הלכה · ספרי מצוות · ספר המצוות · מפרשים

מגילת אסתר על ספר המצוות

רבי יצחק ליאון אבן צור

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מגילת אסתר על ספר המצוות

רבי יצחק ליאון אבן צור

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/מגילת-אסתר-על-ספר-המצוות/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה 202611200317-v39 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
שורשים 9
שורש א 9
שורש ב 28
שורש ג 45
שורש ד 55
שורש ה 56
שורש ו 66
שורש ח 71
שורש ט 74
שורש יב 87
שורש יד 89
מצוות עשה 91
מצוה א 91
מצוה ה 92
מצוה ז 94
מצוה לג 96
מצוה לו 98
מצוה צד 99
מצוה קנג 101
מצוה רלה 103
שכחת העשין 104
מצוה א 104
מצוה ב 104
מצוה ג 105
מצוה ד 106
מצוה ה 106
מצוה ו 106
מצוה ז 107
מצוה ח 107
מצוה ט 107
מצוה י 108
מצוה יא 108
מצוה יב 108
מצוה יג 108
מצוה יד 109
מצוה טו 109
מצוה טז 109
מצוה יז 110
שכחת הלאוין 110
מצוה ה 110
מצוה ט 111
מצוה כח 111
מצוה נח 112
מצוה סט 112
מצוה עא 113
מצוה עג 113
מצוה צה 115
מצוה צח 116
מצוה קסג 116
מצוה קצד 117
מצוה קצה 120
מצוה קצח 120
מצוה קצט 121
מצוה רכז 122
מצוה רנו 123
מצוה רצ 123
מצוה רצד 124
מצוה שז 124
מצוה שיא 124
מצוה שיח 125
מצוה שכא 126

מצוה שנג 127
סיום 129
מצוה ב 129
מצוה ד 129
מצוה ה 130

הקדמה

א **מימי** חרפי נתתי אל לבי לדרוש ולתור בעיון הגמרא לדעת איזה מקום בינה ואיזו היא דרך ישרה שיבור בה האדם לרדת לסוף דעתה של הלכה, וימים רבים נסתרה מעיני ולא ידעתי מקומה איה. ואמנם עם כל זה לא נטיתי לבי מלשקוד על דלתותיה ומהתרפק בפנותיה, משששתי מקצת כליה, יגעתי ומצאתי מעט מזער ולא חסרתי ממנו אפילו ככלב המלקק מן הים. ובחשבי אחרי כן בגודל חכמת דרכי הגמרא ועומק מהלכיה, ראיתי כי כל מה שקניתי הבל הבלים הוא אין בו ממש, כי רבו משערות ראשי דרכים וכללים שיצטרך האדם לדעת על נכון, להבנת סוגיות ובעיות תירוצים והויות, מהדרכים אשר דרכו בם חכמי המשנה וגם חכמי הגמרא. ובעונותינו תבונת האדם הלכה ודלה מימות ר"י הנשיא הוא רבינו הקדוש אשר היה הראשון שהתחיל לכתוב כל דבר הלכה ולפרסמה. כי בתחלה היו כותבים איזו הלכה כדי שלא תשכח מהם, וגם היו מסתירים אותה לפי שלא ניתנה ליכתב, וזו היא מגלת סתרים הנזכרת בריש פ"ק דשבת ובריש פרק הזורק ובשאר מקומות בגמרא, וכראות רבינו הקדוש כי צרות רבות תמיד בכל יום היו מתוספות ובאות על ישראל והיו נודדים אנה ואנה וגם גזרות רבות לבטלם מתלמוד תורה, זחל ויירא שלא תשתכח תורה מישראל וקבץ החכמים אשר היו בימיו לאמר לו קבלתם בתורת משה, ודרש עת לעשות לה' הפרו תורתך, והכל העלה בכתב על ספר, והוא חבור **המשניות** באר היטב לפי שכלו הבהיר כאור מזהיר וכעצם השמים לטוהר, ולא הוסיף ולא גרע בכתיבתו אפילו אות אחת מאשר קבל מרבותיו ושאר חכמיו ונבוניו שאמרו לו קבלתם בלשונם ממש העלה בכתב, כי חייב אדם לומר כלשון רבו. וראיה שלשון המשנה לא חברה מדעתו מאמרם בפ"ק דב"ק על המשנה ראשונה שאמרה כשהזיק חב המזיק והקשו חייב המזיק מבעי ליה, פירוש כי חב הוא פועל עומד, והשיבו האי תנא ירושלמאה הוא דנקט לישנא קלילא. הרי מבואר כי בלשון שקבלה כתבה בלי תוספת וגרעון, וכן כתב מהרי"ק בשורש קע"ז. ואחרי כן נתמעטו הלבבות ובטלו השקדנים וגם המשמשים כל צרכם, ובסבת זה חלק מהם הבנת לשון המשנה וכל אחד פירש לפי חכמתו ותבונתו, רבו בה דעות חלוקות ופנים מפנים שונים בכל דור ודור, בה חלקו חכמים ונבונים. עד עת בוא רבינא ורב אשי אשר הם סוף האמוראים וקבצו כל החכמים אשר היו בזמנם למען תתברר משנתם וכל אחד יאמר בהם סברתו או אשר קבל מרבו, ומאז שמעו את דעותם העלה בכתב, וזו היא **הגמרא**. אמנם הם לא הספיקו להשלים לכתוב הגמרא בזמנם, ומרימר ומר בר רב אשי וחבריהם הם סיימו את הגמרא, כמבואר בספר הקבלה לרבינו אברהם הלוי זצ"ל. ואחריהם קמו רבנן

סבוראי, ואחריהם הגאונים, והגאונים האלה התחילו לחבר לנו פסקים בגמרא וחברו חבורים קצרים להאיר לארץ ולדרים, פסק ההלכה ופירושה על מתכונתה, כי ראו חכמת החכמים בזמנם מתמעטת וכספרי החג הולכת. ואחריהם קמו חכמים ונבונים בכל דור ופירשו לנו הגמרא, כרש"י והרמב"ם והרמב"ן ושאר חכמים גם כן, כי ראו כי קצר מצע שכלנו מלהבין אפי' דרכי הגמרא שנעשית לפירוש המשנה והוצרך פירוש לפירושה, לכן אזרו גם גברו חיל לעשות שלא תשתכח התורה מפי זרענו, והרחיבו בלשונם האריכו בפירושם לא הניחו דבר גדול ודבר קטן אשר לא פתחו לנו, ועליהם בודאי נוכל לומר מאמר הירושלמי במסכת שקלים פרק אלו הן הממונין אמר רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן הראשונים חרשו וזרעו וניכשו וכיסחו ועדרו וקצרו ועמרו ודשו וזרו ובררו וטחנו והרקידו ולשו וקטפו וכו', ועם כל פירושם וביאורם עוד היו בעיני דברי הגמרא כספר חתום וסתום, גם כי יצעקו וישועו בפירושיהם נסתמו דרכיו לפני מלכת בם, ואז אמרתי איך אפשר כי אחרי הערכת שלחן עם בשר וסכין אין לי לאכול. וכן חשבתי כי זה לא היה רק מרוע הסדר ומקלקול הדרך אשר דרכתי בעיון הגמרא לבלתי עיין בראשונה בדרכי מחבר המשנה והגמרא לדעת דרכיהם ולהבין ארחותיהם, כאשר בארם בספר בעל הכריתות וגם בעל הליכות עולם התומך ידו. גם רש"י פירשם במקומות מפוזרים בגמרא. ומאז חשבי כי זאת היתה סבת קצור ידיעתי והבנתי בגמרא, קריתי שניתי גם שלשתי שני הספרים האלה, רצוני הכריתות וההליכות עולם, ובכן התחילו להפקח עיני העורות ולראות קצת במאורות התורה והמצוה החקוקה בגמרא, ואמנם עם כל זה גם הלום ראיתי כי בשני ספרים אלה לא יוכל האדם להשיג כל העמוקות מדרכי הגמרא, כי יש דרכים רבים סתומים וחתומים אשר לא נתפרשו בספריהם, אבל תשלום כלליהם ופשטיהם ראיתי שמתבארים מתוך דברי שני המאורות הגדולים, הרב המובהק החכם הכולל הרמב"ם ז"ל בשרשיו, והרב המקובל הקדוש הרמב"ן ז"ל בהשגותיו. כי הנה הרב כאשר בא למנות התרי"ג מצות הקדים י"ד שרשים בסמ"ק שלו, ובם נתן כללים כוללים על הגמרא, פיו הפיק פנינים ומרגליות, וכמגדל דוד בנוי לתלפיות, והתנגד לדעת בה"ג וזולתו, אשר נסתרה מהם דרכם במנותם המצות. ואחרי כן קם הרמב"ן והשיגו, אמר כי טעה ברואה פקה פליליה, השמיד שרשיו מתחת ופריו ממעל, השליך משמים ארץ כל יסודותיו חיל וחומה יחדיו אומללו, הרבה עליו תשובות נמרצות בראיות וסברות נכוחות וישרות לפי שכלו, והליץ והגין בעד בה"ג ואמר כי טוב פתר לנו התורה והמצוה. והנה אשר יעיין בשני ספרים האלה, רצוני מהרב ומהרמב"ן, לבבו יבין ושב להיות בריה חדשה מאשר היה בראשונה בידיעת דרכי הגמרא, כאשר כתב בעל זוהר

הרקיע בהקדמת פירושו לאזהרות אשר חבר החכם ר' שלמה ן' גבירול, וז"ל, והנה אלו שני הספרים הם חמודים מזהב, כל אחד מהם הראה בו כחו ומעשה תקפו וגבורתו בבקיאות הגמרא וכי היה בפניהם כשלחן ערוך. ואני בינותי בספרים ההם וראיתים נותנים לפתאים ערמה, ומי הוא חכם בעיניו ובקי בגמרא כראותו הספרים ההם יראה בעיניו ולבבו יבין כי ידיעתו קודם ראותו אותם כגרגר חרדל בים הגדול כנגד מה שידע אחר קריאתו אותם, וכל שכן אם יעמיק העיון בכל אותם הלכות שהביא כל אחד מהם בספרו במקומותיהם בגמרא ובשאר המקומות אשר מהם הוציאום, יראה עצמו כאלו הוא בריה חדשה, עקב תהיה רוח אחרת עמו מהרוח הנאצל עליו מהרוח אשר עליהם, ויחשוב עצמו ראוי להמנות עם היושבים בשבת תחכמוני ישאל וישיבוהו ישאלוהו וישיב. אשריהם ואשרי מי שזכה לשמוע תורה מפיהם, הלא במעט הדבש הזה אשר הנחילונו אורו עינינו, אם זכינו לדבר פה אל פה אולי היתה עלינו רוח טהרה, וזכינו לכתר שם טוב להקרא, צעיר תלמידי צעירי תלמידיהם, עכ"ל:

ב **ולכן** גם אנכי נתתי אל לבי לקרא גם את זה לעומת זה, להסיר מסוה העורון מעל פני ולהאיר את עיני בהלכה. וגם כי בהם לבי ראה הרבה מאשר בתחלה עדיין דעתי לא נחה גם לא שקטה, אחרי כי חלוקים הם זה מזה בסברא, לאחד דרך אחת היא ישרה ולאחר עקלתון היא בעיניו, אחד בונה ואחד הורס, עד כי לא ידע האדם על מי להשען. ובכן נבוכו רעיוני מאז עברו אל עבר פני שני הספרים האלה. ואמרתי אני אל לבי כי טוב היה לבא השלישי להעמיק העיון בדבריהם לראות מי בהם כיון אל הנכון ודעת שפתיו ברור מללו. ואז העירוני רעיוני ומורשי לבבי יעצוני ועשתנותי סבוני גם סבבוני דחקוני לבלתי היותי יושב דומם מחוות דעי כאשר עם לבבי. בדבריהם פתוני ואפת, והכנסתי ראשי בין שני ההרים הגדולים האלה לרעות בגני דבריהם וללקוט שושני אמרותיהם. ואחרי השתדל עיוני בם והעמיק סברתי בדעותיהם ימים רבים, נראה לעניות דעתי כי מטה הרב פרח ויצץ ציץ בסברות נכוחות אל לבי, ובהשגות הרמב"ן לא נחה דעתי ואמרתי ללמד זכות על הרב ולגלות את לבי נגד השגות הרמב"ן. ואל יתמיה מתמיה עלי איך מלאני לבי לבא ולסתור דבר מדברי הראשונים והמה חכמים מחוכמים, כי על זה אשיב ואומר מה שכתב החכם הרופא רבי שלמה אלמולי יצ"ו בסוף ספרו הקטן אשר קרא, מאסף לכל המחנות, וז"ל אפשר שידעו האחרונים וישיגו יותר מהראשונים משתי בחינות. הבחינה האחת מטעם שכבר אפשר שאיש מי מהאחרונים לקח לעצמו לעיין בדרוש אחד מיוחד והשתדל והעמיק ושם בו כל שכלו ועיונו והשתדלותו, באופן שהשיג בו יותר מדברי הראשונים. והבחינה השנית שהנה אנחנו האחרונים עם המעט שהתמדנו

בעיון, השגנו הרבה יותר בזמן מועט ממה שהשיגו הם בזמן רב, וזה לפי שבימיהם היו כל החכמות נעלמות ובלתי נשלמות והיו צריכין להוציאם מדעתם בהשתדלות נמרץ, אבל אנחנו מצאנו הכל כשלחן ערוך לפנינו, כל דבריהם וראיותיהם מסודרים ובאור חכמתם נראה אור והיו לנו לעינים, כאשר הביא זה הרב רבי צדקיה ברבי אברהם בתחלת ספר שבולי הלקט שלו בשם הרב רבי ישעיה מטראני, שחבר אחד שאלהו איך יעלה על לב איש להשיב ולחלוק על דברי הגאונים ז"ל אחר שהיה לבם כפתחו של אולם. והמשיל הוא משל עליו, משל אחד אשר שמע אותו מחכמי העמים, שהפילוסופים שאלו לגדול שבהם ואמרו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והנה אנחנו מדברים עליהם וסותרים את דבריהם והאמת אתנו ואיך יכון הדבר הזה. השיבם הפילוסוף ואמר מי צופה יותר מרחוק הננס או הענק, הוי אומר הענק שעיניו עומדות במקום גבוה מאד מעיני הננס, ואם תרכיב הננס בצואר הענק מי רואה יותר, הוי אומר הננס לפי שעכשיו עיני הננס יותר גבוהות מעיני הענק. כן אנחנו ננסים רוכבים על צוארי ענקים מפני שראינו חכמתם, ואנחנו שמעמיקים ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנחנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם, עכ"ל:

ג ומלבד זה ארבעה הם מטיבי ספר, המה הרהיבוני חזקוני לקרב אל המלאכה הזאת הטהורה, גם כי ידעתי מך ערכי ודעתי בטלה אצל כל אדם בששים. האחד כי ראיתי אחר שהתבוננתי בחבורו **משנה התורה**, כי חכמת ה' צבאות היתה בו עם יושר העיון וזכות הסברא, כאשר הוא מפורסם מתוך דבריו בחבור ההוא, כי כלו מסודר, בלי קוץ ודרדר, בסדור נאה אשר כמוהו לא היה מימות רבינא ורב אשי, לכן נפלאת היא בעיני כי איש כזה יטעה בשרשים הקודמים לעלים ולענפים. השני כי ראיתי כל האנשים אשר באו להפיל דבריו מחבורו הגדול ולעקר אמריו, כהראב"ד וחבריו, צללו במים אדירים ולא העלו בידם אלא חרס, כי אחריהם קמו עליהם משיגים כמגדל עוז ומגיד משנה, אשר הוכיחו בין שניהם כי דעת הרב הוא הקדוש ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. השלישי כי כבר קדמני חד מדרבנן ה"ה הרב המובהק רבי שמעון ברבי צמח ז"ל, אשר התחיל לסקל לפני את הדרך בפירושו על האזהרות, כי טרם אשר התחיל לפרשם שם לו לעבר פניו הי"ד שרשים אשר השריש הרב בתחלת סמ"ק שלו, ואמר כי דעתו היה להסתפק בהם איזה ספק בסברת דעותיו, וכן בסברות הרמב"ן אשר השיג עליו, ולברר לו האוכל אשר ייטב בעיניו, וגם כי לפעמים יטה מדעת שניהם לא יקפיד. ושם ראיתי כי בהרבה דברים החזיק מגן וצנה בעד הרב ותהי לו למשה חכמתו המפוארה למנה, וגם כי במקצת נטה, על זה חכמת הרב לא מטה. הרביעי כי אחרי היות מלאכתי מלאכת

שמים, בה' בטחתי לא אמעד, הוא יסובבני יבוננני שלא אכשל בדבר הלכה, כאשר בא לטהר מסייעים אותו. והנה הוא העד הוא דיין הוא בעל דין שלא נכנסתי בדבר להתגדר בו ולעשות לי שם כשם הגדולים אשר בארץ שחברו ספרים, רק לעשות לי רב, כאמרם עשה לך רב, בו אשען בדרכי הגמרא, ולא שהיה הלכה רופפת בידי להסתפק באיזה דרך אלך אם בדרך הרב אם בדרך הרמב"ן. לכן אני הקטן שבכל תלמידי ישראל **יצחק ליאון** בן לחכם השלם הרב המובהק כמהר"ר אליעזר ברבי שלמה ספרדי ן' צור זצ"ל, שמתי מחשבתי להעלות על ספר מה שהורוני מן השמים בזה הענין, כי לא תשכח ממני והיה לי לעינים. וקראתי שם זה הספר **מגלת אסתר**. וזה לשתי סבות. האחת כי בו יגלו ויתפרסמו הסתר סברות הרב בי"ד שרשיו אשר יסד בבואו למנות המצות. והשנית לזכר לי כל ימי עולם ענייי ויגוני מפטירת הצדקת המשכלת הורתי מרת **אסתר** נפשה עדן, כי בהיותי טרוד בעיון שני ספרים אלה לוקחה מעמי ונקראה לבא אל המלך מלך מלכי המלכים הקב"ה, לכן אמרתי לקרות לחבורי זה **מגלת אסתר** לשתי אלה הכונות אשר בזה השם נכללות:

ד **ובכן** אתנהלה לאטי לכתוב את אשר הורוני מן השמים נגד השגות הרמב"ן ולהליץ בעד הרב במצאי זכות עליו, ובאשר לא תשיג ידי להצילו אשען על בינתו של הרמב"ן כי דעתו רחבה מדעתי. ואלהי אבי יהיה בעזרי להצילני משגיאות, ולהבינני מתורתו נפלאות:

שורשים

שורש א

סימן ב

אמר הכותב. בתחלה אוסיף באור בקצת דברים שראיתי בהקדמתו זאת של הרמב"ן שיראה למעיין בתחלת המחשבה בהם קושי ואחרי כן אבוא להציל הרב מהשגותיו כאשר עם לבבי.

א ראשונה על מה שהכניס במצות אשר נחלקו בהן החכמים אם הם מצוה או רשות מחלוקת ר' יהודה ורבי שמעון דפרק כל שעה בענין חמץ ואמר שלרבי יהודה יהיו שלשה לאוין ולרבי שמעון אחד ואם כן יחסרו לו שני לאוין מן המנין. הנה מי שראה שם הגמרא יוכל להקשות והלא גם לר' שמעון לא יחסרו כלל שהרי הוא דרש הפסוקים האלה ללאוין אחרים שכן אמר שם ור' שמעון חד לתוך זמנו וכל מחמצת מבעי ליה לכדתניא אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין ת"ל כל מחמצת לא תאכלו לא יאכל חמץ

מבעי ליה לכדתניא ר' יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חמוצו נוהג אלא יום אחד ת"ל לא יאכל חמץ וסמך ליה היום אתם יוצאים עכ"ל הגמרא, שנראה מזה כי לא יחסר כלל לר' שמעון משס"ה לאוין דסוף סוף הנה הוא מודה שהן לאוין אלא שאינם מתפרשים כדעת ר' יהודה. אמנם אתה המעיין הט אזנך ושמע כי זאת אינה קושיא וזה לפי כי מנין שס"ה לאוין וכן רמ"ח עשה לא נאמר רק במצות ולא בדקדוקי המצוה כאשר יסד הרב בשורש השביעי וגם הרמב"ן מודה בו וסבירא ליה להרמב"ן כי מאחר שר"ש דרש כל מחמצת לא תאכלו לנתחמץ ע"י דבר אחר זהו תשלום איסור חמץ ולא יבא במנין, וכן כתב בהשיגו על הלאוין שכתב הרב בלאו קצ"ח. וגם לא יאכל חמץ מאחר שדרשו על פסח מצרים שחמוצו לא נהג אלא יום אחד לא יבא במנין כאשר יסד הרב בשורש השלישי, וגם הרמב"ן מודה בו שאין ראוי למנות מצות שאין נוהגות לדורות.

ב ועתה אבוא לפרש לך מדרש של שיר השירים שהביא למען יקל למעיין בו רבי יהושע אמר שתי דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה אנכי ולא יהיה לך הה"ד וכו' עד דאמר טעמון דרבנין דכתיב ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה, פירושו לפי הנראה בעיני רבנין סברי כי מאחר שהפסוק של דבר אתה עמנו נכתב אחר עשרת הדברות מכלל כי אחר עשרת הדברות אמרו למשה כן וא"כ כל הדברות הקב"ה אמרם. מה עבד ליה ריב"ל פירוש מזאת הראיה של רבנין שהרי כתוב הוא אחר הדברות שנראה כי בסוף הדברות אמרו למשה שידבר עמהם ומשני פליג שאין מוקדם ומאוחר פירוש מקומו הוא להכתב אחר שתי דברות הראשונות כי אז אמרו למשה דבר אתה עמנו ונשמעה אבל אין מוקדם ומאוחר בתורה, או אינו מדבר אלא לאחר שנים או שלשה דברות פירוש כי שמא לאחר שנים גם שלשה דברות אמרו דבר אתה עמנו ומנ"ל לומר אחר שנים דוקא ומשני דרבי עזריה וכו' תפשי שטתיה ואמרו כי ראייתו שפסוק זה נאמר אחר שני דברות ולא אחר שלשה היא משום שהרי כתוב תורה צוה לנו משה שפירושו כמנין תורה אמר לנו משה ואם אמרו דבר אתה עמנו אחר שלשה א"כ כמנין תר"י צוה לנו משה ולא כמנין תורה.

ג אמנם תמיהתי ממה שכתב הרמב"ן בזה המדרש כי לא נתברר לו אם רבנין חלוקים אף על מנין המצות או לא שהרי לפי דעתי אין מקום להסתפק כלל שרבנין אינם חלוקים רק במצות ששמענו מפי הקב"ה בסיני כמה הם אבל במנין תרי"ג לא נחלקו. ואם באולי סבת הספק אצלו היה מפני שאלו שתפשו שיטת ריב"ל הביאו פסוק של תורה צוה לנו ודרשוהו בגימטריא, שנראה שרבנן לא סבירא להו דרשא זו, על זה לא היה לו להסתפק כלל שהרי שם לא באו לחקור מנין המצות רק באו בחקירת סכום המצות שאמר הקב"ה, כי לדעת רבנין הם עשר ולדעת ריב"ל הם שתים ולכן רבנין לא דרשו תורה צוה לנו

בגימטריא מפני כי זה יהיה הפך כוונתם שאמרו כי כל עשרת הדברות שמענום מפי ה' וא"כ יהיה מן השקר לומר שמפי משה שמענו כמנין תור"ה שלא שמענו כי אם כמנין תר"ג. אבל במחלוקת מנין כל המצות לא באו וע"כ נאמר כי מנין תרי"ג הוא מוסכם מן הכל בלי ספק:

סימן ג

א **ונראה** לי שהנכון הוא כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המספר מצות דרבנן, ואפי' תהיה הגירסא תרי"ג מצות נצטוו ישראל כמו שאמר הרמב"ן מכל מקום לא יבאו במנין, לפי שלא מצאנו מצות דרבנן יקראום חכמי הגמרא מצוה או צווי רק תקנה או גזרה, וכמו שאמר בב"ק סוף פרק מרובה (דף פ"ב) עשר תקנות תקן עזרא שקורין במנחה בשבת וקורין בחמישי ובשני כו', ועל כרחך כל אלו מצות הן ואפילו הכי לא קאמר עשר מצות צוה עזרא, וכן בע"ז פרק אין מעמידין (דף ל"ה) במתניתין שאל רבי ישמעאל את רבי יוסי כשהיו מהלכים בדרך מפני מה אסרו גבינת הנכרים וכו' ומסיק התם והשיאו לדבר אחר ולא פירש לו הטעם וקא בעי בגמרא מאי טעמא לא השיב לו הטעם ומשני גזרה חדשה היא ואין מפקפקין בה מאי גזרתם משום נקור. הנה כי איסור גבינת כותים היא מצוה דרבנן ולא קראוהו מצוה חדשה או צווי חדש. ואין לומר שקראוהו גזרה מפני שגזרוהו על איסור דאורייתא שהוא אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ודרז"ל אזהרה להורג את עצמו ולכן גזרו על הגבינה משום סכנת נחשים, דהא אפילו לא באה אזהרה על זה בתורה פשיטא כי היו מתקנים תקנות וגזרות להשמר מנזק ולהנצל מסכנה. ועוד ראיה כי על מצות דרבנן לא יאמר לשון מצוה שהרי כשאמר שם בחולין פ' כל הבשר (דף ק"ו) א"ר יצחק בר אשיין נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה וקא מתמה גמרא מאי מצוה, וזה לפי שלשון מצוה לא שייך אלא במצות דאורייתא ונטילת ידים אינה מן התורה, ומשני אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, פירוש כי מה שאמר משום מצוה אין פירושו שיהא נקרא בשם מצוה משום דהוי דרבנן אלא משום דהוי מצוה מן התורה לשמוע לאשר יגזרו החכמים עלינו שנאמר לא תסור. ועוד בפ"ב דיבמות (דף כ') קאמר במתניתין איסור מצוה שניות מדברי סופרים וקא בעי התם נמי אמאי קרי ליה איסור מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים. ובפ"ב דעירובין (דף כ"ז) בשעה שתקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצאה ב"ק ואמרה בני אם חכם לבך וכו' ולא קאמר בשעה שצוה שלמה על עירובין ונטילת ידים.

ב ומה שכתב כי דרך הגמרא לקרוא למצות דרבנן תורה, אמינא כי תורה מיקרי ומצוה לא מיקרי שאמת הוא שכל מצות דרבנן תורה יאמר עליהם לפי שהתורה צותה לנו

לעשות ככל אשר יורונו החכמים, אבל שם מצוה לא יפול בם כי לא צונו על המצוה ההיא בפרטות רק דרך כלל לשמוע דבריהם.

ובעיני יפלא כי הכניס במצות דרבנן (ג) נסוך המים, ואנא בעניותי בקשתיהו ולא מצאתיהו מוזכר בגמרא שיהא דרבנן. וכן כתבו ג"כ התוס' בזבחים סוף פרק השוחט ומעלה (דף ק"י) דנסוך המים הוי דאורייתא. ואי משום דבריש פ"ק דתענית (דף ב') ובשבת ריש פרק הבונה (דף ק"ג:) נקט לשון רמז דקאמר התם תניא רבי יהודה ב"ב אומר נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם הרי מ"ם יו"ד מ"ם הרי כאן מים מכאן רמז לנסוך המים מן התורה, ועל זה חשב כי הוא מדרבנן שאם לא כן הוה ליה לגמרא לומר מכאן לנסוך המים מן התורה. אין מכאן ראיה כלל שהרי לשון רמז משמע אף בהיות המצוה דאורייתא, שכן אמר בריש פרק ראשון דמכות (דף ב':) אמר עולא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין והנה הוא מן התורה. ובריש מגילה (דף ב') שאלו מגילה נקראת בי"א בי"ב היכא רמיזא ופירושו היכא רמיזא שהיה דעת מתקני המגילה כך, הרי כי לשון רמז משמע כי הוא דעת נותן התורה והמצוה. ושמא לא הביא זה המאמר דנסוך המים רק משום סופו שאמר אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות ועליהן אמר שהדבר ידוע בגמרא שאינן אלא מדרבנן. והרב כתב בפירוש המשניות בסוכה סוף פרק לולב וערבה כי נסוך המים הלכה למשה מסיני ויש לו רמזים נסתרים בתורה. וקשה בעיני איך קרא לנסוך המים הלכה למשה מסיני לפי כללו שכתב בהקדמת זרעים וז"ל ועל כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני עכ"ל. וא"כ מאחר שלנסוך המים יש רמז בתורה לא היה לו לקרותו הלכה למשה מסיני רק היה לו לומר כי הוא מן התורה. וגם בריש פרק לולב וערבה (דף מ"ד) אמר בגמרא עשר נטיעות ערבה ונסוך המים הלכה למשה מסיני וקשה בזה אל כללו. ולפי דעתי שלכן האריך בלשונו שם בפי' המשנה לכתוב שנסוך המים הוא הלכה למשה מסיני ויש לו רמזים נסתרים בתורה לומר שמאחר שהרמזים ההם נסתרים יקרא הלכה למשה מסיני. ומה שכתב בהקדמת זרעים כי כשיהיה לו רמז בתורה לא יקרא הלכה למשה מסיני, היינו כשאותו הרמז אינו נסתר. והנני כותב לך כונתו בקצור על ענין זה למען תשכיל. אמר שם בהקדמתו כי גם שכל התורה קבלנו פירושה ממשה רבינו וכלה היא הלכה למרע"ה, לא נאמר הלכה למשה מסיני רק על אותם המצות שאין בהם רמז בתורה ולא נוכל להוציאם מדרך סברא כגון לוג שמן לתודה ורביעית יין לנזיר, י"א יום שבין נדה לנדה, ואחרים שהביא שם, שעל כלם לא מצאנו לעולם שחקרו בהן סברות או שהביאו עליהן ראיות

אלא לקחום מפי משה כמו שצוה אותם הקב"ה, אבל בהיות בהם רמז בתורה או שנוכל להוציא אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברא לא נאמר היותם הלכה למשה מסיני כי אם היותם תורה. ואל תטעה במה שאמרו בפ"ק דסוכה (דף ה':) שיעורים הלכה למשה מסיני והרי הם נרמזים בפסוק ארץ חטה ושעורה, שהרי הקשוהו שם ואמר שיעורין דאורייתא נינהו דכתיב ארץ חטה ושעורה ואמר רב חנן כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר חטה לבית המנוגע וכו' ותירצו הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ופי' זה הוא כי אין לשיעורין עיקר להוציא אותם ממנו בדרך הסברא ואין להם רמז בכל התורה אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע ונזכר ואינו מענין הכתוב, וזה ענין מה שאמרו קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום שיזכירוהו, ע"כ כוונתו. והנה כתבתיה לך גם כי לא היית צריך לכל זה כאן מ"מ העליתיה בספרי כי טובה היא לגלות לך דרך מדרכי הגמרא.

אמנם עתה נבוא אל דבורנו הראשון (ד) מה שאמר כי דרך הפסוק וגם החכמים לדבר על הרוב, הנה טרם השיבי עליו אביא לך קצת מהמקומות אשר דברו בהם חכמים על הרוב למען תשכיל ואידך זיל גמור. בעירובין ריש פרק בכל מערבין (דף כ"ו:) בכל מערבין חוץ מן המים ומן המלח וקא בעי בגמרא ותו ליכא והא איכא כמהין ופטריות ומשני אלא שמע מינה אין למדין מן הכללות ואפילו במקומות שנאמר בהן חוץ, הנה שדברו על הרוב ולכן אמר בכל מערבין וסוגיות אחרות הביאו שם בגמרא ממשניות רבות המדברות על הרוב. אמנם אני אומר שגם כי מנהג התורה והתנאים לדבר על הרוב, הנה רוח אחרת היתה באמוראין גרועה מהם כי הם הודו שלבם של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואין דרכם לסתום אלא לפרש, וכן הביא בעל הליכות עולם בשם הכריתות בשער שני פ"ב וכן כתבו התוס' במס' ביצה פ' אין צדין (כ"ה.) א"כ הכא נמי יש לנו לומר שרבי שמלאי שאמר תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני לא היתה דעתו רק על מצות דאורייתא דוקא ולא על מצות דרבנן, שהוא אינו תנא שיוכל לסתום דבריו ולדבר על הרוב רק אמורא היה אשר דרך האמוראים לפרש ולכן לא נוסיף ולא נגרע במאמרם רק פשוטם כפתרונם.

ומה שאמר עוד כי רבי שמלאי כלל מצות רבות בזה המספר ולא נאמרו למשה אלא לאהרן וגם לא נאמרו בסיני והם (ה) פרשת שתויי יין ופרשת משמרות כהונה ולויה. אני אומר שכל המצות נאמרו למשה בסיני והכי איתא בזבחים פרק בתרא (דף קט"ו:) תניא רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד רבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב, וכן איתא בסוטה פרק

ואלו נאמרין (דף ל"ז) פירש"י שם וז"ל כללות נאמרו בסיני שסתם נאמרה תורה בסיני ולא נתפרשה לו, כגון בסיני נאמר וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך ולא פירש מתן דמים כיצד וכו'. הנה כי כל התורה נאמרה למשה מסיני ודרך כלל לר' ישמעאל וגם דרך פרט לר' עקיבא. ומה שכתוב בפרשת שמיני וידבר ה' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת אין פירושו שדבר אל אהרן אלא שדבר למשה שידבר אל אהרן דהכי אמר בפרק פרת חטאת (דף קט"ו:) כיון שמתו בני אהרן אמר לו אהרן אחי לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקדוש ברוך הוא כיון שידע אהרן שבניו ידועי מקום שתק וקבל שכר. וכתבו שם התוספות דבת"כ איתא שבשכר זה נתיחד אצלו הדבור דכתיב בפרשת יין ושכר אל תשת וידבר ה' אל אהרן ולא כתיב אל משה, והקשו שם וז"ל ותימה דבספרי דריש בפרשת קרח דכתיב וידבר ה' אל אהרן שומע אני שהדבור אל אהרן תלמוד לומר כאשר דבר ה' ביד משה לו בפרשת מחתות השרופים הא למדנו שהדבור למשה, עכ"ל. פי' שלעולם לא היה מדבר רק עם משה. ותירץ דשמא זה קורא נתייחד הא דכתיב אל אהרן ולא שיאמר לבני ישראל, פי' דבר למשה שידבר לאהרן לבד ולא לישראל, הרי מבואר שפרשת שתויי יין וגם פרשת המתנות שהם בפרשת קרח למשה נאמרו שיאמרם לאהרן. ומה שהקשה (ו) ממקושש כי לא נאמר בסיני רק בשעת מעשה, זאת אינה קושיא שהרי עיקר הדין היה יודע מרע"ה ממה שנאמר לו בסיני כדאמר בהנשרפין (דף ע"ח:) תניא יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג שנאמר כי לא פורש וגו'. ומהיכן היה יודע עיקר דין מחלל שבת שהוא במיתה אם לא מסיני, וא"כ למה יגרע מהיות נמנה בכלל תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני.

ומפרשת (ז) בנות צלפחד גם כן לא קשה מידי שהרי בפרק יש נוחלין (דף קי"ט) אמרו יודע היה משה רבינו שבנות צלפחד יורשות הן אבל לא היה יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לאו וראויה היתה פרשת נחלות להכתב על ידי משה אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן. ומאיזה מקום באה לו הידיעה הזאת רק מסיני כי נאמר אליו, ואף לפי מה שפירש שם רשב"ם דקאמר שהרי דינין נצטוו במרה כדאמרינן בסנהדרין (דף נ"ו:) ניחא שהרי נאמרו פעם אחרת בסיני כמו שאומר הפסוק ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ובפירוש אמרו בתורת כהנים מה ענין שמיטה להר סיני והלא כל המצות כלם מסיני נאמרו אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני אף כלן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני.

וגם מה שהביא ראיה ממסכת שבועות (ח) כי מגילה נצטוו עליה בסיני אם תדקדק בלשון הגמרא תראה כי אין דעתם שידעו מסיני מצות המגילה דקאמר התם אין לי אלא מצות שקבלו עליהם מהר סיני מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מניין וכו', ואילו היה דעתם שהמגילה נאמרה להם בסיני היה להם לומר אין לי אלא מצות שקבלו עליהן מהר סיני מצות העתידות להתחדש מנין ואין צורך לומר כגון מקרא מגילה שהדבר ידוע כי היא מן המצות העתידות להתחדש, אלא כונתם לומר שכך קבלו עליהם בסתם לעשות מצות העתידות להתחדש והגמרא מפרשת ואומרת כגון מקרא מגילה וכו' ולא יאמר עליהם נצטוו למשה בסיני:

סימן ד

ונראה לי שהנכון הוא כדברי הרב שכל העובר על דברי חכמים בין בפירושיהם על התורה בין במצותיהם או גזרותיהם (א) עובר על לאו דלא תסור, והראיה שהרי בפרק הנחנקין (דף פ"ז) כשבאו למחלוקת ר"מ ור' יהודה ור' שמעון בענין זקן ממרא לא נחלקו אלא על איזו הוראה יתחייב מיתה שכך אמרו שם ת"ר זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר וכו' מכלל שלענין לעבור על לאו דלא תסור הוא עובר בכל דבר מדבריהם שאם לא כן אדמפלגי בעל איזה דבר חייב ליפלגו בעל איזה דבר פטור לגמרי אפילו בלאו. ואין לומר שכולי עלמא מודו בזה שאינו עובר כלל בדבר שהוא תקנתם או גזרתם ולכן לא נחלקו עליו, שא"כ היה להם להשמיענו כלם יחד שאין בעובר על דבריהם לאו כלל. אמנם בעל זוהר הרקיע כתב בשורש זה שהביא בספרו כי יש לתמוה מסברת הרב שסובר כי העובר על מצות דרבנן עובר על לאו דלא תסור שזה הוא הפך ממה שהעלו בפ' ג' משבועות (כ"א:) וריש פ' בתרא דיומא (דף ע"ג:) ששם אמרו מי שנשבע שלא לאכול ואכל נבלות וטרפות חייב (ק"ש ביטוי) והקשו והא מושבע ועומד מהר סיני הוא פי' ואין שבועה חלה על שבועה, והשיבו בחצי שיעור שעל זה אינו מושבע מהר סיני וכך היא המסקנא בגמרא שמאחר שחצי שיעור אינו אלא מדרבנן לאו מושבע ועומד מהר סיני הוא וקא חייל עליה שבועה. וא"כ איך יאמר הרב שמצות דרבנן הם בכלל לא תסור והלא יהיה מושבע גם על מצותיהם שהרי מושבעים הם על כל מה שבא בתורה ובה כתוב לא תסור. ועוד בריש נזיר (דף ג':) אמרו מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיין הרשות ופריך יין מצוה מאי קדושא ואבדלתא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ופירשו ר"ת ור"י וכל רבני צרפת וכי מושבע מהר סיני הוא דאיצטריך קרא לרבויי לאסור הא אינו אלא מדרבנן לקדש על היין ופשיטא שהנזירות חל עליה מאחר שאינו מושבע עליו מהר סיני לשתותו. ובשלישי משבועות (דף כ') ובשני דנדרים

(דף י"ג) מוכח שהמתפיס באיסורי תורה אינו נדר ובאיסורי דרבנן הוי נדר דלאו דבר האסור חשיב ליה פירוש דקיימא לן שצריך שידור בדבר הנדור ולא בדבר האסור ואילו היו איסורין דרבנן בכלל לאו דלא תסור לא היו אומרים שלא יחשבו איסורי דרבנן דבר האסור. ובפסולי עדות דרבנן נסתפק הדבר לראשונים אם האשה שנתקדשה בפניהם צריכה גט או לאו ואם היה העובר על לאו דלא תסור אם כן אם נתקדשה בפני משחק בקוביא פשיטא כי לא תהיה מקודשת שהרי עבר על לאו שהוא לא תסור והוי כגזלן דאורייתא והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס ע"כ כונתו. ואני אומר שאין מכאן תשובה נצחת על דברי הרב כי מה שהביא ממאי דאסיקו בגמ' שעל מצות דרבנן אינו מושבע מהר סיני אינה ראיה שלא יהיו מצותיהן בכלל לאו דלא תסור דנהי נמי שעליהן אין מושבע מ"מ הם בכלל זה הלאו, וא"ת אם היו בכלל זה הלאו הרי הוא מושבע זה אינו כי מאחר שלא נאמרו בבירור בסיני לא יאמר עליהם מושבע ועומד מהר סיני כמו שכתב ג"כ הרב בשורש א' בענין תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני שאין להכניס בזה המספר מצות דרבנן אף כי הם בכלל לאו דלא תסור לפי שלא יצדק עליהם לשון נאמרו למשה בסיני לפי שלא נאמרו בבירור. ובזה יתורץ גם כן מה שאמר בנזיר בענין יין של קדוש ושל הבדלה וכי מושבע מהר סיני הוא שמאחר שלא נאמר בפירוש בסיני לא יאמר עליו מושבע מהר סיני. וראיה עוד לזה שהרי כשאמר שם בריש פרק יום הכפורים ואי חצי שעור אסור מדרבנן מושבע ועומד מהר סיני הוא ופירש"י שם משום לאו דלא תסור ואח"כ אומר הגמרא שם וכי תימא כיון דאית ליה היתר מן התורה קא חייל עליה קרבן שבועה פי' ולא יקרא מושבע מהר סיני ומדלא קאמר וכי תימא דמצות דרבנן אינם בכלל לאו דלא תסור ואינו נקרא מושבע מהר סיני ש"מ שלא היה לו ספק שהם בזה הלאו אבל הספק היה אם יאמר עליהם מושבע מהר סיני או לא מאחר שיש להם היתר מן התורה, והתם מסיק שאינו נקרא מושבע מהר סיני וההיא דשבועת העדות שאני וכו' כמו שהביא שם. ומה שאמר כי המתפיס באיסורי דרבנן הוי נדר אני לא מצאתי בגמרא ענין זה דהמתפיס באיסורי דרבנן רק המתפיס באיסורי תורה והוא בריש פ"ב דנדרים (דף י"ד) דתנן ואלו מותרין וכו' וגם אם ישנו אין ראיה משם שמצות דרבנן לא יהו בכלל לא תסור שמה שאמרו כי באיסורי דרבנן הויא התפסה הוא משום שחשבו איסוריהם כדבר הנדור שהוא יותר מדבר האסור, וגם מה שנסתפק לראשונים אם האשה שנתקדשה בפני פסולי דרבנן צריכה גט או לא היינו משום דשמא התורה לא פסלה רק האנשים שעוברים על מצות הכתובות בתורה בבאור אבל לאו של לא תסור שבא לצוות על כל דבר מד"ס יש להסתפק ולומר שאין זה כעובר על התורה ממש או

דלמא אחרי כי לאו דלא תסור הוא מבורר בתורה הרי העובר על תקנת רז"ל הוא כגזלן ופסול לעדות:

ועתה נחזור על דברי הרב שכתב (ב) כי נעשה זקן ממרא על תקנותיהם וגזרותיהם שגזרו על דבר שיש בזדונו כרת ושגגתו חטאת כגון שהתיר את החמץ ביום י"ד בשעה ששית וכו' כי כן הוא בודאי ויצא לרב זה ממה שאמר בפ' הנחנקין (דף פ"ז) ת"ר זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי רבי מאיר מאי טעמא דר"מ גמר דבר דבר כתיב הכא כי יפלא ממך דבר וכתיב התם ונעלם דבר מעיני הקהל מה להלן דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף כאן דבר וכו' הרי כי לשון הגמרא משמע כדבריו שאף על גזירה של דבריהם שגזרו בדבר שיש בזדונו כרת ובשגגתו חטאת חייב שכך אמרו זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת וכו' דמשמע שיהיה באותו ענין כרת היינו בזה הענין שמורה עליו הזקן להיתר שימצא איזה מקום שיהא בו כרת גם כי בהוראתו זאת אין בו כרת כענין חמץ בשעה ששית שההוראה היא בדבר שיש בזדונו באיזה זמן כרת והוא בפסח גם כי בשעה ששית אין בו כרת שאם כונת ר' מאיר היה שלא יעשה זקן ממרא אלא כשיהיה בהוראתו ממש דבר שיש בזדונו כרת היה לו לומר זקן ממרא אינו חייב אלא על איסור שיש בזדונו כרת או על איסור שזדונו בכרת אמנם באמרו על דבר שיש בזדונו כרת רצונו על ענין שיהיה בו כרת בזמן מן הזמנים.

ומה שאמר הרמב"ן (ג) שא"כ הוא שד"ס יהיו בכלל לא תסור העובר עליהם ילקה לדעת האומר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו, הכי נמי הוא שלדעתו לוקה ומה בכך.

ומה שאמר עוד שאם כן (ד) ראוי היה להחמיר מאד בד"ס ולא להקל בהם ונמצא ההפך לרבותינו שהלכו בהם לקולא, לדעתי כי אין זה עקשות פה וגם לא לזות שפתים לומר שכך הורשו מאת מתקני התקנות וגוזרי הגזרות ההמה ללכת בהם לקולא כדי להפריש ביניהם לד"ת וכן כתב ג"כ בעל זוהר הרקיע בשורש זה בלמדו זכות על הרב. ויש בידי להביא ראיה על זה ממה שאמר בפ"ק דפסחים (דף ד':) הכל נאמנים על בעור חמץ אפי' נשים אפי' עבדים אפילו קטנים והטעם אומר שם אח"כ דכיון דבדיקת חמץ מדרבנן היא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי הימנוהו רבנן בדרבנן. ופירושו שהראשונים שתקנו הבדיקה הקלו בה להאמין אפילו קטן, שאין לפרש שהחכמים הבאים אחריהם אמרו להאמין לקטן שהרי אמרו (עדיות פ"ק) אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא אם כן גדול הימנו בחכמה ובמנין. ואם תאמר אין זה בטול כי אם תוספת על תקנתם זה אינו דודאי בטול גמור הוא לפי שהראשונים תקנו לבדוק ופשיטא שלא יהיה נאמן רק גדול הראוי להעיד דאי לא תימא הכי מאן לימא לן שנתקיימה מצותם ואיך יעמדו הבאים

אחריהם להאמין אפילו קטן. וכן נראה דעת רש"י שם שהפך הלשון שכתוב בגמרא הימנוהו רבנן בדרבנן שהיה נראה מזה הלשון שרבנן הבאים אחרי מתקני התקנה הזאת הימנוהו במה שתקנו הראשונים וזהו בלתי אפשר מן הטעם שכתבנו, וכתב בדרבנן הימנוהו רבנן דמשמע בתקנות שלהם הם ממש הימנוהו, וכן נראה מפירושו שכתב וז"ל בדרבנן הימנוהו רבנן בחיובא דליתא אלא מדרבנן דהם הצריכו והם התירו לסמוך באמירתם של אלו וכח בידם להאמינם וכו'. ועוד ראיה מההיא דפרק מי שמתו (דף י"ט:) מדלגין היינו ע"ג ארונות לצאת לקראת מלכים וכו' ואמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהם חלל טפח וגזרו על שיש בהם משום שאין בהם ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. ומדקאמר לא גזרו בהו רבנן ולא קאמר לא גזרינן משמע שאם לא כי הראשונים לא גזרו בהם לא היינו מקילים בו. א"כ מכאן משמע שכל מה שהקלו חכמים באיסורים אשר תקנו הקדמונים לא היה רק ברשותם ורצונם שכך אמרו הם והרשו להקל בכל דבריהם כדי להפריש ביניהם לד"ת.

אמנם החלוק שאמר (ה) באיזה מקום אמרו חכמים לנדות ובאיזה מקום לרדות במכת מרדות טוב וישר הוא, וכן כתב גם כן רבינו נסים בפרק מקום שנהגו וז"ל במלתא דהוי עיקריה מדרבנן דכי עקר ליה קא עקר ליה לכולה מצוה משמתין ליה כגון האי וכדאמר נמי את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים. ודאמר בפרק ב' דמועד קטן (דף כ"ז:) רב המנונא אקלע לדרומתא שמע קל שיפורא דשכיב חזא הנהו אינשי דעבדי עבידתא אמר להוו הנהו בשמתא, אבל בדבר שעיקרו מן התורה והוא עובר על מה שאסרו בו חכמים מכין אותו מכת מרדות כי ההוא דמבשל בחמי טבריא (שבת דף מ':) וכי ההוא דגזינהו לגפה דפרק שלוח הקן (דף קמ"א:) עכ"ל. והטעם לפי עניות דעתי שהחמירו במצותיהם לנדות מה שאין כן בגזרותיהם הוא לפי שמצותם קילא להו לאינשי ולכן צריך להחמיר עליהם אמנם בגזרותיהם אשר גזרו כדי שלא יבאו לאיסור של תורה לא ינהגו קלות ראש פן יבאו לעבור על של תורה ממש ולכן הקלו עליהם במכת מרדות:

ומה שאמר כי הרב כתב (ו) שבכל עבירות של דבריהם מכין אותו עד שתצא נפשו אני בעניותי לא ידעתי מקומו איה כתבו, אבל בודאי יש לנו לומר שכוונתו דוקא כשלא ירצה לקבל דבריהם שהרי הוא מנה בחבורו הגדול אותם שמנדין אותם בעברם על מצותיהם והם אותם שהביא בהלכות תלמוד תורה פרק ששי, וא"כ נראה דסבירא ליה שמנדין ג"כ על דבריהם והיינו במצותיהם אבל בגזרותיהם על מצוה של תורה מכין מכת מרדות וכמו שכתב בריש פרק א' מהלכות שבת בחבורו הגדול בענין העושה מלאכה בשבת

שאמרו בו פטור אבל אסור שהיא במלאכה שגזרו בה מדבריהם ולכן כתב להכות עליה מכת מרדות:

ומה שהביא מפרק מי שמתו (ז) שמצות דרבנן אינם בכלל לאו זה כי אם אסמכתא בעלמא היא שסמכום עליו ממה שאמרו שם כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו, אני אומר כי המדייק בסוגיא יראה שבודאי אין רצונם שם בלשון זה דאסמכינהו סמך בעלמא רק ראיה גמורה דאלת"ה מה זה שאומר שם גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה כי היאך נקרא ל"ת שבתורה ללאו דלא תסור מאחר שאינו אלא אסמכתא בעלמא של דבריהם, ועוד כשמקשה על זה המאמר ואמאי לימא אין חכמה ואין עצה וכו' ומשני בלאו דלא תסור דכל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו מה היה עוד צריך להוסיף ולומר משום כבודו שרו רבנן, הרי כבר מתורץ הוא מה שהקשה לימא אין חכמה וכו' כשאמר דמה שאמר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה היינו דוקא במצות דרבנן שבם אין שייך לומר אין חכמה וכו'. אלא שבודאי מוצרך הוא להשיב שתי קושיות. אחת מאין חכמה ואין תבונה וכו'. והשנית ממה שאמר אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא הוא. ועל הראשונה השיב דהכא איירי במצות דרבנן, ועל השניה השיב שגם כי לאו דלא תסור מן התורה הוא לשמוע לכל תקנותיהם וגזירותיהם מ"מ כבוד הבריות דוחה אותו משום שהחכמים עצמם שתקנו אותם המצות והגזרות אחול ליקרייהו במקום שיש בו כבוד הבריות, ופירש רש"י כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנוח או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכוהו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום. וגם בסוף פרק הקומץ רבה (דף ל"ח) הביאו זה המאמר ופירש רש"י שם וז"ל בלאו דלא תסור כגון טלטול אסור מדרבנן ואבנים מקורזלות מותר להכניס לבית הכסא משום כבוד הבריות אבל לשאת משא דכתיב בהדיא לא דחי כבוד הבריות עכ"ל. אח"כ מצאתי כי גם בעל זוהר הרקיע סובר שזהו פירוש אסמכינהו בזה המקום, ונראה מדבריו שגם הוא דייק ממה שהאריך הגמרא לומר ומשום כבודו שרו רבנן שכתב בזה השורש וז"ל. המין הב' מקושית הרב ז"ל בזה הוא להכריח שאי אפשר שיהיו נכללין איסורין דרבנן בלאו דלא תסור והביא ראיה מההיא דפרק מי שמתו כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו. והוציא הרב מזה שאינן אלא אסמכתא בעלמא ולא שיהא העובר עליהם עובר על זה הלאו ואין מזה הכרח דכלפי מה שאמר רב בר שבא שגדול כבוד הבריות שדוחה את לאו דלא תסור ולא לאו אחר ואחיכו עליה דלאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא ומאי שנא משאר לאוי אמרו דלא ליחכו עליה דרבנן לאיסורייהו אסמכינהו אהאי לאו דודאי רחמנא אזהר לשמוע לדבריהם בהאי לאו. והאי דמקילין

ביה למדחייה לכבוד הבריות טפי משאר לאוי משום דרבנן מעיקרא כי אסרי ההוא מידי ואסמכוה אהאי קרא אתנו בהאי איסורא דנדחי מקמי כבוד הבריות עכ"ל.
ומה שהביא ראיה מדהצריכו להרשות לנו (ח) לקרוא עבריינא לעובר על דבריהם כבר השיב בעל זוהר הרקיע כי זו אינה ראיה דמה שהוצרך להרשות אותנו הוא משום דסד"א מאחר שמצותיהם אינם כתובים בתורה לא נוכל לקרוא אותם עבריינים קמ"ל.
גם ההיא דמי שמתו ששאלו (ט) נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן דמשמע התם שאם הן מדרבנן אינן מוציאות האנשים, פשיטא שאפילו שיהיה מן התורה לשמוע אליהם חמורים הם מצותיה יותר ממצותיהם.
ומה שאמר עוד כי (י) מדין הזקן עצמו מתברר שאין דבריהם בכלל לאו זה שא"כ גם עליהם היה נעשה זקן ממרא, אני אומר כי גם לפי סברתו שסובר שבכלל לאו זה אינו רק פירושיהם על התורה יקשה שא"כ על כל דבר של תורה יעשה זקן ממרא. ומצאתי אח"כ בזוהר הרקיע שגם הוא הקשה עליו זאת הקושיא, והשיב ואמר שיש לנו לומר, כי גם שבכלל לאו דלא תסור יהיו כל התקנות והגזרות שלהם כדברי הרב מ"מ לא יעשה על כלם זקן ממרא משום שבענין זקן ממרא יש בו לאו והוא לא תסור, ועשה והוא על פי התורה אשר יורוך, והלאו כלל הכל, ובא העשה אח"כ ומיעט הלאו הכולל הכל ואמר על פי התורה אשר יורוך, דמשמע עד דאיכא תורה ויורוך לרבי יהודה, ולר' מאיר שיהא על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, ויליף לה בג"ש דדבר דבר. וגם לדברי הרמב"ן אף שהוא סובר שבכלל לא תסור יש כל מה שלמדו בשלש עשרה מדות, מכל מקום לא יעשה על כלם זקן ממרא מזה הטעם ממש:
ומה שהביא עוד ראיה כי הקלו בהם ממה שראינו (יא) שבעונשם לא הלקו רק נדו ושמתו, אין מכאן ראיה כלל, כי אדרבא חומרא גדולה היא זאת לנדות יותר ממה שילקוהו. וכן מצינו בפרק ואלו מגלחין (דף י"ז) ומייתי לה בפסחים פרק מקום שנהגו אמר רב פפא תיתי לי דלא שמיתי צורבא מדרבנן מעולם, אלא כי קא מיחייב צורבא מדרבנן שמתא היכי עביד, כי הא דבמערבא מימנו אנגדא דצורבא מדרבנן ולא מימנו אשמתא מאי שמתא אמר רב שם מיתה ושמואל אמר שממה יהיה. ופירש"י שם מימנו אנגדא מלקות ומלקות יפה להם יותר משמתא והוו מלקו להו. ובפסחים (דף נ"ב) ג"כ רב נתן בר אסיא אזל מבי רב לפומבדיתא ביו"ט שני של עצרת שמתיה רב יוסף אמר ליה אביי ולנגדיה מר נגד, אמר ליה עדיפא עבדי ליה דבמערבא מימנו אנגדא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא, ופירש"י וז"ל, עדיפא עבדי ליה החמורה ממנה עשיתי לו דשמתא חמורה, הרי כי עונשם במצותיהם חמור משל מצות התורה אשר אין בהם כרת או מיתת

ב"ד. ומעתה דברי הרב כלם נכוחים אין בהם נפתל ועקש, ואיני צריך יותר להשיבו על כלליו אשר נתן ואמר כי הם אמתיים, כי כשזה קם זה נופל.

אמנם זאת אשיב אל לבי, מה שאמר כי אלעזר בן חנוך הורה (יב) בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת בשל דבריהם והיה בזמן שדיני נפשות נוהגים ומ"מ לא דנוהו במיתה כי אם בנדוי. ואנא בעניותי לא יכולתי לרדת לסוף דעתו, היאך הוציא שעל שפקפק בנטילת ידים יהיה מורה בדבר שזדונו בכרת וכו'. אי משום שגזרוה מפני סרך תרומה כדאמר בפרק כל הבשר, הרי אפילו באוכל תרומה בסתם ידים אין בו חיוב כרת רק עובר על גזירותם שגזרו ליטול קודם את הידים, כי מה שגזרו בנט"י לא היה משום שמא נטמאו הידים ונמצא אוכל תרומה בטומאה שהוא במיתה בידי שמים, דאם כן יצטרך לטבול כל הגוף שאם נטמאו הידים נטמא ג"כ כל הגוף, אלא משום דסתם ידים עסקניות הם ונוגעות בבשרו ובמקום הטנופת וגנאי לתרומה בכך ונמאסת לאוכליה כשנגע בה בידים מסואבות, וכן פירש רש"י בפ"ק דשבת (דף י"ד), ואי משום שעבר על גזירתם שיש בה מיתה כמו שאמרו (עירובין כ"א:) כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים, ולכן אמר שעבר על דבר שזדונו כרת וכו', הרי אין זה נקרא דבר שזדונו בכרת רק במיתה בידי שמים. ועוד כי אין כרת זה כתוב בתורה רק מדבריהם הוא.

ומה שאמר עוד (יג) כי המצות שחדשו החכמים אין להם אפי' סמך בלאו של לא תסור והוכיחו ממאמר רב נחמן דפ' במה מדליקין, הרבה תשובות בדבר. ראשונה מי הגיד לו להרמב"ן שבזה תלוי מחלוקת רב אויא ורב נחמן דלמא דלהכי נקט רב נחמן פסוק שאל אביך משום שנראה לו יותר כולל לכל מצות וגזרות דרבנן. ועוד אפילו שנאמר שבזה תלוי מחלוקתם, מאן לימא לן שהלכה כרב נחמן שהוא פסק כמותו, כי הנה אדרבה מצאתי שסתמא דגמרא סבירא ליה כרב אויא, וזה באמרם בפ' מי שמתו (י"ט:) כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו, וכן לעולם במצות דרבנן הזכירו בגמרא לאו זה.

ומה שאמר עוד כי אחר שהרב סובר שהעובר על גזרות ותקנות דרבנן עובר על עשה ועל לא תעשה (יד) למה יכבד עליו חשבון בה"ג. אני אומר דאי משום הא לא איריא שהרי לא נאמרו לו בפירוש לצוותם אלינו.

ומה שהביא מפ"ק דמגילה דאמר (טו) בספר מה שכתוב במגילה. הנה זה המאמר אין כונתו שניתנה לו זאת המצוה למסרה אלינו, שהרי הפסוק אומר תורה צוה לנו משה דמשמע מצות כמנין תרי"ג מסר לנו משה ואין המגילה בכלל שהרי לא הוזכרה בתורה. ומה שהתחיל זה המאמר ואמר כתוב זאת זכרון כתוב זאת מה שכתוב כאן וכו', שנראה שכל הדברים המוזכרים שם משה כתבם, זהו בלתי אפשר, שאם כן למה לא נתנם לנו,

והנה הוא מכלל הכובש נבואתו שבמיתה ח"ו. אלא בודאי רצונם במאמר ההוא כי ניתן רשות מימי משה לכתוב פסוקים אחרי כן, ולא יהו נראין כמוסיפים על תורת משה. וכן נראה ג"כ דקאמר לעיל מיניה (דף ז') שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים ולא רביעים עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה כתוב זאת זכרון בספר וכו'. כי הנה נראה מכאן שהפסוק הזה הביאם לומר שיוכלו לכתוב המגילה, ובפרט אחר שנראה מפסוק הלא כתבתי לך שלישים שלא היה להם להזכיר מלחמת עמלק רק ג' פעמים. ועוד אם היה פירושו שמשה כתבה היה לו לומר עד שמצאו שמשה רבינו כתבה שנאמר כתוב זאת זכרון וכו'. אלא בודאי הוא לא כתבה וגם לא ניתנה לו לאמרה לישראל רק ה' הודיעו כי באחרית הימים תכתב, והורשה לכתבה ברמז הפסוק הזה מכתוב זאת וגו'.

וגם מה שאמר בפ"ק דברכות (טז) מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זו מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא מלמד שכלם ניתנו למשה מסיני. אין פירושו שכל אלה הדברים ניתנו לו ליתנם לנו, שאם כן למה כבש נבואתו. ועוד אם כן אפוא מה היה המחלוקת בפ"ק דב"ב (דף ט"ו) לדעת מי כתבו נביאים וכתובים הרי משה כתבם או נתנו לו כתובים מה'. וא"ת שדעתם היא שחזרו וכתבום אחר השכחה, א"כ למה לא הכניסום בכלל שאר הדברים שם בפרק קמא דמגילה שאמר שכחום וחזרו ויסדום, והם מנצפ"ך ותרגום של תורה וכו' כדאיתא התם (דף ג'), אלא פשט המאמר כי כל הדברים ניתנו לו למשה ונגלה לו כל מה שעתיד להתחדש אחר זמן, וגם הראה לו ה' יתברך הכל בכתב, אבל לא שיגלם ויאמר אותם לישראל, ורק החומש לבדו עם פירושו נתן להראות להם בדורו.

ומאמר (יז) הירושלמי גם כן שאומר המגילה הזאת נאמרה למשה בסיני, פירושו נאמר לו כי היתה עתידה להתחדש המצוה הזאת בתוך בני ישראל. ומה שהשלים שם במאמר ההוא אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, רצונו כי גם שלא נצטוה עד ימי מרדכי, הנה כבר קדמה מאז ומני קדם בימי משה שנגלה לו העתיד להיות לאחר זמן, אבל אין פירושו שהוא היה לו לצוות עליה מאז, ולא אמרה עד בא מרדכי שהוא צוה אותה לישראל, שאם כן אתה מכניס משה בכלל כובש נבואתו, ולא תהא כזאת בישראל:

סימן ה

נראה לי שהנכון הוא כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המנין הלל לפי שבודאי הוא מדרבנן כאשר נוכיח לפנינו, ומה שאמר עוד הרמב"ן כי (א) מצות התפלה היא מדרבנן כמו

שהזכירו פעמים רבות בגמ', הנה להיות שאין כאן מקומו לא אשיב עליו. אמנם בהשיבי על מה שהשיג על מצות עשה של הרב שבתוכן היא מצות תפלה, אז אביא ראיותי להוכיח שהיא מדאורייתא.

ומה שאמר עוד כי אפילו לדעת הרב (ב) נוסח התפלה לא הוי דאורייתא ומכל מקום הביאה בזה החשבון, נ"ל שאין הנדון דומה לראיה, שהתם מצינו פסוק שצונו בתפלה, והוא ועבדתם את ה' אלהיכם, אמנם בהלל לא מצינו בתורה צווי עליו, שמה שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם וגו' ואמרו דעיקר שירה בפה, זה אינו אלא על הקרבן, ושפיל לסיפיה דקרא, שאומר על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם אבל שלא בשעת הקרבן לא. אמנם קשה לי דעת הרב שכתב כי אין למנות ההלל במצוה דאורייתא שצוה לנו משה, שהרי דוד אמרו, ובזה הטעם השיג על בה"ג שמנאו. כי נראה לי שאין מכאן תשובה עליו, שהרי נחלקו בפ' ערבי פסחים (דף קי"ז) מי אמרו, ורבו הדעות שמשה אמרו, כמו שכתב הרמב"ן. ולכן אני אומר שהלכתא כותיה דהרב ולא מטעמיה, אלא יש לנו לומר שגם כי ההלל אמרו משה, אין לנו לומר שיהא מן התורה, מאחר שלא בא צווי בתורה על זה, וגם החכמים לא אמרו היותו דאורייתא. והנה דברים רבים עשה משה ומ"מ לא נאמרו על כל מעשיו היותם תורה כתקנה שתקן שיהיו קוראים כל שלשה ימים בתורה כדאיתא בפרק מרובה (דף פ"ב) ושיהיו שואלים ודורשים בעניני של יום הלכות פסח וכו' כדאיתא ס"פ בני העיר (דף ל"ב). גדולה מזאת כתב לנו הרב בעצמו בשורש השני, כי כל מה שיוציא האדם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני והם התרי"ג מצות, ואפילו היה המוציא משה רבינו בעצמו אין ראוי למנותם, וא"כ כ"ש הכא בהלל שאפילו אם אמת הוא שאמרו משה שאין למנותו.

ומה שאמר כי בפרק בתרא דתענית (דף כ"ח:) אמרו (ג) הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא דמשמע הא דמועדים הוי דאורייתא, כבר פירש לנו רש"י שם זה הלשון שכתב וז"ל, אבל הלל דחנוכה כגון באחד בטבת ודאי דחי דכיון דנביאים תקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן, כשנגאלו היו אומרים אותו על גאולתם כדאורייתא דמי עכ"ל. הנה שבלשונו הבהיר פירש לנו שני דברים. האחד כי מה שאנו קוראים ההלל במועדים הוא תקנת נביאים, וזה רמזו באמרו שהנביאים תקנוהו על כל פרק ופרק, שלשון פרק ר"ל רגל, וכן פירש רשב"ם בפ' ערבי פסחים, וכן פירש"י לשון זה גבי תפלת פרקים בסוף ר"ה (דף ל"ה) שכתב ושל פרקים מועדות. אבל בתפלת ר"ח כתוב שם בגמרא כפרקים דמי, אבל לא נכללה בשם פרקים, דא"כ הוה ליה למימר הא נמי דפרקים היא. השני כי גם הלל דחנוכה הוא תקנת נביאים ולא דאורייתא כאשר היה

נראה מהסוגיא שם. וזה רמזו באמרו ועל כל צרה שלא תבא, שהלל ההוא תקנוהו על צרת היונים שנגאלו ממנה.
ומה שהביא ראיה מההיא דערכין פ"ב (ד) דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג שאמר להם הנביא שישוררו על מפלת סנחריב כאשר רגילים לשורר בליל פסח, יש לומר רגילים היו מתקנת מרע"ה ולא ממצות התורה.
ומה שאמר עוד שאם אמת הוא שקריאת ההלל מדבריהם (ה) למה תמה רבי יוסי ואמר אפשר ישראל שחטו את פסחיהם ולא אמרו שירה, יש לומר שתמיהתו היא היאך הם בעצמם לא היו מתקנים לומר ההלל או איזו שירה אחרת.
ומה שאמר עוד שמאחר שמצינו (ו) כי השירה נקראת שמחה וביו"ט נתחייבנו לשמוח בכל מיני שמחות שאפשר אם כן נאמר שנתחייבנו בו מן התורה כדי שנשמח. אני אומר כי לא נתחייבנו בכל מיני שמחות שבעולם, שא"כ יהיו נושאין נשים במועד ומפורש אמרו במ"ק (דף ח':) אין נושאין נשים במועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה.
ומה שתקן ההיא דפ"ב דברכות שאמר (ז) הלל דרבנן, דבהלל דחנוכה ודימים שאין גומרים בהן את ההלל קא מיירי. נראה לי שממקומו הוא מוכרח לומר שבכל זמן שקורא בו ההלל קאמר מדקאמר סתם הלל דרבנן משמע שכל קריאת הלל הוי דרבנן. ועוד מדקאמר אח"כ או דילמא פרסומי ניסא עדיף וזה שייך כ"כ בהלל דר"ח כמו בהלל דג' רגלים, ואדרבה כי על אותו של רגלים לבד יש לנו לומר פרסומי ניסא, כי אז אנו קוראים אותו זכר לגאולת מצרים, אמנם בר"ח מנהג בעלמא הוא וכדאיתא בפרק בתרא דתענית (דף כ"ח).
ומה שאמר עוד (ח) מדסמכו אליה מימרא לחלק בין ימים שגומרים לימים שאין גומרים, אדרבה משם ראיה שבמימרא הראשונה כלל כל זמני קריאת ההלל מדהביאו כאן מאמר רבא החולק עליו, שאין לומר שבא לפרשה שא"כ הוה ליה למימר במה דברים אמורים או אימתי או איזה לשון דמשמע שיפרש, וכן כתב רבינו יונה כי רבא חולק על מאמר רבי חייא, וכן נראה ממה שכתב הרא"ש שהלכה כרבא:

סימן ז

נראה לי כי תמיהת הרב על בה"ג במקומה עומדת, כי אחרי מנותו מצות דרבנן היה לו להביא ג"כ עירוב ונט"י, ומה שהשיב הרמב"ן (א) שכבר נכלל באיסור מלאכות של דבריהם, אין תשובה לכאן, כי תמיהת הרב איננה על כי לא מנה איסור ההוצאה ברשות המשותף רק כי לא מנה שמצוה לעשות עירוב באופן אשר הזכירו בעירובין לערב כל

אחד מאכל יחד ולברך על מצות עירוב כדי להתיר להם ההוצאה וההכנסה ברשותם המעורב.

ומה שהשיב על נט"י (ב) כי מאחר שלא גזרו בה כי אם מפני הטומאה הרי היא בכלל לאו שלא לאכול תרומה בטומאה, אינו נראה בעיני שאיסור דרבנן יכנס בכלל לאו של תורה. ועוד דלאו משום טומאה נגעו בה שא"כ הבא לאכול יצטרך טבילה אלא משום נקיות דתרומה כדי שלא תהיה נמאסת לאוכליה, וכמו שהבאתי לעיל בשם רש"י שכתב בפ"ק דשבת (דף י"ד).

אבל אם נאמר שאין מדרך בה"ג להכניס במנין (ג) רק המצות שהן בקום ועשה כאשר השיב הרמב"ן אחר כך עליו אז תבטל התמיהא הזאת מעליו למה לא הכניס אלה במנין. אמנם עדיין נשאר לנו מקום לתמוה עליו, מדוע דרך דרך זה לבלתי הכניס מצות כאלה בזה המנין, שהרי גם אלו יביאו עליו לידי חיוב בקום ועשה וזה בבואו להוציא מרשות לרשות ובבואו לאכול כי על כרחו אז מצווה הוא ללכת לעשות עירוב קודם הוציאו וליטול ידיו קודם אכלו, וכן הוא ענין השחיטה כי בבואו לאכול בשר ב"ח נצטוה לשחטו בראשונה ואח"כ יאכלנו והיה לו להכניסן במנין:

סימן ח

נ"ל שהנכון כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המנין הדברים שנדרשו בדרשת תיבה או מלה. ומ"ש הרמב"ן (א) כי כללו זה עוקר עקרים גדולים ועתיד הוא להתוכח עליו, והוא בהשגות השורש השני, גם אנכי בהגיעי שם אכתוב את אשר עם לבבי בהצלת הרב ואהיה עליו סתרה.

ומ"ש עוד (ב) כי בה"ג הוציא אלו המצות מהדרשה שעשו בפסוק והודעת להם את הדרך וגו', א"כ הוא אין עליו קושיא כלל שהרי גם הרב הוציא אלו המצות מוהלכת בדרכיו שפשטיה דהאי קרא בודאי הוא לעשות כל אלה המצות כדרך שהוא מתנהג עם בריותיו ברחמים. אמנם בפ' י"ד מהלכות אבל אמר שכל אלה המצות הם מדבריהם, שכתב וז"ל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור אף ע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותם לאחיך בתורה ובמצות עכ"ל. ויש לתמוה על דבריו אלה דמאחר שהוא מודה כי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך למה אמר שהם מדבריהם והלא אם החכמים יפרשו לנו אחת ממצות הכתובות בתורה

על זה לא נאמר כי הם גם כן דרבנן. ולפי דעתי כי הטעם שאמר בהם שהם גם כן מדרבנן הוא לפי שדרשוה אחת לאחת למצוא חשבון מפסוק והודעת להם את הדרך וגו' ולא מפסוק ואהבת לרעך כמוך, ולכן אמר בהם שהם מדרבנן, כי פשט הפסוק ההוא איננו כלל על מה שדרשו בו.

ומה שתמה כי הרב הזכיר בכלל תשובתו (ג) קבורת מתים שהרי הוא עצמו מנאה למצוה של תורה. אני אומר כי אחרי שתמיהת הרב על בה"ג היה על חשבו שהוציא המצות האלה מדרשת פסוק והודעת להם וגו' כי שם אמר גם כן בה זו קבורה. לכן הוצרך להביא כל מה שדרשו בו, וקשה לו למה מנאם מזה הפסוק שאינו אלא דרשה דרבנן, אחרי כי יש לנו פסוקים מבוררים עליהם שהם דאורייתא, ואם כן אין דעתו לומר שמצות קבורת מתים לא תהא מן התורה רק שאם נוציאנה מזה הפסוק לא תהא אלא דרבנן.

ומה שאמר עוד (ד) כי חשוב תקופות ומזלות שמנה בה"ג הוא לעבר שנים על התקופות, א"כ הוא צריך שבמצותיו יהיה כתוב מצות עשה על הב"ד לחשוב בתקופות כדי לעבר שנים לפי שזאת המצוה עליהם לבדם היתה מוטלת, וגם צריך שלא יביא ראיה מפסוק כי היא חכמתכם רק מפסוק שמור את חדש האביב כאשר כתב הרמב"ן. ואני לא ראיתי חבורו, אמנם הרמב"ן שהגין בעדו בזה האופן שמא ראה חבורו וראה שם כי זו היא כוונתו ועליה דידיה קא סמיכנא:

סימן ט

נראה לי כי הצלת הרמב"ן את בה"ג שלא הכניס שניות במנין טובה היא מאד ואין מקום לתפיסת הרב כלל (א) כי מאחר שהשניות נתקנו לגדר וסייג על העריות של תורה הרי הן כחלק מהמצוה ואין למנותם. והנה הרב ממש אשר הוא רגיל למנות מצות דרבנן ולומר עליהם אלה הם מצות דרבנן ולא יבאו בזה המנין, מ"מ כשמנה השניות בחבורו הגדול בריש הלכות אישות לא כתב בראשונה עליהן יש כאן מצוה אחת מד"ס אשר לא תבא במנין והם השניות, ובאיסור החמץ בערב פסח בשעה ששית ג"כ לא כתב בראשונה בספרו שיש מצוה אחת מד"ס בחמץ בע"פ, ובהלכות שבת ג"כ יש הרבה מצות מד"ס כהדלקת הנר כמו שכתב הוא בפ"ה, וכבוד ועונג כמו שכתב בפ' ל', ומכל מקום לא כתב עליהן ויש כאן כך וכך מצות מד"ס, והטעם הוא כי הלך בשטה זו שלא למנות מצוה בפני עצמה אותם הדברים שנתוספו במצוה אחרת רק יש לנו לחשבה כחלק ממנה, וכן בהלכות שביתת יו"ט כשהביא דיני חול המועד בפרק שביעי לא כתב יש כאן מצוה אחת מדברי סופרים שלא תבא במנין והיא איסור מלאכה בחול המועד, זו היא הדרך אשר דרך שם בספרו. אבל בהלכות מגילה וחנוכה כתב על ההלכות שם וז"ל, הלכות מגילה

וחנוכה יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים ואינן מן המנין עכ"ל. וכן עשה גם כן בהלכות עירובין ובשאר מקצת מצות דרבנן, והטעם לפי שאלו אינם חלק ממצוה אחרת ולכן יש למנותם לעצמם. ואתה המעיין זכור ואל תשכח את אשר העירותיך פה מזה המנהג אשר נהג בחבורו הגדול למען לא יקשה בעיניך חלוק דרכיו והשתנות אורחותיו שם בחבורו כי לא דבר ריק הוא.

ומה שאמר עוד (ב) שאלו השניות לא נסמכו ללאו של לא תסור, אני אומר שבודאי כל הגזירות והמצות שהם מד"ס נצטוינו מלאו לא תסור לקבלם, וכן כתב הרב בהלכות ממרים פ"א. אמנם שם ביבמות כשהשיבו שהרמז לשניות מן התורה הוא מושמרתם את משמרתי, היה מפני ששאלו אם יש להן לחכמים המתקנים השניות רמז וסמך בתורה עליהם והשיבו שיוצאים מפסוק ושמרתם את משמרתי, והקשו א"כ הוו להו דאורייתא, ובסוף משני שעל זה הפסוק אין לשניות רק סמך אבל לא שפשט הפסוק יהיה כך. והנה לא היו יכולים להביא שם פסוק לא תסור לפי שלא באו לחקור אם אנו חייבים לקבלם רק חקרו אם החכמים אשר גזרו זאת הגזירה הסמיכוה בפסוק ושמרתם את משמרתי האמור בפרשת עריות. ואתה המעיין אל תחשוב מפני שאמר שם ביבמות שפסוק זה ושמרתם שפירושו עשו משמרת למשמרתי הוא אסמכתא בעלמא, שיהיו א"כ החכמים המתקנים התקנות וגוזרי הגזרות עושים הדבר הזה מדעתם מבלי שבא אליהם צווי מאת ה' בתורה לעשותם, זה אינו ח"ו כי בודאי זה הפסוק היה עליהם לצווי שיגזרו גזרות ויגדרו גדרים לסייג לתורה. וכן פירש הרב בהקדמת זרעים בחלק רביעי מהדינים הנזכרים במשנה. אמנם מה שאמר שם כי פסוק זה אסמכתא בעלמא הוא היינו שיהיו השניות יוצאים ממנו זה אינו אלא אסמכתא, לפי שפסוק ושמרתם את משמרתי לא נאמר על השניות בלבד רק על כל הגזירות אשר ירצו החכמים לעשות לגדר וסייג על התורה ולכן אין לשניות בו כי אם אסמכתא בעלמא.

ומה שאמר (ג) כי פטר בה"ג מהיות טועה בשגיאות אשר האשים אותו הרב, אנכי הצעיר ג"כ כתבתי את אשר עם לבבי בחזוק דברי הרב, ולא אומר קבלו דעתי רק כל אחד למראה עיניו ישפוט,

ובסוף הסכים הרמב"ן (ד) שלא להכניס בזה המנין מצות דרבנן אם יעלה בידו החשבון זולתם, ובודאי כן הוא מן הדין אחרי אמרם תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני:

סימן י

נראה לי כי גם הרב מסכים עם בה"ג בזה שלא להכניס במנין זה (א) לאו הבא מכלל עשה, אבל יכלול אותו בלאוין כמו שעשה בפרק שני מהלכות מאכלות אסורות, שכתב

שם כי הבהמה והחיה טמאה שאין בה סימן כלל היא אסורה בלא תעשה יותר על עשה הבא מכלל אותה תאכלו. והטעם שלא מנאו בפני עצמו נראה בעיני לפי שאין מקום למנותו לא בלאוין ולא בעשה. בלאוין שהרי אינו לאו מפורש בתורה, ובעשה לפי שאין זה מצות עשה לעשות הפועל ההוא כ"א מניעה גמורה ממנו, ואמרם לאו הבא מכלל עשה עשה, פירושו יש בו איסור כעובר על העשה שאין בו מלקות.

אמנם תמהתי על דברי הרמב"ן שאמר הטעם שאין למנותו בעשה הוא (ב) לפי שאם באת למנותו בעשה מלבד הלאו אשר בא בו בלאוין א"כ כך היה לנו למנות מניעה שיש בה שנים ושלשה לאוין שתים ושלש מצות. והנה נראה מדבריו שאם לא היה מפני טעם זה היה מכניס הלאו הבא מכלל עשה בעשה, ולא ידעתי איך יתחשב ביניהם, ובמצות עשה משכחת הרב הביא מצוה ב' ומצוה ג' מלאוים הבאים מכלל עשה והכניסן בכלל מצות עשה וכן אחרים שמה. עוד אני עתיד לשום עיני עליהם בהגיעי לשם בעז"ה:

שורש ב

סימן א

נראה לי כי גם שהרב ידע שבאלו המצות הזכירו בהם בגמרא (א) שהן דאורייתא, מ"מ לא רצה למנותם מפני שהם נכללים בכבוד אב ואם כאשר כתב הרמב"ן בהצלת בה"ג, והראיה שזה הוא גם כן דעתו ממה שכתב במצות כבוד אב ואם בפ"ו מהלכות ממרים וז"ל, חייב אדם לכבד אשת אביו אף על פי שאינה אמו כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו, וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת אבל אחר מיתתה אינו חייב, ומד"ס שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו עכ"ל. הרי בבירור שגם הוא סובר ששני אלו נכללו במצות כבד את אביך ואת אמך. אמנם על בה"ג היתה התמיה מאחר שהכניס במצות דאורייתא כל מה שלמדו בי"ג מדות למה לא הכניס ג"כ את אלו. אכן אם דעתו היה לפי שאינם מצות יתירות על כבוד הורים שכבר בא במנין, אין עליו תשובה מהם כלל מדוע לא מנאם.

ב ובענין כבוד האח הגדול נראה בעיני כי דעת הרב הוא שקטן חייב לכבדו אפילו לאחר מיתת הורים ממה שלא כתב בו כאשר כתב באשת אב ובבעל אם לומר כי זה יהיה דוקא בחיי ההורים:

סימן ג

נראה לי כי כמה מעלות טובות להרב רבי שמעון ז"ל בעל זוהר הרקיע עלינו, שפירש לנו בזה השורש כונת הרב באופן כי אין עליו תשובה כלל מכל ראיות הרמב"ן, שהנה הוא כתב והוכיח בזה השורש שגם זו היא כונת הרב שכל דבר הנלמד בי"ג מדות הוא

מן התורה ודינו כדין הדברים המפורשים בתורה רק שלא יבואו במנין תרי"ג מצות, ולא קראם דרבנן על היותו סובר כי יש להקל בהם כדברי תקנותיהם וגזירותיהם, אבל קראם דרבנן מפני שהם פירשוהו לנו ולא בא בפירוש בתורה. ולמען תדע ותשכיל כל ראיותיו בבירור, הנני מעתיק לך לשונו אות באות וז"ל, ואני למדתי זכות על רבינו ז"ל לחכמי אשכנז בתשובה אחת אחר שחקרתי ודרשתי בדעתו של רבינו ז"ל שכן הוא, והוא, מעולם לא סבר רבינו ז"ל בדבר הנלמד מהדרשות שיהיה דינו כדין דבר שהוא מדרבנן ללכת בספקו להקל ולא תשתנה סברתו מסברת זולתו בהן בשום דין מדיניהם ולא קראם דרבנן אלא לענין שאינו בפירוש בתורה וכיון שאינו בפירוש בתורה ולא בא אלא מדרשה א"כ לענין מנין המצות אין ראוי שיכנס דבר הנלמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן בכלל מנין המצות אלא א"כ יפרשו החכמים ויאמרו שהן גוף התורה. ולמדתי שדעתו הוא זאת מלשונו שכתב בזה השרש לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצא בגמ' שלמדוהו באחת מי"ג מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הוא ראוי למנותו אחר שהמקובלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא ואם לא יבארו זה ולא ידברו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב יורה עליו, עוד כתב אחר זה אולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות, והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו סבה, אבל הסבה כי כל מה שיוציא האדם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור והם תרי"ג מצות ואפי' היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם עכ"ל. עוד כתב הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני לא ימנה בהם כל מה שילמד בי"ג מדות ואפילו בזמנו ע"ה כ"ש שלא ימנה בהן מה שהוציאו אותו באחרית הימים, אבל אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו, עכ"ל. עוד למד ממה שאמרו בתמורה שכל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מד"ס, ועוד האריך בזה. וכן נראה דעתו ז"ל בפירוש מה שהקשה על בה"ג ז"ל למה לא מנה כבוד אשת אב מרבוי את כמו שמנה מורא ת"ח וכבוד אשת אב בגמרא דכתובות (דף ק"ג) אמרו בפירוש שהוא דאורייתא וא"כ אינו חולק עליו בזה לענין דינם אלא לענין המנין למה מנה אלו ולא מנה אלו, וכלל דבריו הוא שלא קראם דרבנן לענין דינם אלא לענין מנינם, ועל זה כתב בחבורו הגדול שהאשה מתקדשת בשלשה דרכים בכסף בשטר ובביאה ושלשתן דין תורה, עם היותו אומר שקדושי כסף דרבנן, הנה למדנו שלא לענין דינם קראם דרבנן אלא לענין שלא באו בפירוש בתורה אלא בהיקש. **ומה** שמגלה בפירוש זהו דעתו ז"ל בפי' המשנה שלו בסדר טהרות בפתיחתו לאותו סדר כשמנה אבות הטומאות מנה מהן מן התורה ומנה מהן מדרבנן. ובכלל אותן

שהן מדרבנן מנה נבלת עוף טהור. ואחר שמנה אותם בכלל אותן שהן מדרבנן כתב ז"ל, שנבלת העוף בין טמא בין טהור אין לו טומאה מן התורה בביאור, ולכך מנינו אותו באלו האבות דרבנן ואשר התאמת אצלי שהוא אב של תורה, ואם לא בא בביאור וראיית זה היותו חייב עליה כרת על ביאת מקדש וקדשיו, וסמכו זה לאמרו יתברך נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה, עכ"ל. ובסוף דבריו אחר שכתב זה מנה אבות טומאות דרבנן ובכללן נבלת עוף טהור עם היותו גוזר שהוא אב הטומאה דאורייתא. הנה נתבאר מדעתו כי היותו מונה נבלת עוף טהור אב הטומאה דרבנן אינו מפני שיהא דינו כדין שאר אבות הטומאות דרבנן, כגון ע"א ומשמשיה וכיוצא בהן לענין חיוב כרת, אבל היא כשאר אבות דאורייתא לענין זה אלא שקראוה דרבנן לפי שלא באה בפירוש בתורה אלא מהמדות שהתורה נדרשת בהן. מ"מ דין תורה היא וכמו שקדושי כסף נקרא מד"ס מפני שבאו מהיקש קיחה קיחה משדה עפרון ועם כל זה כתב שהם דין תורה, והבא על אשה שנתקדשה בכסף הוא במיתה ואילו היה מדרבנן לא היו דנין אותו במיתה, כן הוא כל דבר הנלמד מהמדות אצל רז"ל דין תורה אף על פי שהוא קורא אותם מד"ס. וכן בפי' המשנה בפ' י"ז במסכת כלים כתב, כי מאמר ד"ס יכלול שיהא הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלים ממשה והולכין בספק להחמיר כמו ספק שיעורים, ויכלול התקנות והגזרות, וכן בפ"ב מהלכות טומאת מת כתב כי טומאת עצם כשעורה כיון שהיא הלכה היא דין תורה ולא ד"ס, וכן נראה דעתו מפורש במה שכתב במצות ל"ת קס"ח שהוא לא מנה טומאת כהנים הדיוטים שני לאוין לא יבא ולא יטמא כמו שמנה אותן בה"ג לפי שלא למדנו זה בהן אלא בג"ש וכתב שם כי מפני זה השורש עשה כן, והרי זה מפורש שכל כונתו ז"ל בזה הוא לענין מנין המצות לא שהוא דין מצות דרבנן. וכן כתב במצות טריפה קפ"א שפשטיה דקרא בטריפת ארי אלא שבאה הקבלה לבשר שיוצא חוץ ממחיצתו. ודרשות אחרות נאמרו שהוא לוקה עליהן מן התורה אף על פי שבאו בדרשה. ומה שכתב בטרפות שמנו חכמים שלוקה מכת מרדות מדרבנן הוא מפני שסבר בכאן דרשות ממקרא זה דרך אסמכתא. וכבר חזר בו בחבורו, ובזה נסתלקו מעל רבינו כל הקושיות שהקשו עליו, וכמה שנים עברו שלא נתגלה טעמו של רבינו ז"ל אל הראשונים, ובעניותנו נתגלה לנו מה שלא נתגלה להם עכ"ל. וכן כתב גם כן המגיד משנה בתחלת הלכות אישות בזכות הרב וז"ל, ודע שאף לדברי רבינו אף על פי שהכסף מדברי סופרים הרי הוא גומר בה לכל דבר כמו השטר והביאה, ובבירור כתב כאן שכיון שנקנית האשה באחד מג' דברים אלו נעשית מקודשת והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד, וכן כתב פ"ה מהלכות תרומות ומעשרות שארוסה בת ישראל

דבר תורה אוכלת בתרומה בין נתארסה בכסף או בשטר, וכן מתבאר בהרבה מקומות ושאין קדושי אחר תופסים בה אחר הכסף ואפי' קדשה בשטר, והטעם לכל זה שאף על פי שהוא סבור שהכסף מד"ס אינו מכלל תקנת חכמים אלא מדברי תורה שבעל פה והוא דבר נאמר למשה ולא נכתב בפירוש בתורה אלא שנאמר בג"ש, ולזה נקרא ד"ס לדעתו ז"ל, וכבר כתב הוא שאף הדברים שנאמר בהם הלכה למשה מסיני נקראים ד"ס, ומ"מ דינן ממש כדין תורה לגמרי, וזה נראה לי מבואר בדבריו, עכ"ל: **נראה לי** בראשונה להוסיף מעט ביאור בתשובת הרב לאשר שאלוהו ממנו, ואחרי כן אבוא להליץ בעדו. כתב בתשובתו (א) דמדאמר בגמרא משכחת לה ארוסה בתולה כגון שקדשה בשטר לכן פסק שהשטר מן התורה, וזהו פירושו דמאחר שאמרו בגמ' כי ארוסה בתולה דכתב רחמנא משכחת לה בשטר ולא בא אצלנו ספק אלא בענין קדושי כסף אי הוו עם ביאה או דילמא אפילו לחודייהו, א"כ אף שלמדו קדושי שטר בג"ש הוה ליה כמו שהזכירו החכמים בו היותו דאורייתא, מאחר שכך אמרו בפירוש בגמרא דארוסה דקרא היא בשטר, ולכן פסק שהשטר הוא מן התורה ע"כ.

ומה שאמר הרמב"ן שיוצא מדבריו (ב) שהמתקדשת בכסף אינה בסקילה הכל נמשך אחר טעותו שלא הבין דעת הרב בלשון הזה של ד"ס, וכבר כתבתי למעלה כונתו בזה הלשון אשר ההשנות בו יהיה ליתרון. ואני תמה ממנו כי אף שלא הבין לשונו זה מ"מ היאך אמר שלדעתו המתקדשת בכסף וזנתה לא תהא בסקילה, שהרי הרב פירש דעתו בביאור בתחלת הלכות אישות כי היא בסקילה וז"ל. ובאחד מג' דברים אלו האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מד"ס, ולקוחים אלו הן הנקראים קדושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד מג' דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד ואם רצה לגרש צריכה גט, עכ"ל. הרי מבואר שבכל אחת מהשלש דרכים שזכר היא בסקילה.

ומה שאמר (ג) שלא הוקשה להם מנערה המאורסה דבסקילה אלא למה שדחה רבי יוחנן דהוה אמינא עד דקדיש והדר בעיל, אבל לרבי דגמר ובעלה לא קשיא כלל ולא לרבי יוחנן אחר שלמדנו בעולת בעל. נראה לי שאין מכאן תשובה על דבריו כלל, דגם שלא הוקשה להם אלא על מה שדחה ר' יוחנן, סוף סוף כשהוקשה להם השיבו דמשכחת לה בשטר, ואם לא היה אמת שמן התורה מתקדשת בשטר בלבד לא היו מתרצים כך, וגם צ"ל שדעת כולי עלמא הוא כך, שאם לא כן היו מקשים עליו מהחולקים נגד סברא זו.

ומה שאמר (ד) כי קדושי כסף מאכיל ארוסה בת ישראל בתרומה פשיטא שזהו גם כן דעת הרב כאשר כבר הורנו בעל זוהר הרקיע כי אמרו דרבנן אין כונתו שתהיה תקנה או גזרה דרבנן, רק שהם פירשו לנו כי זו היא כונת התורה.
ומה שאמר גם כן כי בפ"ק דקדושין (ה) יקראו לקדושי כסף וקדושי שטר וקדושי ביאה מילתא דכתיבא בהדיא גם שהשתים למדו בי"ג מדות, הנה בכל זה מודה הרב, אמנם עם כל זה אין לנו להכניס את כלם במנין המצות, מאחר שאינם מפורשים בתורה, וגם לא אמרו חכמים בכלם בבירור היותם דאורייתא,
והכלל שנתן ואמר כי (ו) הוא עיקר שרשי הגמרא שכל דבר הנלמד בי"ג מדות יהיה מן התורה, הנה גם הרב מודה בזה, אמנם לא יבא במנין רק אותם הדברים שהזכירו בהם החכמים שהם תורה או גוף תורה ולכן טומאת דם השרץ יבא במנין גם שלמדוהו מרבוי מפני שהזכירו בו שהוא מגופי תורה, וכן חציצת שער בטבילה שלמדוה מרבוי את בשרו יבא במנין, כי הם אמרו בו דאורייתא הוא.
ומה שאמר (ז) כי יש במדות אלה תנאים, הנה בכל זה יסכים הרב כי דעת נכונה היא ומבוארת בגמרא במקומות רבים.
אמנם מה שכתב בגזרה שוה (ח) כי לא נלמד למשה המלות וגם המקומות אשר יעשה בהם הג"ש רק שנאמר לו בסתם דין פלוני ילמד מדין פלוני, ואף כי יש הרבה דינים דומים זה לזה בענין ההוא לא פורש לו מאיזה מהם ילמוד כמו שהביא מענין שחיטה שאינה ראויה, אני אומר כי בזה יש דעת אחרת והיא לרש"י בפרק קמא דקדושין (דף י"ז) במחלוקת כמה מעניקים לעבד פירש שם וז"ל, מיכה מיכה לג"ש אין אדם דן ג"ש מעצמו ומסורה היא להם מרבותיהם מסיני איזו תיבה נכתבה לגזירה שוה בכל דבר הלמד מחבירו, ועד השתא דהוה אמרינן דר' שמעון גמר מרביה דנתינת הענק נדרש לג"ש הוה פרכינן גזירה שוה מנא ליה דגמרה מנתינה דערכין נגמר מנתינה דעבד משום הכי אצטריך לתרוצי ג"ש דרבי שמעון לאו ג"ש דנתינה גמר אלא דמיכה כתיב בעבד וכי ימוך וכתיב בערכין ואם מך הוא, עכ"ל. הנה שדעת רש"י הוא שנאמר למשה בסיני באיזו תיבה תלמוד הג"ש אבל לא נאמר לו מאיזה מקום ילמד. ובעל הליכות עולם כתב בשער ד' פ' ב' כי הגזרות שוות הם משני המינים שזכרנו וז"ל, ועתה דע והבן שרשו של דבר דכל ג"ש נמסרו למשה מסיני סתם ומסרן הכתוב לחכמים איזו ג"ש נדון אלא שלא נמסרו בשוה פעמים נמסרו המקומות לבד כלומר פלוני ילמד מפלוני ונשארו תיבות הג"ש לחכמים לדון איזו הן כגון הך דפרק אלו נערות (ל"ח) גבי אונס ומפתה דילפי אהדדי בג"ש דאשר לא אורשה ומקשה ואימא בתולה לג"ש, משמע שקבלו מרבם

דאונס ומפתה למדין זה מזה לג"ש אבל לא קבלו מאיזו תיבה ולכך חוזר הגמרא לידע ולעמוד על התיבות המופנות לג"ש ההיא, ופעמים נאמרו התיבות סתם מלה פלונית תלמוד ממלה פלונית, כגון טומאתו טומאתו לג"ש (פ"ק דשבועות) ולא נמסרו המקומות והחכמים יבקשו מנוח לתיבות אשר ייטב להם לדורשם בהם, זהו העיקר שעליו סובבות כל הג"ש שבגמרא עכ"ל:

סימן ד

נראה לי כי מה שאמר הרמב"ן שהרב מנה לאו (א) בקבלת עדות הקרובים קצתם על קצתם ולא באה אלא מרבוי. זה אינו כי ריבוי נקרא אתין וגמין או וא"ו נוספת אמנם חצי פסוק או שלישו או אפילו תיבה אחת זולת אתין וגמין לא נקרא רבוי, ואף אם הייתי מודה שזה נקרא רבוי מ"מ כבר השריש בשורש השני כי כל דבר הנלמד בי"ג מדות ואמרו בו החכמים כי הוא גוף תורה שראוי למנותו, ובזה בא הפירוש המקובל ממשה שזהו פירושו שכן כתב הרב בסמ"ק שלו באותו הלאו, וכן כתב ג"כ בחבורו הגדול בפ' י"ג מהלכות עדות וז"ל, הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה לא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות, וה"ה לשאר קרובים, עכ"ל. אבל אמת הוא כי לא ידעתי היכן הוזכר שכך היה בקבלה אצלם, כי בפ' זה בורר (כ"ז:) וגם בספרי שאמרו שם זה המאמר לא אמרו שם כלום. ואל תשיבני ממה שכתב הרב בתשובתו שהבאתי לעיל כי אפילו הדבר שהוא הלכה למשה בסיני נקרא ד"ס ולא יבא במנין. כי זהו דוקא כשאין פסוק יורה עליו רק הכל הוא בקבלה. אמנם בבוא פירוש איזה פסוק בקבלה אצלנו, הנה הוא יקרא דבר תורה, והראיה ממה שכתב בשורש השני וז"ל, ולא גם כן נאמר בכל מה שימצא בגמרא שיסמכוהו אל אחת מי"ג מדות שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה הפירוש ההוא מקובל ממשה בסיני, עכ"ל. הנה שהוא סובר שכל מה שבא בקבלה בפירוש איזה פסוק אינו מדרבנן וא"כ הוא דבר תורה. אכן קשיא לי בזה הפסוק של לא יומתו אבות על בנים, שמלשון הגמרא דפרק זה בורר נראה שפשוטו הוא בעדות, שכן אמר שם ת"ר לא יומתו אבות על בנים מה ת"ל אי ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות. וביבמות פרק הערל (ע"ט) מקשי סתמא דגמרא על דוד שמסר בני שאול להריגה על עון אביהם, והא כתיב לא יומתו אבות על בנים וגו' שנראה מכאן שפשט הפסוק הוא כמשמעו, וא"כ מה זה שאמר בפרק זה בורר מה ת"ל אי ללמד וכו' והלא פשוטו דקרא על כך הוא ויהיה לעבור עליו בלאו ועשה, וכן נראה ג"כ מדברי

הימים (ב' כ"ה) כי פשוטו כמשמעו. ולפי דעתי כי כשאמרו בגמרא מה ת"ל וכו' רצונם הוא אי ללמד בלבד שלא יומתו אבות בעון בנים הרי כבר נאמר איש בחטאו יומתו, לפי שדוחק הוא לומר שהכל יהיה מניעה אחת והוכפל הצווי בה לעבור עליה בלאו ועשה, אבל אין כונתם שלא יהיה לו פשט אחר זולתי זה של עדות.

ומה שאמר עוד שמנה לאו (ב) שאין מיתת ב"ד דוחה שבת והיא באה מדין רבוי, כבר כתבתי למעלה מה נקרא רבוי, ומאחר שזהו פשטיה דקרא ממש בדין היה למנותו, וכן נראה מפרק אחד דיני ממונות (דף ל"ה:) ומפרק קמא דיבמות (דף ו':) כי זהו פשוטו של פסוק, שכן אמר שם מושבות מה תלמוד לומר מכדי שבת חובת הגוף הוא וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ מושבות דכתב רחמנא למה לי משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפי שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת שומע אני בין בחול בין בשבת והא מה אני מקיים מחלליה מות יומת בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין או אינו אלא אפילו מיתת בית דין ומה אני מקיים והומת בחול אבל לא בשבת או אינו אלא אפילו בשבת ת"ל (שמות ל"ה) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ולהלן הוא אומר (במדבר ל"ה) והיו אלה לכם לחקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם מה מושבות האמור להלן ב"ד אף מושבות האמור כאן ב"ד ואמר רחמנא לא תבערו אש בכל מושבותיכם. הנה מכאן נראה שהם חקרו על פשוטה של זאת התיבה והוכרחו לומר כי זהו פשוטה.

ומה שאמר עוד (ג) כי עיקר הכתוב הבערה לחלק יצאת, נ"ל שאין מכאן קושיא כלל על הרב שאף אם יצאה לחלק על זה לא יגרע מהיות באותו פסוק אשר יצאה לחלק איזה פשט, שהרי גם כאן כשדרשוהו לחלק אמרו מה הבערה היא אב מלאכה אחת וחייב עליה אף כל וכו', א"כ בזה הפסוק יש איזה פשט שהוא ההבערה. ואין לומר שהדין הזה משריפת ב"ד בשבת יהיה נלמד במדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד וכו' וא"כ לא יבא בחשבון שהיא אחת מי"ג מדות, כי זה הוא דוקא בהיותנו למדים הדין ממה שלמד על הכלל, אבל כאן למדנו הדין הזה מפשט הפסוק אשר יצא מן הכלל ולא ממה שלמד על הכלל.

ומה שאמר כי הרב מנה מצוה קמ"ה (ד) איסור אכילת חטאת ואשם חוץ לעזרה. ובמצוה קמ"ו מנה אזהרה לאוכל עולה בשום מקום. ובמצוה קמ"ז מנה איסור אכילת קדשים קלים קודם זריקה. ובמצוה קמ"ט מנה אזהרה לכהנים שלא יאכלו הבכורים קודם הנחה בעזרה, וכל אלו בא ממדרשו של ר"ש בפרק אלו הן הלוקין (י"ז) דאמר קרא יתירא הוא לכתוב רחמנא וכו'. אני אומר שגם מכאן אין תפיסה עליו שאין כאן שום מדרש רק פשטיה דקרא ממש הוא כן, שהרי אמרו שם בגמ' (י"ח) אחרי אשר דחו סברת ר"ש שרצה

להוכיח אלו האיסורים מדין ק"ו אמר אלא קרא יתירא הוא מכדי כתיב ואכלת לפני ה' אלהיך במקום וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם מיהדר מפרש בהו רחמנא למה לי אלא ליחודי להו לאוי לכל חד וחד. הנה שמן ההכרח הוצרכו לפרש בו זהו פשוטו של מקרא זה, שאם לא כן תכבד עליהם הקושיא ממיהדר ומפרט בהו רחמנא למה לי. [יז] אמנם הרב כתב בפרק י"א מהלכות מעשה הקרבנות, כי אלו המצות שהוצאנו מזה הפסוק מפי השמועה למדום. והנה אנכי לא ראיתי בשום אחד מהמקומות שהוזכרו אלו המצות שיאמרו עליהן כי מפי השמועה קבלו שזהו פשט פסוק זה של לא תוכל. ולפי דעתי כי הרב הולך לשיטתו שכתב בהקדמת זרעים כי כל התורה כלה נתפרשה לנו ממשה, אבל מחכמת התורה הכתובה לנו נוכל להוציא ממנו אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא. וא"כ מאחר שמשה פירש לנו כל התורה נוכל לקרוא כל פירוש שאומרים לנו החכמים באיזה פסוק שיהיה מפי השמועה ובלבד שלא יהיה בו מחלוקת, כי בהיות בו מחלוקת הוא מהדינים שהוציאו החכמים על דרך הסברא, כי בקבלה לא נפלה מחלוקת כאשר כתב הרב שם. ומה שהשריש הרב בשרש השני שאם החכמים בעצמם לא יאמרו על הדבר הנלמד מי"ג מדות כי הוא גוף תורה או תורה אין למנותו, זהו בדבר שאין בו פסוק יורה עליו, אבל אם היה בו פסוק והם פירשוהו באופן מה ולא נפלה בו מחלוקת יש לנו לקבל אותו הפירוש כאלו שמענוהו מפי משה, כי האמת כן הוא ויבא במנין המצות. וכן נראה מלשונו שכתב וז"ל, לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בגמרא שלמדוהו באחת מי"ג מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו אחר שהמקבלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא, ואם לא יבארו זה ולא ידברו בו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב יורה עליו עכ"ל. והנה א"כ אלו המצות שפירשו לנו החכמים בזה הפסוק ולא נתרבו מאחת מי"ג מדות גם לא נפלה בהם מחלוקת אין ספק שיבואו במנין אף שלא יעוררונו היותם דאורייתא. ובאופן זה יתורץ גם כן מה שהוקשה בעיני למעלה בענין עדות, כי גם בו לא הוזכר בגמ' היותו מפי השמועה והרב מנאו. ושמור זה העיקר, כי הוא יקר לדעת דרך הרב במנין מצות התורה. ומ"ש עוד שהרב מנה (ה) הנהנה מן ההקדש שלוקה מן האוכל עולה והוא נלמד בג"ש דחטא חטא מתרומה. אני אומר כי זהו לדעת רבי שהיה אומר הזיד במעילה שהוא במיתה ויליף ליה בג"ש מתרומה. אמנם לדעת חכמים שאומרים שהוא באזהרה לא ילפינן לה מתרומה, ואין לנו מקום אחר ללמד הימנו כי אם מהאזהרה שבאה בעולה, וגם כי רש"י פירש שם במה שאמרו חכמים בו ולא במעילה שממיתה לחודה הוא

דאימעיט, אבל האזהרה מגמר גמיר להזיד במעילה מג"ש דחטא חטא מתרומה. מ"מ זה אינו מוכרח מהגמרא שם, וסברא מדעתו היא. והרב לא יודה לדבריו רק יסבור שרבנן לא ילפי כלל ג"ש זו, ולכן כללו בלאו דהאוכל עולה שם בסמ"ק שלו בלאו קמ"ו.

ומה שאמר שמנה (ו) איסור אכילת הערל בתרומה אשר נלמד בג"ש ושם לא הוזכר היותו דאורייתא, הנה כך נראה בעיני גם כן שלא הוזכר בגמרא היותו דאורייתא, אמנם נוכל לומר שיבא לו לרב זה ממה שאמר שם ריש פרק הערל (דף ע"ב) אמר רב הונא דבר תורה משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל, ע"כ לשון הגמרא. ואם איתא שמן התורה גם הערל היה יכול לאכול בתרומה למה אמר משוך הא אפילו ערל ממש מותר לאכול בתרומה מן התורה, אלא ודאי מן התורה ערל אסור. וכן נראה מלשון בעל זוהר הרקיע בלאו קל"ט שסובר שמכאן יש לנו לדון כי הוא מן התורה שכתב וז"ל, ולפי שאמר ביבמות שהמשוך מותר מן התורה ואסור מדבריהם מפני שנראה כערל, נראה שהערל אסור מן התורה ואינו אסמכתא, עכ"ל. ושמא שלזה ממש כיון הרב שכן כתב בלאו זה של ערל בסמ"ק שלו סימן קל"ה וז"ל. הנה כבר התבאר לך שערל אסור בתרומה מן התורה והמשוך אסור מדבריהם והבן זה, ושם אמרו צריך שימול מדבריהם, עכ"ל. ומדהביא כאן ענין המשוך, נוכל לומר שהיה כדי להוציא ממנו שהערל הוא מן התורה כאשר כתבנו ולכן האריך בלשונו ואמר והבן זה. ומה שהפליגו המחקר בזה בגמרא ואמר להביא אונן ולהוציא הערל, לא היה מפני שנסתפק להם איזה משניהם יש להביא כי כולי עלמא ידעו היות הערל דאורייתא, אבל התוכחו לראות אם נוכל לסמכו בזאת הג"ש או לא כי כן דרכם תמיד להוכיח מה שיש להם בקבלה מן התורה וי"ג מדותיה כי זה מחכמת התורה שנוכל להוציא ממנה כל הפירושים שקבלנו כאשר כתב לנו הרב בהקדמת זרעים. ומה שמסיק שם בגמרא שיש לרבות ערל ולא אונן משום דהנך נפישין, פירושו כי דין הערל המקובל אצלנו בודאי נוכל לסמכו בזאת הג"ש משום דהנך נפישין.

ומה שמנה (ז) האופה שיירי מנחות חמץ היה לפי שזה פשטיה דקרא, וכן אמר שם במתני' דמנחות פרק כל המנחות באות מצה (דף נ"ה) כל המנחות נלושות בפושרים ומשמרן שלא יחמיצו ואם החמיצו שיריה עובר בלא תעשה שנאמר כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ, ופירש רש"י שנאמר כל המנחה וגו' ארישא קאי דקתני ומשמרן שלא יחמיצו. וקא בעי בגמרא מנה"מ שגם שיריה הנאכל לכהנים אחרי תתו מלא קמצו על המזבח צריך שיזהר בו לבל יחמיצנו. אמר רבי לוי דאמר קרא לא תאפה חמץ חלקם אפילו חלקם לא תאפה חמץ, ומקשה אח"כ בגמרא והאי להכי הוא דאתא

וכו' עד דקאמר אנן מחלקם קא אמרינן ואימא כוליה להכי הוא דאתא א"כ לכתוב חלקם לא תאפה חמץ מאי לא תאפה חמץ חלקם שמעת מיניה תרתי. פירוש משמע לא תאפה חמץ חלק במזבח וגם חלקם. ואין זה בא משום רבוי אות או תיבה רק מן הפסוק עצמו שפירושו כך.

ומה שאמר (ח) כי הורה הרב שהיא דבר תורה ממה ששנינו שם במשנה וחייבים על לישתה ועל עריכתה ועל אפייתה, לא ידעתי איך הוציא זה מדברי הרב שאין בכל דבורו שם רמז כלל לזה, כי כן כתב שם וז"ל, הזהירנו מאפות שירי מנחות חמץ, והוא אמרו לא תאפה חמץ חלקם נתתי וכו', כאלו יאמר שחלקם שהם שירי מנחות לא יאפה חמץ ומי שאפה אותה חמץ חייב מלקות, כמו שבא לשון המשנה ואמרו וחייבין על אפייתה, עכ"ל. הנה כי לא הביא ראיה מן המשנה רק לומר שהאופה חייב מלקות ולא לדבר אחר. ועוד אם כונת הרב היתה שאחרי שהוזכרו במתניתין יהיה מן התורה, א"כ היה לו למנות מצוה בפני עצמה גם כן שלא ללוש שירי מנחות חמץ, וגם שלא לערכם חמץ, שגם הם הוזכרו במתני', אלא ודאי מעולם לא עלה בדעתו לומר כזאת ולכן לא הביא לישה ועריכה כי אזיל לשיטתו שלא למנות דבר הלמד במדה מן המדות ואלו נלמדו שם מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל להקיש, דתניא לא תאפה חמץ מה ת"ל והלא כבר נאמר לא תעשה חמץ לפי שנאמר לא תעשה חמץ יכול לא יהא חייב אלא אחת על כולם ת"ל לא תאפה אפיה בכלל היתה ולמה יצאה להקיש אליה מה אפיה מיוחדת שהיא מעשה יחידי וחייבים עליה בפני עצמה אף אני אביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחידי שבה לאתויי קטוף שהוא מעשה יחידי וחייבים עליה בפני עצמה, עכ"ל הגמרא התם. ולכן בחר הרב להביאם במנין המצות אחר היותם נלמדים באלו המדות, אבל אפייה המבוארת בתורה לה היתה משפט הבכורה להכנס במנינם. וא"ת כי גם אזהרת אפיית שירי מנחות חמץ לא היה מן הראוי לשומה בכלל המצות, שהרי נראה דפשטיה דקרא אתא לומר שהחלק הנותר אחרי הרים ממנה בקמצו נתנה לכהנים שיאכלוה, הא לא קשיא שאם על זה נאמר לא היה צריך, שהרי כבר אמור למעלה והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו, ויותר מבואר הוא שם ממה שיכפול אותו עתה ויסתום, אלא על כרחך פשטיה דקרא להזהיר על אפיית שירי מנחות חמץ הוא דאתא.

ומה שאמר עוד (ט) כי קרבן ומלקות לאוכל ביוה"כ למדנו מג"ש. בראשונה אני אומר כי לפי דעתי טעות נפל בספר במה שכתוב מלקות, כי לא מצאתי בעונש יוה"כ רק כרת וקרבן ומרדות כאשר כתב הרב בפ' ראשון מהלכות שביתת עשור, וזאת הגז"ש שלמדנו בה קרבן לאוכל ביוה"כ בשוגג, חשבתי שהיא שהביא רש"י בריש פ"ק דכריתות (ב') על

מה שאמר במתניתין על אלו חייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת, וקא מני עם הל"ו כריתות האוכל והעושה מלאכה ביוה"כ, וכתב שם רש"י וז"ל, על שגגתו חטאת דמפיק ליה מע"א דכתיב בה וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה, ואמר מר שקולה ע"א כנגד כל התורה דהא כתיב בה מצות וכתיב בה קרבן והקריבה עז בת שנתה וגו' מה ע"א שחייבין על זדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת אף כל שחייבין על זדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת, כגון הני כריתות, עכ"ל. ואני אומר שאף גם זאת כי חיוב קרבן נלמד בג"ש או בק"ו כאשר כתבו הרב, מ"מ על זה לא יגרע כח זאת המצוה ליכנס במנין, כי מצות שלא לאכול ביוה"כ כתובה בתורה בפירוש, אמנם שיתחייב קרבן האוכל בשוגג זה בא במדה מן המדות ואותו לא נביא במנין, אבל נוכל לחייבו קרבן על שגגתו, כי כבר פירשנו שהדברים הנלמדים בי"ג מדות אצל הרב דבר תורה הם רק שלא יבאו במנין עד כי יאמרו החכמים על הדברים הנלמדים בהם שהם גוף תורה.

ומה שאמר עוד (י) כי גם טבול יום לא בא פסוק מבואר ונלמד באם אינו ענין והרב מנאו, הנה אמת הוא כי לא נתפרש בפסוק ענין זה, וכבר התנצל הרב בסמ"ק שלו בלאו ע"ו שכן הוא מקובל אצלם שפסוק זה של ולא יחללו שם אלהיהם מיירי בכהן טבול יום ששמש שחייב מיתה. ואני כבר הוריתי לך דעתי למעלה בזה השרש במצות שהוצאנו מפסוק לא תוכל לאכול בשעריך בכונת הרב באמרו על פירוש איזה פסוק כי כך הוא מקובל אצלם אף על פי שלא נמצא שהזכירו כן בגמרא ואני צריך לשנותה.

ומה שאמר עוד (יא) כי בענין בעלי מומין למזבח יש לאוין וכלן נלמדו מדין רבוי, אני אומר כי לא נלמדו רק מפסוקים מבוררים שכך העלו שם (ו':) ת"ר כל אשר בו מום לא תקריבו מה ת"ל אם בלא תשחטו הרי כבר אמור למטה אלא מה ת"ל בל תקריבו בל תקדישו מכאן אמרו המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות משום בל תקדישו ומשום בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כלו ומשום בל תקטירו מקצתו משום רבי יוסי ברבי יהודה אמרו אף קבלת הדם, עכ"ל הגמרא. פירש"י המקדיש בעלי מומין והקטירן כלן לעולה, עכ"ל. הנך רואה בעיניך שאין כאן רבויים מאות או תיבה לבדה אשר ממנה הוציאו אלו הדינים רק חקרו ודרשו היטב מה היתה כונת הפסוק מכל אשר בו מום לא תקריבו וראו כי אי אפשר ביאורו רק על המקדיש בעלי מומין ומעלם למזבח. וכל הלאוין שהביאו שם הם לאוין הכתובים בתורה באר היטב, וא"כ למה לא ימנו בכלל המצות אחת לאחת למצוא חשבון.

ומה שאמר עוד (יב) כי אוכל בשר בחלב וכן הנהנה ממנו לוקה, וזה לא הוזכר בתורה שהרי לעולם כתב לשון בשול. גם בזה אני אומר שבא בקבלה, כי פי' זה הפסוק הוא אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בשול כמו שדרשו רז"ל.

ומה שאמר עוד (יג) כי לקבורת מת מצוה דחו פסח ומילה, וזה לא נלמד רק מיתור, אני אומר שזה פשט גמור הוא, שכן אמרו שם ולאחותו מה ת"ל וכו' הרי שחקרו ודרשו היטב על פשט הפסוק והסיקו שאי אפשר שיתפרש באופן אחר מאשר פירשוהו הם.

ומה שמנו החכמים (יד) אותם העשרה במיתה, ולא נלמדו רק מג"ש ולא הוזכר בהם היותם גוף תורה, אני אומר כי גם שנלמדו בג"ש יכולים לדונם במיתה, כי כבר פירשנו כונת הרב באמרו על דבר הנלמד במדה מן המדות היותו דרבנן, שדעתו הוא שהחכמים הוציאוהו מן התורה ולמדוהו בדרכים אשר התורה נדרשת בהם ולא שיהא תקנה או גזרה מדבריהם.

ומה שפטרו (טו) חמש עשרה נשים מן החליצה ומן היבום וכו' כל זה בא להם בקבלה ומחכמת התורה הסמיכוהו למקרא.

וכן (טז) ענין טומאת וטהרת מקצת דמים באשה כל זה בא להם בקבלה ואח"כ סמכוהו למלת דמיה וכן כולן.

ומ"ש עוד (יז) כי על שני חדשים מחללים את השבת, וזה נלמד מרבוי, כבר כתבתי מה נקרא רבוי, ובזה אין בו רבוי כלל רק פשט הפסוק הוא, שכן אמרו שם מניין שמחללים עליהם את השבת ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם, יכול כשם שמחללים עד שיתקדשו כך מחללים עד שיתקיימו ת"ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן. ופירש"י ז"ל וז"ל, אשר תקראו אותם במועדם הזהיר שלא יעבור המועד של זמן קריאתם מקרא קדש היינו קדוש ב"ד, עכ"ל. הרי בבירור פשט פסוק זה משמעותו הוא כך מדכתיב במועדם שלא היה צריך. וגם בזה נוכל לומר שכן בא בקבלה אצלם ואח"כ סמכוהו לתיבה זו:

סימן ה

נראה לי כי הקדמת הרב אמתית ונכונה. ומה שהביא מפ"ק דמכות (א) שהצריכו פסוק לאזהרה אפי' אחרי מצאם העונש מפורש, לדעתי כי מה שהוצרך שם פסוק הוא מפני שאין עונש אחותו בת אביו ובת אמו מפורש בתורה, שהרי היא באה מיתור ערות אחותו גלה, ולכן הצריכו פסוק לאזהרה, ועל זה ועל דומה לו אמרו אין מזהירין מן הדין.

ומה שאמר עוד (ב) כי אזהרת מקלל אביו ואמו הוציאוהו מלא תקלל חרש ואלהים לא תקלל שמכניסין בה כל אדם, הנה זה אמת שמשם הוציאוה אמנם בבנין אב דנוה שם, והרי אם כן שלמדוה במדה מן המדות.

גם מה שאמר (ג) כי אזהרת מכה אביו ואמו למדוה ממכה כל אדם, וכונתו נראה שהיה לומר שלא נלמד בק"ו רק שהוא בכלל מכה כל אדם שאותו דוקא למד בק"ו, זה אינו, שהרי ע"כ מאחר שנעשה הק"ו להוכיח כל אדם א"כ גם אביו ואמו בכלל הק"ו. ועוד שהרי מפורש אמרו בספרי ובירושלמי ר"פ אלו הן הנחנקין ומכה אביו ואמו עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל ארבעים יכנו לא יוסיף והרי דברים ק"ו ומה אם מי שמצווה להכותו הרי הוא מוזהר שלא להכותו אביו ואמו שאינו מצווה להכותם אינו דין שיהיה מוזהר שלא להכותם. הרי בבירור שאביו ואמו ממש למדו ממנו. וכן כתבו ג"כ התוס' ריש פרק הנחנקין (פ"ה) ולכן אחרי שהרב ראה כי פעמים אנו מזהירין מן הדין נתן זה הכלל, ואמר כי מה שאמר דאין מזהירין ממנו היינו כשאין העונש מפורש בתורה, אבל בהיות העונש מפורש בתורה נוכל להוציא האזהרה בכל אחת מדרכי הסברות הלמודיות והעיד עליו עדים נאמנים מכה ומקלל:

סימן ו

אמר הכותב יען הראות בזה המאמר קצת מן הקושי אמרתי להאריך בו מעט למען תקל הבנתו. וזה שיש לעיין מהו זה שאמר שכבר הגיעו בזה הסכלות אל יותר קשה מזה כי לא תראה שהכל דבר אחד עם הקודם לו יען כי ראשונה אמר בשרשו זה שאין למנות בכלל תרי"ג הדברים שהם מדרבנן והנה גם עתה מקיים זה ואומר כי התימה מאותם שמנו בכלל התרי"ג אותם המצות שהוציאו החכמים ממדרש איזה פסוק כי בודאי הם כלם מדרבנן, ואם כן מהו הקושי שיש בזה יותר מן הראשון. ונראה לי כי בהעמיק בו העיון ימצא חלוק גדול ביניהם, וזה כי בראשונה אמר שאין למנות כל מה שלמדו החכמים בי"ג מדות אם לא שיבארו הם בעצמם היותו גוף תורה, גם כי דעתו הוא שכל הדברים הנלמדים בי"ג מדות הוא דעת התורה כמ"ש לעיל בשם בעל זוהר הרקיע. אמנם עתה כשאמר שכבר הגיעו בזה הסכלות אל יותר קשה מזה הוא במה שמנו המצות שהם מדרבנן ממש תקנתם וגזרתם ואינם דעת התורה בעבור שמצאו דרש באיזה פסוק ולא בא בי"ג מדות כמו שהביא ממדרש אשר דרשו בפסוק והודעת להם את הדרך וגו' שכוונתו שהפסוק ההוא הוא אסמכתא בעלמא לדרשתם, וכן כל שאר הדרשות הנדרשים בפסוק אשר אינם מובנים מפשטיה דקרא. ובחבורו הגדול גם כן בפ' י"ד מהלכות אבל מנה כל אלה המצות שהוציאו מזה הפסוק למצות עשה של דבריהם. נראה לי שהנכון כדברי

הרב כי מה שנלמד במדרש אין למנות לפי שאינו פשוטו יען כי הדרשה תדרש על אות או תיבה אחת והנה אין נופל בהם שום פשט ר"ל שכל התפשטות והתקשרות הפסוק יחד יורה עליו. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי לא מצאו מדרש יוציא הפסוק מפשוטו זולת מה שנדרש בוהיה הבכור אשר תלד, הנה זה היה מפני שגם כי ידרשו בו דרש לעולם פשוטו הראשון קיים ולא מפני שהמדרש ההוא לא יהיה דבר הפך הפשט. והראיה מאותו שהביא ממש דוהיה הבכור (יבמות כ"ד) דאמר רבא אף על גב דכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי ג"ש ואפיקתיה מפשטיה לגמרי, ופירש רש"י ואפיקתיה לגמרי שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת והכי גמר ליה מרביה, עכ"ל. הנה כי קורא אותו יוצא מידי פשוטו בעבור שלא יתפרש באופן הנראה מהפסוק א"כ המדרש נקרא יוצא מידי פשוטו.

ומה שאמר (ב) כי גם בזה אם היה בא להם בקבלה שהבכור אשר תלד יירש נכסי דודו ואחר כך היו דורשים ג"כ עליו שהגדול מיבם לא היו קורין אותו יוצא מידי פשוטו, זהו לפי סברתו ואין דעתי נוחה הימנה.

ומה שהרבה להביא ראיות (ג) כי ההלכה למשה מסיני הוא כדבר תורה ממש ואיננה ד"ס כאשר כתב הרב, כבר כתבתי למעלה שהרמב"ן לא הבין לשון זה של ד"ס שנהג הרב כי אין כונתו תקנת סופרים רק פירוש סופרים שקבלו למשה מסיני.

ומה שהבין לשון הרב (ד) שכתב בלאו קפ"א שהאוכל טריפה שנתחדש בה אחת מן הטריפות המקובלות שלוקה מדרבנן וחשב שרצונו לומר מכות מרדות כאשר מכים על תקנותיהם, זה אינו רק כונתו שלוקה בטריפות אלו מלקות ממש, ואמרו מדרבנן רצונו כי גם שאלו הטריפות אינם כתובות בתורה כך ספרו לנו החכמים שבא להם בקבלה.

ה ובחבורו הגדול לא חזר בו מאומה. אמנם הרמב"ן חשב שחזר בו לפי שלא כתב שם בפ"ד מהלכות מאכלות אסורות שילקה מדרבנן רק לוקה סתם והנה אין זה חזרה. כי סמך על מה שכבר הקדים בסמ"ק שלו:

סימן ז

נראה לי כי גם כונת הרב בענין הפסוקים שבאו בנביאים היא ממש כדברי הרמב"ן (א) וזה נראה מלשונו שכתב וכבר התבאר שכל מה שתקנו חכמים ונביאים שעמדו אחר מרע"ה הוא ג"כ מדרבנן עכ"ל. הנה שדוקא לתקנות הנביאים קורא דרבנן ולא לכל מה שבא במקראותיהם כי בודאי המצות אשר יצוונו הם ולא באו בפירוש בתורה יש לנו לומר כי היו בקבלה אצלם וכמו שהביא עדותם דיחזקאל לפי שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ב ומה שאמר כי דרשו בפסוק הנביא היקש כמו שעושים בפסוקי התורה, כל זה אין קושיא על הרב לפי שלא דרשוהו לגלות להם הדין אשר לא ידעו אותו זולת הנביא וא"כ אסמכתא בעלמא היא שהרי בקבלה היא אצלם ממשה ולכן אמר רב אשי דפרועי ראש לא מחלי עבודה גם כי איתקש לשתויי יין בפסוק זה של יחזקאל משום דכי גמרי הלכה למיתה לאחולי עבודה לא גמרי וכמו דמסיק התם. וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממשה ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו'. וכמו שהביא הרמב"ן ג"כ ממה שאמר מ"ח נביאים וח' נביאות עמדו להם לישראל ולא פיחתו ולא הותירו וכו'. ואם כן בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו הפסוק.

ומה שאמר עוד (ג) כי הרב טעה באמרו שמד"ס הוא שנדון בעדות שבשטר אחרי כי בא בזה פסוק בנביא כדכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, אני אומר כי אין עליו טענה כלל ואוכיח בראיות ברורות כפי דעתי כי דעת שפתיו ברור מללו. וזה כי אחר שכתב משה על פי שנים עדים ובאה בקבלה מפיהם ולא מפי כתבם א"א לומר שפסוק זה שבא בנביא מוכתוב בספר וחתום והעד עדים יהיה דעת התורה שהרי ההפך אמרה תורה אלא יש לנו לומר שהיא תקנתם. ומה שמקשה שם בפ' השולח על מתניתין שאמרה עדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, לאו דוקא שיהא דאורייתא אלא כלפי שאמר במתניתין שהיא תקנת ר"ג או שאר חכמים אחרים מקודם ר"ג לפי גירסת התוספות לכן אמר והא מימי יחזקאל שקדם לכלם הוא. ואל יקשה בעיניך כי לשון זה מדאורייתא לא יהיה פירושו תורה ממש שהרבה יש כדומה אליו בגמרא וכמו שהביא הרמב"ן ממש בהשגתו הראשונה בשורש הראשון.

ומה שאמר עוד (ד) כי אנו דנין בגיטין בעדי חתימה בלבד, פשיטא כי גם זה הוא דעת הרב שהרי מפורש אמרו שם במתניתין שמפני תקון העולם תקנוהו וכמו שמפרש בגמ' דזמנין דמייתי סהדי א"נ זמנין דאזלי למדה"י. ודע כי אמרם שם במתני' העדים חותמים על הגט לשון גט זה פירושו כל שטרות שבעולם וכן פירשו התוס' רפ"ק דגיטין (דף ב') ומכאן יצא לו לרב שמה שדנין בד"מ בעדות שבשטר הוא כדי שלא תנעול דלת בפני לווין פירוש שאם יצטרך המלוה בבואו לגבות מעותיו להביא העדים שיעידו בפניהם כי ראו אותו שהלוה מעות לפלוני ובזולת זה לא יוכל לגבות ימנעו ולא ילוו מעותיהם

לשום אדם משום דזמנין דמייתי סהדי או אזלי למדינת הים ואין בידו להביאם ויפסדו מעותיו לכן תקנו לדון בהם בעדות שבשטר.

ומה שהקשה מאמרם בכתובות פ"ב (דף י"ח) (ח) עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד, שנראה כי מן התורה הוא שנדון בעדות שבשטר, וכן מה שאמרו בריש גיטין בדין הוא דקיום שטרות לא ליבעי כדאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה וכו', אני אומר כי כאשר ייטיב עיונו על איזה ענין נאמר זה המאמר יראה כי אין תשובה ממנו על הרב כלל. וזה כי שם בפ"ב דכתובות תנן העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנין ואמר בגמרא אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אבל אנוסים היינו מחמת נפשות הרי אלו נאמנים אמר ליה רבא כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד וכי תימא ה"מ על פה אבל בשטר לא והא אמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד. מכאן נראה שמאמר זה מעדים החתומים על השטר וכו' אין משמעו שיש לדון על פי עדותן שבשטר כאילו העידו בב"ד שהרי לא על זה הענין הובא שם בגמרא רק לומר שהעדות אשר העידו בשטר הוא קיים שלא יוכלו לחזור בו או לשנות ממנו מאומה בבואם לפני הב"ד להעיד רק צריך שיעידו בפיהם כאשר כתוב בשטר ממש בלי תוספת וגרעון אחרי שחתמו כאן שמותם. ודוק נמי דקאמר כמי שנחקרה ולא אמר כמי שהעידו בב"ד וכן כשהביא זה המאמר בריש גיטין על כדומה לזה הביאוהו וזה ששואל שם הגמרא לרבא דאמר כי הטעם שהשליח צריך שיאמר בפני נכתב וכו' הוא מפני שאין עדים מצויים לקיימו ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא ומשני לבסוף בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כדר"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשה וכו', ופירש"י וז"ל נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד דלא חציף אינש לזיופי עכ"ל. הנה כי זה המאמר לא נאמר רק לענין שיש לנו להאמין בכל הכתוב בשטר אבל פשיטא שצריך שהעדים יעידו בפיהם כל הכתוב בו, וזהו מן התורה, אמנם מתקנת החכמים היא לדון על פי השטר בלבד זולת ביאת העדים לפנינו. ומפורש אמרו בפ' מי שאחזו (דף ע"א) תניא אם לא יגיד פרט לאלם שאינו יכול להגיד אמאי הא יכול להגיד מתוך הכתב אמר ליה אביי עדות קאמרת שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם. הנה שסתם לן תנא בזאת הברייתא שם זה של עדות ולא חלק בין עדות שבשטר לעדותו של אלם הבא להעיד מתוך הכתב, וגם כי פירש"י שם דלא דמי עדות דאלם על פי הכתב לעדות שבשטר שחתמוהו ביומו דההוא אורחיה להכי, מ"מ דעת הרב הוא שגם שנהגו

כך לדון על פי עדות השטרות מ"מ איננו דין תורה לפי שלא יצאו השטרות מכלל הצווי שקבלו למשה מסיני מפיהם ולא מפי כתבם כי זאת הקבלה משמע בכל עדות.
ומה שאמרו (ו) קיום שטרות דרבנן רצונם הוא שמן התורה לא היה צריך לקיים כדי שלא יחזרו בהם ממה שהעידו דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ששוב אינם יכולין לחזור בהם אבל רבנן תקנו לקיימו. והרב שכתב לשון זה מקיום שטרות דרבנן בריש פ"ו מהלכות עדים וז"ל, כבר בארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לווין ואעפ"כ אין מקיימים שטרות אלא בשלשה, אין כוונת לשון זה כאותו שהביאו בגמרא רק פירושו כך. כבר בארנו שמה שמקיימים העדות שבשטר ומאמינים בו בזולת שיבואו העדים להעיד בפיהם בפני ב"ד הוא כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, ובארו בספרו לעיל בפ"ו מהלכות עדות, ואעפ"כ אין מקיימים אותו העדות שבשטר באותם הדרכים שתקנו לנו לעשות הקיום כדי לאמת השטר היינו שיבואו עדים ויעידו על חתימת אלו אלא בשלשה, והראיה כי זה פירושו ממה שכתב אח"כ שקיום זה הוא כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, ומה נעילת דלת היתה אם היו אומרים כי השטרות אינם צריכים קיום בב"ד אדרבא יותר פתח פתוח ימצאו בזה כל הלווין יען כי כל המלוים ילוו ברצון טוב לכלם אחר שהשטר לא יצטרך עוד לקיימו כדי לגבות בו ויהא שריר וקיים מעת חתימת העדים בו, אלא בודאי כונתו היא כאשר כתבתי.
ומה שאמר עוד (ז) כי מצא דיני נפשות ודיני קנסות בעדות שבשטר, וכמו שהביא מראובן שהיה לו עבד וכו', אין מכאן תשובה על הרב שהרי אין שטר המכר מחייב ראובן למיתה כי אם העדים שהעידו שהכהו.
ומה שהביא ג"כ ראיה (ח) מהאשה שהוציאה גט מן שמעון ונתקדשה לראובן ובא עליה שמעון שהיה בעלה שנהרג עליה, גם מכאן אין תשובה כי מה שנהרג עליה הוא על היותנו יודעים כלנו שהיא מגורשת מן הראשון ויש עדים על קדושי השני. והנה הגט ההוא לא היה מחייבו מיתה אם לא היו עדי הקדושין לשני ועדי הביאה לראשון רק הגט מפרסם לנו היותה מגורשת.
ומה שאמר (ט) וכן בדיני השור והבור וכו' ומחייבין כופר שהוא קנס בראיה של שטר, אנא בעניותי לא מצאתי זה בגמרא.
וגם מה שהביא (י) מההיא דיבמות שנראה שאם היה יוצא שטר לפנינו היינו דנין אותה בחנק, זהו ג"כ כטעם שכתבתי לעיל, בענין ראשון אינו בדין יום או יומים ובענין שמעון שבא על אשתו אחר שנתגרשה ממנו שאין הגט מחייבו מיתה רק העדים הבאים להעיד על הזנות. ודי בזה השיעור בהשריש שרשי זה השורש:

שורש ג

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב לבלתי הכניס במנין ולא יבואו לראות כבלע את הקודש, לפי שפשט הפסוק זה הוא שלא יבואו לראות בעת שהיו מכניסים כלים אל נרתקם וזאת היא מצוה שאינה נוהגת לדורות. (א) וגם כי נרמז בו גם כן אזהרה לגונב את הקסוה, מכל מקום כבר הקדים לנו בשורש ב' שלא יבואו בזה המנין רק אותן המצות שהן מבוארות בפסוק גם שיהיו מן התורה, וא"כ אין צריך להרבות בראיות, שלשון רמז יתפרש בדבר שהוא תורה ממש שגם הרב יודה בזה ואין בו מחלוקת.

ומה שאמר הרמב"ן (ב) כי יש בו מיתה בידי אדם ממה ששנינו קנאים פוגעים בו, לדעתי כי הרב לא חשבו זה למיתה בידי אדם, מאחר שאין בידם לפגוע בו כי אם בשעת המעשה ולא לאחר מכאן.

ומה שהוכיח עוד (ג) מסוגיא דפרק הנשרפים שיש בו מיתה בידי שמים, משם אוכיח שהוא פטור, שהרי אף שאמר שם רב אחא מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקום ונקטול ליה, הלא יש נמי שם סברא אחרת מרב ששת שאמר גבי כהן ששמש בטומאה, ואי ס"ד מחייב מיתה בידי שמים לישבקוהו דליקטל בידי שמים. וגם שכל ראיותיו שהביא להוכיח סברתו נדחו מרב אחא, מ"מ בודאי יש לנו לומר שנמצאו אחרים במיתה בידי אדם ואין בהם חיוב בידי שמים, שאם לא כן אלא שהסברא הזאת מרב אחא היא אמתית ואין בה דבר יוצא מן הכלל מה היה צריך להביא ראיה לכהן ששמש בטומאה שהוא במיתה ממקומות אחרים, כמו שאומר שם אח"כ איתיביה היוצק והבולל וכו', הרי ראיה גדולה היא מתניתוה וכו' שבודאי לא היו הורגים אותו פרחי כהונה אם לא היה חייב מיתה בידי שמים, אלא בודאי יש לנו לומר שהכלל הזה אינו נכון בכל חייבי מיתה, וכמו שנראה גם כן מתוס' שם דבור המתחיל ולא משום טומאה וכו', וגם שהשיב בגונב את הקסוה שהוא במיתה בידי שמים שמא אינו דעת כולם. ועוד נראה בעיני לפרש הסוגיא ההיא שלא אמר על הגונב את הקסוה שהוא במיתה בידי שמים רק אמר שמן התורה הוא חייב מיתת קנאים, שרב ששת הקשה ואמר והא הגונב את הקסוה שאין בו מיתה בידי שמים וקטלינן ליה, ומשני התם נמי יש בו מיתה רמוזה בתורה בידי הקנאים, אבל אם התורה לא רמזה היותו במיתת קנאים לא קטלינן ליה, אחר שאינו גם כן מחייבי מיתה בידי שמים. וכן נראה גם כן מההלכה שם ששואל על מתניתין שאמר הגונב את הקסוה ואמר מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר ואת קשות הנסך והיכא רמיזא ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו. ופשיטא שהבעיא באה

על מה שהוזכר במתניתין ושם לא הוזכר רק שהוא במיתת קנאים, ועל זה שאל היכא רמיזא בו מיתה והשיב לא יבואו וגו', אם כן הפסוק הזה לא רמז לנו רק מיתת קנאים ולא מיתת שמים, כי כן קבלנו שהיא מסורה ביד הקנאים, ולזה כיוון רש"י בפירושו שכתב וז"ל, והיכא רמיזא דשייכא בה מיתה, עכ"ל. ולא כתב שהוא במיתה דלשון שהוא היה במשמע שאחר שגנב הרי הוא בחיוב מיתה לעולם, וזה אינו כי דוקא בשעת המעשה הותר להרגו ולא לאחר מכאן, ולכן אמר דשייכא בה מיתה, דמשמע דיכול להיות שייך בו מיתה בשעה קלה אם ימצאהו בשעת המעשה.

ומה שאמר עוד (ד) כי מה שלא מנו הגונב את הקסוה בהדי שאר שמיתתם בידי שמים בההיא ברייתא דפרק הנשרפין היה לפי שבההיא ברייתא לא מנו רק אותן שמיתתן אינה בידי אדם אלא בידי שמים. זה אינו, שהרי בההיא ברייתא מנו טמא ששמש והוא במיתה בידי אדם, כמו שאמר לעיל מיניה דפרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגזרין, ואין לומר כי הוא טעות נפל בספרים ומן הדין אין לו להיות מנוי עם השאר, שהרי בגמרא כששואל על כל אחד ואחד הנזכרים בברייתא מנ"ל שאל גם עליה, ועוד דלעיל מיניה הביא מקצת הברייתא הזאת להשיב על שאלת כהן טמא ששמש אם הוא במיתה או לא, ואמר מיתיבי ואלו הן שבמיתה טמא ששימש ואח"כ אמר גופא ואלו שבמיתה האוכל את הטבל וכהן טמא שאכל תרומה טהורה וזר שאכל את התרומה וזר ששמש וטמא ששמש וכו', ומדקאמר גופא משמע שבאותה ברייתא שהביא לעיל יש כל הדברים האלה, שכל גופא בא לחדש או להוסיף איזה דבר, א"כ נראה שבאותה ברייתא יש לה להיות גם כן טמא ששמש. והנה זה ממחוייבי מיתה בידי אדם כמו שאמרנו, וא"כ תשובת הרב על בה"ג שהוכיח היותו פטור ממיתה ממה שלא נמנה עם שאר חייבי מיתות בידי שמים בברייתא דסנהדרין גדלה עד לשמים:

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלא יעבוד עוד אינה מצוה נוהגת לדורות, וראייתו שאמר הרמב"ן (א) שממנה נתעורר הרב לעשותה מצות שעה טובה היא מאד, והוא כי בפ"ק דחולין אמר שהלוים נפסלים בשניהם ושם אמר יכול אף בשילה ובבית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת וגו' לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף, הרי בירור שלאו זה על הלוי הזקן לא היה רק במדבר שאז היתה העבודה בכתף ואז נפסל לכל הדברים שהם עבודת הקדש כשוער ומשורר. וכן משמע מפירוש רש"י שפירש יכול אף בשילה ובבית עולמים שאין עבודת לוים אלא שוערים ומשוררים יהו נפסלים בשנים, משמע שבזמן המדבר היו נפסלים אף לאלו.

ומה שדרשו בספרי אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר דמשמע דבמדבר היו כשרים אליהם, זאת הברייתא שלנו חולקת עליה, זה הנשמע ממאמר זה, ולא כמו שאמר הרמב"ן (ב) כי משמעותו הוא שבמדבר הלוי הזקן היה נפסל לעבודת פנים בלבד אמנם אחר הכנסם לארץ לא נפסלו כי אם מנשיאות הארון, שהרי לא הוזכר בגמרא נשיאות הארון כלל ולא שום שאר עבודה רק בסתם שאלו על הלוים אם יהיו נפסלים לעולם בשנים, ומשמע שבכל העבודות היו נפסלים, והשיבו כי פסול זה לא היה כי אם בזמן שהעבודה בכתף שהוא במדבר.

ומה שאמר עוד (ג) כי דוד אחרי טעותו בנשאו הארון על העגלה אמר ללוים שיתקדשו, ושם כתוב ויספרו הלוים מבן עשרים שנה ומעלה, שנראה כי לא היו כשרים לשאת את הארון רק מבן שלשים שנה ומעלה ומנין זה משמע עד בן חמשים דוקא, אני אומר כי אין בפסוק שיעור למעלה רק שיעור למטה, והדברים ככתבן.

ומה שהביא עוד (ד) הפסוקים האחרים הכתובים בדברי הימים על הלוים שהוכשרו פחות מבן שלשים שנראה שהביאם לחזק כוונתו כמו שכתבתי לעיל, ולפי דעתי אין משם סיוע כלל, לפי שאם הוברר יתר על חמשים בעבור שלא היו למשא הארון אז היה לו לדייק כן, אבל על בחרם אותם שהם פחות מבן שלשים לא נשמע גם כן שאותם שהם יתר על חמשים כשרים לזאת הסבה.

ומה שאמר עוד (ה) שאם נאמר שלא יהיה עוד ללוים משא בכתף מימות יאשיהו שגנז הארון על זה לא תהיה מצות שעה מאחר שאינה נגדרת בזמן או במקום וימנה גם כן ולא יעבוד עוד דלוי זקן, פשיטא כי על זה לא תקרא מצות שעה שכן היא סברת הרב גם כן, כמו שכתב הוא עצמו בשם הרב, אבל טעם אמרו היותה מצות שעה הוא מפני שבמדבר היו נפסלים אף להיות שוערים ומשוררים ובשילה ובבית עולמים הוכשרו כמו שמשמע מהמאמר שהביאו בפרק קמא דחולין יכול אף בשילה וכו' ולא מפני שאין עוד ארון לשאת כי על זה לא תהיה מצות שעה.

ומה שאמר עוד (ו) כי אם היתה בטלה זאת המצוה ממשא בכתף תבטל גם כן לאו דלא יסורו ממנו, אמת הוא זה, אמנם הרב לא הוציאה מן המנין כאשר כתב הוא בעצמו שראה במצוה ל"ד שהרי כתב שהכהנים נצטוו לשאת הארון בכתף כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום, וכמו שנכתוב לפנינו בע"ה:

סימן ג

נראה לי שהנכון כדברי הרב שכהן זקן אינו נפסל, מאחר שלא באה האזהרה רק ללוים זקנים. וראיתו מפ"ק דחולין שאמר מומים פוסלים בכהנים ואין שנים וכו' נכונה היא,

ומה שפירשה הרמב"ן ואמר (א) כי זהו דוקא בעבודת הכהונה, אני אומר כי אין אלו אלא דברי נביאות, שהרי בסתם שנו כשר בכהנים פסול בלוים, ופירש אח"כ בברייתא ת"ר כהנים במומים פסולים בשנים כשרים שמשמע כי לעולם הם כשרים בשנים, ואין לומר כי זהו דוקא בזמן המדבר שעדיין לא נכנסו במצות המשא שא"כ הוה ליה לחלק בגמרא מבימים ההם ובזמן הזה, כמו שחלק בענין הלוים הנפסלים בשנים יכול אף בשילה ובבית עולמים כך וכו' והכי נמי בכהנים היה לו לומר יכול אף בשילה ובבית עולמים שיש להם עבודת משא יוכשרו בשנים ת"ל וכו', ולהוכיח שאז הם פסולים בשנים. ואין לומר שאין צורך להוכיח זה, כי מאחר שהם נכנסים תחת הלוים פשיטא כי ישתוו אליהם בכל הדברים, זה אינו כי יש לומר דוקא בזמן המדבר שהיתה עבודת המשא תדירה היו הלוים נפסלים בשנים, אבל בשילה ובבית עולמים שלא יצטרכו למשא רק דרך מקרה כגון בצאתם למלחמה או כדומה לזה לא יפסלו הכהנים אשר נכנסו תחתיהם. ומה שאמר (ב) כי לא נשתנית זאת המצוה שהרי מצינו שהלוים נשאוהו בימי דוד בפעם שנייה בעשותו כהוגן, לפי דעתי זה הוא אחד מכ"ד מקומות שנקראו הכהנים לוים, וכן נראה שהוא דעת הרב שהביא בסמ"ק שלו במצוה ל"ד הפסוק שהוא בדברי הימים בעת שנשא דוד בפעם שנית את הארון, והוא וישאו בני הלוים את ארון האלהים וגו' להוכיח משם גם כן שנשתנית זאת המצוה מהלוים לכהנים.

ומה שאמר עוד (ג) כי לפי דעתו כהנים ולוים כשרים למשא הארון, מאחר שלא כתב רק בני קהת שגם הכהנים בני קהת הם, אמת הוא זה, אמנם לא הוכשרו בזמן אחד כי אם הלוים במדבר והכהנים אח"כ. וכן הוא ג"כ מה שכתוב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון וגו'.

ד והפסוקים שהביא הכתובים בד"ה להוכיח כי לשניהם היא זאת המצוה שאומר כי הכהנים היו מעלים את ארון ה', אינה ראיה שהרי נאמר ג"כ שדוד וזקני ישראל ג"כ היו מעלים את ארון ה', וזה אי אפשר כפשוטו רק פירושו שהיו הולכים בחבורה ובקבוץ להעלותו אבל הנושאים אותו היו הכהנים, וגם כי אומר וישאו בני הלוים פירושו כהנים. ומה שאמר (ה) כי דרש ספרי שאמר והיכן צוה בכאשר צוה הראשון הוא או ג"כ בשני, הנה לפי מה שהביא הרב במצוה ל"ד בסמ"ק שלו לשון הספרי אין ספק כי בפסוק שני לבד נדרש אותה הדרשה, שהביא שם וז"ל, ולשון ספרי כמשפטם כאשר צוהו ה' והיכן צוהו ולבני קהת וכו', וזהו בפסוק שני א"כ שם בלבד דרשוהו, ומה שאמר כי הפסוק השני מדבר בתקון המשמרות גם הרב הודה בזה במצוה ל"ד, ועכ"ז באותו פסוק של

חלוקת המשמרות נרמז כי הם ישאו הארון והוא אמרו לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' וגו'.

ומה שאמר (ו) כי לא ידע זה הבירור מספר יהושע ושמואל שזאת המצוה היא לכהנים אחר המדבר, נראה בעיני כי ברור ומבורר הוא וזה, כי מצאנו ביהושע שהכהנים נשאוהו פעם אחת בעברם הירדן כשסיבבו יריחו, ובשמואל ג"כ יש שהכהנים נשאוהו בעת שדוד היה בורח מפני אבשלום, שנאמר וישב צדוק ואביתר את ארון האלהים ירושלים. ומה שהביא ראיה (ז) מספר יהושע שאמר בהעברת הירדן ויצוו את העם לאמר כראותכם את ארון ברית ה' אלהיכם והכהנים הלוים נושאים אותו, הנה אין משם ראיה כלל, שהרי אין כתוב והכהנים והלוים נושאים רק והכהנים הלוים שפירושו הכהנים שהם בני לוים, ומה שאמר כי זהו דעת חכמים בפירוש זה הפסוק בסוטה שבנסעם מן המחנה גם הלוים היו נושאים אותו, זה אינו, שהרי הם לא הביאו פסוק זה שם באמרם שבכל יום לוים היו נושאים אותו, ומנין לו שמכאן הוכיחוהו ממקומו הוא מוכרח, כי זה הספור אינו על מה שהיו נוהגים קודם כי מה ענין צווי נופל במה שעבר שיאמר וצוו את העם לאמר כראותכם את ארון ברית ה' אלהיכם והכהנים הלוים נושאים אותו אם פירושו שבראשונה היו שניהם במשא ומה ענין זה לכאן. אמנם לפי דרכנו יתבאר היטב כל הפסוק, וזה כי צוו את העם לאמר כראותכם את ארון ה' אשר הכהנים הלוים נושאים אותו בעת העברת הירדן ואתם תסעו וגו' והוצרך להעירם על השתנות הזה שהכהנים לבדם ישאוהו שאם לא כן היו חושבים כי אין להם לנסוע ממקומם אחרי שאין זה כדרך שאר פעמים שהיו הולכים בנסוע הארון במשא הלוים ויחשבו כי אין זה עת נסיעה רק איזו מצוה עליהם לשעה ואח"כ יפרקו הארון לתתה ללוים לכן העירם שילכו אחריהם כי אז הוא מסע המחנות, ומה שאמרו חכמים כי בכל מקום היו הלוים נושאים הארון הוציאוהו ממה שהיו רגילין במדבר שהלוים היו נושאים אותו ולא מצינו שנלקחה מהם זאת המצוה עד עתה בעת העברת הירדן, ולכן אמר כי בכל יום היו הלוים נושאים אותו, וראיה עוד שלא הוציאוהו מזה הפסוק שהרי אמרו בכל יום לוים נושאים אותו, ואם ראייתם מזה הפסוק היה להם לומר כהנים ולוים שהרי גם כהנים כתיב בזה הפסוק, אלא בודאי מאמרם נסמך על מנהג המדבר עד עתה ביום אשר עברו הירדן כי אז ראינו שנשתנית לכהנים ולא למבראשונה.

ומה שאמר (ח) כי מה שהכהנים נשאו הארון בימי שלמה היה להכניסו בבית קדשי הקדשים כי הלוים אינם נכנסים שם, א"כ הוא כדבריו למה לא התחילו לשאת אותו

הלוים במצותם ובהגיעם אל בית המקדש יתנוהו לכהנים להכניסו לבית קדשי הקדשים, אלא בודאי זה היה על כי זאת המצוה ניטלה מהם וניתנה לכהנים.

ומה שהביא ראיה (ט) מאמרם בג' מקומות נשאו הכהנים את הארון דמשמע לפי דעתו כי בכל שאר מקומות המצוה על הלוים מלבד שלשה אלו, אני אומר כי אין זה במשמע אבל כונתם היא כי בשלשה מקומות מצינו שאחר המדבר נשתנית זאת המצוה מן הלוים לכהנים, וקשיא לי על זה המאמר שהרי מצינו כי בד' מקומות נשאוהו, והוא בימי דוד כשהיה בורח מפני אבשלום בנו, כמו שנאמר בשמואל וישב צדוק ואביתר את ארון האלהים ירושלים, ולפי מה שפירש רד"ק ביהושע בענין סבוב יריחו לא קשה כלל, לפי שהוא כתב שם כי גם שהם ד' מקומות מ"מ משא הארון בימי דוד כשהיה בורח ובימי שלמה בהכניסו אותו לקדש הקדשים שניהם בכלל החזירוהו למקומו, אבל לפי מה שפירש רש"י בזה המאמר בסוטה כי לא נקרא החזירוהו למקומו רק בימי שלמה, א"כ היאך אמרו ג' מקומות והלא ד' הם, ולפי דרך הרב גם כן שהביא במצוה ל"ד פסוק שבד"ה והוא, וישאו בני הלוים את ארון האלהים להוכיח כי אז כהנים נשאוהו, יהיו א"כ חמשה מקומות ואנכי לא ידעתי מה אשיב. וכלל דברינו כי לאו של לא יעבוד עוד דלוי זקן בטל ולא יבא במנין מפני שלא נהג רק בזמן המדבר כי אז היה נפסל לכל עבודת המקדש, כמו שנראה מלשון הגמרא בפ"ק דחולין שאמר יכול אף בשילה ובבית עולמים ופירש"י וז"ל, יכול אף בשילה ובבית עולמים שאין עבודת לוים אלא שוערים ומשוררים יהיו נפסלים בשנים. ואם בזמן המדבר היו כשרים הלוים הזקנים להיות שוערים ומשוררים שהיה עת משא הארון ולא נגזר עליהם שלא לבא לשום עבודה פן יהרסו לשאת את הארון כ"ש וכ"ש בשילה ובבית עולמים שאין שם משא הארון שיכשרו אלא בודאי במדבר היו נפסלים גם לשוערים ולמשוררים בהיותם זקנים, ולכן שאלו אם יהיה כן בשילה ובבית עולמים, והשיבו כי דוקא במדבר היה זה בזמן שהעבודה בכתף כלומר דמשום כך נגזר עליהם פן יהרסו לשאת הארון, אבל בשילה כי אין שם משא הארון לא נפסלו לשוערים ולמשוררים. ומה שדרשו בספרי ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר, שמשמע כי במדבר היו כשרים לשאר עבודות חוץ ממשא הארון, הנה הגמרא שלנו חולקת על זה והגמרא שלנו עיקר. וכן ראיתי אחר כך במזרחי בפרשת בהעלותך על פסוק ולא יעבוד עוד שבסוף דבריו כתב שזאת הברייתא חולקת על ההיא דספרי. ונחזור לדברינו ונאמר כי לאו של לא יעבוד עוד בטל, ולא מפני שנשתנית מצות משא וניתנה לכהנים כאשר חשב הרמב"ן על הרב, רק לפי שכתוב לעבוד עבודת וגו' ודרשינן לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף

שאז היו פסולים אף לשאר עבודות ובשילה ובבית עולמים הוכשרו, וכן נראה בפ"ק דחולין מלשון הרב בפירוש המשנה ובפ"ג מהל' כלי המקדש והעובדים בו:

סימן ד

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאין להביא בזה המנין רק המצות הנוהגות בכל הדורות ולא אותן שנעשו פעם אחת ולא תעשינה יותר. לפי שדרשת חכמים מתרי"ג מצות הוציאוה מפסוק תורה צוה לנו משה מורשה דמשמע שכמנין תורה צוה לנו משה בירושה לעשות ואם נביא במנין זה הפרשת אבנים גדולות לכתוב בהן את התורה וכן ברכות וקללות שבהר גריזים ועיבל לא תהיינה כלן מורשה שהרי אלו לא נצטוינו לעשותם בכל דור ודור. ומה שאמר (א) כי חנוכת המזבח בודאי היא מצוה לדורות כמו שכתוב בפרשת ואתה תצוה וכו', הנה דעתי מסכים עם סברת בעל זוהר הרקיע שכתב כי אין ראוי להכניסם במנין לפי שאין בו תוספת ענין שיקרא מצוה אלא בתמידים שהם חובה בכל יום ומתחילין אחרי בנין המזבח אחד בבקר ואחד בערב. וקשיא לי על כל מוני המצות למה לא הכניסוה בלאוין כי בם היה ראוי להכניסה ולמנותה ללאו שלא להתחיל חנוך המזבח אלא בתמיד של שחר שהרי היא משנה בפ' התכלת שאין מחנכים את המזבח אלא בתמיד של שחר ובודאי לדורות היא בכל עת אשר יחנכו את המזבח. ושמא היא אחת מחלקי מצות המזבח או הקרבנות ולא תבא במנין כמו שכתב הרב בשורש י"א.

ומה שאמר עוד (ב) כי אף המשכן בהקמתו ובית המקדש בהבנותו היו צריכים לחנוכה כמו שעשו הנשיאים, אני אומר כי חנוכה זו אינה נוהגת לדורות לא מינה ולא מקצתה שהרי מה שעשו הנשיאים דרך נדבה עשו, והראיה מלשון חכמים בנשיאים שאמרו מה ראו להתנדב תחלה לפי שהיו יראים וכו' כמו שהביא רש"י בפ' נשא, הנה נראה כי דרך נדבה הביאו הקרבנות ההם וא"כ אין כאן מקום לומר שנוהג לדורות מאחר שהוא בידם להתנדב או שלא להתנדב והקרבנות שהקריבו בימי שלמה על חנוכת הבית גם הם דרך נדבה היו. ועוד ראיה ברורה הביא בעל זוהר הרקיע בפרשו מצוה זו בעשה קכ"ז שכתב וז"ל ועוד שהנראה מהגמרא הוא שאותה חנוכה אינה נוהגת לדורות כלל לא באותן שיעורים ולא בשיעורים אחרים שכך אמרו בפרק קמא מחגיגה (ו') על מה שאמרו ב"ה שהראיה מעה וחגיגה שתי כסף ולמדו אותה מהנשיאים שריבה הכתוב בשלמים יותר מעולות וב"ש לא רצו ללמוד מחנוכה זאת אמר שם ב"ש מאי טעמא לא אמר כבית הלל דנין דבר הנוהג לדורות מדבר הנוהג לדורות ואין דנין דבר הנוהג לדורות מדבר שאינו נוהג לדורות. וזה הלשון מוכיח שהחנוכה של נשיאים אינו נוהג לדורות

לא באותן שיעורים ולא בשיעורים אחרים שהרי לא אמר אין דנין שיעור הנוהג לדורות משיעור שאינו נוהג לדורות אלא אמר דבר שאינו נוהג לדורות שהדבר כולו אינו נוהג חובה לדורות שאין בו מצוה שאפילו תאמר שהדבר הוא נוהג אלא שאין השיעור נוהג מ"מ איך שישתנה השיעור צריך שיהיו השלמים יותר מהעולות כמו שהיו בימי משה וא"כ היה להם לב"ש ללמוד משם שהרי רבוי השלמים על העולות נוהג לעולם, עכ"ל.

ומה שהביא ראיה עוד (ג) מפרק התכלת דקאמר מלואים הקריבו בימי עזרא, נראה לי כי משם ממש ראיה שלא היו חייבים להביאם רק בנדבתם עשו מה שעשו שאם היו חייבים להקריב מלואים הן רב הן מעט מה היתה תמיהתו של רבי יוחנן בפסוק כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש שתמה ואמר חטאת עולה היא פירוש שמוסף דר"ח עולה הוא כדכתיב ובראשי חדשיכם תקריבו עולה ואמר שם רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה, ואם היו חייבים להקריב מלואים איך לא העלה על דעתו שפר החטאת הזה היה להקריבו אחר המלואים שעשו מקודם כדרך שעשו בימי משה שהקריבו עגל בן בקר לחטאת אחר המלואים כמו שכתוב בתחלת פרשת שמיני. ואין לומר שר' יוחנן לא ידע שפרשה זו על בית שני נאמרה שא"כ כשמשיב רב אשי עליו לא היה לו לומר בזה הלשון מלואים הקריבו בימי עזרא דמשמע שאין שום חולק שעל בית שני נאמרה שהיה בימי עזרא אלא כך היה לו לומר פרשה זו בימי עזרא היא ומלואים הקריבו בימיו כדרך וכו' ועוד שלא היה לו לומר בזה הלשון מלואים הקריבו דמשמע שהקריבום בנדבתם ולא בתורת חובה. וגם תשובות אחרות הביא בעל זוהר הרקיע בזה עיין שם.

ומה שאמר (ד) שיתאמת עוד זה ממה שאמר יתברך זאת התורה, אין משם ראיה כלל לפי שבזה הפסוק רצה לכלול כל הקרבנות שנצטוה משה בהר סיני בין לדורות בין לשעה וזו היא כוונת הפסוק ויגיד עליו רעו הפסוק הבא אחריו.

ה ומאמר רז"ל דפרק לולב וערבה וכן אותו דירושלמי דשביעית אין פירושם כדעת הרמב"ן כי מנא ליה לחלק ולומר שהשיעור והסדר ההוא אינו נוהג לדורות אבל מצות מלואים תנהוג, אלא בודאי כוונתם היא שכל ענין מלואי הכהנים שנעשה אז שבעת ימים אינו נוהג לדורות כלל.

ומה שאמר (ו) כי בימי עזרא הקריבו מלואים על המקדש ועל המזבח כאשר הביא מפסוק בראשון באחד לחודש וגו' ומפסוק שבעת ימים תעשה שעיר חטאת וגו', כבר השיב עליו בעל זוהר הרקיע שכתב וז"ל ואין כן דעת החכמים ז"ל שהם לא אמרו מלואים הקריבו בימי עזרא על הקרבנות הנזכרים בפרשת הגד את בני ישראל את הבית, והוא

פר ביום הראשון ובשבעת הימים שעיר ופר ואיל לחטא את המזבח ולא הוקשה להם כלום בזה שהרי הדבר מוכיח שזה הוראת שעה היה על פי הדבור שהרי בימי משה חטאו המזבח שבעת ימים בפר חטאת ובימי עזרא היה פר חטאת יום ראשון ויום שני שעיר חטאת ופר ואיל לעולה, אבל הוקשה להם מה שכתוב בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת וגו' ולקח הכהן מדם החטאת ולא מצינו במוספי ראש חודש פר חטאת ועל זה הקשו חטאת עולה היא ובא רב אשי ואמר שאין זה פר של מוסף ראש חודש אלא של מלואים והוא העגל שהקריבו ביום שמיני של מלואים שהיה ראש חודש כמו שנזכר בשבת בפרק ר"ע (דף פ"ז:) שאמר שם אותו היום נטל עשר עטרות והקריבו עגל בן בקר לחטאת כן הקריבו בימי עזרא בר"ח פר חטאת וכן פירש"י ז"ל שם בגמרא ועל כרחנו על אותו עגל של שמיני סמכו רב אשי לא על הפר שהיו מחטאים בו המזבח בימי משה כל שבעת ימי המלואים לפי שכבר נתחטא המזבח שבעת ימים בפר בן בקר לחטאת יום ראשון ושעיר חטאת ופר ואיל לעולה ששה ימים כמו שהזכרתי למעלה. ומה שכתוב אחר כך וכן תעשה בשבעה בחדש מאיש שוגה ומפתי וכפרתם את הבית, כבר דרשוהו שם ואמרו בשבעה אלו שבעה שבטים שחטאו אע"פ שאינן רובו של קהל, בחדש אם חדשו ואמרו חלב מותר, מאיש שוגה ומפתי מלמד שאין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, וא"כ רב אשי שאמר מלואים הקריבו בימי עזרא לא לחטא המזבח היה כמו שכתבו רז"ל שכבר נתחטא וא"כ אין לנו ראיה מהגמרא בחנוך המזבח ומלואו שיהיה מצוה לדורות. וגם אני אומר כי מה שאמר רב אשי מלואים הקריבו בימי עזרא לא בתורת הזבח מלואים שהיו בימי משה אמר כך שהרי העלו בגמרא יצאו מלואים שאינן נוהגין לדורות אלא רצונו לומר שעל פי הדבור נהגו באותן מלואים וכן כתב הרב ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות לפי שדעת החכמים הוא שכל מה שנעשה ביום שמיני למלואים היה לשעה, שכן אמרו בפרק כל המנחות (נ"ט) על מנחת שמיני שעה מדורות לא ילפינן, ושם אי אפשר לומר שעל השיעור בלבד נאמר אלא המנחה עצמה והוא הדין לשאר הקרבנות שבאו חובה לאותו יום לא היו חובה לדורות ואם עשאום בימי עזרא כדעת רב אשי ע"פ הדבור היה ולא בתורת חובה. ובפרק איזהו מקומן (דף נ"ו) אמר והא כתיב בשלו את הבשר פתח אהל מועד וגו' קדשי שעה שאני. וכן בפרק טבול יום (דף ק"א) בשעיר ר"ח שנשרף, ובאמת שרש"י ז"ל פירש בפרשת יחזקאל שהמלואים שהקריבו בימי עזרא הוא אותו הפר שהיו מחטאים המזבח בימי משה והפר הזה שהקריבו בימי עזרא בר"ח הוא אותו הפר ואע"פ שנראה מפשט הכתובים שכבר נתחטא המזבח שבעת ימים קודם ר"ח. אבל הרב ז"ל כתב שזה הפר הנזכר כאן בר"ח

הוא אותו פר הנזכר בפרשת הגד, ומה שכתוב בשבעה לחדש יפרש הרב ז"ל שבעת ימים רצופים כנזכר בפרשת הגד. ואין כן דעת רז"ל. ולפירוש הרב ז"ל היאך יאמר וכן תעשה על פר החטאת בשבעת ימים והלא לא היה אלא יום ראשון כמו שכתוב שם בפרשת הגד ומה שפירש בגמרא הוא דעת החכמים ז"ל. וגם הוא ז"ל פירש בפירוש יחזקאל כי השעיר שהיו מקריבין היה ע"פ הדבור מדברי רז"ל נראה שכל הכתוב ביחזקאל נעשה בימי עזרא והמפרשים נסתפקו בזה אם הוא לעתיד, עכ"ל.

ז ומה שהביא עוד ראיה מההיא דפ"ק דיומא כיצד הלבישן שנראה כי לעתיד לבוא יצטרכו למלואים וכן יהיה גם כן המקדש חדש והמזבח חדש וכך עשו בימי עזרא, כבר הוכחנו שבימי עזרא לא הקריבו מלואים עליהם ואף אם לתחיית המתים יצטרך מלואים עליהם מ"מ כתב בעל זוהר הרקיע שלא יבאו במנין לפי שאין לנו להביא במנין רמ"ח מה שיתחדש בתחיית המתים.

ומה שהליץ עוד על בעל בה"ג בהביאו במנין (ח) פרשת ויחל משה ואמר שהיא פרשה מלמדת לדורות להתפלל בעת צרה, אני אומר כי אין צריך שהרי כבר בא לנו צווי להתפלל בכל יום והכל בכלל בין עת צרה בין עת הרווחה.

ט גם על פרשת תרומת המכס שאמר כי אולי סבר בה"ג שהיא מלמדת לדורות כן בכל מלחמת רשות, כבר השיב בעל זוהר הרקיע בפרשו זאת המצוה בעשה רי"ו שכתב וז"ל. ואני לעניות דעתי אומר שאין כל זה אמת, שהרי בפירוש אמרו רז"ל כי תרומת המכס אינה נוהגת לדורות. ובמנחות פרק התודה (דף ע"ז:) שנינו מכולן היה נוטל אחד מעשרה שנאמר והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה'. ובברייתא בגמרא ילפינן לה מתרומת מעשר ואקשינן ולילף מתרומת הקדש של מדין כלומר שהיתה אחד נפש מחמש המאות, ודחו זה ואמרו דנין תרומה הנוהגת לדורות מתרומה הנוהגת לדורות ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות. ואי אפשר לדחות בכאן ששיעורה אינה נוהגת לדורות אבל היא עצמה נוהגת כמו שהיה דוחה הרב ז"ל בחנוכת המזבח כמו שכתב למעלה שא"כ היה לו ללמוד ממנה מה שהוא נוהג לדורות והוא שאין לה שיעור קבוע כמו שהיתה רוצה הברייתא ללמוד זה מהבכורים שאין להם שיעור וכדתניא נאמר כאן תרומה ונאמר תרומה בבכורים מה להלן אין לה שיעור אף כאן אין לה שיעור, וכיון שדחו שלא ללמוד מתרומת מדין לא השיעור הכתוב בה ולא שאין לה שיעור מפני שאינה נוהגת לדורות למדנו שאין תרומת המכס נוהגת כלל בתורת חובה ואינה באה במנין. ואני תמה מהרמב"ן ז"ל שהביא ראיה לתרומת המכס שהיא נוהגת לדורות ממה שכתוב ויקח משה ואלעזר הכהן את הזהב מאתם וגו', שזה לא נאמר בתרומת המכס

אלא בקרבן שהקריבו פקודי החיל איש אשר מצא כלי זהב ואותו זהב היה זכרון והיה קרבן בא על הרהור עבירה כמו שהוא מוזכר בשבת פרק במה אשה יוצאה (דף ס"ד) ובמסכת כלה. אבל תרומת המכס לאלעזר הכהן היתה כשאר מתנות כהונה. ומזה תצא לנו קושיא על הגאון ז"ל שמנה תרומת המכס שהרי לא מנו תרומת המכס בכלל מתנות כהונה שא"כ היו כ"ה מתנות וזאת היתה להם למנות שהיא יותר גדולה מלוג שמן של מצורע וכיון שלא מנו אותה אינה נוהגת כלל ואינה נכנסת במנין, עכ"ל. וזה מה שרצינו לבאר בשורש הזה:

שורש ד

סימן א

נראה לי כי עליו להביא ראיה (א) שפסוק זה של והתקדשתם שמנה בה"ג לא יהיה צווי כולל, שאף אם הוא אותו שבשמיני האמור אחר ענין שרצים מ"מ מנא ליה כי עליהם דוקא נאמר שמא הוא על כל המצות שבאו בתורה ויהיה פירושו והתקדשתם בפרישת אכילת שרצים וגם בקיום שאר המצות כי קדוש אני כשם שקדושתו כוללת כל הדברים כך יש לנו לומר בקדושתנו.

ומה שאמר עוד (ב) כי ואנשי קדש תהיון לי אינה מצוה רק הבטחה, זה רחוק הוא מדעתי שהרי מה שאמרו עליו בברייתא מוכיח בבירור שהיא מצוה שכן אמר כשהקב"ה מחדש מצוה לישראל מוסיף להם קדושה. והכוונה בזה היא כי בקיום המצוה ההיא עם שאר המצות יקראו קדושים ואין חלוק אצלן בין לשון זה למה שתקן הרמב"ן.

ומה שאמר (ג) כי זה העשה נמנה הוא במנין כשבות דשבת ויום טוב שנמנה הלאו וגם העשה וגם כן בשרצים יהיה לאו ועשה, זהו לפי שיטתו שפירש עשה של והתקדשתם בשרצים דוקא אמנם אנחנו לא נודה בו רק כי הוא צווי כולל ולא יבא במנין.

ומה שאמר (ד) כי לאו של וערפכם לא תקשו עוד מיוחד להיות שומעים הנביאים, לא כן אנכי עמדי בפירוש זה הפסוק שהרי לא הוזכר שם מאומה מענין שאלת אות או מופת או טענם אחר הנביאים רק אדרבה נראה כי הוא צווי כולל לבלתי הקשות את ערפנו בקיום התורה בכללה שכן נאמר למעלה ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' ושם מונה והולך קיום כל המצות שכן הוא אומר לשמור את מצות ה' ואת חקותיו וגו', ואין זה דומה לאל תפנו אל האלילים שמנה הרב כי משמעות הפסוק בודאי הוא דבר מיוחד.

ומה שהליץ על בה"ג (ה) שמנה לאו דלא תסור מפני חומרו בכל המצות שמוסיף לאו בהן, אם כן ימנה גם הצוויים הכוללים כמו קדושים תהיו וחבריו מפני חומרו בכל

המצות שמוסיף בהן עשה כי הוא חמור מהלאו כמו שאמרו בכתובות בפרק הכותב לאשתו (דף פ"ו) בד"א במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאומר לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו. והרמב"ן הרגיש שאין בהתנצלותו ממשות ולכן אמר כי הנראה אליו בזה הוא שהפסוק ההוא יהיה הבטחה ולא לאו או אם נפשך לומר שהוא לאו הוא בענין ע"א בלבד מוסיף על לאוים רבים ואזהרות הרבה שנאמרו בה ואם כן לא יבא במנין כי די באחת מהם, ודי בשיעור הזה בזה השורש:

שורש ה

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלא להכניס בזה המנין הלאוים שבאו לנתינת טעם כי הם לא יזהירו על דבר. ומה שאמר (א) כי לאו דלא יסור גם כי הוא טעם אר' שמעון בסנהדרין שהוא נדרש ללאו בפני עצמו לאסור שלא ירבה אפילו כאביגיל אני אומר כי אם תדקדק היטב בזאת הסוגיא תראה כי מה שדרש רבי שמעון פסוק זה ללאו הוא מפני שסבר שאיננו טעם שכך אמר שם במשנה לא ירבה לו נשים אלא י"ח רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, רבי שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה א"כ למה נאמר לא ירבה לו דאפילו כאביגיל. וקא בעי בגמרא למימרא דרבי יהודה דריש טעמא דקרא ורבי שמעון לא דריש והא איפכא שמעינן להו וכו' ומשני בעלמא רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא דקרא מה טעם לא ירבה משום דלא יסור ור' שמעון אמר לך מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא א"כ לכתוב קרא לא ירבה ולשתוק ואנא אמינא מה טעם לא ירבה משום לא יסור לא יסור למה לי אפי' אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אלא מה אני מקיים לא ירבה דאפילו כאביגיל. הנה שר"ש סובר דטעם לא ירבה אינו לא יסור לפי שדעתו הוא כי יש לנו לדרוש טעם לפסוק מעצמנו גם שלא נכתב בו טעם וא"כ לאו זה לא איצטריך לטעם אלא בא ללאו בפני עצמו לומר שאפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה ולא ירבה משמעו דאפילו כאביגיל. אבל רבי יהודה שסובר שזהו טעם אל לא ירבה לא יכול לדרוש ממנו דאפילו אחת ומסירה את לבו שלא ישאנה שמאחר שבא לטעם לא יבא ג"כ ללאו ולכן אמר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו.

ומה שאמר עוד (ב) כי לדברי הרב שאינו מונה לאוי הטעמים ראוי הוא שנאמר כי אינו אסור בח"ל להחזיר גרושתו אחרי שנשאת לפי שנאמר ולא תחטיא את הארץ דמשמע דוקא בארץ, נראה לי שאין זו קושיא עליו שמה שאמר הכתוב ולא תחטיא את הארץ

של נחלה הוא לפי כי שמה היו באים עתה ועליה היה צריך להזהיר ופשיטא שאף בכל מקום שיהיו תנהג זו המצוה שכבר הורונו בקבלה כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ וכדאיתא במתניתין בפ"ק דקדושין (דף ל"ו) וזו חובת הגוף היא. בזה הדרך יתפרש גם כן פסוק ולא תחניפו את הארץ ולא תטמאו את הארץ אשר אתם יושבים בה.

ומה שאמר עוד (ג) שכבר מנה הרב לאוין שהם בנותני טעם, אני לא ראיתים, ואם מנאם תמה אני עליו שהוא ישרש שרשו. אבל לפי דעתי כי כל הלאוים שמנה לא יסבור בהם היותם טעם ולכן ימנם.

ומה שהביא עוד (ד) ההיא דיומא בפרק כ"ג שנראה שאינו טעם רק כאשר יפרש הפסוק היותו טעם והוא שישים בו שי"ן, שאני התם לפי שיש לדרשם ללאוין בפני עצמם שיבואו למנוע איזה דבר ולכן לא אמר היותם טעם רק לאוין מיוחדים, אבל כשאין הלאו בא להזהיר על דבר כגון אותם שהביא הרב לא נגזור עליהם היותם לאוין אף כי לא יתבאר מהמקרא היותם טעם.

ומ"ש עוד (ה) כי לאו של לא תגלה ערותה האמור באשת הבן לפי דרכו של הרב איננו רק לטעם והנה מצינו שהחכמים דרשוהו לחייב עליה לאחר מיתת בנו, נ"ל כי אין הלאו טעם אלא אשת בנך היא הטעם וכן הוא פירוש הפסוק ערות כלתך לא תגלה כי רעה גדולה היא זאת יען שהיא אשת בנך ומ"ש אח"כ פעם אחרת לא תגלה ערותה בא לחייב אחר מיתת בנו כמו שדרשו חכמים וגם כי דרשו מאשת בנך שהוא הטעם ואמרו לא אמרתי אלא כשיש לבנך אישות בה פרט לאנוסה ולשפחה ונכרית, הנה לא אמרו שלשון זה של אשת בנך יבוא לחייב או לפטור את אלה רק אמר כי לשון אשת בנך פירש לנו שהלאוין האלה מכלתו הן דוקא כשיש לבן אישות בה.

ומה שאמר עוד (ו) כי אביו ואמו קלל הוא טעם ואפילו הכי נדרש למקלל אותם לאחר מיתה, נ"ל שאין זה טעם כלל שאיך נאמר שאביו ואמו קלל יהיה טעם למה שאמר איש אשר יקלל וגו' והרי זה כאומר האוכל חזיר לוקה מפני שאכל חזיר שזה אינו טעם ולכן פירשוהו רבותינו למקלל אותם לאחר מיתתם. ומה שמפרש הוא בו כי הוא טעם ורוצה לומר מות יומת לפי שקלל אביו ואמו כי זו היא נבלה גדולה, העיקר חסר מן הספר כי זה איננו כתוב.

ומה שאמר עוד (ז) כי גם לאו ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה שצריך שנאמר כי הוא טעם לדעת הרב ומ"מ למדו ממנו אזהרה למסית וגם הרב מנאן, כבר אמרתי כי במה

שאין בהם לדרוש דבר נאמר כי הם טעם ולא יבואו במנין אמנם כשהחכמים דרשו בו איזו דרשה הרי בררו כי הוא לאו ואינו טעם ולפיכך יבא במנין.
ומה שאמר (ח) כי יש בתורה טעמים אמנם הם כשיבואו בלשון עשה, אני אומר כי גם בלשון לאו יבואו הטעמים כאשר הוכחתי לעיל.
ומה שאמר עוד (ט) כי ולא תחטיא את הארץ הוא נדרש בספרי להזהיר ב"ד על כך ואיננו טעם בלבד כמו שחשב הרב, נ"ל שאין למנותו לפי שכבר נצטוו הדיינים להזהיר את העם ולהישירם בדרך ישר ולמחות ביד עוברי עבירה כי לכן נצטוינו למנותם בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר לראות את משפט העם ומעשהו ולשום העקוב למישור בכל הדברים כמו שכתב הרב בריש הלכות סנהדרין ואם כן נכפלה האזהרה עליהם בזה המקום ולא יבואו במנין. אמנם חייבי מיתות או מלקות אינן נכללים בזה הצווי של הדיינים והוצרך צווי להם בבירור בתורה לומר שמצוה עליהם להרוג או ללקות החייב שדבר גדול הוא זה להתיר שפיכות דם האדם, וגם מלקות לפעמים בא לידי מיתה ולכן אמר ר' ישמעאל בפ"ק דסנהדרין (דף ב') במשנה ראשונה כי היה צריך ב"ד של כ"ג כמו בדיני נפשות, ולא תקחו כופר ולא תחמול ולא תגורו שהביא ג"כ כל אלו הוצרכו למנותם כי הם צוויים על הישרת הדיינים את עצמם ואינם נכללים בזולתם.
ומה שכתב עוד (י) כי לאו של ולא תזנה בא לאזהרה לשוכב עם הקדשה שלא למדנו לו אזהרה ממקום אחר, נראה לי שאין צריך אזהרה אחרת כי די בלאו דלא תהיה קדשה שלשון זה משמע שיזהיר בין לאיש בין לאשה שהרי לא אמר לא תהיי קדשה שמשמע שידבר עם האשה רק לא תהיה קדשה שרוצה לומר שענין הקדשה לא ימצא בישראל ואם האדם יבא עליה הרי הוא עובר זה הלאו וכן האשה.
ואיני צריך יותר להשיב על מה שאמר (יא) כי לאו של ולא תזנה יבא להזהיר אף על האשה הזונה כי כבר הוכחתי שאין צריך לאו אחר כי לא תהיה קדשה כולל שניהם.
ומה שאמר עוד (יב) שאם הם למדו אזהרה לאשה הזונה מפסוק אל תחלל את בתך להזנותה לא ידע באיזו מדה הביאוה, נ"ל כי בודאי גם משם הביאוה כמ"ש הרב בלאו שנ"ה כי אזהרת לא תהיה קדשה הוכפלה בלשון אחר, והוא אמרו אל תחלל את בתך להזנותה וכו', ואין אנו צריכים למדה ממדות התורה בזה, כי כך הוא נדרש אל תחלל את בתך להזנותה וכו' בא להזהיר את האב שלא ימסרנה שלא לשם אישות, וגם פירושו בתך אל תחלל להזנות את עצמה, זהו הנראה מלשונם שם בספרי באמרם אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר את בתו שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות ולא הוציאוה מסיפא דקרא שהוא ולא תזנה הארץ רק על רישא דקרא דרשו כן

ואדרבה ולא תזנה הארץ דרשוהו שם לומר שעון הזנות יגרום שהארץ מזנה את פירותיה ומשם ממש מובן כי איננו לאו בפני עצמו רק טעם ללאו האמור והיא דרשה גמורה ולא אסמכתא.

ומה שאמר עוד (יג) כי בספרי וביבמות דרשו ומלאה הארץ זמה אזהרה למזנה וזונה ממה שאמר שם רבי אליעזר בן יעקב אומר מתוך שהוא בא על נשים הרבה וכו', אני לא כן אחשוב שהרי פסוק ומלאה הארץ אינו אזהרה כי לא בא בלשון מניעה רק הוא הודעה ופירוש לרישיה דקרא שאמר אל תחלל את בתך להזנותה אמר כי הטעם הוא לפי שאם הותר לנו לבעול זונה כאשר יראה בעיניו תמלא הארץ זמה שמאחר שהוא לא יזכור על מי בא וגם היא לא תזכור ממי קבלה נמצא אב נושא את בתו.

ומה שאמר עוד (יד) כי הברייתא דספרי שאמרה כי ולא תזנה יבא להזהיר על פנוי הבא על הפנויה אפילו בהיותם כשרים או אתיא כר' אליעזר ואינה הלכה או מיירי בפנוי הבא על הפנויה שהיא פסולה. נ"ל דאתיא ככולי עלמא משום שזה שאמרו חכמים כי אין הלכה כרבי אליעזר בפנוי הבא על הפנויה שעשאה זונה בהיותם כשרים היינו לפסלה לכהונה אבל לענין אחר זונה נקראת, ומה שתמהו שם בגמרא כשאמר יכול בפנוי הבא על הפנויה ואמר והא לזנות כתיב אין פירושו שלשון זנות לא יפול לעולם כי אם באסורים רק כוונתם היא שלשון זה של לזנות בבת כהן על כרחך הוא באסורים דוקא. והראיה שזונה האמורה בכהנים אין משמעה כשאר זונה שבתורה ממה שאמר בפרק הבא על יבמתו (דף ס"א) במתניתין כהן הדיוט לא ישא איילונית אלא אם כן יש לו אשה ובנים רבי יהודה אומר אע"פ שיש לו אשה ובנים לא ישא איילונית שהיא זונה האמורה בתורה. ובכאן יש לשאול מה היה צריך להאריך ולומר שהיא זונה האמורה בתורה די כשיאמר שהיא זונה, אלא לכך נקט זה הלשון לומר שאף אם האיילונית אינה נחשבת זונה בעלמא מ"מ היא זונה האמורה בתורה לגבי כהנים כלומר שגם היא תחשב זונה לגבם. וכן כתב ג"כ המזרחי בפרשת קדושים על פסוק אל תחלל את בתך להזנותה שזהו דעת הרב והביא ראיה ממה שכתב הרב בפרק י"ח מהלכות אסורי ביאה וז"ל, מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לו איסור השוה לכל וכו'. ועוד כתב אח"כ הבא על הפנויה אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אע"פ שהיא במלקות לא נעשית זונה ולא נפסלה, וכן גבי אתנן זונה בהלכות אסורי מזבח כתב איזהו אתנן זונה הא ליך דבר זה בשכרך אחד זונה נכרית או שפחה או ישראלית שהיא ערוה עליו או מחייבי לאוין אבל הפנויה אפילו היה כהן אתננה מותר. ואילו לגבי אל תחלל את בתך להזנותה פירש

בפ"ב מהלכות נערה בתולה שזה הפסוק מדבר באב שלא ימסור בתו פנויה לכל מי שיבא עליה שלא לשם אישות, ואמר כי הנה דבריו בזה המקום סותרים זה את זה, כי בראשונה כתב שזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לו איסור השוה לכל וגבי אל תחלל את בתך להזנותה פירש שהאב לא ימסור את בתו שלא לשם אישות לכל מי שיבא עליה. ומשמע אם כן דאפילו בפנוי ופנויה קרינן ביה לשון להזנותה. אלא שיש לנו לומר כי זה שאמר הרב שזונה האמורה בתורה היא הנבעלת לאסור לה איסור השוה לכל היינו דוקא זונה האמורה לגבי כהן ולגבי קרבן אתננה אבל בזולתם יש לשון זנות אפילו בפנויה ופנוי כמו שכתוב מצח אשה זונה, ויחשבה לזונה, הכזונה יעשה את אחותנו, שכל אלה פירושם המופקרות לזנות אצל מי שיהיה ואפילו יהיו כלם כשרים, ומפני שהרגיש זה הראב"ד לא השיג על הרמב"ם בזה ע"כ כוונתו.

ומה שהביא עוד (טו) ברייתא דספרי האמורה לגבי לא תהיה קדשה שנראה כי אין דעתה כדעת בעל התרגום והוכיח משם שקדשה היא העומדת על אם הדרך לזנות עם כל אדם רחוקים וקרובים ומשום ביאת הפסולים יקראנה הכתוב קדשה, אני תמה עליו כי מנא ליה שהברייתא ההיא עיקר שמא כי דברי בעל התרגום עיקר, ואדרבה מדבריו יש להקשות לכל הדעות כי התרגום למשה מסיני נאמר כדמשמע בפרק קמא דמגילה:

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלא יחלל הוא הטעם. ומה שאמר הרמב"ן (א) שלא ידע טעמו, נ"ל שהטעם הוא בזה האופן, כי התורה התירה לכ"ג להקריב כשהוא אונן וזהו ומן המקדש לא יצא שאין לו לצאת שמ"מ הוא יכול להקריב אפילו כשהוא אונן מפני כי על זה לא תקרא עבודתו מחוללת, וכן פירשו הרב בסמ"ק שלו בלאו קס"ה.

ומה שאמר עוד (ב) כי לא יקח ולא יחלל גם כי נדרש לטעם דרשוהו גם כן ללאו, אתה המעיין פקח עיניך וראה כי לפי דעתי חלוק גדול יש בין לאו של לא יחלל זרעו שהביא לשאר לאוין הבאים לטעם, כי אף גם זאת שזה בא לטעם כאשר נראה מסוגית ההלכה דפרק עשרה יוחסין שהביא מכל מקום אין הלאו הזה כשאר הלאוין שבאו לטעם בלבד. כי בשלמא בשאר הלאוין שהביא הרב שהם טעם בלבד הוא לפי שאי אפשר שיבאו רק לתת טעם אל האמור למעלה ולא לתוספת ענין כמו ולא תחטיא את הארץ האמור בלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה כי פירושו שהוא מחטיא את הארץ כשישוב לקחתה, וכן ולא תזנה הארץ האמור על אל תחלל את בתך להזנותה, פירושו כי הארץ תזנה את פירותיה לעשותם במקום אחר כשתחלל את בתך להזנותה, וכן כל השאר

שהביא בשרשו, אבל לא יחלל זרעו האמור על אלמנה וגרושה אי אפשר לפרשו באופן זה, כי אין לומר בו שהוא מחלל זרעו בעת שלוקחה דהיינו בשעת הקדושין שהרי אף אם קדשה ע"י זה לא חלל זרעו כל זמן שלא בא עליה ולכן ראו לעשותו לאו גם כן מלבד שבא לטעם.

ומה שאמר עוד (ג) שאותם שהם טעמים בלבד אינם באים בלשון לאו רק בלשון עשה, כבר השיבותי עליו למעלה והוכחתי כי יבאו בשני הפנים.

ומה שאמר עוד (ד) כי רבותינו נחלקו בלאו זה של ולא יחלל אם הוא טעם או לאו ולדעת רבי אלעאי בשני של זבחים הוא לאו לכ"ג וסתמא דגמרא התם כוותיה, נ"ל כי טעם רבי אלעאי שלא רצה ללמוד מולא יחלל כהן הדיוט שלא יצא חלל לא היה מפני שסובר שולא יחלל יהיה מניעה לכ"ג וא"כ אין כהן הדיוט במשמע, כי גם הוא סבירא ליה שהפסוק הזה הוא שלילה, ומה שלא למד ממנו כהן הדיוט משום דאיכא למימר שגם הוא אם לא יצא לא חלל והא דאזהר לכהן גדול משום דבדידיה אצטריך למשרייה דלא תימא מתוך חשיבותו וקדושתו יתירה הוא פסול אונן, וכן פירש"י התם, וא"כ כולי עלמא סברי היות הפסוק הזה שלילה ולא מניעה ואם תמצא לומר שדעת רבי אלעאי הוא כפירושו לומר דסבירא ליה שהוא מניעה מי אמר לו שהלכה כמותו. והנה אין שם סתמא דגמרא כוותיה כי מה ששאל אח"כ שם בסמוך על אונן ואמר היכן מוזהר אילימא מומן המקדש לא יצא חלול בגופיה כתיב ביה אלא מהן הקריבו וכו', לאו למימרא דסבירא ליה לסתמא דגמרא דלא ילפינן מולא יחלל אלא לתנא דבי רבי ישמעאל קא מקשי שלמד דאונן מחלל מק"ו דבעל מום והופרך הק"ו ורבייה במה הצד השוה שבהן שהן מוזהרים ואם עבדו חללו אף אני אביא אונן שמוזהר ואם עבד חלל והשתא קא בעי על זה היכן הוזהר לפי סברת ר' ישמעאל אילימא מומן המקדש לא יצא חלול בגופיה כתיב ביה פירוש ואין צריך להוכיח שיחלל מהצד השוה שהרי מפסוק זה עצמו אנו מדייקים אזהרה וחלול שאנו אומרים הא אחר שלא יצא חלל, דנראה כי צריך לצאת ואם לא יצא חלל. ומשני אלא להכי הוצרך לתנא דבי רבי ישמעאל להוכיח שחלל מהצד השוה לפי שלא למד אזהרתו מומן המקדש רק מהן הקריבו וסבירא ליה דלא נוכל למילף חלול מניה כמו שפירש"י שם וזו היא פירוש סוגית ההלכה דהתם. ולפי דעתי כי מה שכתב דסתמא דגמרא אתיא כרבי אלעאי הוא מפני שחשב כי פירוש מה שאמר בגמרא חלול בגופיה כתיב ביה ר"ל בכ"ג ולא תילף מיניה לכהן הדיוט מאחר שהפסוק הזה בא למניעה, א"כ מכאן נראה דסבירא ליה לסתמא דגמרא שאין ללמוד מומן המקדש לא יצא, ונ"ל כי זה הפירוש איננו, שאין זה דרך הגמרא כשירצה לומר

דלגופיה אתא ולא למילף מיניה דבר אחר כי היה אומר ההוא לכ"ג אתא. ועוד אם היה כפירושו למה סתמא דגמרא הקשה זאת הקושיא על רבי ישמעאל ולא על בר פלוגתיה דרבי אלעאי כשהוכיחו מומן המקדש לא יצא שהוא לעיל מיניה. ואפילו אם הייתי מודה לדבריו דסתמא דגמרא דזבחים הכי סבירא ליה שאין להוכיח חלול מומן המקדש לא יצא מאי אולמיה דהאי סתמא מהאי סתמא דסוף פרק אלו הן הנשרפים שהוכיחו מומן המקדש לא יצא. ועוד אני חוזר ואומר כי זה אי אפשר לומר שיהיו שניהם סברת סתמא דגמרא דא"כ קשיא סתמא אסתמא, אלא על כרחנו יש לנו לומר כי ההיא דזבחים איננה סברא דסתמא דגמרא אלא לרבי ישמעאל קא אמר הכי אבל ההיא דסנהדרין ודאי סברא דסתמא דגמרא היא שהרי לא הובא שם שום מחלוקת בענין זה עד שנוכל לומר בו כי ראיית מומן המקדש לדעת אחד מהם קאמר לה וליה לא סבירא ליה.

ומה שאמר עוד (ה) כי ולא יחללו האמור גבי כהן הדיוט אינו נדרש לחכמים לטעם בלבד כי דרשוהו גם כן ללאו וגם הרב מנאו בלאו, נ"ל שאין מזה תשובה כלל על הרב, לפי שהוא סובר כי ולא יחללו האמור כאן אינו טעם רק אזהרה בפני עצמה שהרי באמרו קדושים יהיו לא שמענו על איזה דבר בא הצווי הזה ומה היא הקדושה הזאת, דאי שלא יטמאו למתים הרי כבר אמור בתחלת הפרשה. לכן הוסיף ואמר ולא יחללו לומר כי הקדושה הזאת שצויתיך עליה הוא שלא יחללו דהיינו שלא יעבדו בהיותם טבולי יום.

ומה שאמר עוד (ו) כי לפי הברייתא דספרא נראה שלא יחלל הוא טעם אל ומן המקדש לא יצא ומשום הכי לוקה שתים אחת משום לא יצא ואחת משום לא יחלל, אני לא ידעתי מנא ליה שילקה שתים כי לפי מה שכתב הרב בשורש התשיעי אין אדם לוקה שתים על איסור אחד ואפילו אם היו שניהם לאוין גמורים כ"ש כאן שהאחד הוא טעם.

ומה שאמר עוד (ז) כי זאת האזהרה היא לכל כהן לבלתי הניח העבודה אף בלא סבת מת, כל זה אמת, וגם הרב מודה בו, כמו שנראה ממה שכתוב בלאו קס"ה.

ומה שאמר עוד (ח) כי מדרש דספרא בפסוק זה של ומן המקדש לא יצא אינו כמדרש הגמרא דסנהדרין, דמספרא משמע כי לא הוזהר מכאן רק בשעת העבודה, ומסנהדרין משמע שבא להזהיר עליו אפילו שלא בשעת העבודה שלא יצא אחר מתו אבל ולא יחלל אליבא דכ"ע הוא לאו שלא יניח העבודה ויצא, ואמר שהרב חשב ליחדם יחד ושזה אי אפשר. נ"ל כי אם תדקדק היטב בדברי הלאו בלאו קס"ה תראה כי אלו שני המדרשים מסכימים יחד על הנכון, לפי ששם כתב בסוף זה הלאו וז"ל, אף על פי שכל לאו מאלו הלאוין שהן נכפלים בכ"ג ענין נוסף כמו שבארנו הנה אין בזה רבוי מנין המצות למי שיבין מה שהקדמנו, לפי כי גופיה דקרא הוא שלא יעשה דבר מזה בשעת

העבודה, עכ"ל. הנה כי הוא פירש מה שאמרו בסנהדרין שלא יצא אחר מתו שהוא בשעת העבודה, וכן כתב גם כן בחבורו הגדול בהלכות ביאת המקדש פ"ב שלאו של ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת העבודה. ולא נצטרך לדחוק עצמנו בפירושו שפירש כי דרשת סנהדרין נאמרה על ולא יחלל, כי גם שאמרוה על ומן המקדש לא יצא כאשר נראה מהגמרא אין כאן סתירה כלל. והנה א"כ ולא יחלל ישאר לנו לטעם כדעת הרב, גם לא נצטרך לומר בההיא דסנהדרין שתהיה אסמכתא רק דרשה גמורה היא. וראיתי לרב ר' אליה מזרחי בפירושו של רש"י בפרשת אמור על פסוק ומן המקדש לא יצא שהקשה ממה שכתב הרב בפ"ח מהלכות כלי המקדש וז"ל מת לו מת אינו יוצא אחריו ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש עכ"ל. למה שכתב בפ"ב מהל' ביאת המקדש וז"ל, וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת עבודה בלבד עכ"ל. שמלשון ראשון משמע שלעולם אינו יכול לצאת אחר מתו, ומלשון שני משמע כי אינו אסור אלא בשעת העבודה. ותירץ שדין לשון הראשון אינו מן התורה רק דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא ודין לשון השני הוא מן התורה. ואני אומר כי זהו גם כן כשיטת הרמב"ן וצ"ל שאין זה כוונת הרב. אמנם ישוב הלשונות הללו הוא בזה האופן, שהדין שכתב בהלכות כלי המקדש לא יצא לנו מפסוק ומן המקדש לא יצא דההוא בשעת העבודה קא מיירי כאשר פירש בהלכות ביאת המקדש, רק מפסוק והכהן הגדול מאחיו כאשר הוא בעצמו הביאו שם שפירושו שצריך הכהן הגדול להיות מובדל משאר אחיו במעלה ובכבוד ולא ינהוג בזיון בעצמו לצאת אחר מתו ושאר דברים שהביא שם. ומה שכתב בהלכות ביאת המקדש ודאי הוא נדרש מומן המקדש לא יצא כי נאמר בשעת העבודה שלא יניחנה וילך. והוזהר א"כ מן התורה בשעת עבודה מזה הפסוק של ומן המקדש משום כבוד העבודה ובפסוק הכהן הגדול מאחיו הוזהר גם כן מן התורה בכל הזמנים משום כבודו ומעלתו, ובזה יתיישבו שתי הלשונות האלו. ולא שנאמר שהאחד הוא אסמכתא כי זה לא הוזכר בגמרא, ומן התימה הוא לומר בדבר שדרשו בגמרא על איזה פסוק היותו אסמכתא אם לא אמרו הם בעצמם כדרכם בשאר המקומות שאמרו קרא אסמכתא בעלמא הוא. ואף אם תמצא לומר שאין דרכם לומר קרא אסמכתא בעלמא הוא רק כאשר הוקשה איזו קושיא על דרשתם מחכם אחר וכיון שלא הוקשה להם לא אמרו בו קרא אסמכתא בעלמא הוא, אני אומר אדרבא כי מאחר שלא הוקשה להם ממקום אחר, א"כ בודאי דרשה גמורה היא ואין עליה חולק. ועוד אני אומר כי מסוגית ההלכה דפרק כהן גדול הוא מוכרח שדרשתם שם היא דרשא גמורה ולא אסמכתא, וזה ששאלו שם בגמרא לר"מ דאמר במתניתין שכ"ג שמת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הם

נכסים והוא נגלה הם נגלים והוא נכסה ואמר שפיר קאמר ר' יהודה שאמר כי אינו יוצא כלל מן המקדש ללכת אחר המת משום שנאמר ומן המקדש לא יצא. ואם מאמרם שם היה אסמכתא בעלמא מה היא זאת הקושיא שמקשה מר' יהודה לר"מ והלא הפסוק הזה לשניהם הוא אסמכתא בעלמא ולא שייך ביה למימר שפיר קאמר ר' יהודה, ואין לומר דשפיר קאמר ר' יהודה פירושו שפיר גזר, שא"כ לא היה משיב בגמרא אמר לך רבי מאיר אי הכי לביתו נמי לא כי בביתו אין שם מת וליכא למגזר, גם לא היה צריך לפרש הפסוק לדעת רבי מאיר שאמר אלא הכי קאמר ומן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא וכיון וכו' מאחר שאינם רק אסמכתא בעלמא, דאין שיטת הגמרא לדייק כל כך על אסמכתא כמו שכתבו התוס' בסוטה בריש פרק אלו נאמרים. לכן מכל אלו הטעמים לבי אומר לי כי הוא דרשה גמורה בשעת העבודה כאשר כתבתי. ועתה אחזור על דברי הרמב"ן.

ומה שהביא עוד ראיה (ט) שההיא דסנהדרין היא אסמכתא ממה שלא אמרו חכמים בכהן משוח מלחמה גם כן שהוזהר מללוות את מתו מזה הפסוק הנאמר גם כן עליו, נ"ל כי זאת אינה קושיא כי מה שהזהיר לכ"ג בזה הפסוק שלא ילוה את מתו הוא בשעת העבודה כמו שכתבתי וכל הכהנים הוזהרו בזה ואפילו הדיוטות כל שכן המשוח מלחמה שהוא בזאת האזהרה.

ומה שהביא עוד ראיה (י) מהירושלמי שאומר שרבי שמעון סבירא ליה כי אינו מוזהר מן התורה מצאת אחר מתו ואמר רבי יוסי בר בון בשם רב הונא דמתניתא מסייעא ליה, נראה לי שאין מכאן ראיה כלל דמאן לימא לן שהלכה כרבי שמעון ואי משום דמתניתא מסייע ליה זאת אינה ראיה שהלכה כמותו דהא איכא שם באותה המשנה ממש חולק שהוא רבי מאיר דסבירא ליה שאינו יוצא מן המקדש. עוד אני תמה מהגרסא הזאת שהביא בשם הירושלמי שאמר מסייע ליה לר"ש, כי בירושלמי שלפני אינה בזה האופן ונ"ל שהיא מוטעת וזה מב' טעמים, האחד שהרי במתניתין יש חולק כמו שכתב וא"כ זה אינו סיוע, ועוד כי מאחר שר"ש הוא חולק על רבי מאיר ועל רבי יהודה א"כ הוא תנא ולא היה צריך שיבוא אמורא לחזק דבריו ולומר מתניתא מסייע ליה, כי על אמורא הוא דרך הגמרא לאמרו ולא על התנא שהאמורא צריך סיוע אמנם התנא נאמר עליו תנא הוא ופליג. ולפי דעתי כי הגרסא הנכונה בזה היא כאשר מצאתי בירושלמי שלנו גם שאף בו נפלו טעיות אחרות הנני מעתיק לך כאן אות באות וז"ל, כ"ג מקריב אונן ולא אוכל דברי ר"מ. רבי יהודה אומר כל אותו היום. ר"ש אומר גומר כל העבודה שיש בידו ובא לו. בין ר"מ לר"ש חדא. בין ר' יודא לרבי שמעון חדא. בין ר"מ לרבי יהודה הכנסה. רבי יעקב בן דוסתאי מפסיק ביניהון רבי מאיר אומר היה בפנים היה יוצא היה בחוץ

לא היה נכנס. רבי יודא אומר היה בפנים היה נכנס היה בחוץ לא היה נכנס. ר"ש אומר גומר כל העבודה שיש בידו ובא לו, רבי יוסי ברבי בון בשם רב הונא מתניתין סיוע לר"ש לקיש ומן המקדש לא יצא עמהם אין יוצא יוצא הוא אחריהן הן נכסים והוא נגלה ויוצא עמהם עד פתח העיר דברי ר"מ רבי יודן אומר אינו יוצא מן המקדש שנאמר ומן המקדש לא יצא יצא לא היה חוזר, עכ"ל. פירוש מה שאמר רבי יוסי ברבי בון בשם רב הונא מתניתא סיוע לר"ש לקיש אין זה רבי שמעון האמור למעלה במחלוקת כי אותו הוא תנא רק רבי שמעון בן לקיש שהיה אמורא, ואומר כי זה החכם רבי יוסי מתניתא ליה פירוש שונה לו מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה באופן זה ומן המקדש לא יצא עמהן אינו יוצא וכו' עד דברי ר"מ רבי יודן אומר פירוש הוא רבי יהודה דמתניתין אינו יוצא מן המקדש שנאמר ומן המקדש לא יצא יצא לא היה חוזר, פי' היה מוסיף על משנתו יצא לא היה חוזר כי שמא כך קבלה מרבו או שמעה מחבריו, זהו דעתי בזה הירושלמי. ועתה אחזור על דברי הרמב"ן, ומה שהביא עוד ראיה (יא) מהתוספתא שאומרת שאין ומן המקדש לא יצא אלא בשעת העבודה, כבר כתבתי שזהו גם כן דעת הרב בסמ"ק שלו וגם בחבורו הגדול, ואין סתירה בדבריו כלל.

ומה שאמר עוד בסוף דבריו (יב) כי ולא יחלל יבא במנין, כבר הוכחתי שהוא טעם כדעת הרב ולא יבא במנין, ובדין לא הביאו הרב בספרו:

סימן ג

א **נראה לי** שהנכון כדברי הרב כי ולא תטמאו את הארץ הוא טעם ולא מניעה. ומה שאמר הרמב"ן שהוא מניעה כמו ולא יטמאו את מחניהם הבא אחר אזהרת וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, נ"ל שיש הפרש ביניהם, כי לא תטמאו את הארץ מבואר הוא שהוא טעם וכמו שהביא הרב מלשון ספרי, אמנם ולא יטמאו את מחניהם אינו טעם רק אזהרה כדאיתא במכות ריש פרק אלו הן הלוקין (דף י"ד:) דקאמר בשלמא הבא למקדש טמא כתיב עונש וכתיב אזהרה, עונש דכתיב את מקדש ה' טמא ונכרתה אזהרה ולא יטמאו את מחניהם, הרי מבואר שהגמרא פירשו ללאו ולא לטעם וא"כ בדין הכניסו הרב במנין.

ומה שאמר עוד (ב) כי לפי דעתו ולא תטמאו את הארץ לא יבא במנין מפני שהוא לאו שנכפל בארץ, נ"ל כי מלבד זה לא יבא במנין מפני שהוא טעם.

ומה שאמר עוד (ג) כי ולארץ לא יכופר לדם הוא מניעה ממה שאמרו חכמים בכתובות ושכחה גם כן בה"ג, נ"ל שמה שלא מנאוה הוא לפי שאין זה אזהרה על דבר חדש שהכל

שב על מצוה אחת והיא שהזהירנו מקחת כופר לנפש רוצח ומעצמנו נשמע שכ"ש שלא נמחול לו בלי כופר כגון אחר עריפת העגלה.
ומה שאמר עוד (ד) כי ולא תטמא את אדמתך היא לאו כמו שאמרו בספרי להזהיר בית דין על כך, נ"ל שאם זה הוא דעת הכל א"כ בודאי מכאן יהיה השגה על הרב שלא הכניסו במנין ושמא יש בו דעות אחרות שסוברים שאינו לאו ולכן לא מנאו הרב.
ומה שאמר עוד (ה) שאלו הלאוים הם מניעות כפולות בארץ, נ"ל שהם כלם טעמים מלבד אותם שהוזכר בהם היותם לאוין. ודי בשיעור הזה בזה השורש:

שורש ו

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שכל המצות שיש בהן עשה ולא תעשה יש למנות שתיהן. (א) ומה שהביא הרמב"ן העשה והלאו שנאמרו בענין אכילת הב"ח טהורים ואמר כי שם אין למנות העשה שהרי אין מצוה באכילתם. נ"ל שאין זו תשובה עליו כלל כי הרב לא אמר שהמצוה היא האכילה רק הבדיקה וההבדלה בין הטהורים לטמאים כאשר כתב בבירור בסמ"ק שלו בעשה קמ"ט. וז"ל שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה (ועוף) השחוטים והוא שיהיו מעלה גרה ושוסע שסע ואז יהיו מותרים לאכלם והיותנו מצווים לבדוק אותם באלו הסימנים הוא מצות עשה והוא אמרו יתברך זאת החיה אשר תאכלו וגו'. ועוד כתב בסוף המצוה וז"ל. והענין במצוה זו שאנו מצווין לבדוק הסימנים האלו בבהמה וחיה ואין מותר לאכלן זולת זה והדין הזה הוא מצוה, עכ"ל. ועוד כתב בעשה קנ"ב בענין מצות בדיקת סימני דגים וז"ל והענין באמרנו זאת מצות עשה מה שזכרתי לך והוא היותנו מצווים לדון באלו הסימנים ולומר שזה מותר לאכלו וזה אינו מותר לאכלו כמו שאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה, והבדלתם אמנם תהיה בסימנים, עכ"ל. הרי לך מפורשת כוונתו שהמצוה איננה האכילה רק הבדיקה וההבדלה בהם.
ומה שאמר עוד (ב) כי כוונת חכמים כשאמרו בהם זאת מצות עשה היא לומר שיעבור על הטמא בלאו ועשה, נראה לי כי זה אינו שאם כן לא היו צריכים החכמים ההם לומר בם זו מצות עשה כי מבורר הוא שלשון תאכלו הוא עשה ומה באו להשמיענו אלא בודאי לכך אמרו בהם זו מצות עשה להעירנו על זאת המצוה היוצאת מלשון תאכלו שהכונה היא בבדיקתם שמעצמנו לא היינו מבינים אותה. אחר כך מצאתי שכן סובר גם כן מהר"ר דוד ויט"ל בתחלת כתר תורה שלו שחבר כי זהו הטעם בכל המקומות שאמרו בהם החכמים זו מצות עשה או זו מצות לא תעשה, שכתב וז"ל. ואיכא למידק בספרי אמאי תני בקצת מהמצות כגון הנך תרתי האי לישנא דהוו מצות עשה ולא תעשה וכמה

מצות עשה ולא תעשה איכא בתורה ולא תני בהו הכי ומאי שנא, ותו אמאי תני לגבי הלאוין דהוו מצות לא תעשה כגון הא דתני ולאחיך לא תשיך זו מצות לא תעשה הא בהדיא כתיב בפסוק הלאו, ותו אמאי תני להו לחוד זו מצות עשה וזו מצות לא תעשה לערבינהו ולתנינהו וליתני הכי לנכרי תשיך עשה ולא תעשה וכן בכולן. ולתרץ הכל בחד תירוצא אית לן למימר דתני בהני דהוו מצות עשה משום דבהני איכא למטעי ולמימר דהוו לאוין הבאין מכלל עשה, וכן בכל דוכתא דתני בהאי גוונא אית למטעי כן ולומר דהוי לאו הבא מכלל עשה או דילמא הוי טעם למצוה וכיוצא בזה לכך תני בהו הכי לומר שהן מצות ממש ולאוין ממש, אבל במקום שאין לטעות ולומר דלא הוי מצוה שמפורש בפסוק ונראה ממנו שהיא מצות עשה או מצות לא תעשה ואין בו מקום לטעות לא תני בהו הכי ולכך תני בהנך תרתי נמי פירוש בנשיכה ובנגישה דהוו מ"ע ולא לאוין הבאין מכלל עשה, דיקא נמי דקתני מצות עשה ולא קתני עשה כדאמרינן בעלמא לאו הבא מכלל עשה עשה, ומש"ה קתני גם כן בלאו דהוי מצות לא תעשה לומר זו כמשמעה וזו כמשמעה פירוש כגון הא דתני לנכרי תשיך זו מצות עשה כמשמעה לנכרי ולא לישראל והא דתני ולאחיך לא תשיך זו מצות לא תעשה כמשמעה לאחיך ממש והיינו טעמא דלא ערבינהו ותנינהו כי היכי דלא ליטעי לומר עשה ולא תעשה כחד מילתא הוא ולישראל קאי תרווייהו קמ"ל דהאי לחוד והאי לחוד פירוש האי לעכו"ם והאי לישראל וכן בכלן, עכ"ל. אמנם קשיא לי על הרב במצות בדיקת דגים שנראה מהגמרא דחולין פרק ואלו טרפות (דף ס"ו:) כי לשון תאכלו הנאמר בהם לא בא לומר שיש מצוה בבדיקתם שכן אמרו שם ת"ר ממשמע שנאמר אכול את שיש לו שומע אני אל תאכל את שאין לו וממשמע שנאמר אל תאכל את שאין לו שומע אני אכול את שיש לו ולמה שנאן לעבור עליו בעשה ולא תעשה. הנה נראה מכאן שהצווי שבא בדגים הטהורים לא בא לומר שנבדוק בסימניהם דאם כן היאך אמר ממשמע שנאמר אל תאכל את שאין לו שומע אני אכול את שיש לו והא איצטריך לכתבו כדי לצוות עלינו מצות בדיקתם. ומה שאינו שואל כך בגמרא גבי בהמה וחיה שכתב בהם את זה תאכלו ואת זה לא תאכלו משום דהתם הלאו בא לאסור אותם שיש להם סימן אחד של טהרה ואיצטריך דסד"א שיהיו מותרים, אמנם בדגים שבפסוק לא תאכלו אוסר אותם שאין להם שום סימן טהרה לא סנפיר ולא קשקשת לכן תמה עליו ואמר שלא היה צריך הלאו או אם היה כותב הלאו לא היה צריך העשה. ונחזור לדברינו ונאמר כי שמא גם הרב הרגיש בזה ולכן הביא בזאת המצוה עוד ראיה שניה ממה שאמר הכתוב והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה. ובחבורו הגדול בפ"א מהל' מאכלות אסורות הוציא מצות בדיקת סימני כל הב"ח מפסוק

זה ומפסוק אחר ג"כ שלא הביאו בסמ"ק שלו שכתב וז"ל, מצות עשה לידע הסימנים המבדילים בהן בין בהמה חיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן שנאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל, עכ"ל. ולפי דעתי מה שלא רצה להביא שם ראיה ממה שאמר הכתוב בהם תאכלו כמו שכתב כאן בסמ"ק שלו משום שהיה צריך להאריך ולפרש כי תאכלו היא מצות עשה כדאיתא בספרי. אבל הפסוקים שהביא הם מבוררים מעצמם כי בבדיקתם מדבר.

ומה שאמר עוד (ג) כי גם במצות לנכרי תשיך ואת הנכרי תגוש טעה בהם הרב במנותם למצוה ואינם כי אם לעבור עליו הישראל בעשה ולא תעשה, נראה לי שהם מצות אחרי שאמרו שם בספרי זו מצות עשה כי כן נראה פירוש זה הלשון כמו שכתבתי לעיל.

ומה שהביא ראיה (ד) מפרק איזהו נשך דמשמע שההלואה ברבית לנכרי אינה מצוה, הא ודאי קושיא היא איך הניח הגמרא שלנו ופסק כספרי. ומה שהליץ בעדו מהר"ר דוד ויט"ל בתחלת כתר תורה שלו שחבר שאמר כי דרך הרב לפסוק כירושלמי או כספרא וספרי כשיש בגמרא דבר סתום לא פורש או שיש חולקים בדבר ולא איפשיטא כמאן כמו שכתב גם כן מהררי"ק בשורש ק' כי דרך הרב לפסוק כירושלמי כשהגמרא מעמיד משנה או ברייתא בשינויא דחיקא, וכאן לא נתברר בגמרא דאיזהו נשך אם היא מצוה או לא, אני אומר שברור הוא כשמש מלשונם דפרק איזהו נשך שאין בו מצוה בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא. דללישנא קמא הרי מבואר שאין בו מצוה שכן אמר מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו לא נצרכה אלא דאפילו רבית דנכרי ושם הקשו בגמרא על זה הדעת ממה שכתוב לנכרי תשיך ותירצו במסקנא דה"ק לנכרי אתה יכול ליתן הרבית אבל לישראל לא ולעבור עליו בעשה ולא תעשה. הנה שמלשון ראשון דהגמרא נראה בבירור שאין בו מצוה. ומה שהשיב רבי דוד ויט"ל שאין לסמוך על זה משום דשינויא דחיקא הוא דאף אם האמת יהיה כן בפירוש הפסוק מכל מקום משמע מיניה שאין בו איסור רק רשות וא"כ הוא למה אמר קרא לחונן דלים יקבצנו, אני אומר כי דבריו אלה אינם תשובות, כי מה שאמר דהוי שינויא דחיקא זה אינו שהרי תשיך הוא מהפעיל ועל כרחך יוצא כרובם שאם לא כן היה אומר תשוך ולא כסברת רבא שהקשה ואמר לנכרי תשיך מאי לאו תשוך ויהיה מצות עשה שסברתו הפוכה היא בזה כאשר כבר תירצו עליו בגמרא. גם מה שאמר שאם כן למה יענש מאחר שהוא רשות, אינה קושיא שהרי אף אם הורשה על כך לא על זה נאמר בהיותו עושה חסד ומשפט וצדקה בארץ, כמו שמצינו ביפת תואר שהותרה לו ומכל מקום סמך הכתוב שם פרשת בן סורר

ומורה לומר כי סופו להוליד בן סורר ומורה וכמו שאמרו חכמים (קדושין כ"א:) לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ואם כן מלישנא קמא הוברר כי אין בו מצוה. ומה שאמר עוד שמלשון שני נראה בבירור כי הוא מצוה וזה כי שם אמר בגמ' אם כסף תלוה את עמי עמי ונכרי עמי קודם וכו' ושאלו שם פשיטא ומשני לא צריכא דאפילו לנכרי בריבית ולישראל בחנם, ואם לא היתה מצוה להלוות לעכו"ם בריבית פשיטא שעמי קודם שהרי הוא מצוה להלוות לישראל ולא לנכרי אלא מכאן משמע שיש מ"ע בנכרי להלוות לו ברבית ולכן אמר קרא דאפילו הכי מצות עשה דהלואת ישראל קודמת למצות עשה דלנכרי ברבית. אני אומר דלעולם בנכרי אין בו מצוה והאי דאיצטריך קרא למימר דעמי קודם הוא משום דסד"א שמאחר שזהו עשיר לא יתחייב להלוות לו בעת צרכו שאם הוא צריך למעות ימכור מנכסיו ובפרט כאן שהנכרי היה רוצה ללוות ממנו ברבית ויהיה לו בזה חסרון כיס קמ"ל דאפילו הכי הישראל קודם דאי לא תימא הכי דקרא דעמי אפילו בעשיר קא מיירי ולאו דוקא בעני לא היה צריך להזהיר שבהיות עני ישראל ונכרי שעני ישראל קודם קל וחומר הוא ומה אם אפילו כשהם כלם ישראלים יש עניים שקודמים לעניים אחרים כמו שאמרו ענייך ועניי וכו' כל שכן עני ישראל ונכרי שהעני ישראל יקדם. ואין לומר כאן לא צריכא דאפילו לנכרי ברבית ולישראל בחנם דפשיטא אם יהיו שניהם מצוה שמצות הישראל קודמת ממה שראינו שאפילו בהיות שניהם ישראלים ושניהם מצוה יש קודם לחבירו לכן נאמר בודאי כי אין בהלואת נכרי ברבית מצוה לפי הגמרא דילן. ומה שאמר עוד שאם אינה מצוה למה הוצרך הפסוק לומר שעמי ונכרי עמי קודם תיפוק לן מנבלה שכתוב בה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי ודרשו חכמים בפרק כל שעה (דף כ"א:) ובפרק כל הבשר (דף קי"ד:) להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי שזה אתה מצווה להחיותו וזה לא, אם כן כל שכן יהיה ישראל ונכרי שיקדם ישראל לנכרי ולמה לו אם כסף תלוה את עמי למדרשיה, אני אומר דאף כי הלואת הנכרי ברבית היא רשות איצטריך קרא לרבויי שתקדים הלואת ישראל להלואת נכרי ברבית משום דהוה אמינא דוקא לגבי נבלה שלא היה בה ריוח כל כך במכירתה כמו שכתבו התוספות בפרק כל הבשר (שם) אמרה תורה להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי אבל בהלואת נכרי ברבית שיש בו ריוח גדול אימא שהלואתו תקדם להלואת ישראל ובפרט אחרי היותו עשיר קמ"ל קרא דאם כסף דישראל קודם. ואף אם תמצא לומר דמ"מ מנבלה נפקא הא קיימא לן דמלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. ומה שתקן גם כן ההיא דפרק זה בורר (דף כה:) דקאמר מלוה ברבית מאימתי חזרתן עד דאפילו לנכרי לא מוזפי ברביתא ואמר כי אף שהוא מצוה לא הקפידו לבטלו ממנה כדי

שלא יחזור יותר לסורו להלוות לישראל ברבית, כזה לא שמעתי ולא ראיתי בשום מקום שיהא כח ביד החכמים לעקור מצוה מן התורה שתהיה נעקרת לעולם אף אם יהיה לעשות סייג, משום דאפילו נביא אינו יכול לבטל רק לשעה וכדאיתא בהאשה רבה (דף צ'), וגם ההיא דסוף פרק אלו הן הלוקין (דף כ"ד) דאמר כספו לא נתן בנשך אפילו רבית דנכרי, ואחר היותה תקנה דרבנן שלא ילמוד ממעשיו או שלא יבא להלוות לישראל ברבית אינו מתיישב אל לבי כלל שאם אמת הוא שהיתה מצוה מן התורה להלוות לנכרי ברבית היכי אתו רבנן ובטלוה ממנו לעולם והלא אין כח זה לחכמים לעקור אותה מן התורה לגמרי וכדאיתא בפרק האשה רבה ובהקדמת הרב בסדר זרעים. ומה שפירש בההיא דכספו לא נתן בנשך דמיירי במעות של נכרי שהוא מלוה אותם לנכרים אחרים ברבית לא סבירא ליה כלל רק מיירי במעותיו ממש כי הוא מדת חסידות שלא להלוותן ברבית אפילו לנכרי. ואף כי מלשון הספרי משמע שהלואה ברבית לנכרי מצוה מ"מ אחר שגמרא דידן לא סבירא ליה הכי נשארה התמיהה על עמדה איך הניח הרב דרך הסלולה בגמרא ללכת בסברת הספרי, ולא ידעתי מה אדבר בו רק כי דעתו רחבה מדעתי ולא יכולתי לבוא עד תכונתה. ומצאתי בפ"ה מהל' מלוה ולוה מחבור הרב שגם הראב"ד השיגו על זה שכן כתב שם המגדל עוז בשמו וז"ל, כתב הראב"ד ז"ל אני לא מצאתי שמועה זו ואולי במה שמצא בספרי טעה שנאמר שם לנכרי תשיך זו מצות עשה ופירושו משום דהוי ליה לאו הבא מכלל עשה שלא ישוך לישראל עכ"ל. והמגדל עוז השיב עליו וז"ל ואני אומר גדולים אחרים נ"ע בזה השיגוהו אמונה הדריכוהו, אמנם נאמנה ראיתי ההיא דספרי שרצה הראב"ד ז"ל להטעות בה וכן כתב רבינו משה ז"ל בספר המצות שלו וסוף הברייתא ולאחיך לא תשיך זו מצות לא תעשה ופירש כי כמו שהוזהרנו בלאו על לא תחנם לומר שלא ליתן להם מתנות חנם הוזהרנו בעשה אף כשנלוה אותם שלא נלוה אותם חנם אלא ברבית, קורא אני בזה והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה. והפירוש שלו קרוב בעיני יותר עכ"ל. ואמנם עכ"ז לא נתגלה לנו למה הניח הרב דרך הגמרא ופסק כספרי.

ועתה נחזור על דברי הרמב"ן (ה) שהביא עוד ראיה שלא להכניס ענין הבעלי חיים הטהורים בכלל המצות ממה שאמר בתנחומא שכל אבר ואבר שיש באדם כאלו אומר עשה בי מצוה וכאן אין בהם קום עשה, נ"ל שגם באלו יש בהם קום עשה כאשר יבא לאכלן, ולפי דעתי שלכן האריך הרב בלשונו בסמ"ק שלו בעשה קמ"ט שכתב וז"ל שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה ועוף השחוטים, עכ"ל. משמע ממה שאמר השחוטים כי

אז תלה עליו זאת המצוה אחרי כי בא לאכלן דמסתמא לאכול אותם שחטם ולכן יבא במנין. ודי במה שכתבתי בזה השורש:

שורש ח

סימן א

נראה לי שאין בדברי הרמב"ן תוספת כלל על דברי הרב, כי זה שאמר (א) שלהקרות שלילה צריך שיהא הכתוב מוצרך לאותה שלילה, גם זה דעת הרב שכתב בזה השורש גבי עולת העוף וז"ל. ומהנה יתבאר שאמרו בעולת העוף ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל אין ראוי למנותו כי הוא שלילה ולדברי הכל אם הבדיל כשר כי הוא בעבור שאמר בעולת בהמה ונתח אותה לנתחיה והיה עולה בדעת שעולת העוף כן ואמר שאינו צריך להבדיל אבל ישסעהו, עכ"ל. הרי בירר בפירוש כי טעם עשותו לא יבדיל שלילה ואינו בא במנין הוא מפני כי הוצרך לכתבו כדי שלא נחשוב שדינו כעולת בהמה. ואני תמה עליו כי ממה שכתב הרב בזה השרש בענין לא תצא גם כן שאמר שהוצרך לכתבו כדי שלא יעלה במחשבתנו אם הדבר כן בעבד כנעני כ"ש באמה העבריה, היה לו להבין כי דעות שניהם שוים בזה הענין, וגם שהוא חולק עליו ואמר דאי משום זה לא היה צריך לכתבו שאין למדין מן הקנסות מכל מקום נקוט מיהא פלגא בידך שדעתו הוא כי להקרות שלילה צריך שיהא הכתוב מוצרך אליו. ומה שאמר עוד בכי לא תצא הוא לאו מפני שלא הוצרך לכתבו שהרי קי"ל אין למדין מן הקנסות, נ"ל כי זה שאמרו אין למדין מן הקנסות היינו דוקא ממונא מקנסא אבל קנסא מקנסא ילפינן כדמשמע מתוך סוגיית הגמרא דפ"ק דמכות (דף ד:) דקא בעי מ"ט דר"מ שאמר עדים שאמרו מעידים אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז ונמצאו זוממים שלוקים ומשלמים ומשני אמר עולא גמר ממוציא שם רע מה מוציא שם רע לוקה ומשלם אף כל לוקה ומשלם ושואל הגמרא מה למוציא שם רע שכן קנס, ופירש"י שכן קנס וכל קנס חדוש הוא ומחדושא לא ילפינן לממונא, עכ"ל. ומשני סבר לה כר"ע דאמר עדים זוממים קנסא הוא פירוש ולכך יכול למגמר מינה, הרי בבירור דקנסא מקנסא ילפינן, ומעתה היינו יכולים ללמוד אמה העבריה מעבד הכנעני אי לאו קרא דלא תצא שגם ענין אמה ועבד עברי שיצאו בשש או ביובל או בסימנים או במיתת האדון לפי דעתי קנס הוא על אשר קנה בני ישראל לו לעבדים והכתוב אומר כי לי בני ישראל עבדים לכן הוציאם הכתוב לחרות בזמנים האלה ואף אם קנאם יותר על דמיהם, וא"כ פירושיו בפסוק לא תצא יתבטלו כי איננו לאו.

ומה שאמר עוד (ג) כי קרוב הוא בעיניו שלא להכניסו במנין אבל לא מטעם הרב רק על טעם אחר והוא כי היה צריך לכתוב לא תצא כדי שלא נחשוב שפרשת ראשי איברים כוללת כל העבדים או שידבר בעברים בלבד, בזה איני יכול להכריע מאיזה טעם הוצרך לכתבו כי לא ירדתי לסוף דעתה של תורה.

ומה שאמר עוד (ד) שגם כי מצאנו דעת רבי אליעזר במכילתא שפירש פשטיה דקרא בכנעני מ"מ אין דעת חכמים כן כי לדעתם יצטרך לא תצא למעט עבריה ועברי, בזה איני צריך להשיב כי הוא כשיטת הרב.

ומה שאמר עוד (ה) כי בזה צריך דקדוק ועיון גדול אם יש להכניסו במנין או לא, אני נשען על עיון הרב שהכניסו במנין המצות כי ידעתי כדאי הוא לסמוך עליו אף שלא בשעת הדחק:

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב שפסוק ולא יהיה כקרח אינו מניעה. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי הוא מניעה מלחלוק על הכהונה, אני תמה עליו איך יפרש פסוק אחד הפך ממה שפירשוהו חכמים, ומה שאמר שהיא אסמכתא עליו להביא ראיה, והראיה שהביא מאמרם ראוי להצטרע שהיא אסמכתא, לא ידעתי מה ראיה היא זאת, אם משום שאמרו ראוי להצטרע ולא אמרו לוקה בצרעת בזה אין חלוק כי אחר שהוא ראוי לו פשיטא שבית דינא רבה יפרע ממנו, ואי משום שאמרו כתיב הכא וכתיב התם שזה אינו ג"ש כמו שכתב בעל הליכות עולם בשער רביעי פ"ב על כדומה לזה שאמר וז"ל, וכן כל מקום שאומר נאמר למעלה ונאמר למטה אינו ג"ש גמורה שקבלו מרבותיו אלא כמו ילמד סתום מהמפורש, עכ"ל. וא"כ גם זה לא יהיה ג"ש, מ"מ מן התורה יהיה כמו מה שנלמוד סתום מן המפורש.

ומה שאמר עוד (ב) כי זהו דרכם בגמרא כדי להגדיל הדבר כההיא דפרק בתרא דמ"ק, אני אומר כי אין זה מהמקומות שדברו חכמים בלשון הבאי רק כל דבריהם בזה המאמר הם אמתיים ונאמנים כי אבל שלא פרע ולא פרם חייב מיתה.

ומה שאמר (ג) כי הוא רשות ופטור, אני אומר נהי נמי דהוא פטור מדיני אדם אבל חייב הוא בדיני שמים וזהו חייב מיתה שאמרו.

ומה שאמר עוד (ד) שענין השלילות צריך דקדוק גדול לראות איזה הוא שלילות ואיזו היא מניעה כי לפי דרך הרב לא יומתו אבות על בנים יהיה שלילה והוא הרב מנאה למצוה וכן הוא האמת, ונ"ל שזו אינה שלילה כלל כי באמרנו על איזה לאו שהוא שלילה פירושו שבא לשלול ממנו דין האמור במקום אחר דומה לזה, כמו אם היה

מצוה בראשונה שבדין ממון יש לנו להאמין עדות הקרובים ובפסוק לא יומתו אבות על בנים יזהיר על פסולם בענין מיתה הנה אז תקרא שלילה, אמנם עתה שלא הזכיר עדות הקרובים בממון איך יבא לשלול מה שלא נרמז בשום מקום. ומה שאמר כי בא לשלול ממנו דין עדות על פי שנים עדים, זהו בלתי אפשר שהרי בפסוק זה של לא יומתו אבות על בנים לא חלק בין שנים לאחד שהרי על כרחך איצטריך לפסול אפילו אחד כגון האב על הבן או הבן על האב דסד"א שיהא נאמן אחרי שהוא קרובו ולא יגרום מיתתו אם לא היה עדותו נאמנה קמ"ל שמ"מ אינו נאמן.

ומה שאמר עוד (ה) כי לדעתו אין שום לאו שלילות רק אותו שמפרש בו הפסוק הטעם, נ"ל כי זה אי אפשר שהרי לא תצא הוא שלילות לפי מה שהבאנו מהתנחומא ואין שם טעם בפסוק, וכן ההיא דפרק קדשי קדשים היא שלילה בודאי למאן דאמר אין צריך להבדיל וגם כן שם אין טעם בפסוק.

ומה שאמר עוד (ו) כי ולנערה לא תעשה דבר הוא שלילות כי הוצרך לכתבו כמו שנדרש כלו בסנהדרין, נ"ל כי גם שהוצרך לכתבו אינו שלילה לפי שלא כתבו כדי שנשלול דבר מדין האמור במקום אחר רק בא להשמיענו דינים חדשים אשר לא ידענום.

ומה שהביא עוד ראיה (ז) מספרי ומהגמרא כי אין זה לאו ממה שהזכירו לשון פטור באונס ולא לשון אזהרה, נראה לי שאין חילוק בין אלו הלשונות שמאחר דרחמנא פטריה פשיטא שהעובר על דבריו ויבא לחייב אותו יעבור על דברי תורה, ואני אומר בזה מאמר רז"ל שאמרו בסנהדרין סוף פרק אלו הן הנשרפין (דף פ"ב:) מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקום ונקטול ליה.

ומה שהביא עוד ראיה (ח) מסברא שאינו לאו כי לא היה צריך לכתוב שהרי הוזהרנו על שפיכת דמים, נראה לי כי איצטריך לכתבו לאשמועינן שאינו חייב מיתה דסד"א אף כי הוא אנוס מאחר שעשה עבירה יהרג קמ"ל דאנוס רחמנא פטריה. ועוד יש לומר שהוצרך לכתבו על שאר עוברי עבירה שאינם במיתה כי אם במלקות כי זה לא ידענו ממקום אחר וא"כ בדין מנאו הרב בלאו רצ"ד בסמ"ק שלו. ומ"ש עוד כי לפי הכלל שנתן בלאו השלילות לאו זה של לא תצא כצאת העבדים יהיה מניעה, כבר השבתי עליו שאין לו כח לחלוק על התנחומא.

ומה שאמר עוד (ט) כי לאו דלא יפדה לדעת אחד הוא מניעה ולדעת אחר הוא שלילה, אין מכאן קושיא כלל על הרב שעשאו שלילה לפי שהוא פסק כתנא דברייתא ובפרט אחרי כי דעתו הוא כתוב במשנה וגם במכילתא כמו שכתב בשורש זה:

שורש ט

סימן א

ונראה לי שהנכון כדברי הרב שכל אלו הדברים אשר צותה עלינו התורה שננקה את נפשותינו כשנאמר בפינו לא עשינו כך וכך הם כולם מניעות כמו לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא וגו', וראיה שמזה הפסוק הוזהרנו על אלו הדברים ממה שהביאוהו במשנה בפרק בתרא דמעשר שני (משנה י"ב) לראיה ולא הביאו פסוק לא תוכל לאכול בשעריך וגו' תאכלנו, שכן אמר שם 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 למת ולא נתתיו לאוננים אחרים, שמעתי בקול ה' אלהי הבאתיו לבית הבחירה, עשיתי ככל אשר צויתני שמחתי ושימחתי בו. ועוד ראיה ממה שאמרו בפרק כל שעה (דף כ"ד) ומה מעשר הקל אמרה תורה ולא בערתי ממנו בטמא. הנה מכאן נראה כי סברת סתמא דגמרא היא שאזהרת אכילת מעשר שני בטומאה היא מולא בערתי, ואע"פ שרש"י פירש שם כי סתמא דגמרא קא סמיך על לאו שנזכר בפרק הערל (דף ע"ג:) אבל זה אינו אלא וידוי בעלמא מ"מ סוגית ההלכה משמע שלא בערתי הוא הלאו וכך יסבור הרב. אבל קשה לי בזה שיותר היה ראוי לו לפסוק שהלאו הוא אותו שהביאו בפ' הערל וגם בפ' אלו הן הלוקין מזה שהביאו בפ' כל שעה משום דהתם נחתי לעיקר הראיה שממנה נדע איסור טומאה בו להלקותו אבל ההיא דכל שעה לא הוזכר רק להוציא לנו דין אחר, ויש מקום לומר כי לא הקפיד סתמא דגמרא להביא הראיה האמתית כי סמך על היותה מפורשת במקומה ובפרט כי היה צריך להאריך בהבאת אותה הג"ש שהביאו שם והפירוש אשר הוסיפו עליו בזה הענין, ולכן נקט פסוק ולא בערתי ממנו בטמא שהוא קצר וברור, כי זה הוא דרך הגמרא לקחת הברור אף כי איננה הראיה האמתית כאשר כתב בעל הליכות עולם בשער ב' פ"ב וז"ל אורחיה דגמרא בהרבה מקומות מייתי דרשה בחד קרא ואע"פ שאותה דרשה לפי האמת נפקא לן מפסוק אחר לפי שהיא פשוטה יותר מאותו פסוק מייתי לה הכא, עכ"ל. ושמא נוכל לומר שהרב פירש הסוגיא דיבמות ודמכות באופן אחר ממה שפירשה רש"י וזה כי התם קא אמר שהאוכל מעשר שני טמא בירושלים לוקה וקא בעי מנ"ל דמיחייב עליה משום טומאה ומשני דתניא רבי שמעון אומר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. ועד כאן תהיה תשובת האוכל בטומאה שלוקה אמנם להוכיח כי זהו דוקא בירושלים הוא ממה שהוסיף הברייתא שם ואמר והיכן מוזהר על אכילה ויהיה פירושו ובאיזה מקום הוא מוזהר על אכילתו בטומאה

ולא באיזה לאו כאשר פירש רש"י ומשני נאמר כאן לא תוכל לאכול בשעריך ונאמר להלן בשעריך תאכלנו הטמא והטהור לומר לא תוכל לאכול מעשר בירושלים בטומאה כבכור שאתה אוכל בטומאה בשעריך, וכן נראה דעתו בפירוש המשניות בפרק אלו הן הלוקין במשנת האוכל בכורים וכו'. אמנם קשיא לי לפי זה הפירוש כי לא תתיישב קושית הגמרא שם על ההיא ברייתא שהקשו עליה בראשיתה ואמרו טומאת הגוף בהדיא כתיב נפש אשר תגע וגו', גם לשון הברייתא אח"כ בהשיבה כי היא אינה שואלת רק על טומאת עצמו גם היא לא תתיישב. וה' יודע הצער שנצטערתי להיות משען ומשענה אל הרב בזה המקום ויגעתי ולא מצאתי, ופני אל אחלה יגלה לי עמוקות מני חושך לדעת על מה אדני ראיותיו הטבעו כי ידעתי לא דבר רק הוא. ועיין בסמ"ג בלאו רנ"ט כי תראה שגם הוא היה נבוך הרעיון באלו הלאוין. ודי במה שכתבנו בזה השורש:

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלא למנות רק אחד מהלאוין שבאו במצוה ולא כולם. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי הסכמת הרב בלאוין אינה נכונה למנות אותם על פי המלקות שהרי מצינו משס"ה לאוין המנויים הרבה שאין בהם מלקות, אני שמעתי ולא אבין שהרי הרב לא אמר שאין למנות כי אם הלאוין שיש בהם מלקות, רק אמר כי כאשר יאמרו החכמים באיזה איסור שלוקה שתים זו היא ראיה שהן מצות חלוקות ונמנה אותן כפי המלקיות שנאמרו בענין, ובאמרם לוקה אחת לבד יורה שאינו אלא מצוה אחת, ולא יתחייב מדבריו שבמצאנו לאו שאין בו מלקיות שלא נכניסנו במנין שס"ה אם אינו מאותם שהוכפלו פעמים רבות.

ומה שאמר עוד (ב) כי שבוש גדול הוא לומר שלא ילקה כי אם אחת על לאוים רבים שבאו במצוה אחת, והביא ראיה מפ"ב דפסחים מענין והבשר אשר יגע בכל טמא שאמרו בו ואימא לעבור עליו בשני לאוין וגם מפוטיתא שלוקה ארבע, נ"ל שהרב יאמר כי מה שאמר ואימא לעבור עליו בשני לאוין אין פירושו שילקה שתים שהרי כבר כתב בשורש הט' כי כשיאמרו החכמים עובר על כך וכך לאוים אין רצונם שילקה כרבוי הלאוים רק כי העובר על האיסור ההוא עובר על כך וכך אזהרות, ואם כן כאן ג"כ יהיה פירושו ואימא לעבור עליו בשני לאוין שהיינו שיעבור על שתי אזהרות כדרך שמצינו בפוטיתא שהאוכלה עובר בד' לאוין וגם כי שם הוא לוקה ארבע שאני התם שהם גופים מחולקים מורכבים יחד שהוא עוף ושרץ העוף [ושרץ הארץ] ושרץ המים כמו שכתב הרב בלא תעשה קע"ט, אמנם כאן שאין בו גופין מחולקים לפחות יעבור שתים. ונ"ל להביא ראיה לדברי הרב שסובר שברבוי הלאוין לא יתרבו המלקיות אם לא יהיו איסורים חלוקים ממה שאמר בכריתות בפ' אמרו לו שנים (דף ט"ו) במתניתין אמר רבי עקיבא שאלתי

את ר"ג ואת רבי יהושע באיטליז של עימעום שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של ר"ג הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו מהו חייב אחת על כלן או חייב על כל אחת ואחת וכו', וקא בעי בגמרא היכי דמי אילימא כדקתני מאי קבעי ליה הרי שמות מחולקים הרי גופים מחולקים אלא הכי קתני הבא על אחותו שהיא אחות אביו והיא אחות אמו ואמר שם בגמרא אח"כ א"ר אדא בר אהבה משכחת לה ברשיעא בר רשיעא שבא על אמו והוליד שתי בנות וחזר ובא על אחת מהן והוליד בן בא בנו על אחות אמו שהיא אחותו שהיא אחות אביו דהוה ליה רשיעא בר רשיעא, הנה מכאן נראה שלא ילקה האדם הרבה מלקיות רק בהיות גופים מחולקים או שמות מחולקים ולא רבוי הלאוין שאינם בגופים מחולקים או בשמות מחולקים. וגם כי רש"י פירש שם שמות לאוין הנה הרב לא יסבור כך ורש"י אזיל בתר שיטתיה שפירש בההיא דאכל פוטיתא שלוקה ארבע משום רבוי הלאוין.

ומה שאמר (ג) עוד שלהלקותו שתים ושלש צריך שלא יצטרפו אותם הלאוין לתשלום איזה דבר מהמצות ולא כריבוי הלאוין שבאו בכלאי הבגדים וגם לא כאותם שבאו בדם, נראה לי כי אין אלו אלא דברי נביאות כי האמת הוא שאפילו לא הוצרכו לשום דרשה לא ילקה ברבויים כאשר כבר הוכחתי שאין לוקין שתים על שם אחד.

ומה שאמר עוד (ד) כי תמה מהרב שנתן זה הכלל שהרי הוא בעצמו הביא מחלוקת אביי ורבא בחובל רחיים ורכב ובאוכל זג שאביי מלקה אותו שתים אע"פ שהוא שם אחד ודבר אחד ורבא לא קא פליג עליה אלא משום שהלאו השני היא לאו שבכללות אבל אם היה לאו מיוחד גם הוא היה מודה שלוקה שתים, נ"ל שאין מקום לתמיהה זו, שמה שחייב אותו אביי שתים היה משום שהם שני כלים והרי הם גופים מחולקים וגם שמות מחולקים הם, וכן משמע גם כן ממה שכתב בסמ"ק שלו בלאו רמ"ב כי טעם חייבו שתים הוא על היותם שני כלים, וגם מפרק ג' מהלכות מלוה ולוה בחבורו הגדול משמע כן, ורבא סובר שמ"מ אינו לוקה כי אם אחת שהוא לאו שבכללות. וגם מה שהביא מאוכל זג שלוקה שתים ואינו אלא איסור אחד, זהו לדעת אביי ולית הלכתא הכי דהא קי"ל בכל הגמרא דאביי ורבא הלכתא כוותיה דרבא בר מיע"ל קג"ם, ומה שהשיב רבא עליו שאינו לוקה אלא אחת משום דהוי לאו שבכללות ה"ה דהוה מצי לתרוצי משום שאינו אלא איסור אחד אלא דעדיפא מינה קא משני דאפילו יהיו איסורים רבים אין לוקין עליהם שתים משום דהוי לאו שבכללות.

ומה שהביא עוד (ה) מההיא דזר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה דלר"ש לוקה חמש והקשינו עליו להלקותו ג"כ שש, שנראה שלפי רבוי הלאוין יתרבו המלקיות,

נ"ל דשאני התם שהוא עובר על איסורים רבים גם כי הוא גוף אחד שהרי עובר משום חוץ לחומה ומשום לפני זריקה ומשום זר גמור ואפילו לאחר זריקה ומשום אוכל חוץ לקלעים ומשום אוכל עולה ואפילו כהן, וכשמקשה ג"כ להלקותו מלקות ששית משום וכל זר לא יאכל קדש הוא ג"כ מטעם שיש כאן שם מחולק, וענין זה דומה למה שאמר בנזיר בפרק שלשה מינין (דף ל"ח:) שהנזיר שאכל גז לוקה משום לא יאכל גז ומשום לא יחל דברו וגם הרב פסק כן בפ"ה מהלכות נזירות בחבורו הגדול, הנה שבאכילת דבר לוקה שתים על היות בו אסורים שונים שבאכילתו עובר על אכילת גז ועובר ג"כ על לאו אחר והוא לא יחל דברו שהרי הוא נדר להיות נזיר ועתה מחלל נדרו וזה המלקות השנית אינה באה לו משום הזג רק משום חלול דברו.

ומה שהביא עוד (ו) מהמבשל בעצי אשרה דלוקה שתים אחת משום ולא ידבק ואחת משום ולא תביא תועבה אל ביתך, נ"ל שגם כאן הטעם שנלקה אותו שתים הוא על עברו בשני איסורים אחד שנהנה ממנה והכתוב אומר לא ידבק שפירושו לא יהנה ואחד משום ולא תביא תועבה אל ביתך שפירושו אף בלא הנאה בהבאתו אותה אליו בלבד עובר בלאו זה וראיה שלאו של ולא תביא נאמר בהבאה בלבד ממה שאמרו בסוף פ"ק דע"ז (דף כ"א) במתניתין אף במקום שאמרו להכשיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"א שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, הנה שלאו זה בהבאה ממש נאמר ולא בהנאה, ואם כן נאמר שבדין כתב הרב בסמ"ק שלו סימן כ"ה שהמבשל בעצי אשרה לוקה שתים ולא זו משרשו.

ומה שאמר עוד (ז) כי זה דומה לענין פוטיתא, כבר אמרתי כי טעם הלקותו ארבע על הפוטיתא הוא מפני היותו גוף מורכב מד' דברים.

ומה שהביא עוד (ח) ממה שאמר בספרא שהעושה ע"א לעצמו לוקה שתים ושגם הרב כתבו, גם בזה מבורר הוא שעושה שני איסורים אחד בעשותו הע"א בידו ואפילו עשאה לזולתו ואחד משום שקנה ע"א והושיבה אצלו ואפילו עשאה לו זולתו וכן פירש הרב בלאו ג' בסמ"ק שלו.

ומה שהביא עוד (ט) מענין הבא על כלתו שהקשו בגמרא לחייבו שלש ואמר שכן יהיה הדין ג"כ במלקיות, התם נמי הרי שמות מחולקים ומן הדין היה לחייבו שלש לולא שהכתוב קרא כלתו ואשת בנו אחת באמרו המיעוט הזה של תיבת היא:

סימן ב

א **אמר הכותב** איני חושד הרב שיאמר על שלא שמע שמעתי ועל שלא ראה ראיתי, ואם הרמב"ן ראה שהגאונים והבאים אחריהם פירשו הסוגיא ההיא באופן אחר מאשר

כתבה הרב בשמם תנאי שקלת מעלמא הנה בדורו של הרב וגם מלפנים היו אחרים שפירשוה כאשר כתבה בשמם. וגם לומר עליו שלא הבין כונתם חס ליה לזרעיה דאבא שאומר על המהולל ברוב התשבחות דבר זה.

ומה שהקשה הרמב"ן על פירוש רש"י (ב) שאמר כי הטעם שאינו לוקה על לאו האמור בפרשת קדושים הוא מפני ששם כתוב לשון רמישה ואין לשון זה נאמר בשרצים והוא אומר כי מצינו אף בשרצים זה הלשון כדכתיב וכל השרץ הרומש על הארץ, נראה לי שאין מכאן תשובה עליו כי לשון רמישה סתם בודאי הוא בגדולים אבל כשהוא אומר אצל שרץ פירושו הוא כפירוש שרץ שהוא נאמר על הקטנים. ולפי דעתי כי מה שכתב לשון רמישה בזה המקום בשרצים היה לפי שבראשונה כתב שם אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם וזה נאמר על השרצים קטנים רצה אחר כך לאסור גם כן השרצים גדולים ולכן אמר ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ דמשמע שרצים גדולים מעט מן הראשונים.

ומה שהביא (ג) כי לשון זה מרומש כולל בריות היבשה והים, אמת הוא זה אבל לעולם משמע בגדולים ופסוק ויגוע ממש שהביא בספרו הוא ראיה שלשון רומש הוא בגדולים, וזה ממה שלא רצה הכתוב לכלול בלשון רמישה האמור בויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה גם השרצים ולומר ובכל השרץ ולא יכתוב השורץ וממה שכתב בהם השורץ שמענו א"כ שלא יפול עליהם לשון רמישה, ומה שהקשו גם כן התוספות בפרק כל שעה (דף כ"ד:) על פי' רש"י ממה שכתוב בבראשית ובכל חיה הרומשת על הארץ ואמרו בפרק ד' מיתות (דף נ"ט:) שהוא הנחש דמשמע אם כן שלשון רמישה נופל גם על דבר קטן הרוחש כשרצים, נ"ל שאין זו קושיא לפי שפסוק זה נאמר על הנחש קודם שקולל מחמת חטא אדם הראשון ואז היו לו רגלים וזהו שנאמר לאדם הראשון ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ לומר שישתמש גם ממנו לעסקיו לפי שהיה ראוי למלאכה קודם שנתקלל לילך על גחון וכן פירש"י התם. ומפורש אמרו שם בגמרא (שם) תניא ר' שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא לא נתקלל נחש כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלפונין טובים ואבנים טובות ומרגליות ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגנתו ולחרבתו, וכל אלו הפעולות לא היה יכול לעשות כאשר דליו שוקיו.

ועתה נחזור לדברי הרמב"ן שאמר (ד) כי אחרים תירצו קושית רש"י ואמרו שהטעם שאינו לוקה על לאו האמור בקדושים הוא מפני שאותו לאו נאמר בח' שרצים דוקא,

וזה התירוץ הוא בתוספות בפרק כל שעה שם ובפרק בכל מערבין (דף כ"ח), ואמר כי זה התירוץ אינו מתיישב לו לפי שסוף הפסוק דוקא נאמר בח' שרצים וילקה א"כ האוכל מבהמה טמאה מלקות שנית על רישיה דקרא שאומר ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה, ואנו מצינו שאינו לוקה שתים רק על אכילת גיד הנשה של טמאה. נ"ל כי זאת אינה קושיא לסתור זה התירוץ, דלעולם אימא לך שכן הוא שלוקה שתים על אכילת בהמה טמאה, וכן פירש"י במעילה בפרק קדשי מזבח (דף י"ז) על מה שאמר בגמ' כי קא מקיש רחמנא לבל תשקצו אבל לשיעורין לא, ופירש רש"י וז"ל אמר ליה כי אקשינהו רחמנא בהמה טמאה וטהורה לשרצים לאו לפלוגי שיעורא בין נבלה מובדלת בין נבלה שאינה מובדלת אלא לבל תשקצו וקא משמע לן דאחת נבלת בהמה טמאה ואחת נבלת בהמה טהורה ואחת שרצים מיחייב האוכלן משום בל תשקצו נמי ולאפושי לאו בנבלת בהמה טמאה לבד מלאו דנבלה דאיכא לאו דולא תשקצו ולאו דבהמה טמאה, עכ"ל.

ומה שאמר (ה) כי מצינו שאינו לוקה שתים ממה שאמר רבי יהודה בגיד הנשה של טמאה שלוקה שתים דמשמע אבל לא על בשרה, זה אינו דה"ה בבשרה, והא דנקט גיד הנשה הוא לאשמועינן שיש בגידין בנותן טעם כדמשמע מתוך הסוגיא דהתם.

ו ומה שנתן הוא עוד טעמים אחרים למה אינו לוקה באכילת שרצים גם משום לאו זה ואמר מפני שהוא לאו כולל, וטעם אחר גם לפי שהוא תלוי בלאו אחר, הנה לפי מה שקיימנו פירש"י כי לשון רמישה לא שייך בקטנים, כל אלו הטעמים בטלים כי מה שאינו לוקה עליו הוא מפני כי זה הלאו לא ידבר עליהם:

סימן ג

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאין לוקין שתים על שם אחד אף כי נתרבו בו הלאוין וההיא דפ"ב דפסחים שהביא הרמב"ן (א) כבר תירצתיה למעלה.

ומה שהשיב (ב) על קושית הרב שהקשה דלפי דרכם ילקה שתים בכלאים מאחר שבאו בו שני לאוין ואמר דשאני התם שלא באו לכפל, תשובה היא זאת לפי דרכו שאמר לבלתי הלקות שתים כשהלאו השני בא לחדש ענין.

ומה שאמר עוד (ג) כי תמה מהרב שהיה ראוי לפי דבריו להלקות שתים הלובש כלאים אחת משום מעלה ואחת משום לובש כי הם שתי פעולות שונות זו מזו, נ"ל כי אין זו קושיא עליו כי מאחר שהתורה מנעתנו מן הלבישה אם כן הבא ללבשו יצטרך בהכרח להעלותו עליו, נמצא שהוא בכלל לא תלבש שעטנז ועל לאו אחד אי אפשר להלקותו שתים אף כי יהיו בו פעולות מחולקות.

ומה שאמר עוד (ד) כי טעם שאינו לוקה כמנין הלאוין בבהמה טמאה ובעופות טמאים הוא לפי שבהם לא הוכפלו הלאוין שלא לצורך כי באו לתשלום ענין, כל זה הוא לפי דרכו שסובר כי כשבאו לכפל אז מלקים עליהם כפי מנינם וכשבאו לתשלום ענין לא ילקה כי אם אחת. אמנם הרב מכאן יחזיק דעתו שסובר שאין לוקין כמנין הלאוין בהיות שם אחד שהרי לא הלקו על בהמה טמאה ועוף טמא כמנין הלאוין:

סימן ד

נראה לי שהנכון כדברי הרב שהפוטיתא הוא גוף מורכב מכל המינין הללו עוף ושרץ העוף ושרץ המים ושרץ הארץ. ומה שהביא הרמב"ן (א) מההיא דפרק ג' דעירובין שנראה שהוא דג ואמרו שם ואם איתא לילקי נמי משום שרץ השורץ על הארץ, ושמא דאין הכי נמי שלוקה עליו והא דאמר אביי לוקה ארבע הוא מפני שלא בא למנות אלא אותם הנאמרים בשרץ המים בלבד. ואמת הוא כי זה בעיני רחוק, אמנם יותר קשה לי מה שכתב המגדל עוז בהלכות מאכלות אסורות פ"ב בחבור הגדול של הרב כי מזה המאמר יש ראיה פשוטה לדברי הרב ממה שפירש"י בזה וז"ל על פוטיתא לוקה ארבע, אחת משום שרץ המים דכתיב בפרשת שמיני מבשרם לא תאכלו ולאו שני במשנה תורה וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו, ובפרשת שמיני אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם כלל בזה בין שרץ הארץ בין שרץ המים, עכ"ל. ואמר שמתוך דבריו אלו למדנו כי יש דגים הגדלים במים שיש בהם משום שרץ השורץ על הארץ, וגם מתוך פשיטות הגמרא דמקשה מדגים אדגים וכייל בהו שרץ השורץ על הארץ מורה ממש כדברי הרב ואמר שזו אינה צריכה לפנים. ואני שמעתי ולא אבין כי מה שהביא ראיה מרש"י שיש דגים הגדלים במים ויש בהם ג"כ משום שרץ הארץ, זה אינו מובן כלל מתוך דבריו כי מה שאמר שבפסוק אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ כלל בו בין שרץ הארץ בין שרץ המים לא בא לומר שהדגים הגדלים במים יש בהם משום שרץ הארץ ג"כ אלא בא למצוא הארבעה לאוין הללו, שנראה כי לא נאמר בשרץ המים רק ב' לכן אמר שהשנים האחרים שבפרשת שמיני כוללין בין שרץ הארץ בין שרץ המים. ומה שאמר עוד כי הגמרא מקשה מדגים אדגים וכייל בהו שרץ הארץ, לא ידעתי איך כייל בהו שרץ הארץ, אי משום פוטיתא הרי הם בעצמם באו להוכיח כי אינו שרץ הארץ ולכן הביאו ענין פוטיתא, וחי נפשי כי זו לדעתי צריכה לפנים ולפני ולפנים. ומה שאמר עוד (ב) שאף אם הבעיא של פירשה לאויר העולם היתה פשוטה בגמרא לאסור לא היה לו לרב לומר שילקה שתים כשפירשה לארץ משום שאינו כי אם שם

אחד שבשניהם כתיב הארץ, נראה לי שאין זו קושיא שהרי שני שמות הם, אחד שרץ השורץ על הארץ לא תאכלום ואחד משום שקץ הוא לא יאכל.
אבל מה שהקשה כי בספרא וגם (ג) בגמרא לא אסרו שרץ שפירש ע"ג פרי, הא ודאי קשיא היא. וגם אני תמה עליו הרבה שהרי בהלכות מאא"ס בפ"ב כתב וז"ל פירשו לאויר ולא נגעו לארץ או שפירשו מקצתן לארץ או שפירשו אחר שמתו או שנמצא תולעת על הגרעינה מבפנים או שיצאו מתוך אוכל אחר כל אלו אסורים מספק ואין לוקין עליהם עכ"ל. הרי שביאר שאין לוקין עליהם עד שיפרשו לארץ, ואין לומר כי מאמר הרב שאסר במלקות כשיצא לאויר העולם הוא כשהתליע במחובר שאז אפי' אם לא יצא לאויר העולם לוקין עליו כמו שאמר שמואל בסוף פרק אלו טריפות (דף ס"ז) וגם הרב פסק כן בפ"ב מהלכות אלו.
ומה שאמר עוד (ד) שא"כ הוא שלשון רומש יהיה דוקא על אותם שאין להם כח להוליד כמותם א"כ אין להלקות על הנמלה שנולדה מן העיפושים שהיא אינה פרה ורבה משום כל אלה הלאוין כנאמר בהם לשון שרץ, כבר השיב בעל זוהר הרקיע בזה השורש ואמר שגם כי תתהוה מעיפוש יכול להיות פרה ורבה לפי מה שאומרים שהעכבר המתהוה מעפר הוא פרה ורבה.
ומה שאמר עוד (ה) כי טעה הרב במה שאמר שלשון רומש נאמר על המתהוים שהרי מצינו שהוא לשון כולל לנולד מזכר ונקבה, נ"ל כי הוא לא הבין כוונת הרב וטעה בדבריו, שאין כוונתו שכל לשון רומש הנאמר במקרא יהיה פירושו על הנולד מעיפוש, רק כמו שכתב המגיד משנה בפרק ב' מהלכות מאכלות אסורות בזה הלאו וז"ל. סבור רבינו שבכאן בא הפירוש המקובל שזה לאו מיוחד לשאינן פרים ורבים בלבד עכ"ל.
ומה שאמר עוד (ו) כי בספרא לא דרשו מלשון רומש שלאו זה נאמר על שאינו פרה ורבה רק מרבוי בכל, הנה לפי מה שהביא הרב לשון הספרא בסמ"ק שלו בלאו קע"ז שאמר וז"ל הרומש על הארץ הוא אע"פ שאינו פרה ורבה עכ"ל, נראה אם כן שמלשון רומש הוציאוהו ולא מלשון בכל.
ומה שאמר עוד (ז) כי דרשו מלשון שרץ להביא תולעים שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים ושם אינן פרים ורבים. אין זו קושיא שכבר אמרתי כי אין זה כלל שכלל לשון רומש נאמר על שאינן פרים ורבים רק הוא באותו המקום דוקא אבל בשאר מקומות גם לשון שרץ יורה על שאינן פרים ורבים.
ומה שאמר עוד (ח) כי טעה הרב במה שאמר בנולד מן העיפושים שיש בהם שלוקה עליו משום עוף טמא שכבר אמר בפרק אלו טרפות שאין עוף טמא בעולם אלא כ"ד

עופות שפטרן הכתוב, נ"ל שאין זו קושיא שהרי שם אמרו עופות טמאים רבים בכל מין ומין מאלו נאמרה ג"כ מין פרס הם או מין עזניה והנה יכול להיות כי מן העיפוש יתילד כאחד מהם.

ומה שאמר עוד (ט) כי אי אפשר למין אחד להיות עוף ושרץ העוף שהעוף הוא בעל שתי רגלים ושרץ העוף הוא בעל ארבע רגלים, זה החילוק לא יסבור אותו הרב.

ומה שאמר עוד (י) כי באו לאו גמור בשרץ המים מלבד לא תשקצו והוא מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים וגו', כבר השיב המגיד משנה בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות על זה שכתב וז"ל, ואולי שרבינו רצה להביא מלקיות שלהן מהפסוק הזה הכולל ולא להביאם מן הרבויים וזה יהיה נמשך אחר שיטתו בענין המצות והמלקיות שלא להביאם מן הרבוי וכן כתב בסה"מ שלא בא לאו גמור בשרץ המים אלא פסוק זה דאל תשקצו את נפשותיכם, ר"ל שהוא לאו שאין בו צורך לרבוי ודעתו בזה דברים ארוכים שם עכ"ל.

ומה שאמר עוד (יא) כי הפוטיתא הזכירוה בגמרא לקטנותה, זהו ג"כ דעת רש"י שכתב בפרק בכל מערבין (דף כ"ח) וז"ל פוטיתא שרץ המים קטן שאין בו כזית ואפילו הכי כיון דבריה היא אכילה היא עכ"ל. וקשה לי על זו הדעת שא"כ הוא שאביי בא להשמיענו במאמרו זה שלוקין על בריה אפילו פחותה מכזית למה ליה למימר יותר שבנמלה לוקה חמש ובצרעה שש פשיטא שכך יהיה הדין בכל הבריות שלוקין עליהם אף אם יהיו פחותות מכזית. ואין לומר שבא להשמיענו שעל גוף אחד ילקה עליו חמש או שש שהרי מדין פוטיתא למדנו זה שלוקין כמנין הלאוים, וגם אין לומר שבא לומר לנו שבנמלה יש חמשה לאוין ובצרעה ששה דא"כ לא ימנע מן החלוקה או ידענו שהנמלה היא שרץ הארץ והצרעה היא שרץ העוף או לא, אם ידענו זה לא היה צריך להשמיענו שלוקין על הנמלה חמש ועל הצרעה שש דזיל קרי בי רב הוא שבשרץ הארץ כתיב חמשה לאוין ובשרץ העוף ששה, ואין לומר שבא לספר לנו מה הן אלו הלאוין כדי שלא נטעה בהם, שהרי לא אמרם במאמרו זה זולת שרש"י פירשם לנו, ואם לא ידענו זה היה לו לומר דנמלה היא שרץ הארץ והצרעה היא שרץ העוף ולא היה לו לומר כמה מלקיות עליהם, ובר מן דין ובר מן דין וכי אביי מתניתין אתי לאשמועינן והרי משנה שלימה היא בריש פרק אלו הן הלוקין (דף י"ג) שלוקין על בריה אפילו פחותה מכזית שכן אמר שם כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב ר"ש אומר כל שהוא וחכמים אומרים כזית אמר להם רבי שמעון אין אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב אמרו לו מפני שהיא כברייתה אמר להם אף חטה אחת כברייתה. לכן נראה שהנכון כדברי הרב שהפוטיתא

הוא גוף מורכב מד' מינין והנמלה הזאת מה' והצרעה הזאת מו' ואביי בא להשמיענו כי אחרי היותם מורכבים ממינים מתחלפים ילקה על כל א' מהן כמה מלקיות אף כי הוא גוף אחד. ואם תאמר כי גם זה כבר ידענו שעל שמות מחולקין מחייבים שתים ושלש וכדמשמע בכריתות בפרק אמרו לו (דף י"ד) במתני' שאמר הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו שחייב שלש ומוקי לה בגמרא בגוף אחד כמו שהבאנו למעלה, הנה שמחייבין שלש חטאות על גוף אחד לפי שיש בו ג' שמות וכך יהיה הדין במלקיות, וכן משמע גם כן מהמשנה דפרק ארבע מיתות (דף נ"ג) שאומרת הבא על כלתו חייב עליה משום כלתו ומשום אשת איש. יש לומר דסד"א דשאני התם שכל גופה היא אחותו וגם כל גופה היא אחות אביו וגם כל גופה היא אחות אמו שהרי אין לחלקה לאיברים לומר בה מקצתה היא אחותו ומקצתה היא אחות אביו ומקצתה היא אחות אמו, וכן בההיא דסנהדרין כל גופה הוי כלתו וכל גופה הוי אשת איש ולכן דין הוא ליחייב עליה שתים ושלש דכשלשה גופים דמי, אבל בפוטיתא ונמלה וצרעה שאין כל גופה ככל אחד ואחד מהמינין אשר מהם הורכבה רק יש בו קצת מטבע מין אחד וקצת מטבע מין אחר, שבפוטיתא יש בו מטבע שרץ העוף העפיפה בלבד ומטבע שרץ הארץ ההילוך על הארץ בלבד וכן כולם, הוה אמינא שלא ילקה עליהן שתים ושלש קא משמע לן אביי שאף שלא הורכב בהן רק קצת מטבע המינין האלו לוקין על כל אחד ואחד מהן כמה מלקיות:

סימן ה

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאמר שרבא סובר שעל נא ומבושל אינו לוקה אלא אחת לפי שהוא לאו שבכללות. ומה שאמר עוד (א) שלא היה לו לפסוק כלישנא קמא, נ"ל כי כן הוא הדין בשל תורה ללכת אחר המחמיר וכדאיתא בפ"ק דע"ז (דף ז').

ומה שאמר עוד (ב) ספק נפשות הוא ופטור, נ"ל כי זה לא נאמר בעברו על התורה והמצות רק כמו שאמרו בפרק יוה"כ (דף פ"ג) נפל עליו מפולת מותר לחלל עליו את השבת וכדומה לאלה הדברים אבל כשעבר על ד"ת הא קי"ל דבשל תורה הלך אחר המחמיר.

ומה שאמר עוד (ג) שבסנהדרין משמע שאין לוקין על לאו שבכללות כלל, זהו במין הראשון של לאו שבכללות כמו לא תאכלו על הדם וכמו שהביא הרב בשורש הט'.

ומה שאמר עוד (ד) שאם אל תאכלו הוי לאו שבכללות היה להם להקשות מאותה הברייתא שמחייב באוכל נא לאיכא דאמרי דפטר מכלום, שמא לא הקפידו להשיב עליו ודוכתי טובא בגמרא שהיו יכולין לעשות איזו קושיא על אחד ולא חששו להשיב עליו.

ומה שהביא עוד ראיה (ה) מההיא דפרק המקבל דבעי לאוקמי רבא כרב יהודה דא"כ נראה שרבא מחייב שתים על נא ומבושל, זה אינו נראה בעיני דלעולם רבא לא מחייב אלא אחת בנא ומבושל וברחים ורכב יחייב שתים כרב יהודה דמשנה שלימה היא שחייב שתים על רחים ורכב. ומ"ש לימא רבא דאמר כרב יהודה ה"פ לימא רבא דאמר בנא ומבושל שאינו לוקה על כי אם צלי אש משום דהוי אחד ממיני לאו שבכללות כמ"ש בשרש ט', וגם בפירוש משנה ראשונה בפרק ואלו הן הלוקין איתא כרב יהודה שגם הוא סובר ברחים ורכב שאינו לוקה על כי נפש הוא חובל משום דהוי לאו שבכללות. אמנם בנא ומבושל בודאי אינו לוקה אלא אחת משום שלא באה בו הקבלה ללקות שתים והוי ממין לאו שבכללות שאין לוקין עליו אלא אחת על כל השיעורין הנפרשים בו. ואם תאמר אם רבא סובר שברחים ורכב לוקה שתים למה לא מנאן הרב לשתי מצות, כבר השיב הרב בלאו רמ"ב בסמ"ק שלו ואמר כי לשון המשנה הוא חייב עליהן משום שני כלים לא שהן ב' מצות.

ומה שאמר עוד (ו) שיש ברייתא מפורשת שמחייב על רחים ורכב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, כבר כתבתי כי בזה הסכים ג"כ הרב שמשנה שלימה היא.

ומה שאמר עוד (ז) שאין מחלוקתם רק בכי נפש הוא חובל ובכי אם צלי אש, אין ספק בזה וכולו הוא דעת הרב.

ומה שאמר עוד (ח) כי בנזיר מצינו שאף לרבא שסובר שאין לוקין על לאו שבכללות שלוקין ה', שאני התם שבאה בו הקבלה לחייב על כל אחד ואחד כמבואר במשנה, ואין צורך להאריך.

ט וכן מה שהביא עוד מהמשנה שאומרת חייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן וכו', כל זאת אמת כאשר כבר כתבתי שאין כאן לאו שבכללות רק מכל אשר יעשה מגפן היין שהרי באה בקבלה שחייב על כל אחד ואחד:

סימן ח

נראה לי שאין שום ראיה להרמב"ן במין הזה השלישי שהביא ואמר כי כשיש כלל ופרטים באיזה לאו לדברי הכל לוקה על כל הפרטים. (א) ומה שהביא מההיא דנזיר שאמרו (בנזיר פ' ג' מינים) ענבים לחים ויבשים לא יאכל לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, אין הטעם שם משום שנכתבו אלו הפרטים רק משום שכתב שמות חלוקים שהם ענבים לחים ויבשים שלא היה צריך לכתבם שהרי בין ענבים לחים ובין ענבים יבשים ענבים הם. וכן משמע גם כן ממ"ש עלה דההיא ברייתא מכאן אתה דן לכל איסור שבתורה מה כאן שהוא מין אחד והן שני שמות וחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני

עצמו אף כל שהוא מין אחד והן שני שמות חייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו לאתויי חמרא חדתא וענבי.

ב וגם הפירוש שפירש במחלוקת אביי ורבא בנא ומבושל דחוק עד מאד שמאחר שרבא סובר שאין לוקין על לאו שבכללות ולא חלק בשום מקום היאך סליק אדעתיה דלשון ראשון להלקותו עליו.

ומה שאמר הרמב"ן (ג) שטעם לשון ראשון הוא כיון שהדברים הנכללים בו טעם איסורם שוה וגם הנה כולם נכללו בשם אחד, הנה כך הוא כל הכללים שנאמרו בכל פסוק שנזכרו בו פרטים כמו שמצינו בנזיר שנכללו בכל אשר יעשה מגפן היין כל האיסורים של נזיר ואיסורם שוה ושם אחד להם מכל מקום אמר רבא שאין לוקין על כלל זה של כל אשר יעשה מגפן היין מפני שהוא לאו שבכללות. לכן הנני מסכים עם דעת הרב בכל מה שאמר:

סימן ט

ונ"ל כי זה הפירוש (א) אינו מתישב כלל באותה הסוגיא כמו שכתב בעל זוהר הרקיע עליו אחר שהביא פירושו זה בלאו ק' וז"ל, ואיני רואה תקון בזה שאין לנו חמשה לאוין אלא כשמנינו בל תקטיר כלו ובל תקטיר מקצתו, והאחד על כרחנו הוא לאו שבכללות שאין לנו אלא ארבעה לאוין. ואילו אמרה הברייתא המעלה איברים חייב משום כלו ומשום מקצתו היה אפשר לומר שאין כאן לאו שבכללות והיה אחד לאו דלא תקריבו את כל אלה, והשני ואשה לא תתנו מהם, אבל כשחייבה חמש מלקיות בלאו אחד היא מחייבת על שני דברים ולאו שבכללות הוא וצ"ע עכ"ל.

ומה שהקשה הרמב"ן (ב) על פירוש הרב כי לא מצינו שום תנא שיאמר שאין לוקין על לאו שבכללות, יש לומר שהוא ידעו ומצאו בגמרא אמנם אנכי לא ידעתיו:

סימן י

אמר הכותב דברי הרמב"ן כאן הם סובבים על מה שאמר בראשונה בענין לאו שבכללות ואומר כי כל הפרטים המפורשים בפסוק יש לנו למנות כל אחד ואחד לבד גם שלא נלקה כל אחד ואחד הפך ממה שכתב לנו הרב בשורש התשיעי כי לא נמנה אותם רק למצוה אחת. (א) וחשב שהרב חזר בו בחבורו הגדול. ואני אומר כי אין כאן חזרה כלל שגם בסמ"ק שלו מנאן לה' מצות ולא מטעמיה רק לפי שבאה בהם הקבלה שחייב על כל אחד ואחד אבל בנא ומבושל שלא באה בהם הקבלה ללקות על כל אחד ואחד לפיכך מנאם לאחת בלבד. ואפשר כי בהעתקה הראשונה שהגיעה ליד הרמב"ן לא מנאם אלא אזהרה אחת ובנוסחא אחרונה שבידנו חזר בו ומנאן חמש כמו שכתב בעל זוהר הרקיע בלאו ק"ע.

ומה שאמר עוד (ב) שהנראה אליו למנות הדברים שנצטוינו בהם ושהוזהרנו מהם ולא הלאוין גם לא המלקיות ואם כן נמנה כל מה שבא בתורה בפירוש בהיותם איסורים חלוקין כמו נא ומבושל ואתנן ומחיר ושאור ודבש וזולתם, זה אי אפשר שמאחר שאינו לוקה אלא אחת אם כן זה יורה שאינו אלא מצוה אחת שאם היו מצות רבות היה לוקה עליהם שתים ושלש כפי מנינם. ואין להקשות מה שכבר הקשה הרמב"ן לעיל כי מצינו לאוין שאין לוקין עליהם, דאין הכי נמי אבל מ"מ מאחר שבאלו אמרו שלוקין על כלם יחד אם כן נראה שאלו הן מהלאוין שלוקין עליהם.

ומה שאמר עוד (ג) כי איסורים רבים הבאים בלאו אחד ואינם מפורשים בו אין לנו למנותן רק אחת כמו לא תאכלו על הדם, זהו גם כן דעת הרב.

ומה שאמר עוד (ד) כי גם איסור אחד שנתרבו בו המלקיות גם כן נמנה אחת, זה אינו לפי שיטת הרב שהרי מאחר שלוקה על כל אחד ואחד אם כן מצות חלוקות הם ויש לנו למנותם שתים ושלש.

ומה שאמר עוד (ה) כי אינו מן הנכון שנמנה כל פאה ופאה מצוה בפני עצמה בעבור שלוקין עליו שתים, שאני התם ששתיהן גוף אחד.

ומה שאמר עוד (ו) כי השריטה מצוה אחת ולוקין על כל שריטה ושריטה ומכל מקום אינה נמנית אלא אחת, שאני התם שאינן אלא איסור אחד שהרי כששרט שריטה אחת עובר עבירה אחת ובשריטה שניה הוא חוזר לעבור אותה עבירה ממש ואין כאן שתי מלקיות על פועל אחד.

ז גם טעם רחיים ורכב שלוקין שתים ואינם נמנים אלא אחת, כבר פירשו הרב בסמ"ק שלו והבאתיו למעלה.

גם מה שאמר (ח) שהאוכל שרץ הארץ נמנה אחד וכן האוכל שרץ העוף אחד אע"פ שבאו בכל אחד לאוין הרבה ולוקין בו מלקיות הרבה, זהו לפי שיטתו שפירש באוכל פוטיתא לוקה ד' וכו' שסובר שרבוי הלאוין הרבו בהם המלקיות, אמנם אנחנו כבר פירשנו דעת הרב שהגופים המחולקים שבהם הרבו המלקיות.

ומה שאמר עוד (ט) שמה שמנה הרב מצות התפילין שתים היה לפי שבציצית המעשה הוא אחד ובתפילין יש שני מעשים, כל זה אינו צריך שהרי הוא פירש לנו בסמ"ק שלו טעמו בעשה י"ג שאמר שהתפילין קראום החכמים שתי מצות, ובעשה י"ד אמר שהציצית קראוה מצוה אחת. וטעם הרמב"ן יהיה נכון על הגמ' או שמא כי גם שם אינו צריך לפי שכך היה מקובל אצלם:

שורש יב

סימן א

ונראה לי שהנכון כדברי הרב (א) למנות הבאת החוטא אותו הקרבן, והקרבת הכהן אותו הקרבן מצוה אחרת, כי איך יעלה על לב שלא יהיה גם כן מצוה על הכהנים בהקרבה, דבשלמא אם המביאים הקרבן הם עצמם יקריבוהו אז היינו אומרים כי הבאת הקרבן ותואר הקרבתו לא יהיו מצות חלוקות אמנם כאשר הכהנים הם המקריבים ולא הבעלים הנה זאת מצוה מיוחדת עליהם ולכן תבא במנין מלבד מצות החוטא שהוא להקריב הקרבן שנתחייב בו. ועל כרחנו יש לנו לומר כי הפסוקים שבאו בתורה להורות אופן עשיית כל מין ומין מהקרבנות לכהנים נאמרו כי הם הנגשים אל ה' להקריב קרבן העם והמצוה עליהם היא לעשות כל אחד ואחד כמשפטו.

ומה שאמר עוד (ב) כי דעת בה"ג הוא שלא למנות שמצוה על החוטא שיקריב קרבן כמו שלא מנה ג"כ העונשים, דעתו רחוקה מדעת הרב וגם מדעת הרמב"ן מליצו ובשורש י"ד יתבאר טעמו.

ומה שאמר עוד (ג) כי בה"ג מנה יציקות ובלילות וכו' כל אחד ואחד למצוה, כבר דחה זה הרב בשרשו זה ואמר שאין למנותם למצות כלל כי הם חלק ממצות המנחה. והברכה על כל אחד ואחד אינה ראיה כי כל חלק מהם יהיה מצוה בפני עצמו רק כל אחד מהם הוא פועל חלוק מחבירו ולכן יברך בכל פעם.

ומה שאמר (ד) כי דעתו הוא למנות כל מעשה הקרבנות מצוה אחת על הכהנים להקריבם לא נראה בעיני כלל, כי איך נמנה כל מעשה הקרבנות מצוה אחת והמה מתוארים מתחלפים והפסוק שהביא מועבדתם עבודת מתנה וגו' אינו ראיה כי פשוטו הוא עליכם נתתי את העבודה הזאת, ומלת העבודה היא סוג יכנסו תחתיה מינים רבים כגון חטאת ועולה ושלמים:

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב (א) שלא חלק בין הדברים הטובלים לאשר אינם טובלים אלא בכולם יש לנו לומר כי מה שלוקח הכהן מה שיש לו לקחת הוא חלק מהמצוה ולא יבא במנין שהרי כל זמן שלא נתן לו חלק לא יצא ידי חובתו מה שצווה כגון אם הפריש תרומה ומעשר וחלה ואין דעתו ליתנה לכהן אין כאן שום מצוה. וגם בדברים שאינן טובלים כגון ראשית הגז ומתנות זרוע ולחיים וקבה לא קיים מצותו עד הגיעם ליד הכהן ולכן נאמר בודאי שאין למנות ההפרשה מהתרומה ומעשר וחלה למצוה אחת והנתינה למצוה אחרת כי הנתינה לכהן היא חלק וסיום מצות ההפרשה.

ומה שהביא ראיה (ב) שההפרשה מצוה בפני עצמה ממה שמברכים עליה, אינה ראיה, כי מה שאמר כל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אין מברכים עליה היינו לפי שצריך להניח הברכה עד הזמן שהוא עיקר מצותה כגון הציצית בעת הלבישה ולא בעת העשיה וכן התפילין בעת הנחתם ולא בעת כתיבתם, אמנם בהפרשת תרומות ומעשרות שבעת שהוא עיקר מצותה שהוא בשעת הנתינה אין לנו שום ברכה שנוכל לברך עליה שהרי אז אין שייך ברכת הפרשה שהוא כבר הפרישם וגם שיברך אקב"ו על הנתינה אין לה מקום לברכה זו כי כהנים משלחן גבוה קא זכו והוא אינו נותן לו מאומה משלו כאשר כתוב בתשובות שאלות של הרמב"ן סימן קפ"ט לכן צריך לברך בתחלה בעת ההפרשה ולא משום שתהא מצוה שלמה בפני עצמה.

ומה שהביא עוד ראיה (ג) ממה שהכהנים והלוים גם כן נתחייבו בהפרשת תרומות ומעשרות שנראה אם כן שההפרשה בלבד היא המצוה, אין זו טענה כי בישראל צריך הנתינה עם ההפרשה כדי לצאת ידי חובה, אמנם הכהנים בהפרשה בלבד יצאו מידי איסור טבל אחר שאינן צריכין לתתם לאחר.

ומה שהביא עוד ראיה (ד) מחלה טמאה שמתירה העיסה והיא אינה ניתנת לכהן, התם מיירי בחלה בזמן הזה שהיא מדרבנן אבל בזמן שהחלה היא מדאורייתא אין עיסתו נתרת עד שיתננה לו ואפילו טמאה שכן דרשו בפרק במה מדליקין (דף כ"ה) ובפרק הערל (דף ע"ד) הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה הטהורה לאכילה והטמאה להסקה תחת תבשילך ובכלל זה יש גם החלה שגם היא נקראת תרומה כמו שכתוב והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'.

ומה שאמר (ה) כי מפסוק עשר תעשר יש לנו למנות מצות ההפרשה ומפסוק ונתת ללוי לגר וגו' יש לנו למנות מצות הנתינה כבר כתבתי שהנתינה היא חלק המצוה וסיומה ולא יבא במנין. ואף אם היינו באים למנות שתיהם אי אפשר בשום פנים שנביאם מאלו הפסוקים שהביא הוא כי פסוק עשר תעשר לא בא רק לומר שבשני מעשרות ההמה אשר כבר ידענו שהאדם חייב להפרישם לא יעשרו מן החדש על הישן כמו ששנינו במסכת תרומות פ"ק והביאוהו גם כן בפ"ק דר"ה (דף ח'),גם הנתינה שאמר שיצא לנו מפסוק ונתת ללוי וגו' אינו אמת שהרי פסוק זה נאמר גבי מעשר שנה שלישית באמרו כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית וגו' ובא להורות לנו כי אינו נוהג בה אלא אחד מהמעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה והוא המעשר ראשון וכן פירש"י שם בפירוש החומש. אמנם גם דעת הרב שסובר שמפסוק כל מעשר הארץ לה'

יצא לנו צווי להוציא המעשר. גם זה קשה כמו שכתב הרמב"ן שהרי בפסוק זה נאמר קדש לה' הוא ומעשר ראשון חולין גמור הוא. והתימה שהוא עצמו כתב בפ"א מהלכות מעשר בחבורו הגדול שכל מקום שנאמר במעשרות קדש או פדייה אינו אלא מעשר שני. ונ"ל כי שם חזר בו ממה שכתב כאן ולכן לא הביא פסוק זה שם רק פסוק הנאמר בסוף פרשת קרח כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים. וגם הסמ"ג מכאן הביאו בעשה קל"ה.

ומ"ש עוד (ו) כי מתנות כהונה שבמקדש לא יבאו במנין כי משלחן גבוה קא זכו ולא בא אלינו צווי בתורה לתתם אליהם. אני אומר כי אחרי היותם חלקי המצות לא יבאו במנין גם אם היה בא צווי אלינו בנתינתם, ודי במה שכתבנו בזה השורש:

שורש יד

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב למנות כל העונשים שהם ממין אחד במצוה אחת ולא כפי חלוק החטאים, מאחר שאמרו לנו בפרק ארבע מיתות זו מצות הנסקלים וזו מצות הנשרפים וכו' דמשמע שכללו כל הנסקלים במצוה אחת. ומה שאמר הרמב"ן (א) שהרי אמרו לנו ג"כ מצות השביתה כיצד ומ"מ תמנה למצות חלוקות, נ"ל שהוא לא הבין דעת הרב, כי ראית הרב אינה על פרשם לנו מעשה הסקילה כיצד או מעשה השרפה רק על אמרם זו מצות הנסקלים שנראה שהיא מצוה אחת וכן זו מצות הנשרפים וכן כלם ובאלו שהביא לא אמרו בהם זו מצות שביתה זו מצות תקיעה.

ומה שאמר עוד (ב) כי קושית הרב מענין המלקות אינה קושיא מפני שלא בא הצווי ללקות חייבי מלקות בכל המקומות, נ"ל כי גם שלא בא הצווי בכל אחד ואחד מהם מ"מ הרי פירשו לנו מקבלי התורה שראוי להלקות העוברים על הלאוין הדומים ללאו דחסימה:

סימן ב

א **נראה לי** שא"כ הוא שדעת בעל הלכות גדולות במנותו לא תעשה כל מלאכה אחר מנותו מחלל שבת דבסקילה היה כאשר פירשו הרמב"ן אין עליו תפיסה כלל.

ומה שאמר עוד (ב) כי הרב טעה בענין המחמר אחר בהמתו שכתב כי משמע כשחורש בה בעת שהוא מחמר אחריה, נ"ל כי הוא לא הבין דברי הרב, והנני מביא לך כל לשון הרב שכתב בפרק כ' מהל' שבת ואחר כך אפרשנו לך כפי הנראה לי, וז"ל אסור להוציא משא על הבהמה בשבת שנאמר למען ינוח שורך וחמורך וכל בהמתך אחד שור וחמור ואחד כל בהמה וחיה ועוף ואם הוציא על הבהמה אע"פ שהוא מצווה על שביתתה

אינו לוקה לפי שאיסורו בא מכלל עשה לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והיה עליה משאוי פטור. והלא לאו מפורש בתורה שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו עכ"ל. ופירושו הוא זה שראשונה אמר שהמחמר אחר בהמתו בשבת הנושאת משאוי בלבד פטור ואחר כך הקשה על דבר זה ואמר והלא יש בו לאו מפורש בתורה שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך שבא לאסור שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה ששניהם עושים המלאכה ואם כן המחמר אחר בהמתו הנושאת משאוי הוא בכלל זה הלאו והיה לו ללקות עליו. והשיב שנמצא לאו זה שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו, פירוש מאחר שבלאו הזה על כרחך נכלל גם כן שלא יחרוש בה שהיא אחת מאבות מלאכות הרי הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו ע"כ. ואין פירוש המגיד משנה אשר כתב על דברי הרב שהתירוץ מתחיל משלא יחרוש בה וכו' מתיישב בעיני ולא מה שאמר כי מה שכתב הרב שלאו זה ניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא לפי שיש פעמים שבמחמר יש בו מיתה כמו המחמר אחריה וחורש בה ואמר שאם לא היה כן לא היו קוראים אותו לאו שניתן לאזהרת וכו' גם כי היו לומדים ממנו כל האזהרות מאבות מלאכות שהם במיתה מאחר שבפועל הזה של מחמר אחר בהמתו לא יפול לעולם חיוב מיתה. ואני אומר שתי תשובות בדבר. אחת שבודאי במחמר אין בו מיתה לעולם כי מה שחייב מיתה במחמר וחורש בה אין החיוב משום מחמר אלא משום חורש. ועוד מצינו בבירור שלאו אחד שבא להזהיר על דבר שיש בו מיתה וגם בא להזהיר על דבר אחר שאין בו מיתה גם כי לא יהיה באותו הפועל נקרא לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו כההיא דפ"ק דעירובין שהביא הרמב"ן ז"ל.

ומ"ש עוד (ג) כי הנראה אליו שנביא כל העונשים במצוה אחת לפי שעל כלם נצטוינו מפסוק אחד והוא ובערת הרע מקרבך כדאיתא בסוף חולין בענין עוף שהרג את הנפש, נ"ל כי מה שהביאו פסוק זה שם לא היה להוכיח שמצוה על הב"ד להמית עוף זה רק לומר שמצוה על האדם להביאו לב"ד כדי שימיתוהו דאי לא תימא הכי מה זה שאומר אי לשילוח בעי לאתוייה לבי דינא והיכן מצינו שיהא האדם מצווה להוליך לב"ד דבר המחוייב מיתה כדי שידינוהו אלא בודאי זהו פירושו בעי לאתוייה לבי דינא לדונו כדי שיקיים הוא ובערת הרע מקרבך שמזה הפסוק הוזהר כל אדם להשתדל שיבוער הרע מן העולם. והסוגיא האחרת שהביא בעל זוהר הרקיע בעשה קל"ח לסייע לדברי הרמב"ן שאמר בפרק כל הנשרפין (דף ע"ח) טרפה שרבע בפני ב"ד חייב דכתיב ובערת הרע מקרבך ושם בודאי לאזהרה על הב"ד הביאוהו. אני אומר כי לא היו יכולין להביא

הפסוק ממש הנאמר בצווי מיתתו לפי שמסתמא אותו הפסוק מדבר בסתם אנשים שהם חיים ולא בטרפה דקי"ל טרפה אינה חיה ולכן הוצרכו להביא ממקום אחר שהם מצווים להמיתו מדכתיב ובערת הרע מקרבך והרי זה בכלל רע. ולכן נאמר שצדקו דברי הרב למנות מיתות ב"ד למצות חלוקות. ובזה תשלם כוונתנו לפי עניות דעתנו בקיום העיקרים אשר נטע הרב, כי כתמר יפרחו וכארז בלבנון ישגו:

מצוות עשה

מצוה א

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב כי דבור אנכי ה' אלהיך הוא מן המנין כמו שהוכיח מההיא דמכות, וראיה עוד ממה שאמרו בהוריות פרק הורה הכהן משיח (דף ח':) איזו היא מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"א, ופירש"י התם וז"ל שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"א דכתיב בתחלת עשרת הדברים אנכי ולא יהיה לך דהיינו ע"א עכ"ל. ויש לשאול על רש"י מה היה לו לזכור כאן אנכי. אלא בודאי לכך כתב אנכי משום דקשיא ליה מה שאמר בגמרא כי ע"א נאמרה בתחלה שהרי אנכי שהיא מצות האמנה באלהים נאמרה בתחלה ולכן כתב אנכי לומר שגם כי האמנה באלהות שיצאה לנו מאנכי היא המצוה הראשונה מכל מקום בו נכלל גם כן ענין הע"א שמי שאינו מאמין באלהות היינו כעובד ע"א, או נאמר גם כן כי ממה שאמר הגמרא איזו היא מצוה שנאמרה בתחלה ולא אמר שנאמרה בראשונה יורה היינו שאין ע"א מצוה ראשונה, וזהו שפירש"י שנאמרה בתחלה דכתיב בתחלת עשרת הדברים אנכי ולא יהיה לך דהיינו ע"א ולכן הביא רש"י גם אנכי שלא תטעה שע"א היא מצוה ראשונה כי אינה ראשונה רק נאמרה בתחלת עשרת הדברות היינו אחר אנכי ומ"מ נקראת תחלה לגבי שאר הדברות הבאות אחריה. אח"כ עיינתי שם בגמרא וראיתי כי אין חלוק בלשון תחלה ללשון ראשונה. ומה שכתב כי מזאת הסוגיא יש ראיה על היות אנכי מכלל התרי"ג, הוא הפך סברת בעל זוהר הרקיע שהוא כתב במצות עשה הראשונה שהביא המשורר שמשם ראיה שאנכי אינו במנין המצות ממה שקראו לע"ז מצוה שנאמרה בתחלה, ונראה שלא דק בלשון רש"י. ומה שאמר עוד כי דעת בה"ג שלא מנאו היה לפי שאנכי הוא יסוד המצות, נ"ל שגם כי הוא יסוד לא יגרע מהיות גם כן מצוה שהרי מצוה להאמין ביסוד הזה. (א) ומאמר המכילתא שנראה משם שאין קבלת המלכות בכלל הגזירות, זהו קודם שיקבלוהו עליהם למלך אבל אחר קבלתם למלך הרי מצוה היא להאמין במלכות.

ומה שאמר עוד (ב) כי תמה מהרב שמנה ד' מניעות בדבור לא יהיה לך שאם כן יהיו מפי הגבורה חמש ומפי משה תר"ח, לא ידעתי איך יוציא זאת התולדה כי גם שבדבור לא יהיה לך יהיו ד' מניעות לא יתחייב שארבעתם אמר הקב"ה כי אנכי ולא יהיה לך דוקא אמר ולא כל פרשת לא יהיה לך.

ומה שאמר עוד (ג) כי מה שאמרו אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה פירושו ששמעום בלשון המדבר על עצמו אבל לא באו לומר ששניהם יבאו במנין, נ"ל כי זה אי אפשר לפי שמאמר זה לא נאמר רק על מה שהקשו בגמרא תורה תרי"א הוי והשיבו אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה לומר שהם משלימות המנין שאם לא כן מה להם להזכיר אנכי ואי משום שהיו צריכים לומר בלא יהיה לך שנאמר מפי הגבורה כלומר בלשון מדבר על עצמו לפי פירושו ואם לא היו מביאים גם כן אנכי היה נראה שהוא לא בא בלשון מדבר על עצמו. שזהו מן השקר אם כן היה להם לומר אנכי ולא יהיה לך ולא תשתחוה להם שמעו מפי הגבורה שאלו השני לאוין הם המשלימים החשבון לפי דרכו.

ומה שאמר (ד) שבה"ג מנה לא יהיה לך על מניעת קיום הצלמים ושכן נראה גם כן מהמכילתא, אני בהליצי על הרב בלאוין שהשיג עליו הרמב"ן אכתוב דעת הרב שמנאו אזהרה מלהאמין לאל אחר זולתו יתברך ושם יתברר בעז"ה:

מצוה ה

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שהתפלה היא מן התורה כאשר הביא מההיא דספרי. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי מה שהקלו בה במקומות רבים נראה שהיא דרבנן, אני אומר שבכל מקום שהזכירו תפלה דרבנן רצונם הוא על נוסח התפלה שתקנו לנו, שמן התורה כל אחד יכול להתפלל כפי דעתו בבקשת צרכיו ולשפוך שיחו לפני ה' בדרך שייטב בעיניו והם תקנו לנו נוסח הזה מי"ח ברכות. ואם כן יצדק מה שכתב הרב בחבורו הגדול שחייב אדם מן התורה להתפלל בכל יום אבל שאין מנין התפלות ולא משנה התפלות מן התורה, פירוש משנה נוסח ע"כ. וגם מה שאמרו בספק התפלל שאינו חוזר ומתפלל זהו נוסח תפלתם אמנם חייב הוא להתפלל תפלה אחרת כפי דעתו.

ב ומה שתמה עוד על דברי הרב שכתב בחבורו הגדול כי זמני התפלה אינן מן התורה ואמר שא"כ שאין חיוב מן התורה להתפלל בכל יום מתי יהיה החיוב, נ"ל שלא השגיח על דברי הרב שהרי הוא כתב בבירור מצות עשה להתפלל בכל יום וכו' הרי שהמצוה בכל יום, ואם כתב אחר כך שזמני התפלה אינם מן התורה פירושו שאין זמנה קבוע באיזו שעה מן היום יתפלל כי מן התורה הרשות בידו להתפלל באיזו שעה שירצה

אלא שחכמים תקנו לה זמנים בזמני הקרבת התמידים וזהו פירוש תפלות כנגד תמידים תקנום לפי מה שכתב המגדל עוז בתחלת הלכות תפלה בחבור הרב ונכון הוא.
גם מה שאמר (ג) שרב יהודה לא היה מתפלל אלא בכל ל' יום, זהו נוסח תפלתם אבל תפלה אחרת בודאי היה מתפלל בכל יום והיה מקצר בה מפני הלמוד.
ומה שאמר עוד (ד) כי דרשת הספרי היא אסמכתא, אני אומר שאין לו שום ראיה לומר שתהא אסמכתא כי מאמרי הגמ' שדחקוהו יישבנו כלם לפי עניותנו.
ומה שאמר עוד (ה) שאם היא דרשה גמורה לא תהיה רק בעת צרה, אני אומר שעל זה כבר נצטוינו בתרועת החצוצרות, ועוד כי בזה הפסוק לא הוזכרו חצוצרות ומנא ליה ליתן את האמור של זה בזה.
ומה שאמר עוד (ו) כי כבר דרשו בספרי בזה הפסוק דרשה אחרת שהיא לעבוד ה' בכל לבבנו בלמוד תורתו ובעשיית מצותיו, הנה אין מכאן תשובה על הרב שלא לקח זאת הדרשה כי כל אחד תפש הדרשה המתישבת בעיניו יותר בפשט הפסוק.
ומה שאמר עוד (ז) כי מה שאמרו עבדוהו במקדשו אין פירושו בתפלה, הנה אין לו שום ראיה בזה ודעת הרב שפירושו בתפלה. וראיתי למהר"ר דוד ויטל שאמר בכתר תורה שלו בעשה של תפלה סימן ז' שנראה לו להביא עוד ראיה שמצות התפלה הוי דאורייתא ממה שאמרו בפרק מי שמתו (דף כ':) דמה שהנשים חייבות בתפלה הוא לפי שהיא מ"ע שאין הזמן גרמא ואמר שפירושו הוא שאין לה זמן קבוע דאורייתא דאי מדרבנן יש לה זמן קבוע וכדתנן תפלת השחר עד חצות וכו' ואמר שאם מצות התפלה היא מדרבנן היאך חייבו בה הנשים מטעם דהוי מ"ע שלא הזמן גרמא הרי היא מצוה שהזמן גרמא מדרבנן שהם תקנו לה זמן אלא ודאי ממה שאמרו דנשים חייבות בה מפני שאין לה זמן קבוע אנו מבינים שהיא מן התורה ע"כ כונתו. ונ"ל שאין משם ראיה כלל כי גם שהתפלה היא מצוה דרבנן מ"מ נוכל לומר בה שאין הזמן גרמא לפי שמה שתקנו אלו הזמנים אינם לעכובא רק למצוה דהא תפלה רחמי נינהו ובכל עת הוא זמן רחמים וראיה ממה שאמרו שם וחייבים בתפלה דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל. הנה שאפילו שאמר בה הכתוב ערב ובקר וצהרים לא חשבוה למצוה שהזמן גרמא אחרי היותה רחמים וכ"ש שלא יחשבנה למצוה שהזמן גרמא על תקנתם שתקנו תפלת השחר עד חצות וכו', דאלת"ה היה להם להזכיר שם גם את תקנתם ששנינו במשנה ולומר מהו דתימא הואיל וכתיב ערב ובקר וצהרים ותנן נמי תפלת השחר עד חצות וכו':

מצוה ז

סימן א

עיינתי במזרחי פרשת ואתחנן וראיתי כי סתר דברי הרב במשלים שהביא, שכתב וכי אם יאמר רופא לחולה אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב בזמן שאתה חולה ותאכל צונן ותשכב בטחב בזמן שאתה בבריאות יהיו שני אלו הדברים חיובים והלא הראשון בלבד יהיה חיובי והשני רשותי שאם ירצה בהיותו בריא שיאכל צונן הרשות בידו אף כאן אמרה תורה אי אתה רשאי שתשבע בשמי שבועה שאינה צריכה ואתה רשאי שתשבע בשמי שבועה שצריכה לא שהיא חובה לישבע, עד כאן דעתו וקצת לשונו. ואתה המעיין שמעני ואתה דע לך איזה דרך ישכון אור. אני אומר כי המשל שהביא המזרחי הוא רחוק מן הנמשל כרחוק מזרח ממערב, כי כשאמר הרופא לאדם אחד אל תאכל צונן וכו' ותאכל צונן וכו' התנה בהיותו בשתי איכיות חלוקות זו מזו כי בפעם אחת הוא חולה ואחרת הוא בריא, אמנם בכאן כשאמרה התורה אל תשבע והשבע אין שתי איכיות באדם כי לעולם הוא אדם בענין אחד וא"כ יש לנו לפרש שניהם באופן אחד כי כמו שלא תשבע הוא דרך חיוב כך תשבע הוא דרך חיוב. ואף את"ל שגם בכאן הוא בשתי איכיות שהאחד הוא שלא בעת הצורך והשני הוא בעת הצורך מ"מ אין הנדון דומה לראיה כי עת החולי נקרא כאן בעת שצריך לישבע לקיים דבר או להכחיש וא"כ יהיה חיובי ועת הצורך בשבועה הרי היא כמצוה לחולה אכול דבר פלוני לרפואתך או שתה סם פלוני שהוא חיובי בודאי. ומה שהוסיף עוד משל אחר שם באמרו ואם אמר לא תאכל תאנים ותאכל רמונים לא יחוייב שיהיה מחוייב לאכול רמונים כמו שמחוייב שלא לאכול תאנים, אני אומר כי גם זה אינו לעולם כי לפעמים שני הצוויים יהיו שוים שיצוה עליו לבלתי אכול תאנים ויאכל על כל פנים רמונים וזה יתברר ברמזי פני המצוה. ומה שהוסיף עוד שם שהתורה ממש צותה לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות והא' הוא חיובי והוא לא תאכל עליו חמץ ותאכל עליו מצות הוא רשותי, מה שהוא רשות הוא מפני שהתורה התירתו במקום אחר כדכתיב בערב תאכלו מצות קבעו הכתוב חובה בליל ט"ו: **ונראה לי** שהנכון כדברי הרב שהשבועה בשמו בעת הצורך היא מצוה כאשר הביא ממה שאמרו אמרה תורה השבע בשמו והסוגיא שהביא הרמב"ן מתמורה (א) דמשמע משם שהפסוק הזה לא בא רק להתירה לנו, נ"ל כי חלוק גרסאות יש כאן ובילקוט פרשת ואתחנן הביא שתיהם וגרסת הרב בגמרא שלו לא היתה כאותה שהבאתי לעיל בשם הרמב"ן רק כמו שמצאתי בגמרות שלנו וז"ל אימא אפילו שבועת אמת בהדיא כתיב שבועת ה' תהיה בין שניהם אימא ה"מ לפייס את חבירו אבל מילקא

לילקי לא מצית אמרת דהא כתיב ובשמו תשבע ההוא מבעי ליה לכדרב גידל דאמר רב גידל מנין שנשבעים לקיים את המצות שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך הא כתיב קרא אחרינא ובו תדבק ובשמו תשבע עכ"ל. וכך יש לנו לפרשה לפי דעת הרב שסובר שהשבועה בעת הצורך מצוה אימא אפילו שבועת אמת פירוש שילקה מפני שהרי הוא כמוציא שם שמים לבטלה ומשני בהדיא כתיב ששבועת אמת מותרת שכך נאמרה שבועת ה' תהיה בין שניהם וחוזר ושואל אימא ה"מ לפייס את חבירו אבל מילקא לילקי, פירוש גם כי הורשו בזה הפסוק להשבע לא היה רק להפיס את חבירו על טענתו אבל מילקא לילקי, והשיב שזה אי אפשר דהא כתיב ובשמו תשבע, פירוש וממשמעו הוא שמצוה להשבע בעת הצורך א"כ מאחר שהיא מצוה אינו לוקה עליה. ואין לפרש שכשמשיב הא כתיב ובשמו תשבע שרצונו שיהא מותר בלבד שא"כ הדרא קושיא לדוכתא, לפי שבודאי יש לנו לומר שגם כשהותר מזה הפסוק לישבע לא הותר רק בעת הצורך או לפייס חבירו או לשאר צרכיו שיצטרך להשבע עליהם וא"כ גם שם יש מקום לשאול ואימא ה"מ לפייס את חבירו או לשאר צרכיו אבל מילקא לילקי לכן יש לנו לומר שפירושו הוא שמצוה להשבע בשמו. אמנם גירסת הרמב"ן נראה בעיני שאינה נכונה וזה כי איך אומר על ובשמו תשבע אם אינו ענין לשבועת הדיינין דנפקא ליה משבועת ה' תנהו ענין לשבועתא דעלמא דהא על כרחך איצטריך פסוק זה לשבועת הדיינין לומר שאינו לוקה דסד"א דמה שהתירתו התורה לישבע הוא לפייס את חבירו אבל מילקא לילקי. וכפירוש שפירש הרמב"ן בו ואימא לפייס את חבירו אבל מילקא לילקי שאמר דמבעיא ליה דדוקא בשבועת השומרים יהא מותר כדי לפייס את חבירו אבל הנשבע מעצמו שבועת בטוי ילקה, איננו נכון שא"כ לא הוה ליה למימר בזה הלשון רק ואימא דוקא בשבועת השומרים או ה"מ בשבועת השומרים אבל שבועה אחרת לא. ומה שאמר עוד (ב) כי מובו תדבק נפקא לן בזאת הסוגיא שהיא מצוה להשבע בשמו לקיים המצות, זאת הגירסא משובשת מראשה ועד סופה והגירסא הנכונה היא אותה שלנו שאומרת דנפקא ליה מובשמו תשבע האחר ובו תדבק נדרש להדבק בחכמים וגם נכפל בו הצווי שהוא ולדבקה בו ואין בהם מדרשים חלוקים ויבאו לעשה אחר כאשר כתבם הרב בסמ"ק שלו במצות עשה ששית.

ומה שהקשה לעצמו (ג) שסובר שהשבועה רשות ממה שבא בו הכפל שאינה מן הראוי לדברי הרשות. כל זה נמשך לפי גירסתו שגורס כי ובו תדבק בא לצוות על השבועה בקיום המצות. אמנם לפי גרסתנו מובו תשבע נפקא ואין כאן כפל שאחד בא לשבועה בעת הצורך והשני לשבועת קיום המצות.

ומה שאמר עוד (ד) שהרב חזר וראה שפסוק ובשמו תשבע לא נאמר רק לאיסור עשה בשבועת הע"ז ממה שכתב בסוף המצוה כי ובשמו תשבע פירושו שאליו לבדו תאמין, אני איני רואה בו שום חזרה ממה שכתב בראשונה כי פירוש לשון זה שאמר שאתה אליו לבדו תאמין פירושו שמצוה עליך להשבע בשמו בעת הצורך וכן מסיים שם אשר ראוי לאדם להשבע בשמו ולא אמר ולא באלהים אחרים לומר שיבוא לאיסור עשה בע"ז, ועוד שאם זה היה דעתו א"כ לא היה למנותה במצות עשה רק היה לו לכלול אותה בלאוין של ע"ז כי כן מנהגו לכלול איסורי עשה בלאוין כי שם מקומם כאשר עשה בלאו בהמה טמאה וחיה טמאה שמנה עמהם שם גם האיסור עשה שבהם בסמ"ק שלו בלאו קע"ב. ומה שהביא עוד (ה) ממדרש תנחומא שמשמע ממנו שאינה מצוה רק רשות ועם כל התנאים ההמה, נ"ל דהיינו דוקא כשאין כל כך צורך לישבע אלא שנשבע הוא לחבירו לעשות דבר אחד והוא אינו מבקש ממנו שישבע וזהו שסמך למדרש הזה בבמדבר רבה פרשת מטות מעשה בינאי המלך שהיו לו שני אלפים עיירות וכלן נחרבו על שבועת אמת כיצד אומר אדם לחבירו בשבועה שאני הולך ואוכל כך וכך במקום פלוני וכו', אבל בהיות עם הצורך להשבע מצוה יש בה. ואל תשיבני ממה שאמרו בריש פרק שבועת הדיינים (דף ל"ט) ואם אמר הריני נשבע העומדים שם אומרים סורו נא מעל אהלי הרשעים האלה שנראה מכאן שאינה מצוה להשבע אפילו בעת הצורך ששם עת הצורך הוא בב"ד, די"ל שמיראתם פן ישבע לשקר היו אומרים כך. גם אל תטעה במה שאמר שם אחר כך בגמרא על זה שאמרנו שהיו אומרים סורו נא וגו' כשאמר להשבע דקאמר בשלמא ההוא דקא משתבע קאי באיסורא, שאין פירושו כי הוא חוטא לישבע רק אם ישבע לשקר, וגירסת רבינו ניסים היא בשלמא האי דקא משתבע בשקרא קאי באיסורא:

מצוה לג

סימן א

נראה לי שהתנצלות הרמב"ן על בה"ג שאמר (א) שמה שלא מנה הלבשת בגדים במצות עשה היה לפי שחשבה להכשר מצוה והוא אם כן חלק מהמצוה ולא יבא במנין, אינו כלום, וזהו כי חלוק גדול יש בין הכשר מצוה ובין חלק המצוה, כי באמרך הכשר מצוה הנה אתה אומר כי בזה תכשר המצוה לעשותה כהלכתה וא"כ ההכשר הזה אינו חלק ממנה וראוי למנותו שהרי כמה הכשר מצות באין במנין כמו שחיטת הפסח שאינו אלא הכשר לאכלו בערב ושריפת פרה אדומה שהוא ג"כ הכשר להיות האפר ההוא מוכן לטהר בו את הטמאים ורבים כאלה, אבל חלק המצוה בודאי הוא שאין ראוי למנות, כי הוא דבר מועט נפרד מהכל ואינו עומד בפני עצמו. ואל תשיבני על מה שכתבתי

שהלבשת בגדים אינו חלק העבודה ממה שכתב הרב בשורש י"א וז"ל, כל מה שהתבאר לך שתכלית המבוקש לא יגיע לחלק אחד מאותן החלקים הנה הוא מבואר שקבוצם הוא ענין הנמנה, עכ"ל. פירוש שכל החלקים ימנו למצוה אחת ע"כ. והנה מצאנו שהקרבן לא יכשר רק בלבישת הבגדים כדאיתא סוף פרק אלו הן הנשרפין (פ"ג:) שאמר מניין למחוסר בגדים שאם עבד חלל וכו' ואם כן יהיה ההלבשה חלק ממנו. אני אומר שאינה קושיא למדייק לשון הרב לפי שהוא כתב כל מה שתכלית המבוקש לא יגיע לחלק אחד מאותן החלקים משמע שכבר ידענו שהם חלקים ממנו ולא כתב שלא יגיע תכליתו עד העשות בו דברים רבים שיהיה משמע בין אם יהיו חלקים ממנו או לא, וא"כ מאחר שהלבשת בגדים אינו חלק מגוף הקרבן כי הוא דבר נפרד ממנו בודאי יש לנו למנותו.

ומה שאמר עוד (ב) שאם באנו למנות הלבשת בגדים צריך שנמנה בהם מצות רבות כגון מצות בגדי לבן וכו'. נ"ל שמצות הלבשה לכהנים אינה אלא אחת, ולכן לא מנאם הרב למצות רבות כמו שעשה גם כן בלאו קס"ה בענין איסור יציאת כהנים מן המקדש בשעת עבודה שכלל כ"ג וכהן הדיוט הכל במצוה אחת, וזה מפני שגם שנצטוו בה אנשים חלוקים מכל מקום אינה כי אם פעולה אחת והיא היציאה וכן יהיה גם כן ההלבשה בבגדים.

ומה שאמר עוד (ג) כי עשיית השלחן והמנורה והמזבח לא יבאו במנין לפי שהם הכשר מצות, אני אומר דאי משום הא היה להם לבא במנין, לפי שהכשר המצות באו במנין כאשר כתבתי למעלה. אמנם הטעם הוא כאשר כתב הרב כי הם חלק ממצות בנין הבית, ואף שהם אינם מעכבים העבודה בבית המקדש על זה לא ימנע מהיותם חלקים שהרי כמה דברים יש שאינם מעכבים דבר אחר והם חלקים כמו התכלת והלבן שאינם מעכבים זה את זה וכל אחד מהם הוא חלק ממצות ציצית.

ומה שאמר עוד (ד) כי גם עשיית הארון יש להביא במנין, נ"ל כי המצוה אינה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנוז הוא גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר. ומה שאמר בעל זוהר הרקיע במ"ע ק"כ שיש להביא ראיה שתהא נוהגת לדורות ממה שאמרו דרך תימה במנחות פ"ג (כ"ח:) אלא מעתה הא דכתיב ועשית לך ארון עץ הכי נמי דלך ולא לדורות, נראה בעיני שלא מן השם הוא זה, שפירוש מה שאמר לך ולא לדורות אינו לומר וכי זאת המצוה אינה נוהגת לדורות רק פירושו הוא וכי הארון שנעשה בימי משה היה ראוי להשתמש בו משה ולא הדורות, שהרי זאת הקושיא הקשוה על מה שאמר שם ת"ר כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים

לדורות חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות חצוצרות מ"ט אילימא דא"ק עשה לך לך ולא לדורות אלא מעתה ועשית לך ארון עץ הכי נמי דלך ולא לדורות.
ומה שאמר עוד הרמב"ן (ה) כי כמו שמנה הרב משאו הכן יש לנו למנות עשייתו, זה אינו, שמה שמנה הרב משאו יהיה פירושו במשא הארון שנעשה בימי משה אשר לא נעשה יותר ולא תעשה.
ומה שאמר עוד (ו) כי היה לו למנות גם כן עשיית העבודה הראויה מעומד שיעשנה מעומד, נ"ל שהיא חלק מהמצוה ולכן לא מנאה כאשר חשב הוא בעצמו עליו, ואף אם לא יהיה חלק לא יבא במנין אחרי כי יצא לנו מכלל עשה שלא בא לנו בו אזהרה מיוחדת:

מצוה לו

סימן א
נראה לי שהנכון כדברי הרב שהעבודה דרך משמרות נצטוינו בה בתורה שנאמר ובא בכל אות נפשו, ודרשו בספרי יכול לעולם וכו' כאשר הביא במצותו. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי לבד ממכריו על האבות הוא שלילות ולא מניעה, גם זה דעת הרב שהרי לא הוכיח חלוק המשמרות ממנו רק מרישיה דקרא שאמר ובא הלוי בכל אות נפשו ושרת ובא בקבלה יכול לעולם ת"ל באחד שעריך לא אמרתי אלא בזמן שכל ישראל נכנסים בשער אחד דמשמע מכאן שבשאר ימות השנה אינו יכול לעבוד בכל עת שירצה וא"כ צריך לעבוד דרך משמרות. והרי זאת המצוה דומה בקצת למצות לא אכלתי באוני ממנו שמנאה הרב גם שלא בא בה צווי מפורש, מכל מקום אמר שמאחר שנתחייב להודות בפיו שלא עשה כך וכך מכלל שהוא מוזהר ממנו כאשר כתב בסוף שורש ח', ובכאן ג"כ נאמר שמאחר שהתורה אמרה וכי יבא הלוי מאחד שעריך משמע דוקא בשעת הרגלים ולא בימים אחרים כי אז יצטרך לעבוד דרך משמרות, וא"כ ממדרש דספרי וגם דסוכה משמע שיש מצוה לעבוד בשאר הימים מלבד הרגלים דרך משמרות.
ומה שאמר עוד (ב) כי הרב חזר בו בחבורו הגדול, נ"ל שאין שם חזרה מעבודתם דרך משמרות, שהרי כתב בתחלת הפרק וז"ל, הכהנים הובדלו וכו' עד אמרו ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם אלהיך וגו', וכתב אחר כך שם וז"ל צריך כל אדם מישראל לנהוג בהן כבוד וכתב עוד וז"ל משה רבינו חלק הכהנים לח' משמרות וכו'. ונ"ל כי פירוש דבריו כך הוא, בראשונה אמר שמצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם, רצונו כמו שמפרש אח"כ שינהגו בהן כבוד, וכשאמר עוד ולהכינם לקרבן רצונו לחלקם למשמרות שיעבדו בהם, וזהו שכתב אח"כ שם משה

רבינו חלק הכהנים לח' משמרות וכו', אבל אמת הוא שלא הביאו מפסוק וכי יבא הלוי כאשר עשה כאן רק מפסוק וקדשתו ושמא כי הוא מבורר יותר ולכך סמך עליו.
ומה שאמר עוד (ג) כי המדרש דסוכה היא אסמכתא, אני אומר שהיא דרשה גמורה ועליו להביא ראיה.
ומה שאמר עוד (ד) כי מההיא דתענית שאמר משה תקן להם לישראל ח' משמרות יש ראיה שהם תקון הנביאים, אני אומר כי משם ראיה ממש היותה מצוה מן התורה, שהרי מאותו מאמר משמע שמשה תקן מנין המשמרות שיהיו ח' שאם דעתם היה שמשה תקן להם גם מצות המשמרות היה להם לומר משה תקן להם לישראל משמרות וחלקם לשמונה, ומדלא קאמר הכי ש"מ שכבר היה מצווה על מצות המשמרות אך לא על מניינם והוא חלקם לח' כפי רצונו, או לפי שהיו מועטים
ומה שאמר עוד (ה) שגם הלוים חלקו לכ"ד משמרות ולא בא בזה פסוק, הנה זה לא יזיק לאותם שבא בהם פסוק, ומה שחלקום לפי דעתי היה כי הם היו צריכים לשרת לכהנים ולהקל מעליהם חלקו אותם גם כן.
ומה שאמר עוד (ו) שיש מהכהנים שלא היו קבועים שאם כן נראה לו שאינה מצוה, נ"ל שאין זו קושיא שהרי הרב לא אמר שחלוק המשמרות יהיה מצוה רק העבודה דרך משמרות, ואם כן אינו מן ההכרח שכלם יחלקו למשמרות רק אותם הבאים לעבוד כדי שלא יעבדו בערבוביא, וזהו שאמר בזה המאמר שכל מי שאינו יודע שבתי אבותיו קבועים מותר לשתות יין בזמן הזה לפי שמאחר שהוא מסופק אם אבותיו היו מן הקבועים אינו ראוי להקריב.
ומה שהביא עוד (ז) מן התוספתא שנראה שיש מהם שהיו באים להקריב במשמרות של אחרים לפי שלא היו קבועים, נ"ל דמאחר שכבר יש שם משמרה קבועה אף אם יבאו אחרים להקריב עמהם אין זה דרך ערבוביא, כי הבאים הם טפלים לגבי המשמרה הקבועה.
ומה שאמר עוד (ח) למנות בזה הענין שלשה מצות, אינו נכון בעיני, אמנם בסוף הסכים אל האמת למנות הכל למצוה אחת, אבל תהיה מן התורה:

מצוה צד

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב להכניסה במנין. וזה כי חלוק יש בין מצות שמה תביאו לזאת המצוה, כי שמה תביאו בא לצוות על אותם שבארץ שלא יקריבו קרבן רק בבהמ"ק שכן כתוב למעלה ממנו ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו'. אמנם פסוק תשא ובאת

בא לצוות על יושבי ח"ל שגם הם יביאום להקריב בבהמ"ק ודרשת הספרי משמע כדברי הרב ממש לפי שאין זה בכלל שמה תביאו כאשר פירשתי. ומה שאמר עוד כי ממדרש הגמרא נראה שלא בא על קרבן ח"ל, נ"ל כי מה שדרשו בו בגמרא אינו סותר כלל למה שדרשו בו בספרי. וזה כי כשדרשו בגמרא תשא ובאת יכול יכניסם לבית הבחירה וימנע מהם מים ומזון ת"ל וכו' לא נחיתו לפרושי מאיזה מקום מיירי רק מאיזה מין מקרבן מיירי ופשיטא שגם הם יסברו שקרבנות ח"ל מיירי שלא ימנה מהם מים ומזון וקרבנות הארץ ילמדו ממנו במדה ממדות התורה, לכן אני אומר כי צדק מנין הרב וגם הסמ"ג מנאו לב' מצות עשה בסימן קפ"ח קפ"ט: **נראה לי** שהנכון כדברי הרב ששני עניני נדרים הללו יצאו לנו מפסוק מוצא שפתיך תשמור כאשר הוכיח מאמרם מוצא שפתיך זו מצות עשה שעל כרחך דרשו פשט כל הפסוק לומר שהוא מצות עשה כן נדרש פשט כל הפסוק ונאמר שמדבר מכל עניני נדרים והוכפל זה הצווי בככל היוצא מפיו יעשה כאשר כתב הרב. ומה שאמר הרמב"ן (א) כי ממה שהזהיר עליו בבל תאחר והוצרך ג"כ להעירנו שאין בהמנע מהנדרים חטא נראה א"כ שבנדרי גבוה מדבר, נ"ל שאין מכאן ראיה כלל כי לעולם אימא לך שפסוק זה כולל שניהם אמנם לא תאחר וכי תחדל לנדור אינו מדבר כי אם מנדרי גבוה.

ומה שהביא עוד (ב) כי הרבה חלוקים יש בין שני עניני נדרים הללו, אמת הוא אבל מ"מ כלם יצאו לנו מפסוק אחד.

ומה שפירש עוד (ג) ההיא דספרי שאמר שעובר על בל תאחר דזהו בנדרי גבוה אבל לא בדבר הרשות, זהו גם כן דעת הרב בלאו קנ"ז שפירשו כבנדר קרבן.

ומה שאמר עוד (ד) כי דברי הרב בכאן מעורבבים, נ"ל שאין בהם ערבוב כלל שבודאי מפסוק אחד יצאו לנו שתיהם, שהרי פשט הפסוק הזה שכל מוצא שפתיו יקיים ולא חלק בין נדרי גבוה לנדרי הדיוט ואף כי דרשוהו בגמרא לענין קרבנות מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו וכבר הורה לנו הרב בשורש ב' כי הבא מפשט הפסוק יש לנו למנות, וממה שדרשו לא יחל האמור בפרשת נדרים לענין קרבן נ"ל שיש להביא ראיה שכל אחד ואחד משני הפסוקים הללו מדבר משני עניני נדרים, דאי לא תימא הכי איך דרשו בפסוק לא יחל האמור בענין נדרי רשות אזהרה לנדרי גבוה אלא בודאי יש לנו לומר ששני הפסוקים הללו על כל עניני נדרים נאמרו.

ומה שאמר עוד (ה) כי הרב טעה במה שכתב כי הוא עובר על בל יחל גם כן בשלשה רגלים, נ"ל שעל כרחך זהו המובן מן המאמר ההוא בספרי שאומר לא יחל מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר דאי לא תימא הכי אלא כפירושו שאמר שבא לומר לנו

כי כשעבר על הנדר באופן שאינו יכול לקיימו עוד עובר על בל יחל פשיטא ומה חדוש הוא זה הא זיל קרי בי רב הוא, אלא בודאי בא לומר לנו כי גם שהיה נראה שבאחרו הנדר לא יעבור על בל יחל לפי שלא הסכים בדעתו לבלתי שלם אותו לעולם, קמ"ל דמאחר שעבר הזמן הקבוע דהיינו ג' רגלים הרי חלל דבריו וקא עבר גם על בל יחל. וכלל דבריו כי אין למנות קיום נדרי גבוה ונדרי הדיוט רק למצוה אחת. וכן עשה גם כן הסמ"ג במצות עשה קכ"ד:

מצוה קנג

סימן ב

נראה לי שהנכון כדברי הרב שיבואו במנין, ואופן מצותם שכתב הרב נראה בעיני שהרמב"ן לא ירד לסוף דעתו ואני אפרש. נראה בעיני כי כונתו היא למנותם מצוה יען כי מצוה היא עליהם להתנהג בכל דין הטומאה שנאמר בדבר ההוא שנטמא בה כגון לעמוד כך וכך זמן בטומאה או שיצא חוץ למחנה ושלא יאכל קדש ושלא יגע בו ודברים אחרים הכל לפי הדבר שנטמא בו. וגם כי היינו צריכים לדעת דברים מטמאים ודברים שאינם מטמאים הנה לא היינו צריכים שיצוה עליהם דרך הנהגתם בימי טומאתם אלא ודאי מצות הן. ואינן דומים למומים שפירש הכתוב אחר המניעה מהקרבת בעל מום כי שם אין מקום לומר שהם מצוה. ומה שאמר ג"כ כי התרת נדרים אין להכניסה במנין כי היא שלילה, כבר הורה לנו בסמ"ק שלו אופן מצותם. והוא כי נצטוינו כשנצטרך להפר הנדר שנעשה כך וכך, וגם הסמ"ג מנה את כל דין הטומאות וגם התרת נדרים: **נראה לי** שהנכון כדברי הרב שזאת המצוה היא מסורה לב"ד הגדול. אמנם הרמב"ן לא הבין דעתו שאין רצונו שיצטרכו כל הסנהדרי גדולה כדי לקדש או לעבר רק שע"פ שלשה מהם תעשה זאת המצוה, וזהו פירוש המשנה שהביא הרמב"ן מריש סנהדרין שאומרת קידוש החדש ועבור שנה בשלשה, ר"ל שלשה מסנהדרי גדולה שהרי בקידוש החדש מצינו בפרק אם אינן מכירין (דף כ"ד) במשנה שראש ב"ד אומר מקודש וראש ב"ד פירושו הנשיא שהוא בסנהדרי גדולה ממה שאמר שם בגמרא מנא הני מילי והשיבו דאמר קרא וידבר משה את מועדי ה', מכאן שראש ב"ד אומר מקודש, והנה משה הנשיא שבסנהדרי גדולה היה, ובעבור השנה ג"כ מצינו בפ"ק דסנהדרין (דף י"א) ת"ר אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה, ופירש"י וז"ל במזומנין לה שהזמינן הנשיא מבערב עכ"ל, ושם מביא מעשה בר"ג שאמר השכימו לי שבעה לעלייה וכו' שהיה רוצה לעבר את השנה, ומן הידוע שהוא היה נשיא וא"כ מכאן משמע בבירור שלב"ד הגדול היתה מסורה, ואין לומר כי מפני מעלתם היו שאר בתי דינין נסוגים אחור ממנה אבל כשרים היו לה מן

התורה כאשר כתב הרמב"ן שא"כ איך שאלו בגמרא מנ"ל שצריך שראש ב"ד יאמר מקודש החדש והלא אין זאת המצוה מסורה לב"ד הגדול בלבד כי אפי' ב"ד של כ"ג יכולים לעשותה ושם לא היה ראש ב"ד. ומה שהביא עוד (א) מההיא דע"ז שכח ב"ד הגדול בטל מא"י מ' שנה קודם החורבן ומ"מ היו מקדשים על פי הראיה עד אביי ורבא, נ"ל שמזה המאמר לא משמע שבטל כחם רק לענין מה שהזכירו שהוא לומר שאין דנין דיני נפשות, וכן משמע ג"כ ממה שאמרו לפי שהמקום גורם ואין המקום ההוא גורם רק ד"נ כמו שפירשו שם רש"י והתוספות אבל בשאר הדברים שאין תלויים במקום ההוא בכח היה קיים כבראשונה.

ומה שאמר עוד (ב) כי בין בראיה בין בחשבון לפי דברי הרב לא יועיל חשבוננו זה בזמן הזה מאחר שאין סמוך בשום מקום, האמת כן הוא וגם זה הוא דעתו כאשר הבאתי לעיל בשמו. אמנם אנחנו על חשבון רבי הלל אנו סומכין כמו שכתב הרמב"ן והוא דעת הרב ג"כ בסוף פרק ה' מהלכות קדוש החודש.

ומה שאמר עוד (ג) כי ראה להרב שכתב בפ"ה מהלכות קדוש החדש שזאת המצוה לא יעשה אותה רק הסנהדרין שבארץ ושכוונתו היא ב"ד הגדול, כן הוא האמת, אבל פירוש דבריו הוא כאשר כתבתי לעיל שדי בשלשה מהם.

ומה שהביא עוד (ד) מההיא דפרק זה בורר ומההיא דירושלמי שאין צריך ב"ד הגדול בזה, נראה לי שאין מכאן טענה עליו לפי שאלו החכמים לא הניחו כמותם בארץ ובזה הדבר היה מעבר גם כן רבי עקיבא בפ' האשה שלום (דף קט"ו) כאשר הביא הרב במצותו זאת, וכן חנניא בסוף פרק הרואה.

ומה שאמר עוד (ה) כי ממה שאמר הכתוב החדש הזה לכם ולא אמר לך משמע שאין צריך ב"ד הגדול אלא מומחים כמוהו, ונ"ל כי ממה שלא כתב לך הוא לפי שהיה במשמע שיצטרך הב"ד הגדול כלו בזאת המצוה לכן כתב לכם לומר שדי במומחין כמותם אבל צריך שיהיו מב"ד הגדול דומיא דמשה, ומה שהזכיר אהרן עמו שמא היה לרמוז שבזמן שאין ב"ד הגדול שדי במומחין.

ומה שאמר עוד (ו) שמה שהב"ד הגדול היו מקדשין ומעברין לא היה רק לחלוק להם כבוד לפי שהיו ראשי כל העדה אבל כשרים היו לזה גם שאר בתי דינין, כבר כתבתי שמן התורה לא היו כשרים בזה זולתם וראיה עוד ממאמרם במכילתא שהביא הוא בעצמו מנין שאין מעברים את השנה אלא בבית דין הגדול שנאמר וכו', ומן הנמנע הוא לפרשו כאשר פירש הרמב"ן שאמר כי היה להם רשות מכל ישראל אבל לא שיהיו פסולים מומחין אחרים, שהרי מהמאמר הזה משמע שאין מעברים כי אם בב"ד הגדול ולא משום

שקבלו רשות מכל ישראל רק משום דכתיב החדש הזה לכם וסמיך ליה דברו אל כל עדת בני ישראל שמשמעו הב"ד הגדול שהם עיקר כל העדה יעשו זאת המצוה ולא אחרים, ועל ההיא (ז) דחנניה כבר השבתי שלא הניח כמותו בארץ כמו שמפורש בגמרא.
ומה שתמה עוד (ח) על מאמר הרב בחבורו הגדול שהדבר הזה שיצטרך ב"ד הגדול הוא הלכה למשה מסיני, נ"ל שבודאי כן הוא כאשר הוכחנו לעיל בבירור מן הפסוקים.
ומה שתמה עוד (ט) על דברי הרב ממה שכתב בחבורו כי עד אביי ורבא היו מקדשים על פי הראיה, כבר כתבתי שפירוש אותו המאמר דע"ז אינו כאשר כתב הוא בו לומר שבטל מהם כח ב"ד הגדול בכל הדברים רק בדברים התלויים במקום שהם דיני נפשות, ותשובת קושיתו על תקנת ר' הלל נכונה היא.
ומה שאמר עוד (י) כי טעם בטול קדוש על פי הראיה היה לפי שבטלה הסמיכה ולא מפני בטול בית דין הגדול, כבר כתבתי שלהם לבדם היתה המצוה הזאת אם כן אין הדבר תלוי בסמיכה.
ומה שאמר עוד (יא) כי מה שאמרו שהיה צריך לומר מקודש אינו מעכב, נ"ל כי לכתחלה היה צריך לאמרו בעת שאפשר שהרי יצא לנו מהפסוק וכמו שהבאתי לעיל.
ומה שאמר עוד (יב) כי מה שאמרו חכמים מועדי ה' צריכים קדוש ב"ד שאין פירושו שיצטרך לאמרו בפה, אני איני מודה בזה רק מצוה היא כאשר כתבתי, והכלל בזה הוא כי זאת המצוה אינה מסורה אלא לב"ד הגדול ובארץ וכל השאר פסולים לה ואין צריך כלם רק בשלשה מהם די וכשאין ב"ד הגדול הרי היא מסורה לשלשה מומחים דהיינו סמוכים והם גם כן יהיו בארץ וכשאין סמוכים הרי היא מסורה לכל אדם גדול ואפילו בח"ל ובלבד שלא הניח כמותו בארץ ובזמן הזה שאין סמיכה לא על חשבוננו אנו סומכים אלא על חשבון ב"ד הגדול שתקנו לנו והוא חשבון ר' הלל וסיעתו, וזהו המובן מלשונו במצותו זאת למדקדק בה וכן הוא דעתו ג"כ בחבורו הגדול בהלכות קדוש החדש:

מצוה רלה

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב ששתיהן מצוה אחת שהרי מבורר הוא זה שיציאת עבד כנעני בהפלת אחד מאיבריו הוא אחד מן הדינים השייכים בו ולא יבא במנין כאשר יסד לנו הרב בשורש השביעי שאין למנות דקדוקי המצות. ומה שאמר הרמב"ן כי הוא צווי לדיינין לשחרר אותו, נ"ל שהוא צווי לבעליו ממש שכן כתוב לחפשי ישלחנו ועל

הבעלים דבר הכתוב, ואין זה דומה למצות נשואין וגירושין כי מצות הגירושין אינה דין מדיני הנשואין ולכן נמנו לשתים אמנם כאן אחת היא:

שכחת העשין

מצוה א

סימן א

(**מצוה א**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא לפי שאינה מצוה רק חלק ממצות מעשר שני כי המצוה היא להפריש מעשר שני שנאמר עשר תעשר וגו' וכמו שמנאה בעשה קכ"ח, ואחד מחלקי זאת המצוה הוא שצריך לאכלו בירושלים, וכבר השריש לנו הרב בשורש י"א שאין ראוי למנות חלקי המצוה חלק חלק בפני עצמה כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת. ואם תאמר והרי מנה בלאו קמ"א שלא לאכול מעשר שני חוץ לירושלים והוא חלק ממצות הפרשת מעשר שני, נ"ל שאינו נקרא חלק המצוה רק הצוויים שבאו בלשון עשה במצות עשה והצוויים שבאו בלשון לא תעשה במצות לא תעשה אבל לא נוכל למנות הלאוין חלק ממצות עשה וגם לא העשין חלק ממצות לא תעשה רק מצות בפני עצמם הם וכן משמע משרשו כי בהביאו חלקי מצות עשה לא הביא כ"א הצוויים שבאו בלשון עשה. ומה שהביא הרמב"ן ראיה מפסחים שהוא מצוה, נ"ל שאין משם ראיה כלל כי התם מיירי באכילת הקרבנות לבעלים אכן המעשר שני אינו בכלל הקרבנות ואף אם היה בכללם חלק מהמצוה הוא ולא מצוה בפני עצמה ולא יבא במנין:

מצוה ב

סימן א

(**מצוה ב**) נראה לי שמה שהרב לא מנאה הוא לפי שאין מקום למנות עשה כזה בכלל מצות עשה שהרי בכל מקום שאמרו בגמרא לאו הבא מכלל עשה עשה אין רצונם שהעשה ההוא יהיה מצות עשה רק שאין לוקין על הלאו ההוא לפי שדינה הוא כעובר על מצות עשה שמכין אותו עד שתצא נפשו, וכן משמע בלשון רש"י התם שפירש גבי תרומה וז"ל אבל בטומאת עצמה לא מצינו אזהרה אלא איסור עשה הוא דאשכח ביה לקמן בשמעתין עכ"ל. הנה כי מה שאמרו שהאוכל תרומה טמאה שהוא בעשה פירושו שיש עליו איסור כעובר על עשה ולא שיהא באכלו אותה בטהרה מצות עשה, וגם הסמ"ג סובר כן ממה שהביאו בלאו רנ"ז גבי כהן טמא שאכל תרומה והרב ג"כ הכניסו בפ"ז מהלכות תרומה בלאו זה של כהן טמא וזהו הפירוש בלאו הבא מכלל עשה בכל הגמרא,

וכן משמע ג"כ בפרק שלוח הקן (דף ק"מ) בענין צפורי מצורע ששם ג"כ הזכירו מאמר זה מלאו הבא מכלל עשה עשה:

מצוה ג

סימן א

(**מצוה ג**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמה שדרשו חכמים לאכלה ולא לסחורה אין פירושו שיהא מצוה באכילתם רק לאכלה הותר לכם ולא לעשות בהם סחורה, וראיה שאין באכילתם מצוה ממה ששנינו בפרק ח' משביעית (משנה ב') שביעית ניתנה לאכילה ושתיה וסיכה כו', ולא קאמר שביעית מצוה באכילה ושתיה וכו'. ואל תשתבש במה שאמר בגמרא ירושלמי בזה הפירוש על זאת המשנה בהלכה ב' כיצד לאכול דבר שדרכו לאכול אין מחייבים אותו לאכול לא פת שעפשה ולא קניבת ירק ולא תבשיל שנתקלקל צורתו, כי נראה מכאן שדוקא אלו הדברים שנתקלקלו אין מחייבין אותו לאכלם אבל מה שהוא מתוקן וטוב חייב לאכול, זה אינו כי מה שאמרו באלו שאין מחייבין אותו לאכול הוא משום דסד"א דחייב לאכלם למען לא יפסדו שהתורה אמרה לאכלה ולא להפסד קמ"ל שאינו חייב לאכלם מאחר שאינם ראויים לאכילה ובהיותם ראויים פשיטא כי אינו חייב ג"כ לאכלם שהרי אין כאן חשש שמא יפסדו מאחר שהם טובים. ומה שאמר עוד שהיא מצוה ממה שאמר העושה בהם סחורה עובר בעשה ואם כן הוי לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה, כבר פירשתי במצוה הקודמת לזו פירוש זה המאמר בכל מקום ואיני צריך לכפלו. והראיה שהביא בעל זוהר הרקיע במצות עשה ס"ו להוכיח כי הוא מצוה ממה שאמרו בפרק בתרא דיומא (דף פ"ו:) משל לשתי נשים שלוקות בב"ד אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית והיתה לוקה שלא אכלה אותם כדרך אכילה ועברה על מה שכתוב לאכלה ואין זו אכילה, נ"ל שאינה ראיה דהיכן מצינו מלקות בעובר על מצות עשה והלא אין לוקין אלא על הלאוים וכדאיתא בגמרא ריש פרק אלו הן הלוקין (דף י"ג:) אלא הכי פירושו ועברה על מה שכתוב בתורה לאכלה שפירושו שהותר לו לאכלה ולא להפסד. אמנם גם לפי דרכי קשיא לי זה המאמר שאמר דלוקה על שאכלה פגי שביעית דהיכן מצאנו מלקות בעובר על איסור עשה, ולפי דעתי שלכן כתב שם רש"י והתרו בה למלקות, שאם לא התרו בה למלקות לא היתה לוקה, וגם כי רש"י לא פירש זה רק על מה שאמר בגמרא אחת קלקלה אני אומר כי טעות נפל בספר ויש לומר והתרו בהן:

מצוה ד

סימן א

(**מצוה ד**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם אבל אחר שגלו מעל אדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בוא המשיח, כי אדרבא נצטוינו לפי מה שאמרו בסוף כתובות (דף קי"א) שלא נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ בחזקה והוכיחו מפסוק השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו', ודרשו בו שלא יעלו ישראל בחומה. ומה שאמר הרמב"ן (א) שהחכמים אמרו כי כבוש הארץ היא מלחמת מצוה, זהו כאשר לא נהיה משועבדים לאומות.

ומה שאמר עוד (ב) שהחכמים הפליגו בשבח דירת הארץ, זה דוקא בזמן שבית המקדש קיים אבל עכשיו אין מצוה לדור בה, וכן פירשו התוס' שם גבי הוא אמר לעלות, ועוד ראיה שאין בו מצוה ממה שאמרו ג"כ התם (שם) כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו, ואם היה מצוה בדירת א"י בכל הזמנים איך יבא נביא אחר משה לסתור את דבריו והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכ"ש לסתור.

ג והמאמר שהביא מספרי שבכו וקראו המקרא הזה וירשתה וישבת בה, נ"ל שעל שלא היה בידם לקיים מקרא זה לפי שהיה הבית חרב היו בוכים והראיה ממה שקרעו את בגדיהם שנראה שעל החרבן היו מתאבלים, שאם מצוה זו היתה נוהגת גם לאחר החרבן למה בכו וקרעו את בגדיהם והלא גם עתה היו יכולים לקיימה, לכך נאמר שבודאי מצוה זו אינה נוהגת אחר חורבן הבית שיבנה במהרה בימינו אמן:

מצוה ה

סימן א

(**מצוה ה**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא לפי שזה הוא חלק ממצות מלחמת הרשות שכבר מנה מצות עשה ק"צ וכבר נתבאר בשורש י"א שאין למנות החלקים. ומ"ש הרמב"ן שהרב כתבה בחבורו הגדול, אמת הוא אבל לחלק הביאה שם והראיה שהרי לא הביאו בסימני המצות שבא בהל' מלכים ומלחמותיהם:

מצוה ו

סימן א

(**מצוה ו**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמה שאמרו בספרי שהוא מצות עשה הוא לומר שעובר על השחתת האילנות בעשה ולא תעשה ולא שיהיה עשה באכילתם,

אמנם אותם הצוויים שמנה הרב כלם מצות הם כמו כל צפור טהורה תאכלו שהמצוה היא לבדוק בסימני העופות וכן כלם כאשר כתבתי לעיל בשרשים שורש ו':

מצוה ז

סימן א

(**מצוה ז**) נראה לי כי מאחר שכן נמצא בספרי או בספרא ראוי להביאה במנין המצות אם לא נמצא איזה דעת סותר אליו בגמרא שהוא העיקר או שיוציאו הפסוקים למדרשים אחרים וה"ה ג"כ בזכור את אשר הקצפת:

מצוה ח

סימן א

(**מצוה ח**) נראה לי שמה שלא מנאה הרב אינו לחשבו שהיא מצוה כוללת כאשר חשב עליו הרמב"ן רק לפי שפסוק זה כולל כל האמור למעלה בפרשה מענין מעונן מנחש ומכשף, ומאחר שמנה כל אחד ואחד מהם לאו בפני עצמו אין צריך להביא אזהרה אחרת על אלו הדברים המוזהר מהם שכבר השריש לנו בשורש התשיעי שאין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם, וכן נראה ממה שכתב בחבורו פרק י"א מהלכות ע"ז וחוקות העכו"ם אחר כתבו ענין מעונן ומנחש ומכשף ודורש אל המתים כתב וז"ל, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו הסכלים תמים תהיה עם ה' אלהיך עכ"ל, הנה נראה שהוא סובר שבפסוק זה כלל את כולם:

מצוה ט

סימן א

(**מצוה ט**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שחיוב הפרשה מן היפה הוא אחד מהדקדוקים אשר נאמרו במצות הפרשת תרומה וכבר השריש לנו הרב בשורש ז' שאין ראוי למנות דקדוקי המצות, ואף על פי שאם הפריש מן הרע על היפה כבר קיים מצות הפרשת תרומה כמו שאמר הרמב"ן מ"מ לא תבא במנין שלא הותר לו לעשות כן לכתחלה כי צריך שיתרום מן היפה ואם כן לא נוכל למנות מצות עשה להפריש תרומה בלבד שהרי כל מצות עשה שבאו בתורה הם מצות לעשותם לכתחלה וההפרשה בלבד אינה מצוה שנעשה אותה לכתחלה אם לא נצטרף עמה שיפריש מן היפה, וזה הנכון לכל המעמיק בעיון, עיין עוד ביבמות פ' האשה רבה (דף פ"ט) בגמ' דהולד ממזר:

מצוה י

סימן א

(**מצוה י**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שמאמרם זה עובר בעשה אין פירושו שיהיה עשה בהקרבת הבהמות רק שיש לו איסור בהקרבת החיה כעובר על עשה אחד מאותם שבאו בתורה, וכבר גליתי דעתי בזה למעלה פעמים רבות. ומה שאמר עוד שהרב הביאה בחבורו הגדול, הנה הרב שם לא הביאה בחשבון המצות שהרי כשמנה המצות שהן בהלכות אסורי מזבח לא כתב מצוה זו אבל הביאה לומר שעובר בעשה והעשה הוא כאשר העירותיך:

מצוה יא

סימן א

(**מצוה יא**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שאין פירוש מאמרם של לאו הבא מכלל עשה עשה שיהיה מצות עשה רק שעונשו כעובר על עשה וכבר העירותיך על זה פעמים רבות:

מצוה יב

סימן א

(**מצוה יב**) נראה לי כי איני צריך לכפול לך יותר פירוש זה המאמר כי כבר הבינותיך פירושו פעמים רבות:

מצוה יג

סימן א

(**מצוה יג**) נראה לי שמה שלא מנאה הרב הוא לפי שחיוב הריגת גואל הדם את הרוצח הוא אחד מדקדוקי מצות הריגת הרוצח המוטלת על הב"ד, כי המצוה היא שידונו אותו למיתה ויהרגוהו וע"י מי ע"י גואל הדם וכמו שכתב הרב בפ"א מהלכות רוצח ושמירת נפש. וז"ל מצוה ביד גואל הדם להרוג את הרוצח שנאמר גואל הדם הוא ימית הרוצח וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו או שאין לו גואל דם ב"ד ממיתין את הרוצח בסייף עכ"ל. וכבר השריש לנו הרב בשורש ז' שאין למנות דקדוקי המצוה, ומצאתי אח"כ שגם בעל זוהר הרקיע הליץ בזה האופן בעד הרב בפרשו מצות עשה קל"ח. ומה שאמר עוד הרמב"ן (א) שיש מי שפירש הברייתא דסנהדרין ברוצח שוגג ושאינו נכון, הנה רש"י היה אחד מהם שפירשו כך שם בגמרא. אמנם אמת הוא כי פליאה דעתו ממני שהרי הוא בעצמו כתב בפירושו על התורה בפרשת מסעי שמפסוק או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות ולמעלה מדבר

בהורג במזיד, והנה פסוק גואל הדם ימית את הרוצח למעלה ממנו אמור, ושמא נוכל לומר כי מה שרש"י פירשה בשוגג הוא מוכרח מלשון הברייתא שאומרת מצוה ביד גואל הדם רק המצוה היא על הב"ד להמיתו ביד העדים כמו שכתב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו. ואין לומר שברייתא זו מדברת כשאין הרוצח תפוס ביד הב"ד שאז אומרים מצוה ביד גואל הדם לרדוף אחריו, שהרי אין בפסוק מוזכר לשון רדיפה כלל. וגם שנאמר בו בפגעו בו, הנה הם פירשוהו אזהרה לב"ד שיעמידו לו גואל כדי שיהרגהו וא"כ עשו בפגעו מלשון מיתה כמו לך פגע בו. ומה שכתב רש"י בפירוש התורה שלו כי מפסוק או בכל אבן וגו' ולמעלה מדבר בהורג במזיד, היינו דוקא בפסוקים שנאמרו ברוצחים אבל פסוק זה בגואל הדם נאמר וגם שאצל הורג במזיד נאמר עירוב פרשיות כתוב כאן.

ומה שאמר עוד (ב) כי דעת הרב שלא מנה זאת המצוה היה לפי שגם הוא פירש ההיא דסנהדרין בשוגג, נ"ל שהוא פירשה במזיד והראיה שהביא פסוק זה של גואל הדם ימית את הרוצח גבי ההורג במזיד, וכמו שהבאתי למעלה לשונו:

מצוה יד

סימן א

(**מצוה יד**) נראה לי שמה שלא מנאה הרב הוא לפי שאיסור הנאה בבגד המנוגע הוא חלק מחלקי מצות דין הבגד שנראה בו צרעת וכבר ידענו משורש י"א שאין למנות חלקי המצוה. ומה שאמר הרמב"ן שישיבת בדד נמנה בפני עצמו, אנכי לא ידעתי מי מנאו לעצמו אם לא היה הוא ממש שהרי הרב במצות עשה ק"א בסמ"ק שלו כלל כל דיני טומאת מצורע ביחד וגם הסמ"ג כללו במצות הנהגת המצורע כמשפטו במצות עשה רל"ה:

מצוה טו

סימן א

(**מצוה טו**) נראה לי כי דברי הרמב"ן צודקים בזה המקום, ולא ידעתי למה לא מנאה הרב אם לא חשב שמדרשם בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא בלבד אמנם עליו להביא ראיה:

מצוה טז

סימן א

(**מצוה טז**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שדעתו באלה הפסוקים הוא שכלם באו להזהיר על דבר אחד והוא מצות הצדקה וכמו שפירש בסמ"ק שלו במ"ע קצ"ה:

מצוה יז

סימן א

(**מצוה יז**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב היה לפי שהיא נכללת במצות השבת הגזלה כמו שלא מנה גם כן מצות השבת העושק ומ"מ כתב בחבורו הגדול בריש הלכות גזלה ואבדה שחייב להחזירו:

שכחת הלאוין

מצוה ה

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלא מנה בזה ארבע מצות כאשר כתב הרמב"ן. (א) וזה לפי שבכלל לאו של לא תשתחוה שמנה יש כל שאר עבודות שבפנים, וכמו שבארבמצותו, ובכלל לאו של לא תעבדם שמנה יש כל עבודה בין כדרכה ובין שלא כדרכה, וכמו שבאר בחבורו הגדול בפ"ג מהלכות ע"ז וחקות העכו"ם.

ומה שהקשה עוד (ב) שלדבריו שמנה ארבעה לאוין בפרשת לא יהיה לך אם כן יהיו מפי הגבורה חמש, כבר השבתי על זה במצוה הראשונה שלדעת הרב שגם כי בדבור לא יהיה לך יהיו ארבע מניעות על זה לא יתחייב שארבעתם אמר הקב"ה רק נאמר שפסוק לא יהיה לך אלהים אחרים על פני בלבד אמר, וגם כי כל הדבור גם כן בא בלשון מדבר על עצמו שנראה כמו הקב"ה ממש ידבר, הרי פעמים רבות מצינו השליח ידבר בלשון שולחו,

ומה שאמר עוד (ג) כי לא יהיה לך אינו לאו בעשיית הצלמים כאשר היה דעת המכילתא, זהו ג"כ דעת הרב שכן פירשו מניעה מהאמין לאל אחר זולתו וכמו שכתב בסמ"ק שלו בלאו ראשון,

ומה שאמר עוד (ד) כי כל הלאוין שנאמרו בדבור לא יהיה לך הם לאוין בעבודתם, אני אומר כי לא תעשה פסל היא אזהרה על העשייה וכן פסוק שהביא מפן תשחיתון ועשיתם לכם פסל הוא אזהרה על העשייה אפילו בלא עבודה וכן נראה מפשטיה דקרא,

ומה שהביא ראיה (ה) מפרק כל הצלמים להוכיח כי לא תעשה לך פסל נאמר בעבודת הצלמים ולא בעשייתם ממה דמסיק התם כי תניא ההיא לעבדם, נ"ל כי ממקום שבא אוכיח כי פסוק זה על העשייה נאמר ולא על העבודה, וזה כי לשון לעבדם לא משמע שיעבוד אותם רק שיעשה אותם על מנת לעבדם. ומצאתי אח"כ כי גם התוספות בפרק הוציאו לו (דף נ"ד) סבירא להו כי לשון זה אין פירושו שיעבוד אותם אלא שאחרים עשו לו על מנת לעבדם, ולא תטעה במה ששאלו שם אח"כ בגמרא ועשייה גרידתא מי שרי

שנראה כי לעבדם שאמרו לעיל יהיה פירושו בעבודה ממש, דה"ק ועשיה גרידתא בלי כוונה לעבוד אותם מי שרי.
ומ"ש עוד (ו) שפסוק לא יהיה לך הוא לאו בע"ז והביא ראיה מסנהדרין ומגיטין, אמת הוא זה אין הרב חולק עליו כאשר גם הוא יודע, אבל דע כי הביא כל זה כדי להוכיח שאין הלכה כר' יוסי שסובר שלא יהיה לך הוא לאו בעשיית הצלמים.
ומ"ש עוד (ז) כי פסוק אל תפנו אל האלילים הוא אזהרה על עשיית הצלמים, זה אינו רק מצוה אחרת היא כאשר כתב הרב בלאו עשרים בסמ"ק שלו,
ח אבל ופסל ומצבה לא תקימו שמא כי הוא גם כן יהיה אזהרה בעשיית הצלמים כמו לא תעשה לך פסל שכתבנו:

מצוה ט

סימן א

נראה לי (**ט**) שהנכון כדברי הרב שאין זו לאו שבכללות ואף שהלכה כר' יוחנן שאמר שחלק הכתוב בעונש לא יספיק לחייבו שתי חטאות בשוגג בשתיהן בהעלם אחת מ"מ הרי החלוק ההוא די לפי דעתי לחייבו שתים כשאינו בהעלם אחת דעד כאן לא אמרו התם דמיתה לאו שמה חלוקה אלא לחייבו שתים בהעלם אחת אבל בשתי העלמות יתחייב שתים וא"כ אין זה לאו שבכללות מאחר שחייב על כל אחד ואחד. וראיתי כי גם הסמ"ג מנאם שתים בלאו ל"ח ובלאו ל"ט:

מצוה כח

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלאו זה הוא אזהרה משמוע למתנבא בשם ע"ז ומהאמין לדבריו גם אם לא יעשה בפועל את אשר צוה עליו. ומה שאמר הרמב"ן (א) שאונקלוס תרגם לא תקבל שמשמע שהיא אזהרה מעשות כדבריו, נ"ל שלשון לא תקבל אינו מורה כן רק משמעו הוא קבלת הלב בהאמנה בלבד כמו הקבצו ושמעו בני יעקב שתרגם קבילו אולפן, והנה אין שם קבלה לעשות רק קבלת דברים בלב כי מה שתרגם אולפן אין פירושו תורה שיצוה לעשות רק למוד שרצה ללמדם את אשר יהיה באחרית הימים.
ומה שאמר עוד (ב) כי אולי תבא במנין ותהיה אזהרה למתנבא בשם יתברך לעקור דבר מן התורה, נ"ל כי אין צריך על זה לפי שכבר הוזהרנו מגרוע בתורה מפסוק ולא תגרעו ממנו וכמו שכתב הרב בלאו שי"ד.
ומה שהביא עוד ראיה (ג) ממה שדרשו בגמ' בלא תאבה לו ולא תשמע אליו האמור במסית הא אבה ושמע חייב, הנה מכאן ממש ראיה שלשון זה אין משמעו שיעשה

מעשה שהרי במסית נאמר לא תשמע ובהודאתו לדבריו בלבד שיאמר אלך ואעבוד ע"ז חייב גם שלא הלך:

מצוה נח

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב, שהיא אזהרה מלירא מהאויבים בעת המלחמה, שאי אפשר שתהיה הבטחה, כמו שאמר הרמב"ן דמנין לו לכהן להבטיחם שלא ייראו ולא יערצו מפניהם כי שמא יפלו ביד אויביהם, ואי אפשר לומר שהתורה צותם להבטיחם כן, שהרי בכל מלחמה היו מעבירים הכרוז הזה ולפעמים היו נופלים ביד אויביהם ואז מה מקום להבטחה הזאת, ולכן נאמר בודאי שהיא מצוה לבל ייראו מפניהם, כי באופן זה יתגברו על אויביהם וינצחום. ומה שהיו מוסיפים השוטרים לכל הירא שיפרסם חטאו בחזרתו היה כדי שלא יפול לב העם אח"כ במלחמה, בראות רכות לבב קצתם:

מצוה סט

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שפסוק זה בא למנוע לבעל מום אפילו הכניסה בלבד, וראיה מפרק הנשרפין (דף פ"ב:) דקאמר היוצק והבולל וכו' עד המסדר את השלחן והמטיב את הנרות אין חייבין עליהן לא משום זרות ולא משום טומאה ולא משום מחוסר בגדים ולא משום רחוץ ידים ורגלים, ומדלא קאמר משום בעל מום נמי ש"מ בעל מום המטיב את הנרות שהיה בהיכל חייב וזה משום שאסור להכנס שם אפילו בלא עבודה. ומ"ש שם התוספות (פ"ג.) דאביאה ריקנית לא מיחייב היינו בלא רחוץ ידים ורגלים כמו שמפורש שם מלשונם, וגם בזה יש מחלוקת כמו שהביאו מהתוספתא דכלים שמחייבת אף אותו אביאה ריקנית שאמר התם אמר שמעון הצנוע לפני ר' אליעזר אני נכנסתי בין האולם ולמזבח שלא רחוץ ידים אמר לו העבודה אפילו כהן גדול פוצעין את מוחו בגיזרין אלא שלא מצאך בעל הפול, ופירשו התוספות בעל הפול כמו אין פולין, איש הר הבית הממונה ובודק. ומה שפירש הרמב"ן (א) פסוק זה דאך אל הפרוכת לענין עבודה ואמר כי בספרא הצריכו שניהם, נ"ל כי ממאמר הספרא יש להבין שאין במשמע פסוק זה עבודה רק כניסה בלבד מדקאמר התם וז"ל אילו נאמר מזבח הייתי אומר אל המזבח שהוא כשר לעבודה יהיה אסור אל הפרוכת שאינו כשר לעבודה לא יהיה אסור וכו', ואילו היה האיסור דוקא בעבודה היה לו לומר אילו נאמר מזבח הייתי אומר לעבודה דוקא אבל לפרוכת שאינו מקריב כי אם מזה וכו' ולא לומר מפני שהוא כשר לעבודה או אינו כשר לעבודה כי מה לנו בהכשר המקום מאחר שהדבר תלוי במעשה ממש.

והראיה האחרת שהביא מהספרי (ב) שאומר ומה בעל מום שלא ענש בו מיתה לא ענש בו אלא עבודה, נ"ל שהוא הפך כונתו שהרי לא אמר לא הזהיר בו אלא עבודה דהוה משמע שאין איסור רק בעבודה אבל אמר לא ענש בו דמשמע דעונש מיתה אין בו עד שיעבוד אבל לאו אכניסה בלבד קא עבר.

ומה שאמר עוד (ג) כי איסור הכניסה ששנינו בפ"ק דכלים הוי דרבנן. אני אומר שהוא מן התורה, ומה שהתירו להכנס שם בעל מום משום מצות ערבה הוא לפי שמצות ערבה במקדש היא הלכה למשה מסיני כדאיתא בגמרא ואם כן אתי עשה דערבה ודחי לאו דבעל מום כדקי"ל דאתי עשה ודחי לא תעשה שאין בו כרת כדאיתא בריש פ"ק דיבמות (דף ה':).

ד וגם מה שהיו נכנסים לתקון הבית הוא לפי שתקון הבית הוי מצות עשה מן התורה שהיא לבנות בית הבחירה שאם אין הבית מתוקן אין כאן בית רק חורבה.

ה ומה שלא אסרו להכנס עד נ"ד אמה סמוך להיכל, נראה לי שזהו המקובל אצלם בכוונת התורה והם מה שקבלו אסרו ולא יותר, וראיתי שגם הסמ"ג מנאו בלאו ש"ז:

מצוה עא

סימן א

עא **נראה לי** שהנכון כדברי הרב שמנאם שתים וזה כי לאו הראשון שכתבנו הוא מניעה על הכניסה וזה הלאו הוא מניעה על העבודה. אמנם הרמב"ן הולך לשיטתו שסובר כי הלאו הראשון שכתבנו הוא לאו על העבודה כי בכניסה בלבד לא יתחייב, וכבר הכרעתי כדעת הרב:

מצוה עג

סימן א

עג **נראה לי** שהנכון כדברי הרב במה שאמר שאף על הכניסה בלבד הוזהר השתוי שכן כתוב יין ושכר אל תשת בבואכם וגו', אמנם במה שפסק כרבי יהודה שאומר שעל שאר המשכרים במלקות לא ידעתי טעמו שהרי בגמרא פסקו כר"א כמו שכתב הרמב"ן,

א ומה שהקשה הרמב"ן (ב) שאם זה הלאו נאמר אף על ביאה ריקנית אם כן יתחייב מיתה גם עליה, ואם אינו אמור אלא בביאה עם עבודה ביאה בלא עבודה היכן היא אזהרתה, נ"ל שבודאי זה הפסוק כלל שתיהם כי לשון בבאכם כולל שני מיני ביאה בין בעבודה בין בלי עבודה ומסתמא יש לנו לומר שעל האיסור החמור שבשתיהם שהוא הביאה בעבודה ענש עונש מיתה ועל האיסור הקל שהוא הביאה בלא עבודה ענש עונש מלקות או אזהרה בלבד.

ומ"ש עוד (ג) שהרב תפס לו זה הדרך גם בפרועי ראש וקרועי בגדים לחייב אכניסה בלבד, נראה לי שגם זה הוא דעת הסמ"ג כמו שכתב בלאו ש' ובלאו ש"א וש"ב.
ומה שאמר עוד (ד) כי מאמר הספרא שאין מחייב אלא בשעת עבודה לפי דברי הרב יהיה בעת הראוי לעבוד דהיינו ביום, אני אומר שלדעתו לא יתפרש באופן זה רק כדרך שאר מקומות שנזכרו בגמרא לשונות כאלה שפירושם בעת המעשה ממש, כי מה שכתב שם בספרא אינו חייב אלא בשעת העבודה החיוב הזה מחיוב מיתה מדבר והוא ודאי אינו רק בעבודה ממש.
ומה שהביא עוד ראיה לדעתו (ה) מספרא שאומר רבי אומר נאמר כאן בבאכם כו' עד דאמר אינו חייב אלא בשעת עבודה, גם זה הוא דוקא בחיוב מיתה שהוא בשעת העבודה.
ומה שפירש עוד (ו) ההיא דספרא שאמר אתה ובניך אתך מה אתה כשר אף בניך כשרים וכו' ואמר דמשמע בעבודה ממש ומכל מקום הם פטורים לפי שעבודתם מחוללת היא, נראה לי שכל זה מדבר בחיוב מיתה שהוא בשעת העבודה.
ומה שאמר עוד (ז) כי מה ששנו חלוק קדושת המקומות בפרק קמא דכלים שכלם מעלות מדרבנן, נראה לי שהם מדאורייתא שאם היו מדרבנן למה החמירו יותר בלא רחוץ ידים ורגלים אחר שלמידים בג"ש זה מזה.
ח ומה שנחלקו ביומא אם המעלות דאורייתא או דרבנן לא נחלקו אלא לדעת אם הוא מן התורה יש במקום מקודש מחבירו אבל חומרת הנכנסים הללו לכ"ע הם מן התורה, וזהו שכשאמרו בגמרא התם מעלות דאורייתא לא הביא רש"י הנכנסים רק המקומות בלבד לפי שעליהם הוא המחלוקת, שכתב וז"ל מעלות דאורייתא מעלות שמנו חכמים במשנה במסכת כלים בפרק קמא דקאמר התם הר הבית מקודש מירושלים והחיל מהר הבית ועזרת נשים מן החיל ועזרת ישראל משל נשים ושל כהנים משל ישראל ובין האולם ולמזבח מן העזרה וההיכל מבין האולם ולמזבח דאורייתא נינהו הלכה למשה מסיני עכ"ל. ואין לומר שמה שהביא רש"י המקומות בלבד הוא לפי שסובר שבנכנסין אין בהם מחלוקת שהם מדרבנן, כי ממה שכתב אחר כך רש"י שם אינו נראה כן שכתב וז"ל. ואי ס"ד מעלות דקתני דרבנן נינהו אבל מדאורייתא בין האולם ולמזבח וכל העזרה חדא קדושה היא מ"ש וכו' עכ"ל. ומדקאמר דמאן דסבר דמעלות דרבנן סבירא ליה דמדאורייתא קדושה אחת היא ש"מ שעל המקומות קאמר שאם על הנכנסין היאך אפשר שיקלו חכמים במקום אחד מהבית להתיר לשלא רחוץ ידים ורגלים להכנס שם מאחר

שמן התורה כל הבית קדושה אחת היא אלא בודאי הפירוש הנכון בזה המאמר הוא כמו שכתבתי.
ומה שאמר עוד (ט) שהרבה מעלות של דבריהם נשנו שם, נ"ל שעל זה לא יחוייב שכל השנויים שם יהיו מדרבנן, ועוד שהרי על כרחך יש מעלה שם גם כן דאורייתא והיא אותה שאמרו עליה חייב חטאת.
ומה שאמר עוד (י) שגזרו על אנשי בית אב מלשתות יין שמא תכבד העבודה ולא אמרו משום שלא יכנסו שתויי יין, נ"ל משום דמילתא דשכיחא היא יותר שתכבד העבודה ויצטרכו לסייע לעבוד ממה שיכנסו שתויי יין ובפרט כי אז לא היה זמנם להקריב.
ומה שאמר עוד (יא) כי הם שתי מצות, נ"ל שמאחר שבלאו אחד נאמרו הוי לאו שבכללות ושתיהם נמנין אחת וגם כי העונש חלוק ביניהם אין החלוקה הזאת מוציאו מהיות לאו שבכללות כמו שכתב בעל זוהר הרקיע בלאו שס"ה וז"ל. נראה שאין הרמב"ם ז"ל מחלק הלאוין לשנים אלא כשהם חלוקים בעונש בידי אדם זה במלקות וזה במיתה אבל אם חלוקים בכרת או במיתה בידי שמים אינו מונה אותן שנים לפי שכלן הם במלקות עכ"ל. ונ"ל כי זה שאמר שכשהם בכרת או במיתה בידי שמים שהם במלקות פירושו הוא מה שמקובל אצלנו שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן.
ומה שאמר עוד (יב) כי ולהורות את בני ישראל הוא עשה, נ"ל שפשוטו הנכון הוא שיהא דבוק עם לאו דיין ושכר אל תשת וגם הוא יהא לאו.
ומה שהביא ראיה מספרא (יג) שאין לאו בהוראה ממה שלא אמרו בלשון המורגל להם ואין ישראל בהוראתם במיתה אלא באזהרה, נ"ל שאין זו ראיה לפי שלשון החכמים משונה זה מזה, וכמו שכתבו התוספות ברישׁ פרק קמא דכתובות (דף ב':) גבי פריך רב אחאי ולכן יש לנו לומר שזה התנא דעתו היה שאינם במיתה אלא באזהרה ולשון קצרה דבר:

מצוה צה

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שזאת היא מצוה בפני עצמה. כי גם שחזרו ולמדו מפסוק שבשופטים כל המומין הרי כבר למדו מפסוק שבאמור מום קבוע בלבד ואם כן יהיו כאן שני לאוין אחד על מום קבוע ואחד על מום עובר וגם אם בלאו האחר נכלל גם מום קבוע על זה לא יגרע מהיות כאן שני לאוין. ומה שאמר הרמב"ן שיש למנותם אחד לפי שהכל הוא תשלום איסור בעלי מומין, נראה לי דמאחר שהם מומין מוחלקין ימנו שתים:

מצוה צח

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שהוא לאו שבכללות (א) כי גם שיש לאו בפני עצמו על החמץ על זה לא נאמר שלאו זה על הדבש לבדו נאמר רק על שניהם אזהרה כמו שנראה מפשוטו של פסוק שאומר כל שאור וכל דבש לא תקטירו. ומה שכתב לאו בפני עצמו על החמץ היה להכפל בו לאוין רבים.

ומה שאמר הרמב"ן (ב) שילקה שתים אפי' אם הוא לאו שבכללות, נ"ל שאינו לוקה אלא אחת וזהו על כל שאור וכל דבש לא תקטירו אמנם הלאו הראשון בא לכפל.

ומה שאמר עוד (ג) שהרב כתב שעל לחם וקלי וכרמל חייב על כל אחד ואחד מפני שבא בו יתור קלי ואם כן כ"ש כאן, נ"ל שאין מכאן קושיא עליו שכבר הורה לנו בשורש הט' כי המין השלישי של לאו שבכללות הוא כאשר יאמרו לנו החכמים שלוקה על כל אחד ואחד מהאיסורים שנזכרו בלאו אחד כמו בלחם וקלי וכרמל שכך קבלו שלוקה על כל אחד ואחד, אמנם בשאור ודבש לא בא לנו בקבלה להלקות על כל אחד ואחד ולכן אינו לוקה שתים.

ד ומאמרם פרק ה' דמנחות אינו כפירוש הרמב"ן רק בא לחלוק על הלקותו שתים בשאור ודבש שמן הדין אינו לוקה אלא אחת משום דהוי לאו שבכללות.

ה ומה שהרב מנה שתי מצות מפסוק לא יהיה לכהנים הלוים וגו' גם כי בלאו אחד נאמרו, נ"ל דהיינו משום שחזר הפסוק ופרטם בשני לאוין כל אחד ואחד בפני עצמו, וכן כתב שם במצותו, אבל כאן גם כי פרט הכתוב חמץ בפ"ע אחר שלא פרט גם כן שאור בלאו אחד נחשב לאו שבכללות:

מצוה קסג

סימן א

נראה לי שאיני צריך יותר להאריך בענין הכניסה למקדש פרוע ראש או שתוי יין שכבר השיבותי בזה למעלה במצוה ע"ג די ספוקו. ומה שאמר עוד (א) הרמב"ן שדברי הרב סותרים זה את זה, נ"ל שגם בזה איני צריך להאריך לפי שהוא בעצמו הורה לנו במה בנה הרב סברתו ובעיני היא סברא נבחרת.

ומה שאמר עוד (ב) שאין להביא ראיה לפרועי ראש וקרועי בגדים מן הפסוקים שנאמרו על נדב ואביהוא, הנה הסמ"ג גם הוא הביא ראיתם מאלו הפסוקים.

ומה שאמר (ג) כי מצות פרועי ראש היא הלכה למשה מסיני רק שיהא עונשו במיתה כמו שמבואר בפרק ב' דתענית (דף י"ז:) שאמרו כי גמירי הלכה למיתה אבל אזהרתם היא כתובה בתורה והיא ראשיכם אל תפרעו,
וגם מה שאמר (ד) כי קרועי בגדים לא בא בהם פסוק, כל זה הוא לפי שיטתו שסובר שהפסוקים שנאמרו בנדב ואביהוא אין ללמד מהם, אמנם דעת הרב וגם הסמ"ג אינו כן:

מצוה קצד

סימן א

נראה לי שכן הוא כאשר הורה הרמב"ן בעצמו (א) שלא הבין דברי הרב כי ראיתו אינו על שיין נסך אוסר במשהו רק על אמרם כל איסורים שבתורה שמשמע שהוא מן התורה, ואף אם נאמר שראיתו היא משום שהוא במשהו גם זה יתכן שהרי לא מצינו איסורים דרבנן במשהו.

ב ומה שאמרו ביין נסך בפ"ב דע"ז כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון אינו על שיעור משהו רק הביאו זה כדי שנאסור כלים של חרס שנשתמש בהם יין נסך משום שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.
ומה שהביא מהתוספתא (ג) שאומר שהוא במשהו, זה ביין נסך ממש.
ומ"ש (ד) שהרב ג"כ כתב כן בחבורו הגדול, אני לא ראיתי לו זה הדעת שם אבל אדרבה כתב בריש פרק י"א מהלכות מאכלות אסורות השותה מסתם יינם רביעית מכין אותו מכת מרדות, הרי שלא כתב שסתם יינם במשהו.
ומ"ש עוד (ה) שהמאמר שהביא הרב מספרי ומפרק חלק שאומר ועדיין לא נאסר להם יין של נכרים שהוא בסתם יינם, נ"ל שביין נסך ממש הוא, וראיה ממ"ש בזה המאמר ועדיין לא נאסר יין עמוני ולא סתם יינם ומה היה צריך להזכיר יין עמוני והלא יין של כל הנכרים היה בכלל סתם יינם אלא בודאי יין עמוני היה יין נסך ממש, ועוד אני אומר שאז כל יינם היה יין נסך ממש שכן אמרו בפרקי ר"א פרק מ"ז בענין פנחס כשהחרים על שתיית יינם אמר שכל יינם של עכו"ם לע"ז, ולא עוד אלא שהן לוקחים ראשית תירושם לע"ז.
ומה שהביא מהתנחומא (ו) שהנשים הללו היו מפתות אותם בדבר היתר, נ"ל שהמאכל בלבד היה דבר מותר שהיה משלהם ואחרי התחילם בהיתר היו נותנות להם דבר אסור והוא היין.
ומה שאמר (ז) שאם זה המאמר יתפרש ביין נסך ממש אם כן יהיה מדרבנן מאחר שנאסר אחר כך, נ"ל כי גם שנאסר אח"כ על זה לא נאמר היותו דרבנן שמשה אסרו לנו מעצמו,

כי מה שאמרו כל התורה כלה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני אין פירושו שבסיני נתן למשה את התורה כלה שהרי לא נזכר כי שמענו שם רק עשרת הדברות, אבל פירוש המאמר הוא כי משה שמעה כלה בסיני ואח"כ נתנה לנו מעט מעט כל מצוה ומצוה עד כי בשנת הארבעים השלים לצוות לנו את כל מצותיה, ואף משה רבינו לא שמע כל התורה בפעם אחת בסיני רק במשך כל הארבעים שנה כדמשמע בגיטין בפרק הניזקין (דף ס"א) בענין פלוגתא אי תורה מגילה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה.

ח ומה שאמר עוד שבפרקי ר"א אומר שבמעשה הזה עמד פנחס וגזר שלא ישתו סתם יינם וא"כ זהו שנאסר להם אח"כ, הנה בפרקי ר"א שלי אין כתוב סתם יינם רק יינם של עכו"ם והיינו יין נסך ממש כמו שמסיים שם שכל יינם הוא לע"ז ואף אם תמצא לומר שאין חילוק באלו הלשונות וכשסתם יינם לא היה בכלל ע"ז ועליו היתה גזרת פנחס מ"מ נ"ל שכשאמר ועדיין לא נאסר יין של עכו"ם לאו בגזרת פנחס קא מיירי אלא באיסורו מן התורה כי גם שבמעשה הזה גזר פנחס זאת הגזרה נאמר שאז ג"כ צוה משה על היין נסך ממש ועליו הוא שאמר ועדיין לא נאסר יין של עכו"ם.

ט ומה שאמר עוד כי התימה מהרב לבקש לאו אחר ליין נסך שהרי הוא בכלל תקרובת ע"ז ונכלל בולא תביא תועבה ובולא ידבק, נ"ל שבודאי כונת הרב היא להלקותו שלש כמו שחייב ג"כ במבשל בעצי אשרה שתים בלאו כ"ה בסמ"ק שלו. ומה שכתב בעל זוהר הרקיע בלאו ע"ד שאין כונת הרב למנות לאו של יין נסך בפני עצמו שכבר כללו עם שאר איסורי ע"ז אבל רצה לחזור להביא לנו איסורו בהלכות מאכלות אסורות כי שם הוא ענינו, נ"ל שאינו אמת שהרי בסימני מצותיו כתבו לאו מיוחד בפני עצמו מלבד הלאוין שמנה בענין ע"ז.

י ומה שאמר עוד שבפסוק ישתו יין נסיכם אין בו לאו, אני אומר שכבר הקדים לנו הרב הקדמה בסוף הי"ד שרשים כי כשיזכיר העונש אע"פ שלא יזכיר האזהרה יש לנו למנותו על העיקר שאצלנו לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר.

ומה שאמר עוד (יא) שאצל הרב רבוי הלאוין לא ירבו מלקיות, זהו כשאינו עובר רק איסור אחד כמו אם יאכל דם לא ילקה כי אם אחת גם כי נאמרו בו לאוין רבים מפני שאינו עושה רק פועל אחד והיא האכילה, אמנם בשתיית יין נסך שהוא עושה פעולות חלוקות שעובר על ישתו יין נסיכם ועל ולא תביא ועל ולא ידבק שכלם פעולות משונות זו מזו פשוט שלוקה בכלם, וזהו הטעם ג"כ שחייב בחבורו הגדול בפ"ז מהלכות ע"ז הנהנה מע"ז לוקה שתים משום ולא תביא ומשום ולא ידבק.

ומה שאמר (יב) היאך יכול הרב ללמוד איסור יין נסך מפסוק ישתו יין נסיכם שהרי דבר הנלמד בהיקש לא יבא במנין אצל הרב, נ"ל שאין מכאן טענה עליו שכבר כתב לנו בשורש השני כי כשהדבר הנלמד בשלש עשרה מדות אמרו החכמים היותו דאורייתא יבא במנין ובזה כבר גלה לנו שהוא מן התורה באמרם כל איסורים שבתורה וכו', כמו שהביא הרב במצותו.

ומה שאמר עוד (יג) כי איסור יין נסך הוא מפסוק וקרא לך ואכלת מזבחו שנכלל בו כל תקרובת ע"ז, אנא שמעתתא ידענא דבפרק אין מעמידין (דף כ"ט:) שאלו יין מנ"ל אמר רבה בר אבהו אמר קרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה, וכתבו שם התוספות וז"ל וא"ת ויין שנתנסך ל"ל קרא מי נפיק מכלל שאר זבח וי"ל דאין ה"נ דזביחה ונסוך שני ענייניים הם ומרבה להו לקמן לאיסור בפרק ר' ישמעאל (דף נ"א) מזבח כל כעין זביחה ומנסוך זריקה המשתברת כגון שבר מקל לפניה עכ"ל, הרי בבירור שיין נסך אינו בכלל פסוק ואכלת מזבחו.

ומה שאמר עוד (יד) כי משמשי ע"ז הם בלאו לא תחמוד ולקחת לך, נ"ל שנויי ע"ז דוקא הם בכלל זה הלאו וכדמשמע מסוגיא דפרק ר' ישמעאל שהביא וממשנה דפרק כל הצלמים (דף מ"ה) ששנו הנכרים העובדים את ההרים ואת הגבעות הן מותרים ומה שעליהן אסורים שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם.

ומה שאמר עוד (טו) שהמשמשים אינו בכלל ולא תביא תועבה שאילו היה כן היה לוקה עליהם שלש, נ"ל כי זה לפי שיטתו שסובר שלא תחמוד בא למשמשין, אמנם לפי דרכנו אי אפשר להלקותו ג' מאחר שלא תחמוד אמרנו שנדרש לנוי ע"ז.

[טז] ומה שפירש ההיא דפרק ר' עקיבא שמיירי בע"ז ובכל תשמישיה ועל הע"ז הביא לאו דלא ידבק, נראה לי שפסוק לא ידבק נאמר על כלן דאלת"ה מנ"ל שהתשמישים אסורים במשהו דילמא ע"ז דוקא היא במשהו אלא על כרחך יש לנו לומר שפסוק לא ידבק כולל ע"ז ותשמישיה.

ומה שאמר עוד (יז) שלא ראה בגמרא שלוקה על יין נסך ואם ילקה יהיה על וקרא לך ואכלת מזבחו, כבר הוכחתי שאין זה הלאו של יין נסך רק הוא ישתו יין נסיכם כדברי הרב:

מצוה קצה

סימן א

מצוה קצ"ה **נ"ל** שהנכון כדברי הרב שלא מנה כ"א אזהרה אחת בבן סורר ומורה וזה לפי שפועל האכילה אחת היא. ומה שמנה הרב חמץ ותערובת לשתים הוא להיותם שני דברים חלוקים:

מצוה קצח

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שהחמץ ע"י תערובת אפילו כזית בכדי אכילת פרס אין בו כרת, והראיה שהביא הרמב"ן (א) ממאמרם שאמר כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הוא, אין פירוש זה המאמר שיהיה חייב עליו כרת כאילו היה חמץ גמור בעינו רק שהוא במלקות שכן הוא הלכה למשה מסיני, וכן משמע מפירוש רש"י התם בגמרא בזה המאמר והראיה שזהו פירושו מדקא בעי התם ואמר וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא ומשני אין והדר מקשי אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבבלי, ואם בכזית בכדי אכילת פרס היה בו חיוב כרת למה תמה יותר על רבנן שפטרוהו אפילו מלקות ולא תמה גם מר"א שלא חייבו רק מלקות, ואין לומר דה"ה דהוה מצי לאקשויי גם על ר"א אלא שרצה להקשות הקושיא הגדולה שבשתיהם שהיא לרבנן איך פטרוהו מכלום, כי זה אינו דמדקאמר אמאי פליגי רבנן עליה דר"א משמע שסברת ר"א היא נכונה מכל הצדדים שאם לא כן בלשון אחר היה לו לומר והוא אי הכי אמאי קא פטרי רבנן בכותח הבבלי בולא כלום.

ומ"ש עוד (ב) שאין הלכה כר"א בחמץ ע"י תערובת שיתחייב מלקות כשאין בו כזית, נ"ל שהלכה כמותו מאחר שסתם לן תנא כוותיה ר"פ אלו עוברים (דף מ"ג).

ומ"ש (ג) כי דין כזית בכדי אכילת פרס נוהג בכל האיסורים אף לענין כרת ממה שאמר בע"ז כל שטעמו וממשו כו', נ"ל שמשם ממש ראיה שבכזית בכדי אכילת פרס אין בו חיוב כרת לעולם, מדלא קאמר אלא אסור ולוקין עליו ולא אמר ג"כ וחייבים עליו כרת אלמא שאין שייך בו חיוב כרת.

ומה שאמר (ד) שבשאר איסורים שלא בא בהם פסוק למעט הכרת כמו שבא בחמץ יתחייב כרת בכדי אכילת פרס, נראה לי שאין צריך לשום פסוק שיבא למעט כרת בכדי אכילת פרס לפי שמן הדין היה לו לפוטרו גם ממלקות שאין זה אכילה אלא שכן קבלנו ממשה בסיני שלוקה אבל ודאי כרת לא מיחייב, והכלל אם כן שלא נסלק זה הלאו מן המנין כי לא בא לתשלום דיני החמץ כדרשת רבנן רק בא לאסור לנו חמץ ע"י תערובת

בהיות בו כזית כר"א דסתם לן תנא כוותיה. וגם הסמ"ג דרך בזה דרך הרב בלאו ע"ט ופ"א. ובהלכות חמץ ומצה של הרב המגיד משנה השיג גם הוא ההשגה הזאת של הרמב"ן על הרב ולא תירצה, וברוך ה' אשר פקח את עיני לדעת במופלא מרבותי:

מצוה קצט

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב לפסוק כדברי ר' יהודה שאומר שלאו זה בא לאסור חמץ מו' שעות ולמעלה דהא קי"ל בעירובין (דף מ"ו:) בפרק מי שהוציאוהו רבי יהודה ור' שמעון הלכה כרבי יהודה, וגם שבפרק כל שעה (דף ל') פסק רבא בזה כרבי שמעון זהו דוקא בחמץ לאחר זמנו שאינו בולא כלום אבל בלפני זמנו הלכה כרבי יהודה שהוא בלאו. וכבר האריך בזה המגיד משנה בפ"א מהלכות חמץ ומצה של הרב שכתב על מה שכתב שם הרב שהאוכל חמץ ביום י"ד מחצות היום ולמעלה שלוקה מן התורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ כתב וז"ל, ומה שכתב רבינו שיש בו מלקות הוא לדעת רבי יהודה דאמר בפרק כל שעה ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ שעה שאסור באכילה אסור בהנאה, וכן דעתו בלאחר זמנו כנזכר שם, ור"ש חולק בזה ואומר שחמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו, וכבר כתבתי למעלה שהלכה כר' שמעון בלאחר זמנו ודעת רבים שאין הלכה כמותו אלא לאחר זמנו דסתם מתניתין אתיא כוותיה, אבל לפני זמנו הדרין לכללין דקיימא לן כר' יהודה דר' יהודה ור"ש הלכה כרבי יהודה דשתי מחלוקות הן ומתרי קראי נפקא ליה לר' יהודה חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו הילכך קי"ל כרבי שמעון בחדא דהיינו לאחר וכרבי יהודה בלפני, וזהו שאמרו בפסחים פ"ק (דף ה') דכ"ע חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנ"ל ושקלו וטרו בהא ואמר רבא לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים ורבא גופיה הוא דפסק כרבי שמעון בפרק כל שעה וש"מ דהלכה כרבי שמעון דוקא בלאחר אבל בלפני הלכה כר"י וכדאמרן עכ"ל. ומה שאמר עוד הרמב"ן שהתימה בדברי הרב שהביא ראיה במאמר דכ"ע חמץ משש שעות ולמעלה דאורייתא, גם בעיני יפלא שהרי על המאמר הזה שאלו מנ"ל והביאו פסוק תשביתו כמו שכתב הרמב"ן ולא לאו דלא תאכל עליו חמץ ואין מי שיחלוק לומר שלא יהא איסורו מן התורה בעשה. אמנם קשיא לי למה לא הביאו איסורו מלאו של לא תאכל עליו חמץ שהרי הוא דעת ר"י שהוא תנא, וי"ל שמה שלא הביאו לא תאכל עליו חמץ הוא לפי שאינו דעת כולם שלאו זה יבא לאסור חמץ משש שעות ולמעלה שהרי ר"ש חולק עליו אבל תשביתו אתיא אפילו כר"ש שכן הוכיחו התוס' בפרק כל שעה (דף כ"ח:) גבי מחלוקת ר' יהודה

ור"ש בחמץ בערב הפסח דאפילו ר"ש דאמר חמץ בין לפני זמנו ובין לאחר זמנו אינו עובר עליו בולא כלום מודה הוא דאסור באכילה מתשביתו ומאך חלק. ונשוב לדברינו ונאמר שזה הלאו יבא במנין משום שהלכה כר' יהודה:

מצוה רכז

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שלאו זה הוא מניעה על המוכר שלא יתנה בשעת מכירה למכרה לו לעולם אף כי אין בדבריו כלום. ומה שהקשה הרמב"ן (א) על זה הפירוש ממה שלא הוזכר לאו זה בתמורה במחלוקת כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו', נ"ל שאינו מן ההכרח להקשות על איזה דעת מכל המקומות שבעולם.

ומה שאמר עוד (ב) שראה לרב שכתב שמתנין ביובל ע"מ שלא תחזירנו ביובל, הנה אנכי לא מצאתיו כתוב בספרו ולפי דעתי כי הוא טעות נפל בספר אשר הגיע ליד הרמב"ן, כי מאחר שכתב שלאו זה הוא מניעה שלא ימכור לצמיתות היאך אפשר שיחזור ויסתור דבריו באמרו שמתנין ביובל שלא תחזור אליו ביובל והרי קא עבר על לאו זה.

ומה שהביא עוד (ג) ראיה מהירושלמי שאמר אין קנין לנכרי בארץ, נ"ל שאין משם ראיה שהרי כשרצו להוכיח שאין קנין לנכרי בארץ הביאוהו מוהתנחלתם אותם וגו' ולא מוהארץ לא תמכר לצמיתות, ומה שהביאו שם אח"כ פסוק זה נ"ל שלא הביאוהו רק לסמך וסיוע והכי פירושו דמדכתב רחמנא שלא תמכר הארץ לצמיתות גבי ישראל א"כ בודאי הנכרי אין לו בה קנין להפקיע מידי מעשר שאם היה לו בה קנין להפקיע וכו' הנה תיכף שמכרה לו היה נקרא לצמיתות מאחר שמפקיעה אפילו שעה אחת ממעשר שנראה כאילו הארץ איננה של ישראל רק של אחרים, ועוד שלפי פירוש הרמב"ן בזה המאמר שאמר שכוונתם היא שאסור למכור לנכרי בהחלט א"כ לדברי האומר יש קנין לנכרי בארץ יסבור שמותר למכור לנכרי לצמיתות, ותימה גדול הוא זה דלישראל אזהרה להשיבה לבעליה ביובל ולנכרי הותר למכרה בהחלט, ועוד שלא באו שם בזה המחלוקת אם יכולין למכור לנכרי בהחלט או לא רק אם קנה הנכרי קרקע בארץ אם הלוקח מפירותיו חייב לעשר או לא ועל זה הביאו פסוק והארץ לא תמכר לצמיתות ופירושו כאשר כתבתי. וגם בגמרא שלנו לא הזכירו אם יש קנין לנכרי בארץ רק לענין הפקעת מעשר ומשמע אפילו מכירה דיום אחד, וכן אמר ג"כ בסוף פ"ק דע"ז (דף כ"א) במתני' אין משכירין להם שדות ופירש בגמרא משום חניית קרקע ומשום דקא מפקע לה ממעשר, לכן נאמר שלאו זה הוא אזהרה לישראל שלא יתנה בשעת המכירה למכור

לצמיתות אפילו לישראל אחר או שמא הוא לאו על הלוקח שלא יכבוש הקרקע תחת ידו מלהשיבה לבעליו כדעת רש"י והכי איתא בתורת כהנים.
ומה שהקשה הרמב"ן עליו (ד) שפסוק זה נאמר על המוכר ולא על הלוקח, נ"ל שגם על הלוקח מתפרש יפה מאחר שלא כתוב לא תמכור לנוכח רק לא תמכר שפירושו לא תעשה באופן שתהיה נמכרת לצמיתות וזה בכובשך הקרקע ותמאן להחזירה, וגם הסמ"ג מנאו בלאו ער"ה בענין הזה:

מצוה רנו

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאין למנותו כי אם לאו אחד. ומה שאמר הרמב"ן דמאחר שחלקם יש למנותם שתים, נ"ל שאם היה כותב לאו בפני עצמו לכל אחד ואחד אז ימנו שתים אבל כשיצא אחד מהם בלבד בלאו בפני עצמו עדיין לאו שבכללות הוא ולא ימנה כי אם לאחת, וכבר העירותיך על זה למעלה בלאו צ"ח:

מצוה רצ

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאין למנות מפסוק זה כי אם מצוה אחת, כי עדות ראוהו רודף אחר חבירו להרגו וכו' ועדות אחד מעידו שעבד לחמה וכו' הכל ענין אחד ששניהם הם להורות לנו שלא נהרוג את האדם כאשר נוכל לחשוב היותו נקי בצד מן הצדדים ואף אם יהיו שני ענינים כבר ידענו שאין למנות כל האיסורים הבאים בלאו אחד רק למצוה אחת כאשר עשה ג"כ ביתום ואלמנה ושאור ודבש ואתנן ומחיר ואחרים זולתם.
ומה שאמר (א) כי בגמרא דרשו זה הפסוק בענין אחר והוא העיקר וההיא דמכילתא אסמכתא בעלמא היא, נ"ל אדרבה כי המדרש שדרשו בו בגמרא הוא אסמכתא ואינו פשט הפסוק כלל, וזה לפי שחזרת הנדון לזכות הוא מבואר בעצמו שנצטרך להחזירו שאם לא נחזירהו שמא הב"ד יעברו על לא תרצח מאחר שזה אמר שיש לו ללמד עליו זכות ומי יודע כי אפשר ממש בדבריו. אבל מה שדרשו בו במכילתא הוא פשט הפסוק ממש.
ומה שאמר עוד (ב) כי הדרשה של המכילתא היא אסמכתא שהרי כבר נודע אצלנו שחצי עדות אינו כלום ואפילו בדיני ממונות, נ"ל שאם ידענו ענין עד אחד מעידו שעבד לחמה וכו' שאינו כלום מפני שהוא חצי עדות הנה לא ידענו ענין הרודף אחר חבירו להרגו וכו' לומר שאין הורגים אותו מאומד והדרשה הזאת בודאי היא עיקר ולא אסמכתא מפני שלא ידענו אותה ממקום אחר וגם במה שדרשו בו אחד אומר עבד לחמה וכו' נוכל

לומר שהיא דרשה גמורה גם שזה הדין כבר נודע אצלנו אפילו בדיני ממונות על הכלל שאצלנו מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, והכלל שנמנה זה הפסוק ללאו אחד, וכן מנאו ג"כ הסמ"ג בלאו ר' והוא כלל בו מדרש הגמרא וההיא דמכילתא שגם הוא רמז בגמרא וכמו שהביא בספרו:

מצוה רצד

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב (א) שזה הלאו הוא מניעה כי השלילות הוא אין לנערה חטא מות, אבל לנערה לא תעשה דבר אינו שלילה רק אזהרה לבלתי הרגה על היותה אנוסה. ומה שאמר הרמב"ן כי מאמרם פטור הוא ראיה שאינו אזהרה, נ"ל שמאחר שהתורה פטרתו בודאי הוא צווי לנו לפטור שאם באנו לחייבו הנה סתרנו דעת התורה א"כ מצוה היא עלינו לפטרו, וכבר זכרתי גם אני למעלה, וגם הסמ"ג מנאו בלאו ר"א:

מצוה שז

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב למנותן שתים, וזה כי על כרחך שני דברים הם חלוקים זה מזה שהנתק אינו צרעת והצרעת אינה נתק. ומה שאמר הרמב"ן (א) שאם היו שתי מניעות היה להם לחכמים לאמר בתולש סימני טומאה מתוך הנתק שילקה שתים, נ"ל כי אף שהם שתי מניעות אינו לוקה על הנתק שתים מן הטעם שאמרתי שהאחד אינו בכלל חבירו.

ומה שאמר עוד (ב) שבכלל לאו דנתק יש כל סימני טומאת נגעים, נ"ל שזה אי אפשר משום דלא ראי זה כראי זה.

ומה שאמר עוד (ג) כי בלאו השני כלל כלם, נ"ל שאין בכלל אלא נגעים מכל המינים שיהיו אבל נתק יצא מן הכלל ולכן ימנו שתים, וגם הסמ"ג מנאם שתים בלאו שס"ב ובלאו שס"ג:

מצוה שיא

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שאין למנות שני הלאוין האלה רק לאחד, שכן נראה מפשט הגמרא בסוטה שלעולם עובר בשני לאוין ואפילו אם יצא לספק מים ומזון שהרי בסתם אמרו לעבור עליו בשני לאוין ומשמע בכל אחד משני אלו הדברים שיעשה עובר בשני לאוין. ומה שאמר הרמב"ן שהמוציא חתן לספק מים או מזון אי אפשר שיעבור על לאו דצבא רק על לא יעבור לפי שזה אינו בכלל צבא, נ"ל שגם זה הוא בכלל צבא שהרי

מה שאסרו עליו לספק מים ומזון היינו דוקא כשהוא לצורך הצבא אבל כשאינו לצורך הצבא לא הוזהר עליו, וכן משמע מלשון הסמ"ג בלאו ר"ל וגם הוא מנאו ללאו אחד:

מצוה שיח

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב למנות אזהרת קללת האבות והכאתם לאוין מיוחדים בפני עצמן כי גם שלא באה אזהרה מיוחדת עליהם מ"מ כבר קדם לנו לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר וא"כ צריך להביא לו אזהרה ממקום אחר ואף כי נוציאנה מאזהרה שנאמרה בדבר אחר לא נקפיד בזה ונמנה אותה אזהרה גם על זה, וכן עשה ג"כ בלאו דאלהים לא תקלל שאמר כי בא להזהיר על ברכת ה' ועשאו לאו ג"כ למקלל דיין. וכבר הזכיר זה הרב בסוף שרשיו בהקדמה, ונאמר א"כ שבדין חייבה המכילתא בבן נשיא ארבע גם כי לא בא מיוחד לאביו. ומה שאמר עוד הרמב"ן (א) כי המקלל הנשיא אינו חייב רק שתים מפני שקללת כל אדם לא יצא לנו מלאו בפני עצמו רק מבנין אב כמו שנתבאר בסנהדרין, נ"ל שזה לא נתבאר גם לא נרמז שם כלל רק על אביו אמרו שיבא משניהם. ושמא כונתו לומר שכשם שמן הסוגיא דסנהדרין משמע שאי אפשר לרבות אביו רק משניהם כן יהיה בחבירו וזהו ג"כ דעת התוס' שם, וגם זה אינו נכון בעיני כי דוקא אביו צריך לרבות אותו משניהם משום שלא באה בו אזהרה, אמנם בחבירו שבא בו פסוק לא תקלל חרש אין להקשות ולומר מה לחרש שהרי אמר בספרי אין לי אלא חרש מנין לרבות כל אדם ת"ל ונשיא בעמך לא תאור.

ומה שאמר עוד (ב) שכשהזכירו פסוק לא תקלל חרש בגמרא ואמרו שהוא אזהרה לכל אדם כונתם היא שעם פסוק ונשיא בעמך לא תאור יצא לנו אזהרה לכל אדם, נ"ל שהדברים ככתבן ואין להוסיף בהם כלל ומאחר שלא הביאו פסוק אחר עם לא תקלל חרש א"כ בודאי משם בלבד יצא לנו האזהרה. ומה שהזכירו בהזהב ונשיא בעמך לא תאור ולא פסוק ולא תקלל חרש, י"ל שהאמורא הוא סובר כדעת המכילתא דנפקא ליה משם אבל לא שדעתו היא כי יצטרכו שני אלו הפסוקים לאזהרת כל אדם.

ומ"ש עוד (ג) שהרב בעצמו כתב שאזהרת האב נלמד מבנין אב, כל זה אמת ומכל מקום לוקה על לאו על הכלל שבידינו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר כאשר כתבתי.

ומ"ש עוד (ד) שבגמרא לא עשו ונשיא בעמך לא תאור לאו, נ"ל שמאחר שבגמרא לא אמרו בו שאינו לאו יוכל לסמוך על המכילתא שעשאו לאו, וגם כי יש שם חולק, הרב פסק כמאן דאמר שהוא לאו ולכן כתב שהמקלל הנשיא לוקה ג' ואחד מהם הוא משום ונשיא בעמך לא תאר.

ומה שאמר עוד (ה) שפירוש הברייתא שאמר שחייב ד' רוצה לומר כשהתרו בו למלקות, נ"ל שהוא פירוש נכון.
אמנם הפירוש השני שאמר (ו) שבעל הברייתא מנה האיסורים ולא הלאוין אינו נראה בעיני לפי שגם באב יש לאו גם שהוציאוהו מבנין אב מאחר שענש עליו. ושמא כי דעת הרב גם כן במה שכתב בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין שהבן שקלל אביו נשיא חייב משום ארבעה שמות שלשה של כל אדם ואחד משום האב כונתו היא כפירוש הראשון.
ומה שאמר עוד (ז) שהרב מנה כאן הלאוין כפי העונשים מה שלא עשה כן בשאר המקומות, כבר השיב בזה בעל זוהר הרקיע בלאו שכ"א שכתב וז"ל במכה ומקלל אפשר למנותן כן ואינו דומה לנואף ונואפת ששם כללם המיתה ואמר מות יומת הנואף והנואפת וכשפרט זו בסקילה וזו בשריפה וזו בחנק אין ראוי להכניס הפרטים ההם במספר שאינם אלא פירוש הכלל ההוא וכלם הם במיתה ואין שנוי המיתה חלוק באזהרה אבל אם זה באזהרה וזה במיתה חלוקין הם לגמרי וראוי למנותן שתי אזהרות עכ"ל. נחזור לדברינו ונאמר שהכלל בזה שיש במקלל אביו נשיא ארבעה לאוין כמו שמשמע מהמכילתא וגם הסמ"ג מנה לאו למקלל ודמכה האבות לאוין בפני עצמן בלאו ריי"ח ובלאו ריי"ט:

מצוה שכא

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שכתב בחבורו הגדול שי"ב מיל הוי דאורייתא שכן הוא בירושלמי. ומה שאמר (א) הרמב"ן שבגמרא שלנו לא הוזכר זה השיעור, נ"ל שמכל מקום נוכל ללמד ממנו כי מה שאמר דהלכתא כגמרת בבלי הוא במה שיחלוק הירושלמי עליו, אמנם בדבר שלא הוזכר בבבלי ואיתא בירושלמי בודאי נוכל ללמוד ממנו. ואל יקשה עליך מה שהזכירו בגמרא שלנו דתחומין דרבנן לומר שהרי לפי הגמרא שלנו כל תחומין הוי מדרבנן מדקאמר סתם תחומין דרבנן, כי זה אינו לפי שבכל המקומות שהזכירו בגמרא תחומין דרבנן, לא קא מיירי אלא באלפים אמה כההיא דפרק מי שהוציאוהו (דף מ"ו) א"ל אביי מכדי עירובין דרבנן והתם באלפים קא מיירי כדמשמע מתוך הסוגיא, וכן בפרק כיצד מעברין (דף נ"ט) ותחומין דרבנן. אמנם קשיא לי אם אמת הוא זה שי"ב מיל הוא דאורייתא א"כ כשאמרו בפ' משילין (דף ל"ה) אין רוכבין ע"ג בהמה בשבת גזרה שמא יצא חוץ לתחום ומקשי ש"מ תחומין דאורייתא והדר ומשני אלא גזרה שמא יחתוך זמורה למה לא השיב שמא יצא חוץ לי"ב מיל דהוי דאורייתא. ומיהו יש לומר שרצה למצוא צד לאסור הרכיבה אפילו בתוך התחום. וכן כתב בהגהות

של המרדכי דפ"ק דעירובין. אכן עדיין קשיא לי ממה שאמר בפרק כלל גדול (דף ס"ט) כששואל הגמרא דידע ליה לשבת במאי ומשני דידע ליה בתחומין ואליבא דר"ע למה לא השיב דידע ליה בתחומין די"ב מיל שזהו ככולי עלמא. ואין דחוי הסמ"ג שעשה בזאת הקושיא בלאו ס"ו מתישב בעיני שאמר שה"ה דהוה מצי לתרץ הכי, שא"כ למה לא תירץ כך, שהרי אין לומר בזה דעדיפא מינה קא משני שיותר טוב לתרץ תירוץ אחד שיהא ככולי עלמא ממה שיתרץ תירוץ שהוא דברי יחיד בלבד, והנה גם הרא"ש מפני זאת הקושיא סבירא ליה שכל תחומין דרבנן, וכן כתב בסוף פ"ק דעירובין.

ומה שאמר עוד הרמב"ן (ב) שגם ההיא דירושלמי במסקנא לא קאי הכי, נראה לי שאין שם גמגום בזה כלל והלכה ברורה היא לפי אותה השיטה שי"ב מיל הוי דאורייתא:

מצוה שנג

סימן א

נראה לי שהנכון כדברי הרב שהקירוב לעריות בלבד הוא בלאו כדמשמע מההיא דספרא שהביא הרב. ומה שאמר הרמב"ן (א) שהדרשה דספרא היא אסמכתא בזה הפסוק שאם לא כן היו מקשין ממנה לר' פדת, אני אומר שדרשה גמורה היא מן התורה, ואין מקום להקשות ממנה לרבי פדת שאינה סותרת כלל דעתו, וזה ששם שאלו נדה מהו שתישן עם בעלה הוא בבגדו והיא בבגדה והשיבו שהוא אסור משום דאתקש לאשת איש ועל זה אמרו ופליגא דרבי פדת היינו שיהא אסור הוא בבגדו וכו' שהוא סובר שלא אסרה תורה רק קירוב של גלוי עריות דהיינו הקירוב שרגילים לעשות כאשר ירצו לגלות ערוה שהוא בקירוב בשר, הרי א"כ שאין הברייתא חולקת עליו רק אדרבה דעתם שוה והשתא אתיא שפיר כל אותה הסוגיא ותתישב למה לא הביאו איסור קירוב לנדה מפסוק לא תקרב האמור בה, וזה כי הם היו שואלים כשהוא בבגדו וכו' וזה הפסוק אינו מדבר אלא בקירוב בשר דוקא. וגם דברי ר' פדת יתפרשו כפשוטם שאמר לא אסרה תורה אלא קריבה וכו' שפירש מן התורה אין אסור אלא בקירוב בשר אבל מדרבנן ודאי אסור.

ומ"ש עוד (ב) כי לשון קריבה אצל עריות נאמר על הביאה הנה קריבה זו נאמרת על הקירוב בלבד ששמענו מן הברייתא דספרא.

ומה שאמר עוד (ג) שגם כל החכמים החולקים על ר' פדת סוברים שאין בלאו זה של לא תקרבו אזהרה לקריבה בלבד ממה שלא הביאו איסור קריבה רק מההיקש דיחזקאל, כבר אמרתי ששאלתם שם היתה כשהוא בבגדו וכו' ואם כן לא היו יכולין להביא איסורו מלא תקרבו לפי שלאו זה על קירוב בשר דוקא נאמר.

ומה שאמר עוד (ד) שהברייתא דספרא היא אסמכתא, כבר אמרתי שהיא דרשה גמורה.

ומה שהביא עוד (ה) ראיה שאין בקירוב בשר לאו מן התורה ממה שאמר באותו תלמיד שלא נשא פנים לתורה, אני אומר שמאמר זה לא קאי על התלמיד רק להקב"ה שלא נשא פנים לתורתו של זה התלמיד והרגו כאחד העם, שאם כפירוש הרמב"ן דקאי לתלמיד שלא עשה גדר לתורה לאסור בקירוב בשר מה זה שאומר שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב והלא זה הפסוק בגלוי ערוה ממש נאמר והיה לו לומר שלא גזר על מה שאמרה תורה ואל אשה בנדת וגו'.

ו והברייתא דאבות דר' נתן ראיה גמורה שהקירוב בלבד אסור מה"ת שאמר עשה סייג לדבריך כדרך שעשה הקב"ה סייג לדבריו וגו' והיא דרשה גמורה.

ומה שאמר עוד (ז) שבאותה ברייתא אסרו דברים רבים שלפי הגמרא שלנו הם מותרים שא"כ נראה שכל אלה אינם אלא חומרות מדרבנן, גם בגמרא שלנו בפרק במה אשה (דף ס"ד:) יש מי שאוסר שכן אמרו שם והדוה בנדתה זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונים עד שבא ר' עקיבא ואמר א"כ אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה אלא מה ת"ל והדוה בנדתה בנדתה תהא עד שתבא במים.

ומה שהביא עוד ראיה (ח) ממה שלא הקשו על אותו חכם שהיה מחבק את בתו הנשואה מלאו של לא תקרבו רק מאיסור אשת איש, נ"ל שלא היה יכול להקשות עליו מזה הלאו כי זה הלאו משמע דוקא כשהוא עושה חבוק ונשוק דרך חיבת ביאה והוא לא היה עושה כי אם דרך אהבת קורבה, ודעת המקשה הוא שאף זה אסור באשת איש כמאמר הראשון דשמואל והוא השיב שכאידך דשמואל סבירא ליה שאמר הכל לשם שמים מותר. ומה שאמר שאילו היה בקריבה בלבד לאו לא הותר לחכמים לנשק בנותיהם, כבר השבתי שזה הלאו אינו רק בנשוק וחבוק בחבת ביאה.

ומה שהביא עוד (ט) ראיה מההיא דיבמות שאמר מכאן ואילך אינה אלא נשיקה ופטור עליהם, כבר השיב המגיד משנה בפרק כ"א מהלכות אסורי ביאה כי רצונם פטור מכרת או מיתת ב"ד שאין זו ביאה אבל יש בו מלקות ובחייבי לאוין פטור גם ממלקות אבל יש בו איסור.

ומה שאמר עוד (י) שבגמרא למדו הראה בחייבי לאוין מחייבי כריתות וא"כ שוים הם, אני אומר שהראה למדו מהם אבל לא נשיקה, ולכן נוכל לומר שבחייבי כריתות חייב מלקות ובחייבי לאוין פטור ממנו לפי שהקריבה שאסרה תורה אינה אלא בחייבי כריתות או מיתת בית דין הכתובים בפרשה שהם נקראים עריות, וכן כתב שם המגיד משנה שזהו דעת הרב. ונ"ל להביא ראיה עוד לזה ממה שאמרו בפרק ד' מיתות (דף

ס"ו ע"ב) ומתו גם שניהם למעוטי מעשה חדודים, משמע שדוקא ממיתה מעטינהו ולא ממלקות.
ומה שהביא עוד (יא) מאמר הירושלמי שאומר היא בל תקרב היא בל תגלה, אתה תשמע ממני פירוש אותה הסוגיא, וזה כי שם שאלו למה נחלקו ר' ישמעאל ור"ע בבהמה וזכור במחלוקת המוזכר שם יותר מכל שאר העריות והשיבו משום שבכל העריות כתוב בהן שאר בשר ובאלו אין כתוב בהן שאר בשר, והקשו הרי נדה שאין כתוב בה שאר בשר ונחלקו עליה והשיב רבי ירמיה מכיון דכתיב קריבה קריבה כמי שכלם כאן וכלם כאן. ור"ח בר"א השיב באופן אחר ואמר כי מבלי זאת הג"ש יש בנדה לשון שאר בשר ממה שאמר ר' יוסי היא בל תקרב היא בל תגלה כלומר דמאחר שכתוב בה בל תקרב ה"ל כמי שכתוב בה בל תגלה שלשון קירוב הוא בקירוב בשר כמו בל תגלה:

סיום

מצוה ב

סימן א

ואחרי שהשלמתי בזה תשובותי על הרמב"ן אשיב ג"כ על בעל זוהר הרקיע שחזק סברת הרמב"ן שאין לאו בקריבה בראיה אשר לפי הנראה לי אין לה שחר. וזה שבלאו י' הביא ראיה ממה שאמר בסוטה פרק ארוסה (דף כ"ו:) פרט שקנא לה דרך איברים אמר ליה אביי פריצותא בעלמא היא ופריצותא מי אסר רחמנא ומכאן הוכיח שבקירוב בשר בלבד אין בו איסור מן התורה. אמנם המדייק שם בלשון רש"י יראה שאין מכאן ראיה כלל שכתב וז"ל פריצותא מי קאסר רחמנא אשה על בעלה בהכי עכ"ל. הרי מפורש שאיסור זה על הבעל קאמר שאינה נאסרת עליו אבל לא שיהא מותר מה"ת לבא דרך איברים על אשת איש או שאר כל העריות החמורות והכלל שזה הלאו יבא במנין וגם הסמ"ג מנאו בלאו קכ"ו:

מצוה ד

סימן א

(מצוה שנ"ה) **נראה לי** שהנכון כדברי הרב שהבועל בלא כתובה וקדושין לוקה שהרי בפ"ק דכתובות (דף י') אמר ר"ג שכתובת בתולה דאורייתא והלכה כמותו כאשר פסקו התוס' שם. ומיהו ראיתי שהרב בחבורו הגדול בריש הלכות אישות לא כתב שם רק הבועל בלא קדושין לוקה משמע שבעילה בלא כתובה אין בה מלקות לפי שהוא פוסק כמאן דאמר דכתובה דרבנן, וכן כתב בפרק י' מהל' אישות שחכמים הם שתקנו כתובה

לאשה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ומה שאמר עוד שאלו הלאוין משמען דוקא באותן שאין קדושין תופסין בהם, כבר השבתי על כל זה באריכות בשורש הה', והרוצה לעמוד על עיקרן של דברים יעיין שם, וגם הסמ"ג מנאו בלאו פ"ה אבל אמת הוא שהוא פירש בלאו פ' לאו דלא תהיה קדשה כעבד ושפחה שאין קדושין תופסין בהן:

מצוה ה

סימן א

מצות ששכח אותן הרב ממצות לא תעשה כפי דעת הרמב"ן

(**מצוה א**') נראה לי שמה שלא מנאה הרב הוא לפי שזה הפסוק הוא צווי כולל על כל התורה כולה כמו שבאר אח"כ בכתוב שאמר את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד שבא לפרש לנו פסוק זה של פן תשכח וגו' האמור למעלה, וכבר השריש לנו הרב בשורש הרביעי שאין למנות הצווים הכוללים כל התורה כלה:

(**מצוה ב**') נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שגם זאת היא מצוה כוללת כל התורה כלה והוא שלא נשכח את הדברים אשר ראו עינינו דהיינו ענין התורה כלה ושנלך בדרכיה ונקיים מצותיה. וכן משמע מפירוש רש"י שם בזה הפסוק שכתב וז"ל השמר לך פן תשכח את הדברים אז כשלא תשכחו אותם ותעשום על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים ואם תעותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים עכ"ל, הנה שזה הלאו על קיום התורה כלה נאמרה. ומה שאמר עוד הרמב"ן כי מה שדרשו בקדושין והודעת להם על למוד הבנים פירושו ללמד להם המעמד ההוא, נ"ל שאין זה במשמע מאמרם רק כונתם הוא כמו שנראה בברור מלשונם שפירשוהו על למוד התורה לבני בנים:

(**מצוה ג**') נראה לי שמה שלא מנאה הרב הוא לפי כי דעתו היה לפסוק כאחד משאר הדעות שהובאו שם במכילתא על זה הפסוק שכן אמרו שם ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו למה נאמר לפי שהוא אומר ושמת את השלחן וגו' אם שנה עובר בלא תעשה לכך נאמר ובכל אשר אמרתי וגו' ר' מאיר אומר לעשות ד"ת עליך חובה ר' אליעזר אומר לעשות מצות עשה ומצות לא תעשה רבי אליעזר בן יעקב אומר אין לי אלא שפרט הכתוב שאר דקדוקי פרשה מנין ת"ל ובכל אשר אמרתי אליכם. ד"א ובכל אשר אמרתי למה נאמר לפי שהוא אומר לא תעשה כל מלאכה אין לי אלא מלאכה דברים שהם משום שבות מנין תלמוד לומר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו להביא דברים שהן משום שבות. ד"א ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו להביא שביתת כלים, עכ"ל המכילתא:

(**מצוה ד**') נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שגם שבזה יהיה לאו ועשה אין למנותן מפני שאסור מחשבת פגול בקרבן הוא חלק מחלקי המצוה של הקרבן, כי

לעשות הקרבן על תקונו צריך שלא יערב בו מחשבה הפוסלתו. וא"כ לא יבא במנין כאשר השריש לנו הרב בשורש י"ב. וגם שבספרי ובזבחים אמרו שעובר בלא תעשה על זה לא יבא במנין, שהרי כמה לאוין יש בתורה שלא יבאו במנין להיותם חלקים או פרטים מהמצות או להיותן לאוין מוכפלין וכן בעשין וכמו שנודע מהשרשים. ומעתה איני צריך לטעם הסמ"ג שכתב בלאו ש"ה שלא רצה למנות זאת המניעה גם שבפ"ב דזבחים אמר שיש בו לאו והוא לא יחשב משום דרבא תופס עיקר כאידך דאמר בשם רבי ינאי שלא יחשב בא ללמד שלא יערב בו מחשבות אחרות, ואני איני צריך לזאת התשובה שאף אם רבא לא היה תופס עקר כרבי ינאי מ"מ לא יבא במנין. ומה שאמר עוד הרמב"ן כי מה שלא מנאה הרב הוא מפני שאצלו הוא לאו שבכללות ולא יבא במנין כי אם הלאו, והבעל מום שכתב בו היה מפני שהוא פרט באותו פסוק. נ"ל שאין זה טעמו שאם כן לא היה לו להתחיל מצותו ולומר הזהירנו מהקריב בעל מום עובר שנראה שכוונתו היא שזה הפסוק לא נאמר רק על בעל מום עובר אבל היה לו לכתוב הלאו ולפרש בו כל האיסורים שהוצאנו ממנו כאשר עשה בשאר לאוי הכללות:

(**מצוה ה'**) אני אומר בזה שאיני יודע טעם הרב למה לא מנה אלא מחשבת חוץ לזמנו בלאו קל"ב, שהרי מחשבת חוץ לזמנם וחוץ למקומם נראה שהכל בכלל פגול, וכמו שהביא הרמב"ן מפרק אלו הן הלוקין האוכל חלב ודם ונותר ופגול שכוונתם היא על שתיהם. וגם הסמ"ג כלל שתיהם בשם זה בלאו של"ז, אמנם לא עשה מהם שתי מצות כמו שנראה שהיה דעת הרמב"ן בכאן. ומה שאמר עוד הרמב"ן שאזהרת חוץ למקומו אינה ממקום שהביאה הרב להיותו לאו שבכללות. אני אומר שכבר הורה לנו הרב בסוף שרשיו בהקדמה כי בהיות במצוה כרת או מיתת ב"ד נוכל להוציא האזהרה בכל הדרכים על היסוד שאצלנו לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר:

(**מצוה ו'**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא מן הטעם אשר כתב עליו הרמב"ן שאיסור צפור שחוטה דמצורע בא לנו מלאו הכולל איסור עופות טמאים ואם כן הוי לאו שבכללות ולא ימנה כי אם אחת, אמנם במה שלא מנאה בכלל הלוקין לא ידעתי טעם. ומה שאמר עוד בעגלה ערופה ושער נזיר ופטר חמור שיבואו במנין, נ"ל שמה שלא מנאם הרב הוא להיותם דין מדיני המצוה שאיסור הנאה מהעגלה ערופה הוא אחד מהדינים השייכין במצות עריפת עגלה, וכן איסור הנאה בשער נזיר הוא דין השייך במצות גדל הנזיר פרע וכן איסור הנאה בפטר חמור הוא דין השייך במצות עריפת פטר חמור. ואחר שכלם הן דיני המצוה לא יבואו במנין שכבר השריש לנו הרב בשורש ז' שאין למנות דקדוקי המצוה:

(**מצוה ז'**) נראה לי שאיני צריך יותר לתת טעם בזה לרב למה לא מנאה כי כבר גלה לנו דעתו בעשה קכ"ט שהוא שלילות ולא אזהרה וכמו שהביא הרמב"ן בשמו. ומה שהביא מפסוקים אחרים הדומים לזה שהם כלם לאוין, אין משם הכרח שגם זה יהיה כאחד מהם. גם ראיית הספרי שהביא, נ"ל שאינה קושיא על הרב ואדרבה משם יהיה סיוע לדבריו מדלא קאמר שאתם עוברים בלאו אלא שאתם נושאים עליו עון מכלל שאין בו לאו רק עון העשה שלא קיימו כהוגן:

(**מצוה ח'**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא לפי שאיסור קבלת שקלים מן הנכרים הוא אחד מדקדוקי מצות נתינת שקלים ולא יבא במנין כמו שנודע משורש שביעי, וכן נראה בבירור שזהו דעתו ממה שבספר זמנים בהל' שקלים פ"א במנותו מצוה זו של נתינת מחצית השקל בכל שנה הכניס שם דין זה שאין מקבלים מן הנכרים מחצית השקל:

(**מצוה ט'**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא לפי שאיסור קבלת עדות מיוחדת בדיני נפשות הוא אחד מדקדוקי מצות שלא יקום דבר בעד אחד. וכבר נודע משורש הז' שלא יבא במנין. וכן נראה דעת הרב ממה שהכניסו בהלכות עדות בפ' רביעי:

(**מצוה י'**) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שחשב לאו זה לשלילה ולא למניעה כי כן נראה פשט הפסוק. ועוד אם היה הירא בלאו אם כן לא היה הולך שום ירא למלחמה ומה היה צריך הכהן להכריז שילך וישוב לביתו. ואם תאמר מפני עוברי עבירה שהלכו, נ"ל שכשם שלא הקפידו על מצות התורה כן לא יקפידו בצוויו מאחר שלא היו כופין אותן לשוב:

(**מצוה י"א**) נראה לי שהנכון למנותה כדעת הרמב"ן מאחר שכן נדרש בספרי וגם אין לנו מקום לומר שזה הלאו אינו אלא כפל ולא יבא במנין שלאו זה במחנה נתיחד ויהיה לעבור עליו בשני לאוין כלאו של מסיג גבול כמ"ש הרמב"ן:

(**מצוה י"ב**) נראה לי שמה שלא מנאה הרב הוא לפי שסובר שכל אלה הדברים הם דינים מדיני הנחלות כאשר כתב הרמב"ן בשמו, וכן כתבו הרב בסמ"ק שלו במצות עשה רמ"ח:

(**מצוה י"ג**) נראה לי שהנכון למנותה כדעת הרמב"ן, וגם הסמ"ג מנאה בלאו ר"נ, וטעם הרב לא ידעתי:

(**מצוה י"ד**) נראה לי כי מה שהרב לא מנאה הוא לפי שחשבה אחד מדיני מצות יבום או חליצה. וכבר ידענו משורש הז' שאין למנות דקדוקי המצוה:

(**מצוה ט"ו**) נראה לי שטעם הרמב"ן שנתן על הרב למה לא מנאה. והוא לפי שדרכו הוא שלא למנות אלא אחת בלאו שבכללות, וגם זה הוא לאו שבכללות שבלאו אחד נכללו

שני איסורים, אינו נכון כלל, וזה כי גם שהוא מדרך הרב שלא למנות בלאו שבכללות אלא אחת, מכל מקום הוא מביא כל האיסורים שנאמרו בפסוק ההוא במצותו, כמו שעשה בשאור ודבש ואתנן ומחיר כלב וזולתם, אבל בלאו זה שכתבו בלאו שנ"ו לא כתב אלא איסור החזרת גרושתו ולא איסור בא על אשתו שזנתה. וגם בזה איני יודע למה לא מנאה:

(**מצוה ט**"ז) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שזה הוא דין מדיני מצות שלוח העבד לחפשי בשנה השביעית. וכבר ידענו מהשורש השביעי שלא יבא במנין:

(**מצוה י**"ז) נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שזה הוא דין מדיני מצות הצדקה ולא יבא במנין, כאשר בשורש הז' הורה לנו רבינו:

נראה לי (א) כי סברת הרמב"ן נכונה בזה שהשאלה באורים ותומים תהיה מן המצות הנוהגות לדורות ויש לנו להביאה במנין:

נראה לי (ב) שהנכון כדברי הרב שכתב בהם שהם מצות שעה. ומה שאמר הרמב"ן שהרי נאמר בהם לשון ירושה שמשמע לעולם, נ"ל שבתחלה נתנה להם הקב"ה לדורות עולם, אמנם אחרי התנהגם עם ישראל דרך אכזריות שלא קדמום בלחם ובמים התיר לנו ארצם וגופם וכתב עליהם לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימיך לעולם, והחמירה התורה עלינו לבלתי קרוא אותם לשלום בשעת מלחמה, כמו שדרשו בספרי לא תדרוש שלומם, מכלל שנאמר כי תקרב אל עיר וקראת אליה לשלום יכול אף כאן כן ת"ל לא תדרוש שלומם מ"מ, וטובתם מכלל שנאמר בטוב לו לא תוננו יכול אף כאן כן ת"ל וטובתם, מכאן נראה שהותר לנו להלחם אתם ולרשת את ארצם שאינם מצות לדורות. ומה שסנהדרין ודוד לא טענו זאת הטענה לומר שלא היו מצות הנוהגות לדורות, נראה לי דעדיפא מינה השיבו שאפילו היו מצות הנוהגות לדורות מכל מקום אחרי פרצם הגדר תחלה לא היו יותר חייבים להשמר לבלתי הרע להם ולבלתי רשת את ארצם. ואף כי נאמרו בתורה בסתם פשיטא שדעת התורה אינה למנוע ממנו נקמת אויבינו שלא תקום ולא תטור בבני עמיך נאמר. ומה שאמר עוד כי אפילו היה כתוב בהן זה התנאי מכל מקום צריך למנותם שהרי נוהגין הן עד שיפרצו את הגדר, כבר אמרתי שמימי משה הותרו לו ונתבטלו אותן המצות. ומה שהביא עוד מהירושלמי שמצינו שדוד נענש על הלחמו באדום, נ"ל דשאני אדום לפי שהם לא חזרה התורה להתירם לנו אבל אדרבא צוה עלינו שלא לתעבו באמרו יתעלה לא תתעב אדומי כי אחיך הוא. ומ"מ גם הוא לא יבא במנין שהרי לעתיד לבא תהיה ארצם ירושה לישראל כמו שהביא הרמב"ן מפסוק וירשו הנגב את הר שעיר. ואני תמה על הרמב"ן שאמר להביא אלו השלש מניעות במנין,

שמאחר שהוא סובר כי כלם הותרו למלך המשיח אם כן אינם נוהגות לדורות לפי שהן מוגבלות בזמן מן הזמנים והמצוה המוגבלת בזמן מן הזמנים אינה נקראת נוהגת לדורות כאשר כתב הרב בסמ"ק שלו במצות עשה קפ"ז. וגם בעל זוהר הרקיע הקשה על הרמב"ן בלאו רכ"ב בזאת הסברא, ולכן נאמר שלא יבאו במנין. ובזה תשלם כונתנו לפי עניות דעתנו בקיום מצות הרב שכלן מתאימות ושכולה אין בהן: