלל כו' והמסקנא היא דמלא תקלל חרש ואלהים לא תקלל נפקא במה הצד כו', ועוד שהרי הרב עצמו מסיים שם ואומר אך חייב המיתה למי שהכה או קלל אז ידענו שהם מצות והוצאנו להם ולכיוצא בהם האזהרה ממקומות אחרים בדרך ההיקש ע"כ. וזה רומז אל מה שהוציאו שם אזהרה מלא תקלל חרש כו' שזה הוא ההיקש והוא מבואר והרמב"ן יודה בו בהכרח שאין זו אזהרה מפורשת למקלל אביו דהא לא כתיב בהדיא לא תקלל אביך וכמו שכתב הרב ז"ל. אלא שהרמב"ן שמונה כל הנדרשים כמפורשים בכתוב הוה ליה לא תקלל חרש כמו לא תקלל אביך בפירוש והרב סובר דאינן כמפורשים ולאו תורה

ממש חשיבי ומ"מ הכא סגי זה לאזהרה משום שהעונש מפורש בכתוב האזהרה נשמעת יפה מתוך העונש והילכך רמז כל דהו דדרשינן ליה מלא תקלל חרש סגי וכל זה מבואר שם יפה בדברי הרב ויש להפלא מהרמב"ן שעשה עצמו כאילו לא ידעו והוא הזכירו שם בתוך דבריו:

עוד כתב הרמב"ן (לעיל) אנו לא מצינו דעת חכמים בזה אלא שהמדות כלן אצלם כדבר מפורש בתורה ודורשין אותן מדעתם ובג"ש הצריכו בה קבלה מפורשת מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום כו' כי התיבות יכפילו בתורה כמה פעמים כו' ונתפרש זה מן התלמוד שאמרו אדם דן ק"ו מעצמו ואין דן ג"ש ולענין שחיטת פסח שדוחה שבת אמר להם הלל לזקני בתירא נהי דג"ש לא גמירתו ק"ו איבעי לכו למידן אמרו ק"ו פריכא הוא, מאשים חכמתם מפני שלא דרשו מעצמם ק"ו לחלל שבת בשחיטת הפסח בק"ו מן התמיד שהמדות האלה כדבר מפורש בתורה הן עד כאן לשונו:

ומטוניה הא איהו כתב תו התם ויש עם המדות האלה תנאים ותנאי הק"ו שאין עונשין בו לא מלקות ולא מיתת ב"ד כו' ע"כ. וכדבריו ודאי כן הוא דהלכתא פסיקתא היא אין עונשין מן הדין ותימה על עצמו מעצמו כו' ובמקומות אומר כו' דא"כ מה זה שאמר הלל לבני בתירא איבעי לכו למידן ק"ו שתדחה שחיטת הפסח את השבת כי אם אין בק"ו כח להביא עונש ואפילו קל במלקות איך יהיה בו כח לדחות שבת שחמור ושקול ככל התורה כלה וחייבין עליה סקילה, זו ודאי קושיא היא ולא אדע לה תירוץ נכון לדעת הרמב"ן, אבל לפי דעת הרב יש לתרץ דאע"פ שהזכיר להם ק"ו לרמז בעלמא היה אומר להם כן ולא על הק"ו אמר לסמוך אלא על משמעותא דקרא דכתיב עולת שבת בשבתו כו' דגלי בעולת המוספין שדוחה שבת והוא הדין עולת התמיד דכתיב על עולת התמיד ומסתמא ה"ה שאר קרבנות צבור דמאי שנא, וז"ש הלל להם וכי פסח אחד יש לנו שדוחה שבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים כו' וכתב רש"י כלומר יותר ממאתים קרבנות כו', והכונה לומר שאף קרבן פסח כאחד מהם שגם הוא קרבן צבור ולמה יגרע כיון שכן ובכלל קרא דעולת שבת בשבתו הוא אין הק"ו בכאן אלא גלוי מילתא בעלמא. וזה עצמו הוא התירוץ למה שכתב הרמב"ן עוד שבמקומות אומרים לישתוק מיניה וליתי בק"ו כו' ומילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא כו' וכן אמרו סד"א ליתי בק"ו מבן צאן כו' ע"כ. דמבלי ספק אין אומרים זה וכיוצא בו להביא ע"י ק"ו מיתה או מלקות או שום עונש שאין לו עיקר כלל בתורה דבהכי ודאי הוא דאמרינן אין עונשין מן הדין. אבל בדברים שיש לעונש שלהם עיקר בתורה וכן לכל שאר דברים שעיקרן כתוב בתורה ולא נשלם בו הביאור כל כך ואתא קרא אחרינא לפרושי בזה הוא שאמרו דלישתוק מההוא

קרא וליתי בק"ו דכיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא בק"ו סגי על דרך שאמר באיסור הבת דשתק קרא מיניה משום דבכלל בת הבת היא ולגילוי מילתא אמרן דאתיא בק"ו:
כתב אמרם אין אדם דן ג"ש מעצמו אין כונתם שכל הג"ש מבוארות להם מסיני ונמסרות להם מפי מרע"ה שא"כ היאך חולקים תמיד בגמרא מר יליף לה מהכא ומר יליף לה איפכא מהכא אבל הכונה בג"ש שהיא מסיני לומר שיש בידם קבלה באיזה דין שיש ללמדו בג"ש מאיזו תיבה בענין שחיטה שאינה ראויה משחוטי חוץ ויהיה הדין דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה וסברת ר"ש ללמדה מטבוח טבח והכן דלא שמה שחיטה, עכ"ל בקיצור:
ובאמת יש לתמוה, דבר שהוא כן לפי דעתו מסופק ומתהפך לכמה גוונים היאך נאמר שהוא תורה ממש ונדון העובר עליו למלקות או למיתה בשבילו. ומה שכתב עוד שם לעיל תנאי הג"ש שאין אדם דן גז"ש מעצמו אבל אחר שלמדו אותם הרי היא כגוף תורה לכל דבר ע"כ. גם הוא תימה כי מה יועיל הלימוד שלמדו כיון שאחרי אותו לימוד עדיין מסתפקין ופוסחים בו על שתי הסעיפים להקל או להחמיר. והרב ז"ל ניצול יפה מכל זה במה שאינו מונה לדין תורה שום דבר הנדרש מהמדות אם לא כשיאמרו הם ז"ל שכך קבלו בפירוש שהוא דבר תורה וק"ל:
כתב ומפורש אמרו בגמרת סנהדרין אלא רודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו מנ"ל מק"ו מנערה המאורסה וכי עונשין מן הדין היקשא הוא דתנא דבי רבי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למדו מרוצח מעתה כו' ע"כ:
ואי מהא לא איריא שיש לומר דבהיקש אשר כזה אפילו הרמב"ם עצמו יודה בו דמדאורייתא חשיב כי כל ההיקשים הנה הנם אם ב' תיבות בפסוק אחד כמו העברי או העבריה מקיש עברי לעבריה כו' בפ"ק דקדושין, או שני פסוקים סמוכים כמ"ש רש"י ר"פ מרובה בד"ה היקשא הוא כיון דסמיכי להדדי הני קראי כו', ועוד כתב שם בסמוך וא"ד היקש כדמפרש התם הואיל וגנב משלם כפל וטוען טענת גנב משלם כפל מה גנב כו' אף טוען כו' ולאו מילתא היא דהאי מה מצינו בנין אב הוא ולא היקשא אלא סמיכות המקראות קרי היקש כו' ע"כ. או שתי פרשיות סמוכות כמו ולמה נסמכה פרשת כהן מברך לנזיר כו' פ"ג דתעניות. ובאלו ההקשים וכיוצא בהם הוא שחולק הרמב"ם וסובר שכל דרשותיהן מדרבנן ולא מדאורייתא אבל כאשר יקום איש על רעהו כו' היקש אחר הוא שהתורה עצמה הקישה נערה המאורסה לרוצח, וממילא מקיש נמי רוצח לנערה המאורסה דכן הדבר הזה כתוב ומשמע דשניהן שוין בדינן וכיון שהתורה עצמה היא האומרת א"כ תורה מפורשת היא. כן היה נ"ל מדעתי וקרוב הדבר מאד אלא

שאח"כ ראיתי שאיני צריך לו כי הרב ז"ל כתב בזה המאמר מ"ע רמ"ז ז"ל צונו להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף כלומר שאנו מצווין להרוג הרודף כו' והוא אמרו יתברך וקצותה את כפה ולשון ספרי במבושיו מה במבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בוקצותה את כפה כו' מנין שאם אין אתה יכול להצילו בכפה שאתה יכול להצילו בנפשה ת"ל לא תחוס עינך הנה כבר נתבאר לך כו' והכונה היא להציל הנרדף באיבריו של רודף ואם אי אפשר להצילו כי אם במיתת הרודף בפעם אחת המיתהו עכ"ל. והנה כי כן לא על היקש דנערה המאורסה הוא סומך להרוג הרודף אלא ממה שהוציאוהו בספרי מקרא דכתיב בהדיא וקצותה את כפה כו', וכבר ביאר הוא עצמו ז"ל במקום הנזכר שאמרו אשת האחד לאו דוקא אלא שדבר הכתוב בהווה וצריכין אנו לומר לדעתו ז"ל שענין ההיקש שאמרוהו בגמרת סנהדרין מכאשר יקום כו' רמז הוא מחכמת הכתוב כמו שכתבנו משמו כמה פעמים והעיקר אצלו הפסוק הנזכר:

כתב (לעיל) ועוד אמרו בשני של פסחים ומה מעשר הקל אמרה תורה ולא בערתי ממנו בטמא בשר קדש החמור לא כל שכן לומר שהאוכל קדשים בטומאת בשר לוקה וכי תימא אין מזהירין מן הדין היקשא הוא דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך כו' ומאלו וכיוצא בהן נלמוד שההיקשים אצלם כדבר מפורש ועונשין בו מלקות ומיתה מבלתי קבלה אחרת עכ"ל:

וגם בזה אני אומר שאף כאן לא מן ההיקש לבדו מבלי שום קבלה אחרת עונשין מלקות ומיתה דהא ביבמות פרק הערל אמרינן מעשר ובכורים האוכלן בטומאת עצמן לוקה מנ"ל דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו ותני דבי ר' ישמעאל אפילו טמא וטהור אוכלין על שלחן אחד בקערה אחת ואינן חוששין וקאמר רחמנא ההוא דאמרי לך התם בשעריך תאכלנו הכא לא תיכול ע"כ. והנה אלה כלם לאוין גמורין הם דלא תוכל לאכול כתיב בהו בהדיא ובשעריך גלוי בלחוד הוא דבטומאה קאמר וקדשים נמי כתיב בהאי קרא ואע"ג דבפ"ב דפסחים קאמרי היקשא הוא כו' הרי הקשו שם התוס' תימה אמאי קרי ליה היקשא תיפוק לי דקדשים כתיב בהדיא בקרא ובכורות בקרך וצאנך ואזהרה למעשר נמי יליף מהאי קרא וי"ל כו'. ואנחנו נאמר שהרמב"ם יפרש דמאי דקאמר הכא היקשא הוא היינו משום דעד השתא הוה סליק אדעתין דקדשים לא כתיבי בקרא ומפקי להו בק"ו ממעשר ואקשינן דאין מזהירין מן הדין להכי משני דהיקשא הוא כלומר לאו מק"ו דמעשר נפיק אלא קדשים ומעשר שניהם יחדו הקישן הכתוב והטיל לאו בהם בפירוש ואע"ג דלישנא דגמ' דקאמרי היקשא הוא דחוק מעט בזה מ"מ הפירוש טוב מאד דמעיקרא נמי

כדקאמר התם ומה מעשר הקל אמרה תורה ולא בערתי ממנו בטמא כו' אהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך סמיך כי הוא הלאו לא ולא בערתי ממנו בטמא כו' כי הוא מאמר המתודה ואינו לאו וכמו שכתב שם רש"י וא"כ הוה משמע לן מהאי לישנא דגמרא שהלאו במעשר כתוב וקדשים נפקי מיניה בק"ו ולפיכך קאמרי השתא שאינו כן אלא דקדשים נמי מוקשים ושוים אל מעשר בפסוק אחד והלאו מפורש בשניהם:

כתב ועוד מנו חז"ל י' שבמיתה וכלן לא למדו אותן אלא מדין ג"ש חילול חילול מתרומה כו' עכ"ל. והרב ז"ל ניצול מזה יפה במה שכתב בזה המאמר סי' קנ"ג הזהירנו מלאכול טבל והוא הדבר שלא ניטלה תרומה ומעשרות והוא אומרו ולא תחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו והעובר על לאו זה שאכל טבל חייב מיתה בידי שמים והרמז על זה הוא אמרו ולא תחללו ואמר בתרומה את קדשי בני ישראל לא תחללו ויליף חילול חילול מתרומה שהוא עון מיתה עכ"ל. ונראה לי דטעמו ז"ל דמיתה מגופיה דקרא משמע דמדקאמר ולא תחללו וקרייה מחלל את הקדשים וממילא דדיניה דמחלל אית ליה דהיינו מיתה כמו שבא מפורש בתרומה לא תחללו ולא תמותו והג"ש אינה כי אם רמז בעלמא ואל זה כיון הרב ז"ל באומרו והרמז על זה:

כתב עוד (לעיל) וכן טבול יום שעבר בלאו ומיתה ואין לו מיתה מפורש ובא מיתור הכתוב באם אינו ענין ואח"כ בג"ש וכבר מנה הרב גם זה עכ"ל. וזה הוא שאומר שהרב מנה אותו אמת אבל לא מחמת האם אינו ענין ולא מחמת הג"ש מנאו והוא ז"ל יפה ביאר את עצמו שם באזהרה ע"ו וז"ל הזהיר כהן טבול יום מעבוד אע"פ שטהר כו' והעובר על לאו זה חייב מיתה בידי שמים ולא בא בו כתוב מבואר בתורה אבל הוא מקובל שכהן טבול יום ששמש חייב מיתה ובפ"ט מסנהדרין אמרו קדושים תהיו כו' ולא תחללו אם אינו ענין כו' תנהו ענין לטבול יום כו' וילף חילול חילול כו' ומנו אותם בכלל מחוייבי מיתה עכ"ל. והמתבאר מכאן הוא דאע"ג בגמרא הזכירו אם אינו ענין כו' וג"ש כו' לא על אלה הוא ז"ל מונה אותו למיתה אלא על מה שידע מהם שזה היה כן מקובל אצלם שהוא במיתה והיינו שחתם ומנו אותם בכלל כו' כלומר שזה מורה על הקבלה שיש להם בו שהוא תורה שאלמלא כן לא היו מונין אותו למיתה וזה על דרך שהוציא הוא קבלה זו במלקות מהכרח שאמרו וחייבין על לישתה כו' כמו שכתב לעיל באופה שיירי מנחות חמץ כו' וזה דרכו תמיד לגזור על דבר מד"ס שהוא מן התורה ממה שנמנו וגמרו שיש בו עונש מעונשי העוברים על ד"ת, וכבר הארכתי בזה לעיל:

כתב ובגמרת סנהדרין (נ"א:) שנו א"ל ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש א"ל וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה ולפי שהיה הלשון הזה כמסתפק בריבוי

הזה להוציא ממנו אשה לשריפה שאלו בגמ' ורבי ישמעאל האי בת ובת מאי דריש ביה מבעי ליה לכדתני אבוה דשמואל בר אבין כו' לומר שאם לא היה לו מדרש אחר בדבר היה אף ר' ישמעאל שורף אותה מדין רבוי זה אע"פ שלא היתה שריפה שלה מקובלת בידו עכ"ל:

ואני אומר דלדעת הרב ז"ל לא על בת ובת בלבד הוא שר"ע סומך והצעה של שמועה כך היא שם בפרק ארבע מיתות תניא בת כהן כי תחל לזנות בנערה והיא מאורסה הכתוב מדבר או אינו אלא אפילו נשואה ת"ל מות יומת הנואף והנואפת הכל היו בכלל נואף ונואפת הוציא הכתוב בת ישראל בסקילה ובת כהן בשריפה מה כשהוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ארוסה ולא נשואה אף כשהוציא בת כהן לשריפה ארוסה ולא נשואה ר"ע אומר אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשריפה יכול אפילו פנויה נאמר כאן אביה ונאמר להלן אביה מה להלן זנות עם זיקת הבעל אף כאן א"ל ר' ישמעאל אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן כו' א"ל ר"ע בת ובת אני דורש א"ל וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה אם משמע להביא הנשואה הביא את הפנויה ואם משמע להוציא את הפנויה הוציא את הנשואה ור"ע אהני ג"ש למעוטי פנויה ואהני בת ובת לרבות את הנשואה ע"כ. והנה כי כן בת כהן נשואה בשריפה מפשטיה דקרא נפקא דבת כהן כו' באש תשרף כתיב דבין ארוסה בין נשואה במשמע וכן כתב שם רש"י אחת ארוסה ואחת נשואה דקרא סתמא כתיב אלא דרבי ישמעאל הוה מפיק מהאי סתמא את הנשואה משום דהוה גמיר מבת ישראל שהוציא הכתוב את הארוסה בלבד ולכך הוצרך ר"ע לומר בת ובת אני דורש ואין זה אלא גילוי מילתא בעלמא ורמז הרומז דגם נשואה בכלל כפשטיה דקרא ומהאי פשטא הוא דמפקינן נשואה בת כהן לשריפה ולא מריבוי בת ובת כי זה הריבוי אינו כי אם ביאור הפשט ודבר שעיקרו מן התורה ופירושו מד"ס הוא:

ועל הרמב"ן ז"ל היה נראה לתמוה דלפי דעתו דמריבוי בת ובת לחודיה מפיק לה ר"ע לשריפה א"כ אדפריך ליה לרב ז"ל מר"ע לייסייעיה מר' ישמעאל דקאמר בתמיה וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה ופירש"י ז"ל נוציא זו לשריפה ונחמיר עליה ממיתה המפורשת בה כי בזה הורה לדעת שאין הרבוי כדאי לכך וזה עצמו דעת הרב ז"ל. ומ"מ נ"ל אפשר דתמיהת וכי מפני שאתה דורש בת ובת כו' אינה מטעם דדרשת בת ובת או שאר ריבויים לר' ישמעאל לאו מששא אית בהו כי זה אינו שהרי סוף סוף לפי המסקנא הוא דורש בת ובת להוציא בנות בעלי מומין לשריפה כו'. אך ענין תמיהתו מתבאר והולך באומרו אם משמע להביא את הנשואה כו' אשר זה מורה שהפירוש

כך הוא וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה יותר מן הפנויה כלומר כי כמו שמריבוי בת ובת הוא מוציא את הנשואה לשריפה כן היה לו להוציא את הפנויה וכן כתב רש"י שם במסקנא א"כ למעוטי פנויה מנא לך. ומיהו הא להרמב"ם לא קשה דלדידיה לא מריבוי הוא דקא מרבי השריפה דמסתמא דקרא נפקא ליה כדאמרן והג"ש והריבוי רמז הן זה למעוטי פנויה וזה לרבות הנשואה כלומר שתשאר במקומה ולא נוציאנה כמו שנוציא הפנויה והיינו דקאמר בגמרא לר"ע אהני ג"ש למעוטי כו' ואהני בת ובת לרבות כו' ורבי ישמעאל נמי דקאמר הרמב"ן דמשמע מיניה שאם לא היה לו מדרש אחר היה אף הוא שורף אותה כן הוא ודאי שהיה שורף אותה אבל לא מדין רבוי כמו שהוא אומר כי אם ממשמעות הכתוב והיה שורף גם את הפנויה כמו שהקשה לר"ע וכן לבסוף שאומר בגמ' מיבעי ליה לכדתני אבוה דשמואל כו' הכי נמי הוא שלא מריבוי בת ובת מוציא ר' ישמעאל בנות בעלי מומין לשריפה אלא מסתמא דובת איש כהן דאף בת כהן בעל מום משמע אלא משום דהוה אפשר ללמוד מעבודה שחילק הכתוב בין זכרים לנקבות והיינו מחלקים כן הכא נמי אתא רבוי דבת ובת לאוקומי קרא אמשמעותיה שאין בו חילוק והאי משמעותא הוא העיקר בחיוב השריפה לבנות בעלי מומין ולא רבוי בת ובת כי רמז הוא בלבד:

ומ"ש עוד הרמב"ן וכן אמר בן עזאי אומר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר לך מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה בסקילה א"ל ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא את זו לסקילה כו' והוא ר' יהודה מוציא למכשפה בסקילה ממדרש אחר מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. אמרו אוב וידעוני בכלל מכשפה היו ולמה יצאו לומר לך מה אלו בסקילה אף שאר מכשפים בסקילה עכ"ל. זה ודאי תירוצו מבואר מתוך כל מאי דכתיב ומפרש לעיל דהא הכא קרא כתיב בהדיא מכשפה לא תחיה שר"ל אלא המיתוה ולא פירש באיזו מיתה והוא הוא שלמדו מדבר שהיה בכלל כו' שהיא סקילה וזה דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מד"ס ופשוט דהך מילתא ממילא משתמעא דכיון דכתיב קרא שהמכשפה ימיתוה וסתם ולא פירש באיזו מיתה ופירש באוב וידעוני שהוא אחד מהמכשפים שמיתתו בסקילה מאליו יובן שהמיתה הסתמית דמכשפה נמי היינו סקילה. וא"כ הרמב"ם מגופיה דקרא שמיע ליה סקילה ודרשת כל דבר שהיה בכלל רמז בעלמא הוא כדרכו בכמה מקומות ובא זכרונם למעלה:

כתב (לעיל כ':) ועוד שהרי בתלמוד בכל מקום שמביאין מקרא למדרש מן המדרשים כגון שיאמר בעל המאמר עצמו מנ"ל ה"מ ויוציאו מן המדרש דין מן הדינין בכלם יחשבו

בתלמוד שהוא מדאורייתא ויקשו ממנו עד שיתרץ המתרץ ויאמר דמדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא גמרא יבמות אמרו כו' הוא סבר מדקא נסיב ליה קרא דאורייתא הוא ולא היא דרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא כו' ולפי זה הראוי שנאמר בהפך שכל הדבר הנדרש בתלמוד באחת מכל י"ג מדות הוא מדאורייתא עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא עכ"ל. והפלא מחכמתו שיהיה סומך על מאמר המקשה יותר מעל מאמר המתרץ שהוא העיקר ומסקנא דגמרא שיש לומר שהמקשה טעה וסכל הבנתו בחשבו שכל מה שדורשין מן הכתוב הוא ככתוב עצמו ובדעת הרמב"ן והמתרץ יאמר דקרא אסמכתא בעלמא והענין מדרבנן וכדעת הרמב"ם וזה הוא דרך התלמוד בכל קס"ד שטעות הוא ביד המקשה והמקשה יתרץ וישיבהו מטעותו ואדרבה הראוי שנאמר שכל דין הבא מן המדרש מדרבנן הוא דמסתמא סומכין על המסקנא ומאי דמרגלא בפומייהו קרא אסמכתא בעלמא, ואין ספק שכ"ז אינו נעלם מהרמב"ן אבל רצה לבלעו חנם באומרו עוד ואע"פ שבאו במקומות אסמכתות כבר אמרנו שהם מקשים ומתרצים בפירוש כלומר ובמקומות שלא הקשו ותירצו ישאר הדבר במקומו שאינן אסמכתא. ואין בזה שום הכרח ואדרבה איכא למימר שמהמקומות שהקשו ותירצו נקח לשאר המקומות וכדאמר בעלמא ילמד סתום מן המפורש:

עוד כתב (לעיל דף כ"ה) בכל המצות אין לנו גדולה מקבורת מת מצוה שדחו בו פסח ומילה אפילו בכ"ג ונזיר ולא יש בתורה מקרא בזה כלל אבל פשוטו של מקרא אוסר דכתיב על כל נפשות מת לא יבא והוא נדרש מיתורי הכתוב לאביו ולאמו לא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה עד שרבו מכל אחד והביאו כ"ג ונזיר והולך לשחוט את פסחו שמטמא למת מצוה עכ"ל. ולכאורה זו טענה נכונה ואחרי העיון ראיתי לה תירוץ מרווח ועמוק מתוך דברי הרב ז"ל במ"ע רל"א שכתב שם צונו לקבור הרוגי ב"ד וכו' והוא אומרו ית' כי קבור תקברנו כו' וה"ה בשאר מתים ר"ל שנקבור כל מתי ישראל ביום מותם ולכן המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו נקרא מת מצוה כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו שנאמר כי קבור תקברנו עכ"ל. ולפי זה כי קבור תקברנו מצוה היא על כל הקרובים לקבור מתיהם ומתי מצוה על כל אדם בכלל כי כלם קרוביהם. וא"כ כשכתב בנזיר על נפש מת לא יבא הנה פטרו ממצוה זו דקבורת מת מצוה שהוא בכלל נפש מת דכל מת במשמע, וכשחזר ופרט לאביו ולאמו כו' לא יטמא כו' ביאר שעל נפש מת לא יבא שאמר תחלה על אלו הוא ולא על זולתם וממילא נשאר הוא בחיובו על מת מצוה הנכלל בכי קבור תקברנו כי לא פטרו כאן הכתוב אלא מאותם שנכללו שם ונתבארו בסמוך לאביו ולאמו כו' והכי נמי מצוה עשה זה דקבור תקברנו כוללת היא

על כל איש ישראל ואף שיהיה כהן ונזיר והולך לשחוט את פסחו שאין כאן פסוק אחר יוציא לאלו מחיוב קבורה זו ומה שהם דורשין לאביו ולאמו כו' לא יטמא אבל מטמא למת מצוה לא על הייתורין הם סומכין להטמא לאלו ולדחות פסח ומילה אלא על פשט הכתוב דקבור תקברנו הכולל את כלם בחיוב קבורת מת מצוה ולא יצא מכללם כמו שיצאו אביו ואמו כו', וזה נראה לי עיון דק ונפלא לפי דרך הרב ז"ל:

כתב עוד (לעיל כ"ז ע"ב) ומן הדעת הזה אמר במצוה קפ"א בענין הטרפה שבבהמה שיתחדש בה אחת מן הטרפיות המקובלות שאסור לאוכלה ואפילו נשחטה כראוי ומי שאכל מבשרה לוקה מדרבנן ירצה לומר מכת מרדות. ואני תמה במחשבתי זאת כי מן הידוע לדעת רבותינו שהטרפה שאסרה הכתוב מלאו הטרפה אינה המתה שהרגה אריה שהיא כבר נאסרה בלאו דנבלה אבל היא טרפה החיה ואנו מלקין עליה את הארבעים. ואם יאמר כי הבהמה שטרפה אריה ונקב קרום של מוח או הלב לבית חללו ילקה עליו מן התורה ואם ניקב מן החולי יהיה מדרבנן, זה אינו ראוי לשמוע ואינה בדרך התלמוד ואינו בדרך הרפואה שהמכה קרובה לרפואה יותר מן החולי וכבר חזר בו בחבורו הגדול עכ"ל. ותמהני שכתב כמסתפק ואם יאמרו כי הבהמה כו' והוא דבר שבפירוש אמרו הרב ז"ל שם בחבורו הגדול וכן כתב הזהירנו מלאכול הטרפה והוא אמרו ובשר בשדה טרפה לא תאכלו אמנם פשט הכתוב הוא כמו שנזכר במכילתא דבר הכתוב בהווה מקום שרוב הבהמות מצויות להטרף כו' ומי שאכל כזית לוקה מן התורה כו' אבל הבהמה וחיה שנתחדש בה אחת מן הטרפיות המקובלות כו' ואכל מבשרה לוקה מדרבנן כו' עכ"ל. הרי שחילק בפירוש בין טרפה שדבר בה הכתוב בהדיא דהיינו שטרפה אריה כו' ובין טרפה המקובלת דהיינו שנטרפה מחמת חולי. וכתב על זה לוקה מן התורה ועל זה לוקה מדרבנן. ואמנם מה שהקשה הרמב"ן שזה אינו ראוי לשמוע נראה שראוי וראוי הוא לשמוע ולהשמיע לפי דעת הרב כי אמנם בהמה שטרפה אריה כתובה בתורה בפירוש בשר בשדה טרפה שהמשמעות הוא שנטרפה ממש מבעל חי הטורף אבל ניקב הלב מן החולי אין שם שום טריפה ממש אלא יש בה מעשה טריפה שמצד זה נוטה למות כמו אותה שנטרפה ולכך אסרוה חכמים והרב לא יגזור בה מלקות לפי מה שהשריש שכל שאינו בכתוב בפירוש אין לו דין תורה. ומה שכתב עוד הרמב"ן שזה אינו דרך התלמוד זו מערכה על הדרוש והוא עצמו המחלוקת שעליו הם דנין והרמב"ם כפי שרשיו אומר שזה דרך התלמוד ואין זולתו. ומה שטען עוד שאינו בדרך הרפואה כו' גם הרמב"ם ז"ל ידע שאינו בדרך הרפואה כי ודאי לא נופל הוא ממנו באותה חכמה ובלי ספק ראה שלא דרכי הרפואה דרכי התלמוד אך מחסידותו ומעשיו שמרובין מחכמתו אמר שלדרכי

התלמוד שומעין ולא לדרכי הרפואה וזהו שכתב סוף פ"י מהל' שחיטה כל שאירע לבהמה לחיה או עוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפילו שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים עכ"ל. והתימה מהרמב"ן אם ראה זה בדברי הרב ומלאו לבו להקשות עליו עוד שאינו בדרך הרפואה:

ומה שכתב וכבר חזר בו בחבורו הגדול, נראה שדן כן ממה שכתב הרב שם בפרק ד' ממאכלות אסורות האוכל כזית מבשר בהמה או חיה או עוף טהורים שנטרפו לוקה שנאמר ובשר בשדה טרפה לא תאכלו. טרפה האמורה בתורה זו שטרפה אותה חית היער כגון ארי כו' ואין אתה יכול לומר שטרפה אותה והמיתה אותה שאם מתה הרי היא נבלה ומה לי מתה מעצמה או הכה בסייף והמיתה או שברה ארי והמיתה הא אינו מדבר אלא כשנטרפה ולא מתה כו' נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואע"פ שעדיין לא מתה והיא הטרפה וכשם שלא תחלוק במתה בין מתה מחמת עצמה בין שנפלה ומתה כך לא תחלוק בנוטה למות בין שטרפתה חיה ושברתה כו' בין שבא לה חולי מחמת עצמה כו' הואיל ונוטה למות מכל מקום הרי זו טרפה א"כ למה נאמר בתורה טרפה דבר הכתוב בהווה שאם לא תאמר כן לא תאסר אלא אותה שנטרפה בשדה אבל אם נטרפה בחצר לא תאסר הא למדת שאין הכתוב מדבר אלא בהווה עכ"ל. ממה שאמר תחלה האוכל כזית מבשר בהמה שנטרפה לוקה כו' וביאר אח"כ שלא תחלוק כו' ואפילו בא לה חולי כו' הרי זו טרפה ואמר עוד א"כ למה נאמר בתורה טרפה דבר הכתוב בהווה כו' משמע ששני הדברים שוין אצלו וכמו שאותה שהיא טרפה מחיה לוקה עליה מדאורייתא כן אותה שהיא טרפה מחולי לוקין עליה מלקות ארבעים מדאורייתא ולפי זה חוזר הוא כאן ממה שכתב בספר המצות שעל הטרפיות המקובלות אין לוקין אלא מדרבנן ופשוטן של דברים בלשונו זה הנז' בודאי כן מורין שחזרה הן כדברי הרמב"ן. אבל יש לתמוה עליו איך נחה דעתו ז"ל בחזרה זו כי לא הועיל בה ועדיין הרמב"ם חולק על עצמו אף לפי חזרתו שהיוצא ממנה הוא דהל"מ דין תורה לגמרי יש בה ולקמיה בחבורו הגדול זה עצמו פ"ה מהל' שחיטה כתב אע"פ שכלן הל"מ הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו וכל ספק שיסתפק בה אסור ושאר שבעה מיני טרפיות יש בהן ספקות מותרין עכ"ל. וא"כ דין ד"ס הוא נותן להם ולא דין תורה הפך ממה שכתב בהל' מ"א. וזו סתירה מבוארת והתימה מהרמב"ן שלא השגיח בה לפי דרכו שהולך ומקשה לרב ז"ל. והרב המגיד כתב שם

בהל' מ"א וז"ל טרפה האמורה בתורה זו שטרפה וכו' דברי רבינו וכו' אמתיים בנויים על המדרש כו' ומ"ש בהרבה מקומות שהטרפות הל"מ הענין כך הוא שמן התורה למדנו שהטרפה אינה חיה כו' לפי שענין הכתוב הוא בשר שנטרף ועדיין הוא חי אלא שסופו למות מחמת טרפת כו' אבל לא נתבארו בכתוב הדברים הטורפין ומביאין לידי מיתה ונאמרו למשה בסיני ומקובלת בידינו נמצא שעיקר הדבר מפורש בתורה ופירוש פרטיו הל"מ וזה ברור ופשוט וכבר יצא לו לרבינו מזה דבר חדש כתבו בפ' ה' משחיטה עכ"ל. ומבין ריסי עיניו ניכר דמשום הכי שאלו הפרטים הל"מ חשובים תורה וד"ת ממש יש להם ולדרכו הוא הולך שכתב בריש ה' אישות בשם הרמב"ם שאף הדברים שנאמר בהם הל"מ נקראין ד"ס ומ"מ דינן ממש כדין תורה לגמרי ע"כ. ובהיות זה כן הנה מה שכתב עוד וכבר יצא לו לרבינו מזה דבר חדש כתבו פ"ה משחיטה כו', כיון ודאי אל מה שכתב הרב בכ"מ דהיינו מ"ש שם בהל' שחיטה אע"פ שכלן הל"מ הואיל ואין לך כתוב בתורה אלא דרוסה כו' ושאר שבעה מיני טרפיות יש בהן ספקות מותרים ע"כ. תימה בעיני שא"כ שלדעתו סובר הרמב"ם שהדבר הזה ד"ת ממש יש לו היאך כתב שמכאן יצא לו להרמב"ם הדבר החדש ההוא והלא אותו הדבר החדש שכתב בו הרב שספקותיו מותרין כמו כל ד"ס שהולכין בספקותיהן לקולא הפך ממה שכתב כאן לפי פירוש ה"ה שדין תורה יש לו לאותו דבר וזו סתירה ברורה. וראיתי להריב"ש בסי' קס"ג מתשובותיו הולך בדרך הרב המגיד בלשון הנז' דמ"א אלא שכתב אחריו וז"ל אבל בפ"ה מהל' שחיטה חילק בין דרוסה לשבעה מיני טרפיות כו' נראה מדבריו שהל"מ הולכין בספקה כספקא דרבנן להקל כיון שאינו כתוב בתורה בפירוש עכ"ל. הרי שנעקץ מלשון זה דה"ש כי ראה אותו שאינו דומה ללשונו האחר דמ"א, והרב המגיד שרצה להשוותם וכתב שמכאן יצא לו לרב מה שכתב שם בהל' שחיטה דבריו קשין אצלי ולא ירדתי לסוף דעתו כפי פירושם בלשונו של הרמב"ם דהל' מ"א שנותן דין תורה לטרפיות דהל"מ כנז"ל:

אבל אני הצעיר אין זה דעתי והלשון דה' שחיטה ודאי אינו סובל שום פירוש דיתד שלא תמוט היא שכל הטרפות דהל"מ אין דינן כדין האחרות הכתובות בתורה וזה ברור שם מאד ומכיון שהרב עצמו ז"ל בהל' מאכלות אסורות בענין הטרפיות כותב ובהל' שחיטה יתבאר כו' א"כ נזכר הוא שם ממה שכתב בהלכות שחיטה ולפיכך צריכין אנו לפרש דבריו אשר שם בהלכות מאכלות אסורות שיהיו מסכימין למה שכתב בהלכות שחיטה וכן נראה לי שהם מסכימים יפה כשיודנו על בוריין. כי מה שהתחיל שם וכתב נמצאת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבלה ואסרה הנוטה למות כו' וסיים כשם שלא תחלוק במתה כו' לא תחלוק בנוטה למות כו' מ"מ הרי זו טרפה כו'. לא כיון בו

לומר שמן התורה ממש הוא זה שלא נחלוק כו' כי היאך יהיה זה כן אצלו והוא אינו מפורש בתורה ולא נזכר בה אלא טרפה ובהדיא כתב הרמב"ם טרפה האמורה בתורה זו שטרפה אותה חית היער כו' והדין עמו כי טרפה ממאמר המצטרף והפירוש טרופה מיד טורף וזה הוא פשוטו של מקרא אלא שההל"מ חדשה אף לא על ידי טורף כי אם מעצמה על ידי חולי וכיוצא משאר הטרפיות שהבהמה נוטה למות מחמתן והכתוב שאמר טרפה דבר בהווה. וזה שהרב אומר כשם שלא תחלוק כו' הוא הוא מה שלמדה ההל"מ שלדעתו ז"ל אין לה דין תורה ולכך דקדק וכתב כאן מ"מ הרי זו טרפה ולא כתב ולוקה עליה עה"ד שכתב למעלה האוכל כזית מבשר בהמה חיה או עוף שנטרף לוקה כו'. ולמטה החותך מבשר החי כו' והאוכל כזית ממנו לוקה. ומינה דגבי הנוטה למות שכתב בה טרפה בלבד טרפה מהל"מ הוא דקאמר ואין לוקין עליה כיון שאינה כתובה בתורה בפירוש. וזה עצמו הוא מה שכתב בהל' שחיטה ויש חלאים אחרים אם יארעו לה תחשב טרפה כו' כלומר אף שלא היא ממש הטרפה הכתובה בתורה גם זו מהל"מ תחשב טרפה מצד מאורעיה שמטין אותה למות כמו הטרפה ממש ומ"מ אין לוקין עליה כיון שאינה כתובה בפירוש, ועם זה לשונותיו אלו אשר בה מ"א ואשר בהלכות שחיטה שניהם שוין ודרך אחד לכלן עם מה שכתב במאמרו זה דמנין המצות אין בהם נפתל ועקש ולא חזרה כלל ודוק:

ואבא עתה אל מה שטען עוד הוא ז"ל (לעיל דף כ"א) על הרב בדבר קדושי כסף ואף שזאת נסעה ראשונה בטענותיו אני אחרתיה עד כה כי הוא האריך בה מאד ולא אוכל המלט מהעתיק כל דבריו באריכותן ולהשיב עליהם כיד ה' הטובה עלי. וז"ל ראינו לו לרב שכתב בספר נשים בתחילת הל' אישות האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מד"ס ומן הענין הזה יצא לו שאע"פ שמצא בגמרא בכסף מנלן ומייתי לה מכי יקח אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני גזר הרב שהוא מן הדברים הנדרשים בהיקש שהם אצלו מד"ס. וכבר מצאתי לו תשובת שאלה ששאלו ממנו מפני מה אמרת קדושי ביאה ושטר דאורייתא וקדושי כסף דרבנן והא כלהו ילפינן להו מן התורה ובכסף מנא לן גמר קיחה קיחה כו'. ובלשון זה השיב יש לו חבור בענין מנין המצות ויש בו בתחלתו י"ד פרקים בכללות גדולות בענין עיקרי המצות צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות ועד עכשיו ובאותם פרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהיקש או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והבאתי על זאת ראיות ושם ביארתי

שאפילו דבר שהוא הלל"מ מד"ס קרי ליה ואין שם דבר שהוא מן התורה אלא כגון שעטנז וכלאים שבת ועריות או דבר שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה והן כמו ג' או ד' דברים בלבד. וכאן יש לשאול בודאי ולומר כי הבעילה ודאי מן התורה שהרי לא למדוה במדה מי"ג מדות אלא ובעלה מלמד שנקנית בביאה אלא הכסף והשטר בהיקש למדו אותן למה אמרת שהשטר מן התורה והכסף מדבריהם, והתשובה על זה שודאי כך הייתי אומר שהכסף והשטר מדבריהם הואיל ומן הדין באו לולא הא דאמרינן בהדיא בענין נערה המאורסה בסקילה היכי משכחת לה פירוש מדאמר נערה המאורסה בסקילה ש"מ ודאי שיש מאורסה מן התורה בלא ביאה וכמה שקלו וטרו בסוף המימרא אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקדשה בשטר הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס ש"מ דלדברי הכל השטר גומר ומכניס ועל זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה, אלו דברי הרב ויוצא שהמתקדשת בכסף אינה בסקילה שאין גומר בה אלא שטר וראוי לומר לדעתו שקדושי שטר תופסין בה. ובתחלה יש לפרש השיטה הזו דקאמר בביאה מנ"ל אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה א"ל ר' זירא לר' אבהו כעורה זו ששנה רבי ובעלה מלמד שנקנית בביאה אי מהתם ה"א עד דקדיש והדר בעיל קמ"ל. כלומר כיון דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה ואין קיחה אלא בכסף אילו לא נאמר פסוק אחר ללמוד ממנו קדושי ביאה הייתי אומר דהכי קאמר רחמנא כי יקח איש אשה בכסף ובעלה ובפחות משניהם אינה נקנית לפיכך הוצרך לבא בעולת בעל ללמד על הביאה בפני עצמה שהיא קונה ולמדו אף קדושי כסף מעתה כי יקח איש אשה או בעלה קאמר רחמנא. והקשה ר' אבא בר ממל על הסברא הזו שא"א לנו בשום פנים לומר דיקח ובעלה תרוייהו קאמר רחמנא ובפחות מהן לא תהא נקנית דא"כ נערה המאורסה בתולה דקאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה וקס"ד השתא דאי בעינן בקדושי כסף ביאה אף בקדושי שטר נמי בעי ביאה דמאי שנא תרוייהו קדושין נינהו ולא גמרי בלא ביאה כענין דבני נח דבעינן בעולת בעל אלא מדחייב רחמנא נערה מאורסה בתולה על כרחנו כי יקח איש אשה ובעלה דקאמר רחמנא לאו דעבד תרוייהו אלא דעבד חד מינייהו ולמדנו מכאן קדושי כסף וקדושי ביאה. ופריך רב נחמן בר יצחק דעדיין אנו צריכין לדרוש קדושי ביאה מבעולת בעל דאי מקרא דובעלה הו"א עד דקדיש והדר בעיל כדקאמר ר' יוחנן ודקא קשיא לך א"כ נערה המאורסה היכי משכחת לה כגון שקדשה בשטר שאם תאמר והלא כסף קונה ושטר קונה למה נצריך אותה אחר הכסף לבעילה ולא אחר השטר מפני שהשטר הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס אבל כסף נאמר שצריך אחריו בעילה לפי שאין הכסף והבעילה מוציאין כלל לפיכך הוצרך

הכתוב ללמד בעולת בעל לומר שהביאה קונה בפני עצמה והכסף למד מאליו דכי יקח איש אשה ובעלה קאמר רחמנא וזו שיטה ברורה שלא הוקשה להם מנערה המאורסה דבסקילה אלא למה שדחה רבי יוחנן הו"א עד דקדיש והדר בעיל לומר היאך היה עולה זה על דעתך כלל ולמה הוצרך לך מקרא אחר לומר שאינו כן אבל לרבי דגמר מובעלה לא קשיא כלל ולא לר' יוחנן אחר שלמדנו מבעולת בעל ומ"מ מי שלבו נוקפו בקדושי כסף יכול הוא לומר דמתחלה היו חוששין דילמא הכי קאמר רחמנא כי יקח ובעלה דקדיש והדר בעיל באיזה דבר שתהיה בו קיחה או בכסף או בשטר או אפי' בדבר אחר ואחר כך אמר שהשטר גומר כו' אבל קיחה אחרת עושה תחלה לקוחין וביאה גומרת בהן ולא נתפרשה קיחה זו מה היא ועכשיו למדנו מבעולת בעל שאף ביאה לבדה קונה וכי יקח או בעלה קאמר רחמנא אלא שהקיחה הוא השטר כשם שמוציא מכניס אבל קדושי כסף אין להם אלא הסמך הזה דאין קיחה אלא בכסף שאינו דבר תורה וכל אלו שבושין. עד כאן דברי הרמב"ן:

ואף שהוא ז"ל האריך והרחיב מכל מקום דבריו סתומים מעט וזהו ביאורן בקצרה. הנה הוא ממה שכתב הרב כאן גם ממה שכתב באותה תשובה הוליד שיוצא שהמתקדשת בכסף אינה נסקלת אלא המתקדשת בשטר ולפיכך הקשה עליו שאם אמרו שם בגמרא דמשכחת לה מאורסה בתולה בסקילה כגון דקדשה בשטר ולא שקדשה בכסף היינו לגבי רבי יוחנן דלא דריש ובעלה מלמד שנקנית בביאה משום דהוה אפשר לפרש עד דקדיש והדר בעיל ונערה מאורסה דבלא ביאה סוקלין הוה מוקמינן לה בנתקדשה בשטר דכיון דמוציא מכניס ונתקדשה בכסף לא עד דבעיל אבל לרבי דקדושי ביאה לחודה מפיק לה מובעלה דלא משמע ליה עד דקדיש והדר בעיל אלא כי יקח איש אשה או בעלה קאמרי וכן לר' יוחנן דמפיק ביאה מבעולת בעל דביאה לחודה קניא ולדידיה נמי או בעלה קאמר קרא כדאמרן אם כן כי יקח איש אשה דהיינו בכסף איהו לחודיה נמי עביד קדושין כמו ביאה לחודה ונערה מאורסה בתולה דבסקילה הויא השתא בקדושי כסף כמו בקדושי שטר וזו קושיא להרמב"ם שיוצא מדבריו שהמתקדשת בכסף אינה נסקלת שלא כמסקנא דגמ'. זו היא כונת הרמב"ן בקושיא זו ואמר שזו שיטה ברורה כו' ותמה על הרב שטעה בשיטה ברורה כזו וחשב ממנה שנערה מאורסה בתולה דבסקילה אינו אלא בקדושי שטר ולא בקדושי כסף והילכך חזר עוד גם כן והקשה שהרי בסוגיא שאחר זו בשמועה של ר' יוחנן בן בג בג ורבי יהודה בן בתירא מפורש דקדושי כסף מאכילין ארוסה בת ישראל בתרומה ואם אינו קונה למה מאכיל עכ"ל:

וכל זה אצלי פלא גדול שיעלים הוא ז"ל עיניו מדברי הרב ויסתיר פניו ממנו כדי להקשות ולהרבות עליו התמיהה באמרו אלו דברי הרב ויצא מדבריו שהמתקדשת בכסף אינה בסקילה כו' עד כאן. וזה תימה כי אף שכן יוצא ממה שכתב שכסף מדברי סופרים מכל מקום הוא עצמו חזר ופירש ואמר ואשה שנקנת באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסה וכיון שנקנת האשה ונעשת מקודשת אף על פי שלא נבעלה כו' הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד כו' ע"כ. הרי שכתב בפירוש שהמאורסה אפילו בכסף יש בה מיתת ב"ד. וכן בענין התרומה שהקשה הרמב"ן ממנה כתב להדיא בפרק ה' מהל' תרומות ומעשרות שארוסה בת ישראל דבר תורה אוכלת בתרומה ומסתמא ארוסה בכל גוונא ואפי' בכסף משמע כי לא חילק וכמו שכתב שם הרב המגיד וא"כ הרמב"ן לפי דרכו שתופס על הרב ממ"ש בגמ' שארוסה בכסף נסקלת יותר טוב הי"ל שיתפוס עליו מדברי עצמו שכותב תחלה דקדושי כסף הם מדברי סופרים ותוך כדי דבור אומר שיש עליהן מיתת ב"ד שהוא עונש העובר על ד"ת:

אבל היתר כל זה מתבאר מתוך מה שהרב עצמו הולך ואומר כמו שאפרש. כי אף שכן הוא כמו שכתב הרמב"ן דפירכת נערה מאורסה בסקילה היכי משכחת לה אינה אלא לר' יוחנן דקאמר דכי יקח ובעלה היינו עד דקדיש והדר בעיל מ"מ התירוץ דמשכחת לה כגון שקדשה בשטר כו' לכ"ע הוא והכל מודין בו דקדושי שטר מדאורייתא דמלתא דמשתמעא ממילא היא שמה שגומר ומוציא יהיה גם כן גומר ומכניס. וזהו שכתב הרמב"ם אחרי זאת המימרא ש"מ דלדברי הכל השטר גומר ומכניס ועל זה פסקתי שהשטר מן התורה ע"כ. כלומר שזה כדבר מפורש בתורה בכלל מה שאמרה שהשטר מוציא מה שאין כן קדושי כסף שאינן מפורשים ומג"ש דקיחה קיחה נפקי. אלא שמשום שיובן מזה דכיון דקדושי כסף אינן דאורייתא אם כן נערה שמאורסה בכסף לא תהיה בסקילה וכמו שהקשה עליו הרמב"ן, לפיכך נשמר מזה וביאר מיד שאשה המתקדשת בג' אלו מקודשת ושהיא אשת איש שהבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד כו' ובפ"ג ביאר טעמו של דבר שהכסף דין תורה ופירושו מד"ס שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים ליקוחים אלו יהיו בכסף כו' ע"כ. והוא הדבר אשר כפלתי כמה פעמים שאצל הרב גם כן כל דבר של סופרים שעיקרו מן התורה תורה הוא אף שאינו מפורש בה והכא נמי אע"ג דקדושי כסף משל סופרים הן מ"מ העיקר הוא בתורה דכי יקח כתיב בה ולדברי הכל קיחה אחרת היא שלבדה עושה לקוחין חוץ מובעלה וזה בתורה כתוב ולא למדו הסופרים בג"ש אלא שלקוחים אלו הן בכסף ודבר שעיקרו מן התורה ופירושו

מד"ס הוא שמודה בו הרב שאף הוא דין תורה יש לו וממיתין וסוקלין עליו כעל של תורה ממש. ובזה סרו מהר כל טענות הרמב"ן ואריכותן על קדושי כסף:

ולתשלום ביאור הענין הזה אשימה עיני על מה שהראב"ד כתב בהשגות על זה שכתב הרמב"ם ואמרו חכמים ליקוחין אלו יהיו בכסף וז"ל א"א אין פרצה גדולה מזו ופירוש משובש ששמע בתינח דקדיש בכספא הוא שהטעהו בזה ועכ"ז לא הי"ל לטעות ולא לכתוב עכ"ל. והרב המגיד לא השיב על זה כלום והרב ז"ל בכסף משנה כתב ובמה שנתבאר בתחלת הלכות אלו אין מקום להשגה זו ע"כ. ומה שנתבאר לו שם אני כבר זכרתיו לעיל והוכחתי שעדיין יש מקום ומקומות להשגה יע"ש. ועתה אוסיפה ואציגה פה הצעת השמועה הנזכרת מתינח דקדיש בכספא כדי לבא אל תכונת חילופי הפירושים והנה היא באה ונהיתה בהרבה מקומות בגמרא אחד מהם במס' כתובות וזהו הלשון שם בפ"ק ומי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גיטא ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן א"א לעלמא אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה תינח דקדיש בכספא דקדיש בביאה מאי איכא למימר שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות ע"כ:

ואני טרם אכתוב בזה הצריך לנו לענייננו אשא ואתן מעט במה שכתב מהריב"ל ז"ל על שמועה זו בחדושי גיטין הואיל ואתא לידן וז"ל, איכא למידק במאי דקאמר תינח דקדיש בכספא ואמאי ניחא דכיון דהפקר ב"ד הפקר לא אצטריך לן לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ועוד קשה לפירוש רבותיו דנראה מדבריהם דדוקא משום דקדושי כסף דרבנן ניחא ליה למקשה הא אי הוו קדושי כסף דאורייתא לא הוה ניחא ליה והא הלכה רווחת היא בהאי פירקא דהפקר ב"ד הפקר עכ"ל. ולתרץ אלו השתי קושיות נכנס בדוחקים גדולים יע"ש. ועוד כתב אמאי לא הקשה רש"י לפירוש רבותיו מאי אצטריך לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כיון דקדושי כסף לדידהו דרבנן הם אמרו והם אמרו ע"כ. וזו הקושיא הניחה בצ"ע והדלת סגר אחריו:

ועל אחרון ראשון אני אומר דגברא רבה חזינא תיובתא לא חזינא, הלא זה הדבר כי מבין ריסי עיניו ניכר שהפירוש בכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש לרבותיו דרש"י גם כן הוא כמו שפירש רש"י שהקדושין מעיקרא תלה בדעתם שיהיו בטלין בגיטם ומשום הכי קא פריך מאי אצטריכו רבותיו להאי טעמא דתלה בדעתם ובר מן דין כיון דלדידהו קדושי כסף דרבנן הגט שלהם הוא לבדו מספיק לבטלן כי הם אמרו והם אמרו:

ובמחילה לא דק מר בהאי מילתא שפיר ולפי פירושו זה בדברי רבותיו דרש"י קושיא גדולה מזו היה לו להקשות, כי רש"י לקמיה קא פריך לרבותיו היכי מצו לשווייה

לבעילתו בעילת זנות הא דאורייתא היא ע"כ. ואי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש הפירוש הוא לרבותיו שזה תולה הקדושין שיהיו קיימין או בטלין לדעת רבנן וכמו שרש"י מפרש א"כ מאי פירכא היכי מצו לשווייה בעילת זנות שפיר מצו לשווייה בעילת זנות כיון שבדעתם תלה וכמו שרש"י אומר לעצמו שכתב וז"ל והא דאית ברבנן כח לבטל מפני שבשעת קדושין תלה בדעתם:

והנראה לי פשוט בכל זה דאע"פ שלא זכר רש"י דעת רבותיו ופירושם בקדושי כסף דמדרבנן הן עד שהגיע לתינח דקדיש בכספא דמשמע דבכל מה שקודם זה דהיינו כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש שוין הם בפירושו עם רש"י שתולה הקדושין בדעתם, זה אינו דאדרבא הפירוש בזה הוא עיקר המחלוקת דרבותיו דרש"י לא מפרשי ליה אלא שהקדושין עצמן הן אדעתא דרבנן כלומר דמדרבנן הן קדושין ולא מדאורייתא והיינו דקא פריך תינח דקדיש בכספא דבכספא שייך מאי דאמרת דאדעתא דרבנן מקדש וקדושי דרבנן נינהו ורש"י דגיטין בהדיא כתב מרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיבי בהדיא ע"כ. ומאד אני תמה ממהריב"ל דבגיטין קאי ולא השגיח בלשון זה שעמו אין מקום כלל למה שהוא מקשה מאי אצטריכו רבותיו דרש"י לטעמא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כיון דקדושי כסף דרבנן הם אמרו והם אמרו, שהרי כאן מבואר מזה הלשון דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש אין הפירוש אלא זה עצמו לבדו דקדושי כסף דרבנן והם אמרו שיהיו קדושין והם אמרו שיהיו נעקרין בגט שלהם ולדעת רבותיו דרש"י אין כאן שום טעם אחר זולת זה והמשכיל יבין:

ואל שתי הקושיות הראשונות מענין הפקר ב"ד אני אומר דהפקר ב"ד הפקר הוא לבדו אין לו ענין ואין בו מועיל במקום הזה כלל, דהפקר ב"ד שאמרו בכל מקום דהוי הפקר אינו אלא מכאן ולהבא כלומר משעה שמפקירין אותו ואילך, המשל בזה איש שקנה ומשך חפץ בדמים שקבלם בעל החפץ ובאו לידו ואח"כ לאיזו סבה גזרו חכמים שאותן הדמים יהיו הפקר ודאי שממי שהדמים בידו הם מפקירין אותן שלעת כזאת שלו הם ולמי שקנה החפץ בעדם אין לו עוד בהן חלק ונחלה יפה נתן ויפה לקח החפץ וקנאו כדין באותן המעות שהיו אז שלו ומה לו מהדמים אם יפקירו אותם אחר שיצאו מרשותו. כן הדבר הזה, הקדושין נעשו וניתנו לאשה ממעות שהיו של מקדש אז באותה שעה וכדין נתקדשה בהן ונקנת לו בגללן ואם אח"כ בגט של דבריהם יעשו אותן המעות הפקר יהיו הפקר מכאן והלאה ומהאשה שעתה הן שלה וקנאתן בעד כסף קדושיה הם מפקירין אותן ומה לו לאיש המקדש מאותו ההפקר ומה ביטול יהיה בו אל האשה שכבר קנה ונעשית אשתו מאז עם הממון שהיה שלו. אבל אם נפרש אדעתא דרבנן מקדש שקדושיו

מעיקרא על תנאי הם שיהיו בטלים בגט של דבריהם כמו שפירש רש"י הנה אז נעקרין הקדושין מעיקרן אף אם באותה שעה היו בדין קדושין גמורין כי התנאי הוא שעוקר אותן ועושה המעות מתנה משעה ראשונה שמעולם לא נתקדשה בהן. וזהו הוא שכתב רש"י תינח למימר אפקעתא בדקדיש בכספא דנימא גט זה עוקר הקדושין ועושה המעות מתנה מעיקרן, זהו לשונו בכתובות. ובגיטין הוסיף וכתב וממילא פקעי הקדושין שהרי כשקידש על מנת כן קדש ע"כ. וזהו ודאי דרכו של תנאי בכל מקום שעוקר הדבר מעיקרו כשיתקיים או כשלא יתקיים אבל הפקר ב"ד הוא לבדו מבלי תנאי אין לו שום כח לשעבר לבטל הקדושין הראשונים שנעשו במעות שלא היו אז הפקר ואין לזה מקום כלל לא לרש"י ולא לרבותיו, וזה פשוט לפי דעתי אינו צריך לפנים:

והתוספות בריש כתובות כתבו התינח דקדיש בכספא דהפקר ב"ד הפקר והוו מעות מתנה וממילא יהו כל בעילותיו זנות ע"כ. ונראה דמהריב"ל ז"ל לשונם זה ראה שהזכירו התוס' הפקר ב"ד כו' ומהם לקח להקשות לרש"י דכיון דהפקר ב"ד הפקר מה אנו צריכין עוד לטעמא דאדעתא דרבנן מקדש, ולא היא דהתוס' נמי לא הזכירו טעם זה דהפקר ב"ד אלא על תינח דקדיש בכספא כו' לומר דמשום שהקדושין הם בכסף שייך בהו הפקר ב"ד ומ"מ אף הם אינן אומרים שהפקר זה לבדו בכאן הוא שמבטל הקדושין אלא בהצטרפות התנאי שאמרו דאדעתא דרבנן מקדש ושני הטעמים בהצמדם יחד יועילו לעקור הקדושין כלומר מעיקרן וכמו שהם הולכין ואומרין דהוו מעות מתנה פירוש מתחלתן ולפיכך כתבו עוד דממילא היו כל בעילותיו זנות וק"ל:

ולמאי דאתינן עלה לענייננו במחלוקת הראב"ד והרמב"ן עם הרמב"ם בפירוש הסוגיא הנזכרת אקדים לשונו של רש"י כלו כי צריך אני לו, וזה נסחו. מרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיבי בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון והיינו דקא פריך תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא מאי איכא למימר היאך יוכלו לעקור דבר מן התורה ומשני שויוה רבנן לבעילתו של כל מקדש בביאה בעילת זנות כדאמרינן רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה משום פריצותא, ותשובות קשות יש בדבר, חדא דג"ש גופה תורה היא שהרי לא למדו נסקלין אלא בג"ש וכן נותר שהוא בכרת מג"ש למדנו ונערה מאורסה נהרגת בקדושי כסף ואי מדרבנן היכי מיקטלא, ועוד דקא משני שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות היכי מצו לשווייה בעילת זנות הא דאורייתא כו' וכי אמרן דרב מנגיד אמאן דמקדש בביאה קדושין מיהא לא בטלי אלא הא והא דאורייתא כו' עכ"ל. מכללן של דברים אלו שמענו שלא הרמב"ם לבדו בסברא זו דכל שאינו מפורש בתורה מדרבנן הוא ולא מדאורייתא דרבותיו דרש"י כלם

הוא רש"י ז"ל מעיד עליהם שזה דעתם. גם הרשב"א בתשובה כתב סי' אלף קפ"ה שכן הוא דעת רב אחא משבחא ודעת ר"ש בן חפני ורבינו האיי. ומזכיר אני את זה כי ממנו נקח לעבוד את הרי"ף ז"ל ולתרץ בעדו קושי אחד גדול שיש בלשון אחד שכתב בפרק זה בורר וזה נסחו, היכא דקביל עליה קרוב או פסול כבי תרי חזינן לגאון דקאמר אפילו קנו מיניה מצי הדר ביה דקנין בטעות הוא דרחמנא אמר על פי שנים עדים ודכואתה אחריני אמרי אי קביל עליה חד קרוב או פסול כבי תרי וקנו מיניה לא מצי הדר ביה דקי"ל אין אחר קנין כלום ומסתברא כותייהו דהא אפי' קביל עליה לבעל דיניה כבי תרי וקנו מיניה אינו יכול לחזור בו כדגרסינן פ' שבועת הדיינין כו' עכ"ל. וכתב עליו הרא"ש הראיה שהביא רב אלפס אינה ראיה לפי הטעם שתלה בקנין טעות וההיא דשבועות אפי' קנין לא בעי כו'. ומיהו עיקר דבריו אינו כלום דאי חשיב קנין בטעות משום דרחמנא אמר על פי שנים עדים א"כ קבליה עליה כחד נמי קנין בטעות הוא דרחמנא אמר לא יומתו אבות על בנים אבות בעדות בנים אל תשת רשע עד אלא ודאי אין אחר קנין כלום ולא שייך להזכיר כאן קנין טעות עכ"ל. ולכאורה טענת הרא"ש על הגאון גדולה מאד וברורה והתימה מהרי"ף שלא זכרה ובני שמואל תמהו מאד על הדבר הזה ואת הדלת סגרו, ולדעתי הקצרה אין כאן מקום תימה כלל כי אומר אני שהגאון שמזכיר הרי"ף היינו רבינו האיי גאון שהוא הרי"ף ראה סברתו שכל הנלמד מן המדרש מדרבנן הוא וחולק הוא הרי"ף עליו כמו שכתוב כל זה בתשובתו דהרי"ף עצמו שזכרה שם הרשב"א והילכך זה שכתב הרא"ש דאי חד בתרי חשיב קנין טעות גם קבליה עליה בחד קנין טעות אינה קושיא על הגאון וכן הרי"ף לא הקשה אותה כי תשובתה בצדה דלא דמו אהדדי דחד בתרי פסלותו ברור בתורה וכ"ע ידעי דקנין בטעות הוא משום דקרא כתיב בהדיא ע"פ שנים עדים כו' אבל קבליה לפסול או קרוב בחד לא פסילי בהדיא אלא מדרשא נפקי אבות על בנים אבות בעדות בנים אל תשת ידך עם רשע אל תשת רשע עד כי אלו כלם כי היכי דלא חשבינן להו מדאורייתא משום דלא כתיבי בהדיא הכי נמי לאו קנין בטעות נינהו לאו כ"ע ידעי הדרשא וכעין מאי דאמרינן בפרק זה בורר לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו ודוק:

אשובה אל מקומי ואומר שהרמב"ן שטוען על הרמב"ם שדעתו בזה עוקר עיקרי התורה והורס יסודותיה לא בכבודו של הרמב"ם לבדו הוא פוגם כי אם גם בכבוד הגאונים שזכרם הרשב"א וכבוד כל רבותיו של רש"י גדולי עולם, אשר לבם כפתחו של אולם, וראוי לחוש לכבוד כלם, להצילם כנפשם, ואדמת סברתם לא תשם. וממוצא דבר שמועה שמענו מכאן שרש"י ז"ל קדמו להרמב"ן בשתי טענותיו, הא' מסקילה וכרת שנלמדין

בג"ש, והב' מסקילת נערה המאורסה דבכסף, והתימה מהרמב"ן שהקשה אותן ולא זכר עליהן שמו של רש"י. ואמנם התירוץ לטענות אלו כבר כתבתיו לעיל והארכתי בו אין צורך לחזור ולכפול, אך יש עוד בדברי רש"י טענה ג' שלא העיר עליה הרמב"ן והיא ממסקנא דגמרא שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות שאין לה מקום אליבא דרבותיו דרש"י. שאם הפירוש בתינח דקדיש בכספא הוא משום שהם קדושין דרבנן קדיש בביאה שהיא קדושין מדאורייתא מאי איכא למימר דהיאך יהיו נעקרים קדושי תורה בגט דרבנן א"כ מה זו תשובה דשויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות וכמו שביאר רש"י עצמו בפרק האשה רבה וז"ל מאי שינויא שויוה רבנן הא קשה ליה היכי מצו רבנן לאפקועי מידי דאורייתא ומשני שויוה רבנן הא נמי אפקעתא היא, ולפירוש רש"י ניחא שהתנאי שעל דעת רבנן הוא מקדש עוקר את הכל ועושה שלא תהיה הביאה לשם קדושין אלא לשם זנות כנזכר לעיל, וזו קושיא חזקה היא:

ונ"ל שרבותיו של רש"י כוונו לתרץ קושיא זו במה שכתב רש"י בשמם שויוה רבנן לבעילתו של כל המקדש בביאה בעילת זנות כדאמרן התם רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה כו' ע"כ. והענין הוא שאין הפירוש כמו שנראה דשויוה רבנן בעילת זנות היינו בעילתו של זה האיש שנותן גט של דבריהם שאם הפירוש הוא כן ודאי שהקושיא קושיא היאך יהיה בגט שלהם כח לעקור הביאה שהיא קדושין גמורין של תורה, אבל הפירוש הוא שביאתו של זה מעיקרא לא היתה קדושין אלא בעילת זנות אף שהוא קדושין עשאה כי כן לכל מקדש בביאה שויוה רבנן אותה הביאה ב"ז וא"כ לא היו כאן מעולם קדושין גמורין וגט של דבריהם כדאי להפקיעם. ועכ"פ נראה שזה דעת רבותיו דרש"י ממה שהעתיקו שויוה לבעילתו כו' מזה הפרטי ואוקמוה על כל מקדש כו' שזה מורה מהם שלא בשביל הגט הזה הוא שאמרו דשויוה לבעילתו בעילת זנות אלא שקודם זה קדושיו היו בעילת זנות שאינן קדושין גמורין וגט כזה מספיק להן, וכן כתבו התוס' בכתובות שויוה רבנן לבעילתו זנות ואין כאן קדושין, ומה שהקשה רש"י על זה דכי אמרינן רב מנגיד אמאן דמקדש בביאה קדושין מיהא לא בטלי ובכתובות כתב המפרש שויוה לכל מקדש בביאה בעילתו זנות טועה גמור הוא ובא להתיר א"א המתקדשת בביאה בלא גט מן הטעם הזה ולא מצינו זאת בתלמוד עכ"ל. אין זו קושיא אצל רבותיו, כי לדעתם אין כאן א"א גמורה כיון שהביאה שהיו קדושיה אינן קדושין גמורין מאחר שמלקין עליה. ולא מצינו זאת בתלמוד לא קשה להו כי הם יאמרו כאן נמצא וכאן היה בכלל מה שאמרו להלקות כל המקדש בביאה כי איך ומה יהיו מלקין עליה אם לא חשבוה לזנות. זה הוא הנראה מדעתם של רבותיו דרש"י וזה תירוצם לקושיא הנזכרת. אבל

להרמב"ם לא יועיל ולא יציל דבר מזה כלל כי הוא סוף פרק ג' דאישות כתב אין מקדשין בביאה לכתחלה ואם קדש בביאה מכין אותו מכת מרדות כו' אע"פ שקדושיו קדושין גמורין ע"כ. שלפי זה שמודה הוא דקדושין גמורין הן הדרא קושיא לדוכתא היאך תהיה לקדושין כאלה הפקעה על ידי גט מדבריהם והיאך יהיה כח בידם לעשות הביאה זנות דהך נמי אפקעתא היא כמו שכתב רש"י. ונ"ל שהיישוב לזה הוא מה שכתבו התוס' בפרק ח"ה בד"ה תינח דקדיש בכספא מצו רבנן להפקיר הכסף כו' אלא דקדיש בביאה אע"ג דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כיון דאפקעינהו רבנן לקדושי מיניה היינו היכא דליכא עבירה כו' אבל ביאה וכי יעשו חכמים ביאתו ביאת עבירה ומשני אין ודאי דשויוה לביאתו ביאת זנות ע"כ. ויש לנו לומר שזה עצמו דעת הרמב"ם דהך סוגיא ס"ל שיש כח ביד חכמים לעקור ביאת קדושין גמורין של תורה ולעשותה ביאת עבירה וביאת זנות עד שגט שלהם יספיק לבטלה:

כתב הרמב"ן (לעיל דף כ"ו:) הרב ז"ל תלה הר נופל בחוט השערה, אמר העיקר אשר הועילנו בו אמרם אין מקרא יוצא מידי פשוטו והיות לשון התלמוד מחפש בכל מקום ואמר גופיה דקרא במאי משתעי ואומר כי המדרשים כלה בענין המצות אין בהם מקרא יוצא מידי פשוטו אלא כלם בלשון הכתוב נכללין אע"פ שהם מרבים בהם ברבויים ואין מדרש כבוד תלמידי חכמים מלשון את ה' אלהיך תירא מוציא הכתוב מפשוטו וכי אם נאמר בכי יקח איש אשה שהוא בכסף אינו מוציא משמעותו ופשוטו ולא כל אתין וגמין ורבויין ואכין ורקין מיעוטים ושאר המדרשים כלם עכ"ל:

אמר הצעיר מאד יש להפלא עליו ז"ל בזה כי גם הרב לא אמר מעולם שהמדרשות שעושין הם מריבויין או מיעוטין מוציאין המקרא מידי פשוטו ולא על אלו וכיוצא בהן טען מאמר אין מקרא יוצא מידי פשוטו כי גם אצלו ודאי הדבר כן הוא כמו שהרמב"ן אומר שאין בכל אלו מקרא יוצא מידי פשוטו, והרואה יראה שלשון הרב ז"ל כך הוא, כבר נשתבש זולתנו ומנה יראת חכמים עם מצות עשה הביאו לזה מאמר ר' עקיבא את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים אם היה הענין כן למה לא מנה כבוד בעל אם ואשת אב מצות בפני עצמן כי כל אלה למדנו שאנו חייבין לכבדם ברבוי אמרו כבד את אביך לרבות בעל אמך כו' וכבר הגיעו בזה הסכלות אל יותר קשה מזה וזה כשמצאו דרש בפסוק יתחייב בדרש ההוא לעשות פעולות או להרחיק ענין מן הענינים והם כלם בלי ספק מדרבנן ימנו אותם בכלל המצות ואע"פ דפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים עם השרש שהועילונו בו וה"א אין מקרא יוצא מידי פשוטו והנמשכים למחשבה זו מנו בכלל המצות ביקור חולים וניחום אבלים כו' בעבור הדרש והודעת

להם את הדרך זו ג"ח כו' עכ"ל. הרי כאן מבואר שהיוצא מן הריבוי או מן המיעוט לא זכר עליו אין מקרא יוצא מידי פשוטו ולא הקשה ממנו כי גם הוא ז"ל נפשו יודעת מאד שאלו כלן רבויין והפשט במקומו עומד כי לא בשביל אותן הדברים המתרבין יוצא הכתוב עצמו מן הפשט כלל ולא הקשה לזה אלא מצד אחר כי לפי דבריהם שכל הבא מרבויא דאת וכיוצא דבר תורה גם כבוד בעל אם וחשת אב מרבוי את הם באים והיה להם למנותו כמו שמנו יראת חכמים היוצאת מרבוי את ה' אלהיך תירא אבל שאר הדינין שהם מוציאין מהמלות עצמן שמשמעותן ופשוטן אינו מורה עליהם כלל באלו הוא מקשה מאין מקרא יוצא מידי פשוטו כי יש באלו יציאה מן הפשט, וזהו שאמר עוד וכבר הגיעו בזה הסכלות אל יותר קשה מזה וזה כשמצאו דרש בפסוק כו' ואע"פ דפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים כו', ועל זה הביא ראיה מביקור חולים וניחום אבלים וכיוצא שדרשום מאת הדרך ילכו בה כו', ויפה הקשה על אלה ממאמר אין מקרא יוצא מידי פשוטו כי בודאי פשוטי אותן התיבות אין בהם הוראה בשום צד על הדבר הנדרש מהם וזה מבואר:

ולא ידעתי מה הוא זה שטוען עוד הרמב"ן שבכל מקום שנדרש להם בענין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמת פנימי וחיצון כו' כאילו הרב ז"ל יכחיש ויאמר שאין שניהם אמת ח"ו הוא ראש למאמינים ועץ חיים למחזיקים בדברי חז"ל, אבל יאמין כי אף ששני הדברים אמת מ"מ כל אחד כפי מדרגתו זה הוא מדאורייתא וזה מדרבנן. ומטוניה דהרמב"ן עצמו הנה הוא קורא לאחד פנימי ולאחד חיצון ומבואר הוא כי פנימי וחיצון אינן שוין ואחדים בכל מקום שהם כי תוספת ויתרון יש לפנימי על החיצון וכמו שמפרש הרב ז"ל במורה תפוחי זהב במשכיות כסף, וזה פשוט:

כתב עוד (לעיל דף כ"ח.) וכבר יצא זה בדברי הרב להפסד גדול שכתב בספר שופטים דין תורה שאין מקבלין עדות לא בד"מ ולא בד"נ אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מפי כתבם אלא מד"ס שחותכין ד"מ בעדות שבשטר אע"פ שאין העדים קיימין כדי שלא תנעול דלת בפני לווין ואין דנין בעדות שבשטר בדיני קנסות ואין צ"ל במכות ובגלות אלא מפיהם ולא מפי כתבם. ועוד חזר וכתב כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לווין ואע"פ שמצא הרב בגמרא שאמרו חתימת עדים מן הכתוב שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים דן הרב בזה שהוא מדרבנן כשאר כל דברי נבואה שהוא גוזר בהם שהן מדרבנן ועם הסיוע הזה שמצא לדבריו כפי דעתו ממה שאמרו מפיהם ולא מפי כתבם וכבר השיבו עליו חכמי הדורות בזה תשובות גמורות מהן שאנו דנין בגיטין בעדי חתימה בלבד והאשה המוציאה לפנינו

גט חתום מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא ע"פ עדות השטר ומפורש אמרו בהשולח העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים אמר רבה לא נצרכה אלא לר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי תקנו רבנן עדי חתימה זמנין דמייתי סהדי אי נמי דאזלי למדינת הים, עשו הלימוד הזה שלמדו מן המקרא והעד עדים דאורייתא ומ"ש מקיום שטרות דרבנן כונתם בו הפך מדברי הרב לומר דמן התורה בלא קיום דנין בהן כמו שהזכירו בתחילת גיטין בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי כדאמר ריש לקיש עדים החתומים על שטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן ומפני זה אמרו כיון דקיום שטרות דרבנן הימנינהו רבנן בדרבנן עכ"ל:

ועיקר מחלוקתם בזה הוא מחלוקת אחר שיש לראשונים במאי דאמרינן בכמה דוכתי מפיהם ולא מפי כתבם דרמו לה ממתני' דפ' גט פשוט מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים והם עושין לו קיומו כו', ובפ' הגוזל קמא אי דאיכא סהדי כו' ליכתבו ליה שטרא אחרינא כו', ובכתובות נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא כו', דמכל הני משמע דלא בעינן מפיהם. ומ"מ תירון דבר זה לדעת הרמב"ם הוא דאה"נ דדין תורה הכי הוא כדקאמר קרא על פי שנים עדים דהיינו מפיהם ולא מפי כתבם אבל רבנן הכשירו ג"כ מפי כתבם על ידי קיום וקולא הוא דאקילו היכא דאיכא למיחש שתנעול דלת בפני לווין כתב זה מהרי"ק ז"ל בכ"מ פ"ג מהל' עדות ופשוט הוא שזה דעת הרמב"ם ויד ויתד יש לו ממאי דאמרינן בסנהדרין אחד ד"מ ואחד ד"נ בדרישה וחקירה דבר תורה ומפני מה אמרו דיני ממונות אין צריכין כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. וס"ל לרב ז"ל שזה שאמרו בכל מקום קיום שטרות דרבנן פירושו הוא דמדאורייתא קיום לא מהני דמפיהם בעי ולא מפי כתבם ורבנן הקילו דבקיום מיהא מהני מפי כתבם. והרמב"ן שכתב דאדרבה מן התורה דנין בו אף בלא קיום, כן הוא ודאי פירוש הלשון לדעת החולקים ולכאורה הכי משמע ומכל מקום אין להם עליו אות ומופת חותך ועוקר פירוש הרב ז"ל שמן הסברא הוא יותר נכון וידים לו מן הגמרא שאמרו להקל בד"מ לענין דרישה וחקירה כי חששו לנעילת דלת ואיך תתהפך כחומר חותם השטרות שלא יהיו חוששין בו לנעילת דלת ויחמירו להצריכו קיום שאינו צריך מה"ת:

ומה שמתחזק הרמב"ן לומר שכוונתם בו הפך דברי הרב כו' ודאי שטעמו מצד הלשון שאמרם קיום שטרות דרבנן משמע שהוא לבדו מדרבנן ובלעדיו היה השטר כשר מדאורייתא אבל אין הפירוש הזה מוכרח והרב יפרש שהרצון על שניהם יחד שהשטר וקיומו הם מדרבנן וזכרו הקיום בלבד כי הוא העושה השטר שטר ובלתו אין בו מועיל

אפי' מדרבנן ולשון קצרה דברו קיום שטרות דרבנן שכללו בזה השטר עם קיומו, זהו טעמו של הרמב"ם וזהו פירושו בלשון הזה לפי דעתי ויש לי ראיה גדולה ממנו עצמו וז"ל שכתב רפ"ו מהל' עדות כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת כו', והמשכיל יבין ועין בעין יראה שבירור החתימות שהוא השגור בפינו בשם קיום שטרות עדיין לא זכרו הרב ולא דבר בו כלל קודם זה הפרק עד לקמיה בפרק הזה עצמו התחיל ואמר באחד מחמשה דרכים מתקיים השטר כו' וא"כ קשה היאך כתב כבר ביארנו שקיום שטרות כו' והוא עד עתה לא ביאר ולא זכר כלל דבר מקיום שטרות הא אין לנו לומר שמכוין בזה אלא על מה שכתב לעיל בפרק שלישי אין מקבלין עדים כו' אלא מפי העדים כו' ומד"ס שחותכין ד"מ בעדות שבשטר כו' ועל אותה עדות שבשטר שאמר שחותכין בה ד"מ מד"ס הוא שכתב כאן כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם וחתם כמו שחתם בם כדי שלא תנעול דלת כו' ואין מקום לזה אלא עם מה שכתבתי שהוא קורא קיום שטרות אל השטר בכללו עם קיומו ומזה יתבאר שכן הוא פירוש זה הלשון אצלו בכל התלמוד שלקצר אמרו קיום שטרות דרבנן מפני שהקיום הוא עיקר השטר כדאמרן. וזו התנצלות גדולה אל הרב ומקום פטור מטענת לשון זה דקיום שטרות דרבנן שהיה כמטרה לחץ אל כל הקמים עליו. גם מהרי"ק ז"ל בכסף משנתו נצטער ממנו מאד והניחו בצ"ע. ולדעתי אין בו מקום עיון ולא מה שיקשה כלל כפי שרשי הרב וכבר נתבאר זה יפה:

חזר הרמב"ן ז"ל (לעיל דף כ"ט:) והקשה ממה שכתב בריש מסכת גיטין בדין הוא דקיום שטרות נמי לא ליבעי כדריש לקיש דאמר עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד ורבנן הוא דאצרוך ע"כ. וראיתי למהרי"ט ז"ל בתשובה הביאה מהרשד"ם ז"ל כתב מה שהסכים מהרי"ק ז"ל דעדים החתומים כו' דקאמר ריש לקיש מדאורייתא קאמר נראה לע"ד דמוכרחים אנו לומר שהוא מדרבנן והכי דייק לישנא דירושלמי עשו עדים החתומים כו' ומאן עשו אלא חכמים עכ"ל. ובמחילת ממעכ"ת אין מקום לזה כלל שהלשון הכתוב בגיטין הוא נעשה כמי שנחקרה כו' ורבנן הוא דאצרוך כו' דודאי האי סיומא דרבנן הוא דאצרוך מוכח דמאי דקאמר מעיקרא כמי שנחקרה עדותם ודנין בו בלא קיום היינו מדאורייתא ופשיטא דדיוקא דנעשה או עשו לאו כלום דעכ"פ אשגרת לישן הוא וכאילו אמר חשוב כנחקרה עדותם כו' וא"כ הרי זה נראה כמפורש הפך דעת הרמב"ם, והוא היה טעמו דמהרי"ק ז"ל בשרש ע"ד שנשאל על אשה שהיתה עליה שטר חתום בעדים שנתקדשה לפלוני והיא טוענת שהשטר מזוייף ושלא היו דברים מעולם והשיב אין כלל כח ביד ב"ד לפוטרה בלא גט דאמרינן בפ"ק דגיטין ולרבא דאמר לפי

שאין עדים מצויין לקיימו ליבעי תרי ושנינן בדין הוא דקיום שטרות נמי לא ליבעי תרי כרשב"ל דאמר עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן והתירוה בעד אחד שמעינן מהכא דכל היכא דחתמי סהדי בשטרא אי אתא האי ומערער לומר להד"מ לא משגחינן ביה מדין תורה כלל ואע"ג דקיימא באיסור אשת איש שרינן לה להנשא כו' משם יש לי ללמוד לכל שטר שהעדים חתומים עליו שהוא כשר בין באיסורא בין בממונא אע"פ שלא נתקיים בחותמיו אלא מדרבנן בעי קיום עכ"ל. הנה הוא ז"ל לשיטת הרמב"ן הולך אע"פ שלא זכרו לא בדין ולא בראיה שהיא עצמה אותה שהביאה הרמב"ן מפ"ק דגיטין כנזכר לעיל. ולא אתמה ממנו כל כך על שלא זכר להרמב"ן כי שמא לא שלטה עינו בס' השגותיו אך יש לתמוה איך לא זכר להרמב"ם שספרו מפורסם וביד כל אדם יחתום וכתב שם מה שזכרנו לעיל משמו שדין תורה הוא שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מפי כתבם כו'. הנה שבפירוש אינו סובר כמהרי"ק שאמר שכל שטר שהעדים חתומים עליו כשר מן התורה בין באיסור בין בממון כו'. וראוי היה לו שלא להתעלם מדברי הרמב"ם ולא ישליך אותם אל נחל איתן, אף אם כנגע נראה לו בקורות ביתן. ומ"מ הלשון הנזכר מריש גיטין טענה היא וגדולה שבגדולות מהתשובות הגמורות שהשיבו עליו חכמי הדורות כמו שכתב הרמב"ן והדבר צריך תלמוד מה יענה עליה או ישיב על תוכחתה ולא ראיתי לשום אחד מהאחרונים יתעורר להשיב בה בעד הרמב"ם:

ואני בתשובת שאלה הלצתי עליו בדרך ארוכה ורחבה מאד ולהיות זה מקומו הראוי לרגל המלאכה אשר לפני בסלע המחלוקת לא אשיב את ידי מהציג פה מעט מהרבה שכתבתי שם. ותחלה אבאר שזה שכתב הרמב"ם ז"ל בלשון הנזכר שדין תורה הוא שאין מקבלין עדות אלא מפי העדים כו' היינו כשבעל דין עצמו מערער וטוען שהשטר מזוייף כי אז מדאורייתא לא מהני כלל ואפילו בקיום מטעמא דמפיהם ולא מפי כתבם זולתי בדיני ממונות שהקילו בהם ע"י קיום משום נעילת דלת, אבל כל שאין הבעל דין טוען מזוייף או דליתיה קמן מסתמא מחזקינן ליה לכשר ודנין בו אפי' מדאורייתא בלא קיום והרמב"ם גופיה נמי מודה בכך דבהדיא כתב פ"ז מגירושין נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו ואע"פ שאין אנו מכירין כתב אותם העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה שהרי אינה מקלקלת על עצמה ועוד שהעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער עכ"ל. וזה עצמו דעת הטור וכיוצא

בו ממש כתב באה"ע סימן קס"ב האשה עצמה מביאה גיטה כו' שעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי כל זמן שאין שם מערער ע"כ. והנה כי כן שניהם שוין בדבר זה שאם יש שם מערער דהיינו הבעל שטוען מזוייף אין דנין בו כלל ואפי' מדאורייתא אלא כשיתקיים בחותמיו זולתי במביא גט מח"ל שתקנו בו שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ ואז אפי' יבא הבעל ויערער אין משגיחין בו ואף שלא נתקיים בחותמיו כמו שכתב הרמב"ם בפ' הנזכר וזה וזה רצוני בגט הבא מח"ל דמהני בו שליח אחד ובמביא גט מא"י שמתקיים בחותמיו לא אמרינן מפיהם ולא מפי כתבם מפני תקנת עגונות כמו שכתב הר"ם עצמו סוף ה' גירושין הקילו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות ע"כ. והנה לא נשאר בזה עוד מקום לערעורו של הרמב"ן שכתב וכבר השיבו עליו חכמי הדורות תשובות גמורות מהן שאנו דנין בגיטין בעדי חתימה בלבד והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו ומתירין אותה להנשא ע"פ עדות השטר ע"כ. ואע"פ שהוא ז"ל אלו וכיוצא בהן החזיקן לתשובות גמורות אינן אפי' חצאי תשובות אצל הרמב"ם כי הוא עצמו הליץ בעדו ובחכמתו סלקן מעליו כנזכר. כלל הדברים לדעת הרמב"ם כל שטר בין שבעל דבר מערער וטוען מזוייף ובין אינו מערער אין דנין בו כלל דמפיהם בעינן חוץ משטר של ממון דמשום נעילת דלת מקיימין אותו וכשר אפילו במקום ערעור וכדאמרינן בפ' הגוזל מקיימין השטר שלא בפני בעל דין ואפי' עומד וצווח ופירש רש"י שטוען מזוייף, וכבר כתבתי משם הרמב"ם שגם בגט שיש בו קיום אין ערעורו של בעל כלום משום תקנת עגונות. אבל שלא במקום ערעור בין בזה ובין בזה אין צריך קיום ואפי' אשת איש משיאין בגט שלא נתקיים כמו שכתב הרמב"ם בהדיא עד שיהא שם מערער כנז"ל. ושמעינן מינה דלפי דעתו לא אמר רשב"ל בשטרי ממון ובגיטין עדים החתומים כמי שנחקרה עדותם אלא כשאין שם מערער ובלא קיום או בשיש שם מערער ובקיום: **ואחרי** שהקדמתי זה הנני בא אל ההוא לישנא דריש גיטין בדין הוא דקיום שטרות נמי לא ליבעי כו' שממנו טענתו של הרמב"ן וארא כי מתאמצת היא עם מה שכתב מהרי"ק עוד בשרש הנזכר תשובה לשכנגדו החולק עליו וז"ל נראה בעיני שהיא כשגגה כו' דפרכינן ולרבא שאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ליבעי תרי ושנינן דבדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי תרי כדרשב"ל ואיהו התם קאמר להד"מ וטעין דמזוייף הוא ואפ"ה שנינן לה כדרשב"ל דכי עבדינן תקנתא היינו לכי אתי בעל ויאמר מזוייף הוא ולא כתבתי מעולם ושנינן אפי' אם יבא ויאמר לא נשגיח בו כדרשב"ל דהיינו פלוגתייהו דלרבה לא חיישינן שמא יערער ויאמר לא כתבתיו כלל אלא שמא יאמר לא כתבתיו

לשמה, ורבא אמר שמא יבא הבעל ויאמר לא כתבתיו כלל כו' ועלה שנינן כדרשב"ל כו' עכ"ל. אימץ טענתו ויחזקה במסמרים שנים, א' דהשתא ארבא קיימינן דקאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו וא"כ כשאין קיום לעדים החתומים עסיקינן, ב' שהתקנה דבפ"נ ובפ"נ לאם יבא בעל ויאמר לא כתבתיו היתה א"כ אף כדבעל טעין מזוייף קיימינן ועלה אמרינן דאפ"ה מדאורייתא לא בעי קיום ועלה נמי אייתו לדרשב"ל דעדים החתומים כמי שנחקרה עדותם וא"כ אף כדבעל דין טעין מזוייף וליכא קיום אמרה למלתיה וכל זה שלא כדעת הרמב"ם דאמרן דלדידיה דוקא בקיום איירי או כשאין מערער:

ברם כד מעיינינן שפיר אשכחן דהך סוגיא כולה כדאתא בעל וערער היא דהא בהמביא גט ממדה"י קיימינן שהשליח בא ממקום הבעל ונותנו לאשה במקום אחר שאין הבעל שם. וכן כתוב בעיטור להדיא אות ק' קיום רבנן הוא דאצרוך אפי' במקום דליכא ערעור דהא המביא גט ממדה"י וליכא ערעור ובעינן בפ"נ ובפ"נ כו' עכ"ל. דמסתמא ודאי הכי הוא שהבעל במקומו הוא ומשם שולח הגט למקום שהאשה עומדת בו ומאי דפריך ליבעי תרי אע"פ שאין כאן מערער הוא משום דמ"מ הוה לן למיחש לדילמא אתי בעל ומערער ובכך ג"כ הוא דקאמר עוד דהכא איתחזק איסורא שאע"פ שאין הבעל כאן כיון דאיתחזק איסורא הוה לן למיחש שמא יבא והוי דבר שבערוה שאינו פחות משנים. וכי הדר ומשני בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי סירכיה נקט ואזיל דליתיה לבעל קמן ומשום הכי שאין כאן ערעור לא הוה צריך קיום וכדקאמר ר"ל דעדים החתומים כמו שנחקרה עדותם ופירש"י דלא חציף אינש לזייף ולא הוא טעמא אלא כשאין שם מי שטוען מזוייף בברי דאנן מספיקא לא מחזקינן אינשי דזייפי, אבל אי איכא מאן דטעין ודאי חיישינן ואפי' מדאורייתא אינו כנחקרה עדותם אלא בקיום. ופריך תו האי קולא חומרא הוא דאי אתי בעל מערער ופסיל ליה כלומר והוה לן למיחש להכי ולאצרוכי תרי אע"ג דעד השתא לא אתי בעל ומשני כיון דאמר מר כו' מעיקרא מידק דייק כו'. ומעתה מה שכתב מהרי"ק דכי עבוד תקנתא דשליח לכי אתי בעל הוא דעבוד כו' לאו מילתא היא דאה"נ דאף לגבי בעל אם יערער היתה התקנה אבל הוא עם הטעם שהעלו לבסוף דמעיקרא מידק דייק כו' ופירש רש"י דאפי' אם אתי ומערער לא משגחינן ביה. ומ"מ עד ההיא בדלא אתא בעל עסיקינן ועלה אמרינן כדרשב"ל כו'. ודוק כי בזה יצא הרב נקי וצדיק תמים היה בדורותיו מטענות חכמי הדורות שכתב הרמב"ן וכבר הבאתי שם בתשובותי הנזכרות שכתב המרדכי משם ה"ר אביגדור דלא אמר רשב"ל עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן אלא היכא דאין מכחישן וההיא דריש גיטין ה"פ בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי תרי היכא דליכא הכחשה כו' ואע"ג דקיום הגט דהיינו

בפ"נ ובפ"נ אינו אלא משום הכחשה אם יבא הבעל ויערער השתא מיהא לא אתי ע"כ. ומבואר שאין מקום לומר השתא מיהא לא אתי אלא ע"פ מה שפירשתי בלשון הגמ' ושם בתשובותי הארכתי הרבה מאד בזה:

גם מה שטען הרמב"ן עוד ממה שהקשה המקשה דחתימת עדים מדאורייתא דכתיב וכתוב בספר וחתום כו' אינו כלום שמהפסוק עצמו שהביא המקשה מוכח שפיר דמדאורייתא שאמר אשגרת לישן הוא ועיקרו מדברי קבלה מן הנביאים ולא מדרבנן ומפני תיקון העולם כמ"ש במשנה, ואף שנחזיק דברים כפשטן דחשיב מדאורייתא מה שהיתה תקנת נביאים, מ"מ דעת לנבון נקל כי זו סברת המקשה והמתרץ הזניחו ממנה במ"ש לא נצרכה אלא לר' אלעזר דקאמר עדי מסירה כרתי תקינו רבנן עדי חתימה כו' וכן כתב הרמב"ם פ"א דגירושין תקנת חכמים היא שיהיו העדים חותמים על הגט שמא יתן לה גט בפני שנים וילכו להם כו'. וכאן השלמתי מה שרציתי לפרש בזה השרש השני שפתחתי בו חרצובות הטענות והתרתי אגודות השבושים שייחס הרמב"ן לרב והקל בכבודו הרבה עד שכתב שעיקרו עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמ' והענין רע ומר ישתקע הדבר ולא יאמר, זהו לשונו. וחלילה וחס למי שהרים קרן התורה ודגלה, והיה לגמרא קרית עוזה ומגדלה, יפיל בחמה חומה בצורה וישלך אמת ארצה ח"ו. וכבר הארכתי הודעתי דרכיו חזון הרביתי העמדתי דבריו בשני השרשים הנזכרים ושמתי להם יד במקום נאמן. והאל הרחמן ירחמני גם בשאר השרשים יסייעני ויעזרני להלמן ולהשלימן עד תומן, אמן:

שורש ג

השרש הג' כתב הרב דע כי אמרם תרי"ג מצות וכו' יתחייב בהכרח שלא תמנה גם אחד מהן, עד כאן לשונו:

והרמב"ן ז"ל לא חלק על הרב בשרש הזה רק הודה בו ומטעמו עצמו שאם ימנו כל המצות שבאו במצרים ובמדבר יעלו לחשבון גדול ושח"ו שבעל הלכות גדולות יטעה בזה, אבל מנה ולא יבאו לראות כבלע את הקדש מפני שהוא אצלו מצוה לדורות, ומה שדקדק כי די באמרם רמז שסבור שהוא אסמכתא בעלמא הנה אמרו דרחמנא אמר ולא יבאו לראות אבל כבר נאמר בלשון הזה רמז במקומות שהן מן התורה עכ"ל. והנה שום אחד מהמקומות שהוא מביא אותם שם לראיה שנאמר בהם רמז והן מן התורה הרב לא יודה לו בהם ולא ימנם אלא מדרבנן וא"כ זו מערכה על הדרוש או מכריע הדבר בעצמו, ולא אאריך בזה מפני שאף הרמב"ן מה שכתב כבר נאמר בלשון הזה רמז במקומות כו' מוכיח עליו שאף הוא מודה שבמקומות אחרים לא נאמר רמז אלא שהוא בדבר מדרבנן

וכיון שכן ויש מקומות שלשון רמז בא על מה שהוא מדרבנן ופשטא דלישנא נמי הכי הוא הנה בודאי אין לך ראיה גדולה מזו לדעת הרב שמנה זו ג"כ מדרבנן כי המשיכה על פשט הלשון בה ובכמה אחרות דכוותה ולא רצה להוציא הלשון ממשמעו בלי הכרח יכריחנו עליו אדרבה יש לו הכרח על ההפך מהתוספתא שמנו בה כמה מחוייבי מיתה ולא הביאו את זו בכללן וזה מורה שלא יבאו לראות כבלע כו' שדרשוהו לגונב את הקסוה רמז ואסמכתא בעלמא הוא ואין בו מיתה מה"ת:

ומה שהרמב"ן טען על זה שאם אינו מכלל חייבי מיתה בידי שמים חמור הוא יותר שהרי חייב מיתה בידי אדם ומשנה שלימה שנינו קנאין פוגעין בו, אינה טענה כלל ופשיטא, שקנאין פוגעין בו מיתה מסופקת ואינה חמורה ממיתה ודאית בידי שמים גם לאו מיתה ביד אדם חשיבא שהרי אם עברה שעה וקנאין לא פגעו בו אינן רשאין עוד לפגוע ואם פגעו נהרגין עליו כי אין לו משפט מות בתורה:

כתב עוד הרמב"ן אבל בודאי חייב מיתה בידי שמים נמי כדאמרינן בגמ' סנהדרין אם לא חייב מיתה הוא בידי שמים לא היה מיתתו ביד הקנאין עכ"ל: ואני הצעיר אומר דלכאורה הך סוגיא כוותיה מוכחא וריהטא דמסקנא הכי משמע שאין קנאין פוגעין בגונב את הקסוה אלא לפי שחייב מיתה בידי שמים מטעמא דמי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן קטלינן ליה. ובתחילת ראותי טענה זו של הרמב"ן אשתוממתי כשעה חדא על הרמב"ם ונסתתמו טענותי מלהשיב על תוכחתו דהרמב"ן מהך סוגיא דגמרא דלכאורה אתיא דלא כוותיה בפשיטות, ברם טרחי ועייני בה שפיר ואשכחי דהך מילתא תליא בפירושא דההיא שמעתתא דאפשר לפרש בה ב' פירושים והרב ינצל באחד מהם כמו שאומר. הנה הרמב"ן כותב ושאלנו עוד והא גונב את הקסוה ותירצנו הא אמר רב יהודה בכלי שרת ורחמנא אמר כו' לומר דהאי נמי בר קטלא הוא דחייב מיתה בידי שמים עכ"ל. ומשמע בהדיא דס"ל דכי היכי דלעיל הקשו והא תנן מי שלקה ושנה כו' ותירצו במלקות של כריתות דגברא בר קטלא כלומר דמשום דהוא בר קטלא בידי שמים כמו שכתב שם רש"י יש להם רשות לקרב מיתתו בכיפה כו' הכא נמי שתירצו בכלי שרת עסיקינן ורמיזא לא יבאו לראות כבלע כו' ומתו הכונה היא שהרמז הוא על המיתה מן השמים ולכך יש רשות לקנאין לפגוע בו. והיינו דכתב הרמב"ן לקמיה יותר בפירוש וז"ל. וכן הגונב את הקסוה חיובו בידי שמים רמוז במלת כבלע את הקדש ומתו כו' אע"פ שעיקר הכתוב כו' ומיתתן בידי הקנאין הל"מ כו' ע"כ. הרי שאומר בפירוש שהמיתה בידי שניים רמוזה בכתוב כבלע את הקדש ומתו וממנה נמשך ההיתר לקנאין שיפגעו בו והוא הל"מ ומזה הוציא הרמב"ן מה שכתב עוד שם למדנו שהוא חייב מיתה בידי אדם

ובידי שמים כו' ופשטא דשמעתא ודאי הכי משמע כדאמרן לעיל, ועם זה הפירוש אין מקום למה שכתב הרמב"ם שגונב את הקסוה לא יש בו מיתה בידי שמים וזה ברור. אבל נראה לי שהוא יש לו פירוש אחר כמו שאמר שם בכלי שרת עסקינן ורמיזא כו' והפירוש הוא דלמה שהקשו והא גונב את הקסוה כלומר דרחמנא פטריה ואנן קטלינן ליה משני דבכלי שרת כו' כלומר דשאני התם דמצאו רמז למיתתו בולא יבאו לראות כו' ולהכי פגעי ביה קנאין ורשות יש להם אע"ג דרחמנא פטריה בידי שמים והכי משמע מלישנא דגמרא שאמרו שם מאי קסוה כלי שרת כו' והיכא רמיזא ולא יבאו לראות כו' דהיכא רמיזא ודאי אקנאין פוגעין בו קאי כלומר היכא רמיזא שיש להם רשות לפגוע בו ותירצו דרמיזא בולא יבאו לראות כו' כמו שכתב רש"י והיכא רמיזא דשייכא בה מיתה כלומר שיש בה צד מיתה ע"ד שפי' שם לעיל גבי מכניסים לכיפה היכא רמיזא ודאי הל"מ היא האי עונש דכיפה ומיהו היכא רמיזא מקצת וא"כ ההכנסה לכיפה עצמה היא שמצאנו לה שם רמז והכא נמי פגיעת הקנאין עצמה היא שיש לה רמז בולא יבאו לראות, והיינו דקאמר בכלי שרת עסיקינן ורמיזא כו' שהכוונה היא לומר והך פגיעת קנאין רמיזא שם אבל מיתה ממש בידי שמים לא היתה מעולם בכלי שרת לא בפירוש ולא ברמז. זו היא סברת הרמב"ם ודעתו בפירוש ההלכה ומלבד שהוא פירוש נכון ומיושב מצד עצמו עוד יש לו הכרח מצד הברייתא שמנו בה אותם שבמיתה ולא הזכירו בכללם גונב את הקסוה והיא הראיה שהביאה הרמב"ם גדולה היא בלי ספק:

ותמה אני מהרמב"ן שדחאה בקש וכתב הברייתא שאמר הרב דקתני ואלו שבמיתה אותן שאינן בידי אדם אלא בידי שמים קתני ובתוספתא אמתני' קיימינן בתר דקתני מיתתן בידי אדם הנסקלין והנשרפין כו' והמומתין בידי קנאין ופרחי כהונה חזר והשלים ושנה ואלו שבמיתה בידי שמים בלבד עכ"ל. ופליאה דעת ממני כי הלא בברייתא זו עצמה קתני נמי כהן ששימש בטומאה שהוא השנוי במשנה שמומת על ידי אדם כפרחי כהונה ומנוה כאן עוד למיתה בידי שמים ואם גונב את הקסוה שמומת על ידי קנאין גם הוא כמוהו במיתה בידי שמים הי"ל למנותו כאן עמו, אלא ודאי אין זה במיתה בידי שמים דמדרבנן הוא כדברי הרב, וזו טענה שאין עליה תשובה:

כתב עוד הרמב"ן ומה שנתעורר הרב על ולא יעבוד עוד לעשותה מצות שעה ממ"ש יכול אף בשילה ובית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא באהל מועד לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף מן המאמר הזה עצמו נלמוד שהיא מצוה לדורות כל זמן שישאו בכתף והרי נהגה כל הימים בארץ בנשאם הארון בשילה ובית עולמים. והנראה מלשונם כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא לא היו מביאין הלוי הזקן לשיר

ולשרת עבודות כדי שלא יבא לישא בארון ולא היה נכנס אלא לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון שאינן עבודות פנים אבל משנכנסו לארץ לא נפסלו אלא ממשא הארון בעת נסעם ממקום למקום עכ"ל. וזה שהוא ז"ל אומר שנתעורר הרב ז"ל לעשותה מצות שעה ממאמר יכול אף בשילה כו' לא מצאנו לו לרב ז"ל זכר לזה המאמר בכאן אבל בחבורו הגדול פ"ג מהל' כלי המקדש כתב זה שנאמר בתורה ומבן חמשים שנה ישוב כו' אינו אלא בזמן שהיו נושאין המקדש ממקום למקום כו' ע"כ. והוא קרוב ללשון המאמר הנזכר לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף וסובר הרב שזה שאמרו שם יכול אף בשילה כו' פירושו הוא יכול יהיו השנים פוסלין בלויים בשילה ובית עולמים כמו שהיו פוסלין בהם במדבר ת"ל כו' לא אמרתי כו' כלומר לא אמרתי שהשנים פוסלין בהם אלא בזמן שעבודה בכתף דהיינו במדבר שהיו נושאין את הארון בכתף ממקום למקום אבל בשילה ובבית עולמים שאין עבודה בכתף אין השנים פוסלין בהם והרי כאן שזאת מצות שעה היתה במדבר ולא משם והלאה לדורות:

והרמב"ן טוען על זה שבאמרם לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף אי אפשר שכוונו בזה אל זמן המדבר ובזה ישללו עבודה בכתף משילה ובית עולמים שהרי גם בשילה ובית עולמים היו נושאים הארון בכתף ולפי שמ"מ קשה שמאומרם בתחלה יכול אף בשילה ובית עולמים כו' וסיים לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף משמע שהכונה לומר ולא שילה ובית עולמים שאין שם עבודה בכתף לכך חזר ואמר והנראה מלשונם כו' כלומר לא שללו משילה ובית עולמים העבודה בכתף מכל וכל אלא הנשיאות בתמידות כי במדבר היו נושאין אותו תדיר ולא בשילה ובית עולמים והענין הוא שאין השנים פוסלין בלויים לשיר ולשרת עבודות של חוץ אלא בזמן שעבודה בכתף כלומר במדבר שעבודה בכתף היתה תדירה היו השנים פוסלין בהם לכל דבר כדי שלא יבאו לישא בארון, אבל משנכנסו לארץ שלא היה משא הארון תמידי אלא בעת נסעם ממקום למקום לא היו השנים פוסלין בהם לאלו העבודות לענין משא הארון עצמו בנשאם אותו ממקום למקום היו השנים פוסלין בהם אף בשילה ובית עולמים כמו במדבר ומצות דורות היא, זו היא דעתו ז"ל ודוחק הפירוש מן הלשון מבואר מעצמו ועוד דמילתא דפשיטא היא דכשאמרו שם בגמרא ששנים פוסלים בלויים לא אמרו אלא בעבודת כתף המיוחדת להם במשא הארון שעליה ודאי ספקו ואמרו יכול אף בשילה כו' ועליה ג"כ השיבו לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף ומשמע ודאי דהיינו במדבר ולא בשילה כו' ואתי שפיר לפירושו של הרמב"ם שעבודה בכתף לא היתה ללויים אלא במדבר בלבד ולא בשילה ובבית עולמים שאז היתה המצוה לכהנים, ועוד יתבאר זה בעז"ה:

כתב עוד ואם נחשוב שלא יהיה עוד ללויים משא בכתף לעולם מימי יאשיהו שגנז הארון כו' גם זה לא יוציא מצוה זאת מן המנין אחר שהיא נוהגת בכל הדורות כל זמן שיצטרכו למשא כי אין ביטול למצוה אלא מפני שאינה נוהגת לא מפני שאינה צריכה אלינו וכבר אמר הרב כן במצוה קפ"ז בהכרתת זרע עמלק ושבעה עממין כי כל מצוה תקרא נוהגת לדורות כל שאינה נוהגת בזמן או במקום אפי' בהעדר הדבר שנצטוה עליו בדורות ההם עכ"ל. ואף שהדברים נראין כסתומין וסותרין את עצמן מ"מ כוונתו היא כי זאת המצוה לדורות היתה שהלויים ישאו הארון כל עת שיהיה צריך למשא ואם במשך הזמן בימי יאשיהו נגנז ולא הוצרך למשא לא בשביל כך נאמר שאין מצוה זו נוהגת לדורות כי נוהגת היא אם עוד יתגלה הארון ותחזור המצוה לאיתנה שישאו אותו בעת הצורך כי זאת המצוה לא גדרו לה לא זמן ולא מקום כלומר זמן קצוב או מקום מיוחד עד שנאמר שחוץ לאותו מקום או כשיעבור אותו זמן בטלה המצוה וא"כ היא לא היתה לכל הדורות, וזאת היא טענתו של הרמב"ן על הרמב"ם ממה שהוא עצמו כתב בהכרתת זרע עמלק כי כל מצוה תקרא נוהגת לדורות כל שאינה נגדרת בזמן או במקום אפי' בהעדר הדבר שנצטוו עליו לדורות כלומר והעדר הדבר המצווה לדורות שהוא נשיאות הארון מצד גניזתו בימי יאשיהו דומה אל זה ממש והיה ראוי שימנה הרב מצוה לדורות ג"כ כמו שמנה הכרתת זרע עמלק. ולכאורה טענה נכונה היא זו ודברי הרמב"ן נראין בה:

אבל אנכי הרואה שגניזתו זאת של יאשיהו לארון אף שהרב זכרה בחבורו הגדול פ"ד מהל' בית הבחירה לענין אחר זכרה ובזה המאמר הקצר לא זכרה כלל, ונראה שהרמב"ן מוסיף אותה כאן להשמר מהרמב"ם אם בשביל גניזה זו הוא לא יחשוב המצוה לדורות, ולפי דעתי הוא הרמב"ם ז"ל לא הוצרך לזה ולא סמך אלא על אותו מאמר שזכרו הרמב"ן עצמו יכול אף בשילה ובית עולמים כו' כי מאותו מאמר לפי פירושו של הרמב"ם בו למד ממנו שמצוה זו בפירוש נגדרה בזמן ובמקום וכמבואר לעיל, ובזה ניצל יפה ממה שטען עליו הרמב"ן מהכרתת זרע עמלק כי היא ודאי לא נגדרה כלל לא במקום ולא בזמן, עם זה ג"כ אין מקום למה שחזר הרמב"ן וכתב ועוד אין לנו בטחון שלא ישאו ארון עוד בבנין הבית או במלחמות העתידות לפני מלך המשיח כו' ע"כ. כי לדעת הרב ז"ל הכתוב בפירוש גדר וקצב זמן ומקום למצוה זו במדבר בלבד ולא לזמן ומקום אחר ויצאו מזה הכלל בנין הבית גם המלחמות העתידות וזה מבואר. ומלבד זה מה שיהיה באחרית הימים כשיבנה בהמ"ק או יבא משיח נגיד לא יקרא זה לדורות וכמה פעמים אומרים בתלמוד בדרך תמיה הלכתא למשיחא. ומה שכתב עוד אם היתה מצוה זו יוצאת מן המנין היה בטל לאו דלא יסורו ממנו ויוצא מן המנין כי למשא הארון נעשו בו ומפני

משאו הוזהרנו שלא נסיר אותם כו' ע"כ. אינה קושיא כי אף אם מצות משא לא היתה הארון עצמו שם היה בשילה ובית עולמים ולא יסורו מצוה היא נקשרת בו בארון עצמו שלא יסורו ממנו כדי שיהיו מוכנים ועומדים לעת הצורך, והרי הוא הרמב"ן עצמו כתב כי אף שהארון נגנז בימי יאשיהו המצוה נקראת נוהגת בכל הדורות כל זמן שיצטרכו למשא ככתוב לעיל ומטוניה אם המצוה נקראת נוהגת לדורות מחמת הזמן יצטרכו עוד למשא איך יסירו הבדים שאח"כ יהיו צריכין להם לנשוא בם את הארון:

כתב עוד וראיתי לרב במאמר זה במצוה ל"ד שנצטוינו שישאו הכהנים את הארון על כתפיהם כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום וה"א כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו ואע"פ שמצוה זו באה ללוים בשעה ההיא למיעוט מספר הכהנים אבל לדורות הכהנים חייבין במצוה זו והנה יסבור הרב כי מאחר שנשתנית המצוה לכהנים כבר בטל הלאו הזה דולא יעבוד עוד שלא אמרו בכהנים וכמ"ש מומין פוסלין בכהנים ואין שנים פוסלין בכהנים וזה סברא נפסדת שאם נעתקה המצוה הזו מן הלוים לכהנים אחרי שהיו רבים הכי הם במקום הלוים לכל משאם ולכל עבודתם כלומר שיהיו כמותם מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף ולא אמרו שאין שנים פוסלין בכהנים אלא בעבודת הכהונה בזמן שהם פוסלין בלוים כלומר כשיהיו הלוים נושאין הארון עכ"ל:

ולפי הבנתו בדברי הרב ששינוי והעתקה היתה במצוה הזאת מלוים לכהנים יפה הקשה לכאורה שכשנעתקה ונכנסו כהנים במקום הלוים הסברא גוזרת שנכנסו עם התנאים עצמם שהיו להם ללוים וזה נראה כדבר המבואר מעצמו ולמד מענינו. גם צדק הרמב"ן במה שאמר עוד כי זה שאמרו אין שנים פוסלין בכהנים כו' לאו היינו אלא דוקא בעבודות הכהונה לא במשא הארון כי הוא היה צריך לכח גדול ויד חזקה כי מזה הטעם היו השנים פוסלים בלוים ומן הנועם הזה עצמו ראוי שיהיו פוסלין גם בכהנים הנכנסין במקומם לנשוא את הארון ודבר הלמד מענינו הוא ומ"מ זה שאומר הרמב"ן שסברת הרב נפסדת לא כן היא עמדי והנני מציב לה יד ויתד להכין אותה ולסעדה, ואומר כי אף אם מאמר אין שנים פוסלין בכהנים במקומו על עבודות הכהונה נאמר וכדברי הרמב"ן מ"מ ממנו נקח גם למשא הארון כשנעתק להם לכהנים כי הרבה עבודות כבדות וקשות היו להם בצרכי הכהונה והכהן הזקן לא מפני כך היה נפסל להן, וי"ל א"כ שגם משא הארון יהיה כאחת מהן ונימא דון מיניה ואוקי באתרא שתהיה זו כשאר עבודות הכהונה שחזקות הנה ועכ"ז קטן וגדול שם הוא בכהנים מגזרת הכתוב שאין השנים פוסלין בהם כמו בלוים, וזו ודאי אינה סברא רעועה ונפסדת אלא חזקה וקיימת אף לפי מה שהרמב"ן

הבין שדעת הרב הוא שהעתקה היתה כאן במצוה זו מלוים לכהנים אבל לפי דעתי לא זאת עמו ועת"ק לא יצא מפיו מעולם ולקמן אבאר בעז"ה. ועתה על פי דרכו של הרמב"ן אדון עמו:

שכתב ועוד אמר הרב שיתבאר זה בספר יהושע ובספר שמואל כי לדורות הכהנים חייבין בזו המצוה והם ישאוהו ולא מצאתי הביאור הזה אבל בס' יהושע אומר ויצוו את העם לאמר כו' והכהנים והלוים נושאים אותו כו' והענין שכל השבט כשר למשא הארון והמשפחה ההיא של בני קהת נפקדו עליה במדבר. ואני תמה על הרב בזה שהוא דבר מפורש וכבר ביארו אותו החכמים שאמרו בגמ' סוטה כיצד עברו ישראל את הירדן בכל יום לוים נושאין את הארון והיום נשאוהו הכהנים וזה כמו שביארנו כי בנסעם מן המחנה ביום הראשון נשאו אותו גם הלוים כמ"ש והכהנים והלוים נושאים אותו ויום עברם את הירדן נשאו כהנים לבדם כי כן כתוב ויאמר יהושע אל הכהנים כו' להעשות הנס ע"י הכהנים המקודשים מזרע אהרן עכ"ל. לפי שהרב כתב שבספר יהושע וספר שמואל יתבאר שהכהנים הם החייבין במצוה הזו אמר הרמב"ן שהוא לא מצא הביאור הזה שם, ואמר עוד אבל בספר יהושע כו' כלומר הביאור בדבריו לא מצאתי אדרבה ההפך מצאתי בספר יהושע כו' והילכך חתם ואמר ואני תמה על הרב בזה שהוא דבר מפורש כלומר מפורש שלא כדבריו, והדבר המפורש הזה הוא מה שהביא מפסוק והכהנים והלוים כו'. ובמחילה גדולה ממעלת חכמתו אגב שיטפיה לא דק או ספר מוטעה נזדמן לו שהיה כתוב בו והכהנים והלוים כו' ואינו כן בכל הספרים אשר לפנינו אלא והכהנים הלוים וכן הביאו כל המפרשים ופירשוהו הכהנים שהם מזרע לוי כמו הכהנים הלוים בני צדוק כו', והנה כי כן כשל עוזר ונפל עזור שכתב והענין שכל השבט כשר למשא הארון כו' כלומר כל השבט בין כהנים בין לוים, וזה אינו כן כי שם באותו ענין כלו מתחלה ועד סוף לא הוזכרו לוים כלל אלא כהנים בלבד כי תחלה אמר והכהנים הלוים שאינם זולת הכהנים לבדם כמו שכתבתי ואח"כ אמר ויאמר יהושע אל הכהנים לאמר שאו את ארון הברית וגו' ואתה תצוה את הכהנים נושאי ארון כו' והיה כנוח כפות רגלי הכהנים נושאי כו' וכן עוד שם כתובים רבים בענין כלם כהנים כתיב בהו וסוף כל סוף ויהי כאשר תם כל העם לעבור ויעבור ארון ה' והכהנים וגו'. וכבר נתקיימו יפה דברי הרב שכתב שנתבאר זה בס' יהושע ובודאי ביאור ברור הוא אין למעלה הימנו:

ומכאן מודעא רבא להרמב"ן שהבדיל יום ראשון מיום עברם את הירדן כי ביום ראשון נשאו אותו גם הלוים כו' ויום עברם את הירדן נשאו כהנים לבדם כו'. דמכיון דקרא לא כתיב אלא והכהנים הלוים כו' נפל ליה פיתא בבירא שיום ראשון ג"כ כהנים לבדם

נשאוהו כי והכהנים הלוים אינם כי אם כהנים בלבד ואין זולתם כמו שנתבאר יפה. ובר מן דין זה שהוא ז"ל גוזר שני ימים לנשיאות הארון יום ראשון ויום עברם כו' אין לו זכר בכתובים ואינו נראה מהם שהיה שם נשיאות ארון אלא יום עברם את הירדן בלבד כי זה שכתוב שם כראותכם את ארון ברית ה' אלהיכם והכהנים הלוים נושאים אותו כו' הכוונה היא כאשר תראו שהכהנים נושאים כו' אשר זה היה עתיד להיות למחר כשיהיו עוברים את הירדן וזה הוא שביאר להם מיד התקדשו כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות כו' והנפלאות הללו הם אם בעבירת הירדן ואם במשא הארון כי למחר יהיה האות הזה וכן ביום מחר אמר לכהנים שאו את ארון ברית ה' כו' כי לפי שאתמול ייעד לעם שיהיו הכהנים הלוים נושאים כו' אמר לכהנים עתה שאו וישאו כו' והיה זה מן המבואר בכתוב שלא היה שם נשיאות הארון ב' פעמים כמו שהרמב"ן אומר אלא פעם אחת בלבד ביום עברם את הירדן. ומה שהוא ז"ל נתלה במאמרם ז"ל בכל יום לוים נושאים את הארון והיום נשאוהו כהנים כו' וכתב בפירושו שבכל יום רומז אל יום ראשון והיום אל יום עברם את הירדן כו', מבואר הוא שאין הלשון מתישב יפה בזה הפירוש דבכל יום לא משמע יום אחד מיוחד וזה פשוט, אבל הכוונה באמרם כל יום היא על כל הימים הראשונים עד שבאו אל המקום הזה שממנו עברו אל הירדן, ולדעת הרמב"ם יהיו אלו הימים כל הימים שעברו אשר היו הכהנים מעטים עד עתה שנתרבו וחזר להם מצות המשא. כתבתי זה תחלה כמסתפק וכדי להליץ על הרמב"ם גם הלום ראיתי כי הוא האמת בפירוש זה המאמר יגיד עליו רעו מאמר אחר בגמרא ת"ר כיצד עברו ישראל את הירדן בכל יום היה נוסע הארון אחר ב' דגלים ואותו היום נסע תחלה כו'. ופי' רש"י נשתנה המסע הזה מכל שאר המסעות שכל זמן שהיה משה קיים היה עמוד הענן כו' ועכשיו הארון נוסע תחלה כו'. הא קמן דבכל יום דקאמרי היינו כל הימים הראשונים ימי משה ודכוותיה ודאי נמי בכל יום האמור במאמר שלנו פירושו כל ימי משה וק"ל. והרד"ק כתב על והכהנים הלוים נושאים כו' עד עתה הלוים היו נושאים הארון ועתה נשאוהו כהנים להקדישו יותר מפני הנס שנעשה לפניו עתה עכ"ל. והנה הוא א"כ מפרש שוהכהנים הלוים ר"ל הכהנים שהם לוים ז"ש ועתה נשאוהו כהנים ואם באומרו עתה מכוין אל יום ראשון הנה גם ביום ראשון נשאוהו כהנים שלא כדברי הרמב"ן. אבל הנראה הוא שלא אמר עתה נשאוהו כו' אלא על יום עברם את הירדן כי לא נשאוהו ביום אחר זולתו כמו שכתבתי וזהו שחתם ואמר מפני הנס כו' ולא היה הנס אלא ביום עברם כו':

וחוזר אני אל מה שכתב עוד הרמב"ן כל השבט כשר למשא הארון ומשפחה של בני קהת כו' לא נעתקה מצוה זו לכהנים שהרי הלוים נשאוהו בימי דוד גם בפעם הב' שעשה כהוגן שנאמר ויהי בעזור האלהים את הלוים נושאי הארון כו' אבל נאמר כי הכהנים והלוים כולם כשרים במשא הארון מן התורה שכולם נקראו לוים כו', גם זה שאמר שנעתקה המצוה לכהנים אינו אמת חלילה לנו שנאמר שנשתנה שום מצוה בתורה ויהיו הלוים נפסלין ממשא הארון לעולם עכ"ל:

וזה שהוא ז"ל כותב שהרב אמר שנעתקה המצוה הזאת לכהנים ונתלה בלשון הרב שכתב אבל לדורות הכהנים חייבין במצוה זו וחשב הרמב"ן שזאת העתקה כי תחלה ללוים היתה ולדורות נעתקה לכהנים ואני אומר כי ההעתקה הזאת שהוא מייחס לרב הוא ז"ל לא כיון אליה כלל כי בפירוש כתב תחלה. ל"ד שצונו שישאו הכהנים הארון כו' ואע"פ שזה הצווי בא ללוים בעת ההיא אמנם היה למספר מיעוט הכהנים עכ"ל, וא"כ המצוה עיקרה מעיקרא לכהנים היתה כמו שהוא אומר בפירוש צונו שישאו הכהנים כו' והיאך יסבול מה שהרמב"ן מפרש מ"ש עוד אבל לדורות כו' כי הכוונה בו שנעתקה לדורות מלוים לכהנים ואלו דברים סותרין את עצמן למתבונן בהן יפה. גם זה שכתב מדעת הרב שנשתנית המצוה ויהיו הלוים נפסלין ממשא לעולם כו', קשה היאך ייחס זה לרב והיה אצלו כחרש לא ישמע כמה פסוקים מפורשים שהלוים היו נושאין הארון עם הכהנים, והרי הוא הרב עצמו אומר כמו שנתבאר בס' שמואל כו' ואין שם ביאור אחר זולת מה שכתוב שם שצדוק הכהן צווה השב את ארון האלהים כו', ומ"מ תמן קרא כתיב בהדיא והנה גם צדוק וכל הלוים אתו נושאים כו' והיאך אפשר שיאמר הרב שנפסלו הלוים. אבל סמא דמילתא לדעת הרב כי עיקר המצוה מתחילה לכהנים היתה אלא שבאה אז ללוים מפני שהכהנים היו באותה שעה מעטי המספר וניתנה ללוים שהיו רבים והכהנים לא יצאו מכללם כי גם הם נקראים לוים וכמו שהרמב"ן עצמו כתב, וכן הוא האמת בודאי דהכהנים בכלל לוים כי מלוי יצאו כלם וא"כ כשנאמר המצוה בתחלה ללוים גם לכהנים היתה, וראיה גדולה יש לי לזה דבסדר וילך כתוב ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' וגו' ואח"כ בסמוך ויצו משה את הלוים נושאי ארון כו', הא קמן שלכהנים עצמם קרא כאן לוים וכן הוא ודאי דלוים הכתובים ראשונה במצות משא הארון כהנים בכללם אלא שלהיות הכהנים אז מעטים עשה את הלוים עיקר וזכר המצוה בהם ואח"כ שנתרבו הכהנים שבו הם עיקר והלוים טפלין להם וזה ודאי דבר הלמד מענינו שבהתיחדות כהנים ולוים בשירות אז יהיו הכהנים עיקר והלוים נגררים אחריהם. וזהו הביאור עצמו שהביא הרב

מספר שמואל כי מהיות שידע דוד שעיקר המצוה היא לכהנים לפיכך לצדוק לבדו שהיה כהן אמר השב את ארון האלהים ומ"מ לא נמנעו הלוים מלהטפל עמו וז"ש והנה גם צדוק והלוים אתו נושאים כו' צדוק עיקר והלוים אתו ונטפלין עמו. ומה שהביא הרמב"ן מאמרם ז"ל תניא ר' יוסי אומר בג' מקומות נשאו כהנים את הארון כשעברו את הירדן וכשסיבבו את יריחו וכשהחזירוהו למקומו ע"כ, וכתב אחריו וזה ברור שמצות נשיאות לעולם על הלוים כלם חוץ מג' מקומות שנתיחדה לכהנים עכ"ל. זאת אינה קושיא כלל עם מה שכתבתי כי הרב מעולם לא אמר שאח"כ נפסלו הלוים כי תמיד עוזרים היו לכהנים ובג' מקומות אלו לבדם הכהנים היו נושאים ולא לוים. וכבר יצאנו ידי חובת ההשגות בשרש השלישי הזה, ושאר מה שהשיגוהו במה שטען הרב על בה"ג בתרומת המכס וחנוכת המזבח וברכות וקללות דהר גריזים כו' מבואר מענינו שהכל בדמות בריחה מהרודף אל ערי מקלט וסוף כל סוף הודה וכתב דמ"מ מחשבון בה"ג בפרשיות לא נתבאר ענינו ולכן גם אני לא אאריך בו, והנני בא אל השרש הרביעי בע"ה:

שורש ד

השרש הרביעי כתב הרב שאין למנות הצוויים שכוללים התורה כולה וכו' ר"ל לא תקשה את לבבך מלקיים כל מה שצויתיך עכ"ל:

והרמב"ן כתב כי אותן שהן כלל למניעת המצות כלם קדושים תהיו ושמרתם את מצותי ושמרתם את כל המצוה אלו ודומיהן לא מנאן בה"ג וכו' וכן ר' ישמעאל שדרש שם כשאתם קדושים אתם שלי הבטחה מיעודי תורה היא עכ"ל:

אמר הצעיר לפי דרכו זה היה לו למנות עוד ג"כ והתקדשתם והייתם קדושים הכתוב גבי אוב וידעוני סוף פרשת קדושים כמו שמנה והתקדשתם והייתם קדושים דגבי שרצים בפרשת שמיני ותהיה זאת ג"כ מצוה מיוחדת לפרוש מאוב כמו שלדעתו יש מצוה מיוחדת לפרוש מאכילת שרצים. אבל אלו כלם לדעת הרב אינה מצוה מיוחדת ולא תוספת מצוה אלא דבר נמשך מהמצוה עצמה ואין בם אלא מצוה אחת לבדה, והראיה הגמורה לדעתו זה כי אחר שאמר בענין אוב וידעוני והתקדשתם והייתם קדושים סמך אליו ושמרתם את כל חקותי ועשיתם אותם אני ה' מקדשכם, אמר מקדשכם אחר כל חקותי לרמוז כי בכל חקותיו הוא מקדשם לא באלו בלבד וזו היא עצמה המצוה הכללית בכל המצות שהיא קדושים תהיו אלא שהכתוב מפרט אותה בקצתן כגון זו דשרצים דאוב וידעוני ליותר זריזות וזהירות בהן לפחיתותם או לקלות ההתפתות אחריהן או לאיזו סבה אחרת. ועל דעתי הקדושה וענינה אינו זולת מה שביארו הכתוב בסוף פרשת קדושים והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי ולמדנו

מכאן שקדושה זו לישראל אינה רק ההבדלה מן העמים והתיחדותם לו ית' על ידי המצות שנתן להם לא עשה כן לכל גוי, וז"ש להם בעת קבלתם התורה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. ואתה תחזה בכהנים שנתוספו להם מצות יותר מישראל אמר הכתוב בהם קדושים יהיו לאלהיהם כי את אשי ה' הם מקריבים והיו קדש, כלומר כמו שישראל קדושים ומיוחדים מבין הגוים עם המצות שנתייחדו להם כן הכהנים קדושים ומובדלים גם מישראל עם המצות המיוחדות בהם. וזה נפלא לפי דעת הרב שאין הקדושה מצוה אחרת לעצמה אלא סמוכה ומחוברת אל כל המצות ועולה על גביהן. וכמה טובה הראיה שהביא מסיפרי והייתם קדושים זאת קדושת מצות ובריתא זו בזה הלשון אני לא מצאתיה שם אבל מצאתי בוהתקדשתם והייתם קדושים דפ' קדושים זו קדושת פרישות ע"ז או אינו אלא קדושת כל המצות כשהוא אומר קדושים תהיו הרי קדושת כל המצות אמורה ומה ת"ל והתקדשתם והייתם קדושים זו קדושת פרישות כל המצות, ומזה ג"כ נתבאר שצווי הקדושה בכל מקום היא קדושת פרישות המצות ואף שע"ז ג"כ אינה יוצאה מכללן חזר וצוה על הפרישות מהמולך ואוב וידעוני הנזכר כאן שכלם סעיפי ע"ז לחומר הע"ז כמו שהרבה עליה המצוה בכמה מקומות:

ומ"ש דואנשי קדש תהיון לי הבטחה ולא מצוה והביא ראיה מואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, קשה בעיני מאד הדמיון הזה מכמה פנים, חדא דההוא אחר ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם וגו' הוא בא וא"כ מבואר מענינו שהאמור אחריו והייתם לי סגולה וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' הכל הבטחה וגמול עקב השמיעה בקולו ושמירת מצותיו הנזכרות. ועוד כי שם באותם הכתובים אין שום מצוה פרטית נזכרת לא לפניהם ולא לאחריהם, והכא כתיב ואנשי קדש תהיון לי וסמיך ליה ובשר בשדה טרפה לא תאכלו וגו', שמורה שמצוה הוא ואומר להם ואנשי קדש תהיון לי בזה שבשר בשדה טרפה לא תאכלו ודמיונו אינו אלא והתקדשתם והייתם קדושים ולא תטמאו את נפשותיכם וגו' וזה הוא טעמו דאיסי בן יהודה דקאמר כשהקב"ה מחדש מצוה לישראל מוסיף להם קדושה, הנה אמר מחדש מצוה על מצוה הנזכר בכתוב ובשר בשדה וגו', והקדושה היא הנמשכת ממנה בדברי הרב. ומה שטען הרמב"ן שאם כדבריו הוה ליה למימר כשישראל עושין מצוה מוסיפין להם קדושה, לאו מילתא היא כלל כי אף שבאותן המצות הם המוסיפין לעצמם קדושה מכל מקום אם לא היה שה' צוה אותם לא היתה עשייתם מעלה ומוריד כי גדול המצווה ועושה וא"כ בהיותו הוא יתברך המצוה הוא מוסיף להם קדושה וזה ממש כענין רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות ודו"ק:

כתב הרמב"ן עוד הנראה אלי דלאו דוערפכם לא תקשו עוד הוא לאו מיוחד מחדש מצוה והענין שיצוה להיותם שומעין מן הנביאים ולא יתקשו עוד בשאלת אותות מהם וטענם אחריהם כאשר עשו במצרים קודם לזה כענין שכתוב ואודע להם בארץ מצרים ואומר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו וגו' וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי ואין ספק כי זה היה ע"י נביא או מרע"ה או אחרים טרם בואו ורז"ל ייחסו זה לאהרן כו' כי היו הנביאים ההם עושין להם אות או ראיה כי כן נצטוו אבל הקשו לבם כו' כאשר עשה פרעה כו' וכתיב לא תקשו לבבכם כמריבה כיום מסה במדבר. כל אלה דבריו ז"ל ויותר מהמה לחזק דעתו שיש בזה הפ' חדוש מצוה פרטית. ועכ"ז אין דבריו מוכרעים כי פשטי הכתובים שלמעלה כולם תוכחת ומוסר על כמה פעמים שחטאו ולא שמעו בקולו יתברך, אמר זכור אל תשכח את אשר הקצפתם וגו' במדבר וגו' ובחורב הקצפתם וגו' ובתבערה ובמסה וגו' ממרים הייתם עם ה' מיום וגו' ובסופן ועתה ישראל מה ה' שואל וגו' כי אם ליראה וגו' ולאהבה וגו' לשמור את מצות ה' ואת חקותיו וגו', אם כן אומרו אחרי כן ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד ודאי שאינו אלא לומר וערפכם לא תקשו עוד כמו שהקשיתם במדבר ובחורב וכל שאר המקומות הנזכרים אבל שתשובו ליראה ולאהבה וגו' ולשמור כל מצות ה' וחקותיו כמו שזכר למעלה והרי כאן מבואר שאזהרה כוללת כל המצות היא ואין למנותה מצוה בפני עצמה. גם בלא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל כו' שטרח בו הרמב"ן לעשותו לאו חדש מוסב על כל מ"ע להחמיר בהם בלאו עד"ש ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה לעשות אותם, הוא דבר קשה לשמוע שא"כ היו ראויות כל מ"ע להיותן נדונין ככל דיני מצות ל"ת ובחומרתן שהרי חזר וכלל את כלן כלאו דלא תסור מכל הדברים וגו'. ומה שהביא מארור האיש אשר לא יקים וגו' לא דמי כלל דלאו בלשון צווי ואזהרה הוא כמו לא תסור וגו'. ומה צריכין אנו יותר ממה שהוא הרמב"ן עצמו חוזר ועושה אותו הבטחה מן הברכות כו' ע"ש, לכן לא אאריך והמשכיל יבין. ומעתה הנני בא בשם ה' אל השרש החמישי:

שורש ה

השרש החמישי כתב הרב שאין למנות טעם המצוה למצוה בפני עצמה וכו' ולא יהיה לו טענה כלל ע"כ:

כתב הרמב"ן אני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים לכאורה כוותיה משמע וכו'. הנה עשאו לאו בפני עצמו ליתור ע"כ:

אא"א לכאורה קושייתו זאת אל הרב היא בין מר' יהודה ובין מר"ש דשניהם מודין דאע"ג דולא יסור טעם הוא אל ולא ירבה וגו' ומן הטעם הזה יוצא דין מחודש לר' יהודה שמרבה ובלבד כו' ולר' שמעון לאו בפני עצמו, ומ"מ משמע לי שאין עיקר קושייתו אלא מר"ש שבפירוש הוציא זה לאו בפני עצמו דמר' יהודה ל"ק דסוף סוף דרך הרב דרכו שאין זה לאו מחודש. וכן נראה ממ"ש עוד לקמיה וכבר מנה הרב עצמו לאוין שהם בנותני טעם יותר מאלו אבל רבותינו עושין אותן מניעות במס' יומא המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא דילמא ה"ק רחמנא עביד ליה שפה כי היכי דלא ליקרע מי כתיב שלא יקרע, וכן אמרו שם המזיח חושן מעל האפוד לוקה והמסיר בדי הארון לוקה, ובכלן הקשו דילמא ה"ק רחמנא עבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו והשיבו מי כתיב שלא יזח ושלא יסורו, ומאלו נלמוד שכל מקום שנאמר בתורה לאו מוסיף על המצוה ואינו טעם מפורש למה שקדם נתפוס אותו לאו בפני עצמו כמו לא יקרע ולא יזח ע"כ. הנה מכאן נראה שמר"ש הוא עושה עיקר שתופס הלאוין המיותרין ללאו מחודש, וס"ל להרמב"ן שממנו נקח לכל מקום שיש בו לאו מיותר שלא נתפוס אותו לטעם בלבד אלא לאזהרה נוספת ולאו בפני עצמו ומקשה הוא מר"ש שהלכה כמותו בהך ושמעינן מיניה דכל טעם בכתוב הוא לאו מחודש שלא כדברי הרב ז"ל:

ואני הצעיר אומר על הרמב"ן כמו שהוא אמר על הרב, דלכאורה הך סוגיא כוותיה משמע וכד מעיינינן שפיר אתיא טפי טובא כהרמב"ם. ולבאר זה אציע מאי דגרסינן בסנהדרין פרק כהן גדול גבי מתני' דלא ירבה לו נשים אלא י"ח רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהיו מסירות את לבו ר"ש אומר אפילו אחת ומסירה את לבו כו' למימרא דר' יהודה דריש טעמא דקרא ור"ש לא דריש והא איפכא שמעינן להו דתניא אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה כו' דברי רבי יהודה ר"ש אומר עשירה ממשכנין אותה עניה אין ממשכנין אותה מפני שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. אלמא ר' יהודה לא דריש בעלמא טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא מה טעם לא ירבה לו נשים משום דלא יסור לבבו ור"ש אמר לך מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא א"כ ליכתוב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק ואנא אמינא מה טעם לא ירבה משום שלא יסור לא יסור למה לי אפי' אחת ומסירה את לבו ע"כ:

וזאת הסוגיא לכאורה פליגא אההיא דאמרן במס' יומא, דהכא קאמר ר' יוסי דקרא מפרש טעמא בולא יסור אע"ג דכתיב בויי"ו ולא קאמר שלא יסור בשי"ן ור"ש נמי לאו משום דלא כתיב שלא יסור דריש ליה ללאו אלא משום דלטעמא לא אצטריך דבלאו הכי דרשינן בעלמא טעמא דקרא, וזה כלו הפך מאי דמסקינן ביומא מי כתיב שלא יסור כו'

דמשמע דכל היכא דלא כתיב הכי בשי"ן לאו לטעמא אתי בשום צד. ואי משום הא נ"ל לתרץ דכשהוא בשי"ן טעם מפורש הוא לכ"ע ולא דרשינן ביה מידי דהא חזינן בהדיא דטעמא הוא, אך כשהוא בלא שי"ן הוא דפליגי ר' יהודה ור"ש דר' יהודה סבר דמ"מ טעמא הוא דמפרש קרא ור' שמעון סבר דכיון שאינו טעם מפורש ולטעמא לא אצטריך דהא בעלמא דרשינן טעמא דקרא מוקמינן ליה בלאו יתירא:

מיהו הא קשיא לי דבההיא כר' יהודה קי"ל דבין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה והכי הלכתא כמו שפסק הרמב"ם בהדיא בהל' לוה, ובגמרא קאמר דטעמא דר' יהודה הוא משום דבעלמא היכא דקרא לא מפרש טעמא לא דרשינן טעמא דקרא, ובלא ירבה לו נשים קי"ל כר"ש דאפי' אחת ומסירה את לבו כו' וכן פסק הרמב"ם בהל' מלכים. ואמרינן בגמ' דהיכא דקרא מפרש טעמא לא דריש איהו טעמא דקרא משום דבלאו הכי דרשינן טעמא דקרא א"כ הנך תרי הלכתא פליגן אהדדי, דמחדא משמע דהיכא דקרא לא מפרש טעמא אנן לא דרשינן טעמא דקרא, ומאידך אחריתי משמע דדרשינן ומשום הכי דבעלמא דרשינן טעמא דקרא מייתר לן הכא קרא ללאו אחרינא:

וקושיא זאת בדברי הרמב"ם לא ראיתי מי שיתעורר עליה, אבל מצאתי לבעל לחם משנה בא על הרמב"ם ממקום אחר, דהכא פסק אלמנה בין עניה בין עשירה כו' כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא, ובפ"ב דהל' איסורי ביאה פסק דהבא על אחת מן האומות לוקה מן התורה כר"ש דדריש טעמא דקרא כי יסיר לרבות כל המסירין, ועוד בפ' כיצד ת"ר הבא על אחותו והיא בת אשת אביו לוקה משום בת אחותו ומשום בת אשת אביו ר' יוסי בר' יהודה אומר אינו חייב אלא משום בת אחותו ואמרו שם במסקנא דתנא קמא היינו ר"ש דדריש טעמא דקרא ופסק הרמב"ם כן בפ"ב מאיסורי ביאה, וכ"ת ליט ליה להרמב"ם אלא כסוגיא דהאומר דלההיא סוגיא אתיא הך ברייתא אפילו כרבנן מ"מ קשה דלפי ההיא סוגיא תירצו אליבא דרבנן דלא דרשי טעמא דקרא דנפקא להו מכי תהיין לאיש כו' דלדידהו קרא דהאשה וילדיה אצטריך לדרשא דר"י דהאומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד הולד כמותה, והוא ז"ל פסק בהל' עבדים דלא כר"י אלא כת"ק דהולד כמותה עכ"ל:

ואני הצעיר צריך להקדים הצעת השמועה כדי לבוא אל תכונת דבר זה. דאיתמר התם בפ' כיצד (יבמות כ"ב:) ת"ר הבא על אחותו והיא בת אשת אביו חייב משום אחותו ומשום בת אביו ר"י בר"י אומר אינו חייב אלא משום אחותו בלבד ולא משום אשת אביו מ"ט דרבנן אמרי מכדי כתיב ערות אחותך בת אביך או בת אמך ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא למה לי ש"מ לחייבו משום אחותו ומשום בת אשת אביו

ע"כ. והנה כי כן רבנן דמחייבי שתים מקראי הוא דנפקא להו אלא משום דקאמר תו התם דר' יהודה דריש אשת אביך פרט לאחותו משפחה ומנכרית, ופריך ורבנן למעוטי שפחה ונכרית מנא להו וא"ע דשפחה ונכרית לא נפיק חד מחבריה ותרי קראי צריכי הוזקקו לומר דשפחה נפקא להו, מהאשה וילדיה תהיה לאדוניה ונכרית מכי יסיר את בנך ואסיקו דרבנן היינו ר"ש דדריש טעמא דקרא. ועלה מזה דהרמב"ם דכתב פ"ב מא"ב דלוקה שתים כת"ק פסק דהיינו ר"ש דדריש טעמא דקרא וא"כ סותר הוא את עצמו שבאלמנה פסק כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא, וזו היא קושית החכם הנזכר, אבל בס"פ האומר בקדושין תירצו נשאלת נכרית מנ"ל דמכי תהיין לאיש שתי נשים נפקא ולאו מכי יסיר ומינה הוא דהשתא לא צרכינן להההיא דפ' כיצד דרבנן כר"ש וכו'. והרמב"ם נמי דפסיק כרבנן דלוקה שתים לאו כר"ש דדריש טעמא דקרא פסיק ולא פליג עליה דידיה דפסק באלמנה כר' יהודה דלא דריש וכו', וזהו שכתב החכם הנזכר בדרך דחיה וכ"ת לית ליה להרמב"ם אלא כסוגיא דהאומר וכו'. לדעתי זה ודאי כן הוא דהרמב"ם אההיא סוגיא סמיך והרא"ש נמי הכי ס"ל שכתב שם בפרק כיצד וז"ל אמר קרא כי יסיר ואע"ג דמוקי הך דרשא כר"ש דדריש טעמא דקרא ולית הלכתא כוותיה בקדושין פרק האומר מפיק לה מקרא אחרינא ע"כ. והוא הדבר אשר דברתי דרבנן דפ' כיצד נמי מההוא קרא מפקי לה ולא מכי יסיר כר"ש והרמב"ם דקיימא ליה כוותיה לאו כר"ש פסיק:

אבל נראה לכאורה דעדיין יש בדברי הרמב"ם סתירה ממקום אחר, דאי רבנן דהכא כסוגיא דהתם ס"ל הא התם מסיק דהאשה וילדיה אתי לדר"י הגלילי דהאומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד הולד כמותה, וא"כ הרמב"ם נמי כן הי"ל לפסוק ולא פסק אלא כחכמים שדבריו קיימים, וזו היא שהקשה החכם הנזכר וחתם וכתב שקושיא זו גדולה עד שצלל במים אדירים והעלה כמה חרסים ותירוצים בידו שאין להעלותם על ספר ועל שפם יעטו:

ולדידי אין כאן קושיא כלל דאי אמרינן דהרמב"ם עשה עיקר מההיא סוגיא דפ' האומר אינו אלא במה שלמדנו משם דלא צריכין לאוקומי לרבנן דלוקה שתים דלא כהלכתא דהיינו כר"ש דדריש טעמא דקרא במאי דאוקמו ליה התם בפ' כיצד הילכתא כר"ש כלה מילתא דפ' כיצד בדוכתיה קאי דתרתי קראי צריכי לשפחה ונכרית, ומפ' האומר נקטינן דהני תרי קראי נינהו כי תהיין לאיש וגו' והאשה וילדיה וגו' ולא קרא דכי יסיר כר"ש, ואע"ג דהתם בהאומר מסקינן דאייתר האשה וילדיה לדר"י הגלילי לא קיי"ל הכי ולית הלכתא כר"י הגלילי ולפיכך לא פסק הרמב"ם כוותיה. ודעת שפתיו דהרא"ש ברור מללו

שכתב ואע"ג דמוקי הך דרשא כר"ש דלית הלכתא כוותיה כו' בקדושין מפיק לה מקרא אחרינא, הא קמן דלא דחי ההיא דפרק כיצד אלא מהך מילתא בלחוד דלא מוקמינן להההיא דרשא כר"ש דמפיק לה מכי יסיר ומשום דלית הלכתא כוותיה אבל מה שאמרו שם דבין לרבנן ובין לרבי יוסי בר יהודה צריכי תרי קראי לשפחה ונכרית זה לא זז ממקומו ודוק:

ואל הסתירה האחרת ממה שפסק הרמב"ם פרק י"ב מהל' איסורי ביאה שהבא על הנכרית משאר אומות דרך אישות לוקה והיינו כר"ש דדריש טעמא דקרא כי יסיר לרבות כל המסירין ופסק באלמנה דבין עניה ובין עשירה אין ממשכנין דהיינו כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא. נ"ל בדוחק דאע"ג דבפ' האומר ובפ' אין מעמידין משמע דשאר אומות דמרבינן מכי יסיר לר"ש דדריש טעמא דקרא דוקא הוא ולא לרבנן, היינו למאי דקס"ד מעיקרא התם באין מעמידין דמלא תתחתן גמרינן דלא תפסי בהו קדושין וכיון דהאי קרא בשבעה אומות כתיב לית לן מיניה לשאר אומות. אבל לפי המסקנא דמקרא דואחר כן תבוא אליה ובעלתה הוא דגמרינן דלא תפסי קדושין והאי קרא בכל האומות מיירי, ס"ל להרמב"ם דהשתא האי קרא גלי נמי אלא תתחתן דלאו דוקא הוא אלא אף בכל האומות שאין בהם תורת חיתון וכמו שכתב רש"י. ויש לי הוכחה לזה מלשונו של הרמב"ם עצמו שכתב ישראל שבעל כותית כו' כל שנאמר לא תתחתן כו' אחד שבעה עממין ואחד כל האומות באיסור עכ"ל. ולא זכר כי יסיר כו' לרבות כל המסירין אלא אמר אחד שבעה עממין ואחד כל האומות באיסור זה משמע דמקרא גופיה קא דריש לאיסור זה ועשה לו עוד סמיכות מספר עזרא שמפורש בו ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארצות וגו', וכן בדין לפי שרשיו שכל היוצא מן הדרש או מן הרבוי לאו הוא מדאורייתא ואם שאר האומות מרבויא דכי יסיר דריש לאיסורייהו לא היל"ל שלוקה עליהם מה"ת:

וכל זה איננו שוה לי אל מה שאני הקשיתי לעיל בהרמב"ם דבאלמנה פסק דבין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה כר' יהודה דסבר דאנן לא דרשינן טעמא היכא דקרא לא מפרש טעמא ובלא ירבה לו נשים פסק כר"ש דאפי' אחת ומסירה את לבו לא ישאנה, דבגמרא מפרש מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא א"כ לכתוב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק כו' ומשמע דבעלמא דרשינן טעמא אע"ג דלא מפרש קרא, וזו סתירה ברורה במקום הזה עצמו דפ' כהן גדול ולא ידעתי היאך נעלם זה מעיני החכם הנזכר והוצרך להביא עצות מרחוק להקשות להרמב"ם ממקום אחר. ולי נראה לומר דאע"ג דפסק הרמב"ם אפי' אחת ומסירה וכו' כר"ש מ"מ ס"ל דהלכתא כוותיה ולא מטעמיה דקאמר משום דבעלמא דרשינן טעמא דקרא והכא מייתר ולא יסור לאחת ומסירה את לבו כמ"ש

הכא בגמרא אלא משום דכתיב ולא יסור דה"ל למכתב שלא יסור וכמסקנא דמס' יומא פסיק ולהכי קאמר דללאו דאחת ומסירה את לבו אתא ולא לטעמא ולעולם דכר' יהודה פסיק בעלמא דלא דריש טעמא דקרא ולכך פסק כוותיה באלמנה דבין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה:

ונשוב לענין שהיינו בו דמ"מ קשיא ליה לרב ז"ל מההיא סוגיא דקאמרי בהדיא מי כתיב שלא יזח שלא יסור וכו', דמשמע דכל דלא כתיב הכי לית הוא טעמא אלא לאו מיותר והיכי קאמר איהו בולא תחטיא את הארץ ולא תזנה הארץ ולא יחלל זרעו אשר כלם בוי"ו שטעמים הם ולא מניעות. ומה שיש בידי להליץ בעד הרב בזה הוא שהטעמים אל המצות ב' מינין, אחד הטעם שהוא עצמו מחייב המצוה כמו הסבה למסובב עד שאם לא היה אותו טעם גם המצוה לא היתה כלל, ובטעם אשר כזה הוא שאומרים מי כתיב שלא יזח מי כתיב שלא יסורו מי כתיב שלא יקרע, כי אלו ודומיהן הטעם הכתוב בהם הוא המחייב אותם כי אין זולתו טעם אחר ולפיכך היה ראוי שטעמם יהיה כתוב בשי"ן שלא יזח שלא יסור שלא יקרע להורות כי אותם המצות מטעם זה הן כדי שלא יזח וכדי שלא יסורו וכדי שלא יקרע ואם לא מפני זה לא היה הוא יתברך מצוה בהן כי אין להן טעם אלא זה בלבד וכיון שמחמת זה היה ראוי לכתוב כן בשי"ן ולא כתב לפיכך אמרו שאינו טעם אלא ללאו אחר יצאו. ויש עוד טעמים אחרים שהם אינם המחייבין בעצם אותם הדברים המצווים או המוזהרים אבל הם כמו סניפין נמשכין ומתפשטין בהם ואלה הטעמים לא יכונו להכתב בשי"ן ולא עליהם יאמרו מי כתיב שלא כו' כי אין הדבר נתלה בהם לבדם, המשל והנמשל בזה הוא לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה ולא תחטיא את הארץ וגו' כי בזולת זה דולא תחטיא את הארץ שהוא שגורם הפסד בארץ כמו שכתב הרב ז"ל יש טעם אחר בדבר מצד עצמו כי רע ומגונה הוא להתחבר עוד עם אשה שהוטמאה מאחרים ולא נכתב ולא תחטיא וגו' אלא להרבות פשע ולהגדיל אשם כי עוד מלבד זה יגרום הפסד בארץ וא"כ אין מקום לכתוב כאן שלא תחטיא את הארץ ולתלות הדבר בזה לבדו. וכן אל תחלל את בתך להזנותה הטעם בזה מבואר כי מה מכוער הדבר בעצמו שאב יפקיר את בתו לזנות ואמר עוד ולא תזנה הארץ להגדיל הכיעור כי גם יגרום שתזנה הארץ. וכן ומן המקדש לא יצא טעם נכון בו כדי שיהיו עיניו ולבו שם ולא יפנה דעתו מעבודת אלהיו, עוד זאת ולא יחלל את מקדש אלהיו אשר בצאתו ממנו בוזהו ומחללו כי מאפס ותהו נחשב לו שעוזב אותו והולך. כשידקדק המדקדק בכל אלו הנזכרים והנשארים דוגמתם זה דרכם ולכך אי אפשר להם

להכתב בשי"ן ואין לו להקשות עליהם ממ"ש בגמ' מי כתיב שלא כו' ולא לפרש בשביל כך ללאוין יתרים וק"ל:

ובהיותי מתבונן בענין זה דקדקתי בפירוש רש"י על החומש כתב בפ' תצוה לא יקרע כדי שלא יקרע והקורעו עובר בלאו שזה אחד מן הלאוין שבתורה וכן לא יזח החשן ולא יסורו ממנו עכ"ל. וזקן ביתו הרא"ם ז"ל לא דבר בזה כלל ואצלי קשה כי נראה שרש"י כתב הפך מסקנת הגמ' בסוגיא דיומא הנזכרת לעיל המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע ודילמא ה"ק עביד ליה שפה כי היכי דלא ליקרע מי כתיב שלא יקרע משמע בהדיא דאי הוה כתיב שלא יקרע שאז היה הוא טעם לא הוה מפקינן ליה ללאו, וא"כ רש"י דקאמר לא יקרע שלא יקרע דמפרש ליה שטעם הוא ולא לאו וכתב תו והקורעו עובר בלאו כו' הוו תרתי דסתרי אהדדי. ונ"ל לומר דרש"י מפרש דמאי דקאמר בגמ' ודילמא ה"ק עביד ליה שפה כי היכי דלא ליקרע ר"ל דא"כ טעם הוא בלבד ואינו לאו ומשני מי כתיב כו' רוצה לומר דאי הוה כתיב הכי שלא יקרע כדבריך כן היה דלא הוה משתמע אלא טעמא גרידא השתא דכתב לא יקרע אע"ג דאפ"ה טעמא הוא וכאילו אמר שלא יקרע מ"מ לאו נמי שמעינן מיניה מדלא קאמר בהדיא שלא יקרע בשי"ן אלא לא יקרע. כן נראה לי לדעת רש"י:

ונשוב למקומנו שכתב הרמב"ן ועוד לדברי הרב ראוי שנאמר מה טעם לא יוכל בעלה הראשון וגו' משום ולא תחטיא את הארץ וגו' וא"כ אינו אסור אלא בארץ:

ואם הוא מתורץ יפה עם מה שכתבתי שכל טעם הבא עם וי"ו כגון זה ולא תחטיא כו' איננו הוא הטעם העצמי אל הדבר אבל הוא נוסף על הטעם הראשון והעצמי שיש בו שלרוב הגלותו לא חש הכתוב לבארו ואותו טעם אינו מביא להבדיל המצוה בין א"י לחו"ל. עוד זאת יש לתמוה על הרמב"ן בזה שטוען דמשום דכתיב ולא תחטיא את הארץ לא היתה מצוה זו ראויה לנהוג אלא בארץ שאם כן לפי דעתו זה כמה מצות דכתיב בהן כי תבוא אל הארץ כי יביאך אל הארץ ג"כ לא יהיו נהוגות כי אם בארץ ואינו כן אלא אף בחו"ל כדאיתא סוף פ"ק דקדושין ושם העלו דכל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחו"ל ואע"ג דבארץ כתיב בהו:

כתב עוד וכן כתובים רבים כגון ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה על דרכו של הרב אינו אלא טעם למה שקדם כי רעה גדולה היא שהיא אשת בנך שהוא חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו אין ראוי שתגלה ערותה ולדעת רז"ל בתלמוד נדרש הלאו הב' לחייב בא עליה לאחר מיתת בנו ואשת בנך היא לומר לא אמרתי אלא כשיש לבנך אישות בה פרט לאנוסה ושפחה ונכרית. וכן במקלל אביו איש אשר יקלל

את אביו ואת אמו מות יומת אביו ואמו קלל דמיו בו והוא כנותן טעם שעשה נבלה גדולה שנתחייב עליה בדמו ואין חכמים רואין בעבור זה שלא לדרשו למקלל לאחר מיתה אע"פ שאינן מרגישין והמכה פטור כמו שנתבאר פ"ט מסנהדרין וכן היה ראוי לדעת הרב כל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה שיהיה טעם לעונש הגדול הנעשה בענין ומצינו שדרשוהו ללאו אזהרה למסית וכתבו הרב במצוה ט"ז בלאוין עכ"ל:

ואני יורד לסוף דעתו שמשוה לא תגלה ערותה אל ולא תחטיא את הארץ, ואין בלשון לא תגלה ערותה ענין לטעם כלל כמו שיש בולא תחטיא את הארץ שטעם הוא אל לא יוכל בעלה לשוב לקחתה וגו' כי הוא אם ישוב לקחתה לא לו לבדו יחטא אלא עוד יעשה רעה גדולה שיחטיא את כל הארץ ויש בזה הגזמה ותוספת על לא יוכל בעלה וגו', אבל הכא לא תגלה ערותה אין בו שום הוראה לטעם כי לא תגלה ערותה הוא הדבר עצמו שאמר תחלה ערות כלתך לא תגלה ואף שנאמר דאשת בנך היא משמע שפיר דהכי קאמר מלבד החטא בעצמו שתשכב עם אשה אחרת עוד רעה גדולה היא שתשכב עם אשת בנך שאתה חייב באהבתו וכדברי הרמב"ן מ"מ לא היה צריך לחזור ולומר עוד לא תגלה ערותה ולכך דרשוהו ללאו אחר אחר מיתת בנו. ומה שטען כי אשת בנך אף שעכ"פ טעם הוא דרשו בו רז"ל פרט לאנוסה ושפחה ונכרית, לאו מילתא היא דהנהו כלהו ממילא נפקי ומשמעותם הוא אשת בנך שיש לבנך אישות בה וזה מבואר. גם מאביו ואמו קלל שכתב בו כי אף שנותן טעם שעשה נבלה גדולה דורשין אותו למקלל לאחר מיתתם, לא קשיא כי אביו ואמו קלל אין בו טעם לטעם כי לא יש בו דבר נוסף על לא יקלל אביו ואמו האמור תחלה כמו שיש בולא תחטיא את הארץ ולא תזנה הארץ ודומיהן שכלם תוספת והגזמה על החטא וטעמם נכון לפניהם עמם. ומ"מ לא ראיתי לרב ז"ל שמנה בלאוין לאו זה דמקלל לאחר מיתה ולא אותו דלאחר מיתת בנו. ונ"ל דס"ל שלא היו כל אלה הדרשות בגמ' מדאורייתא אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן הן ובזה ניצול הוא יפה מכל תפיסותיו של הרמב"ן בזה וק"ל. ומה שדרשו ולא יוסיפו לעשות וגו' שהוא לאו אחר וגם הרב מנאו בלאוין מן התורה היינו משום דמיותר לגמרי הוא אחרי וכל העם ישמעו ויראו שר"ל ויראו מלעשות כזה עוד שזה הוא ממש ולא יוסיפו לעשות וגו' ומחמת ייתור זה פירשוהו לאזהרה אחרת במסית:

כתב עוד מצינו בתורה טעמים בכתוב להחמיר בעבירה כגון ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת כו' אבל הנאמר בלשון לאו כלם מניעה הם ואילו היה טעם בלבד היה אומר אל תחלל את בתך להזנותה ומלאה הארץ זמה כי זה הוא טעם הכתוב הזה וכן את אלה לא

יקח ויחלל זרעו כו' וכן ומן המקדש לא יצא ויחלל כו', כדרך ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת ולא תטמאו בהם ונטמתם בם כו' ע"כ:

ומצד הלשון אינני רואה הכרח לזה ההבדל כלל, דודאי כ"כ יתיישב הטעם שיבא בלשון חיוב לא תעשה כך ותבא לידי כך כמו אם יבא בלשון שלילה לא תעשה כך כדי שלא תבא לידי כך כאשר אלו כלם שזכרם הרב ז"ל שלדעתו טעמים הם בלשון שלילה, ולאומר שיאמר שאין דרך הטעמים לבא בלשון שלילה כי אם בלשון חיוב זו מערכה על הדרוש ועליו להביא ראיה, ואם ראייתו היא אותם הכתובים שהביא שהם בלשון חיוב הנה יש אחרים ג"כ בלשון שלילה, שהרי בפרשת אמור כתוב אך אל הפרוכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כי מום בו ולא יחלל את מקדשי וגו' כי זה עכ"פ טעם הוא אל הקודם ובא בלשון לאו. וכן עוד שם וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי וגו' אין ספק שטעם הוא בלשון לאו כלומר וינזרו כדי שלא יחללו. ואלו כלם תשובה נצחת להרמב"ן ז"ל:

כתב עוד ראוי הוא שנשאל לבה"ג במאמר הרב זה הלאו מאיזה דבר הוא מונע אבל לא יתבזה במענה השאלה הזאת ולא יתבייש ממנה שכבר דרשו בספרי ולא תחטיא את הארץ להזהיר ב"ד על כך. הנה לא ראו לעשותו טעם בלבד כדברי הרב אבל מניעה ואזהרה לב"ד וימנה לאו בפני עצמו שהוזהרנו לכוף אותו לגרשה וכ"ש למנוע אותו שלא ישאנה כמו שימנו מצות חייבי המיתות והמלקות שהוזהרנו לכוף אותן לעשות בהן הדין וכן לא תקחו כופר לנפש רוצח וכן לא תחמול ולא תכסה עליו דמסית ולא תגורו ממנו דנביא השקר. ואמנם בהרבה מקומות דרשו כן ואמרת להם זה האשה להזהיר ב"ד על כך וכן לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש אבל הכוללין אזהרת ב"ד עם אזהרת העושה לא ימנו אבל זה לאו בפני עצמו להזהיר ב"ד וימנה עכ"ל:

ורואה אני שאזהרה זו לבית דין במקום הזה אף שכתובה היא בספרי לא זכרה הרב כלל בחבור הקצר הזה ולא בחבורו הארוך ונראה שטעמו הוא כי אין זו אזהרה נוספת במצוה זו יותר מבזולתה ולכן לא תמנה כמו שהוא הרמב"ן מודה שלא תמנה ככל שאר המצות שדרשו זה בהן להזהיר ב"ד, ומה שהוא נותן טעם לזה מפני שהן כוללין אזהרת ב"ד עם אזהרת העושה אינו מספיק דודאי מחמת ייתור תיבה או שינוי לשון דרשו כן דצווי בפני עצמו הוא והיה ראוי למנות לפי דרכו, אבל האמת שאזהרת ב"ד באלו המצות רמז בעלמא הוא ואינה בהן תוספת על שאר המצות דודאי דבר השוה בכל המצות הוא שמסור לב"ד להרחיק אדם מן העבירה ולא יניחוהו לעבור על מה שמוזהר ממנו ויש בזה אזהרה כוללת לב"ד בכל המצות זכר אותה הרב במאמר זה וז"ל

מצוה קע"ו שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצות התורה ויחזירו את הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם ויצוו לעשות הטוב ויחזרו מהרע כו' ולשון ספרי מנין שממנין ב"ד ת"ל שופטים ושוטרים כו' ושפטו את העם על כרחם עד כאן. ואע"פ שזו מצוה על הממנין שימנו דיינין שיכריחו כו' ממנו נקח שגם המתמנין מצווין על כך ועל תנאי זה מתמנין ושמא לדעת ברייתא זו ושפטו את העם זו היא מצוה לשופטים עצמן שישפטו את העם על כרחם:

ועל מ"ש הרמב"ם וכן לא תחלל את בתך להזנותה וטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ, כתב הרמב"ן ולא תזנה הארץ אינו טעם אבל הוא אזהרה לשוכב עמה כו' כמו שאמרו גבי ואת זכר לא תשכב כו', למדנו אזהרה לשוכב ולנשכב מנין כו'. ואפשר שאף אזהרת האשה הזונה נלמוד מזה כי ולא תזנה הארץ יכלול הזונים שניהם. ומ"ש אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות והמוסרת עצמה אם הם דנין אותה מן האב לא ידעתי באיזו מדה יביאו אותה והיה להם לבאר המדה בברייתא זו אבל הוא נלמד מולא תזנה הארץ עכ"ל:

וזה ודאי תימה שא"כ כך היל"ל בפירוש ולא תזנה הארץ אזהרה למוסרת עצמה, אבל הם כללו למוסר ולמוסרת שניהם על ולא תחלל את בתך להזנותה ואין לנו הכרח דאסיפיה דקרא נמי קא סמכי והוא כמו וגו', אלא ודאי מן האב הם דנין למוסרת עצמה. ומה שהוא הרמב"ן טוען שאם הם דנין אותה מהאב באיזו מדה יביאוה, אצלי תימה מה מדה צריכה יותר מזה כי דבר הלמד מענינו הוא שמכיון שהאב מוזהר שלא יחלל את בתו להזנותה כי הזנות חילול בה והבדילו ה' לרעה מאליו היא ג"כ בכלל שלא תזנה ויחלל עצמה. והרב כתב במצוה שנ"ה הזהיר שלא לבא על אשה בלא כתובה וקדושין וה"א ולא תהיה קדשה מבנות ישראל וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר אל תחלל את בתך להזנותה ולשון ספרי אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות, ושמע ממני למה כפל לאו זה בזה הלשון ואיזה ענין נוסף בו וזה שכבר קדם שהבא על הבתולה בין שיהיה מפתה או אונס שאין חייב שום עונש מן העונשין אלא קנס ממון ולקחת אותה והיה עולה במחשבתנו שאחר שאין בו אלא קנס ממון יהיה דינו כדין כל דבר שבממון וכמו שיש רשות לאדם לתת לחבירו ממונו כמו שירצה ויפטרהו במה שיש לו אצלו כן יהיה מותר לו שיקח בתו הנערה ויתננה לאיש שיבעול אותה ויפטרהו מזה אחר שזה זכות מזכיותיו שהם החמשים כסף כו', על כן הזהיר מזה ואמר אל תחלל את בתך להזנותה לפי שזה שדנתי לעונשו ממון לבד כשיקרה שיפתה איש או יאנוס אותה אבל כשיהיה הענין

ברצון שניהם יחד ובהסכמה אין דרך לזה כו', לפי שהפתוי והאונס לא יקרה אלא מעט אבל כשיהיה בבחירה ורצון והסכמה ירבה זה ויתפשט בארץ עכ"ל. וכמו זה ויותר כתב בפ"ב מהל' נערה וכל דבריו שמחין כנתינתן מסיני ברוך הוא וברוך טעמו, כי לפי דעתו בין השוכב ובין הנשכבת כלם ואביה עמהם בכלל דולא תהיה קדשה ואמנם נכפלה האזהרה באב לענין שכתב כנזכר ונאים הדברים למי שאמרם. ועוד הרי הוא הרמב"ן הקשה על עצמו ממאמר ספרא ולא תזנה הארץ מזנים הם הפירות, ויפה הקשה דודאי הפירוש הוא אם תחלל את בתך לזנות גם הארץ תזנה ולא תצמיח לך פירותיה וזה ודאי טעם הוא בדברי הרב ואי אפשר להשיא עליו אזהרתו של הרמב"ן בשוכב או בנשכבת. ומה שהוא אומר לזה כי זו אסמכתא בדרך האגדות כו' לא מסתברא מילתא ולא משמע אלא דלפירושא תריצא איתמר ולישנא דקרא נמי דיקא דלא דמי ולא יזנו שמוסב על האנשים אל ולא תזנה הארץ שחוזר אל הארץ עצמה שהיא המזנה ולכך פירשו שתזנה בפירותיה. ומה שכתב עוד הרמב"ן וכן ומלאה הארץ זמה נדרש שם למזנה ולזונה וכן בגמ' יבמות ר"א בן יעקב אומר מתוך שהוא בא על נשים הרבה ואינו יודע על איזו מהן בא והיא שקבלה מאנשים הרבה ולא ידעה ממי קבלה נמצא אח נושא אחותו ואב נושא בתו ועל זה נאמר ומלאה הארץ זמה ע"כ. לדעת הרב לא כוונו בזה לאזהרה מחודשת אל המזנה והזונה אלא היא היא טעמא קא יהיב שאם האב ימסור את בתו או היא תמסור את עצמה אל מי שהוא בא עליה שגם כן יבא על אחרות הדומות לה וכן היא ג"כ תקבל מאחרים כמותו נמצא אח נושא כו' ואב נושא כו' ומלאה הארץ זמה ומי גרם זה האב שמסר את בתו לכך והיא ג"כ בכלל אם תמסור את עצמה כנז"ל:

כתב עוד ומפני שכתבתי הברייתא הזו אני צריך להתנצל ולומר שאין כוונתי במצוה זו שהיא מניעה לפנוי הבא על הפנויה ושניהם כשרים שכבר פסקו שאין הלכה כרבי אליעזר בפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה כו' אבל זאת הברייתא או היא כר' אליעזר ואינה הלכה או היא במוסר את בתו למי שאין לו אישות בה רצו לומר עכו"ם ועבד וחייבי כריתות ומיתות ב"ד שזו היא אזהרת הזנות לדעת חכמים שאומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת שנבעלה בעילת זנות כלומר אותן שאין להם בה קדושין כו' והכלל שאין במשמע הכתוב הזה ביאת פנויה אלא לדעת מי שאין הלכה כמותו כו' אבל בפני הקדושין פנוי הבא על פנויה אם לדעת פלגשות רצו לומר שתהא מיוחדת וידועה לו זה מותר הוא ואדוננו דוד נשא מהן אבל אם בא עליה דרך מקרה כענין הזונים זה אינו בכלל אל תחלל את בתך להזנותה ולא בכלל לאו דקדשה אלא לדברי ר' אליעזר ואין הלכה כמותו אבל הוא בכלל אזהרתו של ר' אליעזר בן יעקב מתוך שהוא בא על

נשים הרבה כו' נמצא אח נושא אחותו כו'. ועוד האריך בזה וחתם וכבר ביררתי בזה ענין מן הענינים הסתומים והרב משתבש בו כאן במאמר הזה ובחבורו הגדול עכ"ל:

וצריך אני תחלה לבאר יפה דעת הרב ואח"כ אבא אל השיבושים שהרמב"ן מייחס לו. כתב במאמר הזה בסי' שנ"ה והזכרתיו לעיל הזהיר שלא לבא על אשה בלא כתובה וקדושין וה"א ולא תהיה קדשה כו', ובחבורו הגדול בריש הל' אישות כתב קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל כו' וזו היא הנקראת קדשה כו' לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה עכ"ל. והיוצא מבין שני אלה המקומות שכל הבועל אשה בלא כתובה וקדושין היא הנקראת קדשה ולוקין עליה מן הכתוב ולא הבדיל הרב בין נבעלת לאחד בין נבעלת לרבים ומשמע דבכל גוונא הוא והראב"ד כן הבין בדברי הרב וכתב עליו אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המיחדת עצמה לאיש כו' אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפלגש הכתובה בפסוק כו' ע"כ. הוציא הוא ז"ל גם איסור המיוחדת היא הפלגש ממה שחתם הרב כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה כו' כי תלה הדבר בקדושין והפלגש אע"פ שמיוחדת לאחד בלבד הרי אין שם קדושין וכל בלא קדושין לפי דעתו זנות הוא ללקות עליו משום קדשה והוא הראב"ד חולק ואומר שכל שמיוחדת לאחד אינו זנות ואין בה איסור קדשה. ויש לדקדק בזה שהרב עצמו כתב פ"ב דהלכות נערה אני אומר שזה שנאמר בתורה אל תחלל את בתך להזנותה כו' אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבא עליה כו' והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה כו' ע"כ. והא קמן דקאמר בהדיא מוכנת לכל מי שיבא עליה והמכין בתו לכך כו' שזו ודאי המופקרת לכל אדם שזכרה הראב"ד ולהכי לא פליג התם אהרמב"ם אבל הוא בא עליו מצד אחר וכתב אין דעתי מסכמת לזה שאין קדשה אלא העומדת בקובה של זונות כו' ע"כ. ולפי זה קשה דבהל' אישות שהוא הראב"ד אומר אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל כו', במאי פליג אהרמב"ם הא איהו נמי מופקרת לכל בעי כמו שביאר בעצמו בהלכות נערה ואמר אם הניח בתו הבתולה לכל מי שיבא עליה כו'. ואם נרצה לומר דבהל' אישות על פי מה שמובן מלשונו של הרמב"ם שם דקאמר אפי' בלא מפקרת עצמה לכל השיגו שאין קדשה אלא המפקרת כו', ובהל' נערה נמי על פי הלשון שמצא שם מוכנת לכל כו' דהיינו מפקרת כו' השיגו דאף דא לא סגי כי אין קדשה אלא העומדת בקובה כו', זה ודאי דוחק כי היה לו לכתוב שם בהל' אישות כל דעתו בשלמות ולומר בפירוש אין קדשה אלא המפקרת עצמה ויושבת בקובה של זונות כו'. ולהרמב"ם עצמו יש להקשות דפליג מדידיה אדידיה, דהתם בהל' נערה כתב מוכנת

לכל דמשמע דוקא המופקרת לכל כהראב"ד ובה' אישות משמע דאפי' בלא מופקרת לכל וזו סתירה, ולהראב"ד נמי קשיא שלא השיגו עליה כמו שרגיל להשיגו בהרבה מקומות שדבריו סותרין:

ומהרי"ק ז"ל בכסף משנה כתב על לשונו דהרמב"ם ז"ל בהל' נערה, יש לדקדק דמשמע מדברי רבינו הכא דאינו לוקה עליה אלא א"כ היא מוכנת לכך ובפ"א דאישות כתב כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה וצריך לדחוק שסמך שם על מה שכתב כאן עכ"ל. ובאמת קשה מה זו סמיכה והוא הרמב"ם תלי מילתא בבועל לשם זנות בלא קדושין כו', דהמיוחדת לאחר אע"פ שאינה מפקרת עצמה לכל מ"מ בלא קדושין הוא ועכ"פ לא היה לו לסתום אלא לפרש דוקא במפקרת כו' ומן הסתמיות הזה הוא שחלק עליו הראב"ד וכתב אין קדשה אלא מזומנת כו':

ועל מה שכתב הראב"ד בהל' נערה אין קדשה אלא העומדת בקובה של זונות וכן אמרו בספרי לא תהיה קדשה אזהרה למזנה כענין לא היתה בזה קדשה ושם נאמר איה הקדשה היא בעינים על הדרך, כתב עליו הרב בכ"מ אין הכרע מסיפרי שלא נקראת קדשה אא"כ יושבת בקובה כו' דכל שהיא מוכנת לזנות עם כל הבא עליה מיקריא קדשה שהיא לשון מזומנת לכך כו', ומה שהביא ראיה מאיה הקדשה היא בעינים אם כונתו לומר דבעינים היא קובה של זנות איפכא איכא למשמע מינה דאי איתא דלא מיקריא קדשה אלא א"כ יושבת בקובה אמאי אצטריך למימר היא בעינים עכ"ל. וטענתו הראשונה ודאי טענה שהמפקרת עצמה לכל אדם כל המקומות שוין אצלם וקובה מה זו עושה. אבל מה שאמר עוד שאם עינים היא קובה אמאי אצטריך כו', לדידי אי מהא לא איריא דמצינן למימר דסימן מסר והיה לו לעינים שהיא הקובה ידועה מבין שאר קובות, ואי קשיא הא קשיא דאי מילתא דהראב"ד הכא עומדת בקובה דוקא היא א"כ בהל' אישות מאי קאמר אין קדשה אלא המפקרת עצמה לכל אדם ושם הקובה לא הזכיר וכבר כתבתי זה לעיל, ואני תמה שהרב ז"ל בכ"מ לא נתעורר עליו ולא על שאר הדברים שנתעוררתי אני עוד בהם בענין זה כדאמרן לעיל:

ואשר אני אחזה לי הוא דדעת הראב"ד בשני המקומות אחד ומה שכתב בהל' אישות ומה שכתב בהל' נערה הכל שפה אחת ודברים אחדים בענין ואם בלשון יש מעט חילוף והעיקר בהשגתו הוא מה שאמר בהל' אישות אין קדשה אלא המופקרת לכל אדם. ומה שכתב בהל' נערה אין קדשה אלא העומדת בקובה של זונות כו', היא היא ואורחא דמילתא נקט שהמפקרת עצמה לכל שם ביתה. ומה שכתב עוד ושם נאמר איה הקדשה היא בעינים על הדרך לא אל הקובה הוא מביא ראיה ולא מבעינים היא ראייתו

כמו שחשב הרב בכ"מ דודאי עינים לא שם קובה הוא דהא בפתח עינים קאמר ותרגם המתרגם בפרשות עיינין ורש"י ג"כ כתב בפתיחת עינים בפרשת דרכים כו', אבל מסוף הפסוק הוא שמביא ראיה דקאמר על הדרך ולענין מפקרת עצמה לכל שהיא העומדת בקובה הוא שמביא ראיה כי כל כבודה בת מלך פנימה והעומדת על אם הדרך מפקרת ומכינה עצמה לכל עובר, וזה פשוט בעיני. אלא שצריך ליישב מה שהקשיתי לעיל שאם זאת היא כוונתו דהראב"ד מה משיג על הרמב"ם והוא גם הוא הרמב"ם כן אומר שם בה"נ מוכנת לכל מי שיבא עליה כו' וזו היא המופקרת לכל אדם שהראב"ד דורש אותה בשם קובה כנזכר. ולכך נראה לי שמוכנת לכל מי שיבא אליה דהרמב"ם אצל הראב"ד אינו שמפקרת עצמה לרבים דוקא אלא אפי' לאחד וזה סוף הלשון נעוץ הוא בתחלתו שכתב לא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני משכיר בתי הבתולה לזה לבא עליה בכל ממון שארצה כו' לכך נאמר אל תחלל את בתך, שזה שחייבה תורה לאונס ומפתה ממון ולא מלקות כשאירע הדבר במקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הווה תמיד אינו מצוי ע"כ. והנה כתב כאן לא הכינה עצמה לכך ומתבאר מתוכו שהרצון בו שלא מרצון עצמה ומדעתה היה אלא באונס או בפיתוי וממנו נקח שמה שכותב אח"כ בהפכו אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת כו' אין זו הכנה והפקר ולכל מי שיבא דקאמר לאו היינו שהכינה והפקירה עצמה לרבים דוקא אלא גם לאחד בלבד והכנתו של אב או הכנתה הכוונה היא שהיה זה מדעתם. יעיד על אמתת פירוש זה בזה הלשון כי כל אלה הדברים עצמן כתבם הרמב"ם ג"כ בספרו זה הקצר בסי' שנ"ה ובמקום מה שכתב בהל' נערה מוכנת כו' והמכין בתו כו' כתב כאן כשהיה הענין ברצון שניהם יחד והסכמת כו' כמו שהבאתי לשונו לעיל. והעולה לנו מכל זה כי לשונו של הרמב"ם בהל' אישות אין בו שום חסרון ודילוג ממה שכתב בהל' נערה ואין אנו צריכין לומר שסמך כו' כמ"ש מהרי"ק ז"ל אבל הענין שלם בשני המקומות שהנבעלת בזנות ואפי' ליחיד היא הקדשה ולוקין עליה והבין הראב"ד ממנו דאפי' במיוחדת לו קאמר וכפי פירושו זה בו משיגו וחולק עליו שזו פלגש היא ואין עליה בכתוב לא איסור ולא מלקות:

אבל הרמב"ן ז"ל דעת אחרת לו בפירוש דברי הרמב"ם כי מצאנו לו שכתב בתשובה זכרה מהרי"ק ז"ל בהל' אישות וז"ל, דע שגם דברי הרמב"ם אינן לאיסור פילגש ולהתירה למלך אלא כך אמר כל הבועל אשה לשם זנות לוקה מפני שבעל קדשה, ולשם זנות היינו שפוגע בה ובועלה ולא ייחדה לעצמו לשם פלגשות דהיינו קדשה ולא אמר כל הבועל בלשון קדושין לוקה כן בהל' מלכים כשהזכיר פלגשים במלך לא הזכיר כלל

שהוא היתר מיוחד לו עכ"ל. והנה זה מחלוקת בינו ובין הראב"ד בפירוש דברי הרמב"ם שכתב כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה כו', כי הראב"ד נתלה בלשון בלא קדושין, והפלגש המיוחדת לאיש בכלל זה כי בלא קדושין היא ומ"ש לשם זנות הטעם שכל בלא קדושין זנות הוא, והרמב"ן נתלה בלשון לשם זנות במיחד לו אשה פלגשות היא ולא זנות, והרמב"ם תרתי בעי לשם זנות ובלא קדושין, וזהו שדקדק הרמב"ן בלשון הרמב"ם שלא אמר כל הבועל בלא קדושין כו', כלומר אלא שיתף עמו לשם זנות לומר שהפלגש אף בלא קדושין לא הוא לשם זנות ואין לוקין עליה ולהאי פירושא לישנא קמא דהרמב"ם היה אדם פוגע אשה בשוק כו' ובועל אותה והולך לו כו' דוקא שבו על ומניחה ואינו מיחדה לו, כן מה שכתב בהל' נערה מוכנת למי שיבא עליה דוקא הוא שמוכנת ומתפקרת לכל ואינה מתיחדת לאחד, גם עוד כתב הרמב"ם פי"ח מהל' איסורי ביאה וכן הבא על הפנויה אפי' היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל כו', ולכאורה מכאן מודעא רבה למה שכתבתי לעיל בפירוש הלשון דמוכנת לכל מי שיבא עליה כו' לדעתו של הראב"ד דהא קמן בהדיא קאמר הרמב"ם שקדשה היא אותה שהפקירה עצמה לכל כו', אבל אינו ממה שיקשה שכבר כתבתי דבין המפקרת עצמה לכל ובין המתיחדת לאחד לדעת הרמב"ם כפי מה שהראב"ד מפרש בו קדשה היא ולכך כתב כאן שאפי' היתה זאת הקדשה מאותן שמפקירות עצמן לכל לא נעשת זונה. ומ"מ אין בשום לשון הרמב"ם הוראה מפורשת באיסור הפלגש אדרבה פשוטן של דבריו נוטה להיתר וכמו שהרמב"ן הבין בו:

אך זה חלי, שהרמב"ם בהדיא כתב בפ"ד מהל' מלכים שההדיוט אסור בפלגש וזה כדעת הראב"ד בפירוש דברי הרמב"ם, והתימה מהרמב"ן שלא בן לאחריתו של הרמב"ם שכתב בפירוש אבל ההדיוט אסור בפלגש, ונסתייע מראשיתו שהזכיר פלגשים במלך ולא הזכיר כלל היתר מיוחד לו. ומהרי"ק ז"ל בכסף משנה כתב ויש לתמוה היאך העביר עיניו ממ"ש אבל ההדיוט אסור בפילגש ושמא היה זה חסר בספר שבידו עכ"ל. ואצלי זה החסרון לא יוכל להמנות תירוץ מספיק בדבר, כי אף אם לא היה הלשון הזה האחרון בספר שבידו מ"מ הלשון הראשון שכתב ביחוד קונה אותה ומותרת לו כו' היה בידו והוא מזכירו, ומה שהוא מסתייע ממנו שלא הזכיר הרב כלל היתר מיוחד לו, אינו סיוע כי דעת לנבון נקל לומר דהזכיר והזכיר וממילא הוא שאם הפלגש להדיוט נמי שריא לא היה צריך לומר ומותרת לו למלך, ותו הא קרא כתיב ומפרש שדוד לקח פלגשים ובהיתר לקחם כי לא הזכיר הכתוב בו בזה עון אשר חטא, אלא ודאי ומותרת לו לדיוקא אתא לו ולא להדיוט שלא כמו שהרמב"ן חושב בו:

והנ"ל בזה כי ספרו דהרמב"ם שבידו דהרמב"ן לא חסר דבר מכל אשר ישנו פה עמנו היום ולשון זה דהרמב"ם ומותרת לו אבל הדיוט אסור בפלגש לא הוא אותו שהרמב"ן מסתייע ממנו שהזכיר פלגשים ולא הזכיר היתר מיוחד למלך כו', שנפשו יודעת מאד שאין מזה הלשון ראיה לא לאיסור ולא להיתר כמו שאבאר, ומה שהוא אומר מהל' מלכים שכשהזכיר פלגשים במלך לא הזכיר היתר מיוחד לו, הוא לשון אחר שכתב הרב שם לעיל בפ"ג לא ירבה לו נשים מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד י"ח בין נשים ופלגשים כו' דהתם בההוא פרקא במילתא דאורייתא מיירי ואי פלגשים דקא מדכר היתר מיוחד למלך בלבד שם היה לו להזכירו בפירוש ולבאר שההדיוט אסור בפלגש דבר תורה ומדלא הזכירו וסיפר בשבחו למלך לבדו שמע מינה דסבירא ליה דלהדיוט נמי שריא מן התורה. ומה שכתב אחר כך בפרק ד' ומותרת לו אבל ההדיוט אסור בפלגש מדרבנן קאמר דבהדיוט גזרו ולא במלך, ובהא ניחא לי נמי שהראב"ד אינו משיגו על זה שכתב בפירוש שההדיוט אסור בפלגש והשיגו שם בהל' אישות שהדבר סתום בו, אלא משום שהרמב"ם הזכיר שהאיסור של תורה באל תחלל את בתך השיגו שאין מן התורה שום איסור בפלגש אבל כאן בהל' מלכים אפשר דמדרבנן אסר ושפיר קאמר ומותרת לו כלומר למלך מותרת לו לגמרי אבל הדיוט אסור פירוש מדרבנן מיהא, לפיכך לא השיגו. ואחרי כמה זמן שכתבתי זה מצאתי תנא דמסייע לי בזה הפירוש דהרמב"ם להדיוט אסור מדרבנן קאמר הוא הרד"ך בבית י"ש:

ואחרי שהארכתי והרחבתי הדיבור בענין הפלגש ובירורתי בה יפה מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד והרמב"ן כי לא דבר רק הוא אף שאינו צריך כל כך לענייננו אבוא אל מה שאנו בו לבאר מציאות ומהות השיבוש שהרמב"ן מייחס לרב כאן במאמר הזה ובחבורו הגדול, כי אם הוא בזה שהוא הרמב"ן כותב ומאריך בו שבבני הקדושין הבא על הפנויה לדעת פלגשות מותר ואדוננו דוד נשא מהן כו', ורצונו לומר ולאו כמאן דס"ל להרמב"ם שאפילו לדעת פלגשות אסור והוא שיבוש וכמו שגם הראב"ד חולק עליו בזה כנזכר לעיל, זה אינו שהרי בתשובה של הרמב"ן עצמו שזכרנוה לעיל כתב שגם הרמב"ם כן דעתו שהפלגש מותרת והכרייעו מלשונו שלא הזכיר שהוא היתר מיוחד למלך, והנראה שרמז השיבוש הוא בזה שאומר הרמב"ן שאם בא עליה כענין הזונים זה אינו בכלל אל תחלל את בתך להזנותה ולא בכלל לאו דקדשה אלא לדברי ר' אליעזר ואין הלכה כמותו עכ"ל. וכפל זה כמה פעמים כמתלהלה היורה זיקים אל הרב דסובר שזה גם כן בכלל אלו הלאוין ושיבוש הוא כי תלה את עצמו בברייתא דספרי אל תחלל את בתך זה המוסר

בתו פנויה כו', וסמך עליה ואין זו סמיכה דההיא ר' אליעזר היא דאמר פנוי הבא על פנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ואין הלכה כמותו:

ואני תמה במחשבתו זאת על הרב דמפרש אותה הברייתא דספרי אליבא דר"א שכמותו הוא פסק הלכה שפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, שא"כ הוא הרמב"ם בפירוש חולק על עצמו שכתב בפי"ח מאיסורי ביאה הבא על הפנויה אפי' היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אע"פ שהיא במלקות לא נעשת זונה ע"כ. הא קמן דקא פסיק בהדיא דלא כר"א דקאמר עשאה זונה ופליג מדידיה אדידיה לדעת הרמב"ן ודא הוה ליה לאקשויי עליה טפי ממאי דאקשי ליה דפסיק כמאן דלית הלכתא כוותיה ודוחק לומר שגם זו מן החזרות ממאמרו זה לחבורו הגדול, ועוד בהלשון עצמו דחבורו הגדול שהוא אומר אע"פ שהיא במלקות לא נעשת זונה קשיא שאם היא במלקות הוא מפרש אל תחלל את בתך דהיא היא ברייתא דספרי אל תחלל את בתך זה המוסר בתו פנויה כו' דאתיא כר"א וא"כ הכא נמי כר"א פסיק והיאך הוא מסיים דלא נעשת זונה הא ר"א קאמר בהדיא עשאה זונה. ועוד דכיון דמקרא דאל תחלל את בתך ודאי מייתי לה למלקות הא קרא כתיב בהדיא להזנותה וקרי לה זנות והכי קאמר הרמב"ם לא נעשת זונה והן הנה אלו בזה הלשון עצמו שתי סתירות מינה וביה תוך כדי דיבור, וכל אלה הערות חזקות בדברי הרב שאם הרמב"ן היה מעמיק ונותן את רוחו עליהן היה בא עד תכליתן ומשיב אחור ימינו מלכתוב עליו שדבריו שיבושין:

ועתה אבאר דההיא ברייתא דספרי שהרב זוכר אותה אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו פנויה כו', הכל מודין בה ולאו אליבא דר"א לחודיה היא ואיהו הרמב"ם נמי לאו כוותיה דר"א דקאמר עשאה זונה פסיק דהא כתב בהדיא פי"ח מאיסורי ביאה לא נעשית זונה דהיינו כרבנן דפליגי על ר"א: **ולבוא** עד תכלית ביאור הכל וישוב ההערות הנזכרות אומר כי הוא הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם במל"ת כתב במצוה שנ"ה וז"ל נתבאר בדבריהם שאין זונה בכל מקום בתורה בכהן ואתנן אלא באסורי הביאה שאין בהם קדושין וכן הזכירו בכל לשון זנות שבא בתורה כו' עכ"ל. ואני אומר דבריו כנים בכהן אך מה שמוסיף לומר שכן הזכירו בכל לשון זנות לא כן הוא אבל שם זנות במקרא ממנו כולל וממנו פרטי, הכולל הוא בכל הנשים שכל שתבעל שלא כדת משה וישראל זונה קרי ליה וזונה היא כי עיקרו של שם זה דזנות אינו אלא היציאה והפרישה מהדרך הישר ודת הנשים הצנועות, וע"ד זה הוא מה שדרשו בספרא על ולא תזנה הארץ אם תעשה כן הארץ מזנה פירותיה ופירש רש"י בחומש לעשותן במקום אחר ולא בארצכם כו', ומזה הענין הוא הזונים אחריו לזנות אחרי המולך לזנות אחריהם כו' דכתיבי בפרשת

קדושים שכלם נטיה מהמנהג הישר והטוב ואין לך נטיה גדולה יותר מיציאת הפנויה מדרך הנשים להבעל בלא כתובה וקדושין, ומזה המין ויחשבה לזונה האמור בתמר כי כן חשבה יהודה שזונה היא ונבעלת שלא כחק ודת הנשים מאחר שהיתה יושבת בעינים על הדרך כי כל כבודה בת מלך פנימה, וכן והנה אשה לקראתו שית זונה כו' והוא מבואר שזה ביאור כל שם זונה בכלל. ועוד יש ממנו בפרט על הנבעלה לישראל בעילה שאינה ראויה אם מצדה שאינה בת ישראל או מצדו שהוא מחייבי כריתות או חייבי לאוין וזו היא האמורה בענין כהנים אשה זונה וחללה לא יקחו כמו שכתב הרמב"ם ריש פ"א דאיסורי ביאה למדנו שהזונה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו כו', וכוונתו שהזונה הנאסרת לכהן מפסוק דאשה זונה וחללה היא כל שאינה בת ישראל כו', ולקמיה ביאר עוד וכתב שאין דבר הזונה בכהן תלוי אלא בפגימה ומפי השמועה למדנו שאינה פגומה אלא מאדם האסור לה או מחלל עכ"ל. שבאומרו אין דבר הזונה בכהן כו' הורה שיש דבר הזונה בישראל שאינו תלוי בפגימה. ומעתה לשון הרב כולו פשוט ויפה, שאמר תחלה שהבא על הפנויה אפילו היתה קדשה אע"פ שהיא במלקות פירוש מלאו דאל תחלל את בתך להזנותה כי הביאה הזו בקדשה ואפי' עם כשר זנות היא ולוקין עליו וממילא נעשת זונה שכהן עובר עליה, וז"ש עוד ולא נפסלה מן הכהונה דבהא לא קי"ל כר"א דקאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה אלא כרבנן דאמרי אין זונה אלא גיורת ומשוחררת שנבעלה בעילת זנות כו' וכולהו לענין איסור פרטי דכהונה קא מיירו ובהא פליגי אבל לענין איסור זנות כולל כ"ע מודו דפנוי הבא על הפנויה זונה היא ומנועה גם לישראל בלאו דאל תחלל את בתך להזנותה, ויפה הביא הרב בו מספרא שאמרו וזה המוסר את בתו פנויה שלא לשם אישות כו' דהך דרשא לאו אליבא דר"א בלחוד היא אלא אליבא דכ"ע, ואמת נכון דברו של הרמב"ם ולא שיבוש כמו שכתב הרמב"ן:

כתב עוד הרמב"ן אבל הלאו הנאמר אחר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו אמר הרב שהוא טעם אל מה שקדם שאם יצא חלל ולא ידעתי טעם לטעם הזה עכ"ל. ואני אומר אם הוא ז"ל לא ידע הרב ידע, והאמת שכאן קיצר בדבר אבל האריך בו וביאר אותו יפה באזהרה קס"ה וז"ל שם, וכבר התבאר בסוף הוריות שכהן הדיוט אונן לא יעבוד וכ"ג אונן עובד והוא אונן והנה יתבאר לך שאמרו ולא יחלל הוא שלילה לא אזהרה לומר שלא תהיה עבודתו חולין אע"פ שהוא אונן ופשט הכתוב לא יחלל טעם לאזהרה הקודמת שהוא לא יצא כי לא יחלל ע"כ. ורש"י ג"כ מפרש הפירוש בדרך זה שכתב בפירוש החומש מכאן למדו רבותינו שכ"ג מקריב אונן וכן משמעו אף אם מתו

אביו ואמו אינו צריך לצאת מן המקדש אלא עובד עבודה ולא יחלל את מקדש שאינו מחלל בכך את העבודה שהתיר לו הכתוב ע"כ. וא"כ כבר נתבאר ונודע יפה לא יחלל איך הוא טעם אל מן המקדש לא יצא כלומר לא יצא אבל יעמוד שם ויעבוד עבודתו כי בזה לא יחלל את המקדש ואת העבודה אף שאונן הוא. והרמב"ן כותב עוד וראיתי לרב ז"ל במצוה קס"ה אמר ענין אחר כו', ע"כ. ואע"פ שהוא מזכיר אותו בשם ענין אחר כו' יש לומר שאינו כן אבל הוא הענין עצמו שכתב כאן והכל דבר אחד בתוספת ביאור בלבד, ועוד אאריך בזה מאד לקמן בהשגות אשר על מל"ת ס"י בע"ה:

כתב ועוד הרי בפ' ההיא בעצמה נאמרו לאוין בכהנים בנשים הפסולות להם את אלה לא יקח ולא יחלל זרעו והוא באמת נדרש כן את אלה לא יקח הא אם לקח חלל ואעפ"כ עשאוהו רבותינו לאו בפני עצמו שאמרו כ"ג באלמנה לוקה שתים משום לא יקח ומשום לא יחלל ואע"פ שהם מודין שהוא טעם למניעה הראשונה כמ"ש רבא והלכה כמותו בעל לוקה לא בעל אינו לוקה מה טעם לא יקח משום לא יחלל אבל מ"מ לא ראו שיהיה אלא טעם נדרש ללאו ומודה רבא שאם בעל ולא קדש לוקה ולא יחלל זרעו אמר רחמנא והרי חלל. והדברים ק"ו כי בכאן הלאו הזה נותן טעם משני פנים, לא יקח שלא יחלל הא אם לקח חלל זרעו, וטעם אחר שהלאו הראשון נתלה בזה שאם לא בעל אינו לוקה מה טעם לא יקח משום שלא יחלל ואעפ"כ הוא נמנה לאו לעצמו ללקות ממנו בבעילה בלא קיחה כ"ש בלאו שלפנינו ע"כ:

ויותר שהוא חיזק טענתו על לא יצא ולא יחלל מלא יקח ולא יחלל אומר אני שאין הנדון דומה לראיה וזה שכתב שהדברים ק"ו פריכא הוא דהתם ודאי שייך שפיר לומר שילקה כשבעל אף אם לא קדש משום שגם בלא קדושין הבעילה לבדה עושה חילול הזרע ועובר על ולא יחלל זרעו, והיינו דקאמר רבא בעל ולא קידש לוקה ולא יחלל אמר רחמנא והרי חלל, כלומר שעל לא יחלל עובר מזולת לא יקח ולכך לוקה עליו לבדו, אבל הלאו שלפנינו מן המקדש לא יצא ולא יחלל אף שיהיה כמו שהוא הרמב"ן אומר יזהיר שלא יצא מן המקדש ויניח העבודה כי זה חילול המקדש, והוא טעם מה טעם לא יצא משום שלא יחלל, מ"מ אינו עובר על ולא יחלל פי אם בצאתו מן המקדש שהיציאה היא העושה החילול וא"כ לא יחלל צריך הוא אל לא יצא ונקשר עמו ולפיכך לא מנאו הרב ללאו בפני עצמו שילקה עליו לבדו כמו שמנה שם ולא יחלל זרעו ללאו ללקות עליו ודינא הכי כי לא יחלל זרעו עומד בעצמו וראוי ללקות עליו לבדו אף אם לא יקח שר"ל לא יקדש ודוק:

כתב וראיתי לרב שאומר ולא יחלל שלילה ולא מניעה מגיד שאין עבודתו מחוללת אע"פ שהוא אונן והזכיר זה שאמר בסנהדרין כו' ובהוריות הא אחר שלא יצא חלל וכבר נחלקו על הטעם הזה עצמו בשני מזבחים אמרו אונן מנ"ל דמחיל עבודה דכתיב לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא חלל ר' אלעאי אומר מהכא הן הקריבו כו' ר' אלעאי מ"ט לא אמר ומן המקדש לא יצא אמר מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל. רצה לומר שאילו היה שלילות כלומר רשות לכ"ג שאינו צריך לצאת מן המקדש ויכול הוא להקריב אונן שאינו מחלל עבודתו בכך ראוי שנלמוד ממנו הא אחר שלא יצא חלל אבל עכשיו שהוא אזהרה לכ"ג שלא יחלל אין כהן הדיוט במשמע הזה שיחלל והסוגיא כולה שם כר' אלעאי ולדעתו אינה שלילות אלא מניעה עכ"ל:

ואני אומר כי זה שהוא כותב רצה לומר שאילו היה שלילות כו' פירוש הוא שמפרש מדעתו במה שאמרו בגמרא הא אחר אם לא יצא חילל ולפי פירושו זה ודאי טובים דבריו דלישנא קמא ורבי אלעאי בהא פליגי דללישנא קמא ולא יחלל הוא שלילות הא אחר שלא יצא חלל ולר' אלעאי מניעה ואזהרה וכמו שמסיים ואומר ולדעתו אינה שלילות אבל לזה הפירוש לשון הגמרא מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל כבד מאד דמה להם לומר כן ולא היה להם לומר אלא קסבר ולא יחלל אזהרה משמע. אך יש לרש"י בזה פירוש אחר וז"ל מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל דילמא אחר נמי לא חלל ובדידיה איצטריך ליה למשריה דלא תימא מתוך חשיבותו וקדושתו יתירה הוא דפסול אונן עכ"ל. ומבואר מאד דלפי זה הפירוש לא תליא פלוגתייהו דהני רבנן בשלילות באזהרה כי אף לר' אלעאי אפשר דולא יחלל שלילות הוא שלא בשביל שיצא יחלל ותהיה עבודתו מחוללת בהיותו אונן. אלא דקאמר דמ"מ אפ"ה ליכא למידק מכאן הא אחר שלא יצא חלל דמדלא כתיב הכי בהדיא מצי למימר דהוא הדין אחר נמי לא חלל וכ"ג אצטריכא ליה סלקא דעתך אמינא דמשום חשיבותו וקדושתו יתירה יחלל קמ"ל דאפ"ה לא יחלל וכל שכן כהן הדיוט:

כתב עוד ונראין הדברים שלדברי הכל יש במשמע הכתוב הזה אזהרה לכהן גדול בשני לאוין לא יצא ולא יחלל שאם נדרוש הלאו הזה דולא יחלל שלילות לומר שהוא רשאי להקריב אונן ולא כהן הדיוט ראוי לומר כן בלאו הראשון ומן המקדש לא יצא אחר שהוא טעם נמשך עמו ויהיו שניהם שלילות ולא מניעה ע"כ. ואין בזה שום הכרח שמשום שהשני הוא שלילות יהיה גם הראשון שלילות שלא כפשוטו שהוא אזהרה גמורה שלא יצא מן המקדש חוצה דומיא ומפתח אהל מועד לא תצאו, אבל ולא יחלל א"ש לשלילה כנזכר לעיל לא יצא אבל יעבוד אונן כי אינו מחלל עבודתו בכך ודרשי ליה הכי משום

דלאזהרה לא אצטריך כי אין החילול אלא מחמת היציאה והא כתיב לא יצא, וזהו שכתב הרב ואמנם יבוש מי שמנה אותם כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאיזה דבר הוא מזהיר ולא יהיה לו מענה כו', ע"כ. ויש להרמב"ן בזה השרש עוד דברים רבים אחרים להשיב על הרב בשאר לאוין שעשאן טעם אל הקודה וכלם לפי דעתו מה שהם הכרע לשום אחת מהדעות ועל כן לא ראיתי להאריך בם. ומעתה אבא אל השרש הששי בעז"ה:

שורש ו

השרש הששי כתב הרב שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מ"ע ול"ת שבה עם מצות ל"ת כו', ולא יטעה אדם בזה השרש ע"כ:

והרמב"ן כתב ולא ראה הרב שאחד מן הראשונים טעה בזה העיקר ואני רואה בו מחלוקת גדולה ואחת מן הדעות טועה בלי ספק, כי יש עוד לאו ועשה בדבר אחד ואין שניהם מצוה כגון זאת הבהמה אשר תאכלו כל צפור טהורה תאכלו את זה תאכלו מכל אשר במים שבכל אלו דרשו זאת מצות עשה, וידוע שאין הכונה שבאכלנו אותם נעשה מצוה ואם לא נאכלם נעבור אבל הענין אלה תאכלו ולא הטמאים והם כלם לאו הבא מכלל עשה בטמאים ויהיה אוכל הטמאים עובר בלאו גמור ובלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה כנזכר ולפיכך לא מנאם בעל ה"ג בכלל מ"ע מפני שאין באלו קום עשה והרמב"ם מנאם כלם ברמ"ח מ"ע אמר לבדוק בסימני העוף לבדוק בסימני חגבים והמניעה מן האיסורין כבר נמנית היא בלאוין ואין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור כמו שיאמר במניעה מן המניעות שנים או שלשה לאוין וכלם במנין לא תעשה אחת ע"כ:

אמר הצעיר זה שכתב לא ראה הרב שאחד טעה ואני רואה בו מחלוקת כו', הוא תימה כי אין המחלוקת במה שזכרו הרב דודאי כדבריו כן הוא שאשר הוא ממש לאו ועשה הכל מודין בו שנמנה העשה לעצמו והלאו לעצמו וכבר פרט אותם וביאר שאלו שלשה מינים הם ויפה אמר שבאלה שלשתם לא טעה אדם מעולם גם הרמב"ן לא ראה בהן מחלוקת כי המחלוקת שהוא אומר שראה אינו אלא בדבר אחר כלומר בלאו הבא מכלל עשה דהרמב"ם סבר שמאחר שאמרו לאו הבא מכלל עשה עשה גמור הוא ונמנה אותו עם מ"ע ובה"ג סבר דמ"מ אינו ממש קום עשה ולא נמנהו אבל בכל השלשה מינין שזכרן הרב ואמר שלא יטעה אדם בהן כדבריו כן הוא שלא נמצא עליו שום מחלוקת מעולם וזה מבואר. ומבין ריסי עיניו דהרמב"ן ניכר שכוונתו לומר שהרב שמונה את זה לעשה הוא הטועה ונותן הרמב"ן טעם לדבר שאין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור כו', ולכאורה שפיר קאמר, וכד מעיינינן שפיר אין הנדון דומה

לראיה כי בלאוין הגמורין אף אם נכפלו כמה פעמים ראוי שלא למנותן אלא אחד כיון שענינם אחד ולשון אחד לכלם, ר"ל כי אף שהם נכפלים כלם בלשון לאו ואזהרה כדרכם ואף כי רבים הם חשובים ללאו אחד שנכפל אבל הנכפלים שבכפלם משתנים מלשון לאו גמור ללאו בלשון עשה זה השינוי יעשה רושם בענין כי אין חומר איסורי לאוין הבאין מכלל עשה כחומר איסורי הלאוין שבאין בלשון לאו ממש, דהבא מכלל עשה אע"ג דלאו הוא מ"מ כיון שאינו בלשון לאו בהדיא ומהעשה הוא דנפיק שמהו הלשון במדרגת עשה לומר שהכתוב נותן על העובר איסור קל בעשה, ובמקום שיש לאו ממש ולאו אחר מכלל עשה מעמיס עליו שני איסורין אחד קל במדרגת עשה ואחד חמור בלאו ממש, וא"כ למה לא ימנו גם שניהם כל אחד לעצמו כיון שאיסורין נפרדין הם כמו הלאו והעשה שמונין אותם בכל שאר המקומות. וזו בעיני טענה נצחת לקיים בה דברי הרב:

ומה שטען הרמב"ן שאין הכונה אלא אלה תאכלו ולא הטמאים והוא הלאו הבא מכלל עשה ומזה כתב עוד לעיל בשרש הא' בתשובה הב' שלא הטילו חכמים ליטול ידים ולאכול והנוטל עשר פעמים ביום ואוכל אין לזה מצוה יותר מזה ולפיכך לא מנאה בה"ג ולא כל מה שאין בו קום עשה כי הם כלם לאו הבא מכלל עשה כמו כל צפור טהורה תאכלו ע"כ. נראה לי שהרב דקדק להנצל מזה, שכתב במצוה קמ"ט צונו לבדוק בסימני בהמה חיה (ועוף) כו' וכן כתב לבדוק בסימני חגבים כו' לבדוק בסימני דגים כו', כוונה ממנו שהמצוה לא היא השמירה מלאכול הדברים שהוזהרנו מהם שלפי זה אינו כי אם שב ולא תעשה ואין כאן קום עשה, אבל המלוה היא הבדיקה בסימנין וקום עשה הוא, ובטלה בזה טענת הרמב"ן. זה כתבתי תחלה גם מצאתי עוד אחד מהחכמים בספר כתב התעורר על זה. ונראה לי כי טעם הבדיקה הזאת כדי שלא נאכל אלא מה שהתברר לנו ע"י הבדיקה כי טהור הוא ולא שנאמר שכל שלא ידענו בו שהוא טמא יהא מותר אף שלא הכרנו בו סימני טהרה, וזהו מה שכתב עוד הרמב"ן והענין במצוה זו שאנו מצווין לבדוק הסימנים בבהמה וחיה ואין מותר לאכלם זולת זה, כונתו לדעתי שאינו מותר לאכלן ע"י שלילה מסימני טומאה אלא ע"י חיוב בידיעת סימני טהרה וזה החיוב הוא המצוה ועשה ברור הוא לעצמו ולא לאו הבא מכלל עשה כמו שטען הרמב"ן במה שמנאן הרב בכלל המצות עשה כי לא היה ראוי למנותן כיון שאינן בקום עשה וכמו שלא מנאן בה"ג, וכבר ניצל הרב יפה בזה שהבדיקה בסימנין קום עשה הוא וק"ל:

זאת ועוד אני אומר שאף לפי דרכו של הרמב"ן שזו אין בה קום עשה ממש ואפשר שגם הרמב"ם מודה לו בזה ונראה כן מדבריו שכתב והענין במצוה זו שאנו מצווין כו' וסיים באומרו ואין מותר לאכלן זולת זה, וזה שאין מותר לאכלן כו' הוא הלאו הבא

מכלל עשה, ועוד שהביא לשון ספרי אותה תאכלו אותה באכילה ולא בהמה טמאה באכילה כו' דלשון זה מבואר שהוא לאו הבא מכלל עשה ומ"מ יחשוב הרב אותו בקום עשה ממש ממאמרם ז"ל ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה ופירש רש"י שבא דבר עבירה לידו וניצל ממנה שכיון שהעבירה מזומנת לו ובידו לעשותה ופורש ממנה הנה באותו הפרישות מצוה בקום עשה הוא עושה וכן כל שבידו לאכול דברים האסורים ובודל מהן לאכול הטהורים כמקיים מ"ע הוא. ובזה ג"כ הרב מוצל יפה מהמדרש שהקשה לו ממנו הרמב"ן שכל אבר ואבר אומר עשה בי מצוה כו' ושזה המאמר ראיה שאין להביא במספר אלא המצות שיש בהן מעשה לא אותן שהן בשב ואל תעשה כי אין האבר עושה בהן, זאת היא טענתו, ועם מה שאמרנו מתורץ שהמנע האבר והיותו פורש מהעבירה שמוכנת לו אין לך מעשה גדול ממנו, וזה דבר השחיטה ג"כ שמנאה הרב בכלל מ"ע ולעג עליו הרמב"ן בשרש הראשון שאין בשחיטה קום עשה ואינה אלא היתר האיסור כי לכך לא מנאה בה"ג, והרב ישיב בזה כי היתר האיסור ג"כ בהיות האיסור לפניו ובידו לאכול מן המזומן בלא טורח שחיטה וכיוצא ופורש ושוחט ואוכל מצוה בקום עשה תקרא וק"ל. ובמצות העירוב והנטילה כתבתי לעיל בשרש הראשון ע"ש. ועתה ראיתי שהרב ז"ל עצמו ביאר יפה את טעמו בחבורו הגדול פי"ח מהל' ברכות וז"ל יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה כו' ואלו הן הנקראים חובה לפי שהאדם חייב עכ"פ לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומה לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה כל ימיו לשכון באהל או בספינה ישב וכן אינו חייב לבנות בית לעשות מעקה וכו' וכן כל המצות שהן מד"ס בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נ"ח בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונט"י מברך על הכל קודם לעשייתן אקב"ו כו' עכ"ל. ובזה לא נשאר מקום כלל למה שהקשה הרמב"ן וזכרתיו לעיל בשרש הראשון שאין אדם מצווה לעשות עירוב כו' ונטילת ידים אין מצותה בחיוב כו' אבל אלו היתר האיסור הן הדומה למצות השחיטה כו' ע"כ, והרי הרב ניצול יפה מכל זה וראיה גדולה הביא ממצות המזוזה והמעקה שאף שאין אדם חייב לבנות או לשכון בבית מ"מ כשיבנה או ישכון חייב במזוזה ובמעקה ולברך עליהן כן הדבר בעירוב ובנט"י ובשחיטה שאף שאין אדם חייב להוציא או לאכול או לשחוט מ"מ כשירצה להוציא שצריך לעשות עירוב או לאכול פתו צריך ליטול את ידיו או לאכול בהמה צריך לשחוט מצות הן עליו ומברך עליהן כמו שמברך על המזוזה והמעקה:

כתב עוד במצות אחרות טעה בו הרב כגון לנכרי תשיך את הנכרי תגוש שמנאן הרב מצות חלוטות כו' וחשב זה מפני מאמרם לנכרי תשיך זו מצות עשה ולאחיך לא תשיך זו מצות ל"ת ואין הכונה אלא לנכרי תשיך ולא לאחיך והוא לאו הבא מכלל עשה שהוא נקרא עשה בהלואת האח עד שיהיה המלוה לישראל ברבית עובר בעשה ול"ת, וה"ה למאמרם שם את הנכרי תגוש זו מצות עשה שרוצה לומר כן שנגישת האח עובר עליה בעשה ולא תעשה. והסוגיא שבגמ' מציעא כך היא אמרו לנכרי תשיך מאי לאו תשוך לא תשיך תשיך לא סגי דלאו הכי כלומר שאם נאמר דתשוך קאמר שבא הכתוב להתיר רבית מן העכו"ם אבל ללוות ממנו לא הוצרך להתיר ולעשות מצוה אי אפשר ומתרץ לאפוקי אחיך דלא ולעבור עליו בעשה ול"ת, והנה עלה לנו בין שנאמר תשיך או תשוך שהוא עשה במניעת האח כמו שאמרו בברייתא זו דספרי וכאלה רבות שם בספרי כל צפור טהורה תאכלו מ"ע כל שרץ העוף טמא הוא לא יאכל מל"ת וכן בבהמות דגים וחגבים בלשון הזה ושנו בספרא עכ"ל:

ולא הוא בלבד אלא גם כל בעלי הפרשים הדביקוהו לרב בזה והראב"ד פ"ה ממלוה כתב עליו טעה במה שמצא בספרי לנכרי תשיך זו מ"ע בפירושו משום דה"ל לאו הבא מכלל עשה עשה שלא ישיך לישראל ואף בעל מגיד משנה מלאך מליץ הרב ז"ל כתב שכן דעת הרשב"א ז"ל ושגם הסוגיא שבפ' איזהו נשך מוכחת כן ע"כ. ולשון הסוגיא שם באיזהו נשך כך הוא לחונן דלים יקבצנו כגון שבור מלכא א"ר נחמן אמר לי הונא לא נצרכה אלא דאפי' רבית דעכו"ם איתיביה רבא לנכרי תשיך מאי לאו תשוך לא סגי דלאו הכי לאפוקי אחיך דלא אחיך בהדיא כתיב ולאחיך לא תשיך לעבור עליו בעשה ול"ת איתיביה לוין מהן ומלוין אותן ברבית לא נצרכה אלא בכדי חייו רבינא אמר בת"ח עסקינן טעמא מאי גזור רבנן שמא ילמוד ממעשיו כיון דת"ח הוא לא ילמוד ממעשיו ע"כ. והדבר מפורש בזה הלשון שעשה אינו כפשוטו ליקח רבית מהעכו"ם כדעת הרב ז"ל אלא זה רשות ומה שיוצא ממנו שמישראל אסור זו היא המצוה שהלוקח מישראל עובר בלאו אחד ממש דלאחיך לא תשיך ובלאו שני הבא מכלל עשה דלנכרי תשיך שהוא עשה לגבי ישראל. אבל אמרו שם עוד לשון אחר איכא דמתני לה להא דרב הונא אהא דתני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי עמי ועכו"ם עמי קודם עני ועשיר עני קודם ענייך ועניי עירך ענייך קודמין עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין, אמר מר עמי ועכו"ם עמי קודם פשיטא אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכה דאפי' לעכו"ם ברבית ולישראל בחנם ע"כ. וראיתי מי שאמר דהרמב"ם כהאי לישנא בתרא אתי דלהאי לישנא לעכו"ם ברבית מצוה איכא מדקאמר עמי ועכו"ם עמי קודם ואי בעכו"ם ליכא מצוה הא נמי פשיטא

דמהיכא תיתי שיהא מותר להקדים עכו"ם שאין בו מצוה לישראל דאית ביה מצוה אבל השתא משום דבעכו"ם נמי איכא מצוה אצטריך לאשמועינן דאפ"ה עמי קודם:

ואמת אגיד שזאת עמי היתה ועלתה על לבי בילדותי וכן כתבתיה ספר זכרון לפני ואח"כ ראיתי קדמוני בה שרים רבים והרב המגיה במיימוני הגדול קבע בה מסמרים יע"ש, ועתה לרגל המלאכה אשר לפני חזרתי ודקדקתי שמלשון זה דעמי קודם אין שום הכרע לומר דס"ל מצוה בעכו"ם להלוותו ברבית כי אומר אני שהיות ההלואה לישראל מצוה כאן היה וכאן נמצא בפירוש אם כסף תלוה את עמי שאז"ל שזה אחד מג' אם במקרא שאינם רשות אלא חובה והא קמ"ל קרא שמצוה להלוות לישראל ובאומרו את עמי השמיענו זה ברייתא כשאמרו עמי ועכו"ם עמי קודם הכונה דכיון דקמ"ל קרא דבעמי מצוה מילתא דאתיא ממילא היא דעמי קודם לעכו"ם ונכון היה שיאמרו אם כסף תלוה את עמי מצוה אבל אפקוה בהאי לישנא דעמי קודם משום עני ועשיר ושארא דאתנו התם דכולהו בכלל עמי הם ולא הוצרך הכתוב ללמדנו בהם אלא שזה קודם לזה ואגבן נקטי נמי עמי קודם לעכו"ם. גם מה שרצו לומר דהרמב"ם בהאי לישנא בתרא פסק לא נהירא לי משום דהאי לישנא לא ס"ל איסור כלל ברבית דעכו"ם ואפי' מדרבנן דהיינו דאיכא בין לישנא קמא ללישנא בתרא וכ"כ התוס' בפירוש קי"ל כהאי לישנא דמתני הא דרב הונא אברייתא דרב יוסף ולא אסרו מעולם רב נחמן ורב הונא רבית דעכו"ם עכ"ל. והרמב"ם אומר בפירוש פ"ה דלוה אסרו חכמים שיהא ישראל מלוה את העכו"ם ברבית קצוצה כו' ועוד כתב אלא בכדי חייו כו' ות"ח כו' מותר כו', וכל זה דלא כלישנא בתרא דלההוא לישנא ת"ח וע"ה ויותר מכדי חייו הכל מותר וזה פשוט שם בגמ' שחילוקים אלו לא נאמרו אלא אליבא דלישנא קמא וא"כ הרמב"ם שכתב זה א"כ כל"ק הוא פוסק, וקשה דהיכי כתב תו מ"ע להשיך לנכרי דבגמרא אסיקו להאי ל"ק פסק הלכה דלא מ"ע הוא לנכרי אלא לאפוקי אחיך דלא ולעבור עליו בעשה ול"ת וזה תימה הוא להרמב"ם מיניה וביה וחזק יותר ממה שהשיגוהו בו המשיגים ותמהני שלא אחד בהם ולא בבאים אחריהם שידקדק עליו בזה:

ועתה אבאר דעתי בכל זה ואציע ואומר. רש"י כתב בפירוש סוגיא זו דאיזהו נשך וז"ל מאי לאו תשוך שמותר אתה ליקח ממנו נשך. לא סגי בלאו הכי וכי בא הכתוב לצוות עלינו ליתן רבית לעכו"ם דאילו להתיר פשיטא מהיכא תיתי לן למיסרי עכ"ל. ומתחלתו נשמר מלפרש אפילו במקשה שיסבור שיהא מצוה מן התורה ליקח רבית מן העכו"ם ולכך לא אמר אלא שמותר אתה ליקח כו' וזה עצמו הוא דעת הרמב"ן כאן בהשגותיו, ומדעתי כי קשה הוא מאי אצטריך לן קרא להתיר ומהיכא תיסק אדעתין שיהא אסור

ליקח רבית מעכו"ם ואין לומר דלאו לגופיה אתא אלא לאפוקי אחיך דלא תשקול מיניה רביתא דאם כן כשתירץ לו המתרץ לא תשיך מאי אקשי ליה לא סגי דלאו הכי ולא ראה כי יבא יומו ויושב לו גם כן על פי מדותיו לאפוקי אחיך דלא. והרמב"ן כי הרגיש בזה כתב אם נאמר תשיך אפשר שבא הכתוב להתיר רבית דעכו"ם כו', ולדידי אי מהא לא איריא דשאני גזלו דבעל כרחיה ואית ביה משום חילול השם ואי לאו דאמרינן דשרייה קרא לא הוה שריא ליה, ובגמ' אמרינן בהדיא רבית מגזל לא אתי דגזל בעל כרחיה ורבית מדעתיה ואבדתו נהי דבעל כרחיה לא הוי מ"מ לאו מדעתיה ומשום הכי היה אפשר להיות אסור ג"כ משום חילול השם ואצטריך לן קרא למשרייה אבל רבית דמדעתיה ולא בעל כרחיה דהנאת מעותיו הוא נוטל פשיטא שאין בו חילול השם ולא הוה צריך קרא כלל למשרייה. ועוד ג"כ מה שפירש רש"י דלא סגי דלאו הכי וכי בא הכתוב לצוות כו' קשיא לי כי לדעתו ז"ל המקשה הוה מוקים תשוך ברשות ליקח רבית מהעכו"ם ואמאי לא אוקי נמי מילתא דמתרץ תשיך דהיינו לענין רשות לתת לו רבית ואי משום דהוה מילתא דפשיטא מ"מ יותר טוב היה שיפרש בו דתשיך רשות ויקשה לו פשיטא שהיא קושיא קלה ולא שיפרש בו מצוה ויקשה לו קושיא למה שהיא יותר קשה:

והתוס' נמלטו מכל אלו הגמגומים שכתבו לא סגי דלאו הכי אבל אי תשוך ניחא דלא סגי דלא תשוך דאסור להלוות לו בחנם כדקאמר לא תחנם ועוד שאמר הכתוב להלוות להם ברבית כדי לחסרם ע"כ. והנראה מדעתם שמעולם לא עלה על לב המקשה דקרא נחית לרשות בין שיהיה תשוך או תשיך ולא שיער שהמתרץ יחלוק עליו בזה משום דמשמע הכתוב מצוה הוא טפי מהרשות ועל פשיטות זה הקשה לו לא סגי דלאו הכי ותירץ דלאו מצוה הוא אלא רשות ולא לגופיה אלא לאפוקי אחיך כו', זה הוא דרך התוספות ופירושם בסוגיא דכולה אמצוה קא אזלא כדאמרן, ולפי דעתי זה עצמו דרכו של הרמב"ן והוא והתוס' שוין בזה ומ"מ איכא בינייהו טובא דמבין ריסי עיני התוס' ניכר דבהא מילתא דלאפוקי אחיך כו' סליק האי לישנא קמא והכי קיימא ליה דקרא תשיך הוא וללאו הבא מכלל עשה לישראל הוא דאתא וזה היה דעת כל החולקים על הרמב"ם שסמכו על פירוקא דלאפוקי אחיך כו' ושמוהו במדרגת מסקנא דלישנא קמא משען ומשענה ודרך אמונה עד שמפני זה דחו פשטא דברייתא דספרי לנכרי תשיך זו מ"ע ופירשו דכוונתם לומר לאו הבא מכלל עשה לישראל, ולא די להם זה שיהיה כן לפי דעתם מפורש בסוגיא הנזכרת אלא גם במה שלא מצאו לו שום גילוי בתלמוד כגון את הנכרי תגוש וזולתו מאותן שזכרן כאן הרמב"ן בהשגותיו שאמרו עליהן שם בספרי זו מ"ע, פירשו אותן כלם לכוונה זו שהרצון לאו הבא מכלל עשה, ולא יעלם מעין כל הישר

הולך שאין זה ממשמעות הלשון דכל כי האי ודאי איבעי להו לפרושי ולמימר בהדיא זה לאו הבא מכלל עשה אלא ודאי רצונם הוא מ"ע ממש כמימרא, וזה שכתב הרמב"ן כלם לאו הבא מכלל עשה כמו כל צפור טהורה תאכלו, איני מבין מה זו ראיה דהתם נמי פליג הרמב"ם ומפרש ליה כפשוטו מ"ע ממש, ולדעתי יש לו להרמב"ם ראיה גדולה ממה שאמרו שם בספרי ועשית מעקה לגגך זו מ"ע ולא תשים דמים בביתך זו מל"ת, דהתם ודאי מ"ע כמשמעה קאמר וכן מנאוה כל מוני המצות למ"ע. ועוד שם מוצא שפתיך זו מ"ע תשמור זו מל"ת ועוד אחרים שם בספרי כיוצא באלו וכיון שלשון אחד באלו המקומות ושפה אחת לכלם השכל גוזר שגם הפירוש יהיה אחד בהן וכיון שאלו א"א לפרשן אלא בלשונן למ"ע ממש מהן נקח גם לאחרות וזה ודאי סיוע גדול להרמב"ם:

והנני מוסיף לבאר סברתו ודעתו בפירוש הסוגיא הנזכרת בדרך שתסכים לפשוטה של ברייתא דספרי. הנה שם באיזהו נשך אמרו לחונן דלים יקבצנו כגון שבור מלכא אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכה אלא דאפי' רבית דעכו"ם כו', ולא פורש כאן איסור זה דקאמר ברבית דעכו"ם אם הוא מן התורה או מדרבנן, ודעת התוספות דמדרבנן הוא ובמאי דקאמרי להדיא בסיפא טעמא מאי גזרו רבנן כו' ולכך כתבו ואם תאמר מאי פריך מהאי קרא הא לא אסיר אלא מדרבנן גזירה כו' וקושיתם ודאי קושיא אבל תירוצם שאמרו וי"ל דכיון דרחמנא אמר דמצוה לחסרם לא היה להם לחכמים לאסור אינו תירוץ דהא קי"ל דחכמים עוקרין דבר מן התורה בשב ואל תעשה והכא שלא ליקח רבית מן העכו"ם שב ואל תעשה הוא. וזה ימים חזון הרביתי בכתב על לשון זה דהרמב"ם עם שני צנתרות הזהב כו' ובכלל דברי שם הקשיתי קושיא זו על התוס' והם רצו לבלעה חנם ובאמת נראין דברי דהא קמן הרמב"ם ז"ל שבפירוש סובר דלהשיך לעכו"ם מצוה היא מן התורה ואפ"ה כתב שם אסרו חכמים כו' ואין זה ודאי אלא שיש לו טעם הנזכר שהכח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כו'. ועוד ראיתי עתה בתשובות הר"ן סימן כ"ו כתב מי שרוצה להמנע מן הרבית אין לו לחוש מפני חשש שלא יעקר מצות עשה מה"ת וכדברי הרמב"ם ז"ל כו' דהא קי"ל ביבמות דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב וא"ת עכ"ל:

ואני קדם מפעלי מאז דבר נגלה אלי להליץ על הרמב"ם אשר שרים רדפוהו בענין מנין לנכרי תשיך במצות עשה והוא אשר כתבתי מתחלה לחכמים השלמים הנזכרים ועתה נתחדש לי מהרב בכסף משנה שהר"ן כתב וז"ל ולי נראה בדברי הרמב"ם דכיון דמסקנא דשמעתין רבית דעכו"ם מדאורייתא שרי הדרינן למאי דקס"ד דרבא מאי לאו תשוך ואי אמר דקרא להתיר רבית דעכו"ם אצטריך מידחיא ברייתא דספרי לגמרי דמנ"ל דללאו

הבא מכלל עשה אתא דילמא למשרי אצטריך אלא על כרחין כיון דמסקנא דסוגיא רבית דעכו"ם מדאורייתא שרי נקטינן על כרחין ברייתא דספרי כפשטה עכ"ל. ראו עיני ושמח לבי כי סביב זה שאמר הדרינן למאי דקס"ד היה הולך דעתי בראשונה. ועתה אני אומר שיש להתבונן בלשון זה דהר"ן למאי קרי הוא ז"ל מסקנא דשמעתין אי ללישנא בתרא והקסלקא דעתך הוא לישנא קמא תימא דהיכי קאמר דלמסקנא דהיינו לישנא בתרא רבית דעכו"ם מדאורייתא שרי דמשמע דלקס"ד דאיהו לישנא קמא מדאורייתא אסיר והא ודאי ליתא דללישנא קמא נמי לא אסיר מדאורייתא אלא מדרבנן ממה שהעלו שם להאי לישנא דבכדי חייו או לת"ח שרי, ועוד אי לישנא בתרא קרי מסקנא היכי קאמר דלמסקנא רבית דעכו"ם מדאורייתא שרי דמשמע מדאורייתא דוקא ומדרבנן אסיר ולא היא דלהך לישנא לא אסיר כלל ואפי' מדרבנן וכמו שכתבתי לעיל משם התוס' והוא מבואר מעצמו:

אבל המובן לי בכוונת הר"ן דמסקנא דשמעתין דקאמר היינו מסקנא דהתם שאמרו לתירוצא דברייתא דלווין ומלוין הם כו' דבכדי חייו או לת"ח שרי דממילא נפיק דאיסורא דרבית דעכו"ם לא אסיר מדאורייתא אלא מדרבנן בעלמא והילכך בכדי חייו או בת"ח שרי דלא גזרו בהו רבנן ואילו הוה מדאורייתא אין לחלק בכך, וכיון שאומר הר"ן שזו מסקנא דשמעתין ממנו נקח דהקס"ד הוה מעיקרא דמדאורייתא אסיר ורב נחמן דאמר לא נצרכה אלא אפי' רבית דעכו"ם אקרא דשלמה מרבה הונו וגו' סבר דגמרא הוה גמיר ליה לשלמה דמדאורייתא אסיר ואסמכוה אקרא כמו שאמר במקום אחר גבי יחזקאל, ורבא הכי הוה סבר כרב נחמן דמדאורייתא קאסר ופריך ליה מלנכרי תשיך מאי לאו תשוך דאדרבה מדאורייתא קאמר קרא לנכרי תשוך למ"ע והיכי קאמר רב נחמן לא נצרכה אלא לרבית דעכו"ם ומדאורייתא אסיר ודחו ליה לא תשיך לאפוקי אחיך ולעבור עליו בעשה ולא תעשה וכל זה על פי מדותיו דרבא דמדאקשי מקרא דלנכרי תשיך משמע דהוה סבר דמדאורייתא הוא דהוה אסיר רב נחמן רבית דעכו"ם ולכך הקשה דאדרבה מדאורייתא מצוה ותירצו ליה לאפוקי אחיך כו' אבל השתא דהדר ואקשי מברייתא דלווין ומלוין להם ברבית ואמרו דהיינו בכדי חייו או בת"ח שם גילו דלא מדאורייתא אמר רב נחמן מעולם דאסיר אלא מדרבנן ברייתא דלווין ומלוין כו' אתיא שפיר דבכדי חייו או בתלמיד חכם לא גזרו רבנן. זה היה דעתי מתחלה וכתבתיו בויכוחי הנזכר עם החכמים נר"ו, ועתה נתחזקתי בו יותר כי הר"ן בסומכי נפשי דמדכתב דמסקנא דשמעתין רבית דעכו"ם מדאורייתא שרי משמע דס"ל דלא הוה קס"ד הכי מעיקרא אלא דהוה אסיר מדאורייתא וכן נראה ממה שכתב כיון דמסקנא רבית דעכו"ם

מדאורייתא שרי הדרינן למאי דקס"ד דרבא כו' דמשמע דזה הקס"ד היה דמדאורייתא לא הוה שרי ואין מקום לזה הקס"ד אלא על הדרך אשר פירשתי, ולדעתי מאחר שהוא הר"ן ז"ל נכנס בזה בכדי נדחק וכתב תו דאי איתא דקרא להתיר כו' אצטריך מידחיא ברייתא דספרי לגמרי פירוש מידחיא אפילו לדידיה דהרמב"ן והוא רצה להסכימה עם הסוגיא, ולדידי אין אנו צריכין לשום הכרח אחר יותר ממה שיש מהענין עצמו דרבא דקאמר מעיקרא מאי לאו תשוך ההכרח שלו היה מאי דקא פריך תו לא סגי בלאו הכי דלדעתו הכרח גמור הוא משום דפשטיה דקרא ודאי הכי משמע דמצוה בנכרי עצמו קאמר וחיוב ולא רשות ותירוצם לאפוקי אחיך כו' ולעבור עליו בעשה ולא תעשה דחוק ואינו במשמעות הכתוב, וכלהו הני הרפתקי עדו עלן משום דהוה סליק אדעתין דשלמה הוה גמיר דמדאורייתא אסיר רבית דעכו"ם ולהכי לא הוה ניחא לן דנימא דלנכרי תשיך דתשוך הוא, אבל השתא דמסקינן דלא אסיר אלא מדרבנן שפיר הדרינן לדמעיקרא דתשיך תשוך ומ"ע היא מן התורה להלוות לעכו"ם ברבית כפשט הכתוב אלא שאסרו חכמים ואצלי אין ספק שזו היתה כונת הרמב"ם וכוליה כלישנא קמא דגמ' מדכתב שם אסרו חכמים שיהא ישראל מלוה את העכו"ם ברבית קצוצה אלא בכדי חייו כו' שזה ודאי אינו אלא כר' חייא בר רב הונא וכרבינא דתרוייהו לא אמרי הכי אלא לתרוצי ברייתא דלווין ומלוין אליבא דלישנא קמא ומדהא כוותיה כולה מילתא נמי שכתב שיש ברבית דעכו"ם מצוה מדאורייתא כוותיה רצוני כלישנא קמא ואתיא שפיר סוגיא דאיזהו נשך כפשטא דברייתא דספרי לנכרי תשיך זו מ"ע, ובעיני זה נופך ספיר בישוב דעתו של הרמב"ם שהרבה מן הראשנים לא מצאו לו מקום אשר ינוס שמה ודוק. והרשב"ץ כתב בס' זוהר הרקיע ואני מצאתי סיוע להרמב"ן שאין לנכרי תשיך מ"ע גמורה ממ"ש בשני מסנהדרין לענין תשובתן של מלוה ברבית דאפי' לעכו"ם לא מוזפי ואם היתה מצוה להלוות לעכו"ם ברבית זו תשובה הבאה בעבירה ובגמרא אמרו שהיא תשובה גמורה ובמסכת מכות אמרו כספו לא נתן בנשך אפי' רבית דעכו"ם וא"כ אין אלו מצות גמורות אבל הם לאו הבא מכלל עשה ע"כ. ואני הצעיר תמה לקושיתו זאת על הרב ולא הביט אל מה שהרב עצמו כתב שאסרו חכמים רבית דעכו"ם והם דברי האמוראים בגמרא וא"כ יפה אמרו ז"ל בכל אותן המקומות שכספו לא נתן בנשך היינו רבית דעכו"ם ודלא מוזפי ברבית לעכו"ם תשובה מעליא מפני ששומעין לדברי חכמים שאסרוהו אע"ג דמדאורייתא שרי, וזה פשוט בעיני. ופה נשלם מה שזכני ה' בביאור זה השרש הששי ואבא אל השביעי בעז"ה:

שורש ז

השרש השביעי כתב הרב אין ראוי למנות דקדוקי המצוה למצות בפני עצמן כו':
אא"א אע"פ שהרמב"ן בזה השרש שתק ושתיקה כהודאה ראיתי אני לבאר דבר אחד אפשר שהקורא יתקשה בו לכאורה, והוא כי הרב ז"ל כתב בשרש י"א שאין ראוי למנות חלקי המצוה חלק חלק בפני עצמו כל אחת למצוה אחת ולפום ריהטא מה שכתב שם שאין למנות חלקי המצוה ומה שכתב כאן בזה השרש הז' שאין למנות דקדוקי המצוה כו' נראה שהכל דבר אחד ושרש אחד דאע"פ ששם זכר הדבר בשם חלקים וכאן בשם דקדוקים מ"מ הדקדוקים שבכל מצוה חלקים הם ממנה בלי ספק וכן הוא ז"ל ערבן כאן בזה השרש וכתב ואילו מנינו כל חלק דין מאלו הדקדוקים מצוה כו' וא"כ קשה אליו ז"ל למה חלקן לשנים ועשה מהן שני שרשים והם עם אחד ושפה אחת לכלם. אבל כשנדקדק היטב בלשון הרב שם בשרש י"א תהא זאת הקושיא נקלה להשיב, שכתב אין ראוי למנות חלקי המצות חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת כו' וא"כ ההבדל ביניהם מבואר, כי הדקדוקים שמדבר מהם בזה השרש הז' אף שהם בענין אחד מ"מ אין כלם יחד מקובצים באותו ענין בזמן אחד אבל הם נפרדים בו פעם יהיה אחד מהדקדוקים ופעם יהיה אחר וכן כלם על זה הדרך, המשל בזה מאותם עצמם שזכרם הרב כאן מצות הריגת הנואפת שהדקדוקים במצוה זאת הם ארוסה ואשת איש בת ישראל ובת כהן כי אף שכלם אלו הפרטים בכלל אחד שהוא א"א מ"מ אינן מקובצים כלם יחד בנושא אחד ובזמן אחד אלא נפרדים זה בנושא אחד וזה בנושא אחר זה בזמן אחד וזה בזמן אחר וכיוצא כלומר פעם תהיה הנואפת בת ישראל ופעם תהיה בת כהן ופעם תהיה נשואה ופעם מאורסה, וכן מכה נפש בשגגה פעם יהיה באבן ופעם יהיה בכלי יד וכל שאר הדקדוקים הכתובים שם בפרשה כן הם כלם נפרדים זה מזה וכל אותן שהזכירן כאן בשרש הזה עז"ה הם ולכך הקדימו הרב אל השרש הי"א כי שם באותו השרש חידש בחלקים שהם נקבצים ונדבקים כלם יחד בנושא אחד ובזמן אחד והוא שכתב אין למנות חלקי המצוה כו' כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת, כי באומרו המקובץ הורה לדעת כי אף ששם חלקים באותה מצוה כבר נתחברו ונקבצו בה כלם ומכלם יחד נעשה מקובץ אחד בענין אחד ובזמן אחד. הביטה וראה המשל הראשון שהביא שם ממצות הלולב עם ד' מינין וכתב לא נאמר כי פרי עץ הדר מצוה בפני עצמה וערבי נחל בפני עצמה לפי שאלו כלם חלקי המצוה כי הוא צוה לקבצם ואחרי קבצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביום ידוע ע"כ, וכל השאר שהביא שם עז"ה, וחילוק זה בין שני אלו השרשים אצלי פשוט ומבואר ואם הארכתי בו לפרשו יפה לא הפסדתי:

שורש ח

השרש השמיני כתב הרב שאין למנות שלילת החיוב עם האזהרות פירוש כי המצוה היא למצוה שיעשה דבר או לא יעשהו, והנה כי כן עשה ולא תעשה שניהם צווי גמור הם דברים צונו הוא יתברך לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, אבל שלילת החיוב אין בה מענין הצווי כלל אלא שתשלול נושא מנושא במלת לא או במלת אין כענין לא אכל פלוני או אינו אוכל וכיוצא שאלו כלם שלילת האכילה ותפול על העבר ועל העתיד ועל ההווה, והצווי לא יתכן על העבר בשום צד, ואחרי שזה כן הנה אין ראוי שהלאוין שהם שלילה יהיו נמנין במצות ל"ת מפני שאינם צווי ובה"ג טעה בזה שמנה לא תצא כצאת העבדים והיא אינה אזהרה אלא שלילה וזה כי האל ית' דן במי שיכה את עבדו או את אמתו הכנעני ויחסרהו באחד מאיבריו שהוא יצא לחירות ויחשוב חושב שכ"ש באמה העבריה שתצא לחירות בראשי איברים בא הכתוב ושלל ממנה זה הדין לא תצא כצאת העבדים וזו שלילה לא אזהרה וכן אמרו במכילתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך העבדים ואין הפרש בין לא תצא כצאת העבדים לאמרו לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא שפירושו אין צריך עם הסימן הזה ההסגר ולא יסופק בו כי ודאי טמא הוא והנה היא שלילה לא אזהרה וכן לא יומתו כי לא חופשה שלילה פירוש לא תתחייב להם המות אחר שלא נשלם לה החירות ודומה זה לאין לנערה חטא מות ששלל ממנה חיוב ההריגה בשביל האונס, וכן כאן שלל מהם חיוב ההריגה בשביל העבדות והרי הוא כאלו אמר אין להם חטא מות, וכן ולא יהיה כקרח וכעדתו ביארו חז"ל שהוא שלילה פירוש לא תחול בו הבליעה והשריפה כקרח וכעדתו אבל יהיה ענשו הצרעת כאשר דבר ה' ביד משה לו שאמר לו ה' הבא נא ידך בחיקך כו' ואף שבמסכת סנהדרין אמרו כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח כו' זה על צד האסמכתא. וכבר מצאנו להם ז"ל מחלוקת בלאו מן הלאוין אם הוא שלילה או אזהרה, והיא בחטאת העוף ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל כי תנא דידן אמר אם הבדיל פסל ולפי דעתו זאת היא מל"ת ור"א סבר שזה הלאו שלילה ר"ל אינו צריך להבדיל ואם הבדיל כשר ומכלל לאוי השלילה כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה ולשון המשנה הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך ולשון מכילתא חייבי מיתות ב"ד אין להם פדיון שנאמר כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה והתבונן איך ביארו שזה הלאו שלילה לא אזהרה באמרם אין להם פדיון ולא אמרו אין פודין אותם, וכן ביארו בספרא מנין למחוייב מיתת ב"ד ואמר אחד ערכו עלי שלא אמר כלום ת"ל לא יפדה כלומר מנין שאינו חייב ערך ע"כ:

והרמב"ן כתב לדעת רבותיו אין בתורה דבר נאמר בלשון לאו או בלשון עשה שיהיה שלילת מצוה או שלילת דין אא"כ היה הכתוב צריך לשלילה ההיא וכן אמרו באותה המחלוקת לדעת האומר בלא יבדיל שהוא שלילה מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לא יבדיל למה לי ש"מ אין צריך להבדיל, והביא עוד דמיונות אחרים לזה ובסופן כתב הרי כלן מודין בשלילה במקום שצריך הכתוב לשלילה כלומר שצריך להתיר לנו דבר ולתת לנו רשות בו כו' וכיון שהענין כן ראוי לומר בלא תצא כצאת העבדים שהיא מניעה לא שישלול ממנה הדין הנאמר בעבד העברי לפי שלא היה הכתוב צריך לשלילה ההיא שאין העברי נלמד מן הכנעני בדין, וזה שאמר הרב אם עבד כנעני יוצא בהם אמה העבריה לא כ"ש ולפיכך יצטרך לשלול ממנה זה הדין ואמר לא תצא כצאת העבדים, אינו נכון לפי שיציאת עבד כנעני בראשי איברים קנס ואין למדין מן הקנסות לומר אם קנס הכתוב בכנעני כ"ש שנקנוס בעברי שאין דנין בקנס בשום מקום זולתי במקומות שקנסה בהם התורה כמ"ש בתלמוד וכ"ת נילף מקנסא ממונא מקנסא לא ילפינן, ועוד אמרו חדוש הוא שחדשה תורה בקנס כו' ואמרו במכות מה למוציא שם רע שכן קנס והיא פירכא שלא נלמוד ממנו דבר אפי' דין שאינו קנס בו כ"ש שלא נאמר כיון שקנסה תורה במקום פלוני שתקנוס במקום אחר, זה דעתו של בה"ג שלא הוצרך הכתוב הזה לשלול דין ראשי איברים מן העבריה אלא לעשות מל"ת ע"כ:

אא"**א** הרב עצמו זכר הענין הזה האמור שם בגמ' במחלוקת לא יבדיל וכל הסוגיא ההיא וממנה עצמה הביא ראיה לדבריו ככתוב לעיל, ולא ידעתי למה הרמב"ן ז"ל הטריח קולמוסו לכתוב כל מה שהרב כבר קדמו בו וכלל בדבריו הקצרים כל מה שהוא ז"ל האריך ולא היה בו צורך למחלוקתו עם הרב כי לא חלק עמו אלא בלא תצא כצאת העבדים דסבירא ליה שאין בו מקום שלילה וזה לבדו היה לו לכתוב שהוא מה שמחדש ומשיג עליו בלבד, וגם לזה אני מתרץ ואומר שדעת הרב ז"ל רחבה מאד ברוך שחלק לו מחכמתו ובכלל דבריו רמז תשובה חשובה לכל מה שהיה באפשרות לספק ולהקשות בו, והא לך לשונו כאשר הוא שם, אין לך דבר תתבאר בו השלילה מן האזהרה זולת ענין המאמר אמנם מן המלה לא יתבאר בשום פנים כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והוא מלת לא ויצטרך אל המשכיל שיהיה מבין עניני המאמר והוא ישיג מהרה איזה לאו מניעה ואיזה לאו שלילה וכבר רמזו ז"ל זה הענין כו' והביא על זה ההיא סוגיא דלא יבדיל וכל הפלפול מולא יכסנו דכתיב בבור כמו שזכרו הרמב"ן וכתב עוד כבר התבאר כי מענין המאמר יקחו ראיה אם הוא שלילה או אזהרה כו' וכלל כוונתו שמהאמור שם בגמ' בלא יבדיל יקח המבין וידין משם לשאר מקומות הלאו שהוא בהן

שלילה כלומר אף שלא יהיה שם שום שינוי או ייתור וכיוצא אלא שהענין מוכיח על עצמו בלבד וצריך אל שכל המשכיל יבינהו מדעתו, וכיון בזה אל לא תצא כצאת העבדים דעליה קאי לומר שגם הוא מענינו יובן היותו שלילה ולא אזהרה:

וטעמו בזה לפ"ד דלא תצא כצאת העבדים עניינו מוכיח עליו דשלילה הוא כי לא יתכן שתהיה האזהרה עצמה שלא תצא מעבדותה מלבד דקטנה היאך שייך בה מצוה ואזהרה ואף לפי מה שהרמב"ן הסב והחזיר האזהרה על האדון שאם שיחת שינה או עינה לא יוכל להוציאה בכך ולהפטר מדין יעוד או חיוב מזונות עד שתביא סימנים כו' קשה דהאדון כאן מאן דכר שמיה שהכתוב באב קא מיירי וכי ימכור איש את כו', ועוד למה תלה האזהרה בה ולא בו באדון עצמו כמ"ש להלן לחפשי ישלחנו תחת שנו, גם לפי הפירוש שמפרש עוד שהאב לא יוציאנה מבית האדון כשיפיל ראשי איבריה אבל ישלם ותשאר שם למצות יעוד כן היה ראוי יאמר הכתוב לא יוכל להוציאה כצאת העבדים כמו שכתוב אחר כך לא ימשול למכרה שהיא מצוה על האב והוא הרמב"ן שם מדמה זה לו אך אין הלשון שוה בשניהם והוא מבואר, אבל אם הכתוב שלילה נכון הדבר לשלול ממנה היציאה הכתובה בעבדים, ודוק בלשון הרב ז"ל דקאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון איבריה וזה שלילת דין ממנה וכו', כלומר שבדרך שלילה נופל הדבר יפה עליה ששולל דין ממנה עצמה מה שלא יפול אם היא אזהרה, גם רז"ל מפרשים הכתוב בשלילה שאמרו במכילתא אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהעבדים כנענים יוצאים, וכן כתב רש"י בחומש ביציאת עבדים כנענים שיוצאין בשן ועין כו' והרמב"ן עצמו מדעתו כתב שם עליו ולמה הוצרך הכתוב לומר כן ואולי שלא נדון בעבריה שגם היא תצא בשן ועין בק"ו מן הכנענית כו' והוא עצמו פירוש הרב ז"ל ככתוב לעיל. והתימה מהרמב"ן שדחה דבריו כאן ושם קרבן אליו והעלה אותן על שמו:

ומה שטען כאן שלא היה הדבר כדאי לטעות בו שנדון העברי מן הכנעני דקנס הוא ואין למדין מן הקנסות וממונא מקנסא לא ילפינן כו', לכאורה קושיא זו אין ידים לה דודאי ממונא מקנסא תלמוד ערוך הוא דלא ילפינן אבל קנסא מקנסא שפיר ילפינן דומיא דממונא מממונא והכא קנסא דעברי מקנסא דכנעני הוא דהוה אפשר לאסוקי אדעתין דניליף, ומסוגיא דמכות עצמה שהרמב"ן מקשה ממנה הדבר מבואר שאמר שם בשלמא לרבנן דקאמרי בעדים זוממין דאינן לוקין ומשלמין כדי רשעתו אמר רחמנא משום רשעה אחת אתה מחייבו כו' אלא לר' מאיר מ"ט אמר עולא גמר ממוציא שם רע מה מוציא שם רע לוקה ומשלם אף כל כו' מה למוציא שם רע שכן קנס סבר כר"ע דאמר עדים זוממין קנסא הוא ע"כ, פירוש ולפיכך ילפינן להו ממוציא שם רע דקנס מקנס הוא, והתוספות

נמי כתבו שם סבר לה כרבי עקיבא דאמר עדים זוממין קנסא הוא ולהכי ילפינן ממוציא שם רע ורבנן סברי ממונא הוא ולהכי לא ילפינן כו' הא קמן דלר"ע קנסא מקנסא ילפינן ולא פליגי אלא אי עדים זוממין קנסא הוי או ממונא, וזה פשוט עד אפס מקום לקושית הרמב"ן בשום צד ודבריו בזה תמוהין מאד לפום ריהטא:

ברם כד מעיינינן בה פורתא שפיר קא פריך ולא נעלם מעיניו ז"ל דקנסא מקנסא דומיא דממונא מממונא הוא וילפינן אבל זה הוא באשר יש קנס בפירוש בשני מקומות דרך כלל ובאנו ללמוד פרטי הכתובים במקום אחד למקום האחר, המשל בזה זוממין דבדידהו איירי בסוגיא דמכות ואתו התם למימר דאי אינהו גופייהו משום קנסא הוא דאית בהו מלקות או תשלומין על ידי תרי אחריני דמזמי להו איכא למילף תו מקנסא אחר דמוציא שם רע דכי היכי דהתם קנסינן במלקות ותשלומין עדים זוממין נמי קנסינן להו בתרוייהו, אבל במקום שאין בו קנס לשום דבר ונבוא ללמוד בו קנס ממקום אחר זה ודאי אינו בדין כי הקנס בכל היכא דאיתיה חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו ועל זה הוא שכתב הרמב"ן ואין למדין מן הקנסות לומר אם קנס הכתוב בכנעני כ"ש בעברי כו', פירוש כי זהו גוף הקנס עצמו ואין להביאו ממקום שנכתב בו למקום שלא נכתב אף שיהיו הענינים שוין אצלנו כי דעת המקום רחבה מדעתנו ושם ראה לקנוס ולא במקום אחר, וזה כתבו לפנים יותר מפורש בההוא דמכות מה למוציא ש"ר שכן קנס שהיא פירכא שלא נלמוד ממנו דין שאין קנס בו וכ"ש שלא נאמר כיון שקנסה תורה במקום פלוני כ"ש במקום אחר כו', עכ"ל. וזה מבואר ממנו מאד שרצונו לומר שאין לנו מדעתנו לתת קנס במקום שלא קנסה בו תורה, והקושיא בזה הסגנון חזקה וצריכה תירוץ לדעת הרמב"ם דלמה הוצרכה שלילת לא תצא כצאת העבדים ומהיכא הוה לן לאסוקי אדעתין להביא קנס בעבריה מכ"ש דכנעני. ואני אומר לתרץ זה דדוקא כשהנושאים חלוקים הוא דאמרינן הכי שלא ללמוד קנס מנושא לנושא אבל כאן היה נראה דשני המקומות ענין אחד ונושא אחד הם שכלם עבדים אלא שזה כנעני וזה עברי והיה אפשר לומר דהכא דקנס בכנעני שם קנס בעברי במכ"ש וכאילו האחד נכלל באחד ואין זה לימוד ולא חידוש ממקום למקום לכך הוצרכה שלילת לא תצא כצאת העבדים ודוק:

כתב הרב וכן ולא יהיה כקרח וכעדתו ביארו חכמים שהוא שלילה ופירשו ענינה שהוא יתברך סיפר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה לא יהיה ענשו הבליעה והשריפה כקרח וכעדתו אלא הצרעת כאשר דבר ה' ביד משה דהיינו שאמר לו הבא נא ידך בחיקך ואף שאמרו בסנהדרין כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא על צד האסמכתא ואינו פשטיה דקרא ע"כ. והרמב"ן טען מה שאמר מענין הצרעת

זה אינו ודאי פשטיה דקרא כי ביד משה לשון תורה הוא ברוב המקומות כו' אבל עיקרו שצוה ברקועי הפחים צפוי למזבח זכרון לבני ישראל בשני דברים שלא יקרב איש זר להקטיר ולהקריב קרבן ושלא יחלוק ג"כ שום אדם על כהונת אהרן כו' ושני אלו עם היותם אמורים בדרך הזכרון מניעות הן כמו על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וכמו אשר לא יעבד בו ולא יזרע כו' ואמת כי מה שאמרו בסנהדרין כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח ע"ד תוכחה הוא אבל עיקר הכתוב במחלוקת הכהונה בלבד והם סמכו לו כל שאר המחלוקות להזהיר מהם עכ"ל:

ויש לומר שגם להרמב"ם דרשת הצרעת על ביד משה מענין הבא נא ידך בחיקך אסמכתא היא לרז"ל ולאו הוא פשטיה דקרא ולא תפס מהם והוציאו מדבריהם אלא שהכתוב שלילה במעורר על הכהונה שלא יהיה ענשו בשריפה או בליעה כקרח וכעדתו אלא עונש אחר כאשר דבר ה' ביד משה ר"ל בנבואתו שהוא לשון התורה ברוב המקומות וכמו שהרמב"ן אומר וזהו פשוטו של מקרא שלא יהא עונשו של זה כעונש קרח אלא עונש אחר וסתם הכתוב ולא פירש לנו אותו העונש האחר אלא אמר שדברו למשה ואמרו הם ז"ל שמ"מ במלת ביד משה בא פירושו בדרך רמז אל צרעת היד וזה בלבד אסמכתא הוא. זה כתבתי לרצות הקולמוס ולפייס דעתו של הרמב"ן שבחר לומר שדרשא זו אסמכתא היא, ומ"מ אין נראה שיהא זה דעתו של הרמב"ם כי אח"כ הוא כותב ואף שאמרו כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו כו' הוא ע"צ אסמכתא כו' וזו הודאה ממנו שמה שכתב תחלה שכל מי שיחלוק על הכהונה לא יהיה עונשו הבליעה כו' וסיים ואמר אלא הצרעת ועונש הצרעת לא נמצא כתוב אלא נרמז ביד משה הכל אצלו פשט הכתוב לא אסמכתא וזה הוא אשר נראה שכיון אליו ולא זולתו בזה הלשון, ואם כן צריכין אנו להשיב לטענתו של הרמב"ן שביד משה לשון תורה הוא ברוב המקומות, והתשובה מבוארת לפ"ד שיש כאן מה שאינו באותן רוב המקומות והוא מלת לו אחר ביד משה שהיה די והותר במאמר כאשר דבר ה' ביד משה כמו שהוא בכל מקום שנזכר בו זה הלשון אבל ייתור זה הורה שביד משה דהכא היא יד ממש ופירש הכתוב בו ולא יהיה עונשו של זה כקרח וכעדתו אלא עונש אחר אשר דבר ה' ביד משה ר"ל שהיתה הצרעת בידו והיינו דקאמר לו כלומר לו לעצמו שהענישו בידו. וכשיסתכל היטב המעיין יראה שלשון זה דביד משה לו אינו מיושב כלל בשום פירוש אחר זולת זה. ורש"י כתב ולפי פשוטו ולא יהיה עוד בלוע ושרוף כקרח וכעדתו, אלא כאשר נעשה לו למשה שלקה בצרעת בידו ע"כ. ונראה שאומר כאשר נעשה למשה פירוש הוא שמפרש כן על מלת לו כאשר כתבתי לאפוקי מאי דפירש לעיל ביד משה לו כמו עליו על קרח כו' ולכך סמך

שאותו הפירוש כפירוש המדרש ולפי פשוטו לו ר"ל למשה והעונש שנעשה לו, אבל הא קשה לי למה ייחס זה הפירוש אל הפשט ולא אל אותו המדרש שנראה שאל זה עצמו כוונו שם. וכן נראה שמפרשו הרמב"ם והיינו דכתב ביארו חכמים כו' ולא מצאנו בזה לרז"ל כי אם אותו מדרש שזכרו רש"י שם:

כתב עוד הרמב"ן וענין השלילה צריך דקדוק ולא יתפשט כאשר הרב מרחיב בו כי ראוי לפי דבריו שנאמר בלא יומתו אבות על בנים שהוא שלילה לומר שאין אדם מתחייב מיתה בעדות הקרובים לשלול מהם דין על פי שנים עדים יומת המת כאשר נאמר בלא יומתו כי לא חופשה שאינה חייבת מיתה בעבור העבדות, וכן בלא יקום עד אחד באיש והרב מונה את שניהם מניעות וכן הדבר אבל אין שלילות בתורה בלאו הנאמר בפני עצמו אלא בכגון אלו שמפרש לא יומתו כי לא חופשה לא יסגירנו כי טמא הוא ע"כ:

וזה ההתפשטות שהוא מתרעם בו על הרב לא ידעתי לו מקום כי אדרבה הרב ז"ל קצר ענין השלילה וצמצם אותה הרבה יותר ממנו, וזה מבואר ממה שכתב אין לך דבר יתבאר בו השלילה מן האזהרה זולת עניני המאמר אמנם מן המלה לא יתבאר בשום פנים כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והיא מלת לא ויצטרך אל המשכיל שיהיה מבין עניני המאמר והוא ישיג מהרה איזה לאו שלילה ואיזה לאו אזהרה עכ"ל. הרי שאין כאן שום התפשטות לדעת הרב כיון שמסרו אל שכל המשכיל ולא כל הרוצה יבא ויטול עטרה לעצמו להוציא הלאו מאזהרה אל שלילה, ואם כיון בהתפשטות אל אותם הפסוקים שחולק הוא עם הרב שעשאם שלילות, אין זה שום התפשטות מאחר שהשכל יחייבנו בהם לפי דעתו. ומה שהוא טוען כי אין בכתוב שלילה בלאו בפני עצמו אלא כשהטעם בצדו ע"ד כי לא חופשה, כי טמא הוא, נראה לי כי אין הטעם סבה כלל לעשותו שלילה יותר מאזהרה שהרי במקום אחר לא תתעב אדומי ונתן טעם כי אחיך הוא לא תתעב מצרי ונתן טעם כי גר היית כו' וכלן אזהרות ברורות הן, וכיון שכן אם נתלה הדבר בענין הטעם כמה פסוקים יש בהם טעם יתבלבל הקורא בהם לעשותם שלילות וזה התפשטות והרחבה יותר גדולה ממה שהוא בדברי הרב אם לא שיחבר אל הטעם ענין המאמר עצמו שיחייבו בו היותו שלילה או אזהרה ובזה ישוב אל דעת הרב עצמו כנזכר לעיל, ועוד קשה לדעתו זה של הרמב"ן שהרי כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת שלילה היא והוא מודה בה ומזכיר דברי האומר מנין ליוצא ליהרג ואמר ערכי עלי שלא אמר כלום ופירשו שאין בו פדיון כי מות יומת ואין לו דמים וערך כלל ע"כ, והנה אינו כתוב בלשון טעם דלא כתיב כי מות יומת ואף שהוא ז"ל מפרשו

כמו אם אמר כי מות יומת זו מערכה אל הדרוש פשיטא דלמאן דדריש התם לא תשקול מיניה ממונא ותפטריה כו' צ"ל דפירוש הכתוב הוא לא יפדה אבל מות יומת וזה ברור:
כתב עוד וכן לדעתי ולנערה לא תעשה דבר שלילות הוא לומר שהיא פטורה כי הוא מפרש שאין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ואין לנו למנותו מניעה כו' בספרי אמרו ולנערה לא תעשה דבר מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה מנין אף מן הקרבן ת"ל חטא מנין אף מן המכות ת"ל חטא מות כו' הנה לימדו שאין הכתוב הזה אלא פיטור וכן אומרים תמיד אנוס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר ולא הזכירו בו אזהרה לומר רחמנא אזהר עליה וכן ראוי לומר כי למה יזהיר הכתוב בפטורין מן המיתה שלא יומתו וכבר הוזהרנו על שפיכות דמים עכ"ל:
וכוונתו בכל זה לחלוק על הרב שכתב אומרו אין לנערה חטא מות שלל ממנה חיוב ההריגה בעבור האונס כו' כי זה הלשון ממנו ז"ל מורה דלנערה לא תעשה דבר דברישא לאזהרה הוא תופס אותה כפשוטה ואין לנערה חטא דסיפא הוא שעושה אותה שלילה ולקמן באזהרה רצ"ד כתב בפירוש הזהיר מענוש האנוס על חטאו כו' וה"א ולנערה לא תעשה דבר כו', והרמב"ן חולק עליו וסובר שגם זו שלילה ולא אזהרה, ואמנם טעמו של הרמב"ם שאם ולנערה לא תעשה דבר שלילה א"כ אין לנערה חטא מות היא שלילה אחרת ושתי שלילות בענין אחד למה. והרמב"ן כבר ראה זה וכתב וכן ולנערה לא תעשה דבר שלילה כי הוא מפרש שאין לנערה חטא מות כי כאשר יקום כו', כיון בזה להבליע בנעימה הכפל דלנערה לא תעשה דבר ואין לנערה חטא מות אם שלילות הן ופשיטא דחד מינייהו הוה סגי ולהרמב"ם א"ש דולנערה לא תעשה דבר אזהרה ואין לנערה חטא מות שלילה שולל ממנה המיתה שישנה כשאר ביאות האסורות וכי כאשר יקום כו' הוא הטעם כי אנוסה היא כו':
ואיני יודע מה ראיה מביא הרמב"ן מספרי דקאמר מלמד שפטרה הכתוב כו' וכתב הנה לימדו שאין הכתוב הזה אלא פיטור כו' והכריחו ממה שלא הזכירו בו אזהרה כו' ואין הכרח זה כלום כי מה להם להזכירו ואינם צריכין לכך כי הדבר מפורש מעצמו דבהדיא כתיב ולנערה לא תעשה דבר שפשוטו ודאי אזהרה ומניעה ואינהו השתא לאו להכי אתו לומר שפטרה מן המיתה אלא כדי להשלים שלא מן המיתה בלבד כי אף מן המלקות ומן הקרבן מחמת האונס, ועוד שהפיטור עצמו הוא האזהרה דה"ק לא תעשה דבר אלא פטרוה:
גם מה שטען כי למה יזהיר הכתוב בפטורין מן המיתה כו' וכבר הוזהרנו משפיכות דמים, אינה טענה כי אם הוזהרנו משפיכות דם הנקיים לא הוזהרנו מש"ד החייבים

והנה היה עולה בדעת שזו מן החייבים משום בעילת איסור ולכך הוצרך להזהיר עליה והודיענו שהאונס פטרה והם ז"ל כשאמרו מלמד שפטרה הכתוב כו' רצו לומר שמתוך האזהרה שהזהיר לנערה לא תעשה דבר למדנו שפטרה והזכיר הדבר בזה הלשון ללמוד מכאן הפיטור בכל מקום שיש בו אונס לא שבאמרם פטרה כו' למדונו שאין בה אלא פטור ולא אזהרה וכבר כתבתי לעיל שכפל אין לנערה חטא מות עושה שולנערה לא תעשה דבר תהיה אזהרה ולא שלילה וק"ל:

כתב הרב ז"ל נשאר עלינו לבאר כי כשסיפר בתורה שנשלול דבר מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך וכך ידענו בהכרח שאותו הפועל מוזהר ממנו כמו שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי כו' הורה זה על היות כל פעל מאלו מוזהר ממנו כו', ע"כ. והרמב"ן כתב מהנראה מדברי רבותינו בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עליה באה מן הכלל כו' והראיה בזה כי שלילות לא בערתי ממנו בטמא נכנס בו שלא הסיקו תחת תבשילו בהיות המעשר טמא במה שאמר בהערל כו' ואם היה השלילות מחיוב להיות מניעה בלאו יהיה המדליק שמן מעשר שני שנטמא לוקה וזה לא עלה על דעת מעולם והרב עצמו אינו אומר כן, ועוד אמרו שם לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא כו' בין שהוא טמא כו' טומאת עצמו מנין ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך כו'. הרי לנו מזה בביאור שאע"פ ששלילת לא בערתי ממנו בטמא יש במשמעו כל אכילה בטומאה כו' בקשו אזהרה מא"ש שתהיה מניעת לאו להלקותו עליה כו', וכן כתב רש"י בפרק כל שעה אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא כו' ואע"ג דודאי בעלמא אינו לאו הא נפ"ל ביה באיסור לאו בפרק הערל עכ"ל, וכדבריו ז"ל כן הוא דהאי פירוש דרש"י הוי סייעתיה דלדידיה הך סוגיא אההיא דהערל סמכה ומה ששנו א"ת לא בערתי ממנו טמא לאו דהאי קרא הוא דחשיב ליה לאו למלקות אלא ההוא קרא דלא תוכל דאייתוהו בפ"ה אבל פשטא דלישנא ומה מעשר הקל אמרה תורה ולא בערתי ממנו בטמא כו' לא משמע אלא דהאי קרא גופיה הוא הלאו ועל זה סמך הרמב"ם ולא איכפת ליה מההיא דהערל דלכאורה סוגיות חלוקות הן וכן נראה ממה שכתבו התוס' שם בהערל והיכן מוזהר על אכילתו תימה לר"י דמהכא משמע דמלא בערתי ממנו לא נפקא לן אזהרה לאכילה ובפרק כל שעה אמרינן כו' משמע דאי מזהירין מן הדין ידעינן שפיר לאו מלא בערתי ממנו עכ"ל. ולא רצו לומר דהתם נמי אלאו דלא תוכל דפרק הערל סמיך וכמו שכתב רש"י, א"כ לדידהו ודאי סוגיות מתחלפות הן ושמא תרוייהו חדא נינהו דבפרק כל שעה קושטא קאמרי דמלא בערתי נפקא אזהרה ובפרק הערל קרא אשכחו ודרשו לאו מיניה וכבר גילו בפרק כל שעה דאף אי קרא אחרינא לא הוה ולא בערתי הוה סגי. ומה שהקשה

ממדליק שמן מעשר שני שנטמא דדרשוהו מהאי קרא ולכ"ע אין לוקין עליו, נראה לי דלאו משום דהאי קרא לא סגי לאזהרה אלא משום דלאו משמעותא דקרא הוא דהא לא בערתי אין פשוטו אלא ביעור כמו בערתי הקדש מן הבית ודרשת ממנו אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר שמן תרומה שנטמאה כו' שעשאוהו מלשון הבערה ושריפה אסמכתא היא ומדרבנן בעלמא לכך לא מנו אותו בכלל הלאוין של תורה ודוק:

כתב עוד הרמב"ן ולא אמרו מעולם בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת בכסף מעשר שני אלא יאכל כנגדן ואם כבר אכלו פטור ע"כ. וכוונתו בזה לחלוק על הרב במה שתופס ולא נתתי ממנו למת אזהרה למלקות וטוען עליו שלא אמרו במשנה סוף פ"א ממעשר שני אלא יאכל כנגדו, ואין זו טענה כי אמת שכך אמרו שם זה הכלל כל שהוא חוץ לאכילה ולשתיה ולסיכה מדמי מעשר שני יאכל כנגדו ונראה שיאכל כנגדו תיקון הוא שיפטר על ידו מהמלקות אבל אם לקח כסות כו' ולא אכל כנגדו לוקה ואף אם לא יהיה בו מלקות מ"מ עובר לאו הוא והרב לא אמר אלא שאותו הפועל מוזהר ממנו הרי בסוף המסכתא אמרו לא אכלתי באוני ממנו הא אם אכלו באנינות אינו יכול להתודות ולא בערתי ממנו בטמא הא אם הפרישו בטומאה אינו יכול להתודות ולא נתתי ממנו למת לא לקחתי ממנו ארון ותכריכין כו' הא קמן דתלתיהון כחדא מחתינהו ומשמע דכי היכי דתרווייהו שהיינו אנינות וטומאה אזהרות גמורות הן וממקום אחד הכי נמי ולא נתתי ממנו למת, וכן מה שטען עוד הרמב"ן מדרשת ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו וידוע שאם הפריש ולא בירך אינו לוקה ואינו עובר בלאו כו' ע"כ, אינה טענה כי גם ידוע הוא שהברכות כלן מדרבנן וא"כ דרשא זו דולא שכחתי מלברכך אסמכתא בעלמא. ובזה נשלם מה שחנני העוזר האמתי לחדש בזה השרש הח', בעזרו מקדש נבא אל הט':

שורש ט

השרש התשיעי כתב הרב ז"ל שאין למנות הלאוין והעשין כי אם הדברים המוזהרים מהם והמצווין בהם. פירוש כי לפעמים יבואו בכתוב הרבה צוויים או הרבה אזהרות וכלן לחוזק כי הענין המצווה בהם או המוזהר אחד בלבד הוא אם לא כשהחכמים יבדילו ביניהם ויבארו שכל לאו או עשה מהם יכלול ענין שלא יכללהו הלאו או העשה האחר כי הנה אז אינו לחוזק רק תוספת ענין כמ"ש בגמ' ואימא לעבור עליו בשני לאוין ותירצו כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי ואם תמצאם שאמרו עובר בכך וכך לא תעשה הוא בעבור הכפל לומר שעבר על צוויין רבים או אזהרות רבות זולת כשיאמרו בפירוש לוקה ב' או לוקה ג' כי אז ימנה כל אחד ביחוד כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד וזה שאמרנו למנות הענין המצווה או המוזהר הוא בתנאי

שיהיה לאו ביחוד בכל ענין וענין או דבר שיאמרו המעתיקים שהוא הבדיל הענין קצתו מקצתו וחייב האזהרה לכל אחד מהן אמנם כשיהיה כל לאו כולל ענינים רבים אז ימנה הלאו ההוא לבדו לא כל הענינים שיכללם הלאו ההוא וזהו לאו שבכללות שאין לוקין עליו כו' ומין אחד מלאו שבכללות הוא שיהיה לאו אחד ודבר אחד כולל ענינים הרבה כגון לא תאכלו על הדם שדרשו בו ה' או ששה ענינים וכלם לא תאכלו על הדם יכללם, והמין השני לאו אחד יאסור ענינים רבים מפורשים בזה אחר זה, וזה המין יחלק לב', אם שביארו בתלמוד שחייב מלקות על כל דבר ודבר מהנזכרים באותו לאו ואז נמנה כל אחד מהם מצוה בפני עצמה כי לא ילקה אדם שתי מלקיות על לאו אחד כנזכר לעיל, ואם שביארו שחייב אחת על כל הנזכר שם, ואז נמנה כלם מצוה אחת. זו היא כלל כונת הרב בזה השרש בקיצור ושאר דבריו בו הצריכין להזכר לענייננו נכלול אותם אח"כ בכלל טענות הרמב"ן כדי לקצר כל מה שאפשר:

אמר הצעיר כתב הרמב"ן על זה כי מה שכתב הרב בעשין הוא דבר ברור אך מה שאמר בלאוין למנות המצות על פי המלקיות אינו במדה שהרי אנו מונין שס"ה לאוין והרבה מהם אין בהם מלקות כלל ע"כ. ודבריו אלה נפלאו ממני כי אינני רואה מדעת הרב שהוא יתלה המנין במלקיות כלל לומר שלא ימנה הלאו אם אין לוקין עליו שהרי במצוה רמ"ב כתב אמרם וחייב משום שני כלים שנאמר לא יחבול ריחים ורכב זה יביא לחשוב שהן שתי מצות וכ"ש באומרם וחייב על הריחים בפני עצמן כו' והאריך שם לבאר דאע"ג דלוקין ב' אינן רק מצוה אחת וזה מבואר מאד ממנו שאינו מונה המצות על פי המלקיות ובפירוש כתב בתחלת השרש הזה שאין למנות אלא הדבר המוזהר ממנו ועוד חזר וכתב כבר התבאר שאין ראוי למנות כל לאו בעבור שהוא נכפל ואמנם ראוי למנות הענין המצווה או המוזהר כו', ורצונו בכל זה ברור ומבואר שהוא לא ימעט מלמנות אלא הלאו הנכפל בענין אחד שכיון שהענין אחד לא נביט אל רבוי הלאוין וממנו ודאי הוא שלא יוכפלו המלקיות בהכפל הלאוין כי אין ראוי ללקות יותר מאחת על אזהרה אחת כי אף שנזכרה בלשונות מחולפים הענין המוזהר אחד הוא אבל לא יתהפך שאם לא יהיה בדבר שום מלקות לא ימנה כי למה לא ימנה אם הוא דבר נפרד ואזהרה מיוחדת לעצמה והרי הוא התנה בפירוש שהדבר המוזהר ראוי למנותו ולא התנה בו שיהיה מאותן שלוקין עליהן אם זכר הרב ענין המלקות לא זכרו אלא אצל מאמרם ז"ל בכמה מקומות לוקה שתים או שלש וכיוצא באלו אמר כי מהם נקח שכיון שרבו המלקיות הורו לדעת שהענינים המוזהרים גם כן רבים והאזהרות ודאי מחולפות הן דאם לא כן על אזהרה אחת לא ילקה יותר מאחת וכן גבי לאו שבכללות אמר שאם ביארו הם ז"ל

שחייב מלקות על כל אחד מהפרטים הנזכרים שם זו הוראה שכל פרט ופרט מהם ענין לעצמו ויוצא מגדר לאו שבכללות וכמו שהאריך הרב שם בכל זה ויתבאר עוד לפנים בע"ה, ומכל מקום כלל דברי הרב הוא שהמלקיות הוראה על הבדל הלאוין שיהיו האזהרות כמנין המלקיות אע"פ שנראין כלם אזהרה אחת ולאו אחד לא שהלאו שהוא נבדל מעצמו ואזהרתו מבוארת מתוכו לא תמנה כשלא יהיה עליה מלקות כי תרי"ג מצות נצטוו ישראל קאמר רבי שמלאי ולא תעקר שם מצוה ממקומה להעדר המלקות ומעולם לא עלה זה בדעת הרב. והרמב"ן שאמר שימחול זה לו כבר נתבאר בתכלית הביאור שהוא לא חטא בשפתיו ואינו צריך למחילתו וכפרתו:

כתב עוד נשתבש הרב בשיטה זו בשיבוש גדול כי מה שאמר בלאוין הרבה שבאו באיסור אחד שאינו לוקה אלא אחת אינו כן ומפורש אמרו בשני של פסחים והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו דאתי בק"ו ממעשר כו', וכי תימא אין מזהירין מן הדין היקשא הוא כו' ומה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו כו', ואימא לעבור עליו בשני לאוין לאו מי אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ד' נמלה לוקה ה' כו' ר"ל כי בדרך שאמר אביי כן נאמר בזו שלוקה ד' או ה' מלקיות כאחד מפני שנכפלו הלאוין אחד לאו הבא בהיקש ממעשר ואחד לאו זה המיוחד בו הרי ביארו כי ריבוי הלאוין מרבה מלקיות כו' עכ"ל. והנה הוא ז"ל מביא על זה מאמרו של אביי כדי להקשות אל הרב, וקרוב לי שהוא הוא תירוצו כי לדעת הרב כמו שיבא קמן אביי עצמו אינו אומר שם שלוקה אחת וארבע אחת וחמש אלא מפני שיש בנמלה מה שאינו בפוטיתא ובצרעה מה שאינו בנמלה וכשלוקה אינו לוקה על רבוי הלאוין בלבד כי אם על רבוי הדברים הנוספים וא"כ כשלמדו משם ללא יאכל דהכא הכי נמי קאמר ואימא לעבור בשני לאוין אם יש באחד מה שאינו באחר כההיא דקאמר אביי שלוקה ג' כו'. ועוד נראה לפרש מ"ש בגמ' ואימא לעבור עליו בשני לאוין לדעת הרמב"ם לאו היינו ללקות עליו ב' מדל"ק ואימא ללקות עליו ב' כמ"ש שם אביי אכל פוטיתא לוקה ד' כו' וכבר ביאר הרב כאן כמו שזכרנוהו לעיל ההפרש שבין לשון עובר על כך לאוין ללשון לוקה כך וכך, ולפי זה יהיה כאן הפירוש בואימא לעבור עליו בשני לאוין כלומר שכפל הכתיב האזהרה בו להחמיר עליו ולעשותו עובר על שתי מצות ועושה שני איסורין כדרך שכפל שם להלקות ממש ארבע וחמש לדעת אביי ואם כן לא הביא מאביי ראיה אלא שההכפל עושה רבוי מיהו הא כדאיתא והא כדאיתא, התם שיש תוספת בכל אחד ההכפל מביא מלקות והכא שאין תוספת אינו מביא כי אם איסור גרידא. כן נראה לפרש על פי דרכו של הרמב"ן ומכל מקום הא תירצו שם בגמרא כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא

מוקמינן בלאוי יתירי. והתימה מהרמב"ן שיעשה עיקר מהקושיא ולא מהתירוץ ומסקנת הגמ' ואדרבא מזה המקום שהרמב"ן עושה ממנו קושיא להרמב"ם הוא הרמב"ם הביא אותו לעיל סיוע לו וז"ל רמזו על זה הענין בגמ' פסחים שהם כיוונו לאחד הלאוין שיראה שנכפלו כו' ונאמר בו על צד הקושיא ואימא לעבור עליו בשני לאוין והיתה התשובה כל היכא דאיכא למדרש דרשינן כו':

כתב עוד וכבר דרשו כפלי המניעה שבאו בדם בגמ' כריתות ה' לאוין האמורים בדם למה אחד לדם חולין ואחד לדם קדשים ואחד כו' ואלמלא זה היינו מלקין האוכל דם ה' מלקיות ע"כ. וזה ודאי כדמות נבואה לומר דאי לאו הכי היו מלקין ה' מלקיות והרב לא ישמע לנבואתו ולא יאבה לה אבל יאמר ואלמלא זה היה אוכל דם עובר בה' לאוין ועושה ב' איסורין:

כתב והרי הרב מביא כאן מחלוקת אביי ורבא בחובל ריחים ורכב ובאוכל זג וחרצן שאביי מלקה אותו שתים אע"פ שהוא דבר אחד ושם אחד מפני שנכפל בהן הלאו ע"כ. ואנכי לא ידעתי היאך הן דבר אחד ושם אחד דודאי ב' דברים הם כי ריחים אינו רכב ולא רכב ריחים זג אינו חרצן וחרצן אינו זג וב' שמות ג"כ כי זה שמו רכב וזה ריחים זה זג וזה חרצן וכן כל האחרים שזכרום שם, ואם רצונו לומר דריחים ורכב דבר אחד כי שניהם יחד עושין מלאכה אחת שהיא הטחינה וזג וחרצן נמי דבר אחד נחשבין לענין צאתם שניהם מגפן היין מ"מ נפרדים הם כל אחד לעצמו ועכ"פ אינם שם אחד, וזה מבואר:

כתב ועוד אמרו בגמ' מכות אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר' שמעון לוקה ה' והקשינו עליו ולילקי נמי כאידך דר"א דתניא ר' אליעזר אומר כל שהוא בכלל תהיה ליתן ל"ת על אכילתו אין הכי נמי, הנה באכילת עולה יש בו לאו ממדרשו של ר' שמעון ונדריך זו עולה ולאו אחר הבא ממנחת כהן כליל כל שהוא כליל ואמרו שהוא לוקה עליה בריבוי הלאוין ע"כ:

אמר הצעיר כל מי שיקרא טענות הרמב"ן ז"ל מתוך ספרו בלבד אין ספק שישוב יתפלא על הרב ז"ל ויהיה בעיניו כמתעתע פושע או שוכח כמה סוגיות מבוארות בתלמוד הפך דבריו וזו שזכרה עתה הרמב"ן ז"ל אחת מהן, אך כל אשר ידבנו לבו להבין הדברים על בוריין מאותיות מחכימות במקורן ומקומם בתלמוד הנה הוא יוסיף להפליא הפלא ופלא על הרמב"ן שמקשה על הרמב"ם כפי הפירוש שהוא הרמב"ן מפרש בסוגיא ואותו בלבד זכר ועזב פירוש אחר דשייך נמי התם אשר בו זכות והתנצלות אל הרב ממה שהוא טוען ומקשה עליו. ועתה אומר כי מהמקום הזה עצמו שהרמב"ן בא הנה שכרו אתו, דהא התם במסכת מכות על מה דתניא בשם ר' שמעון אם לאוכלן חוץ לחומה ק"ו ממעשר

כו' הקשו שם והא אין מזהירין מן הדין ותירצו איסורא בעלמא, ופירש"י האי דמייתי להו אזהרה בק"ו לאיסורא בעלמא קאמר ולא למלקות, והקשו עוד והאמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש חמשה איסורין הוו וגם שם פירש רש"י משום חמשה איסורין קאמר ולא ללקות עליהן, ולדעתו ז"ל הך שינויא דאיסורא ולא מלקות אף במסקנא קיימא וכשאמרו שם עוד גופא אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש ואמרו עוד ולילקי נמי כו' ולילקי נמי כו' ר"ל איסורא בעלמא לא מלקות ממש, וכן כתבו שם התוס' בד"ה כל שבקדש כו' לפירוש הקונ' דלעיל ניחא דפירש דלוקה דקאמר אינו ר"ל כי אם איסור בעלמא ומשום הכי פריך נהי דמלקות לא הוי משום לאו שבכללות מ"מ איסורא מיהא איכא ולילקי דקאמר לאו דוקא עכ"ל. ובזה הוברר שאין מכאן כפי זה הפירוש שום קושיא על הרמב"ם ולא נתנו שם בגמ' לאו ומלקות מדרש או מרבוי לאו כמו שטען עליו הרמב"ן ואע"פ שהוא פירושא דתוס' קאמר דלאו כרש"י מפרשי ליה אלא דמלקות ממש הוא ואיסורא בעלמא דקאמרי ר"ל איסור חדש ע"ש, פשיטא שאין להקשות מפירושם להרמב"ם דאיהו לשיטת רש"י אזיל ולא קשיא ליה מידי:

כתב ושם אמרו עוד כגון שבישל בעצי אשרה ואזהרתיה מהכא ולא ידבק בידך מאומה מן החרם והקשינו עליו ולילקי נמי משום ולא תביא תועבה אל ביתך ועמדה זו הקושיא והרי בכאן לוקה שתים בשם אחד מפני שהוא עובר עליו בשני לאוין וכבר הביאו הרב ז"ל במצוה כ"ה מן הלאוין ולא נזכר לו שרשו ואע"פ שאלו הלאוין אינן בענין אחד מלבד אלא הא' בפרט ע"ז והשני יכלול לפי שהוא נאמר בענין הנהנה מעיר הנדחת ויכנס בו ע"ז שהיא בכלל חרם עכ"ל:

אמר הצעיר חשב הרמב"ן ז"ל לחזק טענתו על הרב עם מה שזכר ממנו שכתב במצוה כ"ה ולע"ד משם תשובה מוצאת לטענתו והרב עצמו כיון שם להנצל ממנה, שלשונו שם כן הוא הזהירנו מחבר דבר הע"ז אל ממוננו אבל נרחק ממנה ומבתיה ומכל מה שמיחס אליה וה"א ולא תביא תועבה אל ביתך, ומי שנהנה ממנה מדבר לוקה, וכבר ביארו בסוף מכות שמי שבישל בעצי אשרה לוקה שתים אחת מלא תביא תועבה אל ביתך ואחת משום לא ידבק בידך ודע זה עכ"ל. והדבר קשה לכאורה מה עומק או סוד יש כאן עד שיאמר ודע זה, אבל הענין מבואר מתוכו שהחיבור שיחבר איש אל כל שהוא מע"ז ואף שלא יהיה לו הנאה באותו חיבור עובר על לאו דלא תביא תועבה אל ביתך כי זה בחברו דבר אל הע"ז כבר הביא תועבה אל ביתו או בא הוא אל תועבה ומה שנהנה ממנה כו' כלומר אם נהנה ואפילו שלא ע"י חיבור ממונו אליה ג"כ לוקה והעניש כאן

ב' לאוין נפרדים אחד לנהנה ואחד למחבר אף שלא יהנה, ולכך אמרו שאם בישל בעצי אשרה לוקה ב' משום שיש כאן שני הדברים גם יחד חיבור והנאה, ולפיכך כתב אחריו ודע זה, כלומר דע והבן שאם לוקה ב' הוא מצד שהם שני דברים ושני לאוים אחד לא תביא ואחד לא ידבק בידך כו' ואל ימהר לבך לומר שזה סותר למה שכתבתי בשרשים שאין לוקין ב' על שם אחד כי כאן ב' שמות הן. כן נ"ל והוא הנכון:

כתב עוד ושנו בספרא מכאן אמרו העושה ע"ז לעצמו עובר משום ב' לאוין כו' והרב עצמו זכר לנו הברייתא במצוה ב' מלא תעשה עכ"ל. ואני אומר הרב זכרה הוא עצמו ביאר את טעמה וז"ל שם ר"ל שהוא עובר על עשותה בידו כו' ועובר ג"כ משום שקנה ע"ז והושיבה אצלו כו' ולכן ילקה ב' מלקיות ע"כ. הרי ביאר יפה טעם הב' מלקיות שהוא על ב' דברים אחת על ע"ז בעצמה ואחת על שעשאה בידו וזה מבואר יפה בדבריו ולא ידעתי מה הקשה לו הרמב"ן וכתב שהרב עצמו זכר הברייתא כאלו בזה מגדיל עליו הקושיא ואדרבה באותה זכירה הוא מתרצה וק"ל. גם מה שהקשה עוד שהיו מחייבין שתים אחת משום כלתו ואחת משום אשת בנו אם לא היה המיעוט ממלת היא, הוא קל התירוץ דמדשני קרא מכלתו לאשת בנו וכתב לאו אחר על כל אחד בהדיא עשאן הכתוב שתי שמות ללקות עליהם שתים אחת משום כלתו ואחת משום אשת בנו אע"ג דכלה חדא היא:

כתב וראיתי לרב ז"ל במצוה קע"ט בשמועתו של אביי דברים מתמיהים אמר שפירשו בה שמי שאכל כלום משרץ הארץ לוקה שתים אחת משום כל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, וכן מי שאכל כלום משרץ העוף לוקה ב' אחת משום וכל שרץ העוף טמא הוא לא יאכל ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ואם אכל בעל חי א' יעוף וישרוץ על הארץ עד שיהיה שרץ העוף ושרץ הארץ יהא חייב ארבע, ואם יתחבר לזה ג"כ שיהיה משרץ המים יהא חייב עליו שש מלקיות החמישית משום דג טמא שנאמר מבשרם לא תאכלו והמלקות הששית משום אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ שהוא כולל אף שרץ המים, וזהו הפירוש שפירש בו כל מי ששמעתי וראיתי דבריו בפירוש זו המימרא והוא פירוש נפסד מפני שחייבו ג' מלקיות מלאו אחד אל תשקצו את נפשותיכם כו', אלו דבריו ז"ל: ובודאי שזה דבר ברור אינו נעלם כלל שאין לחייב ב' מלאו אחד אבל לא ראיתי מעולם שאחד מן הראשונים פירש כך ובידוע שראה הרב דברי בה"ג והוא כתב בהל' דגים בלשון הזה לוקה ד' דכתיב בדגים שקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו וכתוב בשרצים אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא

תטמאו בהם הוו להו אל תשקצו ואל תטמאו תרין וכתיב השרץ השורץ סתמא לא שנא דים לא שנא דיבשה הני דויקרא וכתיב במשנה תורה וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו נמלה לוקה חמש משום וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל כל הולך על גחון לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום אל תשקצו את נפשותיכם כו' ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ צרעה לוקה ו' ה' דשרצים ואידך כל שרץ העוף כו' ע"כ בה"ג וכן כתב רב אחא משבחא בשאלתות וכך מפורש בה' הרי"ף, וזהו פירוש הגאונים כלם לא שיהיו מחייבין ב' מלקיות על לאו אחד ח"ו:

אלו דבריו כלם כאשר כתבם הוא ז"ל לא הוספתי ולא גרעתי מהן כלל לגלות אזן אנשים התמיהה שתמה בהן על הרב ז"ל כי רבה היא וגדולה בלי ספק שיכתוב על שם הראשונים פירוש שהם לא פירשוהו ולא זכרוהו כלל וכיחש בם הפירוש אשר הם זכרוהו ואמר לא ראיתיו עד הנה בהיות בה"ג המיוחד שבהם וספרו תמיד פתוח לפניו ושמעתתיה בפומיה כל שעתא ושעתא וליכא ספקא דחזא מלכא הלשון בספרו כמו שהעתיקו הרמב"ן ואין בו זה הטעות אשר הוא מייחס אותו לו שמחייב ב' מלקיות על לאו אחד אין לנו בזה לומר אלא שודאי זה הפירוש שהוא זוכר בשם הראשונים כן ראהו בהם או שמעו משמם כי נאמן הוא ועל שלא שמעו לא יאמר שמעתי וכיון שכן ראה או שמע לא דקדק יפה בלשונו של בה"ג וחשב שבדרכם הוא הולך וטעם גדול יש לו לזה וכמו שהרמב"ן עצמו אומר שהרב לא דקדק בדבריהם כו' מפני שהוא מרחיק שיהא אדם לוקה ב' על איסור אחד אע"פ שנכפלו בו הלאוין ושם פירש שאם באו אלף לאוין מבוארין כלם בשרץ הארץ כו' לעולה אינו לוקה לדעתו על שם אחד אלא מלקות אחת כגון זה הלאו דאל תשקצו את נפשותיכם כו' שאם אכל שרץ הארץ לבדו אין הרב מלקה אותו אלא אחת כו' עכ"ל פירושו ולא כמו שבה"ג מלקה אותו ב' מפני שנכללו בו הלאוין ויאמין הרב שמי שיאמר זה יחייב ג"כ ב' מלקיות על לאו אחד כי אצלו אחד באחד ולכך העמיס זה ג"כ על בעל ה"ג ולא חש לדקדק בדבריו בו כי עיקר מחלוקתו עליו הוא בשתי מלקיות על לאויו כפולים בשם אחד:

וכל עצמו של הרמב"ן ג"כ בזה הוא מרבה תלונותיו עליו וז"ל וכבר הראית לדעת מן השמועה שבפ"ב דפסחים שהעיקר בדברי הראשונים והמלקיות בפוטיתא ונמלה מפני כפל הלאוין בשם אחד ולפיכך רצו לומר נמי בבשר הקדש שנטמא שיהא בו לאו שתי פעמים להלקותו ב' מדמיון פוטיתא ונמלה שלוקה ארבע וחמש עכ"ל. וכבר זכר זה לעיל והשבתי עליו שם מה שיש בו די אלא שכאן הוסיף עוד וכתב אמר הרב אלו אשר נטעו זה השורש הנפסד יאמינו כי מי שילבש שעטנז ילקה ב' מפני שבאו עליו ב' לאוין

לא ראיתים מעולם יחשבו זה וזה מבואר לא יעלם מן החרשים ומן האלמים ע"כ. ולשון זה נראה שכן היתה בהעתקה הראשונה אשר באה ליד הרמב"ן אבל בהעתקה שבידינו הוא בסגנון אחר והכל הולך אל מקום אחד והוא טען על זה וכתב הלעג שלעג עליהם הרב והחריש ואילם אותם מדמיון הכלאים אינו כדאי שהטעם בכלאים ברור מפני שלא נאמרו ב' הלאוין לכפל אלא אחד לאסור אפילו העלאה והב' להתיר כשאין בו הנאה לגוף עכ"ל. והנה הרב עצמו כן כתב לעיל בזה השורש שכשנכפל איזה לאו להשלים המצוה או ללמוד ממנו דין מן הדינין במצוה אחרת לא ילקו עליו אלא אחת, אבל אמר שם עוד שגם כל לאו אחד שלא יכלול ענין זולת הענין שיכללהו הלאו האחר לא ילקו עליו כי אם אחד וזה דבר הכלאים שאע"פ שהוא בא לאיזה מדרש וכמו שהרמב"ן אומר מ"מ אין בו ענין שלא יכלול אותו הלאו הב' ואף אם יאמר שבלא יעלה עליך יש ענין נוסף דהיינו ההעלאה מ"מ בלא ילבש אין בו ענין נוסף דהעלאה בכלל לבישה ולכך תפס הרב ממנה וזו לעגו על בה"ג דכי היכי דהתם בלבישה אין מי שיחשוב שילקה עליה שתים אף שאותו לאו בא למדרש כן הוא הדין וכ"ש כשלא יבא לשום דבר אלא הוא נכפל לגמרי:

ואשוב אל הרמב"ן שהביא פירושו של בעל ה"ג בו' מלקיות על הנמלה אמר עוד וכן כתב המפרש הגדול רש"י ז"ל והוא דקדק ושאל למה לא ילקה עוד מלקות ז' מלא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף והשיב דההוא לאו בשרץ כתיב ואע"ג דכתיב אשר תרמוש האדמה לשון בריות גדולות הוא אבל שרץ לשון קטנה ונמוכה שניכרת בהילוכה בקושי ונראה כרוחשת, זהו לשונו. וקשה לי שאע"פ שהוא לשון נופל על בריות גדולות כענין שכתוב בו תרמוש כל חיתו יער מצינו אותו אף על השרצים דכתיב וכל השרץ הרומש על הארץ והלשון כולל בריות היבשה והים וכתיב ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ וכתיב הרומשת במים ואם כן אף השרצים בכלל הלאו זה וכל שכן שכיון שפירש בבהמה ובעוף לא הוצרך ובכל אשר תרמוש האדמה אלא לדבר על השרצים עכ"ל:

אמר הצעיר אני כאן לא לפרש דבריו של רש"י באתי ואינו מענין חבורי זה אבל כיון שדרך מלאכתי פגעתי בו והקרה ה' לפני דבר נאה ומתקבל להליץ בעדו לא אמנע טוב מבעליו ולכך אומר, הנה הרמב"ן מבין שדעתו של רש"י הוא דלשון רמשים אינו נופל כי אם על בריות גדולות בלבד. והאמת דפשטא דלישנא דרש"י דכתב לשון בריות גדולות הוא הכי משמע לשון בריות גדולות דוקא, ומ"מ תימה גדול הוא לחשוד לרש"י שלא ראה ושכח פסוק מלא וכל השרץ הרומש כו' שהרמב"ן מקשה לו ממנו, ועוד לפי דעתי

אף רש"י מוכיח על עצמו שאין פירוש דבריו כמו שהרמב"ן סובר בו שהרי לשונו שהוא הרמב"ן מזכירו בשמו כן הוא במקומו בפרק אלו הלוקין אבל לא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף הכתוב בפרשת קדושים אינו מן המנין דלאו בשרץ כתיב ואע"ג דכתיב ביה אשר תרמוש האדמה לשון בריות גדולות הוא ושרץ לשון קטנים ונמוכים כו' ע"כ. ויש לדקדק מאי האי דכתב ואע"ג כו' דהאי לישנא משמע שתופס בפשיטות דתרמוש לשון דקטנים הוא וקשיא ליה מיניה דאי לאו הכי כך הי"ל וכתיב אשר תרמוש דלישנא דבריות גדולות הוא, אלא ודאי משום דידע בקושטא דלשון קטנים הוא הוקשה לו וקאמר ואע"ג כו' וא"כ היאך תירץ דלשון בריות גדולות הוא, ולכך נראה לי מאין ספק שהוא כבר ראה קרא דכתיב בהדיא השרץ הרומש ולהכי קאמר ואע"ג דכתיב אשר תרמוש דאיהו לישנא דכתיב התם גבי קטנים דהיינו השרץ אפ"ה לשון בריות גדולות הוא כלומר בפסוק הזה הוא כן משום דלאו בשרצים כתיב כמו התם דקאמר בשרץ הרומש, ובעירובין כתבו יותר מפורש וז"ל שם ובכל אשר תרמוש האדמה לא חשיב ליה דבבהמה ועוף משתעי ולא בשרצים כו' ע"כ, דוק דלא קאמר לא חשיב משום דלשון בריות גדולות הוא אלא קאמר דבבהמה ועוף משתעי כלומר כיון דבבהמה ובעוף משתעי קרא שהן בריות גדולות אשר תרמוש ודאי עלייהו ודכוותייהו קאי מדלא פירש וקאמר ובכל השרץ אשר תרמוש וכלל כוונתו דלישנא דרמישה משמע הכי ומשמע הכי ופירושו כפי מקומו היכא דכתיב גבי שרצים לישנא דקטנים ונמוכים הוא ושם רמישה בהם בשי"ן כמו בסמ"ך שהוא מענין רמיסה ממש ונגיעה בארץ כמו שכתב רד"ק בשרשיו, והיכא דכתיב גבי בהמה ועוף לשון בריות גדולות הוא ועניו דריכה והילוך בלבד כמו שכתב רד"ק וזאת היא כונתו של רש"י ג"כ בפרק כל שעה שכתב שם הילכך אל תשקצו את נפשותיכם כו' אינו המנין דלאו בשרצים כתיב ע"כ. והכא נמי לא קאמר אינו מן המנין דלשון בריות גדולות הוא אבל קאמר דלאו בשרצים כתיב כלומר אלא כתיב בבהמה ועוף וזה מחייב דאשר תרמוש בדידהו קא מיירי. ומה שכתב הרמב"ן עוד וכ"ש שכיון שפירש בבהמה ובעוף לא הוצרך ובכל אשר תרמוש אלא לשרצים, לא קשיא דעדיין לא פירש אלא בבהמה ובעוף ואיכא למימר דאתא ובכל אשר תרמוש לחיה המד"א בו תרמוש כל חיתו יער:

והתוס' בפרק בכל מערבין ובפרק כל שעה כתבו צרעה לוקה ו' פ"ה דהא דכתיב בקדושים אל תשקצו את נפשותיכם כו' לא חשיב ליה דבגדולים מיירי דלא כתיב שרץ ולשון שרץ דבר שהוא נד בארץ ואינו נראה אלא על ידי שירוצו מפני קטנו, וקשה דבפרק ארבע מיתות דרשינן וכל חיה הרומשת זה נחש משמע דרמישה הוי נמי בדבר

הרוחש כמו נחש שהולך על גחון כו' ע"כ. ומדבריהם אלו שכתבו משמע דרמישה הוי נמי כו' נראה שהבינו גם הם ממ"ש רש"י בגדולים מיירי כו' שכוונתו לומר דלשון רמישה בגדולים דוקא הוא ולכך הקשו מהתם דמשמע דהוי נמי בדבר הרוחש דומיא דשרצים וקשיא לי א"כ למה הוצרכו להקשות מחיה הרומשת זה נחש דדרשא היא ולא הקשו מפסוק מלא וזיל קרי בי רב השרץ הרומש כמו שהקשה הרמב"ן. ותו קשיא מה שהקשיתי להרמב"ן דלישנא דרש"י ואע"ג דכתיב אשר תרמוש כו' לא מוכח הכי וק"ל. והנ"ל בזה שהתוספות העמיקו להקשות על רש"י הקושיא יותר חזקה ממה שהרמב"ן הקשה מהשרץ הרומש כי המה ראו שרש"י נמלט יפה מאותה קושיא במה שכתב דהכא לאו בשרצים כתיב כלומר אבל התם קרא כתיב בהדיא השרץ הרומש ופירש יותר בעירובין דבבהמה ועוף משתעי קרא כלומר וזה הכרח דאשר תרמוש דכתיב גביה נמי בבריות גדולות קא מיירי כדאמרן לעיל וא"כ אי מהא לא איריא ולכך דקדקו התוס' להקשות מפ' ד' מיתות דדרשי ללישנא דהרומשת בנחש שהוא דבר הרוחש אע"ג דלאו בשרצים כתיב וממנו נקח לומר בכל אשר תרמוש האדמה דאע"ג דגבי בריות גדולות כתיב אפ"ה יש לומר דובכל אשר תרמוש לדבר הרוחש ובריות קטנות אתא ודוק:

כתב הרמב"ן הפירוש שפירש הרב במ"ש פוטיתא לוקה ארבע שזה המין עוף ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים שהם ארבעה שמות והנמלה היא בעלת כנפים המתילדת מעיפוש הפירות שאינה פרה ורבה וחייב עליה משום שרץ שפירש מן האוכל שלוקה משום לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלוה כי שקץ הם שממנו נתרבה לפי דעתו כו' והצרעה הוסיפו על זה היותה עוף ולוקה משום עוף טמא ובזה הפירוש טעיות ארבע, אחת אמרו פוטיתא עוף ושרץ העוף ושרץ הארץ ואינה אלא שרץ המים אין לה גדול בארץ כלל כמ"ש בג' מעירובין ומי אמר אביי דגים גדולי קרקע והאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע ואי איתא לילקי משום שרץ השורץ על הארץ, הרי נתבאר כאן שזה הנקרא פוטיתא אינו גדל בקרקע ולא בכלל השרץ השורץ על הארץ עכ"ל: ואני לא אוכל להסתיר פני מזאת הטענה כי ודאי חזקה היא מאד שערי תשובתה ננעלו בפני והרבה חתרתי להשיבה אל היבשה בדבר שתתישב בו הדעת ולא יכולתי כי קשה לומר שהרב לא נזכר מההיא שמעתא דעירובין ושמא נסח אחר היה לו בה. גם מה שכתב עוד הרמב"ן וטעות אחרת במאמרו שהשרץ השורץ על הארץ שהווה בפרי לוקה בו משום לאו מיוחד בפני עצמו והוא לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום ואין הדבר כן שהרי בפרק אלו טרפות בעי רב יוסף פירשה לאויר העולם מהו פירשה ע"ג תמרה מתמרה לתמרה מהו תיקו ע"כ, כלומר דאע"פ שכל אלו הבעיות שהן בדברים שלא שרצו על

הארץ עמדו בתיקו ותיקו דאיסורא לחומרא יהיה זה לאסרן באכילה בלבד לא לגזור בהן מלקות דסוף סוף ספק הן ואין מלקין על הספק, זה ג"כ תימה על הרב ז"ל שכתב לוקה בו כו'. ועוד כתב הרמב"ן על זה ואם היה זה פשוט לאיסור היתה פרישתו לאויר או על גבי תמרה בהליכתו על הארץ ומתחייב בו משום שורץ על הארץ וא"כ בשהוסיף עוד להלך על הארץ אין בו לאו אחר ושם אחר נוסף בו כלל דהא בהני קראי תרוייהו על הארץ כתיב בהו אלא לפי שכל השרצים ההווים מן העפושים בפירות וזולתם אינן אוסרין אלא בהיותה שורצים על הארץ כמ"ש בחולין על הארץ להוציא זיזין שבעדשים ותולעת שבתמרים לפיכך הוצרכו לרבות בספרא את שפירשו לארץ וחזרו לומר שאע"פ שהן בחור שלהן ואינן עכשיו שורצים על הארץ כיון ששרצו שעה אחת על הארץ נאסרו והם הנקראים מעתה שרץ השורץ על הארץ, ולא שנו שם פירשו ע"ג פרי וחזרו כמאמר הרב אלא שפירשו לארץ וחזרו וכן לא רבו אותם מלכל השרץ השורץ על הארץ כמו שכתב אלא מן הכתוב השני ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ שלא מיעט בו על הארץ ומ"מ כשורץ על הארץ חשיב והוא ככל השרצים לכל הלאוין שנאמר בהם מקרא אחד ממעט ומקרא אחד מרבה מיעטו שבתוך הפרי להיתרא והביאו את שפירשו לארץ וחזרו לאיסורא דהרי שורץ על הארץ, כל אלו דברי הרמב"ן וכולן בלי ספק קושיות עצומות על הרב. ויותר מהן אני תמה עליו שכתב עוד בזה הס' קע"ה הזהירנו מלאכול תולעים המתילדים בפירות ובזרעים ומעת שילכו ויצאו על שטח אותן הזרעים או אותן הפירות ואפי' מצאנו אותם אח"כ תוך הזרע או תוך הפרי אינו מותר לאכלן ומי שאכלן לוקה וה"א לכל השרץ השורץ על הארץ ולשון ספרא להביא את שפירשו לארץ וחזרו עכ"ל. וזה אצלי קשה מאד לא ידענא מאי אידון ביה דאיהו קאמר דמעת שיצאו על שטח הזרעים או הפירות לוקה משום שרץ השורץ על וקרי א"כ על הארץ יציאתם אל שטח הזרעים מבלתי שישרצו ממש על הארץ והביא לזה ראיה מספרא והיא ראיה לסתור דבהדיא שנו שם להביא את שפירשו לארץ וכו', וזו אצלי קושיא חזקה בלשון הזה ומיניה וביה ולא מצאתי לו לרב מקום אשר ינוס שמה אלא א"כ יאמר שפירשו לארץ הוא שפירשו לצד הארץ כי יצאו מתוך הפירות לא שהגיעו ממש לארץ ובכך עלתה לו ראיה משם וניצל גם מקושיות הרמב"ן אבל דוחק גמור לומר כי כן פשט הלשון והוא מבואר:

שבתי וראה שהרב עצמו כתב בחבורו הגדול פ"ב מהל' מאכלות אסורות אלו המינין הנבראים בפירות ובמאכלות אם פירשו ויצאו לארץ אע"פ שחזרו לתוך האוכל מי שאכל מהן כזית לוקה שנאמר לכל השרץ השורץ על הארץ אלו שפירשו לארץ כו' פירשו לאויר ולא נגעו לארץ או שפירשו מקצתן כו' כל אלו אסורין מספק ואין לוקין עליהם

עכ"ל. והנה חזר בו שם ממה שכתב כאן בזה המאמר שאם יצאו לאויר אע"פ שלא נגעו בשטח הארץ חייב מלקות והניא מעליו בזה תלונות הרמב"ן וכל מה שהשיג עליו כפי מה שמצא כתוב כאן בשרשים ובמצות:

כתב עוד הרמב"ן וטעות אחרת שהרב אומר כי השרץ ההווה מן העיפושים שאינו פרה ורבה עובר עליו משום ולא תטמאו את נפשותיכם ממה ששנו בספרי השרץ הרומש על הארץ אע"פ שאינו פרה ורבה וזהו ההפרש בין חומר השרץ השורץ ובין חומר הרומש כי השורץ הוא שיש בו כח ההולדה והרומש הוא המתהוה מן העיפושים שלא יוליד וכו' וא"כ הנמלה שאינה פרה ורבה אינו לוקה עליה משום השרץ אלא משום הרומש ואם ילקה עליה עוד משום עוף ושרץ העוף לפי שנאספו שני שמות אלו בגופה היאך ילקה מן השם הנאמר בפרה ורבה והיאך יתחברו בגוף שני הפכים אלו ועוד שאמר שהנולד בזרעים ובפירות כשיצא כו' ילקה שתים משום כל השרץ השורץ כו' לא תאכל כו' ומשום וכל השרץ השורץ כו' שקץ הוא כו' ואם יקרה עם זה שלא יהיה פרה ורבה חייב עוד משום השרץ הרומש כו' והנולד בזרעים ובפירות אינו פרה ורבה לעולם כי אין כח ההולדה אלא ההיולי אשר בזכרים כו' אבל אין הענין כמו שהוא אומר אלא כלם בכלל השרץ השורץ כו' וכן בלשון הרומש יש אף הפרה ורבה כענין שכתוב תבנית כל רומש באדמה כו' וכתיב וכל חיה הרומשת כו' וכמה כתובים אחרים אבל ענין הרמישה דריכה והילוך כענינו בסמוך כו' ובברייתא דספרי לא דרשו אינו פרה ורבה אלא מרבוי בכל כו' עכ"ל:

והנה הרב ז"ל כתב ואינו נמנע התילד הנמלה או הצרעה כו' בתוך אוכל אלא אצל הסכלים כו' ויחשבו כי כל מין מהמינין אי אפשר שיתילד איש מאיש לא מזכר ונקבה כו' ובזה חולק על מה שכתב הרמב"ן כאן שאין כח ההולדה אלא בהיולי אשר בזכרים כו' א"כ הדבר מחלוקת ביניהם ואין בידינו להכריע, והרשב"ץ בספר זוהר הרקיע הכריע כהרמב"ם מהעכבר המתהוה מן העפר שאז"ל בפרק העור והרוטב שאם הושרץ כלו מטמא כי הוא אצלם פרה ורבה עכ"ל. ודי בזה סעד לדברי הרב ז"ל. ועוד אני אומר שאף אם יהיה הדבר כמו שהרמב"ן סובר שהנולד בתוך הפירות איני פרה ורבה מ"מ אין זה קושיא אל הרב היאך יחייב עליו משום פרה ורבה אם הוא אינו פרה ורבה דאפי' הכי מין ממיני הפרה ורבה הוא וכבר כתב הרב ז"ל ולא תרחיק היות מין אחד עצמו עוף טמא ושרץ העוף שזה אינו רחוק כי הנה יהיו לו עניני העוף ופעולתיו ועניני שרץ העוף ופעולותיו כו' ע"כ, כלומר שאף שאינו ממש לא עוף ולא שרץ העוף מ"מ על היותו ממיניהם ויש בו ענייניהם ופעולותיהם לוקין עליהם, וכן יש לומר כאן שאף שאינו

פרה ורבה ממינו הוא וכיון שבזה הגוף נאסף מין מהפרה ורבה בפעולותיו ומין מהאינו פרה ורבה בפעולותיו אם כן שני שמות הן ודין הוא שילקה עליהם שתים, וזו גם כן תשובה אל הקושיא האחרת היאך יאספו שני הפכים בגוף אחד כו' כי עם מה שאמרנו אין שני ההפכים ממש נאספים כאחד בגוף הזה אלא סימנים ופעולות מזה ומזה יש בו וזה אינו רחוק שיהיו בגוף אחד סימנין משני מינין. וכן הוא להרמב"ם סוף פרק ב' מהלכות מאכלות אסורות הרי שהיתה הבריה משרץ העוף כו' ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות כו' ואם היתה מן המינין שפרין ורבין כו' כן כתוב בספר, ונראה לי שצריך לומר מן המינין שאינן פרין ורבין שכל הראשונים ממינין שפרין ורבין, ומכל מקום נמצינו למדין מלשונו שאינו אומר שהם ממש כן זה וזה אלא שהם ממין שניהם דומים להם בעניניהם וכמו שאמר עוד הרמב"ן שבין הפרה ורבה ובין שאינו פרה ורבה בכלל השרץ השורץ והרב כתב השורץ נקרא שיש בו כח המוליד בדומה וכן כתב בחבורו הגדול השרץ השורץ על הארץ הוא שפרה ורבה מזכר ונקבה, בזה נראין דברי הרב מדבריו וראיה גדולה לו פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה (בראשית ט':ז'):

ומה שכתב עוד וכן יש בלשון הרומש אף הפרה ורבה כו' והביא ראיה מכמה כתובים כו' כלומר אינו דוקא הנולד מן העיפושים שאינו פרה ורבה וכדעת הרב אלא לשון כולל אף הפרה ורבה כו' צריך לומר שגם הרמב"ם סובר כן דלישנא דרמישה כולל הוא כי לא יכחיש כל אותה כתובים מפורשים בבריות גדולות שזכרם הרמב"ן ולא אמר שהוא בנולד מן העיפושים בלבד אלא בקרא דהשרץ הרומש, וכן כתב בחבורו הגדול בכל השרץ הרומש על הארץ ואע"פ שאינן פרין ורבין כו' וטעמיה כיון דאתחיל וקאמר השרץ ולא סיים נמי השורץ כדקאמר בדוכתא אחרינא כי כן הוא הלשון המיוחד לפרה ורבה בלבד אלא שני וקאמר הרומש הכא ודאי אינו פרה ורבה בלחוד משמע, ועוד אף לפי דרכו דהרמב"ן דהכא נמי כולל הוא איני יודע עיקר לקושייתו זאת דמ"מ הרמב"ם שפיר קאמר דהאי לאו לאינו פרה ורבה אתא דמשתמע נמי מהרומש דאילו לפרה ורבה כבר יש בו לאו אחר מפורש בהשרץ השורץ. ועוד דברי הרמב"ן שכתב ובברייתא השנויה בספרא לא דרשו אינו פרה ורבה אלא מרבויא דבכל כלומר ולא ממשמעות הרומש כמו שהרב אומר, קשין אצלי שאף לפי מה שהוא הרמב"ן אומר בזה וזה במשמעות הלשון מה אנו צריכין לרבוי דבכל הא הרומש כתיב שכולל פרה ורבה ואינו פרה ורבה ומשמעותא דקרא הוא ורבוי יתירא למה, ואעיקרא דדינא דקאמר דבספרא לא דרשו אלא מרבוי דבכל לא מצאתי לו שם הכרח ואדרבה נראה לי דכי דייקינן שפיר מוכח דמשמעותא דרשו ולא רבויא דהתם בספרא קאמר לעיל כל הולך על גחון להביא את

השלשולים וכל הולך להביא את החיפושים עד כל להביא הדומה לכל שרץ להביא את התולעים כו', הנה כל אלה שהם מן הרבויים דכל שנו בהם להביא כו' להביא כו' כי זה הלשון המורגל ברבויים אבל הכא לא שנו אלא הרומש אע"פ שאינו פרה כו' קאמרי והוא מוכיח על עצמו דלישנא דרומש קא דייקי כמו שהרב אומר:

כתב ועוד טעות גדולה שאומר שזה המין עוף ושרץ העוף ולוקה עליו משוה עוף טמא וכבר נתבאר באלו טרפות שאין עוף טמא בעולם אלא כ"ד עופות ולא בא בתורה לאו לאסור כל עוף טמא בכלל היתכן שיהיה זה הנולד מן העיפושים נשר או פרס או עזניה כו' ע"כ. ואני אומר שיותר הוא הגזים הדבר ואמר שזו טעות גדולה לרב אמנם אחרי העיון הדק בדבריו אין בהם טעות ואפי' קטנה. והענין כי אם הוא היה אומר מלקות על גוף פשוט אחר זולת הפרס והעזניה וכל אותם הנזכרים שם בכתוב ודאי שזה היה ממנו טעות בלי שום ספק כי הכתוב לא נתן האיסור בעופות כי אם בפרט והיה הפרט כ"ד והיאך יוסיף הוא עוד על מנינן פרט אחר זולתם אבל הוא מבואר שהרב אינו מדבר בגוף פשוט אלא במורכב מעוף ושרץ העוף ואינו אומר שלוקה על היותם כן ממש כי זה לא יתחבר ודאי בגוף אחד אבל יתחברו בו סימנים ועניינים ממינים שונים על כן יאמר שנתחבר בגוף הזה דבר שיש בו ממין עוף ודבר אחר ממין שרץ העוף וזהו אשר חידש אביי לדעת הרב בפוטיתא שלוקה בגוף אחד על כל המינין שהסימנין מורין עליהם, ונראה שהרמב"ן לא נעלם זה ממנו בדעת הרב ושניצל יפה מטענתו ולכן חזר וכתב וכן מה שהרב אומר שאפשר מין אחד עוף בעניינו ופעולותיו ולכך יתכן שיהיה לזה המין העיפושי פעולותיו של זה ויקרא בשם שניהם אינו אמת כי כל מעופף בעל שתי רגלים הוא הנקרא עוף וכל שיש לו ארבע רגלים הוא הנקרא שרץ העוף ע"כ, והכונה שאם זה המין יש לו שתי רגלים עוף הוא ולא שרץ העוף ואם יש לו ארבע א"א שיהיה עוף כלל אלא שרץ העוף, וזה ודאי אמת הוא במינין הנפרדים כל אחד לעצמו אבל במחוברים בגוף אחד וניכרין בו סימנין ואותות של עוף ושל שרץ העוף ובעינינו נביט שהורכבו בגוף הזה ב' שמות הנה אף שנראה בו ארבע רגלים נאמר שהשתים של עוף נכללות בהן או שהוא הסימן אל שהוא מהמין שיש לו ארבע רגלים וכן אם יהיו בו שתים בלבד נאמר שהוא סימן שזה מאותו המין שיש לו שתי רגלים ושאר הדברים שבאחד מהם יהיה סימן שהוא גם מהמין האחר והרי כאן הרכבה מב' המינין ולוקה על שניהם. וזו עצמה תשובה שלמה אל מה שהקשה עוד וכתב על דעת רבים הקטנים הנמוכים הנראין כרוחשין על הארץ נקראים שרץ העוף ואשר רגליהם גבוהות לפי קומתם נקראין עוף גם זה לא יתכן היות שניהם בגוף אחד עכ"ל, ויש לומר בזה וכיוצא בו מה שלא יצדק

נפרד יצדק מחובר וכשיהיה שיתחברו בגוף אחד ב' מינין עוף ושרץ העוף שזה אפשר לדעת הרב הנה יהיה גם כן מגדר זה האפשרות שתארי שני הגופים המחוברים יהיו משובש מעט ממדתם כאילו תאמר לא יהיו הרגלים נמוכות הרבה כשרץ העוף ולא גבוהות הרבה כרגלי העוף או אפילו שיהיו ממש כאחד מהם יהיו הם סימנים על שהוא מאותו המין שאלו סימניו וסימנין אחרים שיהיו בו יורו שהוא גם מהמין האחר שיש לו אותן הסימנין וזאת היא ההרכבה:

כתב ומ"ש הרב הקדמונים כלם מנו בכלל הו' מלקיות דג טמא ושרץ המים והוא אינו מרחיק זה כי יתכן שיהיה דג ושיהיה שרץ המים, וכן מ"ש שלא בא לאו גמור בשרץ המים אלא לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ כו' הם דברים משובשים מאד כי הדגים כלם למיניהם שאינן בעלי קומה נקראין שרץ המים ובעלי הקומה יש להם רגלים נקראין חיות המים שהם שטים והולכים כחיות ושניהם כללם הכתוב בלאו אחד מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים כו' מבשרם לא תאכלו וכן בבריאתם נאמר ישרצו המים שרץ נפש חיה והשרץ הוא מיני הדגים כלם ונפש חיה הם חיות המים בעלי הקומה והנה כל מה שבים יכנס בב' אלה השמות רמש או שרץ וחיה עכ"ל, והרב בפ"ב ממאכלות אסורות כתב האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה שנאמר אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ הרי כלל בלאו זה שרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים איזהו שרץ המים הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקה שבמים והבריות הגדולות ביותר שהם חיות הים כללו של דבר כל שאינו בצורת דגים לא דג טמא ולא דג טהור כו' ע"כ. ולכאורה קשה היכי קאמר דחיות הים בכלל שרץ המים ומלקות שלהם מלאו דאל תשקצו בכל השרץ כו' והרי יש לאו מפורש בהם מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים מבשרם לא תאכלו וכמו שהרמב"ן אומר והוא מבואר מעצמו דהא בהדיא כתיב התם נפש החיה, אבל אין זה ממה שיקשה כלל לדעת הרב כי הוא לא יפרש נפש החיה דההוא קרא מלשון חיה ובהמה וידבר הכתוב על חיות שבים אלא פירושו נפש שהיא חיה ומלשון חיות הוא כמו שכתב רש"י בפרשת בראשית נפש חיה שיש בהן חיות, וזה נראה נכון כפי הפשט דאם לא כן ומכל החיה מבעי ליה מאי נפש, והנה לפי דעתו זה כל הנזכר באותו כתוב ונכללים בלאו ההוא דמבשרם לא תאכלו אינם רק אותם שהם בצורת דגים וזהו שכתב הרב שם באותו פרק האוכל כזית מדג טמא לוקה שנאמר מבשרם לא תאכלו וכו' וכל הנזכר שם שרץ המים ונפש חיה כלם מצורת דגים נלמד מענינו את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת כו' שהם כל מיני הדגים הטהורים, וא"כ מ"ש עוד אין לו סנפיר וקשקשת כו' מכל שרץ המים ומכל נפש

חיה וכו' כולם גם כן ממין הדגים הנזכרים הם אלא שיחסר להם סנפיר וקשקשת והם טמאים ויפה אמר הרב דקרא דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ שכלל בו כל מיני שרצים דעוף ודיבשה ודים ואין בכלל זה אלא שאר שרץ המים דהם הבריות שאינן בצורת דג. והנה בזה נתבאר יפה שדברי הרב אינם משובשים מאד כמו שהרמב"ן כותב עליו אבל הם נאים ומתוקנים מאד לפי הפשט, ואף על גב דבספרא רבו הגלין והצפרדעים שאינן בצורת דגים מכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת וחיות שבים מכל נפש החיה כמו שהקשה הרמב"ן כל אלה לדעת הרב דרך אסמכתא ועיקרא דהנהו קראי בכל אשר הם בצורת דגים כדאמרן לעיל ואין באלו מלקות מדאורייתא לדעתו אלא מאל תשקצו כו' דכלל כל אלו בשרץ השורץ ובלאו מפורש הוא בכלם ודברי טעם הם וראויים למי שאמרן. וראיתי עוד בהרב המגיד הביא זה שהקשה הרמב"ן להרמב"ם מברייתא דסיפרי ותירץ כעין מה שכתבתי יע"ש:

כתב עוד וכן מה שגוזר הרב במניעות רבות הבאות בלאו אחד אם דרשו בם רבוי לחלק יש חיוב מלקות על כל אחד וימנה מצות רבות כמספרם ואם לא יבא בהם מדרש לחלק חייב אחת על הכל וימנה אותן מצוה אחת מפני זה אמר שאל תאכלו ממנו נא ובשל כו' הכל מצוה אחת וראייתו ממה שאמר בפסחים פ"ב אמר אביי אכל נא לוקה ב' מבושל לוקה ב' נא ומבושל לוקה ג' ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות א"ד חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה וכבר נתבאר בסנהדרין אין לוקין על לאו שבכללות א"כ מאמר אביי הוא נדחה והאמת שלוקה אחת בין שאכל נא בין שאכל מבושל או נא ומבושל, והתימה על הרב שכיון שבאו ב' לשונות האחד שעל שניהם לוקה אחת והלשון הב' פטרו לגמרי א"כ היה ראוי שיפסוק הלכה שפטור ממלקות לגמרי מפני שזה הוא כלישנא בתרא והלכה כלישנא בתרא ועוד דספק נפשות להקל, ועוד שבסנהדרין כך התבאר שאין לוקין על לאו שבכללות כלל, עד כאן לשונו:

והן אמת שזה הוא דרך רב אלפס לפסוק בשני לשונות כלישנא בתרא כמו שכתב הרא"ש ספ"ק דקמא וכן הוא דעת רבינו האי כמו שכתבו הר"ן והמרדכי בפ"ק דע"ז והרא"ש הביא שם בשם ר"י גיאת דלעולם הלכה כאיכא דאמרי, מ"מ אין זה כדאי להקשות ממנו אל הרב שהרי הרא"ש עצמו כתב שם שמקצת הגאונים פסקו בממונא כאיכא דאמרי ובאיסורא לחומרא, והכא איסורא הוא, והתוס' כתבו שם בפ"ק דע"ז רש"י היה פוסק בכל איכא דאמרי שבתלמוד בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים אחר האחרון, והכא בשל תורה הוא, ועוד כתבו שם דריב"א פי' דכל איכא דאמרי לגבי לשון ראשון כטפל לעיקר והלכה כלישנא קמא ור"ת פירש בדאורייתא לחומרא בדרבנן לקולא כו',

הא קמן לדעת כלהו הני רבואתא איכא למפסק הכא לחומרא וחדא מיהא לקי כלישנא קמא וכמו שפסק הרמב"ם וזה עצמו תשובה אל הקושיא האחרת מספק נפשות להקל דלדעת הרמב"ם וכלהו רבואתא דאמרי אין זה ספק כיון דלדידהו הלכה פסוקה היא בלשון המחמיר ודמיא הך מילתא למאי דאיתמר בגמרא חולה ורופא אומר אינו צריך ורופא אחר אומר צריך אין מאכילין אותו שאין דבריו של אחד במקום שנים כלומר ואף שיש בדבר מחלוקת לא יקרא ספק נפשות להקל בו שהלכה פסוקה היא אין דבריו של אחד במקום שנים:

ומה שהקשה עוד שבסנהדרין נתבאר שאין לוקין על לאו שבכללות אפילו אחת הנה זה כבר זכרו הרב עצמו וז"ל ובביאור אמרו בגמרא סנהדרין על כלם אינו לוקה משום דהוי לאו שבכללות אין לוקין עליו ע"כ אבל כבר ביאר הרב שם שג' מיני לאו שבכללות הן ועל המין האחד שהוא לא תאכלו על הדם ודוגמתו שנכללין הרבה ענינים בשם אחד הוא שאמרו בסנהדרין הרב מודה בו שאין לוקין כלל, ואע"ג דעל לאו דאל תאכלו ממנו נא כתב שלוקין אחת הוא מין אחר מלאו שבכללות שעליו וכיוצא בו לוקין, ואין לו להרמב"ן שיתמה על הרב בחילוק זה שכמוהו ממש אומר הוא שם לעצמו דבמין זה דלאו שבכללות הכל מודין שאין לוקין עליו כלל ובמין אחד הוא שחולקין בו אביי ורבא כו', גם התוס' כתבו פ"ז מסנהדרין על כלם אינו לוקה אפילו למ"ד דלקי אנא ומבושל כו' הנהו מיפרשי טפי:

כתב אין הענין כמו שאמר הרב אבל האוכל נא ומבושל אפילו לדעת רבא לוקה שתים והראיה בזה ששנו שם בפסחים ברייתא ת"ר אכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית נא משחשכה חייב וא"כ היו מקשין ממנה למאן דאמר אפילו חדא לא לקי עד כאן. ביאור דבריו לדעת הרב כששנו בגמרא ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות היינו ג"כ על אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל כו', שהוא לאו אחד שכולל שני דברים ונקרא לאו שבכללות, וכשאמר עוד שם לחד לישנא חדא נמי לא לקי היינו דעל שניהם נא ומבושל כאחד לא לקי אפילו חדא משום שנכללו בלאו אחד, ולפיכך הקשה הרמב"ן שלפירוש זה היה להם להקשות לו מאותה ברייתא דקאמר בהדיא נא משחשכה חייב, ולי נראה דאף על גב דאמר דהרמב"ם דכתב שלוקה אחת הוא משום שפוסק כלשון הראשון אפשר עוד דמשום הך ברייתא נמי פסיק הכי דקאמרה בהדיא אכל נא משחשכה חייב, ומאי דלא הקשו מהברייתא למאן דאמר חדא נמי לקי, לאו מילתא שכבר סמכו לו ואמרו תנו רבנן אכל כזית נא כו' ולא אמרו בפירוש תא שמע כו' משום שהדבר מפורש דברייתא

פליגא עלה להדיא וליכא למדחי כלל ומכל מקום מדאתיוה בגמ' סמוך לו כמו תא שמע דעלמא חשיב:

אמר הצעיר לביאור הדבר שאנו בו ולתשלומו רוצה אני להאריך מעט בפירושא דהנך תרין אריותא רברבתא במהות ומציאות לאו שבכללות וכל הנמשך לו בענינים אלו ובפרט בדעתו של הרמב"ן כי דבריו בזה עמומין וסתומין מאד מצד עצמן ויותר מצד הטעיות הרבות שיש בהן מן המעתיקים או מן המדפיסים. כתב הרב במסכת אלו הן הלוקין, והחלק הו' לאו שבכללות אין לוקין עליו והוא לאו שלא נאמר בפירוש אלא שהוא נלמד מדבר אחר כמו שאמרו ז"ל במקומות רבים לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר והמשל בזה כו' וכן הציור אם אכל חרצן או זג אינו חייב ב' מלקיות אחת משום חרצן שבא בפירוש והשנית מכל אשר יעשה מגפן היין לפי שזה הוא לאו שבכללות אלא א"כ אמר מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל מחרצנים ועד זג לא יאכל. ולכן לא תאכלו ממנו נא ובשל מבושל הוא כאילו אמרו אל תאכלו ממנו אלא צלי וכשאכל אותו נא אינו חייב ב' אחת משום נא ואחת משום לא תאכלו אלא צלי לפי שזה הלאו הב' מכלל הוא יוצא והוא לאו שבכללות ואמנם על נא ומבושל מלקות א' עכ"ל שם בפירוש המשנה שחברו קודם זה המאמר וכלל דבריו שאומרו כי אם צלי אש הוא כאלו אמר אל תאכלו כי אם צלי אש והוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו ביחוד כשאכל נא כיון שאינו לאו בפירוש אלא יוצא מן הכלל, ובזה המאמר הרחיב וביאר בו עוד שגם אל תאכלו ממנו נא ובשל כו' ששני הדברים נכללין בלאו אחד לאו שבכללות הוא מדל"ק ולא בישול וכי אם צלי אש הוא לאו אחר שבכללות כאילו אמר אל תאכלו כי אם צלי אש כנזכר ודעת הרב אם אכל נא ומבושל עובר על אל תאכלו נא ומבושל ולוקה עליו ועל אל תאכלו כי אם צלי אינו לוקה כי הוא לאו שבכללות, והיוצא מכלל דבריו במקום הזה למתבונן בו יפה הוא שכל שהכתוב פרט דברים בלאו אחד ויש בו ג"כ לאו אחר כולל בסתמו ג"כ דברים רבים בין שכתב הפרט ואח"כ הכלל כמו אל תאכלו נא ומבושל שהוא הפרט ואח"כ כי אם צלי אש שהוא הכלל בין שכתב הכלל תחלה כמו מכל אשר יעשה מגפן היין שהוא הכלל ואח"כ הפרט מחרצנים כו' ובין כשהכתוב לא כתב הכלל בשום צד אלא הפרט שאמר דברים רבים בלאו אחד בלי שיאמר לאו מיוחד בכל אחד מהם דינו הוא כמו לאו שבכללות ואין לוקין על כלם אלא אחת, ולכן על לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב, כל שאור וכל דבש לא תקטירו, לא תטה משפט גר יתום כו' אין לוקין על כל הנזכר בכל כתוב מהם אלא מלקות אחת, וכתב הרמב"ן שבזה המין הב' ובאלו הנזכרים כלם מודה הוא לרב ז"ל שבכל הנפרטין בלאו אחד אין לוקין עליהם אלא אחת

אך במין הראשון כלל ופרט או פרט וכלל כמו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים כו' וכמו אל תאכלו ממנו נא כו' כי אם צלי אש שאוסר בהם הכתוב דרך כלל כל היוצא מגפן היין וכל שאינו צלי אש ולא היה צריך לפרוט בהם דבר באלו כלם ודומיהם אליבא דכ"ע לוקין על כל אחד מהפרטים כי אחר שאסר כלם בכלל לא חזר ופרט אותם כי אם לגזור מלקות על כל פרט ופרט:

זה הוא חילוף סברות אלו הגדולים ז"ל ושרש מחלוקתם תלוי בסוגיא דפסחים פרק כל שעה וזה תארה כפי נסחת הרמב"ם, אמר אביי אכלו נא לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדא מיהא לקי איכא דאמרי חדא נמי לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה ע"כ לשון הסוגיא. ופירושה לדעת הרמב"ם דלאו שבכללות במקום הזה הוא אל תאכלו ממנו נא ובשל ששני הדברים נכללו בלאו אחד ויש עוד לאו אחר דהיינו כי אם צלי אש דהוי כאלו אמר אל תאכלו כי אם צלי אש, ומחלוקת אביי ורבא דאביי סבר לוקין על לאו שבכללות כלומר לוקין על נא ועל ומבושל וכאלו כתב אל תאכלו ממנו נא ואל תאכלו ממנו מבושל ולוקין עליהם שתים ועוד לוקין ג"כ על לאו אחר שהוא אל תאכלו כי אם צלי אש ונמצא שלוקה ג' ב' משום נא ומבושל ועוד ג' משום אל תאכלו כי אם צלי אש וז"ש נא ומבושל לוקה ג', ורבא אמר תרתי לא לקי פירוש אחת על אל תאכלו נא ומבושל ואחת על אל תאכלו כי אם צלי אש משום שלאו שבכללות זה אין לוקין עליו כלל אבל חדא מיהת לקי על נא לבדו או על מבושל לבדו וכן על נא ומבושל מחמת הלאו שכולל את שניהם ובמין זה דלאו שבללות לוקין אחת ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי לא על נא ולא על נא ומבושל כי אין לוקין כלל על לאו שאינו על דבר אחד מיוחד כלאו דחסימה. ופסק הרב הלכה כמאן דאמר לוקין דהיינו על אל תאכלו נא ומבושל דאע"פ שזה ג"כ לאו שבכללות על מין זה דלאו שבכללות לוקין כנזכר לעיל, אבל הרמב"ן מפרש דלאו שבכללות הוא הנכלל בכי אם צלי אש ועליו בלבד הוא שחלק רבא ואמר אין לוקין על לאו שבכללות אבל על נא ומבושל מודה הוא ג"כ לאביי שלוקה שתים כאילו כתב קרא אל תאכלו נא אל תאכלו מבושל כי זה לפי דעתו אינו לאו שבכללות ותרתי לא לקי חדא מיהא לקי פירושו תרתי לא לקי על נא או על מבושל כי אינו לוקה אלא על לאו שבהם דאל תאכלו נא כו' ולא על לאו דכי אם צלי אש שהוא לאו שבכללות חדא מיהא לקי על לאו זה עצמו דכי אם צלי אש כשיאכלהו חי או מבושל בחמי טבריא מפני שאינו אוכל אותו צלי אש איכא דאמרי חדא נמי לא לקי על חי וחמי טבריא משום שהוא לאו

שבכלות דהיינו כי אם צלי אש. זו היא כוונת הרמב"ן בזה אף שדבריו סתומים והוא כדרכו של רש"י ז"ל שכתבו בפרק כל שעה ובפרק המקבל:

ועתה אתה ברוך ה' המעיין הישר הביטה וראה כמה מהדוחק יש בזה הפירוש, כי לפירושו של הרמב"ם הלשון מיושב יפה ומ"ש תרתי הוא דלא לקי אנא לוקה שתים או שלש דמיירי בהו עד השתא דהיינו על נא ועל מבושל ועל זה עצמו נא ומבושל פליג רבא אליבא דהאי דא"ד וקאמר תרתי הוא דלא לקי וחדא מיהא לקי כלומר על כל אחד מהם או על שניהם נא ומבושל עצמם, ולפירושו של הרמב"ן תרתי הוא דלא לקי אנא ומבושל הנזכר וחדא מיהא לקי הוא על דבר אחר מחוץ שהם חי וחמי טבריא שאינן צלי אש ואין ספק שזה דוחק גדול מצד הלשון ומצד הענין, עוד דוחק אחר דלא אפשר דלמא לישנא קמא חדא מיהא לקי על לאו דכי אם צלי אש חי וחמי טבריא שאין זולתם לאסור כי בפירוש אמרו על אלו בפרק המקבל שאין לוקין עליהם משום דנא ומבושל מעטינהו ומחמת קושיא זו דחו התוס' שם ובפרק כל שעה פירושו של רש"י שהוא עצמו פירושו של הרמב"ן אף שהוא לא זכרו בשמו מפני שהוא הרמב"ן האריך והרחיב ביפויו גם כיון לתרץ הקושיא הנזכרת שהקשו התוס' על רש"י ולכך כתב וז"ל ואין בין שני הלשונות של רבא כלום באכילת הפסח מפני שאין באכילתו ענין שיתחייב עליו מלקות זולתי הנא והמבושל שפרטן הכתוב לפי שהחי שהוא נכלל עמהם בזה כבר מיעטו אותו מן הפרט כמו שמפורש במציעא. אבל החילוק היוצא משני הלשונות ללאו כללי בזה הוא למלקות אחר שלוקין עליו אחת ללשון ראשון ופטור בו לפי הלשון האחרון וזה כגון הלאו הנאמר בנזיר מכל אשר יצא מגפן היין כו' עכ"ל, וקושי זה התירוץ וזרותו לא נפלא ולא רחוק דתני איכא דאמרי וא"ד בלשון מחלוקת ואין יוצא מהם שום מחלוקת כלל למקום הזה אלא למקום אחר וזה כעין אחת מהמדות אם אינו ענין לענינו תנהו ענין לענין אחר ודי בזה דוחק. גם התירוץ האחר שזכרו הוא ז"ל בשם אחרים והתוס' הוא במקומות הנזכרים קשה בו מאד קושיא העיקר חסר מהספר יע"ש. ולא ראיתי להאריך בזה כי לא היתה כוונתי אלא להראות העמים והשרים כי יש בפירושי שאר המפרשים הרבה דוחקים גדולים ועצומים שהרמב"ם ברח מהם ולכן אף אם גם בפירושו ימצא שם בדק לא בשביל כך ראוי להרחיקו ולדוחפו בשתי ידים בדבר שאינו נכנס למנין כאשר חשבוהו משיגיו וכמו שחותם הרמב"ן כאן וכותב הרוחנו בענין הזה והמשכנו בו הדבור לבאר הלכות סתומות כו', כרומז שלא יצאו מבוארות מתחת ידו של הרמב"ם, וכתב עוד ומכלל הדברים נתבאר שחשבונו של הרב בטל ע"כ, וכבר הרוחתי גם אני בענין

זה והראיתי לדעת שכל אותן ההלכות סתומות נפתחו ונתבארו יפה לפי דעת הרב וגם חשבונו אינו בטל בששים בא באנשים כי נכון הוא מאד:

כתב עוד הרמב"ן אמרו בגמ' מציעא אמר רב הונא חבל רחים לוקה שתים משום רחים ומשום כי נפש הוא חובל ורב יהודה אמר חבל רחים לוקה אחת רחים ורכב שתים לימא אביי ורבא וכו' ואם כדברי הרב שאמר כי דעת רבא שאם אכל נא ומבושל אינו לוקה אלא אחת וללשון אחר אינו לוקה כלל היאך עלה על דעתם לומר דרבא כרב יהודה והוא מחייב בריחים ורכב שתים, ועוד ששם שנו ברייתא מפורשת תניא כוותיה דרב יהודה דריחים ורכב חייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו וא"כ תיקשי לרבא דאמר שלאו כזה שהוא לאו שבכללות אינו לוקה עליו שתים או שהוא פטור לגמרי, עד כאן לשונו:

ואל הקושיא הראשונה דהיאך קאמר לימא רבא דאמר כרב יהודה כו' כבר היינו יכולין לתרץ דלאו בכולה מילתא קאמר אלא במאי דלא מחייב רבא בכי אם צלי אש כי היכי דרב יהודה לא מחייב בכי נפש הוא חובל ויש הרבה דומים לזה בתלמוד, אבל גם פה לא עשינו מאומה ולא העלינו ארוכה לקושיא השנית מהברייתא המפורשת דלא כרבא כנזכר לעיל וקושיא חזקה היא בודאי ואני מרבה בה עצים ומגדיל המדורה כי הרב עצמו פסק כאן במצוה רמ"ב שעל ריחים ורכב לוקה שתים והביא הברייתא מספרי מה ריחים ורכב שהם שני כלים וחייבין על זה בעצמו ועל זה בעצמו כו' פירוש המאמר אע"פ שמשמשין מלאכה אחת חייב על זה בעצמו כו' עכ"ל, וזו קושיא יותר גדולה מיניה וביה שדבריו עצמן סותרין זה את זה דבריחים ורכב פסק כרב יהודה דלוקה שתים ובנא ומבושל דדמיין אהדדי פסק כרבא שאינו לוקה עליהם כי אם אחת, ותמהני על הרמב"ן שלא דקדק להקשות עליו כן לפי דרכו, ולא מצאתי להליץ על הרב בזה אלא דמשום שמצא שם ברייתא סתמית מפורשת וחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו כנזכר לעיל פסק כמותה ולדעתי יש לומר שאין פסק זה סותר מה שפסק בנא ומבושל שלוקה אחת דשמא לישנא דהכא ריחים ורכב שלא אמר ורכב היה אצלו כלשון מפסיק ועושה אותו לאו שני עד"ש התוס' בהמקבל לר' יהונתן דמטעם זה חשיב ליה כאילו אמר או רכב, ואע"ג דהתם נמי קאמרי דממנו דכתיב בנא ומבושל משמע דכל אחד לבדו לא משמע ליה להרמב"ם הכי משום דממנו אנא ומבושל קאי והתוס' שם כתבו עוד טעם אחר דאי בריחים ורכב לא מחייב אלא על שניהם יחד לישתוק קרא מרכב ולא ליכתוב אלא ריחים דמשמע שניהם יחד ע"כ:

כתב ובגמ' נזירות אמר אביי אכל חרצן לוקה שתים זג לוקה ב' כו' רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות מתיב רב פפא אכל ענבים לחין ויבשים חרצנים וזג וסחט כו' לוקה חמש

ואם איתא לילקי כו', ועוד שנינו משנה שלימה וחייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן וזו תשובה מפורשת על דברי הרב עכ"ל. וכדבריו ודאי כן הוא שמכאן מודעא רבה לדעתו ז"ל ולכך ודאי חוזר ממנו בחבורו הגדול כמו שאכתוב עוד בע"ה, ומ"מ אני תמה מהרב בזה המאמר עצמו שדבריו סותרין שהרי בזה השרש הט' כתב אל תאכלו ממנו נא ובשל מצוה אחת וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין על הנזיר מצוה אחת מפני שהן כלם פרטי כו' ואח"כ כשירד למנין מנאן ה' מצות ר"ב ור"ג ור"ד ור"ה ור"ו יין מצוה אחת ענבים לחים מצוה אחת יבשים מצוה אחת חרצנים מצוה אחת זג מצוה אחת וזו סתירה ברורה והתימה ג"כ מהרמב"ן שלא דקדק בה. ותירוץ דבר זה לפ"ד כי בעל העתקה הזו בזה המאמר שהוא משה בן תבון כתב בהקדמתו עיינתי בדברי המאמר ואבינה בו שהועתק מטופס ראשון היו בו סברות רבות חזר בו ושנה והחליף בו דברים לפי מה שנמצא בספר שהובא לי משם שהוא מסכים בכל דבריו והולך כדרך חבורו הגדול כו' עכ"ל, ואותו ההעתק מהטופס הראשון הוא שהגיע להרמב"ן והמתמיד בדבריו יבינהו מהלשון שהוא מזכיר בשם הרמב"ם שמחולף מלשון ההעתקה הזאת השניה, והנה כי כן נראה שבאותו העתק שביד הרמב"ן היה כתוב גם במנין המצות שכל איסורי הנזיר מצוה אחת כמו שכתוב בשרשים לא היה ביניהם סתירה ולכך לא הקשה ממנו הרמב"ן והכתוב בהעתק הזה ה' לאוין בנזיר הוא מן החזרות שחזר עוד ותיקן בו ע"פ חבורו הגדול. ונראה שהמעתיק ושמא המחבר עצמו לא נזכר לתקן הדבר גם בשרשים ומשנה ראשונה שכתב שכל הלאוין בנזיר מצוה אחת לא זזה ממקומה:

כתב עוד הרמב"ן וראיתי לו בספר הפלאה שמנה איסורי הנזיר מצות רבות יין וענבים לחין ויבשין כו' חמש מצות חזר בו מן הסברא ומן המנין שמנאן במאמר הזה ונזכר למשנה שלימה ששנינו בנזירות ואני תמה עליו למה לא נהג כן בספר המדע בנא ומבושל ששתיהן נאמרו באחד בגמ' ובשתיהן אמר רבא לשון אחד אין לוקין על לאו שבכללות דרך אחד ופירוש אחד לשתיהן וכיון שחזר בו באיסורי נזיר היה לו לשנות כל מנינו בנא ומבושל עכ"ל. ונראה לי כי הרב לפי שמצא בכריתות גבי מעשר וכי לוקין על לאו שבכללות בדרך תימה פוסק כרבא דאמר אין לוקין על לאו שבכללות, ומ"מ לא בכל מה שהוא רבא חושבו ללאו שבכללות פוסק כמותו ולפיכך בזג וחרצן שאמר עליו שאינו לוקה משום שהוא לאו שבכללות לא פסק הוא ז"ל כן בסוגיא פשוטה במס' נזיר ומשנה שלימה שחייבין על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן כו' וליכא למימר דסברי לוקין על לאו שבכללות דהא במילתא דפשיטא אמרי כמה זימני בתלמודא וכי לוקין על לאו שבכללות כדאמרן לעיל, וא"כ מוכרחין אנו לומר דההיא דנזיר דמיחייבי על זה

בפני עצמו ועל זה בפני עצמו לאו משום דס"ל לוקין על לאו שבכללות והרמב"ן עצמו צריך לומר כן שאף הוא סובר דזג וחרצן לאו שבכללות וכבר תירץ עם מ"ש בירושלמי בכל חלב ודם לא תאכלו מעתה כיון שחזר וכלל לא יהא חייב אלא אחת וכל משרת ענבים לא ישתה וכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל מעתה כיון שחזר וכלל לא יהא חייב אלא אחת אמר לון אילו כתב חרצנים וזג יאות כיון דכתיב מחרצנים ועד זג לחייב על זה בעצמו ועל זה בעצמו וכן כל חלב שור וכבש ועז לא תאכלו ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו אין הדין ללקות בהם כי אם אחת אלא מפני שמצאנו יתור לחלק כו' עכ"ל. והרב ג"כ הביא הך דקלי שאמרו בגמ' קלי למאי כתבה רחמנא באמצע לומר לך חייב על כל אחד ואחד כו' והביא עוד מה שאמרו בכריתות גבי מעשר וכי לוקין על לאו שבכללות והיתה התשובה קרא יתירא כתיב כו' הא קמן דכל היכא דאיכא טעמא לחלק לא מיפטר משום לאו שבכללות ובזה ודאי יאמר מחרצנים ועד זג, גם התוס' בסוף המקבל אמרו דלמאן דבעי או לחלק חשיב ליה מחרצנים ועד זג כמו או ומודה דחייב על כל אחד ואחד כו'. ובזה נחה שקטה תלונת הרמב"ן על הרב שחזר באיסור הנזיר ולא חזר בנא ומבושל והוא מבואר ממה שאמרנו כי מצא באיסורי נזיר טעם לחלק שאינו בנא ומבושל, ודוק:

שורש י

השרש העשירי כתב הרב שאין למנות ההקדמות שהן לתכלית אחת מן התכליות כו'. ולא דבר הרמב"ן מאומה בשרש הזה ושתיקה כהודאה:

שורש יא

השרש האחד עשר כתב שאין למנות חלקי המצוה למצות בפני עצמן כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת כענין הלולב שהוא מצוה אחת מחוברת מארבעה מינין שלא נמנה כל מין מהם מצוה אחת, וכן במצורע לא נמנה מצוה אלא טהרתו ולא שתי צפרים חיות ועץ ארז ואזוב כו' כי אלה כלם חלקים לצורך הטהרה שהיא המצוה וכן בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה לא נמנה כל אחד מאלו הפרטים למצוה בפני עצמה כי אם עשיית היכר למצורע דרך כלל כל מה שאמרו ז"ל בקצת דברים שהם מעכבין זה את זה יש מקום לחשוב שאלו יהיה כל חלק מהם מצוה אחת כיון שאין שום חלק מהם צריך לחבירו ולכן היה אפשר שנאמר בציצית שלבן ותכלת ימנו לשתי מצות מאחר שהלבן אינו מעכב את התכלת והתכלת אינו מעכב את הלבן לולא מה שאמר במכילתא יכול שהן שתי מצות ת"ל והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ולא שתי מצות כו', נתבאר שפעמים אפי' החלקים שאינן מעכבין זה את זה יהיו כלם מצוה אחת כשיהיה הענין

בהן אחד כמו בציצית שתכליתו היא למען תזכרו כו' ואם כן אין להביט במצוה אם מעכבין או אין מעכבין רק אם הן לענין אחד או לענינים רבים, ע"כ:

גם בזה השרש שתק הרמב"ן אבל אין שתיקתו בו הודאה לגמרי דבסוף שרש ט' על ענין התכלת והלבן בציצית שמונה אותו הרב למצוה אחת כתב אנחנו לא נשבש מנינו של הרב בזה כי גם בעל הלכות גדולות מנאן אחת לפי שהוא ענין אחד שבחבור התכלת והלבן תשלם המצוה שהיא למען תזכרו כו' ולא אמרו ארבע ציציות ארבע מצות אלא לענין שאין מעכבין זה את זה אבל לענין החשבון הכל יחד מצוה אחת, וזאת הסברא תסבלנה הדעת לבעל הלכות גדולות שמנה גם כן התפילין מצוה אחת אבל הרב מנאן שתי מצות ובשתיהן שנו במשנה אחת התכלת אינה מעכבת את הלבן כו' תפלה של ראש אינה מעכבת של יד כו'. ואם נביט לענינם התפילין יחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם למען תהיה תורת ה' בפינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה, ואם יטעון הרב שזה מעשה אחד לבישת התכלת והלבן כאחד והתפילין שני מעשים אעפ"כ לא יחשבו שני מעשים אלו עם שאינן מעכבים זה את זה שתי מצות שהרי הוא מונה ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת והקטרת בקר וערב אחת ושני תמידין אחת ע"כ. זאת היא כוונתו לפי דעתי, ויש שם טעות בדפוס: (כבר נתקן).

ואמנם זה שמנה הרב ובה"ג התכלת והלבן למצוה אחת הדין עמם שבהדיא שנו בספרי והביאו הרב יכול שהם שתי מצות תכלת ומצות לבן ת"ל והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות, והטעם בזה מבואר וכבר כתבו הרמב"ן עצמו שהענין בשתיהן אחד והיא הזכירה את כל מצות ה', ומה שרמז קושיא לזה שאם כן היה לו למנות גם התפילין למצוה אחת כמו שמנה בה"ג כיון שבין בזו ובין בזו אמרו ובמשנה אחת שאין מעכבין זה את זה, אני הצעיר לא יכולתי להלום קושיא זו שהרי גם לזה הביא הרב במצות עשה י"ג ראיה ממ"ש במס' מנחות בדרך תמיהא על מי שיחשוב בתפילין של ראש ושל יד שלא יונח האחד בלתי האחר מאן דלית ליה שתי מצות חדא מצוה לא ליעביד, וכתב שם אחרי זה הנה נתבאר לך שנקראו תפילין של ראש ושל יד שתי מצות ע"כ. והרמב"ן ז"ל כבר ראה זה שם בדברי הרב ואיך ישוב יתפלא בו ממ"ש במשנה שאינם מעכבות זו את זו כיון שהם עצמם אמרו בגמ' שאעפ"כ שתי מצות הן ואם יבקש להם טעם דמ"ש מציצית שהתכלת והלבן בו שתיהן מצוה אחת ונתן הרב טעם מפני שענינם אחד ואדרבה התפילין ענינם אחד ומה שכתוב בזה כתוב בזה, הנה התשובה לזה פשוטה שהציצית לבישה אחת והתכלת והלבן בו מעשה אחד כאחת והתפילין שתי

לבישות והן שני מעשים. והרמב"ן כבר כתבה לזו אלא דשדי בה נרגא מק"ש וקטורת ושני תמידין שמנאן הרב עצמו כלם אחת ואחת:

ואני אומר שאין הנדון דומה לראיה מפני כי אלו שלשתן ואם זמנה של זו אינו זמנה של זו ואינה מעכבת זו את זו שמטעם זה הרמב"ן בסוף ספר השגותיו מסכים למנותן שתי מצות אעפ"כ הרמב"ם אינו מונה אותן אלא מצוה אחת דמ"מ הכל מעשה אחד במקום אחד והמצוה עצמה זאת היא לעשות דבר אחד לחצאין מחציתה בזמן אחד ומחציתה בזמן אחר ובתמידין הדבר מבואר דלשון הכתוב הוא זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים כו' שנים ליום כו' את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כו', הרי בפירוש עשה שני הכבשים כאחד מצוה אחת ועל שניהם כאחד אמר זה האשה כו' וחלק אותה לבקר ולערב, והקטורת אף שאין זה מבואר בכתוב מ"מ חכמים אמרו מנה בכל יום מחציתה בבקר ומחציתה בערב, שלשונם זה משמע שהמנה לכל יום היא המצוה ומתחלק לחצאין בבקר ובערב, ויש לי ללמוד זה ממ"ש במנחות פ' התכלת (מנחות נ':) ת"ר אילו נאמר מנחה מחצית הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב חצי עשרון מביתו ערבית ומקריב ת"ל מחציתה בבקר ומחציתה בערב מחצה משלם הוא מקריב הא כיצד מביא עשרון שלם וחוצהו ומקריב מחצה בבקר ומחצה בין הערבים ע"כ. ומלבד זה אלה כלן מעשה אחד כבש דבקר ודערב מעשה אחד ממש הוא ובפרט כמו שדרשו ז"ל שני כבשים כו' שיהיו שוים במראה וקומה כו' וכן הקטרת העושה בשחר עצמו מבלי שום שינוי הוא הנעשה בערב וקריאת השמע של שחר היא עצמה של הערב. ובכל אלה יש לומר שהיום מחברן ויום הוא שנתחייב בזה ובזה והכל אחד. אבל התפילין של ראש ושל יד אף כי מה שכתוב בזה כתוב בזה כמ"ש הרמב"ן מ"מ סידורן ותמונתן אינן אחד אך יש בהן שינוי רב ועל הכל שינוי מקומם אלו בראש ואלו ביד שאע"פ שהן בזמן אחד זה מורה עליהם שהן דברים מחולפים ויש למנות כל אחת בפני עצמה:

שורש יב

השרש השנים עשר כתב הרב שחלקי המלאכה שבא עליה צווי אין למנות כל חלק וחלק בפני עצמו, וביאור זה כמו ועשו לי מקדש שהיא מצות עשה שיהיה לנו בית מוכן יחוגו בו ויקריבו בו ויתקבצו בו במועדים ואח"כ יבאו חלקיו ואיך יעשו אותו ואין למנות כל מה שיאמר בו ועשית למצוה אחת ע"כ. וטרם אכנס אל מה שטען הרמב"ן עליו בזה השרש אומר כי לי הצעיר בזה שכתב הרב ז"ל כאן בענין המקדש מקום עיון וצריך ביאור לדעתי הקצרה. ואומר כי אף שדברי הרב טובים ונכוחים בכל מאי דשייך

אל גוף בית המקדש כמו בגגו ובקירותיו והדומה להם דהוא ודאי יקרא חלק ממלאכת המקדש ואין למנות שום אחד מאותם החלקים למצוה בפני עצמה וזה דבר פשוט מ"מ שאר הכלים שאינן מגופו כי אם בתוכו כארון וככפורת שלחן ומנורה שאלו כלם דברים נפרדים ואינן נקשרים בבית כלל קשה למה יאמר הרב עליהן שהן חלקי הבית ושלא ימנו לעצמן כמו שכתב בביאור בעשין כ' צונו לבנות בית הבחירה וכו' וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינים הרבה שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם מחלקי המקדש כו' וזה בודאי לכאורה זר מאד שיכנה לאלו ודומיהם שם חלקי המקדש ומבואר מענינם שאינן מחוברים עמו ולא הם חלקיו וברור הוא פ"ד דבתרא המוכר את הבית מכר את הדלת אבל לא את המפתח כו' כלומר מפני שהוא מטלטל וכ"ש מנורה ושלחן, ועוד לימא קרא חסר כלום דמעיקרא כתב ועשית ארון וגו' ועשית שלחן וגו' ועשית מנורה וגו' ולא הזכיר על אלו שהן משכן או למשכן ובתר הכי כתב ואת המשכן תעשה וגו' ועשית את הקרשים למשכן וגו' הורה בפירוש שכל שאר הדברים הנזכרים אינם מהמשכן עצמו ולא שמו עולה על גביהן:

אמר הצעיר ימים רבים עמדתי מרעיד בזה כי חשדתי את עצמי באין מבין מחמת שהרמב"ן שהוא המחפש אחרי דברי הרב לכל אשר ימצא שם בדק לא ראיתיו מתעורר עליו במקום הזה, ואח"כ בעברי עוד אל השגותיו שבפרטי המצות מצאתי לו שכתב שם בעשין ל"ג כבר נתבאר שאין מונין חלקי המצות וכן לא נמנה אנחנו עשיית שלחן ומזבח ומנורה מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני ה' תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת לשים אותם בשלחן מתואר כן ונצטוה אהרן להעלות נר וסידר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורה של זהב משקלה ועניינה כך וכך, והנה הם תשמישי קדושה, ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שהם חלקים מחלקי המקדש לפי שאין הכלים חלק מהבתים אבל הן שתי מצות ואין מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו אלה הכלים עכ"ל. ודרך כלל היא היא טענתו הנזכרת עצמה אע"פ שאני הרחבתי בה יותר, ואמנם גם טעמו של הרמב"ן מתשמישי קדושה אינו ברור לי כי מצאנו בכתוב ועשית שלחן וגו' וזה תחלה בפרשת תצוה ואח"כ בפרשת אמור ולקחת סולת ואפית וגו' ואם לא היה השלחן מכוון עצמו כי אם לתשמיש קדושה וצורך הלחם וכמ"ש ושמת על השלחן לחם פנים וגו' היה צריך א"כ שיצוה תחלה על עשיית הלחם ואפייתו שהוא העיקר ואח"כ יצוה על מעשה השלחן שהלחם יושם עליו ולמה היה בהפך שהקדים השלחן ועשה הטפל עיקר והעיקר שהוא הלחם טפל, וכן המנורה אם לא צוה עליה כי אם לתשמיש הקדושה בלבד ולא היתה היא מכוונת לעצמה כי אם לצורך ההדלקה היה

מן הראוי שאל צווי מעשה המנורה יקדים פרשת ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך וגו' להעלות נר תמיד וגו' כי זה הוא העיקר ואח"כ יצוה על התשמישים מעשה המנורה ונרותיה שבעה וגו' או שיאמר ועשית מנורה להעלות נר תמיד להורות כי זהו תכלית המנורה וטעם עשייתה ואח"כ יבאר שזהב תהיה המנורה וכל שאר פרטיה עד"ש ועשית מזבח מקטר קטורת ואח"כ ביאר עצי שטים תעשה אותו אמה ארכו וגו' וצפית אותו זהב טהור וגו' וכל שאר מעשיו. אבל במנורה ושלחן האריך הכתוב תחלה בהן עצמן ובפרטיהן ובסוף הכל אמר בדרך קצרה שבזה ישים עליו לחם תמיד ובזה יעשה שבעה נרות והעלה את נרותיה וגו' וכל זה מורה באצבע שאין הצווי בהן לתשמיש דבר אחר או להכשר מצוה אחרת בלבד רק הן מכוונין לעצמן ושרש דבר נמצא בגופן ממש שלא כדברי הרמב"ן, אשר על כן לא יספיק לנו טעמו אלא שלא למנותן לעצמן:

ולכך נ"ל שטעמו דהרמב"ם שאמר שאין למנותן מפני שאלו כלן חלקי המצוה הכללית ועשו לי מקדש כו' הוא הנכון, ועל הקושיא שאמרנו שהכלים אינן חלקי הבית אשיב שאמת הדבר וכן הוא בכל בתי החול שאין הכלים וכל המטלטלים חלק מהם וכמו שהוכחנו לעיל אבל בבית הגדול והקדוש כל הכלים שבא הצווי לעשותן בו הן הן חלקיו ודבר מעצמותו ממש אף שאינן מחוברים בו וזה מגזרת חכמתו יתברך שיבנו בית קדוש לשמו ושלא תשלם קדושת הבית הזה כי אם בכלים האלה לכבוד ולתפארת, והכוון והדקדוק במושבם ובמקומם אות ומופת על זה דקפיד קרא וקאמר ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת ואת המנורה נוכח השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון וגו' ואין ספק דבכל כי האי גוונא ליכא קפידא במלאכה שאינה צריכה לגופה ובדבר שאינו מכוון לעצמו, ומה אנו צריכין יותר ממאמר הכתוב ועשו לי מקדש וגו' ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וגו' ונראה שהכתוב מבאר את עצמו שהמקדש שזכרו ראשונה הוא מה שאמר אח"כ את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וגו' כלומר שתבנית המשכן בכללו עם תבנית כל כליו יחד הוא המקדש ומכללא משמע שבזולתם אין השם של מקדש שלם והרב כתב כל זה בפירוש בזה השרש ועשו לי מקדש מצות עשה שיהיה לנו בית מוכן כו' ואחר כך בא לתאר חלקיו כו' וכן כתב עוד בפרטי המצות כ' לבנות בית הבחירה לעבודה כו' וכבר ביארנו שזה הכלל כולל מינין רבים המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש כו' עכ"ל. והרמב"ן שכתב הבית והכלים שתי מצות שאינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו כו' יהיה זה כפי דעתו והוא מערכה על הדרוש כי בודאי דעת הרב אינו כן ולשונו מוכיח שכתב מ"ע שיהיה לנו בית ואח"כ בא לתאר

חלקיו דמדקאמר שיש בבית הזה חלקים וסיים שהכל יקרא מקדש הורה שאם יחסר אחד מאותן החלקים לא יקרא מקדש וא"כ מעכבין הם מלהיות מקריבין בו עה"ד שכתב במצוה ס"ג שצונו במעשה קרבן העולה כו' שיהיה על תנאי כך וכך ועל תאר כך כו' כי התאר ההוא ודאי מעכב שם ולהיותו חלק מהמצוה לא ימנה למצוה אחרת וכן כל מה שזכר הוא כאן לתארים במקדש כמו שכתב בהדיא ואח"כ בא לתאר חלקיו כו' הם כלם מעכבין אבל חלקים הם ולא ימנה כל אחד מצוה לעצמה, ודוק:

כתב הרמב"ם ועז"ה ילך הענין בקרבנות הנזכרים בויקרא כי המצוה האחת הוא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין מהקרבנות בעולה שישחטנה ויפשיטנה וינתחנה ויזרוק דמה ויקריב חלבה ואח"כ ישרוף כל בשרה ושיהיה עורה לכהן המקריב כל זאת המלאכה בכללה מצות עשה אחת והיא תורת העולה האמורה בפרשת צו וכן מלאכת החטאת כלה מזביחתה והפשטה כו' היא תורת החטאת ועז"ה תורת האשם ותורת זבח השלמים כו' כי המלאכה היא המצוה ואין למנות כל חלק מחלקיה מצוה, והיות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלקי המצוה, וגם ראשית הגז כלל המצוה הוא שנתנהו לכהן וכן בהוצאת מעשר ראשון שנתנהו ללוי, וטעם מי שמנה מתנות כהונה מצוה אחר שמנה קצת המצות שאותן המתנות חלק מהן כמו העור מהעולה וחזה ושוק מהשלמים וכן מנה יציקות ובלילות פתיתות ומליחות הגשות הנפות והקטרות מצות בפני עצמן יטעה ולא ידע כי אלו כלם חלקי מלאכת המנחה וכמו שיש בחליצה וחלצה נעלו וירקה בפניו וענתה ואמרה וגו' ולא נמנה החליצה והרקיקה והאמירה בפני עצמן אלא הכל מצות חליצה בלבד כיון שהמקובץ מהן מלאכת החליצה כן לא נמנה ויצקת עליה שמן ונתת עליה לבונה במלח תמלח והניף והגיש והקטיר כו' כלן מצות אלא מצוה אחת המלאכה בכללה ע"כ:

והרמב"ן כתב עליו המעשים בדברי הקרבנות היאך נמנה אותם אחר מנותנו מצוה כאשר נקריב אותם, כי הנה נצטוינו להקריב על קצת החטאים חטאת ועל קצתם אשם והצוואה בהקרבתם ארבע מצות עשה ועל כל פנים יצטרך הכתוב ללמדנו מעשה כל אחד מהם כענין שנאמר ואם נפש אחת תחטא בשגגה והביא קרבנה שעירת עזים ושם גמר כל מעשה החטאת א"כ היאך נמנה חובת הקרבתם והמעשה שלהם לשתים ואע"פ שיש מהם באין בנדבה מעשה כלם שוה ולפיכך כללם התורה אדם כי יקריב ואם זבח שלמים יקריבנו ילמד על מעשה חיובם וכ"ש החטאת והאשם שלא יבאו נדבה ועוד שנצטוינו בקרבנות לקיים כל היוצא מפינו בעולה או שלמים וזולתם ולימד מעשה שלהם היאך נתנהג בו בבואנו להשלים הנדר והנה החיוב והמעשה שהוא עושה שתי

מצות אחת הן, ואולי תחשוב כי בבעלי הקרבן הן ארבע מצות נמנין מיניהם אבל מעשיהן מצות חלוקות נצטוו בהן הכהנים לעשות מלאכת החטאת על ענין כך ומלאכת העולה על ענין משונה מן הראשון והשיאך בזה מה שייחד בהן פרשיות זאת תורת העולה זאת תורת המנחה וגו' ואמר בהן צו את אהרן ואת בניו דבר אל אהרן ואל בניו, וזאת כלה השאה אין בו אמת אבל לימד בפרשת צו את אהרן כחטאת כאשם ענין אכילתם, ובעולה הרמת הדשן וכיוצא בהן תוספת השלמת המצוה הראשונה שלימד בפרשת ויקרא חובתן ומעשיהן והרב עצמו בפרטי המצות לא יתעורר לא מזה ולא מזה יעשה אותן מצות חלוקות במנין ואין השתכלותו בענין הזה בא בדקדוק עכ"ל. תופס הוא על מה שכתב הרב כאן המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין מהקרבנות כו' מצות עשה אחת תורת העולה כו' וכן מלאכת החטאת כו' תורת החטאת כו' ואלו הן המצות שמנאן הוא ז"ל אחר כך בפרטי המצות וכתב מצוה ס"ג שצונו במעשה קרבן העולה וס"ד במעשה קרבן החטאת כו' וס"ה וס"ו במעשה האשם ובמעשה זבח השלמים ולפיכך תמה עליו הרמב"ן שאלו המעשים כלם תאר הם לקרבן והיאך ימנם למצות בפני עצמן אחר שהוא מונה כאשר נקריב אותם והוא מה שכתב עוד מצות ס"ט שיקריב כל מי ששגג כו' קרבן חטאת כו' ע' שצונו להקריב כו' אשם תלוי כו' שאם כן שני אלו הדברים אחד הם ולמה ימנה החיוב להקריב הקרבן ותאר הקרבן לשנים כי מאחר שצוה להקריב קרבן כו' צריך שיבאר היאך יהיה מעשהו ותוארו והכל מצוה אחת:

והנה הוא הרמב"ן ז"ל השיב על עצמו בזה ואמר אולי תחשוב כו' ככתוב לעיל ואע"פ שבלשון ספק ואולי כתבו לא יבצר מהיותו הוא בודאי דעת הרב ואני אבארהו וארחיב בו מעט. ואומר שזה שהרמב"ן כותב שמאחר שנצטוינו להקריב קרבנות על חטאים יצטרך הכתוב ללמדנו מעשה כל קרבן מהם וא"כ היאך נמנה חובת ההקרבה והמעשה שלהם לשתים, באמת שטובים היו דבריו ופשוטים מאד אילו היה שהבעלים אשר צוו בהקרבת הקרבן הם עצמן המצווים על מעשהו ותוארו כי אז ודאי צריכין היו לדעת מה הוא הקרבן שיקריבו ומה מעשהו ולא היה ראוי להבדיל המצוה במעשה מהמצוה בהקרבה ולחשוב אותם ב' כי דבר אחד הן בלי ספק אבל הכא המצוה בהקרבה היא לבעלים כדכתיב אדם כי יקריב מכם וגו' וסמך ידו וגו' וכבר נגמרה בכך מצותן של בעלים דהיינו ההקרבה והסמיכה, והמצוה במעשה היתה לכהנים והוא מה שכתב אח"כ ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן וכתב רש"י מדברי רז"ל מקבלה ואילך מצות כהונה וא"כ כל הפרטים הנפרטים אח"כ כלן הם מצוה לכהנים ואין לחברן ולעשותן מצוה אחת עם ההקרבה שהיא היתה לבעלים וכבר נגמרה מצותה עם הסמיכה כנזכר ועל אותן של כהנים כתב

זאת תורת העולה זאת תורת החטאת וגו' וזהו המופת כי אלו מצות מיוחדות לעצמן. וזה ברור כולו זרע אמת והיאך יבלענו הרמב"ן ממקומו באמרו שלימד בפרשת צו כחטאת וכאשם ענין אכילתם ובעולה הרמת הדשן וכיוצא בהן תוספת השלמת המצוה הראשונה שלימד בפרשת ויקרא חובתן ומעשיהם עכ"ל. ופליאה דעת ממני טענתו זאת ומי יכחיש לו זה שכל הכתוב בפרשת צו תשלום המצוה שבפרשת ויקרא כי ודאי כן הוא תשלום אבל תשלום של מצות הכהנים שקצתה נזכרה תחלה בויקרא עם מצות הבעלים כדרך אגב ובא אח"כ תשלומה בפרשת צו. והרב עצמו כן כתב מצוה ס"ד צונו שיהיה קרבן חטאת על התאר כו' והביא לזה מפרשת צו וזאת תורת החטאת כו' וכתב עוד ומבואר ג"כ בויקרא כו' ס"ו צונו שיהיה מעשה זבח השלמים על התאר כו' באומרו ואם זבח שלמים כו', וכמה מהתמהון ממה שכתב הרמב"ן שהרב בפרטי המצות לא התעורר לא בזה ולא בזה, וכבר הראיתי לדעת שהתעורר בזה ובזה כי ההתחלה וההשלמה שהרמב"ן מתפאר עליה קדמו בה הרב ז"ל והכל עשה יפה בעתו, שתחלה כתב מצות המעשה שהיא לכהנים ואח"כ כתב המצוה שהיא לבעלים ואמר מצוה ס"ח שיקריבו ב"ד אם טעו כו' ס"ט שיקריב כל מי ששגג בחטא כו' וכן ע' וע"א וע"ב שאלו כלן לבעלי הקרבן וכל דברי הרב עלו כהוגן אין בהם נפתל ועקש. ומה שכתב עוד הרמב"ן שבה"ג לא ימנה הקרבן בבעל החטא כמו שלא ימנה מיתה ומלקות ושאר העונשין כו' כבר האריך עוד בזה בשרש י"ד כי שם ביתו ושם אדבר עמו ב"ה:

אך מה שהליץ על בה"ג וכתב אבל מנה המצוה בכהנים והקריבו בני אהרן וזרקו בני אהרן כו' ולכן מנה יציקות ובלילות עד"ש מנין לרבות ט"ו עבודות היציקות והבלילות כו' ואלה עבודות נמנות מצות שהכהן כשעושה אחת מאלה עושה מצוה ומברך עליה ע"כ, ונראה שמסתייע מלשון הגמ' שקרא עבודות לכל אלה ואינו סיוע כלל כי הרמב"ם לא יכחיש שעבודות הן אבל אומר שהן חלקים מעבודה הכללית שהיא הקרבת התמיד או המנחה והיא היא שתמנה לא שאר העבודות הנכללין בה שכלן חלקים ממנה, ומ"ש עוד שבכל אחת עושה מצוה ומברך עליה הוא מערכה על הדרוש שהרב יאמר שלא יברך כי אם על העבודה הגדולה לבדה וכל שאר העבודות הקטנות שבה נפטרות עמה והוא ז"ל כן כתב בפירוש המצוה היא הצווי שתהיה מלאכת קרבן הלחם או הסולת שנקריבהו על סדר זה כלו כו' יראה שהסדר בכללו הוא הצווי וכלו מצוה אחת וכן ודאי תהיה הברכה אחת על מעשה הסדר כלו כאחד:

כתב וכן הדין הב' שגזר הרב למנות מה שלוקח הכהן חלק מהמצוה אינו דין שוה לי בכל אבל בדברים הטובלים הם שתי מצות כי החלה שכל העיסה אסורה עלינו עד שנפרישנה

ונצטוינו בה מצוה נפרדת חלה תרימו תרומה היא מצוה אחת ושלא יעלה בלבנו שנרים החלה להוציא העיסה מאיסור ונעזבנה או שנשליכנה לאש צוה אותנו הוא ית' ליתנה לכהן והיא מצוה ב' וכן בתרומה נצטוינו בנתינתה ראשית דגנך ותירושך ויצהרך תתן לו ונצטוינו בהרמתה מאומרו ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה כתרומת גורן כן תרימו אותה הרי שהשוה הכתוב הרמת שתיהן כו' והראיה שההפרשה מצוה לעצמה מ"ש בתוספתא דברכות ההולך להפריש תרומה ומעשרות אומר אשר קב"ו להפריש תרומה ומעשרות מאימתי מברך עליהם משעה שהפרישן, ואם היה המצוה עלינו הנתינה לכהן בלבד לא היו גוזרין עלינו לברך בשעת ההפרשה מן הכלל אשר בידינו כל מצוה שעשייתה אינו גמר מלאכתה כגון בעשיית תפלין אין צריך לברך וכיון שאמרו לברך בשעת ההפרשה למדנו שבהפרשה מצוה ע"כ:

ובאמת כי דברי הרב נכונים מאד בטעמן והשכל גוזר עליהן שבחלה או תרומה לא תהיה בהן ההפרשה לבד מצוה כי אם מה שימשך ממנה והוא תכליתה דהיינו הנתינה לכהן להשכיל להיטיב לו כשאר מתנות כהונה, ומ"ש שבחלה שכל העיסה אסורה עד שנפרישנה נצטוינו בה מצוה נפרדת מחלה תרימו תרומה כו', הנה גם הרמב"ם אומר שהיא מצוה אבל לא נפרדת רק מחוברת אל הנתינה וחלה תרימו תרומה פירושו הוא זה תרימו תרומה כדי ליתנה לכהן, ואין קושיא ממה שהיא אסורה עד שנפריש כי אם היו מתירין לו לאכול טרם יפריש היה מתרשל במצות הנתינה וכשיפריש ישים לבו ויגמור המצוה ויתן. והתוספתא עצמה שאומרת לברך משעה שמפריש כו' שהרמב"ן מקשה ממנה לרב אנא אמינא לאידך גיסא דאדרבה היא ראיה גדולה לו, שאם כדעת הרמב"ן שההפרשה עצמה לבדה היא המצוה מאי קמ"ל מאימתי מברך משעת ההפרשה פשיטא שבשעה שעושה המצוה מברך ועוד מאי משעה שמפריש דקאמר לא הי"ל אלא אימתי מברך בשעה שמפריש כו' אלא ודאי רבותא קאמר והא קמ"ל דאע"ג דעיקר המצוה היא הנתינה לכהן אפילו הכי היא מתחלת משעת ההפרשה ומאותה שעה שהיא תחלת המצוה מברך. ומה שאמר שאם המצוה היתה הנתינה לכהן לא היו גוזרין לברך בשעת ההפרשה מן הכלל דכל מצוה שעשיתה אינו גמר מלאכתה אינו צריך לברך, במחילה רבה אני תמה מזאת הקושיא כי לדעתי לא דמיא כי אוכלא לדנא דהתם הוא בדבר שיש בו מעשה ואף שאותו מעשה הכנה אל המצוה מכל מקום אינו חלק מהמצוה וכגון התפלין שהזכירו שאין עשייתן חלק ממצותן וכל שלא הניחן לא עשה דבר מן המצוה ולא התחיל בה כלל ולכך לא יברך בעשייתן כי במה נחשב הוא אם לא יניחם, אבל הכא ההפרשה חלק מהמצוה ומשעה שמפריש מתחיל במצוה שמפריש הדבר

הניתן כדי ליתנו לכהן ואחר כך נותנו לו אלא שהנתינה ודאי הוא הגמר ועיקר המצוה וכעת השמיעונו כזאת בברייתא שמשעת התחלת המצוה דהיינו ההפרשה שהיא חלק ממנה מברך, ועוד אאריך בביאור זה לקמן בעזרת האל בסוף זה השרש. ומה שאמר שמן הברכה בהפרשה למדנו שההפרשה מצוה לא ידענא מאי קאמר כי הרב לא יכחיש שיש בהפרשה מצוה אלא שאינה מצוה לעצמה וזה מבואר בדבריו כנזכר לעיל:

כתב ועוד שהכהנים עצמם מפרישין תרומה ומעשרות ומצריכין ג"כ לברך עליהן כמו שדרשו מפסוק כן תרימו אלו הלויים גם אתם אלו הכהנים ואילו לא היה מצוה אלא הנתינה בלבד היו הם פטורין מזה עכ"ל. ואיני יודע טעם לזה כלל אם הדבר מצוה אף לכהנים מרבויא דגם למה יהיו פטורין הם מן הנתינה כי עם שכהנים הם יכולין לתתם לכהנים אחרים ויהיה פירוש הכתוב אף בהם כן תרימו ותתנום לכהנים אחרים וכן כתב הרמב"ם פ"ו דמעשר כהן או לוי שלקחו פירות מישראל אחר שנגמרה מלאכתן מוציאין התרומה והמעשרות מהם ונותנים אותן לכהנים וללוים אחרים קנס הוא להם כדי שלא יקפצו לגרנות כו' ע"כ. ועוד אף בפירות של עצמם משדותיהם שכתב הרמב"ם פ"א דמעשר כהנים מפרישין תרומות ומעשרות לעצמן כו' י"ל שאותה הלקיחה שלוקחים עצמן אחר ההפרשה נחשבה להם כאילו יתנוה לכהנים אחרים, בין הכי ובין הכי אין כאן קושיא בשום צד כי אם הם פירות שלקחו מישראל הרי שייך גם בהם הפרשה ונתינה ממש לכהנים אחרים ואם הוא בפירות שלהם מה שמפרישין ונותנין אותם לעצמן חשובה אותה הנתינה כאילו יתנוה לכהנים אחרים ומתקיימת מצותם בכך, ועוד כמו שבלקחו מישראל יש מצוה גמורה לכהנים בתת אותם לשאר הכהנים כן תהיה להפריש ולתת לעצמן דלא חילק הכתוב ולא נתנה חיובה לצדדין כנ"ל ונכון הדבר מאד:

כתב עוד שהרי בחלה טמאה מברך בהפרשתה ואינה ניתנת לכהן אלא משליכה באור ע"כ. ואין זה ממה שיקשה כלל דכיון דהפרשה עצמה חלק מהמצוה כל שלא יכול לבא עד קצה ולגמרה יוצא הוא ידי חובתו בהפרשה וזה שם גמר מצותה:

כתב עוד אבל דברים שאינן טובלין כגון ראשית הגז והמתנות זרוע ולחיים וקיבה לא נמנה אלא נתינתם והוא ג"כ פשטיה דקרא שלא נצטוינו בהן בהרמתן אבל אמר ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה וראשית גז צאנך תתן לו ואינו מברך בהפרשתן כלל אבל במתנות כהונה שבמקדש כגון חלקם מן הקרבנות לא נמנה נתינתם מצוה לפי שלא בא בהן כתוב מצוה אותנו בה אבל הם חלק ה' שלקח מן הקרבנות כמו שצוה באימורים לאשים כן צוה במנות לכהנים כמו כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו וכ"ש החטאת והאשם שהם כלם לו יתברך

והוא מחיה בהן משרתיו ואע"פ שנאמר ואת שוק הימין תתנו לכהן איננו צווי אבל הודעה שהוא לכהן במתנה כמו החזה שאמר בו והיה לאהרן ולבניו כי שניהם ענין אחד ומתנה אחת עכ"ל:

אמר הצעיר הנה במתנות כהונה וראשית הגז אינו חולק הרמב"ן על הרב שאין לו מקום לחלוק כלל ומודה לו שאין בהם אלא מצוה אחת של נתינה בלבד, ולא כתבתי דבריו כי אם מפני מה שאמר בטעם הדבר שנמנה נתינתן בלבד משום שלא נצטוינו בהן בהרמתן ולכך לא נברך בהפרשתן כו', וזה ממנו ז"ל כראיה על דעתו שכתב שבאותן שזכר הכתוב הפרשה ונתינה נמנה אותן לשנים שכיון שאנו רואין במתנות כהונה שאינו מזכיר בהן הפרשה א"כ קפידא איכא במילתא ובדוכתא דלא כתב כי אם נתינה נמנה הנתינה ובדוכתא דכתב הפרשה ונתינה נמנה גם שתיהן, זו היא כונתו ז"ל. ולפי דרכו זה יש להקשות לו דאעיקרא דקרא פירכא אמאי כתב התם הפרשה ונתינה וכונה לעשותן שתי מצות והכא לא כתב אלא נתינה בלבד למצוה אחת, אבל ביאור דבר זה ועיקרו הוא כי זאת מצאנו בחלה שאסור לאכול מן העיסה קודם שיפריש חלה כמו שכתב כאן הרמב"ן וכן הוא בכל שאר דברים הטובלין דגן ותירוש ויצהר אסורים קודם שיפריש מהן תרומה ומעשר והאוכל מהן קודם הפרשה אוכל טבלים, ובמתנות כהונה גרסינן בפרק הזרוע אמר ר' יוחנן אסור לאכול מבהמה שלא הורמו מתנותיה אמר ר' יוחנן כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבלים ולית הלכתא כוותיה ע"כ, וכן פסק הרי"ף והרמב"ם ושאר הפוסקים שמותר לאכול אף שלא הורמו מתנותיה וכתב הרי"ף טעמו של דבר דמתנות אין בהן משום קדושה אלא חובת טבח הן ואי לא יהיב להו איהו דקאי באיסורא ובשרא שרי ע"כ, אבל הרמב"ם כתב בפ"ט דבכורים שאינה דומה לטבל שהרי מתנות כהונה מובדלין ע"כ, וכן כתוב בסמ"ג, ובאמת הוא טעם נכון כי שאר הדברים מעורב בהם ההיתר והאיסור ולכך הן טובלין ומתיר הטבל לא יהיה ניכר אם לא על ידי הפרשה ולפיכך צוה הכתוב להפריש ואמר חלה תרימו תרומה כו' והעיסה ניתרת באותה הרמה לבדה שהרי בה הוא מודה שבא לצאת ידי חובתו בעיסה ודי לו לאוכלה בהיכר זה כי הוא תחלת המצוה אף שעדיין לא נתן לכהן ולא גמר המצוה. והנה היתה ההפרשה בה חלק מהמצוה כמו שכתב הרמב"ם וטוב פתר כי הפרשתו והבדלתו הדבר ממה שהוא דבק בו ודאי מילתא היא וחלק ממש מהנתינה מה שאינו כן מעשה התפלין אל התפלין כי אינן דברים דבוקים לכך אמרו כל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אין מברכין עליה שכיון שאינו גמר מצותה כי לא בעשייה יוצא ידי חובת ההנחה הנה באותה עשייה עדיין לא עשה דבר מהמצוה שהיא ההנחה ולא רושם ממנה כלל אבל

מתנות כהונה הזרוע והלחיים והקיבה אף שהם מחוברים בבהמה מכל מקום יש בהן רושם והיכר לעצמן כאילו היו נבדלין ולכך אינן טובלין כל הבהמה וכשאכל ממנה קודם שהורמו מתנותיה אינו כאוכל טבלים ולא הצריך הכתוב בהן להוציאן מאיסורן דכמופרשים הם מעצמם והפריש ולא הפריש בהו חדא נינהו להיתר אכילה ומפני זה ג"כ לא היה מן הראוי לתלות הברכה בהפרשה. כן נראה לי פירוש טעמו של הרמב"ם, ובזה מוצל הוא עכ"פ מטענתו של הרמב"ן כי אף אם הוא הרמב"ן יחזיק בטעמו של הרי"ף שאמר שחובת הטבח הן מ"מ אינו כדאי להקשות לרב שיש לו בדבר טעם אחר שמתנות כהונה כמופרשין הן ודי בזה הבדל מהן אל הדברים הטובלין כמו שביארתי והוא נפלא בעיני:

שורש יג

השרש השלשה עשר כתב הרב שהמצות לא ירבה מספרם כמספר הימים שתתחייב בהם אותה מצוה כו'. ולא הרהר הרמב"ן כלל אחר זה השרש א"כ גם הוא מודה בו וזה מבואר:

שורש יד

השרש הארבעה עשר כתב הרב שאין למנות קיום הגדרים במצות עשה, וביאור זה כי יש במצות מה שיעד בהן הכתוב עונש כשיעברו עליהן על זו סקילה ועל זו שריפה כו' ולא נשגיח בחילוף העונות, ע"כ:

והרמב"ן טען ואמר אם נתפוס הדרך הזה במנין המצות למנות קיום העונש בעוברים ברמ"ח מצות עשה כן ראוי שימנו עונשי מיתות בית דין אחת לאחת כמנין האישים מחוייבי העונשין לפי שכל אחד מצוה בפני עצמה לסקול מחלל שבת ומצוה אחרת לסקול עובד ע"ז ואין עבירה זו כעבירה זו ולא צוה ה' בהם מצוה כוללת אלא מאמר אחד בכל אחת ופרשה בפני עצמה מטעם בפני עצמו וכי מפני שצונו שתי מצות ברגימת אבן ימנו אחת, א"כ נמנה השביתה ועבודת קרקע בשמיטה וביובל מצוה אחת והשביתה בשבת ויום הכפורים מצוה אחת ותקיעת שופר בראש השנה וביובל אחת, אבל המלקות לא נצטוינו עליה בכל עבירה אלא צונו יתברך מצוה כללית אחר הלאוין כלם שנלקה על כל לאו דומיא דחסימה ובגלוי מן הכתוב לא באו במלקות אלא שתי מצות והפילו השופט והכהו לפניו ולא יוסיף להכותו ולכן לא ימנו המלקיות במצות רבות ע"כ:

ואני אומר מצות העונשין לבית דין מסורה לסקול כל מי שחייב בסקילה ולשרוף כל מי שחייב בשריפה וכן כל שאר העונשין ואם כן מה לנו אם הנענשין מחולפין ומינים ממינים שונים והמצוה על ב"ד אינה אלא בעונש עצמו לתתו אל כל מי שחייב בו והוא

הוא שימנה לא הנענשין. ומה שטען שבכל עבירה מאמר בפני עצמו וטעם בפני עצמו, אינה טענה דודאי לא ראי עבירה זו כעבירה זו ובהכרח צריך שיאמר בהן הכתוב מאמר לכל אחת מהן כפי ענינה והעונש אשר בה ומכל מקום ב"ד אינן מצווין על כל אחד מהנענשין בפרט רק על כל אחד מהעונשין בכלל כגון להמית במיתה פלונית לכל מי שענשה אותו התורה בה ואותה המיתה הכללית אחת היא והיא הראויה לימנות אף אם הנענשין בה רבים:

ומה שהקשה שא"כ נמנה גם השביתה מעבודת קרקע בשמיטה וביובל מצוה אחת, נ"ל דלאו קושיא היא דאע"פ שהענין בשמיטה וביובל אחד והיא השביתה מעבודת קרקע מכל מקום אין לכלול אותן באחת כיון שהכתוב הבדילן בשמות בזו כתב בחריש ובקציר תשבות ובזו כתב וקדשתם את שנת החמשים כו' מצותה של זו שביתה ומצותה של זו קידוש ומלבד ההבדל בשמות יש ג"כ הבדל בענין כי בשמיטה גזר בה הכתוב שתי מצות עשה, אחת והשביעית תשמטנה ונטשתה דהיינו שכל יוצא השדה אותה שנה הפקר לכל, שנית בחריש ובקציר תשבות דהיינו לשבות מעבודת הארץ, וביובל כל שתיהן מצוה אחת כלולה בוקדשתם את שנת כו'. וזו תשובה ברורה כי אין לכלול שביתת שמיטה ויובל במצוה אחת וכן שביתת שבת ויום הכפורים אין לכללם בשם מצוה אחת שאע"פ שהשביתה בכלן אחת מכל מקום משונה זו מזו בעונשין שזדון מלאכה בשבת בסקילה וזדון מלאכה ביום הכפורים בכרת והשינוי הזה ודאי עושה חילוק ביניהן ואין ראוי לכללן במצוה אחת, וכן נמי בתקיעת שופר בראש השנה וביובל לאו מילתא חדא נינהו כדי שנמנה את שתיהן מצוה אחת דהא שניין דא מן דא כמו שכתב שם הרמב"ם בפירוש ואין ענין תקיעת שופר ביובל כענין תקיעת ראש השנה כי זאת זכרון לפני ה' וזו להוציא את העבדים, ואין ספק אצלי שלא כתב הרב זה בלשון שלילה ואין ענין וכו' אלא להמלט מטענת הרמב"ן שטען עליו למה לא נמנה כל מיני תקיעות מצוה אחת ויפה נמלט באומרו שאין ענינה של זו כענינה של זו, ולא נתבאר לי ביטולו של הרמב"ן לראיה שהביא הרב מהמלקות במ"ש שלא נצטוינו על המלקות בכל עבירה כו' ומה בזה כיון דמלאו דחסימה למדנו מלקות לכל לאו מיוחד בתורה כדאיתא בגמ' והרי הוא כאילו כתוב מלקות בפירוש בכל לאו ולאו, ובאמת דבריו בזה אצלי תמוהין ומטוניה לא יהיו מלקין על כל הלאוין אלא מלקות אחת מאחר שכלן במצוה כללית נאמרו ויהיה זה כלאו שבכללות, ואין באלו הדברים שום טעם:

כתב עוד הרמב"ן ראיתי הרב לועג מאמרם זו מצות הנסקלין מופת שירי שהם ספרו מעשה הסקילה כיצד נעשה וכן יספרו מצות השביתה כיצד ומצות תקיעת שופר כיצד

וכל כיוצא בה ע"כ. וסתומים וחתומים דבריו. אך ממה שהקדים לזה ממחלוקתו על הרב שראוי למנות עונשי המיתות כמנין האישים המחוייבין בעונשין ההם ולא כמנין המיתות עצמן כמ"ש הרב נראה שהבין בדברי הרב שממאמר זו מצות הנסקלין כו' מביא ראיה לדעתו שכל אחת מהמיתות היא המצוה והביאו לזה מה שכתב הרב אופן מנינם שמנה ארבע מיתות ב"ד מ"ע ולשון משנה זו מצות הנסקלין כו' וחשב הוא ז"ל שהראיה מלשון המשנה היא אל הסמוך שכתב במנין ארבע מיתות לארבע מצות עשה ולכך הוא טוען עליו שאין לו לרב ז"ל ממאמר זו מצות הנסקלין ראיה שכל מיתה בלבד היא המצוה ולא המחוייבים בה דהתם לא נחיתו אלא לספר מעשה הסקילה כיצד כו' ולעולם דלענין המנין נמנה המצות למנין המחוייבין במיתה ולא לענין המיתות, זה הוא מה שהבין הרמב"ן בפירוש דברי הרב. אבל לדעתי לא היתה זו כונתו כי הוא ז"ל כתב שם שני דברים, אחד זכר המיתות והעונשין וכתב אחריהן והנה כל העונשין האלו מצות עשה כו' וזהו ענין אחד שיש למנות העונשין למצוה מן המצות, ועוד אמר ענין ב' ואופן מנינן שמנה ארבע מיתות בארבע מצות עשה, כלומר ולא נמנם מצות רבות כמנין העבירות שעליהן הן המיתות, ואחרי שכתב זה שב לבאר אחד לאחד. ועל הראשונה שכתב שהעונשין הן מצות הביא מזו מצות הנסקלין כו' מצות הנשרפין כו' שהרי כאן זכרו המיתות בשם מצוה וסיים וכמו כן ראוי שנמנה המלקות מצוה, וזו הוראה מבוארת שעד כאן בביאור שהעונשין נקראין מצוה הוא עוסק, ואח"ז שב לבאר הדבר הב' שכתב שארבע מיתות נמנם לארבע מצות ולא נמנם רבות כמנין העונשין וז"ש כאן עוד ואין ראוי למנות כל עונש מיוחד מצוה בפני עצמה עד שנאמר שהצווי אשר צונו לסקול מחלל השבת מצות עשה אחת וסקילת בעל אוב מצוה ב' כו' והביא ראיה לזה מהמלקות כנזכר בלשונו הכתוב לעיל ובהיות שזה כן והרב לא הביא ראיה מהמשנה אלא בלבד לחלוקה הא' שהמיתה היא מצוה אם כן אין טענתו דהרמב"ן טענה כי אף שתהיה כונת המשנה לספר מעשה המיתה וכמו שהוא אומר מ"מ ראייתו של הרב ראיה שהרי בשם מצוה סיפרה מעשה שלה כמו שסיפרה מעשה השביתה ומעשה תקיעת שופר בשם מצוה, והנה כי כן ראייתו דהרמב"ם ממצות הנסקלין על מה שהביאה אינה מופת שירי כמו שהרמב"ן לועג ממנה אבל היא מופת גמור וברור, והמשכיל יבין:

כתב הרב ואני תמה על איש שמנה חייבי מיתות ב"ד כלן איש ואיש מכלל מל"ת אחרי כן מנה הדברים המוזהר מהם אשר תתחייב עליה המיתה גם כן בכלל מל"ת כמו שמנה בה"ג המחלל שבת בכלל מחייבי סקילה אחרי כן מנה לא תעשה כל מלאכה הנה

לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעונשין מל"ת ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא:

והרמב"ן כתב עליו ואני תמה ומתפלא על הרב הפלא ופלא שיאשים לבה"ג ויתפוש עליו למה לא יסתכל בדבריו וכו' ומ"מ לאו בפני עצמו הוא שמנענו מלחמר אחר הבהמה הנושאת משוי או הטוחנת או העושה אחת מהמלאכות כו' עכ"ל:

וקורא אני עליו של אחרים הוא רואה ומאשים לרב שלא נסתכל בדברי הגאון כמו בדברי התלמידים ושלו אינו רואה שלא נסתכל בדברי הרב אפי' כמו בדברי תלמידי התלמידים. כי הנה הוא הרמב"ן תופס עליו שהחשיבו לבה"ג ממבולבלי השכל והוא ז"ל מחשיבו לרב ז"ל לא ממבולבלי השכל בלבד אלא אף ממבולבלי החוש שעינים לו ולא ראה זה שכתב בה"ג בהדיא לא תעשה דלאו דאבות מלאכות כו' בהיות שהוא הרב מזכיר לשונו דבה"ג בזה ואפס קצהו ראה וכלו לא ראה או שראה וידע ועשה עצמו כאילו לא ידעו, זו אף זו הס כי לא להזכיר על קטן מקטני התלמידים כל שכן על גדול הגדולים ברבנים ז"ל. ולכן אני אומר שטענת הרב היא על הלשון הזה עצמו דבה"ג כאשר זכרו הרמב"ן משמו ועם כל זה הקשה הרב עליו קושייתו ויש לה פנים כמו שאבאר. הנה הרמב"ן כותב לקמן כי המלאכות שאדם עושה בגופו ומתחייב בהן מיתה לא הוצרכו לדרשן מפ' לא תעשה מלאכה וגו' אתה ובהמתך דמכל העושה בו מלאכה יומת נפקי ומ"מ אף שיהיה זה כן בדבריו עונש שמענו מאותו פ' אזהרה לא שמענו ומן הכלל שיש בידינו לא ענש אלא א"כ הזהיר ורגילין בכל התלמוד לומר ואזהרתיה מהכא כו' צריכין אנו לומר עכ"פ דהכא נמי אזהרתיה מלא תעשה מלאכה ובפירוש כתב רש"י פכ"ד דשבת מהאי קרא נפקא להו אזהרה וכן כתב הרמב"ן עצמו שיש בכלל לא תעשה מלאכה כו' מעשה שאין בו מיתת ב"ד ומעשה שיש בו מיתת ב"ד וא"כ דומה זה ללאו שבכללות וכל לאו שבכללות אף שהוא כולל דברים רבים נמנהו ללאו אחד במנין המצות ואבוהון דכלהון דם דכתב קרא לא תאכלו על הדם כי הלאו הזה כולל הוא גם מה שחייבין עליו מיתה וכמ"ש בפ' ארבע מיתות אזהרה לבן סורר ומורה מנין ת"ל לא תאכלו על הדם מ"מ מל"ת אחת היא אצל בה"ג דבמספר הלאוין לא זכר כי אם לא תאכלו על הדם בלבד ולפיכך טוען הרב עליו וטענתו טענה שמנה תחלה מחלל שבת בכלל ל"ת דחייבי סקילה ואח"כ מנה עוד לאו דלא תעשה מלאכה, כי אף שלא מנאו עתה אלא ללאו שאינו מאבות מלאכות מ"מ הוא הלאו עצמו שמנה תחלה בחייבי סקילה ועכ"פ זה וזה לאו אחד הוא ומנאו לשנים ויש בזה די קיום והעמדה לקושית הרב ז"ל על בה"ג אף בהנחתו של הרמב"ן:

אבל לפי דעתי הנחתו זאת דהרמב"ן בבה"ג ידים אין לה ועכ"פ לא היתה דעתו של בה"ג אלא כמו שהבין הרב בו שמונה העונשין וגם הדברים שיתחייבו עליהן העונשין וזה דעת בה"ג אצל הרב ממה שמנה עונש הסקילה על חילול שבת ומנה עוד לא תעשה מלאכה כנזכר לעיל, זאת ראיה אחת, ועוד אחרת שהנה הוא בה"ג מונה שם כל מיני עונשי המיתות ובכללן עונש הכרת ואמר כ"ב בכרת וכלן לאוין חוץ משנים שלא עשה פסח ושלא מל כי כל חייבי מיתה וכרת לא תעשה הן חוץ מאלו השנים שהן מ"ע ויש עליהן כרת כמו שמפורש בראשון מכריתות וזה הוא לשונו דבה"ג שכתב בסוף מנין הלאוין אלו רע"ז לאוין וע"א עבירות שבמיתות ו' עונשין הרי אלו שמ"ח מל"ת כו' ע"כ, וכיון שהרע"ז והע"א אצלו לאוין שכן כללן ואמר על כלן אלו שמ"ח מל"ת קשה היאך הכניס בכללן לא עשה פסח ולא מל כי אלו שתיהן מ"ע הן וזהו אשר דקדק בלשונו שלא כתב וע"א לאוין שבמיתות כו' אלא וע"א עבירות שבמיתות כו' מפני שכלן עבירות ולא כלן לאוין כי יש בתוכן אלו השתים שהן מ"ע וכן חזר אח"כ ומנאן אלו השתים בתוך מ"ע וכתב ציצית ומילה כו' לעשות פסח כו' אלא ודאי זו הוראה ברורה שהעונשין עצמן הוא שמנה ללאוין ואלו השתי מ"ע עונשן אחד הוא עם ענשי שאר הלאוין שמנה לפיכך בלל ענשן וענשי שאר הלאוין כלם יחד במנין הלאוין ואח"כ חזר ומנה אלו השתים למ"ע ממש כאשר הן, ועוד ראיה משאר מל"ת עצמן כי שם מנה תחלה פרועי ראש במחוייבי מיתה ואח"כ חזר ומנאן בלאוין ראשיכם אל תפרעו כו' וזאת טענה שאין לו להרמב"ן עליה תשובה כלל ובהכרח יש לו להודות לרב עליה דבה"ג מונה ללאוין העונשין עצמן וגם הדברים המחייבין העונשין ההם, ועוד יגיד עליו רעו בעל ספר המצות שהוא הולך בדרך בה"ג למנות המצות במנין האישים הנסקלין והנשרפים כו' וגם הוא מונה כן העונשין ובעלי העונשים כמו שזכר הרמב"ם משמו. ומ"ש הרמב"ן שבה"ג כבר נזהר בעריות ובזולתן שלא החזיר בהן הלאוין כמו שחשדו הרב וכו', לא הועיל בזה כלום כי מה בכך והיאך ימלט עם אותן שנזהר בהן לאותן שלא נזהר וזאת היא עצמה תמיהת הרב כו' כתב הם נבוכים פעם מונין אותן לבדן ופעם מונין העונשין והדבר אשר יענש עליו. ודוק הדק היטב בכל מה שכתבתי בזה כי הוא נפלא בקיום הבנת הרב בבה"ג ועומק טענתו עליו אשר משיגיו לא שתו אליו לב:

כתב הרמב"ן עוד כתב הרב פ"כ דשבת אם הוציא על הבהמה אע"פ שהוא מצווה על שביתתה אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משוי פטור והלא לאו מפורש בתורה לא תעשה מלאכה וגו' ובהמתך וגו' שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין, אלו

דבריו. כסבור לומר שאין במשמע הלאו הזה אלא החורש וכלי המחרישה בידו וכיוצא בה מן המלאכות שהוא בעצמו העושה והוא והנסקל בהתראה כו' וזה כלו טעות מתבאר בהלכה שהם פירשו הלאו הזה לא תעשה מלאכה ובהמתך במחמר ופטרוהו מחטאת משום דלא עביד מעשה בגופיה ופטרוהו גם ממיתת ב"ד כו' ולא פירשוהו בחורש זולתן ומלאכות הנעשות בגופו של אדם שמתחייב בה מיתה שאותן מלאכות לא הוצרכו לדרשן מפ' אתה ובהמתך כו' אבל בדבר שאין בו חיוב מיתה וכרת אלא לאו בעלמא הם מעמידין הכתוב הזה אתה ובהמתך וכן מפרש בראשון מיבמות דלא תעשה דמחמר הוא לאו בפ"ע שאין בו כרת בלאו דאבות מלאכות, ומ"ש שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד מפני שהוא שוה אצלם הלאו שחייבין עליו מיתה על מעשה זה בהתראה עם הלאו שיהיה בכללו מעשה שאין בו מיתת ב"ד ומעשה שיהיה בו חיוב מיתת ב"ד ולדברי הפוטר זה ממלקות אף זה פטור כו', אלה דברי הרמב"ן ודלוגו עלי אהבה:

ואם פירוש דברי הרב הוא כמו שהוא ז"ל אומר עליו כאן כסבור לומר כו' וכן הוא ודאי משמעות דבריו כפשוטן אין ספק שכפי זה טעות גמור ומבואר הוא מתוך כל אותה הלכה שבפ' מי שהחשיך כאשר יראה המעיין שם ואין להאריך בזה, אבל מצאתי להרב המגיד ז"ל כתב וז"ל וביאור דברי רבינו נ"ל והלא לאו מפורש בתורה גבי בהמה וילקה עליו ותירץ שהלאו ההוא אינו בא למלאכת בהמה בלא סיוע האדם אלא למלאכה שהאדם והבהמה שותפים בה ויש בכלל זה החרישה כו' אלא שכיון שלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך כולל אף בבהמה מלאכה שעושה אותה במזיד נהרג עליה והיא החרישה אפי' בשאר מלאכות הבהמות אע"פ שהאדם משותף בהן כגון מחמר אינו לוקה לפי שיש בלאו זה אזהרה למלאכה שיש בה מיתת ב"ד, וזה נ"ל מבואר בלשונו שהוא סובר שבמחמר יש לאו ואין לוקין עליו דאל"כ לא הוצרך לומר ונמצא לאו זה שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, והרמב"ן סבור בדעת הרב שאין במחמר לאו כלל דלא תעשה לא בא אלא למלאכות שחייבין עליהן מיתת ב"ד כגון חרישה והקשה עליו בזה עכ"ל. ומה שאמר דאל"כ לא הוצרך לומר ונמצא לאו זה כו' קשה לי דלפירוש הרמב"ן ונמצא לאו זה כו' דקאמר הרב לא קאי למחמר דודאי מחמר לא צריך טעמא כיון שאין בו לאו אבל אחורש קאי וקאמר שאף שיש בו לאו אינו לוקה משום שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, אם לא תהיה כוונת הרב המגיד דלא הוצרך לו לומר זה כאן שלא לכך בא אלא למחמר והא קאמר שאין בו לאו אלא בחורש והוה סגי ליה בהכי למה שהקשה הלא לאו מפורש בתורה כו' וזו אינה קושיא כל כך דהשתא דאתי לחורש פירש בו שאף עליו אינו לוקה מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ומ"מ נראה לי דאי אחורש דסמיך קאי לא היה ראוי

שיאמר ונמצא לאו כו' אלא שיסמיך הדברים וכן יאמר שלא יחרוש בה כו' והוא לאו כו' אבל האי לישנא דונמצא מורה שחוזר אל ענין אחר והיינו מחמר דלעיל שהקשה בו והלא לאו מפורש וכו' ותירץ לזה דעיקר הלאו בחורש וכו' שנמצא אם כן שאף המחמר פטור כי הוא לאו שניתן כו' ונפקא מינה שמודה הרמב"ם שיש לאו במחמר כפי' הרב המגיד:

כתב הרמב"ן עוד בה"ג רואה שלא ימנו העונשין כלל לא במצות עשה וכו' אשר האשים אותו הרב בהן עכ"ל:

ולכאורה היו נראין דבריו בקרבן כי האדם יביאהו לכפרה על עצמו וצרכו הוא ולמה נמנה אותו עליו למצוה ויחשבה לו צדקה אבל לפי זה ראוי שנאמר כן בכל מל"ת הניתק לעשה והרי הוא בה"ג מונה שילום גזל במ"ע ולמה יחשבה לו מצוה והוא בא לצאת ידי חובת גזלו ולהשיבו כדי שיתכפר לו חטאתו, אבל קרוב הדבר מאד שנאמר שכל אלו מצות הן לאדם מאתו יתברך ומצד זה שהוא מקיים ועושה מצוה בכך יכופר לו עונו הראשון וזהו טעם הקרבן שאדם מביא על עצמו במצות ה' כנזכר אך בגמולין והעונשין הנה הכרת והמיתה בידי שמים פשיטא שאין בהם מקום למנותם במצות כמו שמנאן בעל ספר המצות שזכרו הרמב"ם כי אלו ודאי מאת ה' מן השמים והאדם אינו עושה דבר שיחשב לו מצוה וזה ברור, אמנם שאר העונשין כד' מיתות ומלקות למה לא ימנו מצות לב"ד שישלמו לחטאים גמולם בראשם וכל העם ישמעו וייראו, וכבר חזר הרמב"ן והודה כי דעת הרב למנות העונשין למצות הוא הטוב והישר שמצוה עלינו באמת לעשות הדין במחוייבין כו' והביא ראיה מריש יבמות שאמרו שם לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת ומה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד כו' ופירשו אבל מיתת ב"ד דחיא דאתי עשה ודחי לא תעשה כו' וא"כ ראוי למנות מיתת ב"ד מ"ע. ולי הצעיר עוד ראיה ברורה ממה שאמר בספרי פ' ראה ידך תהיה בו בראשונה להמיתו מצות ביד הניסת להמיתו, ובפרשת שופטים בעובד ע"ז יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו מצוה בעדים להמיתו כו' הא קמן שהמיתה על כל מי שהוטלה עליו לעשותה מצוה היא לו:

ואף שהרמב"ן מודה הוא לרב שמונה העונשין מצות עדיין הוא חולק עליו במה שכתב בזה השרש למנות כל מין מהעונשין מצוה אחת וכנגד זה הוא הרמב"ן אומר אבל הנראה במנין שיהיו העונשין נמנין אחד לאחד כמצוה בהם או שימנם כלם מצוה כו' אין הפרש בין המומתין באבן או בעופרת, והנראה אלי שאנו נצטוינו במומתים כלם מפסוק שנאמר ובערת הרע מקרבך אמרו בער עושי רעות מישראל והיא מצות עשה שלהם אבל

הכתוב בהם מות יומתו דמיו בו דמיהם בם ירצה בהם שהם חייבין מיתה ואומרו יתברך במקצתם וסקלתם אותו באבנים ובמקצתם באש ישרפו כו' הוא חלק המצוה עכ"ל. באומרו שיהיו העונשין נמנין אחד לאחד כמצוה בהם ר"ל שיהיו המצות כמספר אותם אשר ב"ד מצווה בהם לענשם והכונה למנותן כפי הנענשין ולא כפי העונשין וזה כבר ביטלו יפה הרב במה שאמר שאם היה מנין המצות לפי מנין המחוייבין היה ראוי גם כן שימנו המלקיות על זה הדרך ויהיה מלקות אוכל נבלה מצוה אחת ומלקות אוכל חזיר מצוה ב' כו' וכן אם ימנו כל הלאוין לפי מנין המלקיות יעלה מנין מ"ע ליותר מארבע מאות כו' וזו ודאי טענה שאין עליה תשובה הגונה הגם שהרמב"ן חתר לבלעה חנם הבאתי דבריו לעיל ותשובתן בצדן יע"ש כי אין צורך לכפול:

אך מה שכתב עוד למנות העונשין כלם מצוה אחת ופרטיהן חלקים ממנה קרוב הדבר מאד ומתקבל אל הדעת. גם שכלי הדל אל זה הוא נוטה שתהיה המצוה כוללת לייסר כל עושה רע באיש ואיש הראוי לו כפי חטאו ומכל מקום לא אקבל שמצוה הכוללת הזאת היא מובערת הרע מקרבך כמו שהוא ז"ל אומר. כי לפי דעתי אין ענין הכתוב ההוא מצוה אלא הודעת תועלת הנמשך מהמצוה במיתת החוטא וזהו טעם מקרבך כי מהיותו בקרבם יש בחייו להם נזק כי יעשו כמוהו ותועלת במותו שלא ילמדו ממעשיו גם יראו כי בחטאו מת וייטיבו דרכיהם ומקרא מפורש הוא וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה בקרבך, דוק שאמר הכא נמי בקרבך מקביל אל מה שאמר ובערת הרע בקרבך, והנה זה טעם נוסף במיתת החוטא לתועלת של ישראל דלגבי דידיה גופיה אין אנו צריכין לזה כי גוע בעונו וקרא כתיב בהדיא והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו כו' וכן פירוש מות יומתו דמיהם בם רוצה לומר שהם עצמם גרמו מיתתם ברוע מעלליהם, ובפרק הנשרפין טרפה שרבע בפני ב"ד חייב שלא בפני ב"ד פטור בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך שלא בפני ב"ד פטור דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, ופירש רש"י ובערת הרע והרי ראהו רוצח, שלא בפני ב"ד ואתה בא לחייבו ע"פ עדים פטור כו' שאם הוזמו אין נהרגין דגברא קטילא בעו למקטל ע"כ, הא קמן דמפקי מקרא דובערת הרע מקרבך מיתה למי שלא נתפרשה בו מיתה בתורה ומביאין אותה מכלל דובערת הרע כו' כי מי שיש לו מיתה כתובה בתורה מיתתו היא מצותו ואין אנו צריכין בה לובערת הרע כו' אלא לטעם בלבד כנזכר ומזה בטלה הראיה שהביא הרמב"ן ז"ל מפ' שילוח הקן שאמר בעוף שהרג את הנפש דבעי לאתוייה לבי דינא וקיומי ביה ובערת הרע מקרבך ואין בעוף הזה כתוב ובערת הרע ומסקול יסקל השור נתחייב במיתה אלא שכל המומתין מצותן מובערת הרע מקרבך והיא מצות עשה שלהם שממנה

מומתים והסקילה והשרפה חלק מהמצוה עכ"ל. ואין זה הכרח כלל דמסקול יסקל השור לא היו סוקלין העוף שלא נזכרה בו סקילה ושמא לא היו גוזרין בו מיתה כלל מטעם דאין עונשין מן הדין ולכך אמרו שהוא בובערת הרע שהוא פ' כולל ביעור כל עושי רע והעוף גם כן נכלל בו וזהו טעם ג"כ למה שאמרו שאם אינך יכול להמיתם במיתה הכתובה בהם שימותו בכל מיתה שיכול כו' שהיא ראיה האחרת שהביא הרמב"ן וחתם בה הנה כלם נכללים למיתה והיא מצוה אחת עכ"ל. ואינה ראיה כי לעולם כל מיתה הכתובה בהם היא המצוה ובערת הרע תיקון הוא למי שלא יוכל לקיים בו המצוה כדי שלא יהיה חוטא נשכר ובכל מיתה שיוכלו ימיתוהו וזה על דרך אע"פ שארבע מיתות בטלו כלומר שהן הן המצוה דין ארבע מיתות לא בטלו ולפ"ז קרוב הדבר להפך ממה שאמר הרמב"ן שהמצוה הכללית היא מובערת הרע והמיתות המפורשות חלקים ממנה דאדרבה המיתות המפורשות הן הן המצוה ובערת הרע מקרבך חלק מהן ולאתויי אותם שאין מיתתם מפורשת בשום מקום או אותם שנתפרשה בהם מיתה ולא יוכלו להמיתם בה שימיתוהו בכל איזו מיתה שתשיג ידם, רק הדבקים בה' חיים כלם, ואלהים חיים ומלך עולם יקימנו ונחיה לפניו, אליו אקרא ואשפוך את נפשי, כי כמו שהיטיב עמי עזרני וברכני עד כה שהשלמתי מה שידי השיגה בהשגות שעל הי"ד שרשים, כן יעזרני ויהיה עם פי ולשוני תמהר לדבר שיחות נכוחות גם בהשגות אשר במנין המצות, וזה החלי בשם ה':

מצוה עשה

מצוה א

כתב הרמב"ם ז"ל המצוה הראשונה שנצטוינו באמונת האלהות וכו' ע"כ. והוא ז"ל בזה חולק על בה"ג שלא מנה לזו בכלל מ"ע והרמב"ן נתן טעם לו שאין להביא במנין התרי"ג אלא מה שהן מצותיו או גזרותיו ית' לעשות או שלא לעשות אבל האמונה באלהות הוא העיקר והשרש שממנו נולדו המצות ואין להכניסו במנינן. והראב"ע בפ' ואתחנן מסכים ג"כ אל הדעת הזה שכתב דבור אנכי ה' אינו מעשרה כי הוא המצוה. ובפ' יתרו כתב דבור אנכי הוא השרש והוא כנגד העצם הנושא את תשעת המקרים וכדמות האחד במספר העשרה ע"כ. פי' כמו שהאחד הוא מהעשרה ואינו נספר עמהם כי הוא יסוד המספר כן דבור אנכי הוא היסוד ואינו מן המנין והרמב"ן הביא ראיה לבה"ג ממאמר המכילתא לא יהיה לך אלהים אחרים וכו' כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי כו' ע"כ. הנה עשו קבלת המלכות ענין בפני עצמו והמצות הנגזרות מאתו יתברך ענין אחר עכ"ל.

כלומר וזה ודאי כדעת בה"ג שלא מנה אנכי למצוה. אבל אח"כ בהשגותיו למל"ת חזר והסכים למנותה מצוה כדעת הרמב"ם והביא עוד שם המאמר הזה עצמו וכתב אחריו ביארנו פעמים הרבה כי דבור אנכי הוא קבלת מלכותו כלומר האמונה באלהות ואמרם שקבלתם עליכם במצרים הוא לומר שכבר האמינו באלהותו במצרים מאמרו ויאמן העם ויאמינו בה' והאמונה ההיא הזכירו עתה וקבלו אותה עליהם ואמרו הן כו' א"כ דבר ברור הוא שדבור ראשון ראוי למנותו אחד והוא המצוה להאמין בעיקר עכ"ל. והנראה ממנו שבזה חזר ממה שטען תחלה שהאמונה באלהות הוא העיקר ואין להכניסו במנין המצות שהן מסובבות מהעיקר ותירץ לזה עכשיו באומרו שהמצוה עצמה זו היא להאמין בעיקר עצמו, ולא יעלם מה שהקשה עליו כי הוא הביא למעלה המאמר הזה לראיה על בה"ג וכן הוא ודאי שפשוטו של מאמר מסייע ליה לבה"ג ולשונו כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי כוונתו שלא זכרו בו הצווי אלא על הגזרות לא על האלהות שהוא השרש אל הגזרות כי לא אמרו קבלו אלהותי וקבלו גזרותי אלא קבלו גזרותי בלבד, וא"כ דברו זה של הרמב"ן האחרון לכאורה לא יערב לחך ומ"מ אנכי אערבנ"ו לקמן בעז"ה:

ותחלה אומר שהראיה שהביא הרמב"ם ממאמר אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום דוחה אותה הרמב"ן באומרו שהכונה באותו מאמר הוא שיש בדבור לא יהיה לך שתי מצות ישלימו לתרי"ג והם לא יהיה לך ולא תעשה לך ענין אחד והוא המניעה בצלמים, לא תשתחוה להם ולא תעבדם מצוה אחרת והיא המניעה בע"ז, כי עד כאן הדברות מפי הגבורה מובנות לכלם כאשר הם בלשון מדבר בעדו אנכי ה' על פני כו' ושאר הדברות בלשון נביא מתרגם ביניהם ע"כ. וכיוצא בו כתב הרב חסדאי בהקדמת אור ה' שלו לא היתה הכונה באמרם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום שיהיה כל אחת מצוה אבל למה ששניהם ישתתפו בלשון מדבר בעדו כו' ע"כ. ובמחילה מכבוד גדולת חכמת שניהם הנה לפי דבריהם על הדבור כלו עד הסוף היתה כונת המאמר שמפי הגבורה שמעוהו ובפירוש כתב הרב חסדאי אמנם אנכי ולא יהיה לך הוא כולל כל הדבור הנמשך עד לאוהבי ולשומרי מצותי ע"כ. וא"כ קשה למה זכרו אלו השני פסוקים לבדם אנכי ולא יהיה לך כו' ולא שאר הפסוקים שיש בדבור עצמו בפרט לא תשתחוה להם כי הוא אחד מהמשלימים המנין לפי דבריו והיה להם להזכירו. ואם יאמר שזכרו השנים הראשונים לרמז ההתחלה ורצונם גם על השאר שאחריהם וזו היתה כוונת הרב חסדאי באומרו כולל כל הדבור הנמשך כו' א"כ גם לא יהיה לך למה הזכירוהו ולא היה להם להזכיר אלא אנכי לבדו שהוא ההתחלה הגמורה ויהיה הוא לבדו רמז על הדבור כולו. והלשון ההגון יותר היה שיאמרו בפירוש אנכי עד ולשומרי מצותי מפי הגבורה שמעוהו,

אבל באומרם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה נראה שבדיוק מכוונין אל שני אלו בלבד והעיקר הוא לתרץ מה שהקשו שם דתורה תרי"א הוו כלומר וחסרים שנים ממנין התרי"ג והיה התירוץ ששנים אלו החסרים הנה הנם אנכי ולא יהיה לך שמפי הגבורה שמעום וכאילו אמרו שתי מצות אשר באלו השני פסוקים מפי הגבורה שמעום ובם הוא שלם מנין התרי"ג ולא יכול איש להכחיש שמהלשון הזה להרמב"ם ראיה ראויה כשתובן על בוריה. ועוד לי לאורי ראיה אחרת גמורה והגונה, לית נגר ובר נגר די יפרקינה, ממאי דאיתא בפסיקתא רבתא עשרה דברים ניתנו כנגד עשרה מאמרות אנכי כנגד יהי אור וכן הוא אומר והיה לך ה' לאור עולם לא יהיה לך כנגד מאמר שני יהי רקיע כו', הא קמן בהדיא אמרו אנכי כנגד יהי אור שהוא המאמר הראשון ובהדיא אמרו עוד לא יהיה לך כנגד מאמר שני וא"כ היא מצוה שניה וממילא אנכי ה' היא המצוה הראשונה כנגד מאמר ראשון כנזכר, וזו להרמב"ם ראיה שאין עליה תשובה:

כתב עוד הרמב"ן שם בהשגותיו על מל"ת וז"ל הנה לדברי הרב בפ' לא יהיה לך אלהים אחרים ארבע מצות, מניעה מהאמין האלהות לזולתו, ומניעה מעשיית צלמים אע"פ שלא עבדם והיא למלקות, ומניעה מהשתחוות לכל ע"ז, ומניעה מכל עבודה כדרכה. וכבר ביארו החכמים ששמעו מפי משה מצות מנין תור"ה בגימטריא ושתי המצות ששמעו מפי הגבורה השלימו תרי"ג והרב כותב זה כמה פעמים ואינו נזכר. ועוד הרי הסכימה דעתו שדבור אנכי מ"ע וא"כ נמצאו מפי משה תר"ח ומפי הגבורה חמש, וזה טעות מפורסם עכ"ל:

וכל הרואה או שומע ימלא פיו תמיהת"ו על הרמב"ן שהוא טועה פושע או שוכח ואינו נזכר אפי' מדברי עצמו ע"פ מה שהוא הרמב"ן מפרש במאמר אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה כו' שכוונו על הדבור כלו שלכך הקשה דמאחר שלדעת הרב יש ה' באותו דבור א"כ חמש הן ששמעו מפי הגבורה כו', וזה ודאי תימה שיהיה מקשה על הרמב"ם עם הפירוש שהוא הרמב"ן מפרש במאמר כי הרמב"ם לא יפרש זה המאמר על הדבור כולו ולא יעשה עיקר מהיות כללות הדבור בלשון מדבר בעדו כמו שהרמב"ן מפרש כנזכר לעיל ולא אמר שכוונו באנכי ולא יהיה לך אלא על שתי המצות הנכללות באלו השני כתובים שזכרום בשם אנכי ולא יהיה לך לא על המצות שבשאר הפסוקים וכבר ביאר הוא ז"ל בפ' ל"ג מהשני מהמורה טעם או פירוש במאמר מפי הגבורה שמעום וז"ל, יש להם מאמר כתוב בהרבה מדרשות גם בתלמוד וה"א אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום רוצים בזה שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למרע"ה ולא היה מרע"ה מגיעם

אליהם וזה ששני אלו השרשים ר"ל מציאות האל והיותו אחד אמנם יושג בעיון האנושי וכל שיודע במופת משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה עכ"ל:

והרשב"ץ בפירושו לאזהרות קראו זוהר הרקיע כתב שמצא סמך לדברי בה"ג שדבור אנכי אינו מצוה ממה שאמרו בהוריות דרך חקירה בפ' כי תשגו מנ"ל דבע"ז משתעי קרא דבי רבי ישמעאל תנא למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם איזו היא מצוה שנאמר בתחלה הוי אומר זו ע"ז והקשו על זה והאמר מר עשר מצות נצטוו ישראל במרה אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא ואילו היה דבור אנכי נמנה מתרי"ג לא היה הדבור בע"ז מצוה שנאמר בתחלה עכ"ל. וכונתו מבוארת דלא יהיה לך אלהים אחרים על פני היא אזהרה מע"ז ואמרו עליה שהיא המצוה שנאמר בתחלה א"כ דבור אנכי שהוא קודם לא יהיה לך אינו מצוה שאם היתה מצוה היא אשר נאמרה בתחלה ולא ע"ז. ואין זו קושיא כלל כי אנכי ולא יהיה לך שתיהן גם יחד הרחקה הן מן ע"ז והענין בהן אנכי אלוה ולא אחר אין הבדל ביניהן אלא שזו מצות עשה להאמין שהוא האלוה וזו מל"ת שלא לתת האלהות לאחר עמו וצדקו א"כ במ"ש שהע"ז היא המצוה שנאמר בתחלה אף אם כוונו על אנכי שהוא דבור ראשון ומצוה ראשונה כדעת הרב ויפה כיון זה הדבר כאשר הוא כן עלה על דעתי וגם העליתיו על ספר ואח"כ נזדמן לי מ"ש רש"י שם בגמרא שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז דכתיב בתחלת עשרת הדברות אנכי ולא יהיה לך דהיינו ע"ז עכ"ל, ראו עיני ושמח לבי ומחזיקנא טיבותא לשכלי הדל כי לא יחדל מהשכיל דבר גדול אשר דברו הנביא אבי המפרשים רש"י ז"ל כי נראה לי שזה שהוא ז"ל אומר דהיינו עבודה זרה, אתרוייהו שזכר אנכי ולא יהיה לך קאי וכיון לומר שאלו השני כתובים הבאים כאחד היינו ע"ז והוא מה שכתבתי ודוק:

ומ"מ לנו יש לדעת שאם אנכי היא מצוה היתה ראויה לבא בדרך צווי דע או שמע שאנכי ה' וכיוצא מלשון שיהיה בו הוראה למצוה כשאר כל מצות עשה זכור את יום השבת כבד את אביך כו' וזולתן אחרות רבות בתורה. אבל לשון זה דאנכי כו' אינו לשון צווי אלא לשון הודעה וספור וזאת היתה טענה לקצת החולקים שאמרו שזה הפסוק הקדמה אל עשרת הדברות כלומר אנכי ה' שהיטבתי עמך והוצאתיך וכו' ולכך ראוי לך שתשמע לדברי ותקבל מצותי שהן לא יהיה לך כו' והנמשכות. ואני אומר שאם זו הודעה היא אינה צריכה לגופה במקום הזה כי כבר נאמרה להם מפי ה' על ידי משה במקום הראוי לה שהוא כאשר צוה לומר שרוצה הוא יתברך לתת להם תורה ומצות כדכתיב ומשה עלה אל האלהים ויקרא אליו ה' כו' כה תאמר כו' אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים כו' וכל הענין עד ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים כו' ואם כן עתה

למה יחזור השי"ת עוד ויודיעם מה שכבר הודיעם בתחלה. אלא ודאי כאן אינו הודעה אלא מצוה מכלל עשרת הדברים וכן הוא אומר ויגד לכם את בריתו עשרת הדברים, שזה הורה שלא היה כאן שום הודעה והגדה זולת עשרת הדברים והן הם לבדם אשר נכתבו על לוחות האבן וכמה שאמר בסופן בפ' ואתחנן את הדברים האלה דבר ה' ויכתבם על שני לוחות אבנים, והשכל גוזר שלא יכתוב על הלוחות שום דבר אחר חוץ מהמצות ואם כן אנכי ה' שהוא הראשון מהכתוב שם מצוה היא ג"כ. ומה שלא בא בלשון צווי אינה טענה כי יש לנו כיוצא בו החדש הזה לכם ראש חדשים שגם בו אין הלשון מורה על הצווי ומנאן הרמב"ם במ"ע קנ"ז לקדש חדשים כו' וכן מנאוהו כל מוני המצות והרמב"ן עצמו עמהם, במכילתא שנינו החדש הזה לכם רבי ישמעאל אומר משה הראה את החדש לישראל ואמר להם כזה ראה וקדש כו', א"כ צווי הוא ובא בלשון הודעה משום שמאליו הדבר נשמע שאינו עושה להם הודעה זו אלא כדי שיקבעוהו עליהם לראש חדשים ויקדשוהו כן הדבר הזה דאנכי ה' שמשמעותו ספור והודעה ובמקום הזה היא עצמה המצוה כי על מה שוא מודיע להם זה אם לא שרוצה לומר לצוות שיהיה כן גם עתה מקובל עליהם וזו היא מ"ע, ואל ימרדו בו להמירו באחר וזו מצות ל"ת דלא יהיה לך. ונ"ל שזו ג"כ היתה כונת הרמב"ן שאחרי שהקשה להרמב"ם ממאמר דקבלתם מלכותי קבלו גזרותי חזר וסייעו מהמאמר עצמו ונראין דבריו כסתורין כמו שכתבתי לעיל. ואין כאן סתירה כי רצה לומר עתה כי אף שכן הוא כמו שכתב ראשונה שהכתוב הזה הודעה שקבלו מלכותו במצרים מכל מקום הענין מובן מאליו שיש בתוך ההודעה הזו צווי כאומר כמו שקבלתם שם אלהותי החזיקו בקבלה זו ואל תרפו ממנה, וזו שכתב הרמב"ן ואמנם שקבלתם עליכם במצרים הוא לומר שכבר האמינו באלהות במצרים כו', כלומר דודאי לכך הזכיר עתה להם מה שהאמינו במצרים כדי לצוותם שיהיה גם עתה קיימים באותה אמונה דוק:

מצוה ה

כתב הרמב"ם ז"ל מ"ע ה' שצונו לעבדו וכו' את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד כו' ע"כ. והרמב"ן כתב עליו אין הכונה בזה דתפלה דאורייתא וכו' אפי' עמד כמה ימים בקריו עד כאן לשונו:

ועלינו לשבח ולברך בשמו כי מתוך דבריו למדנו סודו של הרמב"ם וטעמו בזה החילוק שעשה מעיקר התפלה לזמנה ויתר הדברים שזכר כי אמנם הוא מחמת מה שמצא בספרי ולעבדו זו תפלה וכיוצא בו במשנתו של ר' אליעזר כמו שהוא הביא לו ראיה מהם שהתפלה מדאורייתא. וכי לא נעלם ממנו ז"ל ג"כ דאיפכא משמע דהויא מדרבנן

מההיא דברכות ודסוכה אע"פ שלא זכרן, עשה שלום ביניהם עם זה החילוק דהא והא איתנהו מ"ד דאורייתא הוא על התפלה עצמה ומ"ד דרבנן הוא על הזמן והמנין. ובמ"ע י' הביא ראיה לזה מן התוספתא כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כן נתנו חכמים זמן לתפלה יע"ש. ולדידי לישנא דמשנתו של ר"א דיקא שהיל"ל מנין לתפלה מצוה כו' ואמר מנין לעיקר תפלה כו' לרמוז שעיקר התפלה בלבד הוא מה"ת ושאר הדברים בזמנה ומנינה ונסחאה אינן אלא מדרבנן:

ולמה שהקשה הרמב"ן מבעל קרי שאינו מתפלל עד שיטבול אפילו עמד כמה ימים בקריו, אני אומר כי דבר זה שהוא אומר אפילו עומד כמה ימים בקריו אינו נזכר כן בגמרא והכי גרסינן התם אי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בתורה והוא יושב ובטל ונגרוס בפרקא אחרינא בדבר שהצבור עסוקים בו והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמו דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל כו' ע"כ. ומפרש הרמב"ן דה"ק הא לא אתחיל לא יתחיל כלל כלומר אפילו אם יעבור יום או יומים שיהיה כן בקריו ויפסיד התפלה דכיון דמדרבנן היא לא איכפת לן זהו הוא פירושו ז"ל וממנו עשה פנה ויתד להקשות לרב. ולא היא כי הרמב"ם יפרש הא לא אתחיל לא יתחיל עד שירחוץ כלומר שאם יש שהות ביום ירחוץ ואח"כ יתחיל ומ"מ אם רואה שפונה היום ואינו מוצא מים לא יפסיד התפלה אלא יתפלל בקריו עד"ש בפ' היה קורא לענין נטילה רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא וה"מ לק"ש אבל לתפלה מהדר. ופירש"י בק"ש דזמנה קבוע פן יעבור הזמן אבל לתפלה דכל היום זמנה צריך למהדר אמיא ע"כ. והכא נמי הכי פירושה לא יתחיל וליהדר אמיא דכיון דאין זמנה קבוע מה"ת לא חיישינן פן יעבור הזמן:

הן אמת דהרי"ף כתב לתפלה צריך טבילה ולאו טבילה דוקא אלא רחיצה בתשעה קבין וכתב רבינו האיי גאון ז"ל כיון דגמרא ליכא בהאי מילתא נקוט מנהג כל ישראל שכל בעלי קריין אע"פ שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו עכ"ל. ופשטא דמילתא דאין מתפללין לגמרי משמע כלומר אפי' שיעבור היום והרמב"ן ודאי מזה עשה עיקר ועשהו טועה לרב בדינו. אבל הא קמן תלמידי ה"ר יונה כתבו שם בשמו זה שכתב הגאון דאין מתפללין עד שירחצו אינו לראה למורי הרב ואם אין לו מים או אפי' שיש לו מים ואינו טובל או אינו רוחץ אפילו הכי אינו מפסיד התפלה מפני כך ע"כ. ומאחר דחילוף פירושים יש בדבר אין כאן שום קושיא להרמב"ם כפי פירושו וזה פשוט:

ומהרי"ק ז"ל בכסף משנה זכר טענתו של הרמב"ן מבעל קרי והשיב עליה מה שאמרו בבעל קרי אינו מתפלל היינו תפלה בנסח זה ג' פעמים ביום אבל אומר הוא לעצמו תפלה קצרה פעם אחת ביום עכ"ל. ונראה לי דאין תירוצו זה עולה יפה משום דהתם לעיל תנן במתניתין היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ופירש"י לא יפסיק לגמרי אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל ברכה בקוצר ע"כ. והנה על זה שאמרו בגמ' טעמא דאתחיל הא לא התחיל לא יתחיל ופירשו טעמא דאתחיל ומש"ה לא יפסיק אלא יקצר וא"כ אם מ"ש עוד הא לא אתחיל לא יתחיל מפרשינן לא יתחיל בתפלת י"ח ארוכה אלא קצרה כמו שמהרי"ק אומר מאי איכא בין אתחיל ללא אתחיל בין הכי ובין הכי תפלה קצרה הוא אומר. ועוד שהתוס' כתבו שם בד"ה הא לא אתחיל וא"ת אימא דבדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי, וי"ל דמשמע לא יתחיל אפי' בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור ע"כ. והדברים ק"ו אם לא יתחיל משמע אפילו בהרהור כ"ש דמשמע אפי' בדבור דלא יתחיל כלל אף בקיצור:

והרמב"ן חזר וכתב על הרב ועוד מי שנאנס ולא התפלל שחרית ובמנחה נסתפק אם התפלל אם לאו לדברי הרב היה צריך לחזור ולהתפלל והם פסקו שלעולם בכל ספק בתפלה אינו חוזר ומתפלל מפני שהוא מדרבנן עכ"ל. וזה ג"כ נ"ל שהרמב"ם יפרש שבשעה שיש תיקון חל הספק הוא שאמרו אינו חוזר ומתפלל כמו שנסתפק בתפלת שחרית אם התפלל אותה אם לאו אינו חוזר ומתפלל פירוש אותה תפלה עצמה דכיון שאין לה קבע מן התורה יכול הוא לצאת עדיין בתפלה שיתפלל במנחה וכן אם נסתפק בתפלת המנחה לא יחזור ויתפלל אותה מספק אפילו אם יש שהות ביום כיון שמן התורה כבר יצא בתפלה שהתפלל בשחרית אבל אם ודאי לא התפלל לא בשחרית ולא במנחה ונזכר בזמן שאם אז לא יתפלל לא יהיה לו עוד שהות להתפלל כלל ויעבור היום לא אמרו בזה אינו חוזר ומתפלל דבכה"ג דמעוות שאינו יכול לתקון עוד הוא אינו רשאי לבטל עיקר התפלה שהיא מדאורייתא:

כתב עוד ואם התפלה אינה מצוה בכל יום מתי תהיה החובה הזאת מוטלת עלינו מה"ת וכו'. ומה שנאמר בספרי לעבדו זו תפלה אסמכתא היא עכ"ל. וזה שאמר שאם התפלה אינה מצוה בכל יום מתי תהיה כו' נראה שהיא כמו הקדמה אל מה שרוצה להקשות מתלתין יומין דרב יהודה ושלא יעלה על לב שמה שאמרנו שאין זמן קבוע לתפלה הוא מיום עד כמה ימים ולפי זה לא היה מקום להקשות מרב יהודה להכי קאמר כי זה אי אפשר שא"כ מתי תהיה החובה כו' וא"כ קשיא מרב יהודה שכיון שהחובה בכל יום היאך היה עומד תלתין יומין בלא תפלה. ומ"מ הא קשיא לי למה הוצרך הוא ז"ל להוכיח

דהתפלה בכל יום מהכרח הנזכר דאל"כ מתי תהיה כו' דכיון דלהרמב"ם אתי לאקשויי מיניה דידיה הוה ליה לאקשויי דהא כתב בהדיא פ"א מהל' תפלה מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם. ואגב ארחין נדקדק בכל יום בהאי קרא היכא רמיזא. ויכול הייתי לומר דמסתמא ודאי בכל יום קאמר ומהכרח הנזכר לעיל דאי לאו בכל יום מתי תהיה. אבל יש לדקדק עוד אמאי לא אייתי קרא דלעבדו בכל לבבכם כיון דסוף סוף צריך לו שאמרו בו חכמים ולעבדו זו תפלה, והרב בכ"מ הקשה זאת ותירץ יע"ש. ואני אומר דלא אייתי ההוא קרא דלעבדו משום שאין שם רמז לבכל יום ואייתי קרא דועבדתם דסמיך ליה וברך את לחמך ואת מימיך דמדתלה שכר התפלה בברכת הלחם והלחם צרכו בכל יום א"כ גם התפלה בכל יום לצורך מזונו. ואחר זמן רב שכתבתי זה מצאתי בספר לחם משנה בשם ספר קרית ספר כן כאשר כתבתי אלא שהוספתי אני מאז נופך משלי ראיה ממה שאמרו ביומא פרק יום הכפורים מפני מה לא ירד המן לישראל פעם אחת בשנה משל למלך ב"ו שיש לו בן פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה פסק מזונותיו בכל יום והיה מקביל פני אביו בכל יום אף ישראל כו' ע"כ. ודוק כי עם זה פשוט מזה הפ' התפלה בכל יום מדסמך לה וברך את לחמך כו' דכיון שהוא פוסק לך מזונותיך בכל יום כן צריך שתקביל פניו בתפלה בכל יום:

ובדברי הרמב"ן שהקשה מרב יהודה דלא הוה מצלי אלא מתלתין לתלתין יומין וחתם וכתב עוד וסמך על מה שאמרו חברים שהיו עוסקים כו', קשיא לי אמאי אצטריך לדרב יהודה שסמך על הברייתא ולא הקשה מהברייתא עצמה ודוחק לומר שמפני שלא נדחה דברייתא משבשתא הוצרך להביא מדרב יהודה דאמורא הוא וסמך עליה כי מאין היה לנו לדחות כן דמשבשתא היא ברייתה דלא קשיא לה מינה ובה ולא משום משנה ובריייתא אחריתי. והנ"ל דהתם בפ"ק דשבת במשנה אמרו לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל כו' ואם התחילו אין מפסיקין כו' וכתבו בתוס' ודוקא בדאיכא שהות ביום להתפלל כדמשמע כו' ע"כ. ומהם נקח דכשהקשו שם בגמרא אואין מפסיקין בתפלה הא תנא ליה רישא כו' ותירצו סיפא אתאן לדברי תורה דתניא חברים שהיו עוסקים בתורה כו' ואין מפסיקין לתפלה הכי נמי הוא דבדאיכא שהות ביום קא מיירי דומיא דרישא ואי הכי לית מינה קושיא כלל להרמב"ם והוא מבואר, לכך היטיב הרמב"ן ודקדק להקשות מדרב יהודה דאף בדליכא שהות לא הוה מצלי אלא מתלתין כו' ואין זה אלא שסמך על הברייתא וסבר אם כן דאיהי אף בדליכא שהות קאמרה דאין מפסיקין. והשתא קשיא ודאי להרמב"ם דאם מצוה מן התורה היא להתפלל בכל יום היכי הוה

מבטל לה רב יהודה לתפלה כל תלתין יומין ועובר בכל יום מ"ע של תורה. זו אף זו אע"ג דלכאורה קושיא מתורצת היא יפה עם מה שהוא עצמו הרמב"ם כתב פ"ו מהל' תפלה מי שהיה עוסק בת"ת כו' פוסק ומתפלל ואם היתה תורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה אחרת כו' אינו פוסק שמצות ת"ת גדולה ממצות תפלה וכל העוסק בצרכי רבים כעוסק בת"ת ע"כ. וכבר כתבו המפרשים שזה למד הרב מפ"ק דשבת דאמר ר' יוחנן לא שנו אלא כגון רשב"י וחבריו שתורתן אומנותן, ונ"ל דאינו פוסק דקאמר הרמב"ם בעוסק בד"ת היינו אינו פוסק ואף אם היום עובר מדקא מחית ליה בחדא מחתא עם עוסק בצרכי רבים ולעיל בה' ק"ש כתב היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק אלא יגמור עסקיהם כו' ומשמעותו הפשוט שכל שאינו גומר עסקיהם לגמרי אינו פוסק מהם כדי לקרות וכן כתב שם מהרי"ק ז"ל, ומעתה הקושיא מרב יהודה דלא הוה מצלי אזדא לה דרב יהודה תורתו אומנותו היה וכבר כתב הרמב"ם בפירוש מצות ת"ת גדולה ממצות תפלה. ונראה לי עוד שזה ג"כ דעת התוס' שכתבו שם כגון אנו מפסיקין והא דאמר ר' ירמיה לר' זירא מסיר אזנו משמוע תורה כו' יש לומר תורתו היתה אומנותו או עדיין לא היתה השעה עוברת ע"כ. דמדחתמו ואמרו או עדיין לא היתה השעה עוברת נשמע דבתירוצא קמא דתורתו אומנותו אף כשהשעה עוברת הם מותרים משום דתורתו אומנותו וק"ל:

מצוה ז

כתב הרמב"ם המצוה הז' שצונו להשבע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו כו' וה"א יתברך ובשמו תשבע ובביאור אמרו אמרה תורה השבע ואמרה תורה אל תשבע ר"ל כמו שהשבועה אשר אין צריך אליה מזהיר ממנה כן השבועה בעת הצורך יצוה בה והיא מ"ע כו' וכבר אמרו בתחלת תמורה מנין שנשבעין לקיים המצות דכתיב ובשמו תשבע עכ"ל. והרמב"ן כתב עליו ואני תמה בדברי הרב שלא אמרו כן בגמ' תמורה אלא על דרך הויכוח והקושיא כו'. והכתוב הזה אינה מצוה אלא רשות שלא כדברי הרב עכ"ל:

ועין רואה ראה תראה שנסחתו שם בגמ' מחולפת מנסחת הרב ז"ל שהיא כנסחא אשר בספרינו היום והיא נסחתו של רש"י ז"ל, ולא אטפל בזה כי אינו מהצריך לענייננו, ומ"מ זה שהרמב"ם אומר והשיבו שבועת אמת שריא דכתיב כו' אינו לשון הגמ' בשום נסחא אלא פירוש הוא ממנו ז"ל שמפרש כן בגמ' והאמת שזה ג"כ פירושו של רש"י שם כולה סוגיא ארשות רהטא וכל זה אינו שוה לעשות קושיא על הרב ז"ל לפייס לשון הגמ' שם כן שבועת אמת בהדיא כתיב שבועת ה' תהיה בין שניהם, אימא ה"מ לפייס את חבירו אבל מילקא לקי לא מצית אמרת דכתיב ובשמו תשבע, והרב יפרש דה"ק לא מצית

אמרת דלקי דאדרבה הכתוב עשאו מצוה להשבע ופשיטא דלא שייך מלקות כלל בדבר שהאדם מצווה עליו מן התורה, וכי דייקינן אשכחינן דהאי פירושא סליק שפיר טפי מפירושו של רש"י שמפרש לא מצית אמרת דכתיב ובשמו תשבע רשות דא"כ התלמוד מאי מוסיף בהאי תירוצא אתירוצא קמא דהוה מייתי שבועת הרשות משבועת ה' תהיה בין שניהם ואפ"ה פרכי ליה ה"מ לפייס את חבירו אבל מילקא לקי והכא נמי איכא לפרושי הכי ובשמו תשבע רשות לאיזה צורך ומ"מ מילקא לקי, אך לפירוש הרמב"ם ניחא דהשתא מוסיף דובשמו תשבע מצוה ותו לא שייך ביה מלקות בשום צד כדאמרן וק"ל. ואשוב לענייננו כי זה שכתב הרמב"ן והמתבאר מזה שאין השבועה בשמו חובה אלא רשות כו' הכל ממנו מערכה על הדרוש כי לא היה ולא נברא ביאור זה אלא לפי שיטתו ודעתו אבל לדעת הרמב"ם נתבאר הדבר להפך שכשאמר דכתיב שם ובשמו תשבע למצוה אמרוהו ולא לרשות ולישנא דקרא נמי מצוה משמע דוגמת כל השאר את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד שכלם מצוה ובשמו תשבע ג"כ כאחד מהם:

ומה שהביא הרב ממנין שנשבעין לקיים את המצות, לכאורה משמע דסייעתא מייתי ליה מהתם דסבירא ליה דנשבעין ומצווין בכך קאמר והך ודאי לאו סייעתא דשפיר מצינן לפרושי דנשבעין ורשאין קאמר והרב עצמו כתב פי"א מהל' שבועות ומותר להשבע על המצוה לעשותה כו' ואע"פ שמושבע עליה מהר סיני כו' ע"כ. וזה ממנו כטעם למאי דאצטריך קרא למשרייה דה"א שאסור משום שבועה שאינה צריכה שהוא כמזכיר שם שמים לבטלה קמ"ל דמותר לזרוזי נפשיה, וכיון דההיא לדידיה גופיה רשות להיות נשבעין קאמר א"כ הויא תיובתא והיכי קא מייתי לה הכא. ונראה לי דלעולם נשבעין לקיים את המצות רשות היא ואפ"ה שפיר הויא סייעתיה דהא מהתם שמעינן דבדוכתא דאיכא חששת שבועה לבטלה אמרו שהתיר הכתוב להשבע בשם, וממנו נקח דבדוכתא דליכא למיחש להכי ואמרו שנשבעין מקרא דובשמו תשבע למצוה אמרו ולא לרשות וא"כ יש בכלל ובשמו תשבע שני דברים, אחד מצוה כשאין בו חשש שבועה לבטלה, ב' רשות בשיש שם חשש כו'. ולא מצאתי במצוה זו חסרון רק מדרש התנחומא שהביא הרמב"ן אמר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סבורים שהותר לכם להשבע בשמי אלא אם יהיו בך כל המדות הללו את ה' אלהיך תירא כו' אם יש לך מדות אלו אתה רשאי להשבע ע"כ. וזה מבואר דהכא ברשות מוקמי ליה להאי קרא ולא במצוה כדברי הרב, ולומר שהתלמוד במכות לפי פירוש הרב בו חלק על המדרש והוא ז"ל פוסק כמותו דוחק גמור, ואעיקרא דדינא פירכא דמפיש פלוגתא בכדי וקל לפרש התלמוד בפירוש מרווח שלא יחלוק גם הוא על המדרש וזה פשוט:

ואף גם זאת יש בידי להליץ על הרב ולהיות לו מושיע ורב מיד המדרש הזה, ואומר כי גם בדברים עצמם שהם מצוה יש הבדל מקצתן לקצתן ביאר הרב זה בחבורו הגדול פי"א מהל' ברכות ואמר יש מ"ע שהאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותן כגון תפילין וסוכה כו' ואלו הנקראים חובה לפי שאדם חייב עכ"פ לעשותן ויש מצוה שאינה חובה אלא דומה לרשות כגון מזוזה מעקה שאין אדם חייב לשכון בבית שחייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה כל ימיו לשכון באהל או בספינה ישב וכן אינו חייב לבנות בית לעשות מעקה כו' ע"כ. וכבר זכרתי אני לעיל כל לשונו בשרש ו' יע"ש, ועז"ה אני אומר דבשבועות שאף שמצוה הן אינן מאותן שהן חובה רק מאותן שדומין לרשות שהרי ביד האדם הוא שלא להביא עצמו לידי שבועה כל ימיו והמצוה אינה אלא שכשירצה להשבע ישבע בשם, והנה כי כן על צד שהן באדם רשות הוא שאמרו במדרש הנזכר אם יש בך כל המדות אתה רשאי לישבע כו' והוא כאילו אמר אתה רשאי להביא עצמך לשבועה והיא ההתחלה לא הסוף אחר שכבר בא לשבועה כי אז אינו עליו רשות אלא מצוה שישבע בשם וזה דרך לא רחוק בהסכמת המדרש הזה אל דעת הרב ונכון הדבר להשתדל בהסכמה זו מחמת הראיה שהביא הרב מלשון הגמ' אמרה תורה השבע ואמרה תורה לא תשבע כו' והוציא הרב ממנו שכמו שהשבועה שאין בה צורך היא מצות ל"ת כן אותה שיש בה צורך ראויה שתהיה מ"ע, וראיה זו טובה מאד, והרמב"ן ודאי ראה אותה בדברי הרב ותמהתי שהעלים עינו ממנה לא זכרה כלל לחזקה או להרחיקה:

ואמנם הוא ז"ל יצא ונכנס במקומו הרא"ם ז"ל שבפרשת ואתחנן על רש"י שתפם דרך המדרש ואמר ובשמו תשבע אם יש בך כל המדות הללו שאתה ירא אותו ועובד אותו אז בשמו תשבע וכו' כתב עליו וז"ל אבל הרמב"ם סמך על מ"ש אמרה תורה השבע בשמי כו' כלומר כמו שהשבועה שאינה צריכה נמנעת והיא מצות ל"ת כו', ואני תמה היאך סמך על מאמר זה לחייב ממנו שהשבועה בעת הצורך חובה והיא מ"ע והלא הוא אשר למדנו דרכים שמחייבין והיאך לא השגיח בזה וחייב מה שחייב וכי אם אמר הרופא לחולה אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב בזמן שאתה חולה ותאכל צונן ותשכב בטחב בזמן שאתה בריא היחוייב מזה שכמו שהדבור הראשון חיוביי שלא יאכל צונן ולא ישכב בטחב כן הדבור השני חיוביי שיאכל צונן וישכב בטחב זה הוא שקר בלי ספק אלא הראשון חיוביי והב' רשותיי שאם ירצה יאכל צונן כו' כי מאחר שהוא בריא לא יזיקו לו, ואם אמר לא תאכל תאנים ותאכל רמונים לא יחוייב שיהיה מחוייב לאכול רמונים כמו שהוא מחוייב שלא לאכול תאנים והתורה עצמה אמרה לא תאכל עליו חמץ שבעת

ימים תאכל עליו מצות ופירושו אי אתה רשאי לאכול חמץ אבל אתה רשאי לאכול מצה ואם לא תאכל אלא פירות אינך עובר בעשה אף כאן אמרה תורה אי אתה רשאי שתשבע בשמי שבועה שאינה צריכה ואתה רשאי שתשבע בשמי שבועה צריכה לא שהיא חובה להשבע עכ"ל. הנה הוא ז"ל מודה מה שאין לו מקום להכחישו שהרמב"ם הוא המלמד לאדם דעת דרכי החיובים ותימה על עצמו דא"כ הוה ליה למשכוני נפשיה עליה למיטרח ועיוני ביה להצילו בנפשו ולמצוא לו צד זכות כי קשה הדבר מאד לגזור עליו שלא השגיח כו' ושחייב מה שאינו מתחייב כו'. ואני הצעיר אומר שיפה השגיח ויפה חייב. ותחלה אומר כי המשל שהרא"ם מביא מהחולה והבריא הנמשל בהם בענייננו הם מי שאינו צריך לשבועה ומי שצריך לה כי מי שאינו צריך לה ונשבע הוא החולה ומי שצריך לה הוא הבריא ומזה דן הוא ז"ל שכמו שכשיאמר הרופא לחולה אל תאכל צונן וכשתהיה בריא תאכל צונן הדבור הראשון בלבד חיובי והשני רשותי שיוכל לאכול צונן כשיהיה בריא כך כשיאמר למי שאין לו צורך לשבועה אל תשבע בשם וכשיהיה לך בה צורך תשבע הדבור הראשון דוקא חיובי והשני רשותי עה"ד שהם במשל החולה והבריא כנזכר. ולכאורה הכי משמע:

אבל כשנדקדק היטב נמצא הנמשל נבדל מאותו המשל בשני הבדלים והוא אשר יביא שגם החיובין המתחייבין מהם יהיו נבדלין אין החיוב המתחייב מן המשל דומה אל המתחייב מן הנמשל וזה כי השלילה והחיוב במשל הן בדבר אחד עצמו שהוא ענין אכילת הצונן והשכיבה בטחב ולכך יצדק יפה ששני הדבורים בהם אל תאכל כו' ותאכל כו' יהיה הדבור הראשון חיובי שאל יעשה כן בשום אופן כי אותה אכילה ושכיבה ודאי מזיקין למי שהוא חולה והדבור השני תאכל צונן או שכב בטחב לא יהיה חיובי כי אותה אכילה או שכיבה אין לבריא בהן צורך ברור עד שיחייבוהו עליהן כמו שההמנע מהן יש בו לחולה צורך ברור שלכך חייבוהו עליו וזה פשוט, אך הנמשל יתכן שיהיו בו שני הדבורים חיובים כי כמו שאל תשבע בשם הוא לו דבור חיובי שלא ישבע משום שבמקום שאין לו צורך לאותה שבועה במזכיר השם לבטלה יחטא לאלהים כן ותשבע בשם במקום שהשבועה צריכה הוא דבור חיובי שהשבועה בשמו ית' לעת הצורך מחוייבת ככל אחת מהעבודות המחוייבות לו ית' כי שבועה זו ג"כ דרך היא מדרכי העבודה וההגדלה לשמו ית' כמ"ש הרמב"ם פי"א מהל' שבועות. והמשל הנאות והמתייחס לזה הוא רופא שאמר לחולה אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב וכשתהיה בריא תאכל לחם או כיוצא בו ממה שדרך הבריאים ניזונין ממנו ותשכב על מטה שדרך הבריאים לשכב עליה שאז ודאי כמו שהדבור הראשון חיובי לחולה כן גם השני חיובי

לבריא כי אם יהפוך הסדר ויאכל מאכל החולים או ישכב על עצים ואבנים וכיוצא יזיקו לו בודאי ויפסיד בריאותו. ומהתורה שאמרה לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות שהקשה הרא"ם וכתב שפירושו אתה רשאי לאכול מצות וכו'. ובמחילה רבה התם נמי אף שנפרש כך שבעת ימים אתה רשאי לאכול מצות מ"מ עכ"פ כשירצה לאכול פת חייב הוא לאכלו מצה ולא חמץ וא"כ גם זה דבור חיוביי הוא אצל החמץ ואין הרשות בו אלא אצל הפירות שהוא דבר אחר שלא הוזהר מהן בלא תאכל עליו חמץ וזה מבואר, א"כ לא דמי למשל הרופא שאומר אל תאכל צונן וכו' ותאכל צונן וכו' שהוא הדבר עצמו שהזהירו ממנו בעודו חולה וזה ודאי אין בו טעם שיחייבנו לעשות כן כשהוא בריא אלא ודאי רשות הוא שנותן לו בהם מפני שאינו חולה, ובזה ממש הוא משל התאנים והרמונים שזכרו הרא"ם דהתם נמי שניהם לחולה עצמו בזמן שהוא חולה ולא שייך חיוב בדבור ותאכל רמונים אלא רשות גרידא כי אין ברמונים ענין שבעבורו יחייבוהו לאכלם ודי שיתנו לו רשות עליהם למה שאין בהם מה שיש בתאנים שבעבורו יחייבו לו להתרחק מהם ודוק:

ועוד הבדל שני יש בין הנמשל ובין המשל שהוא ז"ל עושה, כי במשל שני הדבורים סמוכים תכופים הדבור השני אחר הראשון כלומר שאומר לו אל תאכל צונן עתה שאתה חולה ואחר שתהיה בריא תאכל וכו' כי בהיות זה כן שיחד יבואו גדודי הדבורים הנה הם יעידו על עצמם שהראשון בלבד הוא החיוביי שעל כל פנים לא יאכל צונן כדי שלא יוזק דברי היזקא מפני שהוא חולה והדבור השני רשות גרידא זה אומר לו אבל כשתהיה בריא תאכל ותשכב אם תרצה, גם במשל התאנים והרמונים שכשאמר אל תאכל תאנים סומך לו ואכול רמונים אין הדבור הזה השני אלא שלילת הא' לומר שאינו חייב להזהר מן הרמונים כמו מן התאנים ורשאי הוא לאכול מהם אם ירצה, וכן הפסוק שהביא מלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות שני הדבורים סמוכים בכתוב והם לא יורו אלא שהראשון לבדו העיקר ואשר הוא מחייבו עליו שחמץ לא יאכל והשני רשות בדרך אגב כלומר אבל תאכל מצות אם תרצה או שאר פירות, אבל בנמשל דנ"ד שהוא אל תשבע בשם שבועה שאינה צריכה והשבע בשם שבועה שהיא צריכה אין שני הדבורים באים כאחד בפסוק אחד רק לכל אחד לבדו פסוק אחד וצווי נפרד לעצמו. ולפיכך צדק מאמר הרמב"ם שכמו שהדבור הראשון במקום שנאמר בו נאמר לחיוב אל תשבע בשם כן הדבור השני במקומו לחיוב שאמר לחייבו שישבע בשם ולא שייך שם רשות בתחלת דבור, והמשל שדומה לזה רופא שאומר לאיש בעת היותו חולה אל תאכל צונן כו' ואל

אחר שהוא בריא או לזה עצמו כשיבריא אומר לו אכול צונן כו' דודאי להזהירו ולחייבו בו אומר לו כן שיאכל צונן וטוב לו לשמור בריאותו כפי מזגו יותר מן היום כנ"ל:

מצוה לג

כתב הרמב"ם מצוה ל"ג היא שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש וה"א ועשו בגדי קדש לאהרן כו' ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות כו'. הרמב"ן טען מצוה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה לא מנאה בה"ג ודעתו לומר דכיון שאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינן אלא הכשר עבודה שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו והנה הן חלק ממצות העבודה כו' ע"כ:

ואני אומר אמת שאם עבד שלא בבגדים עבודתו פסולה אבל לא בשביל כך הם חלק ממנה והכתוב יוכיח שלא תלה עשיית הבגדים בה לומר ועשו בגדי קדש לאהרן לעבוד ולשרת כו' אבל אמר לכבוד ולתפארת כלומר כדי שיהיה בהם מכובד ומפואר מבין שאר העם וכן הם היו לו לסימן על הכהונה כמ"ש הרב בפ"ד מהל' כלי המקדש ממנין כ"ג ומושחין אותו בשמן המשחה ומלבישין אותו בגדי כהונה גדולה כו' כשם שמתרבה בשמן המשחה כך מתרבה בבגדים כו' גם בפ"ב דזבחים אמרו בשאר כהנים והיתה להם כהונה בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם כו' ופירש רש"י כהונתם תלויה בבגדיהם כו' וא"כ מצד זה ראוי שלבישת הבגדים ממנה מצוה לעצמה כי כן הם מצווים להיות מכובדים ומפוארים בבגדיהם ונעשים כהנים על ידם ומהיות זה כן שאלו הבגדים מפארין אותם ומורין על כהונתם צוה עוד השי"ת שלא יהיו עושין עבודה בבית מקדשו אלא בהם שגם זה מהגדלת שמו יתברך ומכבודו שיכבדוהו בבגדים נאים וזש"ה ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי וכן אמר עוד בשאר הכהנים והלבשת אותם כו' וקדשת אותם וכהנו לי. והנה הנם שני דברים, א' לקדשו וקדשת אותם דהיינו להיות הם עצמם כהנים קדושים על ידי הבגדים וכ"כ רש"י בפ' תצוה לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים. ועוד שני לכהנו לי כלומר שיכהן ויעבוד בהן לפני ה' כו' וכן כתב הרמב"ם פ"י מהל' כלי המקדש מ"ע לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהם, דוק שלא אמר לעשות בגדים להיות הכהן עובד כו' דלישתמע שלזה בלבד הבגדים ר"ל כדי שיעבוד בהם אבל אמר לעשות בגדים ולהיות עובד כו' כוונה ממנו כי עשיית הבגדים בלבד זולת העבודה מצוה היא לעצמה ועוד ג"כ להיות עובד בהן וזו בהן עוד מצוה אחרת, זה היא דעתו ז"ל ודי לו בזה זכות והתנצלות מטענות הרמב"ן. ויש לי עוד ראיה לרב ז"ל מדאיבעיא לן בפ' בא לו אם מותר ליהנות מבגדי כהונה ואיפשיטא דמותר ליהנות

בהן ואם מצות עשייתם היא לעבודה וחל מחלקיה כמו שהרמב"ן אומר א"כ ראוי היה שיהיה נאסר להם אפ' שלא בשעת עבודה דבר שהוא עבודת מקדש או חלק מנ, לכך נראה שאע"פ שהעבודה פסולה זולתי באלו הבגדים מ"מ עיקר המצוה בגדים בעצם לא היתה כי אם לכבוד ולתפארת לכהנים ולהגדלתם לעיני כל העם כלשון הכתוב בין לכ"ג בין לשאר הכהנים ועשית בגדי קדש כו' לכבוד ולתפארת, וא"כ הם אינן עבודה ולא חלק ממנה ולכך התירו ליהנות בהם, גם מצוה אחרת נבדלת מן העבודה היא וראוי למנותה לבדה לעצמה:

כתב עוד ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביו"כ מצוה אחרת וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה ובגדי כהן הדיוט מצוה שנית אבל כלן חלקים מחלק העבודה המצוה בימים הנאמרים בהם עכ"ל. ואני אומר אדרבה אם היה שהם לא נעשו אלא לצרך עבודה בלבד היה מקום יותר אל טענתו שכיון שכל עבודה היא לעצמה נבדלת מחברתה וזמנה זולת זמן חברתה היה ראוי שתהיה נמנית ג"כ כל אחת לעצמה ותהיה נמנית עשיית הבגדים לעבודת חול מצוה אחת והנעשים לעבודת יוה"כ מצוה אחרת וכן מכ"ג לכהן הדיוט והיינו צריכין אז אל תירוץ הנזכר שחלק הם מהעבודה כו' אבל כשנאמר שהבגדים אינן עיקר לעבודה ולא היא נתלית בהם אין כאן קושיא ואין אנו צריכין אל התירוץ דהא ודאי לאו חובת עבודה הם אלא חובת גברא ובכל כהן ובכל זמן מצוה אחת היא. זה נ"ל טעמו של הרמב"ם ונכון. גם הרמב"ן לא התחזק מאד בזאת הטענה אלא עשאה כסניף להליץ בעד בה"ג ולבסוף חזר והודה וכתב אמנם דעת הרב בבגדים יותר מחוורת למנותם גם במ"ע כי בעבודתם מקיים מצוה כו' אלא שהקשה מטעם אחר ואמר א"כ למה לא ימנה מ"ע שיעשו הכהנים העבודה מעומד לא יושב ולא שוכב כו' ממה שדרשו לעמידה בחרתים ולא לישיבה ואולי מפני שלא בא הכתוב בזה לשון צואה ימנה הכשר עבודה בלבד ואינו מחוור עכ"ל. ואף שזה כתבו הוא ז"ל בלשון שמא ואולי הוא ודאי האמת הברור שלדעת הרב להיות הכשר מצוה לא בא עליו לשון צווי ותימה הוא מה שאמר שאינו מחוור דודאי מלובן ומחוור הדבר שכל אלה ודוגמתן הכשר מצוה הן ואין ההכשר דבר אחר נפרד עד שיבא בו עוד צווי פרטי על הצווי הכולל. ויתר דברי הרמב"ן ומה שטען עוד על הרב בארון ושלחן כו' מטעם שהם חלקי המקדש כתבתי מה שיש בו די לעיל בשרש י"ב יע"ש:

מצוה לו

כתב הרמב"ם מצוה ל"ו שצונו שיהיו כהנים עובדים למשמרות וכו' הסכמתם שבכל סדור משמרות העבודה משמרה בכל שבוע ע"כ. והרמב"ן כתב עליו לפי דעתי אין מצות הכתוב שיעשו משמרות וכו' וזה הלשון מדוקדק יותר ממה שכתב כאן במאמר עכ"ל: **הנה** לפי דבריו אלו שאותו הלשון שבחבורו הגדול מדוקדק יותר כלומר משום שתלה המצוה בשיהיו כל המשמרות שוין ברגלים לא כמו שעשה במאמר הזה שתלה אותה בחילוק המשמרות משמרה אחת בכל שבוע וכו' א"כ חזרה היא זו מן הרב והאמת שפשוטי דבריו כאן שצונו שיהיו הכהנים עובדים למשמרות וכו' אינם כמו שכתב שם מ"ע להיות כל המשמרות שוין ברגל וכו' וכפי המשמעות הפשוט לא יבצר מהיות זה כאחד המקומות שיש בהן חזרה ממה שכתב תחלה במאמרו זה הקצר במצות למה שכתב אח"כ בחבורו הגדול ועכ"פ דוחק הוא מלבד שהדברים הראשונים יפלו בטעות מבואר כי לשון הפסוק שהוא מביא אינו מורה כלל על אותה מצוה שהוא התחיל בה שיהיו הכהנים עובדים למשמרות וכו' גם לשון המדרש שהוא מביא מספרי אינו מורה על זה וכמו שכתב הרמב"ן. וע"כ נ"ל שגם במאמר הזה כשאמר שצונו שיהיו הכהנים עובדים וכו' מלת שצונו דקאמר נמשכת עד הסוף שאמר זולתי ברגלים וכו' כלומר שצונו שברגלים יעבדו בשוה ויחלקו בשוה וז"ש עוד ולשון מצוה זו אמרו וכי יבא וכו' שביארו בספרי דברגלים מיירי קרא וקמ"ל שאז יד הכל שוה וחלק כחלק יאכלו. והנה מאמרו ולשון מצוה זו וכו' הורה שהוא ג"כ אינו מונה אלא מצוה זו ומ"ש ראשונה שצונו שיהיו הכהנים וכו' אשגרת לישן הוא לא שזאת אצלו המצוה בעצם אלא היא בכלל לשון מצות הכתוב דחלק כחלק יאכלו ויוצאת ממנו כי ממה שהוצרך לומר שברגלים עובדים בשוה משתמע שפיר שבשאר הימים עובדים למשמרות כל אחד בשבוע שלו ואין יד הכל שוה זולתי ברגלים. זה נ"ל פירוש הלשון ואף כי יש בו דוחק מעט ראוי לסובלו כדי שיהיו דבריו כאן במאמר עולין בקנה אחד עם מה שכתב בחבורו הגדול ומסכים ג"כ אל הגמרא בסוכה:

מצוה פה

כתב הרמב"ם המצוה **הפ"ה** היא שצונו להביא כל מה שאנו חייבין וכו' מלמד שחייב בטפול הבאתו עד שיביאנו לבה"ב כו' ע"כ. והרמב"ן כתב עליו לדעתי אין זו המצוה באה בחשבון וכו' ולשון ספרי הך הוא וכו'. והנ"ל כי זה הכתוב לדברי הכל אינו אלא לרבות קדשים במצוה שאומר 'שמה תביאו' ולא ימנה מצוה לעצמה עכ"ל. ויש לי לתמוה דאיכפל וטרח להעתיק כל לשון ספרי וכבר הביאו הרב ז"ל וזכר ממנו מה שהיה צריך

לו והיינו שהכתוב מדבר בקדשי ח"ל. ויותר קשה מזה שאחרי שהוא הרמב"ן הביא לשון ספרי אמר עוד ואתה למד מזה שבכל הקדשים הוא ענין שוה ומצוה אחת כו', דמשמע שר"ל שמזה הלשון דספרי יש הוכחה שהכל מצוה אחת שלא כדברי הרב שעשאן שתי מצות, והדבר ברור שאין מזה הלשון הוכחה כלל לא למצוה אחת ולא לשתי מצות וק"ל. ועוד שתוך כדי דבור חוזר ואומר הנה הרב תופס לעצמו המדרש כו', כלומר אצלו ודאי המדרש הוא העיקר ועליו סמך אבל מן הראוי היה שיסמוך יותר על מה שקבעו בגמ' להפך. ואלו הדברים מורין שמודה הוא שיש מזה המדרש סיוע להרב אלא שלא היה לו לסמוך עליו. ואפשר לומר שהרמב"ן בהביאו כל לשון הברייתא דספרי כיון לומר שהלשון ההוא במה הכתוב מדבר אי בקדשי הארץ כו' הא אינו מדבר אלא בקדשי ח"ל מורה שבא להשוות קדשי ח"ל לקדשי א"י וסגי לן דנימא שהשוה אותן להן להיותן מצוה כמו הן ושהן עמהן כלן מצוה אחת לא שיהיו הן מצוה אחרת לעצמן דתפסת מועט תפסת. ומ"ש עוד והנה הרב תופס כו' הרצון בו ואף אם המדרש הזה יעשה אותן מצוה לעצמן כמו שהרב מפרש בו מ"מ לא היה ראוי לסמוך עליו ויעשהו עיקר אצל מאמר הגמ' וא"כ זה שבגמ' דאוקומי קא מוקמי קרא בתמורות ובולדות כו' ולא בקדשי ח"ל הוא שעליו סמך הרמב"ן ודוחה מפניו להההיא דספרי. ומ"מ אין בזה די בער ברייתא מפורשת אע"פ שלא בא זכרונה בתלמוד ולא מפני זה שלא זכרוה נאמר שלא היתה אצלם מאחר שאינה חולקת על אותה שזכרוה דהא והא שייכי שפיר בקרא, וכן ראיתי לרש"י בפירוש החומש חבר הברייתות והיו לאחדים בידו דרשות רז"ל וז"ל רק קדשיך בא ללמד על הקדשים שבח"ל וללמד על התמורות ועל ולדות קדשים שיקריבו ע"כ:

ומ"ש שאין המצוה הזאת באה בחשבון כי אנחנו נצטוינו להביא כל הקדשים לבית הבחירה כו' ע"כ. פירוש כל הקדשים בכל מקום שהם בארץ או בח"ל כלל אחד יכללם ומצוה אחת הן. ונראה דמהא לא איריא דלפום קושטא איכא לפלוגי ביניהו טובא דקדשי הארץ קרובים לבית הבחירה ושבח"ל רחוקים וטרחא יתירא אית בהו והיינו דקאמר בהו קרא תשא ובאת מאי דלא קאמר לעיל בקדשים דמוקמי להו בקדשי א"י משום שאלו שבחו"ל צריכין הבאה וטיפול ונשיאות יותר מקדשי א"י ואל זה כיון הרב שהביא דרשה דספרי תשא ובאת מלמד שחייב בטיפול הבאתו עד שיביאנו לבית הבחירה ע"כ, כלומר שחיוב אחר הוא זה ויש בו די לעשותו מצוה אחרת לעצמה נבדלת מאותה ששמנוה בקדשי א"י כי יש כאן טיפול בהבאה יותר ממה שיש שם ולכך אין להשוותן ולהכניסן כלן במצוה אחת:

מצוה צד

כתב הרמב"ם המצוה **הצ"ד** שצונו לקיים כל מה שקבלנו על נפשנו בדבור משבועה וכו'. והנה נכפל הצווי במצוה זו וה"א ככל היוצא מפיו יעשה עכ"ל. והרמב"ן כתב עליו הרב כלל כאן שתי מצות שהן חלוקות בדיניהם וכו'. והיוצא מכל זה שנמנה מצוה אחת לקיים מוצא שפתיו בנדרי גבוה ונמנה מצוה אחרת לקיים הנדרים והשבועות של בטוי עכ"ל:

והיו אצלו כאן דברי הרב מעורבבין לפי מה שהוא חושב בו שלא הזכיר ענין נדרי הרשות ולפיכך אמר דבמל"ת נזכר כי שם כתב הזהירנו מעבור מה שחייבנו על עצמנו בדבור אע"פ שהוא בלא שבועה וזהו הנדר כמו שיאמר אדם כשיהיה כך או כשאעשה כך פירות העולם או של מדינה זו אסורין עלי או מאכל ידוע כגון יין או דגים כו' הרי הוא חייב לקיים אותו הנדר ובאה האזהרה בעובר על הדבר הזה לא יחל דברו ובא הפירוש לא יעשה דברו חולין כלומר אם חייב על עצמו דבר שיקיים אותו. ובמס' שבועות קונמות עובר עליהן בל"ת משום לא יחל, ובספרי לא יחל מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר כלומר כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים כסדרן הוא חייב משום בל תאחר ומשום בל יחל כו' וכשעבר ועשה מה שאסר על עצמו לעשותו לוקה עכ"ל, והעתקתי כלו כאן אף שאינו מענייננו כדי שיתבאר מתוכו מה שהתעורר הרמב"ן עליו במקום הזה. ועתה אבאר דעת הרב בכל והוא כי בין נדרי גבוה ובין נדרי רשות שניהם כללה אותם כל אחת משתי מצות אלו רצוני העשה דמוצא שפתיך תשמור והלאו דלא יחל דברו. כי הנה במ"ע כתב כאן לקיים כל מה שקבלנו על נפשנו וכו', דודאי כונתו בזה היא לכל מה שיקבל האדם עליו לאסור איסר על נפשו בדברי הרשות מדפרט אח"כ וכתב וצדקה וקרבן שהן נדרי גבוה. ומבואר יותר מזה כתב עוד שמ"ע לקיים כל מה שאדם מחייב על נפשו באי זה דבר מהדברים וכו', ולא יספק אדם בזה הלשון שהוא כולל כל הדברים שחייב איש את עצמו בהן בין לגבוה בין להדיוט, ובחבורו הגדול פ"א מנדרים כתב מפורש מ"ע של תורה שיקיים אדם שבועתו או נדרו בין שיהיה מנדרי איסר בין שיהיה מנדרי גבוה שנאמר מוצא שפתיך תשמור ועשית וכו' ע"כ. ועוד ממקומנו זה ראיה חזקה שהרי במל"ת אי אפשר להכחיש שביאר בה להביא נדרי הרשות והרמב"ן עצמו מודה שהרב נזכר שם מהם. והנה הוא ז"ל כתב כאן בעשה שהעובר עליו עובר על מל"ת וסמך ואמר ואבאר זה בזכרי מל"ת, וא"כ הרי הוא אומר בפירוש שאין אחריו פירוש שנדרי הרשות שעליהם היתה מל"ת המה היו ג"כ במ"ע. ויצא לנו מכל זה שלא היה כאן במאמר שלפנינו שום שכחה מנדרי הרשות לפני כסא כבוד הרב ז"ל והפלא

מהרמב"ן שכתב עליו שחזר ונזכר מהם במל"ת קנ"ז וכו' כי היאך שכחם עד אותו מקום והוא עצמו במקום הזה אומר ואבארהו בזכרי מל"ת ודוק. וצריך אני לבאר עוד בזה כי שם במל"ת שכתב הזהירנו מעבור וכו' וביאר שזהו הנדר באעשה כך פירות העולם אסורין וכו', ולא זכר כי אם אלו לבדם שכלם נדרי איסר לא נחשוב שהיה דעתו כי באלו בלבד היא המצוה הזאת דלא יחל ולא בנדרי גבוה דזה אי אפשר שהרי כתב אח"כ ובספרי לא יחל דברו מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר כלומר כשנדר קרבן ולא הקריבו וכו' ואין ספק כי לכך הביא כל זה ללמד שיש בכתוב הזה לאו ג"כ לנדרי גבוה ולא הזכיר תחלה נדרי הרשות אלא לרבותא כי מהם נקח בכ"ש לנדרי גבוה. ועוד ג"כ האריך באלו משום מה שכתב בסוף דבריו וכשעבר ועשה מה שאסר על עצמו לוקה. כי בשאר נדרי גבוה אין לוקין מפני שהוא לאו שאין בו מעשה כשלא יקיים את נדרו בשב ואל תעשה:

ומה שלא טוב בעיני הרמב"ן אשר תלה הרב חיוב דבל יחל בשלשה רגלים וטען כי אין לבל יחל ענין ברגלים, נ"ל שכיון שהכתוב תלה איסור איחור הנדר בשלשה רגלים משמע דכל שלא עברו השלשה רגלים עדיין זמנו הוא ולא קרינן ביה שאיחר הזמן שלפיכך לא עבר על בל תאחר וממנו נקח שעד אז ג"כ אינו עובר על בל יחל כי נעשה כנודר לזמן קבוע שכל בתוך אותו הזמן אינו מיחל דבר ואינו עובר וכן זה זמנו הקבוע מאליו הן השלשה רגלים שבכל משך אותו זמן אם לא קיים לא חילל עד שיעבור ולא יקיים וכ"ש עבר חילל ועבר על בל יחל דברו ובאמת שהלשון שהביא הרב מספרי מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר זה הסמיכות מורה שעובר על שניהם בזמן אחד וסתמו דכשעובר על זה עובר על זה כדברי הרב ז"ל וק"ל:

מצוה צו

כתב הרמב"ם המצוה צ"ו שצונו כל הנוגע בנבלה טמא כו' ואזכור הקדמה וכו' ושלא יאכל קדש ושלא יגע בו וזולת זה ע"כ. וכתב עליו הרמב"ן עם אריכות כל דברי הרב וההקדמה שהקדים כו' לא ראיתי להביא דין הטומאות בחשבון המצות וכו' ושלא נחל דברינו רק ע"פ ב"ד או האב והבעל עכ"ל. ואף שכל דבריו בכאן טובים ונכוחים אפשר להליץ על הרמב"ם שלדעתו היות כל מי שנגע בטומאה מחזיק אז את עצמו כטמא מצוה היא עליו כי מזה יחייב את עצמו לצאת חוץ למחנה שכינה ושלא לאכול וליגע בקדש וכיוצא ובענין הפרת הנדרים נראה שהוא הרמב"ן הולך על דרך הסמ"ג שכל שהוא היתר מן האיסור אין למנותו מצוה וכבר האריך הוא ז"ל בקיום דבר זה לעיל בשרש א' וכן הוא זה שהפרת נדרים אינה אלא להתיר מה שאסר עליו ושם בשרש הנזכר ועוד בשרש

ו' הלצתי אני על הרב בכללות הענין מה שיש בו די יע"ש. וכפי מה שהעליתי שם יש לומר הכא נמי דאע"פ שאין אדם חייב לנדור ולהפר ואין הנדר ולא ההפרה מצוה מ"מ כשידור וירצה להפר מצוה היא שיפר ע"י הבעל או יתיר על ידי חכם דומיא דשחיטה שאין זה חייב לשחוט ולאכול אבל כשירצה לאכול מצוה עליו שיבדוק וישחוט. והרב בעל החנוך כתב בהיתר החכם המומחה את הנדר כמצות התורה או שלשה הדיוטות ויעשו הענין כלל אשר תצוה התורה עליו כהוגן וכישור אז קיימו עשה ואם התירו שלא כמצות התורה כגון שני הדיוטות או יתיר שאינו מומחה אע"פ שהיתרם אינו היתר יש עליהם עונש ביטול עשה זה ע"כ:

מצוה קנג

כתב הרמב"ם המצוה **קנ"ג** היא שצונו לקדש חדשים ולחשוב חדשים ושנים וזו היא מצות קדוש החדש וכו' אבל הוא אינו אלא לגלויי מילתא בעלמא ע"כ. וכתב עליו הרמב"ן כבר הודעתי בעיקר הראשון שבה"ג ישים קדוש החדש בראיה או בחשבון מצוה אחת וישים עבור השנה בתוספת חדש מצוה אחרת והדין עמו. ושם בעיקר הראשון שרמז הביא לזו ראיה ממ"ש בספרי האזינו השמים שלא עשו מצות שניתנו להם מן השמים ואלו הן מצות שניתנו להם מן השמים עיבור שנים וקביעות חדשים כו' ע"כ. ואני אומר דמההוא מאמר דספרי אין ראיה כי אע"פ ששנינו עבור שנים וקביעות חדשים בשם מצות שניתנו כו' בלשון רבים לא כוונו לומר דמצות שתים הן דלאו למנינא דמצות אתו התם ולישנא בעלמא הוא משום דתרי מילי נינהו. ואמנם טעם הרב שמנה שתיהן מצות אחת לא נפלא ולא רחוק כי קביעות חדשים עצמו צריך בו ג"כ אל עבור השנים ושתיהן לענין אחד הם באין דהיינו לעשות המועדים בזמנם ואבוהון דכולהו פסח דכי היכי דצריך שיהיה בחדש האביב כן צריך שיהיה בט"ו לחדש ואם יהיו קובעים החדש שלא בזמנו יבואו לאכול חמץ בפסח והיינו נמי קרא דאייתי הרמב"ן ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה שהוא עשיית המועדים בזמנם שכלן צריכין אל המצוה הזאת אל קדוש החדש וכן כתב הרב פ"ד מהל' קדוש החדש מ"ע מן התורה על ב"ד כו' שיקדשו את החדש וישלחו ויודיעו לשאר העם באיזה יום הוא ר"ח כדי שידעו באיזה יום הן המועדות:

והרמב"ן עוד הולך וסוער מאד על הרב במצוה זו, ואני הצעיר טרם אטפל בו אאריך מעט בביאור דברי הרב ז"ל אף כי מבוארים הם בעצמן לרגיל בהן. כתב המצוה הזאת לא יעשה אותה לעולם אלא ב"ד הגדול בלבד כו'. זה הלשון סתום מעט וכבר ראיתי מי שטעה בו וחשב שר"ל שב"ד הגדול כולו צריך לקדוש החדש, והרמב"ן שהשיג עליו

בזה וכתב אינו צריך ב"ד הגדול אלא ג' והם מומחין כו' נותן יד אל הטעות הזה דמשמע לכאורה דקאמר לא כמו שהוא סובר דצריך הב"ד הגדול ר"ל הב"ד כולו אלא בשלשה והן מומחין סגי, וכל זה שיבוש גמור כי היאך יאמן שהרב ז"ל נעלמה ממנו משנה ערוכה עבור החדש בשלשה ופירשו בגמרא שהוא קדוש החדש ובריייתא מפורשת שם קדוש החדש בשלשה, גם חלילה וחס שהרמב"ן יחשוד אותו טועה בדבר ברור ומפורסם בזה. אבל פירוש דברי הרמב"ם שאמר שהמצוה הזאת היא לב"ד הגדול היינו שיהיו המקדשין מב"ד הגדול בלבד לא שצריך הב"ד כולו, ובפירוש כתב פ"ד מהל' קדוש החדש בכמה מעברין מתחילין בשלשה דיינים מכלל סנהדרי גדולה כו' וזה עצמו הוא מ"ש שם ריש פ' ה' כל שאמרנו מקביעות ר"ח אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י כו', ר"ל סנהדרין הם העושין ולא כלם אלא שלשה מהם והיה דעתו שעבור החדש בשלשה האמור במשנה הם שלשה מתוך הב"ד הגדול ובזה הוא שחולק הרמב"ן שאומר דלקדוש החדש ולעבור שנה סגי מומחין וסמוכין בלבד אף שלא יהיו מכלל הסנהדרין של ב"ד הגדול כמו שהרב סובר:

והביא עוד מדברי הרב מה שכתב בחבורו הגדול שאין מעברין את השנה אלא במזומנים לה, כיצד אומר ראש ב"ד הגדול לפלוני ולפלוני מן הסנהדרין היו מזומנין כו' וצריך שיהיה ראש ב"ד הגדול שהוא ראש ישיבה של ע"א והוא הנקרא נשיא עמהם או שירצה ע"כ. וכתב עליו שיש בכל זה שבושים גדולים כו' אבל הענין שהוא שלם מכל דופי בסוגיית התלמוד הוא שבקדוש החדש ועבור השנה אין צריך ב"ד אלא שלשה והם מומחין כמו ששנו משנה שלמה עבור החדש בשלשה עבור השנה בשלשה וכן שנו בפ"ג מר"ה ראוהו שלשה והם ב"ד יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו ואמרו בגמרא פשיטא סד"א כיון דתנן ד"מ בשלשה ואם היה מומחה לרבים דן אפי' ביחיד הכא נמי נקדשיה ביחיד קמ"ל דאין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה וקאמר ליה רחמנא עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב החדש הזה לכם כלומר ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהם השלישי עכ"ל. ולכאורה דעת הרב דצריך ב"ד הגדול נראה כמבואר בכמה מקומות בתלמוד, מהם ספ"ב דר"ה איתא א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא כו', וכתבו התוס' זיל לעין טב וקדשיה שם היו קובעין לקדש את החדש כדאיתא בפסיקתא למה ב"ד מקדשין את החדש בעין טב לפי שהוא בית הועד אמר הקב"ה בית מועד של כל העולם שנא' כי מציון תצא תורה ואמרינן בירושלמי כשם שתוקעים ביבנה כך תוקעים בעין טב משמע שהיה שם ב"ד קבוע כמו ביבנה עכ"ל. וב"ד הקבוע ביבנה ב"ד של שבעים ואחד היה

כמ"ש רש"י בריש פרקא וז"ל אלא ביבנה שהיתה שם סנהדרי גדולה כו' וכיון שאמר שבעין טב היה ב"ד קבוע כמו ביבנה ורבי היה משלח לר"ח לקדש את החדש בעין טב הרי א"כ היה מצריך ב"ד הגדול אל הדבר. ובפ"ד דר"ה נמי תנן התקין ריב"ז שאפי' ראש ב"ד בכל מקום שלא יהיו העדים הולכים אלא למקום הועד. וכתב רש"י לא היו צריכין עדי החדש לילך אחריו אלא למקום הועד של ישיבה ילכו וסנהדרין יקדשוהו בלא ראש ב"ד ע"כ. הא קמן בין עם ראש ב"ד בין בלתו עכ"פ ע"י סנהדרין יקדשוהו ולא ע"י זולתם, וגם בעיבור השנה דעת הרב מפורש בפ"ק דסנהדרין ת"ר אין מעברין את השנים אלא ביהודה וכתב רש"י בב"ד הקבוע ביהודה והוא ודאי ב"ד הגדול:

ויש לתמוה על הרמב"ן שכתב יראה לי שבזמן שבהמ"ק קיים שהיה ב"ד במקומם ולהם הרשות נתונה מן הכתוב על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא לא היה רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא להם או ברשותם וכו' לא שיהיו שאר הסמוכין פסולין לזה ע"כ. ודבריו לכאורה אין להם מקום, שכיון שהמצוה בכתוב להם לבדם הוא הדבר מבואר מעצמו שפסל לאחרים זולתם. ונראה שרצונו לומר שהכתוב לא ייחד המצוה להם אלא דוקא בדבר המשפט וזה הוא שאמר על פי הדבר אשר יורוך וכו' ומאליו הרשות להם עוד לשאר דברים בענין הקדוש והעבור ודומיהם כי מי ירים ידו לפניהם בשום דבר, וזהו מה שכתב לעיל בזמן שהיה להם ב"ד הגדול היה הדבר מסור להם והם היו המקדשין וכו' מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל ב"ד אחר עמהם וכו' ע"כ. כלומר נטולה מעצמה לענין הקדוש והעבור אף שבכתוב לא באה המצוה על אלה. זה נראה לומר בדעתו ז"ל. מ"מ קשה מאין לו זה החילוק ולא יהיה כל זה נכלל בעל פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא וכן היא פשוטה של ברייתא הנזכרת אין מעברין את השנה אלא ביהודה כי ממה שאמרו הדבר בלשון שלילה מבואר ששללו ופסלו שאר המקומות ושאר בתי דינין אף שיהיה כדברי הרמב"ן שאין זה נכלל בכתוב הנזכר קרא אחרינא אשכחו ודרשו הוא מ"ש הרמב"ם בפ"ד מקדוש החדש אין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו כו' וכן הוא בפ"א מסנהדרין ופירש שם כל דרישות שאתה דורש לא יהיה אלא בשכנו של מקום ולשון דלא יהיו לא משמע אלא שלילה מוחלטת למקומות אחרים וכדעת הרב ז"ל:

והנה הוקשה לי לשונו זה דהרמב"ם שהוא מסיים בו ואם עברו בגליל מעוברת דהתם בסנהדרין הכי גרסינן ת"ר אין מעברין כו' אלא ביהודה ואם עברוה בגליל אינה מעוברת העיד חנניה איש אונו אם עברוה בגליל אינה מעוברת מ"ט דחנניה א"ק לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום וכתב רש"י שכנו

של מקום ירושלים והיא ביהודה ע"כ. ודא ודאי עקא, דקרא דלשכנו תדרשו אייתי ליה חנניה לאוכוחי מיניה שאם עברוה בגליל אינה מעוברת דקא פריש ליה כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום שהוא ירושלים כמו שפירש רש"י ותימה מהרמב"ם דאיהו פסיק כת"ק אם עברוה בגליל מעוברת ואייתי קרא דלשכנו תדרשו דחנניה איפכא גמר מינה שאם עברוה בגליל אינה מעוברת. והנ"ל בזה דלרבנן לשכנו תדרשו לא לעיבורא הוא ולמעוטי גליל לגמרי דאע"ג דודאי שכנו של מקום העיקרי היא ירושלים לכתחילה בה צריך לעבר מ"מ גליל נמי שכנו של מקום איקרי לגבי ח"ל ולכך אם עברו שם בדיעבד מעוברת ולא אתי האי קרא אלא למעוטי ח"ל בלבד וכן הוא באומרו אין מעברין אלא ביהודה זה דעתו כי יהודה קרי לכל א"י כלומר ולא בח"ל ולהאי מילתא אייתי קרא דלשכנו תדרשו. ועכ"פ לנו יש לדעת דמ"ש שם בגמ' אם עברוה בגליל מעוברת והרמב"ם כן פסק היינו לפי דעתו שעברוה בגליל שלשה מב"ד הגדול דהכי ס"ל שאין מקדשין ואין מעברין אלא בב"ד הגדול וכמו שהוכחנו לעיל מהרבה מקומות ועוד אמרו שם בסנהדרין ת"ר אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. ופירש רש"י שהזמינן הנשיא מבערב ופשיטא דמאחר שהנשיא הוא המזמין לא יזמין אלא מאותם שהם סנהדרין עמו בבית דינו וזהו שפירש הרמב"ם כיצד אומר ראש ב"ד הגדול לפלוני ולפלוני מן הסנהדרין היו מזומנין כו'. ועוד אמרו שם אין מעברין את השנה אלא א"כ ירצה הנשיא ומעשה בר"ג שהלך כו' ושהה לבא ועברו את השנה ע"מ שירצה ר"ג כו'. וכיון שלרצונו של נשיא היו צריכין ממילא הוא שסנהדרי גדולה ובית דינו הם המעברין והנשיא בתוכם או אחריהם ירצה במה שהם עשו הכל כמ"ש הרמב"ם וכל דבריו מפורשין בפשטי השמועה במשנה וגמ' ולמה יוציא אותם הרמב"ם מפשוטן ויכנה דברי הרב בשם שיבושים:

ומה אנו צריכין יותר מהראיה שהרמב"ם הביא לעצמו ריש פ"ה דקדוש החדש שכתב שם וז"ל כל שאמרנו מקביעות ר"ח כו' ועבור שנה כו' אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י כו' שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם ראש חדשים ומפי השמועה למדו כו' שכך הוא פירוש הדבר עדות זו תהא מסורה לכם וכל העומד אחריכם במקומכם עכ"ל. וזהו ספ"ק דר"ה דתנן התם ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החדש אמר ר' יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש הוא ובנו ועבדו משוחרר כו' וכשבאו לפני ב"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. ובגמ' מ"ט דר"ש דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וגו' החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. ופירש"י מסורה לכם לחשובי הדור אני מוסר שיקבלו העדות ויקדשו

החדש עכ"ל. ובאמת אין אנו צריכין להביא כאן הסנהדרין מטעם חשובי הדור שזכרם רש"י כי בזולת זה משה ואהרן ראשי הסנהדרין הם ואמר להם הקב"ה החדש הזה לכם וזהו שכתב הרמב"ם עדות זו תהא מסורה לכם ולכל העומד אחריכם במקומכם שהם הסנהדרין שבכל דור ודור העומדים במקום משה והזקנים שהיו סנהדרין עמו. והתימה מהרמב"ן שכתב הכניס אהרן בכלל להורות שצריך שנים דומין לשניהם בהמחאה ותוספת השלישי ידוע מדין אין ב"ד שקול וחזר הדבר לכל שלשה מומחין עכ"ל. ולא יעלם מעין כל הזרות והדוחק שיש בזה שיאמר הכתוב לכם שהפירוש הוא ודאי לכם ולכל הדומין לכם ונעשה היקש למחצה לומר הדומים לכם בהמחאה בלבד ולא בכל מה שיש הם ולא נעלם ממנו ז"ל שזה דוחק עצום לפירושו ולכך הקדים וכתב ז"ל ואל תשתומם בזה ממאמרם (סנהדרין דף י"ג ע"ב) משה במקום שבעים וחד קאי ותאמר לי כי עדות זו מסורה לכם לסנהדרי גדולה הוא כמו שהרב מלמדך שצווי הכתוב לכם אינו אלא למומחין כיוצא בכם שאילו היה מסור לסנהדרי גדולה בלבד היה אומר החדש הזה לך כמו שאמרו אין דנין כ"ג אלא בב"ד של ע"א דכתיב את הדבר הגדול יביאו אליך ומשה במקום שבעים וחד קאי ולא היה לאהרן זכר בקדוש החדש עכ"ל. ושותיה דמר לא ידענא וטענתו זאת איני מכיר דהתם דכל הדבר הגדול דהיינו דבריו של גדול ע"פ השבעים ואחד כלם היה נידון וכמו שאמרו אין דנין כ"ג אלא בב"ד של ע"א שפיר כתב קרא יביאו אליך ואמרינן דנקטיה למשה לבדו במקום כל הע"א והכא אי קרא הוה קאמר החדש הזה לך הוינא אמרין דמשה במקום ע"א נקט והע"א כלם היו נצרכין לקדוש החדש ולכך אמר לכם ושתפיה לאהרן בהדי משה כי אם היה לרמוז על הע"א היה אומר החדש הזה לך במקום כולם ואמר לכם לרמוז דתרוייהו דוקא בעיא או שנים אחרים כמותם מומחין וסנהדרין דלכם כמותכם בכל דבר משמע דמאן דפליג ודוק. ועוד תימה שהנה הוא ז"ל מזכיר מ"ש במכילתא ר' יאשיה אומר מנין שאין מעברין את השנה אלא בב"ד הגדול שבירושלים ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת בני ישראל ע"כ. ועושה ממנו מערכה על הדרוש ואומר הוא הענין שפירשנו שהיה להם רשות לכל ישראל והסכמה של כלם לא שיהיו שאר הסמוכין פסולין עכ"ל. ועין בעין נראה שהלואי יספיק לו הפירוש הזה לפרשו לעצמו להנצל ממה שיקשה לו ממשמעות הלשון לא שיחשבהו לפירוש מוכרח ויעשהו הוא קושיא על שכנגדו דאדרבה הפירוש הפשוט בלשון אין מעברין אלא בב"ד הגדול הוא דפסל כל השאר ואפי' הסמוכין שאינן מב"ד הגדול שבירושלים וכדברי הרב:

ואמנם מה שמתחזק עוד הרמב"ן על הרב באמרו שב"ד הגדול בטל מא"י ארבעים שנה אפילו קודם החרבן כמ"ש ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות למאי הלכתא לומר שלא דנו ד"נ וכו' דכתיב מן המקום ההוא מלמד שהמקום גורם כלומר כל זמן שסנהדרי גדולה במקומה בלשכת הגזית סנהדרי קטנה נוהגת בכל מקום ואפי' בח"ל ודנין ד"נ בכל מקום אבל משגלתה סנהדרי גדולה מן המקום ההוא בטלו ד"נ מכל ישראל וכו' וכ"ש אחר החרבן כמ"ש בפרק ד' מיתות ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט בזמן שיש כהן יש שופטים ומאותה שעה בטלו כל הדינים התלויים בב"ד הגדול וא"כ לא היו יכולין לקדש על פי הראיה מזמן ארבעים שנה קודם החרבן ובכמה מקומות בגמ' נראה שהיו עושין כך עד זמן קרוב לחתימת התלמוד והרב עצמו הזכיר בחבורו הגדול כי בימי חכמי המשנה וחכמי התלמוד עד אביי ורבא על קביעות א"י בראיה היו סומכין עכ"ל. לכאורה טענה זו חזקה מאד וכד מעיינינן שפיר לאו מילתא היא, כי מה שהוא ז"ל בא לדון ממ"ש שכשגלתה סנהדרי וישבה לה בחנות לא דנו דיני נפשות דמאותה שעה נמי בטלו כל הדינין התלויין בב"ד וכו', נראה לע"ד שאין התחייבות הזה צודק כי דברים כפשוטן גלתה סנהדרי וכו' שלא דנו מהדינים התלויין בהם משמע ומה זו שאלה למאי הלכתא ומה זו תשובה שלא דנו ד"נ אבל זה מורה דאדרבה משום שראו דעדיין מילתא דסנהדרין בדוכתה קיימא לכמה מילי לפיכך שאלו שא"כ למאי הלכתא גלתה וישבה בחנות ותירצו דהיינו לדיני נפשות וכדיהבי טעמא דחזו דנפישי להו רוצחין וכו' והמובן ממנו הוא דלשאר מילי לא בטלה ולכך ודאי היו מקדשין בראיה עד זמן אביי. והתוס' כתבו בריש ע"ז מלמד שהמקום גורם וא"ת והא ירושלים נמי איקרי מקום לגבי אכילת קדשים ומעשר שני וכתיב במקום אשר יבחר ה', וי"ל דלגבי ד"נ לא מיקרי מקום אלא לשכת הגזית וכו' ע"כ. והא קמן דלא קפדי בסנהדרין אמקום מיוחד במקדש דהיינו לשכת הגזית אלא דוקא לד"נ לא לכל שאר מילי דהיינו קדוש ע"פ הראיה ועיבור שנים שאלו כלן נוהגין היו כל אותו זמן שהיו סנהדרין בא"י והיינו טעמא שעד אביי ורבא סומכין היו על קביעות א"י בראיה שנראה שהיו סנהדרין שם בא"י כל אותו זמן. ובזה אין מקום למה שכתב עוד הרמב"ן וכבר ביארנו שלא היתה סנהדרין נוהגת לאחר חרבן ואם היו נוהגין לא היה בהן דין ב"ד הגדול ולא דין סנהדרין כלל עכ"ל. כי הוא ז"ל חשב זה למבואר מתוך מה שמצא בגמ' שלא דנו ד"נ וכמ"ש לעיל. וזה אינו ביאור כלל דלישנא דלדיני נפשות דוקא ועליהם בלבד הוא שאמרו שלא דנו ואדרבה מתוך שהוא עצמו זוכר שעד אביי ורבא היו סומכין על הראיה היה לו לדון שהיה נוהג דין ב"ד הגדול ודין סנהדרין כל אותו זמן אף שהיה לאחר חרבן

כי אין הראיה ועבור השנים תלויים במקדש אלא בסנהדרין ובא"י בלחוד ולא נתמעטו מן המקום אשר יבחר ה' אלא ד"נ בלבד וכמ"ש רש"י שם בע"ז המקום גורם לחייב הנדון ואם אינם שם לא ידונו והאי קרא בד"נ קאי כי יפלא ממך דבר בפרשת שופטים בזקן ממרא ואף לשאר ד"נ הוקשה להם לתוס' וכתבו וא"ת מנ"ל קפידא במקום שאר חייבי מיתות שלא כזקן ממרא וי"ל דדרשינן כל זמן שסנהדרי גדולה במקומה כדין אצל מזבח אז שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך לשפוט ד"נ נסתלקו הם בטלו כל ד"נ עכ"ל. וזהו שכתב הרמב"ם כאן בזה המאמר מצוה זו לא יעשה אותה לעולם אלא בב"ד ובא"י בלבד וכו'. גם בחבורו פ"ה מהל' קדוש החדש כתב כל שאמרנו מקביעות ר"ח ור"ה ע"פ הראיה ועבור שנה וכו' אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י או ב"ד הסמוכין שנתנו להם הסנהדרין רשות וכו' ע"כ. הרי שלא התנה אלא על סנהדרין בא"י בלבד ולא על זמן בהמ"ק או על שיהיו במקומם וזה ודאי מחמת מה שכתבתי שאין מן הכתוב חיוב לקביעות מקום הסנהדרין אלא לד"נ בלבד והם נלמדין מדין הזקן ממרא דקרא דכי יפלא ביה כתיב:

טען עוד הרמב"ן ז"ל לפי דבריו שאפילו בקביעות החשבון צריך שיהיה שם בארץ ב"ד או בחו"ל ב"ד שנסמך בארץ בטלו המועדות היום מכמה שנים שאין בארץ ב"ד נסמך ולא בח"ל עכ"ל. והמדקדק שם בלשון הרמב"ם יראה שכתב ודע שחשבון זה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי חדשים והמועדים א"א לעשותו אלא בארץ עכ"ל, ואילו ובב"ד שבארץ לא קאמר א"כ לענין החשבון אף איהו לא קפיד אלא אא"י בלחוד ואף שחזר וכתב לא מפני חשבוננו נקבענו יו"ט אבל מפני שב"ד הגדול שבא"י קבעוהו כו' פשיטא שזה כפשוטו ב"ד הגדול ממש אי אפשר שבזמנו של הרמב"ם כבר לא היה ב"ד הגדול בא"י אלא ב"ד הגדול אשגרת לישן וב"ד הגדול שבזמנו קאמר. ונראה שבהעתקת הספר אשר לפני הרמב"ן עצמו לא היה כתוב שם ב"ד הגדול ולא זכר ממנו אלא מפני שב"ד שבארץ קבע זה היום מועד כו' ונסחא מדוקדקת היא ולא היתה הכונה רק על כל איזה ב"ד שימצא באותו זמן ובלבד בא"י וזה מוכרח מלשונו של הרמב"ם עצמו לקמיה אילו הנחנו בדרך משל שבני א"י יעדרו מא"י חלילה כו' הנה חשבוננו זה לא יועילנו כלום כו' עכ"ל. ומה הוא צריך לזה ההעדר ח"ו כי אף שלא יעדרו אלא שיהיו שם ולא יהיה בהם ב"ד סמוך לא יועילנו החשבון, אלא ודאי שגם הוא סבור שלענין החשבון א"י בלבד הוא דבעיא ולא ב"ד סמוך רק אם יעדרו בני א"י ח"ו שאז בח"ל צריך ב"ד שנסמך בא"י. וזהו שכתב עוד ולא יהיה שם בא"י ב"ד ולא יהיה בח"ל ב"ד שנסמך בארץ כו'. כלומר שלא היה בא"י שום ב"ד שזה א"א אם לא בהעדר בני א"י משם ח"ו ואם לא יהיה גם בח"ל

ב"ד שנסמך אז חשבוננו לא יועיל כו', וזה עצמו חזר וביארו עוד ואמר אנחנו אמנם נחשב היום שקבעו הם (ר"ל בני א"י) בו ר"ח ועל קביעותם נסמוך לא על חשבוננו אבל חשבוננו לגלויי מלתא בעלמא עכ"ל. הרי שלא כתב הכא נמי אלא בני א"י בלבד ולא זכר ב"ד סמוך כי לענין החשבון כל איזה ב"ד סגי ובלבד שיהיה בא"י ועל קביעותם נסמוך בח"ל:

מצוה רלה

כתב הרב מצוה **רל"ה** צונו בדין עבד כנעני שנעבוד בו לעולם שנאמר לעולם בהם תעבודו ושאין לו חירות אלא בשן ועין וה"ה לשאר איברים שאינן חוזרין כו' ע"כ. והרמב"ן כתב עליו ולפי דעתי ששתים מצות הן וכו' וכגון מצות הגירושין עכ"ל:

ובאמת אין אנו צריכין להליץ על הרב יותר ממה שהוא הרמב"ן עצמו אומר ודבר גדול דבר שאין לעשות החירות בשן ועין מצוה כי שם מצוה לא שייך במה שהוא בא לאדם מאתו יתברך דרך קנס, ולא ינוח השכל הישר במה שהוא הרמב"ן רוצה לתת מקום אל זה באומרו שהוא דין מהדינין שנצטוינו לשלם וכו' דודאי פטומי מילי בעלמא נינהו שאם נצטוינו לעשות לו דין ולשלם לו שחרור גופו בדמי עינו זו היא המצוה עצמה לשחררו בכך והרי הוא בזה חוזר ונותן מקום אל מה שכבר הרחיק מן הדעת שיהיה בעליו מצווה להוציא לחירות אחרי הפילו וכו', והדמיון למצות הגירושין פשיטא שאינו עולה יפה דהתם אין הגירושין לקנס כלל ובודאי שהגירושין ענין אחר ומצוה אחרת זולת הנשואין אבל כאן בעבד הכל דבר אחד שנעבוד בו לעולם רק כשעושה עמו דבר שיהיה ראוי ליקנס עליו שאז נשלחהו חפשי. ובאמת דברי הרמב"ן קשה להלמן אם לא שנאמר שהוא רוצה לסבב פני המצוה אל ב"ד שהם המצווין להוציאו מיד האדון כשיוציא עינו ואפשר שזהו שאמר ומעת עמדו עם בעליו בב"ד ישחררו אותו וכו', ר"ל ישחררו אותו בב"ד. אבל תחלת הלשון קשה לזה כתב שנצטוינו לשלם לעבד וכו', ופשטן של דברים שהבעלים הם המצווין לשלם לו, ואף אם גם זה נפרשהו על ב"ד מ"מ פשוטו של צווי לחפשי ישלחנו תחת שנו עכ"פ אבעלים קאי מדל"ק ישלחוהו ולפי דעת הרמב"ן כך היה ראוי לכתוב. ועוד אם דעתו ז"ל שזו מצוה לב"ד אין לה ענין עם הגירושין שלא דמות לה עמהם להביא שהם מצוה על המגרש. ופה נשלם מה שזכני ה' להליץ על הרב ז"ל במה שהושג על מנין מ"ע. ובעזרו יתברך שמו אבא אל מה שהושג על מנין מצות ל"ת:

מצוה לא תעשה

מצוה ה

כתב הרב ז"ל מצוה **ה'** הזהירנו מהשתחוות לע"ז וכו' חייב סקילה ע"כ. וטענת הרמב"ן על זה כתובה בספר בטעות, והמובן לי ממנה שמלשון זה משמע שמוציא הרב שאר דרכי העבודה מלא תשתחוה בדרך ה"ה כי זכר דרך אחד מדרכי העבודה וה"ה לשאר דרכים דהיינו להקריב ולנסך וכו' וטוען עליו הרמב"ן כי זה אינו שהרי אמרו בגמ' יצאה השתחואה לדון בעצמה ויצאה זביחה פירוש בזובח לאלהים יחרם ללמד על הכלל כולו הא קמן שהכלל כולו דהיינו מקריב ומנסך ומקטיר לא נפקי מלא תשתחוה אלא מזביחה. וזהו שכתב עוד הרמב"ן שהרב בחבורו הגדול נזכר ותקן וכו'. פירוש כי שה פ"ג מהל' ע"ז כתב זביחה בכלל עבודה היתה ולמה יצאה לומר לך מה זביחה מיוחדת וכו'. וזה מבואר ששם הלך בדרך הגמ' ששאר דרכי העבודה נלמדים מזביחה וכו'. ונראה שהוא הרמב"ן מפרש מה שהרב אומר וכן אנו מוזהרין מלהקריב שהוא מוסב אל זכר דרך אחד מדרכי העבודה וכו' כלומר וה"ה לשאר דרכים וא"כ וכן אנו מוזהרין דקאמר ר"ל אנו מוזהרין בכלל דולא תשתחוה. ולכך טען שבגמ' אינו כן דשאר דרכי העבודה לא נפקי אלא מכלל דזביחה. אבל כשנפרש וכן אנו מוזהרין מילתא באפי נפשה ינצל הרב מטענה זו כי יהיה פירוש דבריו כן, זכר דרך א' כו' ולאו דוקא כי כן אנו מוזהרין מלהקריב כו' כלומר שאנו מוזהרין בהן ממקום אחר ולא חש לפרשו כאן. ושאר מה שטען כאן הרמב"ן על אנכי ה' אלהיך שמנה הרב מ"ע כבר כתבתי בו לעיל במ"ע מה שיש בו די יע"ש:

אבל כאן הוסיף הרמב"ן וז"ל ראה הרב לפי דעתו במנין המצות למנות לאו דהשתחואה ולאו דשאר עבודות שתים לא תשתחוה לאו אחד ולא תעבדם לאו אחר וראוי אם כן שנמנה לאו בפני עצמו מגפף ומנשק שלא כדרכה שהוא אינו בכלל אלו ואין בו מיתה וכיון שנתיחד לעצמו בלאו ובעונש ראוי למנות בפני עצמו כו' עכשיו נמנה במצוה כל עובד ע"ז שבמיתה לאו אחר ומגפף ומנשק בשלא כדרכה שהוא דין מיוחד ימנה לעצמו כמו שאנו מונין נודר בשמה ומקיים בשמה ע"כ. ואני אומר דאע"ג דמגפף ומנשק אינן בכלל דולא תעבדם למיתה דמזביחה ילפינן להו מה זביחה מיוחדת כו' וחייבין עליה סקילה כו' מ"מ בכללו הן ללאו שכלן כלולות בולא תעבדם ואין למנותן לאו אחר בפני עצמו. ומה שהקשה מנודר בשמה ומקיים בשמה אינה קושיא כי אותם כמו שהם דין מיוחד כן יש בהם לאו מיוחד דהיינו ושם אלהים אחרים לא תזכירו ולכך ימנה אותן לעצמן בלאו אחר:

מצוה ט

כתב הרב מצוה **ט**' הזהירנו מעשות מעשה ידעוני כו' ובאה האזהרה בו אל תפנו אל האובות ואל הידעונים ואל תחשוב שזה לאו שבכללות כי כבר חלק אותו בזכרון העונש ואמר או ידעוני כו' ע"כ. והרמב"ן טען הוא ודאי לאו שבכללות ממאמרם בגמ' מ"ש הכא דתני ידעוני וכו' והלכה כר' יוחנן ע"כ:

ובפשטה של שמועה זו ודאי כוותיה משמע, אבל יש לומר לדעת הרב דלעניין קרבן דמיירי התם במתני' דכריתות שלא מנו שם ידעוני עם בעל אוב הוא שאמר ר' יוחנן דהואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו אם עשה שתיהן בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת ואל זה הוא שנתן הטעם דחלוקה דמיתה אינה חלוקה ר"ל אינה חלוקה לקרבן דכי היכי דחילוק חטאות אינו תלוי בחילוק כריתות כמ"ש רש"י לעיל ה"נ אינו תלוי בחילוק מיתות, אבל לענין חילוק בלאוין לא יכחיש ר' יוחנן שיהיה תלוי בחילוק מיתות והנה המשנה אמרה בפירוש אלו הן הנסקלין ומנו בכללן בעל אוב וידעוני. וכתב הרב בשרש הט' המין הב' מלאו שבכללות שיהיה לאו אחד אוסר דברים רבים עטופים קצתם על קצתם כו' וביארו בתלמוד שחייב מלקות על כל אחד מהעטופים כו' ואותן נמנה כל אחד מהם מצוה בפני עצמה ע"כ. וממנו נקח דבעל אוב וידעוני שכל אחד מהם מבואר במשנה שהוא חייב סקילה ימנה כל אחד לאו אחד למלקות ג"כ ומחיוב המיתות נלמוד חיוב הלאוין דמלקות במקום מיתה עומד ולכך מנה הרב אוב וידעוני לשנים ומאמר ר' יוחנן הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו ומ"ש ג"כ דחילוק מיתות לאו חילוק אינו חולק עליו ודוק:

מצוה כח

אמר הרמב"ן כתב הרב המצוה **כ"ח** שנמנענו משמוע נביא מתנבא בשם ע"ז וכו', וכן תרגם אונקלוס לא תקבל לפתגמי נביאה ההוא כו', ע"כ לשונו. וראה הוא ז"ל שכתב הרב שנמנענו משמוע נביא מתנבא כו' שאנחנו לא נחקרהו כו' וכתב אח"כ ומניעתו בזה לא תשמע כו', ומזה הבין שהרב מפרש זאת המניעה על השאלה מתחלה שיתן אות ומופת כו' ולכך טען עליו ואמר והמניעה הזאת אחרי בוא האות והמופת כו'. ובאמת פשטיה דקרא הכי הוא דמעיקרא כתיב ונתן אליך אות וגו' ואח"כ קאמר לא תשמע וגו' א"כ זאת האזהרה לאחר שנתן האות היא כדבריו ומ"מ לא יחוייב מזה מה שהוא מחייב שתהא זו אזהרה בע"ז כמו שאבאר:

ואומר כי אנכי הרואה שלשון הרב ז"ל יש בו קיצור מדברי הרמב"ן לא ידעתי אם הוא קצרו או כן היה קצר בהעתקה שבאה לידו אבל בהעתקה שבידינו הלשון כן הוא,

הזהירנו משמוע למתנבא בשם ע"ז וכו' והאזהרה מזה הוא אומרו לא תשמע אל דברי הנביא ההוא עכ"ל. ועכ"פ דבריו אלה צריכין פירוש, שתחלה כתב הזהירנו משמוע כו' שאנחנו לא נחקרהו כו' מה האות שלך כו' והנה זה קודם תתו האות והמופת, ואח"כ כתב ולא נביט אל המופת כו' וזה ודאי הוא אחר שיתן המופת וא"כ אלה הדברים סותרים את עצמן. אבל כונת הרב שהוא לא בחר לפרש לא תשמע אל דברי הנביא שהיא מניעה מעשות אשר דבר לעבוד ע"ז וכמו שהרמב"ן מפרש בו כי זו אינה צריכה שהאזהרה על הע"ז מפורשת היא במקום אחר. ומה שהרמב"ן אומר שנכפלו בה אזהרות כמו שנכפלו בשאר דברים, לא יחפוץ הרב בזה שהרי אמר בפ"ב דפסחים (כ"ד:) כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן קרא בלאוי יתירי. ועוד אם זו מניעה היא מהע"ז לא הי"ל אלא לא תשמע אל הנביא ההוא כמו שאמר אח"כ בפרשת המסית לא תאבה לו ולא תשמע אליו כו' מאי לא תשמע אל דברי. והראיה שהרמב"ן מביא מתרגום של אונקלוס קצרה ידי מהשיגה כי אף שלא תשמע יהיה ענינה לא תקבל אין קושיא על הרב בשום צד שהוא גם כן מענין קבלה מפרש אותה אבל אינה קבלה שלא לעבוד ע"ז אלא שלא לשמוע ממנו המופת כדי שלא נבא להמשך אחריו, וז"ש הרב כאן לא נביט לאותו המופת ולא נשמע ממנו טענה, פירוש כי זה יביא חולשה באמונה, ובחבורו הגדול הרחיב יותר וכתב אסור לערוך דין ותשובה עם המתנבא בשם ע"ז ואין שואלין ממנו אות ומופת ואם עשה מעצמו אין משגיחין עליו ואין מהרהרין בו וכל המחשב באותות שלו שמא אמת הן עובר בלא תעשה שנאמר לא תשמע אל דברי הנביא ההוא ע"כ. וא"כ זה הוא עצמות האזהרה שאף אם נתן אות מעצמו לא נהרהר בו והיא היא המניעה בלא תשמע אל דברי וגו'. ומה שאמר שלא נחקרהו ולא נשאלהו מה האות שלך כו' דבר הלמד מענינו הוא והכל בכלל לא תשמע כו' שלא נשאל שיתן מופת ולא נשמעהו ממנו אם יתנהו מעצמו, וקרא ודאי הכי משמע דכתיב כי יקום בקרבך נביא וגו' ונתן אליך אות וגו', כלומר ונתן הוא מעצמו לא שאנו נשאלהו וממילא שאין רשאין לשאול. וזה פשוט:

מצוה נח

כתב הרב מצוה **נ"ח** הזהירנו מלירא מן האויבים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם כו' וכל מי שיסוג אחור ויברח עבר על ל"ת וה"א לא תערוץ מפניהם כו' ע"כ. והרמב"ן טען זו הבטחה ולא מצוה, וזו ג"כ מהשגות הראב"ד שבמנין המצות אשר בתחלת החיבור הגדול כתב שם הרב נ"ח שלא ייראו אנשי המלחמה ולא יפחדו בשעת מלחמה שנאמר לא תערוץ מפניהם כו', וכתב עליו הראב"ד הבטחה היא ולא אזהרה ע"כ. ואין זו השגה

דקרא ודאי לא מכרעא מילתיה להבטחה טפי מלאזהרה, גם הוא ז"ל לא הביא שום הכרע לדבריו. אבל הרמב"ן כאן הכריע וכתב שאם מניעה היא יוסיפו השוטרים ויאמרו מי האיש הירא שעובר על לאו יפרסם חטאו ויחזור ע"כ. ולכאורה דברי תימה הן כי אפי' לרבי יוסי דמפרש קרא מי האיש הירא מעבירות שבידו לא משמע אלא דסתמא קאמרינן מעבירות שבידו שלבו לבדו יודע מרת נפשו ואין צריך לפרסם חטאו וזה שעובר על לאו למה יפרסם. ואח"כ ראיתי בספרי כלן היו צריכין להביא עדותן חוץ מן הירא ורך הלבב שעדיו עמו שמע קול הגפת תריסין ונבעת כו', והרמב"ן עצמו בפירושו לתורה הביא זה מן הירושלמי ושאף לר"י הגלילי צריך להביא עדים על עבירות שבידו כו' ואם כן היה מפרסם חטאיו כדי להביא עדים עליהם וצדק במה שכתב כאן יפרסם חטאיו. אבל עדיין קשה שאם פירוש הכתוב הוא מי האיש הירא מעבירות שבידו כר"י הגלילי גם עבירה זו דעובר על לאו בכלל הכרזה זו ומה היה צריך שיוסיפו השוטרים מי האיש הירא שעובר על לאו. ועוד מה קושיא היא זו להרמב"ם דבהדיא פסק כר"ע דמפרש מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו וא"כ מעבירות שבידו לא קאמרי השוטרים ולמה יוסיפו לעבירת עובר על לאו יותר משאר העבירות:

הנה כי כן לא יכולתי להלום טענה זו כפי הנוסחא אשר בספרינו ויגעתי ומצאתי להרשב"ץ ז"ל בספרו זוהר הרקיע פירושו לאזהרות ר"ש ן' גבירול כתב וז"ל. והרמב"ן אמר שזו אינה אזהרה אלא הבטחה שאילו היתה אזהרה לא היו מוסיפין השוטרים ואומרים מי האיש הירא ורך הלבב יפרסם חטאו ויחזור ע"כ. והטענה כפי נוסח זה פנים יש לה, כי על דעת ר"ע שהרמב"ם פוסק כמותו דמי האיש הירא כמשמעו מה היה צריך להכרזה זו הא מכיון שהוזהר שלא ייירא והוא עובר וירא יודה ויפרסם חטאו ויחזור. ולהשיב על זה צריך אני להאריך מעט ואעיר לי אזן במה שכתב הרמב"ם פ"ז מהל' מלכים וז"ל שתי פעמים מדבר משוח מלחמה אל העם, אחת בספר בעת שיוצאים קודם שיערכו המלחמה אומר לעם מי האיש אשר נטע כרם כו' כשישמע דבריו יחזור מעורכי המלחמה, ואחת בעורכי המלחמה אומר אל תיראו ואל תחפזו כו' ע"כ. ופשוטו של לשון דקאמר כשישמע דבריו יחזור דברי הרמב"ם הן שאומר שכל אחד מאלו כשישמע דבריו יחזור תיכף ומיד, אבל מהרי"ק ז"ל כתב בכסף משנה שתי פעמים מדבר כו' בפ' משוח מלחמה ת"ר פעמים היה מדבר עמהם אחת בספר כלומר כשיוצאים מארצם ואחת במלחמה בספר מהו אומר שמעו דברי מערכי המלחמה וחזרו, במלחמה מה הוא אומר אל ירך לבבכם אל תיראו כו' ומפרש רבינו דמאי דקאמר בספר מה הוא אומר כו' היינו שאומר להם מי האיש כו' שיהיו מוכנים כשישמעו דבריו שניים במלחמה

יחזרו להם עכ"ל. ולפ"ז מה שכותב הרמב"ם כשישמע דבריו יחזור מעורכי המלחמה הכל מקול הקורא מי האיש כו', והוא הוא שאומר לו שכשישמע דבריו שעתיד לומר אח"כ בעורכי המלחמה אז יחזור וכענין האמור בברייתא שמעו דברי מערכי המלחמה וחזרו. והנה כי כן אומר להם הכינו עצמכם בפעם הזה שכשתשמעו הדבר בפעם השנית תשובו ואלו הן הב' פעמים האמורים בברייתא ובהרמב"ם שהולך אחריה. ובזה יתישב מאי דקשיא לכאורה מהברייתא ומהרמב"ם שתחלה היה אומר מי האיש כו' ואח"כ אל תיראו כו' ואילו בכתוב הדבר להפך תחלה אל תיראו כו' ואח"כ מי האיש כו' והרמב"ם עצמו כן כותב בסמוך עת שעורכין המערכות כו' משוח מלחמה עומד כו' ואומר כו' שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה כו' אל ירך לבבכם אל תיראו כו' ואח"כ מדבר משוח מלחמה מי האיש כו' עכ"ל. וזו מהכתוב סתירה גדולה לברייתא ולהרמב"ם ויותר להרמב"ם לבדו מיניה וביה. והחכם האברבנאל בפירושו לתורה נתבלבל הרבה בזה וז"ל ראוי שתדע שכפי דעת חז"ל בספרי לא היו נעשות ההכרזות האלה כסדר הפרשה כי השנית והשלישית היו נעשות תחלה סמוך ליציאתם מגבול ארצם והראשונה היתה נעשית בשעת המלחמה וכמ"ש והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אבל לא נכתבו כאן כי אם כפי סדר מעלתם לא כפי סדר זמנם ועוד האריך יע"ש. לא דק בהאי מילתא שפיר כי ודברו השוטרים מי האיש אשר נטע כרם כו' ויספו השוטרים מי האיש הירא כו' שהן השנית והשלישית שהזכירן הוא ז"ל לא הן אלו הנזכרות שם בפרשה אחרי אל תיראו ואל תחפזו כו' שהיא ראשונה שהוא מזכיר ולפי זה הוליד שא"כ לא היו ההכרזות נעשות כסדר הפרשה ונדחק לתת טעם בדבר, אבל האמת שחוץ מאותו דבור של מי האיש כו' שכתוב בפרשה אחרי אל תיראו ואל תחפזו, כבר קדם לו זה הדבור עצמו תחלה בספר והיה הוא זירוז בלבד בפעם ההיא שיהיו מוכנים לשוב כשיחזור ויאמר עוד פעם ב' מי האיש:

הן אמת יש לשום שכל והבין קריאה זו מי האיש וגו' שתי פעמים למה וההכנה בפעם הראשונה לשוב בפעם השנית מה היא ומה היה הצורך לה ולא ישובו בפעם הראשונה תיכף כשישמעו ילך וישוב וכו', ועוד כי שתי פעמים בכתוב אין אלא פעם אחת בלבד, ועוד הסדר בכתוב הוא אל תיראו ואל תחפזו תחלה ואח"כ מי האיש וכו' ובברייתא והרמב"ם הדבר להפך תחלה מי האיש וכו' ואח"כ אל תיראו. אלה הדברים כלם צריכין ביאור. ואני אבאר שנינו בספרי והיה כקרבכם אל המלחמה יכול זה יום שקרבים בו למלחמה כשהוא אומר שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה הרי היום שקרבים בו למלחמה אמור הא מה ת"ל והיה כקרבכם אל המלחמה כיון שמגיעין לספר כהן מתנה

עליהם כל התנאים הללו. ובפסיקתא והיה כקרבכם אל המלחמה לא יום שלוחמים בו אלא יום שמגיעין לספר שכיון שיוצאים מגבול א"י ובאין קרוב לגבול האויבים היה כהן מתנה כל תנאים הללו ע"כ. ואף ע"פ שהם הכריחו הדבר מדכתיב תרי זימני כקרבכם אל המלחמה וכו' ואתם קרבים היום למלחמה וכו' נ"ל דלישנא דקרא נמי דייק, מעיקרא כתיב כקרבכם משמע שעדיין לא נתקרבו ממש אלא הולכים ומתקרבים וז"ט כקרבכם אבל לבתר הכי אתם קרבים היום וכו' משמע קרבים ממש וז"ט היום כי אינו כיום שעבר שעדיין לא היו קרבים ממש למלחמה, בין הכי ובין הכי לרז"ל בספרי קרא מוכח דשתי פעמים היו התנאים הללו ומזה הוא מ"ש בברייתא דסוטה פעמים היה מדבר וכו' אחת בספר וכו', ומינה שזאת שבספר אינה אותה הנזכרה שם בכתוב אחרי אל תיראו ואל תחפזו וגו' כי אותה היתה ביום עצמו שהיו קרבים למלחמה וזו אחרת היתה בראשונה תיכף להגעתם אל הספר וממילא הוא שאז לא היה איש חוזר שא"כ לשוא היתה הקריאה בפעם השנית מי האיש וגו' ילך וישוב וגו' אלא ודאי לא שמשה הקריאה בפעם הראשונה כי אם לזרוז והכנה בלבד, ונ"ל שכמו שלא היה לאלו רשות לשבת בארצם ולא לצאת משם כלל כאותם שאמרו שם עליהם בגמ' ואלו שאין זזין ממקומם וכו' כן לא היה להם רשות לחזור אפי' שהגיעו לספר כדי שיהיו טורחין ונושאין בעול עם אחיהם עד יום המלחמה עצמה. ואומר אני עוד כי בספר לא היו אומרים רק מי האיש וגו' ומי האיש וגו' ילך וישוב וגו', וז"ש בברייתא בספר מה הוא אומר שמעו דברי מערכי המלחמה וחזרו וכו' כלומר שמעו בפעם השנית וחזרו. אבל בפעם השנית היתה זאת ועוד אחרת דאל ירך לבבכם וכו' כי אז עת המלחמה היא השעה הראויה לאזהרה זו. ומ"ש בברייתא במלחמה מה הוא אומר אל ירך לבבכם וכו' לא זה לבדו היה אומר אלא הוא ומה שאחריו ג"כ מי האיש וגו'. והרמב"ם אחרי שכתב ואחת בעורכי המלחמה אומר להם אל תיראו וכו' סמך מיד וביאר עת שעורכים המערכות וכו' משוח מלחמה עומד וכו' ואומר שמע ישראל כו' אל ירך לבבכם וכו' ואח"כ מדבר משוח מלחמה מי האיש וכו' ע"כ. על קול הקריאה הזאת כולה הוא שכתב לעיל שבמלחמה אומר להם אל תיראו וכו' כלומר זה עם מה שכתוב שם אחריו כדאמרן:

וכבר נתבררו ונתלבנו עם זה דברי הברייתא ודברי הרמב"ם כלן בצביונן וכסדרן מכוונין עם הסדר הכתוב בתורה אשר נדחק בו החכם אברבנאל והחליף את משכורתן כנזכר לעיל כו'. וקושטא הוא שגם לברייתא ולהרמב"ם סדרן של ההכרזות כן היה כמו שנזכרים ונעשים בכתוב תחלה אל תיראו כו' ואח"כ מי האיש כו' ומה שהם כתבו תחלה מי האיש כו' היא היתה קריאה אחרת שקדמה לכלן לזרז העם שיהיו מוכנים לשוב

כשישמע עוד פעם שנית קול קורא מי האיש כו' ילך וישוב כו' כמו שביארתי. ויש לבאר עוד דאע"ג שהאזהרה שבכתוב אל תיראו כו' היתה קודמת אל הכרזת מי האיש כו' מ"מ צרכה לאחר אותה הכרזה היה והיה אומר אותה לעם מקודם כדרך תחלת המחשבה סוף המעשה, והענין אתם קרבים היום ונכנסין להלחם עם אויביכם הזהרו אל ירך לבבכם אל תיראו וכו' כי עתה תעברו את פי ה' והיא לא תצלח לכם לשוב לאחוריכם ולכך אני אומר לכם מי האיש וכו' ומי האיש וכו' ילך וישוב וכו' ויש לכם עכשו רשות לכך ולא אחרי שתכנסו במלחמה, וזהו שכתב שם הרמב"ם מי האיש הירא כמשמעו וכו' ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל וכו' וכל המתחיל לחשוב כו' עובר בלא תעשה שנאמר אל ירך לבבכם כו'. ומעתה זה שכתב הרמב"ן שאם היתה אזהרה לא היו מוסיפין השוטרים מי האיש הירא יפרסם חטאו ויחזור, אינו ממה שיקשה כלל כי אדרבה ההוספה היתה בחזרה קודם שיכנסו בקשרי המלחמה הפך מה שאסר להם לעת המלחמה והזהירם שלא ירך לבבם ועל כרחם יעמדו ולא יזוזו ממקומן, וא"כ זה שהוא ז"ל אומר יפרסם חטאו ויחזור לא מן השם הוא כי לעת שהוזהר שאל ירך לבבו לא בידו טובו לחזור עוד ודוק:

מצוה סט

כתב הרב ז"ל מצוה ס"ט הזהיר כהן בעל מום מהכנס למקדש בין המזבח ובין האולם ולהיכל וה"א אך אל הפרוכת לא יבא כו' וכבר התבאר סוף פ"א דכלים שבין האולם למזבח עם כל ההיכל נאסרה כניסתו על בעלי מומין ופרועי ראש כו', ע"כ. ומה שהביא ממס' כלים הוא מה שאמרו שם עזרת ישראל מקודשת כו' בין האולם למזבח מקודש ממנו שאין בעלי מומין ופרועי ראש נכנסין לשם, וסובר הרב ז"ל שמ"ש אין נכנסין לשם היינו דאיסור תורה יש בדבר ולמד מלשון הכתוב אך אל הפרוכת לא יבא ואל המזבח לא יגש כו' פירוש הגשה בעלמא אף שלא יעשה שם עבודה, והרמב"ן טוען עליו דמדאורייתא ליכא אזהרה בהגשה אלא שלא לעבוד בלבד דהכי כתיב לא יגש ולא יחלל דמשמע לא יגש לעבוד ולא יחלל עבודתו וכן כל מקום שכתוב גישת מזבח הוא לעבודה, כמ"ש או בגשתם אל המזבח לשרת, ומה ששנינו במס' כלים שאין נכנסין מבין האולם ולמזבח אינו מן התורה אלא מעלה מדבריהם כו'. וזו ג"כ מהשגות הראב"ד שכתב סוף פ"א מהל' ביאת המקדש לפנים מהמזבח מעלות דרבנן ואין בהן מלקות ולא מיתה ע"כ. ומ"מ ריהטא דמתני' מוכחא טפי כהרמב"ם דאיסורא מדאורייתא קא אמרה ולא מדרבנן ופשטיה דקרא נמי כהרמב"ם משמע דאי אין האזהרה בתורה אלא לשלא יעבוד בלחוד כדברי הרמב"ן מאי לא יגש ולא יחלל ודאי שאין עבודה בלתי הגשה אל המזבח וא"כ לא

יעבוד ולא יחלל מיבעי ליה אלא ודאי לא יגש כלל אפי' שלא לעבוד קאמר ומה שאמר ולא יחלל פירושו ובזה לא יבא לעבוד ולחלל עבודתו ואם כן משעת ההגשה עובר בלאו מה"ת. ועוד אדבר בזה לקמן ל"ת קס"ג:

כתב עוד וכבר אמרו במס' סוכה כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם למזבח כדי לצאת בערבה שהתירו להם איסור כניסה של דבריהם משום מצות ערבה עכ"ל. וזו גם התוס' פירשוה כן שם דס"ל דאיסור כניסה מעלה דרבנן ומשום הכי נדחה מלפני מצות ערבה שהיא תקנתא דרבנן. ומכל מקום יש לו לרב לומר שאף שיהיה איסור הכניסה מדאורייתא שפיר קאמר דאפ"ה נדחה מלפני הערבה דס"ל דערבה נמי מדאורייתא וכמ"ש לעיל בשביעי דהיא שבת לפרסמה שהיא מן התורה, והתוס' גם כן סיימו שם ואמרו קשה לאבא שאול דיליף ערבה של מזבח מדכתיב ערבי אמאי בכהנים דילמא אפילו בישראל כמו ערבה דלולב וי"ל כו'. גם מה שהביא עוד הרמב"ן מתיקון הבנין שנכנסין אפי' לויים וישראלים כמו שנתפרש בפרקא בתרא דעירובין כו' אינה קושיא דבנין הבית מצוה מן התורה והתיקון בכלל המצוה ומבטלת איסור הכניסה אף שהיא גם כן היא תהיה מצוה דאתי דאורייתא ומבטל דאורייתא. ואני תמה ממה שכתב עוד ומ"ש בספרי יכול לא יכנס לעשות רקיעות תלמוד לומר אך בא להוציא כל כניסה שלא לעבודה ותפס לו המותרת שאילו נכנס אל הפרוכת שלא לצורך היה חייב משום ביאה רקנית שאסור מאל יבא בכל עת אל הקדש עד כאן. הנה רצה לתקן ולא תיקן יפה כי לפי דרכו ודאי קשה מאי יכול לא יכנס לעשות רקיעות והלא לא נאסר בלאו הזה שום דבר אלא שלא לעבוד בלבד ומאין הרגלים לאסור הרקיעות שהן אינן עבודה. ועוד יש לו להרמב"ן דין ודברים עם הרב באזהרה זו לקמן בסמוך במצות ע"ג ושם אדבר עמו בע"ה. והיוצא מדברי במקום הזה שצדק הרב ז"ל במה שמנה מצוה זו לעצמה כי אינה בכלל מצוה אחרת כמו שחתם הרמב"ן וכתב נחסר הלאו הזה מן המנין כי הוא בכלל בעל מום שעבר:

מצוה עא

כתב הרב **ע"א** הזהיר בעל מום עובר שלא לעבוד כל זמן שהמום בו כו' וה"א כי כל איש אשר בו מום לא יקרב ולשון ספרי איש מזרעך אשר יהיה בו מום אין לי אלא מום קבוע מום עובר מנין ת"ל כי כל איש אשר בו מום לא יקרב ע"כ. והרמב"ן כתב אני אומר שהמניעה הזו עם הקודמת לה מל"ת אחת והיא שמנעו הכתובים כל בעל מום מן העבודה וביארו שכל המומין במניעה הזאת ושניהם יחד להשלים הדין בענין הזה ואם כדעתו זאת ימנה עוד מניעות רבות בזה שכך אמרו עוד בספרא אשר יהיה בו מום אין

לי אלא שיהיה בו מום לאחר הדבור בזיבה ונגעים לפני הדבור מנין תלמוד לומר אשר בו מום אבל הכל לתשלום הענין עכ"ל:

ובאמת דבריו בזה של טעם הן ומכל מקום הברייתא דספרי כפשטה הולכת על דרך הרב דמום עובר קא מפיק ליה מקרא אחרינא דהיינו כל אשר בו מום קבוע אפקוה מקרא קמא דאשר יהיה בו מום א"כ תרי לאוי נינהו, ועם זה בטלה טענתו של הרמב"ן שטען שא"כ ימנה ג"כ מניעה אחרת שאמרו שם מלפני הדבור אינה קושיא דהתם לפני הדבור ואחר הדבור תרוייהו מחד קרא מפקי להו דהיינו איש מזרעך אשר יהיה בו מום כו' אבל הכא מום קבוע אפקוה מקרא קמא ומום עובר אפקוה מקרא דבתריה כל אשר בו מום כו' ומינה משמע שהיא אזהרה לעצמה ולאו נפרד, ונראה דמלת כל דכתיבא בהאי קרא קא דייקי דלרבויי אתא כל איש אשר הוא כל מום מ"מ בין בעל מום קבוע בין בעל מום עובר ושמא מסרסי ליה לקרא כאילו כתב איש אשר בו בעל מום דלישנא דכל מום ודאי רבויא הוא דכל מין מום משמע ואפילו עובר. זה כתבתי ראשונה ע"פ הנסחא אשר לפנינו דספרא היה בו מום לפני הדבור מנין ת"ל אשר יהיה בו מום, ואח"כ דקדקתי שהרמב"ן כותב פה מלשון ספרא אין לי אלא שהיה בו מום לאחר הדבור כזיבה ונגעים היה בו מום לפני הדבור מנין ת"ל אשר בו מום, ובלשון הזה עצמו כתובה בילקוט, כי הנסחא אשר בספרינו היה בו מום לפני הדבור מנין ת"ל אשר יהיה בו מום משובשת לפי דעתי דאדרבה מאשר יהיה משמע לעתיד כמו בזיבה ונגעים. ובעל קרבן אהרן הביא בזה משם רבינו הלל דבר אין לו שחר כלל וגם הוא פירש פירוש שאין לו תבלין יע"ש, אבל נסחת הרמב"ן והילקוט נכונה דדרשי לפני הדבור מקרא אחרינא דלא כתיב ביה יהיה אלא אשר בו מום דמשמע אשר בו מ"מ ואפי' מלפני הדבור ולפי נסחא זו קושית הרמב"ן קושיא דההוא נמי דלפני הדבור מקרא אחרינא מפקי ליה כמו מום עובר וה"ל להרמב"ם למימנייה נמי למצות בפני עצמה:

מצוה עג

כתב הרב מצוה **ע"ג** הזהירנו מהכנס למקדש או להורות בהיותנו שכורים וה"א יין ושכר אל תשת וסמיך ליה ולהורות את בני ישראל ולשון התלמוד שתה רביעית יין אל יורה ויש חלוק בעונש לאו זה כי שתוי יין א"א להכנס מבין האולם למזבח עם ההיכל ואם עבר ונכנס חייב מיתה בידי שמים ואם שתה מן המשקין המשכרין זולת יין ועבר חייב מלקות בלבד ולא מיתה וכל שתוי יין שיורה עובר על לאו בין שתוי יין או שאר משקין. ולשון ספרא אל תשת יין אין לי אלא יין שאר משקין המשכרין מנין ת"ל ושכר א"כ למה נאמר יין על היין במיתה ועל שאר משקין במלקות ושם נאמר מנין שאין מוזהרין אלא

בשעת העבודה ת"ל אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו עכ"ל. וטען הרמב"ן עליו שא"כ שעל ההוראה עובר בלאו היה מן הראוי שיאמר בו שלוקה אבל הוא בחבורו הגדול לא מנה בכלל הלוקין אלא שתוי יין שנכנס למקדש ובספרו זה כתב שעל שאר המשכרין חייב מלקות בעבודה ועל ההוראה עובר בלאו ולא אמר בו שלוקה ע"כ:
והנה הוא ז"ל מקשה על הרב ממה שכתב כאן בספרו זה דמנין המצות וממה שכתב ג"כ שם בחבורו הגדול ריש הל' ביאת מקדש וא"כ אצלו מה שכתב הרב על ענין זה באלה השני ספרים כלו דבר אחד ולדעתי הבדל יש ביניהם שבספרו זה כתב בפירוש שעובר על לאו אבל בחבורו הגדול כתב כשם שאסור לכהן להכנס למקדש מפני השכרות כך אסור לאדם בין כהן בין ישראל להורות וכו' וזה הלשון אינו מורה שיש לאו בדבר אלא איסורא גרידא ואף אם ירצה לומר שבאומרו כשם שאסור להכנס למקדש וכו' כך אסור להורות וכו' שם רמז הלאו כי האיסור בכניסה למקדש לאו יש בו וכבר השוה זה לזה מ"מ שם הקדים וכתב יש בכללן שלש עשרה מל"ת אחת שלא יכנס שכור למקדש, ולא זכר מל"ת על ההוראה כמו שזכרה על ביאת מקדש, ופשטה של שמועה במס' כריתות מסכים למה שכתב הרב בחבורו הגדול שאין אזהרה על ההוראה כלל רק על העבודה כי לא זכרוה שם כמו שזכרה ת"ק על היין כל שהוא שישנו באזהרה ור' יהודה זכרה ג"כ בשאר משכרין, גם שם בברייתא אמרו להבדיל בין הקדש ובין החול אלו דמין וערכין ולהורות זה הוראה, ונראה שאף זו לא סבירא לה דאיכא לאו בהוראה כי לא זכרה אותו כלל אלא איסורא בלחוד קא אמרה דאיסורא קא עביד אם מורה והוא שתוי ופירוש הפסוק הוא וצריך להורות בין הקדש וגו' וממילא משמע דאעיקרא קאי כלומר ולפיכך ראוי שיין ושכר לא ישתה כדי שלא יתבלבל דעתו בהוראה ומ"מ לאו אין בו והנהו כלהו משמען כדברי הרב בחבורו הגדול, אבל כאן בספרו הקצר הביא ברייתא דספרא יכול יהיו ישראל חייבין מיתה על ההוראה ת"ל אתה ובניך וגו' אתה ובניך במיתה ואין ישראל על ההוראה במיתה יכול לא יהיו ישראל חייבין מיתה על ההוראה אבל יהיו אהרן ובניו חייבין מיתה על ההוראה דין הוא וכו' יצאו ישראל מן הכתוב אהרן ובניו מק"ו ע"כ. ומדאצטריכנא למעוטינהו ממיתה בהוראתם שמעינן שישנם באזהרה וס"ל דולהבדיל וגו' ולהורות וגו' כלהו אלאו דאל תשת קיימי כלומר אל תשת בבואכם גם כשתצטרך להבדיל וגו' ולהורות וגו' ומשום דאיתנהו בלאו אצטריך לאשמועינן דאעפ"כ אינן במיתה דאי ליתנהו אפי' בלאו שאין בהם מיתה צריכא למימר. ובברייתא זו ודאי הביאה כאן הרב ז"ל סיוע לדעתו שכתב דשתוי שהורה עובר בלאו והרמב"ן ז"ל בסוף דבריו הנזכרים הביא סיוע להפך מברייתא זו דספרא דקא אמרה אתה ובנך במיתה

ולא קאמרה בפירוש אתה ובניך במיתה ואין ישראל בהוראתם במיתה אלא באזהרה כי כן הוא הלשון המורגל אצלה ע"כ. ואין זה הכרח כלל כי כמו שמורגל אצלם להאריך ולפרש גם מורגל אצלם כמה פעמים לקצר ולסתום במה שהוא מובן מאליו והכא נמי מאומרם שאינה במיתה מובן יפה שהם בלאו כדאמרן ולכך לא האריכו לאומרו בפירוש וק"ל. ומ"מ אף לדעת הרב שעובר בלאו מלקות אין בו ולפיכך טען הרמב"ן ז"ל שאם יש בו לאו היאך לא זכר שילקה עליו, והוא הרמב"ן עצמו כתב עוד ואולי יחשוב הרב שהוא לאו שבכללות כאילו אמר יין ושכר אל תשת בבואכם אל אהל מועד ולהורות את בני ישראל וכו' ויהיו נמנין לו אחת מהסכמתו בלאוין שבכללות כמו שבא לו בעיקר הט' אבל זה אינו נכון שכבר נפסק הענין בעונש שכתוב ולא תמותו שאינו בהוראה ובפ' ולהבדיל בין הקדש וכו' עכ"ל. וזה תימה שכתב כמשנה מדעתו בשמא. ואולי דבר שהרב עצמו כתבו בפירוש בעיקר הט' שהוא הרמב"ן רומז אליו וז"ל שם המין הב' מלאו שבכללות שלאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם והוא שיאמר לא תעשה כך וכך וזה המין יחלק לשני חלקים ממנו מה שביארו בתלמוד שחייב מלקות על כל דבר ודבר מאותם העטופים וממנו מה שביארו שאינו חייב אלא אחת להיותו לאו שבכללות וכו', ומה שביארו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת, ולביאור זה החלק הביא דמיונים רבים ובסופן כתב וכן אמרו יין ושכר אל תשת וגו' ולהבדיל ולהורות וגו' כלומר הזהרו בלאו אחד מהכנס למקדש או להורות בתורה והוא שתוי ע"כ. ובזה נתבאר היטב מה שכתב פה בזה הספר הזהירנו מהכנס למקדש או להורות וכו', שהכניס שניהם בלאו אחד ע"פ שרשו הנזכר בלאו שבכללות, והסמ"ג ג"כ בדרכו הלך וכתב כמוהו, וזהו ג"כ הטעם שלא כתב הרב שלוקין על לאו זה וסרה מעליו תלונת הרמב"ן מזה הצד אלא שהוא חוזר עליו מצד אחר שכבר נפסק הענין בעונש וכו', ובפ' ולהבדיל וכו' כנז"ל, ועל אחרון ראשון שותיה דמר דפ' ולהבדיל הוי הפסקה לא ידענא שהרי הוא עצמו אחד מהעטופים על לאו דאל תשת וכאילו אמר אל תשת בבואכם וגו' ולהבדיל וגו' ולהורות וגו', ובפירוש אמרו בספרא ולהבדיל בין הקדש ובין החול אלו הערכין בין הטמא ובין הטהור אלו הטומאות והטהרות ולהורות את בני ישראל אלו ההוראות וכו' כלומר שעל כל אלה מוזהר ביין ושכר אל תשת וא"כ היאך יחשוב הוא להפסק וזה פשוט, גם מה שכתב מענין הפסקת העונש דלא תמותו וכו', נראה שלמד אותו ממ"ש בפ' ארבע מיתות בגמ' על משנת בעל אוב זה פיתום וכו' וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כר' יוחנן אמר רב פפא חלוקין הן במיתה, כלומר שבפרשה שנזכרה בו מיתתם שם הם חלוקין לשנים וא"כ שני לאוין הם, ואם לכך כיון באמת שתי תשובות

גמורות בדבר, חדא דר' יוחנן פליג עליה דר"ל ואמר חלוקה דלאו שמה חלוקה חלוקה דמיתה לא שמה חלוקה והלכה כר' יוחנן כמו שהוא הרמב"ן עצמו כתב בהשגותיו על מצות אלו דל"ת מצוה צ"ח והזכרתי דבריו שם, ועוד אפי' לריש לקיש לא דמיא הך דהכא לדהתם דחלוקין הם במיתה דהתם היינו דכשבא הכתוב להזכיר בהם עונש המיתה הפריד אוב לעצמו וידעוני לעצמו דכתיב כי יהיה בהם אוב או ידעוני דלא כתיב אוב וידעוני ולדידיה הוי כאילו כתב העונש נפרד בכל אחד לעצמו והשיב ליה בלאו אחד בכל אחד מהם אבל הכא דכתיב יין ושכר אל תשת בבואכם וגו' ולהבדיל וגו' ולהורות וגו' דמפרשי ליה כאילו אמר אל תשת בבואכם וגו' ובהבדיל וגו' ובהורות וגו' שהלאו דאל תשת כולל את כולם, אף אם כתב בינתים ולא תמותו לאו הפסקה היא כי הכתוב מבאר את עצמו שבכל הדברים הכלולים בלאו הזה על הראשון חייבין מיתה ולא על השאר שאחריו ומ"מ האזהרה בהם לא זזה ממקומה ועל כל פנים עטופים הם על הלאו הראשון דאל תשת. ומה שכתב כאן עוד הרמב"ן לחלוק על הרב שמניעת כניסת המקדש בכל אלו מעלות מדרבנן הן ולא מדאורייתא ורצה להוכיח זה ממס' יומא עוד אדבר בו לקמן במל"ת קס"ג יע"ש:

כתב עוד הרמב"ן גם זה שהרב מזכיר לשתוי בלא עבודה אזהרה בלא מיתה לא ידעתי לה מקום שהכתוב דיין ושכר אל תשת בבואכם וכו' אם הוא אמור אף בביאה ריקנית ר"ל אפי' שלא יעבוד א"כ חייב הוא עליה מיתה שנאמר בו ולא תמותו ואם הוא בביאת עבודה בלבד ביאה בלא עבודה באזהרה מנין לי, והנה הוא תופס לו זאת השיטה גם בפרועי ראש כתב במצוה קס"ד שאם שימש והוא פרוע ראש במיתה ואם נכנס במקדש ולא עבד באזהרה וכן כתב בקרועי בגדים כו' ולא נתבררו דבריו אזהרה זו בכניסה בלא עבודה מנין לו מאחר שראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו אינו אלא בשעת עבודה מאומרו יתברך ולא תמותו ומדבריו מ"ש בספרא מנין שאינו חייב אלא בשעת עבודה ת"ל אתה ובניך אתך ירצו בשעת עבודה ביום בשעה שהעבודה כשרה וחייב מלקות קאמר. ובעיני כל זה טעות וכל אלו הלאוין אינן אלא מניעות דשתויי יין או פרועי ראש וקרועי בגדים לא יעשו עבודה וזה ששנינו בספרא בשעת עבודה כלומר אם עבד וכו' עד כאן:

ואף שלכאורה דברים אלו נראין כאהובין וקרובים אל הדעת פשטא דלישנא לא מוכחא אלא כהרמב"ם שאם הכונה דוקא כשעבד שתוי או פרוע כמו שהרמב"ן מפרש מאי שאינו חייב אלא בשעת עבודה דקאמר אינו חייב אלא אם עבד מיבעי ליה דבשעת עבודה לא משמע אלא דאההיא שעתא קפדינן ואף אם לא עבד מיחייב מאחר דשעת

עבודה היא, וזהו שכתב הרמב"ם בחבורו הגדול יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס שתוי יין וכו' אע"פ שלא עבד עבודה הרי זה לוקה הואיל והוא ראוי לעבודה ונכנס בשעת עבודה מנוול ככה וכו' ע"כ, ואין זה אלא דלישנא דבשעת עבודה דברייתא דספרא קא דייק גם מן הכתוב עצמו יש להוכיח כן דכתיב שכר אל תשת בבואכם וגו' דמדלא פריש בבואכם לשרת היך מה דקאמר במקום אחר או בגשתם אל המזבח לשרת משמע בבואכם אף שלא לשרת. ולמה שהרמב"ן טוען שא"כ יהיה חייב מיתה גם על ביאה זו בלא עבודה מדכתיב בה ולא תמותו, דעת לנבון נקל דבבואכם כלל כל ביאה בין לעבודה בין שלא לעבודה ומסברא אמרינן שעל הביאה לעבודה שהיא חמורה היתה המיתה ולא על שאינה לעבודה דהא על היין ושכר כתיב בהדיא ולא תמותו ומ"מ קאמר ר' יהודה על היין במיתה ועל שאר המשכרין באזהרה. ואל יבהל המשיב להשיב דשאני התם שהיין מפורש בכתוב דהתם ודאי צריך להזכיר היין בפירוש ולא סגי בלאו הכי משום שאילו לא פורש לא הוה משמע מכללא דשכר אבל הכא ביאה לעבודה כמפורשת ובכללא דבבואכם היא דכל איזו ביאה במשמע וכי אין הדעת נותן להשוות ביאה ריקנית הקלה לביאה בעבודה החמורה שדינן ולא תמותו על החמורה ודיה שעתה של קלה שתהיה בלאו ולמלקות גרידא דלא גרע האי מהאי דר' יהודה כדאמרן. ועיין מה שאכתוב בזה לקמן מל"ת קס"ג:

מצוה צה

כתב הרב מצוה **צ"ה** הזהירנו מהקריב בעל מום עובר וה"א לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום והתבאר בספרי שבבעל מום עובר הכתוב מדבר, והרמב"ן כתב גם בזה אני אומר שהמניעה במום קבוע ועובר לאו אחד תמוה כי הכתוב מרבה והולך עד שאסר כל מום בין קבוע בין עובר ע"כ. וגם אני אומר בזה מה שאמרתי לעיל שאם מום עובר הוא נדרש מזה הפסוק כבר יצא מום קבוע מהפסוק דכל אשר בו מום לא תקריבו וא"כ שתי מצות ושני לאוין נפרדים הם. ומה שהרמב"ן מקשה עוד ממ"ש שם אין לי אלא תם ונעשה בעל מום ממעי אמו מנין ת"ל וכו', בעל גרב מנין ת"ל וכו', זקן וחולה ומזוהם מנין ת"ל וכו', לא קשיא דלא דמו דכלהו הנך ושאר השנויין עמהם שם כלם מפסוק אחד הם נדרשים ואזהרה אחת דלא תזבח כוללת את כולם וזה מבואר. ולפי שאין הביישן למד הגדתי היום כי הוקשה לי מאד זה שכתב הרמב"ם וקבלו הרמב"ן שהתבאר בספרי דקרא דלא תזבח בבעל מום עובר הכתוב מדבר ואני לא מצאתי זה בספרי ולשונם שם כך הוא לא תשחט לה' אלהיך שור ושה ר' יהודה אומר יכול השוחט חטאת בדרום יהא עובר בלא תעשה ת"ל לא תזבח וכו' אשר יהיה בו מום על מום עובר

בלא תעשה ע"כ. ומסגנון הלשון ברור דעובר דקתני לאו על מום שעובר קאמר אלא אזובח קאי שעובר בלאו מקביל אל מ"ש בסמוך יכול יהא עובר בל"ת וכו', מלבד כי מום קבוע ומום עובר אין אנו צריכין בהם לפסוק זה דמשנה תורה כי מפסוקי פרשת אמור דרשו אותו שם בספרי וק"ל:

מצוה צח

כתב הרב מצוה **צ"ח** הזהירנו מהקריב שאור או דבש וה"א כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וכו', וכבר ביארנו בשרש ט' שמי שהקריב שאור ודבש לוקה אחת ואינו לוקה שתים בעבור היותו לאו שבכללות ע"כ. והרמב"ן כתב כי החמץ יש בו לאו בפני עצמו אשר תקריבו לה' לא תאפה חמץ והרי לוקין עליו אחת וא"כ הלאו של דבש מיוחד הוא לאסור דבש ואפי' תחשוב אותו לאו שבכללות לוקה עליו אחת וא"כ כבר חייבנוהו שתים וכו', והרב עצמו הביא מאמר בגמ' אומר קלי דמייתר ניחייב חדא אכלהו ניחייב חדא א"כ ניכתוב רחמנא קלי לחם וכרמל אמאי כתביה לקלי באמצע לומר לך לחם בקלי ניחייב קלי בכרמל ניחייב, וביאור זה שהקלי המיותר לוקה עליו בפני עצמו ואחר שהוא פרט לא נשאר בכאן כלל כי הלחם והכרמל שאתה אומר שהוא לאו שבכללות ולא ילקו עליהם כי אם אחת וכבר הפסיק בקלי שלוקה עליו בפני עצמו וכ"ש בכאן שכיון שלוקה על חמץ אחת שיש לו לאו בפני עצמו הדבש אינו לאו שבכללות ועל כ"פ לוקה עליו עכ"ל:

ולכאורה נראין דבריו, ואף גם זאת מקום אתי להליץ על הרב דאע"ג דקרא כתיב לא תאפה חמץ ולפום קושטא שאור וחמץ חדא נינהו מ"מ התם בהדי דבש שאור כתיב ואי רחמנא הוה בעי דנגמור לדבש מיניה דאיתיה לאו מיוחד בקרא אחרינא הוה קאמר הכא כי כל חמץ וכל דבש לא תקטירו כלישנא דהתם לא תאפה חמץ והוה אמרינן שפירוש מה חמץ לוקין עליו אף דבש כו' אבל השתא דכתיב כי כל שאור וכל דבש לא בא שאור בלאו לחודיה בשום קרא כי היכי דנגמור מיניה לדבש, וחילוק זה אינו רחוק. אבל יש לי עוד עיון דק ליישב דעתו של הרמב"ם שלא השוה כל שאור וכל דבש לקלי וכרמל, והוא כי זה הכ"ש שסיים הרמב"ן בו אינו כ"ש אדרבה שניא היא ההיא דקלי וכרמל דהא התם לא אמרינן דאתי לאגמורי אשארא אלא משום דכתביה רחמנא באמצע ובהדיא אמרינן א"כ ליכתוב רחמנא קלי לחם וכרמל כלומר דאי הוה כתיב הכי לא היו האחרים למדין מקלי אע"ג דמייתר, א"כ גם אנו נאמר אף כל שיש בו לאו נפרד לעצמו בפסוק אחד ויכרו עליו חברים בפסוק אחר לא ילמדו הם ממנו ללקות על כל אחד מהם אלא דוקא אי כתביה רחמנא באמצע אמצעיות הוא הגורם כנזכר דון מינה דכל היכא דשנים

בלחוד הם דלא שייך בהו אמצעיות לא לקי אתרוייהו אלא חדא אע"ג דחדא מינייהו איתיה לאו לעצמו בדוכתא אחרינא וזהו הטעם לכל שאור וכל דבש שעל שניהם לוקין אחת בלבד אע"ג דאיכא לאו מיוחד אשאור לבדו, ועכ"פ זה דעת הרמב"ם שאין למדין מן הפרט אפי' שיהיה הוא לאו מיוחד אלא היכא דאיכא בהדיא טפי מתרי וכתביה ליה רחמנא באמצע שכן מצאנו לו בשורש ט' כתב שם וז"ל על זה ההיקש עצמו הוא מאמרו ית' לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר כו', שכל אחד מאלו הדברים הוא לאו בפני עצמו כו' הראיה על זה אמרו באמצע מעונן ומנחש וכבר נתבאר בכל אחד מהם לאו בפני עצמו וה"א לא תנחשו ולא תעוננו וכמו שעונן ומנחש יצא לחלק כן יתחלקו אותם שלפניהם ולאחריהם ע"כ. הרי שדקדק ולא כתב הראיה על זה אמרו עמהם מעונן כו' אלא כתב הראיה על זה אומרו באמצע כו', כי זה ממנו להורות שאין ראיה כלל משל מי שאינו באמצע וכן יהיה כשהם שנים בלבד שלא יש מאחד מהם אות ומופת על השני כיון שאין שם אמצעיות לא יצא מכלל לאו שבכללות ולא יהיה חייב על שניהם אלא אחת:

ואמנם אף שזה אצלי דיוק נאה בדברי הרב וחילוק בין קלי וכרמל לכל שאור וכל דבש ונצלנו מטענתו של הרמב"ן באלו מ"מ אין כל זה מספיק אל מה שטען עוד וז"ל והנה הרב אמר במצוה ק"ע כו', וכלל דבריו שהרב כתב שם במצוה ק"ע הזהיר לשבט לוי מקחת חלק בבזה כשיכבשו את הארץ והפסוק אומרו לא יהיה לכהנים חלק ונחלה ולשון ספרי חלק בבזה ונחלה בארץ, ויש לך שתקשה ותאמר מפני מה מנית ענינים אלו שתי מצות ושתיהם בלאו אחד נאמרו, דע אתה המקשה שכבר נחלק זה הלאו באומרו ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו והנה הם שני דברים האחד לא יהיה לכהנים הלויים חלק והיא אזהרה מקחת שלל העיר והשני ונחלה לא יהיה לו והיא אזהרה מקחת חלק בארץ עד כאן לשונו. והא קמן דחלק ונחלה שני דברים בלבד הם ולא שייך בהן אמצעיות כלל ואפילו הכי אומר הרב שלוקין שתים על שניהם משום שהאחד מהם בא בו לאו מיוחד במקום אחר. וא"כ טענתו של הרמב"ן מזה על הרב טענה גדולה למה לא כתב כן גם על שאור ודבש כיון שבא על שאור לאו בפני עצמו בכתוב אחר, ואין ספק שכל הרואה ישוב ויתפלא וכל אשר בתוכו יתמ"ה על הרב מהקושיא החזקה הזאת מדבריו לדבריו עצמן וכבר הרציתי אותה לפני שרים רבים ונכבדים ועליו יקפצו מלכים פיהם:

ועתה אתה המעיין במאמרי הרזה הזה הט אזנך לי ואשמיעך מה שכבר הגדתי והודעתי כמה פעמים שיותר שהיה הרמב"ם חכם גדול ונורא עוד איזן חיקר ותיקן בדבריו כל מה שהיו עתידין הבאים אחריו להעיר עליו, וכי הם לא רצו להעמיק עיונם כי היו דבריו

אצלם כדברי הספר החתום והניחוהו מוקצה ומוקשה מכף רגלו ועד קדקדו, והיה זה כאחד מהם. כי הוא ז"ל הכל ראה והבליעו בנעימות מה שכותב עוד אח"כ וז"ל וכבר נכפלה האזהרה משני ענינים אלו בעצמן לכהנים והפסוק אמרו לאהרן בארצם לא תנחל בשעת חלוק וחלק לא יהיה לך בביזה ואולי תחשוב שאלו השני לאוין הנזכרים בתורת כהנים שתי מצות ולכך ראוי למנותך דע כי כשבאה האזהרה על כל שבט לוי כבר נכנסו הכהנים בכלל ואמנם נכפל בכהנים לחזוק כו' או להשלים הדין כו' עד כאן. ובכלל אלה הדברים תשובה חשובה חצובה מתחת כסא כבודו לטענה הנזכרת למה מנה חלק ונחלה לשנים ולא שאור ודבש כי היה זה משום שחלק ונחלה באו עליהם בפירוש שני לאוין נפרדים בכהנים שהם ג"כ שבט לוי וממנו נקח שאלו השנים עצמן ישנם לאוין שנכללין הם בכהנים ואע"פ ששניהם בהם בלאו אחד נאמרו ילקו שתים כמו בכהנים דחד גלי אחבריה והא ודאי הוי שפיר גלוי מילתא ועדיף טפי מקלי דכתביה באמצע לגלות על חילוק הלאוין ודוק הדק היטב, והנה הוברר יפה דעת הרב דכל שאור וכל דבש שאין בו גלוי ברור משום מקום שיהיה כל אחד לאו לעצמו אם כן מידי לאו שבכללות לא נפיק ועל שניהם יחד לא ילקו כי אם אחת וכרבא דאמר אין לוקין על לאו שבכללות וקי"ל כמאן דפריש ביה וחדא מיהא לקי. והתימה מהרמב"ן שכתב כאן ומה שאמר במנחות בענין המעלה משאור ודבש רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות לא בא אלא לחלוק על מאמרו של אביי אבל על השאור ועל הדבש לוקה הוא שתים לדברי הכל עד כאן. כי מי ישמע לו בפירוש כזה שהוא מפרש שחולק רבא על אביי בדבר מחוץ ולא בשאור ודבש עצמן שאצלם הוזכר מחלוקת בגמרא בפירוש ולא עוד אלא שיסמוך הרמב"ן על פירוש דוחק כזה ויחתום אחריו שלא יחלוק על שתי מלקיות בשאור ודבש כל מבין עם תלמיד, ומכיר אני בעצמי שאיני מבין אבל מתלמיד לא אחסר ואעפ"כ אחלוק עמו בזה כי פשטה של סוגיא כהרמב"ם אזלא כנזכר וגם כל דבריו שרירין וקיימין מכל המקומות אשר חשב הרמב"ן לדחות פעמיו מהן כאשר כתבתי:

מצוה קסג

כתב הרמב"ם מצוה **קס"ג** הזהיר הכהנים מלהכנס במקדש מגודלי שער וכו' ע"כ. והרמב"ן כתב עליו וז"ל במקום הזה יש שבושים כבר הזכרתי מהה שאזהרת הכנס למקדש פרוע ראש או שתויי יין אינה מן התורה אלא מעלה היא מדבריהם ע"כ:

אמר הצעיר גם אני כבר כתבתי לעיל במצוה ס"ט טעמו של הרמב"ם שאמר שהיא מדאורייתא כי סמך על פשטן של מקראות שיש בהם הוראה לאיסור מן התורה, וגם על משנה דמסכת כלים שמשמעותה הוא דמעלות דאורייתא קא חשיב תנא ולא מדרבנן,

ועתה אוסיף על מה שטען עוד הרמב"ן וכתב במצוה ע"ג ובפרק טרף בקלפי נחלקו מהם אמרו מעלות דאורייתא והכי גמרי להו ומהם אמרו מעלות של דבריהם כלומר שהקדושות ששנו חכמים עזרה והיכל ובין האולם כו' מדבריהם דמה"ת כלן קדושה אחת הן אבל בחומרת הנכנסין לדברי הכל מעלה של דבריהם היא והרבה מעלות של דבריהם נשנו שם עכ"ל. וזה שאומר שיש שם מחלוקת הוא מה ששם בפ' הנזכר הביאו ההיא מתני' דכלים פורשין מבין האולם ולמזבח כו' ועלה אמר רב אחא ש"מ מעלות דאורייתא דאי ס"ד דרבנן מאי שנא כו' ומשני ליה בין האולם ולמזבח כיון דלא מפסיק מידי לא מינכרא מילתא כו' כלומר ולעולם דמדרבנן הן. ומן המבואר דהאי שינויא דיחויא הוא ולא שבקינן מאי דפשיטא ליה לרב אחא משום דיחויא בעלמא ועוד דרבא נמי קאמר בתר הכי ש"מ קדושת אולם והיכל חדא מילתא היא כו' כלומר וא"כ מדאורייתא הוא ואע"ג דאההיא נמי שנו לה התם ההוא שינויא נמי דיחויא וארב אחא ורבא אית לן למסמך ולא אשינויי דחיקי והרבה כיוצא בזה מרגלא בפומא דרבואתא ונ"מ אם כן דמעלות מדאורייתא הלכתא היא וכדעת הרב ז"ל, ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו של הרמב"ן במ"ש דחומרת הנכנסין לדברי הכל מעלה של דבריהם, וזה תימה דמאי מעלות מדאורייתא דקאמרינן אם לא דמשום הכי כפי מעלת קדושתן שדינן חומרא על הנכנסין ויוצאים ועוד דהני דאמר מעלות דאורייתא אמתני' דכלים קיימא וההיא מתני' אף להרמב"ן בחומר הנכנסין קא מיירי וצ"ע:

כתב עוד הרמב"ן אמר הרב שנכפל בכ"ג את ראשו לא יפרע שלא נחשוב שראשיכם אל תפרעו יהיה מצד המת לבדו ושלא על צד האבל יהיה מותר ונתבאר בכ"ג שזה מצד העבודה, וזה סותר דברי עצמו שהוא האומר שאזהרת את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום היא על המת ואפילו לא יכנס למקדש כלל כמו שכתב כאן שכ"ג ואפילו שלא בשעת עבודה לא הותר לו שיקרע על מתו והביא ראיה ממ"ש בספרא ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום כדרך שבני אדם קורעין על מתיהם ואם כן מה שכתוב באזהרה פריעה ופרימה בכ"ג וכהן הדיוט יהיה מצד המת לבדו עכ"ל. הן אמת קושיא זו גדולה וחזקה והסתירה ברורה לכאורה בדברי הרב ממטה למעלה, ולהליץ בעדו אני אומר דסיפיה אריש׳יה לא פליג ולעולם כמו שהוא אומר בסיפא דלא יקרע ולא יפרום על מתו הוא וכמו שהביא מספרא כן הוא אצלו יתד שלא תמוט שלפי שכן דרך האבלים לפרוע ולקרוע על מתיהם הוזהר כ"ג שלא יפרע ויפרום כמוהם, ומה שכתב ברישא דכפל לא יפרע בא להודיע דאף לא על דרך אבלות אסור, לא פליגא דלאו משום הכי לא מוקי קרא דלא יפרע ולא יקרע על מת דלעולם על מת מוקי ליה כדאמר בסיפא אלא דמשום שלא היה

צריך למכתביה בכ"ג אחרי אזהרת ראשיכם אל תפרעו כו' דכפל הוא לכך אמר דקרא אורחא דמילתא נקט שכן דרך העולם לפרוע ולקרוע על מת ולאו דוקא על מת אלא הוא הדין שלא על מת נמי אסור והכפל הוא שהשמיענו כזאת. וכי תימא עדיין הקושיא במקומה כי ברישא אמר שהכפל בכ"ג בא לבאר שלא על מת ובסיפא אמר שבא לבאר שלא בשעת עבודה וזו היא הסתירה, אשיבך מילין דתרי יתורי איכא חד לא יקרע וחד לא יפרום, וא"כ שלא על מת מיתורא דלא יפרע קא מפיק ליה וממילא משתמע דה"ה נמי בפרימה בשלא על מת אסורה ולא הוה צריך קדא למכפליה ללא יפרום בכ"ג בתר ובגדיכם לא תפרומו להכי קאמר דלא כפליה אלא למילתא אחריתי דאפילו שלא בשעת עבודה ומינה נמי שמעינן הך רבותא בלא יפרע דחד גלי אחבריה ודברי הרב מדוייקין בזה שכתב רבותא דשלא על מת בלא יפרע ורבותא דשלא בשעת עבודה על לא יפרום, ובזה ניצלהרב מתלונת הרמב"ן שאמר שדבריו סותרין והענין בעצמו דק ונכון מאד כדעת הרב כפי מה שכתב כאן בזה המאמר וכלל הדברים דלדעתו ז"ל אזהרת קריעה ופרימה בכהן הדיוט היא על מת בלבד ובכ"ג אף שלא על מת וזה נלמד מכפל דלא יפרע, ועוד בכהן הדיוט דוקא בשעת ביאה למקדש ובכ"ג אף שלא בשעת ביאה וזה נלמד מכפל לא יפרום. אמנם בחבורו הגדול פ"ח מהל' ביאת מקדש כתב כהן שגדל שערו אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים כו' ואין אסורין לגדל פרע אלא בשעת ביאת מקדש בד"א בכהן הדיוט אבל בכ"ג אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם שהרי תמיד הוא במקדש ולכך נאמר בו את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום עכ"ל. ולדעתי שזו מן החזרות בחבור ממה שכתב תחלה במאמר הזה וסבירא ליה שם דלא יפרע ולא יפרום תרווייהו כפלינהו רחמנא לרבויי בהו האיסור לעולם אפילו שלא בשעת ביאת מקדש, אבל אם על מתו או אפילו שלא על מתו בזה לא זכר כלום ומסתמא מפרש הפסוק כפשוטו על מת דומיא דראשיכם אל תפרעו כו', ודבריו עוד שם נוטין לזה שכתב יראה לי שכל כהן אם נכנס וכו' פרוע ראש או קרוע בגדים כדרך שקורעין על המתים וכו' הרי זה לוקה ע"כ, וכיון שזכר כדרך שקורעין על המתים א"כ כל שהוא שלא כדרך שקורעין על המתים מותר, וגם זה שלא כפי מה שכתב בזה המאמר דאיכפל קרא בכ"ג לאסור לפרוע ולקרוע אפילו שלא על מת, ומ"מ סיים שם ואמר הואיל ונכנס בשעת עבודה מנוול, גם בסוף הפרק כתב אסור לכל אדם בין כהן ישראל להכנס למקדש קרוע בגדים או פרוע ראש דרך ניוול שאינו כבוד ומורא לבית הגדול והקדוש שיכנס בו מנוול, ומעיקרא נמי לא כתב אלא כהן שגידל שערו אסור וכו' ולא אמר שגדל שערו על מת, ומאליו נשמע דכל איזה אופן שגדל הוא כלומר בין על מת בין שלא על מת וטעמו מוכיח עליו שתלה הדבר

בדרך ניוול וא"כ אפילו שלא על מת מ"מ דרך ניוול הוא ולפ"ז צריכין אנו לומר שמה שכתב כדרך שקורעין על המתים לדוגמא בעלמא נקטיה כי כל קריעה על המתים דרך ניוול הוא:

כתב עוד הרמב"ן והנראה מעצת הרב שהוא בונה כל זה על הסברא הנפסדת שתופס לעצמו שני פנים בפ' זה והוא נגלה הכתוב והנדרש בו עוד שלא יצא בשעת עבודה ויתחייב מיתה יחשוב כן בראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום שהנגלה ממנו לא יקרע ולא יפרום על מתו והנסתר בו שלא יעבוד עבודה כן ויהיה במיתה ויחשוב עוד שהנגלה ממנו לא ילמד על כהן הדיוט לפי שהוא ית' חייב אותם להטמא על מתיהם וכ"ש שהם רשאין לצאת אחר מטתן ולקרוע ולפרוע עליהם כדרך שבני אדם פורעין ופורמין על מתיהם וזהו הענין הנוסף בכ"ג שממנו נכפלו המניעות האלו והנדרש בו שהוא לא יעבוד פרוע ראש וקרוע בגדים ושלא יניח העבודה ויצא כל זה ילמד מכ"ג להדיוט לפי שכבר באה מהן מניעה באלעזר ואיתמר שלא היו כ"ג ראשיכם אל תפרעו וכו' וזו באמת מחשבתו של הרב שלא יסתור דברי עצמו וכלן דברים רבי הסתירה, ומ"מ באמרו שלא יכנס כהן למקדש פרוע ראש או קרוע בגדים שלא בשעת עבודה אפילו לפי מחשבתו לא באה אזהרה בזה אלא בכ"ג לא בכהן הדיוט בכל אלה הכתובים לא כפשטן ולא כמדרשן והכלל שהמאמרים הללו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין עכ"ל. וצריך אני להביא פה מה שכתב הרמב"ם ובלשונו כדי שתובן כוונתו וכוונת משיגו ויתבררו ויתלבנו הדברים:

מצוה קסה

כתב וז"ל מצוה **קס"ה** הזהיר הכהנים מצאת מהמקדש בשעת עבודה וה"א ומפתח אהל מועד וכו' והנה התבאר לך שאומרו ולא יחלל זרעו הוא שלילה לא אזהרה לומר שלא תהיה עבודתו חולין אע"פ שהוא אונן ופשט הכתוב כי אומרו לא יחלל טעם לאזהרה הקודמת שהוא לא יצא כי לא יחלל, ולפי הענינים האלו כמו שהתבאר לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו וכו' ונכפלה אזהרה בכ"ג עה"ד שהתבאר לנו אזהרה שבשעת עבודה לבד חייבין מיתה כמו שתראה אותם הביאו ראיה לבאר ענין אומרו ומפתח אהל מועד וכו' מאומרו ומן המקדש לא יצא ואע"פ שכל לאו מאלו הלאוין שהן נכפלין בכ"ג ענין נוסף כמו שביארנו הנה אין בזה רבוי מנין מצות למי שיבין מה שהקדמנו כי גופיה דקרא הוא שלא יעשה דבר מזה בשעת העבודה עכ"ל:

וקצת מדבריו אלה הביא הרמב"ן לעיל בשרש ה' וכתב עליהן ולפי המדרש שדרשו בספרא ומפתח אהל מועד לא תצאו יכול שלא בשעת עבודה ת"ל ומן המקדש לא יצא

ולא יחלל אימתי אינו יוצא ואינו מחלל הוי אומר בשעת עבודה לפי שזה יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח העבודה כי זה חילול המקדש והוא טעם למה לא יצא משום לא יחלל ואף עפ"כ לוקה שתים משום לא יצא ומשום לא יחלל וכו', ואני תמה מאד כי אין המדרש הזה כמדרש שבגמ' שאמרו בסנהדרין ומן המקדש לא יצא לא יצא עמהם אבל יוצא הוא אחריהם הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה ויוצא עד פתח העיר דברי ר' מאיר ר' יהודה אינו יוצא מן המקדש שנאמר ומן המקדש לא יצא וכו' אי הכי אפי' לביתו נמי לא אלא ה"ק ומן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון דלית ליה היכר אלא אתי למנגע ור' יהודה אגב מרריה דילמא מיקרי ונגע. ולפי זה המדרש אינה אזהרה לכהן שלא יצא בשעת עבודה מפני כבוד העבודה אבל היא אזהרה שלא יצא אחר מטת מתו מפני חשש שמא יצא מקדושתו כלומר שיטמא את עצמו והוא דוקא בכ"ג שאסור ליטמא בקרובים ואדם בהול עליהם אבל אזהרת לא יחלל את מקדש אלהיו לדברי הכל היא שלא יניח העבודה ויצא ועליה חייב מיתה והוא אף בכהן הדיוט אלא שאמרה בכ"ג לענין שאמרנו ולשון ספרא משמע ששתיהן אזהרות בענין אחד כלומר שלא להניח העבודה. וראיתי לרב במצוה קס"ה חשב לאחד שני המדרשים אמר ודע שיש בכהן גדול תוספת שהוא לא ילך אחר המטה וזה נגלה מן הכתוב באומרו ומן המקדש לא יצא וכך נתבאר בפ"ב מסנהדרין באלו שני פנים לכתוב הזה ופשוטו ומדרשו על שניהם הוזהרו הכהנים ואין זו הדרך בתלמוד עכ"ל. והוא עצמו מה שכתב כאן שיש לרב סברא נפסדת שתופס לעצמו שני פנים הנגלה בכתוב והנדרש בו:

וכמה קשה לשמוע שהוא הרמב"ן יטרח ויחזר להבדיל ולחלק בין מדרש הגמ' למדרש דספרא ולא עוד אלא שלועג לרב שמזווגם והיו לאחדים בידו כי הוא הולך בדרך כל הארץ וכלל גדול אשר בידם דאפושי פלוגתא לאמפשינן, ובאמת דרך הרב סלולה וקשרו בין ב' המדרשים חזק ואמיץ מאד והענין כלו הוא כי עיקר האזהרה לכהנים היא מפתח אהל מועד לא תצאו כו' והיינו בשעת עבודה כמו שכתב הרב והביא ראיה מספרא שלמדוהו מומן המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי יוצא ומחלל כו', והתוספת שכתב שיש עוד בכ"ג שאמר במדרש הגמ' שלא ילוה מתו ושהוא פשט הכתוב ומן המקדש לא יצא אינו הוא דבר אחר חוץ מהאזהרה שאמרו בספרא שלא יצא מן המקדש בשעת עבודה כי היא עצמה היא ובתוספת ביאור שבשעת עבודה לא יצא אפילו להלוות מתו, וא"כ לא שני פנים נפרדים הם אחד הנגלה ואחד הנדרש כמו שטען הרמב"ן אבל שניהם אחד הם וסברא יפה ומתוקנת היא זו ולא נפסדת בשום צד כלל, והרב עצמו ביאר כל זה יפה בסוף דבריו שאמר ואע"פ שכל לאו מאלו הלאוין הנכפלין בכ"ג ענין נוסף אין בזה רבוי

מנין מצות כו', כי גופיה דקרא הוא שלא יעשה דבר מזה בשעת העבודה עכ"ל. ובאומרו דבר מזה כיון על דבר היציאה מן המקדש ועל דבר ליווי המת כלומר שני אלו הדברים אחד הם ואזהרה אחת תכלול את שניהם והוא שלא לצאת מהמקדש לשום דבר בעולם. ואם הרמב"ן ראה הלשון הזה דהרמב"ם ונזכר ממנו לא ידעתי לו מקום אל מה שטען עליו שחבר שני הפנים הנזכרים הנגלה והנדרש אשר לא כדת התלמוד:

ועוד אחרי זה צעדיו יספור וישחק בו כצפור, כי יחשוב שהנגלה בכתוב לא ילמד על כהן הדיוט כו' והנדרש בו לא יניח העבודה ויצא ילמד בכ"ג להדיוט לפי שכבר ראה מהן מניעה באלעזר ואיתמר שלא היו כהנים גדולים ראשיכם אל תפרעו כו' עכ"ל. ופליאה דעת ממנו טענתו זאת והיא גופא קשיא שאם בא להם בכתוב מניעה מפורשת מאלו הדברים מה היו צריכין עוד ללמד בכ"ג. ומן המבואר אצלי עוד שהלימוד הזה לכהנים מכ"ג אע"פ שהוא הרמב"ן הגזים בו ואמר שבאמת זו היא מחשבת הרב ז"ל, פשיטא לי שהוא מעולם לא חשב כזאת ולא עלה על לבו כי לא הוצרך לו כלל, ובפירוש כתב הזהיר הכהנים מצאת מן הקדש וה"א ומפתח אהל מועד כו' ובשאר הדברים ג"כ כתב הזהיר הכהנים מהכנס למקדש מגודלי שער כו' וה"ה ראשיכם אל תפרעו, הזהיר הכהנים מהכנס קרועי בגדים וה"א ובגדיכם לא תפרומו כו', הא קמן שאזהרה לכהנים מכתובים מפורשים בהם הוציאה ואם למד להם מכ"ג לא למד אלא דברים פרטיים וחלקים מאזהרה עצמה בדרך גילוי מלתא בעלמא. וזה כלו פשוט ברור בלשון הרב למתבונן בו ולא כמ"ש הרמב"ן דברי חלומות הן וכל רוח אין בקרבם כי הנבואה דבר עליו ורוח ה' נוססה בם:

ומ"מ מה שטען הרמב"ן עוד וכתב שאפילו לפי מחשבת הרב לא באה אזהרה מפרועי ראש וקרועי בגדים ושלא לצאת מהמקדש שלא בשעת עבודה לכהן הדיוט בכל הכתובים לא בפשטן ולא במדרשן ע"כ, זו לכאורה טענה ולעיל מל"ת ע"ג הרחיב בה עוד שאומרו ראשיכם אל תפרעו אינו אלא בשעת עבודה מאומרו ולא תמותו, והרב עצמו כן כתב וא"כ קשה אזהרה להם לשלא בשעת עבודה מנ"ל, ועל צד הדוחק יש לומר שאזהרה לכהנים ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו וכן ומפתח אהל מועד לא תצאו כו' כלן סתמיות בין בשעת עבודה ובין שלא בשעת עבודה משמע אלא דמן הסברא דלא ניחא למימר שיהיה עונש מיתה על היציאה שלא בשעת עבודה פלגינן קרא ושדינן ולא תמותו אשעת עבודה בלבד ושלא בשעת עבודה נשאר באזהרה גרידתא דומיא דיין ושכר אל תשת ושכר פירושו הוא שאר משכרין וא"כ יין ושכר ב' דברים

הם ולא תמותו אתרווייהו קאי ואפ"ה דריש ליה ר"י איין לחודיה שהוא במיתה ושאר המשכרין באזהרה, וכבר כתבתי בזה לעיל במל"ת ע"ג יע"ש:

מצוה קצד

כתב הרב ז"ל מצוה **קצ"ד** הזהירנו מלשתות יין נסך וזה לא בא בכתוב בביאור אבל אמר בע"ז ישתו יין נסיכם מה זבח אסור אף יין אסור ואתה יודע שאסור בהנאה ולוקין עליו כמו שנתפרסם בתלמוד ע"כ. והרמב"ן בסוף השגותיו על זה כתב אני לא ידעתי מקום המלקות על זה ולא ראיתיו עד הנה לא בבבלי ולא בירושלמי עכ"ל:

הבין הוא ז"ל שזה שכותב הרב ז"ל נתפרסם בתלמוד איין נסך קאי ולכך מצא מקום לטעון עליו שאין זכרון למלקות זה בכל שני התלמודים. ואחרי בקשת המחילה אני אומר דאזבח דלעיל קאי שלפי שאמר מה זבח אסור כתב עוד שזה האיסור של זבח הוא בהנאה ושלוקין עליו, וכן כתב ריש פ"ז מהל' ע"ז ע"ז משמשיה ותקרובת שלה אסור בהנאה כו' ובמאמרו זה הקצר סי' כ"ה כתב שזה נתבאר במס' מכות, ועל זה הביאור דמס' מכות הוא שכתב כאן שנתפרסם בתלמוד וכוונתו דיין איתקש בקרא לזבח דכתיב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם וכיון שהזבח נתבאר בתלמוד שהוא אסור בהנאה ולוקין עליו מאליו הוא דאף היין שהוקש אליו כן. וזה אמר אותו הרב מדעתו דמלתא דמשתמעא ממילא היא כדאמרן, וא"כ מה שטען הרמב"ן שלא ראהו לא בבבלי ולא בירושלמי אינה טענה כלל, וברור מאד אצלי שזו היתה כוונת הרב והתימה ממי שהשיאו לדבר אחר והקשה עליו:

עוד כתב הרב והראיה על היות יין נסך אסור ואיסורו מדאורייתא וימנה ממצות לא תעשה אמרם בע"ז ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה בין במינן ובין שלא במינן בנ"ט חוץ מטבל ויין נסך דבמינן במשהו ושלא במינן בנ"ט וזו ראיה ברורה שיין נסך מאיסורי תורה עכ"ל. וכתב עליו הרמב"ן לא הבנתי בירור הראיה הזאת שהרי אפילו סתם יינם במשהו ומאמרם זה חוץ מטבל ויין נסך יכלול אף סתם יינן אע"פ שאמר בו בביאור שהוא מדבריהם וכמה פעמים בגמ' קורין סתם יינם לבדו יין נסך כו' וברוב המקומות לשון יין נסך כולל המתנסך לע"ז וסתם יינם וכך שנויה בתוספתא קדח במניקת ונפלה טפה כל שהוא אסורה מפני שטפה של יין נסך אסורה ואוסרת בכל שהוא וכן כתב הרב עצמו בחבורו הגדול עכ"ל:

ושתי תשובות גמורות בדבר. חדא דטבל ויין נסך מיתנו בהדי הדדי ומטבל דבדאורייתא עסקינן וש"מ ליין נסך נמי דבאיסורא דאורייתא מיירי וכיוצא בזה רגילינן למימר יגיד עליו רעו כו'. ועוד אחרת וגדולה היא לי שהוא בונה טענתו זאת על מה שהבין מהרב

שראיתו ומה שהוא מכריח שי"נ איסור ש"ת הוא ממה שהזכירו בו שאיסורו במשהו ועל זה טען שגם סתם יינן במשהו. ולפי דעתי ראיית הרב אינה אלא מראשית המאמר שאמרו כל איסורין שבתורה בנ"ט, דממילא משמע דסיפא שאמרו חוץ מטבל דאיסורן במשהו ויין אינהו נמי אאיסורין שבתורה גופייהו דרישא קיימי וה"ק חוץ מאלו דאיסורין של תורה נמי הן ואיסורן במשהו כו' ואל זה הוא שכיון הרמב"ם במ"ש וזו ראיה ברורה שי"נ מאיסורי תורה, כלומר ממה שהתחילו בהם ואמרו כל איסורין שבתורה כו' וסיימו חוץ מטבל וי"נ דסתם יינם מבואר מעצמו דמאיסורין דרבנן ומגזרותיהם הוא א"כ על י"נ גמור הוא שאמרו איסורין של תורה, וזו ראיה ברורה ומובנת לכל מבלי שום דחייה והתימה מהרמב"ן שכתב לא הבנתי ביאור הראיה ודחאה בקש:

כתב הרב עוד ובספרי ג"כ כשהתבאר תואר התפשט ישראל בשטים לזנות את בנות מואב אמרו והוא היה נכנס והנוד מלא יין אצלה מיין העמונים ועדיין לא נאסר יין של עכו"ם לישראל אמרה לו רצונך שתשתה כו' הנה מאומרם ועדיין לא נאסר יינן של עכו"ם יש ראיה שאחר זה נאסר בלי ספק ע"כ. והרמב"ן כתב זה ודאי טעות לפי שעל סתם יינן נאמרו הדברים שהיין המונח אצלם מיין העמוני סתם יינם היה לא יין שנתנסך ממש לע"ז ולפיכך קראוהו יין של עכו"ם ובתחלה לא היו מפתות בשתיה אלא בדברים המותרים והמורגלים להם שאין בהם שמץ ע"ז ואיסור שלא היה שומע עד שהיה היין בוער בם ולוקח לבם לזנות ולפיכך הוצרכו לומר ועדיין לא נאסר עכ"ל:

ועמל הוא בעיני זה שאומר טעות על דבר אמת שפשט הענין והלשון מורה עליו כי אף שהרמב"ן בתר שמא גריר דממה שקראוהו יין של עכו"ם מכריח כי לא יין שנתנסך ממש לע"ז היה אלא סתם יינן אדרבה איפכא מסתברא מן הלשון שיין של עכו"ם משמעותו הפשוט יין שבהחלט הוא של עכו"ם והוא אשר ודאי נתנסך לע"ז ואף שהוא ז"ל אומר שכמה פעמים בגמ' קורין סתם יינם לבדו י"נ אפשר דלישנא דיין של עכו"ם עדיף טפי ומשתמע שפיר יין גמור של עכו"ם ממש שנסכוהו ולפחות לא יבצר מהיותו הוא שם כולל לשניהם גם יחד ליין גמור ולסתם יינם ולא יהיה זה קשה יותר מרוב המקומות שנאמר בהם בפירוש י"נ וכללו בו גם סתם יינם, כמו שהוא עצמו כתב לעיל, ועוד שזה שכתב ובתחלה לא היו מפתות בשתיה אלא בדברים המותרים וחתם שלפיכך הוצרכו לומר ועדיין לא נאסר ע"כ, אין זה מחייב שאותו המותר שהיו מפתות אותם בו היה סתם יינם ולא י"נ כי גם י"נ עצמו לא היה אז להם בו איסור אפילו לשתיה עד ששמעו ישתו יין נסיכם כו', ואף שכתב הרמב"ן ואם יאמר מפני שהיקש ישתו יין נסיכם הוא אחרי כן בשירת האזינו זה דבר שאינו ראוי לשמעו ע"כ. הרב ז"ל הוא ישמעהו וישמעו ולא

ההיקש בלבד לאסור בהנאה הוא שלא היה להם עד ישתו יין נסיכם אלא אף האיסור בשתיה לדעתו לא היה להם כל שלא שמעו מפ' זה דישתו יין נסיכם והרב לדרכו הוא הולך שאינו מונה אזהרה דשתיה אלא מפ' זה כנזכר לעיל. ומה שהוא הרמב"ן כותב עוד במדרש תנחומא ביארו עוד זה ואמרו אין אתם רוצים לאכל מזבחותינו ומבשולנו הרי לכם עגלים ותרנגולים שחטו כמצותכם ואכלו מיד משקהו היין ובוער בו השטן והיה נשטה אחריה ואם יתפרש ביין נסוך ממש יהיה הפך דברי הרב כי משם ראיה שאין איסורו מן התורה כי כולה כללותיה ופרטותיה נאמרו למשה בסיני, ומזה בא לו עוד מה שכתב שאין ראוי לשמוע אל הרב כו', אין כל זה כלום והרב יאמר כי אף שכן האמת שכללותיה ופרטותיה נאמרו למ"מ זו לא פירש הוא לישראל עד עתה בשירה הנזכרת ואין זו לבדה כן בתורה כי יש אחרות כמוה ששמען משה בסיני ולא אמרן לישראל עד שנראה לו הזמן לאמרן וזה מבואר:

כתב עוד בראשון של חולין אמרו כן על יהושפט שהיה נהנה מסעודת אחאב הכי השתא בשלמא שתיה סתם יינם הוא ועדיין לא נאסר ס"י של נכרים כו' ע"כ. ובמחילה זו ראיה לסתור כי שם בפירוש אמרו ועדיין לא נאסר ס"י אבל הכא בספרי אמרו ועדיין לא נאסר יינם של נכרים ובמשמעות זה הלשון יש י"נ גמור של עכו"ם כנ"ל ממה שלא אמרו בפירוש סתם יינם כמ"ש בחולין וכן בכמה מקומות בתלמוד כל יין שהוא ספק אם נתנסך כו' מכנין אותו בשם ס"י של נכרים כו'. ועוד כתב וכך הזכירו בפר"א שעל המעשה הזה התחילו באיסור סתם יינם שאמרו עמד פנחס והחרים על ישראל בסוד שם המפורש כו' שלא ישתה אדם מישראל מיינם של נכרים כו' ועם כל זה לא פשט איסורו בכל ישראל עד שבא דניאל וגזר ותלמידי שמאי והלל השלימו איסורו בשתיה ובהנאה ביין שנתנסך ממש עכ"ל. וגם זו אצלי ראיה לסתור שאם מה שהחרים פנחס היה על איסור סתם יינם היאך לא בא ממנו רמז בתלמוד כמו שהזכירו לדניאל ותלמידי שמאי והלל, ועוד היאך יקובל אל השכל שגזרת דניאל והתלמידים באיסור ס"י נתפשטה בישראל ולא מה שהחרים פנחס בסוד שם המפורש ובכתב שנכתב על הלוחות בחרם ב"ד העליון ובחרם ב"ד התחתון כו' כנזכר שם אתמהא, ועוד כי שם בפר"א מסיים שכל יינם של נכרים לע"ז ולזנות שהם לוקחין ראשית תירושם לע"ז כו', וידעתי שהרמב"ן יפרש כל זה על ס"י שרצונו לומר דסתם היין שלהם הוא לע"ז כו' אי"ל שהכונה היא שכל יינם הוא ממש מנוסך מהם בפירוש לע"ז, יורה על זה אמרם ראשית תירושם לע"ז, וכן נראה לדעת הרב שכיון שעדיין לא פירש משה לישראל איסור יין שנתנסך ממש לע"ז ראה פנחס להחרים בו משום מעשה שהיה ולכך לא הוזכר בגמ' בשום מקום חרמו של פנחס

כי על ס"י לא היה ולי"נ גמור לא הוצרך כי אח"כ אסרו משה בפירוש בתורה באומרו ישתו יין נסיכם:

מצוה קצה

כתב הרב מצוה **קצ"ה** הזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה בימי הנערות ובתנאים מתוארים בדין סורר ומורה וה"א לא תאכלו על הדם וביאור זה שדין סורר ומורה מכלל חייבי מיתות ב"ד וכבר התבאר בהקדמת זה המאמר שכל מי שחייב כרת או מיתת ב"ד הוא מל"ת זולת פסח ומילה א"כ אחר שנידון זולל וסובא על התנאים הנזכרים בסקילה ידענו שזה המעשה הוא מוזהר ממנו ונתבאר העונש ונשאר לחקור על האזהרה לפי שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, ולשון גמרת סנהדרין אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו אכילה שהיא מביאה לשפוך דם כו' וכשאכל האכילה ההיא הרעה על הדרכים ההם כבר עבר על לאו אע"פ שזה לאו שבכללות וזה אינו רחוק שאחר שהעונש מפורש אין לחוש על האזהרה אם היא מן הדין או מלאו שבכללות, וחתם הרמב"ן בזה משם הרב שאמר וכבר ביארנו זה כמה פעמים והקדמתי ממנו משלים ע"כ, נראה שכן היה כתוב בהעתקה שבאה לידו, אמר וכבר כתבתי בעיקר השני שההקדמה שהקדים נשברת ונפסדת, גם אני הצעיר שם כבר כתבתי שקיימת היא ושלמה תכנתי עמודיה וחזקתיה במסמרים בל תמוט יע"ש:

כתב וגם בזו עוד הפסיד שאכילה ראשונה של בן סורר ומורה אין עונשה מיתה אלא מלקות וכו' אבל נאמר שאף אזהרת אכילה ראשונה בכלל לא תאכלו על הדם ששתי האכילות מביאות לשפוך דמו וגם בזו לא נחוש על האזהרה שתהיה מן לאו שבכללות מפני שענשה מפורש למלקות מויסרו אותו כמ"ש למדנו ויסרו מויסרו ויסרו מבן ובן מבן ויהיה זה על הרב סתירה בדבריו שילקו אותו מזו הג"ש לפי מה שבא לו מעיקר השני עכ"ל. ונראה שודאי יפה הוא מליץ על הרב דאזהרת לא תאכלו כוללת שתי אכילות כי זו בלא זו לא ימהרו לשפוך דם וכמו שהוא הרמב"ן אומר ג"כ שאף בזו לא נחוש אל שהוא לאו שבכללות מפני שיש גם לאכילה זו הראשונה עונש מפורש בויסרו אותו, וכל זה צריך הרב ז"ל אליו. ומה שהרמב"ן טוען שא"כ מלקה הוא על ג"ש וזו סתירה בדבריו כבר תירצתי לעיל במקומו בשרש השני שזה מהדברים שעיקרן כתוב בתורה ופירושו מד"ס שאף הרב מודה בו דתורה היא ושם הארכתי:

מצוה קצח

כתב הרב מצוה **קצ"ח** הזהירנו מלאכול דברים שיש בהם תערובת חמץ וכו' ושבכזית לוקין עליו וכו'. השיג עליו הרמב"ן ואמר שחייב כרת הוא וכו' והזכירו ה"ה פ"א מהל' חמץ והרב בעל כ"מ הליץ על הרמב"ם והאריך הרבה יע"ש.

מצוה קצט

גם במצוה **קצ"ט** שכתב הרב הזהירנו מלאכול חמץ אחר חצות ביום ארבעה עשר ושלוקין עליו וכו' חלק הרמב"ן והיא אחת מהשגות הראב"ד וכבר זכרה הרב המגיד בפרק ראשון מהלכות חמץ ומצה והכריע כדברי הרב ע"ש:

מצוה רכז

כתב הרב מצוה **רכ"ז** הזהיר שלא למכור בא"י מכירה קיימת וה"א והארץ לא תמכר לצמיתות עכ"ל. וכתב הרמב"ן ולא נתברר לי ענין המניעה הזאת שאין אדם חייב להזכיר בשעת ממכרו ולומר עד היובל אני מוכר אבל כל הממכרים נעשים בסתם שדי מכורה לך וכו' היובל מחזיר המכר לבעליו בין בסתם בין במפרש לעולם וכו', ואפשר שהיא מניעה שלא יאמר בפירוש הריני מוכרה לך לעולם אפי' לאחר היובל ואע"פ שאין זה מועיל וכו' והיינו טעמא דלקי משום דעבר אהורמנא דרחמנא וכן כתב בחבורו הגדול ע"כ, והתימה שכתב זה בדרך אפשר שהיא מניעה וכו' לדעת הרב והוא עצמו כתבו בפירוש שם בחבורו הגדול וכו'. ומה שהקשה הרמב"ן שזה אינו מתנהג יפה בסוגיא ההיא כי לא נזכר שם במחלוקתם דאביי ורבא, ראיתי מי שפירש בזה שהרצון לומר שהיה להם להקשות לאביי מהכא דאי עבד לא מהני כי על כרחו ישוב ביובל ואפ"ה לוקה, ואין טעם בזה הפירוש כי לא נזכר דבר זה בשום משנה או ברייתא להקשות ממנה. ולי נראה בכונת הרמב"ן דהתם בסוף הסוגיא קאמרי והשתא דשנינן כל הני שינויי אביי ורבא במאי פליגי ואסיקו בשנוי קונה או אינו קונה כו' והיה להם לומר דפליגי בהך מילתא אם אמר הריני מוכרה לך לעולם דלאביי אי עביד מהני ומכורה ולרבא לא מהני ואינה מכורה, או דלא מהני ואפילו הכא לקי לרבא ולאביי לא לקי, וגם זה לדעתי אינו קשה כל כך דאחריני נמי איכא דהוה מצי למימר דפליגי בהו ולא קאמר וכמו שכתבו שם התוספות בשם ה"ר ברוך:

מצוה רנו

כתב הרב מצוה **רנ"ו** הזהירנו מענות היתום והאלמנה שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון כו'. וכתב עליו הרמב"ן אפי' נאות לדעתו שהלאו שבכללות לא ימנו פרטיו אלא אחת

אבל כאן הוא לאו פרטי וימנו שתים שהרי חלקן הכתוב באמרו אם ענה תענה אותו וזה מדרש חכמים בכל מקום כיוצא בו עכ"ל:

ואני אומר מדרש החכמים בכל מקום כיוצא בו היינו כששום אחד מהפרטים הנכללין בלאו שבכללות חזר הכתוב וזכר אותו לבדו בלאו אחר ואמרינן דכיון שהלאו שבכללות כלל לזה עם האחרים היתה כונת הכתוב בו ללמד על אותם האחרים שילקו על כל אחד מהם בפרט כמו שלוקה על זה האחר שיש בו לאו אחר לעצמו, והדמיון לזה כל שאור וכל דבש לא תקטירו שיש עוד לאו אחר בפירוש בחמץ לבדו לא תאפה חמץ, וכן לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף כו', שבמעונן ומנחש בכל אחד מהם בפ' אחד יש לאו מיוחד בפני עצמו לא תנחשו ולא תעוננו, ולמדנו מהם לכל הנטפלין להם בלאו שבכללות שילקו על כל אחד מהם בפני עצמו אף אם עשאם כלם כאחת, אבל כאן באלמנה ויתום אין בהן לאו פרטי לשום אחד מהם בפירוש, שמה שאמר כי אם ענה תענה אותו אע"ג דאותו קאמר בלשון יחיד אין בו רמז לשום אחד מהם בפירוש שמלת אותו לכל אחד משניהם חוזרת ועדיין שניהם כלולים יחד ולאו שבכללות מיקרי ללקות על שניהם אחת בלבד כשאר כל לאו שבכללות. זה אני צריך לומר ע"פ דרכו של הרמב"ן ולא לדעת הרב כי כבר כתבתי לעיל בסימן ט' שכשהפרטים הם שנים בלבד בלאו הכולל ואחד מהם נכתב בו לאו לעצמו לבדו במקום אחר אין למדין ממנו על השני עיין שם:

מצוה רצ

כתב הרב מצוה **ר"צ** הזהיר הדיין שלא לחתוך הגדרים באומד הדעת כו' כגון מי שירדפהו שונאו להרגו ונכנס להנצל בבית אחד והרודף אחריו ומצאנו הנרדף נהרג ומפרפר והרודף עומד עליו והסכין בידו מנטף דם הרי זה לא יהרגוהו סנהדרין שאין עדים מעידין שהן ראו ההריגה ובאה האזהרה על זה ונקי וצדיק אל תהרוג כו' וכן כשהעידו שני עדים עליו בשתי עבירות בכל אחת מהן דין מיתה האחד משניהם ראה אותו עובר על אחת והאחר ראה אותו עובר על אחרת לא יהרג כו' שנאמר ונקי וצדיק אל תהרוג כו' ע"כ. והרמב"ן טען עליו שהנכון בזה שימנו שתי מניעות שהם ענינים שונים אין להם דמיון זה עם זה כלל עכ"ל. ולא ירדתי לסוף דעתו בטענתו זאת כי אף שהענינים שונים הם לאו אחד יכללם ולאו שבכללות הוא שקדם זכרו לדעת הרב שעם שהפרטים בו רבים אין לוקין עליהם אלא אחת דומיא דכל שאור וכל דבש לא תקטירו ודומיא דכל אלמנה ויתום לא תענון דסלקינן מיניה:

מצוה רצד

כתב הרמב"ן כתב הרב והמצוה **רצ"ד** הזהירנו מלדון האנוס על חטא שיעשה וה"א ית' ולנערה לא תעשה דבר ובסנהדרין אמרו אנוס רחמנא פטריה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר, וכבר ביארנו אנחנו שאין זה הלאו מניעה אלא שלילה לפטור הנערה האנוסה, ומאמרם שהביא מסנהדרין אנוס רחמנא פטריה ראיה שהוא פיטור לא אזהרה וכבר קדם לנו זכרון זה עכ"ל:

ואני גם כן אומר שכבר קדם לי ביטול כל זה בארוכה בשרש ח' ועתה אבוא אליו בקצרה. כי השלילה הזאת שהוא ז"ל אומר הנה היא במאמר אין לנערה חטא מות שהוא ודאי שולל ממנה המות כי אין לה חטא שראוי שימיתוה בשבילו ואם לנערה לא תעשה דבר ג"כ שלילה בדבריו הנה הן שתי שלילות דחדא מינייהו הוה סגי ולפיכך יש לנו לומר ודאי דלא תעשה דבר אזהרה כמשמעה ואין לנערה חטא מות שלילה וכי יקום איש על רעהו הוא הטעם לשניהם שאנוסה היא, ומה שהוא ז"ל אומר כי הלשון דאנוס רחמנא פטריה ראיה שהיא שלילה ממה שזכרו פיטור ולא אזהרה, אינו הכרח כלל כי הפיטור דאנוס לשאר המקומות הוא דקאמרי דנפיק מאזהרה זו דולנערה לא תעשה דבר וזו היא ראית הרב ממאמר זה שהיתה כונתם בו דאנוס רחמנא פטריה בכל מקום ממה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר כלומר שמאזהרה זו למדנו פיטור לכל מקום אשר ימצא שם אונס. והרבה יותר מזה כתבתי לעיל יע"ש:

מצוה שז

כתב הרב מצוה **ש"ז** הזהירנו מלגלח שער הנתק וה"א ואת הנתק לא יגלח ולשון ספרא מנין לתולש סימני טומאה מתוך נתקו שעובר בלא תעשה שנאמר ואת הנתק לא יגלח. **ש"ח** הזהיר מלקוץ סימני צרעת או לכוותן עד שישתנו מראיהן וה"א השמר בנגע הצרעת ולשון ספרי השמר לא תעשה ולשון המשנה התולש סימני טומאה והכוה את המחיה עובר בלא תעשה ע"כ. והרמב"ן כתב לא ידעתי למה מנאן לשתים שאלה השני לאוין מניעה אחת מלקוץ סימני טומאה ולא שהתולש יהא עובר בשני לאוין וילקה ב' כי האחד פרט בסימני טומאת הנתק בשער וה"ה לכל שאר סימני טומאת הנגעים והב' כלל נגעי הצרעת כלם כו' וזה תשלום ענין ולא ימנה מצוה בפני עצמה וכמו שביאר הרב במצות רבות ע"כ. ודעתי קצרה בזה כשהוא אומר ולא שהתולש יהא עובר בשני לאוין, כי הרב מעולם לא אמר כאן שהתולש עובר בשני לאוין שאם תלש סימני טומאת הנתק אינו עובר כי אם לאו אחד ואם קוצץ סימני צרעת עובר הוא ג"כ לאו אחד בלבד דכל אחד שם אחד לו זה נקרא תולש סימני טומאה נתק וזה נקרא קוצץ או כווה צרעתו וכן חלקם

המשנה התולש סימני טומאה והכוה את המחיה כו' וא"כ אין זה דומה לאותן המצות הרבות שהרב ביאר בהן שהן תשלום מצוה כי המדקדק בכל אותן יראה שהן דבר אחד ובשם אחד נקראין כלן ומה שקיצר בהן בלאו האחד פירש בלאו הב' ושניהם אם כן ענין אחד אבל כאן הלאו האחד הוא בענין הנתק והשני בענין הצרעת לא שייך כאן שהלאו השני תשלום ענין ראשון אלא ענין שני לעצמו בנושא אחר שלא כנושא הראשון ושני לאוין חלוקין הן ולוקין עליהם שתים:

מצוה שיא

כתב הרב מצוה **שי"א** הזהיר החתן מצאת מביתו שנה אחת כלה לא לצאת לצבא וכו' ע"כ. והרמב"ן כתב אני אומר שהן שתי מצות וכו' וכגון זה הרי הן שתי מניעות בלי ספק עכ"ל:

הנה הוא עושה את הרב טועה כפי מה שסובר בו שחשב שהלאו נכפל לעבור על כל הוצאה בשני לאוין, וזה ודאי טעות וכמו שהוא הרמב"ן מפרש כי החתן המספק כלי זיין בלבד למה יעבור על לא יצא בצבא והוא אינו מאנשי הצבא הבאים במלחמה. אבל המדקדק ומבין דברי הרב על בוריין לא ימצא בו שעל הוצאה זו לבדה הוא מחייב שני לאוין רק על ההוצאה לצבא בלבד, וזה אינו טעות אבל טעם גדול יש בו כי הוא ז"ל על ההיא דסוטה סמך שאמרו שם וכי מאחר דנפקא מלא יעבור עליו לכל דבר לא יצא בצבא למה לי, כלומר כי לא יצא בצבא בכלל לא יעבור עליו לכל דבר וכאילו אמר לא יצא לשום דבר והיציאה לצבא יציאה לדבר הוא וא"כ לא יצא בצבא למ"ל, ועל זה השיבו לעבור עליו בשני לאוין, וזה מבואר שעל היוצא בצבא הוא שאמרו כן שהרי בזאת היציאה לבדה עובר על לא יצא בצבא ועל לא יעבור לכל דבר כמו שכתבתי שהיוצא בצבא עובר על דבר הוא ושפיר קאמר הרב על זה שלא כל מה שיתחייבו עליו שני לאוין יהיו שתי מצות. גם זה שאומר הרמב"ן שהמוציא החתן למלאכה מן המלאכות עובר בלאו אחד מוסף על הראשון כלומר על הראשון שיצא לצבא וכמו שחתם וכתב אבל הבא במערכה הוא שעובר על שני לאוין וזהו פירוש דברי הרמב"ן דלכאורה סתומין הן, ומ"מ הרב לא יודה לו בזה כי ביציאה למלאכה מן המלאכות על מה עובר כי אם על ולא יעבור לכל דבר. ולאו זה כבר הוא עובר עליו בצאתו לצבא בלבד וא"כ אין כאן שום תוספת ויפרש דברי הרב שאינם שתי מניעות ודוק, וכמה מהחכמה כללה סתימתו ז"ל שאמר בסוף דבריו, ודע כי החתן עצמו מוזהר מלצאת מביתו לסחורה כל שנתו ע"כ, כי מהו העומק בדבר זה שהזהיר עליו ואמר ודע ועוד מה קשר לזה עם מה שהוא בו, ולדעתי סמך זה אל מ"ש שהיוצא בצבא עובר גם על ולא יעבור עליו לכל דבר ולפיכך בענין

זה עצמו קאמר ודע כו' כלומר דע שאף שחז"ל לא הזכירו על ולא יעבור וכו' רק שלא יתקן כלי זיין ושלא יספק מים ומזון וכו' מ"מ בלאו זה עצמו מוזהר החתן מצאת מביתו לסחורה כי גם הסחורה בכלל כל דבר והיציאה לה או לצבא שניהם בכלל לאו זה דלא יעבור עליו לכל דבר וזו חתימה מעין פתיחה דהיוצא בצבא עובר על שני הלאוין ודוק:

מצוה שיח

כתב הרב מצוה **שי"ח** הזהירנו שלא לקלל אב ואם וכו' ובספרא איש כי יקלל וכו' עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל וכו'. **שי"ט** הזהיר מהכות אב ואם וכו' וזכר העונש וכו' זולת אזהרת פן יוסיף הכוללת כל אדם עכ"ל:

וטענתו זאת טענה וטעם גדול יש לה בדבריו. אבל דעת הרב הוא כי ההכאה לכל אדם לא באה עליה אזהרה מפורשת לעצמה ואין בה אלא ארבעים יכנו לא יוסיף וכו' שהיא אזהרה לדיין מהוסיף בהכאתו לחוטא וממנה למדנו אזהרה לכל אדם שלא להכות את חבירו כמו שכתב הרב באזהרה ש' וזאת האזהרה יפה היא נכללת שם בלא יוסיף כי שתיהן דבר אחד שהיא ההכאה לכל איש ישראל והעונש אחד לשתיהן אבל הכאת אביו ואמו ענשה מחולף מענשן דכתיב בה מות יומת וכיון שאנו מבקשין לה אזהרה כמ"ש במכילתא עונש שמענו אזהרה מנין והוציאוה מלא יוסיף וכמו שהרב כותב כאן מ"מ צריכה שתהיה היא אזהרה אחרת נחשבת לעצמה זולתי אותה שחשבנוה למכה כל אדם אף שבכללה היא, משום שאותה היא אזהרה למלקות וזו למיתה וכן כשאנו מתרין בה לזו מתרין למלקות ולזו מתרין למיתה, ולפיכך אע"ג דפן יוסיף אזהרה אחת לכלן ראויה שתחלק לשתים דמחילוק העונשין תתחלקנה האזהרות כנזכר, ובזה בטלה טענתו של הרמב"ן שאמר שאין חשבוננו בעונשין אלא בלאוין כי חשב שהרי עושה החשבון מהעונשין ואינו אלא גם הוא לא יעשה החשבון רק מהלאוין אבל אומר שהעונשין גילוי על הלאוין דשנים הם אע"פ שפסוק אחד לשניהם. זה כתבתי מאומד דעתי ואליו ודאי כיון הרב, ומ"מ נתקשיתי בו שאע"פ שאילו נחשוב אותה לשנים מ"מ מאחר שאין בכתוב אלא לאו אחד לאו שבכללות הוא שגם לדעת הרב אין לוקין עליו אלא אחת ולאו אחד יחשב במנין. ואח"כ ראיתי שזה וזה מתבאר מתוך מה שהרב עצמו כתב באזהרה ס' וז"ל הזהירנו מנקוב השם הגדול וכו' ואמנם לא באה האזהרה מיוחדת בזה לבדו אלא באה האזהרה כוללת ענין זה וזולתו וה"א אלהים לא תקלל, ודע שהיות המין הזה מאזהרות כולל שני דברים או ג' אינו מחייב שיהיה ממין לאו שבכללות כי הכתוב ביאר העונש בכל ענין וידענו בהכרח שכל ענין מהם מוזהר ממנו שהוא מצות לא תעשה ובעבור היות העיקר לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר נחפש אחר האזהרה

ופעמים תצא בהיקש ופעמים כלל דבר אחר וכו' וכשתקדם לנו הידיעה היותנו מוזהרין מן הדבר ההוא באומרו מי שעשה כך יענש כך לא נקפיד אם האזהרה בביאור או בא' מב' דרכים אלו בפרט או בכלל עכ"ל. ובזה לא נשאר עוד מקום למה שטען הרמב"ן פה בהכאת האב והכל מתבאר יפה מתוך לשון זה של הרב שכשהעונש מחלק הדברים לא נקפיד על האזהרה אם היא אחת כוללת לכלם, וזה ממה שכתבתי כמה פעמים שהמחבר דברי הרב ז"ל המפוזרים בכמה מקומות לא ימצא בשום אחד מהם עון אשר חטא כלל:

עוד כתב הרמב"ן לא הוזכר כתוב זולתי אזהרת לא יוסיף הכוללת כל אדם וכו' עד והוא הלעיג עליו בשרש הז':

כל אלה דבריו ז"ל ובלשונו כולו לידע ולהודיע שאף בכל מה שהאריך לעשות לרב טועה והולך בדרך לא טוב לפי שיטת התלמוד הוא באמת לא טעה ומשיטת התלמוד לא נטה, והנה לשון המכילתא מבואר ופשוט מעצמו ועיני הרמב"ן רואות שהוא כדעת הרב ז"ל דקתני בהדיא שחייב בן נשיא בארבעה דברים ואחד מהם משום אב, ומה שהוא הרמב"ן טוען שלא ידע לו ענין ואולי מביא כל אדם מבעמך לא תאור ויש לו מדרש אחר לאב כו', הוא תימה שכותב אולי כו' על מה שבא שם בפירוש דקאמר ואחד משום בעמך לא תאור שזו ודאי אזהרה כוללת כל אדם כי אין עוד מלבדו זולת דיין ונשיא המפורשין בכתוב ונזכרו כאן כבר, ואם אינו אומר אולי אלא על ויש לו מדרש אחר לאב כלומר ואולי יש לו מדרש אחר לאב, גם זה תימה שהמכילתא גופה קתני לעיל ומקלל אביו ואמו מות יומת עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל אלהים לא תקלל ומסיים בה הכי הצד השוה שבהם שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו ע"כ, והא קמן שני הדברים גם יחד מפורשין בו אחד דכל אדם נפיק מבעמך ואחד מדרש לאב בפני עצמו מהצד השוה כו':

ותימה על תימה שאומר עוד אבל אנו בתלמוד אין לנו בו מקרא ולא מדרש לאב בפני עצמו כו', דהיאך לא והלא ברייתא זו עצמה דמכילתא שנויה בתלמוד בפרק ארבע מיתות והוא הרמב"ן מזכיר תחלתה לפנים ובמקומה שם תוספת על המכילתא מה להצד השוה שכן משונין אם כן ליכתוב קרא אלהים וחרש או נשיא וחרש אלהים למה לי אם אינו ענין לאביו וכו' ע"כ, הרי כאן בתלמוד מקרא ומדרש לאב בפני עצמו דהיינו אלהים לא תקלל דמוקמי ליה במקלל את אביו באם אינו ענין:

ועוד אשוב אתפלא בו שכתב ודורשין בתלמוד בעמך בעושה מעשה עמך כו' ע"כ בדבריו, וזה ודאי תלמוד היא במציעא פרק הזהב אמר רבא מילט נמי לייטינן ליה דכתיב בעמך

בעושה מעשה עמך אבל למה יעשה הרב עיקר מזה יותר ממאי דדרשי כל אדם מבעמך דההוא נמי תלמודא קאמר ליה שם בפרק ארבע מיתות וכן בספרי ובת"כ לא תקלל חרש אין לי אלא חרש מנין לרבות כל אדם ת"ל בעמך לא תאור ע"כ, ותימה אם כן זה שכתב הרמב"ן וכלשון הגמ' ראוי לפסוק שהרי גם האחר לשון הגמ' הוא, וזה אף אם נניח ששני אלו הלשונות חולקים ולי נראה שאין ביניהם מחלוקת כלל דכל אדם דדרשינן בסנהדרין היינו מיתורא דהוה סגי דלימא ונשיא לא תאור מאי בעמך לרבות כל שבעמך ועושה מעשה עמך דאמרינן במציעא משמעותא הוא דודאי מי שאינו עושה מעשה איזה עם אין לכללו עמהם בכלל אחד ובשם אחד, ועוד דקאמר עמך בכנוי דמשמע העם הכשר אשר בו תתפאר ויקרא על שמך, ונפקא מינה דהנהו תרי לישני כלהו איתנהו ולא שייך מאי דקאמר הרמב"ן דכלשון הגמרא ראוי לפסוק כי זה הלשון אינו חולק על הלשון האחר כלל מר דריש יתורא ומר דריש משמעותא ותרוייהו איתנהו וכתרוייהו פסקינן:

גם מה שכתב שמה שאמר דמקלל אחד מישראל ודיין ונשיא לוקה ג' הוא לפי המכילתא דקא מפקא שאר כל אדם מבעמך לא תאור אבל אנו דלא מפקינן ליה אלא מבנין אב דנשיא ודיין וחרש אינו לוקה אלא משום נשיא ומשום דיין, קשה דהתם בסנהדרין לא אייתו ליה להאי בנין אב אלא למקלל אביו ולבסוף לא עמד דבאם אינו ענין דרשינן ליה כדאמרן לעיל ומקלל אחד מישראל לא זכרו לו שום דבר. הן אמת שהתוספות שם בד"ה מאי לא תקלל כו' כתבו ומקלל חבירו גמרינן מאב ונשיא או מאב וחרש כו' ונראה שאל זה הבנין אב הוא שכיון הרמב"ן, אבל מדברי הרמב"ם ניכר שהוא אינו צריך בנין אב למקלל חבירו, שכתב בלא תעשה שי"ז בעלי הקבלה הביאו ראיה על איסור קללת כל איש מישראל מאומרו לא תקלל חרש ולשון ספרי אין לי אלא חרש מנין לרבות לכל אדם ת"ל בעמך לא תאור אם כן למה נאמר חרש מה חרש מיוחד בחיים יצא המת שאינו בחיים ובמכילתא לא תקלל חרש באמללים דבר הכתוב ע"כ, ולשון זה דמכילתא הוא עצמו לשון התלמוד בסנהדרין שאמרו שם מה להצד השוה שבהם שכן גדולתן גרמה הם ת"ל לא תקלל חרש באמללים שבעמך הכתוב מדבר מה לחרש שכן חרישותו גרמה לו נשיא ודיין יוכיחו ע"כ, ופירש רש"י חרישותו גרמה לו מתוך שהוא שפל הזהיר עליו הכתוב שלא תבזוהו ולא תצערוהו מפני שנותן צרתו אל לבו ומיצר על שפלותו, לפי זה פי' דבר הכתוב הוא שמפני שהם אמללים ושפלים מצטערים מאד הזהיר בהם הכתוב יותר מבאחרים, אבל הרמב"ן מפרש להפך דלרבותא הזהיר הכתוב באמללים שלשפלותם אין מצטערים ואין נותנין דבר אל לבם וכ"ש שאסור באחרים שמצטערים, וזה יוצא מתוך מה שכתב שם לעיל, ואולי יהיה בדעתנו כי תכלית מה שיאסר לנו קללת

איש מישראל כשיהיה שומע אותו למה שישיגהו מן הצער והכאב אבל קללת החרש שלא ישמע ולא יכאב לא יהיה בזה חטא הנה הודיענו שהוא אסור כו', וא"כ לפי זה מה שאמר שם לא תקלל חרש באמללים דבר הכתוב ר"ל אע"פ שהם לא יכאבו מקללתם, ובפירוש כתב הרמב"ם סוף ה' סנהדרין כל המקלל אחד מישראל לוקה שנאמר לא תקלל חרש ולמה נאמר חרש שאפי' זה שאינו שומע ולא נצטער בקללה זו לוקה על קללתו ע"כ, וכתב שם הרב בכ"מ שכן כתבו בפסיקתא לא תקלל חרש מרבה אפי' בר ישראל שאינו שומע ק"ו לפקח ע"כ, ואע"ג דבספרי אמרו מה חרש מיוחד בחיים וכו' בחר בדרשא זו דפסיקתא שהיא יותר קרובה אל הפשט ועוד שלפי דעתו זהו פירוש לשון התלמוד באמללים הכתוב מדבר כדאמרן, ומ"מ בין לפי הפסיקתא בין לפי המכילתא והתלמוד שאומרים שבאמללים הכתוב מדבר ואף לפי דקאמר מה חרש שמיוחד בחיים כלם שוין בדבר דחרש דנקט קרא לאו דוקא אלא ה"ה נמי כל איש ישראל והרמב"ם אחריהם נמשך ויש לו עם זה לאו מיוחד לכל אדם ולפיכך כתב שהמקלל דיין ונשיא לוקה ג' שהשלישי הוא לא תקלל חרש כדאמרן, והשתא א"ש מ"ש בתמורה ובשבועות דמברך את חבירו עובר בלא תקלל חרש דלדידיה דהרמב"ם כפשוטו הוא בלא תקלל חרש לבדו והתוס' הוצרכו לומר דמחרש ומאחר אתי בבנין אב וזה דעת הרמב"ן ואין פשט הלשון מורה כן:

ומה שטען מהו החיוב הזה בארבעה דברים דמקלל אביו אין בו מלקות, אינה טענה דאף שאין בו מלקות לאו יש בו וחייב עליו בארבעה דברים שאמרו שם היינו החיוב לכל אחד מהם בעונש הכתוב בו ומ"מ ארבעה לאוין הם והרי הוא כאילו אמרו עובר בארבעה דברים. גם מה שכתב עוד שהרב נהג בכאן כדעת בה"ג שמונה בלאו דלא תנאף נערה המאורסה וא"א וכו' מפני שנוי העונשין שבהם והוא הלעיג עליו, וכונתו בזה לעשות את הרב שוגה אפי' בדברי עצמו ולא יאמן כי יסופר שגיאה גדולה כזו אפי' על קל שבקלים ויותר על מי שלמד ולימד דרכי הסתירה וההפך בפתיחת ספרו (המורה) [מלות הגיון]. ולכך אני אומר כי משפטיו צדקו יחדיו ואותה שהוא ז"ל לעג על בה"ג אינה דומה לזו כלל דהתם האזהרה דלא תנאף ברורה היא על נערה מאורסה וא"א ובת כהן דכולהו הני שם זה דניאוף יכללם וכיון שהכתוב הקישן וכללן כלן יחד בלאו אחד לא נביט אל שהעונשין בהן חלוקין דעל כרחין הלאו מחברן ועושה את שלשתן אחת כי לא תנאף נופל הוא על כל אחד מהם בשוה והרי א"כ כלן מחוברין בלשון הזה ולכך לעג הרב על בה"ג שהפרידן מחמת העונשין, אבל הכא בנ"ד אזהרת לא יוסיף על אותו שמלקין בב"ד היא ואין פשוטה ומשמעה להכאת האב אלא בק"ו שאין דרכנו למנות

אזהרה מק"ו אבל משום שמצאנו לה עונש מיוחד במכה אביו מות יומת וכלל הוא בידינו לא ענש אלא א"כ הזהיר וצריך שעל כ"פ יהיה לה אזהרה ועשינו לזו האזהרה המוכות בלא יוסיף הנה זאת אף שכלולה היא עם אחרת ראוי שנחשוב אותה אזהרה נפרדת לעצמה ונביט אל העונש שהוא היסוד והמביא אותה ואותו היסוד ג"כ יבדילנה מן האזהרה עצמה דלא יוסיף, ודוק בלשון הרב שכתב כאן הזהיר מהכות האב ואם ולא התבארה ג"כ אזהרה מבוארת מזה אבל זכר העונש וכו' שיש להבין מזה לכל מקום שהאזהרה מבוארת לאיזו עבירה כי אף אם אותה עבירה כלולה עם אחרת או אחרות לא נפריד אותה והן כי האזהרה שהיא אחת לכלן חברן, והנה כי כן זאת היא אותה דלא תנאף אזהרה בזאת המלה מבוארת לכל אחת מהנכללות בה ולפי שהן נכללות באחד נעשה את כלן אזהרה אחת ולא נפריד ביניהם מטעם שהעונש הוא נפרד. זה דעתי בזה ונתבאר היטב שלא נהג הרב כאן כדעת בה"ג בלא תנאף ואם לעג עליו שם יפה לעג לפי דרכו ונכון הוא מאד. והרשב"ץ כתב בס' זוהר הרקיע אינו דומה לנואף ונואפת ששם כללם המיתה מות יומתו הנואף והנואפת וכשפרט זו בסקילה וזו בשריפה וזו בחנק אין ראוי להכניס הפרטים ההם במספר שאינם אלא פירוש הכלל ההוא וכלן במיתה ואין שינוי המיתה חילוק באזהרה אבל אם זה באזהרה וזה במיתה חלוקין הם לגמרי וראוי למנותן שתי אזהרות עכ"ל. והנה זה שאמר שהמיתה כללן ואין ראוי להכניס הפרטים במספר, אינו נוח לי כי הן אמת דבשם המיתה נכללין והפרטין סוף סוף כולן דרך מיתה הן מ"מ כמו שהפרטים חלוקים לעצמן זו סקילה וזו שריפה וזו חנק כן ראוי שתהיינה להן האזהרות חלוקות כי כשמתירין מתירין לכל אחד במיתתו המיוחדת לו, כן נראה מרש"י שכתב בפרק היו בודקין התיר עצמו למיתה שכשהתריתם בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פ' הוא אומר על מנת כן כו', ואף שהרמב"ם כתב פרק י"ב מהל' סנהדרין וכיצד מתרין בו אומר לו פרוש כו' שזו עבירה היא וחייב אתה עליה מיתת בית דין כו' ומשמע שלא היו מפרטין לו מיתה פ' כמו שפירש רש"י אלא שאומר לו שחייב מיתת ב"ד בלבד מכל מקום נראה לי דמיתת ב"ד לישנא קטיעא הוא וכל מיתה עצמה בשמה היו מזכירין לו וכמה שאמר במשנה והכרוז יוצא לפניו פ' יוצא ליהרג במיתה פ' כו' והרמב"ם עצמו שם בפי"ג כתב מכריזין בכל מיתה מארבע מיתות ב"ד פלוני יוצא לישרף פלוני יוצא ליחנק כו' ואם כן ראוי הוא לחשוב אל כל אחד אזהרה מיוחדת ומחולקת כיון שההתראה מחלקת ביניהם. ומה שכתב הרשב"ץ עוד דזה באזהרה וזה במיתה חלוקין הן, גם זה אין בו טעם דמלקות שישנה באזהרה במקום מיתה עומדת ואם המיתות אינן עושות חילוק גם המלקות עם המיתה אינה עושה חילוק וכל שכן

אם אין באזהרה מלקות אלא עונש קל שעובר על לאו בלבד דמ"מ הוא עם המיתות כלם פרטים ואין להכניס הפרטים במספר:

מצוה שכא

עוד הביא הרמב"ן מה שכתב הרב באזהרה המצוה **שכ"א** שלא לצאת חוץ לתחום בשבת שאמרו במכילתא אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה ובעירובין אמרו לוקין על איסורי תחומין דבר תורה וכתב עליו שזה טעות וקצור כי אלו דברי ר"ע כו' ואין הלכה כמותו אבל בחבורו הגדול הודה שאלפים אמה מד"ס ומן התורה שלש פרסאות כו' וגם זה אינו נכון שלא הוזכר השיעור הזה בתלמודנו כו' וסיים ואנחנו נקצר בזה משום שכבר נתפרש בדברי זולתנו ע"כ. וגם אני אקצר בזה שכבר נתפרש בדברי הרב המגיד שדעת הרי"ף כהרמב"ם וכן הסכמת הגאונים ועוד אני אומר שגם דעת הראב"ד כן שלא השיג שם על הרב בזה כדרכו:

מצוה שנג

כתב הרב המצוה **שנ"ג** הזהירנו מהתקרב אל אחת מהעריות וכו' ת"ל לא תקרבו לגלות ערוה עד כאן. וטען עליו הרמב"ן הרב תלה דבריו בזאת הברייתא וכו' ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן ע"כ:

ועל אחרון ראשון, זה שהוא מביא ראיה מכמה כתובים שהקריבה בהם היא הביאה עצמה כלומר וכן לא תקרבו לגלות ערוה דכוותייהו ולא כמו שדרשו בברייתא דספרא על שאר קריבות שאין הן עצמן ביאה, נראה לי שאין הנדון דומה לראיה כי כל אותם כתובים שהוא מביא ראיה מהם אין בהם כי אם הקריבה לבדה ועניינה שם במקומה יוכיח עליה שביאה ממש היא, אבל הכא כתיב לא תקרבו לגלות ערוה גם בנדה לא תקרב לגלות ערותה ומשמע בהדיא שהקריבה אינה גילוי ערוה אלא דבר המביא לידי גילוי ערוה ואם כן אינה היא הביאה שהוא ממש גילוי ערוה וזה הוא שהביא לבעל הברייתא ודרש לא תקרב לא תקרבו שניהם לקריבה שאינה גילוי עריות אבל מביאין לידי גילוי עריות וז"ש לא תקרבו לגלות ערוה וכן כתב הרב כאילו אמר לא תקרבו שום קירוב שיביא לגלות ערוה:

ואני טרם אכלה דברי הרמב"ן בזה אקדים מה שכתב הרמב"ם פכ"א מאיסורי ביאה כל הבא על ערוה דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מה"ת כו'. וכתב עליו הרב המגיד וההיא דר' פדת דאמר לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות בלבד אין הלכה כמותו אלא כמאן דפליג עליה כו' ובסוף כתב זה דעת רבינו אבל הרמב"ן נחלק עליו בהשגות שחבר על ספר המצות והאריך להוכיח דעתו עכ"ל.

סבר הוא ז"ל וקביל דמאן דפליג אר' פדת אומר כי גם קריבה שאינה של ג"ע אסרה תורה ולפיכך כתב דהרמב"ם זה דעתו כי פוסק הלכה כמותו וסברא זו הרמב"ן שם דוחה אותה כמו שיביא, וכיון שהוא הרב המגיד זכרו להרמב"ן וראה ודאי דחיותיו יש לתמוה עליו היאך לא העלה אותה על שפתיו ולא הציל את הרב מידן אלא שכתב וההיא דר' פדת אין הלכה כמותו כו' במילתא דפשיטא ודמיא ליה כמאן דמנחא בכיסתיה, והנה הרמב"ן לפניו שקורא תגר על זה מכמה טענות, חדא שאם כדברי הרב שאותה ברייתא פליגא אר' פדת וסבירא לה איסורא ממש מדאורייתא בכל קריבות ואפי' אינן של ג"ע הוה ליה לתלמודא לאותובי מינה לר' פדת ולאסוקי מילתיה בתיובתא, ועוד כתב ואולי תקשה לי ותאמר כי רבי פדת הוא הסובר כן ושאר החולקין עליו סוברים שכל קריבה אע"פ שאינה של ג"ע אסורה מה"ת שלכך אמרו ופליגא דר' פדת, דע כי אפי' האוסר שם הוא בבגדו והיא בבגדה לא אסר אלא מדרבנן ומשום דחיישינן לנגיעת בשר ואע"פ שהנגיעה עצמה גם כן מדרבנן משום חשש ביאה כדרך שאסרו בעוף להעלותו עם הגבינה בשלחן אחד ואע"פ שהאכילה עצמה מדבריהם וכ"ש בזה ששכיבתן במטה אחת קריבה והנאה זה מזה עכ"ל בקיצור מעט וביותר ביאור כי לשונו שם סתום. ודברו זה נראה כמוכרח שם בגמרא שאמרו ת"ש העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי ב"ש וב"ה אומר אינו עולה ואינו נאכל ומבואר במקומו שאף ב"ה מדרבנן הוא דאסרו העלאה משום אכילה וא"כ זה מורה באצבע דנדה נמי הוא בבגדו והיא בבגדה דבעו למיסר ולמילף מהתם הכי נמי מדרבנן בעלמא הוא דבעו למיסרה ומשום חשש ביאה ונ"מ דסוף סוף רב יוסף דאסר לא אסר אלא מדרבנן, וטעמו מוכיח עליו דמייתי קרא דאת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא קרב וקאמר מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור אף נדה כו'. ומפרש הרמב"ן שמה שהדבר פשוט אצלם בא"א שאסורה היא בבגדה כו' הוא מפני שהכל מודין בה כי שלמה צווח כן הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה אפי' בלא יחוד כו':

אבל התוס' כתבו שם בשבת מה אשת רעהו כו' והתם סברא היא לאסור לפי שיצרו תקפו ומתגבר עליו ביותר ע"כ, והטעם ברור כי אשתו נדה יש לו בה היתר בימים אחדים ודומה ליש לו פת בסלו וא"א אין לו בה היתר לעולם והשטן עומד על ימינו לשטנו. כתבו עוד רש"י פירש אפי' ביחוד נמי אסור מדאורייתא ואין נראה דמשמע דאין לאסור יחוד בנדה ע"כ. ולכאורה נראין דברים בלי הבנה ורש"ל הגיה ואין נראה דמשמע דרוצה לאסור יחוד בנדה פי' וזה ליכא לכ"ע עכ"ל. וההגהה הזאת זרה להחליף אין לאסור ברוצה לאסור, ועוד שהעיקר שזה ליכא למ"ד חסר מהספר, ועוד קשה מהענין שאם כן

הוא שהתוס' אומרים דמשמע שרוצה לאסור יחוד זה המשמעות קשה מי הולידו, כי רש"י שכתב שאפילו ביחוד נמי אסור לא כתבו אלא דוקא באשת רעהו לומר דמשום הכי פשיטא בה דהיא בבגדה אסור דכ"ש הוא מיחוד ומ"מ מאי דילפינן מינה לנדה דאסורה אינו אלא היא בבגדה בלחוד וכן הוא הלשון אף נדה היא בבגדה כו', גם התוס' עצמם כותבין בסמוך ותימה דיחוד דאסור מן התורה לא ילפינן מא"א כו'. והנ"ל בזה כי רש"ל הבין שמה שכתבו התוס' ואין נראה כו' ותימה דיחוד וכו' שני דברים הם ושני קושיות לפירושו של רש"י, וכי לא מצא ענין לזה בקושיא הא' הוסיף בה מדיליה שזה ליכא לכ"ע, ולדעתי אין כאן בתוס' אלא קושיא אחת שהיא ותימה כו' ומ"ש תחלה ואין נראה דמשמע כו' היא הקדמה אליה וכונתם לומר פירושו של רש"י שאמר שטעם הפשיטות דהיא בבגדה וכו' מדאורייתא אסור באשת רעהו בא מכח דאפי' יחוד אסור בה אינו נראה משום דבגמרא משמע דאין לאסור יחוד בנדה שהרי לא אמרו בהיקש אלא מה אשת רעהו הוא בבגדו כו' אף נדה הוא בבגדו וכו' אבל איסור דיחוד בנדה לא הביאוהו מההיקש הזה ותימה הוא א"כ דאי יחוד נמי אסור מדאורייתא בא"א היכי לא ילפינן מינה נמי לנדה בהאי היקשא גופיה ושרי ליה מסוגה בשושנים כלומר ואיפכא הוה לן למימר דיחוד מדאורייתא אסור בא"א אסור בנדה ג"כ מהיקש והיא בבגדה בלא יחוד שרי מסוגה בשושנים, ואין ספק אצלי שאל זה כוונו התוס' ורש"ל השיאם לדבר אחר, ודוק:

ולמאי דאתינן עלה הנה הרמב"ן לפי דרכו דאפי' מאן דפליג אר' פדת לא ס"ל איסור דאורייתא בקריבה שאינה דג"ע הוקשה לו דכיון דתלמודא קאמר ופליגא דר' פדת דאמר לא אסרה תורה וכו' א"כ מדר' פדת נשמע דבר פלוגתיה ס"ל שאסרה תורה וכו' ותירץ דלא אסרה תורה דר' פדת אשגרת לישן כמו לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי כל כי האי רביתא ליכול לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה שהדבר בכלם שוה שלא אסרו אפי' רבנן, זאת היא כונתו ז"ל, ובמחילה רבה אפי' ממקום שבא אין דבריו מוכרעין, דלא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים וכו' שאמרו בפ' כל הצלמים אע"ג דהתם ודאי לא אסרה תורה לאו דוקא דאף מדרבנן אינו אסור דהא ארבן גמליאל שהיו לו צורות לבנות בעלייתו קא מייתו לה ופשיטא דאיהו לא הוה עבר אדרבנן מ"מ לא קשיא ולעולם דלישנא דלא אסרה תורה כפשוטו תורה ממש משום דעד השתא הוו מותבי מקרא דמי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות וכו' כלומר והיה ר"ג עובר על איסור של תורה להכי קא משני דלא אסרה תורה וכו' ולא אסרה תורה ממש קאמרי ואה"נ דהכא אף רבנן לא אסרו ור"ג בהיתר גמור היה עושה ולא אסרה

תורה אלא רבית וכו' נמי אע"ג דאמילתא דשריא אף מדרבנן קא מייתו לה התם בפ' הרבית וכו' מ"מ לא מפני זה נוציא הלשון ממשמעו ויש לפרש דה"ק לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה וה"נ רבנן שדרכם להחמיר על של תורה הכא לא החמירו משום שאינו מלוה למלוה דומיא דמה שאסרה תורה, ועל דרך זה עצמו מפרשי התוס' הך דהכא לא אסרה תורה אלא קריבה וכו' כלומר ורבנן ג"כ לא אסרו אלא כעין של תורה וכו' יע"ש, ומ"מ לא אסרה תורה האמור בכלם תורה ממש היא. עוד זאת נראה לי שאף אם לא אסרה תורה באותם המקומות ירצה בו שאינו אסור כלל אפי' מדרבנן וכדברי הרמב"ן, במקום הזה אי אפשר לפרש אלא לא אסרה תורה ממש מדקא מסיים בשל תורה שנאמר איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה וק"ל, והתוס' כתבו הכי סברו וקבילו דר' פדת לא אסרה תורה ממש קאמר דכתבו שם ופליגא דר' פדת דאמר לא אסרה תורה תימה מנ"ל דפליגא דילמא מדרבנן אסור אפילו הוא בבגדו וכו' יע"ש:

מיהו אף הם התוס' מסכימין בזה להרמב"ן דאפילו מאן דפליג עליה דרבי פדת אינו אומר איסור בקריבה שאינה של ג"ע מדאורייתא אלא מדרבנן בלחוד וכבר כתבתי שהסוגיא כולה מוכחת כן דלכ"ע איסור מדאורייתא אין כאן ומכאן מודעא להרב המגיד שכתב שהרב ז"ל שגזר איסור ומלקות פסק הלכה כמאן דפליג אר' פדת, ועכ"פ צריכין אנו לשום שכל והבין בטעמו של הרמב"ם ולבקש מנוח אשר ייטב לו כי לכאורה דבריו קשין מאד ממשמעות הסוגיא הנזכרת כמו שהקשה עליו הרמב"ן. והנ"ל בזה שאף הרמב"ם מודה דבההיא סוגיא איסורא דאורייתא ליכא מאן דאמר בשום צד ולא נעלם זה ממנו אבל לבו ראה כי אותה סוגיא אינה ענין לענינו כי הקריבות שאינן של גילוי ערוה שהוא אסר אותן מדאורייתא פירשן וזכרן בשמן שבמאמרו הקצר הזה כתב הזהיר מהקרב אל אחת מהעריות אפילו בלא ביאה כגון חיבוק ונישוק והדומה להן וכו', ובחבורו הגדול כתב כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מן התורה ע"כ, והנה כי כן אין לו להרמב"ן עליו תרעומת כלל מסוגיא דשבת שכולה בהוא בבגדו והיא בבגדה וקיימא בהך ודאי קיל טפי מכל שאר הקריבות שזכרן הרמב"ם דהא התם בגמ' אפי' מדרבנן הוו בעו למשרייה משום דאיכא דעות ואיכא שינוי, ורש"י ג"כ כתב בהדיא גלוי עריות תשמיש ממש ושאר קורבה ואפי' קירוב בשר מדרבנן והיא בבגדה אפי' מדרבנן ליכא למגזר ע"כ, וזה כתבו בר' פדת וממנו נקח דמאן דפליג עליה בהיא בבגדה וסבר דמדרבנן אסור בשאר קריבות דחמירי טפי סבר דמדאורייתא אסירי ובברייתא דספרא דמפיק להו מלא תקרבו לגלות ערוה ולפיכך פסק הרב כההיא ברייתא דמאן דפליג אר' פדת אתי כוותה:

וכבר חתרתי להשיב אל זה דברי הרב המגיד ולא יכולתי כי הוא כתב שהרמב"ם פסק הלכה כמאן דפליג אר' פדת, וחשבתי לפרש שרצה לומר דכיון דאיהו פליג ובהיא בבגדה אסר מדרבנן א"כ בשאר קריבות שהן יותר חמורות יאסור אף מדאורייתא וכדעת הרמב"ם, אך אם זאת היתה כונתו לא היה לו לכתוב מה שכתב אח"כ אבל הרמב"ן נחלק עליו וכו' והאריך להסביר דעתו כי זה מורה שהנאהו דעתו נגד הרמב"ם ושהשגותיו עליו צדקו יחדו, ואם הוא ה"ה כיון למה שרציתי לפרש בדבריו הנה בו לא הניח מקום לדעתו ולא להשגותיו כלל כי כולן היו על פי הנחתו בהרמב"ם דהיא בבגדה בכלל הקרבות שאוסר אותן מן התורה והוא הרב המגיד כבר תירץ שלא היה כן דעת הרמב"ם. ולכך נאמר שהרב המגיד קבל פירושו של הרמב"ן בהרמב"ם ומה שכתב דהרמב"ם פסק הלכה דפליג כמאן וכו' היינו בהיא בבגדה וכו' שלדעתו אסרה הרב בכלל הקריבות שאינן של ג"ע וא"כ דבריו קשין כמו שכתבתי לעיל, וצ"ע:

ועוד יש לי בזה מקום עיון בו ברב המגיד ובהרמב"ן שניהם יחדיו על מחשבתם זאת בהרמב"ם שהיא בבגדה שוה אל חיבוק ונשוק ודומיהן שזכרן הרב שם, כי א"כ אדמקשו ליה מסוגיא דשבת הי"ל להקשות עליו קושיא יותר חזקה מיניה וביה שדבריו בעצמן סותרין, שהרי כתב סוף פי"א מאיסורי ביאה ואסור לאדם שידבק באשתו בשבעה ימים נקיים ואע"פ שהיא בכסותה והוא בכסותו וכו' דמדקאמר אסור וכו' לא משמע לאו ומלקות אלא איסורא בעלמא והכא בפ' כ"א אמר בפירוש שלוקה מן התורה וזו סתירה ברורה ומפי"א דאיסורי ביאה ראיה ברה ומפורשת דהיא בבגדה שניא היא משאר קריבות שאינה מדאורייתא אף לדעת הרב ובזה נעקרו מעיקרן כל טענותיו של הרמב"ן הנזכרות לעיל, וכן מה שהקשה עוד מעולא שאמר כל קריבה אסור משום לך אמרינן נזירא וכו' דא"כ כל הדברים אינן אסורין מלאו דלא תקרב וכו' פשוט הוא שהקריבה האסורה מלך לך אמרינן נזירא אינה הקריבה שיש בה הלאו דלא תקרב דהתם אמ"ש לעיל קאי דהוה מנשק לאחוותיה אבי ידייהו וכו' כלומר בהפסק וע"ז קאמר דכל קריבה אסור ולישנא דכל קריבה הכי מוכח דלאו בקריבה דקירוב בשר קמיירי וק"ל. גם אין מקום למה שטען עוד שאילו היה מחלוקת ר' פדת בשל תורה במדרש הרב מלא תקרבו היאך אמרו מקיש אשה נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו וכו' אף נדה וכו' והלא ענין הקריבה בכל העריות כתוב אל כל שאר בשרו לא תקרבו וכו' ובנדה כתוב מפורש לא תקרב ואינו כתוב בא"א ע"כ. ועם מה שכתבתי אין בזה מה שיקשה כלל כי מלא תקרב לא תקרבו שאר קריבות שיש בהן קירוב בשר הוא דילפינן ובהם בלבד אפי'

לדעת הרב יש לאו ומלקות מאלו הכתובים ומאי דגמרינן מהיקשא דאיסורא בעלמא מדרבנן היינו היא בבגדה ומילתא אחריתי היא כדאמרן:

כתב עוד הרמב"ן וכן מאמרם בשבת בתלמיד שאמרה אשתו לאליהו שהיה ישן עמה בקירוב בשר ולא עלתה דעתו לדבר אחר ואמר לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב מפני שעבר על גזירה דרבנן נענש ופורץ גדר ישכנו נחש ואם היה עובר בלאו מן התורה היה אומר ברוך המקום שהרגו שעבר על ד"ת ואין זה משוא פנים לתורה שהוא בגדר והסייג הנעשה לדבריה באמרם ולא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת והם דקדקו לעצמם עד כזית ועד כביצה כלומר הם נושאים פנים לתורה ואני אשא להם פנים והנה זה היה ישן עם הנדה בקירוב בשר ולא מצאו באיסורו אלא משוא פנים לתורה עכ"ל. הבין הוא ז"ל שמאמר לא נשא פנים לתורה חוזר אל התלמיד שלא שמר הגדר והסייג דהיינו המשוא פנים כמו שהוא מוכיח מלא אשא פנים לישראל וז"ש ולא מצאו באיסורו אלא משוא פנים, כלומר שזה היה איסורו שלא עשה משוא פנים שהוא הגדר לתורה כנזכר והגדר והסייג הוא שהיה לו להתרחק מקירוב בשר כדי שלא יבא לידי תשמיש דהיינו ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וזהו פירוש הלשון של ולא נשא פנים לתורה שהרי התורה אמרה וכו'. אבל כבר אפשר לפרש שלא נשא פנים לתורה חוזר להקב"ה שלפי שהיא אמרה בעלי שקרא ושנה וכו' השיבה אליהו ב"ה שלא נשא פנים לתורתו והרגו כי התורה אמרה וכו'. ומה שהרמב"ן טוען שאם היה עובר בלאו מן התורה היה אומר ברוך המקום שהרגו שעבר על ד"ת אינה טענה כי זו עצמה עתה כונתו באומרו שהרי אמרה תורה וכו' כלומר והוא עבר על מה שאמרה א"כ למדנו מכאן שבקירוב הבשר שהוא היה ישן עמה עבר ממש על לאו דלא תקרב ואדרבה זו ראיה לדעת הרב:

עוד כתב ראיתי לרב בחבורו הגדול שכתב בס' המדע דלאו הזה שלא לקרב לעריות בדברים המביאים לידי גלוי ערוה כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה מפי השמועה למדו שזו אזהרה לקריבה המביאה לידי גלוי ערוה הוסיף שם רמיזה וקפיצה שיהיו בכלל הלאו הזה וא"כ אף עליהם הוא לוקה הגיעתהו ברייתא אחרת שהיא שנויה באבות דר' נתן עשה סייג לתורה עשה סייג לדבריך כדרך שעשה הקב"ה סייג לדבריו ואדם הראשון עשה סייג וכו' ואף איוב ואף חכמים ונביאים וכו' איזה סייג שעשתה תורה לדבריה שנאמר ואל אשה בנדת טומאתה וגו' יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים ת"ל לא תקרב, ומזה הוסיף הרב רמיזה וקפיצה והם באמת דברים בטלים שיהיה במדבר עם אשתו נדה שיחה יתרה לאו ומלקות מן התורה

ובאותה ברייתא שנו יכול תישן עמו בבגדיה על המטה ת"ל לא תקרב וכל אלו אינן אלא אסמכתא והרחק מן העבירה עכ"ל. והנה זה שכתב משם הרב בס' המדע לא נמצא לו כן לא בס' המדע ולא בשום ספר אחר מספריו אדרבה זאת מצאנו לו פרק כ"א מאישות אסור לו לאדם לקרוץ בידו וברגלו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש וכו' ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות ע"כ. הנה שלא גזר לאו של תורה ברמיזה וקפיצה כמו שהוא הרמב"ן אומר משמו שאף עליהם לוקה אלא אמר בהם שמכין למתכוין להם מכת מרדות וא"כ גם אצלו מדרבנן הן, וכתב שם הרב המגיד דמההיא ברייתא דאבות יצא לו כל זה וא"כ הרב ג"כ ס"ל שכל הנזכר בברייתא מדרבנן וקרא דמייתי אסמכתא בעלמא וכדברי הרמב"ן עצמו ובזה בטלו כל טענותיו הנזכרות, אלא דעדיין קשה לי שאותה ברייתא חיבוק ונישוק עם דברים בטלים ותישן עמו בבגדיה תנינהו ואפקינהו לכלהו מלא תקרב דהנהו לכ"ע אסמכתא בלחוד הן בהאי קרא א"כ גם חיבוק ונישוק אשר עמהן כן וזה שלא כדעת הרב שללאו ממש תופס אותן ולמלקות, והנראה שבדבר זה לא סמך הרב על ברייתא דאבות דר' נתן אלא על ברייתא אחרת מספרא, או שאותה עצמה דאבות דר' נתן לצדדין קתני חיבוק ונישוק בלאו גמור דלא תקרב וכל השאר השנויות שם בדרך אסמכתא ומדרבנן:

כתב עוד ובמס' קדושין במעשה דרב חנן שנשק בת בתו קטנה והודיעוהו שהיתה מקודשת לומר שזה אסור בא"א ולא אסרו עליו משום ערוה של שאר ואילו היתה בקריבה לאו גמור מן התורה לא הותרה לחכמים ולחסידים וכו' אבל הכל גדר וסייג ומותר בקרובות למי שמוחזק וכו' ונמנע משאר הנשים עד כאן. ולכאורה זאת הטענה ידים אין לה כי הלאו איסור תורה ואפילו מד"ס אינו אלא בגדולים ומשנה ערוכה לפנינו שם מתיחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר וכו' ופירש רש"י בעודו קטן קאמר וכו' וזה ודאי אין בו הפרש בין מוחזק בין לאינו מוחזק דמתני' סתמא קתני ולכל אדם מותר משמע ולפיכך הוצרכו להודיעו לרב חמא בבת בתו דמקודשת היא דבאשת איש בכל גוונא אסור ומכאן למד הרמב"ם מה שכתב פכ"א מאישות מותר האב לחבק את בתו ולנשקה כו' כל זמן שהן קטנים כו' הגדילו כו' זה ישן בכסותו וכו' או שנשאת כו' כלומר שנשאת ואפי' היא קטנה. וכד מעיינינן שפיר יש לה לזאת הטענה פנים דלדעת הרמב"ם דחיבוק ונישוק אסור מדאורייתא בכל העריות דשאר קשה היאך הותר לו לרב חמא אף שחכם וחסיד היה לעבור על לאו של תורה ולנשק בת בתו שאפילו קטנה ערוה היא עליו גם אם לא היתה נחרפת לאיש ומתני' דתנן מתיחד אדם עם בתו בבתו דוקא אמרו ולא בת בתו וכן נראה מהרמב"ם עצמו שכתב שאין קרבין לערוה כלל בין

גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו, דמדקאמר חוץ משמע שכל השאר בכלל האיסור ואפי' בת הבת, וכן כתב הר"ן בפרק עשרה יוחסין בתו תנן בת בתו לא תנן, דאף שבסוף דבריו משמע דעדיין ספקא הוא גביה, מכל מקום דקדוק לשונו דהרמב"ם הכי מוכח כדאמרן, ועל כל פנים זה דעתו דהרמב"ן וזהו היסוד לטענתו הנזכרת. ואף גם זאת יש לומר שטענתו זאת היא על פי מה שהוא מזכיר ברב חמא שנשק בת בתו דמשמע שכך היתה נסחתו בגמרא, אבל הנסחא אצלנו וכן אצל הרא"ש והר"ן שקלה לבת ברתיה אותבה בכנפיה, ושמא גם אצל הרמב"ן כן היתה לו הנסחא ומשום דלפי דעתו כהרמב"ם אותבה בכנפיה ונשק אותה כלהו חדא נינהו וכלהו אסירי מדאורייתא לפיכך נקט בלישניה שנשק בת בתו כו' ואמנם לפי מה שכתבתי לעיל דנישוק וחיבוק לא במאזנים ישאו יחד עם היא בבגדה אין מכאן קושיא להרמב"ם כלל דאותבה בכנפיה היינו היא בבגדה דאפי' הרמב"ם מודה דאין בו איסור תורה אלא מדרבנן וגדר וסייג הוא דלכ"ע אסור ולחכם ולמוחזק שרי כמו שהרמב"ן עצמו אומר ובזה אין מקום לטענתו כלל, ופשיטא דכיון דמשום שאר מותר היה הדבר לרב חמא לכך הוצרכו לומר לו דמקודשת היא:

והקשה עוד הרמב"ן ממה שאמרו בפרק הבא על יבמתו הראה זו הכנסת עטרה גמר ביאה גמר ביאה ממש מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור, ואמרם פטור ראיה שאין בו מלקות מן הלאו של קריבה ע"כ. וזאת הטענה זכרה שם הרב המגיד גם כן בפכ"א מאיסורי ביאה ותירץ דפטור משום ביאה קאמר אבל מחמת קריבה שאפי' המחבק לוקה לא הוצרכו לומר שם שהמנשק באבר באותו מקום שהוא לוקה ונפקא מינה לחייבי לאוין שהוא פטור לגמרי בנשיקה זו עד כאן. וזה בא על מה שכבר כתב תחלה אין דעת רבינו שילקה בקריבה אלא בחייבי כריתות או בחייבי מיתות בית דין הכתובים בפרשה והם הנקראים עריות אבל בחייבי לאוין יש בהם בדברים אלו איסור ולא מלקות וזה מתבאר במה שכתב כאן עכ"ל. וכן מתבאר גם מתוך מה שכתב במאמרו זה הקצר שאחר שזכר כל הלאוין דחייבי כריתות ומיתות כתב הזהיר מהקרב אל אחת מהעריות האלו כו' דמשמע האלו הנזכרות ולא עריות של חייבין לאוין. ומ"מ קשה לי בהרב המגיד שאין תירוצו זה מספיק כי הרמב"ן כבר ראהו ודחהו בשתי ידים שכתב וזה לשונו ושם הביאו הראה בחייבי לאוין למלקות מן המדות הנדרשות ולא חייבו אותו משום קריבה ואפילו בפחות מכאן ואם תאמר שלא אסרה תורה קריבה אלא בעריות של חייבי כריתות והלא חייבי לאוין מהן נלמדים בגזירה שוה ע"כ. וביאור דבריו כי שם בהבא על יבמתו אחד שלמדו הראה בחייבי כריתות אמרו הראה בחייבי לאוין מנא לן מדגלי

רחמנא שכבת זרע בשפחה חרופה מכלל דחייבי לאוין בהעראה וכו' העראה דחייבי לאוין דכהונה מנ"ל אתיא קיחה קיחה ופירש רש"י כתיב גבי חייבי כריתות איש כי יקח את אחותו וכתיב בחייבי לאוין דכהונה לא יקחו ע"כ, וזהו שכתב הרמב"ן דחייבי לאוין נלמדין מחייבי כריתות, ומדעתי כי קשה הוא דמה בכך העראה הוא דאנו למדין מהם ולא איסור קריבה, אבל נראה שכוונתו היא דכי היכי דילפינן מהתם העראה הכי נמי ילפינן קריבה, ודא נמי לא תברא דהגזרה שוה היא קיחה קיחה דהקיחה היא ודאי הביאה ואמרינן מה ביאה דהתם העראה אף ביאה דהכא העראה אבל איסור קריבה מילתא היא באנפי נפשה וזו אין לנו כי היכי דאין לנו מה התם עונש כרת אף כאן עונש כרת והטעם בכלן מבואר מתוך מה שכתבתי ופירושא דקיחה גופה הוא דילפינן בגזרה שוה ולא דבר אחר דומיא דקיחה קיחה משדה עפרון דקיחה גופה גמרינן מהתם בכסף אף הכא:

מצוה שנה

אמר הרמב"ן כתב הרב המצוה **שנ"ה** שנמנענו מלבעול בלא כתובה וקדושין והוא אומרו לא תהיה קדשה והנה זה הלאו על כל פנים לאו שבמנין הוא וכבר היטיב הרב בפשוטו באל תחלל את בתך להזנותה אבל דברו בכתובה וקדושין אינו אמת שהכתובה אינה מן התורה כלל והקדושין מצוה וקנין באשה עד כאן. וענין הכתובה אי מדאורייתא או מדרבנן שנוי במחלוקת הוא בגמרא, ותימה על הרמב"ן דפסיק ותני אינו אמת בדבר שרבים וגדולי עולם כן פסקו הלכה כרבן שמעון בן גמליאל דאמר כתובה דאורייתא וזה דעת רש"י בפרשת משפטים על פסוק כמוהר הבתולות יעויין שם בהרא"ם ז"ל, גם התוספות העלו כן בפ"ק דכתובות (דף י') בד"ה אמר רב נחמן חכמים תיקנו וכו', וכדבר פשוט אצלם כתבו בהדיא ריש האשה רבה אע"ג דקיימא לן כתובה דאורייתא וכו', והנה ביאור דברי הרמב"ן כאן בהשגתו זאת הוא שהכתובה אינה מן התורה לשנאמר שהבועל אשה בלא כתובה עובר על לאו מן התורה, ומה שכתב עוד והקדושין מצוה וקנין באשה לכאורה דבריו בכאן סותרין את עצמן והכוונה לפ"ד שהקדושין אינן כי אם מצוה בלבד שישא אשה בקדושין ואותן הקדושין עושין בה קנין שקונה אותה והיא אשתו לכל דבר ומבלעדן אינו קונה אותה בבעילה לבדה, ולא היא שאם יבעול בלא קדושין עובר שאין האיסור בלאו מן התורה אלא במי שבועל אשה שאין לו בה קדושין כגון נכרי ועבד וחייבי כריתות וזה על פי דרכו שכתב בשרש ה' שאין בכלל לאו זה דלא תהיה קדשה הפלגש שמיוחדת בלבד לאיש אחד אע"פ שבעל בלא כתובה וקדושין וכבר הוא ז"ל האריך בזה במקום הנאמר ושם ג"כ הארכתי גם אני ע"ש: