הלכה · ספרי מצוות · ספר המצוות · מפרשים

מרגניתא טבא על ספר המצוות

רבי אריה ליב זיטל סגל הורוביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מרגניתא טבא על ספר המצוות

רבי אריה ליב זיטל סגל הורוביץ

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/מרגניתא-טבא-על-ספר-המצוות/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
שורשים 5
שורש א 5
שורש ב 39
שורש ג 120
שורש ד 141
שורש ה 143
שורש ו 189
שורש ח 200
שורש ט 232
שורש יב 310
שורש יד 319

הקדמה

א הסכמת אב ובנו ה"ה אדוננו מורינו ורבינו הרב הגאון הגדול המפורסם רשכבה"ג פ"ה ע"ה נ"י מוהר"ר יעקב יושע זצלה"ה אב"ד ור"מ דק"ק פ"פ דמיין יע"א בעל פני יהושע. וברא כרעא דאבוהי ה"ה הרב הגאון המפורסם כמוהר"ר נתן זצ"ל אב"ד דק"ק דאברמיל ואגפיה:

ב **למראה** עיני היה חיבורו של המנוח הרב המאה"ג המפורסם מוהר"ר **אריה ליב** מק"ק **זיטל** שהיה אב"ד דק"ק מינסק, מה שחיבר על **ספר המצות** להרמב"ם ז"ל, **מרגניתא אבא**, והשקפתי בו שתים ושלש פעמים, וראיתי שפלפל בחכמה ומיוסד על אדני אמת. וכהיום רוצה בנו הרבני מוהר"ר **צבי הירש** נר"ו להביא הספר הנחמד הנ"ל לבית הדפוס, לזאת אם יוציא מחשבתו לפועל שיוציא הספר לאורה, אזי עלי לקנות ממנו שנים או שלשה ספרים ולשלם במיטב כסף ובדמים הראויים, כי הוא ספר יקר הערך ורבים צריכים לו:

ג ולראיה חתמתי היום יום ב' י"א אלול תקטו"ל:

ד **הן** היום הקריבו לפני מנחת אומר אמרי נועם, חבור נחמד ונעים, שחיבר המנוח הרב המאה"ג המפורסם החריף ובקי כש"ת מוהר"ר **אריה ליב מזיטל** שהיה אב"ד דק"ק **מינסק**, שחיבר על הי"ד שרשים מהנשר הגדול הרמב"ם ז"ל להצילו מהשגות הרמב"ן ז"ל, ועיינתי בו בכמה מקומות וראיתי שכולו ממתקים, דבריו נעימים ומתוקים, דולה מים מבארות עמוקים, והעלה בידו **מרגניתא טבא פלפלא חריפא מצנא מלא ספרי**. **וכהיום עלה על דעת בנו ה"ה התורני הרבני מוהר"ר צבי הירש** נר"ו להעלות הדברים על מכבש הדפוס. ואם אמנם שאין דרכי ליתן הסכמה על ספרים חדשים אשר מקרוב באו, והלואי נעמוד בראשונים, אמנם לא כן החבור הזה שהוא בנוי על אדני האמת. וביותר להיות שכבר יצא הדבר מפה קדוש אבא מארי נשיא ישראל הגאון האמיתי המפורסם זצ"ל בעודנו בחיים חייתו והבטיחו ליתן לו הסכמה ובהסכמתו העלה הדברים על מזבח הדפוס, וגם קלסיה לחיבורו כאשר הוא בכתובים ת"י בן הרב המחבר הנ"ל, וטרם כלות הדפוס נלקח ארון אלהים בעו"ה ונטרפה השעה. לזאת באתי למלאות דברי אמ"ו הגאון זצ"ל, וידי תכון עמו שיפוצו מעיינותיו חוצה כו':

שורשים

שורש א

סימן ב

הרמב"ן נסתפק במימרת ר' שמלאי שדרש בסוף מכות תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני כו' ונסתפק הוא ז"ל אם המימרא הוא דברי הכל או יש בה מחלוקת והאריך בפלפולו. וסלקא ליה כי המנין תרי"ג מצות הוא מוסכם לכולי עלמא. וכתב שבה"ג סבור שזו המימרא וכל כיוצא בה במספר הזה תפסו בחשבונן כל המצות הנוהגות לדורות בין מצוה דאורייתא בין מצוה דרבנן. וקרא דמייתי רב המנונא תורה צוה לנו משה הוקשה לו ז"ל איך מצי למימר דאף המצות שחדשו חכמים המה בכלל תרי"ג מצות הא מהאי קרא משמע שכל התרי"ג מצות משה צוונו, כתב הוא ז"ל שהוא אינו אלא אסמכתא בעלמא ולא דרשה גמורה אלא רמז בעלמא. והביא ראיה לזה מדנקט רב המנונא מאי קראה, דעל העיקרים אומרים שנאמר או מנלן או מנא הני מילי, ולא תמצא שיאמר בעל המימרא בעצמו ראיה לדבריו בלשון מאי קראה אבל חכם אחר מסמיך אחריו הדבר לקראי וכו' ע"ש. ולכאורה היה נראה ליישב הא דלא נקט בעל המימרא בעצמו ראיה לדבריו מקרא דתורה צוה לנו משה, וגם הא דנקיט מאי קראה ולא מנין, והוא ע"פ מדרש חזית שהביא הרמב"ן בעצמו ז"ל ריב"ל אמר שני דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה אנכי ולא יהיה לך הה"ד ישקני מנשיקות פיהו מנשיקות ולא כל נשיקות. ורבנן אמרי כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי טעמון דרבנין אחר כל הדברות כתיב דבר אתה עמנו ונשמעה. מה עבד לה ריב"ל פליג. שאין מוקדם ומאוחר בתורה. או אינו מדבר דבר אתה עמנו ונשמעה אלא לאחר שנים ושלשה דברות. רצה לומר כי שמא לאחר שנים גם שלשה דברות אמרו דבר אתה עמנו ונשמעה ומנלן למימר אחר שנים דוקא. ומשני ר' עזריה ור' יהודה וריב"ל תפסי שיטתיה אמר כתיב תורה צוה לנו משה כל התורה תרי"ג מצות הוי תור"ה בגימטריא תרי"א. פירוש כמנין תרי"א צוה לנו משה. ואי שמענו מפי הגבורה יותר משתי מצות ודבר אתה עמנו לאחר שלשה דברות או יותר אמרו, תתחייב מזה שיש לנו יותר מתרי"ג מצות ואנן קי"ל שאין לנו יותר מתרי"ג מצות. הוי ישקני מנשיקות פיהו. דאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו ולא יותר. ודבר אתה עמנו לאחר שני דברות אמרו ולא יותר, עכ"ל המדרש עם קצת ביאור להקל על המעיין. הרי לפניך מהמדרש הזה דאין להכריח שלא שמענו מפי הקב"ה יותר משני דברות אלא אחר הקבלה שבידינו דכל התורה אינה אלא תרי"ג מצות. אבל זולת הקבלה זו דכל התורה אינה אלא תרי"ג מצות אע"ג דתפסינן שיטתיה דתרי"א

מצות מפי משה שמענו כדכתיב תורה צוה לנו משה כמנין תורה עדיין יש לומר דמפי הגבורה שמענו יותר משני דברות. ובאמת יש לנו יותר מתרי"ג מצות, ודבר אתה עמנו ונשמעה נאמר אחר שלשה או יותר דברות כקושית המדרש ולכוונה זו לא הוה מצי ר' שמלאי להביא ראייה גמורה לדבריו מקרא דתורה צוה לנו משה דרק תרי"ג מצות נאמרו בסיני, משום דיש לבעל דין לחלוק ולומר דשמא מפי הגבורה שמענו יותר משני דברות כקושית המדרש, וממשה תרי"א, ובאמת יש יותר מתרי"ג מצות. ורב המנונא דקאמר מאי קראה אינו בא אלא להכריח דעכ"פ יש לנו תרי"ג מצות ולא פחות מתרי"ג דתרי"א צוה לנו משה כמנין תור"ה ולכל הפחות שנים מפי הגבורה שמענו כמשמעות ישקני מנשיקות מיעוט נשיקות שנים. אבל להא דליכא אלא תרי"ג מצות מכוון כנגד שס"ה ימות החמה ורמ"ח איברים של אדם ולא יותר באמת ליכא ראיה גמורה. ומשום הכי לא נקיט אלא לישנא דמאי קראה, ולא לשון מנין. דבלשון הזה הוה במשמע דרצונו להביא ראיה גמורה לר' שמלאי דלא נאמרה אלא תרי"ג במכוון לא פחות ולא יותר וזה אינו מוכרח אלא דליכא פחות מתרי"ג. אבל להא דליכא יותר מתרי"ג אין הכרח כלל: **א"נ** דמש"ה לא קאמר לישנא דמנין משום דמתורה צוה לנו משה עדיין לא שמענו דנאמרו כל התרי"ג מצות בסיני ואי הוה נקט לישנא דמנין הוה במשמע דרוצה להביא ראיה לכל דברי ר' שמלאי וזה אינו דאין מתורה צוה לנו ראיה דכולן נאמרו בסיני ודוק: **אמנם** האמת יורה דרכו דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל דקרא דתורה צוה לנו משה אינו אלא אסמכתא בעלמא ולא דרשה גמורה. דהרמב"ם כתב בפ' עשירי מהלכות מלכים הלכה ט' ב"נ שעסק בתורה חייב מיתה וכן עכו"ם ששבת חייב מיתה. ובהלכה יו"ד כתב בן נח שרצה לעשות מצוה משארי מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה ע"ש. והא דב"נ שעסק בתורה חייב מיתה הוא מימרת ר' יוחנן בסנהדרין דף נ"ט דאמר ר' יוחנן ב"נ שעסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם. ופריך התם וליחשבו גבי שבע מצות ומשני מאן דאמר מורשה לשון ירושה נכלל בכלל גזל דהרי מגזל קגזיל כו'. ואי ס"ד להרמב"ם דדרשת רב המנונא דקאמר מאי קראה תורה צוה לנו משה היא דרשה גמורה להורות דתרי"א מצות נצטוינו מפי משה כמנין תור"ה, א"כ הדין נותן לחייב בני נח מיתה אכל תרי"א מצות שנרמזים בתיבת תור"ה. דצוה לנו משה מורשה לשון ירושה אתיבת תורה קאי ובתיבת תורה נרמזים תרי"א מצות ואכל אחת ואחת מגזל קא גזיל. ולמה לא חייבו לבן נח אלא אתורה לחודה ושארי מצות התורה הרשה להם לעשות אותם כהלכתן כדי לקבל שכר. אלא ודאי דגם הרמב"ם ס"ל דהא דתורה גמטרי' תרי"א אינה אלא אסמכתא בעלמא. ואע"ג דבשורש ג' בהביאו ראיה

דאין למנות מצות שאין נוהגות לדורות כתב ז"ל ובביאור אמרו מאי קראה תורה צוה לנו משה ר"ל מספר תרי"א שהוא תורה ואנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום ובהם נשלמו תרי"ג מצות, ירצה בזה הסימן שהדבר ששמענו מפי משה הוא כמספר תורה וקראה מורשה ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינו מורשה לנו וכו' ע"ש. היינו דמביא ראיה מדאסמכוהו אהאי קרא ובהאי קרא כתיב מורשה ש"מ דהיה להם קבלה דתרי"ג מצות דקחשיב היינו שנוהגין לדורות. דאי לאו לדורות לא היה להם למיסמך אהאי קרא דכתיב ביה מורשה ודוק:

סימן ג

עוד שם ברמב"ן בהליצו בעד בעל ה"ג דאע"ג דנקיט ר' שמלאי בלישניה תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני אינו דבר רחוק ונפלא להביא בכללן מיעוט מצות דרבנן אע"פ שלא נאמרו בסיני. וז"ל הרמב"ן והשני ר"ל טעם שני כי מנהג החכמים בתלמוד וגם בתורה נביאים וכתובים שלא יחושו להוציא דבר א' מן הכלל וידברו על הרוב כו', וכבר דחה הרב בעל מגילת אסתר שזה דוקא מנהג התנאים משא"כ ר' שמלאי שהיה אמורא ודרך האמוראים לפרש דבריהם, והביא ראיה מדברי הכריתות ותוס' פ' אין צדין. שוב הוסיף הרמב"ן להביא ראיה דר' שמלאי על הרוב ידבר דהנה ב' פרשיות בתורה ובהן מצות רבות ולא נאמרו למשה בסיני אלא לאהרן נאמרו, והמה פרשת שתויי יין ופ' מתנות כהונה ומשמרת כהונה ולוויה, ומצות רבים לא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה כגון דין בנות צלפחד ומקושש וכו'. וכבר דחה בעל מגילת אסתר וז"ל. אני אומר דכל המצות נאמרו למשה בסיני והכי איתא בזבחים בפ' בתרא תניא ר"י אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד ר"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב וכו'. הנה כי כל התורה כולה נאמרה מסיני ודרך כלל לר"י וגם דרך פרט לר"ע עכ"ל. ונראה דלא יכון ישובו אלא אליבא דר"ע דס"ל כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד וכו' אבל לר"י עדיין יש מקום להוכחת הרמב"ן דעל הרוב ידבר לשיטת הרמב"ם דהרי ר' שמלאי נקיט תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני בסיני דייקא, ואילו הרמב"ם מני בתרי"ג מצות מצות עשה ס"ב ס"ג וס"ד וכו' מעשה קרבן חטאת על תואר הנזכר וכן מעשה העולה ואינך כל אחת ואחת למצוה בפני עצמה והמה פרטות שנאמרו באוהל מועד, ועיין ברש"י סוף זבחים ובשארי דוכתי, ולא בסיני לשיטת ר"י. וע"כ צ"ל דמנין הרמב"ם אתי כר"ע דס"ל דגם פרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד, ולר' ישמעאל באמת צריך להשלים התרי"ג מצות שנאמרו בסיני במצות כלליות ולא פרטיות, וצ"ל דר' ישמעאל לא חשיב הפרטות למצוה בפני עצמה כיון

דאינם אלא פירוש וכמ"ש הרמב"ן. אמנם לפ"ז תקשי כיון דלר' ישמעאל צריכין ע"כ לומר דמעשה חטאת ועולה ואינך אינן נמנים כל אחת למצוה בפני עצמה, דאי נמנים תקשי כיון דלר' ישמעאל צריך להשלים תרי"ג מצות כפי לשון ר' שמלאי שאמר תרי"ג נאמרו בסיני בסיני דייקא במצות כלליות א"כ יהא יותר מתרי"א ששמענו מפי משה ולא תיכון לשון רב המנונא דקאמר מאי קראה תורה צוה תורה בגימטריא תרי"א, וכיון דלר' ישמעאל לא נמנו אלא למצוה א' מנליה להרמב"ם דר"ע פליג בהא על ר' ישמעאל ומני כל אחת למצוה בפני עצמה. לכן נראה לי דהא דקאמר ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו בסיני היינו משום דס"ל כר"ע דכללות ופרטות נאמרו בסיני, אבל לר' ישמעאל צ"ל דבאמת לא נאמר כל התרי"ג מצות בסיני ולעולם גם ר' ישמעאל מני כל אחת למצוה בפני עצמה. ועיין מ"ש הרמב"ן בתחילת ספר זה על מה שנחלקו החכמים במצוה מן המצות שזה יאמר שהיא חובה וזה יאמר שהיא רשות. ומסיק שם כי יודע האומר שהיא רשות שיש מצוה ממלאת החשבון וכו' ע"ש: שוב כתב בעל מגילת אסתר דמ"ש בפ' שמיני וידבר ה' אל אהרן יין ושכר אל תשת אין פירושו שדבר אל אהרן אלא פירושו שדבר אל משה שידבר אל אהרן דהכי איתא בפ' פרת חטאת וכו' הרי מבואר שפרשת שתויי יין וגם פרשת המתנות שהם בפרשת קרח למשה נאמרו שיאמר אל אהרן עכ"ל בעל מגילת אסתר. ונראה דלא הוצרך לכל זה ליישב קושית הרמב"ן דבלאו הכי נמי לא קשה מידי. דאפילו אם נאמר דפ' שתויי יין ופרשת המתנות לאהרן נאמרו לא קשה מידי למנינו של הרמב"ם. די"ל דהא דנתייחד הדבור אל אהרן היינו בהשנותו באוהל מועד אבל בסיני נאמרו למשה. שהרי לשיטת ר"ע כל מצוה ומצוה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני ונשנו באוהל מועד. ובשביל שכר שתיקתו על מיתת בניו זכה אהרן ונשנו אלו ב' פרשיות רצונו לומר פרשת שתויי יין ופרשת המתנות אליו. ולא האריך ר"ל בעל מגילת אסתר אלא לברר האמת דגם אלו ב' פרשיות לא לאהרן נאמרו אלא למשה נאמרו שיאמר אל אהרן לבד ולא לכל ישראל כמנהגו בכל התורה. וזה קורא נתייחד אליו הדבור כמ"ש התוספות הנ"ל: אמנם קשה לי הרי פרשת פסח שני ע"כ לא נאמרה בסיני. שהרי כשקרבו אנשים הטמאים לנפש אדם אמר להם משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם, והרמב"ם מנה מצות פסח שני למצוה בפני עצמה במצות עשה נ"ז, ור' שמלאי נקט בלישניה תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, בסיני דייקא, ואי ס"ד דר' שמלאי לא על הרוב ידבר, תקשי על הרמב"ם מפרשת פסח שני שלא נאמרה בסיני וקא מני בתרי"ג מצות. והנראה בישוב קושיא זאת ע"פ מה שכתבו התוס' בקידושין דף ל"ז בד"ה הואיל ונאמרה בתורה ביאה סתם. וז"ל בא"ד. וא"ת למה לא הקריבו ר"ל פסח כל ארבעים שנה

וי"ל דס"ל כתנא דהכא דאמר כל מקום שנאמר ביאה אינה אלא לאחר ירושה וישיבה ובפסח נאמרה ביאה. וא"ת היאך הקריבו גם פסח זה. ר"ל דפ' בהעלותך בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים. וי"ל דעשו על פי הדבור עכ"ל. ולפ"ז י"ל פרשת פסח שני ידע משה מסיני ולא נסתפק משה בהנך אלא משום דפסח זה עשו על פי הדבור בהוראת שעה ולא ידע אם גם פסח שני יעשו בהוראת שעה או לא. והיינו דדייק קרא מה יצוה ה' לכם דייקא, כלומר דלדורות ידענא דטמאין עושין פסח שני אבל לכם דהשתא הוא הוראת שעה לא ידענא ואשמעה מה יצוה ה' לכם. והא דכתב דבר אל בני ישראל איש איש כי יהיה טמא וגו' לכם או לדורותיכם, דמשמע דגם על פסח שני דלדורות נצטוה בשעת מעשה, י"ל דזו נשנית באוהל מועד ככל מעשה הקרבנות אע"ג דנאמרה לו בסיני נשנו באהל מועד כדכתיב בפרשת ויקרא וגו' מאהל מועד דבר אל בני ישראל שנשנו אחר שנאמרו בסיני ודוק. ומ"ד דלא ס"ל כל מקום שנאמר ביאה סתם אינו אלא אחר ירושה וישיבה, י"ל דס"ל דפסח שני תשלומין דראשון הוא וא"כ אין לחשוב פסח שני במצוה בפני עצמה. ועיין במה שכתב הרמב"ם במצות עשה נ"ז הנ"ל ותבין זה, והאי תנא צריך להשלים מנין תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני במצוה אחרת שנאמרה בסיני כמ"ש לעיל בשם הרמב"ן שכתב בתחילת ספר זה: אי נמי יש ליישב למ"ד שחל שביעי שלהם ר"ל דהנך טמאים לנפש אדם בערב פסח. ושאלתם היתה למה נגרע דיזרק הדם על הטמאין והבשר יאכל לטהורין. דבערב יכולין לאכול הפסח. כדאיתא בסיפרי וז"ל. ולמה נגרע. אמר להם אין קדשים קרבין בטומאה אמרו לו יזרק הדם על הטמאין ויאכל הבשר לטהורין והדין נותן ומה חטאת שהיא קדשי קדשים דמה נזרק על הטמאין ובשרה נאכל לטהורים פסח קדשים קלים כו' אמר להם לא שמעתי עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם ע"ש הביאו מוהר"א מזרחי. ולפ"ז י"ל ג"כ דכבר ידע משה מפרשת פסח שני מסיני ושאלתם היתה להקריב פסח ראשון כמבואר בסיפרי הנ"ל מק"ו דחטאת. ועל זה שאל משה את פי ה'. והשיבו דאין שוחטין וזורקים על טבול יום דטמא מת אלא ידחה לפסח שני, כמו שפסק הרמב"ם בהל' קרבן פסח כן. ומה שנאמרה לו בשעת מעשה פ' פסח שני היינו שנשנית בסיני וכמו שכתבתי בדרך הראשון. ומ"ד שחל ששי שלהם בערב פסח צריך ג"כ לומר דפסח שני תשלומין דראשון וכנ"ל. וצריך להשלים תרי"ג מצות שנאמרו בסיני במצוה אחרת שנאמרה בסיני, ויסבור לאחת מן המצות דס"ל להא מ"ד דפסח שני נמנית בתרי"ג מצות שנאמרו בסיני שהיא רשות שהיא חובה וכמו שמצינו הרבה שנחלקו התנאים במצות מן המצות אם הן חובה או רשות. וכבר ביאר כל זה הרמב"ן בתחילת ספר זה ודוק:

שוב מה שהקשה הרמב"ן ממקושש לא ידענא מאי קושיא לשיטת הרמב"ם שמונה כל הנסקלין מצוה אחת, וא"כ אף אם נאמר שעונש חילול שבת בסקילה לא נאמר כלל בסיני, אכתי יכול למנות מצוה לסקול כל מי שחייב סקילה כי נאמר למשה בסיני כן לסקול כל מי שחייב סקילה ומי הוא שחייב סקילה נתפרש אחר כך. והרי הרמב"ם אינו מונה אלא מצוה לקיים דין סקילה בנסקלין. ועיין בשורש י"ד ומצות עשה רכ"ט. ואיכא למימר דוסקלתם אותם באבנים נאמר בסיני ועונש דשאר חייבי סקילה אף אם נאמר במקום אחר ליכא קפידא. ודוק: והנני מוסיף בה דברים דיש לומר לעולם נאמר למשה בסיני דמחלל שבת בסקילה. וכן מקלל דבסקילה נאמר לו בסיני. והא דכתב במקושש ויניחו אותו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו. היינו משום דמשה לא פירש להם לישראל עדיין דהא דכתיב מחלליה מות יומת שהוא בסקילה. כמו שמצינו הרבה פרשיות אע"פ שנאמרו לו למשה בסיני לא אמר להם לישראל אלא בשעת מעשה שהוצרכו לאותה פרשה. וכיון דישראל לא היו יודעין דעונש דחילול שבת הוא סקילה. ע"כ כשהתרו למקושש התרו במיתה סתם. ונסתפק משה אם מקושש חייב סקילה אע"פ שהתרו סתם. משום דבמיתה סתם קלה וחמורה במשמע ומסתמא קיבל עליו אפי' מיתה החמורה שבחמורה וכדמשני ר' ירמיה כן בסנהדרין דף פ' ע"ב. או כיון דלא התרו אלא במיתה סתם שמא לא קיבל עליו אלא מיתה סתם שהיא חנק הקלה. והיינו פירוש דכי לא פורש מה יעשה לו ר"ל שלא נתפרש למשה הדין במי שמתרין לו במיתה סתם אם מקבל על עצמו כל מיתות בין קלות ובין חמורות כת"ק דר' יהודה בסנהדרין דף הנ"ל וא"כ מקושש חייב סקילה, או אם מתרין לו במיתה סתם אינו מקבל על עצמו אלא מיתה הקלה, והמקושש אינו בסקילה. ואין להקשות לפי זה דלא היה יודע אם מקושש חייב סקילה מפני שהתרו בו סתם. אבל שאר מחלל שבת שהתרו בו לסקילה ידע מסיני שחייב סקילה. א"כ היה לו ג"כ להסתפק אם חייב מיתה כלל למ"ד בעינן קרא כדכתיב. דבאותו הוה אמינא שאין לסקלו מפני שלא התרו בו בסקילה. א"כ מן הדין שיפטור לגמרי משום דבעינן קרא כדכתיב. ואלמה תניא יודע היה משה שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת אלא לא היה יודע באיזו מיתה שנאמר כי לא פורש מה יעשה. יש לומר דכיון דכתיב מחלליה מות יומת ודרשינן מיניה שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה שאתה יכול להמיתו בכל מיתה ת"ל מות יומת. ועיין בסנהדרין דף מ"ה ע"ב דמשני הגמ' כן על קושית הש"ס דפריך על שמואל דאמר נקטעה יד עדים פטור מהאי ברייתא. ומשני שאני התם דכתיב מות יומת ועיין שם בתוספות ד"ה משום דהוי רוצח וגואל הדם בא"ד וז"ל וא"ת בפרק הנשרפין דתנן חייבי מיתות שנתערבו זה

בזה ידונו בקלה. ואמר בגמרא ש"מ מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל והיכי דייק מיניה שאני התם דמיתתם בכל מיתות שיכול כיון דחייב מיתה וכו' עכ"ל. ולפ"ז אע"פ שנסתפק משה אם מקושש חייב סקילה או לא מפני שהתרו לו סתם ושמא לא קבל על עצמו אלא הקלה אכתי ידע דחייב עכ"פ מיתה הקלה. ואע"פ שעיקר מיתה הכתובה במחלל שבת היא סקילה. הא כתיב מות יומת ודרשינן מכפילות הלשון שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה שאתה יכול להמיתו בכל מיתה. ובאמת הוא פירש הברייתא. יודע היה משה שהמקושש במיתה שנאמר מחלליה מות יומת ר"ל וכיון דכתיב מות יומת דרשינן שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו וכו' וכנ"ל. ובדרך זה יש לומר ג"כ גבי מקלל. שכבר ידע משה מסיני שהמקלל במיתת סקילה. אלא שעדיין לא אמר דין זה לישראל שהמקלל במיתה. וכיון דישראל לא ידעו זה דמקלל במיתה מסתמא לא התרו כלל במיתה. וא"כ מן הדין פטור המקלל ממיתה כיון שלא התרו בו במיתה כלל. ולכך לא ידע משה אם המקלל חייב מיתה כל עיקר. ולכך כתיב לפרוש להם ע"פ ה'. ועיין בדף נ"ח בסנהדרין ובאמת מקלל הוראת שעה היתה לכ"ע. ובזה נתישבה קושית התוס' בדף ע"ח ע"ב בסנהדרין ד"ה לא היה יודע באיזו מיתה. והקשו בתוס' היה לו לדונו בחנק דמיתה סתם הוא חנק. וקושיא זו הקשו בבבא בתרא יותר בבירור. ולדרכנו ניחא. שמשה ידע שמחלל שבת בסקילה ונסתפק במקושש מפני שהתרו בו סתם ודוק. ואם נפשך לומר היכי כתיבנא לעיל דהא דידע משה שהמקושש במיתה היינו משום דכתיב מות יומת ודרשינן מיניה שאם אין אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו וכו', הא איצטריך כפילא דמות יומת לחילוק מלאכות ועיין בשבת דף ע' ושם בתוס'. יש לומר דברייתא דקתני יודע היה משה שהמקושש במיתה אתיא כמ"ד דאפיק חילוק מלאכות מלא תבערו דלחלק יצא. והאי מ"ד דמפיק חילוק מלאכות ממות יומת באמת ס"ל דלא ידע משה שמקושש חייב מיתה כמו שצריכין לומר לר' יהודה דס"ל דמקושש הוראת שעה היתה ועיין בבבא בתרא בתוספות שכתבו דברייתא דיודע היה משה שהמקושש במיתה לא אתיא כר' יהודה דלר' יהודה דס"ל הוראת שעה היתה לא היה יודע משה שהמקושש במיתה. ובכל הא דכתיבנא ניחא לי הא דקשיא לר"ע דס"ל דכללות ופרטות נאמרו בסיני. באמת למה נאמר מחלליה מות יומת דרך כלל בסיני ולא פרט שחייב סקילה. ומה נשתנה מחלל שבת מכל פרטות שנאמרו בסיני. אמנם לכל הנ"ל ניחא. שבאמת נאמר למשה בסיני דמחלל שבת בסקילה וכנ"ל. והא דלא נאמר לו בסיני גם פרט זה דכשמתרין במיתה סתם דבין קלה בין חמורה במשמע.

י"ל משום דזה יש לידע מסברא אלא דמשה לא סמך על סברתו כיון שהיה יכול לשאול את פי ה' ודוק:

סימן ד

שוב כתב הרמב"ן והנה בכאן הביא אותנו משך הענין לדבר במה שהרב (ר"ל הרמב"ם) מתמיה אותנו הוא ז"ל סבר שיש בכלל לאו דלא תסור כו' עד או אסרו בהנאה בשעה חמישית הרי זה חייב מיתה וכן כל כיוצא בזה. הנה הרב בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים כו'. והאריך הרמב"ן לסתור סברא זו של הרמב"ם בכמה ראיות. והרב בעל זוהר הרקיע דחה קצת ראיותיו. והרב בעל מגילת אסתר דחה כולם. ובעזרת חונן לאדם דעת אכתוב מה שחנני ה' בזה, ר"ל בישוב סברת הרמב"ם. ובסוף ראיותיו כתב הרמב"ן ומדין זקן ממרא עצמו מתברר הענין ביאור נכון כי כל מה שחשב ודרש בו הרב אינו אמת וכו' ת"ר כי יפלא וכו' כמו שדרשו תורותי א' בכתב וא' בעל פה ולזה החידוש נתכוונתי בהאריכי בכאן מפני שטעו רבים בזה עכ"ל הרמב"ן ז"ל. והנה קשיא לי במאד מאד. הלא כשתרגמה רב פפא ברייתא דכי יפלא הנ"ל אליבא דר"מ תירגם ממך זה יועץ שיודע לעבר שנים. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר. שהיו אומרים עד הפורים. דאי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח ואי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח ע"ש בפירש"י. הנך רואה דאע"פ דהמחלוקת דזקן ממרא עם ב"ד הגדול הוא מחמת של דבריהם. דהא דאין מעברין אלא עד הפורים הוא מדרבנן בעלמא. וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין דף פ"ז בד"ה דאי להאי גיסא. וז"ל תימה הא מ"ד עד הפורים מודה דאם עברוה אחר הפורים מעוברת דדוקא בניסן אמר בפ"ק זה ניסן ואין אחר ניסן. אבל מ"ד עד הפורים מדרבנן בעלמא הוא דאסור כדמפרש בפ"ק דר"ה מ"ט דמ"ד עד הפורים כיון דאמר מר שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום אתו לזלזולי בחמץ. וכיון דעברוהו כ"ע מודו דמעוברת לא קא שרי חמץ בפסח עכ"ל. ואפ"ה נעשה זקן ממרא ונהרג ומשמע דאפילו זקן ממרא אומר מעברין וב"ד הגדול אומר אין מעברין נהרג כדמשמע לישנא דש"ס אי להאי גיסא ואי להאי גיסא. ואע"פ שאינו חולק אלא על גזירה דרבנן. וא"כ קשה על הרמב"ן שכתב אע"פ שהתיר דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת ממש כיון שאין מחלוקתם אלא מחמת דרבנן אינו נעשה זקן ממרא. ואין ליישב ע"פ מה שכתב הרמב"ן בהשיגו על מצות עשה קנ"ג וז"ל. אבל יראה לי שבזמן שבית המקדש קיים שהיו ב"ד הגדול במקומם ולהם הרשות נתונה מן הכתוב שנאמר על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' לא היה רשות לשום אדם לעבר או לקדש אלא להם או ברשותן עכ"ל ע"ש. וא"כ כשעיבר הזקן ממרא את השנה אחר פורים עיבר שלא ברשות

ב"ד הגדול שהרי ב"ד הגדול אומרים אין מעברין אחר פורים. ודבר זה שהוא מעבר שלא ברשות הוא עובר על דאורייתא ממש ועיבורו אינו עיבור שהרי מן התורה אינו רשאי לעבר שלא ברשות ב"ד הגדול. ואע"פ שסבתם שאינן נותנין רשות לעבר היינו מכח גזירה דרבנן, עכ"פ כיון שאין נותנין רשות תיתי מהי תיתי אינו רשאי לעבר בלתי רשותם מן התורה. ובזה היה אפשר ליישב תמיהת התוס' הנ"ל דאע"ג דהא דאין מעברין את השנה אחר הפורים אינו אלא מדרבנן ואם עיברוה מעוברת היינו אם הב"ד הגדול בעצמם טעו ולא ידעו גזירה זו דאין מעברין אחר הפורים ועיברו את השנה אחר פורים הוא דמעוברת בדיעבד, אבל אם ב"ד הגדול יודעין דאין מעברין את השנה אחר הפורים בודאי אין נותנין רשות לעבר אחר הפורים והמעבר בלתי רשות ב"ד הגדול אין עיבורו עבור. אמנם דבר זה לא ניתן להאמר, דהרי ע"כ צ"ל כתרגומו דרב פפא הנ"ל דאין הזקן ממרא מחולק עם ב"ד הגדול נמי בדין זה דב"ד הגדול מורים דאסור לעבר בלתי רשותם והזקן מורה דמותר לעבר בלתי רשותם דאל"כ אלא דמחולק נמי בדין זה תקשי למה לא תירגם רב פפא ממך זה יועץ שיודע לעבר שנים ומחולק עם ב"ד הגדול אם רשאי לעבר בלתי רשותם ולמה ליה לתרגם דמחולק אם מעברין אחר הפורים או לא הלא בלא חילוק זה דמחולק אם רשאי לעבר בלתי רשותם או לא פירושו דרב פפא אינו עולה כהוגן לשיטת הרמב"ן דס"ל דאם מחלוקתם מחמת דרבנן אינו נעשה זקן ממרא. דאין לומר דבאמת אינו מחולק בדין זה אם רשאי לעבר בלתי רשותם והא דעשה מעשה ועיבר אחר הפורים והיינו שלא ברשותם היינו שהיה שוגג בהוראה זו דאין מעברין אלא ברשות ב"ד הגדול ומזיד בהוראת מעברין אחר הפורים, דזה אינו דלשיטתיה דהרמב"ן שאין נעשה זקן ממרא על מחלוקת הבא מחמת דרבנן נהי דמדאורייתא אינו מעובר כיון דעיבר שלא ברשות ב"ד אכתי הא בדין זה לא היה חומרא בזדון אלא שוגג היה ובמה שהמרה בזדון הוא מחלוקת בדרבנן ואמאי יהא חייב מיתה לשיטת הרמב"ן. דבשלמא לשיטת הרמב"ה שפיר י"ל דהיה שוגג בדין דאין מעברין בלתי רשות ב"ד הגדול ומזיד בהוראת מעברין אחר הפורים ואפ"ה נהרג דלשיטתו אף על מחלוקת בדרבנן נהרג. ואין להקשות על ר"פ באמת למה לא תירגם דמחולקין אם רשאין לעבר השנה בלתי רשות ב"ד הגדול או לא, חדא דר"פ נקט דמחולקים בפלוגתא שמצינו בגמ' דפליגי בהו תנאי או אמוראי. ובדין זה לא מצא פלוגתא בין תנאי ואמוראי, ועיין בתוס' ד"ה דין בתו. ועוד דלשיטת הרמב"ם ניחא דאגב אורחא קמ"ל דאף דמחולקים מחמת גזירה דרבנן נעשה זקן ממרא ודוק. וצ"ע גדול ליישב סברת הרמב"ן ופליאה ממני לא אוכל לה. ומיהו אף לשיטת הרמב"ם דנעשה זקן ממרא אף על מחלוקת בגזירה דרבנן המביא לידי דבר

שחייב על זדונו כרת ושגגתו חטאת תמיהת התוס' קיימת. משום דס"ל לתוספות דבעינן שיבא לידי איסור כרת מחמת גוף הדין שחולק על ב"ד הגדול, ולפום מה שהוכחתי דע"כ בתרגומו דר"פ איירי דאין הזקן ממרא מחולק נמי בדין דאם מעברים בלתי רשות ב"ד הגדול כנ"ל ואינו חולק עליהם אלא במה שמעברין אחר הפורים ומכח המראתו זו אינו בא לידי איסור כרת דבדיעבד אם עיברו אחר הפורים מעוברת והא דאינה מעוברת היינו משום שעיבר שלא ברשות ב"ד הגדול ובזה לא המרה עליהם שלא חלק עליהם בדין זה רק היה שוגג כנ"ל ודוק היטב. ועיין בספר תורת חיים שהכריח דמאן דאסר לעבר את השנה אחר הפורים משום דלא ליזלזלו בחמץ ס"ל דמהאי טעמא אפי' אם עיברו אינה מעוברת וכתב שכן משמע בהדיא בפ"ק דסנהדרין (י"ב:) גבי הא דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן ובעי הש"ס עיברוה מאי אמר עולא אין מקדשין את החודש קידשו מאי אמר רבא בטל העיבור רב נחמן אמר מעובר ומקודש, וקאמר ליה רבא לר"נ מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוו ומפורים דרשינן בהלכות פסח וכי מטי ריש ירחא מרחיקין ליה אתי לזלזולי בחמץ. ש"מ דמאן דחייש להאי טעמא דאתי לזלזולי בחמץ בפסח אית ליה דאפי' כבר עיברוה אינה מעוברת, דהא ר"נ דאמר מעובר ומקודש בדיעבד איירי שכבר עיברוה ואפ"ה אקשי ליה רבא ובעי למימר דבטל העיבור כי היכי דלא לזלזלו בחמץ עכ"ל ע"ש ודבריו נכונים וברורים למעיין היטב. נקוט מיהא מכל הנ"ל דמתרגומו של ר"פ הנ"ל מוכרח דאף אם חלק על ב"ד הגדול בגזירה דרבנן דנעשה זקן ממרא. והואיל וזכינו לדין שנעשה זקן ממרא על גזירה דרבנן א"כ ראיה שאין עליה תשובה דיש בכלל לאו דלא תסור כל מה שגזרו ותקנו חכמים כשיטת הרמב"ם דאי אינו אלא אסמכתא בעלמא לא הוה נעשה זקן ממרא וכמ"ש הרמב"ן עצמו לעיל וז"ל ונתחייב עוד לפי שיטה זאת (ר"ל לשיטת הרמב"ם) לומר שנעשה זקן ממרא על הגזירות והתקנות לפי שכל העובר על לא תסור אם הורה בזדון נעשה זקן ממרא וחייב מיתה, הרי שהודה הרמב"ן אם נעשה זקן ממרא על התקנות וגזירות מוכרח שיהא דוקא בכלל לאו דלא תסור ולא אסמכתא בעלמא כדדייקא לישניה דהרמב"ן דנקט ומתחייב עוד לפי שיטה זאת ודוק היטב: **אמנם** חל עלינו חובת ביאור לשיטת הרמב"ם ז"ל לבאר הברייתא שהביא הרמב"ן והיא שנויה בספרי בסוף ברייתא השנויה בסנהדרין ומפורשת אליבא דר"מ. וז"ל על דברי תורה הם חייבים ואין חייבים על דברי סופרים וכמו שכתב והביאה הרמב"ן לעיל. והנראה בזה הוא על פי מ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' טומאת מת הלכה ה' וז"ל. כלים הנוגעים במת ואדם בכלים וכלים באדם שלשתן טמאין טומאת שבעה הרביעי בין אדם בין כלים טמא

טומאת ערב. בד"א לענין תרומה וקדשים אבל ליחייב כרת על ביאת מקדש או על אכילת קדשים אינו חייב אלא על השני בלבד, הראשון שנגע במת והשני שנגע בו כדין תורה שנאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, אבל הנוגע בכלים שנגעו באדם או הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת פטור כמו שביארנו בהל' ביאת מקדש שהדברים הללו אע"פ שהן קבלה אינן דין תורה שלא נתפרשו בתורה אלא זה שנטמא במת שהוא אב והשני הנוגע בו שהוא ראשון בין אדם בין כלים. וידוע דהרמב"ם קורא לדבר שהוא קבלה מפי משה ולא מפורש בתורה דברי סופרים וכמו שביארו כל נושאי כליו וגם אני עתיד לבאר אי"ה בשרש ב'. ולפ"ז הכי פירושו על דברי תורה הם חייבים ר"ל אם מחולקים הזקן ממרא וב"ד הגדול בטומאה שהיא מפורשת בתורה הם חייבין. משום דעל טומאה זו חייבים כרת על טומאת מקדש וקדשיו ולא על ד"ס אם הם מחולקין על טומאה שהוא מקבלה ולא מפורש בתורה אין חייבין. משום דעל טומאה זו אין חייבין כרת בטומאת מקדש וקדשיו. אבל לא אתי לאפוקי גזירות דרבנן שגזרו בדבר שיש בו כרת בזדונו וחטאת בשגגתו. ואין להקשות ל"ל הא תיפוק ליה דידעינן דאין חייבין על ד"ס משום דילפינן מפר העלם דבר דאין נעשה זקן ממרא אלא על דבר שיש בזדונו כרת ושגגתו חטאת. וכיון דדברי קבלה ר"ל טומאה דדברי קבלה אין חייבין עליהם כרת נדע דאין נעשה זקן ממרא. די"ל דמכאן ילפינן דעל טומאה דדברי קבלה אינו חייב כרת בטומאת מקדש וקדשיו ודוק היטב:

עוד שם מכריח הרב הרמב"ן שאי אפשר שיהא נכללין תקנות וגזירות ואיסורין דרבנן בלאו דלא תסור מהא דברכות פ' מי שמתו (ברכות דף י"ט) וז"ל. ובפירוש אמרו בפ' מי שמתו גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה וכו', כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו ומשום כבוד הבריות לא גזרו רבנן (וגירסת הש"ס שלפנינו שרו רבנן וכן הביאו הגירסא הזאת בספר בעל מגילת אסתר ובעל זוהר הרקיע), הרי בכאן מבואר שלאו זה דלא תסור וכו' לא שיהא בהן אזהרה מן התורה בלל באותו לאו. וכתב בעל זוהר הרקיע ז"ל וז"ל. ואין מזה הכרח דכלפי מה שאמר רב בר שבא שגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דהיינו לאו דלא תסור ולא לאו אחר ואחיכו עליה דלאו דלא תסור נמי דאורייתא הוא ומ"ש משאר לאוין אמר דלא ליחכו עליה דרבנן לאיסורייהו אסמכינהו להאי לאו דודאי רחמנא אזהר לשמוע להם בהאי לאו והא דמקלינן ביה למדחי לכבוד הבריות טפי משאר לאו משום דרבנן מעיקרא כי אסרו מידי ואסמכוהו אהאי קרא אתנו בהאי איסורא דנידחי מקמיה כבוד הבריות עכ"ל. וכ"כ בעל מגילת אסתר. וכן משמע מפירש"י להדיא דס"ל דהאי דקאמר כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו לאו

אסמכתא בעלמא היא אלא ראיה גמורה היא שפירש בזה"ל בד"ה כל מילי דרבנן וכו' וה"ק להו דבר שהוא מד"ס נדחה מפני כבוד הבריות וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות עכ"ל. ומדפירש על הא דקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוהו כו' ש"מ דס"ל דלאו דלא תסור לאו אסמכתא בעלמא דאי אסמכתא בעלמא א"צ לפרש רבנן אחלוהו דבלאו מחילתם ליכא קושיא דאורייתא הוא דהרי אסמכתא בעלמא הוא. א"ו דגם רש"י ז"ל מפרש דלאו אסמכתא בעלמא הוא אלא ראיה גמורה ודוק היטב: **אמנם** קשה לי לפרש סוגיא זו כן לשיטת הרמב"ם דס"ל דיש בכל הדברים שעשו חכמים סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגים עשה והוא על פי התורה אשר יורוך ול"ת דלא תסור כמ"ש בריש הל' ממרים, וגם במ"ע קע"ד הבאתי לשונו לעיל. א"כ תקשי למה תני גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ושביק עשה הכי הוה ליה למיתני גדול כבוד הבריות שדוחה עשה ול"ת שבתורה. שהרי גם העשה דעל פי התורה אשר יורוך ניתן לעקור בידים בקום ועשה דכשלובש כלאים דרבנן עוקר העשה בידים כמו הלאו דלא תסור. ותו קשה לי לפום מ"ש בעל זוהר הרקיע משום דרבנן כי אסרי מידי ואסמכינהו אקרא דלא תסור מעיקרא אתנו בהאי איסורא דנידחי מקמי כבוד הבריות א"כ מעיקרא לא נאמר איסורייהו במקום כבוד הבריות מאי גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דלא תסור דקאמר הא כיון דמעיקרא לא אסרו במקום כבוד הבריות אין כאן לא תסור כלל. ועיין בפירש"י בברכות דף כ' בד"ה שב ואל תעשה שאני ובתוס' שם. מיהו לשון רש"י דנקט בזה"ל ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוהו ליקרייהו יש ליישב בדוחק אבל לשון בעל זוהר הרקיע דנקט מעיקרא אתנו וכו' קשה להולמו. והנראה לי בישוב שיטת הרמב"ם לסוגיא זו דברכות הנ"ל הוא, די"ל דהא דכתב הרמב"ם בספרו הגדול ובמנין המצות שיש עשה ול"ת דאורייתא בכל הסייגים והגזירות והתקנות שעשו חכמים היינו בגזירות ותקנות ומנהגים שגזרו ותקנו והנהיגו הב"ד הגדול שבירושלים וכן דקדק וכתב בריש הלכות ממרים ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל ועליהן הבטיחה תורה (ר"ל על ב"ד הגדול שבירושלים) שנאמר על פי התורה וגו'. וכן הא דכתב במצוה קע"ד הוא שציוונו לשמוע לב"ד הגדול וכו' כוונתו לב"ד הגדול שבירושלים משום דכתיב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא ודרשו חז"ל מלמד שהמקום גורם עיין בסנהדרין ובע"ז דף ח' ע"ב ומטעם זה אם מצאן בבית פאגי והמרה עליהם פטור. אבל מה שגזרו ב"ד הגדול דיבנה ואושא, והנני מוסיף לדבריו דאפי' גזרו

ב"ד הגדול שבירושלים חוץ ללשכת הגזית אע"פ שפשטה גזירתם ותקנתם בכל ישראל, אין בכל תקנתם ומנהגם לא עשה דעל פי התורה אשר יורוך ולא לאו דלא תסור מן התורה אלא אסמכתא בעלמא היא. דאע"ג דהיה להם דין ב"ד הגדול לשאר דברים כמו שאבאר אי"ה במ"ע קנ"ג לענין לאו דלא תסור דאורייתא אין להם דין ב"ד הגדול משום דכתיב מן המקום שהוא לשכת הגזית. וכמ"ש התוס' בע"ז דף ח' ע"ב לענין דיני נפשות. ואם תרצה תוכל לקיים דברי הרמב"ם דאפי' אם תקנו ב"ד הגדול שבירושלים חוץ ללשכת הגזית המה בכלל לא תסור דאורייתא ואע"ג דלענין שיהיה הזקן ממרא נהרג אינו נקרא מקום אלא לשכת הגזית היינו דלדיני נפשות ילפינן מסמיכות שופטים אצל מזבח כמ"ש התוס' אבל לענין שאר דברים ירושלים נמי איקרי מקום כמ"ש התוס' הנ"ל. והא דכתב הרמב"ם ב"ד הגדול שבירושלים היינו סתם ב"ד הגדול שבירושלים היושבין בלשכת הגזית ופשיטא אם גזרו חכמי התלמוד אחר שבטלו הב"ד הגדול לגמרי כמ"ש הרמב"ם בהקדמת חיבורו הגדול שב"ד הגדול של ע"א בטל כמה שנים קודם חיבור התלמוד שאינן בכלל לאו דלא תסור אלא אסמכתא בעלמא. ולפ"ז הכי פירושו לשיטת הרמב"ם, תרגמה רב בר רב שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור נמי דאורייתא, ר"ל ממ"נ אי לא אתנו רבנן דלידחי איסורייהו מקמי כבוד הבריות א"כ דאורייתא הוא ואי אתנו מעיקרא דלידחי איסורייהו מקמי כבוד הבריות א"כ ליכא לאו דלא תסור כלל ומאי שדוחה ל"ת שבתורה דנקט. ועל זה אסבירנהו רב כהנא כל מילי דרבנן, ר"ל אפילו מה שגזרו ותקנו והנהיגו ב"ד הגדול או חכמי התלמוד אחר שבטל ב"ד הגדול ופשט איסורן בכל ישראל אע"פ שלא נתקן בלשכת הגזית ואין אני קורא עליהן ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא שהוא לשכת הגזית ואינן בכלל לא תסור אעפ"כ אסמכינהו אסמכתא בעלמא אהאי לאו דלא תסור. וא"כ אע"ג דלא אתנו מעיקרא, ר"ל הב"ד הגדול שחוץ ללשכת הגזית שרו רבנן משום כבוד הבריות כיון דליכא בגזירתם ותקנתם לאו דאורייתא ואינם אלא אסמכתא בעלמא ודוחה ל"ת שבתורה דקאמר היינו אסמכתא דל"ת שבתורה, וכמו שפירש כן גם הרמב"ן ודוק: **ומעיקרא** דאחיכו עליה הוו סברי דאין בכלל לאו דלא תסור אלא מה שתקנו הב"ד הגדול שבירושלים בלשכת הגזית ושאר מילי דרבנן אינן מוסמכים ללאו דלא תסור ומש"ה אחיכו עליה כנ"ל ואסבירנהו ר"כ דגם מה שתקנו ב"ד הגדול חוץ ללשכת הגזית וכל שאר מילי דרבנן אע"פ שאינם בכלל לאו דלא תסור מדאורייתא מוסמכים הם באסמכתא בעלמא על לאו דלא תסור ואהא קתני שדוחה ל"ת, ר"ל אסמכתא דלא תסור כנ"ל. והיינו דקא גריס שרו רבנן ולא גריס לא גזרו רבנן דאי לא גזרו רבנן כלל אין אפילו אסמכתא דלא תסור כיון דמעיקרא

אתנו. וא"כ לא נאמר איסורייהו כלל במקום כבוד הבריות ולא שייך לא תסור כלל כנ"ל. ולעיל גבי מדלגין היינו ע"ג ארונות נקט לישנא דלא גזרו רבנן דשם אין נפקותא אפילו אם נימא דמעיקרא אתנו ושייך שפיר למימר לא גזרו. אבל הכא אי אפשר לומר לא גזרו ודוק היטב: ובזה מדוקדקים לי דברי הרמב"ם בהשיגו על בה"ג וז"ל. ומה שיראה שהביאם (ר"ל לבה"ג ולאינך) אל זה (ר"ל למה שמנו חנוכה ומקרא מגילה בתוך תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני) היותנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו, ושאלת הש"ס היכן צונו ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנה כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שצוו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירנו ממנו כבר צווה מרע"ה שיצוונו לעשותו וכו' כי הנה אנחנו מברכין אק"ב וצונו כמו שמברכין על מקרא מגילה ונר חנוכה והכל מדרבנן וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בדבריו אחר שס"ל להרמב"ם שכל מה שגזרו ותקנו חכמים המה בכלל עשה דעל פי התורה אשר יורוך ובכלל ל"ת דלא תסור מדאורייתא כמבואר בדבריו שכתב ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנה כל דבר שהוא מדרבנן וכו' א"כ למה פרט בסוף דבריו וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגילה היה ראוי למנות נט"י ומצות עירוב שמברכין וצונו כמו בנר חנוכה וכו' הו"ל למימר סתם היה להם למנות כל דבר שהוא מדרבנן, כיון שהם בכלל לא תסור. א"ו דהוא הדבר אשר דברתי דאין כל תקנות חכמים בכלל לאו דלא תסור מדאורייתא אלא כל מה שגזרו ותקנו ב"ד הגדול שבירושלים בלשכת הגזית, וכיון שכן היה מקום לדחות מנ"ל דכל שאר תקנות ומנהגים ב"ד הגדול שבירושלים בלשכת הגזית תקנו דלמא תקנו אותם חוץ ללשכת הגזית או ב"ד שביבנה ואושא ושאר מקומות דבשלמא נר חנוכה ומקרא מגילה יש לנו ראיה שב"ד הגדול שבירושלים בלשכת הגזית תקנו דאי חוץ ללשכת הגזית תקנו א"כ איך מברכין וצונו דתקשי היכן צונו דאין לומר מלא תסור דהא אם תקנו חוץ ללשכת הגזית אינם בכלל לאו דלא תסור והא ודאי אין סברא לומר דכיון דאסמכוהו אלא תסור משום כן יברכו וצונו דהרי הם ר"ל מתקני התקנה אסמכוהו אלא תסור ואיך שייך לברך וצונו משום אסמכתא זו. א"ו ע"כ דב"ד הגדול שבירושלים בלשכת הגזית תקנו ושפיר מברכין וצונו שהמה בכלל לאו דלא תסור דאורייתא משא"כ שאר תקנות וגזירות מנ"ל דבלשכת הגזית תקנו. ומש"ה הוכרח הרמב"ם למפרט בהשגתו שכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגילה היה ראוי שימנה נט"י ועירובין שמברכין וצונו כמו נר חנוכה ודוק היטב: **ואין** להקשות לפי שיטתי זאת א"כ היכי פשיט רבא ברישׁ מס' מגילה דמת מצוה ומקרא מגילה מת מצוה עדיף מהא דתנן גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה הלא לפי שיטתי דלא דחי כבוד הבריות ל"ת שבתורה אלא דברים שתקנו ב"ד הגדול חוץ ללשכת

הגזית ואינם אלא אסמכתא על לאו דלא תסור אבל מנלן דדחי כבוד הבריות מקרא מגילה שתקנו בלשכת הגזית מדמברכין וצונו כנ"ל (ואל תתמה הלא מקרא מגילה מרדכי ואסתר תקנו והם היו בחו"ל וא"כ איך אני קורא מקרא מגילה מתקנות לשכת הגזית, ז"א דהרי שלחה אסתר לחכמים קבעוני לדורות וי"ל דשלחה לחכמים שבירושלים שיתקנו ויקבעו לדורות ותקנו במקום לשכת הגזית דאע"ג דקדושת יהושע בטלה היינו קדושת ערי א"י אבל קדושת מקדש וירושלים לא בטלה לעולם כמ"ש הרמב"ם בפ' ו' ריש הלכה ט"ז וז"ל ולמה אני אומר קדושה ראשונה לא בטלה לעתיד לבא במקדש וירושלים ובקדושת שאר א"י אני אומר בטלה וכו' ע"ש). די"ל דהכי פשיט רבא מדתני גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה דקשה למה תלי הגדולה לכבוד הבריות במה שדוחה ל"ת שבתורה שהוא אסמכתא דלא תסור ולא תלי הגדולה במה שדוחה עשה דאורייתא דהרי מת מצוה דוחה פסח ומילה מולאחותו. אלא דע"כ צ"ל דיותר מסתבר לומר דתדחה עשה דאורייתא בשב ואל תעשה משידחה ל"ת דרבנן בקום ועשה ועיין בברכות דף כ' ע"א. וע"ז קאמר דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דרבנן בקום ועשה. והשתא פשיט רבא שפיר מדחזינן שדוחה ל"ת בקום ועשה אע"ג דמסתבר שלא תדחה בקום ועשה אפילו ל"ת דרבנן אע"ג דדחי עשה דאורייתא בשב ואל תעשה, מדתלי הגדולה בדחיית ל"ת דרבנן בקום ועשה. דין הוא שתדחה מקרא מגילה נגד כבוד הבריות אע"פ שהיא דאורייתא מק"ו שנדחית ל"ת דרבנן בקום ועשה כ"ש שתדחה עשה דאורייתא בשב ואל תעשה ודוק היטב: **ועוד** הכינותי לי דרך אחר ליישב סוגיא זו דברכות לשיטת הרמב"ם. והוא אחר שאודיעך דהא דכתב הרמב"ם בריש הל' ממרים וז"ל אחד דברים שלמדו אותם מפי השמועה והם תורה שבע"פ ואחד דברים שלמדו מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ואחד דברים שעשו אותם סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והם הגזירות והתקנות והמנהגים, בכל אחד ואחד מג' דברים אלו מ"ע לשמוע להם והעובר על אחד מהן עובר בל"ת הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו הגזירות והתקנות וכו'. צ"ל דלא כתב כן אלא לשיטת ר"מ בסנהדרין דף פ"ז וכמו שהוכחתי מדתרגמה רב פפא ממך זה יועץ שיודע לעבר כדתנן הן העידו וכו' אי להאי גיסא ואי להאי גיסא קא שרי חמץ בפסח דאפי' אם מחולקים בגזירה דרבנן נעשה זקן ממרא ש"מ דגזירות דרבנן המה בכלל לא תסור דאורייתא כנ"ל. אבל לר"י דס"ל התם על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ומפרש הש"ס טעמיה דר' יהודה משום דכתיב על פי התורה אשר יורוך עד דאיכא תורה ויורוך לא תכון דרשתו של הרמב"ם דדריש על פי התורה אשר יורוך אלו הגזירות והתקנות, דהא ר' יהודה דרש מעל פי התורה אשר יורוך היפך מזה עד דאיכא תורה

ויורוך שהוא דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס. ואם נפשך לומר הא הרמב"ם פסק כר' יהודה מדפסק דנעשה זקן ממרא ונהרג אם המרה והורה להוסיף על ד' פרשיות או לגרוע מד' טוטפות והוא אליבא דר' יהודה כדאמר ר' אלעזר משמיה דר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפילין אליבא דר' יהודה: **כדי** ליישב זאת אעתיק לפניך לשון הרמב"ם בפ"ד מהל' ממרים עם לשון השגת הראב"ד ואפרש לך כוונת הראב"ד בהשגתו ואישב שיטת הרמב"ם כדי שלא תקשה עליו קושית השגה זו. וז"ל הרמב"ם שם הלכה ב'. אחד שנחלקו בדבר שחייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת או שנחלקו בדבר המביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת כיצד נחלקו באשה וכו'. ושם הלכה ג' כתב ואם לא תביא המחלוקת לידי כך (ר"ל לידי דבר שיש בזדונו כרת ושגגתו חטאת) ה"ז פטור חוץ ממצות תפילין בלבד. כיצד הורה להוסיף טוטפת חמישית בתפילין ויעשנה חמש טוטפות הרי זה חייב והוא שיעשה בתחילה ד' בתים כהלכתן זה ויביא חמישית וידבק בחיצון שהבית החיצון שאינו רואה את האויר תמיד פסול וחיוב זקן ממרא על דבר זה הלכה מפי הקבלה. ובהשגות א"א זהו שיבוש דלדעת ר"מ הוא דבעינן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת ובתפילין פטור ולדעת ר' יהודה הוא שחייב בתפילין וה"ה לולב וציצית שהתוספת פוסל את העיקר שאם הוסיף ולא פסל אע"פ שהעביר אותם בבל תוסיף כיון שהעשה מתקיים אינו חייב ומה שאמרו בגמ' בלולב וציצית גרוע ועומד הוא לא אמרו כדי לפוטרו עליהם אלא שאין דומות לתפילין למוסיף גורע שהרי אפילו קודם התוספת לא היה בהם תועלת שהרי צריכין קשר ואגד ור' אושעיא שאמר השמועה ור' אלעזר תלמידו הוא שאמר אין לנו אלא תפילין כלומר שזה הלשון לא נמצא אלא בתפילין וכו'. ובסוף השגה זו וי"א דוקא בתפילין משום דכתיב על פי התורה וכתיב לא תסור מן הדבר צריך שיהא שם הדבר ולא יסור ממנו שלא יפסול אותו בתוספתו ואם היה גרוע הרי אין שם דבר ולא ימצא זה אלא בתפילין ולדעת ר' יהודה דמחייב על הוראת מ"ע. ואומר אני דמודה ר' יהודה שחייבי כריתות אע"פ שאין בהם זה הדקדוק שאין ראוי לדקדק אלא במ"ע דשייך ביה לא תסור מן הדבר אבל תעשה אותו וזו היא מ"ע עכ"ל הראב"ד. ופשוט וברור דהשגתו על מה שכתב הרמב"ם דהא דזקן ממרא שהורה בתפילין להוסיף טוטפת אחת לעשות חמש נעשה זקן ממרא וחייב מיתה הוא הלכה מפי הקבלה וסבר הראב"ד דהא דהוכרח הרמב"ם למימר שהוא הלכה מפי הקבלה היינו משום שלא היה יכול להוציאו ממשמעות הכתוב שלא יהא חייב עד שיורה בדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע שאין התנאים הללו מרומזים בקרא ולכך

כתב שהוא הלכה מפי הקבלה. ועל זה כתב שהוא שיבוש וכתב דבאמת לר"מ אם הורה בתפילין שהוא פטור ואינו חייב אלא לר' יהודה, ולר" יהודה שפיר מרומז דאינו חייב עד שיורה בדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס דר' יהודה דרש על פי התורה אשר יורוך עד דאיכא תורה ויורוך ואי משום דאכתי אינו מרומז בקרא תנאי דיש בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע כתב דבאמת אינו צריך תנאי זה לענין שיהא חייב. ולר' יהודה נמי חייב בלולב וציצית מפני שהתוספת פוסל את העיקר והא דקאמר ויש בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע לא אתי למעוטי דלולב וציצית פטור משום דגרוע ועומד הוא אלא אתי למעוטי דאם מוסיף ואינו גורע כלל דפטור משום שאם הוסיף ולא פסיל אע"פ שהעביר אותם בבל תוסיף כיון שהעשה מתקיים אינו חייב. ודבר זה א"צ ללמוד מן הכתוב ולא מפי הקבלה אלא מסברא יש לומר כן דאמאי יהא חייב שאע"פ שהעביר אותם בבל תוסיף אכתי הא העשה מתקיים. והא דקאמר ואין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה ע"ז פירש הראב"ד דזה אינו דברי ר' אושעיא אלא ר' אושעיא אמר ויש בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע לאשמועינן סברא הנ"ל אם מוסיף ואינו גורע אע"פ שהעביר אותם בבל תוסיף כיון שהעשה מתקיים אינו חייב, ור' אלעזר תלמידו אמר דהלשון הזה שאמר ר' אושעיא רבו לא נמצא אלא בתפילין אבל ר' אושעיא לא בא למעט לולב וציצית וכן שאר מצות שגורע מתחילה ולא בא למעט אלא מוסיף ואינו גורע כיון שהעשה מתקיים ומשכחת לה בין למ"ד לולב צריך אגד ונותן מין חמישי חוץ לאגד ובין למ"ד לולב אין צריך אגד דאיכא בל תוסיף אבל ידי מצוה יצא. ועיין בתוספות סוכה דף ל"א ע"ב בסוף ד"ה הואיל ואמר ר"י לולב צריך אגד. וכן בציצית משכחת על דרך זה ודוק. דבשלמא אם אמרינן דדוקא בתפילין חייב ולא בלולב וציצית דגרוע ועומד הוא אין לומר כן מסברא דמאי שנא גרע לבסוף מגרע בתחילה עכ"פ לא קיים העשה. וע"כ צ"ל דהוא הלכה מפי הקבלה אבל אם אמרינן דבאמת אין חילוק בין אם גרע לבסוף לגרע מתחילה אלא אם הוסיף ולא פסל הוא דאינו חייב משום דעכ"פ קיים העשה דבר זה שפיר יש לומר מסברא ואין אנו מוכרחים לומר דהלכה מפי הקבלה היא ודוק היטב: **ותו** סיים הראב"ד וכתב בשם י"א דאפילו אם אמרינן דדוקא בתפילין חייב ולא בלולב וציצית אפי' הכי יש להוציא כל התנאים הללו ממשמעות הכתוב משום דכתיב על פי התורה וכתיב לא תסור מן הדבר צריך שיהא שם הדבר ולא יסור ממנו שלא יפסל בתוספתו ואם היה גרוע מתחילה הרי אין שם הדבר ולא ימצא זה אלא בתפילין ואין אנו צריכין לומר דהלכה מפי הקבלה היא, ודוק היטב כי ברור הוא בכוונת השגתו של הראב"ד והרב בעל כ"מ אע"פ שכתב לבסוף דהשגתו על שכתב דהלכה מפי הקבלה לא ירד לכל זה: **אמנם** מה

שנראה לי בישוב שיטת הרמב"ם שהוכרח לומר דהלכה מפי הקבלה הוא הוא דאחר שראה הרמב"ם דתפסי רב הונא בר חיננא ורבא לעיקר שיטת ר"מ ואמר רבא לרב פפא תרגמה ליה ותרגמה ממך זה יועץ שיודע לעבר שנים כדתנן הם העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים אי להך גיסא ואי להך גיסא קא שרי חמץ בפסח, וכבר הוכחתי לעיל מזה דס"ל לרב פפא ולרבא דאפי' אם היו מחולקים בגזירה דרבנן נעשה זקן ממרא ונהרג. ועיין בהגהות מיימוניות שכתב וז"ל. ונראה מה שפסק (ר"ל הרמב"ם) כר"מ משום דמתרגם התם כל הברייתא שמפרש הפסוק כי יפלא וגו' כר"מ כדא"ל רב הונא בר חיננא לרבה תרגמה להא מתני' אליבא דר"מ, וכ"כ הכ"מ דמהאי טעמא פסק הרמב"ם כר"מ. והוקשה לו להרמב"ם היאך תפסי הנך אמוראי לעיקר כר"מ דלא דריש על פי התורה אשר יורוך עד דאיכא תורה ויורוך אלא דרש יורוך אלו גזירות ותקנות ומנהגים כמו שכתב הרמב"ם כנ"ל הלא רבי סתם לן כר' יהודה במתניתין דחומר בד"ס מבד"ת שהאומר אין תפילין כדי לעבור על ד"ת פטור חמש טוטפות להוסיף על ד"ת חייב והיינו כר' יהודה כדאמר ר' אלעזר משמיה דר' אושעיא ואין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה עיין בסנהדרין דף פ"ח ע"ב. ואפרש שיחתי דהרי יש לדקדק בדברי ר' אושעיא דקאמר אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע דלמה ליה למימר כלל תנאי דדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס לא הוה ליה למימר אלא אינו חייב אלא על דבר שיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע דהא דאין לנו אלא תפילין משום דכל אינך גרועים ועומדים הם. א"כ בלא תנאי דעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס נמי הוה ידעינן דאין לנו אלא תפילין. דהרי עיקר המיעוט שממעט לולב וציצית הוא תנאי דואם הוסיף גורע אבל תנאי דעיקרו מד"ת ופירושו מד"ת אינו ממעט לולב וציצית דגם לולב וציצית הם עיקרן מד"ת ופירושם מד"ס כדפריך הש"ס. דאין לומר דבאמת הכי פירש בדברי ר' אושעיא דלצדדין קתני אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס אע"פ שאין בו להוסיף, ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע אע"פ שאין עיקרו מד"ת ופירושו מד"ס, חדא דהרי לפום מאי דמסיק דאין לנו אלא תפילין הרי תפילין דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ולולב וציצית אע"פ שהם עיקרן מד"ת ופירושם מד"ס פטורין הואיל וגרועים ועומדים הם. ועוד אי ס"ד דה"פ דיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע אע"פ שאין עיקרם מד"ת וכו' א"כ המקשה דפריך והרי לולב דעיקרו מד"ת וכו' למה ליה למנקט כלל והא איכא לולב דעיקרו מד"ת וכו' לא הוה ליה למנקט אלא והאיכא לולב דיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ודוק: **ומה** שנ"ל בישוב דקדוק זה די"ל אי לא הוה אמר נמי תנאי דעיקר מד"ת ופירושו מד"ת אלא תנאי דיש בו להוסיף ואם הוסיף

גורע הייתי מוציא יותר מתפילין והוא דהתוס' הקשו בסנהדרין דף פ"ח ע"ב בד"ה אי ס"ל דלולב צריך אגד וז"ל אבל קשה דמשמע דמסיק לר' יהודה דלא אמר האי לחודיה קאי וכ"ש לרבנן והכא משמע דלרבנן אמר האי לחודיה קאי ותירצו דהתם מדרבנן אסור ר"ל אע"ג דמדאורייתא אי אייתי מינא אחרינא ונקיט חוץ לאגד למ"ד לולב צריך אגד או למ"ד לולב אין צריך אגד אינו עובר בבל תוסיף רבנן גזרו דאסור להוסיף מינא אחרינא אפילו חוץ לאגד וכ"ש למ"ד לולב אין צריך אגד עכ"ל. וי"ל דס"ל לר' אושעיא דאם הוסיף מינא אחרינא חוץ לאגד למ"ד צריך אגד ופשיטא למ"ד לולב אין צריך אגד פסול אפי' בדיעבד מדרבנן, כדמשמע מתוך תירוצם של תוס' שתירצו דהתם אסור מדרבנן ש"מ דס"ל דפסול אפי' בדיעבד דאי לכתחילה אבל בדיעבד לא פסול לא הוו צריכי לומר דהתם אסור מדרבנן אלא הוה להו לתרץ כמו שתירצו בסוכה ודוק. ולפ"ז אי לאו תנאי דבעינן עיקרו מד"ת ופירושו מד"ס הייתי מוצא גבי ציצית נמי התנאי דיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע מדרבנן ואע"ג דסבירא לן דקשר עליון דאורייתא והאי לחודיה קאי עכ"פ מדרבנן מוסיף הוא ובהוספתו גורע וקודם הוספתו לא היה גרוע דהרי היה כשר ונעשה כתקונו ואח"כ הוסיף חוץ לקשר ופסל מדרבנן. אע"ג דבלולב לא משכחת לה כמ"ש התוס' בסוף ד"ה הנ"ל דמדאגבהיה יצא, מ"מ בציצית משכחת לה. והיינו דקאמר ואין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה דדריש על פי התורה אשר יורוך עד דאיכא תורה ויורוך. וא"כ בציצית פטור דאע"ג דבציצית נמי משכחת לה דאם מוסיף גורע מדרבנן כנ"ל אפ"ה פטור משום דבעינן שיהא דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס. וגבי ציצית הוא גזירה מדרבנן ולא פירוש מד"ס ודוק. ולפי זה מדסתם רבי ונקט חומר בד"ס מבד"ת שהאומר אין תפילין וכו' חמש טוטפות לעבור על ד"ס חייב ש"מ דכר' יהודה סתם דברי תורה ר"ל עיקרו מד"ת ויורוך פירושו מד"ס. דאי כר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות ומנהגים דרבנן, ה"ל למנקט רבותא טפי האומר אין ציצית וכו' ואם הוסיף על ח' חוטין כדי לעבור על ד"ס חייב. דהוי רבותא דאפילו על גזירה דרבנן חייב כנ"ל. אי נמי הוה ליה למנקט האומר אין תפילין מן התורה פטור והאומר להניח שני זוגות תפילין חייב. דנ"ל דהא דקאמר הש"ס בעירובין דף צ"ו דבמניח שני זוגות תפילין איכא משום בל תוסיף לפום האי תירוצא בתוס' בסנהדרין שתירצו דהא דאסור להוסיף על ד' מינים אע"ג דהאי לחודא קאי היינו מדרבנן, התם בעירובין גבי מניח שני זוגות תפילין דאיכא בל תוסיף נמי אינו אלא מדרבנן דאי מדאורייתא א"כ גבי ציצית נמי משכחת ואם הוסיף גורע ולא גרוע מעיקרא אפי' למ"ד קשר עליון דאורייתא דהיינו אם מתחילה עשה ציצית כתיקונן ואח"כ הטיל עוד ציצית בכנף בגדו שנית ועשה על כל כנף ב' ציציות דהוסיף

וגרע מה שהיה מתוקן מתחילה דמה בין שני זוגות תפילין לשתי ציציות. א"ו דזה אינו בבל תוסיף אלא מדרבנן כיון דכל ציצית לחודיה קאי ודוק היטב כי זה ברור לתירוץ זה של תוס'. וכיון שכן תקשי על הנך אמוראי אמאי נקטו לעיקר כר"מ דדריש יורוך לתקנות וגזירות חכמים בר"מ הלא רבי סתם לן כר' יהודה דדריש יורוך לדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס. דאל"כ הוה ליה למנקט והאומר להניח שני זוגות תפילין לעבור על גזירה דרבנן חייב כנ"ל. וכל זה אם נימא דהא דר' אושעיא דאמר אין חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ממשמעותיה דקרא נפיק כמו שכתב הראב"ד בשם הי"א. אבל אם נימא דהא דר' אושעיא הלכה מפי הקבלה היא אין כאן קושיא על הנך אמוראי דאע"ג דסתם רבי דאין חייב בתפילין אלא בדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס, אין סתירה לתפוס לעיקר כשיטת ר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים דשאני תפילין דהוא הלכה מפי הקבלה. ובזה באמת פליגי הני אמוראי ור"א, דר"א שאמר ואין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה סבר דר' אושעיא הוציא ממשמעות הכתוב כהיש אומרים שהביא הראב"ד, ולכך לא מצי אתיא כר"מ דדריש יורוך לגזירות דרבנן, דא"כ גבי שני זוגות תפילין וגבי ציצית נמי משכחת לה ואם הוסיף גורע ולא גרוע מעיקרא כנ"ל. והנך אמוראי סבירא להו דהא דר' אושעיא הלכה מפי הקבלה היא ואתיא נמי כר"מ כנ"ל. ואין להקשות היכי מצי אתיא כר"מ הא ר"מ אומר אינו חייב אלא על דבר שיש בזדונו כרת וכו' אמינא אנא ולטעמיך דאתיא כר' יהודה נמי תקשי היכי קאמר ר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו כדי להוסיף ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפילין. הלא ע"כ ר' יהודה נמי מודה לר"מ דחייב על הוראות לאוין אע"פ שאין בו להוסיף וכו' כמו שהכריח בעל תורת חיים וכ"כ הראב"ד, וא"כ תקשי איך נקט אינו חייב אלא וכו'. וע"כ צ"ל דהא דקאמר ר' אושעיא אינו חייב אלא בדבר שעיקרו וכו' ויש בו להוסיף היינו בהוראת עשה אבל בהוראת לאוין באמת חייב אע"פ שאין בו להוסיף. כן יש לתרץ נמי בדר"מ דהא דנקט ר"מ אינו חייב אלא בדבר שיש בזדונו כרת וכו' היינו בהוראת לאוין אבל בהוראת עשה מודה ר"מ אם יש כל התנאים הללו דהיינו דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע אע"פ שאין בזדונו כרת ושגגתו חטאת חייב כמקובל הלכה מפי הקבלה ודוק. וכיון שהרמב"ם פסק כהנך אמוראי דתפסי לעיקר כר"מ דדרש יורוך לגזירות חכמים מדתרגם ר"פ ממך זה יועץ שיודע לעבר שניה כדתנן ומחולקים באם מעברין את השנה אחר פורים או לא שהוא גזירה כנ"ל והוא ע"פ דרשא דר"מ דדרש יורוך לגזירות ותקנות ומנהגות חכמים לכך כתב נמי דהא דחייב בתפילין

הלכה מפי הקבלה היא. כמו שבררתי לשיטת הנך אמוראי דתפסי לעיקר כר"מ דדריש יורוך לגזירות חכמים ודוק היטב: **ודע** שאע"פ שהרמב"ם בפ"ז מהל' לולב הלכה ז' חזר בו ממה שכתב שם אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהם ואם הוסיף או גרע פסול והגיה בסוף ימיו לא פסול כמו שהעיד בנו של הרמב"ם הרב ר' אברהם והרא"ש הביאם בעל כסף משנה, נ"ל דזה דוקא אם הוסיף במין מד' מינין דהיינו שלקח ד' או ה' הדסין ויותר משתי ערבות בזה חזר הרמב"ם וכתב דאם הוסיף לא פסול אבל אם הוסיף מין אחר אע"ג דהניח חוץ לאגד י"ל דבזה אפי' בדיעבד פסול מדרבנן כמשמעות לשון הברייתא דקתני כשם שאין פוחתין כך אין מוסיפין מוסיפין דומיא דפוחתין מה פוחתין אפי' בדיעבד פסול אף מוסיפין אפי' בדיעבד פסול. ועיין בספר שמות בארץ בחלק כפות תמרים שדקדק ג"כ זה דמוסיפין דומיא דפוחתין. וביותר דנקט לישנא כשם שאין פוחתין כך אין מוסיפין, כשם דייקא, ועיין בהשגת הראב"ד בהל' ז' הנ"ל ובמ"ש בעל מגיד משנה. ותלמוד מזה ר"ל מדברי הראב"ד דיש יותר בל תוסיף במין אחר מהוספת בד' מינין עצמן דהיינו ד' הדסין ויותר משתי ערבות ודוק היטב. ובזה שכתבתי דאע"ג דבהוראת לאוין נעשה זקן ממרא בגזירה דרבנן כר"מ דדרש יורוך לגזירות חכמים אבל בהוראת עשה אינו נעשה זקן ממרא אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע מהלכה מפי הקבלה, יתישב מה שיש לדקדק במה שכתב בעל כ"מ ברפ"א מהל' אישות וז"ל. והא פשיטא דאין ממיתין זקן ממרא אלא א"כ הורה לעשות היפך דאורייתא והקשו הא הרמב"ם ז"ל פסק דנעשה זקן ממרא אפילו הוא חלק על ב"ד הגדול בחמץ בשעה ששית שהיא גזירה דרבנן. ובחדושי הלכות שלי כתבתי דהנך אמוראי דתפסי לעיקר כר"מ דדרש יורוך לגזירת חכמים מחולקים עם ר' אושעיא, דר' אושעיא סבר דהא דתנן כשם שאין פוחתין מהם כך אין מוסיפין עליהם ומסיק הש"ס שם בסוכה דף ל"א ע"ב דקמ"ל אפי' לר' יהודה דס"ל לולב צריך אגד ומנח חוץ לאגד דאע"ג דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אפ"ה אסור להוסיף היינו דאסור מדרבנן ופסלי רבנן בדיעבד ולכך הוכרח לאוקמי מתני' דחומר בד"ס מבד"ת דמוכח מינה דאין לנו אלא תפילין כמו שהוכחתי לעיל אליבא דר' יהודה דאי כר"מ גבי ציצית נמי משכחת לה ואם הוסיף גורע מדרבנן כמו שכתבתי לעיל. ולכך אמר ר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה. ר"ל דאין לנו לאוקמי מתני' דחומר בד"ס מבד"ת אלא כר' יהודה. והנך אמוראי דתפסי לעיקר כר"מ דדרש יורוך לגזירות ותקנות חכמים אע"ג דרבי סתם לן דאין לנו אלא תפילין כמו שהוכחתי לעיל, היינו משום דאינהו ר"ל הנך

אמוראי סבירא להו דסברא דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אינו מועיל אלא דלא יהא כל המוסיף גורע, אבל בבל תוסיף עובר אע"ג דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וכמו שתירצו התוס' בסוכה דף ל"א בסוף ד"ה הואיל. ולפ"ז מתני' דחומר בד"ס מבד"ת דמוכח מינה דאין לנו אלא תפילין מצי אתיא נמי כר"מ משום דבציצית ואינך בהוספתו אינו גורע דאע"ג דעובר בבל תוסיף קיים העשה ולא מקיים ביה תנאי דיש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, וכתבתי שם בחידושי דהיינו טעמא דבסנהדרין תירצו התוס' דהא דקאמר בסוכה דאע"ג דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אסור להוסיף היינו מדרבנן, ובסוכה דף ל"א ע"ב בסוף ד"ה הואיל הנ"ל תירצו בענין אחר דסברא דהאי לחודיה קאי היינו לענין דאין זה כל המוסיף גורע אבל עובר בבל תוסיף ומקיים העשה ע"ש. משום דבסנהדרין תירצו לשיטת ר' אושעיא דקיימינן התם בדר' אושעיא, ובסוכה תירצו אליבא דהלכתא לפי מה שתפסו הנך אמוראי לעיקר דברי ר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים ודוק היטב. ולפ"ז יש ליישב שיטת הרמב"ם נמי בדרך זה. דודאי אליבא דכ"ע תנאי זה דקאמר ר' אושעיא ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע הוא הלכה מפי הקבלה משום דתנאי זה אין להוציא ממשמעות הכתוב, אלא דראה ר' אושעיא דסתם לן רבי במתני' דחומר בד"ס מבד"ת וכו' דאין לנו אלא תפילין כמו שהוכחתי לעיל, לכך נקט דאינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע דאין לנו אלא תפילין ואליבא דר' יהודה דלר"מ דדרש יורוך לגזירות ותקנות חכמים משכחת לה נמי גבי ציצית מדרבנן כמ"ש לעיל. משום דסבר ר' אושעיא דהא דתנן כשם שאין פוחתין מהם כך אין מוסיפין ומסיק הש"ס אע"ג דהאי לחודיה קאי היינו מדרבנן ופסלי רבנן אפי' בדיעבד. אבל הנך אמוראי דתפסי עיקר כר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים סבירא להו דהא דסתם רבי במתני' דחומר בד"ס מבד"ת דאין לנו אלא תפילין מצי אתיא נמי כר"מ. וסברא דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אינו מועיל אלא דלא הוי מוסיף גורע אבל עובר בבל תוסיף ומקיים העשה. וא"כ אפילו אליבא דר"מ דמחייב על גזירות ותקנות חכמים לא משכחת לה לתנאי זה דואם הוסיף גורע אלא בתפילין דבציצית ליכא מוסיף גורע דאע"ג דעבר על בל תוסיף קיים העשה ודוק היטב. היוצא מכל הלין דהא דכתב הרמב"ם על פי התורה אשר יורוך אלו הגזירות והתקנות היינו אליבא דר"מ דלא דרש יורוך ע"ד שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס אבל לר' יהודה דס"ל על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס ומפרש טעמא דר' יהודה דדריש על פי התורה אשר יורוך עד דאיכא תורה ויורוך, לא תכון דרשתו של הרמב"ם דדריש על פי התורה אשר יורוך אלו הגזירות והתקנות וכו' דהא ר' יהודה דרש מעל פי התורה אשר

יורוך היפך מזה עד דאיכא תורה ויורוך שהוא דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס. ולפ"ז י"ל לשיטת ר' יהודה דלא דרש יורוך לגזירות ותקנות חכמים אלא לדבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס באמת דכל גזירות חכמים אינם אלא אסמכתא בעלמא אלאו דלא תסור אבל לשיטת ר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים וכמו שהוכחתי לעיל מדתרגם ר"פ ממך זה יועץ שיודע לעבר שנים ומחולקים באם מעברין אחר הפורים או לא יש בכל מה שיגזרו חכמים עלינו לשמוע דבריהם עשה דעל פי התורה אשר יורוך ול"ת דלא תסור גמורה מדאורייתא. ולפ"ז י"ל הא דאמר רב כהנא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכינהו דמשמע אסמכתא בעלמא היינו לר' יהודה. ומוקי ברייתא דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת בתורה כר' יהודה משני טעמים. חדא משום דקתני גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ש"מ דאתיא כר' יהודה דאי כר"מ א"כ איכא בגזירות ותקנות חכמים עשה ול"ת גמורה מן התורה, א"כ תקשי אמאי לא נקט ותני גדול כבוד הבריות שדוחה עשה ול"ת שבתורה כמו שהקשיתי לעיל. ועוד דאי כר"מ ואיכא ל"ת גמורה מה"ת לשמוע בכל דבריהם וע"כ צ"ל הא דכבוד הבריות דוחה אותה היינו משום דחכמים מעיקרא אתנו דלא יחול גזירתם במקום כבוד הבריות כמ"ש לעיל בשם בעל זוהר הרקיע, תקשי מאי דוחה ל"ת שבתורה דקאמר הא ליכא כלל ל"ת כיון דבמקום כבוד הבריות לא גזרו כלל וכמו שכתבתי לעיל ודוק. אבל לר"מ דתפסי הנך אמוראי לעיקר כר"מ ומש"ה פסק הרמב"ם כוותיה כמ"ש בשם הגהות מיימוניות ובעל כסף משנה יש בכל גזירותיהם ותקנותיהם עשה ול"ת גמורה מה"ת: **וי"ל** נמי דהא דאיפלגו רב אויא ורב נחמיה במס' שבת דף כ"ג גבי הא דפריך הש"ס היכן צוונו רב אויא אמר מלא תסור ורב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך. היינו דרב נחמיה ס"ל כר' אושעיא דמוקי מתניתין דחומר בד"ס מבד"ת דהוכחתי לעיל מהא מתני' דאין לנו אלא תפילין כר' יהודה וכמו שכתבתי לעיל. ותפס לעיקר כר' יהודה דדרש עד דאיכא תורה ויורוך משום דרבי סתם לן כוותיה דר' יהודה במתני' דחומר בד"ס מד"ת וכו' ולכך לא ניחא ליה למימר היכן צונו מלא תסור דלשיטת ר' יהודה אין בכל גזירות ותקנות חכמים אלא אסמכתא בעלמא אלאו דלא תסור ולא אזהרה גמורה מה"ת ולא שייך למימר צונו מאסמכתא דלא תסור כמ"ש לעיל. אבל רב אויא תפס לעיקר בשיטת ר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים וכשיטת הנך אמוראי דמוקמי מתני' דחומר בד"ס מבד"ת נמי כר"מ כמ"ש לעיל ולר"מ יש בגזירות חכמים לאו גמור שהוא לא תסור מדאורייתא, ולכך ניחא ליה למימר דצונו מלא תסור ודוק. ולכל מה שכתבתי לעיל ניחא נמי הא דהקשה בעל זוהר הרקיע מהא דמסיק הש"ס ביומא דף ע"ג ופ"ק דנזיר דף ג' לפירוש ר"ת שעל

גזירות דרבנן ומצות דרבנן אינו מושבע מהר סיני ואי ס"ד כדעת הרמב"ם דיש בגזירות דרבנן עשה ול"ת גמורה דלא תסור א"כ מהראוי שיהא מושבע מהר סיני על מצות דרבנן, שהרי מושבעים הם על כל מה שכתוב בתורה ובה כתוב לא תסור. ולפי מה שכתבתי דהא דכתב הרמב"ם דיש עשה ולא תעשה גמורה בגזרות ותקנות חכמים היינו לר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים אין כאן קושיא, דהר"ן כתב בפ"ג דשבועות וז"ל דאע"ג דבפ' החובל אמרינן דאין אדם רשאי לחבול בעצמו מדרשא אתיא לן וכל דליתא מן התורה מפורש לא מיקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול שבועה עליו כמו שפירשתי ע"ש בדפוס אמשטרדם דף רצ"ז. וכיון דהא דיש עשה ולאו בכל גזירות דרבנן לא מפקינן אלא מדרשת תיבת יורוך ולא נאמר מפורש לא מיקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול השבועה. וכן יין של קידוש והבדלה לא נאמר מפורש ולא מיקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול השבועה כמ"ש הר"ן. ואם נפשך לומר היכי ס"ד דר"מ ור"י פליגי בהא. דלר"מ יש בכל גזירות ותקנות חכמים לא תעשה שהיא לא תסור מן התורה. ולר"י אינו אלא אסמכתא בעלמא א"כ מאי פריך הש"ס ביומא דף ע"ג על ריש לקיש והא מושבע ועומד מהר סיני הוא. הא ר"ל מצי למידחי דס"ל כר' יהודה דלדידיה ליכא בכל גזירות דרבנן ל"ת גמורה ואינה אלא אסמכתא בעלמא אלאו דלא תסור. אמינא אנא דהש"ס לא הוה בעי לאוקמי ר"ל דלא כהלכתא. דהש"ס תפיס להלכתא כר"מ דדריש יורוך לגזירות ותקנות חכמים וכמו דתפסי הנך אמוראי דסנהדרין שהבאתי לעיל לעיקר כר"מ. ותדע דהא יש להקשות מאי פריך הש"ס ביומא דף ע"ד על ר"ל וכי תימא כיון דאית ליה היתר מן התורה קא חייל קרבן שבועה והתנן שבועת העדות אינה נוהגת אלא בראויין להעיד והוינן בה למעוטי מאי רב פפא אמר למעוטי מלך רב אחא בר יעקב אמר למעוטי משחק בקוביא והא משחק בקוביא מדאורייתא מיחזי חזי ורבנן הוא דפסלוהו ולא קחיילא עליה שבועה. מאי קושיא דלמא ר"ל ס"ל כרב פפא דאמר למעוטי מלך. א"ו דלא בעי לאוקמי הא דר"ל דלא כהלכתא דהלכתא כרב אחא בר יעקב. וכן פסק הרמב"ם בהלכות עדות ודוק: תו הקשה בעל זוהר הרקיע לשיטת הרמב"ם דס"ל דהעובר על מצות דרבנן עובר על לאו דלא תסור מדאורייתא. א"כ למה נסתפקו הגאונים בנתקדשה בפני עדים פסולים מדרבנן אם צריכה גט או לאו ואם היה עובר על לאו דלא תסור א"כ אם נתקדשה בפני משחק בקוביא פשיטא כי לא תהיה מקודשת שהרי עבר על לאו דלא תסור והוה כגזלן דאורייתא והתורה אמרה אל תשת ידך עם רשע עכ"ל. ותמהני למה לא הקשה מדברי הרמב"ם עצמו. שהוא פסק בעצמו דין דספק הגאונים בפ"ד מהל' אישות הלכה

ו' דבפסולי עדות דרבנן צריכה גט מספק ודוק: ואי"ה בשרש השני ארחיב בזה הביאור ושם יתישב קושיתו:

תו הקשה הרמב"ן ממה ששנינו בעדיות אמר ר' יהודה ח"ו שעקביה בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל כעקביא בן מהללאל וכו' אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנט"י כו' עד ולא הגיע לו מן העונש אלא נדוי, ר"ל אבל לא נתחייב מיתה. ועיין בספר מגילת אסתר שהקשה עליו וכתב וז"ל. ואני בעניותי לא יכולתי לרדת לסוף דעתו היאך הוציא שעל שפקפק בנט"י יהיה מורה בדבר שזדונו כרת וכו' עכ"ל. ויש ליישב דברי הרמב"ן ע"פ מ"ש התוס' בסנהדרין דף פ"ז ע"א בד"ה ורשב"ל אומר עשירי כאחד עשר. ודוק היטב כי ודאי חולין שנטמאו אינו שוה כל כך כמו חולין טהורין. אמנם מה שנראה בישוב קושייתו הוא דשמא אלעזר בן חנוך לא המרה עליהם בלשכת הגזית אלא בבית פאגי ואינו נהרג אלא עד שימרה בלשכת הגזית כמו שדרשו חז"ל מן המקום מלמד שהמקום גורם ולכך נדו אותו ולא המיתוהו וכמו שכתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג הל' ז' וז"ל מצאן חוץ למקומם והמרה עליהם פטור שנאמר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם לו מיתה וכל אלו וכיוצא בהם שהן פטורים מן המיתה יש לב"ד לנדותם וכו':

תו כתב הרמב"ן ז"ל והתימה שתמה הרב (ר"ל הרמב"ם) מן תורה צוה לנו משה שירמז מגילה ונר חנוכה כו' עד בספר מה שכתוב במגילה כו'. לענ"ד עדיין תמיהת הרמב"ם במקומה עומדת. דהרי הרמב"ם תמה על בה"ג שמנה מקרא מגילה בתוך תרי"ג מצות ובדרשה זו דבספר מה שכתוב במגילה אינו מרומז שיהיה מצוה לקרותה אלא לכותבה כדאיתא בגמ' דמגילה שלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו' וע"ז מסיק עד שמצאו מקרא כתוב בתורה כתוב זאת וכו' בספר מה שכתוב במגילה והיינו לענין כתיבה אבל מקרא מגילה שמנה בעל ה"ג היא לקרותה וזה אינו מרומז בשום כתוב בתורה ודוק:

תו הביא הרמב"ן לשון ירושלמי במס' מגילה וז"ל רב ור"ח ור' נתן ובר קפרא וריב"ל הוו יתבין ואמרין המגילה הזאת כו'. נראה לי דגם זה לענין כתיבה אמרו דנאמרה למשה לכתוב אבל לא לקרותה. ותדע דהא בתלמודא דידן מביא הש"ס ברייתא (י"ד) ת"ר מ"ח נביאים וז' נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש אמר רחב"א אמר ר' יהושע בן קרחה ק"ו ומה מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים עאכ"ו. וקשה למה להו ק"ו בלאו ק"ו נמי ליכא קושיא היאך הוסיפו מקרא מגילה הלא למשה נאמר ואין מוקדם ומאוחר כסברת הנך אמוראי דירושלמי. א"ו דהתם לענין כתיבת המגילה נאמרה למשה

ולא לענין קריאת המגילה, ולכך הוצרכו ללמוד ק"ו דבלאו ק"ו לא היו רשאין לחדש משום דכתיב אלה המצות ודרשו שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ועיין בספר יפה מראה וחידושי אגדות למהרש"א. ואי ס"ד דנאמרה למשה בסיני ואין מוקדם ומאוחר בתורה בלאו ק"ו נמי אין כאן משום אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש כיון דכבר נאמרה למשה בסיני. ודוחק לומר דהנך אמוראי דירושלמי פליגי אברייתא וריב"ק שהוא תנא. א"ו דהנך אמוראי דירושלמי דאמרי דהמגילה הזאת נאמרה למשה בסיני היינו לענין כתיבה שיכתבו אותה, ועדיין לא שמענו שיהא מותר להם להוסיף מצוה לקרותה, דמכתיבה אין ללמוד לקריאה, עד שדרשו ק"ו וק"ו כמאן דכתיב בתורה דמי. וא"כ הני אמוראי לא פליגי אברייתא וריב"ק. דברייתא וריב"ק לענין מקרא מגילה אמרו, והנך אמוראי דירושלמי לענין כתיבת המגילה אמרו. ועוד מבואר דהברייתא לא ס"ל דנאמרה למשה בסיני דא"כ לא הוה לה להברייתא לייחס ההוספה דמקרא מגילה לנביאים, כיון דנאמרה למשה בסיני ואין מוקדם ומאוחר בתורה: **והואיל** ואתא לידן אימא בה מילתא מה שתמיהא לי על מה שכתב מהרש"א בחידושי אגדות על הא דשלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים וכו', וכתב הוא ז"ל דבירושלמי אמרו שהשיבו לה משום דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו כתובה בתורה ונביאים וכתובים. ואיכא למימר דתלמודנו לא חש שישיבו לה כן דאין כאן משום דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, דהא איכא ק"ו דלקמן ומה מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש. ומיהו לא סגי לן בהאי ק"ו ואיצטריך קראי דהכא דמשום האי ק"ו ראוי לאומרה במצות חכמים כמו השירה, אבל לקובעה בין הכתובים ליכא למילף מק"ו אי לאו הני קראי וכו'. וקשה לי דכיון דכתב דלקובעה בין הכתובים ליכא למילף מק"ו א"כ הדרא קושיא לדוכתיה אמאי לא השיבו לה אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש וכו' דהרי היא שלחה שיקבעו בין הכתובים מדלא כתבו עד שמצאו לה מקרא כתוב ולא כתבו מק"ו ודוק ויש ליישב בדוחק. והיותר נראה בישוב קושיא זו כמו שתירץ בעל יפה מראה דבתלמודא דידן דהשיבו לה הלא כתבתי לך שלשים ולא שלחו לה אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש, היינו דס"ל דלא ברוח הקודש נאמרה. והנני מוסיף דברים דס"ל דאסתר שלחה להם לחכמים שיכתבוה מדרבנן ר"ל שיתקנו חכמים שיכתבו את המגילה במצוה דרבנן, ואין בזה משום אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה כמו שכתב הרמב"ם בהל' ממרים בפ"ב הל' ט' שאין עובר על בל תוסיף אלא כגון שיאמרו דבשר עוף בחלב אסור מה"ת. אבל אם יאמרו דבשר עוף בחלב מותר מה"ת ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהיא גזירה אין זה

מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכל כיוצא בזה עכ"ל. והכא נמי נוכל לומר דהא דכתיב אלה המצות ודרשינן מינה שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה היינו שאין נביא רשאי לחדש ולומר שנאמר לו בנבואה שיחדשו מצוה זו נוסף על מצות שנאמרו מפי משה אבל החכמים רשאים לחדש מצוה ולומר שאין זה מצוה מה"ת אלא דהמה מתקניה מצוה לחזק הדת שיזכרו נסים שעושה להם ויהיה לבם נכון ובטוח בה' ושתהא נקראת מצוה מדרבנן. וכמ"ש הרמב"ם על פי התורה אשר יורוך אלו הגזירות והתקנות והמנהגים שיורו בהם לרבים כדי לתקן הדת שהיא מ"ע לשמוע להם והעובר על דבריהם עובר בל"ת דלא תסור והראיה שמברכים על נר חנוכה וצונו מלא תסור כמ"ש לעיל. והיינו דמדייק הש"ס לומר שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה נביא דייקא ר"ל שאין רשאי לחדש מצוה שיאמר שנאמר לו בנבואה להוסיף איזו מצוה לדורות על תורת משה אבל חכמים רשאים לחדש מצוה ויודיעו לעם שאין זו מצוה מן התורה אלא מדרבנן. ונראה לי ראיה לזה מדברי תוס' דמגילה דף ז" ד"ה נאמרה לקרות, דכתבו דלשמואל דס"ל נאמרה לקרות ברוח הקודש ולא נאמרה לכתוב, דהא דתנן קראה על פה לא יצא היינו מדרבנן ושצריכה שירטוט כו' הכל מדרבנן כו'. והנה לשמואל דס"ל דאין אסתר מטמא את הידים משום דלא נאמרה לכתוב ע"כ פסק כהאי תנא דלא דרש בספר מה שכתוב במגילה אלא כר' יהושע דדרש בספר מה שכתוב בנביאים דאי דריש בספר מה שכתוב במגילה א"כ המגילה נתנה לכתוב מדאורייתא ואמאי לא תטמא את הידים ועוד היאך קאמר לא נאמרה ברוה"ק לכתוב הלא מקרא כתוב בתורה לכותבה ואין לך רוה"ק גדול מזה. וא"כ תקשי היאך תקנו רבנן לכותבה עד שגזרו אם קראה על פה לא יצא הלא אין רשאים לחדש דבר מעתה. ודוחק לומר דסמכו על ק"ו דמעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כל שכן דמק"ו זה אין ללמוד אלא לקרותה אבל לא לכותבה. א"ו דדבר שחכמים מחדשין איזו מצוה ומודיעין לעם שהיא מדרבנן אין משום אלה המצות שאין רשאין לחדש וכו'. דזה נאמרה דוקא אם רוצה לחדש איזו מצוה בנבואה וברוה"ק. והיינו טעמא דמצות נר חנוכה שתקנו חכמים ולא בנבואה ודלא כמ"ש מהרש"א. שכ"ש שאין חכמים רשאין לחדש דבר וכתב דחכמים שתקנו מצות נ"ח מצאו איזה רמז בתורה. והיינו דכתב בעל יפה מראה אין נביא רשאי לחדש וז"ל. ומה שחידשו נ"ח לא קשה כי אין זה חידוש ע"י נבואה אלא מצוה דרבנן כעירובין ונט"י אבל מקרא מגילה היו מחדשים מרדכי ואסתר ע"י נבואה עכ"ל. ודבריו ברורים כמו שבררתי. אמנם מה שכתב בעל יפה מראה דהנך אמוראי דתלמוד בבלי דס"ל דלא אהדרו לה אלה המצות וכו' סבירא להו דלא ברוה"ק נאמרה וכמ"ד דאינו מטמא את הידים, לא הנהיר דבריו.

דלענ"ד נראה דהנך אמוראי ס"ל דאסתר מטמא את הידים. דהא מסקי דמצאו לה מקרא כתוב, בספר מה שכתוב במגילה. וכיון שהיא מצוה מה"ת לכתוב את המגילה למה לא תטמא את הידים וכ"ש לעיל. והנראה בביאור דבריו דה"פ. דודאי גם הנך אמוראי ס"ל דאסתר מטמא את הידים משום דדרשי בספר מה שכתוב במגילה. אלא דמקמי שמצאו מקרא זה לא שלחה אסתר לחכמים אלא שיכתבו אותה במצוה דרבנן ולא בנבואה דלא נאמרה להם בנבואה שיכתבו את המגילה וכמו דס"ל למ"ד אסתר אינה מטמאה את הידים ודוק: **ובזה** היה נראה לי ליישב מה שהניח הגאון מהרש"א בקצת קשה. אחר שביאר דבור התוספות דנאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב וז"ל. וק"ק לפי דרך זה הא דקאמר אלא למ"ד לא ניתן לכתוב היינו אפי' מדרבנן ולא אשכחן הך דעת שלישית הכא ובשום דוכתא דאיכא מאן דאית ליה הכי. ולפי מה שפירש בעל יפה מראה וברורתי דבריו דס"ל להנך אמוראי דתלמוד בבלי דשלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות היינו שיתקנו שיכתבו את המגילה במצות דרבנן. מדלא אהדרו לה אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש וכמ"ש לעיל. אפ"ה לא רצו לכותבה אפי' במצוה מדרבנן משום האי קרא דהלא כתבתי לך שלשים עד שמצאו לה מקרא כתוב ודרשו בספר מה שכתוב במגילה. וא"כ ע"כ להנך אמוראי דס"ל דאפי' מדרבנן היה אסור לכותבה אי לאו האי קרא דמצאו להם מה"ת. צריך לומר דלר' יהושע דליכא מקרא כתוב באמת אסור לכתוב אפי' מדרבנן הרי כאן נמצא מ"ד דס"ל דאסור לכתוב את המגילה אפי' מדרבנן. והיינו ר' יהושע אליבא דהנך אמוראי דס"ל דאפי' מדרבנן היה אסור לכותבה אי לאו דמצאו לה מקרא כתוב ודוק: **אמנם** אחר עיון השלם נראה דלא עלתה ארוכה לקושית מהרש"א הנ"ל. דאכתי יש להקשות דלא מצינו דעת שלישית דאפי' מדרבנן לא ניתן לכתוב. לפום מאי דקיימינן השתא בטעמא דלמה נמשלה אסתר לאילת השחר מה השחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים, משום דאיכא למימר דאפי' להנך אמוראי דס"ל דאי לאו שמצאו לה מקרא כתוב לא היו כותבין המגילה אפילו מדרבנן ס"ל דאף לר' יהושע ניתן לכתוב מדרבנן. ואין להקשות א"כ למה אמרו דלא כתבו החכמים שבימי אסתר עד שמצאו לה מקרא כתוב כיון דס"ל דאפי' לר' יהושע דלית ליה מקרא כתוב מותר לכתוב מדרבנן, די"ל דשאני השתא אף דליכא מקרא כתוב מה"ת אכתי שמעינן דניתן המגילה לכתוב מדרבנן מדנמשלה אסתר לאילת השחר שהיא סוף כל הנסים וקשה קושית הש"ס והא איכא חנוכה וע"כ צ"ל דניתן לכתוב מדרבנן וכתירוץ הר"ר אלחנן בתוס', משא"כ בימי החכמים שבימי אסתר עדיין לא היה חנוכה וסבורים היו שלא יהיה שום נס אחר אסתר

והיא סוף כל הנסים כפשוטה. ואי לאו דמצאו מקרא כתוב לא היו כותבים דהיה נראה להם איסור לכתוב מקרא דהלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים ודוק היטב:

סימן ה

שוב בהרמב"ן וז"ל. והפליאה שאמר הרב ז"ל והתבונן והתפלא כו' עד ובא דוד ותיקן להם את ההלל הזה כדי שישירו בו עכ"ל. ולא זכיתי להבין דברי הרמב"ן הללו כי נראה פשוט וברור דהשגת הרמב"ם על בה"ג דלא הוה ליה למימר במנין תרי"ג מצות וי"ח ימים לגמור בו את ההלל דמשמע ההלל הזה שאנו גומרים דאין לומר הלל סתם ר"ל שירה כל אחד ואחד לפי צחות לשונו דא"כ לא הוה ליה למימר ההלל בה"א הידיעה. ועוד מאי לשון לגמור את ההלל דנקט. דבשלמא אי אהלל שאנו קורין קא מכוין ניחא דנקט לגמור מפני שיש ימים שאין אנו גומרין בהם את ההלל אלא מדלגין אבל אי לשירה סתם מכוין לא שייך לישנא דלגמור הלא ליכא חיוב מה"ת אלא שיאמרו שירה ואין שיעור ונוסח לשירה זו מן התורה ודוק דלא צונו משה לגמור ההלל הזה שתיקן דוד אלא הכי הל"ל ולומר שירות ביו"ט, דמן התורה אין קפידא רק שיאמר שירה כ"א לפי צחות לשונו אבל נוסח הלל דרבנן. וכן עשה הרמב"ם במ"ע שכתב ויש בו יחוד שהוא צוה לתפלה ולא כתב שם שום נוסח וזמני התפלה מפני שהם דרבנן. וכ"כ בפ"א מהל' תפלה מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם וכו' ואין מנין התפלות מה"ת ואין משנה התפלה הזאת מן התורה ר"ל מטבע התפלה ועיין בכ"מ וק"ל. וצ"ע בפליאת הרמב"ן על הרמב"ם:

שוב שם ברמב"ן וז"ל. ומלבד זה שאין לרב המתמיה שום ראיה וכו' ועוד שם ר"א הגדול אומר משה וישראל אמרוהו וכו'. וגם בעל מגילת אסתר לא עצר כח וכתב על הרמב"ם כי אין מכאן תשובה (ר"ל על בה"ג) שהרי נחלקו בפ' ערבי פסחים מי אמרו דרבו הדעות שמשה אמרו כמ"ש הרמב"ן. ולי נראה שתפס הרמב"ם לעיקר כמו שחלקו חביריו של ר"א בר' יוסי על ר"א ואמרו דדוד אמרם מהא דדרש רבא ביבמות פ' הערל מאי דכתיב פתחת למוסרי אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע ב' מוסרות שהיו עלי פתחת רות המואביה ונעמה העמונית. וכיון דרבא קאי בשיטתייהו דחביריו החולקים על ר"א דדוד אמרו ש"מ דהכי הלכתא וק"ל: **ועוד** נ"ל יותר ברור דאף הני דס"ל דמשה אמר את ההלל מודים דלאו כל ההלל אמר שהרי בית אהרן ובית הלוי ברכו את ה' א"א לומר שאמר משה וישראל בשעה שעלו מן הים או בשעה ששחטו פסחיהם במצרים דהרי עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן. וכן הקשה מהרש"א בח"א שלו. א"ו אע"ג דס"ל משה אמר בשעה שעלה מן הים ובשעה ששחטו פסחיהם היינו הללויה הללו עבדי ה', ולא לנו, אבל פסוקים כבית אהרן

ובית הלוי ופתחת למוסרי ואני עבדך בן אמתך עיין בחידושי אגדות גם אינהו מודו דדוד הוסיף על הלל שאמרו משה וישראל ודוק: ולפ"ז השגת הרמב"ם על בה"ג דנקט במנין תרי"ג מצות ולגמור ההלל, והלא משה לא אמר כל נוסח ההלל:

סימן ו

שוב ברמב"ן וז"ל ובתשובה ב' חתם תכנית חדש על בה"ג והאריך למענית אמר ז"ל אם מנה כל מה שהוא דרבנן וכו' ומשני לא סגי דלא שחיט כו' עכ"ל. לברור הוא שהשגת הרמב"ם על בה"ג דבאמת למה לא ימנה עירוב ונט"י למצוה דהרי אם רוצה לאכול חיוב עליו ליטול ידיו ואם רוצה להוציא אינו רשאי בלא עירוב. ותדע מנוסח הברכה שאנו מברכין וקדשנו במצותיו וצונו על נט"י ועירוב וכמ"ש בעל מגילת אסתר ואי"ה לקמן אאריך בזה ביותר. ומה שהביא הרמב"ן ראיה ממאי דמשני הש"ס לא סגי דלא שחיט לא זכיתי להבין דהתם הכי פירושו לא סגי דלאו איהו שחיט. וכן הוא בגירסת הש"ס שלפנינו והוא טעם למה שאינו מברך לשחוט. דמשמעות לשחוט משמע שעליו דוקא מוטל לשחוט וזו באמת אינה מצוה שהוא ישחוט דוקא בעצמו אבל השחיטה מצוה על כל פנים וה"נ העירוב ונט"י מצוה עכ"פ אם ירצה לאכול ולהוציא בשבת:

סימן ז

גם מה שכתב הרמב"ן שלא מנה בה"ג מצות נט"י ועירוב משום שאין אדם מצווה לעשותו או שלא לעשותו ואינו נכלל בקום ועשה וכמו שמטעם זה לא מנה בה"ג מצות שחיטה תקשי א"כ לפ"ז לא הוה ליה למנות מזוזה ומעקה שאין אדם מחוייב לדור דוקא בבית ולעשות מזוזה או לבנות בית בשביל מעקה. וכ"כ הרמב"ם בפי"א מהל' ברכות הלכה ב' וז"ל. ויש מצות שאינם חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית וכו'. ולפ"ז יפה השיג הרמב"ם על בה"ג על שלא מנה נט"י ועירוב אחר שמנה מעקה ומזוזה. וה"ה דהוה ליה להרמב"ם להשיגו על שלא מנה מצות שחיטה אלא דלא איירי כאן אלא במצות דרבנן ודוק: וכל זה שכתבתי הוא לפי הבנת הרמב"ן בקושיותיו של הרמב"ם על בה"ג. אמנם לענ"ד אין הלצת הרמב"ן הצלה כלל מקושית הרמב"ם על בה"ג לעומד על כוונת הקושיא של הרמב"ם, וכ"ש שאין מקום לתמוה על הרמב"ם: **וגם** העומד בסוד כוונת קושית הרמב"ם יראה שגם מה שתירץ הרמב"ן לתשובה הד' שהשיב הרמב"ם על בה"ג אינו מעלה ארוכה וז"ל הרמב"ן בתירוצו לתשובה הד':

סימן ט

והתשובה הד' לבי אליה אשית והנה גנבתה רוח קדים חרישית. אמרו ז"ל והפליאה הגדולה (ובלשון הרמב"ם והתימה) לאיזה ענין מנו מצות עשה שהן מדרבנן וכו' ודעת

בעל ה"ג בזה לא נפלאת ולא רחוקה היא שכל גזירה וכו' וכל שמנאן בעל ה"ג מצות בפני עצמן הן שנצטוינו בהן מב"ד הגדול ואין בהם משום גזירה והרחקה משום איסורי תורה עכ"ל ע"ש. ובעל מגילת אסתר כתב נ"ל כי הצלת הרמב"ן את בעל ה"ג שלא הכניס שניות במנין טובה היא מאד ואין מקום לתפיסת הרב כלל כי מאחר שהשניות נתקנו לגדר וסייג על עריות של תורה הרי הן כחלק של המצוה עכ"ל. והביא גם הוא ר"ל בעל מגילת אסתר שגם רבינו הרמב"ם בחיבורו הגדול שנהג לכתוב יש כאן מצוה מד"ס כמו שכתב בהלכות מגילה וחנוכה וז"ל הלכות מגילה וחנוכה יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים ואינן מן המנין וכן עשה ג"כ בהלכות עירובין ובשאר מקצת מצות דרבנן, והטעם לפי שאלו אינם חלק ממצוה אחרת ולכך יש למנותם לעצמם, אבל בריש הלכות אישות כשמנה השניות לא כתב בראשונה שיש כאן מצוה דרבנן אשר לא תבא במנין והם השניות, ובאיסור חמץ בערב פסח בשעה ששית ג"כ לא כתב בראשונה בספרו שיש מצוה אחת מד"ס וכו' והטעם הוא כי הלך בשיטה זו שלא למנות מצוה בפני עצמה אותן הדברים שנתוספו במצוה אחרת וכו' עכ"ל וע"ש. והנה בעל מגילת אסתר הוסיף תמה על תמה. א"כ שהרמב"ם נהג ג"כ כמו שתירץ הרמב"ן קושיתו על בה"ג תקשי למה יתפלא על בה"ג שנהג ג"כ כמנהגו ודוחק לומר שחזר בו בחיבורו הגדול. ותו קשיא לי לפי הבנתם בקושית הרמב"ם על בה"ג למה דקדק הרמב"ם ותלה קושיותיו במה שמנה בעל בה"ג מטעם היותנו מברכין וצונו ומשני הש"ס מלא תסור כמו שדקדק וכתב ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא דרבנן וכו'. ושוב שנית כפל ודקדק לתלות קושיתו במה שמונה בה"ג מפני שהכל נכנס תחת אמרו יתברך לא תסור כמו שדקדק וכתב בזה הלשון ואם ימנה כל מה שהוא דרבנן בכלל תרי"ג מצות מפני שהכל נכנס תחת אמרו יתברך לא תסור מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם וכו', בקיצור ובפשיטות הוה ליה להרמב"ם להקשות קושיתו כיון שמנה מקרא מגילה ונר חנוכה שהמה מדרבנן היה לו למנות כל מה שהוא דרבנן דמאי אולמא האי דרבנן מהאי דרבנן. ומה לו לדקדק ולתלות קושיתו במה שהוא מונה כל מה שהוא דרבנן מפני שהכל נכנס תחת סוג אמרו יתברך לא תסור. אמנם ברור כשמש בצהרים שתשובתו השניה והד' של רבינו הרמב"ם על בה"ג סובבת על קוטב תשובתו הראשונה שהשיג וז"ל. והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דהע"ה את האל ית' שצוה בה משה וכן נ"ח שקבעוה חכמים בבית שני וכן קריאת המגילה, אמנם היות וכו', ר"ל אמנם שיחשוב שום אדם בעולם שבאמת נאמר למשה בסיני בפירוש שיצוונו כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך

שנדליק את המנורה ולכן יש למנות נ"ח בתרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני, כתב על זה הנה איני רואה שאחד ידמה כן או יעלה במחשבתו, ר"ל שבודאי שום אדם בעולם לא יעלה על דעתו לומר שנצטוה משה בפירוש על הר סיני לצוות אותנו על נר חנוכה שנדליק בימי חשמונאים ומשם ואילך. וא"כ הדרא קושיתו לדוכתא, וכתב ומה שיראה לי שהביאם אל זה, ר"ל שהכניסו מצות נ"ח ומגילה בכלל תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני, היינו היותנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו ושאלת התלמוד (ר"ל ומקשה הש"ס) היכן צונו ואמרו (ר"ל ומשני הש"ס) מלא תסור. ולפ"ז שפיר יש להכניס נ"ח ומגילה ואינך שמונה בה"ג בכלל תרי"ג מצות, אף לפום הלשון דנקט ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, דאחר שתקנו חכמים יש עלינו מצות עשה לקיים ממאמרו ומצותו לא תסור ומצוה זו דלא תסור בסיני נאמרה, ועל זה הקשה הרמב"ם קושיתו הב' והד'. וז"ל ואם מטעם זה מנו אותם, ר"ל משום דעל כל גזירה ותיקון דרבנן יש מצות משה הוא לא תסור ומצוה זו נאמרה בסיני וא"כ יש למנותם ר"ל תקנות וגזירות דרבנן בכלל תרי"ג מצות אף לפום הלשון דנקט ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני דהרי לא תסור בסיני נאמרה ועל כל תקנה ותקנה דרבנן יש עלינו מצוה דלא תסור הנאמרה בסיני, תקשי הנה ראוי שימנה כל דבר שהוא דרבנן. כי כל מה שצוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו חכמים כבר צווה מרע"ה בסיני שיצונו לעשותה והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך, והזהירנו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר לא תסור ואם ימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצות, ר"ל לפום הלשון דנקט ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, מפני שהכל נכנס תחת אמרו יתברך לא תסור, ר"ל ולכך שייך על תקנות דרבנן לומר נאמרו לו בסיני כיון דכל מה שתקנו רבנן יש עליהם מצוה של סיני והיא לא תסור, מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם. וכמו שמנו נ"ח ומגילה היה להם למנות עירובין ונט"י, זו היא קושיתו השניה. וגם היה להם למנות כל השניות כל אחת ואחת למצוה בפני עצמה שהרי על כל גזירה וגזירה יש עלינו מצות משה שנצטוה בסיני לא תסור עכ"ל. והשתא לא יספיק תירוצו של הרמב"ן לפי שהשניות נתקנו לגדר וסייג על העריות של תורה הרי הן כחלק מהמצוה ואין למנותם וכן עירובין ונט"י, דהניחא אם היינו יכולין למנות המצות דרבנן בכלל תרי"ג מצות מפאת צווים של חכמים היה עולה תירוצו של הרמב"ן כהוגן, דכל מה שלא תקנו רבנן מצוה חדשה שאינה נוגעת באיסורי תורה אין למנותה למצוה בפני עצמה לפי שהיא אינה מצוה שלימה אלא חלק מהמצוה. אמנם לפום הלשון דנקט ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני דא"א לנו למנות מצות דרבנן מפאת צווים של

חכמים עלינו דא"כ לא יכון הלשון דנקט ר' שמלאי נאמרו למשה בסיני כמו שעומד וצווח הרמב"ם, וע"כ צ"ל דאנו מונים תקנות דרבנן בכלל תרי"ג מצות אף לפום הלשון דנקט ר' שמלאי נאמרו למשה בסיני משום דעל כל תקנה דרבנן יש מצות משה לא תסור ולא תסור בסיני נאמרה, קושיתו דהרמב"ם חזקה דכיון שמנין תקנות דרבנן בכלל תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני הוא מחמת ציווי לא תסור והיא היא ר"ל לא תסור שנמנית כמה פעמים לפי כל תקנה ותקנה מאחר שכל תקנות נכנסים תחת אמרו יתברך לא תסור, א"כ היה להם למנות נט"י ועירובין ושניות כל אחת ואחת למצוה בפני עצמה. ומה תאמר שהמה חלק מן המצוה הלא אין אנו מונים תקנות חכמים בתוך תרי"ג מצות מפאת תקנות חכמים כנ"ל אלא מפאת לא תסור שצוונו משה, ולא תסור הוא מצוה על כל שיוצא מפיהם לתקן ולגזור הן רב הן מעט הן כולו הן חלק והבין זה ודוק, ולמה מנו המצות החדשות מפאת לא תסור ולא מנו הגזירות שהם חלקים מפאת לא תסור, הלא שניהם ר"ל המצוה חדשה והגזירה שהיא חלק מהמצוה שווים בכניסתם תחת אמרו יתברך לא תסור. ודוק: **אמנם** הרמב"ם שמנה המצות דרבנן בפני עצמן ולא בכלל תרי"ג מצות שנאמרו למשה בסיני. אלא מנה מצות שחדשו חכמים ומנה מפאת ציוויים לא מנה למצוה מדברי סופרים אלא מצוה חדשה שאינה נוגעת לאיסורי תורה. אבל לא מה שגזרו לסייג שזה אינו אלא חלק מהמצוה ולא מצוה חדשה ושלימה ודוק היטב. והיינו שדקדק רבינו הרמב"ם שתי פעמים לתלות קושיותיו במה שאנו צריכין ע"כ לומר לשיטת בה"ג דהא דמונה מקרא מגילה ונ"ח והלל ומאה ברכות בתרי"ג מנות שנאמרו למשה בסיני היינו משום שהכל נכנס תחת אמרו יתברך לא תסור, דבלא"ה באמת היה לו תירוץ במה שמונה אלו ולא נט"י ועירובין ושניות. כמו שתירץ הרמב"ן. וכמו שנהג הוא עצמו בחיבורו הגדול כמו שביאר בעל מגילת אסתר שהעתקתי לשונו לעיל. ולפי הגירסא שמצא הרמב"ן בנוסחא של בה"ג שגורם דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נצטוו ישראל. ואינו גורם נאמרו למשה בסיני כמ"ש הרמב"ן בתחילת ספרו וז"ל ואמנם בעל ההלכות אינו גורם כן. באמת לא ק"מ. וכמו שביאר זה הרמב"ם בעצמו וז"ל. והיה לשון התלמוד אצלם מחובר בלעגי שפה ובלשון אחרת. ולולא זה (ר"ל ולולא שהיה אצלם התלמוד מחובר בלעגי שפה) לא מנו מקרא מגילה והדומה לו עם המצות שנאמרו למשה בסיני. הרי לפניך דמודה הרמב"ם דאילו היתה הגירסא תרי"ג מצות נצטוו ישראל, דלא הוה מקשה מידי, אמנם כל פליאותיו ותמיהותיו אזלי לפי הגירסא האמיתית שגורם תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני וכמו שבארתי ודוק היטב, ותו לא מידי: **בספר** מגילת אסתר הביא לשון הרמב"ם מפ' י"ד מהלכות אבל וז"ל מצות עשה של דבריהם לבקר

חולים ולנחם אבלים וכו' ולהתעסק בכל צרכי קבורה ואלו הן גמ"ח שבגופו שאין להם שיעור אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותם לאחיך בתורה ובמצות. וז"ל בעל מגילת אסתר ויש לתמוה על דבריו, דמאחר שהוא מודה כי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך למה אמר שהם מדבריהם והלא אם חכמים יפרשו אחת ממצות הכתובים בתורה על זה לא נאמר כי הם מדרבנן עכ"ל. ולי נראה פשוט דה"פ דיש מצוה של דבריהם לבקר חולים וכו' מדרשא שהיא כמו אסמכתא מקרא דוהודעת להם את הדרך וכו', ויש למנותם מצוה מיוחדת מדבריהם דמשום שהם כלולים בואהבת לרעך אין למנות אלו כגון ביקור חולים ואינך דקחשיב למצות עשה מיוחדת. שהרי הם כלולים במצות עשה דואהבת לרעך כמוך, ומדין תורה אין למנות אלא מ"ע דואהבת לרעך. אבל מדבריהם יש לאלו מצוה מיוחדת וכמו שעשה הרמב"ם לקבורת מתים שמנה מצוה מיוחדת אע"פ שקבורת מתים כלולה בואהבת לרעך, משום דצותה עלינו התורה קבורת מתים בפרט כי קבור תקברנו, ה"נ מונה לאלו מצוה מיוחדת מדבריהם מפני שאסמכוהו לאלו אקרא דוהודעת להם את הדרך, ודוק והוא ברור: **ואין** להקשות למה הזכיר הרמב"ם קבורת מתים בכלל מ"ע דרבנן הלא לקבורת מתים איכא מצוה מיוחדת דאורייתא והיא כי קבור תקברנו. די"ל דמקבור תקברנו אין במשמע שיתעסק בקבורתו בעצמו אלא אם קברו ע"י אחרים נמי קיים מצות עשה זו דקבור תקברנו אבל מ"ע דדבריהם היא להתעסק בעצמו בגופו ובכבודו בכל צרכי קבורה כדמשמע מצריכותא דגמרא, דפריך קבורת מתים היינו גמילות חסדים ומשני לא נצרכה אלא לזקן ואינה לפי כבודו, והיינו כשהוא מתעסק בעצמו אבל מתעסק ע"י אחרים מאי שייך זקן ואינה לפי כבודו ודוק. וכדנקט הרמב"ם בעצמו בלשונו הטהור להתעסק בכל צרכי קבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד וסיים ואלו הן גמ"ח בגופו: **ובזה** סרה תמיהת הרמב"ן מעל הרמב"ם שתמה בתשובה ג' וז"ל. ואני תמיה למה הזכיר הרב בכלל תשובתו קבורת המתים וכו' ובעל ההלכות שלא מנה העשה זה כו' למנותה במתים סתם עכ"ל. ולפי הנ"ל תשובת הרמב"ם על בה"ג פשוטה כמ"ש בספר בעל מגילת אסתר כי אחרי שתמיהת הרמב"ם על בה"ג היה על חשבו שהוציא המצות האלה מדרשת והודעת להם כי שם אמר ג"כ בה זו קבורה לכך הוצרך להביא כל מה שדרשו בה, והוקשה לו ר"ל להרמב"ם על בה"ג למה מנה קבורת מתים מזה הפסוק, כי מזה הפסוק דרשו חכמים להתעסק בקבורת מתים בגופו ובעצמו ובכבודו כמו שהוכחתי לעיל מצריכותא דתלמודא והיא מצוה מיוחדת דדבריהם. אבל מצות עשה המיוחדת דאורייתא בקבורת מתים דהיינו כי קבור תקברנו אין במשמע

שיתעסק דוקא בגופו אלא אפי' אם קברו ע"י אחרים נמי קיים מצות עשה המיוחדת דהיינו כי קבור תקברנו. כן נראה לי בהוספת נופך על בעל מגילת אסתר. ונראה שהיתה גירסת הרמב"ם בדברי בעל ה"ג וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים תיבת ולהלביש בוי"ו ולכך לא היה נראה לו לפרש דלהלביש ערומים הוא פירוש של ללכת בדרכיו, ולפי ישוב הרמב"ן לדברי בה"ג צריך לגרוס וללכת בדרכיו להלביש ערומים תיבת להלביש בלא וי"ו. אמנם הגירסא שלפנינו בדברי בה"ג שהביאו הרמב"ן ולהלביש בוי"ו:

שורש ב

סימן א

כתב הרמב"ם כבר בארנו וכו' שרוב דיני תורה וכו' ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעם תפול בו מחלוקת וכו' ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב מורה עליו עכ"ל. הנה על פי זה יש ליישב מה שהביא רש"י במס' כתובות דף ג' ובמסכת גיטין דף ל"ג בשם רבותיו מה שפירשו במאי דאיתא התם אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה א"ל רבינא לרב אשי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מא"ל. וז"ל רש"י ומרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקדושי כסף דרבנן דלא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון והיינו דפריך תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה דכתיב בהדיא כי יקח איש אשה ובעלה מא"ל היאך יכלו לעקור דבר מן התורה ומשני שוויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות וכו', ותשובות קשות יש בדבר חדא דגז"ש גופא תורה היא שהרי לא למדו נסקלין אלא בגז"ש ונותר שהוא בכרת מגז"ש למדנו ונערה המאורסה נהרגת בקידושי כסף ואי מדרבנן מי מיקטלא עכ"ל רש"י. ולפי הכלל שכלל רבינו הרמב"ם דכל היכא שביארו הם בעצמם שהם גופי תורה יורה שפירוש זה מקובל ממשה שנאמר לו כן בפירוש מסיני וזה הוה דאורייתא לא קשה מידי ממה שלמדו נסקלין בגז"ש ונותר שהוא בכרת מגז"ש שזה בא להם בפירוש מקובל ממשה שקבל כן מסיני שהרי הם ביארו בעצמם שהם גופי התורה כדאיתא במס' כריתות דף ה' ע"א ע"ש. גם מה שהקשה רש"י על רבותיו מנערה המאורסה דנהרגת בקדושי כסף יש ליישב, רק רגע אדבר דצריך ליישב למה נקט רש"י בקושיתו נערה מאורסה דנהרגת בקדושי כסף ולא נקט סתמא ונהרגת בקדושי כסף דלישתמע בין ארוסה בין נשואה. אמנם מה שנראה בזה הוא פשוט וברור דנקט נערה המאורסה משום דלא מצינו בש"ס בהדיא דנהרגת בקדושי כסף אלא הא דפריך הש"ס בקידושין דף ט' ע"ב על ר' יוחנן שאמר בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל ע"י בעילה א"ל ר"ל לר' יוחנן כעורה זו ששנה רבי ובעלה מלמד שנקנית בביאה ומשני אי מהתם עד דמקדש והדר בעיל כדכתיב כי

יקח איש אשה דהיינו קידושי כסף והדר ובעלה ופריך ר"א בר ממל א"כ נערה המאורסה דאמר רחמנא כסקילה היכי משכחת לה וכו' ש"מ דבקדושי כסף נערה המאורסה נסקלת דהרי אתי ר"א בר ממל להכריח דכי יקח דהיינו קידושי כסף בלא ובעלה גומר הקידושין דאל"כ נערה המאורסה דבסקילה היכי משכחת לה: **אמנם** אי משום הא לא קשיא מידי. דהרי יש לדקדק דקארי ליה לר"א בר ממל מאי קארי ליה הלא משכחת נערה המאורסה דנסקלת בקידושי שטר, וע"כ צ"ל כמ"ש הרמב"ן דקא ס"ד השתא דאי בעי קדושי כסף ביאה אף בקידושי שטר נמי בעי ביאה דמאי שנא תרווייהו קידושין נינהו ולא גמרי' בלא ביאה כענין בבני נח דבעי בעולת בעל אלא מדחייב רחמנא נערה המאורסה בתולה על כרחנו כי יקח איש אשה ובעלה דאמר רחמנא לאו דעביד תרוייהו אלא דעביד חד מינייהו או כי יקח דהיינו כסף או ובעלה, ולמדנו מכאן קידושי כסף וקידושי ביאה עכ"ל. וכיון שכן לק"מ דלפום דס"ל דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין הם ולא מסתבר ליה למימר דקידושי שטר עדיפי מקידושי כסף משום דגומר ומוציא גומר ומכניס. באמת תרווייהו ר"ל קידושי כסף וקידושי שטר דאורייתא. משום דנערה המאורסה היכי משכחת לה דבסקילה. וע"כ צ"ל דאיכא קידושין דגומרין בלא ביאה מדאורייתא. וכיון דשקולין הם יבואו שניהם. אמנם לפום מאי דמסיק רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר הואיל וגומר ומוצא גומר ומכניס. ר"ל אי לא קרא דבעולת בעל הייתי אומר עד דמקדש והדר בעיל. כדכתיב כי יקח דהיינו כסף והדר ובעלה. והא דקאמרת דאי בעי כסף ביאה שטר נמי ביאה בעי דשקולין הם, ז"א דאינם שקולין דמסתבר לומר דאע"ג דקידושי כסף בעי ביאה קידושי שטר לא בעי ביאה דהואיל ומצינו דגומר ומוציא גומר ומכניס. אין ראיה מדנערה המאורסה בסקילה. דקידושי כסף דאורייתא מדמצינו שיש קידושין שגומרין מן התורה בלא ביאה דיש לומר דקידושין שגומרין זולת ביאה המה קידושי שטר, ודקאמרת מאחר דשקולים הם יבואו שניהם, ז"א דאינם שקולין דמסתבר לומר שהמה קידושי שטר דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס וכמו שמטעם זה כתב הרמב"ם דקידושי שטר מן התורה וקידושי כסף מד"ס כמו שביאר הרמב"ם בעצמו בתשובתו שהשיב לשואליו. וכיון דליכא הוכחה מנערה המאורסה דבסקילה דקידושי כסף גומרים א"כ אי לאו גז"ש דקיחה קיחה לא היינו יודעין דיש שום קידושין יותר על קידושי שטר וקידושי ביאה דהייתי אומר לפי האמת דגמרינן מבעולת בעל דביאה לחודה גומרת דכי יקח אקידושין של ביאה קאי וקמ"ל דבעינן דוקא אמר הוא הרי את מקודשת לי בביאה זו ולא היא כמ"ש התוס' בקידושין דף ד' ע"ב בד"ה כתב רחמנא יקח דהא דקאמר אי מובעלה הו"א עד דמקדש והדר בעיל היינו מקמי דקמה

ליה מבעולת בעל דביאה לחודה גומרת היינו חוששין דלמא הכי אמר רחמנא כי יקח ובעלה עד דמקדש באיזו קיחה והדר בעיל ובאמת דלמא איכא איזו קיחה נוסף על שטר משום דשטר גומר לחוד כדמוכח מנערה המאורסה דבסקילה. אבל בתר דקים לן מבעולת בעל דביאה לחודה גומר אי לאו גז"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח אקידושין של ביאה ולאגמורינן דבעינן דוקא אמר הוא. וכמ"ש תוס' הנ"ל ובעלה למעוטי אמה העבריה כדמסיק הש"ס לר' יוחנן. וכיון שכן עיקר ילפותא דיש קידושי כסף היינו מגז"ש דקיחה קיחה או מדרשא דיו"ד יתירא דאין כסף. ועיין בקידושין דף ד' וזה דרשא דרבנן ומשום הכי ס"ל לרבותיו של רש"י לפי דרכם דקידושי כסף דרבנן. ודוק: **ודע** דהא דלא ניחא לי לפרש לשיטתם דרבותיו של רש"י כמו שמפרש הרמב"ן [לקמן אחר ציון ה' בסי' כוכב*] וז"ל ומ"מ מי שלבו נוקפו בקידושי כסף יכול הוא לומר דמתחילה היו חוששין דלמא ה"ק רחמנא וכו' אלא על הסמך הזה דאין קיחה אלא בכסף שאינה דבר תורה עכ"ל. היינו משום דאי כי יקח אשטר קאי תקשי כי יקח דכתב רחמנא למה לי דאי ללמדנו שיש קדושי שטר הא למדנו מנערה המאורסה דבסקילה כנ"ל. ואי ללמדנו דבעינן נתן הוא השטר ואמר הוא ולא היא להא לא איצטריך קרא דהרי הא דאמרינן דיש קידושי שטר מן התורה מדנערה המאורסה בסקילה ולא קידושי כסף היינו משום דהואיל והוא גומר ומוציא גומר ומכניס. נדע נמי ממקום שבאנו מה גומר ומוציא דוקא נתן הוא ואמר הוא אף גומר ומכניס דוקא נתן הוא ואמר הוא ודוק: **ואין** להקשות אכתי מדרבי דיליף ביאה גומרין מובעלה מוכרח דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין הן דאל"כ תקשי עליה קושית ר' יוחנן דלמא עד דמקדש והדר בעיל. א"ו דס"ל דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין הן ויש לו הכרח דביאה לחודה קונה וגומרת דאל"כ נערה המאורסה דבסקילה היכי משכחת לה כקושית ר"ל לר' יוחנן וכמו שפירש הרמב"ן הבאתי לשונו לעיל וכיון דשקולין הן יבואו שניהם מדנערה המאורסה בסקילה. וא"כ שניהם ר"ל קידושי כסף וקידושי שטר מדאורייתא. דיש לומר דלרבי באמת קידושי כסף נמי דאורייתא ורבותיו של רש"י פירשו כן לשיטת ר' יוחנן דהתם בגיטין דף ל"ג גרסינן ת"ר בטלו מבוטל דברי רבי רשב"ג אומר אינו יכול לבטלו ולא להוסיף על תנאו דא"כ מה כח ב"ד יפה. ופריך הש"ס עליה דרשב"ג ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן א"א לעלמא ומשני אין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה א"ל רבינא לר"א תינח דקדיש בכספא ר"ל דבשלמא בקידושי כסף י"ל לשיטת רשב"ג דאפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. די"ל דרשב"ג ס"ל כשיטת ר"י דיליף דקידושי ביאה גומרת מבעולת בעל ולא מובעלה כרבי ולשיטת ר"י

קידושי כסף וקידושי שטר אינן שקולין ואיכא למימר קידושי כסף מדרבנן כמו שבארתי לעיל. אלא קדיש בביאה מא"ל דלכ"ע קידושי ביאה דאורייתא מא"ל וכן פירשו בכתובות דף ג' לרבא ר"ל דבשלמא בקידושי כסף ניחא די"ל דס"ל לרבא כשיטת ר' יוחנן וקידושי כסף דרבנן כנ"ל ודוק היטב: **היוצא** מכל הלין דקידושי שטר לכ"ע בין לשיטת ר"י בין לשיטת רבי יש ללמוד מדנערה המאורסה בסקילה, אלא דלשיטת רבי דס"ל דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין הם כמו שבארתי לעיל קדושי כסף נמי יש ללמוד מדנערה המאורסה בסקילה דכיון דשקולין הם יבואו שניהן. אמנם לשיטת ר' יוחנן דס"ל דעדיפי קידושי שטר מקידושי כסף מכח סברא דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס כנ"ל. וא"כ אין להוציא מדנערה המאורסה בסקילה דקידושי כסף דאורייתא משום דמסתבר לומר דהמה קידושי שטר דהואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס. ובזה תבין מה שהשיב הרמב"ם בתשובה לשואליו וז"ל והתשובה על זה (ר"ל על מה ששאלוהו למה כתב דקידושי שטר דאורייתא וקידושי כסף מד"ס) שבודאי הייתי אומר כך שהכסף והשטר מדבריהם הואיל ומן הדין באו לולא הא דאמרינן בהדיא בענין נערה המאורסה בסקילה היכי משכחת לה פירוש מדאמר קרא נערה המאורסה בסקילה ש"מ ודאי שיש מאורסה מן התורה בלא ביאה וכמה שקלו וטרו ובסוף המימרא אמר ר"נ בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר הואיל וגומר ומוציא גומר ומכניס ש"מ שלדברי הכל השטר גומר ומכניס על זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה עכ"ל. הא דכתב מדשני רנב"י משכחת לה כגון שקדשה בשטר הואיל וגומר ומוציא כו' ש"מ שלדברי הכל השטר גומר ומכניס כוונתו למה שכתבתי דקידושי שטר לדברי הכל יש ללמוד שגומר ומכניס מדנערה המאורסה בסקילה. ר"ל בין לשיטת רבי ובין לשיטת ר' יוחנן אלא דלשיטת רבי יש ללמוד מדנערה המאורסה בסקילה דאף קידושי כסף מדאורייתא כיון דלשיטתו צ"ל דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין הם ויבואו שניהן כנ"ל. אמנם לשיטת ר' יוחנן דקידושי כסף וקידושי שטר אינם שקולין דמסתבר ליה קדושי שטר מקידושי כסף דהואיל ושטר גומר ומוציא גומר ומכניס אין ללמוד מדנערה המאורסה בסקילה אלא קידושי שטר דמסתברא ליה דהואיל ושטר גומר ומוציא גומר ומכניס משא"כ כסף דגומר באישות לא מצינו וכיון דקידושי כסף אין ללמוד מדנערה המאורסה בסקילה דגומר אליבא דכ"ע. לכך כתב דקידושי כסף מד"ס כיון דלשיטת ר"י לפי האמת דכתב רחמנא בעולת בעל אי לאו ג"ש דקיחה קיחה או דרשא דיו"ד יתירא דאין כסף שהוא דרשת חכמים לא היינו יודעין דיש קידושי כסף כלל. די"ל דכי יקח אקידושי ביאה קאי ולאגמורינן דבעינן אמר הוא ולא היא. כמ"ש התוס' כנ"ל ודוק היטב: **ונ"ל** דהא דתפס לעיקר כשיטת ר' יוחנן

ולא כשיטת רבי היינו מדנסבין הרבה אמוראי לאגמורינן דלא תהא ג"ש קלה בעיניך מכמה גופי תורה שנלמדין בג"ש כדאיתא בכריתות דף ה' ולא אישתמיט חד מינייהו למימר דלא תהא ג"ש קלה בעיניך דלא למדנו דנהרגין בקידושי כסף אלא מג"ש אלא ש"מ דקידושי כסף לאו מגופי תורה הוא אלא מד"ס. אמנם יש לדחות די"ל דלכך לא אישתמיט שום אמורא למימר דאל תהא ג"ש קלה בעיניך מקידושי כסף, דקידושי כסף לאו מג"ש לחודיה ידעינן אלא ידעינן מדנערה המאורסה בסקילה וכיון דקידושי שטר וקידושי כסף שקולין הן ויבואו שניהן וכשיטת רבי וג"ש דקיחה איצטריך דלא נימא דכי יקח אקידושי ביאה קאי ובביאה בעינן אמר הוא ולא היא, אבל קידושי כסף אפי' אמרה היא ואתיא ג"ש לאגמורינן דכי יקח קידושי כסף המה ואפי' בקידושי כסף בעינן אמר הוא כמ"ש התוס' הנ"ל וע"ש: **אמנם** העיקר דפסק כר' יוחנן היינו משום דאי לאו דקים ליה לר' יוחנן דלא קי"ל בהא כרבי לא הוה פליג עליה דרבי שהוא תנא. זהו מה שנראה לי ברור בדברי רבינו הרמב"ם ודלא כמו שחשב עליו הרמב"ן שטעה במה שתשב"ר יודעין. וסבר בדעת רבינו שהוא מפרש דקושית נערה המאורסה דבסקילה היכי משכחת לה שהיא קושיא אפי' לרבי דגמר ובעלה. ולר' יוחנן אחר שלמדנו בעולת בעל עיין בהרמב"ן במה שכתב על רבינו בספר הזה חלילה וחלילה לרבינו שנתפרסמה גודל חכמתו ורוחב בינתו לכל רואי השמש אלא דגם רבינו הרמב"ם מפרש דלא הוקשה להם מנערה המאורסה דבסקילה אלא למה שדחה ר' יוחנן ה"א עד דמקדש והדר בעיל כמו שהיא שיטה ברורה ואפ"ה פסיק דקידושי שטר דאורייתא וקידושי כסף דרבנן כמו שבררתי לעיל. ולפי מה שהעליתי דגם רבינו ס"ל דלשיטת רבי י"ל דבאמת קידושי כסף המה מדאורייתא דאתו מדנערה המאורסה בסקילה. משום דלשיטתו צ"ל דקידושי כסף וקידושי שטר שקולין ויבואו שניהן כמ"ש לעיל. יש ליישב הא דהקשה רבינו הרמב"ן על שיטת רבינו הרמב"ם דס"ל דקידושי כסף המה מד"ס ואינם כמפורשים בגוף התורה מהא דקידושין דף ה' דהשיב אביי לרבא על קנין האשה בחופה שלא שנו אותה במשנה, דקאמרת שלש תנן ארבע לא תנן דכתיבי בהדיא קתני דלא כתיבי בהדיא לא קתני, ש"מ שהשטר והביאה כולן אצל תנא דמתני' כתובים בהדיא הם שהמדרשים אצלם בג"ש והיקש גופי תורה הם. די"ל דלעולם קידושי כסף אינם ככתוב בהדיא לשיטת ר' יוחנן כיון דלדידיה לא אתיא קידושי כסף אלא מג"ש דקיחה קיחה או מיו"ד יתירא דאין כסף ולא מדנערה המאורסה בסקילה כמו שכתבנו לעיל. והא דמשני אביי לרבא הכי משני דלמא רב הונא כרבי ס"ל דיליף קידושי ביאה דגומרין מובעלה ולדידיה צ"ל דקידושי שטר וקידושי כסף שקולין הם ויבואו שניהם מדנערה המאורסה בסקילה כנ"ל וא"כ

קידושי כסף נמי כתובים בהדיא, אבל לשיטת ר' יוחנן גם אביי מודה דחופה אינה קונה משום קושיא דרבא שלש תנן ארבע לא תנן דלר' יוחנן דקידושי כסף לא אתיא אלא מג"ש או מיתורא דיו"ד ואפ"ה תני במתני' א"כ גם קידושי חופה הוה ליה למיתני ודוק. ודע דלא קי"ל הלכתא כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך: **והנה** ראיתי בס' לחם משנה ריש הל' אישות שתירץ קושיא זו וז"ל. ונ"ל דמ"מ ג"ש מיקרי כתיבא טפי ממה מצינו דהרי עונשין ומזהירין מג"ש ומשום ק"ו ומה מצינו אין עונשין ומזהירין וא"כ כתיבא מיקרי בערך מה מצינו עכ"ל. ויש לדקדק על תירוצו כיון דלא בעי אלא כתיבא בערך מה מצינו א"כ לא הוה ליה למימר אלא דכתיבי תני דלא כתיבי לא תני ולמה נקט תיבת בהדיא דהרי מה מצינו לא כתיבא כלל. ודוק בלישנא דקושית הרמב"ן ותראה דמדייק תיבת בהדיא. וגירסת הש"ס שלפנינו גריס דכתיבא בהדיא ודוק: **אמנם** דע שאע"פ שפירשתי השיטה דקידושין (דף ט') הנ"ל לפי סברת רבותיו של רש"י וכתבתי שגם הרמב"ם מפרש השיטה הנ"ל כפי מה שפירשתי לשיטת רבותיו של רש"י, יש חילוק גדול בין רבותיו של רש"י לפי מה שהבין רש"י דעתם ובין הרמב"ם. דלשיטת רבותיו של רש"י כפי מה שהבין רש"י בדעתם כל מה שנלמד בג"ש יש לו דין דרבנן לגמרי ויש להקל בו כבכל תקנות וגזירות דרבנן, אבל לשיטת הרמב"ם אע"ג דס"ל דכל מה שנלמד בי"ג מדות וברבוי ושאר מדרשי חכמים נקראים ד"ס ודרבנן. וכבר האיר עינינו הרב ר' שמעון בעל זוהר הרקיע והכריח בראיות ברורות הביא לשונו בספר בעל מגילת אסתר שגם הרמב"ם ס"ל דכל דבר הנלמד בי"ג מדות הוא מה"ת 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 בתורה בפירוש וכן כתבו בעל מ"מ וכ"מ ריש הלכות אישות ע"ש. ועיין לשון בעל זוהר הרקיע בס' מגילת אסתר שהעתיק לשונו אות באות ושם תראה ראיות ברורות מדברי הרמב"ם שכן דעתו והוא מריש הל' אישות שפסק דנהרגת בקידושי כסף וכן הביא ראיה זו הרב בעל מ"מ ריש הלכות אישות ומפתיחתו לסדר טהרות שביאר הרמב"ם בפירוש שקורח דרבנן לפי שלא בא בתורה בביאור אבל דינן דין תורה ממש ע"ש במ"ש בנבלת עוף טהור וממ"ש בספר זה בשורש זה וז"ל אולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן (ר"ל דברים הנלמדים בי"ג מדות) בלתי אמתיות והיות הדין היוצא מן המדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו סיבה אבל הסיבה כי כל מה שיוציא האדם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור והם תרי"ג מצות ואפי' אם היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם. וממה שכתב עוד בשורש הזה וז"ל, הנה כבר נתבאר כי תרי"ג מצות

שנאמרו למשה בסיני לא ימנה בהם כל מה שילמד בי"ג מדות ואפי' בזמן משה רע"ה) כ"ש שלא ימנה בהם מה שהוציאו אותו באחרית הימים. אבל אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו, ע"ש בספר בעל מגילת אסתר באריכות, באופן שלפי זה אין על הרמב"ם תשובה כלל מכל ראיות הרמב"ן כאשר ביאר בעל מגילת אסתר וכאשר עתיד אני לבאר על כל תשובה ותשובה של הרמב"ן שהשיב על הרמב"ם. ועיין בכ"מ ריש הל' אישות שכתב שגם רבותיו של רש"י ס"ל כן דקדושי כסף שקראו דרבנן היינו משום שאילולא שקבלו רבנן פירושו לא היינו מבינים כך אבל לעולם דאורייתא הם. וז"ל בעל כ"מ שם ובהכי ניחא מאי דקשיא ליה לרש"י בריש כתובות על המפרשים הא דקאמר גמ' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מא"ל דהיינו לומר דקדיש בכספא דקידושי דרבנן נינהו והקשה עליהם דא"א לומר כן חדא דדבר הלמד בג"ש כמו שכתוב מפורש הוא ועוד דאי דרבנן נינהו היאך סוקלין על ידו ומביאין חולין לעזרה על שגגתן, ולדרך רבינו לק"מ דהא דבר הנלמד בג"ש דבר תורה ממש הוא וסוקלין על ידו ומביאין קרבן על שגגתו ככל הדברים המפורשים בתורה ולא קרי להו דרבנן אלא לומר שאלמלא שהם קבלוהו כן מסיני לא היינו מפרשים אותה כך ומאחר שהוא כן שייך לומר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש עכ"ל. ויש לדקדק כיון דגם המפרשים ס"ל כשיטת הרמב"ם דקאמר שקידושי כסף יש להם דין תורה ממש א"כ מאי תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מא"ל דמאי חילוק יש בין קידושי כסף לקדושי ביאה הלא שניהם הם מדאורייתא אלא שזה מפורש וזה פירשו חכמים. ומה שנראה בזה הוא דה"ק דבשלמא בקידושי כסף שייך לומר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש משום כיון דקידושי כסף אינם מבוארים בתורה אלא פירשו חכמים וכי היכי דסומכין על פירוש דרבנן מקדשין נמי אדעתא דרבנן וכפירש"י, אבל בקידושי ביאה אין סומכין על פירוש דרבנן שהרי קידושי ביאה מבוארים בתורה א"כ כשמקדשין בביאה לא מקדשי אדעתא דרבנן: **ובזה** מיושב מה שיש לדקדק בלשון שהביא רש"י בגיטין בשם רבותיו וז"ל. ומרבותי קבלתי כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקידושי כסף דרבנן ולא כתיב בהדיא אלא גמרינן קיחה קיחה משדה עפרון והיינו דפריך תינח קדיש בכספא, דיש לדקדק למה פירשו אלישנא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקידושי כסף דרבנן והוצרך להאריך והיינו דפריך דקדיש בכספא לא הוה להם לפרש דקידושי כסף דרבנן אלא אקושיא דתינח דקדיש בכספא דשם צריך לפרש דקידושי כסף דרבנן אבל בלישנא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש עדיין אין הכרח לפרש דקידושי כסף דרבנן. אמנם לפי מה שפירשתי בכוונת תינח דקדיש בכספא לשיטת בעל כ"מ ניחא. דלכך פירשו רבותיו

של רש"י אלישנא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש דקידושי כסף דרבנן לגלות דקושית תינח דקדיש בכספא הכי קא קשיא ליה דאע"ג דקדושי כסף נמי דין תורה ממש יש לו מ"מ מפני שקידושי כסף אינם מבוארים בתורה אלא דחכמים פירשו כן מקיחה קיחה כי היכי דסומכים על פירוש חכמים מקדשין נמי אדעתם דרבנן, ובזה מדוקדק נמי דכתב והיינו דפריך תינח דקדיש בכספא ודוק. אלא דלפי זה צ"ל דבלשון זה שפירש רש"י שמע מפי רבותיו ולא הבין כוונת רבותיו ולכך הקשה מה שהקשה, ודבר זה קשה עלי לאומרו: **והנה** ראיתי בספר סדר אליהו רבה וזוטא שחיבר החכם הכולל הרב המובהק כמהר"ר אליה אלפאנדרי בדיני עיגונא דאיתתא בדף ע'. שרוצה לחלוק עלינו את השווין לשיטת הרמב"ם דדבר שנלמד בגזירה שוה ס"ל להרמב"ם דיש לו דין תורה ממש אלא שאין נמנה במנין המצות אבל מה שנלמד משאר י"ג מדות ובריבוי ס"ל להרמב"ם דאין לו דין תורה אלא דין דרבנן ממש כתקנותיהם וגזירותיהם. ומכריח מדכתב הרמב"ם בפי"ג מהל' עדות הקרובים פסולים לעדות מה"ת כו' אבל שארי הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם. ובפ"ד מהלכות אישות כתב המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת בפסולי עדות של ד"ס אם רצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים ואם לא רצה לכנוס צריכה גט ממנו מספק ע"ש. ואם איתא שעיקרן מן התורה בדנפקא לן בגמרא מיתורא דקרא למה הצריכה גט ממנו ואם קדשה אחר לא יכול לכונסה עד שתתגרש מן הראשון, ומ"ש מקידושי כסף שהם קידושין גמורין לדעתו ר"ל לדעת הרמב"ם אע"ג דנפקי מג"ש דקיחה קיחה אם עמד וקידשה אחר אין קידושיו כלום. א"ו דפסולין אלו אין להם עיקר מן התורה כלל לדעתו של הרמב"ם אע"ג דנלמדים בגמרא מיתורא דקרא ומדאורייתא כשרים גמורים נינהו אלא שהחכמים פסלינהו ומש"ה משוה הקידושין בספק לחומרא. ומתאמץ לתת טעם לחלק בין ג"ש לשארי מדות שהתורה נדרשת בהן ע"ש. וגם מכריחים לחלק בלשון הרמב"ם שבספרו הגדול בין מקום שכותב הרמב"ם מד"ס למקום שכותב הרמב"ם מדבריהם שלשון ד"ס כולל בין דבר שאין עיקרו מדברי תורה כלל אלא כל גופו הוא מדרבנן ובין דבר שעיקרו מן התורה אלא שלא בא במפורש בהדיא אלא שחכמים חדשוהו מכח הדברים שהתורה נדרשת בהם שנמסרו למשה בסיני מפי הגבורה, אמנם לשון דבריהם לא יפול על הדברים שעיקרן מן התורה כלל כי אם על הדבר שעיקרו מתקנת חכמים או סייג או קנס או גזירה מהא דכתב הרמב"ם בפ"ב מהלכות אבל שהבעל מטמא לאשתו מד"ם ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה ע"ש באריכות וכן דקדק זה בעל כנסת הגדולה ברמזים אשר לו סוף חלק או"ח: **אמנם** נלע"ד אפי' אי יהבינן להו כלליהו שכללו דכל היכא דנקט הרמב"ם

בלשונו מדבריהם דלא יפול על דבר שעיקרו מן התורה כלל כי אם על דבר שעיקרו מתקנת חכמים. וגם אם נקבל ההכרח שהכריח דקרובי האם לשיטת הרמב"ם אין להם עיקר מן התורה אלא עיקרם מתקנת חכמים אע"ג דנפקי לן בגמ' מיתורא דקרא אכתי אין להכריח מזה דמחלק הרמב"ם בין דבר הנלמד בג"ש לבין דבר הנלמד בשאר י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ובריבוי אלא כולהו לשיטת הרמב"ם יש להם דין תורה ממש ולא קראם דרבנן אלא משום שאינן מבוארים בתורה בהדיא ולא בא בפירוש מקובל ממרע"ה אלא פירשו לנו חכמים במדות שהתורה נדרשת בהן ולכך אין ראוי למנותם במנין תרי"ג מצות כמו שביאר בשורש הזה, דשאני קרובי האם דיש לו להרמב"ם הכרח דהא דמפיק בגמרא מיתורא דקרא אינה אלא אסמכתא בעלמא כדבעינן למימר לקמן. ותחילה אסיר מהרמב"ם כל תלונות וקושיות חזקות שהקשו עליו בתשובה הביאה בעל שלטי הגבורים בפ' זה בורר דמפני מה עשה הרמב"ם קרובי האב דאורייתא וקרובי האם דרבנן דהרי קרובי האב נמי נפקי מדרשות חכמים שהרי פשט הכתוב אינו שלא ימותו אבות בעדות בנים ובנים שלא ימותו בעדות אבות אלא שלא ימותו אלו בחטא אלו וכמ"ש (דברי הימים ב כ"ה:ד') ואת בניהם לא המית כי ככתוב בתורה בספר משה וכו' לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות וכן לא יהיו קרובי האב פסולין מן התורה לזכות אלא לחוב שהרי לא ימותו כתיב ולזכות לא למדו אלא מדכתיב לא ימותו תרי זימני ומה הפרש יש בין ימותו ימותו תרי זימני ובין מדרש אבות אבות תרי זימני ע"ש: **ותו** קשה לי במ"ש במל"ת רפ"ז הזהיר הדיין שלא לקבל עדות הקרובים קצתם על קצתם והוא אמרו לא ימותו אבות על בנים ובא הפירוש המקובל בספרי שלא ימותו אבות בעדות בנים ובנים בעדות אבות וה"ה לדיני ממונות וכו' ולפיכך לקח למשל האחד שבקרובים וגדול האהבה והוא אהבת האב לבן ובן לאב ואפי' לחייב מיתה לא כ"ש שאר הקרובים שלא יקובלו וכו', דלמה כתב לפיכך לקח למשל האחד שבקרובים וגדול האהבה האב לבן וכו' דמשמע דמפרש לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות היינו בעדות אביו ממש ובעדות בן על אביו ממש וכן מבואר מפירושו בפירוש המשנה שכתב בסנהדרין במשנת אלו הן הקרובים וז"ל והטעם שלא מנה אותו במשנה ואמר אביו לפי שהוא מבואר במקרא ולא למדנו איסור עדות הקרובים אלא ממה שהזהיר השם יתעלה מלהעיד האב על הבן או הבן על האב כמו שנאמר לא יומתו אבות על בנים וגו' כלומר לא ימותו בעדותם. והא בגמרא מפרש דלא ימותו אבות ובנים על אבות באחי אביו ובני אחיו מדלא נקט קרא לא ימות בן על אב ונקט אבות על בנים לשון רבים ע"ש בפירש"י. ותו כתב בעל מגילת אסתר על מ"ש הרמב"ם בפ' י"ג מהל' עדות הקרובים

פסולים לעדות מה"ת שנאמר לא יומתו וגו' מפי השמועה למדו וכו' וז"ל אבל האמת כי לא ידעתי היכן הוזכר שכך היתה בקבלה אצלם ממרע"ה כי בפ' זה בורר וגם בספרי שאמרו שם זה המאמר לא אמרו שם כלום: **והנראה** בישוב כל הנ"ל הוא דהרמב"ם פירש בפירוש המשנה בפ' זה בורר במשנת אלו הן הקרובים וכו' אמר ר' יוסי זו משנת ר"ע אבל משנה ראשונה דודו ובן דודו וכל הראוי ליורשו וכו', דהאי וראוי ליורשו לא ממשנה ראשונה הוא אלא תשלום משנתו של ר"ע היא, וכן פירש ר"ע מברטנורה וכתב מהרש"ל בס' חכמת שלמה וז"ל שם במתני' וכל הראוי ליורשו הרמב"ם כתב שזו היא מדברי ר"ע ואינה ממשנה ראשונה ונראין דבריו יותר מדברי המפרשים עכ"ל. וכתב בעל תוי"ט דודו ובן דודו לאפוקי אחי האם וקרובי האישות עיין בנימוק"י. ויש לדקדק דהא בעל נימוק"י כתב היפך מזה דלמשנה ראשונה כל קרובי האישות כשרים הן אבל קרובי האב ואחי האם פסולין עיין שם. והנראה פשוט בכוונת בעל תי"ט הוא דנמוק"י סיים שם וז"ל ואי תני דודו ובן דודו הו"א מן האב ולא מן האם צריכא, ר"ל צריכא וכל הראוי ליורשו לרבות קרובי האם וכמ"ש לעיל דכיון דבן אחותו יורש אותו ראוי ליורשו מיקרי וכו' עיין שם, הרי לפניך דהא דכתב נמוק"י דלמשנה ראשונה אף אחי האם פסול היינו מדקתני וכל הראוי ליורשו הא אם לאו וכל הראוי ליורשו לא הוה במשמעות דודו ובן דודו אלא מן האב. וא"כ לפירוש הרמב"ם וברטנורה דוכל הראוי ליורשו לאו ממשנה ראשונה הוא אלא תשלום משנת ר"ע א"כ הא דקתני במשנה ראשונה דודו ובן דודו לאפוקי אחי האם כדמשמע בנמוק"י דבלישנא דדודו ובן דודו לחוד בלא דוכל הראוי ליורשו אין במשמע אלא מן האב והיינו דצונו בעל תוי"ט לעיין בנמוק"י: **וראיתי** בתוי"ט שנתן טעם למה שכתב רש"ל שנראין לו דברי הרמב"ם יותר מפירש"י וז"ל ופשיט הוא דהא בכלל דודו ובן דודו אף מן האם ואינם ראויים ליורשו וכי תימא דאדרבה וכל הראוי ליורשו פירושו דודו ובן דודו דדוקא מן האב א"כ לא ליתני דודו ובן דודו כלל עכ"ל. וקשה לי בדבריו אלה, חדא דאי לא הוה תני אלא כל הראוי ליורשו היא אפי' רחוקים כמה כל שהמה משבט אחד כמ"ש בעל נמוק"י ע"ש. ואף לפי מה שכתב הרמב"ן בס' מלחמות בפ' זה בורר בהשיגו על בעל המאור וז"ל דאי כל הראוי ליורשו אינון פסולים אין אדם בישראל כשר וכו' ע"ש אכתי איצטריך דודו ובן דודו לאפוקי ראשון בשלישי ודלא כרב דפוסל ראשון בשלישי מיתורא דוי"ו ובנים. ותו דסותר דבריו הראשונים שכתב דדודו ובן דודו לאפוקי אחי האם ודוק. ועוד תמיהא לי טובא לפי מה שפירש הברטנורא בהרמב"ם דהאי וכל הראוי ליורשו מדברי ר"ע הוא ולא ממשנה ראשונה ופירש דכל הראוי ליורשו דהיינו קרובי האב אבל קרובי האם כגון אחי אמו שהזכרנו כשר לו שהרי אין אחי אמו

ראוי ליורשו אבל הוא ראוי לירש אחי אמו לפיכך הוא פסול להעיד לו עכ"ל. מהא דפריך הש"ס בסנהדרין דף כ"ח ע"ב ובעל אמו הוא ובנו וחתנו בנו היינו אחיו, ומשני ר' ירמיה לא נצרכה אלא לאחי האח ור"ח משני קתני אחיו מן האב קתני אחיו מן האם בין לשנויא דר"י בין לשינויא דר"ח הא אינם ראויים לירש זה את זה כלל אחיו מן האם אינו יורש אותו וכן הוא אינו יורש את אחיו מאמו וכ"ש אחי האח מן האם ואפ"ה קתני במשנתו של ר"ע שהמה פסולין זה לזה, ותמהני על בעל תוי"ט שלא נתעורר בזה: **והנראה** בכוונת הרמב"ם שפירש דוכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ולא ממשנה ראשונה הוא הוא דרש"י בסנהדרין דף כ"ח ע"ב פירש בד"ה ברייתא ר"י אפיק גיסו וחורגו הוו ח' אבות ובניהם וחתניהם. ואית דמוקמי להאי בן גיסו דקא מכשיר ר"י בבן שיש לו לגיסו מאשה אחרת כי היכי דלא ליפלוג ר"י אבעל אחות אמו כו' עד אחי האח מבעיא עכ"ל. והנה הרי"ף והרמב"ם מפרשים כאית דמוקמי שהביא רש"י והביא הרי"ף ראיה מהירושלמי שפירש כן בהדיא וכדי ליישב קושית רש"י הנ"ל ועוד קושיא שקשה לי לשיטתם של הרי"ף והרמב"ם מאי פריך הש"ס אלא מתניתין דקתני גיסו הוא ובנו וחתנו מני לא ר"י ולא ר"י הא מצי אתיא כתרווייהו ומתני' איירי בגיסו שיש לו בנים וחתנים מאותו אשה ור"י ור"י בברייתא איירו בגיסו שיש לו בנים מאשה אחרת לפי פירוש הרמב"ם דוכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ובזה יתישבו כל הקושיות הנ"ל דלפום דבעינן למימר דוכל הראוי ליורשו הוא ממשנת ר"ע תקשי מאי אתי לאתויי ומאי אתי למעוטי דא"א לומר דאתי למעוטי אחי האם כפירש"י וברטנורא משום דמנחיל ואינו נוחל הא תני אחיו מן האם דאינם ראויין לירש זה את זה כלל דפסול כ"ש אחי האם דמנחיל דיהא פסול וכמו שהקשיתי לעיל וע"כ צ"ל דוכל הראוי ליורשו אתי לאתויי בנים שיש להם מאשה אחרת הראויים ליורשו כגון בעל אחותו מן האב שיש לו בנים מאשה אחרת דפסולים לו משום דאף בנים מאשה אחרת ראויים לירש מעזבונו כיצד אם מת הוא בלא בנים ואין לו אח אחותו יורשת אותו ואם היה לבעל אחותו בן או בת מאחותו ומת בעל אחותו ואח"כ מתה אחותו בנים שהיו לבעל אחותו עם אחותו יורשים עזבונו ואם מתו גם בני אחותו שעה אחת אחר מיתת אחותו שהיא אמם בני בעל אחותו שיש לו מאשה אחרת יורשים עזבונו שבאים בכח בני אחותו שהמה לבני בעל אחותו שיש לו מאשה אחרת אחים מן האב ויורשים זה את זה נמצא שבנים שיש לבעל אחותו מאשה אחרת ראויין לירש עזבונו א"נ כשמתה אחותו שעה אחת אחר מיתתו ואח"כ מת בעל אחותו שעה אחת אחר מיתתה בנים שיש לו מאשה אחרת יורישים עזבונו ואע"פ שהבנים שיש לו מאשה אחרת אינם יורשין אותו אלא את אביהם או את אחיהם מאביהם אפ"ה ראוי

ליורשו מקרי כיון דעכ"פ יכולין לירש עזבונו וכמו שכתב בעל המאור בפ' זה בורר וז"ל אבל חמיו אפי' ר' יוסי מודה שאע"פ שחמיו אינו ראוי ליורשו הוא ראוי לירש את חמיו עכ"ל. הרי לפניך שקורא לחתנו ראוי לירש את חמיו אע"פ שחתנו אינו יורש את חמיו אלא את אשתו הוא יורש ומודה הוא זוכה שהרי אם מתה קודם לאביה או נתגרשה אינו יורש כלום א"ו כיון דעכ"פ יכול לירש עזבון חמיו מיקרי שפיר ראוי ליורשו. ותדע שכן דאל"כ אטו דודו ובן דודו ואחיו מן האב נמי נימא דאינם קרויין ראוי ליורשו שהרי אינו יורש אלא את אביו בקבר ע"י משמוש נחלה ולא אותו ודוק. ומה שחילק הרמב"ן בס' מלחמות בהשיגו על בעל המאור וז"ל שאף בקרובי עצמו כגון בן דודו אינו נקרא ראוי ליורשו מפני שאביו יורשו ואם מת אביו לאחר שזכה בירושה זו בנו יורשו שזה את אביו הוא יורש ולא את דודו אלא לפיכך נקרא ראוי ליורשו מפני שאם מת אביו ואח"כ מת דודו ירושה באה לו מידו לידו שהנחלה ממשמשת משא"כ בכל קרובי אישות עכ"ל. ובעניותי חילוק זה אינני מכיר דהא גם בקרובי אישות משכחת שתבא ירושה מידו לידו כגון חתנו שמתה אשתו שעה אחת אחר מיתת אביה ועדיין לא הגיע לידו עזבון חמיו בחיי אשתו אפ"ה החתן יורש עזבונו של חמיו והרי ירושה באה מיד חמיו ליד חתנו וכן תמצא בבנים שיש לבעל אחותו מן האב מאשה אחרת שיבא עזבונו מידו לידם על אופן זה וכן בגיסו בעל אחות אשתו מן האב תמצא שבניו שיש לו מאשה אחרת ראויים לירש את אשתו מידה לידם ואע"פ שאינם ראויים לירש אותו מ"מ כיון שראויים לירש את אשתו פסולים לאשתו ולו משום דכללא הוא בראשון בשני בעל כאשתו וכל הפסול לאשתו פסול לו ודוק, משא"כ בבעל אמו לא תמצא שבנים שיש לו מאשה אחרת ראויים לירש את עזבונו וכן בעל אחות אמו לא תמצא שבנים שיש לו מאשה אחרת ראויים לירש עזבונו ודוק. וזהו שבא ר"ע לרבות בוכל הראוי ליורשו דהיינו בעל אחותו מן האב ובעל אחות אביו מן האב וגיסו בעל אחות אשתו מן האב שאפי' בניהם וחתניהם שיש להם מאשה אחרת פסולים לו משום שראויין לירש עזבונו מידו לידם על אופן הנ"ל. ולהוציא בעל אמו ובעל אחות אמו ובעל אחות אביו מאמו ובעל אחותו מאמו שבניהם שיש להם מאשה אחרת כשרים לו מפני שאינם ראויים לירש עזבונו. ואע"פ שבניהם שיש להם מאותה אשה פסולים אע"פ שאינם ראויים ליורשו שאני הני דהמה קרובי עצמו שארי בשר ואע"פ שאינם ראויים ליורשו פסולים ולא בעינן תנאי דיהא ראויים ליורשו אלא בבנים שיש להם מאשה אחרת שאינם פסולים מחמת קרובי עצמו אלא משום קרוב מחמת קרוב ודוק היטב: **ובזה** יש ליישב כל הקושיות שיש להקשות על הרי"ף והרמב"ם, דהא דהקשה רש"י דתקשי לרב חסדא דאכשר באחי האח דהשתא

בן גיסו פסול משום אחי בן אחות אשתו אחי האח מבעיא. לפי מה שפירש הרמב"ם דהאי וכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע וכפי שפירשתי וביררתי, לק"מ דשאני אחי בן אחות אשתו דראוי לירש את אשתו כמו שפירשתי וביררתי לעיל ולכך פסול לאשתו ולו ואע"ג דאינו ראוי ליורשו הא כללא הוא בראשון בשני דבעל כאשתו וכל הפסול לאשתו פסול לו משא"כ אחי האח אין ראוי ליורשו דהא הוא עם בן בעל אמו שיש לו מאמו אחים מן האם ודוק היטב. וגם קושיתו הראשונה שהקשה רש"י דכל בניהם דמתני' מאותה אשה קאמר היינו דדייק הכי מדמקשה הש"ס בנו היינו אחיו ועיין בפירוש הגאון שהביאו האלפסי ובתשובת האלפסי הביאה בעל מלחמות, ג"כ לק"מ די"ל דסתמא דגמרא נמי ס"ל דהאי וכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע. וא"כ בעל אמו ובנו וחתנו ע"כ שיש לו מאותה אשה דהיינו אמו דאל"כ אמאי פסולין לו הא אינם ראויין ליורשו ור' ירמיה דמשני לא נצרכה אלא לאחי האח באמת צריך לפרש דוכל הראוי ליורשו הוא ממשנה ראשונה ולא תשלום משנת ר"ע. אמנם ר"ח דמשני יתורא דמקשי הש"ס בנו היינו אחיו דקתני אחיו מן האב ותני אחיו מן האם ומכשיר באחי האח צ"ל דלא ס"ל הכי אלא ס"ל דוכל הראוי ליורשו היא תשלום משנת ר"ע מדמוקי סתמא דתלמודא מתני' ר' יהודה ובריייתא ר' יוסי ובברייתא חשיב בעל אחות אמו דהיינו בן גיסו ועיין ברי"ף ובתוס' ד"ה גיסו לבדו וכ"ש חורגו וע"כ צריך לחלק דהא דמכשיר ר' יוסי בן גיסו היינו מאשה אחרת ועל זה תקשי קושית רש"י א"כ תנא דמתני' פוסל בגיסו ובנו וחתנו מאשה אחרת ותקשי על ר"ח דמכשיר באחי אח כנ"ל. ועל כרחך צריך ליישב דרב חסדא מפרש דוכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ולא קשה מידי כמו שפירשתי וביררתי לעיל ודוק: **וקושיתי** שהקשיתי דמאי פריך הש"ס אלא מתני' דקתני גיסו הוא ובנו וחתנו מני לא ר"י ולא ר"י הא מצי אתיא כתרווייהו ומתני' איירי מגיסו שיש לו בנים וחתנים מאותה אשה ור' יהודה ור' יוסי דברייתא איירי מגיסו שיש לו בנים מאשה אחרת, נמי לק"מ דסתמא דגמרא נקיט לעיקר דוכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ומרבה אפי' בנים שיש להם מאשה אחרת מפני שראויים ליורשו. זהו מה שנ"ל ברור בכוונת הרמב"ם שפירש דוכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ולא ממשנה ראשונה ובחידושים שלי הארכתי ליישב כל מה שיש לדקדק על שיטת הרי"ף והרמב"ם בדברים ברורים ואמנם די בזה מה שצריך לענייננו: **והואיל** וזכינו לדין דהאי וכל הראוי ליורשו הוא תשלום משנת ר"ע ולא ממשנה ראשונה ובמשנה הראשונה לא תני אלא דודו ובן דודו ולא קתני דודיו ובני דודיו לאגמורן דדודו אחי האם נמי פסול, א"כ למשנה הראשונה אינם פסולין אלא קרובי האב ולא האם. כמ"ש בעל תוי"ט ע"פ עיונו

בנמוק"י. וע"ז הוקשה למשנה הראשונה דמכשיר קרובי האם אבות אבות דכ"ר בלשון רבים למה ליה וע"כ צ"ל למשנה הראשונה דלא משמע להו לדרוש מדכתב רחמנא אבות לשון רבים על אחי האב אלא אבות אבות דעלמא משמע ולאגמורין הא גופא דאב פסול לבן ובן פסול לאב דאין ללמוד מדפסל אב לבן שיהא פסול בן לאב דפסולי עדות מחמת קורבה גזירת הכתוב הוא בלא טעמא ועיין בס' תורת חיים מ"ש על יומתו יומתו תרי זימני ועל זה קשה א"כ כיון דאבות אבות דעלמא במשמע א"כ מנ"ל דבנים להדדי ואחים להדדי פסולים דלמא גם בנים בנים דעלמא, וא"ל דבנים ע"כ לדרשא אתי דאל"כ תקשי ובנים לא יומתו על אבות למה לי לכתוב דהם לא יומתו על אבות כדדייק רבא הכי ע"ש, דאכתי תקשי א"כ בנים ואחים לעלמא מנ"ל דפסילי דהשתא איצטריך ובנים לאגמורין לבנים להדדי דבלאו הכי הו"א בנים בנים דעלמא. ועוד דאי דרש בנים ה"ל נמי למידרש אבות דמדהאי לדרשא האי נמי לדרשא כדאיתא בהשוכר את הפועלים גבי רך וטוב. ומשום קושיא זו יצא להרמב"ם דבא בזה פירוש מקובל ממרע"ה דדודו ובן דודו פסולין בין זה על זה בין לעלמא והא דנקט קרא אבות היינו דלקח האחד שבקרובים וגדול האהבה למשל כמ"ש הרמב"ם במצות ל"ת רפ"ז. והא דדריש הש"ס אבות לשון רבים דקאי על אחי האב וגם הא דקאמר הש"ס אשכחן אבות לבנים בנים לאבות מנ"ל וכו' אשכחן בנים להדדי בנים לעלמא מנ"ל וכו' י"ל דהוא הוא שכתב הרמב"ם בתחילת שורש זה וז"ל ושיש שם פירושים מקובלין ממשה רבינו ע"ה אין מחלוקת בהם וכו' או היקש יורה עליו וכו' עכ"ל. והיינו שכתב במצות ל"ת רפ"ז דלקח האחד שבקרובים וגדול האהבה למשל משום דמשמעות אבות דעלמא והא דידעינן קרובי האב הוא מפירוש המקובל שקבלנו בפירוש מפי משה רבינו עכ"ל. והנה לפ"ז דבא בפירוש מקובל ממשה רבינו דקרובי האב פסולין ולא בא בפירוש דקרובי האם נמי פסולין דאי בא בפירוש דקרובי האם נמי פסולין לא היה משנה הראשונה חולקת על זה דכל שבא בפירוש מקובל מפי משה אין מחלוקת בהם כמ"ש הרמב"ם בתחילת שורש זה הנ"ל. ש"מ דקרובי האם כשרים מן התורה דאל"כ למה פירש משה קרובי האב והניח קרובי האם וע"כ הני דרשות דאבות אבות תרי זימני אינם אלא אסמכתא בעלמא ודוק היטב. ולפ"ז נתישבו כל הקושיות שהקשו בתשובה שהביאה בעל ש"ג הנ"ל. דמה שהקשו למה עשה הרמב"ם עדות קרובי האב דאורייתא וקרובי האם דרבנן דהא קרובי האב נמי נפקי מדרשת חכמים לק"מ דהא בירורי דיצא לו להרמב"ם מכח משנה הראשונה דבא בפירוש מקובל דקרובי האב פסולין כמו שהארכתי, גם מה שהקשו דלא יהא קרובי האב פסולין מן התורה לזכות אלא לחוב שהרי לא יומתו כתיב ולזכות לא למדו אלא

מלא יומתו תרי זימני ומה הפרש יש בין יומתו יומתו תרי זמני ובין מדרש אבות אבות תרי זימני נמי לק"מ דאבות לשון רבים תרי זמני הכרחתי לעיל דאינם אלא אסמכתא בעלמא ופשטא דקרא אבות אבות דעלמא משא"כ יומתו יומתו תרי זמני דרשה גמורה היא דיומתו תנינא מיותר לגמרי ודוק. גם מה שהקשו שהרי פשט הכתוב אינו אלא שלא ימותו אבות בחטא בנים ובנים בחטא אבות כמ"ש בדברי הימים. לענ"ד י"ל דבלאו זה נכללים שניהם אחד בפשט הכתוב ואחד שבא בפירוש מקובל שלאו זה כולל נמי קרובי האב והוה לאו שבכללות שכולל פירושים רבים ובפי"ג מהל' עדות כתב הרמב"ם וז"ל ומפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות בעדות בנים, הרי שלא כתב מפי השמועה שלא יומתו אבות בעדות בנים אלא כתב בכלל לאו זה ש"מ שלאו זה כולל נמי דבר אחר וג"כ הא דלא יומתו בעדות בנים נמי בכלל לאו זה והוא כמ"ש ודוק: **ומעתה** מה שרוצה בעל ספר סדר אליהו רבא וזוטא להכריח מדכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' אישות המקדש בפסולי עדות של תורה אינה מקודשת בפסולי עדות של ד"ס אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש בכשרים וכו', ולא חילק בין פסולי עדות דרבנן שהמה מתקנת חכמים ובין קרובי האם שבא מדרשת חכמים ש"מ דס"ל להרמב"ם דכל דבר שנלמד בי"ג מדות ובריבוי חוץ מג"ש דיש לו דין דרבנן ממש כתקנותיהם וגזירותיהם. לענ"ד נפל בבירא כי שאני דרשא דאבות אבות תרי זמני דמוכרח מכל מה שהארכתי לעיל דאינם אלא אסמכתא בעלמא אבל שאר דרשות חכמים בודאי גם להרמב"ם ס"ל דיש להם דין תורה ממש אלא שאין ראוי למנותם בתרי"ג מצות וכמו שהאיר עינינו בעל זוהר הרקיע: **ועוד** נ"ל ליישב הא דהקשו מדברי הימים דמשמע דפשטא דקרא דלא יומתו אבות על בנים שלא נהרוג אבות בעון בנים ובנים בעון אבות. ועוד הקשה בעל מגילת אסתר מיבמות דף ע"ט דפריך סתמא דגמ' על דוד שמסר בני שאול להריגה על עון אביהם והא כתיב לא יומתו אבות על בנים שנראה מכאן שפשט הכתוב הוא כמשמעו דאפי' אם נאמר דאין בפשט הכתוב אלא כמו שבא בקבלה מפי משה דלא יומתו בעדות בנים נמי לק"מ דאורחא דתלמודא בהכי דמייתי לא יומתו אבות על בנים משום דאי לאו דכתיב איש בחטאו יומתו ואי לאו הקבלה מפי משה הוה מוקמינן קרא דלא יומתו אבות על בנים כמשמעו ועיין בתוס' במס' סוכה (דף ל' ע"א) ד"ה כי יקריב מכם וכו' דמייתו התם תוס' הרבה שנוהג הש"ס כן ודוק. וי"ל דגם אורחא דקרא כן ונהג קרא דדברי הימים כאורחא דתלמודא ודוק: **ולשלמות** החיבור של רבינו הרמב"ם שפר קדמי להחויא מקום מוצאו שהוציאו הרמב"ם ז"ל מה שכתב בתשובה הביאה הרמב"ן שאפי' דבר שהוא בקבלה מפי משה הלכה למשה בסיני מד"ס קרינן ולא דבר תורה והוא אחר

שאבאר מ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' ביאת מקדש הל' י"ג וי"ד ובהל' טומאת מת פרק ה' ואחר שאבאר לשון הר"ב כ"מ. וז"ל הרמב"ם בפ"ג מהל' ב"מ הלכה י"ג ואי זהו טמא שחייב כרת על המקדש כל שנטמא בטומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה שכבר נתפרש בנזירות או שיגע באדם או בכלים שנטמאו באותן הטומאות שהנזיר מגלח עליהם שהרי הוא שני לראשון שנגע במת או שנגע בשאר אבות הטומאה של תורה שיתפרשו במקומן. ובהלכה י"ד כתב וז"ל כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת מקדש ואפי' אחר שטבל עד שיעריב שמשו. וז"ל הראב"ד בהלכה י"ג או שיגע באדם או בכלים שנטמאו באותן הטומאות שהנזיר מגלח עליהן וכו' אמר אברהם שבוש הוא זה שאין הנזיר מגלח על מגע כלים שנגעו במת ואפי' על חרב וכן אינו חייב על מגען על ביאת מקדש. וז"ל הראב"ד בהלכה י"ד זה הכלל כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת מקדש א"א דבריו סותרים זה את זה, ועיין בכ"מ ביאור השגתו. וז"ל הרב בעל כ"מ ומ"ש או שיגע באדם או בכלים שנטמאו באותן טומאות שהנזיר מגלח עליהן וכו' כתב הראב"ד שיבוש הוא זה שאין הנזיר מגלח על מגע כלים שנגעו במת ואפי' על חרב וכן אינו חייב על מגען על ביאת מקדש עכ"ל. ואני אומר פשטן של דברים כדברי הראב"ד דתנן במס' נזיר פרק כה"ג שאין הנזיר מגלח על כלים שנוגעין במת ותנן נמי כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבים על ביאת מקדש ומאחר שאין הנזיר מגלח על כלים הנוגעים במת אין חייבים על ביאת מקדש. אבל רבינו מפרש דהא דתנן כל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין על ביאת מקדש לא לענין הנוגעים במת איתניא אלא לענין טומאה הפורשת מן המת כגון רביעית דם ורבע עצמות אבל כלים הנוגעין במת אף על פי שאין הנזיר מגלח עליהם חייבין עליהם על ביאת מקדש מדגרסינן בירושלמי נזיר פרק כה"ג וכו' עכ"ל בעל כ"מ. וטרם תדע מקום מוצאו של הרמב"ם הנ"ל אעתיק לשון הירושלמי בפ" כה"ג עם הר"ש הנ"ל ואדקדק מה שיש לדקדק על פירושו ואחר אעתיק לשון בעל כ"מ בפירוש הירושלמי הנ"ל לשיטת הרמב"ם ואדקדק על פירושו מה שיש לדקדק עליו ואבארנו ואסיר מפרושו כל יתידות הדרכים וממוצא הדברים יתברר לך מקום מוצאו של הרמב"ם הנ"ל. וז"ל הירושלמי במס' נזיר פרק כהן גדול הביאו הר"ש בפי' המשניות ריש מס' אהלות מתני' ב' תמן תנינן שנים טמאים במת אחד טמא טומאת שבעה ואחד טומאת ערב. ג' טמאים במת שנים טמאים טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב. ד' טמאים במת ג' טמאים טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב. כיצד שנים בני אדם הנוגעים במת טמא טומאת שבעה ואדם הנוגע בו טמא טומאת ערב. כיצד ג' כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמא טומאת

שבעה השלישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. כיצד ארבעה כלים הנוגעין במת ואדם בכלים וכלים באדם טמא טומאת שבעה הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. ר' יוחנן בשם ר' ינאי וכולהון תורה הם אצל תרומה אבל על ביאת המקדש אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון מה טעם ואיש אשר יטמא ולא יתחטא הטעון חטוי חייב על ביאת מקדש ושאינו טעון חיטוי אינו חייב על ביאת המקדש התיבון הרי אדם הנוגע בכלים הנוגעים במת טעון חיטוי והוא שני א"ר אבין ב"ח בטומאת איש באיש ולא בטומאת איש בכלים וכו' עד אר"י בר בון משום ר' יוחנן לטומאות הפורשות מן המת כו' חצי לוג דם וחצי קב עצמות שהנזיר מגלח עליהם לוקין עליהם עכ"ל הירושלמי. וזה לשון פירושו של הר"ש על הירושלמי הנ"ל. וזה פירושו (ר"ל של הירושלמי) על הראשון אדם שנוגע במת או כלים שנגעו במת והכניסן למקדש ומשום מכניס כלים נקט לשון על דהמכניס כלי טמא למקדש כדאיתא שני שנגע בראשון. מה טעם כלומר ולמה הוא פטור אם נכנס למקדש, וכן המכניסן למקדש למה אינו חייב ודריש לה מקרא דאיש אשר יטמא ולא יתחטא דלא מיחייב אלא הטעון חיטוי, (ונ"ל דהר"ש גריס בדברי ר' יוחנן בשם ר' ינאי אבל על ביאת מקדש אינו חייב אלא על הראשון שני שנוגע בראשון מה טעם ולא כמו שהיא גירסא לפנינו ודוק), ופריך מאדם הנוגע בכלים הנוגעים במת דטמא טומאה חמורה ובעי הזאה וכו' עד והדר מסיק מתניתא מסייעא לתניי קדמייא דהיינו לר' יוחנן בשם ר' ינאי ור"י ור"י גופיה דוחה סייעתא זו וכולה פשוטה עד סוף, עכ"ל פירוש הר"ש: **והנה** יש לקיים פסקו של הרמב"ם שפסק דנוגע באדם או בכלים שנגעו במת דחייב כרת על ביאת מקדש אפי' לפי פירושו של הר"ש בירושלמי די"ל דיש לפסוק כן מדאתותב ר' אילא שרצה לחלק בין נוגע באדם שנגע במת לאדם שנגע בכלים שנגעו במת מהא דכלי שחציו מן החלמא הא כולו מן החלמא חייב וזה ר"ל הא דכלי שחציו מן החלמא הוי ג"כ תיובתא לר"י בשם ר" ינאי לפירוש הר"ש דר' יוחנן אינו מחייב אלא אדם הנוגע במת או כלי שנגע במת. אבל אדם שנגע בין באדם בין בכלי שנגע במת פטור והלא מן כלי שחציו מן החלמא משמע שאדם הנוגע בכלי שנגע במת חייב על ביאת מקדש כדמסיק בירושלמי ומי הוא חייב לא האדם הנוגע בו ומסיק דא"א לומר כדבעי לשנויי דחייב דקתני היינו אדם הזורקו למקדש דאי כשזרקו למקדש וכי על זה שנינו על רחיצת גופו ענוש כרת ועל בגדים בארבעים א"ו בנוגע איירי כמו שפירש הר"ש וסייעתא דבעי הש"ס ירושלמי לאתויי לר' יוחנן בשם ר' ינאי דחה ר' יוחנן בעצמו ודוק: **אמנם** נראה בעליל דהרמב"ם אינו מפרש הירושלמי הנ"ל כר"ש אלא מפרש כמו שפירש הרב בעל כ"מ וכפי הגירסא שלפנינו מדסיים הרמב"ם בפ"ג מהל' ביאת מקדש הלכה

י"ג או שיגע באדם או בכלים שנטמאו באותן הטומאות שהנזיר מגלח עליהן שהרי הוא שני לראשון שנגע במת ואי פסק על פי פירושו של הר"ש בהירושלמי וכמו שכתבתי תקשי למה תלי ויהיב טעמא שהרי הוא שני לראשון שנגע במת הא שום אחד מהנך אמוראי דירושלמי לא תלה במפני שהוא שני שנגע בראשון. אמנם לפירוש של הרב בעל כסף משנה שאעתיק לשונו קמן ניחא שהן הן הדברים של ר' יוחנן בשם ר' ינאי דקאמר אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון ודוק. גם קשיא לי לפי פירושו של הר"ש למה אמר ר' זריקא בשם רב המנונא תני תניי תמן פליג על ר' אילא כלי שחציו מן החלמא וכו' ולא קאמר נמי דפליג על ר' יוחנן בשם ר' ינאי לפי מה שפירש הר"ש דלר"י אדם הנוגע בין באדם בין בכלים שנגעו במת אינו חייב על ביאת מקדש הא מהא דכלי שחציו מן החלמא הוה נמי תיובתא לר' יוחנן כמ"ש לעיל ודוק וזוהי הקושיא בעצמה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם בהלכה י"ד וכתב דבריו סותרין זה את זה ע"ש ודוק. ותו קשיא לי לפירוש הר"ש תקשי על ר"י בשם ר"י ממתני' ד' דפ' י"א ממס" פרה דתני כל הטעון ביאת מים מן התורה אסור על ביאת מקדש וחכמים אומרים וכו' ואם בא אל המקדש בין לפני ביאתו ר"ל ביאת מים בין לאחר ביאתו חייב הרי שמחייבין על ביאת מקדש כל אותן הטעונין ביאת מים מן התורה בין לפני ביאתן בין לאחר ביאתן ולא ראשון שנגע במת לבד ותקשי על ר' יוחנן לפירוש הר"ש ודוק. דבשלמא על ר' אילא לפירוש הר"ש ל"ק ממתני' דכל הטעון ביאת מים מדברי תורה חייב על ביאת מקדש אע"ג דפטר ר' אילא אדם שנגע בכלי שנגע במת על ביאת מקדש והוא טעון ביאת מים מדברי תורה. דיש ליישב דהא דתני כל הטעון ביאת מים מדברי תורה חייב על ביאת מקדש היינו בטומאת איש באיש וה"ק כל הטעון ביאת מים מד"ת בטומאת איש באיש חייב על ביאת מקדש משא"כ לר' יוחנן לפירוש הר"ש קשיא: **ומיהו** קושיא זו יש ליישב די"ל דהא דקאמרי חכמים דכל הטעונים ביאת מים מד"ת חייבין בין לפני ביאתן במים בין לאחר ביאתן על ביאת מקדש היינו חייבים מלקות קאמרי ולא כרת די"ל דלא מחייבי כרת אלא על הראשון שנגע במת והיינו דקאמר בסוף הסוגיא דירושלמי שהביא הר"ש והעתקתיו לעיל אמר ר' ירמיה הוינן סברין מימר מה פליגין לקרבן אבל למלקות לוקין אפי' על הג' ועל הד'. דר' ירמיה אתי לתרוצי מתני' דפרה דקתני כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב על ביאת מקדש אליבא הנך אמוראי דירושלמי דלא מחייבי כרת אלא על הראשון שנגע במת והוא ר' יוחנן בשם ר' ינאי או שני שנגע בראשון והוא ר' אילא לפירוש הר"ש דלא תקשי עלייהו דתני מתני' כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש ואינהו לא מחייבי אלא ראשון בלבד לר"י ולר' אילא שני שנגע בראשון בלבד

ולכך קאמר סברין מימר מה פליגין לקרבן אבל למלקות לוקין על הג' ועל הד' וא"כ מתני' דפרה דקתני כל הטעון ביאת מים חייב על ביאת מקדש. י"ל דהיינו חייב מלקות ולא כרת דכרת אינו חייב אלא על הראשון שנגע במת או על השני שנגע בראשון למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ולפ"ז י"ל הא דמצאה קפידא לנוח על הא דדחי ר' יוחנן בעצמו סייעתא דמייתי הש"ס לסברתו מהא דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבים על ביאת מקדש וכו', וי"ל מה ראה ר' יוחנן לדחות הסייעתא שמביאין לסברתו. אמנם לפי הנ"ל ניחא משום דקשה על סברת ר"י דאינו מחייב כרת על ביאת מקדש אלא ראשון שנגע במת לבד לפי גירסת ופירוש הר"ש ממתני' דפרה דתני' כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש וע"כ צריך ר' יוחנן ליישב דחייב דקתני חייב מלקות כסברת ר' ירמיה דמחייב מלקות אפי' על הג' ואפי' על הד'. אך על זה תקשי מהא דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש וכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש כדפריך הכא ר' יוסי ציידניי' קומי ר' ירמיה ופליג על ר' ירמיה עיין בסוף הסוגיא דירושלמי הנ"ל שהעתקתי ולכך משני ר' יוחנן לטומאות הפורשות מן המת נצרכה וכמו דמשני התם בסוף הסוגיא ר' יוסי בר בון בשם ר' יוחנן על קושית ר' יוסי ציידניי' הנ"ל ושפיר י"ל דחייב מלקות אפי' על הג' ואפי' על הד' ולא תקשי מידי על ר' יוחנן בשם ר" ינאי ממתני' דפרה דכל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש דיש לומר דחייב מלקות קאמר ומפני שר' יוחנן בעל הקורה נכנס בעובי הקורה להסיר מעליו הקושיא ממתני' דפרה דכל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש. ואוקמה הא דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליו חייב על ביאת מקדש וכו' בטומאות הפורשות מן המת וכנ"ל ודוק היטב: **וז"ל** הרב בעל כ"מ בפירוש הירושלמי הנ"ל לשיטת הרמב"ם מדגרסינן בירושלמי פרק כהן גדול תמן תנינן וכו' עד מילתיה דר' אבין בר חייא אינו חייב אלא על הראשון בלבד. מאחר שאילו אדם באדם אינו חייב אלא על הראשון בלבד וה"פ דלגבי ביאת מקדש אינו חייב אלא על השני שנגע בראשון דהיינו הנוגע במי שנגע במת אבל השלישי שנגע בשני דהיינו הנוגע במי שנגע בנוגע במת פטור ויהיב טעמא משום דכתיב ואיש אשר יטמא ולא יתחטא וכו' וכיון דאדם הנוגע באדם שנגע במת אינו טעון חיטוי שהרי אינו טמא אלא טומאת ערב הנוגע בו אינו חייב על ביאת מקדש. ולפ"ז ה"פ דקרא ואיש אשר יטמא במי שטעון חיטוי ולא יתחטא ונכרתה אבל אם יטמא במי שאינו טעון חיטוי לא התיבון הרי אדם הנוגע בכלים הנוגעים במת טעון חיטוי שהרי הוא טמא טומאת שבעה. ולפ"ז יהיה אדם הנוגע בו חייב על ביאת מקדש אע"פ שהוא שלישי בשני והיאך אמרת שאינו חייב אלא שני שנגע

בראשון ושני ר' אבין בר חייא אמר בטומאת איש באיש ולא בטומאת איש בכלים. ולפי שאלו דברים סתומים בלי טעם דמשמע דאתי לפלוגי בין טומאת איש באיש בין טומאת אדם בכלים וקשה שזה סותר מאמר ר' יוחנן שאמר סתם אינו חייב אלא על השני שנגע בראשון וכללא הוא אף לטומאת איש בכלים לכך הוצרך לפרש דבריו ואמר מילתא דר' אבין וכו' כלומר לאו כדקא ס"ד דמפליג בינייהו דלעולם אינו חייב אלא הנוגע בראשון ולא הנוגע בשני אפי' נוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת וטעמא משום דלית לן לפלוגי בינייהו וכיון דאדם הנוגע באדם שנגע במת אין הנוגע בו חייב על ביאת המקדש מפני שנגע במי שאינו בר חיטוי כן האדם הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת אע"פ שנגע במי שהוא בר חיטוי פטור על ביאת מקדש כיון שהוא שלישי בשני ואין לנו לחייב אלא שני בראשון בלבד, ומשום דקשה דטפי הוה עדיף למתלי כולה מילתא במי שטעון חיטוי דאידכר בקרא ולא למתלי בשני שנגע בראשון דלא אידכר בקרא, לכך הקדים ר' יוחנן ואמר כולהון תורה הם כלומר דברי קבלה הם וקאי גם למאי דאמר אבל על ביאת מקדש אינו חייב אלא על שני שנגע בראשון. וזהו שכתב רבינו שדברים אלו הלכה מפי הקבלה. ואע"פ שר"ש בפ"ק דאהלות מפרש ירושלמי זה בדעת אחרת, לדעת רבינו צריך לפרשו כמו שפירשתי ונתבארו דבריו. ואע"ג דבתר הכי קאמר בירושלמי אמר ר" אילא הוא עצמו שנגע במת חייב כלומר אבל הנוגע במי שנגע במת פטור כבר הביאו שם ברייתא החולקת עם ר' אילא וכיון דתני' כוותיה דר' יוחנן הכי נקטינן. ודע דבתר הכי מייתי בירושלמי לסיועי לר' יוחנן מדתנן כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבים עליה על ביאת מקדש וכו' ראשון שהנזיר מגלח עליו חייבים עליו על ביאת מקדש שני שאין הנזיר מגלח עליו אין חייבין עליו על ביאת מקדש, וה"פ לדעת רבינו ראשון דהיינו הנוגע במת שהנזיר אם נגע במת מגלח עליו חייבין עליו על ביאת מקדש כלומר הנוגע באותו ראשון ונכנס למקדש חייב, שני דהיינו הנוגע במי שנגע במת שאם הנזיר נגע במי שנגע במת אינו מגלח עליו אין חייבים עליו על ביאת מקדש כלומר הנוגע באותו שני ונכנס למקדש פטור עכ"ל בעל כ"מ: **והנה** לפי פירוש בעל כ"מ נתישבה קושיתי שהקשיתי לשיטת הרב רבינו שמשון הנ"ל. דלפירוש הרב בעל כ"מ אין מהא דכלי שחציו מן החלמא וכו' שום קושיא לר' יוחנן בשם ר' ינאי דרבי יוחנן ס"ל דשני שנגע בראשון שנגע במת חייב בין שהראשון שנגע במת אדם בין כלים שני הנוגע בו חייב כרת על ביאת מקדש ולא קשיא מהא דכלי שחציו מן החלמא אלא לר' אילא בין אם נפרש הא דר' אילא כמו שמפרש הרב בעל כ"מ בין אם נפרש הא דר' אילא כמו שמפרש הר"ש וכמו שאכתוב לקמן דנ"ל עיקר בפירוש הא דר' אילא לשיטת הרמב"ם

כפירוש הר"ש. וגם קושיא השניה שהקשיתי מהא דמס' פרה דתני כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב על ביאת מקדש נתישבה שיטת ר' יוחנן לפירוש הרב בעל כ"מ כמו שיתבאר לקמן ולפום שאכתוב שהעיקר בפירוש הא דר' אילא כשיטת הר"ש יתישב גם לשיטת ר' אילא והתבוננת על מקומו: **אמנם** מה שפירש הרב בעל כ"מ בהא דר' אילא הוא עצמו שנגע במת חייב כלומר אבל הנוגע במי שנגע במת פטור לא זכיתי לירד לסוף דעתו כי בעניותי פירושו תמוה דהרי ע"כ צ"ל דר' אילא ס"ל נמי דהזורק כלי שנגע במת חייב כדמשני ר' פנחס קומי ר' יוסי על הקושיא שהקשו לר' אילא מהא דכלי שחציו מן החלמא תיפתר בשזרקו וכיון שכן דר' אילא מחייב על הראשון בין אדם בין כלים א"כ מאי האי דקאמר הש"ס ירושלמי התם אמר ר"א בר יוסי קומי ר' יוסי אוף אנן תנינן הדא מסייעא להדין תנייא קדמייא ופירשו הר"ש ובעל כ"מ לר' יוחנן בשם ר' ינאי מהא דתנן ר"א אומר משום ר' יהושע כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין על ביאת מקדש מאי סייעתא לתנייא קדמייא דהיינו לר' יוחנן אדרבא לר' אילא איכא סייעתא טפי דפשטא דמתני' דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש משמע כר' אילא דאינו חייב אלא על הראשון דלר' יוחנן צריך לדחוק בפירושה כמו שפירש בעל כ"מ ולר' אילא ניחא בפשיטות טפי לפירושו של בעל כ"מ בהא דר' אילא וכמו שפירש הר"ש סייעתא זו לר' יוחנן לפי פירושו בדר' יוחנן ואף אם נימא דלפי המסקנא אינו חייב על זריקת כלי שנגע במת כרת כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' ביאת מקדש הלכה ט"ז וז"ל. אבל הזורק כלים טמאים למקדש אפילו היו כלים שנגעו במת פטור מן הכרת אבל חייב מלקות וכו' עכ"ל. אכתי מתניתין דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש מיתפרשא בפשטא לשיטת בעל כ"מ בדר' אילא דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש כרת על טומאת גופו ועל טומאת בגדיו מלקות ודוק דהא גם ר' יוחנן מודה דעל זריקת כלים אפי' שנגעו במת אינו חייב אלא מלקות ולא כרת כמ"ש הרמב"ם הנ"ל וצ"ע. לכן נ"ל בפירוש הא דר' יוחנן בשם ר' ינאי כפירושו של הרב בעל כ"מ ובפירוש הא דר' אילא כפירושו של הרב רבינו שמשון וה"פ הוא עצמו שנגע במת חייב כלומר חייב אדם הנוגע בו אבל כלים הנוגעין במת פטור אדם הנוגע בהן ופליגא דר' יוחנן, דר' יוחנן לא חילק בכל שני שנגע בראשון שנגע במת דחייב ור' אילא מחלק דשני שנגע באדם שנגע במת חייב ושני שנגע בכלים שנגעו במת פטור. והנני מפרש הא דמסיק ר' אילא הוא והוא שלישי כדר' אבין בטומאת איש באיש אדם חייב על טומאת מקדש, דה"פ אע"ג דס"ל לר' אילא דאדם שנגע בכלים שנגעו במת

פטור אפ"ה אם נגע אדם באדם שנגע בכלים שנגעו במת השלישי חייב על ביאת מקדש כדר' אבין בטומאת איש באיש אדם חייב, ר"ל כיון דטומאת אדם שהוא שלישי מכח טומאת איש דבעי חיטוי קאתי. ואל תתמה דאדם שני שנגע בכלים שנגעו במת יהיה פטור על ביאת מקדש ואדם שהוא שלישי שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת יהיה חייב דהרי הר"ש פירש וז"ל ופריך כלים ואדם וכלים דליחייב אכלים שניים אם הכניסם למקדש דמכח איש קאתו עכ"ל. ומאי קושיא השתא אדם עצמו שנגע בכלים פטור לר' אילא כמו שפירש הר"ש על הא דאמר ר' אילא הוא עצמו חייב כלומר חייב אדם הנוגע בו אבל כלים הנוגעים במת פטור אדם הנוגע בהן כלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת ליחייב בתמיה. אלא ע"כ צ"ל דס"ל להמקשה לפירוש הר"ש דאע"ג דאדם הנוגע בכלים שנגעו במת פטור דלאו מכח טומאת איש קאתי כלים הנוגעים באדם שנגע בכלים ליחייב דמכח טומאת איש קאתי דגזירת הכתוב הוא דאינו חייב על ביאת מקדש אלא בטומאה הבאה מכח טומאת איש ודוק. כן אני מפרש באמת סברת ר' אילא דס"ל דאע"ג דאדם הנוגע בכלים שנגעו במת פטור על ביאת מקדש דלא אתי מכח טומאת איש אדם הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת חייב דאדם שהוא שלישי מכח טומאת איש הטעון חיטוי קאתי וכמו שפירש הר"ש סברת המקשה. וע"ז פריך כיון דס"ל לר' אילא דאע"ג דאדם הנוגע בכלים שנגעו במת פטור אדם הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת חייב משום דהשלישי מכח טומאת איש קאתי כלים ואדם וכלים אכלים שניים נמי ליחייב דמכח טומאת איש קאתו, ועל זה משני בטומאת איש באיש ולא בטומאת אדם וכלים, ר"ל דגזירות הכתוב דוקא טומאת איש באיש דאינו חייב כרת על ביאת מקדש אלא איש שנטמא באיש ולא אדם שנטמא בכלים ולא כלים שנטמאו באדם טמא מת, והא דמחייב ר' אילא על כלים ראשונים שנגעו במת כדבעי לשנויי על קושיא דכלי שחציו מן החלמא תיפתר בשזרקו, י"ל דשאני כלים שנגעו במת עצמו משא"כ הנוגע בטמא מת אינו חייב על ביאת מקדש כרת אלא על טומאת איש הבאה מכח איש כדדריש ואיש אשר יטמא ודוק היטב. והשתא מייתי שפיר סייעתא לר' יוחנן בשם ר' ינאי לפירוש הרב בעל כ"מ מהא דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש וכמו שפירש בעל כ"מ משא"כ לר' אילא קשיא דאפי' אם נפרש הא דכל טומאה שהנזיר מגלח עליה כמו שפירש הרב בעל כ"מ, אכתי תקשי לר' אילא דהוא מחייב אדם שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת והלא נזיר הנוגע במי שנגע במת אינו מגלח הדין נותן שאדם הנוגע באותו שני ונכנס למקדש שיהא פטור וכמו שפירש הרב בעל כסף משנה. ודוק היטב כי הוא ברור: **ולשיטה** זו ר"ל לשיטת הרב בעל כ"מ ולפי מה שפירשתי בדר'

אילא כשיטת הרב רבינו שמשון נתישבה הקושיא שהקשיתי מהא דפרה כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש בין לשיטת ר' יוחנן בין לשיטת ר' אילא, והוא דהרמב"ם כתב בפ"ה מהל' טומאת מת וז"ל נמצאת אומר אדם שנגע במת ואדם באדם אחר הראשון טמא טומאת שבעה והשני טמא טומאת ערב. כלים הנוגעים במת וכלים בכלים שניהם טמאים טומאת שבעה. השלישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. כלים הנוגעים במת ואדם בכלים וכלים באדם שלשתן טמאים טומאת שבעה. הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב. בד"א לענין תרומה וקדשים אבל ליחייב כרת על ביאת מקדש או על אכילת קדשים אינו חייב אלא על השנים בלבד הראשון שנגעו במת השני שנגע בו כדין תורה שנאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא. אבל הנוגע בכלים שנגע באדם או הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת פטור כמו שבארנו בהלכות ביאת מקדש שהדברים הללו אע"פ שהם דברי קבלה אינן דין תורה שהרי לא נתפרשה בתורה אלא זה שנטמא במת שהוא אב הטומאה והשני הנוגע בו שהוא ראשון בין אדם בין כלים עכ"ל. והשתא לר' יוחנן דמחייב על השני שנגע בראשון שנגע במת ה"פ במתני' דפרה כל הטעון ביאת מים מד"ת ר"ל מד"ת המפורשת בתורה ממש דהיינו הראשון שנגע במת והשני שנגע בו כדכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, אבל הנוגע בכלים שנגעו באדם שנגע במת או הנוגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת הרי זה פטור על ביאת מקדש שהדברים הללו הלכה מפי הקבלה ומאחר שאינם מפורשים בתורה אינם בכלל כל הטעון ביאת מים מד"ת ודו"ק: **וכן** כתב הרב בעל כ"מ בישוב דברי הרמב"ם ממה שהשיגו הראב"ד בהלכה י"ד על מה שכתב הרמב"ם כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת מקדש וכתב הוא ז"ל ר"ל הראב"ד דבריו סותרים זה את זה עיין שם. וגם על ר' אילא ל"ק ואפי' למה שפירשתי דר' אילא מחייב באדם שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת שהוא שלישי, דר' אילא הכי מפרש כל הטעון ביאת מים מן התורה בטומאת איש באיש חייב כרת וקורא טעון ביאת מים מן התורה אפי' לשלישי דהיינו אדם שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת מטעם שאכתוב לקמן ואפרש במה מחולקים ר' יוחנן ור' אילא בקריאה לשלישי דהיינו אדם שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת דר' אילא קרי ליה מד"ת ור' יוחנן לא קרי ליה מד"ת אלא מד"ס, עיין שם ודוק: **וכיון** שכן נתברר מקום מוצא מה שהרמב"ם אינו קורא אפי' להלכה למשה מסיני אלא ד"ס ולא ד"ת והיינו ממה שפסק ר' יוחנן בשם ר' ינאי דאינו חייב על ביאת מקדש אלא שני שנגע בראשון שנגע במת בלבד והוקשה לו ממתני' דפרה דתני כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש וע"כ הוכרח לפרש דאינו קורא התנא טעון ביאת מים

מד"ת אלא מה שמפורש בתורה ממש ולא מה שהוא הלכה מפי הקבלה הלל"מ ודוק. ולא ניחא ליה להרמב"ם לתרוצי הא דכל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש דחייב מלקות קאמר כמ"ש לעיל לשיטת הר"ש, משום דחייב על ביאת מקדש סתמא קתני ומשמע ככל חייב על ביאת מקדש דנקט בכל הש"ס דהוא כרת וחטאת, והראיה דהרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות ביאת מקדש הלכה ט"ז אבל הזורק כלים טמאין למקדש אפי' היו כלים שנגעו במת פטור מן הכרת אבל חייב מלקות שנאמר ואם לא יכבס בגדיו מפי השמועה למדו על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדיו לוקה ארבעים. וכתב הרב בעל כ"מ וז"ל ומ"ש אבל הזורק כלים טמאים למקדש אפי' היו כלים שנגעו במת פטור מן הכרת אבל חייב מלקות בירושלמי פרק כהן גדול עכ"ל. והיינו מאי דפריך על ר' אילא שאמר הוא עצמו שנגע במת חייב אבל כלים שנגעו במת פטור אדם הנוגע בהם על ביאת מקדש כמו שפירש הר"ש מהא דכלי שחציו מן החלמא וחציו מן הגללים אין חייבים על ביאת מקדש אבל אם היה כולו מן החלמא חייב תני חייב לא הנוגע ר"ל לא הנוגע בכלי שנגע במת ותקשי על ר' אילא דאמר שהנוגע בכלי שנגע במת פטור על ביאת מקדש ובעי ר' פנחס לשנויי תיפתר בשזרקו כלומר דהא דאם היה כולו מן החלמא חייב לא משום שני שנגע בכלים שנגעו במת אלא דחייב על הכלי גופו כשזרקו למקדש והכלי הוא ראשון שנגע במת וע"ז פריך אי בשזרקו בדא תני על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדיו בארבעים. וע"כ צ"ל דהא דפריך בדא תני על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדיו בארבעים מפרש הרמב"ם הכי היכי מצית אמרת דהא דקתני דאם היה כולו מן החלמא חייב היינו חייב על זריקת הכלי הא על זריקת הכלי אינו חייב כרת דעל כיבוס בגדים בארבעים ומאי קושיא דלמא לעולם על זריקת כלי שכולו מן החלמא ובאמת הא דקתני ואם היה כולו מן החלמא חייב היינו חייב מלקות א"ו דמשמע ליה לש"ס דחייב על ביאת מקדש דנקט סתמא משמע כרת וחטאת ודוק. דא"ל דהרמב"ם מפרש הא דפריך אי בשזרקו בדא תני על רחיצת גופו דהא דתני על רחיצת גופו היינו דעל הדין זה דכלי שחציו מן החלמא וכו' הא כולו מן החלמא חייב תני על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כבוס בגדים בארבעים ר"ל מי שנגע בכלי שכולו מן החלמא שנגע במת ונכנס למקדש חייב על רחיצת גופו כרת ועל כיבוס בגדיו בארבעים דא"כ מנ"ל להרמב"ם דהזורק כלים טמאים למקדש אפי' היו כלים שנגעו במת הלא אם מפרש בדא תני על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כיבוס בגדים דתני על הדין דאם היה כולו מן החלמא ונגע בכלי זה ונכנס למקדש דעל גופו ענוש כרת ועל בגדיו בארבעים אינו מוכרח דעל בגדיו בארבעים אלא בכלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת או בכלים שנגעו

בכלים שנגעו במת אבל בכלים שנגעו במת מנליה להרמב"ם מהירושלמי דאינו חייב כרת אלא מלקות א"ו דמפרש הקושיא כמ"ש לעיל ומשום דמשמע ליה להש"ס דחייב על ביאת מקדש דקתני סתמא משמע כרת וחטאת כנ"ל ודוק: **ועוד** דאי ליכא ליישב הא דכל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש אלא בהא דחייב מלקות קאמר א"כ תקשי על ר"א בר יוסה ועל ר' יוסי צייידנייא דלא סלקא אדעתייהו דהא דכל הטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן חייב על ביאת מקדש נצרכה לטומאות הפורשות מן המת איך תירצו דומיא דמתני' דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייב על ביאת מקדש אמתני' דפרה דתני כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש דהא כל כמה דלא מוקמי מתני' דכל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש לטומאות הפורשות מן המת א"א לומר דחייב מלקות אפי' על השלישי ואפי' על הרביעי כקושית ר' יוסי צייידנייא א"ו דמד"ת לא קרינן אלא למה שמפורש בתורה ממש ולא הלל"מ. ולפ"ז לא הוה קשיא להו מידי אפי' למאי דלא סלקא אדעתייהו דלטומאות הפורשות מן המת נצרכה דהוו מפרשי הא דכל הטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליו חייב על ביאת מקדש כמו שפירש הרב בעל כ"מ לשיטת הרמב"ם בסייעתא דמייתי הש"ס ירושלמי לר' יוחנן בשם ר' ינאי מהא דכל הטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן וכו' דחייב על ביאת מקדש על השני שנגע בראשון ומפרשים הא דתני כל הטעון ביאת מים מד"ת חייב על ביאת מקדש היינו מה שמפורש בתורה ממש והיינו נמי שני שנגע בראשון בלבד כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' טומאת מת הנ"ל אבל השלישי והרביעי אינם אלא קבלה מפי משה הלל"מ ודוק היטב: **אמנם** קשה לי מה שהרמב"ם אינו קורא מד"ת אלא השנים בלבד והוא הראשון שנגע במת והשני שנגע בו שנאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, אבל השלישי והרביעי קורא דברי קבלה ולא ד"ת, דבשלמא הרביעי דהיינו אדם שנגע בכלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת אע"ג דבספרי מפיק מקרא דוכבסתם בגדיכם ביום השביעי דכלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת טמאים טומאת שבעה וכמו שהביא הרמב"ם עצמו בפ"ה מהל' טומאת מת הלכה ג' י"ל דאזיל לשיטתו כמ"ש בתחילת שורש זה וז"ל, לא כל מה שנמצא לחכמים שהוציאו מהיקש מי"ג מדות נאמר שהוא למשה מסיני וכו', ואיכא למימר דהא דהוציאו חכמים מוכבסתם לא אמר להם משה רע"ה הפירוש ההוא או שדרשו בו בקרא דוכבסתם אלא משה אמר להם הלמ"מ דכלים שנגעו באדם שנגע בכלים שנגעו במת טמאים טומאת שבעה אלא שהם ר"ל חז"ל הביאו ראיה על הלכה זו שאמר להם משה מפי הקבלה להראות חכמת התורה שאפשר שימצא בה רמז לקבלה ההיא כמ"ש הרמב"ם בסוף שורש זה

ובהקדמתו לפירוש המשניות מסדר טהרות, אלא הא דקרא לשלישי ר"ל לאדם שנגע באדם שנגע בכלים שנגעו במת דברי קבלה ולא ד"ת קשיא דהרי כתב בפ"ה מהלכות טומאת מת הלכה ג' הנ"ל וז"ל, כלים שנגעו במת בין במגע וכו' הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו מה המת מטמא הנוגע בו בין אדם בין כלים טומאת שבעה אף כלים שנטמאו במת הם והכלים והאדם שיגע בהן טמאים טומאת שבעה שנאמר בחלל חרב או במת מפי השמועה למדו שהחרב כמת וה"ה לשאר כלים וכו' הרי דמפי משה למדו הפירוש בהא שנאמר בחלל חרב או במת שהחרב כמת כהוראת לשון הרמב"ם מפי השמועה למדו שזה מורה שהפירוש הזה קבלו מפי מרע"ה כמו שבאר זה הרב בעל מגילת אסתר בשורש זה בהליצו בעד הרמב"ם ממה שהשיג עליו הרמב"ן מלאו דקבלת עדות הוא לא יומתו אבות על בנים ע"ש וזה מוכרח למעיינים ויודעים בטיב ס' המיימוני וספר זה ר"ל ספר מנין המצות להרמב"ם, א"כ היה ראוי לקרות זה דחרב כמת ד"ת כמ"ש הרב בעל מגילת אסתר שם וז"ל, ואל תשיבני ממה שכתב הרב בתשובתו שהבאתי לעיל כי אפי' הדבר שהוא הלכה למ"מ 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 ממ"ש בשורש השני וז"ל ולא ג"כ נאמר בכל מה שימצא בגמ' 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 דרבנן וא"כ הוא ד"ת עכ"ל בעל מ"א. וכיון שכן דהא דחרב הדי הוא כמת הוא מד"ת א"כ הא דאדם שנגע באדם שנגע בכלים ג"כ דברי תורה כמו שהוא דברי תורה באדם שנגע באדם שנגע במת ודוק: **והנראה** בישוב קושיא זו הוא דס"ל להרמב"ם דהא דלמדו מפי השמועה בפירוש הפסוק דבחלל חרב או במת דבא הכתוב להקיש חרב למת לאו לגמרי למדו מפי השמועה שהוקש חרב למת להיות כמת ממש מה מת אבי אבות הטומאה אף חרב אבי אבות הטומאה שאדם הנוגע בכלים שנגעו במת נעשו אב הטומאה לטמא אדם, אלא לא למדו מפי השמועה אלא דהוקש חרב למת מה מת הנוגע בו טמא טומאת שבעה אף כלים שנגעו במת הנוגע בהם טמא טומאת שבעה. והוא מדוקדק בלשון הרמב"ם בהלכה ג' דוק ותשכח. ועדיין י"ל דאדם הנוגע בכלים שנגעו במת אע"ג דטמא טומאת שבעה אינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם אלא נעשה ראשון לטומאה ומגזירת הכתוב הוא באדם שנטמא בכלים שנגעו במת שאע"ג שהוא ראשון ולא אב טמא טומאת שבעה אלא דמפי הקבלה אמר והלמ"מ דכלים הנוגעים במת נעשים אבי אבות הטומאה, והוקשה להם א"כ דכלים הנוגעים במת נעשים אבי אבות הטומאה א"כ למה פירש להם חרב

הרי הוא כמת לענין טומאת שבעה ולא אמר להם סתמא דחרב כמת א"ו דאינם אבי אבות הטומאה אלא לקדשים אבל לא לביאת מקדש. וההכרח שיש על זה דלא לגמרי למדו מפי משה בפירוש היקש דחרב למת ולא למדו אלא לטומאת שבעה ולא לטומאת אבי אבות הטומאה, הוא מהא דנזיר פרק כהן גדול דאין הנזיר מגלח על כלים שנגעו במת ואי ס"ד דלגמרי למדנו מפי השמועה דחרב כמת למה אין הנזיר מגלח וכמ"ש ר"ת בתוס' שם (דף נ"ד:) בד"ה ומשני כי קתני אשארא וכו' וז"ל, ואומר ר"ת דע"ב לא מתוקמא מתני' בכלי מתכות דא"כ הנזיר מגלח דחרב ה"ה כחלל עכ"ל. והנה לשיטת הני רבוותא דס"ל דלאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף המה כחלל תקשי אמאי אין הנזיר מגלח כיון שהמה כמת מגזירת הכתוב א"ו הא דנאמר מפי השמועה חרב הרי הוא כחלל לאו סתמא נאמר דנימא דלכל דבר המה כמת מה מת אבי אבות הטומאה אף כלים שנגעו במת נעשים אבי אבות הטומאה אלא נאמר להם בפירוש דחרב ה"ה כחלל מה מת הנוגע בו טמא טומאת שבעה אף הנוגע בכלים טמא טומאת שבעה ועדיין י"ל ראשון לטומאה הוא אבל לא נעשה אב הטומאה כמ"ש לעיל, וכיון דלא לגמרי למדנו מפי השמועה בפירוש חרב ה"ה כחלל משום הכי אין הנזיר מגלח על כלים שנגעו במת משום דלא לגמרי המה כמת עצמו ודוק: **אמנם** כ"ז הוא לשיטת הני רבוותא דס"ל דלאו דוקא כלי מתכות המה כחלל אלא ה"ה כלי שטף. אמנם לשיטת ר"ת ודקאי בשיטתיה דדוקא כלי מתכות המה כחלל אבל לא כלי שטף אין ראיה מהא דתנן דאין הנזיר מגלח על כלים שנגעו במת דלאו לגמרי חרב ה"ה כמת. די"ל דלעולם לגמרי שמענו דחרב ה"ה כמת לכל הלכותיו ובאמת הנזיר מגלח על כלי מתכות והא דתנן דאין הנזיר מגלח על כלים שנגעו במת היינו בכלי שטף וכמו שפירש ר"ת הבאתי לשונו לעיל. ונ"ל דבזה מחולקין ר' יוחנן בשם ר' ינאי ור' אילא. דר' יוחנן אינו קורא לשלישי טעון ביאת מים מד"ת משום דר' יוחנן ס"ל דהא דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף והוקשה לו א"כ אמאי אין הנזיר מגלח על כלים שנגעו במת אלא ע"כ דלאו לגמרי למדנו מפי השמועה דחרב ה"ה כמת שיהא כמת לכל הלכותיו אלא שיהא הנוגע בכלים שנגעו במת טמא טומאת ז' ולא שיהא אבי אבות הטומאה כמת עצמו. והא דנעשין אבי אבות הטומאה אמרם משה הלל"מ ולא בפירוש דחרב ה"ה כמת ולא אהני אלא לקדשים כנ"ל ולכך אין שלישי נקרא טעון ביאת מים מן התורה. ור' אילא ס"ל דדוקא כלי מתכות המה כמת אבל לא כלי שטף וא"כ אין ראיה מהא דתנן דאין נזיר מגלח על כלים שנגעו במת דלאו לגמרי למדנו מפי השמועה דחרב כמת. אלא דלעולם לגמרי למדנו דחרב ה"ה כמת לכל הלכותיו ובאמת הנזיר מגלח על כלי מתכות שנגעו במת ומשנתנו בכלי שטף

כמו שפירש ר"ת הנ"ל וא"כ שפיר קורא לשלישי טעון ביאת מים מד"ת ודוק. ותא ואחוי לך שיטות החולקים בגמ' לפי הרבה מפרשים. דלחדא שיטתא מוכרח דלאו דוקא כלי מתכות המה כחלל אלא ה"ה כלי שטף, ולאידך שיטתא אין הכרח אלא איכא למימר דדוקא כלי מתכות המה כחלל ולא כלי שטף. ואיכא למימר דר' יוחנן בשם ר' ינאי תפיש שיטתו דמינה מוכרח דלאו דוקא כלי מתכות המה כחלל אלא ה"ה כלי שטף. ור' אילא תפיש אידך שיטתא דלאותה שינוה אין הכרח דה"ה כלי שטף אלא י"ל דוקא כלי מתכות המה כחלל ולא כלי שטף והלא המה שיטה אחת בנזיר דף מ"ב דפריך וטומאה בחיבורין דאורייתא האמר ר"י לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים אבל לנזיר ועושה פסח לא וא"א דאורייתא מאי שנא. כאן בחיבורי אדם באדם כאן בחיבורי אדם במת, ופירש"י כאן כלומר מי דמי ההוא בחיבורי אדם באדם שזה נוגע במת וזה נוגע בחבירו ומש"ה לא חשיבא ליה טומאה בחיבורין לענין נזיר ועושה פסח, הרי לשיטת רש"י טומאה בחיבורין לאו דאורייתא. ובמס' ע"ז דף ל"ז אמר מר זוטרא בריה דר"נ דאורייתא דיקרב בדיקרב בחיבורין טמא טומאת שבעה שלא בחיבורין טומאת ערב ואתו אינהו וגזור אפי' שלא בחיבורין טומאת שבעה ואתא איהו ואוקמה אדאורייתא, הרי משיטה זו מוכרח דטומאה בחיבורין דאורייתא, וכבר הקשו משיטה זו על מה שפסק בפ' ה' מהלכות טומאת מת סוף הלכה ב' וז"ל, אבל לנזיר ולעושה פסח בין בשעת חיבור בין אחר שפורש אינו טמא אלא טומאת ערב בדין תורה, ותירץ הר"י קורקוס שטעם רבינו משום דבתר הכי איתא בגמ' אמר רבא לאו אמינא לכו לא תיתלו בוקי סריקי בר"נ וכו', ומאחר שאמר רבא כן ממילא נתבטל כל מה שאמרו תחילה משמיה דר"נ וכו' עיין בכסף משנה שהביא לשונו. ופירש הגאון החכם השלם מהר"ר יהודה רוזאניס בספרו הנחמד משנה למלך שדחקו לרבינו לומר דרבא סתר כל מה שאמרו תחילה משמיה דר"נ הוא מהכרח סוגיא דפ' ג' מינים דמוכח מהתם דטומאה בחיבורין דאדם באדם לאו דאורייתא עד שהקשו מזה למאן דאמר דחבורי אדם במת דאורייתא ואם איתא דרבא מודה בעיקר הדין שאמר משמיה דר"נ סוגיא דפ' ג' מינים היא תמוה עד מאד. אבל כפי פירוש זה ההיא דנזיר אתיא כרבא דאמר לא תיתלו בוקי סריקי בר"נ ע"ש באריכות. הרי לפניך דלמר זוטרא שאמר משמיה דר"נ טומאה בחיבורין דאורייתא ולשיטה דנזיר ולשיטת רבא כפי שפירש מהר"י קורקוס טומאה בחיבורין לאו דאורייתא: **והנה** הראב"ד בפ"ה מהלכות טומאת מת בהלכה ג' השיג על מ"ש הרמב"ם מפי השמועה למדו שהחרב כמת וה"ה לשאר כלים בין כלי מתכות בין כלי שטף ובגדים הרי הוא אומר כל הורג נפש וכו' וז"ל אמר אברהם אנו אין לנו אלא חרב או בחיבורין בשאר כלים וכל המקראות

אינן אלא בחיבורין, וכן דחה הר"ש מקינון ריש מס' אהלות מה שהביא רבינו יצחק מסימפונט ראיה דלאו דוקא חרב ה"ה כחלל אלא הוא הדין כלי שטף ובגדים מקרא דוכבסתם בגדיכם כמו שהביא הרמב"ם ודחה הוא ז"ל דאין מקרא דוכבסתם בגדיכם ראיה כלל דהתם טעמא משום דהיא טומאה בחיבורין כדאמרינן בפ' אין מעמידין דיקרב בדיקרב מסאב. הרי לפניך דלסוגיא דע"ז דטומאה בחיבורין דאורייתא אין ראיה מקרא דוכבסתם בגדיכם דלאו דוקא כלי מתכות כמת אלא ה"ה כלי שטף ובגדים כדמוכח מקרא דוכבסתם בגדיכם משום דקרא דוכבסתם בגדיכם מוקמינן בטומאה בחיבורין. משא"כ לסוגיא דנזיר דס"ל דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא א"כ ע"כ מוכרח מקרא דוכבסתם בגדיכם דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף ובגדים ודוק. ולפ"ז י"ל דר' אילא תפיס כשיטתא דע"ז דטומאה בחיבורין דאורייתא וא"כ אין הכרח דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא ור' יוחנן בשם ר' ינאי ס"ל כשיטתא דנזיר דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא וא"כ מוכרח מקרא דוכבסתם בגדיכם דחרב כחלל לאו דוקא אלא ה"ה כלי שטף ובגדים. וראה גם ראה דר' ינאי לפום מה שפירשתי הירושלמי לשיטת הרמב"ם ס"ל דחרב כחלל הוא לאו דוקא אזיל לשיטתיה דס"ל טומאה בחיבורין לאו דאורייתא דהא ר' ינאי הוא דאמר לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לקדשים אבל לא לנזיר ועושה פסח וש"מ דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא כדדייק הש"ס דנזיר מדברי ר' ינאי האלו ודוק: **ובזה** רגיל אני ליישב הקושיא החזקה שהקשו לשיטת הרמב"ם ולדקאי בשיטתיה דחרב כחלל לאו דוקא אלא ה"ה כלי שטף מהירושלמי דפסחים גבי מתני' הוסיף ר"ע מימיהם של כהנים לא נמנעו לשרוף השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא טמא מת אית תניי תני טמא מת ואית תניי תני בטמא מת מ"ד טמא מת בכלי שטף ומ"ד בטמא מת בכלי מתכות, ופירושו דמאן דתני טמא מת דהנר שנגע במת והוא טמא מת אב הטומאה והיינו בכלי שטף ומאן דתני בטמא מת שנר נגע באדם שנגע במת ואעפ"כ אב הטומאה בכלי מתכות דמתני' בשלישי לעשותו ראשון הוא כדמוקי לה נמי בגמ' דילן. הרי מהירושלמי הזה נראה בהדיא דכלי שטף הנוגעין במת אינן כמותו. ועיין בחידושי הרמב"ן במס' ב"ב בפ' לא יחפור (בבא בתרא דף כ') שהקשה קושיא זו ולא תירץ כלום. ומה שנראה בישוב קושיא זו הוא, דאחרי שביררתי דלפי סוגיא דמס' ע"ז דטומאה בחיבורין דאורייתא אין הכרח דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא כנ"ל ולפי סוגיא דנזיר דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא מוכרח מקרא דוכבסתם בגדיכם דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא אלא ה"ה כלי שטף, י"ל דהירושלמי ס"ל כסוגיא דע"ז דטומאה בחיבורין דאורייתא וא"כ איכא למימר דחרב כחלל דוקא כלי מתכות והרמב"ם פסק

כסוגיא דנזיר דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא ומוכרח מקרא דוכבסתם דחרב הרי הוא כחלל לאו דוקא אלא הוא הדין כלי שטף ומה שתפס לעיקר סוגיא דנזיר היינו משום דאמר רבא לא תתלו בוקי סריקי בר"נ וכמו שפירש מהר"י קורקוס ואחריו האיר נתיב הגאון החכם השלם מהר"ר יהודה רוזאניס כמו שהבאתי לשונם לעיל ודוק: **ואין** להקשות אי ס"ד דס"ל להרמב"ם דיש שיטות חלוקות בגמ' אי חרב כחלל דוקא כלי מתכות או לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף א"כ למה נדחק לפרש הא דקאמר בנזיר (דף נ"ד:) ומאן דנגע בכלים בר הזאה הוא דיראה לו דמה שאמרו דמאן דנגע בכלים לאו בר הזאה בנזיר בלבד אמרו ולמה לא מוקי דשיטה זאת ס"ל כמ"ד חרב כחלל דוקא כלי מתכות, י"ל דלא רצה לאוקמי סתמא דתלמודא דלא כהלכתא ודוק. ועיין ברמב"ם בפ' לא יחפור: **והביאני** משך הענין להעלות כאן מ"ש בחידושי ליישב הא דאמר מר זוטרא בריה דר"נ קמיה דרבא משמיה דר"נ דאורייתא דיקרב בדיקרב בחיבורין טמא טומאת שבעה וכו' ואמר להו רבא לאו אמינא לכו לא תתלו בוקי סריקי בר"נ הכי אמר ר"נ ספק טומאה ברשות הרבים התיר להן. וקשה כיון דלא אמר ר"נ מעולם דברים שאמר מר זוטרא משמו כדאמר רבא לא תתלו בוקי סריקי ברב נחמן הכי אמר ר"נ ספק טומאה בר"ה וכו' היאך אמר מר זוטרא משמו דברים שלא שמע ממנו וכי חלילה שקר ענה בו. ומה שנראה בזה הוא ע"פ מ"ד בפסחים (דף י"ז) בשיטה דרב אמר אישתבש כהני ושמואל אמר לא אישתבש ופריך התם ת"ש ויען חגי ויאמר אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו כהנים ויאמרו יטמא בשלמא לשמואל מדהכא לא אישתבש התם נמי לא אישתבש אלא לרב מ"ש הכא ר"ל בשאלה דטמא שרץ דאישתבש ומ"ש התם ר"ל בשאלה דהיגע טמא נפש דלא אישתבש אמר ר"נ ארב"א בקיאין הן בטומאת מת ואין בקיאין הן בטומאת שרץ רבינא אמר התם רביעי הכא שלישי, ונדחק רש"י לפרש רבינא אמר לא היו בקיאין ברביעי בקודש כלל וגבי מת שלישי בקודש בעא מינייהו דהא טמא מת דקרא לאו טמא מת אלא מת ממש כלומר טומאת מת וגם התוספות נדחקו לפרש האי טמא מת דקרא מת עצמו. אמנם הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות אביא לשונו קמן פירש דהבגד נגע בשרץ והבגד אל הלחם והלחם אל הנזיד והנזיד אל היין או אל השמן או אל כל מאכל, דהשתא בטומאת שרץ היה היין רביעי משא"כ בטומאת מת דבשלישי נעשה אב הטומאה דחרב ה"ה כחלל לאו דוקא אלא ה"ה כלי שטף ובגדים וא"כ נעשה היין שלישי דבגד אב והלחם ראשון והנזיד שני והיין שלישי. ובזה יתבאר דמר זוטרא שמע מאביו רב נחמן מה שתירץ על קושיא דמ"ש הכא דאישתבש ומ"ש בשאלה דטמא מת דלא אישתבש דבקיאין הן בטומאת מת ולא בקיאין בטומאת שרץ

והוקשה לו למר זוטרא אמאי לא משני כמו שתירץ רבינא דגבי שאלה דטמא מת נעשה היין שלישי משום דהבגד נעשה אב הטומאה דחרב כחלל לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף ובגדים, ועל כרחו הכריח דאביו ר"נ ס"ל דחרב הוא כחלל דוקא כלי מתכות, והוקשה לו הלא מוכרח מקרא דוכבסתם בגדיכם דחרב כחלל לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף ובגדים וניחא ליה דאביו ס"ל טומאה בחיבורין דאורייתא ומוקי קרא דוכבסתם בגדיכם בטומאה בחיבורין כמ"ש הראב"ד והר"ש מקינון והיינו דאמר משמיה דאביו ר"נ דיקרב בדיקרב בחיבורין טמא טומאת שבעה דאורייתא וע"ז אמר רבא לא תתלו בוקי סריקי בר"נ דלאו היינו טעמא דר"נ שלא תירץ התם שלישי הכא רביעי משום דס"ל טומאה בחיבורין דאורייתא וחרב כחלל דוקא כלי מתכות, אלא י"ל דטעמו דמפרש כמו שפירש רש"י התם דכנף היינו שרץ מכח ההוכחה שכתב וז"ל וע"כ הכי הוא דאי משום כנף שהוא ראשון כוליה בגד נמי ראשון הוא ומאי איריא דנקט כנף אלא משום שהשרץ עצמו נגע אל הלחם ע"ש ברש"י ד"ה ונגע בכנפו. ולעולם ס"ל דטומאה בחיבורין לאו דאורייתא וחרב כחלל לאו דוקא כלי מתכות אלא ה"ה כלי שטף ובגדים ודוק: **והואיל** ואתא לידן מה שפירש הרמב"ם בשיטה זו דאישתבש כהני אעתיק לפירושו שפירש בשיטה זו בהקדמתו לסדר טהרות ואסיר מפירושו כל מה שיש עליו מן הקושיא וגמגומים שלכאורה פירושו תמוה מאד ואין מבוא בשיטה זו דאישתבש כהני לפירושו. וזה פירוש של הרמב"ם בהקדמתו לסדר טהרות והוא לשיטתו דס"ל דכלי שטף ובגדים הרי הם כחלל. הנביא שאל מהם ר"ל מן הכהנים אם שרץ נגע בכנף והכנף בלחם והלחם בנזיד וא"כ הוי הנזיד שלישי ונגע הנזיד אל היין או אל השמן או אל כל מאכל, ומצד הדין היה להם להשיב דהיין והשמן נעשים תחילה כדין כל המשקים שגזרו עליהם שיעשו תחילה ועל המאכל היה להם להשיב שהוא פסול וס"ל לרב שנשתבשו הכהנים דרביעי בקדש קא בעי מינייהו והם לא ידעו דשלישי פוסל את הרביעי ושמואל ס"ל דלא אישתבשו דבכנפו במה שנגע בכנפו ונמצא היה הנזיד רביעי ועל חמישי קא בעא מינייהו והשיבו שפיר לא יקדש. ובשאלה שניה ס"ל לרב דלא אישתבש ובקיאין היו. ולשמואל אע"ג דבסדר דשאלת טומאת שרץ חמישי קא בעי מינייהו בסדר שאלת טמא מת רביעי בקודש בעא מינייהו משום דכלי שטף הרי הם כחלל וא"כ הכנף שנגע בטמא מת נעשה אב הטומאה ואותו דבר שנגע בכנף נעשה ראשון לטומאה והלחם שני והנזיד שלישי וקא בעי מינייהו על היין ועל השמן ועל כל מאכל שהמה רביעי. ורבינא הוא דעת שלישית וס"ל דבשאלה שניה נמי אישתבשו משום דהוא מפרש בכנפו כמו שמפרש רב. ומה שהשיבו בשאלה שניה דטמא מת יטמא היינו דבקיאין היו בטומאת

מת דרביעי פסול אך דבזה טעו דהמה טמאו מצד שהוא רביעי בקודש ובאמת הוא שלישי, וה"פ רבינא אמר התם רביעי ר"ל התם בשאלת טומאת שרץ טעו ברביעי ואמרו לא יקדש ולא ידעו דרביעי בקודש פסול והכא גבי שאלת טומאת טמא מת טעו בשלישי שאמרו שטמא היין משום שהוא רביעי ובאמת הוא שלישי משום דהכנף ה"ה כחלל והם לא ידעו דין זה דכנף ה"ה כחלל, ע"כ פירושו ושניתי לשונו כדי להקל על המעיין: **והנה** לפירוש הרמב"ם דפירש בין בשאלה ראשונה בין בשניה דהנזיד לשמואל היה בשאלה ראשונה רביעי ובשאלה שניה היה הנזיד שלישי וקבעי מינייהו על היין או על השמן או על כל מאכל קשה א"כ מאי קאמר הש"ס וללוי הניחא אי ס"ל כשמואל ומשכחת דנגעו כולהו בראשון, למה לי בראשון הא א"נ נגעו בשלישי כמו לשמואל נמי ניחא דהא שאלת הנביא היתה על היין או על השמן ושפיר השיבו יטמא דטומאת עצמן אית להו, דבשלמא לשיטת רש"י דשאלת הנביא היה על שמן שנגע בו היין וכן לשיטת ר"ת דשאלת הנביא היתה על המאכל שנגע בו היין או השמן מוכרח לאוקמי ללוי דנגעו כולהו בראשון דאי על הסדר כמו שפירש שמואל הוה להם להשיב גם בשאלה שניה דטמא מת לא יטמא כיון דטומאת משקים לטמא אחרים דרבנן ולוי תני מדבחיא משא"כ לשיטת הרמב"ם קשה. תו קשה מאי קאמר הש"ס ולשמואל הניחא אי ס"ל כרב דתני משקי בית מטבחיא אבל בי מדבחיא אחריני נמי מטמא רביעי הוא דלא עביד חמישי הא שלישי עביד רביעי אלא אי ס"ל כלוי דתני מדבחיא מ"א רביעי דלא עביד חמישי אפי' שני ושלישי נמי לא עבדי, הא לשיטתו ע"כ היה מוכרח שמואל לומר ה' בקדש בעא מינייהו ומטעם דרביעי לא עביד חמישי והנביא גם כן הוכרח לנסותם בסדר הזה כיון דהרמב"ם מפרש דהנזיד הוא רביעי וקא בעא מינייהו אי עושה לשמן או ליין ה' ולטמא טומאת עצמן א"כ השתא דהוה הנזיד רביעי שפיר ענוהו הכהנים לא יקדש לא היין ולא השמן אפי' טומאת עצמן כיון דהיין חמישי בקדש ואין חמישי בקדש מתטמא אפי' טומאת עצמן הא אי הוה היין רביעי בקדש ה"ל לטמויי טומאת עצמן לשמואל דאית ליה טומאת עצמן אית להו מן התורה ואמאי השיבו לא יקדש דבשלמא לשיטת רש"י דמפרש לשמואל דהשמן הוא חמישי ועל השמן קא בעי הנביא מינייהו אי מתטמא מן היין פריך הש"ס שפיר מאי איריא דהשמן חמישי לא מתטמא מן היין רביעי אפי' היה היין שני לא היה יכול לטמא את השמן להיות שלישי דמשקי בי מדבחיא אחריני לא מטמא. וגם לשיטת ר"ת דמפרש דאכל מאכל בעא מינייהו אי מתטמא מן היין או מן השמן ג"כ משא"כ לשיטת הרמב"ם קשה: **והנראה** בישוב קושיות הללו הוא דסוגית הש"ס אזלא למ"ד אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים וכיון דאין אוכל מטמא אוכל

מדאורייתא א"כ אפי' לשמואל דס"ל טומאת עצמן אית להו מדאורייתא אעפ"כ היכא דנטמאו משקי בי מדבחיא למאן דתני בי מדבחיא באוכל שנטמא באוכל טהורין לגמרי אפילו מטומאת עצמן דכיון דהני משקין אינן טמאין טומאת עצמן אלא מדרבנן דהרי נטמאו מאוכל שנגע באוכל ואוכל שנגע באוכל גופיה אינו טמא אלא מדרבנן וכיון דלא גזרו במשקי בי מדבחיא טומאה דרבנן אפי' טומאת עצמן דרבנן לא גזרו עלייהו ר"ל על משקי בי מדבחיא ודוק. והשתא שפיר הוכרח הש"ס למימר ללוי דנגעו כולהו בראשון דאי נגעו בשלישי כמו שפירש לשמואל אליבא דלוי דתני מדבחיא הוה להו למימר לא יטמא כיון דבסדר השאלה נטמאו המשקים טומאת עצמן באוכל שנגע באוכל ולא הוו אלא טומאת משקין דרבנן וכיון דבמשקי בי מדבחיא לא גזרו טומאה דרבנן הוה להו למימר לא יטמא ודוק: **וגם** לשמואל אי הוה ס"ל כלוי דתני מדבחיא פריך הש"ס שפיר כיון דבסדר השאלה נטמאו המשקין באוכל שנגע באוכל ואינן טמאין אלא מדרבנן ומאחר דלא גזרו על משקי בי מדבחיא שום טומאה דרבנן א"כ אפי' היה הנזיד שני או שלישי לא יכול לטמא היין משום דהנזיד נטמא בלחם שהוא אוכל שנטמא באוכל ולא הוה אלא טומאה דרבנן ועל משקי בי מדבחיא לא גזור שום טומאה דרבנן ודוק היטב. אמנם בחידושי הלכות שלי העליתי דרש"י לא ס"ל הא אלא ס"ל דאפי' למאן דתני משקי בי מדבחיא ולמ"ד אין אוכל מטמא אוכל אפילו בקדשים אם נגע משקי בי מדבחיא באוכל שנגע באוכל טמא טומאת עצמן למ"ד טומאת עצמן אית להו מדאורייתא דאע"ג דהשתא שנגעו באוכל שנגע באוכל לא הוה טמא אלא מדרבנן אפ"ה גזרו רבנן טומאה לטמא עצמן כיון דאיכא טומאת עצמן דאורייתא לא פלוג רבנן והא דלא גזרו טומאה על משקי מדבחיא היינו לטמא אחרים משום דלית להו טומאה לטמא אחרים בשום פנים מדאורייתא ובזה יישבתי כל הקושיות שהקשה מהרש"א לפירוש רש"י. אך עדיין חל עלינו חובת ביאור לשיטת הרמב"ם דס"ל דשאלינהו הנביא אם נגע הנזיד ביין או בשמן או בכל מאכל כנ"ל א"כ מאי פריך הש"ס לעיל לרב ת"ש הן ישא איש בשר קודש בכנף בגדו ונגע בכנפו וגו' ויענו הכהנים ויאמרו לא יקדש ואמר רב אישתביש כהני מאי קושיא אפי' אי ס"ל לרב משקי מדבחיא דכן ממש אכתי אישתבש כהני בשאלה ראשונה שהשיבו על כל מאכל שהוא רביעי שנגע בנזיד שלישי לא יקדש ודוק: **והנראה** בישוב קושיא זו הוא דהא יש להקשות גם לשיטת רש"י ור"ת מאי פריך לעיל לרב ת"ש הן ישא איש בשר קודש וגו' לא יקדש ואמר רב אשתבש כהני מאי קושיא דאפי' אי ס"ל לרב משקי בי מדבחיא דכן ממש אכתי שפיר הכריח רב דטעו ולא ידעו דרביעי בקודש פסול דא"ל דידעו דרביעי בקודש פסול והא דאמרו לא יקדש היינו משום דמשקי בי

מדבחיא דכן דא"כ דמשום משקי בי מדבחיא דכן אמרו לא יקדש א"כ מ"ט ענו בשאלת טמא מת יטמא הלא משקי מדבחיא דכן ממש. וע"כ צ"ל דלא ידעו הדין דמשקי מדבחיא דכן א"כ מ"ט ענו ואמרו בשאלת שרץ לא יקדש א"ו דלא ידעו דשלישי עושה רביעי בקודש ולכך אמרו לא יקדש משא"כ בשאלת טמא מת או שבקיאין הוו דרביעי פסול בקדש או דהתם שלישי הוה כתירוץ רבינא ודוק. וע"כ צ"ל דהמקשה לא אסיק אדעתיה משאלה שניה דטמא מת וה"ה דהוה מצי הש"ס לשנויי מהכרח דשאלה שניה דלא ידעו דשלישי עושה רביעי בקדש כמ"ש אלא דעדיפא משני דהאמת דרב תני משקי מטבחיא ולא מדבחיא. ובזה מיושב גם לשיטת הרמב"ם דהכי פריך לרב לפום מאי דס"ד דרב תני מדבחיא מאי דוחקיה דרב לדרוש בגנותם של כהנים דאישתבש כהני ולפרש ואל היין ואל השמן או אל היין או אל השמן ה"ל לפרש ואל היין והיין נגע בשמן או אל כל מאכל ובעי הנביא לנסויינהו אי ידעי דמשקי מדבחיא דכן או לא. דאי לא ידעי דמשקי מדבחיא דכן א"כ יטמאו גם את השמן ואת כל מאכל אע"פ שהוא חמישי משום דמשקה נעשית לעולם תחילה וא"כ הוה היין ראשון וגם השמן ראשון וכל מאכל שני ואם ידעו דמשקי בי מדבחיא דכן יענו לא יקדש והם השיבו כהוגן דידעו דמשקי מדבחיא דכן. א"ו דרב ס"ל דמשקי מדבחיא מסאב והשתא אפי' אי הוה מפרש דהיין נגע בשמן אכתי אשתבש דכיון דהיין היה רביעי ונטמא נעשה תחילה והשמן ג"כ תחילה וכל מאכל שני והמה ענו לא יקדש והשתא א"ל דע"כ רב הוכרח לומר דהפירוש ואל היין ואל השמן או אל היין או אל השמן ואישתבשו באל כל מאכל דאי הוה מפרש ואל השמן דהיין נגע בשמן א"כ לא אישתבשו בטומאת שרץ כלל ובטומאת מת אישתבשו והסברא נותנת שיהיו יותר בקיאין בטומאת מת מטומאת שרץ כדמסיק ר"נ דהרי הוכחתי לכל הפירושים בין לרש"י בין לר"ת דהמקשה לא אסיק אדעתא משאלה שניה דטמא מת דא"כ לא הוה פריך מידי והש"ס באמת הוה מצי לשנויי ולהכריח משאלה שניה כנ"ל אלא דעדיפא משני כנ"ל וגם צ"ל דלא אסיק אדעתיה הא דקאמר הש"ס התם בשלמא לרב היינו דקאמר טמא דאי אסיק אדעתיה לא הוה מקשי מידי דדלמא מש"ה הוכרח לומר דאיתבש דאל"כ אמאי קאמר טמא ודוק היטב. ובחידושי הלכות שלי ישבתי קושיא זאת בדרך אחר חריף ועמוק מאד ולא העליתי פה על הכתב מפני יראת האריכות: **תו** הקשיתי בחידושי הלכות אשר לי אחר שהוכחתי דע"כ צ"ל דעדיין לא נגזרה גזירה בימי הנביא חגי דהמשקין יֵעָשו תחילה, דאי נגזרה תיקשי מנ"ל לרב אפי' לפי האמת דתני רב בית מטבחיא ולא מדבחיא דברביעי בקדש אישתבשו הכהנים דלמא לעולם ידעו דרביעי בקודש פסול וגם ידעו דמשקי מדבחיא אינם דכן והפירוש דואל היין ואל השמן

דהיין נגע בשמן והיה השמן חמישי וטעו ולא ידעו דמשקה נעשה תחילה ולכך טהרו את השמן ובטמא מת דהיה היין שלישי והשמן רביעי אע"ג דלא ידעו דמשקה נעשה תחילה טמאוהו משום דידעו דרביעי בקדש פסול ומשום הא דלא ידעו דהמשקה נעשה תחילה איקפד עלייהו הנביא וקאמר להו טמא, א"ו דס"ל לרב דלא נגזרה גזירה זו עדיין דיעשו המשקין תחילה וא"כ אי ס"ד דהפי' דאל היין ואל השמן דהיין נגע בשמן והיה השמן חמישי א"כ לא טעו כלום בין בשאלה ראשונה בין בשאלה שניה, דבשאלה שניה היה השמן רק רביעי משום דשאלה שניה היתה בטמא מת תקשי אמאי איקפד עלייהו הנביא וקאמר טמא, ומש"ה פירש דואל היין ואל השמן או אל היין או אל השמן וגם בשאלה שניה רביעי בקדש בעא מינייהו ואישתבש כהני והיינו דקאמר להו טמא. א"כ קשה על מ"ש הרמב"ם בפירושו לשמעתין וז"ל ושאל מהן מזה הנזיד אשר הוא שלישי כאשר נגע ביין ונגע בשמן ונגע במאכל מה דין זה המאכל וזה השמן וזה היין אם כל זה יטמא או לאו, ואין ספק שהיין והשמן והמאכל כל אחד מהן רביעי אבל היין והשמן עשוי תחילה כמו שנתבאר והמאכל פסול ואינו מטמא והכל טמא והיה תשובתן בזה לא יקדש הנה הן טעות, וזה דעת רב באשר אמר אישתבש כהני. מדבריו אלה משמע שכבר נגזרה גזירה בימי חגי דהמשקה נעשית תחלה לעולם, ובאמת תיקן בזה הרבה דבזה מיושב קושית התוספות שהקשו לשיטת רש"י וז"ל בד"ה רביעי בקודש ועוד למה דחק שמואל לתרץ במה שנגע בכנפו לימא אל כל מאכל דוקא, וקושיא זו קשה נמי לשיטת הרמב"ם דמאי דוחקא דשמואל לתרץ במה שנגע בכנפו לימא אל השמן דוקא ר"ל דנגע היין בשמן. אמנם בהא דכתב דהמשקה נעשית תחילה לעולם סרה מעליו קושית התוספות דהוכרח לתרץ במה שנגע בכנפו דהשתא היה היין חמישי ושפיר ענוהו לא יקדש משא"כ אילו היה היין רביעי והשמן חמישי לא ענוהו שפיר לא יקדש דהיין אע"פ שהוא רביעי נעשה תחילה וגם השמן נעשה תחילה וכל מאכל שני ודוק. אלא דקשה שכבר הוכחתי משיטת רב דעדיין לא נגזרה גזירה זו בימי חגי דיעשו המשקין תחילה לעולם ודוק: **והנראה** בישוב קושיא זו הוא דודאי מסתמא דגמרא מוכרח דכבר נגזרה גזירה זו בימי חגי דהמשקים יעשו תחילה לעולם, דאל"כ מאי מקשה אלא לשמואל חמישי מנליה הא יש להשיב דאל השמן דוקא ר"ל דהיין נגע בשמן או בכל מאכל כנ"ל, וגם התרצן היה לו להשיב כן, א"ו דכבר נגזרה גזירה זו בימי חגי דהמשקין יעשו תחילה לעולם כנ"ל. וא"ל א"כ מנליה לרב דטעו ברביעי בקדש דלמא ידעו רביעי בקדש דפסול וגם ידעו דמשקי בי מדבחיא אינם דכן ודלמא אל השמן דוקא וחמישי בקודש בעא מינייהו ואעפ"כ היה להם להשיב יטמא כיון דהמשקה נעשית תחילה לעולם אלא דטעו

ולא ידעו דהמשקה נעשית תחילה ולכך השיבו על השמן ואכל מאכל לא יקדש דלפי דעתם היה חמישי בקודש, ובשאלה דאם יגע טמא נפש ענו יטמא משום דבשאלה שניה היה השמן רביעי דבגד נעשה כחלל ולכך איקפד עלייהו הנביא ואמר כל מעשה ידיהם טמא משום דלא ידעו דהמשקה נעשית תחילה כנ"ל, די"ל דהא דמפרש הש"ס רב אמר אישתבש כהני רביעי בקודש בעא מינייהו לאו סתמא דגמ' מפרש כן אליבא דרב אלא כך שמיעא להו מרב גופיה דמפרש דרביעי בקודש בעא מינייהו וס"ל לרב כשיטת ר"ת וסיעתיה דאין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים. וכבר כתבתי לעיל דזה תלוי בשיטות חלוקות בגמ' באי טומאה בחיבורין דאורייתא או דרבנן דלשיטה דע"ז דטומאה בחיבורין דאורייתא אין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים ולשיטה דנזיר דטומאה בחיבורין דרבנן א"כ מוכרח מקרא דוכבסתם בגדיכם דלאו דוקא כלי מתכות כחלל אלא ה"ה כלי שטף ובגדים והמה שיטות חלוקות בגמ'. וכיון שכן ניחא ליה לרב למימר דרביעי בקדש בעא מינייהו דהשתא לא טעו אלא בחדא דלא ידעו דרביעי בקדש פסול בטמא שרץ אבל הא דמשקה נעשית תחילה ידעו שפיר וגם ידעו דאין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים משא"כ אי חמישי בקודש בעא מינייהו הוה צ"ל דטעו בתרתי חדא דלא ידעו דהמשקה נעשית תחילה לעולם ועוד דלא ידעו דאין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים דאי ידעו דאין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף א"כ אמאי ענו בשאלה שניה דטמא מת יטמא הלא גם בשאלה שניה היה השמן חמישי ולפי טעותם דלא ידעו דהמשקה נעשה תחילה לעולם היה להם להשיב לא יטמא. וא"ל דאכתי תקשי דלמא לעולם ידעו דאינם נעשים כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים והא דענו בשאלה שניה דטמא מת יטמא היינו דבטומאת מת ידעו דהמשקין נעשים תחילה ובקיאין היו בטומאת מת ולא היו בקיאין בטומאת שרץ. עיין לזה ישוב לקמן בסמוך (בד"ה והנראה): **ובזה** מיושב מה שיש להקשות לשיטת הרמב"ם דס"ל דהבגד נעשה כחלל ובשאלה דטמא שרץ היה היין חמישי ובשאלה דטמא נפש היה היין רביעי לשמואל א"כ מאי פריך הש"ס אלא לרב מ"ש הכא דאישתבש ומ"ש התם דלא אישתבש. הלא הפירוש בזה מבואר דבטמא שרץ היה היין רביעי לשיטת רב ולא ידעו דרביעי בקדש פסול משא"כ בשאלה דטמא נפש היה היין שלישי ושלישי היו יודעין. אמנם לדרכנו ניחא דכבר הוכחתי דע"כ צ"ל דס"ל לרב דאין נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים דאל"כ תקשי קושיתי הנ"ל מנליה דרביעי בקדש בעא מינייהו כנ"ל, וכיון דס"ל לרב דכלי שטף ובגדים אינם נעשים כחלל א"כ בין בשאלה דטמא שרץ בין בשאלה שניה דטמא מת היה היין

רביעי פריך שפיר לרב מ"ש הכא דאישתבש ומ"ש התם דלא אישתבש כיון דבתרווייהו רביעי בקודש בעא מינייהו ודוק. וא"ל לפ"ז דרב ס"ל בע"כ דכלי שטף אינם כחלל א"כ מנליה להרמב"ם לפרש הא דרבינא דקאמר התם שלישי הכא רביעי דטעו בשתי השאלות דלמא ס"ל לרבינא דלא טעו אלא בראשונה דבשלמא אי הוה ס"ל להרמב"ם דבהא דכלי שטף ליכא מאן דפליג דהוה כחלל וא"כ מעיקרא דפריך הש"ס על רב מ"ש הכא דלא אישתבש ומ"ש התם דאישתבש ע"כ אזלא הקושיא מ"ש דבטומאת מת היו בקיאין כיון דתרווייהו טמאין מן הדין בין שלישי בין רביעי מ"ש הכא דאישתבש וכו' כמו שפי' מהרש"א לשיטת ר"ת בד"ה רביעי בקודש. וע"כ צ"ל דרבינא ס"ל דבטמא מת נמי אישתבש דאי במת לא אישתבש הדרא קושיא לדוכתיה מ"ש הכא דלא אישתבש וכמו שפירש מהרש"א לשיטת ר"ת ודוק. וע"כ צריך לתרץ כמו שתירץ ר"נ בקיאין היו בטומאת מת ולא היו בקיאין בטומאת שרץ וא"כ מאי האי דקאמר רבינא הכא ג' והתם ד'. א"ו צ"ל דרבינא קאמר דטעו בתרתי שאלות וכמו שפירש הרמב"ם משא"כ לפי מה שפירשתי לשיטת הרמב"ם דקושיא הש"ס מ"ש הכא דאישתבש ומ"ש התם דלא אישתבש היינו משום דרב לא ס"ל דכלי שטף ובגדים המה כחלל וא"כ בתרווייהו בין בשאלה ראשונה דטמא שרץ בין בשאלה שניה דטמא מת רביעי בקודש בעא מינייהו קשה מנליה להרמב"ם דרבינא מפרש דבשאלה דטמא מת נמי טעו ודוק היטב: **והנראה** לי בישוב קושיא זאת הוא דצריך לתרץ מה שהקשיתי לעיל (בדבור המתחיל והנראה) לרב דלמא לעולם ידעו דאינו נעשה כחלל אלא כלי מתכות ולא כלי שטף ובגדים והא דענו בשאלה דאם יגע טמא נפש וגו' יטמא היינו בטומאת מת היו בקיאין דהמשקין נעשים תחילה ובטומאת שרץ לא היו בקיאין דהמשקין נעשית תחילה ומש"ה ענוהו על השמן ועל כל מאכל לא יקדש דסבורין היו דהמה חמישי בקודש כנ"ל. ומה שנראה לי בזה הוא דאי ס"ד דפירוש דאל השמן דוקא ר"ל דהיין נגע בשמן או בכל מאכל א"כ בטמא מת דהיו בקיאין ויודעין דהמשקין נעשים תחילה לעולם א"כ השמן נעשה תחילה וכל מאכל נעשה שני א"כ אמאי ענוהו יטמא הוה להם לענותו יְטַמא דהרי השמן וכל מאכל מטמאין נמי אחרינא דבשלמא אי רביעי בקדש בעא מינייהו וא"כ הפירוש דהנזיד נגע או ביין או בשמן או בכל מאכל אם כן המאכל שהוא רביעי אינו מטמא אחרים דאין רביעי עושה חמישי אפילו בקדש שפיר ענוהו יְטָמא על כל המאכל דהמאכל טמא ולא מטמא אחרים ואע"ג דהיין והשמן דנעשו תחילה מטמאין נמי אחרינא די"ל דבאמת ענוהו דהיין והשמן מטמאין נמי אחרינא ומרומז זה בפסוק דבטמא מת ויענו יְטָמְא, וי"ל כמו שדקדק הש"ס בשיטת ר"ע עיין בפסחים (דף י"ח) וברש"י שם ד"ה לא מצינו

טומאה שעושה כיוצא בה וז"ל הש"ס דרש ר"ע וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו יטמא אינו אומר טמא אלא יטמא אחרים וכו' ומדלא קרינן יְטַמא אלא יִטְמא משמע דלא מטמא אחרים דריש הש"ס התם דאין טומאה עושה כיוצא בה ודריש הקרי והכתיב דהכתיב יטמא ולא טמא אתי לאגמורין דמטמא אחרים והקרי דקרינן יִטְמא ולא קרינן יְטַמא אתי לאגמורין דאין טומאה עושה כיוצא בה כמ"ש רש"י בד"ה דלא מצינו עושה כיוצא בה כדאמרינן לקמן יִטְמא למימר דהוא טמא ואין עושה כיוצא בה עכ"ל. וא"כ ה"נ י"ל מדענוהו יטמא ולא טמא ש"מ דמטמא נמי אחרים ומדקרינן יִטְמא ולא יְטַמא משמע דלא מטמא אחרים, הא כיצד אלא דעל היין והשמן ענוהו יטמא דמטמאין אחרים כיון דנעשו תחילה, ולזה מרמז הכתוב שענו יטמא ולא טמא ועל כל מאכל ענוהו טמא ולא מטמא אחרים, ולזה מרמז הקרי דקרינן יִטְמא ולא קרינן יְטַמא ומדוקדק ממש כמו שמדקדק הש"ס בדרשת ר"ע ודריש הקרי והכתיב כן נמי הכא אלא דבדרשת ר"ע דרש הקרי לאין טומאה עושה כיוצא בה וכאן אני אומר דמרמז למה שכתבתי. וכיון שכן מיושב נמי מה שהקשיתי לעיל דאי ס"ד דרבינא קאמר דהכא שלישי ולא אישתבש והתם רביעי ואישתבש אם כן אמאי ענוהו יִטְמא דמשמע דלא מטמא אחרים הלא שלישי עושה רביעי בקודש היה להם לענות יְטַמא, א"ו דלפום מאי דמשני הכא שלישי נמי אישתבש דהמה טמאו את המאכל משום רביעי ולכך ענוהו יִטְמא לרמז דהמאכל אינו מטמא אחרינא ובאמת המאכל שלישי ומטמא נמי אחרים והיה להם לענות יְטַמא כיון דהיין והשמן והמאכל כולהון מטמאין נמי אחרינא דבשלמא לשמואל דס"ל דחמישי בקודש בעא מינייהו והכא בשאלה דטמא מת רביעי בעא מינייהו א"כ על המאכל הוצרכו לענות יִטְמא דלא מטמא אחרים, וכן לרב לפי מה שפירשתי דס"ל דגם בשאלה שניה דטמא מת רביעי בקדש בעא מינייהו דאין כלי שטף ובגדים נעשים כחלל הוצרכו לענות אכל מאכל יִטְמא דאינו מטמא אחרים שפיר דלא אישתבשו בשניה. ואע"ג דעל היין והשמן היה להם לענות יְטַמא י"ל דבאמת על היין והשמן ענוהו יְטַמֵא וזה מרומז בקרי וכתיב כמ"ש לעיל משא"כ לשיטת רבינא דס"ל דבשאלה דטמא מת היה המאכל שלישי א"כ גם המאכל נמי מטמא אחרינא היה להם לענותו יְטַמא א"ו דאישתבש גם בשאלה שניה דטמא מת שהם טימאו המאכל משוה רביעי והיין והשמן תחילה ומש"ה ענוהו יִטְמא להורות דהמאכל אינו מטמא אחרים והיין והשמן מטמאין נמי אחרינא ודרשינן הקרי והכתיב כנ"ל. ובאמת טעו שהיה להם לענות יְטַמא דגם המאכל נעשה שלישי דכלי שטף ובגדים כחלל וא"כ גם המאכל מטמא אחרינא ודוק היטב: **ודע** דבלישנא דקרא אע"ג דאינו מטמא אחרינא אלא פוסל אחרינא שייך למימר

יטַמא מדדריש ר"ע יטמא יְטַמא ששני עושה שלישי בחולין אע"ג דהשני אינו מטמא השלישי בחולין אלא פוסל ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ועוד דממקומו הוא מוכרע לרב דס"ל רביעי בקודש בעא מינייהו וכן לשמואל ובשאלה השניה לא אישתבש כלל ושפיר ענו יטמא ואע"ג דאחרינא לא מטמא ואינו נעשה אלא פסול ואפ"ה קאמרי רב ושמואל דלא אישתבש בשאלה שניה כלל בהשיבם יטמא א"ו דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד ודוק. וא"ל ללוי דצ"ל לדידיה דנגעי כולהו בראשון וא"כ בהשיבם יְטָמא ולא יְטַמא א"כ טעו בשניה ואמאי לא קחשיב דעת לוי לדעת רביעית דלשיטת לוי דס"ל דתני מדבחיא וטומאת עצמן אית להן ואחריני לא מטמאי לא אישתבשו בהשיבם יטָמא ולא יְטַמא אפילו נגעי כולהו בראשון דהשתא דרשינן הקרי והכתיב הכי דמש"ה כתיב יטמא ולא טמא דמשמע דמטמא אחרינא היינו משום המאכל דהמאכל מאחר שנגע בראשון נעשה שני ומטמא אחרינא. ולשיטת הרמב"ם נעשה המאכל ראשון משום דהבגד נעשה כטמא מת אב הטומאה והקרי יטָמא ולא יְטַמא משום דהיין והשמן אע"ג דנגעי בראשון אחריני לא מטמאין משום דתני בי מדבחיא ודוק היטב: **ובזה** י"ל הקושיא שהקשיתי לשיטת הרמב"ם לעיל דלמה ליה לש"ס לדחוקי ללוי דנגעי כולהו בראשון ה"ל לפרש כשמואל דהיין והשמן רביעי כיון דטומאת עצמן אית להו באופן שני. די"ל דאי הוה מפרש כשמואל א"כ אכתי היו משתבשין במה שענוהו יטמא ולא טמא כיון דללוי דתני מדבחיא אחריני לא מטמאי וא"כ השתא היין לא מטמא אחרינא לא המשקין ולא המאכל א"כ אמאי ענוהו יטמא ולא טמא ולכך מוקי דנגעי כולהו בראשון דהשתא שפיר ענוהו יטמא לאגמורן בכתיב דהמאכל מטמא אחריני ודוק היטב: **ואע"ג** דיש לאוקמי ללוי כשיטת רבינא וא"כ המאכל היה שלישי ושפיר מטמא אחרינא והמשקין לא מטמאי אחריני ושפיר ענוהו יְטָמא בקרי וכתיב, די"ל דלא בעי לאוקמי ללוי בשיטה דאישתבש כהני אפי' בשאלה ראשונה ודוק היטב. **כללו** של דבר שרבינו הרמב"ם אינו קורא דבר תורה או דאורייתא או גופי תורה אלא מה שבא מבואר בתורה או שבא למרע"ה פירוש מקובל בסיני מפי הגבורה באיזה פסוק אע"פ שהפירוש ההוא אינו במשמעות פשטא דקרא ואפילו בג"ש או באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי אם בא לו למרע"ה בסיני בקבלה מפי הגבורה שהג"ש או אחת מי"ג מדות או הריבוי ההוא אתי לאגמורן כך וכך קורא לג"ש או אחת מי"ג מדות או הריבוי ההוא גופי תורה ובמצות ל"ת של"ו הביא הרמב"ם ראיה על זה מלשון הגמרא דכריתות (דף ה') וז"ל ולשון הגמרא דכריתות אל תהי ג"ש קלה בעיניך שהרי בתו אחד מגופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מג"ש אתיא הנה הנה זמה זמה והבן אמרם לא למדה תורה ולא

אמר לא למדוה כי אלו הדברים כולם קבלה מפי הנביא ע"ה פירוש מקובל עכ"ל. אמנם מה שלא בא למרע"ה בפירוש מקובל מפי הגבורה בסיני ולמדו חז"ל באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם אע"פ שדרשה משה רבינו בעצמו אינו קורא דבר תורה ודאורייתא וגופי תורה אלא מדברי סופרים ולא שהוא מד"ס כגזירותיהם ותקנותיהם אלא אע"פ שכל דבר שנלמוד באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי ואע"פ שלא קבל מרע"ה בסיני מפי הגבורה שהג"ש או אחת מי"ג מדות או הריבוי אתי לאגמורן כך וכך אלא שדרשו מעצמן שהג"ש ואחת מי"ג מדות והריבוי אתי לאגמורן כך וכך דין תורה ממש יש להם ולוקין וממיתין וסוקלין עליהם אפ"ה קורא מד"ס לפי שהדרשה שדרשו מהג"ש ומאחת מי"ג מדות ומריבוי לא קבל מרע"ה בסיני מפי הגבורה אלא המה דרשו הדרש ההוא מסברתם ואפילו להללמ"מ שאין לה רמז בכתוב קורא ד"ה לפי שהוא קבלת סופרים ולא נרמז בכתוב. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בפ' י"ז דכלים הביא לשונו הרב בעל תוי"ט במשנה ג' פרק ז' דאהלות וז"ל בתוי"ט וראה זה מצאתי שאמר הרמב"ם בפירוש המשנה פ' י"ז דכלים וז"ל בתוספתא כזית מן המת וכעדשה מן השרן ספק יש בהם כשיעור וכו' ספיקו טמא שכל דבר שעיקרו מד"ת ושיעורו מד"ס ספיקו טמא ולא יטעך אומרו שיעורו מד"ס עם השורש אשר בידינו שכל השיעורים הללמ"מ לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מד"ס ואע"פ שהדברים מן הללמ"מ לפי שמאמר מדברי סופרים יכלול שיהיה הדבר קבלת סופרים כמו הפירושים והלכות המקובלים מן משה מסיני או תיקון סופרים כמו התקנות והגזירות, וכ"כ עוד בפירוש משנה ז' פרק ו' דמקואות ועיין במשנה ח' פ"ד דטהרות כתבתי סיוע לדבריו, עכ"ל הרב בעל תוי"ט. **ודע** מ"ש הרמב"ם לפי שמאמר מד"ס יכלול שיהיה הדבר קבלת סופרים כמו הפירושים והלכות המקובלים מן משה מסיני, שאין תיבות המקובלות מן משה מסיני מוסב על תיבות כמו הפירושין שאלו הפירושים בכתוב או אפילו בג"ש או באחת מי"ג מדות או בריבוי המקובלים מן משה רבינו מסיני יקראו להרמב"ם ד"ת וגופי תורה ולא ד"ס כמו שביארתי לעיל בשם במל ספר מגילת אסתר וכמוכרח ומבואר ליודעי טיב ספרו הגדול היד החזקה וספר מנין המצות הזה. אלא שאין תיבות המקובלים מן משה מסיני מוסבים אלא על תיבות הלכות והפירושים פירוש שם שפירשו החכמים איזה פסוק או ג"ש או אחת מי"ג מדות או הריבוי מדעתם וסברתם. וגם דע שלשון לפי שמאמר מד"ס יכלול שיהיה הדבר קבלת סופרים, תיבת קבלת אינה לשון הרמב"ם כי בלשון הרמב"ם ראיתי שכתב וז"ל, יכלול שיהיה הדבר דעת סופרים. והנכון החסר מלשון הרמב"ם תיבת יקבלת וכצ"ל לפי שמאמר מדברי סופרים יכלול שיהיה הדבר דעת וקבלת סופרים כמו

הפירושים והלכות המקובלים מן משה מסיני שתיבת דעת מוסב על תיבת הפירושים ותיבת וקבלת מוסב על תיבת הלכות, ודוק היטב: **הרי** לך בבירור מדברי הרמב"ם אלה שלכך קורא לדברים הנדרשים בי"ג מדות וריבוים דברי סופרים לפי שהסופרים דרשוהו באחת מי"ג מדות ובריבוי מסברתם ולא ששמע משה בסיני מפי הגבורה פירוש התיבה שנאמרה בכתוב או פירוש המדה מי"ג מדות אבל משום כן אינו כגזרותיהם ותקנותיהם אלא דין תורה ממש יש להן שהרי ניתנו י"ג מדות לדרוש בהם התורה בסיני אלא שכל מה שלא קיבל מרע"ה בסיני מפי הגבורה בפירוש הכתוב שאינו מורה עליו פשטא דקרא או בפירוש ג"ש או אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת ודרשו מסברתם אינו נקרא גופי תורה אלא ענפים היוצאים מן השרשים כמו שביאר הרמב"ם בשרש זה, ומאחר שאינם גופי התורה אלא ענפים היוצאים מן השרשים אין מן הראוי למנותן במנין המצות כמו שהביא עליו הרמב"ה ראיה בשרש זה מגמרא דתמורה (דף ט"ז) אלף ושבע מאות קלין וחמורים וג"ש ודקדוקי סופרים שנשתכחו וכו' וכמו שהאיר עינינו הרשב"ן ז"ל ודוק היטב: **וגם** מהאסמכתא שדרש ר" שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני וכו' מאי קראה תורה צוה לנו משה מורשה וכו' מדאסמכינהו על קרא דתורה צוה לנו משמע דאין למנות במנין המצות אלא מה שנקרא תורה ולא ד"ס ועיין בר"ה (ה') תוס' בד"ה אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש שכתבו בשם הר"ר משולם דרוצה למחוק גירסא הזאת וגורס אמרה תורה מנה שנים וקדש יובל משום דמנה ימיה וקדש חודש נפקא לן בפ"ק דמגילה מדכתיב עד חודש ימים ימים אתה מונה לחדשים ולא שעות והוא מדרש חז"ל ולא שייך למימר אמרה תורה אלא בדבר שהצדוקים מודים בו כי ההיא דתני בתר הכי אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי לחם בעצרת דבהדיא כתיב וכו' ואע"פ שהקשו התוס' מהא דמצינו לקמן אמרה תורה נסכו לפני ימים בחג אע"פ שאין הצדוקים מודים בו שרגמוהו באתרוגיהן. כבר תירצו התוס' במנחות (דף ס"ה) וז"ל ומיהו יש לחלק דהתם קאמר מ"מ אמרה תורה אע"ג דבר"ה לא מסתבר להו לחלק בהכי. ושוב מה שהקשו התוס' מהא דאשכחן דדרשינן עולת חודש בחדשו ואמרה תורה חדש והביא מתרומה חדשה ואין הצדוקים מודים בו שהיו אומרים מתרומה חדשה כבר סיימו מ"מ יש סעד לדבריו דלאפוקי מדבריהם של ביתוסים היה ר' יהושע מביא דרשה זו ואי לא מודו בה מה תשובה היא זו. אמנם לדברי רבינו אין אנו צריכין לתירוץ זה כמו שאכתוב לקמן ואע"פ ששוב הקשו במנחות על גירסת רבינו משולם, וגם כאן בר"ה, ומקיימין הגירסא אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש אכתי אין קושיא לרבינו הרמב"ם שאינו קורא מדרשי חכמים דבר תורה אלא ד"ס דלפום הנחה שהניח רבינו דכ"מ דאיתא

בגמ' דאורייתא היא מודה שבזה בא פי' מקובל ממשה בסיני לק"מ דאף בכאן נימא מדאמר בגמרא אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש שבא זה בפירוש מקובל מפי מרע"ה מסיני וראוי לקרות דבר תורה ובזה נתישבה גם קושיתם מחדש והבא מתרומה חדשה ודוק: **אבל** במקום שלא בא בפירוש מקובל ממשה בסיני ודרשו חכמים ופירשו חכמים מסברתם, כל שאין הצדוקים מודים בו אין נקרא דבר תורה. אמנם בהא שהקשו מאמרה תורה נסכו מים לפני בחג צריכין אנו לחלק כמו שחלקו התוס' במנחות דשאני התם דקאמר מפני מה אמרה תורה משום דהרמב"ם בפירוש המשנה ס"פ לולב וערבה פירש כי ניסוך המים הלמ"מ ויש לו רמזים נסתרים בתורה, וגם בר"פ לולב וערבה אמר בגמ' עשר נטיעות וניסוך המים הלל"מ הרי שניסוך המים הלל"מ ורבינו קורא להלל"מ ד"ס ותקשי איך קאמר בגמ' דר"ה מפני מה אמרה תורה נסכו לפני מים בחג וע"כ צריך לחלק כמו שחילקו התוס' במנחות הנ"ל: **אמנם** כ"ז כתבתי לשיטת בעל ספר מגילת אסתר בשרש א' שתפס במושלם דרבינו קורא לניסוך המים הלמ"מ גם לענין לקרות ניסוך המים מד"ס ע"ש כי כן מוכח מדבריו. אמנם לי נראה דאע"ג דבגמ' אמרו דניסוך המים הלל"מ היינו דקראו הלמ"מ משום דהרמז שרמזה התורה על ניסוך המים הוא נסתר מאד וכ"כ בעל ספר מגילת אסתר בשרש א' אמנם אין לקרות הלל"מ דניסוך המים ד"ס כיון דעכ"פ בא רמז בתורה להלכה זו וקיבל משה פירוש של רמז זה בסיני ולכך יש לקרות הלכה זו דבר תורה ואע"ג דבר"ה (דף ט"ז) מסיק ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי השנה ואמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות וכו', נ"ל דתיבות דמפני מה אמרה תורה אינם מוסבים אלא על ניסוך המים אבל לא על אמרו לפני זכרונות ושופרות אלא דהש"ס מסיק טעמא גם לזכרונות ושופרות דדמי לטעמא דניסוך המים מה ניסוך המים משום כדי שיתברכו גשמי השנה גם זכרונות ושופרות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה. ובזה נדחית הראיה שהביא הרמב"ן בשרש הראשון שהחכמים נוהגין תמיד להביא בענינים של דבריהם לשון תורה ולחזקם כמו אמרה תורה נסכו מים לפני בחג אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמים ואמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות וכו' עכ"ל, דלפי הנ"ל אין כאן ראיה ודוק: **ובכל** הנ"ל יתישבו כל הקושיות שהשיג והקשה הרמב"ן על הרמב"ם בשורש זה כאשר יישב קצתן בעל ספר מגילת אסתר בטוב טעם וכאשר אי"ה אבא לבאר על סדר השגותיו של הרמב"ן. ועכשיו אבא לבאר על סדר השגותיו של הרמב"ן: **כתב** הרמב"ם וזה ג"כ שרש כבר נשתבש בו זולתנו ולכן מנה יראת חכמים עם

מ"ע ואשר הביאו לזה לפי מה שיראה לי מאמר רבי עקיבא את ה' אלהיך תירא וכו' עד אם כן מפני מה מנו את אלו ולא מנו אלו עכ"ל הרמב"ם, וז"ל הרמב"ן,

וזו ודאי שאלה היא אבל נטע ממנה הרב זה העיקר וזה משרש ועוקר ועם כל זה אינו מספיק וכו' אלא שיכבד אותם בכל ענין ושיהיה להם כבוד וכו', עכ"ל. הנה ביאור הסברא שכתב הרמב"ן טובה היא מאד לתת טעם למה שלא מנה הרמב"ם כבוד בעל האם ואשת האב למצוה בפני עצמה אע"פ שהם ר"ל החכמים בעצמם הזכירו שהוא מדאורייתא וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים וז"ל, חייב אדם לכבד אשת אביו אע"פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו וכן מכבד בעל אמו כ"ז שאמו קיימת אבל אחר מיתתה אינו חייב ומד"ס שיהיה אדם חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו. הרי שכלל כבוד אשת אביו בכלל כיבוד אביו וגם ביאר שהוא דאורייתא כמו שהזכירו בש"ס שהרי גבי כבוד אחיו הגדול כתב ומד"ס מה שלא כתב כן גבי כבוד אשת האב ובעל האם ודוק: **והנני** מבאר השגת רבינו הרמב"ם על בה"ג. כי נראה לו שגם הא שמרבינן מאת ה' אלהיך תירא לירא מפני חכמים הוא ג"כ כלול בכלל יראת ה' שאין חייב לירא מפני ת"ח אלא מיראת ה' לירא מפני לומדי ועוסקי תורתו וא"כ כשמנה יראת ה' למצוה לא ה"ל למנות יראת ת"ח שהוא ג"כ כלול ביראת ה'. ואי משום שהכריח בה"ג טע"כ שהיא מצוה מיוחדת ואינה נכללת בכלל מצות יראת ה' דאל"כ אלא שהיא בכלל יראת ה' למה הוצרכו לדרוש מאת הא בלאו את היא כלולה ביראת ה'. ע"ז הקשה א"כ מההכרח הזה היה לו להכריח שכבוד אשת האב ובעל האם היא מצוה מיוחדת מדהוצרכו לדרוש מאת אביך ר"ל מריבוי דאת ודוק: **ושתי** השגות השיג על בה"ג. חדא שהדרשה את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח שהיא דאורייתא וא"כ אין ראוי למנות במצות כאשר השריש לנו רבינו שכל דבר שאינו קרוי ד"ת אלא ד"ס אין ראוי להכניס במנין המצות כמו שבארתי לעיל. ועוד אפי' נניח לו למנות גם דרשת חכמים במנין המצות למה מנה אלו ולא מנה מצות כבוד אשת האב ובעל האם וכמו. שביארתי ודברי בעל מגילת אסתר בהצלת רבינו מהשגת הרמב"ן הזאת אין להם מובן:

סימן ב

ותו התם בהשגת הרמב"ן וז"ל ועכשיו אני חוזר אל הכלל אשר הוא אצל הרב שני שכל דבר הנלמד בי"ג מדות וכו' או גוף התורה אין בהן הפרש ולא מצד שהן מסופקים באמיתתן וכו' עכ"ל. והנה כבר נתבאר דעת רבינו הרמב"ם שכל דבר שהוציאו חכמינו ז"ל בי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דין תורה ממש יש לו אלא שכל שלא באה הקבלה למשה בסיני מפי הגבורה שהג"ש או שאר המדות אתו לאגמורן כך וכך אינו נקרא גוף

התורה וכמו שדקדק רבינו מלשון הגמ' שהרי בתו מאנוסתו מגופי התורה ולא למדה תורה ולא אמר ולא למדו חכמים אלא למדה תורה הבאתי לשונו לעיל ש"מ שיש גופי התורה והמה שבאה הקבלה מסיני מפי הגבורה שהג"ש אתי לאגמורן דבר זה אבל מה שלמדוה חז"ל מג"ש או שאר מדות מסברתם אע"פ שניתנו לנו הי"ג מדות לדרוש בהן את התורה מאחר שלא פירש הקב"ה בפירוש למשה מה אתו המדות הללו לאגמורן כמו שפירש בבתו מאנוסתו גזרה חכמתו יתברך שיהיו אלו ענפים היוצאים מגוף ושרשי התורה אע"פ שדין תורה יש להם כגופי התורה אין ראוי למנותם במנין המצות כמו שהביא רבינו הרמב"ם ראיה מגמ' דתמורה (דף ט"ז) אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים שנשתכחו שאין ראוי למנות אלא גופי התורה והמה מה שנתפרשו בסיני מפי הגבורה אבל מה שלא נתפרשו בסיני מפי הגבורה נקרא ד"ס שהחכמים פירשו מסברתם אע"פ שהמה דין תורה ממש שהרי ניתנה להם רשות לפרש ע"פ הי"ג מדות וריבויין ומיעוטין מסיני עכ"פ כיון שלא פירש הקב"ה בעצמו למשה בסיני נקראו ד"ס ולא גופי תורה שאין נקראין גופי תורה אלא מה שנתפרש בתורה מפי הגבורה בסיני וא"כ אין למנותם במנין תרי"ג מצות, והלכה למשה מסיני שאין לה רמז בתורה א"א לקרותם גופי תורה שהרי אין להם רמז בתורה ולכן קראוהו ד"ס ר"ל קבלת סופרים כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בפ' י"ז דכלים הבאתי לשונו לעיל וכמו שהאיר עינינו הרשב"ץ וכמו שהארכתי לעיל. ותמהני מהרמב"ן שחשד לרבינו שאינו מונה במנין המצות מדרשות חז"ל ע"פ המדות שהתורה נדרשת בהן מפני שהוא מסתפק אם אמתיות הן א"כ יהיה מנינו שמנה רבינו במנין המצות שלו מסופקים. כי אולי המדרשות שדרשו חז"ל אמת וצריך להכניסם במנין המצות ולהוציא המצות שהכניסם הרמב"ם שאל"כ יהיו יותר על תרי"ג מצות. ולענ"ד הראיה מהא דכריתות דקאמר אל תהא ג"ש קלה בעיניך שהרי בתו מאנוסתו אחד מגופי התורה ולא למדה הכתוב אלא מג"ש וכן מאינך שמביא שם הש"ס, אין עליה תשובה שע"כ צ"ל שיש גופי תורה וענפי תורה שאל"כ מה מביאים ראיה מבתו מאנוסתו ומאינך לשלא תהא ג"ש קלה יותר מכל מה שנלמד מכל ג"ש שבתורה הלא לשיטת הרמב"ן כל מה שנלמד בי"ג מדות היא גופי תורה ומאי אולמיה דהאי ג"ש מכל ג"ש דעלמא. אמנם לשיטת רבינו הרמב"ם ניחא ודוק: **ולרווחא** דמילתא אימא בה טעמא דלכך גזרה חכמתו ולא פירש כל הי"ג מדות בפירוש כמו שפירש ג"ש דבתו מאנוסתו ואינך דחשיב שם הש"ס ובשארי מקומות שמפורש שהמה מדאורייתא לשיטת הרמב"ם כי היכי דלהוי היכרא שאינם גופי תורה אלא ענפי

תורה ויהיה נפקא מיניה לענין קדשים שאין למדין למד מלמד וגם הלל"מ שלא נתפרשו בתורה כי היכי דלא לילפו מינייהו ק"ו כמו שהעיקר אצלנו אין למדין ק"ו מהלכה:

ולפ"ז דכל מה שהוציאו חז"ל מי"ג מדות וריבויים דין תורה ממש יש להם מה שהקשה ממה שאומרים לשתוק קרא מיניה ונילף בק"ו ומאיזה מקומות שאמרו סמיכה גופיה לשתוק קרא וממה שהאשים הלל לבני בתירא שלא דרשו ק"ו מעצמם ומכל מקום שמביאים בתלמוד שום דרשא ויקשו ממנה עד שיתרץ המתרץ דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא לא קשיא לרבינו הרמב"ם מידי שהרי גט הוא מודה שכולן דין תורה ודאורייתא ממש אית להן אלא מאחר שלא פירש הקב"ה למשה בפירוש והניח לחכמים לפרש מסברתם ע"פ הי"ג מדות שנתנם בסיני ובשביל זה נקראו דברי סופרים ר"ל שהניח לסופרים לפרש אין נקראים גוף התורה אלא ענפים היוצאים משרשי התורה ואין למנותם במנין המצות שאין למנות במנין המצות אלא גופי התורה שנקראו דבר תורה שנתפרש מפי הגבורה למשה בסיני כמ"ש לעיל ודוק: **וכן** כתב בעל זוהר הרקיע הוא הרשב"ץ ובעל מגילת אסתר והמגיד משנה והב"י וכל האחרונים:

סימן ג

שוב כתב הרמב"ן וז"ל והנה ראינו לו לרב שכתב בספר נשים בתחילת הלכות אישות האשה נקנית וכו' והביא תשובת שאלה לרבינו והשיג עליו. כבר ביארתי לעיל היטב שיטת רבינו בביאור נכון וכן סברת רבותיו של רש"י ויפה כח רבינו מכח רבותיו של רש"י לפי הבנת רש"י בסברת רבותיו. אמנם כבר הסכים הרב הב"י בריש הל' אישות באופן שרבותיו של רש"י עומדים ממש בשיטת רבינו הרמב"ם ופירשתי כוונת הב"י שלא תקשה על פירושו מהא דקאמר הש"ס בריש כתובות ובגיטין תינח דקדיש בכספא קידש בביאה מא"ל והדברים ברורים, ודברי בעל מגילת אסתר בהלצתו בעד הרמב"ם במה שהשיג הרמב"ן בתשובת שאלתו אינם מובנין:

שוב מה שהשיג הרמב"ן וז"ל ועוד שהרי בסוגיא שאחר זו בשמועה של ר' יוחנן בן בג בג כו' ואם אינו קונה למה מאכיל וכו' כבר השיב בעל מגילת אסתר יפה וז"ל ומה שאמר כי קידושי כסף מאכיל ארוסה בת ישראל בתרומה פשיטא שזהו ג"כ דעת הרב (ר"ל הרמב"ם) כאשר כבר הורנו בעל זוהר הרקיע כי אמרו דרבנן אין כוונתו שתהיה תקנה או גזירה דרבנן רק שהם פירשו לנו כי זו היא כוונת התורה עכ"ל. ר"ל וכיון שלא באה הקבלה בפירוש בסיני מפי הגבורה יקרא ענפי התורה היוצאים מהשרשים ואין להכניסם במנין המצות כנ"ל:

שוב מה שהקשה ממה שאמרו בקידושין (דף ה') על קנין אשה בחופה שלא שנו אותה במשנה דקאמרת שלש תנן ארבע לא תנן כו' והיקש גופי תורה הם, עכ"ל. כבר יישבתי לעיל בביאור לתשובת שאלה שהשיב הרמב"ם ישוב נכון וגם הבאתי שם מ"ש בעל לחם משנה בישוב השגה זו של הרמב"ן ודברי בעל מגילת אסתר בהלצתו בעד הרמב"ם מהשגת הרמב"ן הזאת אינם מעלים ארוכה ואיני יודע מה הוא סח:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכבר אמרו לעולם אל תהא ג"ש קלה בעיניך שהרי נותר וכו' וכן אמרו בבתו מאנוסתו כו' יורה שמזהירין על כל ג"ש הנדרשת להן לא שאלה בלבד הן עיקר וכו' עכ"ל. וכבר כתבתי שאדרבה מן הדא ראיה שאין עליה תשובה לדברי רבינו הרמב"ם כנ"ל. וא"ל דמ"ש ומאמרם לעולם אל תהא ג"ש קלה בעיניך יורה שמזהירין על כל ג"ש ר"ל כמו שבתו מאנוסתו נזהרה מג"ש דהנה הנה, אכתי תקשי מאי ראיה מנסקלין הנלמדים בג"ש לשלא תהא קלה שהרי שם לא נאמרה אזהרה שלהן מג"ש. ואין לומר דגבי נסקלין קאמר אל תהא ג"ש קלה בעיניך שיורה שעונשין על כל ג"ש, דז"א דאין זה נקרא עונשין מדין ג"ש כיון דבכל הנסקלין כתיב מות יומת אלא דלא ידעינן באיזו מיתה וילפינן מג"ש באיזו מיתה לא הוי אלא גילוי מלתא וזה אפי' מק"ו ילפינן כדיליף הש"ס בסנהדרין (דף נב:) סייף גבי רוצח בק"ו מעבד אע"ג דאין עונשין מן הדין דשאני הא משום דעיקר מיתה כתיבא בתורה הא דילפינן באיזו מיתה לא הוי אלא גילוי מילתא ודוק היטב. ולדברי הרמב"ם תתישב הכל שפיר ודוק:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכבר הלקו בן סורר ומורה מדין ג"ש כו' כדר' אבהו כו' וגם הרב מודה כו' עכ"ל. כבר כפלנו כמה פעמים שגם הרמב"ם ס"ל שג"ש וכל שאר י"ג מדות וריבויין דין תורה ממש הן ולוקין וממיתין וסוקלין עליהם אלא שאין ראוי להכניסם במנין המצות לפי שלא נאמרו בפירוש למה אתי הג"ש מפי הגבורה בסיני והניחו לחכמים לדרוש ע"פ הי"ג מדות שנאמרו בסיני ולכך נקראים ד"ס כנ"ל ואין ראוי להכניס במנין המצות אלא מה שנאמרה בפירוש מפי הגבורה למשה בסיני שהג"ש או שאר י"ג מדות או רבוי אתי לאגמורן כך וכך שזה נקרא גופי תורה כנ"ל. והלא רבינו לא מנה דין מלקות דבן סורר ומורה למצוה מיוחדת ודוק:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל ובלשון הזה אמרו עוד במדרש רבה דבראשית א"ר [אחא] יפה שיחתן של עבדי אבות וכו' וזה לכם הטמא כו' עכ"ל. ותמהני מאי קא קשיא ליה הא כבר כתב הרמב"ם דכל מקום שהזכירו חכמינו הם עצמם שהוא מגופי התורה הוא מורה שזה בא בפירוש מקובל למשה מסיני וזה ראוי לקרותו דבר תורה כמ"ש לעיל. ואם כוונת הרמב"ן בהשגתו דלא משמע ליה שתיבות דמגופי התורה מוסב על דם השרץ

אלא מוסב על השרץ ודם השרץ אתי מריבוי המקרא בלא קבלה ואכתי מכריח שהוא דאורייתא ממאי דאמר רבי [אחא] יפה שיחתן של עבדי אבות דאי דם השרץ דרבנן ולא דאורייתא אין ראיה דיפה שיחתן דהרי התורה לא דברה כלל מדם השרץ, כבר נתבאר שגם הרמב"ם מודה שכל דבר הנלמד מריבוי הוא דין תורה ממש אלא שאין להכניסם במנין המצות כנזכר לעיל כמה פעמים:

שום כתב הרמב"ן וז"ל וכן בשאר י"ג מדות כולן כמו שאמרו שאבות של שבת מ' חסר אחת וכו' מלאכת מחשבת אסרה תורה עכ"ל. מאי ראיה מייתי הלא כבר נתבאר לעיל שרבינו הרמב"ם כפל כ"פ שכ"מ שהזכירו הם עצמם שהוא גופי התורה או דאורייתא שזה מורה שבא להם בקבלה בפירוש מפי הגבורה בסיני וראוי לקרות דבר תורה ומדאמרינן מלאכת מחשבת אסרה תורה הרי הם הזכירו עצמם שהוא דבר תורה ושבא להם זה בפירוש מקובל למשה בסיני. ועוד דבמס' חגיגה (דף י') תנן הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויים בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות הדינים והעבודות הטהרות והטמאות ועריות יש להן על מה שיסמכו והן הן גופי תורה ומפרש בגמ' מאי כהררים התלויים בשערה מלאכת מחשבת אסרה תורה ומלאכת מחשבת לא כתיב. ופירש רש"י וזה רמז מועט דאילו מלאכת מחשבת בשבת לא כתיב אלא במשכן הוא דכתיב ולפי שסמך בפ' ויקהל פ' שבת לפ' משכן אנו למידין מלאכת מחשבת לשבת עכ"ל. ועוד שם (דף י"א.) הן הן גופי תורה פריך הש"ס הני אין אינך לא אלא אימא הן והן גופי תורה, הרי דגם הלכות שבת הזכירו הן עצמם דהן גופי תורה כדמסיק הש"ס הן והן גופי תורה וכבר כתב הרמב"ם דכל מקום שהזכירו בש"ס שהוא מגופי תורה מורה שבא להם פירוש מקובל מפי הגבורה למשה בסיני וזה ראוי למנות, ולשיטת הרמב"ם צריך לפרש הא דפריך הש"ס הני אין אינך לא דקים ליה לסתמא דתלמודא דכל הני נמי גופי תורה הם שבאו כולם בפירוש מקובל מפי משה ולכך פריך הני אין ותו לא. וע"ז משני דאין ה"נ דהן והן גופי תורה ודוק:

שוב כתב ומצינו להם מדרש בזה שהלעיג בו הרב על בה"ג מן האתים אמרו בגמ' סוכה (דף ו') חציצין דאורייתא נינהו כי אתאי הלכתא לשערו הא נמי דאורייתא היא דכתיב ורחץ את בשרו את הטפל לבשרו ומאי ניהו שערו ומתרץ כי אתאי הלכתא לרובו ולמיעוטו למקפיד ולשאינו מקפיד כלומר שפירשה הלכה למשה מסיני ענין החציצה שנתרבה בכתוב מה היא. כבר כתבתי דגם הרמב"ם מודה היכא שהזכירו חז"ל עצמם שהוא דאורייתא וזה מורה שבא בזה פירוש מקובל למשה בסיני שזה נקרא דבר תורה ולכך לא כתב גבי כבוד אשת האב ובעל האם שהוא מד"ס לפי שהזכירו הם עצמם

דכבוד אשת האב דאורייתא אע"ג דאתא מדרשא דאת דכל שהזכירו הם עצמם דדרשא זו דאורייתא מורה שבא להם זה בפירוש מקובל ממשה מסיני וגבי כבוד אח הגדול כתב שהוא מדברי סופרים משום דאתי מיתורא דוי"ו ולא הזכירו הם עצמם שהוא דאורייתא ולא הקשה על בעל הלכות אלא במה שמנה יראת החכמים דאתיא מדרשא דאת ולא הזכירו הם עצמם שהוא דאורייתא כמ"ש לעיל. והנני מוסיף ביאור בקושית הש"ס דמקשה על שערו הא נמי דאורייתא דכתיב ורחץ את בשרו את הטפל לבשרו והיינו שערו, הוא דכבר הבאתי לשון בעל מגילת אסתר דכל דבר שקבל משה מסיני ויש לו רמז במקרא ר"ל שקבל פירוש הרמז ההוא בסיני לזה קורא דבר תורה וכל שקבל הלכה למשה מסיני ואין לו רמז במקרא זה קורא הלכה למשה מסיני ודברי סופרים ר"ל קבלת סופרים ולא דבר תורה שאין לו רמז בתורה. ועיין לעיל שהבאתי גם לשון הרמב"ם בזה וכן כתב הרמב"ם הביא בעל מ"א לשונו דהלכה למשה מסיני נקרא מה שאין לו רמז. ולפ"ז הכי קא קשיא ליה דהיאך קרית לחציצין הלכה למשה מסיני ואפי' אי קאי אשערו כיון דבא בפירוש מקובל מסיני ויש רמז בתורה את לרבות שערו אין ראוי לקרותו הלכה למשה מסיני וע"ז משני דאתי לרובו ומקפיד עליו חוצץ ושיעור זה לא נרמז בתורה אע"ג דגוף חציצה נרמזה בתורה השיעור לא נרמז ולכך קאמר דשיעורין דחציצין הלכה למשה מסיני ולפ"ז צריך לגרוס דאמר ר' יצחק דין תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ולא דבר תורה ודוק היטב:

שוב הקשה מסנהדרין א"ל ר"ע ישמעאל אחי בת ובת אני דורש וכו' וכן ממ"ש בן עזאי אומר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה בסקילה, וכן מפרק מי שמתו (ברכות דף כ"א) היו דנין שמברך על המזון מדין ק"ו וכו', כבר כפלתי כ"פ שאין מכל כיוצא בזה שום קושיא על הרמב"ם שמודה שכל דבר הבא באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ומריבוי דין תורה ממש יש להם ומלקין וממיתין וסוקלין על ידם אלא שאין ראוי להכניסם במנין המצות כמו שהארכתי כ"פ ע"ש ודוק:

סימן ד

שוב כתב הרמב"ן וז"ל ואני חוזר עוד לצווח על דברי הרב כו' והרב מנה מצוה רפ"ז לאו בעדות אבות על בנים וכו' ואת בניהם לא המית ככתוב בתורת משה לא יומתו אבות על בנים עכ"ל. כבר ישבתי קושיות הללו לעיל בטוב טעם ודעת עיין שם ותמצא נחת:

שוב כתב הרמב"ן ובמצוה שי"ג מנה לאו שאין מיתת ב"ד כו' תנא מושבות קא קשיא ליה וכו'. מה שנראה בזה הוא דכבר הבאתי מתני' דחגיגה הלכות שבת וכו' הרי הם

כהררים התלויים בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות הדינין והעבודות וכו' הן הן גופי תורה ומסיק הש"ס הן והן גופי תורה ר"ל דגם הלכות שבת גופי תורה. הרי שהזכירו חז"ל שהלכות שבת אע"פ שנלמד ממקרא מועט המה גופי תורה וכל מקום שהזכירו גופי תורה כבר הורנו הרמב"ם שמורה שבא בקבלה למשה בסיני מפי הגבורה בפירוש הכתוב וזה ראוי למנות במנין המצות כאשר כבר נתבאר. והנה הא דמיתת ב"ד אינו ד"ש הוא מהלכות שבת ואע"ג דמפרש בגמרא הלכות שבת מאי ניהו מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא כתיב, י"ל דחדא מינייהו נקט וה"ה לכל הלכות שבת ונקט מלאכת מחשבת היינו משום דמלאכת מחשבת הוא יותר מקרא מועט שאינו נלמד אלא מהיקשא דשבת למלאכת המשכן וזה ר"ל הא דאין מיתת ב"ד ד"ש נלמד מיתורא דקרא שהוא יותר מקרא בערך ההיקש ודוק:

שוב כתב הרמב"ן ומנה אכילת חטאת ואשם חוץ לקלעים לאו כו' למה לי ליחודי לאוי לכל חד עכ"ל. והנה רגע אדבר דע"כ אינו משיג עליו מדמנה כל אחד ואחד מכל הני ללאו בפני עצמו והמה כלולים בלאו אחד ולדעת הרמב"ם הוא לאו שבכללות מאחר שכולם עטופות על לאו אחד ואי משום דהדר ופרט בהו ש"מ ליחודי לאוי אתי הנה זה נלמד מדרשת ר"ש ולא ה"ל למנות כל אחד ואתד בפני עצמו דלסברת הרמב"ם כל מה שבא ממדרש חכמים אינו ראוי למנות דא"כ תקשי למה אינו משיג עליו ממה שמנה אוכל מעשר דגן ותירוש ויצהר חוץ לחומה כל אחד ואחד ללאו בפני עצמו, וגם למה אינו משיג עליו ממה שמנה אוכל לחם קלי וכרמל קודם לעומר כל אחד ללאו בפני עצמו ולא יחדו בהם לאו לכל אחד ואחד אלא מיתורא דקראי והוא דרשת חז"ל, א"ו דאין מזה קושיא משום דגופי האיסורים מבוארים בקרא אלא שכלולים בלאו אחד אע"פ שלא יחדו חכמים לאו לכל אחד אלא מיתורא דקרא ראוי למנותם במנין המצות כל אחד ואחד ללאו בפני עצמו דלא הוה אלא גלוי מילתא בעלמא וכמו שכתבו נושאי כלי הרמב"ם כמה פעמים בכיוצא בזה. אמנם עיקר השגת הרמב"ן דגופי האיסורים הא דאסור לאכול חטאת ואשם חוץ לקלעים ואכילת עולה בין בחוץ בין בפנים וקדשים קלים קודם זריקה ובכורים קודם הנחה אינם מבוארים באיסור לאו זה דלא תוכל לאכול בשעריך ואינם נלמדים גופי האיסורים הנ"ל באיסור לאו דלא תוכל לאכול בשעריך אלא מדרשת ר"ש מיתורא דמהדר ומיפרט למה לי וכיון דגופי האיסורים אינם נלמדים אלא מיתורא דקרא שהוא מדרש ר"ש לא ה"ל להרמב"ם למנותם במנין המצות לשיטתו שכל מה שהוציאו חז"ל באחת מי"ג מדות ובריבויים ד"ס קרי להו ואינו מכניסם במנין המצות. זו היא השגתו והוא ברור: **אמנם** כבר כתב הרמב"ם בפ' י"א מהל' מעשה הקרבנות כי אלו

המצות ר"ל הא דאוכל חטאת ואשם חוץ לקלעים וכו' שהוצאנו מזה הפסוק ר"ל דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' מפי השמועה למדום וזה מורה ר"ל לשון הרמב"ם שכתב מפי השמועה למדום שבא זה בפירוש מקובל למשה בסיני וא"כ סרה מעליו תלונת הרמב"ן שכבר הוא מונה מה שבא בפירוש מקובל בתיבות הכתובים בתורה מפי הגבורה למשה בסיני בתוך מנין המצות:

והנה ראיתי לבעל מגילת אסתר שכתב על הא דכתב הרמב"ם בפ' י"א מהל' מעשה הקרבנות הנ"ל דאלו המצות שהוצאנו מזה הפסוק מפי השמועה למדום. וז"ל והנה אנכי לא ראיתי בשום אחד מהמקומות שהוזכרו אלו המצות שיאמרו עליהן כי מפי השמועה קבלו שזהו פשט הכתוב הזה של לא תוכל עכ"ל. והנני מראה לך מקום שהוציא רבינו הרמב"ם דהמצות האלו שהוציאו מפסוק לא תוכל לאכול בשעריך מפי השמועה קבלו, והוא במס' מכות (דף י"ז:) דפריך התם על דרשת ר' שמעון הנ"ל וכי מזהירין מן הדין ופירש"י דקאמר אם לאכלו חוץ לחומה ק"ו ממעשר כו' ותו אם לפני זריקה ק"ו מתודה דלמא כולהו חוץ לחומה אתו ודקאמרת ק"ו אין מזהירין מן הדין ואין כאן אם אינו ענין, ומשני הש"ס איסורא בעלמא, פירש"י הא דמייתי בכולהו אזהרה בק"ו לאיסורא בעלמא קאמר ולא למלקות עכ"ל. והדר פריך והאמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש ומשני חמשה איסורין הוו ופריך והא אנן תנן אלו הן הלוקים אלא קרא יתירא הוא מכדי כתיב והבאת שם ואכלת לפני ה' אלהיך במקום וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם מיהדר מיפרש בהו רחמנא למה לי אלא ליחודי להו לאוי לכל חד וחד ועיין פירש"י שם. והנה התוספות שם בד"ה איסורא בעלמא הקשו על פירש"י קושיות חזקות. ופירשו בזה שיטה חדשה דלא כפירוש הקונטרס ע"ש. ונ"ל דרבינו הרמב"ם מיאן בפירש"י משום קושית התוס' שקשה על פירושו. וגם מיאן בפירוש התוס' משום דקשיא ליה על פירושם מאי קא משני הש"ס אלא קרא יתירא הוא מכדי כתיב וכו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם וכו' דאי לא הוה כתיב אלא לא תוכל לאכלם לא הייתי דורש דבר חדש דודאי אין בהן יתור לומר מה בא זה ללמדנו מק"ו דתודה שהרי אין במקרא אריכות יותר משאם היה מפרש תודה לבדה וכן בבכור הא ליכא שום יתור אריכות לשון דהא כולהו נפקי בחדא מלא תוכל לאוכלם כמו שהקשה משי"ח שם בתוס' ד"ה איסור בעלמא הנ"ל. לכן פירש הרמב"ם ז"ל שבא בפירוש מקובל למשה מפי הגבורה בסיני לכל איסור חדש כמו שביאר בפ' י"א מהל' מעשה הקרבנות ובזה תעלה הסוגיא כהוגן בלא שום גמגום. וא"ל אי ס"ד דכל איסור חדש בא בפירוש מקובל א"כ מאי קאמר ר"ש ותרומת ידך אלו בכורים מה בא זה ללמדנו אם לאוכלן חוץ

לחומה ק"ו ממעשר וכו' הא לא בא הכתוב אלא לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהן וכן בכולן דמשמע הא דמכריח דבא הכתוב לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהם וכן כל איסורים החדשים משום דאיסורים הישנים אתו בק"ו ואי בא בפירוש מקובל לא היה צריך להכריח מכח ק"ו דאין אחר הקבלה כלום. דיש לפרש אע"ג דבא בפירוש מקובל דתרומת ידך אלו בכורים להזהיר לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהם וכן נדבותיך דבא בפירוש מקובל להזהיר לאוכל בתודה ושלמים לפני זריקה וכן כולם אכתי יש לפרש נמי מפשטא דקרא דלא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ובכורת בקרך וצאנך וגו' דאתי להזהיר נמי לאוכל כולן חוץ לחומה כמשמעות בשעריך ולפ"ז אילו היינו אומרים כן א"כ אזהרת תרומת ידך אתי להזהיר על שני דברים, על חוץ לחומה ממשמעות פשטא דקרא, ועל אוכל מהן עד שלא קרא עליהן מקובלת משה מפי הגבורה וכן כולן, וא"כ הוה כל אחד ואחד לאו שבכללות שכולל שני איסורים ואפי' למ"ד דעל לאו שבכללות חדא מיהת לקי היינו לאו הפורט דברים רבים כגון כל שאור וכל דבש לא תקטירו לא יבא עמוני ומואבי וכן אל תאכל ממנו נא ובשל מבושל לשיטת רבינו הרמב"ם, אבל הלאו הכולל דברים רבים אין עניינם ואיסורן שוה והכתוב אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד ולא פרט האיסורים בפירוש לכ"ע אין לוקין עליו אפי' חדא וכמו שביאר הרמב"ן בשורש התשיעי. והנה אם היינו אומרים דתרומת ידך אתי ממשמעות פשטא דקרא לאוכל בכורים חוץ לחומה ומקבלה לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהן א"כ נאסרו שני איסורין בשם אחד לא תוכל לאכול בשעריך תרומת ידך ולא נפרטו האיסורין והוה לאו שבכללות שאין לוקין עליו אפי' חדא ודוק היטב: **א"נ** דקאי תיבת בשעריך גם אאינך אמנם לא אתי לאגמורן דאיכא לאו באוכלן חוץ לחומה אלא דאתי לאגמורן דאינו חייב באוכלן בטומאה אלא בירושלים, ועיין בפירושו במשניות פ' אלו הן הלוקין במשנת האוכל בכורים. והשתא לא הוה לאו שבכללות דהרי בשעריך לא אתי ללאו אלא אתי למעט דלא תימא דלוקין על אכילתן בטומאה בכל מקום כמשמעות פשטא דקרא לא בערתי ממנו בטמא דמשמע בכל מקום ואתי בשעריך לאגמורן דאינו חייב אלא בירושלים מיתורא דבשעריך ודוק היטב: **ובא** ר' שמעון להכריח בדרשתו דע"כ תיבת בשעריך לא קאי אלא אמעשר דגנך ותירושך ויצהרך ולא אבכורות בקרך וצאנך ולא אאינך ולא קאי אאינך אלא תיבות לא תוכל לאכול ולא תיבת בשעריך וה"ק מאי בא ללמדנו ותרומת ידך אם לאוכלם חוץ לחומה ר"ל דאתי נמי לחוץ לחומה כמשמעות פשטא דקרא וע"ז קאמר דמסתבר לומר דלא קאי בשעריך אלא אמעשר ולא אבכורות דע"כ לבכורות לא איצטריך לאגמורן להזהיר שלא לאוכלן חוץ לחומה דאתיא מק"ו

דמעשר הקל ולא מסתבר לאוקמי בלאוי יתירי וכמ"ש התוס'. ולשיטה זו ניחא טפי מלשיטת התוס' דעל שיטת התוס' קשיא קושית מהרש"א וז"ל בא"ד, דאיכא למידרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי, ק"ק דלא שייך הכא לומר דאתא ללאו יתירא באוכל חוץ לחומה כיון דאין עונשין מן הדין וכו' עכ"ל. אמנם לשיטה זו ניחא דאי הוה מוקמינן בשעריך אבכורות ואינך להזהיר נמי אחוץ לחומה א"כ הוה כל אחד ואחד לאו שבכללות ואין לוקין עליו א"כ אין סברא לאוקמי בלאוי יתירי כיון דאין לוקין עליו ודוק: **אלא** ע"כ דבשעריך לא קאי אלא אמעשר ולא אביכורים ולא אתי ותרומת ידך אלא לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהן ולא לאוכל חוץ לחומה ולוקין עליו דהשתא לא הוה ותרומת ידך ולוקין עליו והיינו דקאמר ר"ש הא לא בא הכתוב אלא לאוכל בכורים עד שלא קרא עליהם, ר"ל ולא נמי לחוץ לחומה וא"כ לא הוי לאו שבכללות ולוקה עליו ודוק: **וכן** הפירוש ובכורות זה הבכור אמר ר"ש מה בא זה ללמדנו אם לאוכל חוץ לחומה ק"ו ממעשר הקל כנ"ל ואי לאוכל לפני זריקת דמים ר"ל דלעולם בשעריך קאי אבכור ואם אינו ענין לחוץ לחומה דאתיא בק"ו ממעשר תנהו ענין לאוכל בכור לפני זריקת דמים כמו שפירש"י בד"ה ה"ג מיהדר פרושי בכל חד למה לי ש"מ ליחודי לאוי לכל חד וחד כאלו חזר וכתב בכל אחד לאו דחוץ לחומה וכיון דאינו ענין לו תנהו ענין לדבר אחר וכו' עכ"ל ע"ש. ומסיק דגם לפני זריקה בבכור אתיא בק"ו מתודה ובלאוי יתירי לא מוקמינן כנ"ל וע"כ בשעריך לא קאי אבכור לאסור לפני זריקה ולא בא הכתוב דובכורות אלא לאוכל בכור אחר זריקת דמים לחוד ולא הוי לאו שבכללות ולוקה עליו כנ"ל. וכן בכולן על דרך זה ודוק היטב: **ואע"פ** שכתב הרמב"ם במצות ל"ת קמ"ד וז"ל הנה כבר התבאר לך שזה הלאו כולל ב' אזהרות אזהרת הזר שאוכל תמים ואזהרת הכהן חוץ לירושלים וכו' היינו לפי המסקנא דמסיק הש"ס בשמעתין אלא קרא יתירא הוא מכדי וכו' כמו שאבאר באר היטב לקמן ופריך והא אין מזהירין מן הדין דהמקשה סבר כפשוטה דהא דמוקי ר"ש כל חד וחד לאיסור לאו מפי הקבלה אמר אלא דיליף מדלא איצטריך לאיסורים ישנים דאתו בק"ו, וע"ז פריך והא אין מזהירין מן הדין כפירש"י ומשני דר"ש לא מפיק אסוריה מכח יתורי דקראי אלא מפי הקבלה למשה בסיני מפי הגבורה ולא יליף בק"ו אלא לגלויי דהאיסורים ישנים ידעינן מק"ו וא"כ לא מסתבר לאוקמי בשעריך אכל חדא וחדא כמשמעות פשטיה דקרא ולא הוה כל חד וחד לאו שבכללות ודוק היטב: **ופריך** מרבא ומשני דרבא חמשה איסורין קאמר והדר פריך והא אנן תנן אלו הן הלוקין ומקדשים קלים חוץ לחומה פריך כמו שפירשו התוס'. וע"ז משני אלא קרא יתירא הוא מכדי כתיב והבאת שם ואכלת לפני ה' אלהיך במקום וגו' וכולהו בהאי קרא כתיבי

לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם. דהרי ע"כ אחר דהדר ופרט לכולהו בלא תעשה דלא תוכל לאכול בשעריך, כל אחד ואחד המפורש בעשה דוהבאת שם אתי לאיסור חדש דהרי עשה מייתינן בק"ו כמ"ש רש"י בסוף פ' קמא דחגיגה בד"ה לבתו מאנוסתו וז"ל רש"י בא"ד הנ"ל דיני ממונות ומ"ע והלכות עבודה ופסולי קדשים אתה למד בק"ו אבל לא אזהרות ועונשים וכו' ע"ש. וכיון שכן לכתוב רחמנא לא תוכל לאכלם אחר והבאת שם והוה ליה לפרש למשה מפי הגבורה דכל אחד ואחד מהמפורשים בעשה דוהבאת שם אתיא לאיסור חדש כמו שפירש למשה בסיני מפי הגבורה דכל אחד ואחד מהפרטים בלא תעשה דלא תוכל לאכול בשעריך אתיא לאיסור חדש. כיון דגם השתא לפי האמת דהדר פרט כל אחד ואחד בלא תעשה דלא תוכל כל אחד ואחד המופרט בעשה דוהבאת אתי לאיסור חדש מאחר דמייתינן עשה בק"ו כנ"ל מיהדר ומיפרט בהו בלא תעשה דלא תוכל לאכול בשעריך למה לי אלא ליחודי לאו לכל אחד ואחד וכמו שפירש ר"י בתוס' הנ"ל וז"ל ור"י מפרש ליחודי לאו לכל חד וחד דאהני היתור לגלויי לן דעל כל איסורין שאנו שומעין בכולם מקלים וחמורים הללו שבכולן יש בהן חיוב מלקות. ולפ"ז לוקה חמש דקאמר רבא חמש ממש עכ"ל. אלא דאי לאו דאשמעינן ר"ש דבלא יתורא אין כל אחד ואחד לאו שבכללות לא הוה מוקמינן היתור דאתי לגלויי לן דעל כל איסורים שאנו שומעין בכולם מקלים וחמורים שבכולן יש חיוב מלקות אלא הוה מוקמינן היתור על כל איסור חדש דלא להוי לאו שבכללות ר"ל דהייתי אומר דלכך כתב רחמנא היתור כי היכי דלהוי בכל פרט ופרט כמו שני לאוין אחד אחוץ לחומה כמשמעות פשטיה דקרא דבשעריך ואחד לאיסור החדש וכי היכי דלא להוי כל פרט ופרט לאו שבכללות כנ"ל. אבל בתר דאגמרן ר"ש דאף בלא יתורא הייתי יודע דכל פרט ופרט אתי לאיסור חדש גרידא כנ"ל ולא הוה לאו שבכללות אפי' בלא יתורא, ע"כ אתי היתור לגלויי לן דעל כל איסורין שאנו שומעין בכולן מקלים וחמורים שבכלן יש בהם חיוב מלקות וכמו שפירש ר"י בתוס' הבאתי לשונו לעיל ודוק היטב:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל והוא הרב ז"ל למד כל הנהנה מן ההקדש שמועל וכו' מ"מ מן המדרש הוא שלוקין אותו וכו' עכ"ל. הנה למה שכתב מ"מ מן המדרש הוא שלוקין אותו כבר מלתי אמורה כמה פעמים שרבינו הרמב"ם סובר בבירור שכל דבר הנלמד ממדרש חכמים דין תורה ממש יש לו ולוקין וסוקלין ע"י אלא שאין ראוי להכניסם במנין המצות. אמנם אני רואה בכאן השגה אחרת במה שמביא רבינו הרמב"ם אזהרה למועל בהקדש מן האוכל עולה והרמב"ן משיג עליו שהאמת שהוא נלמד בג"ש דחטא חטא מתרומה בסנהדרין. וכן השיגו הראב"ד בריש הלכות מעילה. והנה אוליפך תורה מה

ראה רבינו הרמב"ם לומר כן דאזהרת מועל בהקדש מן האוכל עולה ולא מג"ש דחטא חטא מתרומה כדמשמע לפום ריהטא בכמה מקומות בש"ס. והוא דתוס' בסנהדרין (דף פ"ד.) בד"ה גמר חטא חטא מתרומה כתבו וז"ל תימה דמשמע בפרק בתרא דמכות דאיכא מלקות בקדשי בדק הבית וכו' ואמאי כיון דמתרומה ילפינן לא הוה לן למילף אלא דומיא דתרומה דקדישא קדושת הגוף כדאשכחן בזבחים וכו' וקצת יש לדחות וכו' אבל קשה ממעילה פ' הנהנה דממעט מחובר ממעילה משום דגמרה מתרומה אלמא ילפינן קדשי בדק הבית מתרומה כו' ונדחקו התוס' ליישב קושיא זאת בסנהדרין וגם בזבחים (דף מ"ה). והנה הרמב"ם בספרו הגדול ריש הלכות מעילה כתב וז"ל ואזהרה של מעילה מזה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ונדריך מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר העולה הואיל וכולו לשם והוא הדין לשאר כל קודש שהוא להשם לבדו בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית עכ"ל. והנראה פשוט מלשונו דגם הא דה"ה לשאר כל קודש שהוא להשם לבדו בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית ג"כ בא מפי השמועה. ולפ"ז נתישבה קושית התוס' הנ"ל דודאי עיקר אזהרת מעילה בקודש בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית למדנו מפי השמועה מקרא דלא תוכל וגו' ונדריך זה עולה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ולא איצטריכא ג"ש דחטא חטא מתרומה אלא ללמד על פרטי דיני מעילה כגון למעט קדשי עכו"ם דלא מועלים בהן ולמעט מחובר ממעילה ולהביא להזיד במעילה מיתה לרבי ובזה סרו כל קושיות התוס' שהקשו. הנה הראיתיך טעמו של רבינו שמוציא אזהרת מעילה מפסוק ונדריך זו עולה ומפרש בחבורו הגדול דמפי השמועה למדו בין מקדשי מזבח בין מקדשי בדק הבית ודוק היטב. וה' יראנו מתורתו נפלאות: **ועיין** בתוס' בזבחים (דף מ"ה) בד"ה רואה אני בכולן מה שתירצו על דלא איפרך מהכא על ר' ינאי דאמר אין חייבים מעילה אלא על קדשי בדק הבית, וצ"ל לשיטת רבינו הרמב"ם שבררתי דמתרץ קושיא זאת כתירוץ הב' של תוס' דר' ינאי לא איירי אלא בדבר הניתר לטהורים אבל באימורים ועולה דמעילה לא פקעא פשיטא דאיכא מעילה דאורייתא ודוק היטב:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל ומנה לאו בערל שאכל את התרומה וקדשים וכו' ולא תלו עצמן בשמועה הזו אשר הרב מסכים עליה עכ"ל. הנה יפה תירץ בזה הרב הגדול בעל זוהר הרקיע בלאו קל"ט ואחריו האיר נתיב בעל המחבר ס' מגילת אסתר ובאשר שסוף דבריו המה עיקר גדול בחבורו של רבינו הרמב"ם וכמעט עליו סובב כל השרש הזה אעתיקנו פה. וז"ל בעל מגילת אסתר. הנה כך נראה בעיני ג"כ שלא הוזכר בגמ' היותו דאורייתא אמנם נוכל לומר שיבא לו לרב זה ממה שאמר ריש הערל (יבמות דף ע"ב) אמר ר"ה ד"ת

משוך אוכל בתרומה ומדבריהם גזרו עליו מפני שנראה כערל עכ"ל הגמ'. ואם איתא שמן התורה גם הערל היה יכול לאכול בתרומה למה אמר משוך הא אפי' ערל ממש מותר לאכול בתרומה מן התורה א"ו מן התורה ערל אסור. וכן נראה מלשון בעל זוהר הרקיע בלאו קל"ט שסובר שמכאן יש ללמוד 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 סי' 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 כ"ע ידעו היות הערל דאורייתא אבל התוכחו לראות אם נוכל לסומכו 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 בגמ' שיש לרבות ערל ולא אונן משום דהנך נפישי פירושו כי דין הערל המקובל אצלינו בודאי נוכל לסומכו בזאת הג"ש משום דהנך נפישין עכ"ל בעל מגילת אסתר ז"ל:

שוב כתב הרמב"ן וכן אופה שירי מנחות חמץ מנה אותו לאו למלקות במצוה קכ"ד ולמדו אותו בגמ' בדין ריבוי במנחות (דף נ"ה) וכו'. כבר כתב בזה ליישב דברי רבינו הרמב"ם הרב בעל מגילת אסתר ודבריו מספיקין והנני מוסיף בה דברים, דמדפריך התם הש"ס ואימא כוליה להכי הוא דאתי, פירש"י וז"ל ואימא כוליה לשיריים הוא דאתא כדכתיב חלקם ולישה ועריכה ואפייה דליהוי חייב על הקומץ דשיריים מהיכא ילפת לה. ומשני הש"ס א"כ לכתוב חלקם לא תאפה חמץ מאי לא תאפה חמץ חלקם שמעת מיניה תרתי. הרי לך מבואר דמשמע ליה לתלמודא דמשמע טפי דכל המקרא לשיריים הוא דאתי מדפריך ואימא כוליה להכי הוא דאתי ולא מפיק נמי לישה ועריכה ואפייה דליהוי חייב על הקומץ אלא מדלא אקדמיה לחלקם וא"כ לישה ועריכה ואפי' דקומץ אתיא מדרשא ושיריים אתיא מפשטיה דקרא, ודוק היטב:

שוב כתב הרמב"ן וקרבן ומלקות באכילה דיום הכפורים אין לנו בתורה ונלמד בג"ש במס' יומא (דף ע"ד) והרב מנה אותו מדין ק"ו במצוה קצ"ו. וכתב בזה בעל מגילת אסתר וז"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 ביום הכפורים 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 בג"ש או בשאר י"ג מדות אצל הרב ד"ת הם רק שלא יבואו במנין עד כי יאמרו החכמים על הדברים הנלמדים בהם שהם גוף התורה עכ"ל. ותמהני שכתב כי מצות שלא לאכול ביום הכפורים כתובה בתורה בפירוש ואינו כן אלא ילפינן דעינוי הנאמר ביום הכפורים הוא אכילה מג"ש או משאר למודים הנזכרים ביומא (דף ע"ד) וזהו כוונת הרמב"ן בהשגתו שכתב ונלמד בג"ש ר"ל שאף גוף איסור אכילה נלמד בג"ש ודוק: **אבל** הנראה בזה הוא כיון דאיסור העינוי כתוב בתורה וראוי למנות העינוי ביום הכפורים כדכתיב והנפש אשר לא תעונה וילפינן האזהרה בק"ו שאחר שגילה לן הכתוב בפירוש עונש בעינוי והעיקר אצלנו לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר וילפינן האזהרה אפי' מק"ו כאשר השריש לנו רבינו הרמב"ם וכמו שמביא הספרי דיליף האזהרה בק"ו אע"פ שאיסור האכילה בא בג"ש או משאר למודים יש למנות שאינם אלא גילוי מילתא בעלמא מה הוא העינוי האמור בתורה וכמו שתירצו כיוצא בזה שאר נושאי כליו, והיינו טעמא שהוצרך הרמב"ם להביא האזהרה מק"ו דאין מכל הלמודים אזהרה להעינוי אלא שהמה פירשו מה הוא העינוי והנפש אשר לא תעונה הוא עונש ולא אזהרה. ולכך הביא הרמב"ם במצוה קצ"ו הספרי שלומד אזהרת העינוי בק"ו. והדברים ברורים ודוק היטב:

שוב כתב הרמב"ן וכן טבול יום שעבד בלאו ומיתה ואין לו מקרא ובא מייתור הכתוב באם אינו ענין ואח"כ בג"ש והרב מנה אותו. כבר התנצל רבינו הרמב"ם במצות ל"ת ע"ו שכן מקובל הוא אצלם שפסוק זה של ולא יחללו שם אלהיהם מיירי בכהן טבול יום ששימש שחייב מיתה. והנני מבאר לך גם כאן מהיכן הוציא רבינו שכן הוא מקובל אצלם, והוא דתוספות בסנהדרין (דף פ"ג:) בד"ה ויליף חילול חילול מתרומה הקשו וז"ל, הקשה הר"ר חיים כיון דטבול יום יליף מתרומה א"כ טבול יום שאכל תרומה יהא במיתה ולעיל גבי ואלו הן במיתה קתני טמא שאכל תרומה ואילו טבול יום שאכל תרומה לא קתני וכו' עד ולא יתכן כלל דלעיין תרומה ממעטינן טבול יום ממיתה מדכתיב בו ולענין טמא ששימש דהיא גופא מתרומה ילפא לא ממעטינן וכו' עכ"ל. וי"ל דלרבינו הרמב"ם הוקשה קושית התוס' הנ"ל ולא הוה ניחא ליה במה שתירצו התוס' למימר דה"ה טבול יום שאכל תרומה במיתה כיון דלא חשיב באלו הן במיתה טבול יום שאכל תרומה. וניחא ליה למימר שכך בא להם בפירוש מקובל למשה בסיני שפסוק זה של ולא יחללו שם אלהיהם מיירי בכהן טבול יום ששימש ושחייב מיתה מג"ש דחילול חילול

מתרומה. וא"ל א"כ דנאמר להם בפירוש מקובל ללמוד ג"ש דחילול חילול מתרומה א"כ למה נסתפקו בג"ש דחילול חילול גבי טמא ששימש והקשו בגמ' ונילף חילול חילול מנותר ומסיק חילול דרבים מחילול דרבים עדיף ולא תלו בקבלה זו דבפירוש נתקבלה הג"ש דחילול חילול למילף מתרומה. די"ל בזה כמ"ש בעל מגילת אסתר הבאתי לשונו לעיל וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים כי כן דרכם של חז"ל תמיד להוכיח מה שיש להם בקבלה כי זה מחכמת התורה שנוכל להוציא ממנה כל הפירושים שקבלנו, ועיין לעיל במה שהבאתי בזה לשון בעל מגילת אסתר. ובזה סרה קושית התוס' הנ"ל דאין אחר הקבלה כלום כמאמרם (יבמות ע"ו:) אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה:

שוב כתב הרמב"ן ובעניין בעלי מומין כו' וגם הן מנאן הרב וכו' עכ"ל. כבר באה התנצלותו של רבינו הרמב"ם בחבורו הגדול ריש פ' ראשון מהל' איסורי מזבח שכולן מפי השמועה למדו:

שוב סיים הרמב"ן וז"ל וכבר יצא המנין ליותר מעשרים בהודאת הרב עכ"ל. וכבר ביארתי שכל מה שמנה רבינו הרמב"ם היינו מה שהכריח שנלמדו מפי השמועה למשה בסיני אבל מה שאין לנו הכרח שבאו בפירוש מקובל אינו מכניס במנין המצות שכל מדרשות חכמים אע"פ שדין תורה ממש יש להם ולוקין וסוקלין על ידן אין ראוי להכניסם במנין המצות כאשר הכריח רבינו בשרש הזה מגמ' דתמורה (דף ט"ז) אלף ושבע מאות קלין וחמורים וג"ש ודקדוקי סופרים שנשתכחו בימי אבלו של משה ואעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מפלפולו וכו', ע"ש הרי לך מכל מה שבארתי שאין כאן הודאת רבינו הרמב"ם אפי' במקצת. ומעתה מה שתמה הרמב"ן על רבינו הרמב"ם וז"ל ואני תמיה ומתפלא על הרב שהיה לו ללמוד וכו' וענין כזה בכל מקום מפורש מלמד על הסתום עכ"ל, אין תמיהתו קיימת שמאחר שהכריח רבינו הרמב"ם מהא דתמורה שאין להכניס במנין המצות מדרשות חכמים אע"פ שיש להם דין תורה ממש כמו שביאר בעל זוהר הרקיע והרב המגיד וכל האחרונים כנ"ל, בלתי אפשרי היה להכניס במנין המצות אלא מה שהזכירו הם עצמם ר"ל חז"ל שהם גופי תורה או דאורייתא או מה שיש הכרח שבא בפירוש מקובל מפי השמועה למשה בסיני כמו שביאר רבינו באר היטב בריש שורש זה ודוק היטב:

שוב מה שהקשה הרמב"ן מאוכל בשר בחלב והנהנה ממנו וכו' וכשבית המקדש קיים מחללין על כולם וכו" עכ"ל. הנה כבר כפלנו כ"פ שרבינו הרמב"ם סובר שכל מדרשות חכמים דין תורה ממש יש להן וסוקלין על ידם אלא שאין להכניסם במנין המצות כמו שנתבאר כ"פ ואין מכל אלו שום קושיא כלל על רבינו ודוק היטב:

סימן ה

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וראיתי להרב (ר"ל להרמב"ם) עוד בהקדמה שהקדים לפרט המצות שאמר כשיהיה עונש פעולה מן העבירות וכו' הא הוצרך להם מקרא להביא אזהרה לה מפני שאין מזהירין מ"ה ואפי' אחר שמצאנו העונש עכ"ל. וקודם שאבוא ליישב קושיא זאת אציגה לפניך מ"ש הרב הגדול החכם השלם מוהר"ר יהודה רוזאניס בספרו הגדול משנה למלך בפ"ב מהל' מאכלות אסורות וז"ל פ"ב הלכה א' מכלל שנאמר וכל בהמה מפרסת פרסה וגו' שומע אני שכל שאינה מעלת גרה ומפרסת פרסה אסורה ולאו הבא מכלל עשה הוא ובגמל ובחזיר ובארנבת ובשפן נאמר את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה וגו' הרי למדת שהן בלא תעשה ואע"פ שיש בהן סימן אחד וכ"ש שאר בהמה טמאה וחיה טמאה שאיסור אכילתה בלא תעשה יתר על עשה הבא מכלל אותה תאכלו. כתב הרב המגיד ז"ל בבא זו מפורשת בסיפרא ואין לתמוה ממ"ש אין מזהירין מן הדין לפי שאלו כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה מן התורה וכיון שכן אפשר ללאו שלהן לבא מקל וחומר. ורבינו עצמו כתב כן בפירוש במנין המצות והרמב"ן ז"ל בהשגותיו בשרש השני סתר זה העיקר בראיה מפורשת מספרי גבי אחותו מאביו ומאמו (ועי' בהרמב"ן בפירוש התורה) מיהו מהא דספרא גבי מפרסת פרסה ע"כ מוכח כדברי רבינו הרמב"ם ודוק ועיין במ"ש רבינו הרמב"ם בפ"ה מהלכות איסורי מזבח הלכה ו' המקטיר איברי בהמה טמאה שדבריו אין להם מובן אלא על פי דברי הרב המגיד הללו. ובזה ניחא לי הא דאמרינן בפרק ו' דבבא מציעא (דף פ"ח) ויהא אדם מצווה על חסימתו מקל וחומר משור וקשיא לי דהא אין מזהירין מן הדין, וכ"ת דלאו להלקותו הוא אלא לאיסורא בעלמא וכמ"ש מרן בכללי התלמוד דאף דאין מזהירין מ"ה היינו דוקא להלקותו אבל איסורא איכא מק"ו וכי אתא מיעוטא דכנפשך הוא לומר דאפי' איסורא ליכא הא ליתא דפשיטא דבלאו ק"ו נמי איכא איסורא מקרא דכתיב כי תבא בכרם רעך ופסוק זה לאו לנתינת רשות בלבד אתא לומר שאין באכילת הפועל משום גזל אלא עשה זה לבעל הבית הוא דמזהיר קרא ואם לא הניח שכירו לאכול ביטל עשה זו וכמ"ש הרב החינוך פרשת כי תצא. ונראה שלא כיון הרמ"ה ז"ל שהביא הטור ח"מ סימן של"ז דאיסורא איכא אם חסמו בע"כ ונדחק שם הרב בעל ב"ח דאיסור זה מהיכן הולידו הרמ"ה ולפי דעתי איסור זה הוא מן העשה דכי תבא בכרם וגו' וכסברת החינוך, העולה ממ"ש דאיסורא לעולם איכא וא"כ הק"ו היה להלקותו והדרא קושיא לדוכתא דהא אין מזהירין מ"ה. אך כפי דברי הרב המגיד ניחא דכיון דבלאו ק"ו היה מצווה על חסימת האדם מן העשה שפיר מייתינן לאו מק"ו. ואפשר לייחס לזה מ"ש

רבינו הרמב"ם בשרשיו שרש י"ד בהא דאמרינן לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר דכשהעונש מפורש יכולין אנו להוציא האזהרה מן הדין ואין זה סותר אומרם אין עונשין מ"ה כיון שהעונש מפורש וע"ש. ולדידי מי שיסבור סברת הרב המגיד מכ"ש שיסבור סברת רבינו הרמב"ם, והרמב"ן שסתר דברי רבינו הללו בשרש השני נראה דפשיטא שיחלוק על דברי הרב המגיד. ודע שראיתי לרבינו הרמב"ם במנין המצות מצות ל"ת סי' קע"ב שכתב דמה שלוקה על אכילת בהמה שיש לה שני סימני טומאה אף שהוא מק"ו משום דק"ו זה גילוי מלתא בעלמא דומיא דבתו מאנוסתו יע"ש וזה סותר דברי הרב המגיד הללו מדאיצטריך להאי טעמא עכ"ל הרב הגדול מו"ה יהודה רוזאניס בספרו משנה למלך: **והנה** מ"ש ודע שראיתי לרבינו הרמב"ם במצות ל"ת קע"ב וכו' משום דק"ו זה גילוי מלתא בעלמא דומיא דבתו מאנוסתו וזה סותר דברי הרב המגיד מדאיצטריך להאי טעמא, נראה לי דליכא שום סתירה, והוא דרש"י בסנהדרין (דף ע"ו) ד"ה גילוי מילתא בעלמא היא פירש וז"ל ואין זה עונש מן הדין דהא בת בתו מקורבה דבתו היא דאתיא וה"ד עונש מן הדין כגון ערות אחותך בת אביך או בת אמך א"ל אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו ואם באתה להביא בת אביו ובת אמו מק"ו זה עונש מן הדין דהא לאו מכח קורבה דהא אתיא דזו קורבה מחמת עצמה וזו קורבה מחמת עצמה אבל הבא על בת בתו אינה קרובה לו אלא משום בתו עכ"ל. וכ"כ התוספות בסנהדרין (דף ע"ד) בד"ה קסבר עונשין מ"ה וז"ל לא דמי לעונשין מ"ה דאיפלגו בה אביי ורבא לקמן בפרק הנשרפין כדפרישית וכו' ע"ש. וא"כ לפ"ז תקשי על רבינו הרמב"ם היכי מדמי הק"ו דבהמה שיש לה שני סימני טומאה לק"ו דבתו מאנוסתו דהא לא דמי הק"ו דבהמה שיש לה שני סימני טומאה אלא לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו וזה לא הוי גילוי מילתא בעלמא כמ"ש רש"י ותוס' שהזכרתי. אמנם מה שנראה לי בזה הוא דה"פ בדברי רבינו הרמב"ם דמאחר שכבר נאסרה הבהמה שיש לה שני סימנים מלאו הבא מכלל עשה שפיר ילפינן מק"ו דהשתא לא הוי הק"ו אלא גילוי מלתא בעלמא והיינו דהקדים רבינו הרמב"ם בספרו הגדול ובמנין המצות דבהמה שיש לה שני סימני טומאה שהיא בלאו הבא מכלל עשה ודוק היטב: **וכל** היכא דלא הוה הק"ו אלא גילוי מילתא בעלמא ילפינן האזהרה בק"ו דומיא דבתו מאנוסתו דילפינן לסברת אביי בק"ו משום דלא הוי הק"ו אלא גילוי מילתא בעלמא ודוק היטב. ודברי הרמב"ם והרב בעל מגיד משנה עולים בקנה אחד: **היוצא** מכל הלין דסברת רבינו הרמב"ם במה שכתב דכשהעונש מפורש יכולין אנו להוציא האזהרה מן הדין יש לה שורש מהספרא ומסוגיא דב"מ (דף פ"ח) דכיון דמוכח מהספרא ומסוגיא דב"מ הנ"ל דכל היכא דשמעינן האיסור מלאו הבא מכלל עשה או

מעשה מייתינן האזהרה מק"ו א"כ כ"ש סברת רבינו דכשהעונש מפורש דיכולין אנו להוציא האזהרה מק"ו כמ"ש הרב ר' יהודה רוזאניס ז"ל דהרי ע"כ מוכרחים אנו לומר בספרא ובב"מ הנ"ל סברת הרב המגיד דהא ליכא למ"ד דמזהירין מן הדין כמו שאיתא במס' מכות (דף י"ז:) ובשאר דוכתי בש"ס דפריך התם והא אין מזהירין מן הדין הא אפילו מאן דס"ל עונשין מן הדין אין מזהירין מן הדין ודוק: **הנה** הראיתיך דסברת רבינו הרמב"ם אינה טעות ופשרה משובשת כמו שחשדו הרמב"ן. ועתה אבוא ליישב קושיתו של הרמב"ן שהקשה מהא דמכות (דף ה':) הנ"ל והוא דאיצטריך להביא מקרא לאזהרה אע"פ שהביא כבר מקרא לעונש משום דקאמר התם מדאיצטריך למכתב אחותך היא לעונש ש"מ אין עונשין מ"ה בכל התורה כאמרו שם הא למדת שאין עונשין מ"ה ואי לא הוה מייתי מקרא לאזהרה לא היינו יכולין ללמוד במדאיצטריך מקרא לעונש דבכל התורה אין עונשין מ"ה דהייתי אומר דלעולם בכל התורה כולה עונשין מ"ה היכא דאיכא מקרא לאזהרה והא דכתב רחמנא גבי אחותו שהיא בת אביו ובת אמו מקרא לעונש היינו משום דליכא מקרא לאזהרה ואי לאו דכתב עונש בהדיא לא היינו למידין האזהרה בק"ו משום דאין מזהירין מ"ה ולכך כתב מקרא לעונש דכשיש מקרא לעונש אנו למידין האזהרה בק"ו כמו שהשריש לנו רבינו הרמב"ם משא"כ השתא דכתב רחמנא מקרא לאזהרה ילפינן שפיר במדאיצטריך רחמנא לכתוב מקרא לעונש ש"מ דבכל התורה כולה אין עונשין מ"ה. והמשך לשון הספרי שמביא הש"ס במכות (דף ה') הא למדת אין עונשין מ"ה עונש שמענו אזהרה מנין ר"ל והא אין עונשין אלא א"כ מזהירין, ומביא מקרא לאזהרה, וע"ז מקשה עד שלא יאמר יש לי בדין. וע"ז משני הא למדת אין מזהירין מ"ה וא"כ כיון דאין מזהירין מ"ה אי לאו דכתב מקרא לאזהרה לא היינו יכולין ללמוד במדאיצטריך מקרא לעונש דבכל התורה אין עונשין מ"ה דהיינו אומרים לעולם עונשין בכל התורה מ"ה ושאני הכא דאיצטריך מקרא לעונש משום דאין כאן מקרא לאזהרה ואי לאו מקרא דעונש לא היינו למידין האזהרה בק"ו כנ"ל. ולכך כתב רחמנא מקרא לאזהרה דהשתא שפיר ילפינן במדאיצטריך מקרא לעונש ש"מ דבכל התורה כולה אין עונשין מן הדין ודוק היטב: **אמנם** צריך ביאור הא דנקט רבינו הרמב"ם לעיקר דהיכא דהק"ו אינו אלא גילוי מילתא דמזהירין מ"ה כדמשמע מלשונו במצות ל"ת קע"ב וז"ל אבל הק"ו זה אמנם הוא לגילוי מילתא בעלמא כמו שביארנו בבתו מאנוסתו לפי מה שנתבאר במקומו. וכן כתב במצות ל"ת של"ו וז"ל הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה וזה לא התבאר בפירוש בתורה ולא בא בכתוב ערות בתך לא תגלה, ואמנם ממה שהזכיר בת הבן או בת הבת תקח מן הראיה לבאור הדבר והגלותו כי הוא אסר בת הבן ובת הבת וכ"ש

הבת עכ"ל. וזהו לשיטת אביי אמנם רבא פליג עליה וס"ל דאע"ג דאינו אלא גילוי מלתא אין מזהירין מ"ה. ועיין בסנהדרין (דף ע"ו) ובתוס' בסנהדרין דף ע"ד ע"א בד"ה קסבר עונשין מ"ה וז"ל ולא דמי לעונשין מ"ה דאיפלגו בה אביי ורבא לקמן בפ' הנשרפין. וא"כ קשה היאך תפס לעיקר דברי אביי במקום רבא והא קי"ל אביי ורבא הלכה כרבא. והנה על דרך הפשוט יש ליישב דרבא לא פליג על סברא זו דהיכא דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא דמזהירין כגון היכא דבא האיסור באיסור עשה או בלאו הבא מכלל עשה וכ"ש דבא העונש מפורש בכתוב כדמוכח מהספרא שהביא רבינו הרמב"ם במצות ל"ת קע"ב ובמ"ש החכם מוהר"ר יהודה רוזאניס כנ"ל אלא דפליג על אביי בבתו מאנוסתו דאין זה נכנס בגדר גילוי מילתא ולא ניחא ליה לרבא בהחילוק שפירש"י ד"ה גילוי מילתא בעלמא בסנהדרין (דף ע"ו) וע"ש ודוק: **והא** דהביא הרמב"ם גבי בתו מאנוסתו סברת אביי במצות ל"ת של"ז, י"ל דלרווחא דמילתא הביא שם גם ג"ש דהנה הנה ודוק: **והנה** הביאני משך הענין ליישב מה ששאלני הרב המופלא מוהר"ר הלל מטיקטין במכתבו לאמר וז"ל תמיה לי על הרב המגיד שכתב בפ' שני מהל' מאכלות אסורות, ודע שאין לתמוה על מה שאמרו שאזהרת בהמה טמאה שיש לה שני סימני טומאה באה מק"ו הלא אין עונשין מ"ה לפי שאלו כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה וכיון שכן אפשר ללאו שלהן לבא בק"ו, וקשה הלא איתא בפסחים (דף כ"ד) אלא אמר ר"פ מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין ת"ל לא יאכל מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו דהא נפקא ליה ממעשר הקל בק"ו וכו' וכ"ת אין מזהירין מן הדין היקשא הוא, מאי קאמר וכ"ת אין מזהירין מ"ה הלא האיסור ילפינן התם גבי קודש מדכתיב באש ישרף והלאו דלא יאכל מיותר כמ"ש התוס'. ולפי דבריהם אמאי אין מזהירין מ"ה לכתוב רחמנא באש ישרף ולא בעי לא יאכל דהשתא דנדע האיסור מבאש תשרף יכולין אנו ללמוד הלאו בק"ו ממעשר הקל לשיטת הרב המגיד ודוק עכ"ל הרב הנ"ל: **והשבתי** לו דלשיטת הרב המגיד ה"פ בגמרא דודאי כל זמן שאין לנו למוד דאין מזהירין מ"ה היכא דהאיסור בא בעשה או בלאו מכלל עשה מהיכא תיתי נימא דאין מזהירין כיון דלא הוי אלא גילוי מילתא דהרי הא דילפינן דאין מזהירין מ"ה היינו במדאיצטריך גבי אחותו בת אביו ובת אמו אחותך היא לאזהרה ש"מ אין מזהירין מ"ה ומשם ליכא הוכחה דאין מזהירין מ"ה היכא דבא האיסור בעשה או בלאו הבא מכלל עשה ואע"ג דגם שם כבר שמענו מקרא כתוב לעונש ואפ"ה כתב רחמנא קרא לאזהרה וכמו שהקשה באמת קושיא זו הרמב"ן על רבינו הרמב"ם כבר ישבתי דאיצטריך מקרא לאזהרה דאי לאו הכי לא הוה מצינן למילף במדאיצטריך מקרא לעונש דבכל התורה כולה אין עונשין

מ"ה ועיין לעיל במה שישבתי קושית הרמב"ן הנ"ל. והכא ה"פ וכ"ת אין מזהירין מ"ה ר"ל דלמא כתב רחמנא לאו יתירא דלא יאכל לאגמורן דאין מזהירין מ"ה אפי' היכא דבא האיסור בפירוש בכתוב בעשה או בלאו הבא מכלל עשה במדאיצטריך לא יאכל דלא ה"ל לכתוב אלא באש ישרף א"ו דאתי לאגמורן דאין מזהירין מ"ה אפי' היכא דבא האיסור בעשה או בלאו הבא מכלל עשה. וע"ז משני הש"ס היקשא הוא ר"ל דיכולין אנו ללמוד הלאו בהיקש והשתא ליכא למימר דאתי לאגמורן דאין מזהירין מ"ה אפי' במקום שבא האיסור באיסור עשה דהא תינח אם לא היינו יכולין ללמוד הלאו אלא בק"ו שפיר הוה מצינן למילף במדאיצטריך לא יאכל דאין מזהירין מ"ה אפי' במקום שבא האיסור באיסור עשה משא"כ השתא דיכולין אנו ללמוד הלאו מהיקשא לא שייך לומר במדאיצטריך לא יאכל שאין מזהירין מדין ק"ו. והא ליכא לאקשויי דאכתי תקשי שמא אתי לא יאכל לאגמורן במדאיצטריך דאין מזהירין מהיקשא דקים ליה להש"ס דודאי מזהירין מהיקשא. וגם אין להקשות נילף במדאיצטריך היקשא דאין מזהירין מ"ה אפי' היכא דבא האיסור בעשה דהיקשא איצטריך נמי להרבה שאר דרשי אחריני ודוק היטב: **ובזה** מיושב נמי הא דקאמר אם אינו ענין לגופו דהא נפקא ליה מק"ו והדר קאמר וכ"ת אין מזהירין מ"ה דלכאורה קשה כיון דאין מזהירין מ"ה למאי נפקא מיניה הביא הק"ו כלל ובזה ניחא ודוק היטב: **אמנם** קשיא לי מהא דמס' מכות (דף י"ז:) דפריך התם על דרשת ר"ש וכי מזהירין מ"ה והלא התם כל האיסורים באו באיסור עשה כמו שפירש"י בדף הנ"ל ע"א בד"ה לפני זריקה ובד"ה לאחר זריקה וכו' ע"ש. וכ"כ התוס' באמצע ד"ה איסור בעלמא וז"ל ועוד קשה דכיון דמרבינן איסורין בעלמא כדפירש הקונטרס למה לי תיפוק לי דכל חד וחד נדמו לאיסור כדפרישית ע"ש. והתם ליכא ליישב על דרך הנ"ל ודוק: **לכן** נ"ל דהתם פריך וכי עונשין מ"ה היינו לשיטת רבא דס"ל דאפי' היכא דהק"ו לא הוי אלא גילוי מלתא בעלמא אין מזהירין מ"ה ולשיטתו אפי' היכא דהאיסור בא באיסור עשה לא מייתינן האזהרה בק"ו דהרי כל עצמו שאנו אומרין דהיכא דהאיסור בא באיסור עשה דילפינן האזהרה בק"ו היינו משום דאחר דבא האיסור בעשה לא הוי הק"ו אלא גילוי מלתא בעלמא והלא רבא פליג וס"ל דאע"ג דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא אין מזהירין מ"ה ומסיק שם לרבא אלא קרא יתירא מכדי כתיב והבאתם וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאוכלם. ובאמת לשיטת אביי דס"ל דכל היכא דהק"ו גילוי מלתא בעלמא מזהירין מ"ה מעיקרא ליכא כאן התחלת קושיא על דרשת ר"ש וכי מזהירין מ"ה כיון דהאיסורים באו באיסור עשה כמו שפירש"י מייתינן שפיר האזהרה בק"ו כמו שכתב הרב המגיד והא דתפסו לעיקר כשיטת אביי ולא כרבא היינו משום פירוש רש"י בד"ה

קרא יתירא בא"ד וז"ל לכתוב בתריה לא תוכל לאוכלם בשעריך אם על חוץ לחומה בא להזהיר ולאו שבכללות לא הוי כיון דאכולהו קאי הוי לאו אכל חד וחד והיכי דמי לאו שבכללות כגון לא תאכל כי אם צלי אש וכו'. והנה בכריתות (דף ד':) סוגיא חולקת על זה גבי הא דאמר ר' אילא אכל מעשר דגן ותירוש ויצהר לוקה שלש ופריך והא אין לוקין על לאו שבכללות ומשני שא"ה דמייתרי קראי מכדי כתיב ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך בפנים אין בחוץ לא למה לי דכתב רחמנא לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך לחלק. ופריך אי מההוא הו"א הנ"מ בעשה אבל בלאו אימא לא אמטו להכי כתב רחמנא לא תוכל לאוקמי בלאו. ופריך ועדיין לאו שבכללות הוא ומשני אם כן נימא קרא לא תוכל לאכלם בשעריך, מעשר דגנך תירושך ויצהרך למה לי ליחודי אכילה לכל חד וחד. הנך רואה דאי הוה כתיב לא תוכל לאוכלם אע"ג דהאיסורים מפורשים בעשה ולא תוכל לאוכלם הוה קאי אכולהו המפורשים אכתי הוה לאו שבכללות. והנה לפי סוגיא דכריתות תקשי קושית הש"ס במכות (דף י"ז) והא אנן אלו הן הלוקין תנן ולא יתורץ במה שמתרץ הש"ס התם אלא קרא יתירא הוא מכדי וכו' לכתוב לא תוכל לאכלם דאי הוה כתיב לא תוכל לאכלם אכתי הייתי אומר דהוה לאו שבכללות, וע"כ צריך לתרץ לשיטת גמרא דכריתות דקושית וכי מזהירין מ"ה מעיקרא ליתא דכיון דכבר באו האיסורין באיסור עשה כדפירש רש"י התם במכות שפיר מייתינן האזהרה בק"ו דהשתא לא הוה אלא גילוי מילתא בעלמא ודוק: **וכיון** דסתמא דתלמודא דכריתות נקיט סוגיא דאביי ש"מ דהעיקר כשיטת אביי. וכן צ"ל כן לשיטת סוגיא דחולין פ' ג"ה (דף ק"ב) דאיתא התם אכל אבר מ"ה ובשר מ"ה חייב שתים ולריש לקיש אינו חייב אלא אחת, הרי דנקיט הש"ס לעיקר אע"ג דהאיסורים מפורשים כיון דהם עטופין על לאו אחד הוי לאו שבכללות וכן הסוגיא דסנהדרין וכריתות לענין אוב וידעוני שאינם חלוקים לחטאת הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו. וכתב הרמב"ן בשורש התשיעי וז"ל ונלמוד מזה שכן הדין במקום מלקות. הרי דגם הסוגיא הזאת תופסת לעיקר דאע"ג דכל האיסורים מפורשים כיון דעטופים על לאו אחד הוי לאו שבכללות. והנה לסוגיות הללו ע"כ צריך לתרץ קושית הש"ס במכות גבי דרשות דר' שמעון הנ"ל דפריך התם והא אנן אלו הן הלוקין תנן דקושית הש"ס התם דפריך וכי מזהירין מ"ה מעיקרא ליתא דכיון דבאו האיסורים כבר באיסור עשה שפיר מייתינן האזהרות בק"ו משום דלשיטות הללו לא מתרצא קושית והא אנן אלו הן הלוקין תנן במה שמתרץ הש"ס במכות מכדי כתיב והבאתם וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאוכלם דאי הוה כתיב לא תוכל לאוכלם לא הוה אלא לאו שבכללות דלשיטות הללו אע"ג דהאיסורים מפורשים אם עטופות על לאו

אחד הוה לאו שבכללות. וכיון דכל הסוגיות הללו תפסו לעיקר כסברת אביי דכל היכא דלא הוי הק"ו אלא גילוי מילתא בעלמא מזהירין מ"ה, לכן נקיט הרמב"ם לעיקר כאביי בהא נגד רבא: **ודע** דמסוגיא דקידושין (דף ע"ב) גבי אלמנה וגרושה וחללה זונה כשם שחלוקה גרושה מזונה וחללה בכהן הדיוט כך חלוקה אלמנה וחללה זונה בכהן גדול אין להכריח לשיטתי זאת דמאיצטריך גרושה בכה"ג ש"מ דאע"ג דהאיסורים מפורשים אם עטופות על לאו אחד הוי לאו שבכללות דהרי רבא הוא בעל המימרא התם מנא הא מילתא דאמרי אין חללה אלא מאיסורי כהונה והוא המביא הברייתא דלא יאמר גרושה בכה"ג, וא"כ תקשי דרבא אדרבא לשיטתי זאת דבמכות דתירצו לשיטת רבא מכדי כתיב והבאתם וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאוכלם ע"כ צריך לומר דכיון דהאיסורים מפורשים אע"ג דעטופים על לאו אחד לא הוי לאו שבכללות כמו שפירש"י שם ועל כרחין צריכין אנו ליישב בזה כמו שתירצו התוס' בב"מ (דף קט"ו:) בד"ה שנאמר לא יחבול בא"ד וז"ל והא דמצריכין קרא לחלק בין אלמנה שהיא גרושה לכהן גדול בפ' עשרה יוחסין היינו משום דבגוף אחד אין לחייב שתים בלא פסוק ולכך צריך יתור לחייב שתים באשה אחת עכ"ל. אמנם מסוגיא הנ"ל שהבאתי יש להכריח ככל מה שכתבתי לעיל ואע"ג דהתוס' בב"מ בד"ה שנאמר לא יחבול טרחו ליישב כל הסוגיא הנ"ל דלא להוו סתרי אהדדי אין מן הקושיא על רבינו הרמב"ם אם ימאן בתירוצם ועוד כי שם לא הביאו הא דאוב וידעוני שאין חלוקין לחטאת הואיל ובלאו אחד נאמרו. ואין תירוצם דשם עולה לקושיא מאוב וידעוני ודוק: **וכן** הרמב"ן שכנגדו חולק עליו הסכים בזה עם רבינו הרמב"ם בשורש התשיעי ולא דחה כתירוצם של תוס'. וכן התוס' דמכות נראה דס"ל דסוגיות חלוקין הם והוא מדהקשו בא"ד המתחיל איסורא בעלמא וז"ל וא"ת ומעשר גופיה אמאי הדר ופרט ביה ונדחקו מאד בתירוץ קושיא זו. ואי הוה ניחא להו בתירוץ התוס' דב"מ (דף קט"ו) הנ"ל שתירצו שם על קושיא שהקשו שם דבמכות משמע דאם האיסורים מפורשים אע"ג דבאו בלאו אחד לא הוי לאו שבכללות כפירוש רש"י במכות ובכריתות גבי מעשר משמע דאע"ג דהוו האיסורים מפורשים אי הוה כתיב לא תוכל לאוכלם הוה לאו שבכללות ותירצו משום דשם מעשר אחד הוא, א"כ אין כאן שום התחלת קושיא מעשר גופיה אמאי הדר ופרט ביה הלא גבי מעשר הוצרך לפרוט כיון דשם מעשר אחד הוא, א"ו דהתוס' דמכות ס"ל דסוגיות חלוקים הם ומיאנו בתירוץ התוס' בב"מ ודוק היטב: **וא"ל** א"כ כיון דבזה איפסקא הילכתא כאביי אמאי לא חשיב בהדי יע"ל קג"ם, דמצינו ג"כ במס' שבת (דף קנ"ה) גבי והלכתא צדדים אסורים צידי צדדים מותרין דהלכתא כאביי ואפ"ה לא חשיב בהדי יע"ל קג"ם עד שתמהו התוס' שם

וז"ל תימה לר' אמאי לא חשיב בהדי יע"ל קג"ם, ומיהו כאן י"ל דגימ"ל דקג"ם מרמזת גם לגילוי מילתא בעלמא. והיותר נראה בישוב קושיא זו הוא דבסנהדרין (דף ס"ה) פריך מ"ש הכא דקתני בעל אוב וידעוני ומ"ש גבי כריתות דקתני בעל אוב ושיריה לידעוני ר' יוחנן אמר הואיל ושניהן בלאו אחד נאמרו. וכבר כתבתי דלשיטה זאת דס"ל הואיל ובלאו אחד נאמרו אע"ג דהאיסורים מפורשים אפ"ה הוה לאו שבכללות, ע"כ צריך למיסבר דקושית הש"ס דפריך על דרשות ר"ש במכות וכי מזהירין מ"ה מעיקרא ליתא דכיון דכבר באו האיסורין באיסור עשה כמ"ש רש"י שם מזהירין מ"ה דהשתא לא הוי הק"ו אלא גילוי מלתא בעלמא כמו שהארכתי לעיל. וא"כ ר' יוחנן קאי בשיטת אביי וגם ריש לקיש דיהיב טעמא למאי דשייר לידעוני בכריתות משום שאין בו מעשה הא קאמר התם ר"פ דטעמא דלא אמר כר' יוחנן מפני שחלוקים הם במיתה הא לאו חלוקה במיתה היה מודה דכיון דבאו בלאו אחד הוי לאו שבכללות ודוק. וא"כ גם ריש לקיש קאי בשיטת אביי כנ"ל ודוק: **וא"כ** סרה קושיתי הנ"ל דאמאי לא חשיב בהדי יע"ל קג"ם דלא חשיב בהדי יע"ל קג"ם אלא הני הלכתא דלא מצינו אמוראי קדמאי דקיימי בשיטתיה אבל היכא דקיימי אמוראי קדמאי בשיטתיה דאביי לא שייך למימר הלכתא כאביי דהא לא אביי לחוד חידש זה הא גם אמוראי קדמאי חידשו זאת, וכיוצא בזה כבר תירצו רבוואתא קדמאי ודי בזה: **ודע** דאע"פ שהעליתי דלסוגיא הנ"ל קושית הש"ס במכות וכי מזהירין מ"ה מעיקרא לק"מ אכתי מסוגית הש"ס דמכות מוכח דכל האיסורין החדשים שהוציא ר"ש דמפי השמועה למד כמו שהארכתי לעיל ודוק היטב:

סימן ו

שוב כתב הרמב"ן וז"ל והנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה אמר העיקר אשר הועילונו בו וכו' אלא כולם בלשון הכתוב נכללים וכו' ע"ש שהאריך. והנני מבאר דעת רבינו הרמב"ם בזה שהוא ז"ל ה"ק מאחר שלמדונו חז"ל שאין המקרא יוצא מידי פשוטו א"כ יש לכל מקרא הפשוט זולת הדרש, וכיון שכן אין להכניס מדרשות חז"ל בתוך מנין המצות שאין להכניס במנין המצות אלא מה שהוא נקרא דבר תורה כאשר בארתי לעיל כמה פעמים, אבל מדרשות חכמים אע"פ שהם אמת ודין תורה ממש יש להם כמו שנתבאר לעיל כמה פעמים אעפ"כ אין נקראים דבר תורה אלא ד"ס כמו שנתבאר ג"כ לעיל כ"פ ואין נקרא ד"ת אלא מה שישמע מפשטיה דקרא ר"ל דבר שהצדוקים מודים בו וכמ"ש התוס' בר"ה (דף ה') ד"ה אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש בשם הר"ר משולם שרוצה למחוק גירסא הזאת וגורס אמרה תורה מנה שנים וקדש יובל משום דמנה ימים וקדש חודש נפקא לן במגילה מדכתיב עד חודש ימים ימים אתה מונה לחדשים ולא

שעות והוא מדרש חכמים ולא שייך למימר אמרה תורה אלא בדבר שהצדוקים מודים בו וכו' ע"ש. או שבא לנו בפירוש מקובל למשה בסיני מפי הגבורה כאשר בארתי והארכתי לעיל ומעולם לא עלה על דעת רבינו הרמב"ם לומר שמדרשות חכמים אינם אמת חלילה וחלילה לאבי החכמים לומר כן כאשר האירו עינינו הרב המגיד משנה והרשב"ץ בספר זוהר הרקיע ואחריו האירו נתיב כל האחרונים, אלא אמת גמור המה ודין תורה יש להם אלא שנקראים ענפים היוצאים משרשי התורה כאשר ביאר רבינו בשרש הזה ואין להכניס במנין המצות אלא גופי התורה שהמה שרשי התורה כמו שהכריח מכמה ראיות. ובזה סרה מעל רבינו הרמב"ם תלונת הרמב"ן ונתישב הדקדוק שדקדק על רבינו שלא אמרו אין המקרא אלא כפשוטו דאילו היו אומרים כן היה משמע מלשונם שאין המקרא אלא הפשוט אבל מה שדרשו חז"ל אינו האמת חלילה וזה אינו אלא שגם דרשות חכמים אמת אלא שאין המקרא יוצא מידי פשוטו שיש לו פשוט זולת הדרש והפשוט הוא שורש התורה והדרש הוא ענף היוצא משרש התורה, ובתנאי שלא בא בפירוש מקובל למשה בסיני, אבל אם בא בפירוש מקובל למשה בסיני הפירוש ההוא הוא פשוטו והוא גוף ושרש התורה כאשר נתבאר לעיל באריכות עיין לעיל וינעם לך:

שוב כתב הרמב"ן ז"ל וכן מה שאמר הרב שאפי' דבר שהוא הלל"מ נקרא מד"ס. וז"ל הרב בעל מגילת אסתר כבר כתבתי למעלה שהרמב"ן לא הבין לשון זה של ד"ס שנהג הרב כי אין כוונתו תקנת סופרים רק פירוש סופרים שקבלו למשה מסיני עכ"ל. וכן כתב רבינו הרמב"ם בעצמו בפירוש המשנה פ' י"ז דכלים הבאתי לשונו לעיל והבאתי לעיל מהיכן הוציא רבינו הרמב"ם זה ע"ש:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכן נתבאר שם שאינו נעשה זקן ממרא על דבר שעיקרו מד"ס. כבר הוכחתי לעיל בראיה שאין עליה תשובה לעניות דעתי מגמ' דסנהדרין דאפי' על גזירה דרבנן נעשה זקן ממרא במקום שגזרו בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, עיין בשורש הא':

שוב מה שהרבה הרמב"ן להביא שהלכה למשה בסיני הוא כדברי תורה ממש, כבר כפלנו הרבה פעמים שזהו ג"כ דעת רבינו הרמב"ם אלא שהלכות למשה מסיני נקראים ד"ס כמ"ש בפי"ז דכלים הנ"ל ואין ראוי להכניסם במנין המצות שאינם אלא קבלת סופרים ואין להם רמז בתורה ואין ראוי להכניס במנין המצות אלא מה שנקרא דבר תורה כאשר נתבאר לעיל באריכות ובראיות מכריחות ע"ש:

סימן ז

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכן מ"ש הרב בעיקר הראשון שכל מה וכו' אבל מ"ש בנביאים בדרך צוואות וכו' או שהוא פירוש לפסוק התורה או שהוא בידם הלל"מ וכו' עכ"ל. וכבר כתב הרב בעל מגילת אסתר וז"ל. נ"ל כי גם כוונת הרב בענין הפסוקים שבאו בנביאים הוא ממש כדברי הרמב"ן וזה נראה מלשונו (ר"ל מלשון רבינו הרמב"ם) שכתב וכבר התבאר שכל מה שתקנו חכמים ונביאים שעמדו אחר משה רבינו ע"ה הוא ג"כ מדרבנן, 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 וכו' עכ"ל בעל מגילת אסתר, ודבריו מספיקין בזה. אמנם יש בזה תנאי לשיטת רבינו והוא שכל דבר שבא בנבואה פירוש לפסוק של תורה ראוי לקרות דבר תורה אבל מה שהוא בידם הלל"מ לשיטת רבינו הרמב"ם אינו ראוי לקרות דבר תורה אלא דברי סופרים כמו שנתבאר כמה פעמים ודוק:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכבר יצא עוד מזה בדברי הרב ע"ה הפסד גדול שכתב בספר שופטים דין תורה וכו' ואע"פ שמצא הרב בגמ' שאמרו חתימת העדים וכו' ומפורש אמרו בפרק השולח וכו' ואני מוצא ד"נ ודיני קנסות וכו' ובגמ' יבמות אמרו בזמן דשטר דבגיטין וכו' אבל מה שאמרו מפיהם וכו' שדברי נבואה ד"ת הם בכיוצא בדברים הללו עכ"ל רמב"ן זלה"ה. ועיין בספר מגילת אסתר מ"ש בישוב קושיות הללו ובספר שפתי כהן לש"ע ח"מ סימן כ"ח שהאריך לסתור דברי בעל מגילת אסתר. ואשר עלה על דעתי ליישב הקושיא שהקשה הרמב"ן מהא דפריך הש"ס בפרק השולח והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים, הוא דהש"ס פריך לשיטת ר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי וס"ל דלא בעינן כתיבה לשמה כמו שהזכיר הש"ס בריש גיטין (דף ג') ופירש"י שם בד"ה חתימה לשמה בעי דס"ל לר"מ דוכתב דקרא אחתימה קאי עכ"ל. ותקשי עליה דר"מ היכי מוקי וכתב דקרא אחתימה הא ילפינן דבר דבר מממון וכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם. וא"כ עדות שבשטר לא מהני מידי מדאורייתא וע"כ צריך ליישב לשיטת ר"מ כמו שתירץ ר"ת ביבמות דף ל"א בד"ה דחזו בכתבא דלא ממעטינן מפיהם ולא מפי כתבם אלא אלם שאינו בר הגדה כלל אבל עדים שיכולין לדבר גם עדותן בכתב מהני מדאורייתא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, או כשאר תירוצים הנאמרים בישוב קושיא זו ואחד מן התירוצים כמ"ש הרמב"ן פה דמה שאמרו מפיהם ולא מפי כתבם אינו בשטר שבעל דבר כותבו כגון גיטין וקידושין והלואות ומכירות, והוקשה לסתמא

דתלמודא מנ"ל לר"מ לחלק בהכי אחרי שנא' ע"פ שנים עדים יקום דבר ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם וניחא ליה להש"ס דר"מ הוציא חילוק זה מדחזי בדברי הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים ש"מ דעדות שבכתב מהני וקשיא דברי תורה דכתיב על פי שנים עדים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם על דברי הנביא אלא ע"כ צריך לחלק בין ראוי להגדה לאין ראוי להגדה או כשאר תירוצים. אמנם כ"ז מוכרח אם נימא דמה שאמר הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים מדאורייתא קאמר, אבל אי גם הנביא לאו מדאורייתא קאמר הדרא קושיא לדוכתא מנ"ל לר"מ לחלק בהכי ולאוקמי קרא דוכתב לה ספר כריתות אחתימה כנ"ל. והיינו דפריך הש"ס דאורייתא הוא דע"כ לר"מ דמוקי קרא דוכתב אחתימת עדים צ"ל דוכתוב בספר וחתום והעד עדים דקאמר הנביא מדאורייתא קאמר כנ"ל. וה"ה דהוה מצי לאקשויי בקיצור עליה דר"מ כיון דמוקי קרא דוכתב אחתימת עדים ולא בעי כתיבה לשמה ש"מ דהא דחותמין על הגט דאורייתא אלא דנקט הש"ס קושטא דמילתא המקום שהוציא ממנו ר"מ לחלק כתירוצים הנ"ל ודוק: **ומשני** הש"ס ל"צ אלא לר"א דאמר עדי מסירה כרתי ולדידיה באמת לא כרתי עדי חתימה מדאורייתא אלא מפני תיקון העולם אפי' בגיטי נשים דרבנן אפקעינהו לקידושין מיניה דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. וגם הנביא דקאמר וכתוב בספר וחתום והעד עדים מתקנת חכמים קאמר וכבר נתקנה זו בימי הנביא. ועיין בתוס' גיטין (דף ל"ו) בד"ה והעדים חותמין דמחקו הוי"ו דוהעדים ולא גרסי אלא העדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם וכתבו הם עצמם הטעם משום דאי גרסינן בוי"ו הוה משמע דר"ג תיקן ובגמ' אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו משמע דמקודם נתקנה ע"ש. ולפ"ז לר"א באמת לא מחלקינן כתירוצים הנ"ל אלא מדאורייתא בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות לא מהני עדות שבשטר כדכתיב ע"פ שנים עדים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם. וההכרח שהיה לו לרבינו הרמב"ם שלר"א לא מחלקינן ככל התירוצים הנ"ל הוא מקושית התוס' שהקשו בפ' ד' אחין דבפ' גט פשוט תנן מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים וכו' והן עושין לו קיומו ובפרק הגוזל קמא גבי שורף שטרותיו של חבירו פרכינן אי דאיכא סהדי דידעי מאי הוה כתיב בשטרא ליכתבו ליה שטרא מעליא. וקשה היכי מצו כתבי הא אמרינן ביבמות דף הנ"ל דהיינו טעמא דלא כתבינן זמן בקידושין כשמקדש בשטר משום דאית לן לאנוחי גבי סהדי וזמנין דלא דכירי וחזו בשטרא ואתו ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, והתוס' האריכו בישוב קושיא זו בפ' ב' דכתובות ובפ' ג' דבתרא ובפ' ד' אחין והרי"ף בפ' ד' אחין. וכתב הרב בעל כ"מ בפ"ג מהלכות עדות דלדברי רבינו הרמב"ם ניחא דאה"נ דדין תורה מפיהם ולא מפי כתבם אע"ג דראויים

להגדה בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות ורבנן הקילו בדיני ממונות כדי שלא תנעול דלת בפני לווין וההיא דפ' ד' אחין דהוי דיני נפשות לא מצו מסהדי דאוקמוה אדאורייתא וההיא דהגוזל דמצו מסהדי בדיני ממונות היינו מדרבנן כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. ולכן בקנסות ומכות וגלות דלא שייך נעילת דלת אין דנין ע"פ כתב ידן עכ"ל. ולקמן אי"ה ארחיב בזה הדבור ליישב מה שיש מן הקושיא בתירוץ הזה לקושית התוס' הנ"ל. ודקאמר הש"ס בפ' ד' אחין ואיבעית אימא משום דלא אפשר וכו' לינחיה גבי עדים וכו' זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם היינו לר"א דס"ל עדי מסירה כרתי וכמו שכתבתי, אבל לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי וכתב דקרא אעדי חתימה קאי וצ"ל לשיטתו דכל שהעדים ראויים להגדה עדותם מהני מדאורייתא אפי' מפי כתבם או מפיהם ולא מפי כתבם אינו בשטר שבעל דבר כותבו כגון גיטין וקידושין כמו שכתב הרמב"ן הא דלא תקנו זמן בקידושין טעמא כשינוי קמא דמשני הש"ס התם ודוק: **זהו** מה שעלה בדעתי בהשקפה ראשונה: **אמנם** מה שנראה לי עיקר בשיטת רבינו הרמב"ם אחר עיון הגדול הוא אחרי שאבאר דס"ל לרבינו הרמב"ם הא דאמרינן עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד היינו כל זמן שאין שם מערער אבל בזמן שיש שם מערער לא אמרינן עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד כמו שגילה רבינו דעתו בפירוש בפ' ז' מהל' גירושין הלכה כ"ג וז"ל, ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער עכ"ל. הרי לך מבואר מלשונו הא אם יש שם מערער לא אמרינן עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד. ונ"ל דאף בדיני ממונות ס"ל דכ"ז שאין מערער עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד והא דסיים שאין דיני האיסורים כדיני הממונות דמשמע הא בד"מ לא אמרינן עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד אע"ג דליכא מערער היינו מדרבנן. דבאמת מדרבנן צריך קיום בדיני ממונות אע"ג דליכא מערער אבל באיסורין היכא דליכא מערער אפילו מדרבנן אין צריך קיום ודוק: **ונ"ל** הטעם דכי ליכא מערער אע"ג דכתיב ע"פ שנים עדים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם אפ"ה מדאורייתא כמי שנחקרה עדותם בב"ד, והוא דהא דאמרינן עדים החתומין על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד היינו משום חזקה דלא חציף אינש לזיופי כמ"ש רש"י, וכל זה כשאין שם מערער אבל בזמן שיש שם מערער וטוען מזוייף הוא לא מוקמינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי דנגד חזקה זו איכא חזקה דלא חציף אינש נמי לומר מזוייף הוא במקום שיש עדים פן יכחישוהו העדים. ומטעם סברא זו כתבו התוס' בכתובות (דף י"ט) דלא מהני מיגו דאי בעי אמר מזוייף וז"ל בד"ה מודה בשטר שכתבו

אצ"ל, וא"ת ומ"ט לא מהימן במיגו דאי בעי אמר מזוייף. וי"ל דשמא ירא הלוה לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מיגו עכ"ל. ונ"ל דהיינו טעמא דמ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו משום דאיכא חזקה דלא חציף אינש לזיופי ונגד חזקה זו ליכא השתא שום חזקה לאוקמי כנגדה דהרי החייב מודה שכתבו ואפי' למ"ד דס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו היינו מדרבנן וכן כתבו התוס' בכתובות (דף כ"ח) בד"ה קיום שטרות דרבנן בשם ר"י וז"ל תימה כיון דמדאורייתא אפי' אין עדים שיכירו חתימת עדי השטר א"כ כל אדם שירצה יזייף ויכתוב ויחתום מה שירצה ויגבה ממנו והכא אומר ר"י דאיכא למימר כגון שלוה מודה שכתבו וטוען פרוע וקסבר האי תנא דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו והאי קיום הוה ודאי מדרבנן עכ"ל. וטרם ביאורי לך ביאור שלם בזה רגע אדבר והוא. די"ל הא דגזרה חכמת התורה שלא נחתוך הדין בעדות שבכתב הוא משני טעמים. האחד דאע"פ שנכיר חתימת העדים בטביעת עינינו או שנדמה לכתיבת וחתימת ידם שחתמו בשאר שטרות אפ"ה מידי חששא לא יצאנו פן ואולי טעינו בטביעת עיננו או בדמיוננו או שמא טרח כל כך לכוין ולזייף עד שאין שום הפרש וחילוק בין הזיוף ולכתיבת וחתימת ידי עדים ממש. והב' אע"פ שכותב עדותו בפנינו בכ"י ממש גזרה חכמת התורה שלא נקבל עדות מתוך הכתב מפני שצריכין אנו לחקור את העדים בדרישה וחקירה וכשיעיד עדותו בכתב פן מחמת מליצתו ותיקון לשונו ייפה עדותו של שקר עד שלא נעמוד על שקרו משא"כ כשיעיד בפיו נלמוד להבין המעיד אמת או שקר, וכמו שהביא הסמ"ע בשם הריב"ש בסי' י"ג ס"ק י"ב על מה שכתוב בש"ע בסעיף ג' ואין לדיין לקבל טענות בכתב וז"ל. ועוד שיש להדיינים לשמוע הטענות מפיהם דמתוך דבריהם ילמדו להבין מי הטוען האמת או שקר ולא שיבא בטענות סדורות מפי אחרים כאשר בודה מלבו ליפות טענות של שקר בתיקון הלשון עכ"ל. ועתה אבאר לך שיטת רבינו בביאור שלם דודאי גם רבינו הרמב"ם מודה דכל זמן דליכא מערער טוען מזוייף דחותכין בעדות שבשטר מדין תורה דהשתא אזיל חד טעמא דגזרה חכמת התורה שלא נחתוך בעדות שבכתב משום שמא טועין אנחנו בטביעת עיננו או בדמיוננו או שמא טרח לזייף ולכוין עד שאין שום הפרש בין זיופו ובין כתיבת וחתימת ידן ממש דכל זה אם אנו חותכין ע"פ מה שצריכין אנו להכיר כתב וחתימת ידן, אבל כשליכא מערער אין אנו חותכין מפני שאנו מכירין ח"י אנו חותכין מפני החזקה דלא חציף אינש לזיופי, וכל זה בזמן דליכא מערער וטוען מזוייף אבל במקום שיש מערער וטוען מזוייף דאזדא החזקה דלא חציף איניש לזיופי דנגד חזקה זו איכא חזקה אחריתי דלא חציף איניש לטעון מזוייף במקום שיש עדים הנ"ל ואוקי חזקה להדי חזקה והשתא כל עיקר סמיכתנו על מה שאנו מכירין חתימת י"ע

בטביעת עין או ע"פ דמיון על זה גזרה חכמת התורה מפיהם ולא מפי כתבם כנ"ל. אמנם משום טעם השני שלכך אין מקבלין עדותן בכתב משום דרישה וחקירה כנ"ל, מן הראוי היה שלא לחתוך הדין בעדים שבשטר אע"פ שאין מערער וטוען מזייף ואיכא חזקה דלא חציף אינש לזיופי דהרי לא עדיף מאילו כתבו עדותן בפנינו שאין מקבלין עדותן בכתב כדתניא אם לא יגיד פרט לאלם ואע"פ שיכול לכתוב בפנינו כדאיתא בגיטין (דף ע"א) וכתבתי דהטעם משום דבעינן דרישה וחקירה כנ"ל. ונ"ל דהיינו דקאמר ריש לקיש עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, דריש לקיש גופיה אתי לתרוצי הקושיא הגדולה מה שהשתדלו כל הקדמונים לישבה והוא מה שמצינו בדברי הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים דמשמע דעדות שבשטר מהני והא כתיב ע"פ שנים עדים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם, ועל זה בא ריש לקיש כמתרץ דעדים החתומין על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד ואין צריכין דרישה וחקירה. וא"כ כל זמן דליכא מערער אזדו כל הב' טעמים שמחמתן גזרה חכמת התורה שלא לקבל עדות מתוך הכתב ודוק: **וי"ל** דה"פ בריש גיטין (דף ג') בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא לבעי כדריש לקיש דאמר ר"ל עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן, דהש"ס בעי לאוכוחי דכל זמן דליכא מערער לא בעינן קיום השטר מדאורייתא דאי בעינן קיום א"כ תקשי דברי התורה דכתיב על פי שנים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם אדברי הנביא דאמר וכתוב בספר וחתום והעד עדים א"ו דלא בעינן קיום משום דמוקמינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי כנ"ל: **אך** יש לבעל דין לחלוק ולומר דלמא לעולם לא מוקמינן אחזקה זו ובעינן קיום שטרות, ואי משום דלא תקשי דברי התורה אדברי הנביא כנ"ל, יש לתרץ כמו שתירצו ר"ת או משום דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת או משום דמפיהם ולא מפי כתבם אינו בשטר שכותבו הבעל דבר כנ"ל בשם ר"ת והרמב"ן. וע"ז קאמר הש"ס כדריש לקיש דאמר עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ואי ס"ד דיש לתרץ כתירוץ ר"ת והרמב"ן למה ליה לר"ל למימר הכי כדי לתרץ דלא תקשי דברי התורה אדברי הנביא כנ"ל הא יש לתרץ כשיטת ר"ת והרמב"ן, א"ו דאין חילוק בין ראוי להגדה ללא ראוי להגדה, לשטר שכותב הבעל דבר עצמו לשאין כותב הבעל דבר עצמו דבכל ענין גזרה חכמת התורה מפיהם ולא מפי כתבם. ולכך הוכרח ריש לקיש למימר עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד כדי לתרוצי דלא תקשי ד"ת אדברי הנביא כנ"ל. וממילא מוכח נמי דכל זמן דליכא מערער לא בעינן קיום דמוקמינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי אבל אי לא הוה מוקמינן אחזקה והיינו צריכין לקיים ח"י הוה קשיין ד"ת אדברי הנביא כנ"ל ודוק: **ואבינך** קצת למה עדים שבשטר אין צריכין דרישה

וחקירה דהרי כבר כתבתי הטעם דגזרה חכמת התורה שאע"פ שכותב עדותו לפנינו אין מקבלין מתוך הכתב היינו משום שיכול כ"כ לתקן ולייפות הלשון עד שלא נעמוד על שקרו כנ"ל. וכל זה כשכותב עדותו לפנינו מה שיודע בע"פ משא"כ כשחותם על השטר הרי עיקר עדותו על הלשון הכתוב בשטר שהעדים אומרים אנו חתמנו ומעידים שלשון זה כתב המוכר ללוקח או הנותן למקבל והבעל לאשה או שמא כל נוסחי השטרות שוים ודוק: **ועוד** ידי נטויה להראותך מאין יצא לו להרמב"ם דאיכא תרי טעמי להא דגזרה חכמת התורה שלא לקבל עדות מתוך הכתב כנ"ל שמא ליכא אלא טעם אחד משום דרישה וחקירה אבל משום טעות בטביעת עיננו ודמיוננו לא חששה חכמת התורה, וא"כ אחר שאמר ריש לקיש עדים החתומין על השטר אינן צריכין דרישה וחקירה מן הראוי שאף כשיש מערער לחתוך הדין בעדות שבשטר אחר שנתקיים השטר אפי' מדין תורה נוסף על מה שפירשתי לך הפירוש דגמ' דגיטין (דף ג'). דבפירוש הנ"ל נתישבה קושיא זו. והוא דהוקשה לו לרבינו הרמב"ם תמיהת התוס' שתמהו בכתובות (דף כ"ח) וז"ל. תימה כיון דמדאורייתא אפי' אין עדים שיכירו חתימת העדים השטר כשר א"כ כל אדם שירצה יזייף ויכתוב ויחתום מה שירצה ויגבה ממנו. והוה ניחא לרבינו דכל זה כשאין מערער אבל כשיש מערער באמת אינו יכול להוציא בלא עדי קיום. אך ע"ז הוקשה לו א"כ מצינו קיום שטרות מדאורייתא והוא כשיש מערער וכמו שס"ל באמת לרבינו אביגדור הובא בהגהת מרדכי ובתשובות מיימוניות הביאו הסמ"ע והש"ך בסי' מ"ו סעיף ד' סק"ט ואיך נקט בכל הש"ס קיום שטרות דרבנן סתמא ולא אישתמיט הש"ס בשום דוכתא לפרש דאיכא קיום שטרות דאורייתא וכמו שהקשו באמת כן על שיטת רבינו אביגדור. אמנם אם נאמר דאיכא תרי טעמי שמחמתם גזרה חכמת התורה שלא לחתוך הדין בעדים שבכתב ניחא דהא הטעם הראשון שלא נחתוך הדין בעדות שבכתב משום שמא טעינו בטביעת עיננו ובדמיוננו כנ"ל וא"כ כל הקיומים לא מהנו מדין תורה והא דהתירו חז"ל לחתוך הדין בעדים שבשטר אחר שנתקיים היינו מדרבנן ומשום (כדי) שלא תנעול דלת בפני לווין וכמ"ש רבינו הרמב"ם ברפ"ו מהל' עדות בהדיא וז"ל כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לוין. ומש"ה הזכירו בכל הש"ס קיום שטרות דרבנן סתמא דבשאין שם מערער וטוען מזוייף אין צריך קיום כלל מדאורייתא משום חזקה דלא חציף אינש לזיופי וכשיש מערער א"כ אזדא החזקה דלא חציף אינש לזיופי דאיכא נגדה חזקה דלא חציף אינש לטעון מזוייף במקום שיש עדים כנ"ל וע"כ צריכין אנו לסמוך על מה שאנו מכירין חתימת ידי עדים ועל זה גזרה חכמת התורה מפיהם ולא מפי כתבם מחמת טעם הראשון כנ"ל וכל הקיומים לא מהנו

מדין תורה משום טעם הראשון הנ"ל אלא דרבנן הקילו לחתוך הדין בעדים שבשטר אפי' במקום שיש מערער ע"פ קיום השטר כדי שלא תנעול דלת בפני לווין: **היוצא** לנו לשיטת רבינו הרמב"ם דכשאין שם מערער חותכין על עדות שבשטר מדין תורה בלא שום קיום והיינו מה שאמר הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים משום דיש לחתוך הדין כשאין מערער וטוען מזוייף משום חזקה דלא חציף אינש לזיופי, והשתא אין אנו סומכין על מה שאנו מכירין חתימת ידי עדים אלא אחזקה ואין זה מיקרי מפי כתבם כנ"ל ונ"מ דיכול לגבות מלקוחות ומיתומים וגבי גיטי נשים ושחרורי עבדים אנו חותכין בלא עדי קיום מדאורייתא כל זמן דליכא מערער, אלא דבדיני ממונות הצריכו חז"ל קיום אפי' בדליכא מערער והיינו דפריך הש"ס בהשולח והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים דכל זמן דליכא מערער דנין בעדים שבשטר דאורייתא ומשני הא מני ר"א היא דאמר עדי מסירה כרתי וק"ל. והא דכתב הרמב"ם דאין חותכין ד"מ בעדות שבשטר אלא מד"ס כדי שלא תנעול דלת בפני לווין היינו בדאיכא מערער ובזמן דאיכא מערער אפי' נתקיים השטר אינן דנין אלא מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפ"ל כמו שביאר ברפ"ו מהל' עדות כמו שבארתי לך באר היטב. נמצינו למידין לפ"ז לשיטת רבינו הרמב"ם הא דאנו דנין בגיטין בעדי חתימה בלבד ואפי' מתו העדים כשאין מערער אנו דנין מדאורייתא כנ"ל וכשאיכא מערער ואנו דנין ע"פ קיום חותמין היינו מדרבנן דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה משום עיגונא דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. ובהא דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ולא צריך שום קיום מדאורייתא דזה דוקא כשאין מערער מצינו חבר לרבינו הוא רבינו אביגדור הנ"ל אלא דבזה מחולקים, דלרבינו אביגדור כשיש מערער צריכין קיום מדאורייתא וחותכין מדאורייתא בעדים שבשטר אחר שנתקיים, אבל לשיטת רבינו הרמב"ם כשיש מערער אע"פ שנתקיים השטר אין חותכין הדין אלא מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לווין או משום עיגונא כנ"ל. ולשיטת רבינו הרמב"ם לא קשיא הקושיא שהקשה הש"ך בסימן מ"ו ס"ק ט' על שיטת רבינו אביגדור וז"ל ועוד דמה שפירש רבינו אביגדור דהך דריש פ"ק דגיטין (דף ג'.) היינו משום דהשתא ליכא הכחשה לא נהירא דהא איתא התם להדיא (דף ו':) דאפי' אתי בעל ומערער לא משגחינן ביה וכו' ומשמע התם דאפי' לכתחילה תנשא ולא משגיחין לערעורו של בעל. ועיין בחידושי הרשב"א למסכת גיטין מ"ש על הא דקאמר הש"ס שם (דף ג') כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה וכו' מעיקרא מידק דייק וכו' דלשיטת רבינו הרמב"ם ה"פ דהמקשה דפריך בריש גיטין ולרבא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא

ומשום דאין דבר שבערוה פחות משנים היינו משום דס"ד דמקשה דחותכין את הדין בעדות שבשטר אע"ג דאיכא מערער אחר שנתקיים השטר מדאורייתא וקיום שטרות דאורייתא אע"ג דליכא מערער דלא סמכינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי וההכרח היה לו מדאשכחן בדברי הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים ש"מ דחותכין הדין בעדות שבשטר והא דקשיא מדברי התורה דכתיב על פי שנים ודרשינן מפיהם ולא מפי כתבם ע"כ היה מתרץ כתירוצו של ר"ת או כתירוצו של הרמב"ן כנ"ל. ומש"ה פריך וליבעי תרי ולא הוה ניחא ליה דמשום עיגונא אקילו רבנן ואפקעינהו לקידושין מיניה משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כמו שתירצו בגמ' דיבמות אמה שמשיאין אשה ע"פ עד אחד דשאני התם דאיכא לאקולי עלה משום שלא תיעגן דזימנין דלא אפשר אלא בעד אחד אבל הכא אפשר ליה לבעל דלישלח ע"י תרי וא"כ לא הוה להו לרבנן לעקור ולהפקיע קידושין דאורייתא בחנם, כמו שכתב כן הרשב"א בהדיא בחידושיו למס' גיטין וז"ל, וקשה לי מאי פריך והא הוה ליה דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים מדאמרינן ביבמות מדקתני סיפא נשאת שלא ברשות וכו' מכלל דרישא ברשות ב"ד ובעד אחד אלמא עד אחד מהימן ותנן נמי הוחזקו להיות משיאין עד מפי עד וכו' אלמא עד אחד מהימן ואע"ג דמהדרינן התם ושקלינן וטרינן מנ"ל ואסיקנא משום עיגונא אקילו בה רבנן מ"מ הכא נמי מאי קא קשיא ליה דה"נ דכוותה היא ומשום עיגונא אקילו בה רבנן, ותירץ דהתם י"ל דאיכא לאקולי עלה משום שלא תיעגן דזימנין דלא אפשר אלא בעד אחד או באשה או בשפחה אבל הכא אפשר ליה לבעל דלישלח לה ע"י תרי וכשירין לעדות עכ"ל בקיצור. זהו מה שנראה לי בכוונת המקשה. ומשני הש"ס לא כדקא ס"ד דאע"ג דליכא מערער לא סמכינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי ובעי קיום מדאורייתא ומשום כן מוכרח לך מדברי הנביא דחותכין הדין בעדות שבשטר אע"ג דאיכא מערער ע"י קיום מדאורייתא דהרי אי קיום השטר דאורייתא אין לחלק בין איכא מערער לליכא מערער ולעולם חותכין בעדות שבשטר אחר שנתקיים השטר מדאורייתא כמו שמוכרח מדברי הנביא, אלא מדאורייתא היכא דליכא מערער לא בעינן קיום השטר דסמכינן אחזקה דלא חציף אינש לזיופי, ולפ"ז היכא דאיכא מערער אין חותכין הדין בעדות שבשטר משום דהשתא אזדא החזקה דלא חציף אינש לזיופי דנגד חזקה זו קיימה לאפה חזקה דלא חציף אינש לטעון מזוייף היכא דאיכא עדות כנזכר לעיל. ועיקר סמיכתנו במה שאנו מכירין חתימת ידן של העדים או במה שאנו מדמין לכתיבת ידן שחתמו בשטרות על זה גזרה חכמת התורה מפיהם ולא מפי כתבם משום טעם הראשון כנ"ל ודקאמר הנביא וכתוב בספר וחתום והעד עדים דמשמע דעדות שבשטר מהני היינו

בדליכא מערער דלא על מה שאנו מכירין כתיבת וחתימת ידן של העדים אנו סומכין אלא אנו סומכין אחזקה דלא חציף אינש לזיופי. וזהו לאו בכלל מה שמיעטה התורה מפיהם ולא מפי כתבם דלאו אכתבם אנו סומכין אלא אחזקה כנ"ל, וכיון שכן היכא דאיכא מערער אע"פ שאנו מקיימין את השטר ע"פ שני עדים אפ"ה אין חותכין את הדין בעדות שבשטר מדין תורה אלא מדבריהם משום שלא תנעול דלת בפני לווין כמ"ש רבינו הרמב"ם וא"כ הא דתנן דאם יש עוררין יתקיים בחותמיו על כרחין לאו מדין תורה הוא אלא מדבריהם משום תקנת עגונות כמ"ש ובירורתי לעיל לשיטת רבינו. והיינו דמשני הש"ס בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כדריש לקיש, ר"ל דאחר שנתברר מדריש לקיש דאמר עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד דאם יש מערער אע"פ שנתקיים השטר בשני עדים אין חותכין את הדין מדין תורה אלא מדבריהם כמו שפירשתי לעיל ודברי הנביא דמהנו עדים שבשטר היינו בדליכא מערער כנ"ל שפיר י"ל משום עיגונא אקילו רבנן לקיים את הגט בעד אחד על סמך דכיון דצריך ליתנו לה בפני שלשה או בפני שנים מעיקרא מידק דייק כדמסיק ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש משום תקנת עגונות, מאי אמרת דלמה להו לאפקועי קידושין דאורייתא בחנם לישלח לה ע"י שנים כנ"ל, ז"א דהא כשיש מערער אף אם יתקיים השטר בשני עדים מדאורייתא אין חותכין הדין על ידם בעדים שבשטר ואכתי צריכין אנו להפקיע הקידושין ודוק היטב:

ומעתה הקושיא שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם מהא דפריך הש"ס בהשולח מפני תיקון העולם דאורייתא הוא דכתיב וכתוב בספר וחתום והעד עדים נתישבה דודאי מהני חתימת עדים בשטר מדאורייתא כ"ז דליכא מערער ומתגרשת בעדים החתומין על הגט אע"ג דמתו העדים אפי' לכתחילה כל זמן דליכא מערער מדאורייתא, ומ"ש רבינו ומד"ס חותכין הדין בעדים שבשטר בד"מ כדי שלא תנעול דלת בפני לווין היינו בדאיכא מערער וה"ק וחותכין ד"מ בעדים שבשטר בכל ענין בין איכא מערער בין ליכא מערער מד"ס, והיינו דנקט סתמא וחותכין ד"מ ר"ל לעולם בין איכא מערער בין ליכא מערער ומיהו דיני קנסות ודיני מכות וגלות אין חותכין בעדים שבשטר כלל כדמוכח מפ' ד' אחין וכמו שביאר הרב בעל כ"מ בפ"ג מהל' עדות. ונ"ל דהא דיצא להם לחז"ל לחלק בין ד"נ לד"מ וגיטין וקידושין דאין חותכין בד"נ בעדות שבשטר כלל היינו מקרא יתירא דהדר כתב רחמנא על פי שנים עדים יומת המת, וגם שם דרשינן מפיהם ולא מפי כתבם והאי קרא יתירא דדרשינן מיניה מפיהם ולא מפי כתבם אתי לאגמורן דאין חותכין בד"נ בעדות שבשטר כלל ודוק היטב:

שוב מ"ש הרמב"ן ומה שאמרו קיום שטרות דרבנן כוונתם הפך מדברי הרב וכו' בדין דקיום שטרות לא ליבעי כדר"ל וכו'. כבר בארתי ופירשתי דזה בזמן דליכא מערער ומצאתי לו לרבינו הרמב"ם חבר הוא רבינו אביגדור ז"ל, אבל כשיש מערער שום קיום לא מהני מגזירת חכמת התורה מפיהם ולא מפי כתבם, וכתבתי הוכחה לדברי רבינו מתמיהת התוס' בכתובות הנ"ל ומסתימת הש"ס בכל קיום שטרות דרבנן ולא הזכירו בשום מקום דאיכא קיום שטרות דאורייתא. ובזה יפה כח רבינו הרמב"ם מכח רבינו אביגדור. שלשיטת רבינו סרה הקושיא שהקשו על סברת רבינו אביגדור מדהזכירו בכל הש"ס סתמא קיום שטרות דרבנן ולשיטת רבינו הרמב"ם ניחא. וגם הקושיא שהקשה הש"ך הנ"ל על רבינו אביגדור לשיטת רבינו ניחא כמ"ש לעיל:

שוב מ"ש הרמב"ן וז"ל ואני מוצא ד"נ וד"ק בעדות שבשטר וכו' קידש ראובן את האשה וכו' וכן בדיני השור והבור וכו' עכ"ל. זולת מה שיש לדחות י"ל לשיטת רבינו דבאמת כל הדינים הללו אין דנין בהם עד שיגידו העדים בפיהם שמכר לו ראובן את עבדו לשמעון ושקידש ראובן את האשה בשטר ושגירש שמעון, אבל בעדים שבשטר בלא עדי הגדה בפה אין אנו דנין דיני נפשות ודיני קנסות כמו שמוכרח מהא דיבמות פ' ד' אחין כמו שביאר הרב בעל כ"מ הנ"ל ולא מהני עדות שבשטר לענין גירושין וקידושין אלא שאם אין מערער תנשא אפי' לכתחילה בעדות שבשטר מדאורייתא דילפינן דבר דבר מממון ולא מנפשות ובקידושין אסורה אכולי עלמא בעדות שבשטר בזמן דליכא מערער אבל אכתי אין דנין דיני נפשות בעדות שבשטר אע"ג דליכא מערער וכאשר נתתי נועם לדברי חז"ל מדהדר רחמנא וכתב בדיני נפשות על פי שנים עדים ודרשינן גם התם מפיהם ולא מפי כתבם לאגמורן דאין דנין דיני נפשות כלל בעדות שבשטר ולמד רבינו דיני קנסות וגלות מנפשות. וגם למ"ד עדי חתימה כרתי כל זמן שלא חתמו עדים על הגט או על שטר קידושין וקידש וגירש בשטר זה אינה מגורשת ואינה מקודשת דלא מיקרי שטר כלל ולא הוה אלא חספא בעלמא ואפי' העידו עדים שקידש בשטר שאין עליו עדים י"ל דאינה מקודשת ואינה מגורשת בגט שאין עליו עדים, אבל לדון דיני נפשות ודיני קנסות וגלות י"ל דכ"ע מודים דאין דנין עד שיגידו בפיהם מדשנה הכתוב בדיני נפשות ע"פ שנים עדים יומת המת ודרשינן נמי מפיהם ולא מפי כתבם כנ"ל ודוק:

שוב מ"ש הרמב"ן וז"ל ובגמ' יבמות אמרו בזמן דשטר בגיטין וכו' נידונית בא"א לחנק וכו' עכ"ל. נ"ל דמגירושין לק"מ דודאי אילו יצא השטר לפנינו וזמן כתוב בו ובאו עדים והעידו שזינתה קודם זמן הכתוב בגט דלית דינא ולית דיינא דנידונת בא"א ולאו משום עדות שבשטר שמעידין על זמן שבגט אלא משום דמוקמינן אחזקתה שהיא בחזקת

אשת איש כמו שפירש"י דהשתא דתקון זמן אי לא מייתי שטרא דאיגרשה מקמי הכי מוקמינן לה אחזקת א"א וקטלינן לה ואפי' לשיטת התוס' דחלקו בזה על רש"י ביבמות (דף ל"א) בד"ה להצלה דידה וכתבו דכי ליכא זמן לא קטלינן לה משום חזקה דא"א היינו בדליכא זמן כלל משום דמספיקא לא קטלינן לה כמ"ש הרשב"א בחידושיו למס' יבמות בדף ל"א וז"ל התם להצלה דידה קאתי פירש"י דהשתא דתקון זמן בגיטין אי מחקא לה מוקמינן אחזקתה וקטלינן לה, ואינו מחוור דמספיקא לא קטלינן לה דספק נפשות להקל וכו' עכ"ל. אבל בדאיכא זמן כתוב בגט לפנינו ויש עדים שזינתה קודם הזמן הכתוב בגט דהשתא הזמן הכתוב בגט מסייע לחזקת א"א דאע"ג דלא דיינינן דיני נפשות בעדות שבשטר מגזירת הכתוב אכתי מידי ספיקא יצאנו ומסייע הזמן שבגט לחזקת א"א בהא אפילו התוס' והרשב"א מודים דקטלינן לה משום חזקת א"א כיון דגם זמן שבשטר מסייע לחזקת א"א וליכא ספיקא. וזה פשוט וברור: **ואמנם** אי קשיא הא קשיא מזמן דקידושין דקאמר התם הש"ס איבעית אימא משום דלא אפשר היכי ליעביד לינחה גבי דידה מחקא ליה לינחה גבי דידיה זימנין דבת אחותו היא ומחפה עליה, דמשמע שאילו יצא השטר לפנינו היתה נדונת באשת איש. ובזמן דקידושין ליכא לתרץ כמו שתירצתי בזמן דגירושין דבזמן דקידושין ליכא חזקה דא"א וע"כ משמע דאילו יצא השטר לפנינו היתה נדונת באשת איש בעדות שבשטר שמעידין על הזמן הכתוב בשטר קידושין. וזו שקשה על הרב בעל כ"מ שכתב דלדברי הרמב"ם ניחא הא דיבמות דקאמר לינחה גבי עדים דלמא חזו בכתבא ואתו ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם דאין ה"נ דדין תורה מפיהם ולא מפי כתבם בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות ורבנן הקילו בדיני ממונות כדי שלא תנעול דלת בפני לווין וההיא דפ' ד' אחין דהוה דיני נפשות לא מצו מסהדי דאוקמוה אדאורייתא הא משמע ממה דקאמר הש"ס התם לינחה גבי דידה מחקא ליה לינחה גביה דידיה זימנין דבת אחותו היא ומחפה עליה דאילו יצא השטר לפנינו היתה נדונת בא"א כקושית הרמב"ן, ועוד דמעיקרא מאי קא קשיא ליה להש"ס דליתקן זמן בקידושין למ"ד דתקנו זמן בגיטין משום בת אחותו הא בזמן שמתקנין בקידושין ליכא שום נפקא מינה לשיטת הרמב"ם דס"ל דאין דנין דיני נפשות כלל בעדות שבשטר. וא"ל דליתקנו זמן בקידושין כדי שיראו העדים ויזכירו את עצמן ע"י השטר ויעידו, הלא הרמב"ם כתב בפ' ח' מהל' עדות הלכה ג' וז"ל וקל הוא שהקילו בדיני ממונות שאע"פ ששכח הדבר מכמה שנים והכתב הוא שהזכירו הרי זה מעיד, משמע מבואר מלשונו הא בדיני נפשות אפי' זוכרה ע"י הכתב לא מהני. וכן כתב שם הרב בעל כ"מ וז"ל וקל הוא שהקילו וכו' נראה שיצא זה לרבינו מדאמרינן ביבמות פ' ד'

אחין מפני מה לא תיקנו זמן בקידושין ואמרינן היכא לינחה לינחה גבי עדים אי דכירי ליתו ולסהדו ואי לא זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם ומשמע ליה דאפי' בזוכרה ע"י הכתב עסקינן התם ומשני דהאי בדיני נפשות הוא דלא מהני ובדיני ממונות הקילו כמו שהקילו לדון דיני ממונות ע"פ השטר וכמבואר בדברי רבינו פ"ג מהלכות אלו עכ"ל. ומה שנראה לי בזה הוא דמעיקרא דפריך הש"ס למ"ד דתיקנו זמן בגיטין משום בת אחותו ליתקנו זמן בקידושין לאו משום דאי אתו סהדי שזינתה אחר זמן הכתוב בקידושין דתידון כא"א בחנק דודאי אין דנין ד"נ בעדות שבשטר כלל כנ"ל אלא דליתקנו זמן בקידושין כי היכי דאי אתו סהדי שזינתה אחר זמן הכתוב בשטר קידושין נאסור אותה על בעלה והא דמשני הש"ס לינחה גבי דידיה זימנין דבת אחותו היא ומחפה עלה אע"ג דנימא דאין סברא שיחפה עליה שלא תאסר עליו בת אחותו אכתי חיישינן שמא יסבור הבעל דדנין דיני נפשות בעדות שבשטר ויעלה מורא על ראשו שמא תידון בת אחותו בחנק כא"א ואזיל ומחיק הזמן אע"פ שבאמת אין הדין כן שאין דנין דיני נפשות בעדות שבשטר כלל אכתי חיישינן לטעות הבעל שמא יסבור דדיינינן דיני נפשות בעדות שבשטר וכמ"ש התוס' כן במה שאמר הש"ס התה דלהצלה דידה קאתי וז"ל בד"ה להצלה וכו' ואומר ר"י דה"פ להצלה דידה קאתי שהגט בא להצילה ולהגיד שהיא מגורשת ולכך יראה למחוק הזמן כי סבורה שיפסל הגט בכך וגרע כחו טפי, אבל ודאי אי הוה מחקא ליה לא הוה קטלינן לה הכא לחובה דידה קאתי דהקידושין באין להעיד שהיא מקודשת ומחקא ליה לעולם לזמן עכ"ל. הרי שכתבו דאע"ג דבאמת הדין דאף אם תמחוק הזמן אינה נהרגת אכתי היא לא תדע הדין ותסבור דאי מחקה לה תהרג ובשביל כך לא תמחוק, כן יש לפרש נמי בזמן דקידושין דאף דהדין באמת דאין דנין בעדות שבשטר דיני נפשות שמא יטעה הבעל ויסבור דדנין דיני נפשות בעדות שבשטר ומשום זימנין דבת אחותו היא וקאזיל ומחיק ליה כדי שלא תידון בא"א, וא"כ לא נדע נמי הזמן לאסור עליו ודוק: **ואם** נינחה גבי עדים חיישינן נמי דלמא חזו בכתבא ואתו ומסהדי ואנן לא נדע דחזו בכתבא ונידון נמי דיני נפשות ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם ודוק היטב: **עד** הנה עזרני השם לברר דברי רבינו הרמב"ם בשורש הזה ותקותי בעזר חונן לאדם דעה שכל הרואה דברי אלה ירוה צמאונו בישוב השגות שהשיג הרמב"ן על רבינו וימצא בהם טעם. ולא כמו שהפריז הרמב"ן על המדה לכתוב על דברי רבינו זה הלשון כי הספר הזה ענייננו ממתקים וכולו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא והענין ללומד התורה רע ומר ישתכח הדבר ולא יאמר. כי אחרי אשר האירו עינינו בעל מגיד

משנה והרשב"ץ בס' זוהר הרקיע ואחריו האירו נתיב כל האחרונים דגם רבינו הרמב"ם מודה שכל מה שהוציאו חז"ל ביי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ובשאר דרשות שכולם דין תורה ממש יש להם אלא הואיל ולא נאמר בפירוש מקובל מפי הגבורה למשה בסיני לא מיקרי דבר תורה אלא דברי סופרים שהמה כענפים היוצאים מן השרשים ואין להכניסם במנין המצות כאשר הכריח מגמרא דתמורה כנ"ל. אבל לעולם דין תורה ממש יש להם ללקות ולדון דיני נפשות על כל מה שהוציאו חז"ל במדרשם ביי"ג מדות כי כולם ניתנו מסיני וגם הללמ"מ קורא ד"ס מן הטעם אשר ביאר בעצמו בפ' י"ז דכלים בפירוש המשנה כנ"ל. ואחרי אשר ביארתי ותמכתי סברותיו הנכונות והישרות בפלפול ישר הולך לבקי בדברי הראשונים מובטחני שכל חד מלומדי התורה אשר יטעום יאמר לי לי כי כל דברי רבינו הרמב"ם ראויין למי שאמרן: **השורש השלישי** [*א] כתב הרמב"ן וז"ל וח"ו שבעל הלכות יטעה בזה אבל הטעם אשר מנה וכו' וכן שאלו הבועל ארמית וכו' עכ"פ כך עלה לנו שהוא חייב מיתה בידי שמים ובידי אדם וכו' עכ"ל. וכתב על זה הרב בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שהוכיח עוד מסוגיא דפרק הנשרפין שיש בו מיתה בידי שמים משם אוכיח שהוא פטור שהרי אף שאמר שם רב אחא מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול ליה הלא יש שם נמי סברת רב ששת שאמר שם גבי כהן ששימש בטומאה ואי ס"ד מיחייב מיתה בידי שמים לשבקוהו דליקטיל בידי שמים. והגם שכל ראיותיו שהביא להוכיח סברתו נדחו מרב אחא מ"מ בודאי יש לנו לומר שנמצאו אחרים במיתה בידי אדם ואין בהם חיוב מיתה בידי שמים שאל"כ אלא שהסברא הזאת מרב אחא היא אמיתית ואין בה דבר יוצא מהכלל מה היה צריך להביא ראיה לכהן ששימש בטומאה שהוא במיתה ממקומות אחרים כמו שאמר שם אחר כך איתיביה היוצק והבולל וכו' הרי ראיה גדולה היא מדתניתוה 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 כן מדברי תוספות שם בד"ה ולא משום טומאה וכו' וגם שהשיב בגונב את הקסוה שהוא במיתה בידי שמים שמא אינו דעת כולם עכ"ל. ואין אני רואה בדבריו ממש. די"ל דאף שסברא דמי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקום וניקטול ליה היא אמיתית וברורה, אכתי לא היה בכח הש"ס להכריח דכהן טמא ששימש במיתה בידי שמים בסברא זו, משום דנגד סברא זו קיימא סברת רב ששת דהיא נמי סברא טובה היא כל זמן שלא מצינו בדברי התנאים מי שיסתור אותה. משא"כ אחר שמביא הש"ס ברייתא דתוספתא דאיתא בה בהדיא דכהן טמא ששימש במיתה, א"כ ממילא נסתרה סברת רב ששת דחזינן כהן טמא ששימש חייב מיתה ואפ"ה לא שבקינן ליה דליקטיל

בידי שמים אלא קטלינן ליה בידי אדם כדתנן שהכהנים פוצעין את מוחו בגזירין, למה לא תיקום סברת הש"ס דנקט מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול ליה, וזו היא הוכחתו של הרמב"ן. וא"ל הלא כבר סברת רב ששת סתורה ממה שמכניסין לכיפה את מי שלקה ושנה ומגונב את הקסוה ומבועל ארמית שמסיק בכולהו דאית בהו מיתה בידי שמים ואפ"ה לא שבקינן ליה דליקטיל בידי שמים אלא מכניסין לכיפה וקנאין פוגעין בהם וא"כ אי ס"ד דסברא דמי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו ונקטול היא אמיתית ואין בה דבר יוצא מן הכלל מה היה צריך להביא ראיה לכהן ששימש בטומאה שחייב מיתה בידי שמים ממקומות אחרים הרי היא ראיה גדולה מדתנן כהנים פוצעין את מוחו בגיזרין שאם לא היה חייב מיתה בידי שמים בודאי לא היו הורגין אותו פרחי כהונה כמ"ש בעל מגילת אסתר. ז"א דאכתי אין מכל אלו סתירה לסברת רב ששת דממה שמכניסין אותו לכיפה אחר שלקה ושנה בלאוי דחייבי כריתות אין סתירה דלא שבקינן ליה במקום אחר דליקטיל במיתה בידי שמים, די"ל דשאני מי שלקה ושנה בלאוי דחייבי כריתות הואיל וקא מוותר ליה לנפשיה מקרבינן ליה לקטלא וכמו שפירש"י דמוותר ליה לנפשיה דמפקיר עצמו לעבירות משא"כ מי שלא עבר אלא פעם אחת אימא דלא קטלינן ליה אלא שבקינן ליה דליקטיל בידי שמים. וגם מגונב את הקסוה ובועל ארמית אין סתירה לסברת רב ששת דשאני גונב את הקסוה ובועל ארמית דלא ניתן ליהרג אלא בשעת מעשה דוקא אבל אחר שעשה המעשה לא ניתן ליהרג ובאמת שבקינן ליה דליקטיל בידי שמים. ורב ששת אמר לסברתו אמה דתנן פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין שהוא אף לאחר שפירש שהרי מוציאין אותו חוץ לעזרה. וזה אין סברא להורגו בידי אדם אי ס"ד דחייב מיתה בידי שמים אלא הסברא נותנת דלישבקו ליה דליקטיל בידי שמים, כיון שפירש מעשות העבירה ולא שייך שוב קנאין פוגעין דלא שייך קנאין פוגעין בו אלא בשעת מעשה שעושה העבירה. וחילוק זה למדתי מתורתו של רבינו הרמב"ם בפי' מתני' הגונב את הקסוה וז"ל ובועל ארמית שיבעול בת ע"א בפרהסיא בעשרה מישראל או יותר ובשעת מעשה אבל אחר שבא עליה ופירש או שלא יהיה בקהל ישראל אסור להורגו לפי שהוא מחוייב כרת על בת ע"א ואע"פ שלא נזכר בתורה ולא מנה בכלל הכריתות קבלה היא ונתבאר במקרא ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה וגו' עכ"ל. הרי לך מבואר שאע"פ שבשעת מעשה קנאין פוגעין בו אחר שפירש אסור להורגו מטעם שהוא מחוייב כרת ושבקינן ליה דליקטיל בידי שמים כמשמעות נתינת טעמו של רבינו הרמב"ם שכתב לפי שהוא מחוייב כרת ודוק: **והש"ס** דקאמר והלא בועל ארמית ובעי לאתויי סייעתא דניתן ליהרג

אף דרחמנא פטריה אע"ג דבועל ארמית אין קנאין פוגעין בו אלא בשעת מעשה דודאי אי ס"ד דהיכא דרחמנא פטריה אין אנו רשאין להורגו לא היה הסברא נותנת להורגו אפי' בשעת מעשה מפני הקנאה קנאת ה' צבאות כיון דרחמנא פטריה לגמרי אבל מהא דניתן להורגו בשעת מעשה מפני קנאת ה' צבאות ולא שבקינן ליה דליקטיל בידי שמים אין התירה לסברת רב ששת דס"ל דהיכא שחייב מיתה בידי שמים דאין אנו רשאין להורגו אחר שפירש אלא מוכרחין אנו להניחו למות בידי שמים כנ"ל ודוק היטב: **ואף** דבגונב את הקסוה דוחק קצת לחלק כמו שחלקתי דלא מצינו בגונב את הקסוה שפירשו בה רבותינו דאינו נהרג אלא בשעת מעשה, אכתי אין סתירה מגונב את הקסוה לסברת רב ששת דרב ששת מצי למדחי דבאמת בגונב את הקסוה ליכא מיתה בידי שמים ורמז דלא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו אתי למיתת קנאים פוגעין בו אלא דהש"ס דחי מאי דבעי לאתויי ראיה מגונב הקסוה דניתן ליהרג אע"ג דרחמנא פטריה וקאמר הא אמר רב יהודה בגונב כלי שרת ורמיזא לראות כבלע את הקדש ומתו, יש לפרש דהרמז אתי למיתה בידי שמים, ואין לך הוכחה דניתן ליהרג אע"ג דרחמנא פטריה ודוק: **אבל** בתר דאיתותב רב ששת מברייתא מפורשת בה דכהן טמא ששימש חייב מיתה ותנינן במתני' דכהנים פוצעין את מוחו ולא שבקינן ליה דליקטיל בידי שמים וחזינן דנסתרה סברת רב ששת א"כ למה נדחה בחנם סברת הש"ס דקאמר מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול בתמיה וכהוכחת הרמב"ן: **שוב** כתב בעל מגילת אסתר וז"ל ועוד נראה בעיני לפרש הסוגיא ההיא שלא אמר על גונב את הקסוה שהוא במיתה בידי שמים רק אמר שמה"ת הוא חייב מיתת קנאין 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 הקנאים לא קטלינן ליה אחרי שאינו גם כן מחייבי מיתה בידי שמים עכ"ל. גם זה אינו מחוור דא"כ למה ליה לשנויי אהא דפריך והא בועל ארמית הא אקריוה לרב כהנא בחילמא ואדכריה רב לגמריה ר"ל דאיכא כרת בבועל ארמית לא הוה ליה אלא לשנויי דבועל ארמית הללמ"מ דקנאים פוגעין בו. דהרי אין חילוק בין מה שהוא מפורש בתורה למה שנאמר הללמ"מ דשניהם דין תורה ממש כמו שבארנו והרי הא דקנאין פוגעין בבועל ארמית הלכה למשה מסיני היא, כדאיתא בסנהדרין (דף פ"ב) אמר פנחס אחי אבי אבא כך למדתני ברדתך מהר סיני הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, וכ"כ הרמב"ם בפ' י"ב מהל' איסורי ביאה הלכה ד' וז"ל ודבר זה הללמ"מ ע"ש. אמנם זה יש לדחות די"ל דעדיפא משני. אמנם המבואר בדברי רבינו דהוא מכריח שאין בגונב את הקסוה מיתה בידי שמים מדלא מני בברייתא דתוספתא

המובאת בסנהדרין גונב את הקסוה בהדי מחוייבי מיתה דקא מני התם, וכמו שביאר וכתב ואינו ג"כ מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שנתבאר בתוספתא ובסנהדרין: **אמנם** תמיהא לי טובא, היכי מצי רבינו הרמב"ם להכריח דגונב את הקסוה אינו במיתה מדלא מני בברייתא דסנהדרין הנ"ל בהדי אינך דקא חשיב התם הא איכא טובא מחוייבי מיתה בידי שמים דלא קא מני התם ועיין ברמב"ם בפ' תשיעי מהלכות סנהדרין ודוק וצ"ע. וביותר תמה אני על הרמב"ן שבדק אחריו ולא השיגו בזה: **וממילא** נשמע דהא דבעי הש"ס למימר מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול לאו סברא אמיתית היא דהא חזינן גונב את הקסוה דאינו חייב מיתה בידי שמים מדלא מני בברייתא בהדי אינך מחוייבי מיתה בידי שמיה דקא מני התם ואפ"ה קטלינן ליה כדתנן במתניתין גונב את הקסוה קנאין פוגעין בו: **וגם** י"ל דהיה לרבינו ראיה דהא דבעי הש"ס למימר מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול לאו סברא אמיתית היא, מהא דתוספתא דכלים שמביאין התוס' בסנהדרין (דף פ"ג) בד"ה ולא משום טומאה א"ר שמעון הצנוע לפני ר"א אני נכנסתי בין האולם ולמזבח שלא רחוץ ידים וכו' א"ל העבודה אפי' כה"ג פוצעין את מוחו בגיזרין אלא שלא מצאך בעל הפול. שמעינן מהדא דכהנים פוצעין את מוחו אע"פ שאינו חייב מיתה בידי שמים אם נכנס בין האולם ולמזבח שלא רחוץ ידים כמו שהכריחו התוס' בדבור הזה וה"ר שמשון בפ' א' דכלים. ולא הוה ניחא ליה לרבינו למימר דההיא פליגא כמו שתירצו התוס' ודוחה סברא זו דמי איכא מידי מהלכה. וכן ראיתי שם בפירוש רבינו שמשון בפרק ראשון דכלים אחר שהאריך ליישב קושיא זו שהקשו התוס' הנ"ל, סיים בסוף דבריו וז"ל ועוד דבסנהדרין דחיק טובא לשנוייה, ר"ל דהא דקאמר הש"ס מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול לאו הלכתא היא דהא דמשני הש"ס התם אמה שהקשו מגונב את הקסוה וממקלל בקוסם, דחיק טובא לשנוייה ע"ש ודוק: **והרמב"ן** דחה ראיתו של רבינו שהביא מהתוספתא דסנהדרין מדלא מני גונב את הקסוה בהדי אינך מחוייבי מיתה דקא מני התם ש"מ דאין בגונב את הקסוה מיתה בידי שמים וכתב וז"ל

שורש ג

סימן א

@11 והברייתא שאמר הרב ז"ל דקתני ואלו שבמיתה וכו' חזר והשלים ושנה ואלו שבמיתה בידי שמים בלבד וכו' עכ"ל. וכתב עליו בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שאמר עוד כי מה שלא מנו הגונב את הקסוה בהדי שאר שמיתתם בידי שמים בההיא ברייתא דפ' הנשרפין היה לפי שבההיא ברייתא לא מנו רק אותן שמיתתם אינן בידי אדם אלא בידי

שמים, ז"א שהרי בההיא ברייתא מנה טמא ששימש והוא במיתה בידי אדם כמו שאמר לעיל מיניה דפרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין וכו' עכ"ל. וי"ל דברי הרמב"ן דמתני' דקתני פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו היינו בכהן ששמש בטומאה כדקתני כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חון לעזרה וכו' ובריייתא דקא מני בהדי אלו שחייבין מיתה בידי שמים בלבד ולא בידי אדם טמא ששימש, היינו טמא דלאו כהן ששימש דההוא לא ניתן ליהרג בידי אדם אלא במיתה בידי שמים. וא"ל אי בטמא דלאו כהן ששימש תיפוק ליה דחייב מיתה בידי שמים משום זר ששימש דקא מני התם, ז"א דמשכחת לה בבמה דמותר לזר לשמש בבמה ואסור לשמש בטומאה כדאיתא בפרק בתרא דזבחים ובפ' שני דזבחים (דף ט"ז) קאמר הש"ס התם אמה דקאמר טמא יוכיח איכא למיפרך מה להצד השוה שבהן שכן לא הותרו בבמה. ופירש"י מה להצד השוה שבהן שכן לא הותרה בבמה בבמת יחיד (בבמה) בשעת היתר הבמות דתנן בפ' בתרא הזמן והנותר והטמא שוין בזה ובזה. ואע"ג דרש"י פירש סוף מס' זבחים וז"ל וטמא נמי בההיא פרשתא כתיב והנפש אשר תאכל משמע דלא נזהרו בבמה אלא מאכילת קדשים בטומאה אבל אם הטמא מקריב לא נתבאר, מיהו רבינו הרמב"ם בפירוש המשנה פירש שאין טמא מקריב. וכן פירש הר"ע מברטנורא דאע"ג דזר מקריב אין טמא מקריב בבמה. ועיין במשנה למלך שחיבר הרב הגדול ר' יהודה רוזאניס בהלכות קרבן פסח פ' א' הלכה ג'. ובריייתא תניא עלה דברים ששותה במה קטנה לבמה גדולה דם מתירה ומפגל ומומים תאמר בזר שכשר בבמה כדתנן התם אלו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה וקתני התם כיהון ובגדי שרת וקראי נמי מוכחי בגדעון ומנוח ושמואל שהקריבו בבמה עכ"ל. א"כ משכחת לה ששגג בזרות והזיד בטומאה. והכי תירצו התוס' בשבועות (י"ז) אמה דפריך הש"ס אלא הא דקיימא לן טמא ששימש במיתה היכי משכחת לה אי דלא שהה היכי עביד עבודה אי דשהה בר כרת הוא, והקשה ר"ת מה בכך אם הוא בר כרת מ"מ איכא נפקותא דמיתה כגון שהזיד בשימש טומאה ושגג בטומאת מקדש. וכן כי האי גוונא כתב רבינו שמשון בפרק ראשון דמסכת כלים וז"ל ומיהו איכא לדחויי ההיא דסידור שולחן כגון דשגג בביאה והזיד בסידור שולחן והא דלא משני הכי בשבועות דשגג במקדש והזיד בעבודה דאית ליה שינויא אחרינא ואשכחן דמשני הכי בפרק הוציאו לו גבי קטורת שלא נתן בה מעלה עשן כל שהוא או שחיסר מכל סמניה חייב מיתה, דפריך עלה ותיפוק ליה דקא מעייל ביאה ריקנית, ומשני רב ששת כגון ששגג בביאה והזיד בהקטרה עכ"ל. אמנם למה שכתב הרמב"ם בסוף ביאת מקדש הלכה י"א

וז"ל ואם היה זר אינו לוקה אלא אחת וכתב בס' כ"מ דהוציא מתוספתא דזבחים פ' י"ב וטעמא משום דלא הוזהר מלעבוד טמא ומחוסר בגדים אלא מי שהוא ראוי לעבוד אבל הזר הואיל ואינו ראוי לעבוד אינו עובד בשום אחד מאלה עכ"ל. א"א ליישב בהכי. אבל בבמה ניחא דזר ראוי לעבוד א"כ מוזהר שלא לשמש בטומאה ודוק: **והנני** חוזר לבאר דברי רבינו הרמב"ם ממה שהשיגו הרמב"ן וכתב (בדף ל"ה ע"א) ואני תמיה עליו ז"ל שאם אינו מכלל חייבי מיתה בידי שמים הוא חמור יותר שהרי הוא חייב מיתה בידי אדם וכו'. ביאור דבריו אחר שמצינו שאמרו שגונב את הקסוה רמיזא בקרא דולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו, וא"כ אם אינו מרומז בתיבת ומתו למיתה בידי שמים ע"כ מרמז למיתה שקנאין פוגעין בו שהוא מיתה בידי אדם שהוא חמור שצותה התורה להמיתו בידי אדם. אמנם הביאור בדברי רבינו בהשיגו על בה"ג שכתב יש די ספוק באמרם רמז ופשטיה דקרא אינו כן וגם אינו מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שנתבאר בתוספתא ובסנהדרין, הוא כך דמשיגו שמנה בה"ג ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו אחרי שהזכירו בגמ' שהוא רמז, וא"כ מנליה דהיא דרשא גמורה דלמא אסמכתא בעלמא היא רצוני לומר דדלמא הא דקנאים פוגעין בו בגונב את הקסוה אינו אלא הלל"מ ורבנן אסמכוהו אקרא אסמכתא בעלמא, וכמו שפירש רש"י באמת בדף פ"א בד"ה כבלע את הקודש וז"ל ורמז בעלמא הוא ולא מקרא נפיק דעיקר קרא בלוים כתיב שהוזהרו שלא לראות בסלוק מסעות בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהן וכו' עכ"ל. ואע"ג דכל דרשות חכמים שבתלמוד חשבינן מן הסתם לדרשות גמורות ולא לאסמכתא בעלמא כמ"ש הרמב"ן בריש שורש השני, וביארתי בשורש הנ"ל שגם רבינו מודה בזה, שאני הכא דהם עצמם הזכירו בלשון רמז שהוא מורה מן הסתם כל זמן שלא ביארו שהוא דרשא גמורה לשון אסמכתא בעלמא, וכיון דהא דקנאים פוגעין בגונב את הקסוה אינו אלא הלל"מ, אין מן הראוי להכניס במנין המצות אפי' לשיטת בה"ג דמכניס במנין המצות אפי' מצות דרבנן דהא גופא דקנאין פוגעין בגונב את הקסוה אינו נופל עליו לשון מצוה דהרי אם בא לימלך אין מורין לו אלא אם נתעורר מעצמו לקנא מקנא ויש לו זכות דומיא דקנאין פוגעין בבועל ארמית כדאיתא בסנהדרין (דף פ"ב) דהא תנינהו במתני' גבי הדדי. וגם אין למנות האזהרה דולא יבאו לראות כבלע את הקודש דדלמא אסמכתא בעלמא היא כמשמעות לשון רמז מן הסתם כנ"ל. אמנם על זה היה אפשר להשיב דהרי הש"ס משני על מה שהקשו והרי גונב את הקסוה להכריח דקטלינן אע"ג דרחמנא פטריה הא אמר רב יהודה בכלי שרת ורמיזא ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו לומר דהאי נמי בר מיתה דחייב מיתה בידי שמים. וכיון דהש"ס בעי להוציא

מהאי רמז מיתה בידי שמים ש"מ דרשא גמורה היא. ולזה בא רבינו לדחות בהא דכתב ואינו ג"כ מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שנתבאר בתוספתא ובסנהדרין כמו שביארתי לעיל. וא"כ נתברר דהא דבעי הש"ס להוציא מהאי קרא מיתה בידי שמים אינה אמיתית לפי המסקנא והדרא קושיתו לדוכתא מנליה דדרשא גמורה היא דלמא אסמכתא בעלמא היא, דבשלמא אי הוה קיימא הסברא דמי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקו וניקטול, וע"כ היינו מוכרחים לומר דאיכא מיתה בידי שמים בגונב את הקסוה ולהוציא מהאי קרא דולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו וכמו דבעי הש"ס לשנויי הכי הוה שמענא שפיר דדרשה גמורה היא כנ"ל, משא"כ אחר שנתברר מן התוספתא שמביא הש"ס דליכא מיתה בידי שמים בגונב את הקסוה אין שום הוכחה דהאי רמז דקאמר רב יהודה הוא דרשא גמורה ודלמא אסמכתא בעלמא היא כמשמעות לשון רמז מן הסתם כנ"ל ודוק היטב:

סימן ב

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכן מה שיחשבו בעלי ה"ג במנותו ולא יעבוד עוד וכו' מן המאמר הזה בעצמו וכו' וכאשר צוה משה מן שלשים עד בן חמשים וכו' עכ"ל. והנה לשיטת הרמב"ן ז"ל ע"כ צריך לפרש הא דמשני על הא דקאמר יכול אף בשילה ובית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף היינו כל זמן שתדירות העבודה בכסף דהרי ע"כ האי קרא דעבודת עבודה ועבודת משא אתי לאגמורן דשאר עבודת פנים שאין עבודתם בכתף שהיו השנים פוסלין בהם בלוים אין פוסלין אלא בזמן שהעבודה בכתף כמשמעות לשון הגמרא, דא"ל דה"ק הש"ס דלא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף דאין השנים פוסלין אלא בארון שעבודתו בכתף ולא בעבודת השיר ושאר עבודת פנים שאין עבודתם בכתף, דא"כ הכי הוה ליה למימר לא אמרתי אלא בעבודה שבכתף מאי בזמן שהעבודה בכתף, והיינו דקאמר הרמב"ן והנראה מלשונם כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא וכו' ר"ל מדלא קאמר הש"ס לא אמרתי אלא בעבודה בכתף וקאמר בזמן שהעבודה בכתף ש"מ כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא לא היו מביאין לוים לשיר וכו' וכמו שבארתי ודוק: **וגם** מדברי הרמב"ן מתבאר כן מדקאמר והנראה מלשונם כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא לא היו מביאין הלוי הזקן לשיר ולשאר עבודות כדי שלא יבא לישא בארון, ואי ס"ד דהא דקאמר הש"ס לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף דאין השנים פוסלין אלא בעבודה שבכתף, מנליה דלא היו מביאים לשיר ולשאר עבודות שאין עבודתם בכתף באהל מועד שבמדבר אף בזמן שהיתה תדירות העבודה בכתף. והוא פשוט וברור: **וכיון** דע"כ דקרא אתי לאגמורן

דשאר עבודות שאין עבודתם בכתף כגון השיר שהיו השנים פוסלין היינו בזמן שיש עבודה בכתף ע"כ צ"ל דהא דקאמר לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף היינו בזמן שתדירות עבודה בכתף דהרי בלא תדירות היתה נוהגת לדורות בכתף כמ"ש הרמב"ן. וגם הרמב"ם מודה בזה מדמונה במצות עשה ל"ד שיהיו הכהנים מחוייבים לישא הארון על כתפיהם כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום, ואי לאו דנוהגת לדורות לא היה מונה הרמב"ם במנין תרי"ג מצות. וכיון שכן תקשי שהעיקר חסר מן הספר דהרי העיקר תלוי בתדירות ולמה השמיט הש"ס תיבת תדירות והכי ה"ל למימר לא אמרתי אלא בזמן שתדירות העבודה בכתף. אמנם לשיטת רבינו הרמב"ם ניחא דס"ל דאף שנשיאת הארון בכתף כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום מצוה נוהגת לדורות מצוה זאת משעברו הירדן אינה אלא בכהנים כמו שהאריך במצות עשה ל"ד הנ"ל. וא"כ פשט לשון הגמ' כפשוטו לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף ר"ל שכל העבודות שהשנים פוסלין בהם אינו אלא בזמן שיש להם עבודה בכתף, משא"כ בשילה ובית עולמים שאין להם עבודה בכתף אין הלוים נפסלין בשנים, ואע"פ שבשילה ובבית עולמים יש עבודה בכתף בנשיאת הארון, זאת אינה ללוים אלא לכהנים. ומטעם זה יסבור רבינו הרמב"ם כי מאחר שנשתנית המצוה לכהנים כבר בטל הלאו הזה דלא יעבוד עוד, דבכהנים אין בהם לאו דולא יעבוד עוד, וכמו שאמרו מומין פוסלין בכהנים ואין שנים פוסלין בכהנים כדנפקא לן מקרא דזאת אשר ללוים ללוים ולא לכהנים וכמ"ש כל זה גם הרמב"ן בשיטת רבינו. ומאי דשדא ביה נרגא וכתב עליו וז"ל וזו סברא נפסדת שאם נעתקה המצוה הזו מן הלוים לכהנים אחרי שהיו רבים הרי הם במקום הלוים לכל משאם ולכל עבודתם כלומר שיהיו כמותם מן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף ולא אמרו שאין השנים פוסלין בכהנים אלא בעבודת כהנים בזמן שהן פוסלין בלוים כלומר כשהיו הלוים נושאי הארון וזהו ששנינו פסול בלוים כשר בכהנים פסול בכהנים כשר בלוים וכו' עכ"ל. אין אני רואה שום הפסד בסברת רבינו הרמב"ם, דמי גילה לו דלאו גזירת הכתוב הוא דשנים יפסלו בלוים ולא בכהנים כמשמעות דרשת הש"ס זאת אשר ללוים ללוים ולא לכהנים. ואי משום דכיון דבעינן שיהיו נושאי בכתף בעלי כח ושנות הכח המה משלשים ועד חמשים אין הסברא נותנת לחלק בין לוים לכהנים דאטו לוים בעו כח לנשוא בכתף וכהנים לא בעו כח לישא בכתף וכמו שרמז זה הרמב"ן במה שכתב הרי הם במקום הלוים לכל משאם ולכל עבודתם כלומר שהיו כמותם מבן שלשים עד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף עכ"ל. יש לי ראיה מוכרחת שאין טעמו של פיסול השנים בלוים משום צריכות שנות הכח למשא בכתף, אלא השנים פוסלין

בלוים מגזירת הכתוב כמו שפוסלין המומין בכהנים, והוא ממה דקאמר הש"ס בחולין (דף כ"ד) דת"ר זאת אשר ללוים מה ת"ל לפי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב למדנו ללוים שהשנים פוסלין בהן יכול מומין פוסלין בהם והדין הוא ומה כהנים שאין השנים פוסלין בהם מומין פוסלין בהם לוים שהשנים פוסלין בהם א"ד שיהא המומין פוסלין בהם ת"ל זאת אשר ללוים זאת ללוים ואין אחרת ללוים. יכול יהיו הכהנים פסולין בשנים והלא דין הוא ומה לוים שאין מומין פוסלין בהם שנים פוסלין בהם כהנים שהמומין פוסלין בהם א"ד שיהיו השנים פוסלין בהם ת"ל אשר ללוים ולא אשר לכהנים. יכול אף בשילה ובית עולמים כן וכו' עכ"ל. ואי ס"ד שטעם פיסול השנים בלוים משום צריכות שנות הכח למשא בכתף כמ"ש הרמב"ן מאי יכול שהמומין פוסלין בלוים מק"ו דכהנים שאין השנים פוסלין בהם והמומין פוסלין בהן דקאמר דשאני כהנים דדין הוא שלא יהיו השנים פוסלין בהם שאין צריכין שנות הכח כמו שצריכין הלוים שנות הכח למשא בכתף. וזהו שקשה ג"כ על מה דבעי לעשות ק"ו שיהיו השנים פוסלין בכהנים מק"ו דלוים שאין המומין פוסלין בהם ושנים פוסלין בהם מאי ק"ו דשאני לוים דדין הוא שהשנים יפסלו בהם משום שצריכין שנות הכח למשא בכתף משא"כ בכהנים שאין צריכין שנות הכח לעבודתם. א"ו דהא דהשנים פוסלין בלוים הוא מגזירת הכתוב ולא משום טעמא דצריכין שנות הכח למשא בכתף ושפיר הוה עבדינן ק"ו מכהנים ללוים ומלוים לכהנים ואיצטריך רחמנא למיכתב מיעוטא דזאת אשר ללוים ודוק: **וי"ל** דמזה נמשך היכול אף בשילה ובית עולמים כן, ר"ל דאחר דנתברר דלאו מטעמא דצריכות שנות הכח למשא בכתף שנים פוסלין בלוים אלא מגזירת הכתוב, יכול אף בשילה ובית עולמים כן. אבל בלא הא דלעיל לא הוה ס"ד למימר יכול אף בשילה ובית עולמים כן דמהיכא תיתי דשאני באהל מועד שבמדבר שהוצרכו לשנות הכח למשא בכתף משא"כ בשילה ובית עולמים שאין להם משא בכתף ואין צריכין לשנות הכח ודוק: **ועוד** אף אי הוה יהבינן להרמב"ן שיטתו דטעמא דפיסול השנים בלוים הוא משום צריכות שנות הכח למשא בכתף, אכתי איכא למימר דכל עצמו של צריכות שנות הכח למשא בכתף היינו לנשיאת המזבח וכל כליו והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה, אבל לנשיאת הארון י"ל דלא היו צריכין שנות הכח אע"פ שהיו נושאין אותו בכתף כמו שהזכירו כמה פעמים בש"ס שהיה הארון נושא את נושאיו ושעל דבר זה נענש עוזא כדאיתא במס' סוטה, ומאחר שלא היה המצוה בכהנים אלא לישא את הארון אבל לא את המזבח והשולחן והמנורה ושארי כלי העבודה שהרי הרמב"ם במצות עשה ל"ד לא הזכיר אלא שיהא הכהנים מחוייבים לישא את הארון וכן כל ראיותיו שמביא שם אינן אלא בארון

ולא בשאר כלים ולא היו הכהנים צריכין שנות הכח ואין בהם בכהנים לאו דולא יעבוד עוד. ומשום שהלוים חייבין לישא שאר הכלים כגון המזבח וכליו והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה כשנרצה לשאת אותם ממקום למקום אין הלאו דולא יעבוד עוד נעשה לאו הנוהג לדורות כדבעינא למימר קמן: **ומה** שכתב הרמב"ן וז"ל ולא אמרו שאין השנים פוסלין בכהנים אלא בעבודת הכהונה בזמן שהן פוסלין בלוים כלומר כשהיו הלוים נושאי הארון וזהו ששנינו פסול בלוים כשר בכהנים פסול בכהנים כשר בלוים עכ"ל. נראה ממה שסיים וזהו ששנינו פסול בלוים כשר בכהנים פסול בכהנים כשר בלוים שהוא רוצה להביא כדמות ראיה לפירושו שלא אמרו שאין השנים פוסלין בכהנים אלא בעבודת הכהונה בזמן שהן פוסלין בלוים כלומר כשהיו הלוים נושאי הארון ממה שאמרו פסול בלוים כשר בכהנים וע"כ הא דפסול בלוים היינו השנים והפסול הזה דשנים לא היה אלא כשהיו הלוים נושאי הארון, דהא כשאין הלוים נושאין הארון אין השנים פוסלין בהם וכשם שפסול בלוים דקאמר אאותו הזמן שהיו הלוים נושאי הארון, ה"נ כשר בכהנים אאותה שעה שהיו הלוים נושאי הארון, ואין זה מוכרח דאדרבה לשיטת רבינו ניחא טפי למימר פסול בלוים כשהיו נושאי הארון כשר בכהנים כשהיו הכהנים נושאי הארון שהשנים היו פוסלין בלוים בזמן שהיו נושאי הארון ואין השנים פוסלין בכהנים אפי' בזמן שהכהנים נושאי הארון. והא דקאמר הש"ס זאת אשר ללוים מה ת"ל לפי שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב למדנו ללוים שהשנים פוסלין בהן יכול מומין פוסלין בהם ודין הוא מה כהנים שאין השנים פוסלין בהן וכו' ת"ל זאת אשר ללוים ולא אחרת ללוים. יכול יהיו הכהנים פסולין בשנים והלא דין הוא ומה הלוים שאין המומין פוסלין בהם שנים פוסלין בהם וכו' ת"ל אשר ללוים ולא לכהנים ולא קאמר יכול יהו הכהנים פסולין בשנים משום דכיון דנעתקה המצוה הזו מן הלוים לכהנים הרי הן במקום הלוים לכל משאם ועבודתם כלומר שיהיו הכהנים כמותם מבן שלשים שנה ועד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף וכמו שכתב הרמב"ן באמת כן, ת"ל אשר ללוים, די"ל דעדיפא קאמר דאפי' ק"ו איכא. ועוד הואיל ובהא דאיצטריך רחמנא למכתב וזאת ע"כ צ"ל דאי לאו וזאת דכתב רחמנא הוה ילפינן מק"ו דיפסלו מומין בלוים דבלאו ק"ו מהיכא תיסוק אדעתין למימר דהמומין יהיו פוסלין בלוים נקט נמי בהא דכתב רחמנא אשר ללוים ק"ו ודוק: **ועיין** בפירוש המשנה לרבינו הרמב"ם במס' חולין שכתב וז"ל הלוים פסלו בשנים ולא במומין ולא נתחייבו בדין זה הלוים אלא בזמן המשכן ומשאיו אבל בשילה ובית עולמים לא יפסל הלוי בשנים ואינו נפסל אלא בקול בלבד, ר"ל כשיפסד קולו ולא יפסל במום אחר כל עיקר והכהן נפסל במום ולא

בקול ולפיכך בכל זמן ימצא הפרש בין הלוים והכהנים והכשר באלו פסול באלו עכ"ל. ודוק היטב:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכתיב וישאו בני הלוים את ארון האלהים כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במוטות עליהם וכאשר צוה משה הוא משלשים ועד חמשים עכ"ל. אין זה מוכרח. די"ל דכאשר צוה משה קאי על מה שכתוב בכתפם במוטות ואע"ג דלא מצינו בתורה שצוה הקב"ה שבכתף ישאו אלא שמשה לא נתן להם עגלות כי בכתף ישאו והכא כתיב כאשר צוה משה בדבר ה' מסתמא כן צוה משה מפי הגבורה וכמו שדרשו בספרי כמשפטם וגו' כאשר צוהו ה' היכן צוהו ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו הביאו רבינו במצות עשה ל"ד. אבל אמבן שלשים ועד בן חמשים לא הקפידו כיון שזה היה בכהנים וכמו שמפרש הרמב"ם דמדכתיב וישאו בני הלוים ולא כתיב וישאו הלוים ש"מ שהכהנים נשאו את הארון, ואין השנים פוסלין בכהנים כנ"ל. או משום שאין שנות הכח אלא למשא המזבח ושולחן ומנורה ושאר כלי העבודה ולא לארון משום דהיה נושא את נושאיו כנ"ל:

ומה שכתב הרמב"ן עוד וז"ל וכן כתוב בדברי דוד מפורש ויספרו הלוים וכו' ולא היה זה המספר כמספר הראשון שנאמר בו מבן שלשים ועד בן חמשים עכ"ל. והוא הכרח גדול שעד בנין בית עולמים היה קפידא על מבן שלשים ומסתמא נמי עד מבן חמשים כמ"ש הרמב"ן ודלא כמ"ש בעל מגלת אסתר וז"ל אני אומר כי אין בפסוק שיעור למעלה רק שיעור למטה והדברים ככתבן. וכן ראיתי בספר כ"מ בפ"ג מהל' כלי המקדש שסבר בדעת רבינו הרמב"ם שאף לדורות אין מכניסין את הלוי לעבודה עד שיהיה בן שלשים ואע"פ שכבר גילה רבינו הרמב"ם דעתו שהלאו דלא יעבוד עוד אינו נוהג לדורות כמ"ש שם הלכה ח' עד שהקשה על מ"ש רבינו ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו. וז"ל הרב בכ"מ ואיכא למידק דמשמע מהכא דמשיגדיל ויהיה לאיש כשר לעבודה וזה סותר מ"ש למעלה שאינו נכנס לעבודה עד שיהיה בן שלשים שנה. וכבר ישבתי קושיא זו לפי מה שהבין בעל כ"מ וגם קושיא כיוצא בזו ששמעתי מקשינן בגמ' דחולין (דף כ"ד:) ת"ר קטן פסול לעבודה אפי' תם עד שיביא שתי שערות שנאמר איש מזרעך לדורותם, לפ"ז ל"ל קרא דאשר ללוים לאגמורן דאין שנים פוסלין בכהנים תיפוק ליה דנדע במדאיצטריך איש מזרעך לדורותם דקטן פסול לעבודה ש"מ דאין שנים פוסלין בכהנים מק"ו דלוים, דאי פוסלין ל"ל איש הלא בלא"ה פסול עד שיהיה בן שלשים. וישבתי ע"פ גמ' דנדה (דף מ"ז:) בן עשרים שנה שלא הביא שתי שערות יביא ראיה שהוא בן עשרים והוא סריס לא חולץ ולא מיבם ומסיק הש"ס

והוא שנולדו בו סימני סריס וכי לא נולדו בו סימני סריס עד כמה תני ר' חייא עד רוב שנותיו. ולפ"ז אי לאו אשר ללוים הייתי אומר שהשנים פוסלין בכהנים עד שיהיה בן שלשים כמו בלוים והא דאיצטריך איש מזרעך היינו היכא דלא הביא שתי שערות ולא נולדו בו סימני סריס דליפסל עד רוב שנותיו. ודע שאין סריס ממומין שפוסלין בכהנים. ועיין ברמב"ם פ"ח מהלכות ביאת מקדש שחשיב שם כל המומין ולא חשיב סריס ע"ש ודוק: **וכן** יש ליישב האי דרמב"ם הנ"ל לפי הבנת בעל כ"מ. אמנם אין אני רואה בדעת רבינו הרמב"ם שום רמז דלדורות יהא פסול לוי לעבודה עד שיהיה בן שלשים. והא דכתב שם הלכה ו' אין בן לוי נכנס לעזרה לעבודתו עד שילמדוהו חמש שנים תחילה שנאמר זאת אשר ללוים מבן חמש ועשרים שנה וכתוב אחד אומר מבן שלשים שנה הא כיצד חמש שנים ללמוד, היינו דלא בא אלא לאגמורן מרומיא דקראי דצריכין לימוד חמש שנים אבל שלא יכנסו לדורות עד שיהיו בני שלשים זו לא שמענו בדעת רבינו וכמו שמצינו בדברי דוד האחרונים שמנאן מבני עשרים ולמעלה, וכיון שכן מאחר שמצינו דעד בנין בית עולמים כתיב ויספרו הלוים מבן שלשים שנה ולמעלה מסתמא נמי היה המספר הזה עד בן חמשים דאל"כ תקשי מ"ש אבן שלשים קפיד ואעד בן חמשים לא קפיד. ואי משום דמשעברו הירדן לא היו הלוים נושאי הארון אלא הכהנים ומשום לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף א"כ אבן שלשים נמי לא הוה להם להקפיד כמו שלא הקפידו מבנין בית עולמים ומנו בני עשרים וכיון שנמנו עד בנין בית עולמים מבני שלשים מוכרח נמי שהיו הלוים נושאי הארון אף לאחר שעברו הירדן ודלא כמ"ש רבינו שיתבאר מספר שמואל ויהושע כי לדורות הכהנים חייבים במצוה זו. והנראה בישוב קושיא זו הוא אחרי שרגע אדבר בדברי הרמב"ן ז"ל שכתב בזה הלשון:

סימן ג

וראיתי לרב ז"ל שכתב לפנינו במאמר הזה במצוה ל"ד שנצטוינו שישאו הכהנים הארון על כתפיהם וכו' והנה יסבור הרב כי מאחר וכו' וכמו שאמרו מומין פוסלין וכו' עכ"ל. ומשמע מדבריו האלו דאי הוה יהיב ליה לרבינו הרמב"ם שיטתו דאחר שנעתקה המצוה של נשיאת הארון מהלוים לכהנים לא היו השנים פוסלין בכהנים, הוה ניחא ליה שיטת רבינו הרמב"ם דבטל הלאו דלא יעבוד עוד. ויש להקשות דאף אם יהבינן ליה לרבינו הרמב"ם שיטתו דאחר שנעתקה המצוה הזאת דנשיאת הארון מלוים לכהנים ואין השנים פוסלין בכהנים, אכתי למה בטל הלאו דלא יעבוד עוד, הלא רבינו הרמב"ם לא כתב אלא שנצטוינו שישאו הכהנים את הארון ומבואר מלשון הזה אבל משא המזבח והשולחן והמנורה וכלי העבודה נשארה בלוים, וגם כל ראיותיו שהביא רבינו הרמב"ם

במצות עשה ל"ד אינו אלא שנצטוו הכהנים לישא את הארון, וא"כ אכתי איכא לאו דלא יעבוד בלוים בנושאם המזבח והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה שמשאם בכתף כמבואר במשא ועבודות בני קהת בפ' במדבר. אמנם הנראה פשוט וברור דגם הרמב"ן מודה דלאו דלא יעבוד עוד בנשיאת השולחן והמזבח והמנורה ושאר כלי העבודה לא מיקרי נוהג לדורות דמאחר שהבטיחנו השם יתעלה להביאנו אל המנוחה ואל הנחלה שהיא בית עולמים וכשיבנה בית עולמים הבטיחנו שישכון בירושלים עד לעולם כמו שדרשו חז"ל אל הנחלה זו בית עולמים וקדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבא מה נחלה שאין לה הפסק ולא יהיה ללוים לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו כמאמר דהמע"ה בדברי הימים א' כנ"ל, וא"כ הא דבאה המצוה ללוים לשאת את המשכן ואת המזבח והשולחן והמנורה ושאר כלי עבודה לא היתה אלא מצות שעה עד שיבנה בית עולמים דאחר שיבנה בית עולמים להיכן ישאו אותן הכלים כיון שכבר בחר בירושלים לשכון עד לעולם. ועיקר הקושיא שהקשה הרמב"ן מנשיאת הארון שהיא מצוה לדורות אף כשיבנה בית הבחירה שאין לנו בטחון שלא ישאו עוד את הארון בבנין הבית או במלחמות העתידות לפני מלך המשיח כמו שעשה פנחס במלחמת מדין וכמו שהאריך הרמב"ן וכמו שמוכרח מדברי הרמב"ם במנותו במצות עשה ל"ד שנצטוינו שישאו הכהנים את הארון כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום שהיא מצוה נוהגת לדורות שאם לא היה נשיאת הארון מצוה לדורות לא היה מונה רבינו הרמב"ם במנין תרי"ג מצות שאינו מונה אלא מצות הנוהגת לדורות כמבואר בשורש הזה. אבל ממה שמחוייבים הלוים לישא המזבח ושאר כלי העבודה הנ"ל לא קשיא ליה מידי להרמב"ן כמ"ש לעיל ודוק היטב: **וכיון** שכן נתישבה הקושיא וההכרח שיש ממה שכתוב מפורש בדברי דוד ויספרו הלוים מבן שלשים שנה ומעלה, דאף אחר שעברו הירדן היו מחוייבים הלוים לשאת את הארון דאל"כ למה נמנו מבן שלשים ומעלה כנ"ל, די"ל דלעולם אחר שעברו ישראל את הירדן נעתקה המצוה דנשיאת הארון מלוים לכהנים והא דנמנו הלוים מבן שלשים ומעלה היינו משום דאחר שחרבה שילה עד שנבנה בית עולמים היו הלוים מוכרחים להיות עתידים לישא את המשכן ואת כל כלי עבודתו דהיינו המזבח והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה ממקום למקום מאחר שלא בחר עוד בירושלים לשכון עוד שם לעולם, ומשום נשיאת הנך כלים דהיינו המזבח והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה הוא דנמנו הלוים מבן שלשים ומעלה, ולא משום נשיאת הארון דמצוה דנשיאת הארון נעתקה מלוים לכהנים כשיטת הרמב"ם ובכהנים אין השנים פוסלין, או מגזירת הכתוב כמו שהוכחתי לעיל, או משום שאין צריכין בנשיאת הארון שנות הכח משום

דהארון היה נושא את נושאיו וכמשמעות ריהטא דברייתות שלא הזכירו פסול שנים אלא בלוים ודוק היטב: **אבל** אחר שבחר השם בירושלים לשכון שם לעולם ואין עוד ללוים משא בכתף לשאת את המזבח והשולחן והמנורה ושאר כלי העבודה חזר ומנאן דוד המלך ע"ה מבן עשרים שנה ומעלה וכמו שבא מבואר ומדוקדק בדברי הכתוב כי אמר דויד הניח ה' אלהי ישראל לעמו וישכון בירושלים עד לעולם וגם ללוים אין לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו כי בדברי דויד האחרונים המה מספר בני לוי מבן עשרים שנה ולמעלה כי מעמדם ליד בני אהרן וגו', הרי שזכר ונתן סיבה וטעם למנינם מבן עשרים משום דאין ללוים לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו ודוק היטב:

ומה שכתב הרמב"ן עוד להביא ראיה שהלוים נשאו את הארון אחר העברת הירדן ממה שכתב וז"ל ויהי בעזור האלהים את הלוים נושאי ארון ברית ה', יפה כתב בזה בעל מגילת אסתר וז"ל כי לדעתי הוא אחד מכ"ד מקומות שנקראו הכהנים לוים עכ"ל. וגם מה שהביא הרמב"ן ראיה מפסוק וכל הלוים הנושאים את הארון וגו' יש ג"כ ליישב כן שהוא אחד מכ"ד מקומות הנ"ל:

וגם מה שהביא הרמב"ן ראיה מפסוק ויקרא דויד לצדוק ולאביתר הכהנים וללוים לאוריאל וגו' כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במוטות עליהם עכ"ל. ביאור הכתוב לשיטת רבינו הרמב"ם שצוה להתקדש לכהנים ללוים, לכהנים שישאו את הארון בכתפם במוטות וכמ"ש וישאו בני הלוים את ארון האלהים כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במוטות עליהם. וכנראה מדברי רבינו הרמב"ם במצות עשה ל"ד שהוא מדקדק מדכתיב וישאו בני הלוים ולא כתיב וישאו הלוים שהכהנים נשאו את הארון שהם בני הלוים ולא לוים סתמא. והרמב"ן ז"ל דילג תיבות אלו וישאו בני הלוים. וללוים צוה להתקדש להיות משוררים לפני ארון ה' צבאות ולהיות שוערים וכמ"ש ויאמר דויד לשרי הלוים להעמיד את אחיהם המשוררים בכלי שיר וגו' ועמהם אחיהם המשנים זכריהו וגו' ועובד אדום ויעיאל השוערים. ופירש אבן יחייא שהיו שוערים לפני הארון ר"ל שהמה היו המזהירים בעם לבל יקרב איש זר להארון, ומלשון והעליתם אין ראיה כמ"ש בעל מגילת אסתר שהרי ג"כ נאמר שדוד וגם זקני ישראל היו מעלים את ארון ה', ושם אי אפשר כפשוטו רק פירושו שהיו הולכין בחבורה ובקבוץ להעלותו אבל הנושאים אותו היו הכהנים עכ"ל:

ומה שכתב הרמב"ן עוד וז"ל וזו שאמרו בספרי היכן צוה ולבני קהת לא נתן וכו' והיכן צוה משה ולבני קהת לא נתן וכו' עכ"ל. כבר כתב בזה בעל מגילת אסתר ודבריו מספיקין וז"ל. הנה לפי מה שמביא הרב במצוה ל"ד בסמ"ק שלו לשון הספרי אין ספק כי בפסוק

השני לבד נדרש אותה הדרשה שהביא שם וז"ל ולשון הספרי כמשפטם כאשר צוהו ה' והיכן צוהו ולבני קהת לא נתן וגו' וזהו בפסוק שני א"כ שם בלבד דרשוהו וכו' עכ"ל. ועוד אומר אני אפי' אם נאמר שעל פסוק הראשון דרשוהו הלא בפסוק הראשון כתיב וישאו בני הלוים את ארון האלהים כאשר צוה משה כדבר ה' בכתפם במוטות עליהם וכבר כתבתי שמוכרח מדברי רבינו הרמב"ם שהוא מדקדק מדכתיב וישאו בני הלוים ולא כתיב הלוים שבכהנים משתעי קרא כנ"ל. וא"כ גם לפי הדרשא על פסוק ראשון מוכרח שלכהנים צוה לישא בכתפם במוטות מדכתיב וישאו בני הלוים שהם הכהנים כנ"ל, וכתיב כאשר צוה משה בדבר ה' ודריש היכן צוהו ולבני קהת לא נתן ודוק היטב: **ומה** שאמר עוד הרמב"ן כי הפסוק השני מדבר בתיקון המשמרות, כתב בעל מגילת אסתר וז"ל גם הרב מודה בזה במצוה ל"ד ועכ"ז באותו פסוק של חלוקות המשמרות נרמז כי הם ישאו את הארון והוא אומרו לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' וגו'. וז"ל רבינו הרמב"ם במצות עשה ל"ד וכן כשזכר בדברי הימים מחלוקת הכהנים לכ"ד משמרות אמר אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלהי ישראל ביארו החכמים ז"ל שהוא רומז אל היות עבודת הכהנים לשאת את הארון על הכתף וזהו כאשר צוהו ה' אלהי ישראל ולשון הספרי כמשפטם וכו' כאשר צוהו ה' היכן צוהו ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו עכ"ל:

ומה שכתב הרמב"ן עוד וז"ל ועוד אמר הרב כי יתבאר זה בספר יהושע וכו' ולא מצאתי הביאור הזה עכ"ל. כתב בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שאמר כי לא ידע זה הבירור מספר יהושע ומס' שמואל שזאת המצוה היא לכהנים אחר המדבר נראה בעיני כי ברור ומבורר הוא. וזה כי מצאנו ביהושע שהכהנים נשאוהו פעם אחת בעברם את הירדן ועוד כשסיבבו את יריחו. ובשמואל ג"כ יש שכהנים נשאוהו בעת שדוד היה בורח מפני אבשלום, שנאמר וישב צדוק ואביתר את ארון האלהים ירושלים עכ"ל. ולקמן בעזרת האל אבאר שיעור לשון הרמב"ם במצוה ל"ד הנ"ל:

ומה שכתב הרמב"ן וז"ל אבל בספר יהושע אמר ויצוו את העם כו' ואני תמיה על הרב כו' להעשות הנס ע"י הכהנים המקודשים מזרע אהרן עכ"ל. כתב בזה בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שמביא ראיה מספר יהושע שאמר בהעברת הירדן ויצוו את העם לאמר בראותכם את ארון ברית ה' אלהיכם והכהנים הלוים נושאים אותו, הנה אין משם ראיה כלל שהרי אין כתוב והכהנים והלוים נושאים רק הכהנים הלוים שפירושו הכהנים שהם בני לוי ומה שאמר כי זהו דעת חכמים בפירוש זה הפסוק בסוטה זה אינו כו', עיין שם שהאריך ודבריו דברי טעם הם:

ומה שכתב עוד הרמב"ן וז"ל אבל בספר מלכים כשהכניס כו' והיה זה מפני שהלוים אינם נכנסין לעולם לבית קדשי קדשים וכו' עכ"ל. נראה שגם רבינו הרמב"ם ראה זה בדעתו ולכך לא כתב במצוה ל"ד אלא כמו שנתבאר בס' יהושע ובס' שמואל ולא הזכיר בספר מלכים, מפני שיש לדחות כמ"ש בזה הרמב"ן:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וכן אמרו שם במס' סוטה תני ר' יוסי אומר בשלשה מקומות כו' שנתיחדה לכהנים ע"פ הנביא. הנה מה שפירש בעל מגילת אסתר בזה לשיטת רבינו הרמב"ם דחוק ורחוק וגם הוא בעצמו שדא בה נרגא. ומה שנראה לי בזה הוא, דמלבד מה שיש ליישב סברת ר' יוסי שיסכים לשיטת רבינו, יש לומר עוד דאף אם נודה לדברי הרמב"ן דהאי דתני ר' יוסי פליג וס"ל כשיטת הרמב"ן שמצות נשיאותו של הארון לעולם על הלוים כולן חוץ משלשה מקומות הללו שנתיחדה לכהנים ע"פ הנביא, לרבינו הרמב"ם ס"ל דהא דדריש בספרי אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלהי ישראל היכן צוהו ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, פליג על ר' יוסי וס"ל לתנא דספרי דמצות נשיאת הארון בכהנים ולא בלוים. דלפום האי דרשא דדריש בספרי אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם דעבודת הכהנים לשאת את הארון ע"כ דדוקא לכהנים ולא ללוים דאי מצות נשיאת הארון גם ללוים לדורות תקשי א"כ למה לא הזכיר בכתוב גבי לוים אחר דחשיב התם (בדברי הימים א' כ"ה) כ"ד משמרות לוים ג"כ דמחוייבים לישא את הארון כשנרצה לשאת ממקום למקום כמו שהזכיר בכהנים אחר שמנה כ"ד משמרות כהונה דהשתא שלא הזכיר משמע דאין הכ"ד משמרות לוים מחוייבים אלא בעבודות שהזכיר בסי' כ"ג ודוק: **וגם** הברייתא שמביא הש"ס בחולין היה נראה לו דפליג על הא דר' יוסי. והוא דתני התם יכול אף בשילה ובית עולמים כן ת"ל עבודת עבודה ועבודת משא לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף. דאי ס"ד דהא ברייתא אתיא נמי כר' יוסי דס"ל דאף לדורות מצות נשיאת הארון בכל הלוים כולן א"כ הכי הוה ליה למימר לא אמרתי אלא בזמן שתדירות עבודה בכתף דלפי שיטה זאת ע"כ צ"ל דעיקר התירוץ לא אמרתי בזמן שעבודה בכתף היינו בזמן שתדירות עבודה בכתף כמו שהוכחתי לעיל ותקשי דעיקר חסר מן הספר, א"ו דהא ברייתא ס"ל דלא כר' יוסי אלא כשיטת הברייתא דספרי הנ"ל דלדורות מצות נשיאת הארון בכהנים ומש"ה לא קאמר אלא לא אמרתי בזמן שיש עבודה בכתף דלדורות אין ללוים עבודה בכתף כלל ודוק: **וכל** המקומות שכתוב שהלוים נשאו את הארון הוא מכ"ד מקומות שהכהנים נקראים לוים. ור' יוסי י"ל דבאמת לא דריש אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' לעבודת

נשיאת הארון בכהנים, אלא דרש כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' כמו שדרש בברייתא במשנת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בל"ב מדות שהתורה נדרשת והיא שנויה שם בלשון הזה, מדבר שאינו מתפרש במקום אחר כיצד ויטע ה' אלהים גן בעדן וכו' כיוצא בו משפחת בני קהת יחנו וגו' אבל לא שמענו שצוה אהרן את בניו להיות כ"ד משמרות והיכן שמענו אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם וגו' למדנו שמצוה זו מימי משה ואהרן, נוסחא אחרינא אבל לא שמענו שצוהו הקב"ה שיעשה את בניו כ"ד משמרות למדנו שהיתה מצוה זו ביד משה ואהרן. הביאה הרמב"ן במצות עשה ל"ה ע"ש. והנראה במה שתפס רבינו הרמב"ם לעיקר דלא כר' יוסי, הוא דתניא ר' יוסי אומר בשלשה מקומות נשאו הכהנים את הארון, ומשמע ליה לרבינו הרמב"ם מדבריו דבשאר מקומות לא נשאו הכהנים כלל את הארון, דאי כמו שפירש הרמב"ן דגם בשאר מקומות נשאו הכהנים, אלא דבשאר מקומות נשאו הכהנים עם הלוים ובשלשה מקומות הללו נשאו הכהנים לבדם, א"כ הכי הו"ל לר' יוסי למימר בשלשה מקומות נשאו הכהנים את הארון לבדם, ומדסתם למימר בשלשה מקומות נשאו הכהנים את הארון משמע הא בשאר מקומות לא נשאו כלל, אלא מצוה זו נתייחדה ללוים לבדם חוץ משלשה מקומות הללו שנתייחדו הכהנים בהוראת שעה ע"פ הנביא. וזה דלא כר' יהושע בן לוי דאמר בכ"ד מקומות נקראו הכהנים לוים, דראיתי באיזה ספר מגדולי הקדמונים דקחשיב כל הכ"ד מקומות שנקראים הכהנים לוים, וקחשיב התם כל מקום שנזכר שהלוים נשאו את הארון בתוך כ"ד מקומות שנקראו הכהנים לוים, וכעת אזדא מני מלתא וחבל על דאבדין ה' יחזיר לי אבדתי. ומצינו דהש"ס נקט לעיקר כרבי יהושע בן לוי דבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לוים, והאחד מן המקומות ביבמות (דף פ"ו) ת"ר תרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי דברי ר"ע ר"א בן עזריה אומר לכהן, ומפרש הש"ס טעמא דר"ע דכתיב ואל הלוים תדבר בלוים קא משתעי קרא, ופריך הש"ס ואידך כדריב"ל דאמר ריב"ל בכ"ד מקומות נקראו הכהנים לוים ופריך ור"ע ומשני הכא לא מצית אמרת הכי וכו', ומדפריך הש"ס ור"ע ומדמשני הש"ס אליבא דר"ע דהכא לא מצית אמרת הכי, ש"מ דסתמא דתלמודא תפיס לעיקר שיטתיה דריב"ל דבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לוים. דאל"כ לא הוה המקשן מקשה מידי, וגם המתרץ לא הוה צריך לשנויי הכי דדלמא ר"ע לית ליה הא דריב"ל, א"ו דדחיקא ליה להש"ס למימר דלית ליה לר"ע הא דריב"ל שהם עיקר ולכך טרח לשנויי אליבא דר"ע. וכן משמע בחולין (דף כ"ד:) א"ר חסדא מ"ט דרבי דכתיב ויעמידו את הלוים מבן עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה' ואידך לנצח שאני, ומדהוצרך הש"ס לשנויי אליבא דאידך לנצח שאני

ולא הוה ניחא ליה למימר דאידך לית ליה דריב"ל ש"מ דדחיקא ליה לסתמא דתלמודא לאוקמי לאידך דלא כריב"ל משום דהא דריב"ל הלכתא היא. וכיון דסתמא דתלמודא תפיס לעיקר כריב"ל דבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לוים וזה דלא כדתני ר' יוסי כנ"ל, להכי דחה רבינו הרמב"ם הא דר' יוסי מהלכה: **ושיעור** דברי רבינו במצות עשה ל"ד הכי, כמו שנתבאר בספר יהושע ובס' שמואל, ר"ל דכשאנו תופסין שיטתא דאחר העברת הירדן נעתקה המצוה דנשיאת הארון מלוים לכהנים, ניחא הא דמצינו דנשאו הכהנים את הארון בהעברת הירדן ובסיבוב יריחו והא דכתיב בס' שמואל וישב צדוק ואביתר את ארון האלהים ירושלים משום דכבר נעתקה מצות נשיאת הארון מלוים לכהנים וכל מקום דכתיב וישאו הלוים היינו מכ"ד מקומות שנקראו הכהנים לוים. משא"כ לשיטת ר' יוסי צ"ל דבהעברת הירדן וסיבוב יריחו הוראת שעה היתה, וגם הא דס' שמואל צ"ל דלא צדוק ואביתר נשאו את הארון אלא הפירוש דוישב צדוק ואביתר היינו שבפקודתם וזריזותם נשאו הלוים את הארון והוה כאלו צדוק ואביתר השיבו את הארון ירושלים, דאל"כ אלא דצדוק ואביתר נשאו את הארון א"כ הוה ליה ארבעה מקומות שנשאו הכהנים את הארון, וכל זה דוחק לומר דבשלשה מקומות נשאו את הארון בהוראת שעה וגם לפרש וישב צדוק ואביתר הכי. לכן מסתבר לומר דנעתקה המצוה דנשיאת הארון מלוים לכהנים וכמו שדרש בספרי אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' אלהי ישראל היכן צוהו ולבני קהת לא נתן דמשמע מספרי הזה דמצות נשיאת הארון בכהנים ולא בלוים כמ"ש לעיל דהשתא הכל ניחא כפשוטו ודלא כר' יוסי דדריש כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו ה' שצוהו לחלק בניו לכ"ד משמרות כמ"ש לעיל ודוק היטב:

סימן ד

שוב כתב הרמב"ן על מה שתמה רבינו על בה"ג למה לא מנה במן איש אל יותר ממנו וכו' כמו שמנה תרומת המכס וחנוכת המזבח וז"ל הרמב"ן וכן פרשת חנוכת המזבח שמנה וכתב (ר"ל בעל ה"ג) בפ' משכן וכו' אין מחנכין המזבח אלא בתמיד של שחר וכו'. וכתב ע"ז בעל זוהר הרקיע וז"ל שאין ראוי להכניסם במנין של מצות לפי שאין בו תוספת ענין שיקרא מצוה אלא בתמידים שהן חובה בכל יום ומתחילין אחרי בנין המזבח אחד בבקר ואחד בערב עכ"ל. והנני מוסיף בו דברים וביאור דרצונו לומר דכיון דמונה למצוה להקריב שני תמידין בכל יום אחד בבקר ואחד בערב שוב אין למנות למצוה לחנך המזבח בתמיד של שחר דהרי בלא מצות חינוך מצווין אנו להקריב תמיד של שחר בכל יום ואין בו בחינוך תוספת ענין וכבר נמנה מצוה זו שמחוייבין אנו להקריב בכל

יום, וע"כ אם אנו היינו רוצין למנות מצות החינוך צריכין אנו למנות שאין אנו רשאין להתחיל להקריב על המזבח החדש בתמיד של בין הערבים אלא בתמיד של שחר. וכמו שדרש כן בספרי ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ולא ראשון בין הערבים הובא במנחות (דף נ'.) וא"כ העיקר בא ללאו מכלל עשה. וכבר ידוע דאין רבינו מונה במנין המצות לאו הבא מכלל עשה וכמ"ש בעל מגילת אסתר בשורש הראשון וז"ל. נראה לי כי גם רבינו מסכים עם בה"ג בזה שלא להכניס במנין הזה לאו הבא מכלל עשה אבל יכלול אותו בלאוין כמו שעשה בפ' שני מהלכות מאכלות אסורות שכתב שם כי הבהמה וחיה טמאה שאין בה סימן כלל היא אסורה בלא תעשה יותר על העשה הבא מכלל אותה תאכלו והטעם שלא מנה 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, ואמנם לאו הבא מכלל עשה פירושו יש בו איסור כעובר על העשה שאין בו מלקות, ותמה שם על הרמב"ן וכו' עכ"ל. ותמיה אני מאד על בעל מגילת אסתר שכתב וז"ל, 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 מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר, ונדחק ליישב, ומאי קושיא הלא הא דאין מחנכין אלא בתמיד של שחר ולא בתמיד של בית הערבים לא אתי אלא מכלל ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ולא ראשון בין הערבים כנ"ל, ולא הוה אלא כלאו הבא מכלל עשה ואין ראוי לבא במנין המצות כמ"ש הוא עצמו בשורש הא' הבאתי לשונו בסמוך:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל ונראין הדברים עוד שאף המשכן וכו' והנה זה מפורש ומבואר עכ"ל. וצריך לבאר דעתו דמה הרויח במה שכתב אבל הנראה לי כי המילואים שהקריבו על הכהנים למלאות את ידם לכהן לא היו אלא לשעה והמלואים שהיו על המזבח להקדישו המה לדורות, שהרי גם השתא צ"ל דהשיעור שהיה במילואי מזבח של משה לא היה אלא לשעה שהרי בימי עזרא לא היה כשיעור של משה דבימי משה חטאו את המזבח כל שבעת הימים בפר חטאת ובימי עזרא היה פר חטאת יום ראשון וכל שבעת הימים היה שעיר לחטאת ופר ואיל לעולה וא"כ למה לא היה לו די במה שתירץ מתחילה שהכוונה במאמרים האלו שאין פרטי פרשת המילואים צריכין לנו שאין עתידין לחזור על השיעור ההוא. והנראה דהוכרח לומר כן משום שכתב הרמב"ן עוד וז"ל:

עוד יש לי ראיה על הענין הזה שפירשתי וכו' וכן נעשה לימות המשיח וכו' עכ"ל. והנה מהמאמר הזה מוכרח שהשיעור והסדר במילואי הכהנים לעולם הוא על שיעור

וסדר אחד כמו שהיה בימי משה דאל"כ מאי קאמר אלא כיצד מלבישן, דמנליה דלעתיד ילבישן על הסדר שהלבישן בימי משה, א"ו דמילואי הכהנים לעולם על שיעור וסדר אחד ודוק: **והנראה** לי בדחית ראיה זו הוא, אחר שאעיר דקדוק אחד אמאי לא דחי ליה אקושית כיצד הלבישן ניתי ספר ונחזי הרי מקרא מלא בפרשת מילואים בסדר הלבשתם, ואי משום דקראי דצוואה ועשיה סתרי אהדדי ולכך לא דחי ליה ניתי ספר ונחזי א"כ מאי פריך מאי דהוה הוה הא קושיתו היתה משום דקראי סתרי אהדדי ופריך כיצד הלבישן שיתקיימו שני מקראות הללו והוא ממש מה דמסיק כיצד הלבישן למיסבר קראי. אמנם מה שנראה לי בזה הוא דמעיקרא לא אסיק אדעתיה דפריך כיצד הלבישן משום רומיא דקראי דהוה ס"ד דקראי לא קשו אהדדי דקרא דצוואה קאי אעתיד לבא וקרא דעשיה קאי אימי משה, וס"ד דקושיתו קאי כיצד הלבישן היינו משום מכנסיים דלא כתיבי בקראי אי הלביש המכנסיים לאהרן ואח"כ כל בגדיו כסדר ואח"כ הלביש בניו מכנסיהם ובגדיהם כסדר או דלמא במכנסיים לא היה קפידא דהלביש המכנסיים אהרן ובניו בבת אחת והדר הלביש אהרן כל בגדיו ואח"כ הלביש בניו כל בגדיהם. וע"ז פריך כיון דלאו למסבר קראי פריך כיצד הלבישן מאי דהוה הוה, ואי כיצד מלבישן לעתיד לבא לכשיבאו אהרן ובניו ומשה עמהן, ומסיק דלאו אמכנסיים פריך אלא דלא מוקי רומיא דקרא חד לימי משה וחד אלעתיד לבא אלא מוקי תרווייהו קראי בימי משה, ופריך כיצד הלבישן למיסבר קראי ודוק: **ולפ"ז** אין אנו צריכין לתירוצים של תוספות ורש"י שתירצו הא דלא נקט אבייי בדבריו מכנסיים ולא נקט אלא כתונת ומצנפת. דרש"י תירץ ומכנסיים לא הוצרך שהרי הם קודמין לכל וכו', ותוס' תירצו בד"ה בכתנת ומצנפת כ"ע לא פליגי וז"ל הא דלא נקט מכנסיים נ"ל משום דמפרש דבין בצוואה בין בעשיה אהרן קדים ומכנסים לא כתיבי לא בצוואה ולא בעשיה ע"ש. ולשיטתי זו בלא"ה לק"מ דבאמת במכנסיים יש להסתפק כמו שפירשתי בס"ד דכיצד הלבישן, ובזה לא שייך לומר דפליגי חדא דתקשי מאי דהוה הוה והמה לא פליגי אלא למיסבר קראי, ועוד דשמא באמת מסופקים כנ"ל. ולענ"ד יש לכוין זה גם בכוונת התוספות ודוק היטב: **ולפ"ז** אין ראיה משיטה זו שסוברים כי לתחיית המתים יתקדש אהרן ובניו עצמם במילואים, דהא דהוה ס"ד דלעתיד יתקדש אהרן במילואים היינו מדוחקא דרומיא דקראי דצוואה ועשיה, אבל לפום מאי דמסיק דהני תרי קראי אתו לימי משה, וכדשני הש"ס דלא לירמו אהדדי, י"ל דאין שום ה"א שיתקדש אהרן ובניו לעתיד לבא למילואים וכמשמעות פשטא דגמרא דמילואים לא היו אלא לשעה וכמשמעות פשטא דירושלמי דפרשת המילואים אינה עתידה לחזור ודוק: **ומה** שהביא הרמב"ן עוד ראיה להחזיק דבריו שהמילואים למזבח מצוה לדורות מגמ'

דמנחות (דף מ"ה) ממה דקאמר התם ר' יוחנן על פסוק בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש שפרשה זו אליהו עתיד לדורשה, ורב אשי מתרץ מילואים הקריבו בימי עזרא וכו'. עיין לעיל בסימן (*טו) עד וטהרו אותו ומלאו את ידיו עכ"ל. ודחה בעל זוהר הרקיע את דבריו וז"ל ואינו כן דעת החכמים שהם לא אמרו מילואים הקריבו בימי עזרא על הקרבנות הנזכרים בפרשת הגד את בני ישראל את הבית והוא פר ביום ראשון ובשבעת הימים שעיר ופר ואיל לחטא את המזבח. ולא הוקשה להם על זה כלום שהרי הדבר מוכיח שזה הוראת שעה היתה ע"פ הדבור שהרי בימי משה חטאו המזבח שבעת ימים בפר חטאת ובימי עזרא היה פר חטאת ביום 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 ר"ח פר חטאת, ועל זה הקשו חטאת עולה היא, ובא רב אשי ואמר שאין זה פר של מוסף ר"ח אלא של מילואים והוא העגל שהקריבו ביום שמיני של מילואים שהיה ר"ח כמו שנזכר בשבת פרק ר"ע והקריבו עגל בן בקר לחטאת כך הקריבו בימי עזרא בר"ח פר חטאת, וכן פירש רש"י ז"ל שם בגמ', ועל כרחנו על אותו עגל של שמיני סמך רב אשי לא על הפר שהיו מחטאים בו את המזבח בימי משה כל שבעת הימים של מילואים לפי שכבר נתחטא שבעת ימים בפר בן בקר לחטאת יום ראשון ושעיר עזים חטאת ופר ואיל לעולה ששה ימים כמו שנזכר למעלה. ומה שכתוב אח"כ וכן תעשה בשבעה בחודש מאיש שוגה ומפתי כבר דרשוהו שם ואמר בשבעה אלו שבעה שבטים שחטאו וכו' וא"כ רב אשי שאמר מילואים הקריבו בימי עזרא לא לחטא המזבח היה כמ"ש רז"ל שכבר נתחטא וא"כ אין לנו ראיה מהגמרא בחנוך המזבח ומלואו שיהיה מצוה לדורות עכ"ל בעל זוהר הרקיע הביאו בעל ספר מגילת אסתר. ולא ידעתי למה האריכו בדברים הלא גם הרמב"ן ביאר בעצמו שאין פר החטאת בא לכפר על המזבח אלא על המקדש כמ"ש בזה הלשון והם מלואים על המקדש וכתוב מפורש עוד על המזבח שבעת ימים תעשה שעיר חטאת ליום וכו', עכ"ל. הרי מבואר דס"ל להרמב"ן שאין פר החטאת מילואים על המזבח אלא על המקדש. גם קשה לי על מה שהכריח בעל זוהר הרקיע שהוראת שעה היתה מדלא הושוו מילואים דמשה עם מילואים דעזרא בשיעור אחד שמילואים דמשה היה כל שבעת הימים של מילואים בפר לחטאת ובימי עזרא פר חטאת ביום ראשון ושאר הימים שעיר לחטאת, הלא כבר כתב הרמב"ן שהשיעור הוא אינו נוהג לדורות אבל מילואים נוהגת לדורות עכ"פ יהיה על איזה שיעור שיהיה ודוק: **אמנם** הנראה לי בכוונת הרמב"ן דס"ל דהא מה שנתקשה לר' יוחנן בקרא דבראשון באחד

לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת וכו' ולא דרש על מילואים כמו שמתרץ רב אשי היינו משום דהוה סבר מאחר שגמרו את הבית בשלשה לחדש אדר ככתוב בעזרא ו' פסוק ט"ו וכתיב בתריה ועבדו בני ישראל וגו' חנוכת בית אלהא דנה בחדוה, מסתמא לא איחרו להקריב חנוכת המזבח עד כ"ג בחדש והקריבו תיכף בארבעה בחודש, וא"כ לא הוה מצי לפרש דפר חטאת הנאמר בר"ח הוא תחת עגל שהקריבו בימי משה בשמיני למילואים דמאחר שהתחילו להקריב בארבעה בחודש א"כ לא היה פר חטאת הנאמר בר"ח דוגמת שמיני למלואים שהרי ר"ח ניסן היה בימי עזרא לפי הנ"ל כ"ח למילואים ובא רב אשי ותירץ שאע"פ שגמרו הבית בימי עזרא בשלשה לחדש אדר לא התחילו להקריב לחנוכת המזבח אלא בכ"ג לחודש דכוונתם היתה להתחיל בחנוכה ביום שהתחיל משה דהיינו בכ"ג אדר, והיינו דקאמר רב אשי מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה ר"ל שהתחילו להקריב בכ"ג באדר כמו בימי משה, וא"כ שפיר יש לפרש דפר החטאת שנאמר בר"ח היה כנגד עגל שהקריבו בימי משה בשמיני למילואים, שהרי גם בימי עזרא היה ר"ח ניסן שמיני למילואים ודוק: **ולפ"ז** הא דקאמר הש"ס מילואים הקריבו בימי עזרא היינו על התחלת המילואים דהוא חנוכת המזבח שהיה שבעת ימים קודם ר"ח ניסן, והשתא מייתי הרמב"ן שפיר ראיה לפי דרכו מדקרי הש"ס מה שהקריבו על המזבח הקרבנות דפרשת הגד מילואים ש"מ דמילואים נוהג לדורות אע"פ שאין השיעור נוהג לדורות ודוק היטב: **ובזה** נסתרה הראיה שרצה בעל מגילת אסתר להביא מגמ' הנ"ל הפך סברת הרמב"ן וז"ל, נראה לי כי משם ממש ראיה שלא היו חייבין להביאם רק בנדבתם מדאמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה ואם היו חייבים להקריב מילואים איך לא העלה על דעתו שפר החטאת הזה היה להקריבו אחר המילואים שעשו מקודם כדרך שעשו בימי משה שהקריבו עגל בן בקר לחטאת אחר המילואים כמ"ש בתחילת פרשת שמיני עכ"ל. ולכל הנ"ל לא ק"מ מאחר דסליק אדעתיה דר' יוחנן שתיכף אחר שנגמר הבית בג' באדר הקריבו המילואים, לפיכך לא העלה על דעתו שפר החטאת הנאמר בר"ח ניסן הוא כנגד עגל שהקריב משה בשמיני למלואים דבימי עזרא היה ר"ח ניסן כ"ח למילואים ודוק היטב: **תו** ראיתי בזוהר הרקיע שהביאו בעל מגילת אסתר שכתב וז"ל 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 הנזכר בפרשת הגד, ומה שכתוב בשבעה בחודש יפרש הרב ז"ל שבעת ימים רצופים כנזכר בפרשת הגד. ואין כן דעת רבותינו ז"ל ר"ל דבגמ' דמנחות דרש ר' יוחנן על פסוק וכן תעשה בשבעה בחודש אלו שבעת

השבטים עכ"ל. וכן התוספות תמהו במנחות (דף מ"ה) מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה וז"ל ולא דמי להני דשל משה דשל משה עגל וכאן פר וכו' ופירש שם רש"י שהוא פר האמור שם למעלה אל חוקת המזבח ביום העשותו פר בן בקר לחטאת וכו', ודבר תימה הוא מי דחקו להש"ס להעמיד הפסוק ר"ל דוכן תעשה בשבעה בחודש בשבעה שבטים ופשטיה דקרא קאי אהא דכתיב לעיל גבי חוקת המזבח ביום העשותו שמביאין פר בן בקר לחטאת וביום השני שעיר עזים ופר ואיל ואח"כ שבעת ימים תעשה שעיר חטאת ליום ופר ואיל מן הצאן תמימים יעשו לפיכך אומר כאן וכן תעשה בשבעה בחודש עכ"ל התוספות. ופשוט וברור דתמיהתם אזלא לפירוש רש"י ביחזקאל שפירש דפר חטאת האמור בר"ח הוא פר דחוקת המזבח דפרשת הגד, וע"ז תמהו דכיון דהפר חטאת דר"ח הוא הפר דפרשת הגד א"כ ה"ל להש"ס ג"כ לפרש וכן תעשה בשבעה בחודש ג"כ על מה שנאמר בפרשת הגד. משא"כ לפום מה שפירש"י בגמ' דמנחות הנ"ל ולפום פירושם דפר הנאמר בר"ח הוא במקום עגל שהקריבו בימי משה בשמיני למלואים וא"כ כבר הקריבו הקרבנות דחוקת המזבח דפרשת הגד קודם ר"ח אין מקום לתמיהתם דהא א"א לפרש וכן תעשה בשבעה בחודש על הקרבנות דפרשת הגד שאותן כבר הקריבו קודם ר"ח ומוכרח הש"ס לדרוש על שבעה שבטים ודוק: **אמנם** הנראה לי בישוב תמיה זו הוא, די"ל דודאי לפום מאי דמפרש רב אשי מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה ופירש"י ביחזקאל דר"ל דהמה המילואים שנאמרו בפרשת הגד, והתחילו להקריב בר"ח אע"פ שכבר נשלם ונגמר הבית בג' אדר אעפ"כ המתינו להקריב המילואים עד ר"ח ניסן כדרך שהקריב משה למ"ד שגם בימי משה התחילו המלואים בר"ח ניסן וכגירסת הש"ס בפסחים (דף צ':) מישאל ואלצפן היו שחל שביעי שלהן בערב פסח והביאו התוספות גירסא זו בסוכה (דף כ"ה ע"ב) דבור המתחיל שחל שביעי שלהן בערב פסח ודוק. באמת אין אנו צריכין לדרוש וכן תעשה בשבעה בחודש על שבעה שבטים אלא דקאי על הא דכתיב בפרשת הגד וכתמיהת התוספות אלא דרבי יוחנן דלא אסיק אדעתיה שמילואים הקריבו בר"ח משום דס"ל דמסתמא הקריבו המילואים תיכף אחר שנגמר הבית בג' אדר. ומהאי טעמא אמר ר' יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה ולא מפרש כרב אשי שמילואים הקריבו כמ"ש לעיל בישוב דברי הרמב"ן מש"ה הוכרח נמי לדרוש דוכן אעשה בשבעה בחודש על שבעה שבטים דהרי ר' יוחנן האומר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה הוא האומר וכן תעשה בשבעה בחודש אלו שבעה שבטים. ודוק: **ועפ"ז** פירשתי בחידושי אגדות שלי הא דתניא ר' יהודה אומר פרשה זו אליהו עתיד לדורשה אמר לו ר' יוסי מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך

שהקריבו בימי משה אמר לו (ר"ל ר' יהודה לר' יוסי) תנוח דעתך שהנחת את דעתי. ויש לדקדק לשון תנוח דעתך שהנחת את דעתי דאטו לר' יהודה לבד היה קשה להלום פסוק זה והכי ה"ל לומר תנוח דעתך שפירשת דבר סתום. ופירשתי ע"פ מה שכתבו התוס' בד"ה בשבעה שבטים שחטאו וז"ל והא דלא כר' יהודה דבעי פר לכל שבט. ובזה יתבאר דכל זמן דלא ידע ר' יהודה דמילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה הוכרח לדרשא דוכן תעשה בשבעה בחודש אלו שבעה שבטים כמ"ש לעיל בשיטת ר' יוחנן ודרשא זו סותרת סברתו דס"ל דבעי פר לכל שבט כמ"ש התוס' והא דלא כר' יהודה, משא"כ אחר שפירש לו ר' יוסי דמילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, תו אין אנו צריכין לדרשת ר' יוחנן דוכן תעשה בשבעה בחודש אלו שבעה שבטים אלא דיש לפרש דהתחילו הקרבנות דחוקת המזבח דפרשת הגד בר"ח ניסן כדרך שהתחילו המילואים בימי משה בר"ח וכמ"ד דגם בימי משה התחילו המילואים בר"ח ניסן כנ"ל. וכן תעשה בשבעה בחודש קאי אהא דכתיב לעיל בפרשת הגד גבי חוקת המזבח וכתמיהת התוספות. ולפ"ז אין סתירה לסברת ר' יהודה דס"ל פר לכל שבט, והיינו דקאמר ר' יהודה תנוח דעתך במה שאתה מפרש שמילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, ולפ"ז אין אנו מוכרחין לדרשת ר' יוחנן דוכן תעשה בשבעה בחודש אלו שבעה שבטים כנ"ל, וא"כ הנחת את דעתי, ר"ל שהשתא אין סתירה לדברי שאני אומר פר לכל שבט ודוק: **אמנם** קשה לי על שיטת הרמב"ן בממה נפשך, אם יפרש כמו שפירשתי שהקריבו המילואים דפרשת הגד בכ"ג אדר אחר שנגמר הבית ע"כ מוכרח שאין המילואים מעכבין, דאי מעכבין תקשי אמאי לא הקריבו מילואים ביום שהכינו המזבח בשנה אחת לכורש כדכתיב בעזרא ג' ויכינו המזבח על מכונותיו וגו' ויעלו עליו עולות לה' עולות לבקר ולערב. וכי תימא דבאמת הקריבו בעת ההיא מילואים למה חזרו והקריבו מילואים למזבח אחר שנגמר הבית בימי דריוש כיון שכבר הקריבו מילואים על המזבח בימי כורש שהרי לא סתרו אותו המזבח שבנו בימי כורש והמזבח שבימי דריוש הוא המזבח דימי כורש, ואם היה זה ע"כ דמילואים שהקריבו שנית בימי דריוש היה ע"פ הדבור בהוראת שעה להקריבם שנית, וא"כ אין ראיה מלשון הגמרא דקאמר מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה שמילואים על המזבח חובה, כיון דהמילואים הללו היו בהוראת שעה כנ"ל. ואם נפשך לומר שבאמת המילואים שנאמרו בפרשת הגד הקריבו בימי כורש ובימי דריוש לא הקריבו מילואים על המזבח, ומה שאמרו בגמרא מילואים הקריבו בימי עזרא לא קאי אלא על פר החטאת הנאמר בר"ח, א"כ הדרא קושית בעל זוהר הרקיע לדוכתא שאין ראיה מהגמ' הנ"ל

על מילואים דמזבח דלפ"ז ע"כ לא אמרו בגמ' מילואים הקריבו אלא על פר החטאת שהקריבו בר"ח ולא על מילואים דמזבח כמו שהקשה בעל זוהר הרקיע הבאתי לשונו לעיל ודוק היטב: **בעזרת** כבודי ומרים ראשי, נשלם מה שרציתי לבאר בשורש השלישי. ובעזרת אל רועי, אתחיל לבאר שורש הרביעי:

שורש ד

סימן א

כתב הרמב"ן ואמנם בעל ה"ג לא מנה קדושים תהיו וכו' וא"כ הפורש מאכילתם מקיים מצות עשה המיוחדת בהן עכ"ל. וכתב עליו בעל מגילת אסתר וז"ל. נ"ל כי עליו להביא ראיה שפסוק זה של והתקדשתם שמנה בה"ג לא יהיה צווי כולל שאף אם הוא אותו שבפרשת שמיני האמור אחר ענין שרצים מ"מ מנליה כי עליהם דוקא נאמר שמא הוא על כל המצות שבאו בתורה ויהיה פירושו והתקדשתם בפרישת אכילת שרצים וגם בקיום שאר מצות כי קדוש אני כשם שקדושתו כוללת כל הדברים כך יש לנו לומר בקדושתנו עכ"ל. והנני מוסיף ביאור דלפירוש הרמב"ן שפירש דוהתקדשתם לא קאי אלא על פרישה מאכילת שרצים תקשי הא דדריש בתורת כהנים כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, ולשון רש"י בפירוש החומש כשם שאני קדוש שאני ה' אלהיכם כך והתקדשתם וכו', כיון שצוונו להתדמות אליו בקדושתנו למה פרט דוקא על פסוק אכילת השרצים היה ראוי לצוונו להיות פרושים בכל הפרישות כדי שנתדמה אליו בכל מה דאפשר שהרי אם נקדש עצמנו בכל מיני קדושות ופרישות אין ערוך קדושתנו לקדושתו כמאמרו ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש. אמנם אם נפרש דמאמר והתקדשתם והייתם קדושים כולל כל המצות ניחא, ויהיה הפירוש אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם, ר"ל כי אני ה' אלהיכם קדוש וראוי לכם להתקדש בכל המצות כדי להתדמות אלי בכל מה דאפשר והיינו דקאמר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני וכ"ש שראוי לכם שלא תגרמו לכם טומאה באכילת השרצים שאכילת השרצים הם טומאת הנפש כמ"ש רבינו הרמב"ם בשורש החמישי וז"ל וכן אמרו ולא תטמאו בהם ונטמתם בם אחר זכור איסור המינים שנאסרה אכילתם נתן טעם לזה ואמר ולא תטמאו באכילתם כאלו הוא יספר כי עשיית זה שהזהיר ממנו היא טומאת הנפש, ולפ"ז כיון דעכ"פ הפירוש דוהתקדשתם וגו' שיתקדשו בכל המצות וגם שהוא הטעם ללאו דלא תשקצו אין ראוי למנות במ"ע בפני עצמה ודוק: **שם** בלשון הרמב"ם ובמכילתא ואנשי

קודש תהיון לי איסי בן יהודה אומר כשהקדוש ברוך הוא וכו' ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש עד כאן לשונו. וכתב עליו הרמב"ן וזה לשונו,

אבל ואנשי קודש תהיון לי וכו' כשישראל עושין מצוה מוסיפין לעצמן קדושה וכו' עכ"ל. ולפירוש הרמב"ן קשה אי ס"ד דהבטחה היא לומר כשישראל מקיימין המצות מבטיחן שיהיו לו קדושים מאי כשהקב"ה מחדש להם מצוה דמאי שייך מחדש להם מצוה להבטחה ודוק: **ומה** שדקדק על פירוש הרמב"ם נ"ל דאיסי בן יהודה אתי לתרץ אגב אורחא מאי דיש להקשות מאחר שואנשי קודש תהיון לי אינו צווי בעצמו אלא הוא נמשך אחר המצוה שנצטוו בה והוה כאלו אמר קיימו מצותי, למה הוצרך לצוות על זה פשיטא שאנו מחוייבים לקיים מצותיו דמי שמחוייב לשמוע אליו מה שמצוה עליו שיקיים מצותיו הוא המחוייב לקיים המצוה שמצווה עליו. ולזה בא כמתרץ כשהקב"ה מחדש עלינו מצוה מוסיף בנו קדושה ולכך אע"פ שודאי אנו מחוייבים לקיים מצותיו אעפ"כ צוה עלינו עוד שנית שנקיים מצותיו כדי להוסיף עלינו קדושה כאמור ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וכדרשת ר"ח בן עקשיא רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. והא דדריש איסי בן יהודה על האי קרא ולא על קדושים תהיו ואינך מצות הבאים על כללות התורה, היינו משום דזה הוא הפסוק הראשון שבא בתורה לצוות עלינו על כללות התורה באמרו ואנשי קודש תהיון לי ר"ל קיימו מצותי כמו שפירש לנו הרמב"ם כוונת איסי בן יהודה. ובזה יתישבו גם כל המצות שבאו כפולים וק"ל: **ובזה** יתישב לשון הכתוב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, דתיבת ויאדיר נראה לכאורה כשפת יתר. אמנם להנ"ל יתישב, והוא דהש"ס פריך בחולין (דף ס"ו:) ולכתוב רחמנא קשקשת ולא ליכתוב סנפיר א"ר אבהו וכן תני דבי ר' ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר. ופירשו התוס' הרבה אמר לנו טעמים לידע מהו קשקשת. ולשון רבינו הרמב"ם בשורש הט' וז"ל וכשהגיענו אלו הענינים המצווה בהם והמוזהר מהם יהיו פעולה וכו' וכן יבא צווי אחר צווי לחזק וכו' עכ"ל. ויש לדקדק מאי אהני לן ריבוי האזהרות לחזק הלא מי שנגע יראת אלהים בלבבו ירא מלעבור על דבר ה' באזהרה אחת. ובא הפסוק ליישב זה ה' חפץ למען צדקו, ר"ל למען להוסיף להם קדושה כנ"ל לכך יגדיל תורה, ר"ל הרבה טעמים לידע פירוש התורה, וגם יאדיר ר"ל מרבה אזהרות וצוויין לחזק דכל זמן שהקב"ה מחדש להם מצוה מוסיף בהם קדושה כדרשת איסי בן יהודה הנ"ל ודוק: **בעזרת** יודע שבתי וקומי ארחי ורבעי, נשלם **שרש רביעי**, ואלהי קדושי, יעזר לי לבאר **שרש חמישי**:

שורש ה

סימן א

כתב הרמב"ן וז"ל. שאין למנות טעם המצוה בפ"ע וכו' והטעה בהם בעל ההלכות וכו' הנה ששמו לאו בפני עצמו ליתורו וכו' עכ"ל. והנה על דבר זה שמביא ראיה מדר"ש דאע"ג דלא יסור לבבו הוא טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים אעפ"כ שמו לאו בפ"ע ליתורו, כבר דחה בעל מגילת אסתר שפיר 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 וכדאיתא בהדיא כן בגמ' דפריך הש"ס למימרא דר' יהודה דריש טעמיה דקרא ור"ש לא דריש והא איפכא שמעינן להו וכו' ומשני בעלמא ר' יהודה לא דריש טעמיה דקרא ושאני הכא דמפרש טעמא דקרא מה טעם לא ירבה משום דלא יסור. ור"ש אמר לך מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא א"כ לכתוב קרא לא ירבה ולשתוק ואנא אמינא מה טעם לא ירבה משום לא יסור לאיסור ל"ל אפי' אחת ומסירה את לבו ה"ז לא ישאנה וכו'. אבל ר' יהודה שסובר שזה הוא טעם אל לא ירבה לא יוכל לדרוש ממנו דאפילו אחת ומסירה את לבו שלא ישאנה שמאחר שבא לטעם לא יבא ג"כ ללאו ולכן אמר מרבה הוא ובלבד שלא יסירו את לבו עכ"ל. אמנם אין מדברי ר' יהודה דלא דריש ולא יסור ללאו בפני עצמו קושיא לשיטת הרמב"ן דס"ל דכל מקום שבא הטעם בלשון לאו דדרשינן ג"כ לאו בפני עצמו נוסף על הטעם. דהא דס"ל להרמב"ן דכ"מ שבא הטעם בלשון לאו דדרשינן ג"כ לאו בפ"ע היינו היכא דהטעם הבא בלשון לאו מיותר לגמרי ואינו בא לא להוסיף ולא לגרוע הוא דדרשינן נמי ללאו בפ"ע דעדיף לומר שבא ללאו בפ"ע משנאמר שהוא מיותר לגמרי, אבל היכא שהטעם בא להוסיף או לגרוע כמו הטעם דלא יסור לבבו דבא לגרוע לסברת ר' יהודה דמהטעם ידעינן דנשים כשרות מרבה כאות נפשו, ואע"פ שבא בלשון לאו לא דרשינן ללאו בפ"ע כיון דאין הטעם מיותר. וכמו שביאר הרמב"ן זה בלשונו שכתב שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפסו לאוי התורה מיותרין להיותם טעם ללאו שקדם אלא א"כ יצאו להוסיף ולגרוע שנלמוד דין מחודש מן הטעם ההוא עכ"ל ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ועוד לדבריו ראוי הוא שנאמר גם בזה וכו' אשר אני שוכן בתוכה עכ"ל. קושיא זו אינני מבין למה נתיר לו בחוץ לארץ הלא המעשה בעצמו הוא חטא גדול כמו שאמר הכתוב לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה כי תועבה היא לפני ה', ואי משום שהוסיף הכתוב לומר ולא תחטיא את הארץ נאמר שבא הכתוב להחמיר בעבירה ולומר שנוסף על מה שאתה עושה חטא גדול אשר

הוא תועבה לפני ה' עוד אתה גורם הפסד גדול בארץ, וכן גבי שפיכת דמים שהיא עבירה חמורה לכך יש לדרוש שבא הכתוב דלא תחניפו ולא תטמאו להחמיר בעבירה כנ"ל, משא"כ בלא ירבה לו נשים שאין ריבוי נשים מתועב לפני ה' שהרי הדיוט אינו מצווה שלא להרבות נשים לכך מסתבר לומר שלא אסר הכתוב אלא משום שלא יסירו לבבו. ובהא דדרש רבא מה טעם לא יקח משום לא יחלל, לקמן אכתוב אי"ה מאין הוציא רבא זה. ומהא דרבא דקאמר מה טעם לא יקח משום לא יחלל קשה לי על דברי הרמב"ן כיון דהטעם הזה בא לגרוע דאינו לוקה על לא יקח בלא בעל א"כ אמאי שמו אותו לאו בפ"ע שאמרו שם בקידושין (דף ע"ח) ומודה רבא בכהן גדול באלמנה שאם בעל ולא קידש שלוקה משום לא יחלל ועיין לקמן בדברי הרמב"ן, הא ע"כ צ"ל לשיטתו דכל היכא שבא הטעם לגרוע אע"ג שבא בלשון לאו לא דרשינן ללאו בפני עצמו, דאל"כ תקשי עליה מלא יסור לבבו לשיטת ר' יהודה דלא דריש ללאו בפ"ע כמו שכתבתי ובירורתי לעיל:

ואין לומר דס"ל להרמב"ן באמת גם לר' יהודה ולחכמים אם הרבה נשים שמסירות לבבו עובר בשני לאוין אחד על לאו דלא ירבה ואחד על דלא יסור לבבו שגרם לעצמו שהסירו לבבו, דא"כ תקשי מנליה לר"ש לדרוש מדכתב רחמנא ולא יסור אפילו אחת ומסירה לבו דאימא על אחת אינו עובר ואינו עובר אלא כשמרבה נשים. ואי משום דא"כ ליכתוב לא ירבה ולישתוק כיון דבלא"ה דרשינן טעמא דקרא מעצמנו כדאיתא בגמ' הנ"ל, דלמא משום הכי כתב רחמנא הטעם בפירוש כדי שיעבור גם על לאו דלא יסור לבבו דאם היינו דורשים הטעם מעצמנו לא היה עובר אלא על לאו דלא ירבה ודוק: **אמנם** משיטת חכמים מוכרח דאף שבא הטעם בלשון לאו ואינו מוסיף ואינו גורע לא תפסינן ללאו מיוחד דהרי חכמים אינם גורעים ולא מוסיפין מכח לא יסור וכבר הוכחתי דאינו עובר בשני לאוין כנ"ל:

תו כתב הרמב"ן וכבר מנה הרב ז"ל עצמו לאוין וכו' וכן כתובים רבים עכ"ל. והנראה ליישב קושיא זו לשיטת הרמב"ם הוא, ע"פ מה שכתב המדקדק הגדול מוהר"ר שמואל ארקוולטי בספר ערוגת הבושם בפ' השני כשמנה שימושי הוי"ו, מנה וי"ו הסיבה רק לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, ר"ל שהוי"ו משמש במקום שי"ן שנותן טעם וסיבה למה שקדם כמו ולא יסור לבבו שהוי"ו הוא במקום שי"ן, וכן מנה וי"ו במקום שי"ן אשר, דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה ר"ל כאלו כתיב דבר אל בני ישראל שיקחו לי תרומה ע"ש. וכיון שכן י"ל דהיינו דמשני הש"ס מי כתיב שלא יקרע ר"ל שאינו כתיב ולא יקרע בוי"ו הסיבה, אלא כתיב לא יקרע בלא וי"ו הסיבה ולכך דרשינן ללאו ולא לטעם דאילו היה טעם ה"ל למיכתב ולא יקרע בוי"ו הסיבה. וע"ד זה היינו נמי דמשני מי כתיב שלא

יסורו, ר"ל מי כתיב וי"ו הסיבה ולא יסורו הא לא יסורו כתיב וכנ"ל. ואע"ג דבהא דמשני בולא יזח מי כתיב שלא יזח, א"א לפרש כן שהרי באמת כתיב ולא יזח בוי"ו, יש לפרש דהא דמשני מי כתיב שלא יזח, דה"ק דאי אפשר לומר ולא יזח החשן מעל האפוד הוא טעם כמו שאומר המקשה עבדינהו שפיר כדי שלא יזח, דא"כ הכי הוה ליה למיכתב וירכסו את החשן מטבעותיו אל טבעות האפוד בפתיל תכלת ולא יזח, מאי האי דכתיב וירכסו את החשן וגו' בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד ולא יזח וגו' דהשתא להיות על חשב האפוד הוא הטעם ר"ל וירכסו בפתיל תכלת כדי להיות החשן דבוק אל חשב האפוד כמו שפירש"י בחומש וז"ל להיות על חשב האפוד להיות החשן דבוק אל חשב האפוד. והיינו דמשני הש"ס מי כתיב שלא יזח החשן, ר"ל מי כתיב וירכסו בפתיל תכלת ולא יזח דיהא במשמע וירכסו בפתיל תכלת שלא יזח כדקאמרת הא כתיב וירכסו בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד דהשתא משמע דלהיות על חשב האפוד הוא הטעם כנ"ל. ודוק: **ונ"ל** דע"ז הדרך פירש הרב מוהר"ר אליה מזרחי ז"ל ג"כ הא דמשני הש"ס שלא יסורו. שכתב על מה שפירש רש"י בפרשת תרומה לא יסורו ממנו לעולם. וז"ל דאל"כ הא כתיב לעיל מיניה בטבעות הארון יהיו הבדים עכ"ל. וי"ל הא בגמ' דיומא הנ"ל יליף דלא יסורו אתי ללאו דהמסיר בדי הארון לוקה מדלא כתיב שלא יסורו כנ"ל, ואמאי שביק הרא"ם ילפותא דהש"ס ונקט ילפותא אחריתי מדכתיב לעיל מיניה בטבעות הארון יהיו הבדים. אלא ע"כ דהוא ז"ל מפרש דמאי דמשני הש"ס מי כתיב שלא יסורו באמת ה"פ מי כתיב והבאת את הבדים בטבעות על צלעות הארון ולא יסורו שיהא במשמע והבאת את הבדים עבדינהו שפיר שלא יסורו, הא כתיב והבאת את הבדים וגו' בטבעות הארון יהיו הבדים ולא יסורו, דהשתא משמע דבטבעות הארון יהיו הבדים הוא טעם, ר"ל והבאת את הבדים ועבדינהו שפיר שבטבעות הארון יהיו הבדים ר"ל שיתנם בטבעות הארון את הבדים שיהיו בטבעות הארון ולא יהיו הולכין ובאין כמו שאכריח זה קמן, וא"כ ע"כ לא יסורו אתי ללאו דהמסיר בדי הארון לוקה ודוק: **ועיין** בגמ' דיומא (דף ע"ב) דמשמע דבטבעות הארון יהיו הבדים אתי לאגמורן שיתן את הבדים בטבעות הארון בדוחק באופן שיהיו הבדים קבועים בטבעות הארון ולא יהיו הולכין ובאין. דאיתא התם ר' יוסי בר חנינא רמי כתיב בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו וכתיב והובא את בדיו בטבעות וכו' ע"ש, ואי ס"ד דמבטבעות הארון יהיו הבדים לא משמע שיעשה באופן שיהיו הבדים קבועים בתוך הטבעות אלא המשמעות הוא מלא יסורו ר"ל דמלא יסורו הוא דדייק ר' יוסי בר חנינא שצריך ליתן הבדים בטבעות בדוחק שלא יסורו תקשי מאי רומיא דלמא לעולם כדמשמע מוהבאת את הבדים שיהיו הולכין ובאין והא דכתיב

ולא יסורו היינו ללאו דאזהר רחמנא שלא יסורו כדקאמר הש"ס לעיל המסיר בדי ארון לוקה, ולעולם אינה מצוה שיתנם בדוחק בטבעות הארון. א"ו דמשמע ליה לר' יוסי ב"ח שיתן הבדים בדוחק בתוך הטבעות מטבעות הארון יהיו הבדים ורמי קראי אהדדי שפיר. וכן משמע מדמייתי הש"ס התם תניא נמי הכי בטבעות הארון יהיו הבדים יכול לא יהיו זזין ממקומם וכו', הרי דנקט רק קרא דבטבעות הארון יהיו הבדים ולא נקיט ולא יסורו ודוק: **וזו** שקשה לי על פירוש רש"י שפירש ברומיא דר' יוסי ב"ח כתיב לא יסורו אלמא אין זזין ממקומם וכתיב והבאת אלמא הולכין ובאין בתוכן עכ"ל. א"כ מאי רומיא דלמא לעולם הולכין ובאין בתוכן כמשמעות והבאת, ולא יסורו אתי ללאו דכל המסיר בדי ארון לוקה. ומיהו יש ליישב דס"ל לרש"י דודאי פשטיה דקרא משמע שלא יסורו אתי לטעם עבדינהו שפיר כדי שלא יסורו, אלא דילפינן מיניה נמי לאו דכל המסיר בדי ארון לוקה מדלא כתיב שלא יסורו וכמו שפירש"י בחומש בפרשת תצוה לא יקרע כדי שלא יקרע, והקורעו עובר בלאו שזה ממנין לאוין שבתורה. והקשה בעל ספר נחלת יעקב דהיכי מזכי שטרא לבי תרי, שפירוש הכתיב הוא שלא יקרע ושגם הוא ממנין הלאוין, ואילו בגמ' דיומא משמע דאם הפירוש הוא שלא יקרע אז אינו ממנין הלאוין, מדפריך הש"ס ודלמא ה"ק רחמנא עביד ליה שפיר כי היכי דלא ניקרע, ומשני מי כתיב שלא יקרע. ותירץ דס"ל להרב דבגמ' ה"פ ודלמא עצה טובה בלבד קמ"ל ולא אתי למנין המצות, ומשני מי כתיב שלא יקרע הלכך למנין לאוין נמי אתי עכ"ל. והא דהוכרח הרא"ם לפרש דהא דכתב רש"י ולא יסורו ממנו לעולם היינו משום דכתיב לעיל מיניה בטבעות הארון יהיו הבדים ולא פירש שטעמו של רש"י הוא מדלא כתיב שלא יסורו, כמו שמוכרחים אנו לפרש לפירושו בגמ' הנ"ל דלא יסורו אתי לטעם וגם ללאו מדלא כתיב שלא יסורו, היינו משום דהוקשה לו להרא"ם דלמה לא פירש רש"י בחומש גבי לא יסורו כדי שלא יסורו והמסיר בדי ארון עובר בלאו, כמו שפירש גבי לא יקרע. והוה ניחא ליה דרש"י חזר בפירוש החומש מפירושו בגמ' שצריכין אנו לפרש לפירושו דשם דלא יסורו משמע לטעם וללאו כנ"ל, אלא ס"ל בפירוש החומש דלא יסורו לא משמע כלל לטעם, והוקשה לו הא גבי לא יקרע פירש לטעם וללאו, ולכך נתן הרא"ם טעם דשאני גבי לא יסורו דע"כ א"א לפרש לטעם שהרי כתיב לעיל מיניה בטבעות הארון יהיו הבדים וכנ"ל ודוק היטב: **ובזה** יש ליישב הא דפריך אביי בפ"ג דמס' מכות (דף כ"ב) וליחשוב נמי המזיח החשן מעל האפוד והמסיר בדי הארון. וי"ל אמאי לא פריך אביי נמי וליחשוב הקורע בגדי כהונה דהרי כל הרי תלתא ר"ל ולא יזח ולא יסורו ולא יקרע דחשיבן ללאוי מחד טעמא הוא מדלא כתיב שלא יקרע ושלא יסורו ושלא יזח. אמנם לכל הנ"ל ניחא, דאביי לא

משמע ליה מדלא כתיב שלא יקרע בשי"ן שהוא לאו לקורע בגדי כהונה שילקה דבלא שי"ן נמי משמע ליה לטעם ושאני לא יזח ולא יסורו דהתם א"א לומר לטעם, דגבי לא יסורו כתיב לעיל מיניה בטבעות הארון יהיו הבדים וכמו שכתב הרא"ם, וגבי לא יזח כתיב לעיל מיניה להיות על חשב האפוד כמו שכתבתי לעיל ודוק:

@11 **תו** כתב הרמב"ן וז"ל וכן כתובים רבים כגון ערות כלתך וכו' פרט לאנוסה ושפחה ונכרית עכ"ל. הנראה לי דהכריחו חז"ל דאשת בנך היא אינו לטעם דאל"כ אלא דבא לטעם הא דהדר וכתב רחמנא לא תגלה ערותה למה לי ה"ל למיכתב ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא ותו לא דהוה משמע שפיר לטעם כמו שפירש הרמב"ן כנ"ל, ומדהדר כתב רחמנא לא תגלה ערותה ש"מ דאשת בנך היא לא תגלה ערותה אתי לאזהרה מיוחדת להזהיר על אחר מיתת בנו. וגם אין להקשות דדלמא אשת בנך היא הוא טעם למה שקדם, ולא תגלה ערותה אתי להזהיר על אחר מיתת בנו ומנ"ל לדרוש מאשת בנך פרט לאנוסה שפחה ונכרית, כיון דאשת בנך אינו מיותר דאתי לטעם. דבשלמא אי אתי ללאו שפיר יש לדרוש מאשת בנך פרט לאנוסה וכו', דאל"כ לכתוב היא לא תגלה ערותה, משא"כ אי אתי לטעם ע"כ צריך בנות ר"ל אשת בנך דהרי הוא עיקר הטעם מפני שהיא אשת בנך שהוא מחוייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו כמו שהטעים הרמב"ן כן כנ"ל. וכמו שרמז קושיא זו הרמב"ן ז"ל בלשונו שכתב ואשת בנך היא לומר לא אמרתי אלא כשיש אישות לבנך וכו' ודוק. די"ל דלא היה נראה להם לחכמינו ז"ל לחלק הפסוק ולומר דאשת בנך הוא טעם ולא תגלה ערותה הוא עומד בפני עצמו לאזהרה לאחר מיתת בנו, דמשמעות הפסוק לא תגלה ערותה עלה דאשת בנך קאי. והטעם מוכיח דאין אשת בנך היא טעם למה שקדם ולא תגלה ערותה הוא מאמר עומד בפני עצמו לאזהרה כנ"ל, דאל"כ ה"ל להעמיד האתנחתא תחת תיבת היא, שהרי אם נאמר שאשת בנך הוא טעם ללאו הקדום א"כ בכאן הוא הפסק מאמר, ולא תגלה ערותה הוא מאמר עומד בפני עצמו. ואין להקשות הלא ע"כ מוכרח שאשת בנך הוא טעם דאל"כ היא דכתב רחמנא למה לי, דהכי ה"ל למיכתב אשת בנך לא תגלה ערותה, או לא תגלה ערות אשת בנך, דכבר דרשו חז"ל להאי היא דאשת בנך בסנהדרין (דף נ"ד) דאיצטרך למיכתב היא כדי דלא לחייב על כלתו שתים אחת משום כלתו ואחת משום שם דאשת בנו. וז"ל הגמרא הבא על כלתו. ופריך הש"ס וליחייב נמי משום אשת בנו. פירש"י דהא שני לאוין הן ושני שמות הן ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה. ומשני אמר אביי פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו לומר לך זו היא כלתו זו היא אשת בנו. פירש"י

וסיים באשת בנו דכתיב היא, ומשמע היא האמורה למעלה ברישא דקרא והאי דהדר וכתביה לחייב עליה אף לאחר מיתה:

תו כתב הרמב"ן וכן הכתוב במקלל אביו ואמו וכו' אע"פ שאין מרגישין והמכה פטור וכו' עכ"ל. הנה אם כפי הנראה מדבריו לפום ריהטא שהטעם הוא שעשה נבלה גדולה שנתחייב עליו בדמו, אינני יודע טעם לטעם הזה, א"כ בכל חייבי מיתות היה לו ליתן טעם זה שעשה נבלה גדולה שנתחייב עליו בדמו, ר"ל שגרם לעצמו מיתה. ועוד אביו ואמו קלל למה לי, דאם הפירוש דדמיו בו הוא הטעם ה"ל למיכתב איש כי יקלל אביו ואמו מות יומת דמיו בו ותו לא, שהרי עיקר הטעם הוא דמיו בו לפירוש זה. וע"כ צ"ל דקושייתו דדלמא אביו ואמו קלל הוא טעם למה שקדם ואמר מקלל אביו ואמו מות יומת ר"ל לכך מות יומת לפי שעשה נבלה גדולה וקלל אביו ואמו, כבר השיב ע"ז בעל מגילת אסתר וז"ל. 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. ולכך פירשוהו רבותינו למקלל אותם לאחר מיתה עכ"ל. ולי היה נראה דהוציאו חז"ל דאביו ואמו קלל אינו טעם אלא אתי לעונש מיוחד למקלל אחר מיתה, מהא דכתב רחמנא אביו ואמו קלל דמיו בו, ואי ס"ד דאביו ואמו קלל הוא טעם למה שחייבו התורה מיתה טפי הוה עדיף להקדים דמיו בו לאביו ואמו קלל דהשתא הוי טעמא נמי למה שהחמירה התורה להמיתו במיתה החמורה שהיא סקילה כדילפינן מג"ש דדמיהם בם משום שעשה נבלה גדולה שקלל אביו ואמו. ומדכתב רחמנא אביו ואמו קלל דמיו בו ש"מ דאתי לאגמורן דאם קלל אביו ואמו לאחר מיתה דמיו בו שחייב סקילה. ואין להקשות א"כ מנ"ל דמקלל אביו ואמו בחייהם חייב סקילה, דלמא אינו אלא חנק כסתם מיתה האמורה בתורה ועל אחר מיתה חייב סקילה מג"ש דדמיהם בם. ז"א דילפינן בק"ו השתא אלאחר מיתה חייב סקילה אמחיים לא כ"ש. ולא שייך הכא אין עונשין מן הדין, דכיון דכתיב מות יומת ולא ילפינן בק"ו אלא פירושו דמות יומת אין זה עונשין מן הדין דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא, כדיליף הש"ס בסנהדרין (דף נ"ב:) דמות יומת דרוצח הוא סייף מק"ו דעבד כנעני, ואי ס"ד דזה מיקרי אין עונשין מן הדין היכי יליף בק"ו מעבד כנעני להחמיר ברוצח ולפרש מות יומת הנאמר סתם שהוא סייף. א"ו דזה לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. וכן צ"ל לפי מה שכתבו התוס' בד"ה ומה מכה אביו ואמו. וא"ת מה למכה שכן בחנק תאמר במקלל שכן בסקילה. וי"ל דהיא גופא ילפינן השתא דמכה אביו בסקילה בק"ו ממקלל עכ"ל. וקשה הא אין עונשין מן הדין, אלא ע"כ כיון דכתיב במכה אביו ואמו מות יומת בהדיא הא דילפינן

בק"ו פירושא דמות יומת לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. ואין להקשות דנוקי אביו ואמו קלל דמיו בו במקלל מחיים ואיש כי יקלל אביו ואמו מות יומת במקלל לאחר מיתה, די"ל דמסתבר לאוקמי רישא דקרא במחיים וסיפא בלאחר מיתה דמחיים אית ליה קדימה טבעית מלאחר מיתה וק"ל: **אמנם** קשיא לפ"ז מאי פריך הש"ס הניחא לר' יונתן דמייתר ליה קרא אביו ואמו לדרשא דחייב אלאחר מיתה אלא לר' יאשיה מאי איכא למימר. דתניא אשר יקלל את אביו ואת אמו אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו ואמו שלא אביו מנין, ת"ל אביו ואמו קלל אביו קלל אמו קלל. פירש"י בראש המקרא סמך קללה לאביו ובסוף סמך לאמו. ולכל הנ"ל מאי קושיא דלמא לחלק ילפינן מדבראש המקרא סמך קללה לאביו ובסוף סמך לאמו, ומקלל לאחר מיתה דחייב יליף מדכתיב דמיו בו אחר אביו ואמו קלל. והנראה בישוב זה הוא, ע"פ מה שראיתי באיזה מפרש קדמון וכעת אזיל מיני שם החכם שפירש שלכך סמך בסוף קללה לאמו משום דאביו ואמו קלל הוא טעם למה שגזרה עליו התורה מיתה, כלומר לכך מקלל אביו ואמו מות יומת משום דנבלה גדולה עשה שקלל אביו ואמו, וכמו שהטעים הרמב"ן הנ"ל. ובקללת אמו הוא יותר נבלה מבקללת אביו שאמו ודאית משא"כ אביו. והיינו דסמך קללה לאמו כלומר נבלה גדולה עשה שקילל אביו וביותר כשקלל אמו שהיא ודאית, ע"כ ראיתי זה כמה שנים במפרש קדמון. ואף אנא אענה אבתריה, לפי דרכו שיותר נבלה בקללת אמו מבקללת אביו לפי שטבע האנושית לכבד את אמו יותר מאביו, כדאיתא במס' קידושין (ל':) רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מכבד את אמו יותר מאביו שמשדלתו בדברים לפיכך הקדים אב לאם, וכשמבזה ומקלל אביו ואמו קללת אמו יותר נבלה מקללת אביו שנשתנו עליו סדרי הבריות וק"ל: **ובזה** יתישב דודאי אי לאו דכתב רחמנא דמיו בו בתר אביו ואמו קלל, לא הוה מצי ר' יאשיה למילף מדסמך קללה לבסוף לאמו דאמו שלא אביו חייב, דהייתי אומר לעולם אינו חייב עד שיקלל אביו ואמו והא דסמך לבסוף קללה לאמו, היינו משום דאביו ואמו קלל הוא טעם למה שקדם איש כי יקלל אביו ואמו מות יומת כלומר דלכך מות יומת משום שעשה נבלה גדולה שקלל אביו ואמו ומש"ה סמך קללה לאמו דקללת אמו היא נבלה יותר גדולה מקללת אביו כנ"ל. משא"כ השתא דכתיב דמיו בו אחר אביו ואמו קלל, ומוכרח שאביו ואמו קלל אינו טעם למה שקדם כמ"ש לעיל, הוקשה לר' יאשיה למה סמך לבסוף קללה לאמו מאחר שאינו טעם למה שקדם וה"ל לסמוך קללה לאביו כברישא דקרא, א"ו דאתי לחלק. והיינו דפריך הש"ס אלא לר' יאשיה מא"ל, דהשתא איצטרך למיכתב דמיו בו אחר אביו ואמו קלל לאגמורן דאביו ואמו קלל אינו טעם למה שקדם ויש ללמוד מדסמך לבסוף

קללה לאמו שאמו שאינו אביו חייב, דבלא"ה הייתי אומר דאביו ואמו קלל הוא טעם למה שקדם וליכא למילף מדסמך לבסוף קללה לאמו דלחלק אתי כנ"ל ודוק: **אמנם** יש לדחות דלעולם אביו ואמו קלל הוא טעם למה שקדם, והא דכתב רחמנא דמיו בו אחר אביו ואמו קלל ולא קודם, היינו משום דדמיו בו אתי לאגמורן דמיתתו בסקילה ועל מה שמיתתו בסקילה אין במה שעשה נבלה גדולה וקלל אביו ואמו בנותן טעם, דבשלמא על מה שחייב המקלל אביו מיתה אע"ג דמקלל אדם אחר אינו במיתה, יש בנותן טעם דשאני מקלל אביו ואמו שעשה נבלה גדולה וקלל אביו ואמו והיינו דסיים אביו ואמו קלל וכמו שפירש הרמב"ן, אבל על מה שמקלל אביו ואמו בסקילה אינו בנותן טעם שהרי מכה אביו ואמו שג"כ נבלה גדולה עשה שהכה אביו ואמו ואפ"ה אינו בסקילה אלא בחנק: **ואין** לומר דלפום סברא דקיימינן שאביו ואמו קלל אתי לטעם למה שקדם ולא לחייב על אחר מיתה, א"כ ראוי שנאמר שגם מכה אביו ואמו בסקילה בק"ו ממקלל אביו ואמו כמ"ש התוס' בד"ה ומה מכה אביו ואמו ע"ש בפ" הנחנקין, דהרי לפום מאי שאני מדקדק דאי לטעם למאי שקדם אתי האי אביו ואמו קלל מהראוי היה דליכתוב דמיו בו קודם מקלל אביו ואמו כדי שיהא אביו ואמו קלל נמי טעם למה שהחמירה התורה במיתת המקלל אביו ואמו וחייבתו סקילה, נימא באמת מכח האי דקדוק גופא, מדלא כתבה רחמנא דמיו בו קודם אביו ואמו קלל ש"מ דמכה אביו ואמו אינו בסקילה ולכך לא כתב רחמנא דמיו בו קודם אביו ואמו קלל משום דלמה שמקלל אביו ואמו בסקילה אין באביו קלל בנותן טעם שהרי מכה אביו ואמו ג"כ עשה נבלה גדולה שהכה את אביו ואת אמו ואפ"ה אינו אלא בחנק, ולעולם אימא אביו ואמו קלל אתי לטעם למה שקדם. ותקשי לשיטת הרמב"ם קושית הרמב"ן דמנא להו לחכמים לדרוש מאביו ואמו קלל לחייבו על אחר מיתה ודוק: **לכן** נ"ל פשוט דיצא להם לחז"ל דאביו ואמו קלל אינו טעם למה שקדם אלא אתי לעונש מיוחד על מקלל לאחר מיתה, דאי אתי לטעם על מה שקדם, תקשי למה נטר הכתוב ליתן טעם באיש איש כי יקלל אביו ואמו מות יומת הנאמר בפרשת קדושים ולא נתן טעם על מקלל אביו ואמו מות יומת הנאמר בפרשת משפטים, א"ו דקרא יתירא הוא לאגמורן לחייב מיתה את המקלל אביו ואמו לאחר מיתתן, דהשתא ודאי ליכא לאקשויי דה"ל למיכתב האי קרא יתירא בפרשת משפטים דבקרא יתירא ודאי אין קפידא היכא דכתביה כתביה, אבל אי הוא טעם למה שקדם כלומר שנותן טעם למה מקלל אביו ואמו במיתה ודאי קשה למה לא כתביה רחמנא לטעם על מקלל אביו ואמו מות יומת הנאמר בפרשת משפטים שהוא מוקדם בתורה ותו לא מידי:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן היה ראוי לפי דעת הרב שנאמר בפסוק וכל ישראל וכו' וכתבו הרב במצוה ט"ז בלאוין וכו' עכ"ל. נ"ל די"ל שבא להם בפירוש מקובל מפי משה דהאי ולא יוסיפו לעשות הנאמר במסית אתי ללאו, אזהרה למסית. ויש לי ראיה גדולה שזה בא להם בפירוש מקובל מפי משה, והוא דבמס' מכות (דף ד':) פריך הש"ס ורבנן האי לא תענה ברעך עד שקר מאי דרשי ביה. ומשני ההוא מיבעי ליה לאזהרה לעדים זוממין. ור"מ אזהרה לעדים זוממין מנ"ל א"ר ירמיה נפקא ליה מוהנשארים ישמעו ויראו ולא יוסיפו עוד, ורבנן ההוא מיבעי ליה להכרזה, ור"מ הכרזה מישמעו ויראו נפקא. הרי לפניך דרבנן לא מפקי אזהרה מלא יוסיפו דעדים זוממין דמיבעי להו להכרזה, משום דלא משמע להו הכרזה מישמעו ויראו. ובסנהדרין (דף ס"ג:) דתניא וכו' דבר אחר לא ישמע על פיך אזהרה למסית ומדיח. ופריך הש"ס מסית בהדיא כתיב וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יוסיפו וגו'. ומאי קושיא דלמא ברייתא אתיא כרבנן דר"מ דלא משמע להו הכרזה מישמעו ויראו ואיצטריך ולא יוסיפו דמסית נמי להכרזה דהרי גם מסית בעי הכרזה כדאיתא בשילהי הנחנקין ד' צריכין הכרזה וחשיב התם מסית. דמ"ש האי ולא יוסיפו דמסית דפשיטא לש"ס דלאזהרה אתי, ומ"ש ולא יוסיפו דעדים זוממין דמסתבר להו דאתי להכרזה. וא"ל דכיון דגלי רחמנא בעדים זוממין שישמעו ויראו בהכרזה מולא יוסיפו, תו לא צריך גבי מסית דילפינן ישמעו ויראו מהדדי, דאכתי תקשי אדרבה ה"ל לאוקמי לא יוסיפו דמסית לגילוי מילתא דהכרזה ולא יוסיפו דעדים זוממין ה"ל לאוקמי לאזהרה דהרי לא יוסיפו דמסית מוקדם בתורה. אמנם אי בא להם בפירוש מקובל דלא יוסיפו דמסית אתי לאזהרה ניחא ודוק: **ואת"ל** שיש איזה ראיה לחז"ל דהאי לא יוסיפו דמסית ודאי לאזהרה אתי, עכ"פ נתישבה קושית הרמב"ן על הרמב"ם, שמכח אותה ראיה שתמצא ראו חז"ל לומר שהיא אזהרה ולא טעם וק"ל: **ואע"ג** דרבינו הרמב"ם לא הזכיר במצוה ט"ז בלא תעשה דהאי אזהרה דלא יוסיפו דמסית בא להם בפירוש מקובל, הרבה יש במנין המצות שלא הזכיר שבא להם בפירוש מקובל ובחיבורו הגדול כתב שמפי השמועה למדו עיין עליהם ותשכח, וחדא מינייהו לא יומתו אבות על בנים, שבמנין המצות לא הזכיר שבא להם בפירוש מקובל ובספרו כתב שמפי השמועה למדו:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל ובודאי מצינו בתורה טעמים וכו' ויחלל זרעו בעמיו עכ"ל. כבר הוכחתי דלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו של ר' יהודה וחכמים לא בא הלשון לאו לשום מניעה ואעפ"כ כתב רחמנא בלשון לאו, עיין לעיל ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל. ואמנם שנשאל מבעל הלכות כמאמר הרב וכו', אבל הכולל אזהרת ב"ד עם אזהרת עשה לא ימנו עכ"ל. הנה אף אם נודע שטובה הצלה זו לבעל ההלכות

שימצא מענה לשואלו מאיזה דבר הוא מונע מאחר שדרשו בספרי דולא תחטיא את הארץ להזהיר ב"ד על כך, אעפ"כ אין מדרשת הספרי הזה סתירה למה שהשריש לנו רבינו בשורש הזה שאין למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה אע"פ שבא טעם המצוה בלשון לאו, דכל מקום שנוכל לומר שבא לטעם המצוה נפרש אותו לטעם המצוה ולא למניעה, והא דדרשו בספרי הנ"ל ולא תחטיא להזהיר ב"ד על כך, אע"פ שיכולין אנו לומר שבא לטעם המצוה, כאלו יאמר כי אם אתה עושה זה תרבה הפסד בארץ כמ"ש רבינו בתחילת שורש זה, י"ל דיצא להם לחז"ל דלא תחטיא את הארץ היא אזהרה לב"ד ולא טעם לאיסור הקדום, מהא דלעיל מיניה באיסור הקדום דבר הכתוב בלשון נסתר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, ולא תחטיא את הארץ דבר הכתוב לנוכח, ואי ס"ד דלטעם לאיסור הקדום, ר"ל דאם אתה עושה זה תרבה הפסד בארץ, הכי ה"ל למיכתב ולא יחטיא את הארץ כמ"ש באיסור הקדום ולא יוכל, א"ו דהיא אזהרה מיוחדת לב"ד. ודוק: **והנראה** לי לשיטת רבינו דודאי לא תחטיא את הארץ הוא טעם לאיסור הקדום הוא לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, כמשמעות פשטיה דקרא, ומדבא הטעם בלשון נוכח לא תחטיא לא כמו שבא הלאו הקדום בלשון נסתר לא יוכל, ניחא ליה לרבינו לפרש דגם לאו לא יוכל בעלה הראשון וגו' לב"ד קא מזהר רחמנא שיהיו הם העומדים בפרץ לגדור שלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה, ובא הלשון מדוקדק לא יוכל ודוק: **ולפ"ז** בא הטעם בלשון נוכח ולא תחטיא ג"כ מדוקדק דהרי לפירוש זה גם הלאו הראשון בא לב"ד לנוכח אתם הב"ד תעמדו בפרץ לגדור שלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה וע"ז בא הטעם כלומר אם אתה הב"ד לא תעמוד בפרץ תגרום הפסד גדול בארץ היינו ולא תחטיא. ודרשת הספרי בא לתקן לשון הפסוק, ר"ל שלא תקשה למה בא הטעם בלשון נוכח לא כאיסור הקדום הבא בלשון נסתר לא יוכל, ולתרץ זה דרש בסיפרי להזהיר ב"ד על כך ר"ל דבא הטעם לומר שבצוארם תלוי הקולר כשאינם מונעים כמו שנצטוו בלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה והם הגורמים ההפסד בארץ. וכיון שכן אין ולא תחטיא את הארץ מניעה בפני עצמה אלא טעם ללאו הקדום הוא ולא יוכל כנ"ל, וכשמונים הלאו דלא יוכל אין מהראוי למנות ולא תחטיא: **הנראה** לפי ענ"ד כתבתי, ואם שגיתי אתי תלין משוגתי: **ובספר** מגילת אסתר כתב וז"ל, ומ"ש הרמב"ן עוד 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 הישר ולמחות ביד עוברי עבירה, כי לכן נצטוו למנותם בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר לראות את משפט העם ומעשהו ולשים העקוב למישור כמ"ש הרב בריש הלכות

סנהדרין. וא"כ נכפלה האזהרה עליהם בזה המקום ולא יבא במנין. אמנם חייבי מיתות ומלקות אינם נכללין בזה הצווי של הדיינים וכו' עכ"ל ע"ש שהאריך. ולא ידעתי למה גזר שלא להכניס במנין אזהרה זו דלא תחטיא שהיא באה להזהיר ב"ד ע"כ כפי סברת הרמב"ן משום שנצטוינו למנותם בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר וכו' אכתי לא הוזהרו עדיין בלאו, והרי כבר השריש לנו הרב בשורש הששי שהמצוה שיהיה בה עשה ול"ת ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולאו שבה עם מצות ל"ת:

תו כתב הרמב"ן וז"ל. אבל הלאו של ולא תזנה הארץ אינו טעם וכו' הוצרכו עוד לאזהרה אחרת לנשכב כמו שמפורש בסנהדרין עכ"ל. השיב ע"ז בספר מגילת אסתר וז"ל נ"ל שאין צורך 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 עכ"ל:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ואפשר שאף אזהרת האשה וכו' והמוסרת עצמה אם הם (ר"ל החכמים) דנין אותה מן האב (דז"ל הספרי אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות) לא ידעתי באיזו מדה יביאו אותה וכו', אבל עיקר הכתוב לרבות המזנים עצמן עכ"ל. והנה אין לשון הברייתא סובל פירושו של הרמב"ן, באמרם אל תחלל בתך להזנותה זה המוסר את בתו שלא לשם אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות. הרי שלא הוציאו 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. ומה שנתקשה לו להרמב"ן באיזו מדה יביאו אותה, נ"ל שהטעם דומלאה הארץ זמה שדרשוהו חז"ל שמאחר שהוא לא יזכור על מי בא וגם היא לא תזכור ממי קבלה נמצא אב נושא את בתו וכו' מורה על זה שהלאו דאל תחלל את בתך להזנותה מזהיר את האב שלא ימסור את בתו שלא לשם אישות, וכן את הבת עצמה שלא תמסור את עצמה שלא לשם אישות, דטעמא דשייך במסירת האב את בתו שלא לשם אישות הוא שייך נמי במוסרת עצמה שלא לשם אישות ולא נקט קרא אל תחלל את בתך להזנותה אלא לפי שכבר קדם שהבא על הבתולה בין שיהיה מפתה או אונס שאין חייב שום עונש מן העונשין אלא קנס ממון, והיה עולה במחשבתנו שאחר שזה הדבר כן שאין בו אלא קנס ממון שיהיה דינו כדין כל דבר שבממון וכמו שיש רשות לאדם לתת לחבירו ממונו כמו שירצה ויפטרהו במה שיש לו אצלו שיהיה לו

כמו כן מותר שיקח בתו הנערה ויתננה לאיש שיבעול אותה ויפטרהו מזה אחר שזה זכות מזכיותיו על כן הזהיר מזה אל תחלל את בתך להזנותה, כמו שהרחיב בזה הביאור רבינו הרמב"ם במצוה שנ"ה בלא תעשה בדבריו הנחמדים וסיים בזה הלשון והראיה בזה הטעם באמרו לא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה לפי שהפיתוי והאונס לא יקרה אלא מעט אבל כשיהיה הענין בבחירה והסכמה ירבה זה ויתפשט בארץ ע"ש וינעם לך.

ועיין בחיבורו הגדול בפ"ב מהלכות נערה בתולה הלכה י"ז שהאריך בזה יותר:

שוב כתב הרמב"ן אחר שהביא הברייתא דסיפרי והיא אל תחלל את בתך להזנותה זה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות. וז"ל ומפני שכתבתי הברייתא הזו אני צריך וכו' למר כדאית ליה וכו' עכ"ל. ואני בעניי עניות דתורה לא זכיתי לירד לעומק דעת הרמב"ן מה שהביא הא דפריך בסנהדרין גבי ובת כהן כי תחל לזנות יכול פנויה והא לזנות כתיב ותירצו כר"א וכו', מאי בעי בזה דהרי אין משקלא וטריא זו הוכחה דאין הלכה כר"א, וה"ל להביא ראיה הגמרא דיבמות דשם פסק דלא כר"א עיין שם (דף ס'.). ואי מייתי ראיה מדפריך סתמא דגמ' בפשיטות והא לזנות כתיב ש"מ דסתמא דגמ' תפיס לשיטתיה דלא כר"א, א"כ מהכא נפשוט נמי דאין הלכה כחכמים, דהרי גם לחכמים דפסקינן כוותייהו נמי לא פריך מידי, דלעולם בפנויה ולזנות דכתב רחמנא היינו דאינה חייבת עד שתזנה עם עכו"ם ועבד או חייבי כריתות, דהרי חכמים סבירא להו דאם בא עכו"ם ועבד או אחד מחייבי כריתות או מיתת ב"ד על הפנויה דעשאה זונה, וכמו שפירש הרמב"ן עצמו הברייתא דזה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות שמסרה למי שאין קידושין תופסין בה. וביותר קשה על התרצן דאמאי מוקי הברייתא כר"א שהוא שלא אליבא דהלכתא ה"ל לאוקמי כחכמים דס"ל דנעשית זונה אם באו עליה מחייבי כריתות ומיתות ב"ד או עכו"ם ועבד, ואפי' על הפנויה, ולולא שפירש הוא ז"ל ר"ל הרמב"ן הלאו דלא תחלל בתך להזנותה במוסר בתו פנויה למי שאין לו בה אישות, ר"ל עכו"ם ועבד וחייבי כריתות וכו'. הייתי מבאר דהכי מקשה דס"ל להרמב"ן דהא דאמרו חכמים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות כלומר מאותן שאין להם בה קידושין היינו זונה דכתיב גבי כהונה וזונה דאתנן. ועיין במהר"ר אליה מזרחי בפ' קדושים הביאו בעל מגילת אסתר, דילפינן בג"ש דתועבה תועבה מעריות כדאיתא בתמורה פ' כל האיסורים וכמו שפירשו תוספות ביבמות (דף מ"ד:) בד"ה ה"נ כיון דבא עליה עשאה זונה. אבל סתם זונה האמורה בכל מקום גם חכמים מודים לר' אליעזר דאמר זונה כשמה, ופירש"י ביבמות (דף ס"א) לשון טועה שטועה מתחת בעלה לאחרים דלר"א אין זונה אלא א"א עכ"ל. והיינו דפריך הש"ס והא לזנות כתיב. וכיון

דהאי לזנות לאו באיסורי כהונה איירי ולא באתנן זונה איירי ע"כ דזונה כשמה משמע דשאני התם דגלי רחמנא בג"ש דתועבה תועבה. אבל בכל מקום דכתיב לשון זנות סתמא זונה כשמה משמע. וע"ז משני דאתיא כר"א דס"ל פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, ולדידיה צריך ע"כ לומר דכל זונה האמורה בתורה אפי' סתם אף פנויה במשמע, דאל"כ מנליה דגבי כהונה נעשית זונה אפי' בפנוי הבא על הפנויה דהרי באיסורי כהונה ובאתנן ליכא שום לימוד שיהיה משמע דנעשית זונה אפי' בפנוי הבא על הפנויה ודוק: **אבל** לחכמים י"ל דתפיס הש"ס לפשוט דמודים חכמים לר"א דזונה האמורה בתורה סתם היא כשמה וכמו שפירש"י כנ"ל, ושאני גבי כהונה ואתנן דגלי רחמנא בג"ש דתועבה תועבה כנ"ל. אמנם מדפירש אל תחלל את בתך להזנותה דדריש בסיפרי זה המוסר בתו פנויה שלא לשם אישות שמסר למי שאין קידושין תופסין בה חזינן דמפרש אף לשון זנות האמור בתורה סתם דאפילו פנויה הנבעלת ממי שאין לו בה קידושין קשה, ודוק היטב: **והרבה** יגעתי ולא מצאתי ישוב לדברי הרמב"ן בזה, לבד זה מצאתי, שראיתי בפרשת קדושים שהקשה הרמב"ן כדבריו אלה על פירש"י שפירש אל תחלל את בתך להזנותה במוסר בתו פנויה שלא לשם קידושין. וכתב שם הרב מוהר"ר יצחק אבוהב בפירושו להרמב"ן וז"ל. ויש לתרץ שרש"י דקדק לשון הכתוב שלא אמר לאו בזנות אלא בחילול שכן אמר הכתוב אל תחלל את בתך להזנותה שאם תחללה משם ימשך שתבא לידי זנות וא"כ הלאו הנאמר הוא על החלול ואיזה הוא החלול שמוסר בתו פנויה לפנוי שאחר מכאן ימשך יתננה לאחד מפסולי ביאה שהוא זנות האמור בתורה, וכיון שאין הכתוב הזה מזהיר בזנות ממש אלא בחלול הקודם לזנות לזה פירש מזנים הם הפירות, וזו היא כוונת לשון האמור בתורת כהנים במוסר בתו פנויה שלא לשם אישות. וא"כ מה שהוקשה לו לר"מ מבת כהן כי תחל לזנות אינו ממה שהוקשה שר"ל שכבר התחילה לזנות מה שנקרא זנות ממש שזהו נבעלת לפסול לה, אבל בכאן שאמר אל תחלל ר"ל כשתמסרנה לפנוי כי משם ימשך זנות ממש שתמסרנה למי שאין קידושין תופסין בה עכ"ל. והנני תמיה על הרב הזה שכתב וא"כ מה שהוקשה לו לרמב"ן מבת כהן כי תחל לזנות אינו ממה שהוקשה שר"ל שכבר התחילה לזנות מה שנקרא זנות ממש, מנליה זה הלא הברייתא הזאת ס"ל דלשון כי תחל הוא לשון חלול ולא לשון תחלה, דהרי בברייתא הזאת מפורש דאפי' נשואה בת כהן בשריפה וגם כשניסת לכותי חלל נתין וממזר בשריפה ומאן דדריש תחל לשון תחילה ס"ל דארוסה יוצאת לשריפה ולא נשואה או שניסת לכשרים הוא דיוצאת לשריפה ולא כשניסת לפסולין, והרי אברייתא הזאת פריך הש"ס והא לזנות כתיב אע"ג דברייתא הזאת ס"ל דלשון תחל הוא לשון חלול ולא

לשון תחילה ודוק: **והיה** עולה על לבי דהרמב"ן שהקשה מהא דפריך הש"ס והא לזנות כתיב, בא לשלול פירוש מוהר"ר יצחק אבוהב, ר"ל דאף אם המקשן לא אסיק אדעתיה בפירוש לזנות אלא זנות דאשת איש אכתי מאי פריך אי ס"ד דיש לפרש גבי אל תחלל את בתך להזנותה שמוסר בתו פנויה לפנוי ולהזנותה פירוש שמשם ימשך שתבא לידי זנות מה שנקרא זנות ממש, א"כ גם כאן גבי בת כהן יש לפרש כי תחל במוסרת עצמה כשהיא פנויה ולזנות הפירוש שמשם ימשך כשתרגיל את עצמה כן שתזנה ג"כ תחת בעלה ודוק: @11**אמנם** כ"ז אין שוה לי. ותו אכתי לא פלטינן אמאי לא מוקי התרצן הברייתא כחכמים אליבא דהלכתא דאי לאו הג"ש דאביה אביה הייתי אומר דבת כהן פנויה כי תחל לזנות עם מי שאין קידושין תופסין בה כנ"ל, ולא אחשוב שס"ל להרמב"ן דלשון פנויה אינו אלא שפנויה מכל איסור לאו וכרת על הבועל, דאין פנויה אלא מזיקת הבעל. וכן הוא עצמו פירש הא דנאמר בברייתא דספרי במוסר בתו פנויה שלא לשם אישות היינו שמוסר למי שאין קידושין תופסין בה, הרי דקרי פנויה אע"ג דהיא על מי שנמסרת לו באיסור לאו וכרת. וכן משמע מלשון התוספות ביבמות (דף ס"א:) בד"ה פנוי הבא על הפנויה, וז"ל לאו דוקא נקט פנוי דכ"ש נשוי שמזנה על אשתו דחשובה זונה עכ"ל, הרי משמע דקרי פנוי למי שאינו נשוי ודוק: **סוף** דבר דברי הרמב"ן אלה נפלאים ממני ונשגבו לא אוכל: **אמנם** הנראה מהא דפריך הש"ס והא לזנות כתיב, ומדלא תירץ התרצן דהברייתא אתיא כחכמים דס"ל לסתמא דתלמודא דאע"ג דהלכה כחכמים דזונה היא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות דהיינו שנבעלה ממי שאין קידושין תופסין בה כגון נכרי ועבד או מחייבי כריתות ומיתות ב"ד לשיטת התוספות והרמב"ן, או מחייבי לאוין ועשה השוה בכל לשיטת רבינו, היינו בזונה האמורה באיסורי כהונה וזונה דאתנן משום דגלי רחמנא בג"ש דתועבה תועבה לשיטת התוספות ביבמות (דף מ"ד) הנ"ל, או שלמדו כן מפי השמועה מפי משה בפירוש זונה זו, כמו שכתב רבינו בפי"ז מהלכות איסורי ביאה ע"ש. אבל סתם זנות הנזכר בכל מקום ס"ל להש"ס דהוא באשת איש כמשמעות זונה שטועה מתחת בעלה וכמאמר ר' אליעזר ביבמות (דף ס"א) זונה כשמה וכפירש"י שם, ומלשון ר' אליעזר דקאמר זונה כשמה משמע דסתם זונה היא אשת איש וכמו שכתב רש"י כמה פעמים דסתם זונה אינה אלא כשתחת בעלה, ועיין ביבמות (דף נ"ו) רש"י ד"ה בעלה לוקה עליה משום זונה. ודוק היטב: **ולכך** פריך הש"ס בפשיטות היכי קאמר יכול בפנויה והא לזנות כתיב וסתם זונה היא באשת איש. ולפ"ז ניחא הא דלא משני התרצן דברייתא דיכול בפנויה אתיא כחכמים, משום דס"ל להש"ס דאע"ג דהחכמים מפרשים זונה דכהונה בגיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות מודים

חכמים דסתם זנות הוא באשת איש ושאני זונה דכהונה ודאתנן דגלי קרא בג"ש דתועבה תועבה לשיטת התוס' ולהרמב"ם שלמדו כן בפירוש מקובל מפי משה כמ"ש בפי"ז מהל' איסורי ביאה, ועיין במה שאכתוב לקמן דלשיטת הרמב"ם ניחא טפי, דלשיטת התוס' עדיין קשה כי היכי דילפינן זונה דאתנן ודכהונה במה מצינו כמו שפירש"י בתמורה (דף כ"ט) אמאי לא נילף במה מצינו כל לשון זנות סתם, אמנם לשיטת הרמב"ם ניחא כמו שאכתוב ואברר לקמן. ולכך מוקי הברייתא דיכול בפנויה כר"א משום דע"כ לר"א כל זונה האמורה בכל מקום אפי' בפנוי הבא על הפנויה במשמע דאל"כ מנליה דזונה דכהונה ודאתנן בפנוי הבא על הפנויה כמי שכתבנו לעיל ודוק: **ולפ"ז** לק"מ על הרמב"ם דמפרש אל תחלל את בתך להזנותה במוסר בתו פנויה שלא לשם אישות אע"פ ששניהם כשרים מהא דהקשה הרמב"ן דהא אין הלכה כר"א שאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה, דהא דאין הלכה כר' אליעזר היינו בסתם זונה או בזונה דכהונה ואתנן דגלי קרא, או בפירוש מקובל מפי משה, אבל באל תחלל את בתך להזנותה אין זה סתם זונה דגלי קרא בטעם המצוה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה דאיירי אפי' במוסר בתו פנויה לכשר שלא לשם אישות כמו שהאריך רבינו הרמב"ם במצות ל"ת שנ"ה ובפ"ב מהל' נערה בתולה הנ"ל, דהרי לפי הטעם דנמצא אב נושא את בתו ואח את אחותו יש לאסור למסור לשם זנות אף אם שניהם כשרים ודוק: **ובספר** מגילת אסתר כתב וז"ל. נ"ל דאתיא ככ"ע (ר"ל הברייתא דסיפרי הנ"ל), משום דזה שאמרו חכמים כי אין הלכה כר"א בפנוי הבא על הפנויה שעשאה זונה בהיותם כשרים היינו לפסלה לכהונה, אבל לענין אחר זונה נקראת, ומה שתמהו שם בגמ' כשאמרו יכול בפנוי הבא על הפנויה והא לזנות כתיב אין פירושו שלשון זנות לא יפול לעולם כי אם באסורים רק כוונתם שלשון זה של לזנות בבת כהן ע"כ הוא באסורים דוקא וכו' עכ"ל. ולא ידעתי מנליה דלזנות דבת כהן מתפרש בזונה האסורה לכהן דבאסורים דוקא ולא כשאר לשון זנות דמשמע אף בפנוי הבא על הפנויה ושניהם כשרים לפי שיטתו, דקא פריך הש"ס בפשיטות והא לזנות כתיב דבשלמא זונה האמורה לכהנים או דאתנן ידעינן דבאיסורים דוקא מג"ש דתועבה תועבה, או מפי השמועה כשיטת הרמב"ם, אבל לשון לזנות דבת כהן מנליה דבאסורים דוקא, ואי ס"ל דילפינן מזונה האסורה לכהנים א"כ גם להזנותה דאל תחלל את בתך נמי נילף מזונה האסורה לכהן, ואי מפרש דבת כהן כי תחל לזנות ר"ל בת כהן כי תתחלל לכהונה ע"י זנות א"כ ה"ל נמי לפרש ג"כ אל תחלל את בתך להזנותה נמי אל תחלל את בתך לכהונה להזנותה ע"י זנות. ויש ליישב בדוחק דמשמע ליה דע"כ אל תחלל את בתך להזנותה לאו בחילול לכהונה איירי ע"י זנות מכח טעמא

דקרא דמפורש משום ומלאה הארן זמה כנ"ל, משא"כ סתם חילול משמע לכהונה ודוק:
אמנם אכתי לא מיתרצא לשיטתו אמאי לא מתרץ הש"ס ומוקי הברייתא כחכמים כמו שהקשיתי לעיל, דהא בגמ' שלפנינו הכי איתא יכול בפנויה ולא כמו שהביא בעל מגילת אסתר בלשונו יכול בפנוי הבא על הפנויה, וכן הרמב"ן העתיק יכול בפנויה, ובודאי ע"פ טעות כתב בעל מג"א הלשון דיכול פנוי הבא על הפנויה ודוק: **עוד** אחת צריך אני לבאר דלא תקשה לשיטת הרמב"ם דמפרש דאל תחלל את בתך להזנותה במוסר בתו פנויה לפנוי ואפי' שניהם כשרים מכח הטעם דומלאה הארץ זמה כנ"ל, מהא דאיתא בסנהדרין (דף ע"ז) דתניא אל תחלל את בתך יכול בכהן שמשיא בתו ללוי ולישראל הכתוב מדבר ת"ל להזנותה בחילולין שבזנות הכתוב מדבר במוסר את בתו שלא לשם אישות, ואי כשיטת רבינו הרמב"ם דמטעם המצוה ידעינן דאל תחלל במוסר בתו פנויה שלא לשם אישות אפי' שניהם כשרים כנ"ל א"כ להזנותה דכתב רחמנא למה לי הא מכח הטעם דומלאה הארץ זמה ידעינן דבחילול שבזנות הכתוב מדבר דאל"כ היאך נמשך הטעם ומלאה הארץ זמה. דיש לפרש דאי לאו דכתב רחמנא להזנותה הייתי אומר דבכהן שמשיא בתו ללוי וישראל הכתוב מדבר והייתי אומר דולא תזנה הארץ היא אזהרה שניה להזהיר שלא תעשו להזנות את הארץ, ר"ל שלא ימסור בתו הפנויה לפנוי שלא לשם אישות אפי' לכשרים כדי שלא תמלא הארץ זנות וזמה שנמצא אב נושא את בתו ואחיו את אחותו, משא"כ השתא דכתב רחמנא להזנותה מסתברא לאוקמי לאו דאל תחלל את בתך במוסר בתו הפנויה שלא לשם אישות אפי' שניהם כשרים כמו שמורה ע"ז הטעם דומלאה הארץ זמה כנ"ל, ולא תזנה הארץ אינו לאו בפ"ע אלא טעם שהארץ מזנה פירותיה כדדריש בספרי, דהשתא אין סברא לומר דלאו דאל תחלל אתי לשלא ימסור בתו למי שאין קידושין תופסין בה כמו שפירש הרמב"ן, ולא תזנה לאו שני לפנוי ופנויה שלא לשם אישות אפי' שניהם כשרים כאשר מורה הטעם דומלאה הארץ זמה, דלמה נאמר דמזהיר הכתוב את האב שלא ימסור בתו למי שאין קידושין תופסין בה, ואינו מזהיר שלא ימסור את בתו פנויה שלא לשם אישות אפי' שניהם כשרים כיון שהוא המביא למלאות הארץ זמה ותו לא מידי, ודוק היטב:

תו כתב הרמב"ן וז"ל. והנה נתבררו לך כל הדעות בלאו הזה והראוי לפסוק כו' עכ"ל. אמנם דעת רבינו הרמב"ם בזונה דכהונה ואתננה שהיא כל שאינה בת ישראל, או שהיא בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה לכל, או שנבעלה לחלל אע"פ שהיא מותרת להנשא לו, וכתב בפי"ח מהל' איסורי ביאה שבא זה בפירוש מקובל מפי משה, וז"ל בפ' הנ"ל, מפי השמועה למדו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה

בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לו להנשא לו איסור השוה בכל או שנבעלה לחלל אע"פ שהיא מותרת להנשא לו, לפיכך הנרבעת לבהמה אע"פ שהיא בסקילה לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי לא נבעלה לאדם, והבא על הנדה אע"פ שהיא בכרת לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי אינה אסורה להנשא לו, וכן הבא על הפנויה אפי' היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אע"פ שהיא במלקות לא נעשית זונה ולא נפסלה לכהונה שהרי אינה אסורה להנשא לו. אבל הנבעלה לאחת מאסורי לאוין השוין בכל ואין מוזהרים בכהנים, או מאסורי עשה ואין צ"ל למי שהיא אסורה משום ערוה, או לעכו"ם ועבד הואיל והיא אסורה להנשא הרי זו זונה, וכן הגיורת והמשוחררת אפי' נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן וכו' עכ"ל. וגם רש"י עומד בשיטת רבינו שפירש בפ' הבא על יבמתו (יבמות ס"א) וחכ"א אין זונה אלא הגיורת והמשוחררת ושנבעלה בעילת זנות, כגון ישראלית הנבעלת לפסול לה, וכן פירש"י בחומש בפ' אמור זונה שנבעלה בעילת ישראל האסור לה כגון חייבי כריתות או נתין או ממזר, והתוס' והראב"ד עומדים בשיטת הרמב"ן, שהראב"ד כתב בפי"ח מהלכות איסורי ביאה וז"ל, שהזונה האמורה וכו' א"א ליתנהו להני כללי שאין זונה אלא מחייבי כריתות או מעכו"ם ועבד שאין בהן קידושין, מיהו כל הפסולים לבא בקהל אם באו עליה פסלוה מן הכהונה ומן התרומה ואפי' חלל משום דכתיב ולא יחלל זרעו מה הוא מחלל אף זרעו מחלל אבל ללקות עליה משום זונה לא עכ"ל. ולא הביא שום ראיה לדבריו. והרב המגיד רצה להביא קצת סמך לדברי הראב"ד ולבסוף דחה הוא עצמו, והתוס' כתבו ביבמות (שם) בד"ה שנבעלה בעילת זנות וז"ל פירש בקונטרס ישראלית שנבעלה לפסול לה, וא"א לפרש כן דמחייבי לאוין דתפסי בה קידושין לא הויא זונה אלא מחייבי כריתות כדפריך בהחולץ. ובהחולץ (דף מ"ד:) בד"ה הכא נמי כיון שבא עליה עשאה זונה כתבו באמצע הדבור הנ"ל וז"ל ומכל הנהו דלא תפסי בהו קידושין הויא זונה כדאמר בתמורה פ' כל האסורין (תמורה כ"ט:) מה עריות דלא תפסי בה קידושין והויא זונה וכו' דלשון זונה משמע שאי אפשר להיות בה אלא בעילת זנות עכ"ל. וכן כתבו שם בד"ה עשאה זונה, וז"ל משמע דלר' יהושע אין קידושין תופסין בחייבי כריתות דבתפיסת קידושין תלוי שם זנות כדמשמע בפ' כל האסורין וכו' עכ"ל. והנה לא די שאין ראיה משם לדבריהם אלא אני רואה משם קושיא לשיטתם, דה"ג התם אמר אביי זונה כותית אתננה אסור מ"ט כתיב הכא תועבה וכתיב התם אשר יעשה מכל התועבות האל מה להלן עריות שאין קידושין תופסין בה ה"נ אין קידושין תופסין בה, וכהן שבא עליה אין לוקה עליה משום זונה, מ"ט דא"ק ולא יחלל

זרעו מי שזרעו מיוחס אחריו יצא כותית שאין זרעו מיוחס אחריו, זונה ישראלית אתננה מותר מ"ט דהא קידושין תופסין בה, וכהן שבא עליה לוקה משום זונה מ"ט דהא זרעו מיוחס אחריו, ורבא אמר אחד זה ואחד זה אתננה אסור וכהן שבא עליה לוקה משום זונה, מ"ט ילפי מהדדי מה זונה ישראלית בלאו אף זונה כותית בלאו ומה אתנן זונה כותית אסור אף אתנן זונה ישראלית אסור עכ"ל הגמרא. והנה לאביי ודאי אין ראיה דהרי אביי לא יליף מהדדי ר"ל זונה דכהונה מזונה דאתננה ומנלן דזונה דכהונה לא הוי אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין, כיון דג"ש דתועבה בזונה דאתננה כתיבא ולא יליף זונה דכהונה מזונה דאתננה, וגם אין ללמוד ממשמעות לשון הש"ס דשם דקאמר אמר לך אביי הא מני ר"ע היא דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין והא קמ"ל דכל זונה לא תפסי בה קידושין דכל זונה דנקיט היינו לענין אתנן ולא לענין זונה דכהונה, תדע דהא מוקי לה כר"ע ור"ע ס"ל בהדיא דאפי' פנויה מופקרת הוי זונה לכהונה אע"ג דתפסי בה קידושין, ועיין ביבמות (דף ס"א:) ובתוס' דסנהדרין (דף נ':) בד"ה ת"ל ובת כהן, אלא אפי' לרבא דיליף מהדדי תקשי, אי ס"ד דהא דידעינן דאין זונה אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין היינו מג"ש דתועבה תועבה כמ"ש התוס' הנ"ל, מנליה לרבא דאתנן כותית אסור דלמא כותית לא הוי זונה כלל כמו דס"ל למ"ד ב"ד של חשמונאי גזרו על הכותית משום נשכ"ז, מ"ט דגמרן מהדדי ואית לן למימר מה זונה דכהונה אינה בכותית דאמר קרא ולא יחלל זרעו מי שזרעו מיוחס אחריו אף זונה דאתננה מי שזרעו מיוחס אחריו, ואי קשיא א"כ ג"ש דתועבה תועבה למה לי, י"ל דאתיא לאגמורן דזונה דישראלית לא הוי אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין דומיא דעריות, וכמו שכתבו התוס' הנ"ל דמג"ש זו הוא דילפינן דאין זונה ישראל אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין. אמנם לשיטת רבינו הרמב"ם ניחא דלפום מה שכתב דמפי השמועה למדו דהוי זונה מחייבי לאוין וחייבי עשה השוין בכל אע"ג דקידושין תפסי בה ע"כ ג"ש דתועבה תועבה אתי לרבות דכותית נמי הוי זונה וגמרן מהדדי דגם לענין כהונה הוי זונה נכרית בלאו, ולענין אתננה גם זונה ישראלית מאיסורי לאוין ועשה השוין בכל אתננה אסור כמו דהוי זונה לכהונה כמו שלמדו מפי השמועה בפירוש מקובל מפי משה כנ"ל ודוק: **אמנם** הנראה לי בישוב קושיא זו לשיטת התוס' הוא, דשיעור דברי ראייתם כך דהתוס' מכריחים דע"כ לשון זונה משמע שאי אפשר להיות בה אלא ביאת זנות דהיינו מהנהו דלא תפסי בה קידושין, והראיה כדאמר בפ' כל האסורין מה עריות דלא תפסי בה קידושין ה"נ כותית אין קידושין תופסין בה ואי ס"ד דאין במשמעות לשון זונה שא"א להיות בה אלא ביאת זנות אלא משמע אף שאפשר להיות בה ביאה שאינה של זנות מיקרי זונה כיון

שנבעלה ביאה של איסור תקשי קושיתי הנ"ל דמנא ליה לרבא דכותית נעשה זונה דלמא כותית אינה זונה מ"ט דילפי מהדדי ואית לן למימר מה זונה דכהונה ישראל דא"ק ולא יחלל זרעו מי שזרעו מיוחס אחריו יצא כותית אף זונה דאתננה מי שזרעו מיוחס אחריו יצא כותית והא דאיצטריך ג"ש דתועבה תועבה היינו לאגמורן דאין זונה אלא שנבעלה מהנהו דלא תפסי בה קידושין, דלא תימא דזונה הוי כל שנבעלה ביאה של איסור אף שאפשר להיות בה ביאה שאינה של איסור, אלא ע"כ דלשון זונה משמע שא"א להיות בה אלא ביאה של זנות, וא"כ ג"ש לא איצטריך לאגמורן דאין זונה אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין דזה ידעינן ממשמעות לשון זונה וע"כ לרבות כותית דנעשית זונה, כנ"ל ליישב קושיא הנ"ל לשיטת התוס'. ואיך שיהיה עכ"פ אין מהגמ' דתמורה הנ"ל שום סתירה לשיטת רבינו הרמב"ם, דהרי לשיטת רבינו נמי ניחא כמ"ש לעיל. ולפי מה שפירשתי בכוונת התוס' דמשמע להו מלשון זונה דאין זונה אלא מה שאי אפשר להיות בה אלא ביאת זנות ולא מג"ש דתועבה תועבה הדרא קושיתי לדוכתה אמאי לא מוקי הש"ס ברייתא דבת כהן כי תחל לזנות יכול בפנויה כחכמים אליבא דהלכתא וה"ק יכול בפנויה שזנתה עם הני דלא תפסי בה קידושין כמו שהקשיתי לעיל, דבשלמא אי ילפי הא דאין זונה אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין מג"ש דתועבה תועבה י"ל כמו שתירצתי לעיל דס"ל לסתמא דתלמודא דאע"ג דס"ל לחכמים דזונה דכהונה הוי אפי' פנויה שנבעלה מהנהו דלא תפסי בה קידושין אפ"ה מודים דסתם זונה האמורה בכל מקום אינה אלא זונה כשמה ר"ל אשת איש שזינתה ושאני זונה דכהונה ודאתננה דגלי לן קרא בג"ש דתועבה תועבה, ואע"ג דאכתי יש להקשות כי היכי דילפינן זונה דכהונה אע"ג דלא כתיב בה תועבה במה מצינו מזונה דאתננה דכתיב בה תועבה כמ"ש רש"י בתמורה דף הנ"ל ה"נ נילף כל זונה האמורה בתורה סתם מזונה דאתננה במה מצינו, י"ל דבאמת לאו במה מצינו גמר רבא זונה דכהונה מזונה דאתננה, אלא בג"ש יליף, ר"ל שקבל מרבו דיש ללמוד זונה דכהונה מזונה דאתננה דהרבה ג"ש יש שקבלו ללמוד מקומות ממקומות כמו שהאריכו מפרשי המדות שהתורה נדרשת בהן, וגם הרמב"ן כתב בשורש השני קצת מזה, אמנם לפירושי הנ"ל בכוונת התוס' קשה, אבל לשיטת רבינו הרמב"ם ניחא כמ"ש לעיל: **והואלתי** לבאר מאין הוציא רבינו הרמב"ם דמפי השמועה למדו, ר"ל בפירוש מקובל, שזונה האמורה בתורה ר"ל דכהונה שהיא מחייבי לאוין ועשה השוין בכל וחללה וגיורת ומשוחררת, והוא, דע"כ הא דזונה נפסלה מתרומה לא ידעינן אלא מהאי קרא דובת כהן כי תהיה לאיש זר ואפי' הני חייבי כריתות דע"י קידושין דלא הוי זר אצלה מעיקרא ילפינן מהאי קרא דכיון דחמירי זרים אצלה חשיבי

ולא בעינן זר אצלה מעיקרא אלא בחייבי לאוין דקילי כמ"ש התוס' ביבמות (דף ס"ח:) בד"ה נכרי ועבד ע"ש. דאל"כ אלא דידעינן בלאו האי קרא כי תהיה לאיש זר דזונה אסורה בתרומה, א"כ תקשי מאי פריך הש"ס ביבמות דף הנ"ל ואימא נבעלה לפסול חייבי כריתות דלמה לי קרא דכי תהיה לאיש זר לחייבי כריתות כיון דחייבי כריתות הוי זונה וזונה אסורה בתרומה, כמו שהכריחו כל זה התוס' ביבמות (דף מ"ד:) בד"ה ה"נ כיון דבא עליה עשאה זונה ע"ש, וכיון שכן תקשי הקושיא שהקשה ר"י בתוס' ביבמות (דף ל"ה) בד"ה אע"פ שמותרת לבעלה פסולה לכהונה, מהא דאמר רבא בהבא על יבמתו אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום זונה ומשום טומאה ותו לא ואמאי ליליקי נמי מהאי קרא דכי תהיה לאיש זר דהא מהאי קרא נמי נפקא אשת איש שזינתה דאע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא אכתי כיון דחמירי חשיב זר אצלה כמ"ש התוס' ביבמות (דף מ"ד) דחייבי כריתות דע"י קידושין אע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא הוי בכלל לאיש זר משום דחמירי וכ"ש אשת איש דחמירא טפי שהיא במיתת ב"ד, ולכהונה נמי אסורין בק"ו ביבמות (דף ס"ח) ולא חשיב התם אזהרה מן הדין אלא גילוי מילתא בעלמא, ואם אמנם יש ליישב קצת קושיא זו לפום חד תירוצא של תוס' ביבמות (דף מ"ד) שתירצו על קושיא שהקשו למה לי דכתב רחמנא זונה לא יקחו כיון דזונה אסירא בתרומה ק"ו דאסירא לכהונה מגרושה דשריא בתרומה ואסירא לכהן וכו' ואע"ג דאין מזהירין מן הדין קאמר התם דגילוי מילתא בעלמא הוא, ותירצו ז"ל ועוד דמטעם שנעשה זונה ואסרה רחמנא משום זונה הוא דהוי חייבי כריתות בכלל לאיש זר כדמשמע הכא ובכל דוכתא דשם זונה גרם לה לפסול ומיהו מכותי ועבד אע"ג דהוי זונה דהא לא תפסי בה קידושין מינייהו לא הוי בכלל לאיש זר אלא דוקא חייבי כריתות דחמירי עכ"ל. די"ל דאע"ג דאשת איש שזינתה הוי בכלל לאיש זר אפ"ה לא לקי כהן אאשתו שנאנסה משום כי תהיה לאיש זר נוסף על לאו דזונה משום דכיון דלא הוי בכלל כי תהיה לאיש זר אלא משום דנעשית זונה ואסרה רחמנא משום זונה דבלא"ה לא הוי בכלל כי תהיה לאיש זר כיון דלאו זר אצלה מעיקרא כמ"ש התוס' הנ"ל, א"כ לא הוי הלאו דכי תהיה לאיש זר לגבי אשת כהן שנאנסה אלא לאו דזונה דהא משום לאו דזונה הוא דהוי בכלל כי תהיה לאיש זר ודוק: **אמנם** רבינו הרמב"ם לא נתישבה דעתו בישוב זה לקושיא הנ"ל, לכן פירש בהא דמשני הש"ס ביבמות (דף ס"ח) על קושיא וכי מזהירין מן הדין גילוי מילתא בעלמא דלא כפירש"י שם, אלא מפרש בפירוש גילוי מילתא בעלמא ע"פ מ"ש הוא עצמו בסוף שורש השני וז"ל. אבל אמנם ימנה מה שהיה בפירוש מקובל ממנו וכו' עד כמו שבארנו בפירוש המשנה, ובפירוש המשנה הוסיף לבאר וז"ל כי מחכמת התורה שנוכל

להוציא ממנה כל הפירושים שקבלנו, הביא לשון זה בעל מגילת אסתר בשורש השני, והיינו דמשני הש"ס גילוי מלתא בעלמא, ר"ל לא כמו שעלה על דעתך דמק"ו זה אנו יודעין שכל אלו אסורים לכהונה, אלא כל הני דאסורין לכהונה ידעינן בפירוש מקובל שבא בזונה דכל שנבעלה מאסורי לאוין ועשה השוה בכל נעשית זונה, והא דאמינא ק"ו אינה אלא גילוי מילתא בעלמא ר"ל להראות על חכמת התורה שנוכל להוציא ממנה כל הפירושים שקבלנו ר"ל דכמו שקבלנו דכל אלו בכלל זונה הם ואסורים לכהונה כ"ז נוכל להוציא מק"ו דאסורים לכהונה ודוק: **ולפ"ז** נתישבה קושית ר"י בתוס' ביבמות (דף ל"ה) דודאי אין ללקות הכהן שבא על אשתו שנאנסה משום לאו דכי תהיה לאיש זר דלאו זה לא איירי אלא מפסול תרומה ואע"ג דידעינן לאו זה בק"ו מגרושה דאסורה לכהונה הא אין עונשין ומזהירין מן הדין והא דמשני הש"ס גילוי מילתא בעלמא הוא כמו שפירשתי לשיטת הרמב"ם ולכך אין ללקות אלא משום לאו דזונה וטומאה ותו לא ודוק: **ותו** נ"ל להביא ראיה לשיטת רבינו דע"כ צ"ל דבא בפירוש מקובל דכל שנבעלה מאיסורי לאוין השוין בכל דנעשית זונה מהא דתנן בר"פ הערל פצוע דכא וכרות שפכה הן ועבדיהן יאכלו ונשותיהן לא יאכלו ואם לא ידעה משנעשה פצוע דכא וכר"ש הרי אלו יאכלו, ומוקי בגמ' דבנשואה לו קודם שנעשה פצוע דכא דהואיל וכבר אכלה ודוקא בשלא ידעה אבל משידעה אסורה בתרומה דפסלה בביאתו אע"ג דנשאה קודם שנעשה פצוע דכא. והקשה הרשב"א בחידושיו למס' יבמות וז"ל, אלא דקשיא לי דהא משמע לעיל בפ' אלמנה לכ"ג דביאת אסורי לאוין לא פסיל לה אלא א"כ זה אצלה מעיקרא דקאמרינן התם ואימא נבעלה לפסול לה חייבי לאוין ומאי ניהו מחזיר גרושתו ופרקינן לאיש זר אמר רחמנא מי שזר אצלה מעיקרא לאפוקי האי דלאו זר הוא אצלה מעיקרא וכיון שכן אשתו של פצוע דכא נמי דלאו זר אצלה מעיקרא הוא תיכול, ותירץ הוא ז"ל וזה לשונו ואפשר לומר דזר אצלה מעיקרא לא אתי למעוטי אלא מחזיר גרושתו בלבד משום שאינו מפסולי קהל, אבל פצוע דכא דמפסולי קהל הוא פוסל אע"פ שאינו זר אצלה מעיקרא, ותנא דברייתא דלא חשיב ליה לפצוע דכא בהדי פסולין דלמא ס"ל דאף הוא כיון דלאו זר הוא אצלה מעיקרא לא פסיל לה א"נ תנא ושייר פצוע דכא ושייר נמי כרות שפכה עכ"ל. והנה לפי מה שתירצו התוס' דאף חייבי כריתות דחמירי לא הוו בכלל לאיש זר אלא מטעם שנעשה זונה ואסרה רחמנא משום זונה כנ"ל, וזה מוכרח מדקאמר הש"ס התם ה"נ כיון שבא עליה עשאה זונה, ותקשי מאי תלי בעשאה זונה הא זונה גופה לא ידעינן דאסורה בתרומה אלא מכי תהיה לאיש זר כמו שהכריחו התוס' הנ"ל (דף מ"ד) וא"כ ה"ל לומר כיון דבא עליה פסלה מכי תהיה לאיש זר, א"ו דאי לאו

דעשאה זונה לא הוי בכלל לאיש זר כמו שרמזו זה התוס' בדף הנ"ל בלשונם שכתבו וז"ל ועוד דמטעם שנעשה זונה ואסרה רחמנא משום זונה הוא דהוי חייבי כריתות בכלל לאיש זר כדמשמע הכא ובכל דוכתא דשם זונה גורם לה לפסול ודוק: **ואי** ס"ד דמחייבי לאוין שקידושין תופסין בה לא הוי זונה, תקשי קושית הרשב"א אשת פצוע דכא וכר"ש אמאי לא תיכול הא לא הוי זר אצלה מעיקרא, ואין לתרץ כתירוצו דכיון דהוי פסולי קהל הוי בכלל לאיש זר אע"ג דלאו זרים אצלה מעיקרא, דתקשי השתא חייבי כריתות דחמירי לא הוו בכלל כי תהיה לאיש זר אלא משום דנתוסף עליהם לאו דזונה כ"ש חייבי לאוין דפסולי קהל דלא חמירי כולי האי שהרי אין בהם כרת דלא להוו בכלל לאיש זר כיון דאין נעשית זונה בביאתם, א"ו דתורת רבינו הרמב"ם אמת דנעשית זונה מחייבי לאוין אע"פ שקידושין תופסין בה, והשתא תירוצו של הרשב"א עולה כהוגן דכיון דהמה פסולי קהל וגם נעשית זונה בביאתם י"ל דהויא בכלל לאיש זר אע"ג דלאו זר אצלה מעיקרא כמו חייבי כריתות דע"י קידושין דהוו בכלל לאיש זר משום דנעשית זונה בביאתן אע"ג דלאו זרים אצלה מעיקרא: **והואיל** ואני עומד בענין זה ראיתי להזכיר מ"ש הרב המגיד בפי"ח מהל' איסורי ביאה ומה דקשה לי בגוה ומה שנ"ל בכוונת רבינו הרמב"ם שם, וז"ל הרב המגיד שם על מה שכתב רבינו מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור השוה בכל. ודע שרבינו כשהזכיר נבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו לא הוצרך להוציא מחזיר גרושתו משנשאת דהא ודאי לא פסל לה משום דלאו זר אצלה מעיקרא הוא לפי שלא אמרו כן אלא לתרומה אבל לכהונה כבר נפסלה מחמת שנתגרשה. ומ"מ עדיין היה לו לבאר עכ"ל. ע"כ כוונתו במ"ש ועדיין היה לו לבאר ר"ל דה"ל לאשמועינן דלא לקי משום לאו דזונה, וגם לפי תירוצו שתירץ דמש"ה לא הוצרך להוציא מחזיר גרושתו משום דלכהונה כבר נפסלה מחמת שנתגרשה משמע הא לא נפסלה מחמת שנתגרשה היה צריך להוציא, דכיון דלאו זר אצלה מעיקרא לא עשאה זונה ודוק: **וקשה** הא רבינו הרמב"ם כתב בסמוך בהלכה ג' וכן יבמה שבא עליה זר עשאה זונה, והא יבמה לשוק לאו זר אצלה מעיקרא הוא, כדאיתא ביבמות (דף ט"ו:) דקא בעי מיניה בני צרות דב"ה לב"ש מהו, למאי נפקא מיניה למיפשט ולד מחזיר גרושתו לב"ה מי אמרינן ק"ו מאלמנה לכה"ג וכו' או דלמא איכא למיפרך מה לאלמנה שהיא עצמה מתחללת, ופירש"י דאין נפסלת בביאת חייבי לאוין אלא בזר אצלה לאפוקי מחזיר גרושתו ויבמה לשוק דלאו זר אצלה מעיקרא, הרי לך מבואר דס"ל לרבינו דאף בביאת חייבי לאוין דלאו זרים אצלה מעיקרא נעשית זונה. אמנם הנראה לי ברור בכוונת רבינו דס"ל דמחזיר גרושתו ויבמה

לשוק נעשית זונה כמ"ש דבא בפירוש מקובל דכל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו נעשית זונה. אמנם אע"ג דנעשית זונה אינה אסורה בתרומה, משום דהא דזונה אסורה בתרומה לא ידעינן אלא מקרא דכי תהיה לאיש זר כמ"ש התוס' ביבמות (דף מ"ד) הנ"ל, ומחזיר גרושתו אע"ג דזונה היא אינה בכלל כי תהיה לאיש זר דלאו זר אצלה מעיקרא הוא וכמ"ש התוס' שם דנכרי ועבד אע"ג דעשאה זונה לא הוי בכלל לאיש זר, אלא חייבי כריתות אע"ג דלאו זרים אצלה מעיקרא אפ"ה הוו בכלל לאיש זר משום דעושין אותה זונה וחמירי, ודקאמר הש"ס לאיש זר אמר רחמנא לאפוקי מחזיר גרושתו דלאו זר אצלה מעיקרא, היינו לאפוקי דלא אסירא בתרומה אבל לא לאפוקה מלהיותה זונה ודוק: **גם** ראיתי לבאר פה מה שיש להקשות על שיטת ר"י בתוס' יבמות (דף ל"ה) שכתבו שם התוס' ולפי' ר"י אין פסולה זונה לתרומה מקרא דבת כהן כי תהיה לאיש זר, אלא שמא מטעם דכלליה קרא בהדי חללה פסולה לתרומה כמו חללה עכ"ל. דתקשי לרב דס"ל דאין קידושין תופסין ביבמה לשוק, ואפי' לשמואל דמספקא ליה אי קידושין תופסין או לא, מאי מספקא ליה תיפשוט דקידושין תופסין ביבמה לשוק. דאי אין תופסין א"כ הוי זונה לכללא דכיילי התוס' דכל שאין קידושין תופסין בה הוי זונה וכיון דהוי זונה אסורה בתרומה משום דכלליה קרא בהדי חללה, א"כ למאי נפקא מיניה קא בעי בני צרות דב"ה לב"ש מהו מי אמרינן ק"ו מאלמנה לכה"ג וכו' א"ד מה לאלמנה לכה"ג שכן היא עצמה מתחללת הא צרה לשוק נמי מתחללת לב"ש דנעשית זונה כיון דאין קידושין תופסין בה, ואסורה בתרומה מדכלליה קרא בהדי חללה ופשיטא לרב דס"ל דאין קידושין תופסין ביבמה לשוק דקשיא. ונ"ל ליישב קושיא זאת ע"פ מ"ש התוס' ביבמות (דף מ"ד:) דלשון זונה משמע שאי אפשר להיות בה אלא ביאת זנות עכ"ל, וא"כ יבמה לשוק אע"ג דאין קידושין תופסין בה מ"מ אפשר להיות בה ביאה שאינה של זנות אפי' לאותו שקידש ונשאה בהיותה זקוקה ליבם, דהא אם אחר שקידש ונשאה הזר חלץ לה היבם מותר לקיימה מדאורייתא והא דאסור לקיימה כשנשאה הזר קודם חליצה אינו אלא קנסא דרבנן, ועיין ביבמות (דף צ"ב:) בד"ה נותן לה שני גט, ובטור אבן העזר סימן קנ"ט בבית יוסף שם ודוק: **ומה** שיש להקשות לשיטת רבינו דס"ל דמכל חייבי לאוין ועשה השוין בכל נעשית זונה, א"כ להאי לישנא דס"ל ביבמות (דף נ"ו:) דכל באונס לא קרינן ביה זונה תקשי מתני' דספ"ק דכתובות א"ר יוסי מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה וכו' דמשמע דבדליכא רוב אנשי העיר משיאין לכהונה אסורה לכהונה אע"ג דנאנסה, דבשלמא לשיטת הראב"ד והתוס' דלא הוי זונה אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין והני דמני בברייתא ביבמות (דף ס"ח) ר"ל חייבי לאוין ועשה דפסלי מתרומה

וכהונה לאו משום זונה פסלי לה אלא מגזירת הכתוב ניחא הא דחיישינן באין רוב אנשי העיר משיאין לכהונה שמא נבעלה לפסול לה דאע"ג דאינה אסורה לכהונה משום זונה דהרי נאנסה וכל באונס לא קרינן ביה זונה אכתי אסורה לכהונה משום שנבעלה לפסול לה דפסולה לכהונה מגזירת הכתוב משא"כ לרבינו דס"ל דכל הני דפסלי לא פסלי אלא משום זונה קשיא. כבר תירץ הרב המגיד בפי"ח מהל' איסורי ביאה הלכה ו' וז"ל ואפי' ללישנא בתרא דאמר כל באונס לא קרינן ביה זונה, לא פליג בעכו"ם ועבד ובשאר פסולין דהא מתני' היא בפ"ק דכתובות מעשה בתינוקת וכו' וע"כ לא פליג אלא באשת ישראל שנבעלה דס"ל כיון שלא נבעלה לפסול לה אלא מחמת שהיא אשת איש כל שהיא באונס לא הוי זונה כיון דמותרת היא לבעלה ישראל עכ"ל. ואם אמנם יש בזה כדי ליישב שיטת רבינו אין סברא זו מוכרחת כל כך עד שיהיה מן הקושיא למאן דס"ל דכל שהיא אסורה משום זונה דכל באונס לא קרינן ביה זונה אפי' באינה אשת ישראל שנבעלה, ודלא כמו שהקשה החכם הכולל מוהר"ר יהודה רוזאניס ז"ל בספרו משנה למלך בפי"ח מהל' א"ב על תשובת הרשב"א סי' אלף רל"א שכתב שם הרשב"א וז"ל א"נ ה"מ לתרוצי הא דרב (ר"ל הא דמוקי הש"ס ביבמות (דף נ"ט) להא דאמר רב נבעלה שלא כדרכה פסולה לכהונה כר' אליעזר ופריך הש"ס אי כר"א מאי איריא משום בעולה תיפוק ליה דהויא זונה דהא אמר ר"א פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ומשני בממאנת) כשבא עליה באונס וכל שבאונס לא הוי זונה וכדאמר רבא לעיל, וכתב עליו הרב מוהר"ר יהודה רוזאניס הנ"ל וז"ל נראה שכיון הרב ז"ל ללישנא דרבא בפ' הבא על יבמתו (יבמות דף נ"ו) דאמר כל באונס לא קרינן ביה זונה, ותמהני דרבא לא אמרה אלא באשת איש שנבעלה דס"ל כיון דלא נבעלה לפסול לה אלא מחמת שהיא אשת איש כל שהיא באונס לא הויא זונה כיון דמותרת היא לבעלה ישראל אבל בעיקר זונה האמורה בתורה דהיינו שנבעלה לפסול לה פשיטא דאף באונס חשיבא זונה ומשנה שלימה שנינו בפ"ק דכתובות (דף י"ד) א"ר יוסי מעשה בתינוקת וכו' הרי מבואר דביאת הפסולין פוסלין אפי' באונס וא"כ ה"ה פנוי הבא על הפנויה אליבא דר' אליעזר עכ"ל, וגברא קא חזינא תיובתא לא קחזינא דס"ל להרשב"א דכל שהיא אסורה לכהונה משום שם זונה כל שבאונס לא קרינא ביה זונה, אבל הפוסלין לכהונה מקרא דכי תהיה לאיש זר, ר"ל שנבעלה לזר אצלה כגון חייבי לאוין ועשה ס"ל לרשב"א דאינם פוסלים משום זונה אלא מגזירת הכתוב כשיטת הראב"ד ודעמיה, ולר' אליעזר דאמר פנויה הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה ס"ל נמי דכל שנבעלה מחייבי לאוין ועשה וכריתות יש בהם לאו נוסף על לאו דזונה מכי תהיה לאיש זר, ונפקא מינה שאם

נבעלה מחייבי לאוין ועשה וכריתות באונס דמשום זונה אינה פסולה לכהונה אכתי פסולה לכהונה משום לאו דכי תהיה לאיש זר שהוא לאו נוסף מגזירת הכתוב ופוסלין אותה אפי' באונס, וא"כ איכא לאוקמי מתני' דסוף פ"ק דכתובות דחיישינן שמא נבעלה מחייבי לאוין ועשה וכריתות דנפקי מכי תהיה לאיש זר נוסיף על לאו דזונה, אבל נבעלה לפנוי דליכא אלא שם דזונה, דלא הוי בכלל כי תהיה לאיש זר דהא לאו זר אצלה הוא, כל שבאונס איכא למימר דלא קרינן ביה זונה וכמו שכתבנו לעיל ודוק כי ברור הוא: **ובזה** היה נ"ל ליישב הא דהניחו התוס' ביבמות (דף מ"ד:) לשיטת ר"י בצ"ע, הא דפריך הש"ס ואימא כל שנבעלה לפסול לה חייבי כריתות ע"ש. די"ל דהש"ס פריך ללישנא בתרא דרבא דאמר כל באונס לא קרינא ביה זונה ואימא חייבי כריתות ושנבעלה באונס דלא מיפסלא משום זונה דכל באונס לא קרינא ביה זונה אימא דמיפסלא מהאי קרא דכי תהיה לאיש זר מגזירת הכתוב ודוק: **אלא** די"ל דלא ניחא להו לתוס' לשנויי הכי משום דלא ניחא להו לאוקמי שקלא וטריא דסתמא דתלמודא שלא אליבא דהלכתא דלא קיי"ל כהאי לישנא דאמר כל באונס לא קרינא ביה זונה, אלא קיי"ל דאפי' באונס הויא זונה כמו שהאריך הרב המגיד בפ"א מהל' א"ב הלכה כ"ב ובפ' י"ח הל' ו' ע"ש: **שוב** ראיתי בתוי"ט פ' הבא על יבמתו משנה ה' שהביא ראיה לשיטת הראב"ד ודעמיה דאין זונה אלא מהנהו דלא תפסי בה קידושין, ממשנה ב' דלא חשיב אלא חייבי כריתות ופסולי כהונה ולא חשיב חייבי עשה ולאוין והא דחשיב פסולי כהונה היינו לעשות חללה ולא לעשות זונה ע"ש, וראייתו אינני מכיר הא חשיב בת ישראל לנתין ולממזר ואיכא למימר דחשיב שם משום דמשוו לה זונה דהא חשיב לה בפסולים ונהי דממזרת ונתינה לישראל ליכא למימר לפוסלה לכהונה כמו שפירש הר"ע מברטנורה אכתי בבת ישראל לנתין ולממזר י"ל דאתי לאשמועינן דפוסל משום זונה אפי' בהעראה, ועוד דאפי' בממזרת ונתינה יש לפרש בפסול כהונה דאתוסף עלה איסור זונה וכמ"ד איסור חל על איסור, דאל"כ אלא דנקיט הני כדי לאשמועינן דגם חייבי לאוין לוקין בהעראה אמאי כוללן בהדי פסולין לכהונה, ועוד הא סיים בת ישראל לנתין ולממזר פסול דמשמע לכהונה, דלענין מלקות בחייבי לאוין בהעראה לא שייך לישנא דפסול, ואדרבה גבי וכן כל עריות שבתורה לא הזכיר לשון פסול, דמשמע דלא אתי אלא לאשמועינן דלא חלק בין ביאה לביאה לענין חיוב כרת ואי משום דלא חשיב נמי פסולי קהל בהא איכא לתרוצי אטו תנא כי רוכלא ליחשב וליזיל, סוף דבר ראייתו פליאה ממני נשגבה לא אוכל לה. ודוק: **אמנם** מה שקשה לי בשיטת רבינו שכתב מפי השמועה למדו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו איסור

השוה בכל או שנבעלה לחלל אע"פ שהיא מותרת להנשא לו, והוא סותר למה שכתב בתחילת שורש השני ובהקדמתו לסדר זרעים וז"ל, ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינים הן פירושים מקובלים מפי משה אין מחלוקת בהם וכו', והנה מצאנו ראינו הרבה מחלוקות בזונה ביבמות (דף ס"א:) ואי ס"ד דבא בפירוש מקובל בזונה האמורה בתורה היאך רבתה בה המחלוקת. לכן נ"ל לומר לשיטת רבינו הרמב"ם דודאי הא דכל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו דנעשית פגומה לכהונה למדו מפי השמועה ועל זה אין חולק, והיינו דמסיים רבינו הרמב"ם בהלכה ה' ומפי השמועה למדו שאינה פגומה אלא מאדם האסור לה או מחלל. אמנם בהא אם זונה האמורה בתורה גבי איסורי כהונה פגומה קאמר או לא סבירא ליה לרבינו דפליגי תנאי בפלוגתא דידיה, ר"ל דרבינו הרמב"ם והראב"ד, והוא דרבינו הרמב"ם כתב בפ' י"ח מהל' איסורי ביאה הל' ג' וכן הגיורת והמשוחררת אפי' נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן, מכאן אמרו כותי או נתין וכו'. וכתב ע"ז הראב"ד בהשגות א"א אינה משום זונה אלא משום דכתיב בתולות מזרע בית ישראל, והכי איתא בקידושין עכ"ל. וכתב ע"ז הרב המגיד וז"ל ובאמת ששם בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף ע"ח) אמרו וכולן מקרא אחד דרשו והביאו פסוק זה. ומיהו דעת רבינו דלאו דברי קבלה נינהו דא"כ ה"ל למימר עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכיה אקרא, אלא מאן דאסר סבר דבכלל זונה דקרא היא וילפינן מקרא דיחזקאל דאי לאו יחזקאל לא הוה אסר להו, ובפירוש אמרו בגמ' פ' הבא על יבמתו גבי גיורת פחותה מבת שלש שנים הכא אין סופה להיות זונה תחתיו אלמא דגיורת אסורה משום זונה, ואמרו שם בגמ' וחכ"א אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות ולא פליג בין גדולה בין קטנה, אלמא משום זונה אסרינן להו ובכלל זונה דקרא הוא, וזהו דעת רש"י וטעמא משום דזונה דקרא פגומה קאמר וכמ"ש רבינו למטה, והרשב"א הסכים לדעת הראב"ד ונראין לי דברי רבינו ורש"י ז"ל עיקר עכ"ל. ורגע אדבר שאע"פ שהרב המגיד השוה דעת רש"י לדעת רבינו, דע דרש"י ורבינו אינם מכניסין גיורת ומשוחררת בכלל זונה דקרא מטעם אחד, דרש"י פירש בד"ה וחכ"א אין זונה אלא גיורת ומשוחררת דביאת כותי ועבד פסלה, ועל פירושו קשיא קושיותיו של הרשב"א שהקשה בחידושיו למס' יבמות וז"ל, ארשב"י גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשרה לכהונה, פירש"י ז"ל דלא מחזקינן לה כזונה, ונראה שהזקיקו לרש"י ז"ל לפרש כן מדאמרינן עלה לקמן הכי השתא בשלמא התם סופה להיות בעולה תחתיו הכא סופה להיות זונה תחתיו, אלמא

רבנן דפליגי עליה דרשב"י טעמייהו משום זונה, ותמיהא לי טובא דהא ביאת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד אינה ביאה ואם בא עליה אחד מן הפסולין לא פסלה וכדתנן בנדה פ' יוצא דופן, ועוד דהא ודאי בדאורייתא פליגי כדאיתא התם בהדיא ואי משום זונה אינה אלא מדרבנן דחיישינן דלמא בא עליה עכו"ם דסתמן זונות הן וכו' עכ"ל. וכל זה לשיטת רש"י שפירש גיורת ומשוחררת דביאת כותי ועבד פסלה, אבל לשיטת רבינו שמכניס גיורת ומשוחררת בכלל זונה משום דזונה דקרא פגומה קאמר, וכל שאינה בת ישראל אע"פ שלא נבעלה לשום אדם פגומה היא ואסורה משום זונה דזונה דקרא פגומה קאמר, אין מכל קושיותיו של הרשב"א שום התחלת קושיא ודוק: **וס"ל** לרבינו דהני תנאי דפליגי בפירוש זונה דקרא פליגי בטעמא דאמר יחזקאל בתולות מזרע בית ישראל, דחכמים דאמרי אין זונה אלא גיורת ומשוחררת מדאסרי חכמים גיורת ומשוחררת לכהן משום זונה, ע"כ לא מסתבר להו למימר דהא דקאמר יחזקאל בתולות מזרע בית ישראל דדברי קבלה הוא ולא משום זונה אסר להו יחזקאל אלא סבירא להו דבא לו ליחזקאל בפירוש מקובל דגיורת ומשוחררת המה בכלל זונה דקרא וזונה דקרא פגומה קאמר, וגיורת ומשוחררת כיון דלא מבני ישראל המה פגומים המה ובכלל זונה הם דזונה דקרא פגומה קאמר. אמנם שאר תנאי דס"ל דאין זונה אלא כשמה, ר"ל אשת איש או מופקרת או איילונית, ואינך ס"ל דהא דקאמר יחזקאל בתולות מזרע בית ישראל לאו משום דבא לו בפירוש מקובל דזונה דקרא פגומה קאמר ואסר גיורת ומשוחררת משום זונה, דלא ניחא להו למימר שתהיה זונה האמורה באיסורי כהונה משונה במשמעותה מכל זונה בכל מקום, ומסתבר להו למימר דהא דקאמר יחזקאל בתולות מזרע בית ישראל היינו דגמרא גמיר הלכה למשה מסיני דגיורת משוחררת אסורה לכהן ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא כשיטת הראב"ד, ובזה נתישבה קושיתי הנ"ל שהקשיתי על שיטת רבינו שכתב דבא בפירוש מקובל בזונה א"כ למה רבתה המחלוקת בזונה אחר שהשריש לנו רבינו דבפירושים המקובלים ממשה אין בהם מחלוקת, דודאי אילו אמר לנו אחד מן החכמים כך מקובלני מרבי ורבי מרבו בפירוש מקובל ממשה לא היה שום אדם חולק עליו כמאמרם אם הלכה נקבל (יבמות ע"ו:) משא"כ הכא מחולקים בסברא במה שאמר יחזקאל בתולות מזרע בית ישראל, דחכמים מסתבר להו למימר דהיתה ליחזקאל בפירוש מקובל דגיורת ומשוחררת כלולה בזונה דקרא דזונה דקרא פגומה קאמר, ושאר תנאי לא מסתבר להו למימר שהיה לו בפירוש מקובל דגיורת ומשוחררת כלולה בזונה דקרא וזונה דקרא פגומה קאמר כנ"ל אלא מסתבר להו למימר דגמרא גמירא ליה הללמ"מ דגיורת ומשוחררת אסורה לכהן אבל משום זונה לא ואתא יחזקאל ואסמכיה

אקרא, והרמב"ם דכתב דבא בפירוש מקובל בזונה כתב כן משום דפסק כחכמים ודוק:
ואחר דקמה להו לחכמים מהא דיחזקאל דזונה דקרא פגומה קאמר, א"כ כל הני דבא בפירוש מקובל דכל שנבעלה מאדם שהיא אסורה להנשא לו נעשית פגומה לכהונה כנ"ל כולם כלולים בזונה דקרא דזונה דקרא פגומה קאמר, משא"כ להני תנאי דלא סבירא להו דזונה דקרא פגומה קאמר אלא אין זונה אלא כשמה או מופקרת או איילונית אין הנבעלת מאדם שהיא אסורה להנשא לו אסורה לכהן משום זונה אלא אסורה משום פגומה כאשר בא בפירוש מקובל דכל שנבעלה מאדם שהיא אסורה להנשא לו פגומה לכהונה כנ"ל: **ועתה** הביטה וראה לפ"ז כמה דברי רבינו מדוקדקים, שכתב בהלכה ג' וז"ל וכן הגיורת והמשוחררת אפי' נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהונה. מכאן אמרו כותי או נתין או ממזר או גר עמוני ומואבי ומצרי ואדומי ראשון ושני פצוע דכא וכרות שפכה או חלל שבאו על בת ישראל עשו אותה זונה ואם היתה כהנת פסלוה מן התרומה. ולכאורה אין הבנה היאך נמשך האי מכאן אמרו מהא דקאמר לעיל וכן הגיורת וכו', אמנם לכל הנ"ל ניחא, דאחר שנתברר להם לחכמים מגיורת ומשוחררת דאסרם יחזקאל משום זונה, ש"מ דזונה דקרא פגומה קאמר מכאן אמרו דכותי או נתין וכו' שבאו על בת ישראל שבא בפירוש מקובל שהמה פגומים לכהונה משום שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו כנ"ל עשו אותה זונה משום דזונה דקרא פגומה קאמר כמו שנתברר להם לחכמים מקרא דיחזקאל דאסר גיורת ומשוחררת משום זונה וע"כ צ"ל דזונה דקרא פגומה קאמר דאל"ה היאך נכללים גיורת ומשוחררת בכלל זונה דקרא, ודוק: **ולקמן** אכתוב למאי סיים הכא לפירושי זה ואם היתה כהנת פסלה מן התרומה, דמה שפסולה מן התרומה אין נמשך מהא דגיורת ומשוחררת בכלל זונה אלא ילפינן מקרא דובת כהן כי תהיה לאיש כדאיתא בגמ' יבמות (דף ס"ח): **והראיה** על זה שבא בפירוש מקובל שכל שנבעלה מאדם שהיא אסורה להנשא לו שנעשית פגומה הוא מהא דתנן בר"פ הערל פצוע דכא וכרות שפכה הן ועבדיהם יאכלו ונשיהם לא יאכלו, וע"ז קשה קושית הרשב"א דהא משמע בפ' אלמנה לכה"ג דביאת אסורי לאוין לא פסיל לה אלא א"כ זר אצלה מעיקרא, לאפוקי פצוע דכא וכרות שפכה לא זר אצלה מעיקרא כנ"ל, וכיון שכן אשת פצוע דכא תיכול בתרומה, וע"כ צריך לתרץ כמו שתירץ הרשב"א דזר אצלה מעיקרא לא אתי למעוטי אלא מחזיר גרושתו בלבד משום שאינה מפסולי קהל אבל פצוע דכא דמפסולי קהל הוא פוסל אע"פ שאין זר אצלה מעיקרא. אך ע"ז קשיא קושיא שהקשיתי לפי מה דכתבו התוס' ביבמות (דף מ"ד) דאף חייבי כריתות דחמירי לא הויין בכלל לאיש זר אלא מטעם

שנעשית זונה כמו שהכריחו מלשון הש"ס דקאמר הכא נמי כיון שבא עליה עשאה זונה כמ"ש לעיל, א"כ איך חייבי לאוין דפסולי קהל דקילי מחייבי כריתות בכלל לאיש זר כיון דלאו זר אצלה מעיקרא ואשת פצוע דכא לא נעשית זונה, וע"כ צ"ל דגם אשת פצוע דכא נעשית זונה, וע"ז תקשי מנלן דאשת פצוע דכא נעשית זונה, ואי משום דפגומה לכהונה וזונה דקרא פגומה קאמר ע"ז גופא קשה מנלן דפגומה לכהונה הלא מקרא דובת כהן לא שמעינן דפגומה לכהונה אלא מי שזר אצלה מעיקרא, אלא ע"כ צ"ל דמפי השמועה למדו דכל שנבעלה לאדם שהיא אסורה להנשא לו נעשית פגומה לכהונה והשתא ניחא דאשת פצוע דכא נפסלה מתרומה אע"ג דלא זר אצלה מעיקרא, דכיון שבא מפי השמועה דנעשית פגומה א"כ היא בכלל זונה דזונה דקרא פגומה משמע כדמוכח מקרא דיחזקאל לשיטת חכמים, והשתא דהוי זונה תירוצו של הרשב"א עולה כהוגן כמ"ש: **והיינו** דסיים הרמב"ם במכאן אמרו ואם היתה כהנת פסלוה מן התרומה משום דקחשיב פצוע דכא וכרות שפכה, ופצוע דכא וכרות שפכה לא ידעינן דפסלי בתרומה אלא אחר דידעינן דעושים זונה בבעילתן כנ"ל, והא דעושים זונה בבעילתם לא ידעינן אלא אחר דידעינן דזונה דקרא פגומה קאמר, וזונה דקרא דפגומה קאמר לא ידעינן אלא מהא דגיורת ומשוחררת בכלל זונה המה כנ"ל, וא"כ הא דכרות שפכה ופצוע דכא פסלי לתרומה נמשך מהא דגיורת ומשוחררת בכלל זונה, ולכך סיים במכאן אמרו דאם היתה כהנת פסלוה מן התרומה, ר"ל אפי' פצוע דכא וכרות שפכה, ודוק היטב: **ועוד** ראיה לשבא מפי השמועה ממה שפירשתי לעיל הא דמשני הש"ס ביבמות (דף ס"ח) גילוי מילתא בעלמא מכח קושית ר"י בתוס' יבמות (דף ל"ה) עיין לעיל ודוק: **וגם** לכל הנ"ל לא קשיא על רבא בתמורה פ' כל האסורין הנ"ל, דמנא ליה דכותית נעשית זונה דלמא כיון דילפינן מהדדי אין זונה אלא ממי שזרעו מיוחס אחריו וג"ש דתועבה תועבה אתי דאין זונה אלא מהני דלא תפסי בה קידושין כשיטת התוס' כמו שהקשיתי לעיל. די"ל דכיון דילפינן מקרא דיחזקאל דגיורת ומשוחררת אסורה משום זונה כשיטת חכמים משום דזונה דקרא פגומה קאמר והרי גיורת ומשוחררת קידושין תופסין בה ש"מ דאין זונה דכהונה תליא בתפיסת קידושין אלא בפגימה. ודוק היטב כי קצרתי כאן וסמכתי על מה שהארכתי לעיל והמעיין לעיל היטב יתבאר לו כל מה שכתבתי כאן ביאור שלם. זהו מה שרציתי לבאר שיטת הרמב"ן בדין זונה, ויהיב חכמתא לחכימין יתן לי ער בחכמים ובתלמידים עונה:

סימן ב

תו כתב הרמב"ן וז"ל אבל הלאו הנאמר אחר ומן המקדש לא יצא וכו' ולא ידעתי טעם לטעם הזה עכ"ל. וכתב ע"ז בעל מג"א ז"ל ומה שאמר הרמב"ן שלא ידע טעמו נ"ל שהטעם הוא בזה האופן כי התורה התירה לכה"ג להקריב כשהוא אונן וזהו ומן המקדש לא יצא שאין לו לצאת שמ"מ הוא יכול להקריב אפי' כשהוא אונן מפני כי על זה לא תקרא עבודתו מחוללת וכן פירשו הרב בסמ"ק שלו בלאו קס"ה עכ"ל. ואין לשון רבינו שכתב פה וכן ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אם יצא חלל, סובל הפירוש הזה, והיינו דכתב הרמב"ן לקמן וראיתי לרב במצוה קס"ה ענין אחר וכו'. אמנם אם תרצה לומר שכיון רבינו כאן למה שכתב בלאו קס"ה צריך אתה להגיה כאן בדברי רבינו תיבת אחר ותיבת לא, וכך צריך להיות לא יצא ולא יחלל הא אחר אם לא יצא חלל, ודוק היטב בלאו קס"ה ובמה שהאריך הרמב"ן כאן לקמן תבין זה כי הא דדייק הא אחר אם לא יצא חלל יצא ממה שאנו מפרשים ולא יחלל לשון שלילה ודוק: **אמנם** תמיה אני למה לא ידע טעם לטעם רבינו אפי' לכמו שכתב לפנינו הלא הוא עצמו ר"ל הרמב"ן כתב לקמן במשמעות המדרש שדרשו בספרא וז"ל לפ"ז יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח העבודה כי זה חילול המקדש הוא, והוא טעם למה לא יצא משום לא יחלל, ועל דרך זה יש לפרש לשון רבינו דה"ק שאין ולא יחלל לאו בפני עצמו אלא טעם למן המקדש לא יצא לומר הא אם יצא חלל:

תו הקשה הרמב"ן וז"ל ועוד שהרי בפרשה ההיא בעצמה נאמרו לאוין לכהנים וכו' כ"ש בלאו הנדון שלפנינו עכ"ל. והנה ראיתי לבאר פה לשון הקשה בפירוש המשניות לרבינו הרמב"ם ומתוך זה יתבאר מאין הוציא רבא דאע"ג דולא יחלל זרעו הוא טעם ללאו הקדום שהוא לא יקח דאתי נמי ללאו בפני עצמו, והוא ביבמות פ' הערל משנה ג' מצרי ואדומי אינם אסורין אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות, א"ר שמעון ק"ו הדברים ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם (ר"ל עמוני ומואבי) התיר את הנקבות מיד מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלשה דורות אינו דין שנתיר את הנקבות מיד, אמרו לו אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה, אמר להם לא כי הלכה אני אומר. ופירש רבינו בפירוש המשניות אם לדין שאתה דורש ק"ו מעצמך יש תשובה להשיב מה לעמון ומואב שכן נתפרש טעמן על דבר אשר לא קדמו והאשה אין דרכה לקדם תאמר במצרי ואדומי שלא נתפרש טעמן. וכן פירש הר"ע מברטנורה. והתמיה מפורסמת, דבגמ' מפרש מאי תשובה אמר רבב"ח אר"י משום דאיכא למימר עריות יוכיחו וכו' עד ורבנן מחלל דחייבי עשה, ואמאי לקח רבינו דרך לעצמו לפרש התשובה

בענין אחר, ובחידושי הלכות שלי הארכתי בסוגיא זו בדרך אחר עמוק וחריף ויישבתי גם לשון רבינו זה, אמנם בכאן לא אכתוב אלא דרך זה כי הוא נוגע לענין שאנחנו עומדים בו. ותו קשיא לי דעיקר הפירוש שפירש הרמב"ם הוא תמוה מאד דא"כ מאי לא כי, ומה שפירש הרב בעל תוי"ט דאמר לא כי דהוה להו לקדם נשים לקראת נשים קשיא דהא ר"ש גופיה דריש טעמא דקרא כדאיתא התם (דף ע"ו) ר"ש אומר דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם. ונ"ל באמת דהיינו טעמיה דר' יוחנן דלא פירש התשובה כמו שפירש רבינו דא"כ מאי ק"ו ומאי לא כי, ועל הת"ק לא קשיא דהיה לו באמת להשיב התשובה של רבינו די"ל דת"ק ס"ל בהא כר' יהודה דיליף ממשמעות דעמוני ולא עמונית ולא ס"ל דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם, ואדרבה על ר"ש קשיא היכי קאמר ק"ו הלא לדידיה דס"ל דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם הא איכא תשובה של הרמב"ם, ואין לומר דר"ש קאמר הק"ו לדבריהם דרבנן דיליף ממשמעות דעמוני ולא עמונית ולא ס"ל דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם א"כ תקשי על הרמב"ם היכי מפרש דתשובה היתה מה לעמון ומואב שכן נתפרש טעמן הא לדבריהם אין זה תשובה דלא ס"ל דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם ודוק: **ובאמת** קשיא לי גם על שיטת ר"י דס"ל דהתשובה היתה עריות יוכיחו, אכתי קשיא על ר"ש דאמר ק"ו הדברים, הא לדידיה דס"ל דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם איכא למפרך תשובתו של רבינו מה לעמון ומואב שכן נתפרש טעמו על דבר אשר לא קדמו אתכם האיש דרכו לקדם ולא האשה תאמר במצרי ואדומי שלא רחקם בשלשה דורות בדבר בעולם, ואין לומר דר"ש דקאמר ק"ו הדברים לדבריו דת"ק קאמר דיליף ממשמעות דעמוני ולא עמונית ולא ס"ל דאין דרכה של אשה לקדם, והת"ק השיב לו עריות יוכיחו, דא"כ תקשי מאי לא כי דמפרש ר' יוחנן לדידי לא ס"ל דראב"י כיון דק"ו הדברים דקאמר ר"ש לדבריו דת"ק קאמר מאי איכפת ליה במאי דלא ס"ל כר' אליעזר ב"י אכתי אין קושיא לדברי הת"ק כיון דאיהו ס"ל כראב"י ודוק היטב: **אמנם** הנראה לי בזה הוא אחר שאעתיק מ"ש הרשב"א בחידושיו למס' יבמות וז"ל איש דרכו לקדם ואין דרכה של אשה לקדם, קשיא לי והלא דוד ממואב קאתי ומואב לא נכתב חטא שלהם אלא משום אשר שכר עליך את בלעם, ועיין בפירוש החומש להרמב"ן שפירש ג"כ דמואב קדמו בלחם ומים). ויש לומר דחד מינייהו נקיט וה"ק איש דרכו לקדם ואיש דרכו לשכור. אלא דקשיא לי מאי קמקשה היה להם לקדם נשים לקראת נשים דהא במואב ליכא למימר האי טעמא דהא אין דרכה של אשה לשכור, וי"ל כיון דעמון ומואב כי הדדי נינהו ופסול דידהו בחדא איכתיב ר"ל בלאו אחד, וטעמא דאמרן גבי עמון ליתא

דאם איתא דעמונים נקבותיהם אסורות אף במואבים כן, כן נ"ל. עכ"ל הרשב"א: **ולפ"ז** נ"ל דסוגיא דידן לא ס"ל סברא דאין דרכה של אשה לשכור וכמו שעלה על דעת הרשב"א בהקשותו, וטעמא דעל דבר אשר לא קדמו לא קאי אלא על עמון וכמו שפירשו הרמב"ן והרשב"א, ולכך שפיר קאמר ר"ש ק"ו הדברים אע"ג דאמר טעמא משום דדרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם משום דטעם זה לא שייך אלא בעמונית אבל במואבית ליכא טעמא ואיכא ק"ו ממואב דליכא טעמא להתיר נקבותיהם ואפ"ה מותרות מיד, והא דקשיא לפ"ז לר"ש דלא יליף ממשמעותא דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, אלא מטעמא דקרא דעל דבר אשר לא קדמו ואין דרכה של אשה לקדם, א"כ מואב דנקבותיהם מותרות מנא ליה, דאין לומר דמדעמונית שריא ואיכתיב איסורייהו בחדא, ר"ל בלאו אחד כי היכי דעמונית הכי נמי מואבית שריא, דז"א דאדרבה נקיט לחומרא כי היכי דמואבית אסירא דליכא טעמא להיתרא ה"נ עמונית אסורה, וכמ"ש הרשב"א בתירוצו שהעתקתיו לעיל ודוק, יש לומר דלעולם גם ר"ש יליף ממשמעות דעמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית והא דקאמר טעמא דאין דרכה של אשה לקדם הכי פירושו, דהתוס' כתבו (דף ע"ז) בד"ה כתנאי עמוני וכו' וז"ל ואומר ר"י דגבי עמוני ומואבי היה לו לקצר ולכתוב עמון ומואב הלכך מדכתיב עמוני ומואבי אית לן למידרש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, אבל מצרי אם היה כותב מצרים היה מאריך יותר, והא דכתיב אדומי ולא כתב אדום אגב מצרי כתב אדומי עכ"ל התוס'. ומקשים המשכילים לפ"ז מנליה דמואבית שריא דלמא לעולם אסירא והא דכתיב מואבי ולא מואב היינו משום דאיצטריך למיכתב עמוני למעוטי עמונית דשריא ומואבי כתב אגב עמוני כמ"ש התוס' באדומי. ויש ליישב קושית המשכילים על דרך שתירץ הרשב"א לעיל דכיון דאיסורן דעמון ומואב בחדא איכתיב סברא הוא כי היכי דעמונית שריא מדכתיב עמוני ולא עמון ה"נ מואבית שריא, וזה נ"ל סברת רבי יהודה, אמנם ר"ש י"ל דלא הוה ניחא ליה למימר סברת הרשב"א דכיון דבחדא איכתיב דנימא כי היכא דעמונית שריא ה"נ מואבית שריא, והוה קשיא ליה קושית המשכילים הנ"ל, ומש"ה קאמר דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם, והשתא אע"ג דהוה כתיב עמון ולא עמוני הייתי יודע דנקבותיהן מותרות מכח טעמא דקרא, וכיון שכן ע"כ מואבי כתב רחמנא למעוטי מואבית דשריא, דאי לא כתב רחמנא מואבי אלא אגב עמוני תקשי עמוני גופא לא לכתוב אלא עמון, דאי לאגמורן דעמון נקבותיהן מותרות אינו צריך דהא ידעינן מטעמא דקרא דאין דרכה של אשה לקדם ודוק: **ולפ"ז** נתישבה קושיתי שהקשיתי על שיטת ר' יוחנן, דהשתא ר"ש דקאמר ק"ו הדברים טעמיה דנפשיה קאמר ולא לדבריו דת"ק, ושפיר קאמר לא

כי לדידי לא ס"ל דראב"י כיון דעל טעמיה דנפשיה השיבו התשובה ודוק: **ובזה** מיושב נמי מאי דפירש הרמב"ם התשובה דמה לעמון ומואב שכן מפורש טעמן כנ"ל, אע"ג דר' יוחנן בשמעתין אינו מפרש הכי, והוא דהרמב"ן בפרשת כי תצא הביא בשם הירושלמי הדרשא דאין דרכה של אשה לשכור. והנה לפי מה שפירשתי תקשי מאן תנא דאית ליה האי סברא דאין דרכה של אשה לשכור, דר"ש ע"כ לית ליה האי סברא דאי אית ליה תקשי היכי קבעי למילף ק"ו הא איכא תשובה דשאני עמון ומואב דמפרש טעמן, ור' יהודה ליכא למימר דס"ל הא סברא דאין דרכה של אשה לשכור דא"כ יהיו סברות הפוכות דר"ש יסבור דדרכה לשכור ואין דרכה לקדם ור"י יסבור דדרכה לקדם ואין דרכה לשכור, ועל כרחין צ"ל דת"ק דמתני' הוא דס"ל תרווייהו דאין דרכה לשכור ואין דרכה לקדם, והיינו התשובה דמתני' וכמו שפירש הרמב"ם הנ"ל, ור"ש אמר לא כי דלא ס"ל הסברא דאין דרכה לשכור ושפיר יש ללמוד בק"ו ממואב כנ"ל ודוק: **אמנם** עדיין צריך אני ליישב מה ראה רבינו לתפוס שיטת הירושלמי ולהניח שיטת הבבלי שהוא העיקר שהרי בכל מקום שחלוקים תלמוד הבבלי והירושלמי נקטינן כהבבלי, וכבר הארכתי בחידושי הלכות שלי ליישב זה כנ"ל. אמנם הנראה לי ליישב באופן אחר הוא, דצ"ע גדול, למה שכתבו התוס' ביבמות (דף ע"ז) בד"ה מחלל דחייבי עשה, דעל חלל מחייבי עשה כהן הבא עליה אינו עובר אלא בעשה מנליה לת"ק דמתני' לומר כן, ממה נפשך אי ס"ל לת"ק דמתני' כראב"י דס"ל ולא יחלל אכולהו, א"כ מנליה לת"ק דמתניתין לומר דחללה הבאה מחייבי עשה כהן הבא עליה אינו עובר אלא בעשה, דלא מצינו שום רמז לחלק בין חללה הבאה מחייבי עשה לחללה דעלמא, ואי ס"ל כחכמים דראב"י דסבירא להו דלא יחלל זרעו לא קאי אבעולה לכה"ג א"כ מנליה דהויא חללה מחייבי עשה כל עיקר: **אמנם** הנראה בזה הוא דביבמות (דף ס') קאמר רב אשי טעמיה דראב"י דס"ל יש חלל מחייבי עשה דכתיב אלמנה וגרושה וגו' את אלה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח וכתיב ולא יחלל זרעו אכולהו, ורבנן אלה הפסיק הענין, וראב"י אלה למעוטי נדה וכו', ופריך ולראב"י ניכתביה לאלה לבסוף קשיא, עכ"ל הגמרא. ולפ"ז איכא למימר דת"ק דמתני' ס"ל כראב"י דולא יחלל זרעו אכולהו קאי כיון דמבעולה סליק עיין בתוס' ד"ה אלה הפסיק, אלא דלא ס"ל בהא כראב"י, דראב"י ס"ל אלה למעוטי נדה כמו שמפרש רב אשי אלא ס"ל אלה הפסיק לאגמורן דעל אלה בלאו ועל בעולה בעשה ולא מסתבר ליה למימר דלגמרי הפסיק דלא ליחייב אפי' בעשה דא"כ תקשי אמאי סליק מבעולה הוה ליה למיכתב ולא יחלל זרעו מקמי כי אם בתולה יקח ודוק: **ואע"ג** דאלה ממעט דעל חילול זרע דבעולה אינו עובר אלא בעשה, אבל אכתי מנליה דליכא על חללה הבאה

מחייבי עשה לכהן הבא עליה הלאו דחללה לא יקח, יש לומר כיון דגלי רחמנא גבי לאו דלא יחלל דבבעולה אינו אלא בעשה ה"נ מסתבר ליה למימר דגם על חללה הבאה מחייבי עשה דכהן הבא עליה אינו עובר אלא בעשה, ודוק היטב. ועיין לקמן ישוב נפלא לקושיא זו: **ובזה** יתבאר שיטת הרמב"ם דהוקשה לו דאמאי מוקי רב אשי דאלה לראב"י אתי למעוטי נדה וסלקא בקשיא ה"ל לאוקמי דאלה אתי למעוטי חייבי עשה מלאו אבל עובר בעשה כת"ק דמתני' דמצרי נקבותיהן אסורות לפי מה שפירשתי. ואין לומר דהוכרח לאוקמי אלה למעוטי נדה לראב"י דאל"כ ברייתא דמאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה אמאן תרמייה, ז"א דה"ל לאוקמי ברייתא כר"ש דמתני' דיליף ק"ו דמצרי ואדומי נקבותיהם מותרות ותקשי עליו עריות יוכיחו וחלל מחייבי עשה יוכיח, אלא ע"כ דס"ל דאלה אתי למעוטי נדה, וא"כ חללה מחייבי בלאו וליכא יוכיח מעריות וחלל דחייבי עשה דמה להני שכן לאו תאמר במצרי ואדומי שכן עשה, ואוקימתא זאת הוה ניחא טפי דלא הוה ר"ש דלא כהלכתא לגמרי דהרי הלכתא כראב"י דיש חלל מחייבי עשה, ואין לומר דלא רצה לעשות שלש מחלוקות בדבר, דהרי לפי מה שפירשתי ע"כ צ"ל נמי השתא דשלש מחלוקות בדבר, דת"ק דראב"י לית ליה חלל מחייבי עשה לגמרי, ת"ק דמתני' דמצרים נקבותיהם אסורות אית ליה חלל מחייבי עשה ואינו בלאו אלא בעשה, וראב"י ס"ל דיש חלל מחייבי עשה ובלאו. א"ו דרב אשי לא ס"ל דהתשובה היתה מעריות וחלל, אלא דהתשובה היתה כמו שפירש הרמב"ם דמה לעמון ומואב שכן מפורש טעמן וא"כ ר"ש לא פליג כלל אראב"י ולכך הוכרח רב אשי למימר דאלה לראב"י אתי למעוטי נדה, דאל"כ ברייתא דמאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה אמאן תרמייה, דבשלמא על ר' יוחנן לא קשיא דאמאי קאמר דר"ש לית ליה דראב"י ה"ל למימר דאית ליה דראב"י אלא דפליג בהא דראב"י ס"ל דאלה אתי למעוטי חייבי עשה מלאו, ור"ש ס"ל דאלה אתי למעוטי נדה. די"ל דר' יוחנן לא ידע מברייתא דמאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה ולכך לא הוה מצי למימר דר"ש אית ליה דראב"י אלא דס"ל אלה למעוטי נדה, דא"כ תקשי לכתוב לאלה לבסוף כקושית הש"ס הנ"ל, אבל רב אשי דידע מברייתא דמאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה, וכיון דאיכא תנא דס"ל הכי ה"ל לאוקמי האי ברייתא כר"ש וראב"י ס"ל כת"ק דמתניתין דנקבותיהן אסורות, דאלה אתי למעוטי חללה דחייבי עשה מלאו, א"ו דאינו מפרש התשובה מעריות וחלל אלא מפרש כמו שפירש הרמב"ם וכמ"ש לעיל ודוק היטב: **ובזה** אפרש דבור התוס' ביבמות (דף ס') שנתקשה בו מהר"ם לובלין זצ"ל, וז"ל התוס' חלל מחייבי עשה, תימא כיון דלא יחלל קאי אבעולה לראב"י

א"כ אין זה חייבי עשה גרידא דלא יחלל לאו הוא כדאמר בפ' בתרא דקידושין וכו', ונתקשה בפירושו מהר"ם הנ"ל ובעצמו כתב ויש ליישב בדוחק, ולענ"ד נראה פשוט וברור דכוונת תמיהתם הוא, דכיון דאיכא בחלל דחייבי עשה נמי לאו דלא יחלל א"כ תקשי על ר' יוחנן (דף ע"ז) דקאמר דהתשובה היא מעריות וחלל דחייבי עשה, מאי תשובה כיון דאיכא בחלל דחייבי עשה לאו ליכא יוכיח מחלל דחייבי עשה דמה לחלל דחייבי עשה דין הוא דאף הנקבות חללות כיון דהכהן הבא על הבעולה עובר בלאו דלא יחלל, משא"כ מצרי שנשא מצרית אינו עובר כלום, ומה תאמר ערות יוכיחו דליכא לאו בביאתו על אשתו ואפ"ה בת בתו אסורה עליו, אכתי איכא למיפרך מה לערות וחלל שכן איכא צד לאו דעריות בלאו, וכהן הבא על הבעולה עובר בלאו דלא יחלל דין הוא שיהיו נקבותיהן כזכריהן מצרי ואדומי דליכא שום צד לאו, וכמו שפריך הש"ס התם מה להנך שכן יש בהם צד כרת ע"ש ודוק: **ואין** להקשות א"כ אמאי הקשו התוס' (דף ע"ז:) דהא איכא בחלל דחייבי עשה לאו דחללה לא יקח, ולא הקשו נמי קושיתם (דף ס') דהא איכא לאו דלא יחלל זרעו, דז"א דהוא הדבר אשר כתבתי דכאן (דף ע"ז) לא היה בכחם להקשות קושיתם דיבמות (דף ס') דאיכא לאו דלא יחלל זרעו די"ל דר"י מפרש דת"ק דמתני' דריש אלה למעוטי בעולה מלאו דלא יחלל, אבל עשה איכא כמ"ש לעיל. אמנם הא קשיא להו נהי דאלה ממעט מלאו דלא יחלל דליכא אלא עשה בחילול זרעו אכתי איכא לאו דחללה לא יקח דעל לאו דחללה לא יקח ליכא מיעוטא, וע"ז תירצו ושמא דאינו עובר אלא בעשה, ר"ל כמו שפירשתי כיון דגלי דבחייבי עשה ליכא לאו דלא יחלל אלא עשה ה"נ גבי לאו דחללה לא יקח ליכא בחללה מחייבי עשה אלא עשה לכהן הבא עליה, אבל התם (דף ס') הקשו שפיר לרב אשי, דע"כ רב אשי אינו מפרש דת"ק דמתני' דמצרי ס"ל דאלה אתי למעוטי מלאו אבל עשה איכא, דא"כ תקשי אמאי לא מוקי ראב"י כת"ק דמתני' דמצרי וברייתא דמאלה ולא מנדה כר"ש כנ"ל, מתמיהים שפיר א"כ מה תשובה השיב ת"ק לר"ש כנ"ל. אמנם לשיטת הרמב"ם נתישב דהתשובה היתה מה לעמון ומואב שכן נתפרש טעמן כנ"ל ודוק היטב: **והנני** מבאר לך עוד היאך נמשך מהא דכיון דליכא אלא עשה בלא יחלל דבעולה דאף בחללה הבאה מחייבי עשה ליכא אלא עשה לכהן הבא עליה, והוא דהרי על לאו דלא יחלל זרעו אינו עובר אלא בגמר ביאה כדאיתא בקידושין (דף ס') דפריך התם ולילקי נמי משום ולא יחלל זרעו ומשני בשלא גמר ביאתו. והנה אם נאמר דכה"ג שבא על הבעולה אינו עובר על חילול זרע אלא בעשה ש"מ דאפי' אם בא על חללה מחייבי עשה אינו עובר על חילול זרע אלא בעשה שהרי משהערה הכה"ג בבעולה עשאה חללה ונמצא בגמר ביאתו בא על חללה מחייבי עשה,

ועיין בקידושין (דף ע"ח'), ואפ"ה אינו עובר על חילול זרעו אלא בעשה, וכיון שכן דעל חילול זרע דחללה מחייבי עשה אינו עובר אלא בעשה א"כ גם על חללה לא יקח דחללה מחייבי עשה אינו עובר אלא בעשה דהא לא יקח משום לא יחלל כדאמר רבא בקידושין (שם) וכיון דבלא יחלל ליכא אלא עשה ש"מ דגם בלא יקח ליכא אלא עשה, ודוק כי זה הוא כפתור ופרח: **ואע"ג** דרשב"א כשהביא פר"ח על הא דקאמר הש"ס בכתובות (דף ל') איכא בינייהו בעולה לכה"ג דפר"ח דאיירי בבעולת עצמו, ומצדד הרשב"א אם יש חלל מבעולת עצמו וכתב דאף אם נאמר יש חלל מבעולת עצמו ניחא פר"ח דיש הויה לר"ע ולא קיימא עליה באיסור חללה עד שיבא עליה פעם שניה, והוקשה לו לרשב"א בביאה ראשונה נמי מכי הערה עשאה בעולה ובגמר ביאה מתחללת, וכתב דיש מפרשים דחדא ביאה לא פלגינן שנאסור בה שני איסורים הביאו החכם ר' יהודה רוזאניס בט"ו מהל' איסורי ביאה, וכן משמע בקידושין (דף ע"ח) דאר"א כהן הבא על אחותו זונה משוי לה חללה לא משוי לה, חזר ובא עליה עשאה חללה, משמע אבל בביאה אחת לא נעשית משהערה בה זונה ובגמר ביאה חללה הרי חזינן דלא פלגינן חדא ביאה. מ"מ הא לאו תברא דסיים הרשב"א לא פלגינן חדא ביאה לאסור בה שני איסורין, דדוקא שנאסר בה שני איסורין הוא דלא פלגינן חדא ביאה, אבל אם נעשית חללה בהכנסת עטרה י"ל דבגמר ביאה עובר על חללה לא יקח ודוק היטב: **ועתה** אחזור לענין שאני עומד בו, דלפום מה שפירשתי סברת הת"ק דמתני' דמצרים נקבותיהן אסורות דס"ל דאלה אתי לאגמורין דעל אלה לא יחלל זרעו הוא בלאו משא"כ בבעולה אינו עובר על חילול זרעו אלא בעשה, הרי לך מבואר דע"כ אע"ג דלא יחלל זרעו הוא טעם לאיסור הקדום דהיינו לא יקח משמש ג"כ ללאו בפני עצמו דאל"כ דאינו נמי לאו בפ"ע אלא טעם ללאו הקדום בלבד א"כ תקשי אלה דכתב רחמנא למה לי. ולפ"ז איכא למימר דרבא פסק כת"ק דמתני' דמצרי הנ"ל, ואע"ג דראב"י פליג עליה וס"ל דאלה אתי למעוטי נדה וקי"ל משנת ראב"י קב ונקי, י"ל דפסק כת"ק דמתני' דמצרי הנ"ל משום דמסתבר טעמיה דהרי ראב"י דס"ל אלה למעוטי נדה סליק בקושיא דנכתביה לאלה לבסוף, וכמ"ש הרא"ש בפ"ג דנדרים דבעי התם הש"ס אי הלכה כראב"י, וז"ל הרא"ש שם ואע"ג דמשנת ראב"י קב ונקי הכא מסתבר טעמייהו דחכמים עכ"ל: **ובזה** נ"ל ליישב מה שהניחו התוס' בתימא ביבמות (דף ס') בד"ה ואי אתה עושה חלל מנדה וז"ל, ותימא מה לאלמנה וכיוצא בה שכן הן עצמן מתחללות וכו', ולכאורה יש לתמוה על תמיהתם דדלמא ראב"י ס"ל בהא כר' יהודה ויליף במה הצד מאלמנה ומצרי ראשון או מחלל ומצרי ראשון דנדה עצמה מתחללת כמו דיליף ר' יהודה במה הצד הזה דגר פוסל בביאתו. ועיין בתוס' נדה (דף ס"ט:) בד"ה

מה לאלמנה ובד"ה היא תועבה ותבין זה: **אמנם** הנראה בזה הוא, דהתוס' העלו שם דלא יליף מאיסור כהונה ומלתא אחריתא בהדה אלא ר' יהודה אבל לרבנן לית להו הך סברא, ולפ"ז תמיהתם קיימת דאי אפשר לתרץ כנ"ל, דא"כ תקשי הלכתא אהלכתא דאנן קי"ל משנת ראב"י קב ונקי וקי"ל דלא כר' יהודה אלא כחכמים דגר אינו פוסל בביאתו כמו שהקשה הש"ס למאן דבעי לאוקמי דראב"י כר' אליעזר דפנוי הבא וכו'. אמנם לכל הנ"ל ניחא דהשתא דמוקמינן טעמיה דראב"י באלה למעוטי נדה אין כאן קושיא אי לא פסקינן בהא דאלה למעוטי נדה כראב"י משום דלא מסתבר טעמיה משום דקשיא ניכתביה לאלה לבסוף ומסתבר לפסוק כת"ק דמצרי כמ"ש ולת"ק הנ"ל ג"כ יש חלל מחייבי עשה כנ"ל אלא שאינו בלאו אלא בעשה, ודוק היטב: **ואמנם** תירוץ זה לא יכון לשיטת הרמב"ם, דהוא פסק בפי"ח מהל' איסורי ביאה דהבא על הנדה לא עשאה זונה, וכתב הרב המגיד דהוציא זה מדאמר הש"ס טעמיה דראב"י מאלה אתה עושה חלל ואי אתה עושה חלל מנדה ע"ש, וא"כ לדידיה תקשי מנליה לרבא למימר דולא יחלל זרעו אתי נמי ללאו, והנראה לי לשיטת הרמב"ם די"ל דיצא לרבא דלא יחלל אתי נמי ללאו, דאי לא יחלל לא אתי אלא לטעם בלבד תקשי למה פסקיה משה לקרא דה"ל למיכתב לא יקח ולא יחלל בפסוק אחד ומדפסקיה משה לקרא וכתב ולא יחלל בפסוק בפ"ע ש"מ דאתי נמי ללאו בפ"ע, דהא משה פסקינהו לקראי כדאמרינן כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, וכל הטעמים שמנה רבינו כולם הם בפסוק אחד חוץ מלא תטמאו את הארץ שהוא פסוק בפ"ע, ולקמן אי"ה אכתוב הטעם למה בא הטעם דולא תטמאו בפסוק בפני עצמו ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וראיתי לרב ז"ל במצוה קס"ה שאמר ענין אחר וכו' עד והנה לדעתו אינה שלילות עכ"ל. וכבר כתב בזה הרב המזרחי בפ' אמור שרש"י בזבחים לא פירש כן אלא דאף ר' אליעזר מודה דולא יחלל הוא שלילה, ואפ"ה אין לדייק הא כהן הדיוט שלא יצא חלל, דאיכא למימר שגם הוא אם לא יצא לא חלל, והא דאזהר לכה"ג משום דבדידיה איצטריך למשרייה דלא תימא מתוך חשיבותו וקדושתו יתירה הוא פסול אונן, ואחריו החזיק בעל ספר מגילת אסתר והוסיף בזה דברים נכונים ע"ש:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ונראין הדברים שלדברי הכל במשמע וכו' עד ויהיו שניהם שלילות ולא מניעות וכו' עכ"ל. עיין לקמן סתירה נפלאה לזה:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן הכתוב האחר שבפ' כהן הדיוט וכו' א"ו כולן לאוין הן עכ"ל. כבר יצא רבינו הרמב"ם זכאי ממה שלא תמה על עצמו שמנה ולא יחללו את שם אלהיהם לאזהרה לטב"י שאם עבד חלל, דהא כתב בפ"ד מהל' ביאת מקדש וז"ל,

וכן טבול יום ששימש חייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו שם אלהיהם, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטבול יום וכו', וכיון שבא בפירוש מקובל שזו אזהרה אין אחר הקבלה כלום, ורבינו אינו מתמיה אלא אם אנו מסברתנו מוציאים טעם המצוה ללאו בפני עצמו, ועיין בשורש השני שם כתבתי מאין הוציא רבינו שבא זה בפירוש מקובל ממשה, ותמצא נחת:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ולפי משמעות המדרש שדרשו שם בספרא ומפתח אהל מועד וכו' וזו אזהרה לכל כהן וכו' ולפי המדרש הזה אינה אזהרה וכו' ולשון ספרי משמע ששתיהן (ר"ל מן המקדש לא יצא ולא יחלל) בענין אחד וכו', והביא לשון הירושלמי ברצותו להסתייע ממנו (ולקמן אעתיק לשון הירושלמי) וכו' ותו הביא שמצא בתוספתא אמרו לו לר' יהודה אין מן המקדש לא יצא אלא בשעת עבודה בלבד וכו' עכ"ל. ועיין הרמב"ן בפירוש החומש בפרשת אמור שהשיג ג"כ על רש"י שהביא שני המדרשות ר"ל דמס' סנהדרין הנ"ל ודספרא הנ"ל וכתב ג"כ שם ששני המדרשות חלוקין ומסיק גם שם שדרשא דסנהדרין אסמכתא היא ע"ש. והנה לפי מסקנתו דדרשא דמס' סנהדרין הוא אסמכתא בעלמא היא, א"כ כוליה קרא דמן המקדש לא יצא אתי לשלא יצא בשעת עבודה ופשט הכתוב שיזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח העבודה כי זה חילול המקדש הוא, והוא טעם למה לא יצא משום לא יחלל כמ"ש הרמב"ן לעיל. וקשיא לי למה יהיה בזה חילול המקדש אם מניח העבודה ויוצא אחר מתו, והתניא מבטלין ת"ת להוצאת המת, וק"ו הדברים ומה ת"ת דחמירא מבטלין משום כבוד המת ואע"פ שאינו מת מצוה כמ"ש התוס' במגילה (ג':) בד"ה מת מצוה עדיף ובכתובות (ט"ז) עבודה דקילא לא כ"ש, וקושיא כזו הקשו התוס' במגילה דף הנ"ל בד"ה מת מצוה, וז"ל הקשה הר"ר אלחנן למה לי קרא תיפוק ליה מק"ו ומה ת"ת דחמירא מבטלין משום כבוד המת עבודה דקילא לא כ"ש דהא אפי' ת"ת דרבים מבטלין משום כבוד המת כדאמר בכתובות דף הנ"ל, ותירצו דה"מ למאן דקרי ותני ומתני דצריך כולי האי אבל למאן דלא קרי ותני לא צריך כולי האי והכא מיירי במת מצוה דלא קרי ותני ומש"ה צריך קרא דלאחותו עכ"ל התוס'. ובודאי דוחק לומר דפשטיה דקרא דומן המקדש לא יצא אחר מתו ולא יחלל לא אייר אלא במתו דלא קרי ותני ומתני או דאית ליה שיעורא בלא הכהן ודוק:

לכן נ"ל דמכאן יצא להם להני תנאי לדרוש מן המקדש לא יצא שלא ילוה את מתו בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, דהוקשה להם אי ס"ד דלא בשעת עבודה מותר לכהן גדול ללוות את מתו א"כ מה טעם יש בטעמו של הכתוב שנתן טעם למן המקדש לא יצא משום לא יחלל הא קשיא קושיתי הנ"ל, דהשתא ת"ת דרבים מבטלין מפני

כבוד המת כ"ש שראוי לבטל עבודה דקילא בשביל כבוד המת, דהא ע"כ פשטא דקרא משמע שמזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו, כמ"ש רבינו בל"ת קס"ה וז"ל שם, ודע שיש בכה"ג תוספת שהוא לא ילוה את מתו וזה פשט הכתוב באמרו ומן המקדש לא יצא. וגם הרמב"ן מודה בפשט הכתוב שמזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו אלא שלדעתו דוקא בשעת עבודה שהרי כתב לעיל וז"ל, לפ"ז יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח עבודה כי זה הוא חילול המקדש עכ"ל, וא"כ קשיא קושיתו הנ"ל, ומפני כן הוכרחו לדרוש הדרשא דומן המקדש לא יצא שמזהיר את הכהן הגדול שלא ילוה מתו בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה כפשטיה דקרא שהוא מזהיר שלא יצא אחר מתו כנ"ל. ועוד דרשו לא יצא ולא יחלל שאם יצא בשעת עבודה חייב מיתה, והשתא לא קשיא קושיתי הנ"ל מהא דמבטלין ת"ת כנ"ל דגזירת הכתוב הוא שאין כה"ג יוצא ללוות את המת, ויהיו תיבות לא יצא משמשים לפניו ולאחריו מן המקדש לא יצא, לא יצא ולא יחלל, כמו דדריש ר"מ בפסחים (דף כ"א) תתננה או מכור דנבילה לפניו ולאחריו לגר תתננה או מכור, תתננה או מכור לנכרי, ואפי' ר' יהודה דפליג התם היינו משום דכתיב או לחלק, וכתבו התוס' שם בד"ה לכתוב רחמנא תתננה ואכלה ומכור משמע דאי הוה כתיב הכי לא הוה דרשינן אלא כר"מ, וכן באיזהו נשך גבי נשך ותרבית וכו', הרי מבואר דיש לדרוש המקרא לפניו ולאחריו. ואע"פ שהקשו א"כ אמאי חשב חמשה מקראות שאין להם הכרע ואמאי לא דרשינהו לפניהם ולאחריהם, ותירצו דהנך קראי דאין להם הכרע שאת ארור מחר משוקדים וקם אין ענינם לכאן דהתם מצי קאי אדלעיל או מלתחת אבל הכא תרווייהו לא מצו קיימי אגר לחודיה או אנכרי לחודיה. ובפ' איזהו נשך (בבא מציעא דף ס"א.) בד"ה קרי ביה הוסיפו ביאור וז"ל היינו משום דהכא כיון דקאי על כרחך נשך אכספך אמרה ה"ה אריבית וכיון דקאי ריבית אאוכל כמו כן נשך קאי אאוכל וכן תתננה כן, אבל הנך חמשה דלמא לא קיימי אלא אדלעיל לבד או אלרע לבד. וא"כ לפ"ז הכא גבי מן המקדש לא יצא ולא יחלל מנ"ל למדרש לא יצא ולא יחלל דהרי ע"כ מוכרח דקאי אדלעיל אומן המקדש דבלא תיבות לא יצא אין לו הבנה ואין לנו שום הכרח דקאי ולא יצא אולא יחלל. אמנם כבר הקשו התוס' ביומא (דף נ"ב:) בד"ה משוקדים שאת מורחץ דדרשינן ליה בפ' אמר להם הממונה אופשט ואולבש, ולא מספיק שם תירוצם הנ"ל דהרי ורחץ הוא דומיא ממש דחמשה מקראות, והוכרחו לתרץ תירוץ אחר וז"ל גבי שאת אי קאי אאם תיטיב אז הוא לשון סליחה, ואי קאי אואם לא תיטיב אז הוא לשון נשיאת עון, וכן ארור אי קאי אשור אז קאי אשכם שהיה כנען דכתיב ארור כנען, ואי קאי אאפם אז קילל אפם, וכן מחר אי קאי אמלחמה

ואנכי נצב על ראש הגבעה היום להתפלל קודם המלחמה כדכתיב היערוך שועך לא בצר, או קאי אאנכי נצב מחר להתפלל, וכן וקם, ולפי שאין פירושם שוה על כן אין להם הכרע וכו'. הרי מבורר לתירוץ הזה של תוס' שהוא העיקר דכל מקום שפירושם שוה יש לנו לדרוש אלפניו ואלאחריו בלי שום הכרח, ולפ"ז בתיבות לא יצא יש לנו לדרוש אלפניו ואלאחריו, שבין שנדרש תיבות לא יצא אומן המקדש ובין שאנו דורשין תיבות לא יצא ללא יחלל פירוש דתיבות לא יצא שוין, ודוק: **ועוד** דסברא דלא יצא קאי נמי או לא יחלל מדסמך לא יצא לולא יחלל, ולא כתיב ולא יצא מן המקדש ולא יחלל, וסברא זו מצויה בש"ס: **וכ"ש** ר"מ דס"ל דמותר לכהן גדול ללוות את מתו אלא שאינו יוצא עמהם אבל יוצא אחריהם שצריך לדרוש הכי, ר"ל לדרוש תיבות לא יצא לפניו ולאחריו משום דפשטיה דקרא יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו כנ"ל, ואם לא ידרוש לא יצא לפניו ולאחריו תקשי קושיתי הנ"ל: **אמנם** אם דורש לפניו ולאחריו ניחא, דבתחילה אתה דורש ומן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא שלא יצא עמהם אלא אחריהם, ועוד דורש לא יצא ולא יחלל לאגמורן דאם יצא בשעת עבודה אחר שנקבר מתו ביום אינותו שחייב מיתה מפני שלא יחלל שכהן הגדול מקריב אונן, ולפ"ז נתקיימו שני המדרשות ר"ל דסנהדרין ודספרא לכ"ע בין לר"מ בין לר' יהודה, דדרשא דסנהדרין היא מתיבות ומן המקדש לא יצא, ודרשא דספרא היא מתיבות לא יצא ולא יחלל, ואין אנו צריכין לדוחק שהורנו הרמב"ן לדחוק דרשת הספרא, ופירושי הנ"ל לבי נכון שיסבלו כל הדעות, כי הבאתי ראיה נכונה שיש לדרוש קרא לפניו ולאחריו, וגם נתתי טוב טעם להכריחם שהוכרחו לדרוש כן, וכל הפירושים בין דר"מ בין דר' יהודה בין לספרא יסבלו לפירושי הנ"ל דולא יחללו היא שלילה כשיטת רבינו אחרי שדרשינן לא יצא ולא יחלל ודוק היטב: **אמנם** כל הנ"ל לשיטת ר' יהודה דס"ל דכל שהיה כה"ג במקדש ושמע שמת לו מת לא יצא אבל יעבוד כל זמן שהוא בפנים ואפי' לא התחיל עדיין בעבודה, כמבואר בירושלמי שהביא הרמב"ן ואעתיק לשונו לקמן, דלפ"ז יש במשמע הכתוב לא יצא ולא יחלל לפי מה שדרשינן שלא יצא מפני שאינו מחלל עבודה, שמותר להקריב אונן, דאפי' כהן שיוצא בזמן עבודה אע"פ שלא התחיל עדיין בעבודה חייב מיתה שהרי ילפינן ממקרא הזה דקרא דומפתח אוהל מועד לא תצאו איירי בשעת עבודה, הא לאו האי קרא ה"א דכהן שיצא מן המקדש חייב מיתה אפי' שלא בשעת עבודה וא"כ כיון דס"ל לר' יהודה דקרא קאמר לא יצא ולא יחלל לא יצא מפני שאינו מחלל ומותר לו להקריב אפי' לא התחיל עדיין בעבודה, א"כ יש ללמוד דכהן שיצא מן המקדש בזמן עבודה אע"פ שלא התחיל בעבודה חייב ודוק: **וא"כ** אי לאו דהיינו דורשים תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו

כנ"ל הוה קשיא קושיתי הנ"ל, משא"כ לשיטת ר"ש בירושלמי דס"ל כה"ג אונן גומר עבודה שבידו, וביאר הרמב"ן דעתו שר"ש סובר שלא התירה התורה מדין האנינות אלא שישלים העבודה שהיתה בידו בשעת שמועה אפי' אם לא נדרוש תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו אלא נדרוש כל המקרא שיזהיר שלא יצא מן המקדש אחד מתו בשעת העבודה, וטעם הכתוב למה לא יצא מן המקדש אחר מתו מפני שאינו מחלל עבודה כשגומר עבודה שבידו, יש ליישב קושיתי הנ"ל שהקשיתי דמה טעם הוא זה הא מבטלין ת"ת דרבים בשביל כבוד המת כ"ש שיש לנו לבטל עבודה דקילא מת"ת בשביל כבוד המת, די"ל דהא דיליף הש"ס במגילה דת"ת עדיף מעבודה היינו מעבודה שלא התחילו עדיין, אבל עבודה שכבר התחיל להקריב י"ל דחמירא מת"ת דהרי כשהתחיל בעבודה חמיר יותר מלא התחיל דהרי רציחה דוחה עבודה אם לא התחיל בעבודה ואם התחיל והוא על גגו של מזבח אין רציחה דוחה עבודה זו, וכיון שכן לשיטת ר"ש אין שום מדרש לכה"ג שלא ילוה את מתו שלא בשעת עבודה, ואפי' לשלא יצא עמהם אין שום לימוד דהרי ר"מ דאמר לא יצא עמהם אלא אחריהם יליף מדרשא דומן המקדש לא יצא ומקדושתו לא יצא, וכ"ז מהכרח שהוכרח לדרוש תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו כנ"ל, משא"כ לר"ש דאין לו הכרח לדרוש תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו כנ"ל אין לו שום לימוד לדרוש אפי' שלא יצא מקדושתו ודוק:

ואם כך דרכה של תורה יש לסתור הראיה שהביא הרמב"ן לסברתו דדרשא דסנהדרין אסמכתא בעלמא הוא, מהא דאמרו במשוח מלחמה וכולן אין נוהגין במשוח מלחמה, חוץ מה' דברים האמורים בפרשה לא פורע ולא פורם וכו' כמו שנתבאר בהוריות (דף י"ב:) ואם היה אזהרה שלא ילך אחר המטה כדי שלא יטמא היה משוח מלחמה מתחייב בו כיון שאינו מטמא לקרובים ככה"ג עכ"ל הרמב"ן, ולכל הנ"ל אין מכאן שום ראיה דהרי בהוריות דף הנ"ל מוקי האי ברייתא כר"ש, ולר"ש כבר בררתי דאף בכה"ג אין שום לימוד דאינו יוצא אחר המטה, ואפי' לשלא יצא עמהם אין לימוד כנ"ל, ומש"ה לא חשיב במשוח מלחמה דאינו יוצא אחר המטה, דלר"ש גם כה"ג יוצא אחר המטה כשאין עבודה בידו, ואע"ג דסיים שם בברייתא ומחזיר את הרוצח דברי ר"י, היינו שמזכיר תנא דברייתא פלוגתא דר' יהודה וחכמים במחזיר את הרוצח, לומר שנוסף על ה' דברים שמנה ר"ש יש עוד פלוגתא בין ר"י וחכמים אם מחזיר את הרוצח, תדע שכן שהרי תני חוץ מה' דברים וחשיב ששה, א"ו דה" דברים מנה ר"ש ותנא דברייתא מביא עוד פלוגתא בששי, וא"ל א"כ ה"ל לתנא דברייתא ג"כ להביא פלוגתת ר"י דמשוח מלחמה אינו יוצא אחר המטה וכדברי הרמב"ם, י"ל דתנא דברייתא סתם בהא כר"ש ודוק היטב:

וגם מה שהביא הרמב"ן לשון הירושלמי להסתייע ממנו דדרשא דסנהדרין אינו אלא אסמכתא וז"ל הרמב"ן ומצאתי סוגיא ירושלמית בגמ' סנהדרין אמר כ"ג מקריב אונן וכו' והרי זה ראיה למה שהזכרנו בענין זה עכ"ל הרמב"ן, וכתב על זה בעל ספר מגילת אסתר וז"ל, ומה שהביא ראיה מן הירושלמי וכו' נ"ל שאין מכאן ראיה כלל וכו' אמנם התנא נאמר עליו תנא הוא ופליג עכ"ל במ"א. ולבי אומר לי שהרב בעל מגילת אסתר לא הבין ראיית הרמב"ן, שהרמב"ן אינו מביא ראיה שהלכה כר"ש, אלא מביא ראיה דדרשא דסנהדרין שדרשו מן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא אינה אלא אסמכתא, דאי דרשא גמורה היא א"כ מאי מייתי ר' יוסי בר בון סייעתא ממתני' לר"ש דאמר שאין כה"ג מקריב אונן אלא דוקא כשהיתה עבודה בידו בשעת שמועתו וכשגומר אינו חוזר ומקריב דלא קרב זה אל זה, דר"מ ור"י פליגי שלא בשעת עבודה, ובטעם הדרשא דמן המקדש לא יצא מקדושתו לא יצא, אבל לענין אם כ"ג מקריב אונן י"ל שמודה ר"מ ג"כ שמקריב אונן אע"פ ששמע שמת לו מת ולא היתה עבודה בידו, א"ו דדרשא דסנהדרין רק אסמכתא בעלמא היא, ועיקר הטעם דר"י דס"ל דלא יצא מן המקדש ללוות את מתו, משוה דכיון דכל זמן שלא יצא מן המקדש רשאי להקריב אונן לפיכך לא הותר לו לצאת, ור"מ סובר דאינו רשאי אלא לגמור עבודה שבידו, וכשגומר אינו חוזר ומקריב ולכן הותר לו לצאת אחר מתו אם אין עבודה בידו, וכדברי ר"ש. זו היא ראיתו של הרמב"ן ז"ל. וגם מה שהקשה לגירסת הרמב"ן בירושלמי נ"ל דלק"מ, רק שצריך להוסיף תיבת לא וצ"ל ר' יעקב ב"ר דוסתאי מפסיק ביניהון ר"מ אומר אם היה בפנים לא היה יוצא היה בחוץ לא היה נכנס והוא ממש כמו שאמר בירושלמי הנ"ל לעיל בין ר"מ ור"י הכנסה ודוק: **ור'** יעקב ב"ר דוסתאי אינו מחדש כלום אלא דמפסיק ביניהון, ר"ל ששונה הנפקותא בלשון ר"מ אומר וכו' כלומר שר"מ ור"י פירשו בהדיא הנפקותא שביניהם, וזה הפירוש דמפסיק ביניהון שבכל התלמוד ירושלמי כמבואר למי שבקי בו. ולפ"ז שלש מחלוקות בדבר, דר"מ סובר כהן מקריב אונן אע"פ ששמע שמת לו מת כשלא היתה עבודה בידו, אמנם אם היה בחוץ לא היה נכנס, ור"י ס"ל שאפי' היה בחוץ היה נכנס, ור"ש ס"ל דאף היה בפנים אינו מקריב אונן אלא כשהיתה עבודה בידו בשעת שמועתו, וע"ז קאמר ר' יוסי בר בון דמתניתא מסייעא לר"ש, ר"ל דמשם מוכח שגם ר"מ חזר והודה לר"ש מדמתיר לכה"ג לצאת מן המקדש אחר מתו ש"מ דס"ל דאין כהן מקריב אונן אלא כששמע שמת לו מת ועבודה בידו, הוא דמותר לו לגמור, אבל אם גמר אינו חוזר ומקריב, וכמו שפירש הרמב"ן ז"ל כנ"ל. ואם לא תרצה להגיה תיבת לא, יש לפרש דר' יוסי ב"ב קאי אמאי דקאמר לעיל דבין ר"מ ור"י חדא וכו' בין ר"מ

ור"י הכנסה, ולפ"ז ג' מחלוקות בדבר כנ"ל, וע"ז קאמר ר"י ב"ב מתניתא מסייעא לר"ש, ר"ל דממתני' מוכח דר"מ חזר והודה לדברי ר"ש וכמו שכתבתי ודוק: **אמנם** אין ראית הרמב"ן מוכרחת דדרשת גמרא דידן אסמכתא בעלמא היא, דדלמא לא ניחא לתלמודא דידן למימר דחזר בו ר"מ מסברתו, ולכך מפרש תלמודא דידן דפליגי בטעם הדרשא דומן המקדש לא יצא, ולעולם דרשא גמורה היא, כמו שהכרחתי דמאן דס"ל שהכהן מקריב אונן אע"פ ששמע שמת לו מת כשלא היתה עבודה בידו, ע"כ מוכרח לדרוש תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו כמ"ש לעיל ודוק היטב: **וגם** ראיית בעל מגילת אסתר שאין דרשת הגמרא דסנהדרין אסמכתא אלא דרשא גמורה מדפריך הש"ס שפיר קאמר ר' יהודה, ואי הדרשא היא אסמכתא בעלמא לא שייך למימר ע"ז שפיר קאמר, לענ"ד היא ראיה חזקה:

וגם מה שהביא הרמב"ן ראיה וז"ל ועוד מצאתי בתוספתא במס' סנהדרין דאמרו לו לר' יהודה אין מן המקדש לא יצא אלא בשעת עבודה עכ"ל. י"ל דאמרו לו היינו ר"ש דלדידיה מצי קאי כל הפסוק אשלא יצא הכהן מן המקדש בשעת עבודה כנ"ל, אבל לר"מ ור"י דס"ל כהן מקריב אונן אע"פ ששמע שמת לו מת שלא בשעה שהיתה עבודה בידו, ומוכרחים הם לדרוש מן המקרא דומן המקדש לא יצא שתי דרשות ולדרוש תיבות לא יצא אלפניו ולאחריו כנ"ל, וא"כ ע"כ מן המקדש לא יצא ללוות את מתו אפי' שלא בשעת עבודה ע"כ צריכין אנו לומר דפליגי ר"מ ור"י בטעם הדרשא דמן המקדש לא יצא וכדקאמר תלמודא דידן ודוק היטב, וה' יראנו מתורתו נפלאות:

סימן ג

תו כתב הרמב"ן והלאו שמנה בה"ג ולא תטמאו את הארץ, ואמר הרב וכו' וכבר מנה הרב זה בכלל שס"ה לאוין וכו' עכ"ל, הנראה בזה דרבינו אינו משיג אלא על התופס טעם המצוה ללאו בפני עצמה בלא ראיה שהוא בא גם ללאו בפני עצמו, אבל במקום שיש לנו ראיה ברורה שבא ללאו בפ"ע בודאי מחוייבים אנו לתפסו ללאו, אחר שנתגלה לנו מן הראיה שהוא אינו טעם אלא לאו מיוחד, ובלאו דלא יטמאו את מחניהם יש לנו ראיה גדולה שהוא לאו מיוחד מדשמענו עונש בהבא למקדש טמא ולא מצינו אזהרה וקי"ל לא ענש הכתוב אלא א"כ הזהיר, ומוכרחין אנו לומר דולא יטמאו מחניהם בא לאזהרה ולא לטעם, דאי אתי לטעם בלבד לא יהיה לנו אזהרה לבא למקדש טמא. וזה לשון הגמרא במכות (י"ד:) בשלמא הבא למקדש טמא כתיב עונש וכתיב אזהרה עונש דכתיב מקדש ה' טמא ונכרתה אזהרה ולא יטמאו את מחניהם, וזה ברור דכיון דמצינו שתפסו חכמינו טעם הבא בלשון לאו לטעם בלבד כמו שבררתי לעיל, א"כ אין לנו כח

לתפוס טעם המצוה גם ללאו בפני עצמו אלא א"כ יש לנו ראיה ברורה מן התורה או מפי הקבלה מפי משה מסיני שזה בא גם ללאו ולא לטעם בלבד, ותו לא מידי:

תו כתב הרמב"ן במה שלא מנו הרב ובה"ג הלאו דולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו שדרשו בכתובות לכדתניא מנין שאם נערפה העגלה ואח"כ נמצא הרוצח שאין פוטרין אותו ת"ל ולארץ לא יכופר, וז"ל ואם חשבו הרב גם בה"ג שאינו מזהיר וכו' ומוסיף לנו איסור ימנה או לא ימנה עכ"ל. לא זכיתי להבין מהיכא מכריח הרמב"ן שיש לנו לתפוס טעם הבא בלשון לאו גם לאזהרה מיוחדת בלא ראיה, והא דדרשו חכמינו ז"ל מקרא דלארץ לא יכופר כי אם בדם שופכו לשלא נפטור הרוצח שנמצא אחר עריפת העגלה, שאני התם דכתיב בהדיא כי אם בדם שופכו אלא שאין ראוי להכניסו במנין הלאוין מאחר שלא בא בלשון מניעה וכמ"ש הרמב"ן עצמו:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ואולי בה"ג סובר כי כל אלה הלאוין וכו' ושניהם במנין המצות עכ"ל. אמנם דעת רבינו הרמב"ם שאין לנו כח להוסיף בלאוין בכל מקום שאנו יכולין לומר שהוא טעם בלא ראיה, ואע"פ שבאו בלשון אזהרה מאחר שמצינו שבא טעם בלשון אזהרה ואינו אלא טעם בלבד כמו שמוכרח מטעם דלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו משיטת חכמים כמ"ש לעיל, ושאני לא תסיג גבול דאי אפשר לדורשו לטעם אלא ללאו ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן ולא תטמא את אדמתך וכו' להזהיר ב"ד על כך, עכ"ל. וכתב על זה בעל ספר מגילת אסתר וז"ל, ומה שאמר עוד כי ולא תטמא את אדמתך הוא לאו כמו שאמרו בספרי להזהיר ב"ד על כך, נ"ל שאם זה הוא דעת הכל א"כ בודאי מכאן יהיה השגה על רבינו שלא הכניסו במנין ושמא יש בו דעות אחרות שסוברים שאינו לאו ולכן לא מנאו הרב, עכ"ל. ומה שנ"ל ליישב זה הוא, די"ל שסובר רבינו דאילו היינו דורשים ולא תטמא את הארץ לטעם, היינו מוכרחים לדרוש הכתוב דלא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלהים תלוי ולא תטמא את הארץ, דהטעם דכי קללת אלהים תלוי הוא מוסב על לא תלין נבלתו העץ, דזה טעם למה לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלהים תלוי, והטעם דלא תטמא את הארץ מוסב על כי קבור תקברנו דזה הוא טעם לקבורה שאם לא תקברנו תרבה טומאה בארץ מפני שיהיה המת מוטל בשווקים וברחובות וכל אשר יגע בו יטמא ותרבה הטומאה בארץ. דדוחק לומר שגם הטעם דולא תטמא את הארץ מוסב על לא תלין נבלתו על העץ, דאין טעם זה מספיק לשלא נלין נבלתו על העץ, דאף אם נורידהו מן העץ כל שלא נקבור אותו לא נמלט מריבוי הטומאה, וגם הטעם דקללת אלהים תלוי לא נאות לקבור תקברנו, דא"כ מאי

שייטא דתיבת תלוי ודוק. וכיון שכן תקשי למה לא כתב קרא דבר וטעמו עמו, והכי ה"ל למיכתב לא תלין נבלתו על העץ כי קללת אלהים תלוי כי קבור תקברנו ולא תטמא את הארץ. ונ"ל דמכאן יצא לו למדרש הספרי דלא תטמא את הארץ להזהיר ב"ד על כך ולא לטעם, דהוקשה לו כנ"ל דה"ל לסמוך טעם דולא תטמא את הארץ לקבור תקברנו, ולמה הפסיק בין דבר לטעמו בכי קללת אלהים תלוי, א"ו מדפסקיה קרא דאתי לאגמורן דולא תטמא את הארץ אינו טעם אלא אזהרה מיוחדת להזהיר ב"ד על כך, אמנם אכתי י"ל דלעולם ולא תטמא את הארץ הוא טעם ולא אזהרה והא דקשיא א"כ ה"ל לסמוך טעם דולא תטמא לקבור תקברנו, י"ל ע"פ מ"ש רבינו יעקב בעל הטורים דהא דתניא שקוברין העץ שנתלה עליו עמו היינו מדסמך עץ לקבור תקברנו, ולפ"ז א"א היה להסמיך טעם דכי קללת אלהים תלוי ללא תלין נבלתו על העץ, דאם היה סומך הטעם דכי קללת וגו' ללא תלין אז לא היה תיבת עץ סמוכה לכי קבור תקברנו ולא היה יוצא לנו דהעץ שנתלה בו נקבר עמו, ואחר שהוכרח הכתוב להסמיך לא תלין נבלתו על העץ לכי קבור תקברנו כדי לאגמורן דהעץ שנתלה עליו נקבר עמו, הוכרח ג"כ לכתוב הטעמים זה אחר זה, טעם דכי קללת אלהים ראשונה, ואחריו הטעם דולא תטמא, כאמרם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, דטעם דכי קללת מוסב על רישא וטעם דולא תטמא מוסב על סיפא: **אמנם** לפירש"י שפירש בסנהדרין (דף מ"ו:) בד"ה ת"ל קבור מריבויא משמע ליה דאף העץ בעי קבורה, ר"ל מריבוי דכפילות קבור תקברנו, ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא דה"ל לסמוך טעם דולא תטמא לקבור תקברנו ואי משום כדי להסמיך תיבת עץ לקבור לאגמורן דהעץ בעי קבורה כנ"ל, הא לפירוש רש"י לא מסמיכות ילפינן אלא מריבויא, וע"כ צ"ל דולא תטמא אינו טעם אלא אזהרה מיוחדת להזהיר ב"ד על כך. אמנם לר' יוחנן משום רשב"י דיליף קבורה לכל המתים מן התורה מריבוי דקבור תקברנו כדאיתא בסנהדרין (דף מ"ו:) ופירש"י שם בד"ה ה"ג ת"ל כי קבור תקברנו מריבוי דריש כל המתים ע"כ, צריך לומר דהא דעץ שנתלה עליו בעי קבורה ילפינן מסמיכת תיבת עץ לכי קבור כמ"ש רבינו בעל הטורים, ולפ"ז אין הוכחה דולא תטמא היא אזהרה מיוחדת להזהיר ב"ד על כך, דשפיר איכא למימר שהוא טעם כנ"ל. ובזה יתבאר דמדרש הספרי דדריש דולא תטמא אזהרה מיוחדת לא מפיק קבורת כל המתים מריבוי דקבור תקברנו, אלא מפיק קבורת מתים מדרשת רב חמא ב"ח בסוטה (דף י"ד) דאמר רב חמא בר חנינא מאי דכתיב אחר ה' אלהיכם תלכו וכי אפשר לאדם ללכת אחר הקב"ה אלא מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה תלביש ערומים, ומה הקב"ה מבקר חולים אף אתה בקר חולים, מה הקב"ה קובר מתים אף אתה קבור מתים וכו', וכמו שמנה בעל ה"ג קבורת מתים מדרשא זו

כמו שביאר דעתו הרמב"ן בשורש הראשון, או שמפיק קבורת מתים ממצות גמילות חסדים, וכמו שהקשו בבא מציעא (דף ל') בה זו קבורה קבורה היינו גמילות חסדים וכו', וא"כ אייתר ליה ריבוי דקבור תקברנו לדרשא דעץ שנתלה עליו בעי קבורה, ויצא למדרש ספרי מזה דולא תטמא היא אזהרה מיוחדת כנ"ל. אבל רבינו דפסק כר' יוחנן בשם רשב"י דיליף קבורת מתים מריבוי דקבור תקברנו כמ"ש במ"ע רל"א, ע"כ צריך להוציא הא דעץ שנתלה עליו בעי קבורה מסמיכות תיבת עץ לכי קבור תקברנו כמ"ש רבינו בעל הטורים, ולפ"ז שפיר איכא למימר דולא תטמא הוא טעם ולא אזהרה כנ"ל, ומש"ה לא מנה אזהרה זו דולא תטמא להזהיר ב"ד על כך כיון דלר' יוחנן בשם רשב"י ליכא הוכחה שולא תטמא היא אזהרה בפני עצמה אלא שפיר איכא למימר שהוא טעם וכל שאינו לנו הוכחה אין לנו להוציא שום אזהרה מיוחדת ממה שיש לנו לומר שהוא טעם המצוה כשיטתו בשורש הזה, ודוק היטב:

תו סיים הרמב"ן וז"ל, ואם היה הטעם כמאמר הרב וכו' מה שאי אפשר עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל בזה וגם כאן אני אומר אחר שביררתי שולא תטמא הוא טעם לכי קבור תקברנו למה נאמר שלא צותה התורה לקבור מתים בחו"ל אחר שהוא בכלל גמילות חסדים והלא בגמ"ח נצטוינו בכל מקום, אם הזהירנו ללכת בדרכיו מה הוא קובר מתים אף אנו נקבור מתים, אלא שבכאן הכתיב לנו הכתוב עשה מיוחדת לקבור מתים א"כ למה נאמר שאינה נוהגת קבורת מתים בחוץ לארץ, ומהראוי לומר שעל קבורת מתים נצטוינו בכל מקום אלא שהוסיף לנו טעם שלא נטמא הארץ הקדושה אשר נצטוינו להיות בה פרושים מן הטומאה ביותר, ולא דמי ללא יקח משום לא יחלל כמ"ש לעיל. ואחר הודיעך את כל זאת השורש הזה אשר השריש לנו רבינו יש לו עיקר ושורש מדברי חכמים בסנהדרין (כ"א) דסבירא להו לא ירבה לו נשים אלא י"ח דלא דרשי מהטעם דולא יסור לבבו שום מניעה ואזהרה ולא הוספה וגרעון אלא תופסין לא יסור לבבו לטעם בלבד, וכמ"ש הרמב"ן בעצמו בריש שורש זה, וז"ל ואני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים לכאורה כוותיה משמע, ועל מה שסיים שם וכד מעיינת בה שפיר לאו הכי הוא והאריך בראיות, כבר ישבתי בס"ד כל ראיותיו וסתירותיו לשיטת רבינו בטוב טעם ודעת אתהלכה ברחבה, בביאור דעת רבינו הרחבה. ואשר סיים עד כאן השגתי בעיקר הזה והוא ניכר שיש לו שרשים רבים במקומות הרבה בתלמוד, מן המפורש על הסתום תלמוד, בריך רחמנא דסייען:

שורש ו

סימן א

כתב הרמב"ן וז"ל אמר הרב שהמצוה שיש בה עשה וכו' וזה הדעת לבה"ג מחסר מעט עכ"ל. והנראה ברור מדברי רבינו שגם דעת רבינו שאין להכניס במנין המצות לאו הבא מכלל עשה מפני שאין בהם קום עשה, שהרי יש הרבה לאוין הבאין מכלל עשה ולא מנאן ושאני הכי שיש בהם קום עשה לבדוק בסימנים כאשר נרצה לאכול מהן, כאשר כתב בבירור בעשה קמ"ט וז"ל, שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה (ועוף) השחוטים והוא שיהיו מעלה גרה וכו' ואז יהיו מותרים, והיותנו מצווים לבדוק אותם באלו הסימנים היא 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 לאכלם זולת זה והדין הזה הוא מצוה עכ"ל. ועוד כתב בעשה קנ"ב בענין מצות בדיקת סימני דגים וז"ל היא שצונו לבדוק בסימני דגים, וכן במצוה ק"נ כתב שצונו לבדוק בסימני העוף, וכן במצוה קנ"א שצונו לבדוק בסימני חגבים, וביאר הוא ז"ל בעצמו במצוה קנ"ב מאין יצא לו זה לפרש העשה זו על בדיקת סימנים ולא לפרש ככל לאוין הבאין מכלל עשה עשה שאין בהם אלא מניעה בלבד, הוא ממה שאמרו בספרי זו מצות עשה זו למעוטי מאי א"ו דכל לאוין הבאין מכלל עשה אע"פ שהן עשה אינן נמנין במצות עשה לפי שאין בהם קום עשה אלא מניעה, ולזה בא הספרי להשמיענו שזו מצות עשה, ר"ל שזו נמנית במ"ע מפני שיש בה קום עשה לבדוק בסימנים וכמו שביארו רבינו. והא לך לשונו במצות עשה קנ"ב היא שצונו לבדוק בסימני דגים וכו' והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו את זה תאכלו מכל אשר במים, ובביאור אמרו בגמ' חולין האוכל דג טמא עובר בעשה ול"ת, כי מאמרו את זה תאכלו שומע אני שזולתו לא יאכלו, ולאו הבא מכלל עשה עשה, הנה נתבאר מאמרו את זה תאכלו מ"ע, והענין באמרו זו מ"ע מה שזכרתי לך והוא היותנו מצווין לדון באלו הסימנים ולומר שזה מותר לאכלו וזה אינו מותר לאכלו, כמו שאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה, והבדלתם אמנם תהיה בסימנים ולכן יהיה כל מין ומין מארבעה אלו המינין והסימנים מצוה בפני עצמה כלומר סימני בהמה וחיה ועוף וסימני חגבים ודגים, וכבר בארנו לשונותם בקראי עשה ביחוד עכ"ל. הרי לך מבואר שלמד זה שהעשה באלו בדיקת הסימנים ממה שאמרו בספרי זו מ"ע, ולזה כיון רבינו באמרו והענין באמרו זו מ"ע מה שזכרתי לך והוא היותנו מצווין לדין באלו הסימנים וכו'. וכן ביארו דברי רבינו הרב מהור"ר דוד ויט"ל בתחילת כתר תורה שלו, ואחריו בעל ס' מגילת אסתר:

ואשר כתב הרמב"ן וז"ל וכן את זה תאכלו אשר במים והדבר וכו', וכתב עליו בעל ספר מגילת אסתר וז"ל, נ"ל שאין זו תשובה עליו כלל כי הרב לא אמר שהמצוה היא האכילה רק הבדיקה וההבדלה בין הטהורים לטמאים. נ"ל ביאור השגת הרמב"ן שהולך לשיטתו שכתוב שורש הראשון בד"ה ובתשובה ב' חתם תכנית, שכתב שם וז"ל, תדע ותשכיל שאין זה אצל בעל ה"ג מצוה וכו' ואלו וכיוצא בהם לאו הבא מכלל עשה ועיקרן הוא הלאו וכו' ע"ש, וזה כוונתו גם כאן בהשגתו שכיון שאין האכילה מצוה אין למנות בדיקת הסימנים מצוה שדומה למצות שחיטה, שאע"פ שכשאנו רוצין לאכול מחוייבים אנו לשחוט אפ"ה כיון שהאכילה אינה מצוה אין לחשוב השחיטה מצוה, שאינו אלא היתר האיסור, ה"נ בדיקת סימני דגים וחגבים ואינך. זו היא כוונת הרמב"ן בהשגתו. אמנם כבר השבתי עליו שם וזה לשוני, מה שהביא הרמב"ן ראיה ממה שמשני הש"ס לא סגי דלא שחיט, לא זכיתי להבין דהתם ה"פ לא סגי דלאו איהו שחיט וכן הוא הגירסא בש"ס שלפנינו והוא טעם למה שאינו מברך לשחוט דמשמעות לשחוט משמע שעליו דוקא מוטל לשחוט וזו באמת אינה מצוה שהוא ישחוט בעצמו, אבל השחיטה מצוה היא על כל פנים, וה"נ העירוב ונטילת ידים מצוה על כל פנים אם ירצה לאכול ולהוציא בשבת. גם מ"ש הרמב"ן שלא מנה בה"ג מצות נט"י ועירוב משום דאין אדם מצווה לעשותו או שלא לעשותו ואינו נכלל בקום ועשה וכמו שמטעם זה לא מנה בה"ג מצות שחיטה תקשי א"כ לפ"ז לא ה"ל למנות מזוזה ומעקה שאין אדם מחוייב לדור דוקא בבית ולעשות מזוזה או לבנות בית בשביל מעקה, וכן כתב הרמב"ם בפ' י"א מהל' ברכות הלכה ב' וז"ל, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית ולעשות מזוזה, או לבנות בית בשביל מעקה וכו' עכ"ל שם. וכיון שאין בכל מוני המצות שלא מנה מצות מזוזה ומצות מעקה, א"כ למה לא ימנה אלו, ר"ל בדיקת סימני בהמה טהורה וסימני דגים וחגבים וסימני עופות הטהורים, כי אין אתי מקום בדמיוני לחלק בין מצות מזוזה ומעקה ובין אלו, וראוי למנותם כמצות מפני שכשאנו רוצים לאכול בהמה הטהורה או הדגים וחגבים ועופות הטהורים מצוה עלינו לבדוק בסימנים כמו כשאנו רוצים לדור בבית מצוה עלינו לעשות מזוזה ומעקה, ותו לא מידי:

תו כתב הרמב"ן עוד במצות אחרות טעה בו הרב כגון להלוות לנכרי וכו' והנה עלה לנו בין שנאמר תשיך או תשוך שהוא עשה במניעה מן האח כמו שאמרו בברייתא הזו שבספרי עכ"ל. הנה מה שיש לדקדק על דברי הרמב"ן אכתוב לקמן, אמנם כבר הסכים רבינו נסים לדברי רבינו הרמב"ם הביאו בעל כ"מ בפ"ה מהל' מלוה ולוה וז"ל, ומ"ע

להשיך לנכרי וכו' כתב הרב המגיד ובהשגות אמר אברהם אני לא מצאתי שמועה זו וכו' עד מוכחת כן, והר"ן כתב בפרק איזהו נשך ולי נראה כדברי הרמב"ם דכיון דמסקנא דשמעתין דרבית דעכו"ם מדאורייתא שרי הדרינן למאי דס"ד דרבא מאי לאו תשוך ואם איתא דקרא להתיר רבותא איצטריך מידחיא ברייתא דספרי לגמרי דמנ"ל דללאו הבא מכלל עשה אתא דלמא לעשה איצטריך (וצ"ל דלמא למשרי איצטריך וכן הוא לשון הר"ן בשיטה מקובצת) אלא על כרחן כי סבירא לן דרבית דנכרי שרי נקטינן לנכרי תשיך כפשטיה דלמצוה הוא דאתי והיינו דתניא בסיפרי לנכרי תשיך הרי זה מ"ע, וכיון דמסקנא דסוגיין דרבית דעכו"ם מדאורייתא שרי נקטינן ע"כ ברייתא כפשטה עכ"ל. ולפי שלשון הר"ן קצר ארחיב בביאור כוונתו, והוא דהוקשה לו קושית התוס' בב"מ (דף ע') בד"ה תשיך וז"ל וא"ת מאי פריך מהאי קרא הא לא אסיר אלא מדרבנן גזירה שמא ילמוד ממעשיו כדאמרינן בסמוך, ולא הוה ניחא ליה להר"ן בתירוצם של תוס' שתירצו וז"ל וי"ל דהכי פריך מהאי קרא כיון דאמר רחמנא שמצוה לחסרם לא היה לחכמים לאסור משום דהוה קשיא ליה הקושיא שהקשה הריטב"א על תירוץ זה של תוס' הובא בשיטה מקובצת וז"ל. הריטב"א איתיביה רבא לר"נ לנכרי תשיך מאי לאו תשוך כלומר להלוות להן, וא"ת ומאי קושיא דמודה ר"נ דמדאורייתא שרי ולא קאמר אלא מדרבנן ובתוס' דהכי פריך הואיל והתירו הכתוב אין להם לאסרו והלשון הזה סתום סתום דהא איכא כמה מילי שהתורה התירה ואסרו חכמים לעשות סיג לתורה וכו' עכ"ל. ואף על גב שבתוספות שלפנינו כיון דאמר רחמנא שמצוה לחסרם לא היה לחכמים לאסור, אכתי קשיא הא מצינו שאפי' במצות אסרו חכמים בשב ואל תעשה בלולב ושופר ומגילה כדאיתא ביבמות (דף צ') א"ל שב ואל תעשה שאני, א"ל בעאי לאותובך ערל הזאה ואזמל סדין בציצית וכבשי עצרת ושופר ולולב השתא דשנית לן שב ואל תעשה לא מיעקר הא כולהו נמי שב ואל תעשה נינהו, ואע"ג דכשמלוה לעכו"ם בלא רבית עובר המצוה בקום ועשה דהרי המצוה היא כשמלוה לעכו"ם הוא דחייב ליקח רבית ותקשי היאך התירו החכמים להלוות בלא רבית ה"ל לאסור להלוות לעכו"ם כלל, משא"כ השתא שהתירו להלוות ואסרו הרבית א"כ עקרו המצוה בקום ועשה, וקושיא כזו הקשו התוס' ביבמות (דף צ':) בד"ה כולהו נמי שב ואל תעשה וא"ת סדין בציצית היכי הוי שב ואל תעשה דכי מיכסי בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים, ותירוצם שתירצו שם לא שייך הכא, דאכתי יש להקשות מאי קושיא דלמא ר"נ באמת ס"ל דאסור להלוות להם כלל מדרבנן א"נ דלמא ס"ל לרב נחמן דבאמת שמלוה לנכרי צריך שיפסוק עם הנכרי שיתן לו ריבית, אלא שאסרו חכמים ליקח ממנו רבית דהשתא הוה בשב ואל תעשה,

דבשעה שמלוה לו אינו עובר שהרי פוסק עמו שיתן רבית ואינו עובר אלא בשעה שאינו לוקח אז הוי שב ואל תעשה. ולכן נ"ל להר"ן לפרש מדאותביה רבא לר"נ לנכרי תשיך מאי לאו תשוך, ומדמשני ר"נ לא תשיך ולא משני אנא מדרבנן קאמינא דאסור ש"מ דס"ל לר"נ אסור להלוות לנכרי בריבית דבר תורה והלכה למשה מסיני, וכן כתב הרשב"א הביאו בשיטה מקובצת וז"ל מדאותביה רבא לר"נ לנכרי תשיך מאי לאו תשוך משמע דלר"נ אסור להלוות בריבית דבר תורה והלכה למשה מסיני, דאי לא מאי קא מותיב מלנכרי תשיך וכו' עכ"ל, וא"כ לפי המסקנא דשמעתין דריבית דעכו"ם מדאורייתא שריא הדרינן למאי דס"ד דרבא מאי לאו תשוך, אך עדיין היה קשה מנ"ל דרבא דקאמר מאי לאו תשוך דלמצוה קאמר דלמא לא קאמר תשוך אלא להתיר ריבית דעכו"ם כמו שפירש רש"י, וע"ז כתב ואם איתא דקרא להתיר רביתא איצטריך מידחיא ברייתא דספרי לגמרי דמנ"ל דללאו הבא מכלל עשה איצטריך דלמא למשרי רבית דעכו"ם איצטריך, אלא על כרחין כי סבירא לן דרבית דנכרי שרי מדאורייתא נקטינן ע"כ ברייתא כפשטה ודוק: **זו** היא כוונת הר"ן, והנה אני רואה שגם הרמב"ן מודה שלמסקנא הדרינן למאי דס"ד דרבא מאי לאו תשוך, שהרי כתב ז"ל ואין הכוונה אלא לנכרי תשיך ולא לאחיך והוא לאו הבא מכלל עשה שהוא נקרא עשה בהלואת האח עד שיהא המלוה לישראל בריבית עובר בעשה ול"ת, ואי ס"ד דס"ל דדברי רבא נדחו לגמרי, א"כ אין כאן לאו ועשה אלא ללוה, דלפום דקמשני ר"נ לא תשיך, ר"ל שהלוה עובר בלאו ועשה ולא המלוה, ומדנקט הרמב"ן עד שיהא המלוה לישראל בריבית עובר בעשה ול"ת ש"מ דפסק כרבא דקאמר תשוך, ולפ"ז צ"ל גם לשיטת הרמב"ן דהא דאותביה רבא לר"נ לנכרי תשוך היינו משום דר"נ ס"ל דאסור להלוות בריבית לעכו"ם דאורייתא דהשתא ניחא דפסק כרבא תשוך משום דלמסקנא דריבית דעכו"ם שרי מדאורייתא הדרינן למאי דס"ד דרבא מאי לאו תשוך כמ"ש הר"ן, דאי מפרש כשיטת התוס' דגם רב נחמן לא אסר ריבית דעכו"ם אלא מדרבנן ואפ"ה פריך דכיון דהתירו הכתוב לא היה להם לאסור, א"כ תקשי לפום דקיי"ל ריבית דעכו"ם אסור מדרבנן ע"כ נדחו דברי רבא, ואמאי פסק כרבא. אמנם י"ל בזה דפסק כאיכא דמתני להא דרב הונא אהא דתניא רב יוסף וכו' דלהאי לישנא מעולם לא אסרו רב הונא ור"נ ריבית דנכרי כמ"ש התוס', ולהאי לישנא הדרינן לדס"ד דרבא מאי לאו תשוך ודוק: **אמנם** נשארה עליו על הרמב"ן קושית הר"ן, דלפום מה שמפרש הרמב"ן דתשוך דקאמר רבא היינו שבא הכתוב להתיר ריבית מן העכו"ם ומפרש הברייתא דספרי דקתני זו מ"ע שהוא מניעה בהלואת האח לומר שהמלוה לישראל בריבית עובר בעשה ול"ת, דמנליה לספרי דלנכרי תשוך אתי ללאו הבא מכלל עשה דלמא למישרי

ריבית העכו"ם איצטריך: **תו** קשיא לי לשיטת הר"ן שכתב דלמסקנא דשמעתין דריבית דעכו"ם שרי מדאורייתא הדרינן למאי דס"ד דרבא מאי לאו תשוך, מנא ליה הא דלמא הא דקאמר רבא מאי לאו תשוך היינו דהוכרח לומר כן משום דהוה קשיא ליה דאי תשיך כדכתיב לא סגי דלאו הכי, אבל למאי דמסיק רב נחמן לא תשיך ולאפוקי אחיך דלא ולעבור עליו בלאו ועשה אמאי נהדר למאי דס"ד דרבא ולשנות הכתיב שכתוב תשיך לתשוך אפי' למסקנא דשמעתין. אמנם הנראה לי בזה דע"כ יש להוכיח דסתמא דגמרא תפיס לעיקר כרבא דמאי תשיך תשוך, וקודם שאבאר זה רגע אדבר. דיש להביא ראיה דגם התוס' תפסי לעיקר כרבא דמאי תשיך תשוך, והוא בתוס' דע"ז (דף כ"ו:) בד"ה אני שונה לכל אבידת אחיך וז"ל שם ומיהו מומרים של עכשיו להכעיס הן דשבקי היתרא ואכלי איסורא וכו' וכל להכעיס אי אתה מצווה להחיותו כדמשמע מההיא דגיטין דלא מיחייב למפרקיה ומותר עכשיו ליקח מהן ריבית ואע"פ שאסור ליתן להם ריבית משום לא תשיך והוה לן למימר כל היכא דקרינן ביה לא תשיך קרי ביה לא תשוך מ"מ כיון דאין מצווה אתה להחיותו אינך מצוה להלוותו בלא ריבית דלא קרינא ביה וחי אחיך עמך. וגם באשר"י פ' אין מעמידין כתב וז"ל ומ"מ אסור ללוות ממומר בריבית, ולא אמרינן כיון דלא קרינן ביה לא תשוך לא קרינן ביה נמי לא תשיך דבלא תשוך איכא טעמא וכו', ויש לדקדק מאי פסיקא להו לתלות תשוך בתשיך ולמימר כל היכא דקרינן ביה לא תשיך קרי ביה לא תשוך, וכן איפכא דהיכא דלא קרינן לא תשיך לא קרינן לא תשוך ומהיכא תיסק אדעתין למימר הכי. אמנם הנראה ברור דהתוס' והרא"ש תפסי שיטתא דרבא דקאמר מאי תשיך תשוך, ולפ"ז תקשי אמאי לא כתב רחמנא באמת תשוך, אלא הייתי אומר דבא ללמדנו דכל היכא דקרינן ביה לא תשיך קרינא ביה לא תשוך, וקמ"ל התוס' דאפ"ה מותר ליקח מהם ריבית, משום דאין אתה מצווה להחיותו וכו', והא דלא כתב רחמנא תשוך היינו כמו שתירץ הראב"ד דאיידי דקאי בתשיך דישראל נקיט ליה תשיך בעכו"ם הביאו בשיטה מקובצת, וכן תירץ הרב בעל כ"מ ברישׁ פ"ה מהל' מלוה ולוה: **והנה** החכם הגדול מוהר"ר יהודה רוזאניס ז"ל בספרו הגדול משנה למלך בפ"ה מהל' מלוה ולוה הקשה על מה שכתב הטור דבר תורה מותר להלוות לעכו"ם בריבית, דטעמא דריבית דכתיב וחי אחיך עמך ועכו"ם אין מצווין להחיותו, וז"ל אך קשה מהא דקאמר בפ' איזהו נשך (בבא מציעא דף ס"ב) גבי פלוגתא אי ריבית קצוצה יוצאה בדיינים או לא, ור' יוחנן הא וחי אחיך עמך מאי עביד ליה מבעי ליה וכו', אמאי לא תירץ דאיצטריך למעט עכו"ם, וכן תקשי לר' אלעזר דקאמר ריבית קצוצה יוצאה בדיינים ויליף מקרא דחי אחיך עמך, מנא ליה הא אימא דקרא אתי למעוטי עכו"ם עכ"ל. והנה

מה שהקשה מנא ליה לר"א למילף מקרא דוחי אחיך דריבית קצוצה יוצאה בדיינין אימא למעוטי עכו"ם ואמאי לא משני הש"ס דאיצטרך וחי אחיך למעוטי עכו"ם, יש ליישב דבגמ' דב"מ (דף ע"א) קאמר גר תושב האמור לענין ריבית מאי היא דכתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך, ורמינהי לוין מהן ומלוין אותם בריבית וכן בגר תושב, אר"נ ב"י מי כתיב אל תקח מאתם מאתו כתיב מישראל ע"כ. ולפ"ז לק"מ דלמעוטי עכו"ם דמותר ליקח ממנו ריבית לא איצטריך קרא דוחי אחיך עמך, דזה דמותר ליקח ריבית מעכו"ם ידעינן מק"ו דגר תושב דמותר ליקח ממנו ריבית מדכתיב מאתו ולא מאתם, ובזה יש ליישב הא דאמרינן לשיטת הרמב"ם דתשוך למצוה ולא להתיר ריבית דעכו"ם דלהתיר לא איצטריך קרא דלנכרי תשוך דזה ידעינן מק"ו מגר תושב כנ"ל, ומדאיצטריך לנכרי תשוך, ע"כ למצוה איצטריך. אלא אי קשיא הא קשיא דמנא ליה לר' אלעזר למילף מקרא דוחי אחיך דריבית קצוצה יוצאה בדיינים דלמא אתי קרא דוחי אחיך לאגמורן דמותר להלוות בריבית למומר אוכל נבילות להכעיס, וכן קשיא אמאי לא משני הש"ס דאיצטריך וחי אחיך לר' יוחנן להתיר להלוות בריבית למומר כמ"ש התוס' בע"ז (דף כ"ו:) הנ"ל. וא"ל דגם זה דמותר להלוות למומר בריבית נפקא מאל תקח מאתו כיון דמאתו אאחיך קאי כדאמר הש"ס הנ"ל מאתו כתיב אישראל ומומר לאו אחיך במצות הוא, ועיין בתשובת רש"י במרדכי פרק איזהו נשך ובמה שכתב שם בשם ר"י, וכדאיתא בהגהות מיימוניות לספר משפטים סי' ל"ו, דא"כ תקשי אמאי ילפי התוס' דמותר ליקח ריבית ממומר מקרא דוחי אחיך ומטעם שאין אנו מצווין להחיותו תיפוק ליה דלאו אחיך במצות הוא. אלא הנראה ברור בשיטת התוס' דס"ל דאע"ג דמומר להכעיס לאו בכלל אחוה הוא, כמ"ש הרא"ש דמאבידת מומר להכעיס מותר להתעלם דכתיב אבידת אחיך והאי לאו אחיך הוא היינו לגבי דידן לאו אחינו הוא כיון שאינו נוהג במצות כמונו, אבל לגבי דידיה אנחנו חשובים כאחים לו, וכמו שכתב החכם הגדול מוהר"ר יהודה רוזאניס בספרו משנה למלך בפ"ה מהל' מלוה ולוה בד"ה ודע דיש מי שכתב וז"ל, ומ"מ בעיקר הדין נראה שהדין עמו, משום דדוקא המומר לגבי דידן לאו אחינו הוא כיון שאינו נוהג במצות כמונו אבל לגבי דידיה פשיטא שאנחנו נחשבים כאחים לו וחייב במצות וחי אחיך עמך, וראיה לזה שהרי הרמב"ן התיר להלוות למומר מטעם אחוה ואפ"ה כתב דללוות ממנו אסור כיון שהוא מוזהר מלהלוות, ואם כדברי זה החכם אף המומר לא היה עובר על ההלואה כיון שאינו אח והלוה היה ג"כ מותר, א"ו כדכתיבנא דלגבי מומר אנו נחשבים כאח לו והוא מוזהר על הכל עכ"ל. וכיון שכן אע"ג דהוה ידעינן מאל תקח

מאתו נשך ותרבית דאין המלוה למומר עובר על לאו זה משום דלאו אחינו לגבי דידן, ואעפ"כ היינו אומרים דאסור להלוות למומר בריבית משום דהמומר מצווה על לאו לאחיך לא תשיך, ר"ל שהוא אינו רשאי ליתן לנו ריבית, שאנחנו נחשבין לגבי דידיה כאחים כנ"ל, ואסר לנו להלוותו בריבית משום לאו אחר דלפני עור לא תתן מכשול וכמ"ש באמת בהגהות מיימוניות לס' משפטים סוף סי' ל"ו הנ"ל בשם הר"ר שמואל בר' שלמה שאסור להלוות למומר בריבית משום לפני עור לא תתן מכשול, ולכך ילפי התוס' מדיהיב קרא טעמא לריבית וחי אחיך עמך לאגמורן דאין אתה מוזהר מלהלוות בריבית אלא למי שאתה מצווה להחיותו ותקשי הא למה לי הרי זה כבר ידעינן דאין אנו מוזהרין מלהלוותו בריבית מדלאו אחינו לגבי דידן, או איפכא דתקשי אחוה דכתב רחמנא גבי אל תקח מאתו נשך ותרבית לאגמורן דהמלוה למומר אינו עובר על לאו זה הא ידעינן מטעמא דוחי אחיך כל שאתה מצווה להחיותו אחה מצווה שלא ליקח מאתו נשך ותרבית, אלא ע"כ דאתי לאגמורן דאין אנו עוברין אפי' על לפני עור לא תתן מכשול, והטעם כמו שכתב הרמב"ן משום דלאו דלא תשיך משום אזהרתיה דמלוה קא מזהיר רחמנא ללוה וכיון שאין אנו מוזהרין מלהלוותו אף הוא אינו מוזהר מללוות, וכל זה ידעינן מיתורא דוחי אחיך עמך, אבל אי לאו וחי אחיך עמך לא היינו אומרין דלאו דלא תשיך משום אזהרתיה דמלוה קא מזהיר רחמנא ללוה אלא היינו אומרין דגזירת הכתוב הוא דאין הלוה רשאי ליתן ריבית, וכדאמר הש"ס שאני ריבית דחידוש הוא דאפי' בלוה אסרה רחמנא, משא"כ אחר דכתב רחמנא וחי אחיך עמך לאגמורן דמותר לגמרי להלוותו בריבית ואין אנו עוברין אפילו על לפני עור וגו' ש"מ דלאו דלא תשיך משום אזהרתיה דמלוה קא מזהיר רחמנא ללוה וכמ"ש הרמב"ן. כן נ"ל בשיטת התוס' והרא"ש, שלמדו דהא דמותר להלוות למומר בריבית מקרא דוחי אחיך ולא למדו מקרא דאל תקח מאתו דקאי אאחיך כנ"ל: **ואחזור** למה שהקשיתי, דלדברי התוס' דע"ז (דף כ"ו) הנ"ל דילפי דמותר להלוות מומר בריבית מקרא דוחי אחיך כנ"ל מנא ליה לר' אלעזר למילף מהאי קרא דריבית קצוצה יוצאה בדיינים, וגם מאי פריך הש"ס ור' יוחנן האי וחי אחיך עמך מאי עביד ליה, הא איכא למימר דאיצטריך דמותר להלוות למומר בריבית, ואם אמנם יש אתי מקום ליישב קושיא זאת לשיטת התוס', אמינא דמכאן יצא לו לרבינו הרמב"ם דסתמא דתלמודא תפיס שיטתיה דרבא דס"ל מאי תשיך תשוך, משום דקשיא קושיתי הנ"ל מנא ליה לר"א למילף מקרא דוחי אחיך דריבית קצוצה יוצאה בדיינים, וגם מאי פריך הש"ס ור' יוחנן וחי אחיך מאי עביד ליה, דלמא איצטריך להתיר להלוות למומר בריבית כנ"ל, א"ו דסתמא דתלמודא תפיס שיטתיה דרבא דמאי תשיך תשוך, ולפ"ז ע"כ

אי אפשר לומר דמותר להלוות למומר בריבית משום דקשיא כיון דמאי תשיך תשוך ה"ל למיכתב תשוך, א"ו דאתי לאגמורן כל היכא דקרינן תשיך קרי ביה תשוך, וכיון דלמומר על כרחן אסור ליתן לו ריבית כמו שפסקו כל הפוסקים ובתוס' ע"ז הנ"ל ובאשר"י פרק אין מעמידין אסור להלוותו בריבית ג"כ כיון דלא קרינן ביה במומר תשיך לא קרינן ביה נמי תשוך וכמו שפסק רש"י באמת כן בתשובה הביאו המרדכי בפרק איזהו נשך, וכמ"ש לעיל בשם הר"ר שמואל בר' שלמה הביאו בתשובות מיימוניות לספר משפטים סי' ל"ו הנ"ל. ואע"ג דלשיטת רבינו הרמב"ם דלנכרי תשיך היא מצות עשה ליקח ריבית מעכו"ם, אכתי תקשי דמנא להו למילף מהאי קרא דוחי אחיך דריבית קצוצה יוצאה בדיינים, וגם מאי פריך הש"ס ור' יוחנן מאי עביד ליה דלמא איצטריך להתיר להלוות מומר בריבית, ואי משום דתשיך תשוך ודייקינן כל היכא דקרינן תשיך קרינן תשוך וכיון דבמומר לא קרינן תשיך דאסור ללוות ממנו בריבית א"כ לא קרינן ביה תשוך, אכתי מנ"ל למימר דלא קרינן תשוך ואסור להלוות לו בריבית דלמא לא קרינן תשוך דמצוה להלוותו בריבית כמו לנכרי אבל איסורא ליכא כמו שיש ללמוד מקרא דוחי אחיך, די"ל דלפום מאי דאמרינן דתשיך תשוך אמרינן נמי דולאחיך לא תשיך נמי תשוך דומיא דלנכרי תשיך, דהא הכי כתיב לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך, וכ"כ החכם הגדול מוהר"ר יהודה רוזאניס בספרו מל"מ בפ"ה מהל' מלוה ולוה בפירושו למה שכתב רבינו הכותי וגר תושב מלוין להם בריבית שנאמר לא תשיך לאחיך דצ"ל ולאחיך לא תשיך דכיון דס"ל דלנכרי תשיך תשוך ה"נ ולאחיך לא תשיך תשוך ע"ש, וא"כ גם גבי ולאחיך לא תשיך תקשי כנ"ל כיון דולאחיך לא תשיך תשוך ליכתוב ולאחיך לא תשוך מ"ש דכתב רחמנא תשיך, וע"כ צריך גם שם ליישב כל היכא דקרינן ולאחיך לא תשיך קרינן לא תשוך, וא"כ מוכח דאסור להלוות למומר בריבית לפום מאי דקיימינן בשיטתיה דרבא. ודע דאפי' לשיטת הרא"ש ודעמיה דס"ל דמומר להכעיס לאו בכלל אחוה הוא ויש למעט מומר דאין עוברין על לאו דלא תקח מאתו נשך ותרבית מדקאי מאתו אאחיך, אכתי מלאחיך לא תשיך אין למעט דמותר ליתן ריבית למומר משום דלאו בכלל אחוה הוא לגבי דידן כנ"ל, דזה ודאי אין סברא למעט דכי בשביל שנעשה מומר איתגורי איתגר, תדע דהרי הרא"ש כתב בהדיא דמומר להכעיס אינו בכלל אחוה ואפ"ה כתב בפרק אין מעמידין דהנותן ריבית למומר עובר משום לא תשיך, ולא תימא דהא דכתב הרא"ש דעובר משום לא תשיך לאו משום לאו דלא תשיך אלא משום לפני עור לא תתן מכשול, כיון דלמומר בודאי אסור ליקח מאתנו ריבית דאנן לגבי דידיה נחשבים כאחים כנ"ל, דז"א דהרי הרא"ש כתב דעובר משום לא תשיך ומשום לפני עור לא תתן מכשול ודוק היטב: **ובמה**

שכתבתי יש ליישב מה שתמה הרב המגיד משנה בפ' ד' מהל' מלוה ולוה הא דלא כתב הרמב"ם דהלוה עובר על לאו דולאחיך לא תשיך, ובגמ' נזכר בשם אביי דהלוה עובר אף על לאו דלאחיך לא תשיך והניח בצ"ע, ולכל הנ"ל ניחא דאביי דאמר דהלוה עובר על לאו דולאחיך לא תשיך היינו דס"ל דתשיך דוקא וכדדחי ליה ר"נ לרבא שם (דף ע':) משא"כ לרבא דס"ל מאי תשיך תשוך וא"כ ולאחיך נמי מאי תשיך תשוך דומיא דלנכרי תשיך דהכי כתיב לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך והשתא לא קאי הלאו על הלוה אלא על המלוה, וגם במלוה לא הוי לאו יתירא דניחשביה דעובר נמי בהאי לאו דולאחיך לא תשיך דהאי לאו ללאו יתירא אתי אלא לגלויי דאסור להלוות למומר בריבית דכל דקרינן ביה לא תשיך קרי ביה לא תשוך כנ"ל ודוק היטב: **ונראה** לרבינו הרמב"ם דהא דתפיס סתמא דתלמודא כשיטת רבא דתשיך תשוך אע"פ שכתוב בתורה תשיך היינו משום הברייתא דספרי דתני זו מ"ע, ומשמע להו מדקתני זו מ"ע דאתי לאגמורן דיש למנות העשה זו במצות עשה, וא"כ ע"כ צ"ל דתשוך דאל"ה ליכא קום עשה וכל דליכא קום עשה אין למנות בעשין, ועל הספרי לא קשיא מנא ליה, די"ל דלמדו מפי השמועה וכמו שכתב רבינו בהדיא בפ"ה מהל' מלוה ולוה דמפי השמועה למדו, וז"ל שם ומ"ע להשיך לנכרי שנאמר לנכרי תשיך, מפי השמועה למדו שזו מ"ע עכ"ל. והא דלא הקשה רבא לר"נ מברייתא דספרי זו, י"ל דלא ידע רבא מברייתא זו, דהברייתות לא היו שגורות בפי הכל כמבואר בתלמוד בכמה דוכתי: **ובכל** הנ"ל שכתבתי יש ליישב ג"כ הקושיא שקשה על שיטת הרמב"ן, והיא הקושיא שהקשה הר"ן, דלפום מה שפירש הרמב"ן דתשוך היינו שבא הכתוב להתיר ריבית מן העכו"ם כמו גזלו ואבדתו ומפרש הברייתא דספרי דתשיך זו מצות עשה שהיא מניעה בהלואת האח לומר שהמלוה לישראל בריבית עובר בעשה ולא תעשה דמנליה לספרי דלנכרי תשיך אתי ללאו הבא מכלל עשה דלמא למשרי ריבית העכו"ם איצטריך, ואין ליישב לשיטתו דמפי השמועה למדו כמ"ש רבינו הרמב"ם דא"כ תקשי עליה דהרמב"ן מנליה לפום מה דתפסינן דתשיך תשוך דלא מ"ע גמורה היא ליקח ריבית מן העכו"ם ודוק: **אמנם** לכל הנ"ל ניחא דס"ל להרמב"ן כשיטת התוס' דגם רב נחמן דאסר ריבית עכו"ם לא אסר אלא מדרבנן, והא דפריך רבא מלנכרי תשיך היינו דס"ד דרבא דלנכרי תשיך ע"כ למצוה אתי, דאי להתיר ידעינן מק"ו דגר תושב דמותר להלוותו בריבית מדכתב מאתו ולא מאתם, וכיון דלמצוה אתי לא הוה לחכמים לאסור, ומשני ר"נ לא תשיך ולאפוקי אחיך דלא, וא"כ אע"ג דמוכח מסתמא דגמ' דתפסי שיטתיה דרבא דמאי תשיך תשוך כמו שהוכחתי לעיל, ע"כ צ"ל דלנכרי תשיך אתי רק ללאו הבא מכלל עשה במניעת האח דאי למצוה גמורה תקשי היאך אסרו חכמים ריבית

העכו"ם, ונמצא דהשתא נתישבה הקושיא הנ"ל דהוה קשיא לשיטת הרמב"ן בתרי אנפי, חדא דאין לומר דרק להתיר ריבית דעכו"ם אתי ולא ללאו הבא מכלל עשה, דא"כ תקשי לנכרי תשיך למה לי דלהתיר ידעינן מק"ו דגר תושב כנ"ל, ועוד די"ל גם לשיטת רמב"ן דמפי השמועה למדו. ואין להקשות השתא א"כ דמפי השמועה למדו מנא ליה לרמב"ן לומר לפום מאי דתפסינן תשיך תשוך דלאו מ"ע גמורה היא ליקח ריבית מעכו"ם כמו שהקשיתי לעיל, די"ל דיש לו ראיה דע"כ לא למדו מפי השמועה אלא ללאו הבא מכלל עשה דאי לעשה גמורה תקשי היאך אסרו חכמים ריבית דעכו"ם כפירוש התוס' כיון דמצוה היא לא היה להם לחכמים לאסור, דבשלמא בלא הא דהוכחתי מסתמא דגמ' דתפיס שיטתיה דרבא תשיך תשוך, דהיה קשה מנ"ל להרמב"ן דהדרינן לס"ד דרבא מאי תשיך תשוך וע"כ היינו מוכרחים לומר דהרמב"ן כתב כן לאיכא דמתני להא דרב הונא אדתני רב יוסף דללשון זה לא אסרו מעולם ריבית העכו"ם כמ"ש לעיל, שפיר היה קשה כיון דהא דהדרינן לס"ד דרבא היינו לפום מה דלא אסרו ריבית עכו"ם מעולם, ואי ס"ד דתשיך זו מ"ע דתני בספרי מפי השמועה למדו מנ"ל לרמב"ן דלמדו ללאו הבא מכלל עשה ולא לעשה גמורה, ולא היינו יכולין לתרץ דיש לו ראיה דרק ללאו הבא מכלל עשה למדו דאל"כ איך אסרו ריבית עכו"ם, דהא עיקר דהדרינן לס"ד דרבא היינו ללשון דלא אסרו ריבית עכו"ם מעולם, משא"כ השתא דהוכחתי מסתמא דגמרא דתפיס שיטתיה דרבא מאי תשיך תשוך שפיר איכא למימר דהרמב"ן קאי בלישנא דאסרו חכמים ריבית עכו"ם כמו שפירשו התוס', והא דקשיא א"כ מנ"ל דהדרינן לס"ד דרבא דהשתא י"ל דיצא לו להרמב"ן דתפסינן שיטתיה דרבא מדתפס סתמא דתלמודא שיטתיה דרבא ודוק: **אמנם** כל זה לא יכון להרמב"ן, דהרי לפי הוכחתי דתפיס הש"ס שיטתיה דרבא צ"ל דאסור להלוות למומר בריבית, ואילו הרמב"ן מן המתירין להלוות לנכרי בריבית: **יהיה** איך שיהיה הרי הר"ן הסכים לשיטת רבינו והבאתי ראיה דאף סתמא דתלמודא תפיס שיטתיה דרבא, וגם הבאתי ראיה מהתוס' והרא"ש דע"ז דתפסי שיטתיה דרבא, וע"כ צ"ל אחד משני פנים, או הא דהדרו לס"ד דרבא היינו ללישנא דתני דרב הונא אדתני רב יוסף, וא"כ ריבית עכו"ם מעולם לא אסרו, א"כ מוכרח הא דתני בספרי לנכרי תשיך זו מ"ע דעשה גמורה היא כנ"ל, או דקיימי התוס' לפום לישנא דאסרו חכמים ריבית העכו"ם, ומפרשים דהא דפריך רבא לר"נ לנכרי תשיך היינו משום דרב נחמן ס"ל דאיסור ריבית עכו"ם מדאורייתא ולכך למסקנא דשמעתין דריבית עכו"ם אינו אסור מדאורייתא הדרינן לס"ד דרבא והיינו כפירוש הר"ן ממש דאל"כ אלא דמפרשים כמו שפירשו התוס' דב"מ (דף ע') תקשי מנליה דהדרינן לס"ד דרבא ומהוכחתי דסתמא דגמ'

תפיס שיטתיה דרבא ליכא למימר לשיטתם דהא התוס' מתירין להלוות למומר בריבית, א"כ ג"כ מוכרח דהא דתנא בספרי לנכרי תשיך זו מ"ע דמצות עשה ממש, ואם תזכור כל מה שכתבתי לעיל תבין זה ודוק:

תו סיים הרמב"ן וז"ל והנה עלה לנו בין שנאמר תשיך או תשוך וכו' כל שרץ העוף טמא הוא לא יאכל וכו' בלשון הזה נשנו בספרא עכ"ל, מדהביא הא דדריש בספרי כל שרץ העוף טמא הוא לא יאכל מצות ל"ת, נראה דבא לסתור בזה ראיית רבינו שלמד מלשון דקאמר בספרי גבי לנכרי תשיך זו מ"ע שהיא מ"ע גמורה כנ"ל, דא"כ מה ילמוד ממה שאמרו בספרי על כל שרץ העוף לא יאכל שהוא מצות ל"ת ודוק: **אמנם** הנראה לי בזה דודאי צריך תלמוד מאי בעי הספרי בזה שכתב שזו לא תעשה והרי מבואר לפנינו שהיא ל"ת, ועוד אמאי תני גבי לא תעשה זו ולא תני כן בכל ל"ת ועשה, דבשלמא הא דתני גבי כל צפור טהורה תאכלו שזו מ"ע וכן בבהמה ודגים וחגבים שהמה מ"ע, יש ליישב או כמו שכתב רבינו דאתי לאגמורן שהמה מ"ע גמורה בקום ועשה, והוא לבדוק בסימנים כמ"ש רבינו ולא לאו הבא מכלל עשה עשה, או דאתי לאשמועינן הא גופא דזה אתי ללאו הבא מכלל עשה כמ"ש הרמב"ן, אמנם לשיטת רבינו ניחא טפי, דלשיטת הרמב"ן אכתי תקשי למה לא תני כן בכל לאו הבא מכלל עשה, ומ"ש דתני גבי הני ושביק אחרינא, ועוד דלשון זו מ"ע כמו שהביא רבינו לשון זה וכן הראב"ד והגהות מיימוני' מדוקדקים יותר לשיטת רבינו כמ"ש לעיל, אלא הא דתני כל שרץ העוף טמא הוא לא יאכל ל"ת קשיא מאי קמ"ל בזה. ונ"ל דהספרי בא ליישב דכל שרץ העוף דנשנית במשנה תורה למה לי הלא כבר נאסרו בפרשת שמיני, דבשלמא בבהמה ובעוף נשנו כדאמר הש"ס למה נשנו במשנה תורה בבהמה מפני השסועה ובעוף מפני הדאה, אלא בשרץ העוף למה נשנה הלא לא נתחדש בו כלום במשנה תורה, וע"ז בא הספרי לתרץ דנתחדש בו ל"ת דבפ' שמיני לא נאמר בהם ל"ת רק כל שרץ העוף ההולך על ארבע שקץ הוא, ולא נאמר שם לא יאכל, וכאן במשנה תורה נאמר ל"ת לא יאכל, והיינו דתני בספרי מצות לא תעשה ר"ל שנתחדש בו מל"ת ודוק: **גם** נ"ל הא דתני בספרי ולאחיך לא תשיך מל"ת דגם בזה קשיא מאי קמ"ל בזה, אמנם למה שכתבתי לעיל יבא לכלל ישוב, והוא דלשיטת רבא דס"ל מאי תשיך תשוך וא"כ גם ולאחיך לא תשיך תשוך ואתי לאגמורן דאסור להלוות למומר בריבית כמ"ש לעיל, וסד"א דלא הוי לאו יתירא אלא גילוי מילתא דכל היכא דקרינן לא תשיך קרי ביה לא תשוך כמ"ש לעיל, קמ"ל הספרי דאפ"ה הוי ל"ת והמלוה עובר על ל"ת זו ג"כ, וזה דלא כמ"ש לעיל בישוב הרמב"ם דלא מני ל"ת זו גבי מלוה ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ומאמרם כמו כן שהזכיר הרב וכו', אל תעשה בי עבירה עכ"ל. כתב ע"ז הרב בעל מגילת אסתר וז"ל, נ"ל שגם באלו יש בהם קום ועשה כאשר יבא לאוכלן וכו' עכ"ל, והוי כמצות מזוזה ומעקה שכתבתי לעיל, שמצות אלו דומות לרשות שאין אדם חייב לדור בבית כדי שיתחייב במזוזה או לבנות בית כדי שיתחייב בעשיית מעקה כמש"ל בשם רבינו הרמב"ם, ואפ"ה מנו אותן כל מוני המצות בכלל תרי"ג מצות משום שאם בא לדור בבית חייב במצות מזוזה, ואם בנה בית חייב בעשיית מעקה, ה"נ בדיקת סימני בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים כשבא לאוכלן חייב בבדיקת הסימנין, יש למנותן במנין המצות ותו לא מידי. ובכן עלו כל דברי רבינו הרמב"ם כהוגן בלא שום גמגום, וה' יאיר עינינו בתורתו: **בשורש השביעי** לא כתב הרמב"ן כלום, לכן גם אנכי מנעתי את עצמי לכתוב בזה השורש כי לא קבלתי על עצמי אלא ליישב דברי רבינו מהשגות הרמב"ן ז"ל:

שורש ח

סימן א

כתב הרמב"ן וז"ל, ביאר הרב ז"ל העיקר הזה ענין השלילות וכו' ת"ל יבמה יבא עליה מצוה וכו' עכ"ל. וכתב ע"ז בעל ספר מגילת אסתר וז"ל נ"ל כי אין בדברי הרמב"ן תוספת כלל על דברי הרב וכו' מ"מ נקוט מיהא פלגא בידך שדעתו הוא כי להקרות שלילה צריך שיהא הכתוב מוצרך אליו, עכ"ל בעל ספר מגילת אסתר:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכיון שהענין כן ראוי לומר בלא תצא כצאת העבדים שהיא מניעה וכו' ממונא מקנסא לא ילפינן וכו' עכ"ל. אמנם מצאתי ראיתי שגם התוס' כתבו כמו שכתב רבינו הרמב"ם, והוא בקידושין (דף כ') בד"ה שאינו יוצא בראשי איברים כעבד וז"ל שם דס"ד דלא גרע מעבד כנעני שאינו יוצא בשש וביובל ובגרעון כסף ועובד את הבת ואפ"ה יוצא בראשי איברים עכ"ל, הרי מבואר שגם התוס' קיימי בשיטת רבינו. והנראה לי בישוב הקושיא שהקשה הרמב"ן, די"ל דהא דקים להו לחכמינו דיציאת עבד כנעני בראשי איברים קנסא הוא כמו שהזכירו בכל מקום היינו אחר שכתב רחמנא לא תצא כצאת העבדים דהוקשה להם אי ס"ד דיציאת עבד כנעני בראשי איברים דינא הוא א"כ לקתה מדת הדין דעבד כנעני יצא בראשי איברים ועברי לא יצא יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, ודמיון כזה מצינו בחולין (דף ע"ה) גבי הטילה נפל ר"י אומר חלבו כחלב בהמה ר"ל אומר חלבו כחלב חיה, איתיביה ר"י לר"ל מה חלב ושתי הכליות האמור באשם מכלל שליל אף כל מוציא מכלל שליל, בשלמא לדידי היינו דאיצטריך קרא למעוטי, אלא לדידך אמאי איצטריך קרא למעוטי, א"ל טעמא דידי נמי מהכא,

ופירש"י טעמא דידי דאמינא לאו חלב הוא מהכא ילפינן לה דהכא אפקיה רחמנא מכלל חלב דמעטיה מהקרבה ואי לאו דמעטיה ה"א דחלב הוא, ובד"ה מש"ה מעטיה פירש רש"י לאשמועינן דלאו חלב הוא אלא לדידך דאמרת חלב הוא לענין אכילה אמאי מעטיה מהקרבה ודוק, וכה"ג איכא טובא בש"ס, א"ו דיציאת עבד כנעני בראשי איברים אינו אלא קנסא ואקנסא ליכא לאקשויי מידי, אבל אם לא כתב רחמנא לא תצא כצאת העבדים לא היינו אומרים דמטעם קנסא עבד כנעני יוצא בראשי איברים אלא היינו אומרים דמדינא עבד כנעני יוצא בראשי איברים דזכות הוא דזכתה תורה שיצאו עבדים בשינוי גופם כמו שיוצאת אמה עבריה בשינוי הגוף דנערות, וכמ"ש מהרש"א בתוס' ד"ה הנ"ל וז"ל בד"ה שאינו יוצא בראשי איברים כו', דס"ד דלא גרע מעבד כנעני שאינו יוצא בשש ולעיל גבי אמה עבריה דדריש אינה יוצאת בראשי איברים מלא תצא לא הוצרכו לכך אלא דסד"א כיון דיוצאת בשינוי הגוף דסימנים מכ"ש דיוצאת בשינוי הגוף דשן ועין עכ"ל, ודוק: **אמנם** יש להקשות לשיטת רבינו הרמב"ם מהא דקאמר הש"ס דקידושין (דף כ') ת"ר אם בגפו יבא בגפו יצא בגופו נכנס בגופו יצא ראב"י אמר יחידי נכנס יחידי יצא, וקאמר הש"ס מאי בגופו נכנס בגופו יצא לומר שאינו יוצא בראשי איברים כעבד, א"ל אביי ההוא מלא תצא כצאת העבדים נפקא, ומשני אי מהתם ה"א ניתיב ליה דמי עיניה וניפוק קמ"ל, ולשיטת רבינו הרמב"ם מאי קושיא דאביי דלמא מש"ה איצטריך בגפו יצא בגופו יצא לאגמורן דלא תצא כצאת העבדים לאו גמור הוא ולא שלילה דאי מלא תצא כצאת העבדים לחודיה ה"א דלא תצא כצאת העבדים אינו אלא שלילה לשלול מהם דין דעבד כנעני כמ"ש רבינו ולא לאו גמור, משא"כ השתא דכתב רחמנא בגפו יצא בגופו יצא דעבד עברי אינו יוצא בראשי איברים כעבד כנעני וילפינן עבריה מעברי בהיקשא כי ימכר לך העברי או העבריה מקיש עבריה לעברי וכמו שהביא רש"י בחומש והוא לשון המכילתא בפרשת משפטים לא תצא כצאת העבדים כיציאת עבדים כנענים שיוצאים בשן ועין וכו' או אינו אלא לא תצא כצאת עבדים בשש וביובל ת"ל כי ימכר לך העברי או העבריה מקיש עבריה לעברי וכו', ומהו לא תצא כצאת העבדים לא יצא בראשי איברים כעבדים כנענים יכול העברי יוצא בראשי איברים ת"ל העברי או העבריה מקיש עברי לעבריה מה העבריה אינה יוצאת בראשי איברים אף הוא אינו יוצא בראשי איברים עכ"ל, וכן הש"ס יליף מהאי גז"ש מילי טובא, על כרחין דלא תצא כצאת העבדים לאו גמור הוא דלשלילה לא איצטריך שכבר נלמד מבגפו יצא בגופו יצא ומהיקשא דעבריה לעברי כנ"ל, דבשלמא לשיטת הרמב"ן ניחא דאפי' אי לא הוה כתיב אלא לא תצא כצאת עבדים לחודיה הוה ידעינן דלאו גמור הוא

דלשלילה לא איצטריך דבלא"ה ליכא למילף מעבד כנעני דהא דעבד כנעני יוצא בראשי איברים קנסא הוא ומקנסא לא ילפינן אלא לשיטת רבינו קשה. ומה שנראה לי בישוב קושיא זו הוא, ע"פ מ"ש החכם הגדול מוהר"ר יהודה רוזאניס בספר הגדול משנה למלך בפ"ג מהל' עבדים סוף הל' י"ג וז"ל, וא"ת למה לי קרא דאף לאמתך תעשה כן ללמד על ענין האמה תיפוק ליה דהקיש הכתוב עברי לעבריה דמינה ילפינן יציאת היובל לאמה ושאין העבד עברי יוצא בראשי איברים ושהעברי נקנה בכסף וא"כ ה"נ נימא דאיתקש להענקה דהא קי"ל דאין היקש למחצה, וי"ל דלא ילפינן מהיקש אלא שהדינים שיש למוכר עצמו שיהיה ג"כ לאמה משום דאמה דמיא למוכר עצמו אבל הענקה דלא הוי אלא במכרוהו ב"ד לא ילפינן מההיקש אי לאו דכתביה קרא בהדיא והראיה שלא למדנו מן ההיקש אלא יציאת יובל דהוי אף במוכר עצמו אבל שש דלא הוי אלא במכרוהו ב"ד לא למדנו מן ההיקש אלא משום דכתיבא קרא בהדיא וכמ"ש הרב מוהר"ר אליה מזרחי בפ' משפטים בד"ה כי ימכר לך. ומ"מ אכתי תקשי דלמה לי קרא דלו לאגמורן למעט מוכר עצמו מהענקה תיפוק ליה מדאיצטריך ואף לאמתך דאם איתא דהענקה שייך אף במוכר עצמו למה לי קרא ללמד על ענין האמה תיפוק ליה מדהקיש הכתוב עברי לעבריה, וי"ל דלא ילפינן מההיקש אלא מילתא דשייך בה כמו יובל אבל הענקה דהויא לאביה לא ילפינן אי לא דכתביה קרא בהדיא עכ"ל, וכ"כ מוהרימ"ט דף מ"ו. ואין להקשות תינח לתנא דס"ל דענק אמה העבריה לאביה אלא לתנא דס"ל דענק אמה העבריה לעצמה כדאיתא בקידושין (דף ט"ז:) מא"ל, י"ל דהאי תנא ס"ל דלו דהענקה אתי ללו ולא לבעל חובו כדאיתא בקידושין (דף ט"ו). אמנם יש להקשות לר"א דס"ל דאף למוכר עצמו מעניקין ואף לאמתך למה לי תיפוק ליה מהיקשא דעברי לעבריה, ונ"ל די"ל דאי לאו דכתב רחמנא ואף לאמתך ללמוד דמעניקין לאמה לא היינו מרבים הענקה באמה מהיקשא דעברי לעבריה משום דה"א דלו דהענקה מיעט ולא לה כמו דדרשינן אזנו ולא אזנה, וכן תירץ הרב מוהר"י רוזאניס על קושיא אחרת שם, גם א"ל א"כ דלא ילפינן אמה העבריה בהיקש מעברי אלא ממוכר עצמו מדאיצטריך קרא ליכתוב בהדיא דאמה יוצאת בשש כנ"ל, היכי קס"ד דגמ' דאף לאמתך אתי לרציעה הא תיפוק ליה מדהקיש הכתוב עבריה לעברי מוכר עצמו ומוכר עצמו אינו נרצע ואין היקש למחצה, די"ל דאפ"ה ה"א דאף לאמתך תעשה כן אפיק מהיקשא מדסליק קרא מרציעת העבד וכתב וכן תעשה לאמתך משמע על מה דקאי, וכן תירץ הריטב"א על קושיא אחרת שהקשה דלמה לי תעשה ללמד על ענקה דאמה ת"ל מואף לאמתך תעשה כן ואין היקש למחצה, ותירץ דלא אמרינן הכא היקש לגמרי דכן מיעוט הוא, ועל מה דקאי משמע

ודוק: **והואיל** וזכינו לדין דלא ילפינן עבריה בהיקשא מעברי אלא ממוכר עצמו כנ"ל, נתישבה קושיתי שהקשיתי דלמא איצטריך בגפו יצא בגופו יצא לאגמורן דלא תצא כצאת העבדים הוא לאו גמור ולא שלילה כמש"ל באריכות, משום דגם השתא דכתב רחמנא בגפו יצא בגופו יצא אכתי אין הוכחה דלא תצא כצאת העבדים לאו שלילה היא דלעולם שלילה היא, דהשתא אין להקשות דלשלילה לא איצטריך דילפינן שלילה מבגפו יצא בגופו יצא ומהיקשא דעבריה לעברי דהרי בגפו יצא במכרוהו ב"ד כתיב דהא כי תקנה עבד עברי במכרוהו ב"ד איירי כמ"ש רש"י בפרשת משפטים ולא הוה ילפינן מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, די"ל דשאני מכרוהו ב"ד דקנסיה רחמנא שלא יצא בראשי איברים משום דעביד איסורא שגנב דמהאי טעמא איצטריך ושב אל משפחתו ולא ילפינן שכיר שכיר כדאמר רנב"י בקידושין (דף ט"ו.) לעולם יליף שכיר שכיר ואיצטריך סד"א מוכר עצמו הוא דלא עביד איסורא אבל מכרוהו ב"ד דעביד איסורא אימא ניקנסיה, ובהיקשא דעבריה לעברי לא הוה ילפינן דלא ילפינן בהיקשא דעבריה לעברי אלא ממוכר עצמו כמ"ש בשם החכם מוהר"י רוזאניס הנ"ל ודוק: **ומיהו** האי מלא תצא כצאת העבדים נפקא פריך שפיר משום דילפינן בהיקשא דעברי לעבריה אפי' מכרוהו ב"ד דהא כי ימכר לך העברי או העבריה במכרוהו ב"ד את העברי איירי דהא בפ' דהענקה כתיב והענקה אינה נוהגת אלא במכרוהו ב"ד והא דאמרינן דלא ילפינן אמה העבריה בהיקשא מעברי אלא ממוכר עצמו ולא ממכרוהו ב"ד אע"ג דהעברי איירי במכרוהו ב"ד היינו מדאיצטריך לכתוב בהדיא דאמה העבריה יוצאה בשש, ואי ס"ד דילפינן אמה עבריה בהיקשא ממכרוהו ב"ד לשתוק קרא מהא דאמה עבריה יוצאת בשש ונילף מעברי שמכרוהו ב"ד א"ו דלא ילפינן אלא ממוכר עצמו ומוכר עצמו אינו יוצא בשש ולכך איצטריך למיכתב בהדיא דאמה עבריה יוצאה בשש וכמ"ש החכם מוהר"ר יהודה רוזאניס שהבאתי לשונו לעיל, ודוק היטב: **ואין** להקשות נהי דליכא למילף אמה העבריה מבגפו יצא דאינה יוצאת בראשי איברים משום דלא ילפינן עבריה בהיקשא מעברי אלא ממכרוהו ב"ד, אכתי הוה ידעינן דאמה אינה יוצאת בראשי איברים מבגפו יצא דהרי אחר שגילה לן הכתוב דעבד עברי אינו יוצא בראשי איברים נתגלה לן דהא דעבד כנעני יוצא בראשי איברים אינו אלא קנסא כמש"ל, וא"כ מהיכא תיסק אדעתין דאמה העבריה תצא בראשי איברים, ואי בק"ו מעבד כנעני הא כבר נתגלה לן דקנסא הוא ומקנסא לא ילפינן כמ"ש הרמב"ן. דשתי תשובות בדבר, חדא דמהא דעבד עברי שמכרוהו ב"ד שאינו יוצא בראשי איברים אכתי אין הוכחה דהא דעבד כנעני יוצא בראשי איברים קנסא הוא, דדלמא לעולם דינא הוא והא דמכרוהו ב"ד אינו יוצא

היינו משום דקנסיה רחמנא משום דעביד איסורא וכנ"ל, ועוד י"ל אע"ג דליכא למילף אמה עבריה דתצא בראשי איברים מעבד כנעני משום דגבי עבד כנעני קנסא הוא אכתי איכא למילף שתצא אמה עבריה בראשי איברים בק"ו מאמה גופה שיוצאת בשינוי הגוף דסימנים כ"ש שתצא בשינוי הגוף דשן ועין כמ"ש מהרש"א הנ"ל: **ודע** שהייתי יכול ליישב קושית הרמב"ן שהקשה מהיכא תיסק אדעתין דאמה עבריה תצא בראשי איברים דמעבד כנעני ליכא למילף דהא עבד כנעני קנסא הוא בקיצור ע"פ סברא זו של מהרש"א ודוק, אלא שהארכתי ליישב לשון הרמב"ם דנקט למילף בק"ו מעבד כנעני והא דנקט הרמב"ם הק"ו מעבד כנעני ולא נקט הק"ו מאמה גופא וכמ"ש מהרש"א, י"ל דקושטא נקט דמעבד כנעני נמי איכא למילף בק"ו כמו שהארכתי לעיל, והא דנקט במכילתא שהעתקתי לעיל וז"ל לא תצא כצאת העבדים בראשי איברים יכול העברי יוצא בראשי איברים ת"ל העברי או העבריה מקיש עברי לעבריה מה עבריה אינה יוצאת בראשי איברים אף העברי אינו יוצא בראשי איברים עכ"ל, למה ליה למילף מהיקשא דעברי לעבריה תיפוק ליה דמהיכא תיתי לרבויי עברי שיצא בראשי איברים ואי מק"ו דעבד כנעני הא אחר דכתב רחמנא דאמה העבריה אינה יוצאת בראשי איברים נתגלה לנו דהא דעבד כנעני בראשי איברים אינו אלא קנסא ומקנסא לא ילפינן, יש ליישב כמו שישבה הרמב"ן לשיטתו וז"ל ולפי שפרט הכתוב בכאן אמה העבריה שמא נאמר אם כן העברי יוצא בראשי איברים ודרשו בו היקש העברי לעבריה עכ"ל, ופשוט וברור דהוצרך לזה לפי שיטתו דס"ל דאין ללמוד מעבד כנעני משום דמקנסא לא ילפינן א"כ תקשי קושיתי הנ"ל היקשא דעברי לעבריה דלא יצא בראשי איברים למה לי דבשלמא אי איכא למילף מעבד כנעני שפיר איצטריך היקשא כמו שביאר היטב הרב מוהר"ר אליה מזרחי בפ' משפטים משא"כ לשיטתו קשה, ולזה הוצרך ליישב כמ"ש ולפי שפרט הכתוב בכאן אמה העבריה וכו', ולשיטתי יותר מרווח פירושו של הרמב"ן, דלשיטתי כל כמה דלא כתב לא תצא כצאת העבדים היינו יכולין ללמוד תרווייהו ר"ל העבריה והעברי בק"ו מעבד כנעני דעדיין לא שמענו דהא דעבד כנעני יוצא בראשי איברים קנסא אלא היינו אומרים דדינא הוא, וא"כ תקשי למה פרט הכתוב השלילה בעבריה ולא כתב השלילה בשניהם ר"ל בעברי ובעבריה ושמא תעלה על דעתנו בשביל קושיא זו דלכך פרט בעבריה לומר דעברי יוצא בראשי איברים, ולכך דרשו בו היקש עברי לעבריה וכמ"ש הרמב"ן, והשתא דדרשינן היקשא אית לן למימר דפרט הכתוב בעבריה לשום דרשא אחרת, אלא אי לאו היקשא הוה מסתבר לומר דאתי ללמד דעברי יוצא בראשי איברים ולא דרשא אחרת וכמו שרגילין התוס' ליישב כן, וכל זה צריך לומר ג"כ לשיטת

הרמב"ן ודוק היטב: **ובהא** שכתבתי לעיל דאי הוה כתיב בגפו יצא לחודיה לאגמורן בגופו יצא דאינו יוצא בראשי איברים לא הוה ילפינן מיניה מוכר עצמו משום דהייתי אומר שאני מכרוהו ב"ד דקנסיה רחמנא משום דעביד איסורא כנ"ל:

יש ליישב מה שיש להקשות על הרמב"ן שכתב וז"ל, וקרוב אני לחתוך הדין ולפסוק שכך הוא באמת לדון בו שלילות כמאמר הרב וכו' שמיעט העבריה מהם וכו' ושאר הכתוב לכנעני לבדו עכ"ל. ויש להקשות דאכתי אפי' למאן דדריש גבי כי יכה את עבדו בשבט דבעבד כנעני הכתוב מדבר מלא יוקם כי כספו הוא ולא דרש ממהם תקנו עבד ואמה, וצריך לדברי החכם הזה תלמוד אחר בפ' ראשי איברים שמדבר בעבד כנעני מנא ליה להרמב"ן ללמוד שלילות בלא תצא כצאת העבדים רצונו לומר דכיון דאי לאו לא תצא כצאת העבדים הוה מוקמינן בפשטא דקרא דאיירי בכל העבדים או דמסתבר לאוקמי בישראל משום דראויים לחמלה כמ"ש הרמב"ן, וכיון דאיכא סברא מבחוץ דהעבדים העברים יוצאים בראשי איברים יש לנו לומר דלא תצא שלילה כמו שהאריך הרמב"ן לבאר בתחילת שורש הזה, ואי משום דמנא ליה להאי תנא דיליף מלא יוקם כי כספו הוא דכי יכה את שן עבדו בכנעני מדבר רצונו לומר דכיון דאשכחן תנא ר"א דס"ל דלא תצא כצאת העבדים לאו גמור ולא שלילה מנלן דרבנן פליגי עליה דלמא גם רבנן ס"ל דלא תצא לאו ודלמא האי תנא הוא תנא דיליף מבגפו יצא בגופו יצא, דע"ע אינו יוצא בראשי איברים ועבריה ילפינן בהיקשא מעברי, וא"כ נשאר לא תצא כצאת העבדים לאו גמור ולא שלילה כנ"ל. אמנם לכל הנ"ל ניחא, דאע"ג דילפינן מבגפו יצא דאין עברי יוצא בראשי איברים אכתי לא ידעינן דכי יכה איש את עין עבדו בכנעני מדבר, דדלמא שאני מכרוהו ב"ד דקנסא קנסיה רחמנא דעביד איסורא ולא ילפינן מוכר עצמו מיניה, וגם עבריה לא ילפינן בהיקשא ממכרוהו ב"ד כנ"ל, והדרא קושיא לדוכתא מנליה דכי יכה איש את עין עבדו בכנעני מדבר, אלא ע"כ יליף מלא תצא כצאת העבדים, וא"כ שפיר הכריח דלהאי תנא לא תצא כצאת העבדים שלילות הוא ולא לאו גמור ודוק:

אמנם צריך ליישב לשיטת רבינו הרמב"ם המכילתא שהביא הרמב"ן וז"ל וכי יכה איש את עין עבדו רא"א בכנעני הכתוב מדבר וכו' עכ"ל, וא"כ מוכרח דלא תצא כצאת העבדים ס"ל להאי תנא דלאו גמור הוא דאי שלילה אמאי לא יליף דכי יכה איש את עין עבדו בכנעני מדבר מלא תצא כצאת העבדים וכמ"ש הרמב"ן, א"ו דס"ל להאי תנא דלא תצא כצאת העבדים לאו גמור הוא, ולכך הוצרך ללמוד מלמוד אחר כדי שיהיה לא תצא לאו גמור ודוק: **ואין** לומר דרבינו שכתב דלא תצא שלילה הוא אליבא דאידך תנא דיליף דכי יכה את עבדו בשבט בכנעני מדבר מלא יוקם כי כספו הוא וכמ"ש הרמב"ן א"כ

אמאי עשה לא תצא כצאת עבדים שלילה משום דה"א דנילף דתצא העבריה בראשי איברים בק"ו מכנעני ה"ל לרבינו לעשות לא תצא שלילה מטעם שכתב הרמב"ן ודוק: **ומה** שנראה בזה הוא, דס"ל לרבינו דאין ללמוד מלא תצא כצאת העבדים דכי יכה את עין עבדו בכנעני מדבר והוא ע"פ מה שהביא רש"י בפ' משפטים המכילתא שהעתקתי לעיל, והוא לא תצא כצאת העבדים ביציאת עבדים כנענים שיוצאים בשן ועין אבל זו לא תצא בשן ועין וכו', או אינו אלא לא תצא כצאת העבדים בשש וביובל, ת"ל כי ימכר לך העברי או העבריה מקיש עבריה לעברי לכל יציאותיו, והקשה הרב המזרחי וז"ל קשה נימא דהיקשא אתי להקיש עברי לעבריה מה עבריה נקנית בכסף, (והנני מוסיף דברים ומה עבריה נקנית בשטר אף עברי נקנה בכסף ובשטר, דהא דעברי נקנה בשטר ילפינן מהיקשא דעברי לעבריה ועבריה לאחרת כמ"ש התוס' בקידושין (דף י"ד:) בד"ה הואיל וכל קנינו בכסף, ובזה לא יספיק תירוצו של בעל נחלת יעקב שכתב דלהא דעבד נקנה בכסף לא צריך היקשא דעברי לעבריה דילפינן שכיר שכיר מנמכר לכותי כמ"ש התוס" דף הנ"ל בד"ה מוכר עצמו מנלן, דנמכר לכותי גופו אינו נקנה בשטר כמ"ש התוס' בד"ה הואיל וכל קנינו בכסף הנ"ל), ותירץ הרב המזרחי דאין היקש למחצה וכו' עכ"ל. ובזה ניחא דלא היה יכול להכריח מלא תצא דכי יכה איש את עין עבדו בכנעני מדבר דדלמא לעולם בעברי מדבר ולא תצא כצאת העבדים אתי דלא תצא העבריה ביובל, והיקשא אתי להקיש עברי לעבריה שנקנה בכסף ובשטר דהשתא לא יספיק תירוצו של המזרחי משום דאין היקש למחצה, דאין סברא דאין היקש למחצה יכול לבטל הק"ו ופשטיה דקרא, וכמו שהקשה הרב המזרחי בפרשת משפטים ז"ל וא"ת כיון דמק"ו מעבד כנעני איכא למילף שהעברי יוצא בראשי איברים והיקשא דעברי לעבריה מצינו לפרושה למה אמה עבריה נקנית בכסף אף עברי נקנה בכסף למה נפרש ההיקש למה עבריה אינה יוצאה בראשי איברים אף עברי אינו יוצא בראשי איברים לבטל הק"ו ולא נקיים ההיקש והק"ו, בשלמא היכא שהאחד סותר את האחד דרך התלמוד תמיד לבטל הק"ו מפני ההיקש או מפני הג"ש, אלא הכא שאפשר לקיים את שניהם מא"ל וצ"ע עכ"ל. וכ"ש דאין סברא דהיקש למחצה יכול לבטל פשטיה דקרא וק"ו, פשטיה דקרא דכי יכה איש את עין עבדו משמע שכולל את כל העבדים, ועוד דמסתבר לאוקמי קרא בעברים שראויים לחמלה יותר כמ"ש הרמב"ן העתקתי לשונו לעיל, וגם הק"ו דהרי אם תפרש קרא דכי יכה איש את עין עבדו בכנעני אכתי איכא ק"ו דתצא העבריה בראשי איברים, ואם אמנם שכתב מהרש"א על קושית המזרחי הנ"ל שהניח בצ"ע, וז"ל ולי נראה דלק"מ דכיון דאין היקש למחצה מתבטל הק"ו דהיקשא עדיף מק"ו כדאמרינן בכ"מ ודוק עכ"ל. ומצאתי

און לו שכן תירצו התוס' בחולין (דף קט"ז) על קושיא אחרת כיוצא בה בד"ה מה להלן אסור באכילה ומותר בהנאה, וז"ל שם ואע"ג דאיכא למילף איסור הנאה בק"ו כדלעיל קא סבר אין ג"ש למחצה, וההיא דלעיל סבר דאהני ק"ו ואהני ג"ש וכו'. הרי מבואר דתירצו כן התוס' דס"ל לחד תנא דאין היקש למחצה מבטל הק"ו, ולתירוץ השני דתוס' שם דכ"ע ס"ל דסברא דאין היקש למחצה מבטל הק"ו אכתי י"ל דאע"ג דסברא דאין היקש למחצה מבטל הק"ו משום דהיקשא עדיף מק"ו אפ"ה אין כח בסברא דאין היקש למחצה לבטל פשטיה דקרא וק"ו, דפשטיה דקרא דכי יכה איש את שן עבדו משמע שכולל כל העבדים, ועוד דמסתבר לאוקמי בעבריים שראויים יותר לחמלה כנ"ל, ואחר דתוקים קרא בכנעני עדיין ראוי לומר בק"ו דעבריה תצא בראשי איברים ודוק היטב:

ולכך הוכרח התנא דמכילתא להוציא קרא מפשטיה מכח קרא דמהם תקנו עבד ואמה, והשתא לא נשאר אלא הק"ו דיש ללמוד אמה העבריה שתצא בראשי איברים בק"ו מכנעני כמ"ש רבינו הרמב"ם והתוס' שפיר אתי הסברא דאין ג"ש למחצה ומבטל הק"ו כמו שתירץ מהרש"א, וכמו שהבאתי בשם התוס' ודוק היטב:

סימן ב

תו כתב הרמב"ן אבל הכתוב האחד שתפס עליו הרב בו ולא יהיה כקרח וכו' וכדרך אשר לא יעבד בו ולא יזרע וכו' ואם כן אינו אלא אסמכתא וכו' עכ"ל. והנה פשוט שכוונת הרמב"ן להכריח מדאמרו בגמרא דסנהדרין ראוי ליצטרע ולא אמרו לוקה בצרעת דאסמכתא בעלמא היא, דאי מדרש עיקר הוא למה לא אמרו לוקה בצרעת, דלפום מדרש תנחומא דדריש קרא כמו שהביא רבינו ראוי לומר לוקה בצרעת שהרי מפרש לקרא כאשר דבר ה' ביד משה לו, שענשו כאשר דבר ה' ביד משה לו שילקה בצרעת, ומאי לשון ראוי, א"ו דהש"ס ס"ל דאסמכתא בעלמא היא. ולענ"ד אין הוכחת הרמב"ן מוכרחת, די"ל דודאי כל החולק על הכהונה בודאי לוקה בצרעת כמבואר בקרא דכאשר דבר ביד משה לו כמו שדרש בתנחומא, והא דקאמר בגמרא ראוי ללקות היינו משום דהש"ס מיירי מכל המחזיק במחלוקת ומיירי אפי' במחלוקת שאינה על הכהונה, וזה בודאי רק דרך אסמכתא הוא, משום דפשטיה דקרא בחולק על הכהונה, (וכמו שכתב רבינו הרמב"ם וז"ל, ואע"פ שמצאנו להם לשון אחר בגמ' סנהדרין וכו' זה על צד אסמכתא לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת עכ"ל), ועל דעתי הא דקאמר רב אשי ראוי ליצטרע היינו דהוא פליג על מאי דקאמר התם אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וגו' כמשמעות רב אשי אמר, וע"ז אמר רב אשי אמר שאין ראוי לומר אפי' על דרך אסמכתא עובר בלאו כיון דאפי' בחולק על הכהונה שהוא פשטיה דקרא

כמו שדרש בתנחומא הנ"ל לשיטת רבינו אינו לאו אלא שלילה לומר שלא יקרה לו כמו שקרה לקרח כלומר שיבלע וישרף אלא שילקה בצרעת ואף שאתה רוצה לסמוך לזה כל המחזיק במחלוקת אין ראוי לך להחמיר בכל מחזיקי מחלוקת יותר מחולק על הכהונה, לומר שהוא עובר בלאו, כיון שאף החולק על הכהונה אינו בלאו כמו שדרש בתנחומא הנ"ל, וראוי לומר כל המחזיק במחלוקת ראוי להצטרע כמו שבחולק על הכהונה אינו עובר בלאו אלא לוקה בצרעת משום שכאשר דבר ביד משה לו פירוש שילקה בצרעת, ולפ"ז לא יהיה כקרח אינו אלא שלילה ולא לאו כנ"ל, א"כ בשאר מחזיק במחלוקת ראוי לומר שראוי ללקות בצרעת ע"ד אסמכתא ודוק היטב: **והנני** מוסיף בה דברים, דלענ"ד י"ל דהא דקאמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, לאו בדרך אסמכתא קאמר אלא לאו גמור קאמר מעיקר דרשא, והוא דהכי איתא התם ויקם משה וילך אל דתן ואבירם אמר ר"ל מכאן שאין מחזיקין במחלוקת דאמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו רב אשי אמר ראוי ליצטרע וכו'. והנה יש לדקדק במאמר ריש לקיש דיליף שאין מחזיקין במחלוקת מדכתיב ויקם משה וילך וגו' כמשמעות לשונו מכאן שאין מחזיקין במחלוקת, ומייתי ראיה מדאמר רב דיליף מקרא אחרינא דולא יהיה כקרח וכעדתו אתמהא, והנראה בזה הוא, די"ל בהא דכתיב ויקם משה וילך אל דתן ואבירם וגו' וידבר אל העדה לאמר סורו נא מעל אהלי וגו', גם מה שכתב הרמב"ן דהדרש שבמדרש תנחומא הוא על דרך התוכחה והדרש באגדות נסמך על מלת ביד משה לו ואינו פשטיה דקרא ולא עיקר מדרשו שהרי ביד משה לשון תורה ברוב מקומות עכ"ל, על דעתי שלא הביאם לחז"ל לדרוש הדרש הזה שבתנחומא משום דקדוק מלת ביד אלא שהיה קשה להם המשך הפסוק דולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו, שכאשר דבר וגו' אינו מקושר יפה למה שקדם והוא ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר נדחקו בזה כל הפשטנים, ועיין בפי' החומש להרמב"ן, ומש"ה דרשו הדרש הזה שבתנחומא שלדרש הזה הפסוק מקושר יפה דה"ק קרא ולא יהיה כקרח וכעדתו, ר"ל שלא יקרה כמו שקרה לקרח ועדתו שנשרפו ושנבלעו אלא כאשר נעשה למשה בידו שנלקה בצרעת והיינו דקאמר כאשר דבר ה' ביד משה ר"ל שדבר ה' למשה הבא נא ידך בחיקך, ולפ"ז שפיר י"ל דהדרש שבתנחומא הוא מעיקר המדרש ולא על דרך האסמכתא ודוק: **אמנם** בתרגום יונתן בן עוזיאל לכאורה משמע כשיטת הרמב"ן שתופס לא יהיה כקרח וכעדתו ללאו ולא לשלילה, וגם דורש דרשת התנחומא, וז"ל התרגום הנ"ל, ולא יהיה גבר מתנטל למפלוג על עיסק כהונתא כקרח וככנישת סעדוי וסופיה להובדא ולא כמיתותא דקרח וככנישתא ביקידת אשא ובליעת ארעא אלהן למלקי בסגירותא היכמא

דמליל ה' למשה שוי ידך בעיטפך ולקת ידיה בצורעא היכדין ימטא ליה עכ"ל, הרי מבואר דדריש לא יהיה כקרח וכעדתו ללאו והיינו דפירש ולא יהיה גבר מתנטל למפלוג על עיסק כהונתא כקרח וככנישת סעדני, ומפרש ג"כ דקרא מפרש עונשיה דחולק על הכהונה מכאשר דבר ה' ביד משה לו, והיינו דפירוש וסופיה להובדא ולא כמיתותא דקרח וכו' ודוק: **והנראה** בדעת רבינו שדחה הא דתרגום יונתן מהלכה הוא, דרבינו הרמב"ם מפרש דרב אשי פליג אדרב כמ"ש לעיל כדמשמע מלשון דקאמר אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו רב אשי אמר ראוי ליצטרע וכו', ולא קאמר אמר רב אשי וראוי ליצטרע וכו', כמפורסם בש"ס דכל מקום שאומר הש"ס פלוני אומר שזה פליג על תנא או אמורא שבא זכרו קודם וכמ"ש בעל הליכות עולם וז"ל, כ"מ שיש מחלוקת בין החכמים אומר הגמ' בחכם האחרון פלוני אמר שמקדים שמו לאמירתו ולא אומר אמר פלוני, וכלל זה יהיה שמור בידך שכ"מ שתמצא בגמ' פלוני אמר בידוע שהוא חולק, אמר פלוני בידוע שאינו חולק ולא בא אלא לסייע או להוסיף עכ"ל, וכ"כ הרשב"ם פ' יש נוחלין (בבא בתרא דף קכ"ב.) והרא"ש ספ"ק דקידושין, ולפ"ז ע"כ דחה רב אשי הא דתרגום יונתן מהלכה דאי ס"ד דהלכה כהתרגום הנ"ל א"כ אמאי פליג על רב דסמך כל המחזיק במחלוקת על דרך אסמכתא על לאו זה דולא יהיה כקרח וכעדתו הלא כי היכי דהוא עצמו ר"ל רב אשי סמך בדרך אסמכתא על כאשר דבר ה' ביד משה לו דכל המחזיק במחלוקת ראוי ליצטרע כן יש לסמוך מחזיק במחלוקת על לאו דלא יהיה כקרח וכעדתו, א"ו דרב אשי דחי הא דתרגום יונתן מהלכה וס"ל דולא יהיה כקרח וכעדתו אינו אלא שלילה ולא לאו, ולכך פליג על רב דקאמר כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו וה"ק ליה אע"פ שאתה רוצה להחמיר במחזיק במחלוקת ולדמותו כחולק על הכהונה, ולכך אתה מסמיך מחזיק במחלוקת על קרא דחולק על הכהונה, אין לך להחמיר יותר במחזיק במחלוקת מחולק על הכהונה ולומר כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, כיון דאף החולק על הכהונה אינו עובר בלאו דולא יהיה כקרח וכעדתו אינו לאו אלא שלילה כדרשת התנחומא, אלא מה שראוי לומר במחזיק במחלוקת לפום מה שאנו מדמין כל המחזיק במחלוקת לחולק על הכהונה היינו שראוי ליצטרע וכדרשת התנחומא ודוק: **וכיון** דרב אשי דחה הא דתרגום הנ"ל מהלכה ראוי לפסוק כרב אשי דהוא בתראה. ולפי דרכנו למדנו שממקום שבא הרמב"ן לסתור דברי רבינו אדרבא משם אתה מוצא ראיה לדברי רבינו כמ"ש ותו לא מידי:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ועניין השלילות צריך דקדוק ולא יתפשט כאשר הרב מרחיב בו וכו' שאינה חייבת מיתה בעבור עבדות עכ"ל. ומה שנראה בזה הוא, דיש הכרח דע"כ

לא יומתו אבות על בנים לאו גמור הוא ולא שלילה, דאי שלילה תקשי לא יומתו לא יומתו תרי זימני דכתב רחמנא לאגמורן דאף לזכות פסולין הקרובין כדאיתא בסנהדרין (דף כ"ח) אשכחן לחובה לזכות מנלן אמר קרא יומתו יומתו תרי זימני אם אינו ענין לחובה תנהו ענין לזכות, למה ליה תיפוק ליה מק"ו כמו שכתב הרב בעל כ"מ בפי"ג מהל' עדות בתירוצו שם על קושיא אחת, וז"ל ואדרבה אית לן למימר השתא לחובה דיש ידים מוכיחות דקושטא קאמרי דהא קרובים רחמי להדדי ואי לאו קושטא לא הוו מסהדי אפ"ה לא מהימני לזכות די"ל דמשקרי כדי להיטיב לקרובים לא כ"ש דלא מהימני עכ"ל, א"ו דלא יומתו אבות על בנים לאו גמור הוא שהיא אזהרה לב"ד שלא יקבלו עדות הקרובים ולכך איצטריך לא ימותו יתירא לאגמורן דב"ד שמקבלין עדות הקרובים לזכות נמי עוברין בלאו דאי מק"ו לא היו עוברין בלאו דאין מזהירין מן הדין. ואע"ג דאכתי קשיא מנליה להש"ס לאוקמי יומתו יתירא באם אינו ענין לחובה ת"ע לזכות, דלמא לחובה איצטריך לאגמורן דלאו גמור הוא דאי מחד יומתו הייתי אומר דאינו אלא שלילה, עכ"פ מוכח מסוגית הש"ס דקים להו דלא יומתו לאו גמור הוא, מדפריך אשכחן לחובה לזכות מנלן ומאי קושיא דלמא מק"ו כנ"ל, א"ו דקים ליה להש"ס דב"ד שמקבלין עדות הקרובים עוברים בלאו גמור, וע"ז פריך אשכחן לחובה לזכות מנלן דעוברים בלאו ומק"ו אין מזהירין, והואיל וזכינו לדין דקים ליה להש"ס דהב"ד עוברין כשמקבלין עדות הקרובים אינו מן הקושיא מנא להו לחכמים, דיש לומר דבא להם מפי השמועה, וכמ"ש רבינו הרמב"ם ברפי"ג מהל' עדות וז"ל הקרובים פסולין לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא ימותו אבות בעדות בנים עכ"ל, כן י"ל שגם זה למדו מפי השמועה שהוא לאו גמור ולא שלילה ודוק: **ואע"פ** שהעליתי בשורש השני דהא דדריש הש"ס מאבות אבות תרי זימני קרובי האם סבירא ליה לרבינו דאינו אלא אסמכתא ולא דרשה גמורה היא מ"מ העליתי שם דיומתו יומתו תרי זימני דרשא גמורה היא ע"ש, ודברי בעל ספר מגילת אסתר בזה המה דברים שאין להם שחר:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן בלא יקום עד אחד באיש וכו' עכ"ל. לכאורה קשיא מאי קא קשיא ליה מלא יקום עד אחד באיש דבודאי לא יקום עד אחד באיש א"א לומר בו שהוא שלילה דמהיכא תיסק אדעתין לדון בעד אחד אחר שכתוב ע"פ שנים עדים יקום דבר בין בנפשות בין בממון. ואפשר לומר דסד"א דאדם המוחזק לדיין בכשרות ומהימן ליה כבי תרי שיכול לדון על פיו בא הכתוב לשלול שאפי' אדם שהוא מוחזק בתכלית הכשרות אין לדון על פיו, ותבלין לזה תמצא בלשון רבינו שכתב בל"ת רפ"ח הזהיר הדיין שלא

לחתוך הגדרים או לחייב ממון בעדות עד אחד ואפי' היה בתכלית הכשרות והוא אומרו לא יקום עד אחד באיש וכו'. אמנם כ"ז אינו מוכרח דמי יבא אחר גזירת המלך שגזר בתורתו ע"פ שנים עדים יקום דבר לדון בעד אחד אפי' שיהיה בתכלית הכשרות, וע"כ כי איצטריך לא יקום עד אחד באיש לאזהרה הוא דאיצטריך ולא לשלילה ורבינו שכתב בל"ת רפ"ח קושטא דמילתא קאמר ודוק:

שוב כתב הרמב"ן וז"ל אבל אין שלילות בתורה בלאו וכו' כי טמא הוא עכ"ל. וכתב ע"ז בעל מגילת אסתר וז"ל, ומ"ש עוד כי לדעתו אין שום לאו שלילות רק אותו שמפורש בו בפסוק הטעם, נ"ל כי זה א"א שהרי לא תצא כצאת העבדים הוא שלילות לפי מה שהבאנו מהתנחומא ואין שם טעם בפסוק, וכן ההיא דפרק קדשי קדשים היא שלילה בודאי למ"ד א"צ להבדיל וג"כ שם אין טעם בפסוק עכ"ל. ולא ידעתי מאי קאמר, דהרמב"ן דקאמר אין שלילות בתורה בלאו הנאמר בפני עצמה, באמת למ"ד לא יבדיל אינו שלילה קאמר דהלכתא כוותיה וכמו שפסק רבינו עצמו כהאי מ"ד דלא יבדיל אינו שלילה אלא לאו גמור ומהאי מ"ד דלא יבדיל אינו שלילה משמע כדברי הרמב"ן דהאי תנא דאינו מפרש שלא יבדיל הוא שלילה אלא מפרש שהוא לאו גמור איכא למימר שהוא משום טעם הרמב"ן. והנראה בזה הוא אחר שאבאר שיטת רש"י בזבחים (דף ס"ו.) שפירש על הא דקאמר הש"ס הכי השתא התם כיון דכתיב בעל הבור וכו' הכא מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לא יבדיל למה לי ש"מ א"צ להבדיל, וז"ל בד"ה מכדי כתיב בעולת העוף והקריבו ומינה נפקא לר"א בר"ש הבדלה בעולת העוף בהכל שוחטין ולא דרש ומלק והקטיר כדדרשינן לעיל מה הקטרה הראש בעצמו וכו' דתיפוק ליה הבדלה מהתם דהך סברא לית ליה שימלוק את כולן אלא דוקא רוב שנים ויליף לה מקראי, ואפי' רבנן דפליגי עליה התם עיקר הבדלה בעולה לא נפקא להו אלא מוהקריבו דמשמע חלק את זה מן החטאת, הילכך ע"כ ולא יבדיל האמור בחטאת למה לי כלומר מאי קאמר לן ש"מ א"צ להבדיל קאמר, הלכך נפקא לן העולה מוהקריבו דצריך להבדיל דהא חלק ביניהן, דאי אזהרה היא בחטאת שלא יבדיל היכי נפקא לן בעולה מוהקריבו דצריך להבדיל אינו מוזהר שלא להבדיל הוא דנפקא לן מחילוקו ולא שטעון הבדלה, האי למה לי כמו מאי היא עכ"ל. הנה מה שיש להקשות על פירוש זה דהא גופא קשיא דמנא ליה לר"א בר"ש לפרש לא יבדיל אין צריך להבדיל והקריבו חלק וכו' דעולת העוף טעון הבדלה דלמא באמת לא יבדיל אזהרה בחטאת שלא יבדיל, והקריבו חלק וכו' ללמדנו דבעולת העוף אינו מוזהר שלא להבדיל, וא"ל דס"ל לר"א בר"ש דכ"מ שיש לנו לפרש הלאו לשלילה מפרשינן

לשלילה ולא לאזהרה, והכא יש לפרשו שלילה כמ"ש התוס' שם בד"ה אלא מעתה וכו' וז"ל, אבל הכא דמסברא ה"א דמבדיל לפי שצריך לדם אמרינן דכי כתיב לא יבדיל אין צריך להבדיל קאמר עכ"ל, דא"כ קשה למה האריך הש"ס לומר אבל הכא מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב וכו' כיון דאין מכל זה הכרח דלא יבדיל אין צריך להבדיל ולא היה ליה למימר אלא הכי השתא התם כיון דכתיב בעל הבור עלויה הוא דרמי לכסויה אבל הכא יש לפרשו שלילה כמ"ש התוס', דבשלמא על תוס' ל"ק, די"ל דזה שפירשו התוס' אבל הכא דמסברא ה"א דמבדיל לפי שצריך לדם וכו' היינו בסברת המקשה אבל התרצן עדיפא משני ליה, משא"כ לשיטת רש"י קשה. ונ"ל פשוט וברור דאין זה קושיא די"ל שר"א בר"ש קיבל מרבו שלמדו מפי השמועה ממשה מסיני דהבדלה בעולת העוף נפקא מוהקריבו חלק בין חטאת העוף לעולת העוף, וכמו שרגיל רבינו הרמב"ם לפרש כן וכל חיבורו הגדול מלא מזה וכאשר השריש לנו בשורש הראשון ובהקדמתו לסדר זרעים בפירושו למשניות, והשתא יליף שפיר דע"כ לא יבדיל האמור בחטאת העוף ע"כ פירושו אין צריך להבדיל, דאל"כ איך יוציא לנו מוהקריבו חלק וכו' דעולת העוף טעון הבדלה כמו שבאה הקבלה דהבדלה בעולת העוף מוהקריבו חלק וכו' נפקא כנ"ל ודוק: **ובזה** מיושב מה שהאריך רש"י לומר ואפי' רבנן דפליגי עליה התם עיקר הבדלה בעולה לא נפקא להו אלא מוהקריבו דהוא שפת יתר, אמנם למה שפירשתי דבא זה מפי השמועה דהבדלה בעולת העוף נפקא מוהקריבו חלק ניחא, דלכאורה תקשי הא על דבר שבא מפי השמועה אין חולק כמו שהשריש לנו רבינו הרמב"ם בריש שורש השני, לכך מפרש רש"י דבאמת ע"ז דהבדלה בעולת העוף מוהקריבו נפקא לא פליגי ולא פליגי אלא אי כמשפט האמור בעולת העוף כמשפט חטאת העוף או כמשפט חטאת בהמה כדאיתא בחולין (דף כ"א) ומפלוגתא זו יוצא להם נפקותא בהבדלת העוף למר צריך שימלוק את כולן ולמר רוב שנים אבל בעיקר הבדלה דנפקא מקרא דוהקריבו אין חולק, ודוק: **ובחידושי** הלכות שלי למס' זבחים ישבתי שפת יתר זה ברש"י בענין אחר, ע"פ מה שהקשה הרשב"א בחולין (דף כ"ב) וז"ל ואיכא למידק אשמעתין דהכא אמרינן דלר"א בר"ש בעולת העוף דוקא אוחז הראש בגוף ומזה דגמרינן מחטאת העוף ואילו בזבחים אמרינן אומר היה ר"א בר"ש שמעתי שמבדילין בעולת העוף ומאי לא יבדיל אין צריך להבדיל, והיא ג"כ קושית התוס' בחולין (דף כ"א:) בד"ה ואינו מבדיל, ותירץ הרשב"א די"ל דהתם משמיה דרביה והכא דידיה, ודיקא נמי דקתני התם שמעתי וכו' עכ"ל. ואין להאריך כאן ואם בעל נפש אתה תעמוד ע"ז בשום שכל והתבוננות בעומק ברורי הדברים ודוק: **אמנם** אי קשיא הא קשיא מי הכריח לרש"י לפרש כן ולמה לא

פירש כפשוטו וכמו שפירש ר"ת באמצע ד"ה ור"א בר"ש וז"ל ור"ת מפרש וכו' שבקיה לקרא וכו' ולאסור אף בשעת המיצוי לא אתי קרא דמוהקריבו הוה נפקא וכו' ודוק: **והנראה** בזה פשוט דהוכרח לפרש כן דאי כפשוטו תקשי אכתי מנלן למימר דוהקריבו חלק דבחטאת העוף אינו רשאי להבדיל דלמא והקריבו חלק וכו' אתי לאגמורן דבעולת העוף צריך להבדיל כמו שאכתוב לקמן מהיכא הוה נפקא דעולת העוף בעי הבדלה, לפום מאי דלא הוה כתיב ולא יבדיל ובחטאת העוף אינו צריך להבדיל וא"כ ע"כ יש לפרש לא יבדיל דאינו רשאי להבדיל דאי אינו צריך להבדיל וכמ"ש התוס' לא יבדיל דכתב רחמנא למה לי הא הוה נפקא מוהקריבו חלק דאינו צריך להבדיל כמ"ש ודוק היטב: **ובדרך** אחר יש לתרץ דהוכרח רש"י לפרש כן דאי כפשוטו אכתי תקשי מנ"ל דלא יבדיל אין צריך להבדיל דלמא לעולם לא יבדיל אזהרה דאינו רשאי להבדיל ואי משום דללא רשאי להבדיל לא איצטריך קרא דלא יבדיל דהא כבר מוהקריבו נפקא דחילק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לענין הבדלה וכמו שפירש ר"ת די"ל דאי לא כתב לא יבדיל הייתי אומר דבעולת העוף צריך למלוק את כולן כמו שיש ללמוד מהיקשא דומלק והקטיר מה הקטרה הראש בעצמו כו', דהרי כל עיקר דלא ס"ל לר"א בר"ש היקשא דומלק והקטיר לענין דצריך למלוק את כולן היינו משום דמסתבר ליה לפרש כמשפט האמור בעולת העוף כמשפט חטאת העוף מה להלן כשהוא אוחז הראש בגוף מזה, דכתיב ולא יבדיל כמו שפירש רש"י בחולין אף כאן כשהוא אוחז הראש בגוף מזה, וכיון דדריש כן תו א"א לו ללמוד מהיקשא דומלק והקטיר לענין שצריך למלוק את כולן כמו שפירש רש"י כאן בזבחים וז"ל, דהך סברא לית ליה שימלוק את כולן אלא דוקא רוב שנים ויליף לה מקראי עכ"ל, משא"כ אי לא הוה כתיב לא יבדיל מהיכא תיתי נימא דלא נלמוד מהיקשא דומלק והקטיר נמי לענין שצריך למלוק את כולן מה הקטרה הראש בעצמו וכו' ודוק היטב: **אבל** אין לפרש דהוכרח רש"י לפרש כן משום הקושיא שהקשה מהר"ם מלובלין על שיטת ר"ת בחולין (דף כ"ב) וז"ל בא"ד ור"ת פירש דהא דקאמר רשב"א מאי לא יבדיל דקרא וכו' ולאסור אף בשעת מיצוי לא אתי קרא דמוהקריבו נפקא וכו', דברי התוס' הללו צ"ע דלפום ריהטא רצונם לומר דעל כרחך האי קרא אתי נמי לומר דבשעת מיצוי אין צריך להבדיל דליכא למימר דאתי לאסור אף בשעת מיצוי א"כ קרא דלא יבדיל למה לי דהא כבר מוהקריבו נפקא דחילק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לענין הבדלה וזהו דבר תימה דאי לא כתיב לא יבדיל בחטאת העוף מנא הוה ידעינן לאוקמי חילוק דוהקריבו לענין הבדלה עכ"ל מהר"ם מלובלין, דזה אינו קושיא שהרי כבר כתבתי דאי לא הוה כתיב לא יבדיל בחטאת העוף

גם ר"ש ב"א היה מודה דיש ללמוד מהיקשא דומלק והקטיר דעולת העוף בעי הבדלה מה הקטרה הראש בעצמו וכו', וכל עיקר דלא יליף ר"א ב"ש היקשא דוחלק והקטיר נמי לענין שצריך למלוק את כולן היינו בתר דכתיב לא יבדיל ומסתבר ליה לפרש כמשפט האמור בעולת העוף כמשפט חטאת העוף מה להלן כשהוא אוחז הראש בגוף מזה וכו' כמ"ש לעיל אבל אי לא הוה כתיב לא יבדיל באמת היה מודה רשב"א דיש ללמוד דעולת העוף בעי הבדלה מהיקשא דומלק והקטיר כנ"ל וא"כ אף אי לא הוה כתיב לא יבדיל הוה ידעינן לאוקמי חילוק דוהקריבו לענין הבדלה, כמו שאנו יודעין עכשיו שכתיב לא יבדיל, ודוק היטב: **ומיהו** אין לדחות קושית מהר"ם דמסברא הוה אמרינן דצריך למלוק את כולן משום דלדם הוא צריך כמ"ש תוס' ואתי והקריבו לחלק דעולה בעי הבדלה וחטאת אסור להבדיל, דאכתי תקשי דלמא איפכא והקריבו חלק דעולה לא בעי הבדלה וחטאת בעי הבדלה, אבל לפי מ"ש דאי לא הוה כתיב לא יבדיל שפיר הוה שמעינן מומלק והקטיר דעולת העוף בעי הבדלה אפילו לראב"ש תירצתי קושית מהר"ם מלובלין שפיר ולא נשארה על פירוש ר"ת אלא קושיתי שהקשיתי ודוק: **ודע** שאין לומר דכבר נסתרה הסברא דכיון דלדם הוא צריך דנימא דמש"ה בעי הבדלה מדאיצטריך היקשא דומלק והקטיר לאגמורן דעולת העוף בעי הבדלה, דז"א דזה ההיקש אינו מופנה דאיצטריך נמי לאגמורן דמה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקת העוף בראשו של מזבח, ר"ל למעלה מחוט הסיקרא כדאמר בש"ס בחולין (דף כ"ב), ועוד דאיצטריך כדי דנידע דוהקריבו חלק וכו' אתי לאגמורן דעולת העוף בעי הבדלה וחטאת העוף לא בעי הבדלה משא"כ בלא היקשא אלא דהוה אמרינן מסברא דבעי הבדלה משום דלדם הוא צריך לא הוה ידעינן דוהקריבו חלק וכו' דחטאת לא בעי הבדלה דלמא איפכא כמש"ל, ודוק היטב: **וממוצא** הדברים נתישבה הקושיא הנ"ל שקשה לרבינו הא רבנן דראב"ש דהלכתא כוותייהו לא ס"ל דלא יבדיל שלילה כשיטת הרמב"ן דס"ל דאין שלילה בתורה בלאו הנאמר בפני עצמו, אלא בכגון אלו שמפרש בו כי, לא יומתו כי לא חופשה וכו', די"ל דודאי לא פליגי חכמים ור"א בר"ש בזה, אלא דכ"ע ס"ל דכל היכא דיש לפרש שלילה מפרשינן לשלילה ולא לאזהרה, אלא דפליגי בהא, דחכמים דראב"ש ס"ל דכמשפט האמור בעולת העוף פירושו כמשפט חטאת בהמה, או כמשפט חטאת העוף למול עורף כדאיתא בחולין (דף כ"א), וכיון שכן שפיר ילפינן מהיקשא דומלק והקטיר נמי דעולת העוף בעי הקטרה והקריבו חלק וכו' איצטריך להו דאל"ה לא הוה מוקמינן היקשא דומלק והקטיר אלא לגז"ש דמה הקטרה לראשו של מזבח כמפורש בחולין (דף כ"ב.) וכיון שכן ע"כ א"א להם לפרש לא יבדיל האמור בחטאת

העוף לא צריך להבדיל משום דסד"א דצריך להבדיל משום דצריך לדם, דללא צריך להבדיל בחטאת העוף לא איצטריך קרא דלא יבדיל דזה הוה ידעינן מוהקריבו חלק דבעולת העוף בעי הבדלה ובחטאת העוף לא צריך הבדלה וע"כ מדאיצטריך לא יבדיל ע"כ לאזהרה אתי ללמד דבחטאת העוף אינו רשאי להבדיל, ור"א בר"ש מסתבר ליה לפרש כמשפט האמור בעולת העוף כמשפט חטאת העוף מה חטאת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה אף עולת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה כמבואר בחולין דף הנ"ל, ולפ"ז א"א לו ללמוד מהיקשא דומלק והקטיר דעולה בעי הבדלה כמו שפירש"י כאן בזבחים כנ"ל, וע"כ צריך ללמוד הבדלה בעולת העוף רק מוהקריבו חלק לחודיה, ולפ"ז יש לו הכרח דע"כ לא יבדיל האמור בחטאת העוף אין צריך להבדיל, דאי אזהרה שאינו רשאי להבדיל היכי נפקא הבדלה מוהקריבו חלק כמו שבא לנו בפירוש מקובל כנ"ל, דלמא בעולת העוף אינו מוזהר שלא להבדיל, א"ו דלא יבדיל אין צריך ושפיר נפקא לן דעולת העוף בעי הבדלה וכמ"ש רש"י בזבחים (דף ס"ו) הנ"ל, וא"ל לא לכתוב לא יבדיל וא"כ שפיר נוכל ללמוד הבדלה מהיקשא דומלק והקטיר אפי' לר"א בר"ש כנ"ל, ומוהקריבו חלק נדע דאין צריך להבדיל בחטאת העוף כנ"ל, די"ל דאיצטריך כי היכי דלא נילף מהיקשא דומלק והקטיר נמי דצריך למלוק את כולן משום דהשתא דכתיב לא יבדיל מסתבר לדרוש כמשפט חטאת העוף דמה חטאת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה אף עולת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה וא"כ אין ללמוד מהיקשא דומלק והקטיר דמה הקטרה הגוף בפ"ע שהרי מהיקשא דכמשפט נלמד דכשהוא אוחז הראש בגוף מזה, ולא ילפינן אלא מוהקריבו חלק דעולת העוף צריך שימלוק רוב שנים וכנ"ל, וא"ל הלא קיימינן השתא בלא יבדיל אין צריך להבדיל וא"כ אף השתא דכתיב לא יבדיל אין למעט דלא נבעי מליקה בכולן דהרי השתא אין לומר כמשפט חטאת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף דהרי גם בחטאת אם רצה להבדיל מבדיל דהא לא יבדיל א"צ להבדיל קאמר, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה אי ס"ד דלא יבדיל שלילה דא"צ להבדיל, לא יבדיל למה לי הא הוה ידעינן מוהקריבו חלק וכו' דעולה בעי הבדלה וחטאת אין צריך להבדיל, כבר תירץ הרשב"א על קושיא שהקשה דראב"ש אדראב"ש דהכא אמרינן דלר"א בר' שמעון בעולת העוף דוקא אוחז הראש בגוף ומזה דגמרינן מחטאת העוף ואילו בזבחים אמרינן אומר היה ר"א בר"ש שמעתי שמבדילין בחטאת העוף ומאי לא יבדיל אין צריך להבדיל, דיש מתרצים דבשמעתין נמי ה"ק מה להלן אוחז הראש בגוף ומזה אם רוצה אף כאן אם ירצה אוחז בגוף ומזה, והקשה על זה מהא דאמרינן לעיל גבי ברייתא דקתני חותך שנים או רוב שנים, ופריך כמאן אי כרבנן שנים דוקא, אי כראב"ש

רוב שנים דוקא, אלמא לר"א בר' שמעון אם רצה להבדיל לגמרי בעולה אינו מבדיל, ותירץ לבסוף די"ל דהש"ס דפריך התם אי כראב"ש רוב שנים דוקא, ס"ל כמ"ד דס"ל בזבחים אליבא דראב"ש לא יבדיל אסור להבדיל ופליגי ר"א בר"ש וחכמים באם מיצוי חטאת העוף מעכב כדאמר רב חסדא או בשהייה בסימן שני בעולת העוף מעכב כדאמר רבא, אבל למ"ד דר"א בר"ש לא יבדיל אין צריך להבדיל קאמר באמת ה"ק מה חטאת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה ר"ל אם רוצה אף כאן ר"ל בעולת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף הוא מזה אם ירצה עכ"ל עם קצת תוספת ביאור להקל על המעיין, ועיין ברשב"א בחולין (דף כ"ב), הרי לפניך דאפילו למאי דקיימינן דלא יבדיל אין צריך להבדיל נמי יש לפרש כמשפט חטאת העוף מה חטאת העוף כשהוא אוחז הראש בגוף מזה אם ירצה אף כאן ר"ל בעולה כשהוא אוחז הראש בגוף מזה וא"כ איצטריך לא יבדיל לאגמורן דאינו חייב למלוק את כולן אלא דרשות אם רוצה להבדיל את כולן מבדיל ואם רוצה אינו מבדיל אלא רוב שנים כדנפקא לן מוהקריבו חלק וכו'. ודוק היטב והדברים ברורים למבין:

תו כתב הרמב"ן וכן לדעתי ולנערה לא תעשה דבר שלילה הוא לומר שהיא פטורה וכו' ובסיפרי אמרו וכו' ולא הזכירו בו אזהרה לומר רחמנא אזהר עליה עכ"ל. והנראה בזה כי בודאי י"ל שלנערה לא תעשה דבר מניעה מכח ייתור הכתוב, דאחר שכתב ומת האיש לבדו ולנערה לא תעשה דבר ל"ל, אלא ש"מ לאזהרה אתי, ומ"ש הרמב"ן שאין זה ייתור לפי שנדרש כולה מלה מלה בסנהדרין לכל אותן שמצילין אותן בנפשן וכו', המעיין שם בגמ' יראה שאין נדרש אלא הפסוק אין לנערה חטא מות, אבל מקרא דלנערה לא תעשה דבר לא דריש שם כלום, וכמו שפירש רש"י בסנהדרין (דף ע"ג) בד"ה לנערה חטא מות אכולהו קאי אין מושיע לה וקרא יתירא הוא ולדרשא דהא כתיב ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל, הרי מבואר דקרא הנדרש הוא אין לנערה חטא מות, וא"ל דאכתי ולנערה לא תעשה דבר לאו יתורא הוא דאי לאו לנערה לא תעשה דבר לא הוה דרשינן קרא דאין לנערה חטא מות משום דהיינו אומרים דלגופא אתי לפטור הנערה ולכך איצטריך ולנערה לא תעשה דבר לפטור הנערה כי היכי דלהוי קרא דאין לנערה חטא מות קרא יתירא לדורשו מלה מלה, ז"א דבלא קרא דלנערה לא תעשה דבר, קרא דאין לנערה חטא מות יתירא הוא דלפטור הנערה מומת האיש אשר שכב עמה לבדו נפקא, ואמנם הנראה בכוונת רש"י והרמב"ן שכתבו דקרא דולנערה לא תעשה דבר איצטריך לפטור הנערה ממיתה, ולא למדו פטור דנערה מומת האיש אשר שכב עמה לבדו, הוא, דגם קרא דומת האיש אשר שכב עמה לבדו נדרש בקידושין (דף ט') ובסנהדרין (דף ס"ו)

לרבי דאם באו עשרה אנשים על נערה המאורסה שלא כדרכה דהראשון בסקילה וכולן בחנק, ולר' יונתן דאף שאין שניהם שוין כאחד, וכתב רש"י שם לבדו קרא יתירא הוא דהא כתיב ולנערה לא תעשה דבר ודוק: **אמנם** הנראה לי לשיטת רבינו דהוא מפרש ומתו גם שניהם עד שיהו שוים כאחד כמו שמפרש ר"ת בתוס' קידושין (דף י') וז"ל ור"ת מפרש עד שיהיו שניהם שוין במיתה אחת ולא בבני עונשין תליא מילתא ואפילו גדול הבא על הקטנה חייב אם הן שוין בקטלא וקאי אמילתא דר"מ דאמר בפ' ד' מיתות גבי נערה המאורסה דר"מ סבר נערה ולא קטנה וחכמים אומרים נערה אפילו קטנה במשמע וכו' עכ"ל, וא"כ לפ"ז אם פסקינן כר"מ דנערה ולא קטנה ואמרינן דלאו לגמרי פטר אלא מסקילה אבל מחנק לא פטר הוא דאיצטריך מלת לבדו לחייבו חנק דבלאו תיבת לבדו לא הייתי מחייב אפילו חנק משום דהייתי אומר כתיב ומתו גם שניהם עד שיהיה שניהן במיתה, אמנם אי פסקינן כחכמים דנערה אפילו קטנה במשמע לא איצטריך קרא דומת האיש אשר שכב עמה לבדו דבלא"ה מהיכא תיתי לפוטרו הא שנים שוים במיתה דהרי הבועל בסקילה וגם הקטנה אילו היתה גדולה ג"כ בסקילה, וכן אם פסקינן כרבי דס"ל דעשרה שבאו על נערה המאורסה בשלא כדרכה הראשון בסקילה וכולן בחנק איצטריך תיבת לבדו דבלא"ה הייתי מחייב כולן בסקילה, משא"כ לרבנן דס"ל דכולן בסקילה לא דרשינן מתיבת לבדו כלום, אם לא דנימא דחכמים דס"ל עשרה שבאו על נערה דכולן בסקילה סבירא להו כר"מ דנערה ולא קטנה וכי פטר רחמנא הבא על מאורסה קטנה הסקילה הוא דפטר אבל חנק חייב הוא דאיצטריך לבדו כנ"ל, אבל אם פסקינן כחכמים דר"מ דס"ל נערה אפילו קטנה במשמע וגם פסקינן כחכמים דרבי דעשרה שבאו על נערה המאורסה שלא כדרכה דכולן בסקילה, א"כ לא דרשינן מתיבת לבדו כלום, ותקשי האי לבדו מאי עבדינן ביה וע"כ צ"ל דאיצטריך לבדו כי היכי דתהוי ולנערה לא תעשה דבר מיותר לאגמורן דולנערה לא תעשה דבר הוי מניעה ואזהרה לב"ד כמ"ש רבינו הרמב"ם ולא שלילה ופטור בעלמא ודוק: **והנה** רבינו הרמב"ם פסק בפ"ג מהלכות איסורי ביאה ה' ו' דעשרה שבאו על נערה המאורסה שלא כדרכה כולן בסקילה כחכמים דרבי וגם פסק בהלכה דהבא על קטנה מאורסה בבית אביה דהוא כולן בסקילה כחכמים דר"מ, משום דיש לנו לפסוק בתרווייהו כחכמים דלכך שנאן התנא בלשון חכמים כדי דנפסוק כוותיה, וא"כ אייתר ליה האי תיבת לבדו דהשתא ליכא למידרש מידי מהאי תיבת לבדו וע"כ צ"ל דאיצטריך תיבת לבדו כי היכי דלהוי ולנערה לא תעשה דבר מיותר לאגמורן דהוה אזהרה ומניעה גמורה ולא פטור ושלילה ודוק: **ובזה** נתיישבה קושית הרמב"ן דאמאי נקט הש"ס בכל מקום האי לישנא דאונס רחמנא פטריה ולא נקט

אונס רחמנא אזהר עליה, די"ל דהש"ס נקט האי לישנא דאונס רחמנא פטריה משום דרחמנא פטריה פסיקא לכ"ע, דודאי לר"מ דס"ל נערה ולא קטנה ולרבי דס"ל עשרה שבאו על נערה מאורסה שלא כדרכה הראשון בסקילה לא הוה ולנערה לא תעשה דבר אלא שלילה בעלמא לפטור הנערה ממיתה דתיבת לבדו איצטריך לדרשותיהם ולא הוה ולנערה לא תעשה דבר אזהרה אלא אי לא פסקינן כרבי וכר"מ, לכך נקט הש"ס בכל מקום אונס רחמנא פטריה שהוא פסיקא אליבא דכ"ע ודוק היטב: **ואם** נפשך לומר א"כ אמאי לא משני הש"ס בקידושין (דף י') על מאי דפריך התם ורבנן האי לבדו מאי עביד ליה, דאיצטריך לבדו כי היכי דתהוי ולנערה לא תעשה דבר אזהרה ולא שלילה, י"ל דבאמת ה"מ לשנויי הכי, אלא דלא משני הכי משום דהוה מצי המקשה להקשות א"כ לחכמים הוה טפי מתרי"ג מצות, או לר"מ הוה מצוה אחת חסירה מתרי"ג, והיה צריך להאריך ולומר דלרבנן דסבירא להו דולנערה לא תעשה דבר הוא אזהרה, סבירא להו במצוה מן המצות דס"ל לר"מ שהיא חובה, שהוא רשות, ולר"מ איפכא ולכך משני מה דמשני כדי לקצר, וכמו שמבואר בכללי הש"ס דלפעמים אע"פ שהיה יכול המתרץ לתרץ תירוץ יותר מרווח לא משני הכי מפני האריכות ומשני מה דמשני מפני אהבת הקיצור ע"ש, ועיין בדברי הרמב"ן בריש שורש הראשון שכתב וז"ל ומפני התפשטות החשבון הזה ר"ל תרי"ג מצות בכל מקום נאמר שהוא מסור בידם מפי משה בסיני ועם כל זה אין נמנעין ממחלוקותיהם במצוה מן המצות שזה יאמר רשות וזה יאמר חובה, כי יודע האומר רשות שיש מצוה ממלאת החשבון ולא יקפידו לשאול עליה למנותה מפני עומק הענין ורחוקו שיבארו כל התורה וכו' ע"ש ודוק: **ועוד** נ"ל ליישב, דלפטור אונס לא איצטריך קרא דולנערה לא תעשה דבר דכבר נלמד דאונס רחמנא פטריה מההוא דכתיב גבי מולך שבא בקבלה מפי השמועה ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה כמ"ש רבינו הרמב"ם בפ"ה מהלכות יסודי התורה ה' ד' וז"ל וכל מי שנאמר בו יהרג ולא יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל השם, ואם היה בעשרה מישראל ה"ז חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קדוש השם, ועבר על מצות ל"ת שהיא חילול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואצ"ל שאין ממיתין אותו ואפי' הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה, ומה ע"א שהיא חמורה מן הכל העובד אותה אינו חייב כרת ואצ"ל מיתת ב"ד, ק"ו לשאר מצות האמורות בתורה, ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל. הרי מבואר דלפטור הנערה האנוסה לא איצטריך קרא דולנערה לא תעשה דבר דיש ללמוד בק"ו

מע"א החמורה מן הכל שנאמר בה ההוא ולמדנו מפי השמועה ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה, וכי איצטריך ולנערה לא תעשה דבר לאזהרה לב"ד כמ"ש רבינו ולקמן אבאר מה שיש לדקדק על זה: **אמנם** כדי ליישב לדרך זה הקושיות שהקשה הרמב"ן דנקט בכל דוכתא אונס רחמנא פטריה, ולשיטת רבינו הוה ליה למימר אונס רחמנא אזהרה עליה, אעתיק לשון הגמ' דמס' ע"ז (דף נ"ד) תנא נעבד שלו אסור ושל חבירו מותר, ורמינהי איזהו נעבד כל שעובדין אותו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון האי אונס ה"ד וכו' אמר רמי ב"ח לא כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו דידיה מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס והדר כתב רחמנא ולא תחללו את שם קדשי דאפי' באונס הא כיצד הא בצינעא הא בפרהסיא. והנה י"ל מאי אלא אמר רבא דקאמר הש"ס דלא שייך האי לישנא אלא היכא דהדר ממילתא קמייתא, והכא הא לא אמר רבא תחילה שום דבר שיפול עליו לשון אלא אמר רבא דמשמע דהדר מקמייתא. והנראה לי בזה הוא דהתוס' הקשו בד"ה מתקיף לה ר' זירא אונס רחמנא פטריה תימה מאי קפריך נהי דפטור ממיתה בדיעבד מ"מ לכתחילה הוא חייב למסור עצמו למיתה, וא"כ למה לא יאסר מטעם נעבד דהא פרהסיא דבסמוך לרבא קרי ליה נעבד מטעם דחייב למסור עצמו ואע"ג דבדיעבד פטור וכו', ונראה לרבינו יצחק לפרש דבין ר"ז ורבא לא פליגי בהא דלכתחילה חייב למסור עצמו, ור' זירא ה"פ אונס רחמנא פטריה דיעבד דכתיב ולנערה לא תעשה דבר אע"פ שיש לו למסור עצמו אין לאסור בהשתחואתו ורבא מסיק דכיון דבפרהסיא חייב למסור עצמו ע"ז קרינא ביה ואעפ"כ בדיעבד פטור עכ"ל. ביאור תירוצו של רבינו יצחק הוא, דר"ז ה"פ מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטריה ומדפטריה רחמנא באונס ממיתה ש"מ דעובד ע"א באונס לא מיקרי עובד ע"א כיון דלבו לשמים דאי עובד באונס נמי נקרא עובד ע"א אין סברא לפוטרו ממיתה ואע"ג דבשוגג נמי רחמנא פטריה שאני התם דכיון דקבל האליל לאלוה נעבד הוא ומשום דאומר מותר הוא דפטור אבל אונס דרחמנא פטריה ממיתה ע"כ משום דלבו לשמים ולא קבליה עליה לאלוה וא"כ לאו נעבד הוא ואע"ג דיש לו לכתחילה למסור עצמו אין הטעם משום דאע"פ שאין לבו לע"א אלא לשמים אפ"ה הוה עובד ע"א ומש"ה צותה התורה למסור עצמו אלא אע"ג דלא הוה עובד ע"א כיון דאנוס הוא ולבו לשמים אפ"ה צותה התורה למסור משום קידוש השם, ורבא ס"ל דכיון דצותה התורה למסור עצמו והוא אינו מוסר עצמו ועובד מיקרי עובד ע"א, אלא דהתורה חסה עליו לפוטרו ממיתה בדיעבד, ועיין בספר תורת חיים במס' ע"א ותמצא תבלין לזה אע"פ שהוא כתב

שם קצת בענין אחר. היוצא מכל הלין לענין שאני עומד בו הוא דלר"ז דס"ל דעובד ע"א באונס לא מקרי עובד ע"א ולא הוה נעבד כמ"ש התוס' אין ללמוד מההוא שכתוב במולך ודרשינן ההוא ולא אונס לפטור אונס בשאר מצות התורה בק"ו כמ"ש הרמב"ם דשאני אונס דע"א דכיון שהוא אנוס לא מיקרי עובד ע"א כיון דלבו לשמים ואינו עובד ע"א כלל, ואיצטריך ולנערה לא תעשה דבר לפטור שאר אונסים בכל מצות התורה, וא"כ לא הוה ולנערה לא תעשה דבר אלא שלילה ולא מניעה ואזהרה משא"כ לרבא דס"ל אפי' עובד ע"א באונס מקרי עובד ע"א כיון דמחוייב למסור עצמו אלא דרחמנא חס עליה ופטריה ממיתה שפיר יש ללמוד שאר מצות התורה בק"ו מע"א כמ"ש הרמב"ם ואייתר ולנערה לא תעשה דבר לאגמורן דהוי מניעה ואזהרה כנ"ל, אמנם מצינו במס' נדרים (דף כ"ז) דקאמר רבא לרב הונא אנוס הוא ואנוס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר ע"ש, וא"כ לפ"ז קשיא דרבא אדרבא דהכא משמע מדקאמר הכל היו בכלל לא תעבדם דאפי' עובד ע"א באונס מיקרי עובד ע"א אלא דרחמנא פטריה ממיתה וא"כ יש ללמוד שאר מצות התורה בק"ו מע"א דאונס פטור וא"כ אייתר ולנערה לת"ד לאזהרה ובנדרים קאמר אנוס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר דמשמע שאינו אלא שלילה כדדייק הרמב"ן מדלא קאמר אונס רחמנא אזהר עליה, ונ"ל דהיינו דקאמר אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם וכו', דבאמת לפ"ז הדר ממה דקאמר רבא בעלמא אונס רחמנא פטריה דלא הוה אלא שלילה וס"ל דבאמת ולנערה לא תעשה דבר הוה אזהרה ודוק: **וא"כ** סרה קושית הרמב"ן מעל רבינו שהקשה ממה שתופס הש"ס לישנא דאונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, דהרי באמת הדר ביה רבא מהאי לישנא כדמוכח ממאי דקאמר הש"ס בע"ז (דף נ"ד) אלא אמר רבא הכל היה בכלל לא תעבדם וכו' כמו שפירשתי ודוק היטב: **ובחידושי** להלכות יסודי התורה כתבתי, אחר שדקדקתי על מה שכתב רבינו הרמב"ם, ומה ע"א שהיא חמורה מן הכל העובד אותה באונס אינו חייב כרת ואצ"ל מיתת ב"ד ק"ו לשאר מצות האמורות בתורה ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, דלכאורה י"ל אחר שלמד בק"ו מע"א החמורה מן הכל דאונס פטור א"כ למאי נ"מ הביא קרא דעריות שנאמר בו ולנערה לא תעשה דבר, ועוד באמת קרא דולנערה לא תעשה דבר למה לי, ותירצתי משום דמע"א ליכא למילף אלא דפטר הכתוב את האנוס מכרת ואצ"ל ממיתה, אבל עדיין לא שמענו שפטרו הכתוב ממלקות דדלמא לא חס רחמנא כולי האי לפוטרו אפי' ממלקות, והנה רבינו כתב וז"ל ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואצ"ל שאין ממיתין אותו וכו' לכן מסיים ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, ותקשי למה לי אי לפוטרו ממיתה ומכרת

הא איכא ללמוד בק"ו מע"א החמורה, א"ו דאתי לאגמורן דאנוס פטור אפי' ממלקות עכ"ל שם. אמנם אינו מוכרח דודאי אחר שמצינו שפטר הכתוב אנוס בע"ז החמורה מהיכא תיתי לחייבו מלקות, ואי משום דגלה הכתוב דאנוס פטור גבי חייבי כרת ולא גילה הכתוב דאנוס פטור גבי חייבי מלקות, דלמא לרבותא כתב רחמנא דאנוס פטור אפי' בע"א החמורה מן הכל והא דאיצטריך ולנערה לא תעשה דבר היינו לאזהרה כמ"ש רבינו בסמ"ק שלו ובהלכות סנהדרין והביא ג"כ קרא דעריות ולנערה לא ת"ד להחזיק דבריו דלא מבעיא שפטר הכתוב את האונס אלא שכתב אזהרה מיותרת לב"ד שכל המעניש את האונס עובר באזהרה וק"ל: **אמנם** קשה לי על רבינו שכתב שאין מלקין ואין ממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי את פני באיש ההוא מפי השמועה למדו ההוא ולא אנוס וכו' ומה ע"א שהיא חמורה מן הכל וכו', א"כ משמע שתופס שיטתיה דמ"ד מולך ע"ז היא, ובפ' ששי מהלכות עכו"ם וחוקותיהם הלכה ג' כתב וז"ל לפיכך העושה עבודה זו לע"א אחרת חוץ ממולך פטור וזה כמ"ד מולך לאו ע"ז היא, דלמ"ד מולך ע"ז העושה עבודה זו אפילו לשאר ע"א חוץ ממולך חייב, כדאיתא בסנהדרין (דף ס"ד) וז"ל הגמ' שם תנן העובד ע"א והנותן מזרעו למולך קתני ע"א וקתני מולך כלומר מדפלגינהו בתרתי אלמא מולך לאו בכלל ע"א הוא תנן כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא, דתניא אחד למולך ואחד לשאר ע"א חייב, ופירש"י דקסבר מולך ע"ז הוא ולא איצטריך לאזהורי עליה בכדרכה דמאיכה יעבדו נפקא אלא לומר לך שאם עשה שלא כדרכה חייב, ר"א בר"ש אומר למולך חייב שלא למולך פטור משום דקסבר מולך לאו ע"ז היא ע"ש. והן אמת שכתב הרב בעל כ"מ וז"ל ונראה מדברי רבינו שכתב לע"א אחרת דמולך ע"א הוא וכו' עכ"ל. ותימה גדולה היא דאם כן אמאי כתב דהעושה לע"א אחרת פטור הא למ"ד מולך ע"ז היא אף העושה לע"א אחרת חייב כדקתני האי תנא אחד למולך ואחד לשאר ע"א חייב וצ"ע, ודוחק לומר דהא דכתב הרמב"ם ומה ע"א החמורה מן הכל וכו' לא כתב כן אלא למ"ד מולך ע"ז היא, ובאמת מש"ה סיים ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, כלומר דלמ"ד מולך ע"ז היא יש ללמוד בק"ו מע"ז דאונס רחמנא פטריה בשאר מצות האמורות בתורה ולמ"ד דמולך לאו ע"ז היא יש ללמוד מעריות דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, דאין זה דרך רבינו להביא סברת תנא או אמורא שאין הלכה כמותו בחבורו, וכיון דפסק בפ"ו מהלכות עכו"ם כמ"ד מולך לאו ע"ז היא, לא ה"ל להביא כלל סברת התנא דס"ל מולך ע"ז היא, והנ"ל בזה משום דגבי מולך כתיבי תלתא ההוא דריש באם אינו ענין לשאר ע"ז כמו דדריש הש"ס שלש כריתות האמורים במולך באם אינו ענין לשאר ע"ז, עיין בסנהדרין (דף ס"ד:) ובתוס' שם:

שוב כתב הרמב"ן וכן ראוי לומר כי למה הזהיר הכתוב בפטורין מן המיתה שלא יומתו וכבר הוזהרנו על שפיכת דמים עכ"ל, וכתב ע"ז בעל ספר מגילת אסתר וז"ל, עוד הביא (ר"ל הרמב"ן) ראיה מסברא שאינו לאו כי לא היה צריך לכתוב שהרי הוזהרנו על שפיכת דמים, נ"ל כי איצטריך לכתבו לאשמועינן שאינו חייב מיתה דסד"א אף כי הוא אנוס מאחר שעשה עבירה יהרג קמ"ל דאנוס רחמנא פטריה עכ"ל. ואיני יודע מה הוא סח דהרי גם הרמב"ן מודה דאיצטריך קרא לפטור את האונס וכדקאמר הש"ס בכ"מ אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר ואינו משיג אלא על רבינו דס"ל דקרא ולנערה לא תעשה דבר היא אזהרה לב"ד וע"כ צ"ל לרבינו דמקרא אחרינא נפקא ליה פטור דאונס דאל"כ מנליה למימר דקרא דולנערה לא תעשה דבר אזהרה דלמא אינה אלא שלילה וכמו שעומד וצווח הרמב"ן, וע"ז מקשה דלשיטת רבינו דנפקא ליה פטור דאונס מקרא אחרינא ואייתר ליה קרא דולנערה לא תעשה דבר לאזהרה, לאזהרה למה לי הלא כיון דידעינן דאונס פטור מוזהרים ועומדים הב"ד מאזהרת שפיכות דמים, וזה פשוט וברור: **שוב** כתב בעל מגילת אסתר וז"ל, ועוד י"ל שהוצרך לכותבו על שאר עוברי עבירה שאינם במיתה כי אם במלקות כי זה לא ידענו ממקום אחר עכ"ל. גם זה אינו נכון, דגם להלקות בחנם מוזהרים מארבעים יכנו ולא יוסיף פן יוסיף שהיא אזהרה ומנאה רבינו במצות ל"ת ש' ע"ש שכתב שמזאת האזהרה היא אזהרה מהכות כל איש מישראל, והנראה לי בזה דאע"פ שב"ד מכין ועונשין אע"פ שאינו מן הדין כמו שהביא הש"ס מעשה באחד שרכב ע"ג סוס בשבת והביאוהו לב"ד וסקלוהו, ובאחד שהטיח את אשתו והלקוהו, לא מפני שהיו ראויין לכך אלא למגדר מלתא שהיה הדור פרוץ לחלל שבת ובזנות, הזהיר הכתוב לבית דין שלא יעשו כן באנוסים ודוק: **לשון** רבינו הרמב"ם בסוף שורש הזה ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלים וכו' הורה זה על היות כל פעל מאלו מוזהר ממנו עכ"ל:

סימן ג

כתב ע"ז הרמב"ן וז"ל גם בה"ג הורה כן, ואני לא באתי לידי המדה וכו' והרב עצמו (ר"ל רבינו הרמב"ם) אינו אומר כן וכו' וכ"כ רש"י ז"ל וכו', ופירש הרב (ר"ל רש"י) ואע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו הא נפקא לן ביה באיסור לאו בפרק הערל עכ"ל הרמב"ן ז"ל, והרב בעל מגילת אסתר לא עצר כח ליישב שתי קושיות הללו שהקשה הרמב"ן, עד שסיים בזה"ל 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 עכ"ל. ואשר חנני אלהים בזה הוא, ותחילה אביא

ראיה שאין עליה תשובה שמגמרא דפסחים (דף כ"ד.) מוכרח סברת רבינו ובה"ג שכל אלו הדברים אשר צותה עלינו התורה שננקה את נפשותינו כשנאמר בפינו לא עשינו כך וכך הם כולם מניעות גמורות, והוא דרב ספא מביא אליבא דריב"ל לכל איסורין שבתורה שכשם שהם אסורין באכילה ה"נ אסורין בהנאה מוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין ת"ל לא יאכל מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו דהא נפקא ליה מק"ו ממעשר הקל ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא בשר קודש חמור לא כ"ש, וכ"ת אין מזהירין מן הדין היקשא הוא דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וגו' מה ת"ל לא יאכל אם אינו ענין לגופו ת"ע לכל איסורין שבתורה ואם אינו ענין לאכילה ת"ע להנאה, ואי ס"ד שכל אשר צותה עלינו התורה שננקה את נפשותינו לא עשינו כך וכך אינם מניעות גמורות אלא שלילות תקשי היכי מצי ר"פ ללמוד מוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה באם אינו ענין, דלמא לעולם כל איסורין שבתורה מותרין בהנאה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל איצטריך לגופו, וא"ל דלגופו לא איצטריך דילפינן מהיקשא דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' תינח אכילה איכא למילף בהיקשא או מגופו דקרא דקדש בהדיא כתיב בהאי קרא כמ"ש תוס' שם בד"ה היקשא הוא אלא הנאה בקדשים שנטמאו מנליה, ואי בהיקשא למעשר שני ומעשר אסור בהנאה מדכתיב לא בערתי ממנו בטמא והוא איסור הנאה שאסור אפי' להסיק תחת תבשילו אכתי דלמא איצטריך והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לאסור הנאה בקדשים שנטמאו בלאו גמור, ועיין בתוס' בד"ה היקשא הוא, שכתבו בתירוצם וז"ל דצריך היקשא משום איסור הנאה וכו' דבפ"ק דשבת לא ילפינן איסור הנאה בשמן קודש שנטמא אלא ממעשר הרי מבואר דליכא שום לימוד אחר דקדשים שנטמאו אסורים בהנאה אלא מוהבשר דמלא בערתי ממנו בטמא לענין הנאה אינו לאו גמור כשיטת הרמב"ן א"ו שכל אשר צותה עלינו התורה שננקה את נפשותינו לומר בפינו לא עשינו כך וכך כולם מניעות ואזהרות גמורות, וא"כ מאחר שצותה עלינו התורה לנקות את נפשותינו לומר לא בערתי ממנו בטמא שהוא ג"כ שלא הסיק תחת תבשילו ש"מ שהיא אזהרה גמורה ולאו גמור וא"כ לא איצטריך קרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לאיסור הנאה בקדשים שנטמאו בלאו גמור, דזה יש ללמוד בהיקשא ממעשר הקל שנאמר בו לא בערתי ממנו בטמא שלא הסיק תחת תבשילו וא"כ הוא לאו גמור מאחר שצותה עליו התורה לנקות נפשו מזה ואייתר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באם אינו ענין לגופו ת"ע לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה ותו לא מידי ודוק היטב: **ובזה** לא יספיק מה שכתב רש"י

והביאו הרמב"ן וז"ל ואע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו הא נפקא לן ביה באיסור לאו בפרק הערל, דבפרק הערל נפקא לן איסור לאו באכילה, אבל איסור הנאה לא ידעינן במעשר שני שנטמא אלא מהוידוי לא בערתי ממנו בטמא ואי ס"ד דמהוידוי לא שמעינן לאו גמור תקשי כנ"ל, א"ו דגם מהוידוי שמעינן שהוא לאו גמור כנ"ל ודוק: **וגם** א"ל דגם הנאה במעשר שני שנטמא שמעינן מלא תוכל לאכול בשעריך דכל מקום שנאמר לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע דהא רב פפא קאי לתרוצי אליבא דריב"ל דלית ליה כל מקום שנאמר אכילה דאף הנאה במשמע כמו שאמר הש"ס בסוף דף כ"ג, דאי ס"ל לא הוה צריך לילפותא דרב פפא דתיפוק ליה מלא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה כמו שהקשה הש"ס לעיל ותיפוק ליה מלא יאכל, ומשני לא יאכל איסור אכילה משמע ליה ואיסור הנאה לא משמע ליה ודוק: **גם** קשיא לי טובא, לפי הבנת הרמב"ן דהלאו דאוכל מעשר שני בטומאת עצמו נפקא מלא תוכל לאכול בשעריך וקאמר רחמנא ההוא דאמרי לך התם בשעריך תאכלנו הכא לא תיכול, א"כ בלאו הזה דלא תוכל לאכול בשעריך כלולים ב' לאוין שלא יאכל חוץ לחומה ושלא יאכל בטומאת עצמו, והיכי קאמר דהאוכל מעשר שני בטומאת עצמן לוקה, והא הוי לאו דלא תוכל לאכול בשעריך לאו שבכללות מהמין הראשון שהביא הרמב"ן בשורש התשיעי שהוא כולל דברים רבים אין ענינם וטעם איסורן שוה כלאו דלא תאכלו על הדם דלכ"ע אין לוקין על לאו שבכללות כזה, וגם על לאו דחוץ לחומה לא ה"ל ללקות שהוא יוצא ג"כ מלאו זה דלא תוכל לאכול בשעריך ודוק: **ואין** ליישב זה דעל כרחך גילה לנו הכתוב דלוקין על לאו שבכללות הזה דלא תוכל, כדקאמר הש"ס במכות (דף י"ח.) אלא אמר רבא מכדי כתיב והבאתם שמה ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם וגו' לכתוב רחמנא לא תוכל לאוכלם מיהדר מיפרש בהו רחמנא למה לי, אלא ליחודי לאוי בכל חד וחד, ומדפרט הכתוב ליחודי לאוי לכל חד וחד ש"מ דלוקין על לאו זה דלא תוכל לאכול דאי אין לוקין למאי נפקא מיניה פרט הכתוב ליחודי לאוי כיון דאין לוקין אין נפקא מיניה אם הלאו מיוחד בכל אחד או שהם כלולים בלאו אחד, דא"כ הדרא שם קושית הש"ס לדוכתא והא אנן תנן אלו הן הלוקין, ולא תתישב השתא בתירוצו של רבא אלא קרא יתירא מכדי כתיב, בין לפירש"י שם בין לפירוש התוס' שם דבאם אינו ענין לחוץ לחומה תנהו ענין לדבר אחר כמו שפירש"י או כמו שפירשו התוס' ש"מ ליחודי לאוי בכל חד וחד, כלומר לכתוב לא תוכל לאוכלם ואזהרה מצינו כדסלקא דעתין עד השתא דמוקמינן איסור חוץ לחומה בכל חד מק"ו דמעשר ועיקר הלאו דבכל חד וחד למלקות בדבר חדש הוא דקאתי בכל חד והשתא דחזר ומפרש בכולהו ליחודי לאו בכל

חד וחד כלומר לגלויי לן מלקות באיסור דחוץ לחומה בכל חד וחד וכו', ופשיטא לפירוש ר"י דמפרש דאהני הייתור לגלויי לן דעל כל איסורין שאנו שומעין בכולן מק"ו הללו שבכולן יש חיוב מלקות, דמנלן כל זה דלמא איצטריך למיפרט בהו וליחודי לאוי היינו כדי לגלויי דלוקין על לא תוכל לאכול בשעריך אע"ג דכלולים בו ב' לאוין שאין ענינם וטעם איסורן שוה והוי לאו שבכללות מן המין הא' שכתב הרמב"ן דבלאו שבכללות כזה כ"ע מודו שאין לוקין עליו דאפ"ה לוקין על לאו זה, והשתא לא מיתרצא במה שכתב רש"י שם בד"ה קרא יתירא הוא, וז"ל האי קרא דלא תוכל לאכול דקא מני לכולהו בגויה דמכדי כתיב לעיל מיניה והבאתם שמה וכולהו בהאי קרא כתיבי לכתוב בתריה לא תוכל לאכלם בשעריך אם על חוץ לחומה בא להזהיר ולאו שבכללות לא הו' כיון דעל כולהו קאי הוי לאו על כל חד וחד וכו', דמאי הוה דקאי אכל חד וחד אכתי כיון דהלאו עצמו שהוא לא תוכל לאכול בשעריך הוי לאו שבכללות שבו כלולים ב' איסורים חוץ לחומה ושלא לאכול בטומאת עצמן והשתא קאי הלאו שבכללות אכל חד וחד ומהראוי שלא ללקות כיון דהלאו עצמו דקאי אכל חד וחד הוא לאו שבכללות, והרי אפילו אלו לא הוה כתיב לאו כזה אלא על דבר אחד לא היו לוקים על לאו כזה מכ"ש על עטופים הרבה על לאו אחד, דנהי דיהבינן להו שיטתייהו דאין זה לאו שבכללות כיון דאיסורים מפורשים והוי כאלו כתיב הלאו אצל כל חד וחד, אכתי כיון דהלאו עצמו הוא כלול בו ב' איסורין והוה לאו שבכללות אע"ג דהוה כאלו כתיב אצל כל חד וחד אין ראוי ללקות עליו, וא"כ אם נישב כנ"ל דמדהדר פרט בהו ליחודי לאוי ידעינן דלוקין על לאו שבכללות זה, תיהדר קושית הש"ס לדוכתא כנ"ל דהשתא מנלן כל מה דמשני הש"ס לפירש"י ותוס' ודוק: **ומיהו** יש ליישב קושיא זו ע"פ מה שהקשו התוס' שם על פירושם וז"ל וא"ת מעשר גופיה אמאי הדר ופרט ביה, וא"כ י"ל מדפרט במעשר גופיה הוא דידעינן דלוקין על לאו שבכללות זה דהוא לא תוכל לאכלם בשעריך, וכולהו הוה גמרינן ממעשר בהיקשא שהקישם הכתוב בקרא דוהבאתם שמה ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם דקא מני לכלהו בגויה, ואע"ג דאין יתור בכתוב דוהבאתם אפ"ה ילפינן היקשא אף בלא שום יתור כדמשמע בתוס' סוכה (דף ל"א) בד"ה ור"י סבר לא מקשינן וכו' בא"ד שם וז"ל ואפילו לר' יהודה דלא דריש סמוכין אלא היכא דמוכח ומופנה כדאמרינן התם מ"מ בהיקשא מודה וכו', הרי מבואר דילפינן היקשא אע"ג דלא מוכח ומופנה, וא"כ מיהדר ומיפרט לכולהו בלאו דלא תוכל לאכלם למה לי אלא ליחודי לאוי וכדשני הש"ס כמו שפירש"י ותוס' כל אחד ואחד לפי שיטתו ודוק היטב: **וזה** דלא כמו שתירצו התוס' שם על קושית וא"ת ומעשר גופיה אמאי הדר ופרט, אמנם אי הוה מפרשינן דהלאו

דלא יאכל מעשר שני בטומאת עצמן נפקא מוידוי מעשר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שהוא טמא ואני טהור ולא ילפינן מדרשא דלא תוכל לאכול בשעריך דדרשינן דקאמר רחמנא ההוא דאמרי לך בשעריך תאכלנו הכא לא תיכול, אלא דאינו לוקה אוכל מע"ש בטומאת עצמן אלא בירושלים וכמ"ש רבינו במס' מכות בפי' המשניות שלו, והביאו הרב בעל כ"מ בריש פ"ג מהל' מע"ש, וכתב הרב בעל מגילת אסתר שרבינו מפרש הא דקאמר ר"ש והיכן מוזהר על אכילתו ויהיה פירושו ובאיזה מקום הוא מוזהר על אכילתו בטומאה ולא באיזה לאו, הוה ניחא דהשתא לא תוכל לאכול בשעריך לא הוה לאו שבכללות מהמין הראשון, דהא דדרשינן דקאמר רחמנא ההוא דאמר לך בשעריך תאכלנו הכא לא תיכול לא אתי להזהיר שלא לאכול בטומאת עצמן דזה כבר ידעינן מוידוי מעשר לא בערתי ממנו בטמא, ולא אתי אלא לגלויי באיזה מקום הוא לוקה על לאו דוידוי מעשר, וא"כ לא הוה לאו שבכללות וכמ"ש בשורש השני ע"ש ודוק היטב: **גם** לפי מה שבארתי בשורש השני בישוב מה שקשה משיטה זו דמכות (דף י"ז) על שיטת הרב המגיד שכתב בפ' שני מהל' מאכלות אסורות וז"ל ודע שאין לתמוה על מה שאמרו שאזהרת בהמה טמאה שיש לה ב' סימני טומאה בא מק"ו והלא אין מזהירין ועונשין מה"ד, לפי שאלו כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה וכיון שכן אפשר ללאו שלהן לבא בק"ו, דא"כ מאי פריך על דרשת ר"ש וכי מזהירין מה"ד והלא התם כל האיסורין באו באיסור עשה כמו שפירש"י שם דף הנ"ל בד"ה לפני זריקה ובד"ה לאחר זריקה וכן כתבו התוס' שם באמצע ד"ה איסור בעלמא, תירצתי שם דכל זה לשיטת רבא דס"ל דאפילו היכא דלא הוה הק"ו אלא גילוי מלתא בעלמא אין מזהירין מן הדין, משא"כ להנך אמוראי שהכרחתי שם דקיימי בשיטת אביי דהיכא דק"ו אינו אלא גילוי מילתא בעלמא מזהירין מן הדין, באמת מעיקרא ליכא כאן קושיא על דרשת ר"ש וכי מזהירין מן הדין כיון דהאיסורים באו באיסור עשה כמו שפי' רש"י שפיר מייתינן בק"ו האזהרה וכמו שכתב הרב המגיד, ע"ש שהארכתי בדברים ישרים ונכונים מאד, גם כן ניחא דלעולם האזהרה לאוכל מעשר שני בטומאת עצמן נפקא מלא תוכל לאכול בשעריך, ואע"ג דהוה לאו שבכללות לוקה עליו, דמדהדר ופרט לכולהו ליחודי בהו לאוי ש"מ דלוקין על לאו שבכללות זה שהוא לא תוכל לאכלם, ולשיטה זו לא קשיא א"כ היאך מיתרצא קושית הש"ס והא אנן אלו הלוקין תנן כנ"ל, דקושיא זו מעיקרא לא קשיא כלל לשיטה זו, דבאמת מזהירין מן הדין, כיון שכבר באו האיסורין באיסור עשה ודוק היטב. **ולפ**"ז י"ל הני תרי סוגיי דלכאורה סתרי אהדדי, דמסוגיא דיבמות (דף ע"ג) מוכח דאין ללמוד מוידוי מעשר שום מניעה כמו שהכריח הרמב"ן, ומסוגיא

דפסחים (דף כ"ד) מוכח דשפיר ילפינן מוידוי מעשר שכל מה שצותה עלינו התורה לנקות נפשותינו שלא עשינו כך וכך הם כולן מניעות ואזהרות גמורות כמו שהוכחתי בראיה ברורה, די"ל דשיטה דיבמות אזלא לשיטת הנך אמוראי דס"ל דכל היכא דהק"ו אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שפיר מזהירין מן הדין, וא"כ קושית הגמ' במכות והא אנן אלו הן הלוקין תנן מעיקרא לא קשיא מידי כנ"ל, וא"כ שפיר י"ל דלא גמרינן מוידוי שום אזהרה כשיטת הרמב"ן, ואזהרה לאוכל מע"ש בטומאת עצמו נפקא מלא תוכל לאכול בשעריך, והא דקשיא א"כ הוה לא תוכל לאו שבכללות כנ"ל, יש ליישב דמדהדר פרט הכתוב בכולהו ליחודי לאוי ש"מ דלוקין על לאו שבכללות זה כנ"ל ודוק, וסוגיא דפסחים אזלא לשיטת רבא דס"ל אין עונשין מן הדין אע"ג דלא הוי הק"ו אלא גילוי מילתא בעלמא, וא"כ קשיא קושית הש"ס דמכות והא אנן אלו הן הלוקין תנן, ולפ"ז ע"כ צ"ל דנפקא אזהרה לאוכל מעשר שני בטומאת עצמו מוידוי מעשר מלא בערתי ממנו בטמא כנ"ל, דא"א לומר דנפקא מלא תוכל לאכול בשעריך, דתקשי א"כ תהוי לא תוכל לאכול בשעריך לאו שבכללות מהמין הראשון שכתב הרמב"ן כנ"ל, ולשיטה זו ליכא לתרוצי דמדפרט הכתוב לכולהו ליחודי לאוי שמעינן דלוקין על לאו שבכללות הזה דלא תוכל לאכול בשעריך, דא"כ הדרא קושית הש"ס לדוכתא והא אנן אלו הן הלוקין תנן כנ"ל, א"ו דאזהרה לאוכל מעשר שני בטומאת עצמו נפקא מוידוי מעשר כנ"ל, ולא ילפינן מדרשא דבשעריך דקאמר רחמנא ההיא דאמרי לך התם בשעריך תאכלו הכא לא תיכול, אלא דאין לוקין על לאו היוצא מוידוי מעשר שני לאוכל בטומאת עצמו אלא בירושלים כמו שפירש רבינו הרמב"ם בפי' המשניות במס' מכות, ובאמת הפירוש דהיכן מוזהר על אכילתו דקאמר ר"ש, באיזו מקום הוזהר על אכילתו, ולא באיזה לאו כמו שפירש בעל ס' מגילת אסתר, וא"כ השתא לא הוי לא תוכל לאכול בשעריך לאו שבכללות כנ"ל ודוק היטב: **אמנם** כ"ז לא יכון לשיטת רבינו הרמב"ם, דכבר בררתי בשורש השני, שרבינו הרמב"ם קאי בשיטת הרב המגיד דכל שבא האיסור באיסור עשה, אפשר ללאו שלהן לבא בק"ו, ואפ"ה ס"ל שיש ללמוד מניעות ואזהרות מוידוי מעשר: **והנה** ראיתי לרב מהרש"א ביבמות (דף ע"ג:) שכתב בד"ה והיכן מוזהר על אכילתו, וז"ל ומיהו בעיקר כבר תירצה רש"י התם בפרק כל שעה דלא בערתי אינו לאו אלא וידוי בעלמא הוא ונפקא ליה איסור לאו בפרק הערל מהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך עכ"ל, ור"ל הא דקאמר התם ומה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי וגו' אהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך סמך, וכן נראה מדברי סמ"ג לאוין סימן רס"ד, אבל מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל' מעשר שני משמע דלוקין על לאו דלא בערתי ולא אכלתי באוני אע"פ שאינן

אלא לשון וידוי וכנראה מדברי התוס', ועוד נראה לומר דמלא בערתי אי נמי דאתי ללאו היינו לבער בטומאה אבל לאכול בטומאה לא שמעינן מיניה אלא מלא תוכל לאכול בשעריך כדמשמע הכא לא בערתי וגו' והיכן מוזהר על אכילתו, והשתא נוכל לומר דהתם דבעי לאתויי איסור הנאה לקודש ממעשר וכמ"ש התוס' שם וכו' מש"ה מייתי התם מלא בערתי דהיינו לאו לאיסור הנאה של ביעור במעשר ואתיא קודש מינה בק"ו או בהיקשא ואייתר לן והבשר אשר יגע וגו' לכל איסורין שבתורה כדאמר התם עכ"ל מהרש"א. והנה סובר להשוות הסוגיות דיבמות ודפסחים, דהסוגיא דפסחים דס"ל דמלא בערתי שמעינן לאו היינו לענין איסור הנאה דביעור במעשר, וסוגיא דיבמות דמהדר לאשכוחי לאו לאוכל מעשר שני בטומאת עצמו, היינו לענין איסור אכילה, אבל לענין איסור הנאה של ביעור במעשר גם הסוגיא דיבמות מודה דשפיר שמעינן הלאו מלא בערתי. ואינני יודע היאך יכול להשוותן, דא"כ דגם הסוגיא דיבמות מודה דלענין איסור הנאה של ביעור במעשר שפיר שמעינן הלאו מלא בערתי, תקשי א"כ אמאי אין לוקין על לאו דלא בערתי לענין איסור הנאה, דהרי בהדיא משמע בסוגיא דיבמות דאין לוקין על איסור הנאה דביעור, דקאמר התם ואסור לבער מהן בטומאה והאוכל בטומאת עצמן לוקה, הרי דגבי הבערה בטומאה לא הזכיר אלא לשון אסור לבער בטומאה, וגבי אכילה בטומאת עצמו הזכיר דלוקה: **אמנם** הנראה לי להשוות הסוגיא ושיבואו דברי רבינו על נכון הוא דודאי גם הסוגיא דיבמות ס"ל דשפיר שמעינן אזהרה מוידוי מעשר דלא בערתי ממנו בטמא בין לאיסור הנאה של ביעור במעשר שנטמא, בין לאיסור אכילה כדמשמע לישנא דר"ש דקאמר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא דלשון הזה משמע על אכילה בטומאת הגוף וטומאת עצמו, וכמו שהוסיף רבינו לבאר במצות ל"ת ק"ג וז"ל הזהירנו מאכול מעשר שני בטומאה והאזהרה ממנו לא בערתי ממנו בטמא, ובאה הקבלה בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, הרי שביאר שבאה בקבלה בלא בערתי ממנו בטמא שמתודה על טומאת הגוף וטומאת עצמו כמשמעות בין שאני טמא והוא טהור וכו', ומאחר שצותה התורה לנקות נפשותינו מזה לומר בפינו עשינו לא עשינו כך וכך שמעינן שהמה כולם מניעות גמורות כמו שהוכחתי מסוגיא דפסחים, והא דמהדר הש"ס דיבמות לאשכוחי אזהרה מיוחדת לאכילה, הוא משום דבעינן למימר קמן, דאע"ג דשמעינן לאו מלא בערתי ממנו בטמא לאיסור הנאה של ביעור במעשר טמא, אפ"ה אינו לוקה עליו במדאיצטריך והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ומהאי מדאיצטריך נמי יש למעט גם אוכל מעשר שני בטומאת עצמו, ולכך מהדר לאשכוחי לאו יתירא לאכילה לאגמורן דאוכל מעשר שני בטומאת

עצמו אינו ממועט במדאיצטריך ממלקות והוא דהסוגיא דפסחים אזלא לריב"ל דס"ל לא יאכל איסור אכילה משמע ואיסור הנאה לא משמע, וגם ס"ל דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, וא"כ ליכא למילף מלא יאכל לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה, וגם באותו דלכלב תשליכון אין ללמוד לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה, דאיצטריך לחולין שנשחטו בעזרה כמבואר בגמ' דפסחים הנ"ל (דף כ"ג:) משא"כ למ"ד לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, וגם למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, ילפינן לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה מלא יאכל, ומאותו דלכלב תשליכון תקשי והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למה לי כקושית רב פפא דלגופיה לא איצטריך דיש ללמוד איסור אכילה ואיסור הנאה בהיקשא ממעשר שני כדקאמר הש"ס ולמ"ד לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע יש ללמוד אפילו בלא היקשא מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך, דקדש כתיב בהדיא בהאי קרא והוא ובכורות צאנך וגו' כמ"ש התוס' בד"ה היקשא הוא, דאסור בהנאה ובאכילה דלא תוכל לאכול כתיב ואכילה אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, ודוק: **וגם** לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה באם אינו ענין לא איצטריך דילפינן מלא יאכל ומאותו, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ונראה לי דמכאן הוציאו מסוגיא דיבמות דעל הבערה בשמן של מעשר שני טמא אינו לוקה, דהוקשה להם והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל למה לי כקושיתי הנ"ל דסוגיא דיבמות ס"ל לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה במשמע, או ס"ל דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ואייתר אותו דלכלב תשליכון לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה, והוה ניחא להסוגיא דיבמות למימר דכתב רחמנא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל לאגמורן במדאיצטריך דאין לוקין על הבערה בטומאה, ואי לוקין על הבערה בטומאה דמעשר שני א"כ תקשי והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל ל"ל הא יש ללמוד ממעשר בהיקשא דאסור אפילו בהנאה, ולמ"ד לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה יש ללמוד אפילו בלא היקשא כנ"ל, א"ו דשם ר"ל במעשר שני אין לוקין על איסור הנאה, ולכך איצטריך בבשר קודש קרא יתירא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, לאגמורן דבקדשים לוקין על איסור הנאה, ודוק: **אלא** דע"ז תקשי א"כ מכח מדאיצטריך הנ"ל הוה לן ללמוד דאפילו על אכילת מעשר שני בטומאת עצמו שלא ילקה דהא כתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל והוה לן למימר מדאיצטריך לא יאכל בבשר קודש שנטמא ש"מ דגם על אכילת מעשר שני בטומאת עצמו אינו לוקה כנ"ל, ולכך מהדר הש"ס ביבמות לאשכוחי באוכל מעשר שני בטומאת עצמן קרא יתירא ללאו מיוחד, לאגמורן דלא נמעט במדאיצטריך הנ"ל אוכל מעשר

שני בטומאת עצמו ממלקות, דאי ממועט גם אוכל מעשר שני בטומאה ממלקות לאו יתירא דכתב רחמנא למה לי. ופשיטא למ"ש רבינו בפי' המשניות במכות דהא דדרשינן בשעריך תאכלנו דאמרי לך התם הכא לא תיכול בא בפירוש מקובל דאתי לאגמורן דאינו לוקה על מעשר שני שאכל בטומאת עצמן אלא באוכלן בירושלים דניחא טפי דמבואר מפי הקבלה דלוקין על אכילת מעשר שני בטומאת עצמן, אלא שאין לוקין אם אוכלן חוץ לירושלים, ודוק: **והנה** רבינו הרמב"ם פסק בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' ט"ו כל מקום שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, וגם בפ' ב' מהל' שחיטה פסק דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, ובחידושי להלכות שחיטה ישבתי כל מה שיש לדקדק בזה בדברים ברורים ונכוחים מאוד, וכיון שכן שפסק דלא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, ופסק דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, וא"כ אייתר והבשר אשר יגע בכל טמא לאגמורן במדאיצטריך דאין לוקין על הבערה בשמן של מעשר שני שנטמא, אע"ג דשמעינן שפיר האזהרה מוידוי מעשר כנ"ל וא"כ יפה פסק דמוידוי מעשר יש ללמוד האזהרות כמו שהוכחתי מסוגיא דפסחים בראיה שאין עליה תשובה, וגם יפה פסק דאין לוקין על איסור הנאה דביעור בשמן של מעשר שני משום דאיתמעט ממלקות במדאיצטריך והבשר אשר יגע בכל טמא ודוק היטב: **אמנם** בחידושי להלכות מעשר שני הקשיתי על מ"ש רבינו בריש פ"ג שאינו לוקה על אכילת מעשר שני בטומאה אלא במקום אכילתו אבל אם אכלו חוץ לירושלים מכין אותו מכות מרדות, והביא הרב בעל כ"מ לשון רבינו בפירוש המשניות שכתב וז"ל אינו חייב מלקות על אכילת מעשר שני בטומאה עד שיאכלנו בירושלים דאמר רחמנא בבכור שנפל בו מום בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו יאמר בכאן לא תוכל לאכול בשעריך ובאה הקבלה ג"כ בזה לא תוכל לאכול בירושלים כבשעריך כלומר לא תוכל לאכול מעשר בטומאה בירושלים כמו שתוכל לאכול בכור בטומאה בשעריך עכ"ל. ומדכתב תנאי זה באוכל מעשר בטומאה שאינו חייב מלקות עד שיאכל בטומאה בירושלים, ולא כתב התנאי הזה באוכל קדשים בטומאת הגוף או בטומאת בשר שאינו חייב מלקות עד שיאכל במקום אכילתו, משמע דבקדשים שאכלן בטומאת הגוף או בטומאת בשר חייב בכ"מ, א"כ מאי קאמר ר"פ בפסחים (דף כ"ד) אלא מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף שאין ת"ל לא יאכל אם א"ע לגופו דהא נפקא מק"ו ממעשר הקל או מהיקשא וכו', הא איצטריך לא יאכל בבשר קדש שנטמא לגופו, דאי מק"ו ממעשר הקל או מהיקשא הייתי אומר מה מעשר אינו לוקה אלא במקום אכילתו אף קדשים אין חייב על אכילתן בטומאה אלא במקום אכילתן, לכך כתב רחמנא בבשר קדש לא יאכל

דלילקי אפי' אוכל בטומאה שלא במקום אכילתן. ותירצתי דבאמת הא דכתב הרמב"ם דאינו חייב על אכילת מעשר בטומאה מלקות אלא אם אכלן בטומאה במקום אכילתן היינו לפום מה דפסק כמ"ד לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, וא"כ ילפינן לכל איסורין שבתורה שאסורין בהנאה מלא יאכל וא"כ אייתר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל דלגופא לא איצטריך דיש ללמוד בק"ו ממעשר או בהיקשא ולכל איסורין שבתורה נמי לא איצטריך, וע"כ צ"ל במדאיצטריך והבשר אשר יגע וגו' לא יאכל, דע"כ אין חייב על אכילת מעשר שני בטומאה מלקות אלא במקום אכילתן, משא"כ ר"פ דקאמר הכי היינו לריב"ל דס"ל לא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע, וס"ל נמי חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא וא"כ לא ידעינן בכל האיסורין שבתורה שאסורין בהנאה לא מלא יאכל ולא מאותו דלכלב תשליכון אותו, ומסתבר ליה לאוקמי והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באם אינו ענין לכל איסורין שבתורה דאסורין בהנאה מלומר במדאיצטריך הנ"ל דאינו חייב על אכילת מעשר בטומאה מלקות אלא באוכל במקום אכילתן דהיינו בירושלים ודוק: **וא"כ** לפ"ז א"א ליישב כמו שישבתי דידעינן דאינו לוקה על איסור הנאה דביעור מעשר שני בטומאה במדאיצטריך והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל כנ"ל, דהא אפיקתיה המדאיצטריך לאגמורן דאינו חייב מלקות על אכילת מעשר שני בטומאה אלא במקום אכילתן דהיינו בירושלים ודוק: **לכן** מה שנ"ל ליישב שיטת הרמב"ם הוא דאחר שהוכחתי מסוגיא דפסחים בראיה שאין עליה תשובה דיש ללמוד האזהרה מוידוי מעשר, א"כ ש"מ דבא להם בפירוש מקובל דכל שצותה עלינו לנקות את נפשותינו לומר בפינו לא עשינו כך וכך דכולן מניעות ואזהרות, י"ל דהא דכתבה רחמנא אזהרות מיוחדות לאוכל מעשר שני בטומאת הגוף או בטומאת עצמו, היינו לאגמורן במדאיצטריך האזהרות המיוחדות לאכילת מעשר שני בטומאה דאינו לוקה על איסור הנאה של ביעור מעשר שני בטומאה, והיינו דקאמר ר"ש לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא והיכן מוזהר על אכילתו וכו' ר"ל דר"ש ס"ל דאין לוקין על איסור הנאה של ביעור מעשר בטומאה כדקאמר הש"ס התם ואסור לבער מהן בטומאה משמע אבל מלקות ליכא, ולזה קא מיבעיא ליה היכן מוזהר על אכילתו כי היכי דנדע במדאיצטריך האזהרות המיוחדות באכילה דאין לוקין על איסור הנאה של ביעור מעשר בטומאה ומסיק דבאו האזהרות מיוחדות בין בטומאת הגוף בין בטומאת עצמו, והשתא שפיר ידעינן במדאיצטריך דאין לוקין על איסור הנאה של ביעור מעשר בטומאה אע"ג דיש ללמוד האזהרה מהוידוי כאשר בא בפירוש מקובל כדמוכח מסוגיא דפסחים, ודוק היטב:

תו כתב הרמב"ן וכן בשלילות לא אכלתי באוני וכו' ואם כבר אכלו פטור וכו' עכ"ל. והנה רבינו הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' מעשר שני הלכה ה' שבאמת האוכל מעשר שני באנינות לוקה, אמנם בלוקח כסות וכלים בכסף מעשר שני בין לחי בין למת לא כתב שלוקה אלא שיאכל כנגדן כמ"ש גם הרמב"ן עיין בהרמב"ם פ' הנ"ל הלכה י', והנראה לי מה שאינו חייב מלקות בלוקח כסות וכלים בין לחי בין למת אע"פ שיש ללמוד האזהרה מהוידוי לשיטת רבינו, היינו משום דאגמרן רחמנא במדאיצטריך האזהרות המיוחדות באכילת מעשר שני בטומאה שאין לוקין על איסור הנאה דביעור מעשר בטומאה כנ"ל גמרינן לכל איסורי הנאה במעשר שני מהתם שאין לוקין ולקיחת כסות וכלים איסור הנאה הוא ודוק:

תו כתב הרמב"ן וכן דרשו בזה שלילות כו' אע"פ ששלל עצמו מזה עכ"ל. הנה מה שהשיג ממה שאינו לוקה אם הפריש ולא בירך לא זכיתי להבין דבריו דלמה ילקה הא הוי לאו שאין בו מעשה, ושמא י"ל בדוחק דה"ק דלא לישתמיט שום תנא למימר אם הפריש ולא בירך דלוקה ונימא מאן תנא האי תנא דס"ל לאו שאין בו מעשה לוקה עליו, והנראה לשיטת רבינו די"ל דזה דקתני במתני' והעתיקה רבינו ולא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו אינה אלא על דרך אסמכתא דהרי בברייתא בכיצד מברכין דריש ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו והרי נוסח הברכה אנשי כנסת הגדולה תקנוה, ועיין בפ"ה ממס' מעשר שני משנה י"א בתוי"ט שסיים בסוף ד"ה מלברכך ומלהזכיר שמך עליו וז"ל ואע"ג דמדרבנן היא ר"ל נוסח הברכה אסמכוה אקרא עכ"ל ודוק. בריך רחמנא דסייען:

שורש ט

סימן א

כתב הרמב"ן וז"ל אלא שכבר נשתבש בשיטה זו וכו' ואם נכפלו במצוה כו' נלקה אותו כמנין הלאוין וכו' עכ"ל. והנה לפי מה שס"ל להרמב"ן בפירוש פוטיתא דלוקה ד' נמלה ה' צרעה ו' כפירוש רש"י שבשרץ המים באו שני לאוין אחד בפרשת שמיני ואחד במשנה תורה, ובשרץ הארץ באו ג' לאוין, וב' לאוין כלליים שכוללים כל השרצים בין דים בין דיבשה ובכל לאוין הכפולים אין בהם תוספת ענין אף אם היינו מודים בפירושם, נ"ל דאכתי אין ראיה לסתור ראיית רבינו שדקדק מלשון הש"ס דקאמר היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי כי כל לאו שלא בא לתוספת ענין הנה יקרא יתר כלומר שהוא נכפל, ממאי דקאמר רבינא לר"א ואימא לעבור עליו בשני לאוין מי לא אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ד' וכו', דמשמע שעל לאוין הכפולים לוקין כמו

שלוקין ד' על פוטיתא וה' על נמלה ושש על צרעה, די"ל דאע"ג דקאמר אביי לשון לוקין ד' וה' ושש, אפ"ה לא קא חשיב אלא ארבעה לאוין בפוטיתא וה' בנמלה וששה בצרעה, ולשון לוקה לאו דוקא כמו דמשני הכי במכות (דף י"ז:) על מאי דקאמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר' שמעון לוקה חמש דחמשה איסורין הוו, ופירש"י משום חמשה איסורין קאמר ולא ללקות עליהן, ולשון לוקה לאו דוקא, ועיין בתוספות במכות (דף י"ח:) ד"ה כל שבקדש פסול וז"ל, וא"ת אמאי לא משני מש"ה לא לקי דהוי לאו שבכללות וכו'. וי"ל דלפירש"י ניחא דפירש דלוקה דקאמר אינו רוצה לומר כי אם איסור בעלמא ומש"ה פריך נהי דמלקות לא הוי משום לאו שבכללות מ"מ איסורא מיהא איכא ולילקי דקאמר לאו דוקא עכ"ל התוספות. והכא יש לתקן לשון לוקה חמש טפי שפיר מהתם דאילו התם ר"ל במכות גבי לר"ש לוקה חמש דקאמר רבא צ"ל דלשון לוקה לגמרי לאו דוקא, ואילו הכא איכא למימר דלשון לוקה ארבע דפוטיתא וה' דנמלה ושש דצרעה ה"ק, אם התרו לאוכל פוטיתא באחד מארבעה לאוין לוקה ר"ל בין שהתרו לו על לאו הנאמר בשמיני לוקה עליו בין שהתרו לו על לאו דמשנה תורה לוקה בין שהתרו לו על לאו דלא תשקצו בכל שרץ השורץ לוקה בין שהתרו לו על לאו דולא תטמאו לוקה, וכן בנמלה וכן בצירעה ודוק: **ואע"ג** דכתב הרמב"ם וז"ל אם לא תמצאנו יאמרו לוקה ב' או ג' כי אז ימנה כל אחד ביחוד כי לא ילקה אחד שתי מלקות על שם אחד וכו' א"כ ש"מ דאינו תופס בשום מקום לשון לוקה ב' וג' ללאו דוקא דאי יש לתפוס א"כ מנ"ל ללמוד מלשון לוקה ב' וג' למנות כל אחד ביחוד דלמא נקט לשון לוקה בלאו דוקא, די"ל דודאי היכא דליכא הוכחה דנקט לשון לוקה בלאו דוקא יש לנו לומר דדוקא נקט דמהיכא תיתי דנימא דלאו דוקא נקט, אבל היכא דיש הוכחה דלאו דוקא נקט לשון לוקה אינו כ"כ מהדוחק כמו שבאמת משני הש"ס במכות כנ"ל, והכא יש לנו הוכחה דלאו דוקא נקט לוקה חמש מדמדמי הש"ס לוקה ד' דפוטיתא ללעבור עליו בשני לאוין דבשר קדש שעל שני לאוין אלו בודאי אין לוקה שתים כמו שמכריח רבינו מלשון התירוץ דמשני לא מוקמינן בלאוי יתירי כנ"ל, ש"מ דקים ליה לרבינא דלאו דוקא נקט אביי לישנא דלוקה ד' בפוטיתא וה' בנמלה וכו': **אמנם** לשיטת רבינו שפירש בפוטיתא לוקה ד' ונמלה ה' וצירעה שש, שכל השרצים הללו המה גופים מורכבים שהפוטיתא מורכבת מעוף טמא ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, והנמלה היא המתילדת מעפושי הפירות שאינה פרה ורבה וגם היא שרץ המים ושרץ הארץ ושרץ העוף ולפיכך חייב עליה משום שרץ שפורש מן האוכל ואחד משום שורץ על הארץ ואחד משום רומש על הארץ שהוא לאו מיוחד לשרץ שאינו פרה ורבה, ואחד

משום שרץ העוף ואחד משום שרץ המים, והצרעה המתילדת מן העפושים ג"כ נוספת על אלו היותה ג"כ עוף טמא ושרץ העוף וכו' ע"ש במצות ל"ת קע"ט, וס"ל שבכל ג' לאוין הנאמרים בשרץ הארץ אין בהם לאו יתר אלא כל אחד מהן אזהרה בענין מיוחד, דכל השורץ על הארץ בא להזהיר על התולעים והחיפושים שהמה שרצים שפרים ורבים כמו שביאר רבינו במצות ל"ת קע"ו, ולאו דלא תטמאו את נפשותיכם בכל השורץ הרומש על הארץ בא להזהיר על השרצים שאינן פרין ורבין כמו שביאר במצות ל"ת קע"ז, והלאו השלישי דכל השרץ השורץ על הארץ בא להזהיר מלאכול השרצים המתהוים ומתילדים בפירות ומעת שילכו על שטח הפירות ואע"פ שלא פירשו לארץ כמו שביאר במצות ל"ת קע"ח, וג"כ ס"ל לרבינו שאין בשרץ המים לאו זולת הלאו הכללי והוא לאו דאל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, שכלול בו בין שרץ העוף בין שרץ המים בין שרץ הארץ, והא דכתיב בפרשת שמיני ושוב נכפל במשנה תורה וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים וגו' ושקץ יהיה לכם מבשרם לא תאכלו לא אייריי פשטא דקרא אלא בדגים טמאים, אבל בשרצי המים שאינן בצורת דגים אין בהם לאו גמור מפורש אלא הלאו הכללי הנ"ל כמבואר בדברי רבינו במצות ל"ת קע"ט הנ"ל, ובפ"ב מהל' מאכלות אסורות הלכה י"ב, וכל הארבע מלקיות שלוקין בפוטיתא המה משום שמות מחולקים שהורכבו בפוטיתא, וכן בנמלה וכן בצירעה, ודקאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ד' נמלה לוקה ה' צרעה לוקה ו' בדוקא קאמר, קשיא עליה דרבינו תרתי, חדא מה שהקשה עליו הרמב"ן דע"כ מוכרח דריבוי הלאוין מרבין המלקיות מדאמר רבינא לר"א ואימא לעבור עליו בשני לאוין ר"ל דהאוכל קדש בטומאת עצמו עובר בשני לאוין מי לא אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ד' וכו', ומדמדמי רבינא הב' לאוין דאוכל בשר קדש בטומאת עצמו ללוקה ד' דאוכל פוטיתא וכו' דקאמר אביי, ש"מ דגם על שני לאוין דאוכל בשר קדש בטומאת עצמו ראוי ללקות שתים כמו שביאר הרמב"ן ז"ל, והשתא ליכא לשנויי כמו שתירצתי לעיל דלוקה ד' וה' וו' דקאמר אביי לאו דוקא קאמר אלא איסורי לאוין קחשיב כדמשני הכי הש"ס במס' מכות כנ"ל דהא לדברי רבינו מבואר דאביי דקאמר באוכל פוטיתא לוקה ד' וכו' בדוקא קאמר: **ותו** קשיא באמת מאי מייתי רבינא ראיה לקושיתו ואימא לעבור עליו בשני לאוין מהא דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ד' וכו' דלמא שאני באוכל פוטיתא ואינך שאין שם לאו יתר בכל הד' דפוטיתא וה' דנמלה ושש דצירעה, שהרי שם לוקה משום ד' ענינים המורכבים בפוטיתא, וה' בנמלה, וו' בצירעה כמו שביאר רבינו במצות ל"ת קע"ט, משא"כ הכא אלו היינו אומרים באוכל בשר קודש בטומאת עצמו שעובר בב' לאוין היינו צריכין לומר שעובר בב' לאוין על

ענין אחד ודוק: **כדי** ליישב קושיות הללו צריך אני ליישב תחלה מה שהקשה הרמב"ן על פירוש רבינו הרמב"ם בפוטיתא, (ועיין לקמן בד"ה והפירוש שפירש הרב וכו' בציון כוכב *) וז"ל הרמב"ן, כי אמר שהפוטיתא עוף ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, ואינה אלא שרץ המים וכו' אבל מן הדגים וכו' ולא יהיו בכלל שרץ השורץ על הארץ עכ"ל. וקודם שאבא ליישב אבאר תחילה דעת רבינו הרמב"ם שכתב במצות ל"ת קע"ח וז"ל הזהירנו מלאכול תולעים המתילדים בפירות ובזרעים ומעת שילכו ויצאו על שטח אותן הזרעים או אותן הפירות, ואפילו מצינו אותם אח"כ תוך הזרע או תוך הפרי אינו מותר לאכול ומי שאכלם לוקה, והוא אמרו לכל השרץ השורץ על הארץ וכו' עכ"ל, וכתב עליו הרמב"ן ז"ל בשורש הזה (אצל ציון כוכב *) הנרשם למעלה באותו ענין) וז"ל, וטעות אחרת במאמרו שהשרץ השורץ על הארץ שהווה בפרי לוקה בו משום לאו מיוחד וכו' דהא בהני קראי תרווייהו על הארץ כתיב בהו וכו' עכ"ל. והנראה מה שס"ל לרבינו אע"ג דכתיב בהני קראי תרווייהו על הארץ, אין פירושם שוה, אלא חד על הארץ פירושו על אויר הארץ, ומש"ה תולעת שפירש עצמו מן הפרי והלך וריחש על שום דבר אע"פ שאינו גוף הארץ אפ"ה לוקה, ומ"מ לא סגי בלא שריצה ורחישה על שום דבר דשרץ השורץ כתיב דמשמע דבעי שריצה ורחישה על שום דבר באויר העולם ולזה מרמז על הארץ ר"ל על אויר הארץ, וקרא תניינא דכל השורץ על הארץ בא להוסיף לאו לפירש עצמו מן הפרי והלך וריחש על שום דבר באויר העולם והוסיף עוד להלוך על גוף הארץ ממש שילקה שתים משום שני שמות, שם האחד דשורץ באויר העולם שהוא הפירוש דעל הארץ קמא, ושם השני דכל השרץ השורץ על הארץ שפירושו על גוף הארץ ממש ודוק: **ועתה** אפרש הא דבעי רב יוסף לאויר העולם מהו, ודבעי רב אשי לגג תמרה מהו לגג גרעינתה מהו מתמרה לתמרה מהו, לשיטת רבינו, והוא דרב יוסף מספקא ליה אי קרא דלכל השרץ השורץ על הארץ דמתרגמינן על אויר הארץ מקפיד נמי על שריצה על שום דבר באויר הארץ, או דלמא דלא בעינן שריצה ממש אלא שיהא ראוי לשרוץ כמו שפירש"י, ורב אשי דבעי לגג תמרה מהו לגג גרעינתה מהו, אינו מפרש רבינו כפירש"י דמבעיא ליה א"א היינו רביתיה אלא פשיטא דלא היינו רביתיה וכמ"ש הרשב"א בחידושיו למס' חולין וז"ל ואע"ג דאיבעיא לן בפירש מגרעינה לגרעינה (נ"ל דצ"ל ע"ג גרעינתה ומתמרה לתמרה כדאיתא בש"ס) לאו היינו רביתיה אלא בעוד שהוא מהלך בתוך החור שנתגדל שם אבל כשיצא מחורו שבגרעינה ועלה לגג הגרעינה הרי זה כיוצא מתוך הבור ושורץ חוץ לבור עכ"ל הרשב"א. והנה לפי דברי הרשב"א אלה קשיא א"כ מאי קא מיבעיא ליה לרב אשי לגג תמרה מהו, הרי פירש מן האוכל למקום דלאו

רביתיה והוי כיוצא מן הבור על שפת הבור כמ"ש הרשב"א דבודאי עובר על שרץ השורץ על הארץ כדאמר רב הונא דלמא פריש לעיל מצבייתא והוי עובר משום שרץ השורץ על הארץ, וע"כ צ"ל בפירוש הבעיא דרב אשי לגג תמרה מהו וכו' דהכי קא מיבעיא ליה לרב אשי, דרב אשי נסתפק בקרא דלכל השרץ השורץ על הארץ דדרשינן לתולעת הפורש עצמו מן הפירות, אי דוקא קפיד קרא שישרוץ ר"ל שילך דוקא על גוף הארץ ממש, אבל אם פירש עצמו מן הפרי וריחש על שום דבר שאינו גוף הארץ אע"ג דלאו היינו רביתיה אפ"ה אינו לוקה דעל הארץ על גוף הארץ ממש דוקא, ולפ"ז אם פירש על גג תמרה אע"ג דלאו רביתיה כמ"ש הרשב"א אפ"ה אינו לוקה כיון דלא רחיש על גוף הארץ דוקא, או דלמא לכל השרץ השורץ על הארץ לא קפיד קרא אלא שישרוץ על שום דבר באויר העולם והיינו על הארץ ר"ל באויר הארץ, וא"כ כשפירש על גג תמרה לוקה. ותו קא מיבעיא ליה בדרך אם תמצא לומר דלא בעינן על גוף הארץ דוקא, דקרא דלכל השרץ השורץ על הארץ פירושו שכל ששורץ על שום דבר באויר הארץ, אכתי מיבעיא ליה אם פירושו דאויר הארץ דוקא שיצא חוץ לפרי לאויר העולם, או דלמא לא בעינן שיצא חוץ לפרי לאויר העולם, אלא אפילו אם יצא מן הגרעינה ששם מקום גידולו כמו שפירש"י והרשב"א הנ"ל לגג הגרעינה שהוא מקום דלאו רביתיה כמ"ש הרשב"א וריחש עליו בתוך הפרי מבפנים נמי באויר הארץ קרינא ביה שהרי הפרי הוא באויר הארץ, והיינו דכתב רבינו הרמב"ם בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות כשהביא הבעיא דרב אשי בזה הלשון או שנמצאת תולעת על הגרעינה מבפנים, מבפנים דייקא, מפני שהוא ז"ל מפרש כהרשב"א דכשיצא התולעת על גג הגרעינה לאו היינו רביתיה, ואי ס"ד דהגרעינה בחוץ ר"ל באויר העולם א"כ מאי קא מבעיא ליה לפום מאי דקאי באם תמצא לומר דלא בעינן על הארץ דוקא אלא אפילו אם פירש ורחש על שום דבר באויר העולם דלוקה, והרי גם גג הגרעינה הוא על דבר אחר דלאו היינו רביתיה, א"ו דקא מיבעיא ליה אם הגרעינה בפנים בתוך הפרי וכמו שפירשתי דלא בעינן דיצא לחוץ לפרי לאויר העולם אלא אפילו אם יצא מן הגרעינה על גג הגרעינה שהוא לאו מקום רביתיה נמי ריחש על דבר אחר בתוך אויר הארץ קרינן כיון דהפרי היא באויר הארץ ולאפוקי אם הפרי צף על המים וריחש על הגרעינה ואפשר אפילו על שטח הפרי לא קרינן על הארץ כיון דהפרי לאו באויר הארץ אלא באויר המים, וכמו דבעי הש"ס למימר בחולין (דף קכ"ז.) גבי עכבר דהשורץ על הארץ אתי למעוטי אם ירד לים דלא יטמא, אי לאו דכתיב השורץ יתירה, משא"כ הכא דאין תיבת השורץ יתירה, דבשלמא התם גבי שמנה שרצים שהמה שרצים המתהוים בארץ שבאמת אסורים ומטמאים אע"פ שלא ריחשו בארץ כדמרבינן התם (דף

קכ"ו:) מהטמאים לרבות ביצת השרץ שרקמה וא"כ תיבת השורץ מיותר משא"כ הכא גבי תולעים שפירשו מן הפרי כל זמן שלא ריחשו אינן אסורין לפום חלוקה דפירשה מתה דאינה אסורה, וא"כ איצטריך תיבת השורץ לאגמורן דבעינן רחישה ושריצה בשום דבר ודוק: **ושוב** הוסיף לספוקי בדרך את"ל דבעינן דוקא שיצא לאויר העולם אכתי מספקא ליה אי בעינן יציאה לאויר כמשמעות על הארץ וגם שתהיה הרחישה על שום דבר באויר העולם דוקא, א"ד כל שיצא לאויר העולם אע"ג שריחש אח"כ אפילו שלא באויר העולם נמי אסור כגון שיצא מתוך הפרי לתוך פרי אחר דרך אויר העולם דהשתא יצא לאויר העולם ולא ריחש באויר העולם אלא בתוך הפרי האחר, והיינו שכתב רבינו בפ"ב מהל' מאכלות אסורות שכשהביא הבעיא דר"א מתמרה לתמרה מהו בזה הלשון, או שיצא מתוך האוכל לתוך אוכל אחר, הרי שדקדק לכתוב מתוך האוכל לתוך האוכל תוך תוך דייקא, ודלא כמו שפירש"י שפירש מתמרה לתמרה מהו לא שרץ על גבה אלא מזו על זו. אמנם באמת לשון זה של רש"י קשה לי שסיים מי אמרינן כיון דלאו היינו אמה שורץ קרינא ביה או דלמא אויר העולם בעינן, דלכאורה למה שפירש אלא מזו על זו דמשמע מתמרה זו על תמרה זו מבחוץ היינו אויר העולם, ומאי או דלמא על אויר בעינן דקאמר, ונ"ל דבאמת גם ברש"י צריך לגרוס מתמרה לתמרה מהו לא שרץ על גבה אלא מזו לזו, והיינו שיצא מתוך תמרה זו לתוך תמרה זו ולא שרץ באויר העולם ודוק. כן נ"ל ברור בפירוש הבעיא דרב אשי לשיטת רבינו הרמב"ם והרשב"א: **והנה** לפי פירושי זה הבעיא הראשונה דרב אשי שהיא לגג התמרה מהו שפירשתי לשיטת רבינו והרשב"א דמספקא ליה לרב אשי בקרא דלכל השרן השורן על הארץ דדרשינן לתולעת שפירש עצמו מן האוכל אי קפיד קרא שישרוץ וירחש דוקא על גוף הארץ ממש דוקא, או דלמא דלא קפיד קרא אלא שישרון אחר שפירש עצמו ממקום רביתיה על שום דבר באויר העולם אע"פ שאינו גוף הארן ממש, כבר נפשטה בעיא זו מהא דאמר רב הונא לא לישפי אינש שיכרא בצבייתא באורחא דלמא פריש לעיל מצבייתא והדר נפיל לכסא, שמע מינה דהשורץ על הארץ לאו דוקא על גוף הארץ ממש אלא אפילו אם שרצו וריחשו על שום דבר באויר הארן אע"פ שאינו גוף הארץ ממש נמי אסורין ולוקין עליהם דהרי צבייתא לאו גוף הארץ נינהו, וא"ל דרב הונא נמי מספקא ליה וכדבעי רב אשי לפרושי בשיטת הרמב"ם והרשב"א, ומשום ספיקא דלמא הפירוש על הארץ דאף אם ריחש אחר שפירש אפילו על דבר אחר באויר הארץ אע"פ שאינו גוף הארץ נמי אסורים קאמר רב הונא והוי עובר משום השרץ השורץ על הארץ, דא"כ הכי ה"ל למימר ודילמא עובר על שרץ השורץ על הארץ, מאי והוי עובר דמשמע דבודאי עובר, ועוד נפשטה הבעיא

דלגג תמרה לפי פירושי לשיטת רבינו הרמב"ם והרשב"א מסייעא דמייתי רב חסדא לרב הונא מברייתא דתני כל השרץ השורץ על הארץ לרבות יבחושין שסיננן משמע דאפילו יבחושין הנמצאין על המסננת אסורין, ומסננת לאו גוף הארץ היא, ומשום ודאי הוא, דהא ברייתא תני כל השרץ השורץ לרבות יבחושין שסיננן, ודוק: **ובזה** ניחא לי הא דכשהביא רבינו בפ"ב מהל' מאכלות אסורות הני בעיי דרב יוסף ודרב אשי דלא הביא הבעיא דרב אשי דלגג התמרה מהו, והא לך לשונו דלשם בהלכה י"ו פירשו לאויר העולם ולא נגעו לארץ או שפירשו מקצתן או שפירשו אחר שמתו (והיא בעיא דרב יוסף) או שנמצאת תולעת על הגרעינה מבפנים או שיצא מתוך האוכל לתוך אוכל אחר (והיא בעיא דרב אשי) כל אלו אסורין מספק ואין לוקין עליהם עכ"ל, הרי לפניך דלא הביא הא דבעי רב אשי לגג תמרה מהו בתוך הספקות, אלא הוא הדבר אשר כתבתי דס"ל דבעיא זו דלגג תמרה מהו כבר נפשטה מדרב הונא וסייעתא דרב חסדא ולא סלקי בתיקו אלא הנך אחרנייתא שהביאן רבינו ודוק. כל זה נראה ברור בדעת רבינו: **וזו** היא שלא השגיח בעל מג"א בהשגחה נכונה בדברי רבינו הרמב"ם וז"ל וגם אני תמה עליו הרבה שהרי בהלכות מאכלות אסורות בפ"ב כתב וז"ל פירשו לאויר ולא נגעו בארץ וכו' כל אלו אסורים מספק ואין לוקים עליהם הרי שביא שאין לוקין עליהן עד שיפרשו לארץ עכ"ל. ולא ראה יפה דהרי רבינו השמיט הא דעל גג התמרה, דודאי לפ"ז דעתו מבוארת דכל שהלכה אחר שפירשה עצמה מן האוכל אפילו על דבר אחר שאינו מגוף הארן ממש אלא באויר הארן לוקה עליה מן התורה, ולא הכניס בספק אלא באם לא הלכה כלל על הארן ולא על דבר אחר כגון שפירשה מתה או שפירשה מקצתה או שבאה באויר העולם חיה ולא ריחשה על שום דבר, או ששרצה וריחשה על שום דבר אחר אבל לא באויר העולם, אבל כשפירשה מן האוכל לאויר ושרצה וריחשה באויר העולם אפילו על דבר אחר שאינו מגוף הארץ ממש זה לא הכניס בספק, ודוק היטב: **וכיון** שכן נתישבה הקושיא שהקשה הרמב"ן ז"ל על שיטת רבינו, וכתב וא"כ כשהוסיף להלוך עוד על הארן אין בו לאו משם אחר נוסף בו כלל דהא בהני קראי תרווייהו על הארץ כתיב בהו, דודאי איכא לשיטת רבינו הרמב"ם לאו ושם אחר נוסף כשהוסיף להלוך עוד על גוף הארץ ממש, א' משום תולעת שפירש עצמו מן האוכל ממקום גידולו ויצא לאויר העולם וריחש על שום דבר אחר באויר העולם ואפילו על שטח הפרי עצמו דלאו היינו רביתיה כמ"ש הרשב"א הנ"ל ואע"פ שלא ריחש על גוף הארץ ממש, והוא אמרו לכל השורץ על הארץ שפירושו השורץ על שום דבר והוא באויר הארץ, וכשהוסיף להלך על גוף הארן ממש נתוסף בו לאו ושם אחר והוא כל השרץ השורץ על הארץ שהוא

לאו נוסף לשרץ השורץ על גוף הארץ ממש, וזה ברור בשיטת רבינו: **והנה** לשיטת רב אשי שמסתפק דדלמא שני הלאוין ר"ל הלאו דלכל השרץ השורץ על הארץ, ולאו השני דכל שרץ השורץ על הארץ תרווייהו דוקא בגוף הארן ממש מיירו אבל תולעת שפירש עצמו מן האוכל ויצא לאויר העולם וריחש על שום דבר אחר שאינו גוף הארן באויר העולם אינו אסור, צ"ל באמת כשיטת הרמב"ן דתולעת שפירש עצמו מן האוכל וריחש באויר העולם על שום דבר אחר שאינו גוף הארן ממש והוסיף להלך עוד על הארץ ממש אינו לוקה שתים לשיטת רבינו הרמב"ם דס"ל שאין ריבוי הלאוין מרבין המלקיות דהרי שניהם ר"ל שני הלאוין משם אחד שהוא בגוף הארץ ממש דוקא, ובזה יבא הכל לכלל ישוב, די"ל דבאמת יש תרי מיני פוטיתא בעולם, אחד הוא שרן דג טמא כמו שפירש"י והרמב"ן ז"ל, ומין השני מורכב מעוף טמא ושרן העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, והש"ס דמקשה בעירובין ומי אמר אביי דגים גידולי קרקע נינהו וכו' ואם איתא פוטיתא נמי לילקי משום שרץ השורץ על הארץ, היינו לפום מאי דמספקא לרב אשי בפירוש קרא דלכל שרץ השורץ על הארץ דאיירי בתולעת שפירש עצמו מן האוכל דלמא דוקא קפיד קרא שיחש על גוף הארץ ממש, ולפי חלוקה זו תולעת שפירש עצמו מן האוכל לאויר העולם וריחשה באויר העולם על שום דבר שאינו מגוף הארץ ממש והוסיף להלך עוד על גוף הארץ ממש אינו לוקה שתים, כנ"ל לשיטת רבינו דהשתא הני תרי קראי שם אחד נינהו, ולפ"ז ע"כ צ"ל דהא דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע, נמלה לוקה חמש, צרעה לוקה שש, לוקה לאו דוקא אלא איסורי לאוין קחשיב ולא מלקיות ממש, משום דלפום מה דקיימינן דאפילו כשהוסיף להלך עוד על גוף הארן ממש אינו לוקה אלא אחת, א"א לאשכוחי בנמלה חמש מלקיות ממש, ובצרעה שש מלקיות ממש, דהא דקא מני רבינו הרמב"ם בנמלה חמש מלקיות ממש ובצרעה שש מלקיות ממש, היינו לפום מה דקיימינן דתולעת שפירש עצמו מן האוכל לאויר העולם וריחש על שום דבר באויר העולם אע"פ שאינו גוף הארץ ממש והוסיף להלך עוד על גוף הארץ לוקה שתים, דוק בדברי רבינו במצות ל"ת קע"ט, משא"כ לפום מה דקיימינן דאף כשהוסיף להלך עוד על גוף הארץ ממש אינו לוקה אלא אחת לא משכחת לה ה' מלקיות ממש בנמלה ולא שש מלקיות בצרעה לשיטת רבינו דס"ל שאין ריבוי הלאוין מרבין המלקיות, ומאחר דלפום חלוקה זו אביי לא קחשיב אלא איסורי לאוין ולא מלקיות ממש, ע"כ מוכרח דפוטיתא דאיירי בה אביי לאו פוטיתא המורכבת מעוף טמא ושרץ העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, דאי בפוטיתא המורכבת הלזו מיירי אביי, א"כ ה"ל למיחש בפוטיתא חמשה איסורי לאוין, והוא, משום עוף טמא לאו אחד, והב' לאו דשרץ העוף, ושני לאוין דשרץ הארץ,

דלפום חלוקה זאת דאינו אסור עד שישרוץ וירחש על גוף הארץ ממש איכא בשרץ הארץ שני איסורי לאוין, והה' לאו דשרץ המים, והא לך בפוטיתא המורכבת חמשה איסורי לאוין, א"ו דאיירי בפוטיתא שהוא שרץ דג טמא דליכא ביה אלא ד' איסורי לאוין כמו שפירש"י והרמב"ן ז"ל דהיינו ב' לאוין דשרץ דג טמא, אחד בפרשת שמיני, והב' במשנה תורה, וב' לאוין הכללים, אחד אל תשקצו בכל שרץ השורץ, והב' לא תטמאו, ואע"ג דלשיטת רבינו הרמב"ם לא תטמאו אינו לאו גמור אלא טעם המצוה כמו שביאר בשורש החמישי, י"ל היינו לפום קושטא דמילתא, אבל לפום חלוקה זו דתרי לאוין דשורץ על הארן על גוף הארץ ממש דוקא, היה סובר שמא בא בפרוש מקובל לאביי ולא תטמאו בהם אינו לטעם אלא לאו גמור, ולפום חלוקה זו דמוכרח דאביי מפוטיתא שהוא שרץ דג טמא מיירי פריך ומי אמר אביי דגים גידולי קרקע נינהו וכו' אפוטיתא לילקי נמי משום שרץ הארץ, ר"ל דהשתא לא יתישב לאביי דמני ד' איסורי לאוין בפוטיתא ולא יותר בין דאיירי מפוטיתא המורכבת, בין דאיירי מפוטיתא שהוא שרץ דג טמא, ומשני רבינא וכו', והשתא איכא למימר דדגים לאו גידולי קרקע נינהו ויתישבו דברי אביי דקא מני בפוטיתא ד' איסורי לאוין ולא יותר היינו דאיירי אביי מפוטיתא שהוא שרץ דג טמא כנ"ל, ודוק: **וכל** זה לחלוקה דהני תרי קראי דשרץ השורץ על הארץ קפיד רחמנא דוקא שישרוץ וירחוש על גוף הארץ ממש, אמנם לפום מה דאיפשיט מדרב הונא וסייעתא דרב חסדא, דאף אם פירש התולעת מן האוכל לאויר העולם וריחש על שום דבר באויר העולם אע"פ שאינו מגוף הארץ דאסור ולוקה עליו האוכלו מן התורה וכשהוסיף להלך עוד על הארץ לוקה שתים כנ"ל, שפיר מצינו למימר דאביי דקאמר אכל פוטיתא לוקה ד', נמלה לוקה חמש, צרעה לוקה שש, דמלקיות ממש קאמר דהשתא שפיר מצינו חמש מלקיות ממש בנמלה ושש מלקיות ממש בצרעה כמו שביאר היטב רבינו במצות ל"ת קע"ט, ופוטיתא דאיירי בה אביי היינו פוטיתא דמין השני שמורכבת מעוף טמא ושרן העוף ושרץ הארץ ושרץ המים, דאית בה ארבע מלקיות ממש ותו לא, ודוק: **והא** דפירש רבינו דיש מינים מורכבים בעולם ולא הניח כפשטא כמו שהבינו לפי החלוקה דהני תרי קראי דהשורץ על הארץ דוקא בשורץ ורוחש על גוף הארן דוקא היינו משום דהשתא לפום מה שפירש רבינו שיש מינים מורכבים אין אנו צריכין לומר דהדר אביי ממאי דקאמר בעירובין דדגים גידולי קרקע נינהו, דהשתא שפיר קאי אביי בשיטתיה דדגים גידולי קרקע נינהו ובאמת לאביי לוקה על שרץ דדג טמא לשיטת רבינו שתים, אחת משום שרץ דדג טמא ואע"פ שנכפל הלאו בשרץ דג טמא אחד בפרשת שמיני ואחד במשנה תורה אפ"ה אינו לוקה אלא אחת לשיטת רבינו דאין ריבוי בלאוין מרבין המלקיות, והב'

לוקה משום שרץ הארץ דדגים נמי שרץ הארן קרינן בהו דדגים גידולי קרקע נינהו, ואביי איירי מפוטיתא המורכבת שיש בה ארבע מלקיות ממש כמו שביאר רבינו ואילו הוה מיירי מפוטיתא דשרץ דג טמא לא הוה מצי למימר אלא לוקה שתים ולכן ניחא ליה טפי למינקט פוטיתא המורכבת דמצי למימר בה לוקה ארבע מלקיות ממש. ובזה נתישבה גם קושיא הראשונה שהקשיתי מאי מייתי רבינא ראיה לקושיתו ואימא לעבור עליו בשני לאוין מהא דקאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' כמו שהארכתי לעיל, די"ל דודאי לפום קושטא דמילתא דאיפשיט מדרב הונא וסייעתא דרב חסדא דלכל השרץ השורץ על הארץ דאיירי מתולעת הפורש מן האוכל אע"פ שלא ריחש אחר שפירש לאויר העולם אלא על דבר אחר שאינו מגוף הארץ אסור ולוקה האוכלו מן התורה ולפ"ז לוקה ארבע דאמר אביי בפוטיתא וחמש בנמלה לוקה ממש קאמר ואיירי אביי ממינים המורכבים באמת אין ראיה ממאי דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' לקושית רבינא ואימא לעבור עליו בשני לאוין. והא דמביא רבינא ראיה לקושיתו ואימא לעבור עליו בשני לאוין ממאי דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' היינו משום דא"ל רבינא לרב אשי דייקא, ר"ל דרבינא הקשה לרב אשי לדידך דמספקא לך אי הני תרי קראי דהשורץ על הארץ על גוף הארץ ממש קא קפיד רחמנא, והיינו דקא מיבעיא לך בחולין (דף ס"ז) לגג תמרה מהו כמו שפירשתי לשיטת רבינו הרמב"ם ולשיטת הרשב"א כנ"ל ולפום חלוקה זאת ע"כ אביי דקאמר אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' איסורי לאוין הוא דקחשיב ולא מלקיות ממש, אית ליה ראיה מהא דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' לקושיתו ואימא לעבור עליו בשני לאוין, ודוק היטב: **ובזה** תבין כוונת השגת הראב"ד שהשיג על רבינו בפ"ב מהל' מאכלות אסורות הל' כ"ג וז"ל ההשגה, לוקה חמש כתב הראב"ד המאסף הזה אסף דברים שאינם בעולם שלא שמענו מעולם נמלה גדלה במים וכו' ואילו מצאו חכמים מין זה לא היו משנים מפוטיתא לנמלה וכו', והנה אין הבנה לדברי הראב"ד אלה שכתוב ואילו מצאו חכמים מין זה לא היו משנים מפוטיתא לנמלה דהרי הוכרחו חז"ל לשנות מפוטיתא לנמלה ומנמלה לצרעה לפום מה שביאר רבינו במצות ל"ת קע"ט דבפוטיתא איכא הרכבה מארבעה מינין ולוקה עליה ארבע מלקיות ובנמלה איכא הרכבה מחמשה מינין ולוקה עליה חמש מלקיות ובצירעה איכא הרכבה ששה מינין ולוקה עליה שם מלקיות, ואילו לא היו משנים מפוטיתא לנמלה לא היה יכול לומר לוקה חמש. אמנם לכל הנ"ל ניחא דהרי לשיטת רבינו שפירש דהפוטיתא מורכבת מעוף טמא ושרן העוף ושרץ הארץ ושרץ המים קשיא קושית הרמב"ן מהא דעירובין (דף כ"ח) דקאמר הש"ס ואי ס"ד דגים גידולי קרקע נינהו אפוטיתא נמי לילקי משום

שרץ הארץ, וע"כ צ"ל לשיטת רבינו כמו שתירצתי דתרי מיני פוטיתא איכא בעולם, אלא דהש"ס פריך לפום מאי דמספקא ליה לרב אשי דדלמא הני תרי קראי דהשורץ על הארן על גוף הארן ממש קא קפיד רחמנא, ולפום חלוקה זו ע"כ איירי אביי מפוטיתא שהיא שרץ דג טמא דאי מפוטיתא המורכבת איירי אביי תקשי א"כ ה"ל לאביי למיחשב חמשה איסורי לאוין באכל פוטיתא כמו שהארכתי לעיל, וע"ז פריך הראב"ד דאכתי אמאי ניחא ליה להש"ס אי איירי אביי בפוטיתא שהיא שרץ דג טמא משום דהשתא שפיר דקחשיב אביי בפוטיתא שהיא שרץ דג טמא ארבעה איסורי לאוין ולא יותר כנ"ל הא עדיין קשיא אמאי משנה אבי מפוטיתא לנמלה לאשכוחי מין שיש באוכלו חמשה איסורי לאוין הוה ליה לאביי לשנות בשם פוטיתא עצמו והכי ה"ל למימר האוכל פוטיתא שהיא שרן דג טמא עובר ארבעה איסורי לאוין, והאוכל פוטיתא המורכבת עובר בחמשה איסורי לאוין, א"ו דמעולם לא מצאו חכמים מינין אלו המורכבים ודוק היטב: **ולשיטת** רבינו יש ליישב ע"פ מ"ש רש"י בעירובין (שם) פוטיתא שרן המים קטן שאין בו כזית ואפ"ה כיון דבריה היא אכילה היא ולוקה בה ארבע מלקיות, ולפ"ז י"ל דהוה ניחא ליה לפום מה דהוה ס"ל דאביי איסורי לאוין קחשיב הא דלא משנה מפוטיתא לפוטיתא המורכבת, די"ל דפוטיתא המורכבת הוא שרץ גדול ואין כ"כ רבותא דעובר עליה בחמשה איסורי לאוין, משא"כ נמלה הוא שרץ קטן ודוק. ולפום קושטא דמילתא ניחא דבא לחשוב מלקיות ממש, ודוק היטב: **ממוצא** הדברים תבין דאף אי יהבינן להו שיטתייהו דהנך דפליגי עליה דרבינו בפירוש פוטיתא ומפרשים דפוטיתא ואינך אינם מינים מורכבים אפ"ה אין בכדי לעקור השורש שהשרש לנו רבינו בשרש הזה שאין ריבוי הלאוין מרבין המלקיות ודקדק כן מלשון הש"ס דקאמר לא מוקמינן בלאוי יתירי מהא דאמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו' משום די"ל דלוקה ארבע דאמר אביי בפוטיתא וחמש בנמלה ושש בצרעה, לאו דוקא לוקה ממש אלא איסורי לאוין הוא דקחשיב, כמו דמשני הש"ס במס' מכות (דף י"ז:) כמו שהבאתי לעיל. ולקמן אישב שאר קושיות הרמב"ן שהקשה על פירוש רבינו בפוטיתא לוקה ארבע ובנמלה חמש ובצרעה לוקה שש בס"ד:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ואם נכפלו במצוה מן המצות כו' אף כל שהיא הנאת הגוף וכו' עכ"ל. דכתב זה כדי ליישב הקושיא שהקשה רבינו במצות ל"ת קע"ט על שיטת המפרשים ואומרים ששרץ העוף או שרץ הארץ לוקה שתים, וז"ל רבינו במצוה הנ"ל, התראה אלו שקבעו זה השרש הנפסד יסברו שמי שלובש שעטנז לוקה שתים בעבור שבאו בו שני לאוין, לא ראיתים מעולה יסברוהו זה אבל יגנו אותו אילו אמרו אדם אחר ולא יגנו את עצמם באמרם ששרץ העוף או שרץ הארץ לוקה שתים אחת בעבור

הלאו המבואר בו ואחת משום אל תשקצו וזה מן הביאור בענין לא יעלם מהנער הסכל עכ"ל. ולקמן הוסיף הרמב"ן בביאור תירוץ קושיא זו וז"ל (בד"ה אבל הרב כו' בסימן כוכב *) והלעג שלעג עליהם הרב והחריש וכו' והשני להתיר בשאין בו הנאה לגוף וכמו שבארתי למעלה עכ"ל, (ועיין לקמן בציון כוכב בד"ה אבל הרב לא דקדק כו'). והנראה בקושית רבינו הרמב"ם דהוא מקשה לשיטת המפרשים שריבוי הלאוין מרבים המלקיות ש"מ שלא ניחא להם לומר שיכתוב הכתוב לשון לאו אם אין לוקין עליו א"כ מהראוי היה לסברתם לומר דהלובש שעטנז ילקה שתים, ומה תאמר דאיצטריכו שני הלאוין אחד לאסור העלאה והשני להתיר בשאין בו הנאה, דמשום היתר בשאין בו הנאה לא הוה צריך הכתוב לכתוב לא תלבש שעטנז בלשון לאו, אלא הוה ליה למיכתב היתר באין בו הנאה באיזה לשון שאינו לשון לאו, מאחר שלשיטתם הם מקפידים בלשון לאו ללקות ולא ניחא להם שיבא לשון לאו לחיזוק בלא מלקות ודוק: **תו** הקשה הרמב"ן על שיטת רבינו לקמן וז"ל * ואני תמה על הרב כי היה ראוי לפי דבריו שיהא המעלה עליו כלאים לוקה אחת וכו' ומכללם בא מלקות אחת וכו' עכ"ל. (עיין גם בד"ה אבל הרב לא דקדק במקום ציון שני כוכבים), הנה לפי מה שכתבתי בכוונת קושית רבינו נתישבה גם תמיהה זו, דודאי גם רבינו מודה בזה שמאחר שההעלאה ולבישה הוצרכו ללמד זה על זה אינם לאוין נכפלין למלקות לפי ששניהם השלימו הענין, וכמו שכתב רבינו בשורש הזה וז"ל אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחוזק וכדי שיודע ג"כ שזה הענין עון גדול מאד וכו' או שילמד ממנו ג"ש עכ"ל. הרי מבואר מדבריו שכתב או נכפל להשלים דין המצוה שמודה למ"ש הרמב"ן דכשבא שום לאו להשלים הענין אין ראוי ללקות עליו, ולא הקשה אלא לשיטתם דלא ניחא להו שיבא לשון לאו לחיזוק כמו שהמה מודים דלשון עשה באה לחיזוק כמבואר ממצות ציצית שבאה בה חמש עשין, ובמצות תפילין שמונה עשין לחיזוק ומקפידים בלשון לאו ללקות, אין סברא זו דבא להשלים הענין בכלאים מצלת משלא ילקה שתים כמ"ש לעיל דמשום היתר בשאין בו הנאה לא הוה צריך הכתוב לא תלבש שעטנז בלשון לאו אלא ה"ל למיכתב היתר באין בו הנאה באיזו לשון שאינו לשון לאו וכנ"ל ודוק: **אמנם** מדברי רבינו בחבורו הגדול בפ"י מהל' כלאים נראה שהלבישה מעשה נוסף על ההעלאה וגם דין בפני עצמו יש בלבישה מה שאין בהעלאה דאילו בלבישה אסור אפי' בלא הנאה ובהעלאה אינו אסור אלא במקום שיש לו בהעלאה הנאה מהנאת הגוף כמו שאביא לשונו, ולפ"ז לא באה לבישה רק לגלויי על ההעלאה דאינו אסור בלא הנאה לחוד אלא באה ללאו בפני עצמו לאסור לבישה אפי' בלא הנאה, וז"ל רבינו בפ"י מהלכות כלאים הלכה י"ח לא

ילבש אדם כלאים עראי ואפי' ע"ג עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום ואפי' להעביר את המכס ואם לבש כן לוקה, ובהלכה ט"ז כתב תופרי כסות תופרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני וכו' וכן מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתיפם מן החמה ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו. והואיל ואתא לידן שפר קדמי לכתוב פה מה שנ"ל בישוב הני תרי פסקי דרבינו שנראים לכאורה כסותרים זה את זה, והוא דהר"ש והרא"ש כתבו דמתניתין דלא ילבש כלאים ואפי' להעביר את המכס ס"ל כהאי תנא דדבר שאין מתכוין אסור ופליג אמתניתין דמוכרי כסות מוכרין כדרכן, ואילו רבינו פסקה לזו ולזו, וכתב הרב בעל כ"מ ליישב זה וז"ל ונראה שטעמו משום דס"ל דאפי' ר"ש מודה בהא דכיון שהוא לובש ממש הרי עבר על לא תלבש שעטנז, אבל מוכרי כסות ותופרי כסות שאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם מותר אם אינו מתכוין. והקשה בעצמו על תירוצו זה מהא דהגוזל בתרא (דף קי"ג) וז"ל ואע"ג דבהגוזל בתרא קאמר על האי מתניתין דלא ילבש אדם כלאים אפי' ע"ג עשרה אפי' להעביר את המכס מתני' דלא כרבי עקיבא דתני' אסור להעביר את המכס ר"ש אומר משום רבי עקיבא מותר להעביר את המכס, בשלמא לענין כלאים בהא פליגי מ"ס דבר שאין מתכוין מותר ומ"ס דבר שאין מתכוין אסור אלא להעביר את המכס מי שרי, ויש לדחות ולומר דסבר רבינו דלא בעא גמרא לנחותי לחלק כמו שחלקתי בין דרך לבישה לשלא דרך לבישה, ונקט דרך קצרה לומר דבשאינו מתכוין פליגי ואע"ג דלקושטא דמילתא לא בהכי פליגי לא חש מאחר דלא אתי אלא לאקשויי דלהעביר המכס מי שרי ושפיר דמי לידחק שלא להוציא סתם מתני' מהלכה עכ"ל. הרואה יראה כמה קושייתו חזקה על תירוצו שרוצה לתרץ, וכמה יש בישובו מן הדוחק כאשר הודה בעצמו וכתב ויש לדחוק, גם מה שתירץ הש"ך בש"ע י"ד סי' ש"א וז"ל אלא נ"ל שדעתו (ר"ל דעתו של הרמב"ם) דשאני לעיל סעיף ה' דכיון שלובשה בכוונה דרך מלבוש כדי שיפטר בכך מן המכס לפי שאין נותנין מכס מהמלבושין וא"כ הוי דבר שמתכוין דעיקר כוונתו שיהא דרך מלבוש, אבל הכא אין כוונתו אלא שיראו הבגדים ויקנו עכ"ל הש"ך. גם הוא לא נמלט מהקושיא שהקשה בעל כ"מ על פירוש עצמו, הלא הש"ס הנ"ל קאמר דמ"ס דבר שאין מתכוין מותר, משמע דמתניתין דלא ילבש לא אתיא כרבי עקיבא משום דסבירא ליה דבר שאין מתכוין מותר, אבל כת"ק דס"ל דבר שאין מתכוין אסור אתיא מתני' דלא ילבש כו', אלמא אפי' בלבישה להעביר את המכס מיקרי דבר שאין מתכוין, וכר"ע לא אתיא משום דס"ל דבר שאין מתכוין מותר, וכיון דמשמע דאפי' להעביר בו את המכס מיקרי דבר שאינו מתכוין אע"ג דלהעביר המכס מתכוין ללבישה כמ"ש הש"ך

ע"כ משמע דעיקר איסור דלבישת שעטנז משום הנאת הגוף ומש"ה למ"ד דבר שאין מתכוין מותר מותר לפטור בו את המכס שהרי אינו מתכוין להנאת הגוף אלא להנאת ממון, הדרא קושיא לדוכתא אמאי פסק אסור להעביר בו את המכס אחר דפסק דמוכרי כסות מוכרין כדרכן משום דדבר שאין מתכוין מותר, הא להעביר בו את המכס נמי דבר שאין מתכוין הוא, ואע"ג דמכוין להנאת ממון בלבישתו, אכתי אינו מתכוין להנאת הגוף, וכבר בירורתי דעיקור איסור לבישת כלאים הוא משום הנאת הגוף כנ"ל. ודוק היטב: **וא"ל** דה"ק הש"ס דמ"ס דבר שאין מתכוין ר"ל להנאת הגוף מותר, ומ"ס דבר שאין מתכוין ר"ל להנאת הגוף אסור, כיון דמתכוין ללבישה, אבל דבר שאין מתכוין לא להנאת הגוף ולא ללבישה בשביל הנאת ממון לכ"ע מותר, דאין לשון הש"ס סובל פירוש הדחוק הזה, דא"כ עיקר חסר מן הספר, דבשלמא א"א דכל עיקר איסור לבישת שעטנז הוא משום הנאת הגוף אין צריך להזכיר הנאת הגוף בפירוש, ודי באמרו דבר שאין מתכוין ר"ל למה שהוא עיקר איסור לבישת שעטנז, משא"כ אם איכא פלוגתא משום מאי אסור ללבוש שעטנז דמ"ס משום הנאת הגוף ומ"ס אפי' בדליכא הנאת הגוף אלא מתכוין ללבישה בשביל שום הנאה אחרת, א"כ אמאי קאמר הש"ס מ"ס דבר שאין מתכוין סתמא, הכי ה"ל למימר מ"ס דבר שאין מתכוין להנאת הגוף מותר ומ"ס אפי' אינו מתכוין להנאת הגוף אלא מתכוין ללבישה אפי' בשביל הנאה אחרת אסור ודוק: **ותו** קשיא לפי מ"ש רבינו לא ילבש אדם כלאים עראי ואפי' ע"ג י' בגדים שאינו מהנהו כלום וכו'. א"כ מנין הוציאו חז"ל דבהעלאה בלא הנאת הגוף ליכא איסורא הלא כל עיקר שהוציאו חז"ל דאין איסור בהעלאה בלא הנאת הגוף הוא מדומיא דלבישה כדאמר הש"ס ביבמות וז"ל הני מצרך צריכי דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך ה"א כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפי' מוכרי כסות כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית בה הנאה, וכיון דאמרת דלבישה אסורה אפי' בלא הנאה א"כ בהעלאה מנ"ל דליכא איסורא בלא הנאה. והנראה בישוב תרי פסקי רבינו הרמב"ם דלא להוו סתרי אהדדי ובשאר קושיות שהקשיתי הוא, ואגב תירוצי זה יתורץ קושיא שהקשה הרא"ש על הרי"ף והרמב"ם שפסקו דציצית בשאר מינין שאינם צמר או פשתים אינו אלא מדרבנן ולקמן אביא לשון הקושיא, דאיתא בגמ' דיבמות (דף ד':) על הא דלא דריש ר' יהודה סמוכין אלא במשנה תורה, וקאמר הש"ס אב"א משום דמופנה מכדי כתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך לא תלבש שעטנז למה לי ש"מ לאפנויי, ופריך הש"ס הני מצרך צריכי דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך ה"א כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפי' מוכרי כסות, כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית בה הנאה, ואי כתב רחמנא לא תלבש ה"א

דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה דלא נפיש הנייתה לא, וכתב רחמנא לא יעלה עליך, ומשני א"כ לכתוב רחמנא לא תלבש שעטנז צמר ופשתים למה לי מכדי כתיב ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך ותנא דבי ר' ישמעאל הואיל ונאמרו בתורה בגדים סתם ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים, צמר ופשתים דכתב רחמנא למה לי, ש"מ לאפנויי, ופריך ואכתי איצטריך סד"א העלאה דלא נפיש הנייתה אבל לבישה דנפיש הנייתה כל תרי מיני אסור כתב רחמנא צמר ופשתים, ומשני א"כ לשתוק קרא מיניה ותיתי שעטנז שעטנז מהעלאה וכו', ופריך תינח לתנא דבי ר' ישמעאל ר"ל דאייתר ליה צמר ופשתים משום דכ"מ שנאמר בגד צמר ופשתים הוא והוה אתי לבישה מהעלאה בג"ש אלא לרבנן דלית להו כל מקום שנאמר בגד הוא צמר ופשתים וא"כ צמר ופשתים לא מיותר מנא להו דאתי עשם ודחי לא תעשה. וכתבו התוס' לרבנן מנא להו הוה מצי למימר דלא סברי כר"י ולא בעי שיהא מוכח ומופנה, אלא ניחא ליה לשנויי אפי' אי סברי כר' יהודה, עכ"ל הגמ' עם התוס'. והנה אי הוה נקטינן דלא כר' יהודה אלא דרשינן סמוכים אע"פ שאין מופנה, וגם הוה נקטינן כתנא דבי ר' ישמעאל דכל מקום שנאמר בגד סתם צמר ופשתים במשמע, הוה קשיא לן צמר ופשתים דכתב רחמנא בלבישה למה לי הא איכא למילף בג"ש דשעטנז שעטנז מהעלאה, ופשיטא דהוה קשיא לן למה לי בגד גבי העלאה אחר דכתיב צמר ופשתים בלבישה, דהעלאה הוה גמרינן לענין צמר ופשתים מלבישה אפי' בלאו גז"ש מק"ו השתא לבישה אינו אסור בכל תרי מיני אלא דוקא צמר ופשתים כ"ש העלאה דאינו אסור בכל תרי מיני אלא דוקא צמר ופשתים כדאיתא בשבת (דף כ"ז) דמש"ה אמרו דרב פפא בדותא היא, ועוד תקשי ג"ש דשעטנז שעטנז למה לי דליכתוב שעטנז וצמר ופשתים בלבישה ונילף העלאה בק"ו מלבישה לפום מה דקיימינן דילפינן סמוכים בלא מופנה, וע"כ מוכרחין אנו לומר לפום מה דקיימינן דילפינן סמוכים בלא מופנה וכ"מ שנאמר בתורה בגד סתם צמר ופשתים במשמע כדי לקיים יתירא דג"ש או דצמר ופשתים, דבג"ש דשעטנז שעטנז ילפינן מה שעטנז דהתם לבישה עמו דכתיב לא תלבש שעטנז, אף שעטנז דכתיב בהעלאה לבישה עמו כלומר כאלו כתיב בהעלאה ג"כ לבישה, כמו דגמרינן בג"ש דהנה הנה זימה זימה על דרך זה כמו שפירש רש"י בסנהדרין (דף ע"ה:) בד"ה אתיא הנה הנה אתיא זימה זימה וז"ל מעיקרא מייתינן לה בהנה הנה והדר בזימה זימה כתיב הכי כי ערותך הנה וכתיב בשאר אשתו שארה הנה זימה מה להלן זימה עמו אף כאן זימה עמו, ובתר דאייתינן זימה לשאר דידיה ילפינן שריפה בזימה זימה וכו', הרי מבואר דגמרינן נמי בג"ש להביא תיבה הכתובה במקום אחר כאלו היא כתובה כאן ה"נ הכא ילפינן בג"ש דשעטנז שעטנז

לאתויי לבישה להעלאה מה שעטנז דהתם לבישה עמו אף שעטנז דהעלאה לבישה עמו כלומר כאלו כתיב בהעלאה ג"כ לבישה ולאגמורן דהעלאה דומיא דלבישה מה לבישה דאית בה הנאה אף העלאה דאית בה הנאה אבל העלאה בלא הנאה אינו אסור, אמנם כדי שלא נלמוד נמי לבישה מהעלאה בהא ג"ש דשעטנז שעטנז מה העלאה אינו אסור אלא בדאית בה הנאה אף לבישה אינו אסור אלא בדאית בה הנאה לכך כתב רחמנא גבי לבישה צמר ופשתים, ותקשי צמר ופשתים למה לי הא איכא למילף בג"ש מהעלאה מה התם דוקא צמר ופשתים ולא כל תרי מינים דהרי התם בגד כתיב וכ"מ שנאמר בגד אינו אלא צמר ופשתים, וע"כ צריכין אנו לומר דלכך כתב רחמנא צמר ופשתים בלבישה לאגמורן דלא נילף לבישה מהעלאה בג"ש, דלא ניתנה ג"ש דשעטנז שעטנז אלא ללמוד העלאה מלבישה ולא לבישה מהעלאה ולאגמורן דלבישה אסורה אף בלא הנאה ודוק: **וכיון** שכן פסקי הרמב"ם ברורים כשמלה, דהרמב"ם ראה תרי סתמי דסתרי אהדדי בפרק בתרא דכלאים דסתם לן רבי לא ילבש כלאים אפי' ע"ג עשרה בגדים ואפי' להעביר את המכס, וסתם לן באותו פרק דמוכרי כסות מוכרין כדרכן, והוה ניחא ליה להרמב"ם דרבי ס"ל דילפינן סמוכים אף בדלא מופנה, וס"ל נמי דכ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים במשמע, ולפ"ז צמר ופשתים דלבישה מיותר כנ"ל, וע"כ צ"ל דאתי לאגמורן דלא נילף נמי לבישה בג"ש דשעטנז שעטנז מהעלאה, ולאגמורן דלבישה אף בלא הנאה אסורה, ואם מתכוין ללבישה אע"ג דליכא הנאת הגוף לוקה, והיינו דסתם לן רבי לא ילבש אפי' ע"ג עשרה בגדים וכמו שהוסיפו לבאר הרמב"ם והש"ע אפי' אינו מהנהו כלום דלבישה אסורה אפי' בלא הנאת הגוף ואפי' להעביר את המכס אסור דהא מתכוין ללבישה כמו שכתב הש"ך, ולקמן אבאר מאי לשון אפי' להעביר את המכס לשיטה זו, משא"כ בהעלאה שהוא מוכרי בגדים אינה אסורה אלא בדאיכא הנאת הגוף, ואפי' מתכוין להעלאה כל שאינו מתכוין להנאת הגוף אינו אסור למ"ד דבר שאין מתכוין מותר, והיינו נמי דסתם רבי מוכרי כסות מוכרין כדרכן אע"ג דמתכוונין להעלאה, אפ"ה מותר דהרי אין מתכוונין להעלאה בשביל הנאת הגוף אלא בשביל שיראו הקונים, והא דקאמר הש"ס בב"ק (דף קי"ג) מ"ס דבר שאין מתכוין מותר אע"ג דהתם מתכוין ללבישה להעביר המכס כמ"ש הש"ך ה"ק כיון דמתיר להעביר את המכס בלבישת כלאים אע"ג דמכוין ללבישה כמ"ש הש"ך ע"כ ס"ל להאי תנא דלא ילפינן סמוכים היכא דלא מופנה או דלא ס"ל כתנא דבי ר' ישמעאל דכ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים משמע, וא"כ אינו מיותר בלבישה כלום, וגמרינן שפיר לבישה מהעלאה והעלאה מלבישה, ומה העלאה אינה אסורה אלא בדאיכא הנאה אף לבישה אינה אסורה אלא בדאיכא הנאת

הגוף, ומש"ה אע"ג דמתכוין ללבישה כל שאינו מתכוין להנאת הגוף מותר, והשתא שפיר קאמר הש"ס מ"ס דבר שאין מתכוין מותר ר"ל להנאת הגוף אע"ג דמתכוין ללבישה כיון דס"ל להאי תנא דאף לבישה אינו אסור אלא בדאיכא הנאת הגוף ומ"ס דבר שאין מתכוין אסור. ומה שיש להקשות לפי שיטתי זאת למה ליה להש"ס למימר דפליגי בדבר שאין מתכוין מותר או אסור ולאוקמי האוסר להעביר בו את המכס דלא כהילכתא דס"ל דדבר שאין מתכוין אסור ה"ל לאוקמי דאף האוסר להעביר את המכס בכלאים ס"ל דבר מתכוין מותר כהלכתא דפסקינן הכי דדבר שאין מתכוין מותר וכמו דסתם לן רבי מוכרי בגדים מוכרין כדרכן, והוא מטעם דבר שאין מתכוין מותר, אלא דפליגי דמ"ס ילפינן סמוכים אף בדלא מופנה, וס"ל כ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים במשמע, ולפ"ז אסור בלבישה אף בלא הנאת הגוף כנ"ל, וכל שמתכוין ללבישה אף בדליכא הנאה מיקרי מתכוין ולכך אסור להעביר בו את המכס דהרי הוא דבר שמתכוין, שמתכוין ללבישה כדי להעביר את המכס כמ"ש הש"ך, ומ"ס דלא ילפינן סמוכים בלא מופנה או דלא ס"ל דכ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים משמע, ולפ"ז אף לבישה אינה אסורה אלא בדאיכא הנאת הגוף וא"כ אף שמתכוין ללבישה בהעברת המכס כמ"ש הש"ך אכתי כיון שאינו מתכוין להנאת הגוף מיקרי דבר שאינו מתכוין ומותר, ולקמן בסייעתא דשמיא יתורץ זה בישוב נכון. והא דקאמר הש"ס מ"ס דבר שאין מתכוין מותר ר"ל כיון שאין מתכוין להנאת הגוף, ואע"ג דהרמב"ם כתב דע"ג עשרה בגדים ליכא שום הנאת הגוף כנ"ל וא"כ מאי לשון שאין מתכוין להנאת הגוף הא ליכא הנאת הגוף, היינו משום דהתם אברייתא קאי דתני מותר להעביר בו את המכס ר"ל בכלאים, ובברייתא לא תני על גבי עשרה בגדים וא"כ איכא הנאת הגוף, ולשיטתי זאת דעת חכמים תמצא, שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה וז"ל אין עראי לכלאים ר"ל שאסור ללובשם אפי' בדרך עראי כמו שנתבאר באומרו לא ילבש כלאים אפי' ע"ג עשרה בגדים זע"ז ואפי' להעביר את המכס אין לו רשות ללובשו עכ"ל, ולכאורה י"ל מנא ליה להרמב"ם דאפי' להעביר את המכס הוא לרבותא דאפילו דרך עראי אסור ללבוש, הא בגמ' משמע דלהעביר את המכס הוא לרבותא דאפי' דבר שאין מתכוין אסור, אמנם לשיטתי מבואר דע"כ רבי דסתם לן תרי סתמי הנ"ל דיש חילוק בין העלאה ללבישה כנ"ל דלבישה אסורה אפי' בלא הנאה, והעלאה אינה אסורה אלא בדאית בה הנאת הגוף, וע"כ צ"ל דעכ"פ מתכוין הוא ללבישה דאל"כ הוה דבר שאין מתכוין ומותר כמו דסתם באידך סתמא דמוכרי בגדים מוכרין כדרכן, וא"כ תקשי מאי אפי' להעביר את המכס דהרי בלהעביר את המכס מתכוין הוא ללבישה כמ"ש הש"ך אלא ע"כ דאפי' להעביר את המכס הוא רבותא דאפי' אינו לובש

אלא עראי לפי שעה עד שיעביר את המכס אפ"ה אסור ודוק: **ובזה** נתישבה הקושיא הנ"ל שהקשיתי לשיטתי אמאי לא מוקי הש"ס דכ"ע ס"ל דבר שאין מתכוין מותר אלא דפליגי אי לבישה מותר בלא הנאת הגוף או אסור אף בלא הנאת הגוף, דאי ס"ד דפליגי באי לבישה אסורה בלא הנאת הגוף, א"כ תקשי אמאי פליגי באם מותר להעביר בו ר"ל בכלאים את המכס שהוא בלבישה דרך עראי, ה"ל לפלוגי בלבישה שאינה דרך עראי אלא שאין הנאה בלבישה כגון בלובש כלאים ע"ג עשרה בגדים שאין בו הנאת הגוף כמ"ש הרמב"ם ובש"ע, דמר יסבור מותר ללבוש ע"ג עשרה בגדים כיון דאין בו הנאת הגוף, ומר יסבור אסור ללבוש ע"ג עשרה בגדים דלבישה אסורה אף בלא הנאת הגוף, א"ו דבין ת"ק ובין ר"ע ס"ל דלבישה בלא הנאת הגוף אינה אסורה ולא פליגי אלא היכא דאיכא הנאת הגוף ובדבר שאין מתכוין אי מותר או אסור, ולכך נקט אסור להעביר בו את המכס דמשמע דאיכא הנאת הגוף דלא נקט בברייתא ע"ג עשרה בגדים כנ"ל, ואסור להעביר בו את המכס אע"ג דלא קא מכוין להנאת הגוף אפ"ה אסור דדבר שאין מתכוין אסור, ור"ע סבר דבר שאין מתכוין מותר וכיון דאין מתכוין בלבישה זו אלא ללבישה ולא להנאת הגוף שרי ודוק: **ובזה** לא נפלאת ולא רחוקה ליישב קושית הרא"ש שתמה על הרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב נחמן דשאר מינים חוץ מצמר ופשתים אינם חייבין בציצית אלא מדרבנן, ואמאי לא פסקו כרבא דפליג עליה דרב נחמן וכן רחבה ורב יהודה פליגי עליה דרב נחמן והוי רב נחמן יחיד לגבייהו, ואי משום דתנא דבי ר' ישמעאל כוותיה הא איכא נמי אידך תנא דבי ר' ישמעאל כוותייהו עכ"ל הביאו ב"י בטור או"ח סימן ט', ולשיטתי ניחא דודאי מש"ה פסק כר"נ משום דתנא דבי ר' ישמעאל ס"ל כוותיה, ואי משום דאיכא נמי תני דבי ר' ישמעאל כוותייהו האי תנא דבי ר' ישמעאל דסבר כ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים משמע עדיף טפי דסתם לן רבי כוותיה והוא דרבי סתם לן תרי סתמי דלא ילבש אדם כלאים וכו' אפי' להעביר בו את המכס, ומוכרי בגדים מוכרין כדרכן שנראים סתרי אהדדי, וע"כ צריך ליישב כנ"ל דס"ל לרבי דילפינן סמוכים אף בדלא מופנה וס"ל כ"מ שנאמר בתורה בגדים סתם צמר ופשתים במשמע כמו שהארכתי לעיל, והשתא לא סתרי תרי סתמי אהדדי, הרי מבואר דרבי סתם כהך תנא דבי ר' ישמעאל דס"ל כ"מ שנאמר בגד סתם צמר ופשתים משמע כשיטתיה דרב נחמן, ודלא כרבא ודעימיה, ולכך פסקו כרב נחמן ודוק. וה' יראנו מתורתו נפלאות: **ולפי** שיטתי זאת בכוונת רבינו הרמב"ם יש ליישב הא דאינו לוקה בלובש כלאים שתים, אע"ג דאיכא מעשה נוסף בלבישה על ההעלאה וגם יש בלבישה שאין בהעלאה כנ"ל, די"ל דס"ל דמש"ה אינו לוקה שתים בלבישה, משום דאיכא למימר דלא

מש"ה כתב רחמנא לאו נוסף בלבישה כדי שילקה שנית כשמוסיף מעשה על ההעלאה בלבישה, אלא י"ל דמשום לבישה שיש בה הנאת הגוף לא כתב רחמנא שום לאו אלא אתיא מק"ו דהעלאה, ולא כתב רחמנא לאו בלבישה אלא משום לבישה שאין בה הנאת הגוף, וא"כ על לבישה שיש בה הנאת הגוף אין ללקות שתים דמשום לבישה זו לא בא הלאו בלבישה דלבישה זו נלמדת בק"ו מהעלאה, ועל לבישה שאין בה הנאה אין ללקות שתים דההעלאה בלא הנאה אינה אסורה משא"כ בלא יבא ולא יטמא, ודוק היטב: **והא** דהקשה רבינו לשיטת האומרים דרבוי הלאוין מרבין המלקות מלבישת כלאים דאינו לוקה שתים, היינו דלשיטתם למ"ד דאף לבישה אינה אסורה בלא הנאת הגוף ראוי ללקות שתים כמו שבארתי לעיל כוונת קושית רבינו וא"כ קשיא עלייהו דלא לישתמיט שום תנא למתני דלוקה על לבישה שתים ודוק. ואכתי לא פלטינן מחדא, דהו"ל לרבינו למנות במנין המצות לא יעלה עליך כלאים ולא תלבש שעטנז בתרי מצות ל"ת, דהרי לא תלבש שעטנז בא לאו מיוחד בלבישה לאסור אף בלא הנאת הגוף, ויש ליישב ע"פ מ"ש רבינו בשורש השביעי, ודוק:

שוב כתב הרמב"ן וכבר דרשו המניעות שבאו בדם וכו' ואלמלא זה וכו' עכ"ל. דע שאין סתירה מזה לראיית רבינו שמביא מז' אזהרות שבאו בדם שאין חשובין אלא מצות אחת לראיה שאין ריבוי האזהרות שבאו בענין אחד נמנית כל אזהרה ואזהרה למצוה אחת אלא אמרינן כולם באו לחיזוק, דלפום דהוה אמרינן שרבוי האזהרות שבאו בענין אחד מרבים המצות וראויה כל אזהרה ואזהרה שבאה בענין אחד לימנות למצוה מיוחדת, א"כ כ"ש שהיה ראוי למנות ז' אזהרות שבאו בדם למנותם ז' מצות שכל אזהרה מוזהרת על שם מיוחד, ודוק. ולא בא הרמב"ן לסתור בדבריו אלה אלא מה שהשריש רבינו הרמב"ם שלאוין הרבה שבאו בענין אחד אינו לוקה אלא אחת וס"ל להרמב"ן דאע"פ שלאוין הרבה שבאו בענין אחד אינם נחשבין אלא למצוה אחת אף על פי כן ראוי ללקות על כל לאו ולאו, לפי שלדעתו אין ריבוי המלקות מרבים המצות אלא יש מצוה אחת שלוקין עליה הרבה מלקיות. וכוונת סתירת הרמב"ן בדבריו אלה הוא, דבכריתות (דף ד':) אמרו תניא כל חלב וכל דם לא תאכלו מה חלב לוקה שתים אף דם לוקה שתים דברי ר"י, וחכ"א אין בו אלא אזהרה אחת, ופריך מ"ש חלב דלוקה שתים בלא היקשא דכתיב ביה תרי קראי וכו' דם נמי בלא היקשא נילקי שתים דכתיב ביה תרי לאוין וכו', אלא אימא מה חלב לוקה שלש וכו', הרי מבואר דעל תרי לאוין דדם לוקין שתים, ולרבנן דלא לקי אלא אחת היינו משום דליכא בדם אלא אזהרה אחת וכדאמרי טעמייהו אין בו אלא אזהרה אחת, משום דחכמים לא דרשי כל ולא נפקא להו מדרשא דכל דם דם

חולין וא"כ ליכא בדם אלא אזהרה אחת דכל חמשה קראי דדם איצטריכו כדמסיק רבא חמשה לאוין האמורין בדם למה וכו' כמו שהעתיק הרמב"ן לשונו והבאתי לעיל, משמע הא אלמלא זה היו מלקין האוכל דם חמש מלקיות, והרי מבואר דאפי' במצוה אחת מלקין הרבה מלקיות דהרי רבינו הרמב"ם מודה דכל אזהרות דדם אינם אלא מצוה אחת ודוק: **ויש** להקשות למה מחל הרמב"ן לרבינו הרמב"ם ולא הקשה עליו מהא דקאמר התם לפני זה אכל חלב נבילה לוקה שתים חלב מוקדשין לוקה שתים ר"י אומר חלב מוקדשין לוקה שלש וטעמו משום דבאו שני לאוין בחלב מוקדשין, ורבנן דס"ל דאינו לוקה על חלב מוקדשין אלא אחת טעמייהו משום דקסברי דלאו דחוקת עולם במוקדשין ולאו דחלב שור בחולין וצריכא וכו', הא לאו הכי היו מודים לר' יהודה דלוקה שתים על חלב מוקדשין ע"ש ודוק: **ואם** תעלה על דעתי ליישב זאת ע"פ מ"ש הרמב"ן עצמו לקמן במין השני מלאו שבכללות וז"ל, וכן אמרו עוד בגמרא כריתות ובסנהדרין לענין אוב וידעוני שאינם חלוקים לחטאת הואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו, ונלמד מזה שכן הדין במקום מלקות וסיים שם והנה נודה בדינו של הרב בלא תביא אתנן זונה ומחיר כלב וכו' וכיוצא בהן כולן עכ"ל (עיין לקמן בד"ה והמין השני הוא לאו כו' במקום ציון כוכב *), הרי שהסכים שיש ללמוד מחטאת למלקות שכ"מ שאין חלוקים לחטאות כלומר שאינו מביא שתי חטאות כשעשאן בהעלם אחת ובהתראה אחת ה"נ אין לוקין על כיוצא בזה שתים, והנה לעיל מינה דההיא דכריתות אמר ר"א מודה היה ר"י לענין קרבן (ר"ל שאם אכל חלב מוקדשין) שאינו מביא אלא חטאת אחת, וכיון שכן ראוי לומר ג"כ שאינו לוקה שתי מלקיות ממש באוכל חלב מוקדשין אע"פ שבאו בו שני לאוין דומיא דקרבן שהרי יש ללמוד מחטאות למלקות כמ"ש הרמב"ן שהבאתי לשונו, והא דקאמר ר"י לוקה שלש, לוקה לאו דוקא אלא איסורי לאוין קחשיב כמו שמשני הכי במכות (דף י"ז:) הבאתי לעיל, והא דלא קאמר ומודה ר"י דאינו לוקה מלקיות ממש אלא אחת, י"ל דאפשר דקרבן אחד רבותא טפי ממלקיות דאפשר דחמירי מלקיות מקרבן ודוק: **ואם** אמנם כן תקשי א"כ אמאי הקשה על רבינו מדם, דמאי שנא בין לאוי הכפולות בחלב מלאוי הכפולים בדם, ולמה לא נימא נמי דלוקה דקתני בדם לאו דוקא, כמו שמוכרחים אנו לומר דלוקה דחלב לאו דוקא: **ותו** קשיא לי על גוף הדבר שכתב הרמב"ן דיש ללמוד מחטאות למלקות, מהא דכריתות (דף ד') כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו לחייב על כל אחת ואחת דברי ר' ישמעאל, וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת, ומפרש שם בגמ' דלר"י אייתר ליה שור וכשב ועז לחלק, ולרבנן לא אייתר להו, ומשמע שלר' ישמעאל אוכל מחלב שור וכשב ועז לוקה שלש ממש, דהרי קאמר עלה נימא בהא

קמפלגי דר"י סובר לוקין על לאו שבכללות ורבנן סברי אין לוקין ומסיק דכ"ע סברי אין לוקין אלא דפליגי למר מייתר שור וכשב ועז לחלק ולמר לא מייתר, הרי משמע מזה דכשלוקין לוקין שלש מלקיות ממש ודוק: **ועוד** דמ"ש חלב שור וכשב ועז לר' ישמעאל דמייתר ליה לחלק מאוכל מעשר דגן תירוש ויצהר דלוקה שלש ממש משום דמיותר שם דגנך ותירושך ויצהרך לחלק דמודה רבינו הרמב"ם והרמב"ן דלוקה שלש ממש כמו שהביא במנין המצות ובחיבורו הגדול ואפ"ה קאמר ר' חנינא מודה ר' ישמעאל לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת, הרי מבואר דאע"פ שלענין קרבן אינו מביא אלא חטאת אחת אפ"ה לענין מלקות לוקין שלש מלקיות ממש ואין למדין מלקיות מקרבן, וא"כ היאך כתב הרמב"ן גבי אוב וידעוני שיש ללמוד מלקיות מקרבן: **והנה** מה שנראה בישוב קושיא זו הוא, דודאי יש לחלק בין כל חלב שור וכשב ועז אע"ג דבא ייתור לחלק, ובין מעשר דגנך ותירושך ויצהרך שבא הייתור לחלק, והוא דמסיק שם בכריתות (דף ד':) וז"ל הגמרא ואב"א היינו טעמייהו דרבנן כדאמר ליה רב מרי לרב זביד אלא מעתה אליה דחולין תיתסר, א"ל עליך אמר קרא כל חלב שור וכשב ועז דבר השוה בשלשתן בעינן וליכא הלכך כי אתא שור וכשב ועז למשרי אליה דחולין הוא דאתי, ור' ישמעאל, אמר לך, א"כ לימא קרא כל חלב שור כשב ועז למה לי ש"מ לחלק עכ"ל הגמ'. והנה יש להקשות אכתי מנליה לר"י מיתורא דועז דאתי לחלק בשלשתן, ואימא אעז דמייתר מיחייב חדא, אבל על חלב שור וכשב דלא מייתר דאצטריך למישרי אליה דחולין לא מיחייב אלא חדא, ואם אמנם י"ל דמדעז אתי לחלק גם שור וכשב אתי לחלק כדאמר (ב"מ פ"ו:) גבי רך וטוב, מדטוב לדרשא רך נמי לדרשא, אלא שרואה אני בגמ' דכריתות (דף ה'.) דפריך הש"ס קושיא כזו גבי לחם קלי וכרמל, דמפיק התם קלי מבינייהו ואייתר קלי לחלק, ופריך הש"ס ואימא קלי דמייתר מיחייב חדא אכולהון מיחייב חדא, ומשני א"כ ניכתוב קרא לחם כרמל וקלי א"נ ליכתוב קלי ולחם וכרמל אמאי כתב לקלי באמצע וכו', הנך רואה דלא מיתבא דעתיה דהש"ס לענין מלקות לחלק במדקלי לחלק אינך נמי לחלק, אלא במה דכתב רחמנא לקלי באמצע. וא"ל דגבי קלי אזלא הסוגיא לרבנן דלא ילפי מיתורא דעז לחודיה לחלק, ור"י הוא דס"ל דיתורא דעז לחודיה מספיק למימר מדעז לחלק אינך נמי לחלק, דז"א דמנליה לש"ס דפליגי רבנן בסברא זו על ר' ישמעאל, דהא בש"ס משמע דלא מייתר להו לרבנן תיבת עז כלל דהרי הש"ס קאמר הלכך אתא שור וכשב ועז למשרי אליה משמע דשלשתן אצטריכו לרבנן למשרי אליה, דאל"כ אלא דלרבנן עז מיותר לחלק אלא דלא ילפינן מעז לכולהו א"כ הכי ה"ל למימר הלכך שור וכשב אתי למישרי אליה וביתורא דעז ה"ל להש"ס לפרושי פלוגתייהו דר"י

ס"ל מדעז לחלק אינך נמי לחלק, ורבנן סברי מעז לאינך לא ילפינן, והנראה דהיינו דקאמר ר' חנינא מודה ר"י לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת ר"ל אע"ג דכתב רחמנא ועז מיותר ואמרינן מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק, לא מהני האי סברא אלא לחלק לאיסורי לאוין, כלומר שאוכל חלב שור וכשב ועז עובר על שלשה איסורי לאוין דבלאו יתורא הוה אמרינן דאינו עובר על שלשתן אלא לאו אחד, מאחר שנכללין כולן בלאו אחד, אבל ללקות שלש מלקיות ממש לא מהני לן האי סברא עד שיבא עוד לימוד אחר לחלק למלקיות כמו גבי לחם וקלי וכרמל, דבא קלי מיותר, וגם כתביה רחמנא לקלי באמצע שזה מורה כאלו בא יתור בכל אחד ואחד כדמפרש הש"ס התם, או עד שיהיו כולן מיותרין כמו גבי מעשר דגנך ותירושך ויצהרך דכל השלש תיבות מיותרין, דהו"מ למיכתב לא תוכל לאכלם בשעריך ותו לא, כדאמר הש"ס בכריתות דף הנ"ל, ודגנך ותירושך כולן מיותרין לחלק למלקות, אבל כששנים מהן אינם מיותרין ואינו מיותר אלא אחד, ואמרינן מדהאי לחלק אינך נמי לחלק, זה לא מהני אלא לחלק לאיסורי לאוין אבל לא למלקיות ולא לחטאות משום דלא בא יתור בכל אחד ואחד ליחודי לאוי כעריות, ולחייב על כל אחת ואחת דקאמר ר' ישמעאל אינו רוצה לומר חייב מלקיות ממש אלא חייב רוצה לומר שעובר באיסור לאו על כל אחד ואחד עד שאם אכל חלב שור וכשב ועז עובר בשלשה איסורי לאוין, ואל תתמה על מה שפירשתי דלחייב על כל אחת ואחת לא מלקות ממש קאמר אלא ר"ל דעובר שלשה איסורי לאוין דעיין בפסחים (דף מ"א) במהרש"א בד"ה א"ד חדא מיהו לקי שכתב וז"ל אבל העיקר כמ"ש בחידושינו סוף פרק המקבל דחייב דקאמר רב חסדא לאו חייב מלקות ממש קאמר בחמי טבריא אלא דקעבר בעשה דכי אם צלי אש דומיא דחי דקאמר בברייתא דהיינו דמפרש ליה רבא חייב דקאמר רב חסדא דקעבר משום צלי אש ואינו חייב מלקות ממש וכו' וכבר כתבנו שם קצת ראיה לזה דלשון חייב מצינו דאינו ממש מלקות עכ"ל מהרש"א וע"ש, והא דקאמר ר' חנינא מודה ר"י לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת, ואמאי עכ"פ ליחייב שתי חטאות אחת משום חלב שור וכשב, ואחת משום חלב עז שהרי בא היתור מפורש בעז, י"ל דסבירא ליה לרבי חנינא כאיכא דאמרי בפסחים ובשאר דוכתי דעל לאו שבכללות אפילו חדא לא לקי דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה, וה"ה על לאו שבכללות אינו מביא אפי' חטאת אחת כיון דלא מייחד לאויה כלאו דעריות, וכיון דלא אהני האי סברא מדעז לחלק ה"נ שור וכשב לחלק לחטאות, הדר לכללא דעל לאו שבכללות אינו מביא אפי' חטאת אחת דלא אהני אלא לחלק לאיסורי לאוין ולא לחטאות, וא"כ על חלב שור וכשב אינו מביא אפי' חטאת אחת, ואינו מביא חטאת אלא על חלב עז, דבא בו

יתור מפורש והוי כנתיחד אצלו הלאו, ולכך כשאכל חלב שור וכשב ועז אינו מביא אלא חטאת אחת, אע"ג דעובר בשלשה איסורי לאוין ודוק היטב: **וממוצא** הדברים אתה רואה דלפום מה דהודה הרמב"ן דיש ללמוד מחטאת למלקות, יש להרמב"ם ראיה מוכרחת דאין ריבוי הלאוין מרבין המלקיות, שהרי גבי חלב מוקדשין באו שני לאוין לר' יהודה, ואפ"ה מודה שאינו מביא אלא חטאת אחת, ה"נ ראוי לומר שאינו לוקה אלא מלקות אחת, ולוקה שלש דקאמר לאו דוקא אלא עובר שלשה איסורי לאוין כמו שמשני הכי הש"ס במס' מכות (דף י"ז) כנ"ל, וה"ה גבי דם לוקה דקאמר לאו דוקא דמאי שנא דם מחלב מוקדשין כנ"ל ודוק היטב:

תו כתב הרמב"ן וז"ל והרי הרב מביא בכאן וכו' ובאוכל זג שאביי מלקה אותו שתים (ר"ל אחת משום לא יחבול רחיים והשנית משום לאו הכולל כי נפש הוא חובל שכולל כל כלים שעושין בהם אוכל נפש, וכן בזג אחת משום זג, והשנית משום לאו הכולל מכל אשר יעשה מגפן היין) אע"פ שהוא דבר אחד וכו' לוקה מלקות שנית בכפלו עכ"ל. ונ"ל שכבר הבליע רבינו הרמב"ם תירוץ קושיא זו בנעימות לשונו במצות ל"ת קע"ט וז"ל הזהירנו מאכול איזה שרץ שיהיה בלתי יחוד בין שרץ העוף, בין שרץ המים, בין שרץ הארץ, והוא אמרו יתעלה אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ, לאו זה בפני עצמו ולוקין עליו והוא דומה לאיסור כולל וכו', והנה בתיבות הללו שכתב והוא דומה לאיסור כולל, יש ליישב קושית הרמב"ן דמ"ד לוקין על לאו שבכללות עדיפא ליה ללקות שתים היכא שבאו בענין אחד ב' לאוין אחד לאו מיוחד בו והשני בא מלאו הכולל מהיכא שבאו שני לאוין מיוחדים כפולים בענין אחד, דכשבאו שני לאוין מיוחדים כפולים בענין אחד אמרינן דלאו השני לא בא למלקות אלא לחיזוק בעלמא, אבל כשהלאו השני בא מן לאו הכולל איסורים רבים, אמרינן כי היכי דבא לאו הכולל למלקות על דבר שנכלל בו ולא בא בו לאו מיוחד ה"נ בענין שבא בו לאו מיוחד מלקין אותו עוד מלקות משום לאו הכולל אותו הענין משום דלאו הכולל בודאי למלקות בא בדבר שאין בו עוד לאו מיוחד, ומיגו דבא למלקות בענין שלא בא בו לאו מיוחד בא נמי למלקות בענין שבא בו לאו מיוחד והוא דומיא דאיסור כולל, דאע"ג דאין איסור חל על איסור היכא דכולל איסור השני עוד דברים אחרים אמרינן דחל על איסור משום מיגו דכולל האיסור שאר דברים וחייל עלייהו חייל נמי על איסור זה, וה"נ דכוותיה בלאו הכולל, ועיין במ"ש לקמן באמצע דבור והנה אובין לפניך, ובהגיעי בסיעתא דשמיא למצות ל"ת קע"ט אבאר מה שיש להקשות לפ"ז בדברי רבינו שכתב באמצע מצות ל"ת קע"ט וז"ל ואין בהיות זה הלאו (ר"ל אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ) כולל שרץ הארץ לוקה על שרץ הארץ

ב' כי אילו באו אלף לאוין שכולן מבוארין בשרץ הארץ אינו לוקה אלא אחת לפי שכולן נכללו בענין אחד בעצמו ואפי' אמר שרץ הארץ לא תאכלו שרץ הארץ לא תאכלו אלף פעמים לא יתחייב עליו אלא מלקות אחת וכו' ולא יגנו את עצמם באמרם ששרץ העוף או שרץ הארץ לוקה שתים, אחת בעבור הלאו המבואר בו, ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם וזה מן הבאור בענין לא יעלם מן הנער הסכל עכ"ל, ומאי קושיא מלאוין הכפולים בענין אחד ללאו אחד שבא בביאור והלאו השני שבא מן הכלל דדלמא יותר ראוי ללקות שתים כשבא לאו השני מן הכלל, דאמרינן מיגו דבא לאו הכולל למלקות על מה שלא בא בו לאו מיוחד כמו אל תשקצו בכל השרץ דבא למלקות על שרץ המים שלא בא בו לאו מיוחד ומבואר לשיטת רבינו ה"נ בא למלקות ג"כ לאיסור שכבר בא בו לאו מבואר והוא דומה לאיסור כולל כנ"ל. ואחזור לפרש פלוגתא דאביי ורבא לשיטת רבינו, דלעולם כ"ע מודים בשני לאוין כפולים שבאו בענין אחד שאינו לוקה אלא אחת דלאו השני לא בא אלא לחיזוק כמ"ש רבינו, והא דמלקה אותו אביי שתים אחת משום לאו המבואר בו והשנית משום לאו הכולל היינו משום דס"ל שיותר יש ללקות שתים כשהשני לאו הכולל דהוי דומיא דאיסור כולל כמו שביארתי לעיל, ורבא ס"ל דאין לוקין על לאו שבכללות ר"ל שתי מלקיות אחת משום לאו המבואר בו והשנית משום לאו שבכללות כדקאמרת, אלא לוקין אחת אפי' להך לישנא דקאמר שתים הוא דלא לקי אבל חדא מיהא לקי אם לוקין משום לאו המבואר בו שוב אין לוקין נמי בשביל לאו שבכללות וכמו שפירש"י ותוס' בפסחים (דף מ"א) ולפ"ז אין לוקין על לאו שבכללות לרבותא נקט ר"ל דאפי' על לאו שבכללות שנראה כאיסור כולל אפ"ה אינו לוקה ופשיטא למ"ד דאפי' חדא לא לקי וה"ק ליה רבא לא כמו שעולה על דעתך דלאו השני כשבא מלאו הכולל עדיף משום דהוה כאיסור כולל אלא אין לוקין כלל על לאו שבכללות:

תו כתב הרמב"ן ועוד אמרו בגמ' מכות אמר רבא זר שאכל מן העולה וכו' יש בו לאו וכו' ולאו וכו' ואמרו שהוא לוקה עליה בריבוי לאוין עכ"ל. והנה לפי מ"ש לעיל גם מכאן לק"מ דשא"ה דכיון דלאו השני הוא לאו הכולל יש ללקות שתים דהוי דומיא דאיסור כולל כמ"ש לעיל, ואע"ג דאליבא דרבא קיימינן ורבא ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות ר"ל דאפי' לאו השני לאו שבכללות אין לוקין שתים כנ"ל, י"ל דהסוגיא דמכות אזלא לפום סוגיא ההפוכה דרבא ס"ל לוקין על לאו שבכללות כמ"ש התוס' בפסחים ובמנחות בד"ה אמר רבא אכל זג לוקה שתים וז"ל הא פלוגתא דאביי ורבא איתמר איפכא בפ' ג' מינין וכהנה רבות בגמ' עכ"ל. ותדע דהא פריך במכות דף הנ"ל ולילקי נמי כדר"א דאר"א לא יאכל כי קדש הוא כל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו,

וקשיא מאי קושיא הא כל שבקדש פסול הוא לאו שבכללות וכמו שהקשו התוס' שם באמת קושיא זו, א"ו דהסוגיא דמכות אזלא לפום סוגיא ההפוכה דס"ל לרבא לוקין על לאו שבכללות ודוק: **ורבינו** שהעתיק בשרש הזה בכל מקום רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות, היינו שהוא תפס לעיקר כסוגיא דנזיר דרבא סובר אין לוקין על לאו שבכללות, משום דהלכתא אין לוקין על לאו שבכללות כמו שהביא רבינו בשורש הזה ממסכת סנהדרין, וקי"ל נמי אביי ורבא הלכתא כרבא בר מיע"ל קג"ם:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ושם אמרו עוד כגון שבישל בעצי אשרה וכו' וזה דומה לפוטיתא כו' והאחר כולל כל שרץ עכ"ל, וכתב עליו בעל מגילת אסתר וז"ל נ"ל שגם כאן הטעם שנלקה אותו שתים על עברו בשני איסורים אחד שנהנה ממנה והכתוב אומר לא ידבק בידך מאומה מן החרם שפירושו לא יהנה, ואחד משום לא תביא תועבה אל ביתך שפירושו אף בלא הנאה בהבאתו אותה אליו בלבד עובר בלאו זה, וראיה שלאו של לא תביא נאמר בהבאה בלבד ממה שאמר בסוף פ"ק דע"ז במתני' אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"א שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך הנה שלאו זה בהבאה ממש נאמר ולא בהנאה, וא"כ נאמר שבדין כתב הרב בסמ"ק שלו שהמבשל בעצי אשרה לוקה שתים, ומה שאמר עוד כי זה דומה לפוטיתא, כבר אמרתי כי טעם הלקותו ארבע על פוטיתא הוא מפני היותו גוף מורכב מארבעה מינין עכ"ל. הנה לקושיא שהקשה הרמב"ן ממבשל בעצי אשרה דפריך הש"ס ולילקי נמי משום לא תביא תועבה אל ביתך ועמדה זאת הקושיא, תירוצו נכון, אמנם במה שכתב על מה שכתב הרמב"ן וזה דומה לפוטיתא דאביי לא יספיקו דבריו, כי נ"ל דכוונת הרמב"ן הוא בדבריו אלה וזה דומה לפוטיתא לתרץ דבריו שכתב ואע"פ שאלו הלאוין אינן בענין אחד בלבד אלא האחד בפרט ע"ז והשני יכלול לפי שהוא נאמר בנהנה מעיר הנדחת ויכנס בו ע"ז שהיא בכלל חרם, כלומר וא"כ אין כאן קושיא על רבינו הרמב"ם דדלמא שאני התם כיון דלאו השני בא מן לאו הכולל ראוי ללקות טפי משום דהוה דומיא דאיסור כולל כמ"ש לעיל, משא"כ כשבאו שני לאוין כפולין בענין אחד אין ללקות עליהם שתים שלא בא לאו השני אלא לחיזוק, וע"ז מסיק וזה דומה לפוטיתא דאביי שאמר לאו מיוחד והאחר כולל כל שרץ וגבי פוטיתא חלק רבינו על פירוש זה משום שדימה לאו אחד מיוחד והשני כולל לשני לאוין כפולים שבאו בענין אחד כמבואר בדברי רבינו במצות ל"ת קע"ט, ומאחר שמדמה רבינו לאו אחד מיוחד והשני כולל לשני לאוים כפולים שבאו בענין אחד א"כ כמו שמלקה שתים במבשל בעצי אשרה ה"נ ה"ל ללקות שתים בכל שני לאוין מיוחדים כפולים שבאו בענין אחד. א"נ דכוונת

הרמב"ן להקשות על רבינו על פי מ"ש הרמב"ן לקמן וז"ל, אבל הרב לא דקדק בדבריהם ר"ל בפירוש הקדמונים שפירשו בפוטיתא דאביי ולא הבין אותם מפני שהוא מרחיק שיהא אדם לוקה שתים על איסור אחד אע"פ שנכפל בו הלאוין כמו שהקדים בעיקר הזה עכ"ל, ועל פי זה מקשה כיון דרבינו מודה שעל המבשל בעצי אשרה לוקה שתים וזה דומה לפוטיתא דאביי שהאחד לאו מיוחד והשני לאו כולל אמאי לא דקדק בדברי הקדמונים בפירוש פוטיתא ולא הבין אותם, ולפ"ז לא יספיק במה שכתב בעל מגילת אסתר כי טעם הלקותו ארבע על פוטיתא היא מפני היותו גוף מורכב מארבעה מינין, אמנם במה שכתב שטעם הלקותו שתים במבשל בעצי אשרה על עברו בשני איסורין, אחד שנהנה ממנה, ואחד משום לא תביא תועבה אל ביתך שפירושו אף בלא הנאה, נתישבה גם קושיא זו דלפ"ז אינו דומה לפוטיתא דאביי כפי פירש"י והרמב"ן בכוונת פירוש הקדמונים ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ושנו בספרא מכאן אמרו העושה ע"ז לעצמו עובר משום שתי אזהרות וכו' והרב עצמו זכר לנו הברייתא במצוה ב' מלא תעשה עכ"ל, כתב ע"ז בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שהביא עוד ממה שאמר בספרא שהעושה ע"ז לעצמו לוקה שתים ושגם הרב כתבו גם בזה מבורר שהוא עושה שני איסורין אחד בעשותו הע"א בידו ואפי' עשאה לזולתו ואחד משום שקנה ע"ז והושיבה אצלו ואפילו עשאה לו זולתו וכן פירש הרב בלאו ג' בסמ"ק שלו עכ"ל. ובהגיעי בס"ד למצות ל"ת ג' אכתוב בזה:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ושנינו בסנהדרין הבא על כלתו חייב עליה משום כלתו כו' וכן הדין במלקיות כו' עכ"ל, כתב ע"ז בעל מגילת אסתר וז"ל ומה שהביא עוד מענין הבא על כלתו שהקשו בגמ' 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 עכ"ל. ותדע שכן שע"כ כלתו ואשת בנו שני שמות הן שהרי בכריתות (דף ד') לר"י אוכל חלב מוקדשין לוקה שתים משום שלדעתו באו שני לאוין בחלב מוקדשין כמבואר שם, ואר"א מודה היה ר"י לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת, וטעמא בעי באמת מ"ט דר"י דמודה לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת, דבשלמא ר' ישמעאל דס"ל באוכל חלב שור וכשב ועז שחייב על כל אחת ואחת ומודה לענין קרבן שאינו מביא אלא חטאת אחת מפרש בגמרא טעמיה משום דלא מייחד לאויה כעריות, ופירש"י שם דלא בא בחלב שור וכשב ועז לאו מיוחד כמו שבא בעריות לאו מיוחד בכל שם ושם, משא"כ בחלב שור וכשב ועז שכולם עטופים על לאו אחד, אלא לר"י דס"ל דבאו בחלב מוקדשין שני לאוים מיוחדים מאי טעמיה דאינו מביא

אלא חטאת אחת, וע"כ צ"ל משום דלא באו בחלב שמות מחולקים כמו בעריות דכל ערוה וערוה יש לה שם מיוחד משא"כ שני לאוין דחלב מוקדשין באו בשם אחד שהוא חלב, ואי ס"ד דכלתו ואשת בנו לאו שני שמות הן היכי ס"ד דהש"x לחייבו שתי חטאות משום כלתו ומשום אשת בנו הלא אינם מביאין שתי חטאות אלא על שמות מוחלקין כמו שהוכחתי א"ו דשני שמות הן ודוק, וכבר כתבתי דלוקין דתני בחלב מוקדשין לאו דוקא אלא איסורי לאוין קחשיב כנ"ל ודוק:

סימן ב

שוב כתב הרמב"ן וז"ל וראיתי לרב ז"ל במצות ל"ת קע"ט בשמועתו של אביי דברים מתמיהין מאוד כו' ובידוע שראה דברי הרב בה"ג והוא כתב בהלכות דגים כפירש"י שיש בשרץ הארץ שלשה לאוין, ושני לאוין כוללים שהוא אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, והשני לאו תטמאו שכוללים כל מיני שרץ, ושני לאוין בדגים טמאים אחד בפרשת שמיני והב' במשנה תורה, ואחד בשרץ העוף, ולפיכך האוכל פוטיתא שהיא שרץ דג טמא לוקה ארבעה, ב' משום ב' לאוין המיוחדין בדגים טמאים, וב' משום ב' לאוין הכוללים שהוא אל תשקצו ולא תטמאו, והאוכל נמלה לוקה ה', מפני שהיא שרץ הארץ ולוקה שלש משום שלשה לאוין מיוחדין שבאו בשרץ הארץ, ושתים משום שני לאוין הכוללים הנ"ל, והאוכל צרעה שהיא שרץ הארץ ושרץ העוף לוקה שש, ג' משום ג' לאוין המיוחדים בשרץ הארץ והד' משום שרץ העוף, וב' משום ב' לאוין הכוללים כל מיני שרץ כנ"ל, הרי שש, וסיים שרבינו לא הבין פירושה עכ"ל. וכתב ע"ז בעל מגילת אסתר וז"ל ואיני 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 בשמה, וגם לומר עליו שלא הבין כוונתם חס ליה לזרעיה דאבא שאומר על המהולל ברוב התשבחות דבר זה עכ"ל. ואע"פ שבודאי ראה דברי הרי"ף שכל חיבורו הגדול מיוסד ע"פ דבריו, וברי"ף סוף פרק אלו טריפות מפרש כפירש"י וכמו שכתב הרמב"ן וז"ל וכך מפורש בהלכות הרי"ף, י"ל שבגירסת הרי"ף שלפני רבינו היתה כמו שהביא רבינו בשם הקדמונים, ובספרים שלפנינו נתקנה, תדע שהרי גם עתה עדיין יש טעות בדברי הרי"ף עיין ברבינו ניסים: **והנה** אובין לפניך טעמם של אותן הקדמונים שהביאם רבינו הרמב"ם, שפירשו המימרא דאביי בפוטיתא כאשר ביאר רבינו בשמם, ולא פירשו כפירש"י, הוא משום דבספרים שלפניהם היתה הגירסא בעירובין (דף כ"ז) ואם איתא ר"ל דדגים גידולי קרקע נינהו אפוטיתא לילקי חמש משום שרץ הארץ כמו

שהביא גירסא זו הריטב"א במס' עירובין, וגם רש"י כתב ולא גרסינן ולילקי חמש, ולפי הגירסא שהיתה לפניהם ולילקי חמש משום שרץ הארץ, ע"כ צ"ל דליכא ג' לאוין בשרץ הארץ, דאל"כ אלא דאיכא ג' לאוין בשרץ הארץ תקשי מאי לילקי חמש דקאמר לילקי שבע מיבעי ליה למימר כמו שהקשה רש"י ומחק משום קושיא זו הגירסא דלילקי חמש וגריס סתם ולילקי אפוטיתא נמי משום שרץ הארץ, אע"כ דליכא בשרץ הארץ ג' לאוין אלא כמו שפירש רבינו דאחד מלאוין דשרץ הארץ לתולעת שפירש עצמו מן האוכל ושרץ על שום דבר באויר העולם אע"פ שאינו גוף הארץ כמ"ש לעיל, והשני לשרץ הארץ שאינו פרה ורבה, ולא נשתייר אלא לאו אחד לשרץ הארץ שפרה ורבה כמו שביאר רבינו באר היטב כ"ז במצות ל"ת קע"ז קע"ח קע"ט, וכיון שכן לא מצאו בפוטיתא ד' מלקיות ובנמלה ה' מלקיות ובצרעה שש מלקיות, אם לא שהוכרחו לומר דלוקה שלש משום דלאו דאל תשקצו כמו שביאר רבינו לשיטתם, ולא תטמאו סבירא להו דלא בא ללאו אלא לטעם המצוה כמו שביאר רבינו בשורש החמישי, או דלעולם ס"ל להקדמונים לפי גירסא אפוטיתא לילקי חמש, דאיכא שלשה לאוין בשרץ הארץ, אלא דאין לוקין על שני לאוין מיוחדין שנכפלו בענין אחד אלא מלקות אחת, וכמו שהבין רבינו הרמב"ם מדבריהם, שהרי כתב רבינו הרמב"ם במצות ל"ת קע"ט בשיטת הקדמונים וז"ל ואם חובר לזה ר"ל שיהיה שרץ הארץ ושרץ העוף, וחובר לזה שיהיה ג"כ שרץ המים לוקה עליהם שש מלקיות, הה' משום דג טמא, והששית משום אל תשקצו את נפשותיכם לפי שהוא כולל גם שרץ המים, ואי ס"ד דהבין רבינו בשיטת הקדמונים דלוקין על ב' לאוין מיוחדים כפולים שבאו בענין אחד שתים, א"כ מן הראוי היה ללקות שבע, ד' משום שרץ הארץ ושרץ העוף שבאו בהם ב' לאוין מיוחדים ועוד על כל אחד ואחד מלקין משום לאו הכללי שהוא אל תשקצו, הרי ד', ומשום דג טמא היה ראוי ללקות שתים שהרי באו בדג טמא ב' לאוין אחד בפרשת שמיני והב' במשנה תורה הרי שש ומלקות השביעית משום לאו הכולל על שרץ המים הרי שבע, א"ו דהבין רבינו בשיטת הקדמונים דב' לאוין שבאו בענין אחד כפולים אינו לוקה עליהם אלא אחת, ולכך אינו לוקה אלא שש, שני לאוין המיוחדים שבאו בדג טמא כפולים אינן לוקין עליהם אלא אחת, ודוק: **והא** דלוקין על לאו הכללי בכל אחד ואחד שהוא לאו דאל תשקצו שכולל כל השרצים בלתי יחוד אע"פ שהוא כלאו הכפול בענין אחד, כבר תירץ זה רבינו לשיטתם וז"ל והוא אמרו אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ לאו זה בפני עצמו ולוקין עליו והוא דומה לאיסור כולל עכ"ל. ר"ל דאע"פ שאין לוקין על שני לאוין מיוחדים שבאו כפולים בענין אחד אלא אחת, לאו הכללי הזה לוקין עליו בפני עצמו מפני שהוא דומה לאיסור כולל כמו שבארתי לעיל,

אלא שרבינו הקשה על זה שאין לוקין על לאו אחד שתי מלקיות בשום פנים, ולקמן אבאר דאפי' אביי דס"ל לוקין על לאו שבכללות מודה דאין לוקין על כל איסורים שנכנסו בלאו הכולל אלא מלקות אחת על כולם, ודע שעל דג טמא אין לוקין משום אל תשקצו לשיטת רבינו דלשיטתו אין דג טמא בכלל השרצים, והא דלוקין שש היינו משום שהוא מחובר משרץ הארץ ושרץ העוף ודג טמא ושרץ המים, וכן כתב רבינו לקמן במצות ל"ת קע"ט וז"ל הלא תראה פירוש הקדמונים כולם מנו לכל אלו שש מלקות דג טמא ושרץ המים וזה ג"כ לא תרחיקהו כי הנה יתכן שיהיה דג טמא ושרץ המים. הרי מבואר מדבריו שדג טמא סתם אינו שרץ המים, ודוק היטב: **וג"כ** ליכא לאו מיוחד לאסור שרץ המים אלא לאו הכללי שהוא אל תשקצו שכולל גם שרץ המים וכמ"ש רבינו וז"ל ואין אצלו (ר"ל בשרץ המים) כתוב לאסור שרץ המים זולת אל תשקצו את נפשותיכם בכל שרץ השורץ. וכוונתו לתרץ לפי שיטת הקדמונים שלוקין על כל הרכבה שתים אחת משום לאו המיוחד בו והב' משום לאו הכולל, א"כ תקשה לשיטתם היכי משכחת לה גוף אחד מורכב שילקה עליו חמש מלקיות דאי מורכב משני מינין אינו לוקה אלא ארבע ואי מורכב משלשה מינין הרי לוקה שש, אמנם לפ"ז שאין כתוב לאסור שרץ המים זולת לאו הכללי ניחא דמשכחת לה גוף מורכב שלוקה עליו חמש מלקיות והוא גוף המורכב משרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים דהשתא לוקה חמש, ד' משום שרץ העוף ושרץ הארץ, שתים משום שני לאוין המיוחדים שבאו בהם, ושתים משום לאו הכללי שכולל כל אחד משני הגופים, ואחת משום לאו הכללי שכולל גם שרץ המים. ותו לא דליכא בשרץ המים עוד לאו מיוחד, ודוק: **ולפ"ז** צ"ל דפוטיתא דלוקה עליה ד' לפי' הקדמונים כפי מה שביאר רבינו ולפי הגמ' דעירובין דפוטיתא אינה מגדולי קרקע שהיא מורכבת משרץ העוף ודג טמא ושרץ המים ואין לה גידול כלל בארץ דאין לתרץ לשיטתם גמרא דעירובין כמו שתירצתי לשיטת רבינו לעיל והבן זה, ודוק היטב:

סימן ג

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכבר הראית לדעת מן השמועה וכו' פוטיתא ונמלה ארבע וחמש עכ"ל. וכבר כתבתי והארכתי לעיל שאף לפי פירוש הראשונים בפוטיתא דאביי שהוא כפירש"י אין ראיה לשילקה שתים על שני לאוין כפולים שבאו בענין אחד, וגם הבאתי ראיה מגמ' דכריתות (דף ד') לפי דברי הרמב"ן עצמו שהודה שיש ללמוד מחטאת למלקות, וגם ישבתי הסוגיא דפסחים לפירוש רבינו הרמב"ם בפוטיתא ע"ש:

תו כתב הרמב"ן וז"ל והלעג שלעג עליהם הרב כו' וכמו שביארתי למעלה עכ"ל. לעיל כתבתי בכוונת קושית רבינו מדמיון הכלאים שמקשה לשיטת האומרים שלוקין על

שני לאוין כפולים שבאו בענין אחד שתים ע"ש, אמנם לפי מה שבררתי מדברי רבינו שגם רבינו הבין ממפרשים הקדמונים בפירוש פוטיתא שהביאם שדעתם שאין לוקין שתים על שני לאוין כפולים שבאו בענין אחד, זולת אם לאו השני בא מלאו הכולל שאז לוקין שתים מפני שהוא דומה לאיסור כולל אז לוקין שתים כנ"ל, לא יכון תירוצי בזה כנ"ל. ובמצות ל"ת קע"ט אכתוב בס"ד היאך קושית רבינו מדמיון הכלאים נמשכת על הקדמונים דסבירא להו דאם לאו השני בא מלאו הכולל דאז לוקין שתים:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ואני תמה על הרב כו' וביארו הרב במצות ל"ת קס"ח עכ"ל. לעיל כתבתי ישוב לקושיא זו ע"ש:

סימן ד

תו כתב הרמב"ן וז"ל והפירוש שפירש הרב בפוטיתא לוקה ארבע שזה המין כו' וא"א אפוטיתא נמי לילקי משום שרץ השורץ על הארץ וכו' עכ"ל. העתקתי קושיא זו לעיל, וכבר ישבתי אותה דלא תקשי על שיטת רבינו כלום ע"ש:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וטעות אחרת במאמרו שהשרץ השורץ על הארן כו' בעי ר"י פירשה לאויר העולם וכו' עכ"ל. העתקתי קושיא זו לעיל וישבתי דברי רבינו בדברים ברורים ונכונים, והבאתי סייעתא שגם הרשב"א ז"ל עומד בשיטת רבינו:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן לא רבו אותם מפסוק וכו' שלא מיעט בו על הארץ עכ"ל. נ"ל שגם רבינו הרמב"ם מודה כשפירשה מן האוכל וריחשה על שום דבר באויר העולם וחזרה למקומה דאסור לא משתמע מקרא דלכל השרץ על הארץ דדלמא דוקא כשלא חזרה למקומה הוא דאסורה, אבל כשחזרה למקומה אימא תחזור להיתרה הראשון, לכך הוצרך לרבות חזרה למקומה מכתוב השני שהוא אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ שלא מיעט בו על הארץ, אבל גוף האיסור כשפירשה מן האוכל ויצאה לאויר העולם ושרצה וריחשה על שום דבר באויר העולם אע"פ שאינו גוף הארץ זה יוצא מן הכתוב דלכל שרץ השורץ על הארץ שפירושו שכל שיצאה מן האוכל לאויר העולם ושרצה על שום דבר באויר העולם אע"פ שלא ריחשה על גוף הארץ, וכדמייתי הש"ס מקרא זה גבי לא לישפי אינש שיכרא בצבייתא בליליא דלמא פריש ממנא לצבייתא והדר נפיל לכדא וקא עובר משום השרץ השורץ על הארץ וצבייתא לאו גוף הארץ הוא, וכן גירסת הש"ס שלפנינו לכל השרץ השורץ על הארץ לרבות יבחושין שסיננן וכו' ומסננת לאו גוף הארץ היא ואפ"ה אסור משום שרץ השורץ על הארץ ש"מ דהש"ס מפרש מקרא הזה דעל הארץ שישרוץ על שום דבר באויר הארץ. זו היא סברת ושיטת רבינו, ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וטעות אחרת שהרב אומר כי השרץ וכו' וזה דבר ידוע בטבע עכ"ל. השגה זו תתישב מתוך מ"ש בעל זוהר הרקיע ומתוך מ"ש הרב בעל לחם משנה. וז"ל בעל ספר זוהר הרקיע הביאו בעל מגילת אסתר שגם שתתהוה מעיפוש יכול להיות פרה ורבה לפי מה שאומרים שהעכבר המתהוה מעפר הוא פרה ורבה עכ"ל, ולא תקשה לך מחולין (דף קכ"ז) דשם איירי מעכבר שחציו בשר וחציו אדמה שזה בודאי אינו פרה ורבה עד שיגמר כולו ויהיה ראוי לפרות ולרבות, ודוק: **והרב** לחם משנה כתב בפ"ב מהלכות מאכלות אסורות בד"ה ואם היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש ע"כ צ"ל שהיא אינה פרה ורבה אלא שהיא מן המינין שפרה ורבה שאם היה ג"כ פרה ורבה למה תלקה על לאו דרומש על הארץ האי לאו ההוא לא הוי אלא באינו פרה ורבה אלא כדכתיבנא עכ"ל. ומדברי שניהם טובים כאחד ליישב השגה זו ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן יש בלשון הרומש אף הפרה ורבה כענין שכתוב תבנית כל רומש באדמה וכו' שהאריך שם בראיות מן הפסוקים שיש בכלל רומש אף הפרה ורבה, השגה זו תתישב מלשון הרב המגיד משנה בפ"ב מהל' מאכלות אסורות ה' י"ד וז"ל אלו המינין שנבראו באשפות וכו' בתורת כהנים ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ אע"פ שאינו פרה ורבה יודע רבינו שהפסוק הזה לא בא לדבר אחר אלא לרמשים שאין פרין ורבין, אבל הרמב"ן ז"ל כתב שהוא כולל כל שרץ הארץ ואף הפרין ורבין ונתוסף בהן כאן לאו מחדש, ומריבוי תיבת בכל דרשו שאינן פרין ורבין, ורבינו מיחד לאו לפרין ורבין ולאו זה לשאינן פרין ורבין ואע"פ שלשון רמש כולל הכל כמבואר בכתוב בכמה מקומות ולמעלה הזכרתי שדרשו בכל אשר תרמוש האדמה בח' שרצים סבור רבינו שבכאן בא בפירוש מקובל שזה לאו מיוחד לשאינן פרין ורבין בלבד עכ"ל. והידיעה שבאה לרבינו שלאו זה דבכל השרץ הרומש על הארץ הוא לאו מיוחד בשאינן פרין ורבין בלבד הוא ממימרת אבייי עצמו שאמר אכל פוטיתא לוקה ד' נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש, ולפי מה שהשריש רבינו בראיות שאין לוקין שתים בשני לאוין מיוחדים שבאו כפולים בענין אחד, תקשה א"כ היכי משכחת לה ארבע מלקיות בפוטיתא חמש מלקיות בנמלה ושש בצרעה, א"ו שבא לאביי בפירוש מקובל דלאו זה מיוחד לאינן פרין ורבין בלבד, והשתא משכחת לה שפיר וכמו שביאר רבינו במצות ל"ת קע"ט, ודוק:

ותו כתב הרמב"ן ועוד טעות גדולה בפירוש הזה שאמר וכו' והרב עצמו כו' משום אלה תשקצו מן העוף עכ"ל. הנה מ"ש שאין עוף טמא בעולם אלא כ"ד עופות טמאים שפירשן הכתוב, לא כן דעת התוס' בחולין (דף ס"א) בד"ה מה נשר מיוחד וכו' אף כל כיוצא

בו טמא וז"ל שם פירש"י דהאי אף כל לא מרבי אלא מין נשר שאין עוף טמא בעולם אלא כ"ד האמורין בתורה כדאמר לקמן לפיכך מנה הכתוב בטמאין והנך כ"ד האמורין דאיכא בכולהו סימן טהרה חוץ מן הנשר, ואין זה ראיה דדלמא ה"ק לפיכך מנה הכתוב בטמאים משום דע"י כ"ד אלו וסימניהן וכל להכיר כל הטמא שבעולם, אבל אם היה בא למנות בטהורים היה צריך למנות יותר וכו'. וזו היא סברת רבינו ג"כ. ואם אמנם כבר נשמר מזה הרמב"ן וכתב הרב עצמו ביאר זה בחיבורו הגדול, והוא מה שכתב רבינו בפ"א מהל' מאכלות אסורות ה' י"ד סימני עוף טהור לא נתפרשו מן התורה אלא מנה מנין הטמאים בלבד והשאר מיני העוף מותרין והמינין האסורין כ"ד הן ואלו הן הנשר וכו', ובהלכה ט"ו כתב כל מי שהוא בקי במינין אלו ובשמותיהן ה"ז אוכל כל עוף שאינו מהן ואין צריך בדיקה עכ"ל, מכל זה אין ראיה שס"ל לרבינו שאין בעולם יותר עופות טמאים מכ"ד אלו, דודאי אין בעולם עופות טמאים שאין בהם אלא שם עוף טמא בלבד יותר מכ"ד, אבל עופות טמאים שיש בהם עוד שמות דשרץ העוף ושרץ הארץ, באמת יש נוסף על ב"ד אלו, ולפיכך כל מי שהוא בקי בכ"ד עופות טמאין ובשמותיהן מותר לו לאכול כל עוף שאינו שרץ הארץ או שרץ העוף בלא שום בדיקה לפי שאין שום עוף טמא בעולם משם עוף טמא בלבד אלא כ"ד אלו, ולשיטת רבינו זו מתישב טפי הא דקאמר בגמ' ולעופות אין מספר ופריך עופות טמאין כ"ד נינהו, דהתוספות נדחקו בישוב גמרא זו לשיטתם, אבל לרבינו ניחא דפריך הש"ס שפיר מדקאמר לעופות אין מספר ולא קאמר לשרצי עופות אין מספר ש"מ דמעופות שאין להם שם דשרץ העוף מיירי וע"ז פריך דעופות טמאים שאין להם שם אחר אלא עוף טמא כ"ד נינהו ותו לא, אבל עופות טמאים שיש להם גם שם דשרץ העוף טובא איכא, והיינו דקאמר בברייתא מה נשר מיוחד שאין לו אצבע יתירא וזפק וקורקבנו נקלף ודורס ואוכל אף כל כיוצא בו טמא דמרבה אפילו שאר מינין שאינן מין נשר אלא מינין שיש להם עוד שם דשרץ ללקות עליהם עוד מלקות משום עוף טמא נוסף על מלקות דשרץ העוף וזה ברור בשיטת רבינו, ודוק:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ואם יתכן שתהיה הצרעה הזו דורסת וכו' והנאות בלשון המקראות עכ"ל. כתב ע"ז בעל מגילת אסתר שאין דברי הרמב"ן מוכרחים וזה החילוק לא יסבור אותו הרב עכ"ל:

תו כתב הרמב"ן וז"ל ומה שאמר הרב הלא תראה כו' והנה כו' בשם רמש או שרץ ושם חיה עכ"ל. ודעת רבינו הרמב"ם מבוארת שס"ל דמקרא הזה מכל שרץ המים ומכל נפש

החיה אשר במים מבשרם לא תאכלו, פשטיה דקרא לא אירי אלא בבריאות שהמה צורת דגים כמו שביאר דעתו בחבורו הגדול בפ"ב מהל' מאכלות אסורות

וכמו שאמרו בספרא הביאו הרמב"ן והרב המגיד משנה אתה אומר לכך נאמר במים כו' מרבה הגלים ואת הצפרדעים וכו' עכ"ל, הרי שמפשטיה דקרא לא היינו אוסרין אלא בעל עצמות פרה ורבה דומיא דמין שהתיר הכתוב שהמה כולן צורת דגים וכל שארי המינין שאינן בעלי עצמות או שאינן פרין ורבין כולן באים מריבוי הכתוב מכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים ואין זה לאו גמור להתחייב עליו מלקות לשיטת רבינו שאינו מלקה על דברים שבאים מריבוי הכתוב הלכך הוצרך רבינו להביא כל הנך שאינן בעלי עצמות או שאינן פרין ורבין לחייבן מלקות מלאו הכללי אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ שכולל גם שרץ המים וכמ"ש הרב המגיד, וז"ל ואולי שרבינו רצה להביא מלקות שלהן מהפסוק הזה הכולל, ולא להביאם מן הריבוי וזה יהיה נמשך אחר שיטתו בענין המצות והמלקיות שלא להביאם מן הריבוי וכו' עכ"ל. אמנם עם כ"ז קשה לי לפי מה שבררתי לעיל מדברי רבינו שאין דגים טמאים נכללים בלאו הכולל אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, ואמאי והא הכתוב קראן שרץ המים כדכתיב מכל שרץ המים וגו' מבשרם לא תאכלו ודוק וצ"ע: **כתב** רבינו הרמב"ם ומה שראוי שיחובר אל זה השורש מה שאני מספרו וכו' כמו שנבאר עתה וכו', ואזיל וחשיב ג' מיני לאוין שבכללות. וראיתי לבאר תחילה המין השני מלאוין שבכללות לפי שהמין השני הזה הוא שנתעצמו בו רבינו הרמב"ן והרמב"ם, וז"ל רבינו הרמב"ם המין השני שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים וכו' והאמת שהוא לוקה אחד בין שאכלו נא ומבושל או נא או מבושל אחת בלבד לוקה וכו' עכ"ל הרמב"ם. והרמב"ן בהשגותיו הודה במקצת וחלק עליו במקצת

סימן ז

וז"ל הרמב"ן והנה נודה בדינו של הרב כו' ש"מ ללקות על כאו"א מן הפרטים עכ"ל. ואני בעניי לא זכיתי להבין דבריו היכי מצי למילף מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי דלמא לעולם לא הוי אלא לאו שבכללות ולא לקי אלא חדא ואפ"ה איצטריך לפרוט נא ומבושל כדי למעט אכל כזית חי ממלקות כדתניא שם בפסחים (דף מ"א.) יכול אכל כזית חי יהא חייב ת"ל נא ובשל מבושל במים נא ובשל אמרתי לך ולא חי, והרי הוא בעצמו ר"ל הרמב"ן מודה שאין לוקין על החי שכתב אחר שפירש מה שפירש בכוונת פלוגתא דאביי ורבא וז"ל

סימן ח

ואין בין שני הלשונות כו' (ר"ל בין לשון דאמר חדא מיהא לקי ובין לשון חדא נמי לא לקי) כלום באכילת כו' כמ"ש בגמרת ב"מ עכ"ל. וא"ל דהכי דייק הרמב"ן דמדפרט בנא ומבושל ש"מ דליחודי לאוי קאתי, דאי לא פרטינהו אלא למעט אכל כזית חי ממלקות לא הוה ליה למיפרט אלא מבושל ולא נא ושפיר נמעט חי מדפרט מבושל, דאי אחי נמי לקי לא לפרוט נמי מבושל אלא לכתוב אל תאכלו כי אם צלי אש, דזה לא ניתן להאמר דאכתי תקשי היכי מצי דייק מדפרט רחמנא נמי נא דליחודי לאוי קאתי, דהא איצטריך למיפרט נמי נא כי היכי דלא ליתמעט כמו דמימעט חי, דהא אי לא הוה מיפרט בנא נמי לא הוה אתי איסורא דנא אלא מכי אם צלי אש, וא"כ כי היכי דמימעט חי במדאיצטריך למיפרט מבושל הוה נמי מימעט נא, לכך איצטריך למיפרט נמי בנא כי היכי דלילקי כשיאכל כזית נא, ולעולם כשאוכל נא ומבושל לא לקי אלא חדא דהוי לאו שבכללות, וא"ל דהא דכתב הרמב"ן מדפרט בנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי הוא דקאתי היינו למ"ד חדא נמי לא לקי וכמו שתפס הרמב"ן לעיקר לשון זה והשיג על רבינו הרמב"ם שתפס לעיקר לשון ראשון דחדא מיהא לקי, דס"ל להרמב"ן דלעולם לישנא בתרא עיקר, ולמ"ד חדא נמי לא לקי דייקי שפיר דמדפרט נא ומבושל ש"מ דליחודי לאוי קאתי דאי לאו ליחודי לאוי א"כ אם אכל נא ומבושל אינו לוקה אפי' חדא דהוי לאו שבכללות תקשי לשתוק קרא מנא ומבושל ולא לכתוב אלא אל תאכל ממנו כ"א צלי אש דהוה ידעינן דנא ומבושל בלאו מאל תאכל כ"א צלי אש ולא הוה לקי עלייהו דאל תאכל כ"א צלי אש לאו שבכללות הוא, דודאי אין לומר דפרט הכתוב נא ומבושל שאם אכל נא שיעבור שני איסורי לאוין אע"פ שאינו לוקה דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאוי יתירי כדאיתא בפסחים (דף כ"ד) ופירש רבינו הרמב"ם לאוי יתירי שאין לוקין עליהם עיין בריש שורש זה, ועוד דא"כ תקשי היכי יליף בכריתות (דף ה') מדמייתר קלי ש"מ ליחודי לאוי קאתי דלמא לעולם לא אתי ליחודי אלא אתי כדי שיעבור על קלי שני איסורי לאוין ודוק, דזה ע"כ אין להעמיס בכוונת הרמב"ן דא"כ היאך סיים ואין בין שני הלשונות של רבא כלום באכילת הפסח מפני שאין באכילתו ענין שיתחייב עליו מלקות זולתי הנא ומבושל שפרטן הכתוב וכו' הא לפ"ז איכא טובא בין שני הלשונות, דלמ"ד חדא נמי לא לקי א"כ על נא ומבושל שתים דמדפרט בנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי קאתי כנ"ל, משא"כ למ"ד חדא מיהא לקי אין הכרח במה דפרט נא ומבושל דליחודי לאוי קאתי די"ל דפרט כדי למעט אכל כזית חי ממלקות ודוק: **וטרם** אודיעך כל זה רגע אדבר, והוא דיש להקשות על מ"ד חדא נמי לא לקי א"כ מאי יכול אכל כזית חי יהא חייב

דקאמר הש"ס בפסחים (דף מ"א) דע"כ ה"פ דאי לאו דכתיב אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש אלא הוה כתיב אל תאכל כי אם צלי אש יכול אכל כזית חי יהא חייב ולמ"ד חדא נמי לא לקי מהיכא תיסק אדעתין דאכל כזית חי יהא חייב הא אל תאכלו כי אם צלי אש הוי לאו שבכללות שכולל כל מיני בישולים כמו שפירש"י בפסחים (דף מ"א:) בד"ה לאו שבכללות הוא ואפי' חדא נמי לא לקי. והנראה בזה הוא דהרמב"ן בשורש הזה כתב וז"ל המין הראשון הוא הלאו הכולל דברים רבים אין ענינם וטעם איסורן שוה וכו', ובד"ה והמין השלישי כתב וז"ל שאפי' מ"ד חדא נמי לא לקי הוה ס"ל דראוי ללקות על לאו דאל תאכלו כי אם צלי אש כיון שהדברים הנכללים בו טעם איסורן שוה והשם הכולל אותו שאינו צלי אש אלא שאין לוקין עליו מפני דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה לפי שאינו מזכיר שם האיסור כענין בנבילה ומלאכה דיו"ט שהשם המיוחד בהן כבר זכרו הכתוב ומנע ממנו אבל אל תאכל כ"א צלי אש לא הזכיר שם הנאסרים אבל שלל אותם במותר עכ"ל: **ומדברי** אלה עולה ישוב נכון למה שהקשה הרמב"ן על שיטת הרמב"ם שס"ל דנא ומבושל הוי לאו שבכללות וכתב וז"ל בד"ה וכן הגזירה שגוזר הרב כו' (בציון כוכב*) אבל אין הענין כמו שאמר הרב כו' וא"כ היו מקשים ממנה למ"ד אפי' חדא לא לקי עכ"ל, ולהנ"ל לא ק"מ, דלמ"ד חדא נמי לא לקי ע"כ מדפרט בנא ומבושל ש"מ דליחודי לאוי קאתי דאל"כ דנא ומבושל נמי לאו שבכללות וחדא נמי לא לקי לשתוק מנא ומבושל ולכתוב אל תאכל כ"א צלי אש דנמי הוה אתיא איסורא דנא ומבושל בלאו דכי אם צלי אש ולא לקי עלייהו אפי' חדא משום דאל תאכל כ"א צלי אש הוה לאו שבכללות ואפי' חדא לא לקי דודאי א"ל דפרט הכתוב בנא ומבושל כו' כנ"ל בד"ה ולמ"ד חדא נמי לא לקי ע"ש, משא"כ למ"ד חדא מיהא לקי אין הכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי דדלמא לעולם הוה לאו שבכללות והא דפרט בנא ומבושל היינו למעט אם אכל כזית חי דפטור ובמבושל לחודיה לא סגי דא"כ הוה מימעט גם נא ממלקות דלא הוה אתי נא אלא מכי אם צלי אש וכי היכי דחי מימעט נמי נא כנ"ל ודוק: **וממוצא** הדברים יתישב לשון מתמיה בכ"מ בפ"ח מהלכות קרבן פסח ה' ד' וז"ל אכל נא ומבושל כאחד אינו לוקה אלא אחת כו' בס"פ כל שעה אמר אביי וכו' אכל נא ומבושל לוקה ג', רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי חדא מיהת לקי א"ד חדא נמי לא לקי כך היא גירסת רבינו וידוע דהלכה כרבא אלא שיש לתמוה למה פסק כלישנא קמא וכן פסק עוד בהל' סנהדרין פ' י"ח וכבר השיגו הרמב"ן. ואפשר שטעמו משום דאמרינן איכא דאמרי ואיכא דאמרי לא מתבריר הי הוי לישנא קמא והי הוי לישנא בתרא והילכך נקטינן לקולא ומה גם בדין

מלקות שהוא כמיתה עכ"ל, ולכאורה הוא תמוה מאי קולא בהא דפסק חדא מיהא לקי אדרבה חדא נמי לא לקי הוי קולא, אמנם למה שכתבתי ניחא דלמ"ד חדא נמי לא לקי א"כ מדפרט בנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי הוא דקאתי כנ"ל וא"כ לוקין על נא ומבושל שתים משא"כ למ"ד חדא מיהא לקי וא"כ אין הכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי הוא דקאתי דלעולם נא ומבושל הוי לאו שבכללות ואיצטריך למיפרט בהו כדי למעט אכל כזית חי דפטור ובמבושל לחוד לא סגי כנ"ל וא"כ לא לקי על נא ומבושל אלא חדא הרי לך מבואר דלמ"ד חדא מיהא לקי הוי קולא, ודוק: **ושיעור** לשון הש"ס הכי איכא דאמרי חדא מיהא לקי על לאו שבכללות וא"כ פליג רבא נמי על נא ומבושל דקאמר אביי לוקה שתים ולרבא אנא ומבושל אינו לוקה אלא אחת. ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי אלאו שבכללות וא"כ לא פליג רבא אנא ומבושל דלוקה שתים דמדפרט בנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי הוא דקאתי ולא פליג אלא על מה דקאמר אביי דאם אכל נא לוקה שתים משום כ"א צלי אש ונא ומבושל לוקה שלש משום צלי אש ופליג דמשום צלי אש לא לקי דהוי לאו שבכללות, ודוק: **אמנם** לפ"ז אכתי לא יצאנו מן הקושיא שאעיר על דברי רבינו, והוא דתקשה א"כ מ"ד לוקין על לאו שבכללות איך ממעט מדפרט הכתוב נא ומבושל דאם אכל כזית חי פטור דלמא לעולם חייב והא דאיצטריך ומבושל היינו כי היכי דלילקי תרתי אם אכל נא או מבושל ותלת אם אכל נא ומבושל דבשלמא מאן דאמר חדא מיהת לקי שפיר ממעט במדאיצטריך נא ומבושל דאכל כזית פטור דאין להקשות עליו מנ"ל דאתי נא ומבושל למעוטי חי דלעולם חי נמי חייב והא דאיצטריך נא מבושל היינו כי היכי דלילקי תרתי אם אכל נא וחי אנא משום נא ואחי משום כ"א צלי אש, דאי לא כתב נא לא הוה לקי אנא וחי אלא אחת כיון דתרוייהו מחד לאו קאתו דהוא כ"א צלי אש דלשיטת רבינו דס"ל דנא ומבושל לא לקי אלא חדא, א"כ השתא דכתיב נא ומבושל ואפי' נימא דאחי נמי חייב אפ"ה אם אכל נא ומבושל וחי אינו חייב אלא אחת כיון דשלשתם עטופים על לאו אחד והוי לאו שבכללות ולא לקי עלייהו אלא חדא ותקשי למאי איצטריך נא ומבושל אע"כ למעט חי, ודוק: **ואין** ליישב לשיטת רבינו כמו שישבתי בחידושי הלכות שלי לשיטת התוס' דמוקמי הברייתא דיכול אכל כזית חי יהא חייב ת"ל נא ומבושל וכו' נמי כמ"ד לוקין על לאו שבכללות והקשיתי קושיא זו עליהם ויישבתי דה"פ יכול אכל כזית חי יהא חייב ר"ל אי לאו דכתב רחמנא אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כ"א צלי אש אלא הוה כתיב אל תאכלו כי אם צלי אש יכול אכל כזית חי יהא חייב דהשתא הוי כ"א צלי אש בודאי לאו אכל איסורים שאינם צלי דאל תאכלו בודאי אכי אם צלי אש קאי לכך כתב רחמנא אל תאכלו ממנו נא

ובשל מבושל במים כ"א צלי אש דהשתא קאי אל תאכל אנא ובשל וכי אם צלי אש הוי עשה לחי וחמי טבריא מדאפקיה רחמנא בלשון עשה כמ"ש התוס' בפסחים (דף מ"א:) בד"ה חדא מיהא לקי, דאם הפי' כן גם לשיטת רבינו תקשי עליה הקושיא שהקשה עליו הרמב"ן, שכתב רבינו שאפי' יבוא באיסור אחד אלף לאוין אין לוקין עליו אלא אחת, והקשה עליו הרמב"ן בד"ה העיקר התשיעי יגזור בו הרב וכו' (בסימן כוכב*) וז"ל והרי הרב מביא בכאן המחלוקת שחלקו אביי ורבא בחובל רחיים ורכב ובאוכל זג שאביי מלקה אותו שתים ר"ל אחת משום לא יחבול רחיים והשנית משום לאו הכולל כי נפש הוא חובל שכולל כל כלים עושין אוכל נפש, וכן בזג אחת משום זג והשנית משום לאו הכולל מכל אשר יעשה מגפן היין אע"פ שהוא דבר אחד ושם אחד מפני שנכפל בו לאו, ורבא חולק בה מפני שהלאו השני לאו שבכללות הא אילו היה לאו מיוחד לוקה מלקות שנית בכפילו עכ"ל הרמב"ן, ותירצתי על קושיא זו וז"ל ונ"ל שכבר הבליע רבינו תירוץ קושיא זו בנעימת לשונו במצות ל"ת קע"ט וז"ל הזהירנו מאכול איזה שרץ שיהיה בלתי יחוד בין שרץ העוף בין שרץ המים בין שרץ הארץ והוא אומרו יתעלה אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ לאו זה בפני עצמו ולוקין עליו והוא דומה לאיסור כולל וכו' עכ"ל. והנה בתיבות הללו שכתב והוא דומה לאיסור כולל י"ל קושית הרמב"ן דמ"ד לוקין על לאו שבכללות עדיפא ליה ללקות שתים היכא שבאו בענין אחד שני לאוין, אחד לאו מיוחד בו והשני מלאו הכולל מהיכא שבאו שני לאוין מיוחדים בענין אחד, דכשבאו שני לאוין מיוחדים בענין אחד כפולים אמרינן דלאו השני לא בא למלקות אלא לחיזוק בעלמא אבל כשהלאו השני בא מן לאו הכולל איסורים רבים אמרינן כי היכי דבא לאו הכולל למלקות על דבר שנכלל בו ולא בא בו לאו מיוחד ה"נ בענין שבא בו לאו מיוחד מלקין אותו עוד מלקות משום לאו הכולל אותו משום דלאו הכולל בודאי למלקות בא בדבר שאין בו עוד לאו מיוחד ומיגו דבא למלקות בענין שלא בא בו לאו מיוחד בא נמי למלקות בענין שבא בו עוד לאו מיוחד והוא דומיא דאיסור כולל שכתב רבינו דאע"ג דאין איסור חל על איסור היכא דכולל איסור השני עוד דברים אחרים אמרינן דחל על איסור משום מיגו דכולל האיסור שאר דברים וחייל עלייהו חייל נמי על איסור זה וה"נ דכוותיה בלאו הכולל וכו' ע"ש. ואי ס"ד דהא דממעט חי ממלקות בתר דפרט רחמנא נא ומבושל משום דלא הוי כ"א צלי אש אלא עשה לגבי חי וחמי טבריא והא דקאמר רבא לוקה שלש מלקות השלישית משום כי אם צלי אש היינו דלא הוי כ"א צלי אש לאו אלא לנא ומבושל וכמו שהאריכו התוס' בד"ה חדא מיהא לקי הדרא קושית הרמב"ן הנ"ל לדוכתא דהרי הלאו דכי אם צלי אש אינו כולל איסורין שאין מיוחד בהן לאו דלגבי חי

וחמי טבריה הוא עשה, ולא הוי לאו אלא לגבי נא ובשל שבא בהן לאו מיוחד ואמאי לקי לרבא הא הוו שני לאוין כפולין בענין אחד ולשיטת הרמב"ם לכ"ע אין לוקין שלא באו אלא לחיזוק וגם רבא דקאמר אין לוקין על לאו שבכללות לא ה"ל למימר אלא דאין לוקין על שני לאוין כפולים בענין אחד, ודוק היטב: **ועלה** על לבי ליישב קושיא זו, דס"ל לרבינו דודאי לת"ק דרבי דס"ל דכי אם צלי אש אתי לבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא וכו' ודאי אין סברא לומר דלהוי כי אם צלי חציו לאו וחציו עשה אלא דמסתבר דכולו הוי לאו בין לנא ומבושל בין לחי וחמי טבריא והא דכתב רחמנא בלשון עשה כי אם צלי אש ולא כתב בלשון לאו אל תאכלו ממנו נא ובשל ושאינו צלי היינו כדי לאגמורן נמי דבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא, ועיין בשיטה מקובצת שכתבו תוס' שאנץ בהדיא דהא דמוקמינן כ"א צלי אש לחי וחמי טבריא לעשה היינו משום דכתב רחמנא בלשון עשה ע"ש (בב"מ דף קט"ו:) משא"כ לרבי דמפיק מיתורא דבשל מבושל דאם אכל נא ובשל מבעוד יום חייב כמו שפירש מהרש"א והביא מכילתא דס"ל לרבי הכי בהדיא א"כ תקשי למאי נ"מ כתב רחמנא בלשון עשה וע"כ צ"ל דלענין חי וחמי טבריא הוי עשה ולא הוי כ"א צלי אש לאו אלא גבי נא ומבושל, ולפ"ז איכא למימר דהברייתא דמפיק מדפרט נא ובשל דאכל כזית חי פטור אתיא כר"י דלא ס"ל דרשא דבשעה שישנו בקום אכול צלי וכו' ולדידיה ע"כ כ"א צלי אש לא הוי לאו אלא לגבי נא ומבושל אבל לגבי חי וחמי טבריא הוי עשה ובאמת מודה רבא דלרבי לא לוקה שתים אנא או אמבושל משום דהשתא לא הוי לאו דכי אם צלי אש אלא לאו כפול בדברים שבאו בהם לאוין מיוחדים והא דקאמר רבא אכל נא לוקה שתים וכו' היינו לת"ק דרבי דס"ל דרשא דבשעה שישנו בקום אכול צלי וכו' דלדידיה הוי לאו דכי אם צלי בין לנא ומבושל בין לחי וחמי טבריא ושפיר הוי לאו שכולל נמי איסורים שלא בא בהן לאו מיוחד ומיגו דבא למלקות לאיסורין שלא בא בהן לאו מיוחד בא נמי למלקות לאיסורין שבא בהן לאו מיוחד דומיא דאיסור כולל כנ"ל ודוק: **אמנם** כדי ליישב הקושיא שהקשה הרמב"ן בהשגותיו בשורש הזה על רבינו הרמב"ם דהיכי ס"ד דנא ומבושל הוי לאו שבכללות ולא לקי אלא חדא ומ"ד חדא נמי לא לקי אנא ומבושל אפילו חדא וז"ל באמצע ד"ה וכן הגזירה שגזר הרב כו' (בציון כוכב*), ועוד ראיה ממה שאמרו בגמרא של ב"מ אמר ר"ה חבל רחיים לוקה שתים כו' ואם כדברי הרב כו' ועוד שם שנו בברייתא כו' אלא בשם הכללי כו' וכי נפש הוא חובל וכו' עכ"ל הרמב"ן, וגם כדי ליישב הקושיא שהקשו שם התוס' ר"ל בב"מ בד"ה אמר לך רבא וכו' וז"ל באמצע הדבור הנ"ל, וא"ת ואמאי איצטריך אביי הכא טעמא דאין לוקין משום דכי אם צלי אש הוי לאו שבכללות

תיפוק ליה דאיצטריך לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי וכו', וי"ל דהגמ' הוא דמפרש ומפרש האי טעמא אליביה (ר"ל אליבא דאביי) משום דידע גמרא דאביי הכי אית ליה בעלמא גבי זג וחרצן ושאור ודבש, א"נ וכו'. ואנא כאצבע בקירא לסברא לא מיתבא דעתי בתירוצם זה דבשלמא לעיל בד"ה לימא אביי ורבא בפלוגתא דרב הונא ורב יהודה קמפלגי שהקשו וז"ל וא"ת טעמא דרב יהודה הוי משום דכי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתא ולא משום לאו שבכללות כדקאמר אביי, ותירצו וי"ל שכן דרך הגמ' דאע"פ שכבר פירש הטעם אומר לימא דכשנאמר הלימוד בבית המדרש עדיין לא נודע להם טעם המפורש אלא היה סבור דטעמא דרב יהודה משום דאין לוקין על לאו שבכללות, תירוצם עולה יפה שר"י אומר חבל רחיים לוקה אחת רחיים ורכב לוקה שתים זה היה לשון רב יהודה, ואיכא למימר שהש"ס הוא דמוסיף ומפרש ומסיק טעמא דר"י כי נפש הוא חובל לשאר דברים, משא"כ בפסחים אי ס"ד דהש"ס הוא דמסיק טעמא דאביי דאמר משום שאין לוקין על לאו שבכללות אבל אביי אמר אכל נא לוקה אחת נא ומבושל לוקה שתים א"כ למה שקלו מילוליה דאביי והוה ליה להש"ס להביא גם הלשון שאמר אביי ולפרש דטעמא דאמר אביי אכל נא לוקה אחת וכו' דאין לוקין על לאו שבכללות כמו שעשה הש"ס בב"מ שהביא הלשון שאמר רב יהודה חבל רחיים לוקה אחת וכו' ואח"כ מפרש כי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתי, ודוק: **והנני** חוזר להראשונות שכתבתי לעיל דלמ"ד חדא נמי לא לקי, ע"כ מדפרט בנא ומבושל ש"מ דליחודי לאוי הוא דקאתי דאי ס"ד דלא ליחודי לאוי הוא דקאתי א"כ אין לוקין על נא ומבושל אפי' חדא א"כ תקשי לשתוק מנא ומבושל ולכתוב אל תאכל כ"א צלי אש דנמי נדע דנא ומבושל הוא בלאו דאל תאכל כ"א צלי אש ולא לקי עלייהו דאל תאכל כ"א צלי אש הוי לאו שבכללות, אמנם כ"ז אם אפי' אחר שפרט נא ומבושל נשאר כ"א צלי אש לאו, אבל אם נאמר דכ"א צלי אש לא אתי ללאו אלא כדמסיק הש"ס בב"מ דאתי לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי, אין הכרח מדפרט הכתוב בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי דלעולם נא ומבושל הוי לאו שבכללות ולא לקי אפי' חדא והשתא ל"ק לשתוק מנא ומבושל ולכתוב אל תאכל כ"א צלי אש, דאי הוה כתיב הכי היה גם חי וחמי טבריא בלאו ולפום דקיימינן דאחר דכתב רחמנא נא ומבושל כ"א צלי אש לא אתי ללאו כלל אלא אתי לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי וא"כ לכך פרט נא ומבושל כי היכי דלא ליהוי חי וחמי טבריא בלאו, ולעולם נא ומבושל הוי לאו שבכללות וחדא נמי לא לקי וגם לא סגי במבושל כ"א צלי אש בלא נא דהשתא הייתי אומר דגם נא אינו בלאו דכ"א צלי אש אתי לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל מבושל

ועוד השתא הוי אל תאכל מבושל לאו מיוחד דכיון דכ"א צלי אש לא אתי ללאו אלא לכדתניא א"כ אין כאן שום עטיפת לאו אחר על אל תאכל אלא מבושל ותהוי לאו מיוחד וילקה עליו לכך כתב רחמנא נא ובשל ועטפם על לאו אחד כי היכי דלהוי לאו שבכללות ולא ליקי אלא חדא. והשתא מתורצת קושית הרמב"ן שהקשה לרבינו בד"ה וכן הגזירה שגזר הרב וכו' (בסימן כוכב *) וז"ל ואם כדברי הרב שאומר כי דעת רבא שאם אוכל נא ומבושל אינו לוקה אלא אחת וללשון אחרון אינו לוקה כלל היאך עלה על דעתם שרבא אמר כרב יהודה והוא מחייב ברחיים ורכב שתים, די"ל דשאלו בש"ס לימא רבא דאמר כרב יהודה היינו ללשון דחדא נמי לא לקי וא"כ מדפרט בנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי קאתי ולקי אנא ומבושל תרתי וע"כ הא דקאמר אין לוקין על לאו שבכללות היינו על לאו דכ"א צלי אש דאע"ג דנא ובשל איכתוב ליחודי לאוי אכתי כ"א צלי אש הוי לאו שבכללות, וה"נ ברחיים ורכב דע"כ רחיים ורכב ליחודי לאו הוא דמיפרט בהו דאי לאו ליחודי לאוי א"כ ארחים ורכב לא לקי אפי' חדא לא ליפרט רחיים ורכב אלא לכתוב לא תחבול כי נפש הוא חובל דנמי נדע דרחיים ורכב בלאו דלא תחבול כי נפש הוא וגם לא לקי דלא תחבול כי נפש הוא הוה לאו שבכללות, וס"ד דמקשה דהא דאמר ר"י רחיים ורכב לוקה שתים היינו אע"ג דרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתי אכתי כי נפש הוא חובל לאו שבכללות הוא ואין לוקין עליו דומיא דכמו שפירשתי גבי נא ומבושל כ"א צלי אש, וא"ל דגבי רחיים ורכב אי אפשר לומר דמדפרט דליחודי לאוי קאתי דאיצטריך לאגמורן דעובר על רחיים בפני עצמן ועל רכב בפני עצמו, די"ל דהמקשה לא ידע זה אלא הוה סבר דיש לידע זה מסברא בלא קרא וכמו שאכתוב קמן דהיינו דשני ליה המתרץ אליביה דאביי לגירסת הרמב"ם ואליבא דרבא לגירסת הספרים וכדמשמע מקושית התוס" בד"ה אבל כ"א צלי אש בא"ד וא"ת הא כי נפש הוא חובל לרב יהודה אתי לדברים אחרים ללקות ולא אמרינן רחיים ורכב אמרתי לך וכו' דהקושיא והתירוץ של תוס" אזלו לפום דיש להוציא מסברא לחייב על זה בפני עצמו וע"ז בפני עצמו בלא קרא דאי מקרא לא ק"מ כמ"ש מהרש"א וז"ל בא"ד ולא אמרינן רחיים ורכב אמרתי לך ולא דברים אחרים לפי התירוץ שכתבו התוס' לעיל דרחיים ורכב לא הוו שני כתובים דאיצטריכו לחייב משום שני כלים לית כאן קושיא דלא שייך רחיים ורכב אמרתי לך ולא וכו' דאיצטריכו לגופייהו וכמו שצריכין לומר לפירוש התוס' דפירשו דכי נפש הוא חובל יתורא הוא משום דלא הוו רחיים ורכב שני כתובים, משמע לרבא דקאמר אמר לך ר"י כי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב הלכך לשאר דברים הוא דקאתי משום דליכא למילף שאר דברים מרחיים ורכב דהוו שני כתובים וש"מ דליחייב ע"ז בפני עצמו וע"ז בפ"ע

ידעינן מסברא בלא קרא דאל"כ אמאי לא אתו שאר דברים מרחיים ורכב, ודוק: **וזו היא** שקשה על מהרש"א שכתב לפי התירוץ שכתבו התוס' לעיל דרחיים ורכב לא הוו שני כתובים וכו' מאי קאמר הא בדרב יהודה אליבא דרבא קיימינן ולדידיה ודאי הוו שני כתובים דאל"כ הוו אתו שאר דברים מרחיים ורכב כמו שפי' התוס' לאביי אליבא דרב הונא ודוק ויש ליישב, עכ"פ הנך רואה דלא פסיקא מילתא דליכא להוציא מסברא בלא קרא דחייב ע"ז בפני עצמו וע"ז בפני עצמו, אלא י"ל דאיכא להוציא מסברא בלא קרא דחייב ע"ז בפני עצמו וע"ז בפני עצמו כמו שהוכחתי, ודוק: **וע"ז** משני דלעולם ס"ל כרב הונא דכיון דחדא נמי לא לקי אלאו שבכללות ע"כ רחיים ורכב ליחודי לאוי קאתי, וכיון דמוכח דרחים ורכב ליחודי לאוי קאתי והוי כאלו כתיב לא תחבול רחיים ולא תחבול רכב הוי כאלו כתיב ג"כ לא תחבול כי נפש הוא חובל דה"ק נמי הש"ם בכריתות (דף ד') דהיכא דשלשה איסורים עטופים על לאו אחד וגילה הכתוב באחד דמיותר ליחודי לאו אמרינן דכולהו נמי מיוחדים בלאו אע"ג דהני אחריני לא מייתרי, והוא דמסיק בכריתות דף הנ"ל ע"א וז"ל ואב"א היינו טעמייהו דרבנן כדאמר ליה רב מרי לרב זביד אלא מעתה אליה דחולין תיתסר, א"ל עליך אמר קרא כל חלב שור וכשב ועז דבר השוה בשלשתן בעינן וליכא הלכך כי אתא שור וכשב ועז למשרי אליה דחולין הוא דאתא, ור' ישמעאל אמר לך א"כ לימא קרא כל חלב שור כשב ועז למה לי ש"מ לחלק, והנה י"ל אכתי מנ"ל לר"י דיתורא דעז אתי לחלק בשלשתן, אימא עז דמייתר מיחייב חדא שור וכשב דלא מייתרי דאיצטריכו למשרי חלב אליה דחולין לא מיחייב אלא חדא א"נ לא מיחייב כלל למ"ד לאו שבכללות חדא נמי לא לקי, אע"כ דהרבה איסורין העטופים על לאו אחד ואייתר חד ליחודי ביה לאו, אמרינן מדהאי ליחודי לאו כולהו נמי ליחודי לאו אע"ג דלא מייתרי וכדאמר הש"ס (ב"מ פ"ו:) גבי רך וטוב מדטוב לדרשא רך נמי לדרשא, ואע"ג דלעיל שדיתי ביה נרגא מהא דפריך הש"ס בכריתות (דף ה') קושיא כזו גבי לחם וקלי וכרמל דמפיק התם קלי מבינייהו ואייתר קלי לחלק ופריך הש"ס ואימא קלי דמייתר מיחייב חדא, אכולהון מיחייב חדא, ומשני א"כ נכתוב קרא לחם כרמל וקלי או נכתוב קלי לחם וכרמל אמאי כתב לקלי באמצע וכו', חזינן דלא מיתבא דעתיה דהש"ס לענין ליחודי לאוי בדמדקלי לחלק כולהו נמי לחלק אלא במה דכתב לקלי באמצע, י"ל דהרי גבי פלוגתא דחלב שור וכשב ועז משני הש"ס תרי שינויי, אחד דפלוגתא ר' ישמעאל וחכמים, דר"י סבר למידין לאו מלאו בין מלאו בין מלאו דכרת, וחכמים סבירי לאו מלאו ילפינן לאו מכרת לא ילפינן, והשני הוא האיבעית אימא דהיינו טעמייהו דרבנן כדאמר ליה רב מרי לרב זביד וכו', ור"י אמר לך א"כ לימא קרא כל חלב שור וכשב, ועז למה לי

ש"מ לחלק, ובאמת י"ל דבהכי פליגי הני תרי שינויי, דלשינויא קמא לא אמרינן מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק, ולכך משני דפלוגתתם דר"י וחכמים באם ילפינן לאו מכרת, והאיבעית אימא ס"ל דאמרינן שפיר מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק, ודוק: **וא"כ** י"ל דקושית הש"ס דפריך גבי קלי אזלא לשינויא קמא דמשני גבי פלוגתא דר"י וחכמים דפליגי באם ילפינן לאו מכרת, אבל לשינויא דמשני א"כ לכתוב כל חלב שור כשב, ועז למה לי ואמרינן מדעז לחלק אינך נמי לחלק, באמת לא קשה מידי, ודוק: **ולעיל** בתירוצי על הקושיא שהקשיתי על הרמב"ן יישבתי באופן אחר ע"ש, ומש"ה חבל רחיים ורכב לוקה שלש דמדרחיים ורכב ליחודי לאוי כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי וכדמשני הש"ס בכריתות הנ"ל, ודקאמר רבא לגירסת הרמב"ם ואביי לגירסא שלפנינו גבי נא ומבושל אין לוקין על לאו שבכללות, לאו משום דס"ל דנא ומבושל ליחודי לאוי קאתי משום דמייתרי אבל כי אם צלי אש דלא מייתר לא אתי ליחודי לאו ולכך אין לוקין על כי אם צלי אש דלא ס"ל האי סברא דבכריתות הנ"ל דמדהאי ליחודי לאו קאתי אינך נמי ליחודי לאו קאתי דדכוותיה גבי רחיים ורכב אע"ג דרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתו לא אמרינן מדרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתו כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאו קאתי ולא לקי אכי נפש הוא חובל, אלא גם רבא לגירסת הרמב"ם ואביי לגירסה שלפנינו מודה דאמרינן הסברא מדהאי ליחודי לאוי קאתי אינך נמי ליחודי לאוי, אלא טעמיה דאמר בנא ומבושל אין לוקין על לאו שבכללות משום דכי אם צלי אש מיבעי ליה לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי וכו' ולפ"ז לא מוכח מידי מדפרט הכתוב בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתו כנ"ל והלכך נא ומבושל הוי לאו שבכללות וחדא נמי לא לקי, משא"כ כי נפש הוא חובל דיתורא הוא שדינן ארחיים ורכב וכמו שפירש רש"י וגבי רחיים ורכב מוכח שפיר דרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתו למ"ד חדא נמי לא לקי כנ"ל, ומדרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתו כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי קאתי ולכך מודה דלקי שלש גבי רחיים ורכב, ודוק: **ובזה** נסתלקה קושיית התוס' שהקשו בב"מ (דף קט"ו:) בד"ה אמר לך רבא דאמאי איצטריך אביי טעמא דאין לוקין משום דכי אם צלי אש לאו שבכללות תיפוק ליה דאיצטריך לכדתניא, דלכל הנ"ל הרי עיקר טעמיה דס"ל דנא ומבושל הוי לאו שבכללות היינו משום דכי אם צלי אש מבעי ליה לכדתניא וכנ"ל, ודוק: **וגם** נסתלקה קושית הרמב"ן מעל רבינו שהכריח מהא דקאמר הש"ס בב"מ (בציון כוכב *) ורבא אמר לך אנא דאמרי אפי' לר"ה כו' וסיים ואתה למד מזה וכו', דלפי מה שפירשתי אדרבה מהא דמשני אמר לך רבא וכו' אלא כ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא וכו' מוכרח דהא דקאמר בפסחים אין לוקין על לאו שבכללות הוא לאו דנא

ומבושל דהשתא ניחא הא דקאמר בב"מ דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא ובפסחים אמר טעמא דאין לוקין על לאו שבכללות משום דעיקר טעמיה דקאמר בפסחים אין לוקין על נא ומבושל משום דהוי לאו שבכללות הוא מטעמיה דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא דהשתא אין הכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי ולכך אין לוקין כנ"ל, משא"כ לשיטת הרמב"ן קשיא קושית התוס' הנ"ל: **וגם** נתישבה הקושיא שהקשה הרמב"ן (בציון כוכב *) וז"ל ואם כדברי הרב שאומר כי דעת רבא וכו' והוא מחייב ברחיים ורכב שתים עכ"ל, דלכל הנ"ל שפיר עלה על דעתם דרבא לגירסת הרמב"ם אמר כר"י, לפום מה דלא אסיק אדעתיה דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא והוה ס"ל דכ"א צ"א ללאו אתי וא"כ למ"ד חדא נמי לא לקי מוכרח דמדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי וכן מדפרט ברחיים ורכב ש"מ דליחודי לאוי קאתי אלא ס"ד דלא אמרינן הסברא מדהאי ליחודי לאוי קאתי האי נמי ליחודי לאוי קאתי אע"ג דלא מייתר וא"כ הוה כ"א צלי אש וכי נפש הוא חובל לאו שבכללות דלא מייתרי ליחודי לאוי דאיצטריכו לשאר דברים ואין לוקין עליהם, ובאמת לפום ס"ד הוה סבר דהא דקאמר בפסחים אין לוקין על לאו שבכללות הוא הלאו דכי אם צלי אש, ומשני דלעולם הסברא דמדהאי ליחודי לאוי קאתי האי נמי ליחודי לאוי קאתי אע"ג דלא מייתר והא דקאמר בפסחים אין לוקין על לאו שבכללות לאו אלאו דכי אם צלי אש קאי אלא אלאו דנא ומבושל משום דאין הכרח מדפרט הכתוב בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי וטעמא דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא וכמו שהארכתי לעיל, ודוק: **ולא** תימא דכל מה שפירשתי הוא דוקא למ"ד חדא נמי לא לקי אלא מצינא לפרש ככל הנ"ל אפי' למ"ד חדא מיהא לקי דכל כמה דלא הוה ידעינן דכי אם צלי אש מיבעי ליה לכדתניא כל שישנו בקום אכול צלי וכו' הוה משמע אפי' למ"ד חדא מיהא לקי דמדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי הוא דקאתי דאי לאו ליחודי לאוי הוא דקאתי מיפרט בנא ומבושל למה לי, דא"ל דאיצטריך למיפרט נא ומבושל כי היכי דלילקי תרתי אם אכל נא וחי, ומבושל וחי, דאי לא הוו אתו אלא מלאו דאל תאכלו כ"א צלי אש לא הוה לקי אנא וחי אלא אחת משום דלא אתו אלא מלאו אחד, דז"א דהשתא נמי דמיפרט ואחי נמי חייב אפ"ה אם אכל נא ומבושל וחי אינו לוקה לשיטת הרמב"ם אלא אחת למ"ד חדא מיהא לקי כיון דכולם עטופים על לאו אחד, וא"כ מיפרט בנא ומבושל למה לי א"ו דליחודי לאוי קאתי, משא"כ בתר דמשני דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא אין הכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי כמ"ש לעיל בלמ"ד חדא נמי לא לקי, וא"כ כל מה שפירשתי למ"ד חדא נמי לא לקי הפירוש ההוא עולה כהוגן גם למ"ד חדא מיהא לקי, ודוק: **והא** דקתני בברייתא דמנא ומבושל

ממעט חי היינו לפום מאי דמפיק כ"א צלי אש לכדתניא וכו' וה"פ אילו לא נאמר נא ומבושל אלא הוה כתיב אל תאכל כי אם צלי אש יכול אכל כזית חי יהא חייב דהשתא ע"כ כ"א צלי אש לאו הוא דאל תאכל אכי אם צלי אש קאי לכך כתב רחמנא נא ומבושל דהשתא אל תאכלו ממנו אנא ומבושל קאי וסמיכת דכי אם צלי אש לאו ללאו אתי אלא לכדתניא כל שישנו וכו', ולכך חי פטור, ומיהו כי אם צלי אש הוי עשה, אלא דילפינן הא דתניא כל שישנו בקום אכול צלי וכו' מדסמכה רחמנא עשה דכי אם צלי לנא ומבושל והיינו דסיים בברייתא יכול יהא מותר ת"ל כי אם צלי אש דצלי אש הוי עשה, ודוק: **ולא** תקשי לך הא ע"כ מוכרח מדברי רבינו הרמב"ם דהא דלקי שתים ארחיים ורכב לאו משום דמייתרי רחיים ורכב ליחודי לאוי דהא כתב במצות ל"ת רמ"ב דאיצטריך למיפרט רחיים ורכב כדי להורות דמי שחבל שני כלים שבשניהם יושלם לעשות אוכל נפש דסד"א דאינו עובר עליו אלא משום כלי אחד ביארו לנו שהוא חייב משום שני כלים, ואם כן אין ראיה מדפרט הכתוב רחיים ורכב דאתו ליחודי לאוי למלקות דלמא להכי פרט דעובר בלאו על כל אחד ואכתי לא לקי אלא חדא משום דהוי לאו שבכללות, ודע שאין זה דומה למ"ש לעיל והוכחתי דאין סברא לאוקמי יתורי דלאוין לשני איסורי לאוין, דבשלמא התם אי נמי לא הוה כתיב קלי הייתי יודע דקלי בלאו מביניהו דלחם וכרמל והלכך אין סברא לומר דכתב קלי כדי שיעבור על קלי שני איסורי לאוין, משא"כ הכא גבי רחיים ורכב אי לא כתיב נמי רכב לא הייתי יודע דאם חבל רחיים ואח"כ רכב דאיכא שום איסור ברכב ולכך ודאי צריך קרא לאשמועינן דאיכא איסור לאו ברכב, ודוק, דזה שכתב רבינו במצות ל"ת רמ"ב היינו למסקנא דגמרא ויתבאר ממה שאפרש הסוגיא דבב"מ לשיטת רבינו: **אמנם** כדי שלא יהא פתחון פה לבעל דין לחלוק ולומר ומי מצית אמרת דה"פ במה דמשני אבל כי אם צלי אש לכדתניא דלעולם מודה רבא לגירסת הרמב"ם ואביי לגירסא שלפנינו דחבל רכב ורחיים דלוקה שלש משום דמדרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתי כי נפש הוא חובל נמי ליחודי קאתי, והא דאמר בפסחים אין לוקין על לאו שבכללות היינו על נא ומבושל וטעמא משום דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא, ואם כן אין הכרח דהא דפרט בנא ומבושל ליחודי לאוי קאתי דנהי דיהבינן דכי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי קאתי והוי כאלו כתיב לא תחבול כי נפש הוא חובל, אכתי כי היכי דס"ל דאין לוקין אנא ומבושל משום דשניהם עטופים על לאו אחד והוי לאו שבכללות כ"ש דראוי לומר שלא ללקות אלא תחבול כי נפש הוא חובל שהרי הרבה איסורים דהיינו כל שאר דברים ממיני כלי אוכל נפש כלולים בו, וא"כ היכי מצי מודה דהואיל ורחיים ורכב ליחודי לאו קאתי כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי קאתי והלכך

לוקה ג' משום כי נפש הוא חובל נמי, מאי הוה דמיחד לאוי בכי נפש הוא חובל אכתי הרבה איסורין כלולים דהיינו כל שאר דברים וכי היכי דס"ל דאין לוקין אנא ומבושל משום דשניהם כלולים בלאו אחד כ"ש שמן הראוי שלא לילקי אכי נפש הוא חובל כנ"ל, אי משום הא לא איריא והוא דהרמב"ן כתב בשרש הזה, וז"ל והמין הראשון הוא הלאו הכולל דברים רבים וכו' וכן המגפף והמנשק והסך והמלביש והמנעיל שם אחד להם דהיינו עבודה שמם אבל כוונתם כו' ולבסוף פירש פלוגתת השני לשונות ר"ל דחדא מיהת לקי, ולשון דחדא נמי לקי, דהלשון דחדא מיהת לקי ס"ל אע"ג דאין לוקין על לאו שבכללות דלא תאכלו על הדם ודלאו הנדרש על כל שבקדש פסול ליתן ל"ת על אכילתו, הכא בלאו הכולל דכי אם צלי אש לקי, דבשלמא לא תאכלו על הדם ולאו הנדרש לכל שבקדש פסול, דין הוא שלא ללקות עליו כלל, משום דהלאוים כוללים ענינים שאין ענינם וטעם איסורן שוה, משא"כ לאו הכללי הזה דכי אם צלי אש ראוי ללקות עליו כיון שהדברים הנכללים בו טעם איסורן שוה והשם הכולל אותן שאינו צלי אש כדברי אביי לגירסת הרמב"ם אלא שאין ראוי להלקות בו עם לאו הפרט שילקה שתים וכו' עכ"ל עם קצת תוספת ביאור להקל על המעיין, הרי מבואר דאי הוה כתיב לא תחבול כי נפש הוא חובל, לא הוה כלל לאו שבכללות כיון שהדברים הנכללים בו טעם איסורן שוה והשם הכולל אותן כלי שעושים בו אוכל נפש, דומיא דמה שפירש הרמב"ן בכי אם צלי אש והוי ממש כלאו דנבילה ולאו דלא תעשה מלאכה דיו"ט, משא"כ נא ומבושל העטופים על לאו אחד לפום דהוו לאו שבכללות נכללים בלאו זה ענינים שאין ענינם וטעם איסורן שוה שזה אסור משום נא וזה אסור משום מבושל ואין שם אחד כולל אותם והלכך ראוי שאין ללקות עליו כל זמן דליכא יתורא דאתו ליחודי לאו, ודוק: @11והריני מנהיר לך דברי כי היכי דלא תקשי לך אחרי שאני אומר דאי הוה כתיב לא תאכל כ"א צלי אש, ולא תחבול כי נפש הוא חובל, לא הוי לאו שבכללות כמ"ש בשם הרמב"ן, א"כ איך מצינו למימר דלמ"ד חדא נמי לא לקי דמדפרט נא ומבושל ורחיים ורכב דליחודי לאוי קאתי דהשתא אדרבה איכא למימר דלכך פרט נא ומבושל ורחיים ורכב וכללם בלאו אחד כי היכי דלהוי לאו שבכללות ולא לילקי עלייהו, דאי לא היה פורטם אלא הוה כתיב אל תאכלו כי אם צלי אש הוה לקי, משום דכי אם צלי אש לא הוי לאו שבכללות כיון שטעם איסורן שוה. אשכילך ואורך דהכי אני אומר, דאי ס"ד דנא ומבושל הוי לאו שבכללות ולא לקי אפילו חדא, א"כ לישתוק מנא ולא לכתוב אלא אל תאכלו ממנו מבושל כי אם צלי אש דהשתא הוה ידעינן דנא אסור בלאו מכי אם צלי אש ולא לקי כלל משום דמבושל וכי אם צלי אש המה עטופים על לאו אחד והוי לאו שבכללות, ומדפרט נמי נא

ש"מ דליחודי לאוי קאתי ומדנא ליחודי לאוי קאתי צלי אש נמי ליחודי לאוי קאתי כמו שהבאתי ראיה מגמ' דכריתות הנ"ל דמדעז ליחודי לאוי קאתי שור וכשב נמי ליחודי לאוי קאתי אע"ג דלא מייתרי, וכן ברחיים ורכב כי נפש הוא חובל אי ס"ד דרחיים ורכב הוה לאו שבכללות ואין לוקה אפילו חדא לישתוק מרחיים ולכתוב לא תחבול רכב כי נפש הוא חובל, דהשתא נדע דחובל רחיים בלאו מכי נפש הוא חובל ולא לקי כלל משום דרכב וכי נפש הוא חובל עטופים על לאו אחד והוי לאו שבכללות ואפילו חדא לא לקי ומדפרט נמי רחיים ש"מ ליחודי לאוי קאתי ומדרחיים ליחודי לאוי רכב וכי נפש וגו' נמי ליחודי לאוי קאתי כנ"ל, ודוק: **ועתה** אפרש הסוגיא דב"מ (דף קט"ו:) לשיטת רבינו הרמב"ם על הסדר. דהש"ס דקאמר לימא אביי ורבא בפלוגתא דרב הונא ור"י קמיפלגי דאמר אביי (לגירסת רבינו הרמב"ם והרמב"ן) אכל נא לוקה שתים משום נא ומשום כי אם צלי אש, מבושל לוקה שתים וכו', נא ומבושל לוקה שלש משום נא ומבושל ומשום לא תאכלו כי אם צלי אש, רבא אמר (לגירסת רבינו הרמב"ם והרמב"ן) אין לוקין על לאו שבכללות לימא רבא (לגירסת רבינו) דאמר כר"י ואביי (לגירסת רבינו) דאמר כר"ה, דסלקא דעתיה דכי נפש הוא חובל הוא לאו, וס"ד נמי דהא דחייב על רחיים ורכב משום שני כלים יש להוציא מן הסברא בלא קרא כמ"ש והוכחתי לעיל מהתוס' ומהרש"א, וגם ס"ד דכי אם צלי אש הוא לאו, וע"כ מדפרט ברחיים ורכב ובנא ומבושל ש"מ ליחודי לאוי קאתי כמו שבררתי לעיל בין למ"ד על לאו שבכללות חדא מיהא לקי בין למ"ד חדא נמי לא לקי כנ"ל, וא"כ ע"כ הא דאמר רבא לגירסת רבינו בפסחים אין לוקין על לאו שבכללות קאי על לאו דכי אם צלי אש דאע"ג דפרט בנא ומבושל ליחודי לאוי אפ"ה לא אמרינן מדהני ליחודי לאוי קאתי כי אם צלי אש נמי ליחודי לאוי קאתי, דהנך דמייתרי אמרינן ליחודי לאוי קאתי משא"כ כי אם צלי אש דלא מייתר לא אמרינן דליחודי לאוי קאתי והוי לאו שבכללות, והיינו נמי טעמא דרב יהודה דס"ל דאין לוקין אכי נפש הוא חובל אע"ג דע"כ רחיים ורכב מייתרי ליחודי לאוי אפ"ה לא אמרינן מדהני ליחודי לאוי קאתו כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי קאתי, דהנך דמייתרי אמרינן בהו דליחודי לאוי קאתו, משא"כ כי נפש הוא חובל דלא מייתר לא אמרינן ביה דליחודי לאוי קאתי והוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו, והיינו דס"ד דש"ס למימר דאביי ורבא בפלוגתא דר"ה ור"י קמיפלגי, וע"ז משני אמר לך אביי (לגירסת רבינו) אנא דאמרי אפילו לרב יהודה ע"כ לא קאמר ר"י התם אלא דכי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב, הילכך לשאר דברים הוא דאתא. וכדי לברר לך בירור שלם בכוונת תירוץ זה של הש"ס אעתיק לשון הרא"ש בפירוש תירוץ זה של הש"ס הובא בשיטה מקובצת וז"ל אמר לך רבא אנא

דאמרי וכו' תימה דהא זג וחרצן נמי נחלקו וכו' ככתוב בתוס', וי"ל דודאי כי נפש הוא חובל לא משמע לאו אי אתי לשאר דברים שאין במשמעותו לשון לאו אלא נתינת טעם בעלמא, אבל כל אשר יעשה מגפן היין כיון דבלשון לאו נאמר יש להעמיד ללאו גם לזג וחרצן, ועוד יש לפרש דיחויא דרבא הכי, אבל הכא כי אם צלי אש למאי אתא טפי שפיר מלנא ומבושל דנוקמיה ביה ונפיק הני, כך יש במשמעותו נא ומבושל כמו שאר דברים אחרים, וכן יש לומר בזג וחרצן למאי אתא מכל אשר יעשה מגפן היין דנוקמיה טפי מזג וחרצן, ולא דמי לרחיים ורכב דמשמע טפי לשאר דברים מרחיים ורכב דודאי אי הוה כתיב כל שנפש הוא חובל הוה משמע שיהיו רחיים ורכב כמו שאר דברים אבל השתא דכתיב כי נפש הוא חובל לא משמע אלא נתינת טעם לרחיים ורכב ולומר שמטעם זה יש לאסור שאר כלים שעושין בהן אוכל נפש עכ"ל: **והנה** מתוך דברים אלה אברר תירוץ הש"ס לשיטת רבינו, דה"פ אמר לך אביי (לגירסת רבינו) אנא דאמרי אפילו כר"י, ע"כ ל"ק ר"י התם אלא דכי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב הלכך לשאר דברים הוא דאתי, וכיון דאתי לשאר דברים ודאי כי נפש הוא חובל לא משמע לאו שאין במשמעותו לשון לאו אלא נתינת טעם לרחיים ורכב ולומר שמטעם זה יש לאסור שאר כלים שעושין בהן אוכל נפש כמו שפי' הרא"ש, אלא כדי שלא תקשי על זה אי ס"ד דכי נפש הוא חובל הוא רק נתינת טעם לרחיים ורכב ולומר שמטעם זה יש לאסור שאר כלים שעושין בהן אוכל נפש ולא לאו, תקשי לא לכתוב כלל רחיים ורכב אלא לכתוב לא תחבול כל שנפש הוא חובל, וא"ל דאיצטריך כי היכי דלילקי תרתי ארחיים ורכב דאי לא הוה כתיב אלא לא יחבול כל שנפש הוא חובל לא הוה לקי ארחיים ורכב תרתי כיון דמחד לאו דלא יחבול כל שנפש הוא חובל נפקי ולכך כתב רחיים ורכב לחייב על רחיים בפני עצמן, אי בעינא אמינא דבאמת היינו דקאמר הש"ס ע"כ לא קאמר רב יהודה אלא דכי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב ר"ל דאי הוה כתיב ולא יחבול כל אשר נפש הוא חובל לא הוה משמע דחייב על רחיים ורכב תרתי משום דהוו אתו מחד לאו והלכך צריך למיפרט רחיים ורכב, והשתא דע"כ צריך למיפרט דרחיים ורכב הלכך כי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתא כלומר דלאו ללאו אתי אלא לנתינת טעם לרחיים ורכב ולומר שמטעה זה יש לאסור שאר כלים שעושין בהם אוכל נפש כמו שפירש הרא"ש. אמנם האמת אינו כן לדעת רבינו הרמב"ם דס"ל דאע"ג דהוה אתי מלאו אחד אפ"ה חייב על כל כלי וכלי כמו שביאר במצות ל"ת רמ"ב, והנה אעתיק לך פה לשונו שם, וז"ל הזהירנו מחבול כלים שעושין בהם בני אדם הכנת מזונותיהם כגון כלי הטחינה והלישה והבישול וכו' וזולת זה מה שיקבצהו שם דבר שעושין בו אוכל נפש

שנאמר כי נפש הוא חובל ונשאר שנבאר לך אמרם הנה וחייב משום ב' כלים שנאמר לא יחבול רחיים ורכב כי זה יבא לחשוב שהן ב' מצות וכ"ש באמרם וחייב על הרחיים בפני עצמן, ועניין זה המאמר כל מי שימשכן כלי שעושין בו אוכל נפש עובר על מצות ל"ת כמו שהתבאר ומי שמשכן כלים רבים כל אחד מהן עושין בו אוכל נפש חייב על כל כלי וכלי כגון שימשכן כלי הטחינה וכלי הלישה וכלי עשיית הפת וזה מה שאין צריך לו ביאור, שהוא כמי שחבל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון שהוא עובר על כל בגד ובגד, ואמנם השאלה במי שחבל שני כלים בשניהם יחד יעשה אוכל נפש, אם נאמר אחר שהאוכל אמנם תשלם עשייתו בשניהם הנה שניהם כלי אחד או אחר שהם שני כלים יהיה חייב על כל אחד ואחד בפני עצמו, וביארו לנו שהוא חייב עליהם משום שני כלים ואע"פ שבהקבץ שניהם תעשה המלאכה כעין רחיים ורכב שלא תעשה הטחינה באחד לבדו עכ"ל. הנה מבואר ממה שכתב ומי שמשכן כלים רבים וכו' כגון כלי הלישה וכלי עשיית הפת שחייב על כל כלי וכלי וזה אין צריך ביאור ודימה לחובל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון שהוא עובר על כל בגד ובגד שגם אי הוו אתו מלאו אחד הוה חייב על כל כלי וכלי שהרי דימה לחובל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון שהוא עובר על כל בגד ובגד והלא בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון מחד לאו קאתי וכתב וזה אין צריך ביאור, וא"כ לשיטת רבינו אי הוה כתיב לא יחבול כל אשר נפש הוא חובל נמי הוה ידעינן דחייב על כל כלי וכלי וצריך לפרש לדברי רבינו דה"ק עד כאן ל"ק ר"י התם אלא דכי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב, ר"ל דאע"ג דהוה ידעינן א"נ הוה כתיב לא יחבול כל אשר נפש הוא חובל דחייב על כל כלי וכלי אפ"ה לא הוה ידעינן דחייב על כל כלי וכלי בשני כלים בשניהם יחד יעשה אוכל נפש דומיא דרחיים ורכב, דה"א אחר שהאוכל תשלם עשייתו בשניהם הנה שניהם כלי אחד ומש"ה צריך למיפרט רחיים ורכב, וכיון שכן תו לא ק"מ אי נמי כי נפש הוא חובל אינו לאו אלא נתינת טעם ולא בא להוסיף שום לאו דלישתוק מרחיים ורכב דאיצטריך לאגמורן דאפי' בשני כלים יחד יעשה אוכל נפש דחייב על כל כלי וכלי, והיינו דסיים הלכך כי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתי ר"ל שהוא רק נתינת טעם לרחיים ורכב ולומר שמטעם זה יש לאסור שאר כלים שעושין בהם אוכל נפש, ודוק. **ואם** כך דרכה של תורה אבינך דבר עמוק בדברי רבינו, דלפ"ז לא הוי רחיים ורכב לאו שבכללות דהרי כי נפש הוא חובל אינו לאו אלא נתינת טעם לרחיים ורכב כנ"ל ומשום רחיים ורכב העטופים על לאו אחד לא הוי לאו שבכללות משום דכדי שיהא חייב על הרחיים בפני עצמו ועל הרכב בפני עצמו אין אנו צריכין לשון לאו גבי רכב אלא אי נמי הוה גלי

לן רחמנא דרכב הוא כלי בפ"ע בלא לשון לאו היינו לוקין על הרחיים בפ"ע ועל הרכב בפ"ע דעל שני כלים לוקין על כל אחד בפ"ע מלאו אחד דומיא דבגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון כמו שדימה רבינו הרמב"ם וביאר רבינו דזה מה שאין צריך לו ביאור, אלא כל עצמנו שלא היינו יודעין דרכב הוא כלי בפ"ע ולגלויי זה אין אנו צריכין לאו דאי נמי גלי לן רחמנא דרכב הוא כלי בפני עצמו בלא לשון לאו נמי היינו לוקין על רחיים בפ"ע ועל הרכב בפ"ע מלאו אחד. והיינו טעמא דרבינו אינו מונה רחיים ורכב שתי מצות כמו שביאר ואמר דליחייב על כל כלי וכלי זה מה שאין צריך לו ביאור, דמבואר מדבריו הא הוה צריך ביאר ליחייב על כל כלי וכלי היה ראוי למנות רחיים ורכב שתי מצות משום דהיינו צריכין לשון לאו גם לרכב, משא"כ השתא דליחייב על כל כלי וכלי מלאו אחד זה מה שאין צריך לו באור אין ראוי למנות רחיים ורכב שתי מצות דלעולם מצוה אחת הן ולא בא רכב אלא לגלויי דהוא כלי בפ"ע, ולגלויי זה אין אנו צריכין לשון לאו דאי נמי הוה גלי לן קרא דרכב הוא כלי בפ"ע בלא לשון לאו נמי היינו לוקין על רחיים בפ"ע ועל רכב בפ"ע מלאו אחד כמו שלוקין על כל כלי וכלי מלאו אחד דומיא דבגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון. וזה ברור ומבואר באר היטב בדברי רבינו הרמב"ם והבן זה: @11וממוצא הדברים תבין דאע"ג דפסקינן דנא ומבושל הוי לאו שבכללות ולא לקי עלייהו אלא חדא אין מן הקושיא ממה דלוקה על רחיים ורכב שתים כמו שהקשה הרמב"ן על רבינו הרמב"ם דרחיים ורכב לא הוי לאו שבכללות כמו שבארתי והא דלוקה על רחיים בפ"ע ועל רכב בפ"ע היינו משום דאפי' מלאו אחד לוקה על כל כלי וכלי בפ"ע דומיא דבגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון ורכב לא אתי רק לגלויי דרכב נמי הוי כלי בפ"ע ולגלויי זה אין אנו צריכין לשון לאו כמו שבררתי לעיל, ודוק: **אמנם** לרב הונא דס"ל חבל רחיים ורכב לוקה שלש משום רחיים ומשום רכב ומשום כי נפש הוא חובל ולפום דבעינן למימר דרבא לגירסת הרמב"ם דקאמר גבי נא ומבושל אין לוקין על לאו שבכללות לרב נמי קאמר, ע"כ צ"ל דדייק גבי רחיים ורכב דלא הוי לאו שבכללות הכי דאי ס"ד דרחיים ורכב הוי לאו שבכללות וחדא נמי לא לקי תקשי מיפרט ברחיים ורכב למה לי הכי ה"ל למיכתב לא תחבול כי נפש הוא חובל, ואי משום דאי הוה כתיב הכי לא הוה לאו שבכללות מאחר דענינם וטעם איסורן שוה שהוא משום כלי אוכל נפש והוי כלאו דנבילה ולא תעשה מלאכה דיו"ט כמ"ש לעיל בשם הרמב"ן, אכתי ה"ל למיכתב לא יחבול רחיים כי נפש הוא חובל ולשתוק מרכב, אלא מדפרט נמי רכב ש"מ ליחודי לאוי קאתי ומדהאי ליחודי לאוי קאתי אינך נמי ליחודי לאוי קאתי כמו שהבאתי מגמרא דכריתות מדעז ליחודי לאוי קאתי שור

וכשב נמי ליחודי לאוי קאתו אע"ג דלא מייתרי, ע"כ צריכין אנו לומר דס"ל דמסברא הוה ידעינן דרכב הוא כלי בפ"ע דאל"כ לא הוה מצי דייק מדכתב רחמנא נמי רכב דליחודי לאוי קאתי, דהא איצטריך רכב לאגמורן ולגלויי לן דרכב הוא כלי בפ"ע ואם חבל רחיים ואח"כ רכב דעובר עליו איסור לאו, ודוק: **והפירוש** בגמרא במאי דקאמר אמר לך רבא לגירסת רבינו הרמב"ם אנא דאמרי אפי' לרב הונא כבר פירשתי לעיל דה"ק דלעולם גם רבא מודה ברחיים ורכב מדרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתי כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאו קאתי והא דקאמר בנא ומבושל אין לוקין על לאו שבכללות היינו טעמא דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא כל שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא וכל שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא, וא"כ אין הכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי, והוי נא ומבושל לאו שבכללות ואין לוקין עליו, ועיין לעיל כי שם בארתי כל הצורך, ודוק: **אמנם** קשה לי על מ"ש רבינו במצות ל"ת רמ"ב וז"ל, וענין זה המאמר כל מי שימשכן כלי שעושין בו אוכל נפש וכו' ומי שמשכן כלים רבים כל אחד מהן עושין בו אוכל נפש חייב על כל כלי וכלי כגון שמשכן כלי הלישה וכלי הלחם וזה מה שאין צריך לו ביאור שהוא כמי שחבל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון שהוא עובר על כל בגד ובגד, והא בשמעתין משמע דאין לוקין על כל כלי וכלי מלאו אחד דהרי ר"ה אומר חבל רחיים ורכב לוקה שלש משום רחיים ומשום רכב ומשום כי נפש הוא חובל, ואי ס"ד דלוקין על כל כלי וכלי מלאו אחד א"כ ה"ל לר"ה למימר חבל רחיים ורכב לוקה ארבע א' משום רחיים ב' משום רכב ותרתי משום כי נפש הוא חובל דמשום כי נפש הוא חובל לוקה על כל כלי וכלי מלאו אחד, ודוק: **והנראה** לי בישוב קושיא זו הוא דקשיא ליה לרבינו הרמב"ם הא דקאמר בגמרא דב"מ (דף קט"ז.) תניא כוותיה דרב יהודה חבל זוג של ספרים וצמד של פרות חייב שתים, זה בעצמו וזה בעצמו אינו חייב אלא אחת, ותניא אידך חבל זוג של ספרים וצמד של פרות יכול לא יהא חייב אלא אחת ת"ל לא יחבול רחיים ורכב מה רחיים ורכב שהם מיוחדים שני כלים ועושין מלאכה אחת וחייב על זה בפני עצמו וע"ז בפני עצמו אף כל דברים שהם שני כלים מיוחדים ועושין מלאכה אחת חייב ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע, ונדחק רש"י בפירוש סייעתא זו מהני ברייתות לרב יהודה, והתוס' פירשו בענין אחר ונדחק מהרש"א לפרש בכוונת דבריהם, ומפרש רבינו הרמב"ם דתניא כוותיה דרב יהודה אזיל למאי דמוקי הש"ס דרבא לגירסת רבינו דאמר אין לוקין על לאו שבכללות אפי' לרב הונא נמי קאמר ולפי מה שפירשתי לעיל, וע"ז קאמר הש"ס דלפום מאי דמוקמת דרב הונא נמי ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות והא דמחייב חבל רחיים ורכב שלש היינו מדפרט רחמנא

ברחיים ורכב ש"מ דליחודי לאוי הוא דקאתי ומדרחיים ורכב ליחודי לאוי קאתו כי נפש הוא חובל נמי ליחודי לאוי קאתי ומש"ה לוקה שלש, תניא כוותיה דרב יהודה דהרי לרב הונא דדייק מדפרט ברחיים ורכב ש"מ ליחודי לאוי קאתי ע"כ צ"ל דמסברא בלא קרא ידעינן בשני כלים מיוחדין עושין מלאכה אחת שעובר משום שני כלים דאי צריך לזה קרא א"כ לא מצי דייק מדפרט רחיים ורכב ש"מ דליחודי לאוי קאתו, דרחיים ורכב לא מייתרי דאיצטריך לאגמורן דשני כלים מיוחדים עושין מלאכה אחת עובר ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע כמו שבררתי לעיל, והנה בברייתא מפורש דהא דחייב על שני כלים מיוחדין והן עושין מלאכה אחת ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע מקרא הוא דילפינן ולא מסברא דהא קתני בהדיא בברייתא חבל זוג של ספרים וצמד של פרות יכול לא יהא חייב אלא אחת ת"ל לא יחבול רחיים ורכב מה רחיים ורכב שהם מיוחדין שני כלים ועושין מלאכה אחת וחייב ע"ז בפ"ע ועל זה בפ"ע אף כל דברים וכו', ואי ס"ד דכי נפש הוא חובל הוא לאו א"כ הוי לאו שבכללות דשניהם עטופים על לאו אחד ר"ל רחיים ורכב וכי נפש הוא חובל. והשתא לא מצית אמרת מדפרט רחיים ורכב ש"מ ליחודי לאוי קאתי וכנ"ל דהא לפום ברייתא זו רחיים ורכב לא מייתר דאיצטריך לאגמורן דשני כלים מיוחדין עושין מלאכה אחת דעובר איסור לאו על זה ואיסור לאו על זה וא"כ אמאי קתני חייב שתים אלא ע"כ דכי נפש הוא חובל הוא רק נתינת טעם כנ"ל ומשום רחיים ורכב לא הוה לאו שבכללות מאחר דלהא שלוקין על כל כלי וכלי מלאו אחד זה מה שאין צריך לו ביאור ואין צריך לזה קרא כמו שכתב רבינו במצות ל"ת רמ"ב הנ"ל ולא איצטריך קרא אלא לגלויי דשני כלים מיוחדים עושין מלאכה אחת דכל אחת מהן היא כלי בפ"ע ולגילוי זה אין צריך לשון לאו כמו שהארכתי לעיל, ודוק: **וגם** מברייתא קמייתא נמי איכא סייעתא לרב יהודה דקתני חבל זוג של ספרים וצמד של פרות חייב שתים זה בעצמו וזה בעצמו אינו חייב אלא אחת, וקשיא הא דקתני זה בעצמו וזה בעצמו אינו חייב אלא אחת מאי קמ"ל בזה פשיטא מהיכא תיתי דחבל זה בעצמו ליחייב שתים, אע"כ דילפינן שאר דברים מרחיים ורכב במה מצינו וסד"א דליחייב נמי משום כי נפש הוא חובל קמ"ל דאינו חייב, ותקשי באמת אמאי אינו חייב אי משום דאין לוקין על לאו שבכללות והיינו הוא דקמ"ל דאין לוקין על לאו שבכללות א"כ חבל זוג של ספרים אמאי חייב שתים הא רחיים ורכב נמי הוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו, א"ו דקמ"ל דכי נפש הוא חובל אינו לאו אלא נתינת טעם ומשום רחיים לא הוי לאו שבכללות כנ"ל דלהא דחייב על כל כלי וכלי מלאו אחד לא צריך קרא כנ"ל בשם הרמב"ם במצות ל"ת רמ"ב ולא צריך קרא אלא לגלויי דשני כלים מיוחדין עושין מלאכה אחת הויין כל אחד כלי בפני עצמו ולגילוי זה

לא צריך לשון לאו כנ"ל, ודוק היטב: **והיותר** נ"ל בישוב קושיא הנ"ל שהקשיתי על רבינו הרמב"ם דודאי להא דלוקין על כל כלי וכלי מלאו אחד לא צריך קרא דגופין מחלקין כמו ששנינו בכריתות (דף ט"ז) דהבא על חמש נשים נדות בהעלם אחת דחייב חטאת על כל אחת ואחת משום דגופין מחולקין וכל מה שמחלק לחטאת מחלק למלקות כמ"ש הרמב"ן בשרש הזה סוף מין השני מלאוין שבכללות אלא דרב הונא דס"ל דאין חייב על כל כלי וכלי מלאו אחד י"ל דס"ל דטעמא דבא על חמש נשים נדות בהעלם אחת דחייב על כל אחת ואחת משום שהוא גרם להם כדאיתא התם בדף הנ"ל. ופירש"י משום שהוא גרם לנשיו שכל אחת מחוייבת חטאת הוא נמי חייב, וגבי כל כלי וכלי לא שייך הוא גרם להם לכן אין מחלקין, אמנם שם בדף הנ"ל נדחה האי סברא דהוא גרם להם דקאמר התם א"ל רבא לרב נחמן ומי אמרינן הואיל והוא גרם להם והתניא הוא בהעלם אחת וכו' ומסיק אלא אימא הואיל והוא גופין מחולקין, וכיון דטעמא דהואיל והוא גרם להם נדחה ונשאר קיים הטעם דגופין מחולקין לכן כתב רבינו דלהא דחייב על כל כלי וכלי מלאו אחד לזה ל"צ קרא דהויין גופין מחולקין דומיא דבגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון, ודוק היטב: **עוד** אחת והיתה לבאר לך, דלפי מה שפירשתי דמ"ד חדא נמי לא לקי אנא ומבושל עיקר טעמיה משום דכ"א צלי אש מיבעי ליה לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא, וא"כ אין הכרח מדפרט נא ומבושל דליחודי לאוי קאתי וא"כ הדרא קושית הרמב"ן א"כ ה"ל להש"ס להקשות אהאי מ"ד דאנא ומבושל חדא נמי לא לקי מברייתא דתנו רבנן אכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית נא משחשיכה חייב דהא ע"כ מדפוטר אכזית נא מבעוד יום ס"ל דכ"א צלי אש אתי לבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא, ואפ"ה תני משחשיכה חייב, דבשלמא מברייתא דלמטה דקתני מה ת"ל כ"א צלי אש כל שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא לק"מ דהתם לא קתני חייב ואיכא למימר ישנו בלאו דאל תאכל נא ואינו חייב מלקות משא"כ בהאי ברייתא קתני חייב. והנה לדעתי שהרמב"ן הקשה בכיון מהאי ברייתא דקתני אכל כזית נא מבעוד יום פטור משחשיכה חייב ולא הקשה מברייתא מוקדמת בש"ס דיכול אכל כזית חי יהא חייב ת"ל נא ובשל מבושל נא ובשל אמרתי לך ולא חי משמע דאנא ובשל חייב, א"ו דמשם לא היה בכחו להקשות דהייתי אומר דהא ברייתא אתיא כרבי דפליג ולא ס"ל דכ"א צלי אש אתי לבשעה שישנו בקום אכול צלי וכו' דהרי קאמר אקרא אני בשל ופליג את"ק וס"ל דאפי' נא מבעוד יום חייב כמ"ש מהרש"א והביא ברייתא מפורשת דרבי פליג וא"כ כ"א צלי אש ללאו אתי וא"כ שפיר

מוכרח מדפרט בנא ומבושל ש"מ דליחודי לאוי קאתי משא"כ מהאי ברייתא דתני אכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית משחשיכה חייב פריך שפיר דהאי תנא ע"כ ס"ל דכ"א צלי אש אתי לבשעה שישנו ואפ"ה קתני נא משחשיכה חייב, ודוק: **אמנם** הנראה לי בישוב קושיא זו הוא דהתוס' בב"מ (דף קט"ו:) בד"ה אבל כ"א צלי אש הקשו וז"ל וא"ת והא איצטריך לכדתניא כדאמר אביי ותירצו וי"ל דרבא עביד היקשא מצלי אש דכתיב בקרא דלקמיה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וסמיך ליה אל תאכלו ממנו נא וגו' ונדחקו מאד בתירוץ קושייתם שהקשו על תירוץ זה דהא בברייתא דפסחים נקט קרא דכ"א צלי אש, ואני אומר דודאי דוחק גדול למימר דהברייתא דנקט כ"א צלי אש אע"ג דלא מיניה יליף, אמנם ודאי די"ל תירוצם דהברייתא דאכל כזית נא מבעוד יום פטור משחשיכה חייב יליף הלימוד דכל שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא וכו' מקרא דלקמיה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וסמיך ליה אל תאכלו ממנו נא, וא"כ אייתר כ"א צלי אש ללאו ושפיר מוכרח דמדפרט נא ובשל דליחודי לאוי קאתו ולקי אנא ובשל תרתי ומאן דאמר דאנא ומבושל חדא נמי לא לקי היינו לברייתא דעביד היקשא מכ"א צלי אש, ודוק היטב: **והנ"ל** בהכרח דהברייתא דאכל כזית נא מבעוד יום פטור משחשיכה חייב עביד היקשא מקרא דלקמיה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וסמיך ליה אל תאכל נא הוא מדלא מייתי פלוגתא דרבי דאמר אקרא אני בשל כמו דמייתי באידך ברייתא א"ו דברייתא דאכל כזית נא מבעוד יום פטור מצי אתיא כרבי דמפיק יתורא דבשל מבושל לחייב אמבושל מבעוד יום דיתורא דבשל מבושל ריבה לחייב על מבושל מבעוד יום אבל היקשא דצלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וסמיך ליה נא במקומו עומד והלכך פוטר אכל כזית נא מבעוד יום, משא"כ באידך ברייתא דעביד היקשא מכ"א צלי אש דסמיך למבושל שפיר פליג רבי דע"כ לא מצי אתיא כ"א צלי אש לבשעה שישנו בקום אכול צלי דהרי מבושל חייב מבעוד יום, ואי היקשא דכ"א צלי אש לא קאי אלא אנא א"כ ה"ל לאסמוכי לנא ולא למבושל והכי ה"ל למיכתב אל תאכלו ממנו בשל מבושל ונא כ"א צלי אש, ודוק היטב: **ובהכי** ניחא לי הא דקאמר רבי לפירוש מהרש"א אקרא אני בשל מה ת"ל מבושל שיכול אין לי אלא שבשלו משחשיכה ר"ל שאכל מבושל משחשיכה בשלו מבעוד יום מנין ר"ל שחייב אם אכל כזית מבושל מבעוד יום ת"ל מבושל, ולכאורה קשיא דמהיכא תיתי תיסק אדעתין דיהא חייב אם אכל משחשיכה ופטור אם אכל מבעוד יום דאיצטריך קרא דמבושל, דהרי אדרבא יותר מסתבר שיהא חייב על אכילתו מבעוד יום מעל אכילתו משחשיכה כדאמר בהאי ברייתא יכול אכל כזית נא מבעוד יום יהא חייב ודין הוא ומה בשעה שישנו בקום אכול צלי וכו' ועל

אכילתו משחשיכה קאמר דהסברא נותנת שהוא פטור כדקתני או לא בשעה שאינו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא בשעה שישנו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא ואל תתמה שכן הותר מכללו אצל צלי, א"ו דרבי יליף היקשא דבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא ובשעה שאינו בקום אכול צלי אינו בבל תאכל נא מקרא דלקמיה צלי אש ומצות וסמיך ליה אל תאכל נא וס"ד דהאי היקשא אתי נמי למבושל לכך איצטריך רבויא דמבושל לחייב על מבושל מבעוד יום, ודוק: **מיהו** בלא"ה נמי ניחא דרבי ה"ק יכול אכל מבושל מבעוד יום יהא פטור משום דסמך ליה כי אם צלי אש ועבדינן היקשא כל שישנו בקום אכול צלי וכו' ת"ל מבושל לחייב אמבושל מבעוד יום והשתא ע"כ כי אם צלי אש לא להיקשא אתי אלא לעשות כי אם צלי אש ללאו, ודוק: **והנראה** לי עיקר במה שתפס רבינו לעיקר האי לישנא דחדא מיהת לקי היינו משום דנקטינן לעיקר דלא אמרינן מדהאי ליחודי לאוי אידך נמי ליחודי לאוי אע"ג דלא מייתר מדפריך גבי קלי בכריתות דף הנ"ל ודלמא קלי דמייתר מיחייב חדא אכולהון מיחייב חדא והוצרך הש"ס לשנויי מדכתב לקלי באמצע אבל לא אמרינן מדקלי ליחודי לאוי לחם וכרמל נמי ליחודי לאוי, והנה הרמב"ן הקשה על שיטת רבינו דס"ל דנא ומבושל הוי לאו שבכללות א"כ למ"ד חדא נמי לא לקי תקשי מברייתא דאכל כזית נא מבעוד יום פטור כזית נא משחשיכה חייב, ויישבתי דס"ל למ"ד חדא נמי לא לקי דהברייתא דאכל נא מבעוד יום פטור משחשיכה חייב עביד היקשא מקרא דלקמיה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו וסמיך ליה אל תאכל נא ואייתר כי אם צלי אש ללאו והשתא מוכרח מדפרט בנא ומבושל דליחודי לאוי קאתי, אך אכתי קשיא דלמא לעולם נא ומבושל הוי לאו שבכללות והא דקשיא א"כ לכתוב רחמנא אל תאכל כי אם צלי אש דז"א דאי הוה כתיב אל תאכל כי אם צלי אש אז לא הוי לאו שבכללות דהוה דומיא דלאו דנבילה ולא תעשה מלאכה דיו"ט כמ"ש לעיל בשם הרמב"ן ולכך כתב רחמנא נא ומבושל דהשתא הוי לאו שבכללות, וע"כ צ"ל דאכתי לכתוב רחמנא מבושל וכי אם צלי אש דנמי הוי לאו שבכללות דמבושל וכי אם צלי אש עטופים על לאו אחד נא למה לי אלא ליחודי לאו. והנה לפום דנקט הש"ס דכריתות גבי קלי לעיקר דלא אמרינן מדהאי ליחודי לאוי קאתי אינך נמי ליחודי לאוי קאתי, א"כ נשארו מבושל וכי אם צלי אש לאו שבכללות וכיון שכן תקשי על רבי מנליה ללמוד מיתורא דבשל מבושל דאכל כזית מבושל מבע"י חייב דלמא לעולם פטור והא דאיצטריך יתורא דמבושל דלמא ליחודי לאו למבושל נמי א"ו דחדא מיהא לקי ואם כן אי ס"ד דנא ובשל הוי לאו שבכללות וחדא מיהא לקי לא ליכתוב כלל נא ומבושל והוה נמי לוקה רק אחת מלאו דאל תאכלו ממנו כי אם

צלי אש דאי נמי הוה אכיל נא וצלי לא לקי אלא אחת כיון דאתו מלאו אחד וגם ליכא למימר דלכך פרט נא ובשל דלילקי תרתי אם אכל נא וחי דהרי קיימינן בשיטת רבינו דס"ל דנא ומבושל הוי לאו שבכללות כמ"ש לעיל, וכאן לא שייך למימר דגופין מחלקין ללקות על כל אחד ואחד כמו גבי חובל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון, די"ל דהא דחייב על אכילת נא ומבושל היינו אם אכל מפסח אחד, דאילו משני פסחים אינו חייב דבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא ומשני פסחים אינו בקום אכול צלי דאסור לימנות על שני פסחים. ודע דאי נמי הוה כתיב אל תאכל כי אם צלי אש הייתי יודע דבשעה שישנו בקום אכול צלי ישנו בבל תאכל נא, דאל"כ למה שלל במותר ה"ל למיכתב אל תאכל כל שאינו צלי כמ"ש זה הרבה מהקדמונים וגם התוס' דקדקו זה וכתבו דמטעם זה הוי כי אם צלי אש עשה משום שלא כתב ואינו צלי כמו שהבאתי לעיל. ועיין בפרק גיד הנשה (דף פ"ד) דלא חשיב גופין מחולקים אפי' כזית גיד מירך ימין וכזית גיד מירך שמאל כיון דמחדא בהמה אתו ומדפרט נא ומבושל ש"מ תרווייהו ליחודי לאוי קאתו וא"כ שפיר דייק רבי מיתורא דבשל מבושל לחייב על כזית מבושל מבעוד יום, ודוק היטב: **ובהא** דלעיל נתישבה הקושיא שהקשיתי לשיטת רבינו מ"ד לוקין על לאו שבכללות ולוקה על נא ומבושל שלש משום נא ומשום מבושל ומשום כי אם צלי אש היכי ממעט לעיל מדפרט נא ומבושל אכל כזית חי דפטור דלמא לעולם חייב ונא ומבושל איצטריך ללקות שלש, ולפי הנ"ל ניחא דמ"ד אנא ומבושל לוקה שלש מוקי ברייתא דיכול אכל כזית חי יהא חייב ת"ל נא ובשל נא ובשל אמרתי לך כברייתא דמפיק היקשא דכל שישנו בקום אכול צלי אש מכי אם צלי וה"ק יכול אכל כזית חי יהא חייב ר"ל אי לא הוה כתיב נא ובשל אלא אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש הייתי אומר דאחי נמי חייב דהא כי אם צלי אש בודאי לאו הוא דאל תאכלו ממנו אמאן תרמייה לכך כתב רחמנא אל תאכלו ממנו נא ובשל כי אם צלי אש דהשתא אל תאכל אנא ומבושל קאי וכי אם צלי אש לא ללאו אסמכיה אלא להיקשא דכל שישנו בקום אכול צלי וכו' כנ"ל, ודוק: **והא** דקאמר דלוקה שלש משום כ"א צלי אש היינו לסתמא דברייתא דאם אכל כזית נא מבע"י פטור כזית משחשיכה חייב דעביד היקשא דכל שישנו בקום אכול צלי וכו' מקרא דלקמיה צלי אש ומצות וסמיך ליה אל תאכלו ממנו נא ואייתר כ"א צלי אש ללאו, והראיה דהא ברייתא מקרא דלקמן עביד היקשא מדלא מייתי עלה פלוגתא דרבי כדמייתי באידך ברייתא כמ"ש לעיל, ודוק היטב: **ועיין** לקמן אכתוב טעם למה שפסק רבינו כלישנא דעל נא ומבושל חדא מיהא לקי. הנה פטרתי את רבינו מכל קושיות הרמב"ן שהקשה על שיטת רבינו ועלתה שיטתו כהוגן בלי שום גמגום בסייעתא

דשמיא: **תו** כתב הרמב"ן וז"ל המין הראשון הוא הלאו הכולל דברים אין ענינם וטעם איסורם שוה כו' ענינם חלוקין לגמרי וכו' וכן המגפף וכו' וסיים וכגון זה לאו שבכללות הוא ואין לוקין עליו כלל עכ"ל, ולזה מסכים גם רבינו הרמב"ם שעל לאו דלא תאכלו על הדם אין לוקין על שום אחד כמו שבאר בחבורו הגדול וכן המגפף והמנשק וכו' ביאר בפ"ג מהל' ע"א סוף הלכה ו' וז"ל המגפף עכו"ם והמנשק לה והמכבד וכו' וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנאמר לא תעבדם ודברים אלו בכלל עבודה הן ואעפ"כ אינו לוקה על אחת מהן לפי שאינן בפירוש עכ"ל. והנה קשה לי הא גבי נא ומבושל פסק דאע"פ שהוא לאו שבכללות חדא מיהא לקי, ואמאי לא פסק כן נמי גבי לאו שבכללות דלא תאכלו על הדם ולאו שבכללות דלא תעבדם, ואי מחלק דשאני נא ומבושל כיון דמפורשים משא"כ לא תעבדם דאינו מפורש וכן לא תאכלו על הדם שאני שהוא לאו הכולל דברים אין ענינם וטעם איסורן שוה והכתוב אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד שהוא לא תאכלו על הדם כמ"ש הרמב"ן ולא דמי לנא ומבושל דאע"פ שהם עטופים על לאו אחד לא כללם בשם אחד אלא פרט כל אחד בשמו, תקשי איך כתב אחר שביאר בנא ומבושל פלוגתא דאביי ורבא, דרבא פסק דאין לוקין על לאו שבכללות הילכך אין לוקין על נא ומבושל אלא אחת, ואביי ס"ל דלוקין על לאו שבכללות ולוקין על נא ומבושל שלש, וכבר ידעת שהתבאר בגמרת סנהדרין אין לוקין על לאו שבכללות, מאי מייתי ראיה מסנהדרין דהרי בסנהדרין (דף ס"ג) לא נתבאר אלא שאין לוקין על לאו דלא תאכלו על הדם כלל, ועל המגפף והמנשק וכו' היוצאים מלא תעבדם, דלמא הא דפסקו בסנהדרין דאין לוקין על לאו שבכללות היינו על לאו שאינו מפרש איסוריו כלל או לאו שכולל דברים רבים אין ענינם וטעם איסורן שוה בשם אחד, משא"כ בלאו כמו נא ומבושל אע"ג דשניהם עטופים על לאו אחד כיון דפרט הכתוב האיסורים ולא כללם בשם אחד לוקה עליו על כל אחד, ונ"ל דזהו מה שהקשה הרמב"ן על רבינו שפסק כמ"ד חדא מיהא לקי והא בגמרא כך התבאר שאין לוקין על לאו שבכללות, והשיב עליו בעל מגילת אסתר דזהו במין הראשון של לאו שבכללות כמו לא תאכלו על הדם, ולא הבין שהרמב"ן מקשה לשיטת רבינו שהוא מביא מגמ' דסנהדרין ראיה דקיימא לן אין לוקין על לאו שבכללות דנא ומבושל ש"מ דרבינו אין מחלק בלאוין שבכללות, ודוק: **ומה** שנראה לי בזה הוא, דס"ל לרבינו דבשלמא גבי נא ומבושל ללקות על אחד מהן הוה מפרש לאויה כלאו דחסימה, אמנם ללקות שתים לא הוי כלאו דחסימה, דגבי לאו דחסימה אין לוקין על לאו אחד אלא מלקות אחת משא"כ לא תעבדם אפילו ללקות על אחד מהן לא הוה כלאו דחסימה לפי שאינן בפירוש כמ"ש רבינו הבאתי לשונו

לעיל, ולאו דחסימה הוא בפירוש, וכן לא תאכלו על הדם לא הוי דומיא דלאו דחסימה אפילו ללקות על אחד מהן דלא תאכל על הדם כולל דברים אין ענינם וטעם איסורן שוה בשם אחד משא"כ לאו דחסימה אינו כולל אלא שם אחד, אמנם כ"ז למ"ד דעל נא ומבושל לוקה חדא דבעי שיהיה דומיא דלאו דחסימה, משא"כ מ"ד דעל נא ומבושל לוקה שתים ותקשי דהא ללקות שתים לא הוי דומיא דחסימה דגבי חסימה אין לוקין על לאו אחד אלא מלקות אחת וכאן אמרת דלילקי על לאו אחד ב' מלקיות וע"כ צ"ל דמאן דס"ל לוקין על לאו שבכללות לא בעי שיהיה דומיא דחסימה וכיון דלא בעי דומיא דחסימה א"כ מן הדין לסברתו ללקות גם על לאו דלא תאכלו על הדם, ועל הלאו דמגפף ומנשק וכו' שהוא לא תעבדם, ומדחזינן דפסק הש"ס בסנהדרין דאין לוקין על לאו דלא תאכלו על הדם ועל לאו דמגפף ומנשק שהוא לא תעבדם ש"מ דבעי דומיא דחסימה א"כ דברי האומר לוקין על לאו שבכללות נדחו לגמרי, ודוק: **אלא** דמ"ד חדא לא לקי פליג וס"ל דלענין מלקות אחת נמי לא הוי נא ומבושל דומיא דחסימה כיון דעכ"פ עטוף שני איסורים לאו דחסימה לא ייחד אלא אחד, ובהא לא פסק כהאי לישנא, אלא פסק דלענין ללקות מלקות אחת אנא ומבושל הוי דומיא דחסימה, ולכאורה היה אפשר לומר במה שתפס רבינו לעיקר האי לישנא דאמר חדא מיהא לקי הוא משום דסתמא דגמרא נקט לעיקר האי לישנא בחולין (דף ק"ג) אכל אבר מן החי ובשר מן החי לר"י חייב שתים לרשב"ל אינו חייב אלא אחת וזהו כמ"ד חדא מיהת לקי דלמ"ד חדא נמי לא לקי לא ה"ל למינקט אינו חייב אלא אחת אלא ה"ל למימר אינו עובר אלא אחת, ומיהו זה יש לדחות דדלמא איידי דנקט בדר' יוחנן חייב שתים נקט נמי בדר"ל חייב אחת ועוד משום דבעי למימרי דר"ל ור"ל בהדיא אמר אינו חייב אלא אחת, וגם מגמ' דכריתות אין להביא ראיה מדפריך (דף ה') ואימא קלי דמייתר מיחייב חדא אכולהון מיחייב חדא מדקאמר אכולהון מיחייב חדא ש"מ דחדא מיהא לקי דאל"כ אכולהון עובר חדא מיבעי ליה למימר, דיש נמי לדחות דנקט ודלמא אקלי דמייתר חייב חדא דגבי קלי ניחא לשון חייב נקט בכולהון נמי לשון חייב, ודוק: **תו** כתב הרמב"ן בד"ה וכן הגזירה שגוזר הרב (בסימן כוכב*) וז"ל ובגמרא נזירות מפרש עוד דאמרינן התם אמר אביי אכל חרצן לוקה שתים כו' ועוד שנינו משנה כו' וזו תשובה מפורשת על דברי הרב עכ"ל. והנה השגתו הזאת צריך ביאור דלכאורה אין שום השגה מזה על רבינו מדהא דלקי אענבים לחים ויבשים תרתי לק"מ דמדהוה ליה למכתב וענבים לא יאכל דהוה במשמע בין לחים בין יבשים, ומדפרט ענבים לחים ויבשים ש"מ ליחודי לאו הוא דקאתי, כמ"ש התוס' בנזיר (דף ל"ח:) בד"ה ועל זה בעצמו וז"ל לחים ויבשים קרא יתירא הוא דלכתוב ענבים ולחים

ויבשים במשמע אלא לחייב ע"ז בעצמו וע"ז בעצמו, שאם אכל ענבים לחים ויבשים בהתראה אחת שהתרו אל תאכל ענבים ואפילו שהן מין אחד וטעם אחד עכ"ל. וע"כ צ"ל דקושיתו אזלא מחרצנים וזגים דלקי תרתי והלא המה עטופים על לאו אחד, ומה שתירץ בעל מגילת אסתר דגם גבי זגים וחרצנים ידעינן לחלק מבנין אב דענבים לחים ויבשים דה"ק בברייתא מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה מה כאן שהוא מין אחד והן שני שמות וחייב ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע אף כל שהוא מין אחד והן שני שמות חייב ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע, דבריו אינן מחוורין דהבנין אב הזה לא מהני אלא לדברים שאינן לאו שבכללות כגון ענבי וחמרא חדתי דס"ד כיון שטעמן שוה לענבים והוי כענבים ואינו חייב אלא אחת כיון דאתי מלאו אחד דענבים קמ"ל קרא דבתר שמא אזלינן והשם מחלקן דמדקרו ליה חמרא הוא בכלל לאו דיין לא ישתה ואתו מתרי לאוין מיוחדים ענבים מלאו דענבים וחמרא חדתא מלאו דיין לא ישתה ר"ל לאו המיוחד שלא ישתה יין והוא לדעת רבינו וכל משרת ענבים לא ישתה ועיין במצות ל"ת ר"ב, משא"כ היכא דפרט הכתוב ב' איסורים ועטפם על לאו אחד ע"ז אין לוקין אלא חדא דלכך עטפם הכתוב כדי שלא ילקה אלא אחת דאל"כ על כל לאוי שבכללות ילקה תרתי מהאי בנין אב דהרי קתני בברייתא מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה כל איסורים שבתורה דייקא. אמנם הראב"ד בפ"ה מהל' נזירות ה"ט בהשגות כתב וז"ל א"א זה אינו מחוור והלא שני שמות הן ולמדו לכל איסורי נזיר מלחים ויבשים, דמשמע דדוקא לאיסורי נזיר למדו ולא לכל התורה כולה, ועיין מה שאכתוב בסמוך, אלא דקשה אפילו לשיטת הראב"ד דבנין אב לא מהני אלא לאיסורי נזיר אי ס"ד דמהני אפילו ללאוי שבכללות א"כ כשהקשו בירושלמי הביאו הרמב"ן מין השני מלאוי שבכללות דזג וחרצן להוי לאו שבכללות ותירץ דמדלא כתיב חרצנים וזג אלא כתיב מחרצנים ועד זג ש"מ לחלק, ואי כבעל מגילת אסתר ה"ל לשנויי מבנין אב הנ"ל, ודוק: **א"ו** דלענין לאו שבכללות לא מהני האי בנין האי בנין אב אלא כמו שפירשתי, וא"כ קושית הרמב"ן חזקה מזג וחרצן דלקי תרתי ולשיטת רבינו דס"ל דנא ומבושל נקרא לאו שבכללות ולא לקי אלא חדא א"כ אזג וחרצן למה לוקה שתים הלא המה עטופים על לאו אחד כמו נא ומבושל, ודוק: **והואיל** ואתא לידן אמינא ליישב השגת הראב"ד בפ"ה מהל' נזירות הלכה ט' שהשיג על מ"ש רבינו נזיר ששתה רביעית יין ורביעית חומץ אינו לוקה אלא אחת וכו' וז"ל בהשגות אמר אברהם זה אינו מחוור והלא שני שמות הן ולמדו כל איסורי נזיר מלחים ויבשים מה הללו שהן מין אחד והן שני שמות וחייבין ע"ז בעצמו וע"ז בעצמו אף כל וכו' ויין וחומץ ב' שמות הן כדאיתא בבא בתרא וכו', אמנם בהא שפירשתי דמרבה מבנין אב אף כל שהוא מין

אחד והן שני שמות חייב ע"ז בפני עצמו וע"ז בפ"ע, דדוקא אם ניזל בתר שמא ניתו מתרי לאוין כגון ענבי וחמרא חדתא דאם אזלינן בתר שמא אתי מתרי לאוין דענבי אתי מענבים לא יאכל וחמרא חדתא אתי מלאו המיוחד ליין לא ישתה כנ"ל ולא אתי הבנין אב אלא לאגמורן דלא תימא דחמרא חדתא כיון דטעמו ענבים היינו ענבים וא"כ חמרא חדתא וענבי מחד לאו אתו ולא לקי אלא חדא קמ"ל דבתר שמא אזלינן ומאחר דקרו ליה חמרא לא אתו מלאו דענבים לא יאכל, אלא מלאו המיוחד לא ישתה יין, ולכך לקי תרתי, והיינו דמסיים בגמרא לאתויי ענבי וחמרא חדתא, ודוק: **משא"כ** יין וחומץ כיון דלא אתו אלא מלאו אחד כמו שביאר רבינו אין שמות מחלקין למלקות דלא אגמרן אלא דוקא אם אזלינן בתר טעמא ניתו מלאו אחד ואם ניזל בתר שמא ניתו משני לאוין היינו דאגמרן דניזל בתר שמא ואתו משני לאוין ודוק, ולשיטתו קשה אמאי סיים בגמ' לאתויי ענבי וחמרא חדתא ושביק לחומץ ויין, ודוק: **והנני** חוזר להראשונות דקושית הרמב"ן היא מזג וחרצן כנ"ל, אלא דאכתי קשיא מאי קשיא ליה מזג וחרצן, הא הוא בעצמו הביא לשון הירושלמי בסוף המין השני מלאו שבכללות שלו, וז"ל ועוד מקשה שם והא כתיב וכל משרת ענבים לא ישתה וכתיב מחרצנים ועד זג לא יאכל מעתה כיון שחזר וכלל לא יהא חייב אלא אחת, אמר לון אילו כתיב חרצנים וזג יאות, כיון דכתיב מחרצנים ועד זג ליחייב ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע עכ"ל, וא"כ אין כאן קושיא מחרצן וזג לנא ומבושל, דשאני זג וחרצן דכתיב ועד זג לחלק, משא"כ בנא ומבושל דליכא קרא לחלק, והנראה ברור בכוונת קושית הרמב"ן דמקשה לפום תלמודא דידן דקאמר בנזיר (דף ל"ד:) ועד זג אמר רבינא לאתויי דבין הביניים וכן (בדף ל"ח:) פריך רבינא לרב אשי והא שייר דבין הביניים ופירש"י כדאמרינן לעיל ועד זג לאתויי דבין הביניים, חזינן דתלמודא דידן מפיק ועד זג לבין הביניים ולא לחלק ואפ"ה תני במתניתין דחייב על החרצנים בפ"ע ועל הזגים בפ"ע, ורב פפא בהקשותו על מ"ד לוקין על לאו שבכללות מתני ליה בברייתא חמש להכריח דאין לוקין על לאו שבכללות ולמ"ד אין לוקין על לאו שבכללות הוה ניחא ליה חמש, חזינן דאפילו לפום מה דאין לוקין על לאו שבכללות לוקין על זג וחרצן שתים. זו היא קושייתו בבירור: **אמנם** אני רואה דרבינו בחבורו הגדול בפ"ה מהל' נזירות לא הביא הא דבין הביניים, ולא הביא אלא מה שהביאו מכעין הפרט דפרי שהוא בוסר, וכבר הרגיש בזה הרב בעל כ"מ וז"ל ולא חשש רבינו לכתוב ענבים דכרין ולא שבין הביניים, ותירצו משום דמשמע ליה דבלשון בני אדם בכלל ענבים הן עכ"ל, וכל רואה דבריו אלו ישפוט שאין תירוצו מספיק לשיטת רבינו דס"ל דאי הוה חייב על חומץ בפ"ע הוי נמי שיורא, ועיין לקמן בציון ג' כוכבים כזה ?): **וכדי** לעמוד על עומק דעתו של רבינו

הרמב"ם אעיר קושיא גדולה בדבריו שסותרין זה את זה בתוך כדי דבור, וגם סותרין דבריו שכתב פה בשרש הזה למה שכתב במצות ל"ת ר"ג ור"ד ור"ה ור"ו, והוא דרבינו הרמב"ם כתב בשרש הזה וז"ל ושם נאמר ג"כ אמר אביי אכל זג לוקה שתים חרצן לוקה שתים זג וחרצן לוקה שלש ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות רוצה לומר מכל אשר יעשה מגפן היין שיחשוב אביי שלוקין עליו, מדכתב רוצה לומר מכל אשר יעשה מגפן היין משמע הא על זג וחרצן דלוקה שתים מודה רבא שלוקה משום זג ומשום חרצן, ולא פליג אלא על מלקות השלישית שהיא משום מכל אשר יעשה מגפן היין, דקאמר אביי שלוקה נמי משום מכל אשר יעשה ורבא פליג ואומר דמשום מכל אשר יעשה מגפן היין אין לוקין שהוא לאו שבכללות, וסמוך לזה כתב וז"ל ואחר שהתבאר שאמרו אל תאכל נא ובשל מצוה אחת וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין על הנזיר מצוה אחת מפני שהם כולם פרט כמו שהתבאר בגמרא עכ"ל, הרי שחזר ממה שכתב לעיל וגזר אומר דכל הלאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין על הנזיר המה מצוה אחת, אתמהא, ובלי ספק אצלי שלשון הזה של רבינו הביא להרמב"ן להאמין שרבינו סובר שעל זג וחרצן אינו לוקה אלא אחת, ובמצות ל"ת ר"ג ור"ד ור"ה ור"ו הנ"ל, חזר וכתב בבירור שלוקין על ענבים לחים בפ"ע ועל יבשים בפ"ע ועל הזגין בפ"ע ועל החרצנים בפ"ע והביא ראיות בעינן ובעצמן שהביא הרמב"ן בהשיגו על רבינו. וקודם שאבאר דברי רבינו באור שלם אבאר תחילה מה היא כוונת רבינו באמרו וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין על הנזיר מצוה אחת מפני שהוא פרט, היאך נמשך ממה שהם פרט שיהיו כל הלאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין מצוה אחת, והוא שהתוס' בנזיר (דף ל"ד:) בד"ה מחרצנים ועד זג למה לי הקשו וז"ל וא"ת הא שפיר איצטריך דאפילו חרצנים וזג אסר רחמנא ואע"פ שאינן ראויין לאכילה, וגם איצטריכו למלקות כדאמר לקמן אכל זג לוקה שתים חרצן לוקה שתים עכ"ל. והנה הקושיא הראשונה שהקשו והא שפיר איצטריך דאפילו זג וחרצן אסר רחמנא ואע"פ שאינן ראויים לאכילה, יש ליישב, רק רגע אדבר דהא משמע משמעתין דאי הוה כתיב פרט ואח"כ כלל ולא אגמרן רחמנא דדייניגן בכלל מוסיף על הפרט, הוה דייניגן בכעין הפרט, ולא באין בכלל אלא מה שבפרט, דהא קאמר הש"ס וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל מחרצנים ועד זג, ואי ס"ד דפרט והדר כלל באין בכלל אלא מה שבפרט דייניגן א"כ היכי ה"מ לרבות כל מילי הא אין בכלל אלא מה שבפרט ולא הוה מצי לאתויי אפילו גוהרקי וענבין דכרין אלא ודאי דאי לאו דכתיב זג וחרצן לומר לך כל מקום שאתה מוצא וכו' הוה דייניגן פרט וכלל בכעין הפרט והא דקיימא לן אין בכלל אלא מה שבפרט היינו

בכלל ופרט דכשהפרט בסוף משמע שהוא פירושו של הכלל, משא"כ שהפרט קודם להכלל כמ"ש התוס' בנזיר (דף ל"ה:) בסוף ד"ה איכא דאילו פרט וכלל, וכן משמע בהדיא בלשון הגמ' לומר לך כל מקום שאתה מוצא פרט וכלל אי אתה רשאי למושכו לדונו כעין הפרט, הרי לך מבורר אי לאו דאגמרן רחמנא במה דכתב זג וחרצן דאי אתה רשאי למושכו לדונו כעין הפרט הוה דייניגן בכעין הפרט וזה ברור, וא"כ ה"פ וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר ר"ל כל הכתובים בהדיא וגוהרקי ועגבי דכרין זג וחרצן למה לי ואי משום דאיצטריך לאסור אפילו זג וחרצן ואע"פ שאין ראויים לאכילה לשתוק מזג ולכתוב חרצן לפני הכלל והוה אתי זג בכעין הפרט, וע"ז משני דלולא דכתיב זג וחרצן בתר כללא הוה כלל מוסיף על הפרט והוה מרבינן אפילו עלין ולולבין, והשתא דכתב לפרטא בתרא הוצרך למיכתב נמי זג דאע"ג דהשתא נמי דרשינן פרט וכלל ופרט בכעין הפרט לא הוה מרבינן אלא בכעין הפרט דחומץ שהוא ראוי לאכילה דהא בפרט וכלל ופרט לא מרבינן כולי האי כמו בכלל ופרט וכלל כדאמר הש"ס (בדף ל"ה:) וז"ל מכדי תרין כללי ופרטא ותרין פרטי וכללא כעין פרטא דייניגן מאי איכא ביני וביני איכא דאלו תרין כללי ופרטא אי איכא פרטא דדמיא ליה אפילו בחד צד מרבינן תרי פרטי וכללא איכא פרטא דדמי משני צדדין מרבינן בחד צד לא מרבינן, ודוק: **אמנם** קושיא השניה של התוס' שהקשו דאיצטריכו למלקות קושיתם חזקה וקשיא מנלן למימר דכתב רחמנא זג וחרצן לפרטא בתרא דלמא לאו משום פרטי איכתבו אלא לאגמורן דעל זג וחרצן לוקה שתים, וי"ל שרבינו הרמב"ם הוקשה לו קושיא זו, והוה ניחא ליה דע"כ האי תנא דדריש בכללי ופרטי גבי איסורי כל היוצא מגפן היין על הנזיר ס"ל דאין לוקין על לאו שבכללות ולכך דריש זג וחרצן לפרטא, ואע"ג דאכתי קשה מנליה דאייתר זג וחרצן לפרטא דלמא אייתר זג וחרצן ליחודי לאוי, י"ל דס"ל להאי תנא הואיל ואיכא למימר דאייתר זג וחרצן ליחודי לאוי, ואיכא למימר דלא משום יחודי לאוי פרט זג וחרצן אלא משום פרטא, הואיל ומלקות כמיתה וגבי מיתה היכא דאיכא למידרש לקולא ולחומרא אי אתה רשאי למושכו להחמיר עליו כדאמר הש"ס בסנהדרין (דף נ"ב:) וכמ"ש הרמב"ן דמלקות כמיתה והשיג מטעם זה על רבינו שפסק כמ"ד חדא מיהא לקי דמלקות הוי כמיתה וה"ל לפסוק לקולא כמ"ד חדא נמי לא לקי עיין בהשגות הרמב"ן לעיל בשורש הזה ומש"ה דריש לפרטא שהוא לקולא, ודוק: **וכן** גבי ענבים לחים ויבשים נמי קשיא קושיא זו מנלן דמשום פרטא איכתבו הא איצטריכו כדי שילקה שתים אלחים בפ"ע ואיבשים בפ"ע. ועיין בתוס' ד"ה מיין ושכר שכתבו דאע"ג דהש"ס נקט פרטא מיין ושכר לא מיין ושכר אתי הפרט דיין ושכר איצטריך לדרשא בנזיר (דף ד'.) ע"ש, אלא הפרט

דפרי אתי מענבים לחים ויבשים וכן ממשרת ענבים לא יאכל לא אתי הפרט דזה בודאי למלקות איכתיב שהרי הוא לאו מיוחד ולקי עליה לכולי עלמא, וע"כ צ"ל כנ"ל דס"ל להאי תנא דדריש ענבים לחים ויבשים לפרטא אין לוקין על לאו שבכללות, והשתא אע"ג דאיכא למימר דאייתר לחים ויבשים ליחודי לאוי ס"ל להאי תנא כיון דאיכא למימר דאייתר לחים ויבשים ליחודי לאוי ואיכא למימר דלאו משום לאוי איפרטו אלא משום פרטא כיון דמלקות כמיתה כמ"ש הרמב"ן הנ"ל אי אתה רשאי להחמיר עליו אלא להקל כנ"ל, ודוק: **ונ"ל** דהיינו דקאמר רבינא בתר דסיים הש"ס לפרושי פרטא וכללא ופרטא ועד זג לאתויי דבין הביניים דלכאורה מצאה הקפידה לנוח מאי שייטיה דרבינא הכא, אלא הוא הדבר שכתבתי דאי הוה אתי זג וחרצן ליחודי לאוי ליכא למימר שהוא פרטא כנ"ל, אלא כל עצמו של התנא דדריש לפרטא היינו משום דכיון דאיכא למימר דאתי ליחודי לאוי ואיכא למימר דלא ליחודי לאוי אתי אלא לפרטא נקטינן לקולא כנ"ל, אך ע"ז קשה דהא ע"כ זג וחרצן ליחודי לאוי קאתי מדכתיב ועד זג כמו שהביא הרמב"ן בשם הירושלמי העתקתי לשונו לעיל, ולזה בא רבינא ליישב דהאי תנא דדריש בכללא ופרטא לא ס"ל הא דירושלמי דועד זג אתי לחלק לחייב על חרצן בפ"ע ועל זג בפ"ע אלא אתי ועד זג לאתויי בין הביניים, ודוק: **והיינו** דכתב רבינו בשרש הזה וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין מצוה אחת מפני שהן כולם פרט, וכיון שהם פרט ע"כ לא אתו לחים ויבשים ליחודי לאוי וכן זג וחרצן לא אתו ליחודי לאוי דאל"כ אלא דאתו ליחודי לאוי מנליה להאי תנא למימר שהמה פרט כמו שהארכתי לעיל ודוק היטב: **ולפ"ז** צ"ל דהא דתני במתניתין וחייב על הענבים בפ"ע ועל החרצנים בפ"ע לאו דברי ת"ק הן דקתני אינו חייב אלא עד שיאכלו מן הענבים כזית דהא תנא דריש בכללא ופרטא וע"כ צ"ל דלא ה"ל חרצנים וזג ליחודי לאוי קאתי כנ"ל אלא סיומא דדברי ר"ע הן דר"ע דריש כל התורה בריבוי ומיעוט כדאיתא בשבועות (כ"ו) ומאן דדריש כל התורה בריבוי ומיעוט דריש איסורי נזיר במיעט וריבה כמ"ש התוס' בנזיר (דף ל"ה) בד"ה וכ"ת משום דלדידיה אייתר זג וחרצן ליחודי לאוי דלפרטא בתרא לא איצטריך דהא דריש במיעט וריבה, א"נ דהא דלא דריש ר"ע כאן בפרט וכלל ופרט כמו שדורש בכל התורה פרט וכלל ופרט דהא אפי' מאן דלא דריש כלל ופרט וכלל אלא ריבה ומיעט וריבה פרט וכלל ופרט דריש כדמוכח משמעתיה עיין בתוס' הנ"ל היינו משום דס"ל דועד זג אתי לחייב ע"ו בפני עצמו ר"ל על חרצנים בפ"ע ועל זגים בפ"ע כמו שהביא הרמב"ן בשם הירושלמי ולא ס"ל דרשא דרבינא דועד זג לאתויי דבין הביניים וא"כ ליכא הוכחה שהוא משום פרטא איכתבו אלא י"ל דנכתוב זג וחרצן ללקות שתים, ודוק: **אמנם** כ"ז מקמי דחדית

לן הש"ס האיבעית אימא בנזיר (דף ל"ה.), אבל בתר דחדית לן הש"ס האיבעית אימא כרבנן דאי ס"ד כדאמר ר' אליעזר בן עזריה ליכתב רחמנא להאי מחרצנים ועד זג גבי פרטא למאי הלכתא כתבה רחמנא בתר כלל ש"מ למידייניה בכלל ופרט, י"ל דגם תנא דקתני עד שיאכל כזית ענבים ודריש בפרט וכלל ופרט נמי מצי סבר דועד זג לא אתי לבין הביניים אלא לחלק לומר דחייב על חרצנים בפ"ע ועל זגים בפ"ע, והשתא לא קשיא א"כ מנליה למימר פרטא בתרא דלמא לא משום פרטא איכתב חרצן וזג אלא כדי לחייב ע"ז בפ"ע וע"ז בפ"ע דהשתא אע"ג דועד זג אתי לחלק אעפ"כ מוכרח דהוי נמי פרטא בתרא, דאל"כ לכתביה רחמנא להאי מחרצנים ועד זג גבי פרטי למאי הלכתא כתב בתר כלל ש"מ למידייניה בכלל ופרט, ולא קשיא נמי אימא כולה להכי הוא דאתי לפרטא בתרא ולא לחלק, דא"כ לכתוב רחמנא מחרצנים וזג ועד זג למה לי אלא לחלק כדאיתא בירושלמי הנ"ל, וכן ענבים לחים ויבשים י"ל דס"ל דאתו לחייב על לחים בפ"ע ועל יבשים בפ"ע ואפ"ה משמע ליה דאתי לפרטא קמא דאי רק לחלק ולא לפרטא קמא וא"כ דייניגן בכלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט ליכתביה לכל הני בתר כלל למאי הלכתא כתביה רחמנא קמי כלל ש"מ דלפרטא קמא נמי אתי, וגם ליכא לאקשויי דלמא כולה להכי הוא דאתי ר"ל לפרטא קמא ולא לחלק א"כ לשתוק מלחים ויבשים אלא לכתוב ענבים לא יאכל והוה נמי משמע לפרטא קמא דאי לא אתי אלא למלקות ה"ל למיכתב בתר כללא כנ"ל, ודוק: **וכיון** שכן נתישב הא דלא הביא הרמב"ם דבין הביניים, והוא דאחרי שרב פפא בנזיר (דף ל"ח) בהקשותו על מ"ד לוקין על לאו שבכללות הוה מתני חמש אע"ג דלא תני בברייתא חמש כלל כדמסיק הש"ס ש"מ דס"ל דלכ"ע לוקה חמש ר"ל על לחים בפ"ע ועל יבשים בפ"ע ועל זגים בפ"ע ועל חרצנים בפ"ע דאל"כ ה"ל למיתני רק שלש ולהקשות ואי ס"ד לוקין על לאו שבכללות ליליקי ששׁ, וכיון דר"פ ס"ל לפשוט דלכ"ע לוקין על חרצנים בפ"ע ש"מ דלא דריש ועד זג לבין הביניים דאי דריש א"כ תקשי מנליה דלת"ק דמתני' דקתני אינו חייב עד שיאכל מן הענבים כזית דדריש בפרט וכלל ופרט דלוקה על חרצנים בפ"ע ונהי דס"ל כאיבעית אימא וא"כ ע"כ אי נמי חרצנים וזג אתו ליחודי לאוי אכתי מוכרח דאתי נמי לפרטא בתרא דאל"כ לכתוב גבי פרטא מקמי כללא, אכתי תקשי דלמא כולה לפרטא בתרא אתי ולא לחלק כדפריך הש"ס הכי על ר"א ב"ע, ואין לומר אי רק משום פרטא בתרא אתי לא לכתוב רק חרצנים ולשתוק מזג דהוה אתי בכעין הפרט, כבר כתבתי לעיל בישוב קושיא ראשונה של תוס' דאי לא הוה כתיב זג לא הוה אתי בכעין הפרט דפרט וכלל ופרט לא מרבינן כולי האי כמו בכלל ופרט וכלל ולא הוה מרבינן אלא דומיא דפרטא קמא שהוא חומץ שהוא ראוי

לאכילה, א"ו דלא דריש ועד זג לבין הביניים אלא לחלק ולומר דחייב על חרצן בפ"ע ועל זג בפ"ע, ודוק היטב: **והא** דפריך בנזיר (דף ל"ח:) והא שייר דבין הביניים רבינו הרמב"ם אינו מפרש כמו שמפרשים התוס' דפריך אמ"ד דלא יחל לא הוי שיור אמאי שייר בין הביניים, אלא רבינו ס"ל דודאי על רב פפא דס"ל אין לוקין על לאו שבכללות לא קשיא מידי דלא דריש ועד זג לבין הביניים אלא דריש ועד זג לחלק לומר שחייב על הזגים בפ"ע ועל החרצנים בפ"ע כנ"ל, אלא דהכי פריך על רב פפא דפריך אי הכי ליללקי שש הא מצי לשנויי תנא ושייר ומאי שייר דהאי שייר שייר בין הביניים, דנהי דעלה על דעתך דלא יחל לאו שיורא הוא, אכתי דקארי ליה מאי קארי ליה הא מאן דאמר לוקין על לאו שבכללות ע"כ לא צריך קרא דועד זג לחלק וע"כ דריש לבין הביניים ומצי לשנויי לך שייר בין הביניים, ומשני לא תני מידי חמש וכדמסיק אנא סברי לאו גמרא היא בידיה והדר ביה ר"ל אע"פ שידעתי שיכול לתרץ קושייתי אמרתי אם מסברא דנפשיה קאמר ולא מפי הקבלה מרבו אז בקל יחזור מדבריו ולא ידחוק לתרץ הברייתא כמ"ש התוס' (ל"ט.) בד"ה והא אותביה חמש, אלא דהמקשה נכנס בתוך דברי רב פפא ולא שבקיה לסיומי למילתיה ובשמעו מרב פפא תחילת דברי פיהו דאמר תנא לא תני מידי חמש הקשה לו והא אותביה חמש ועוד וכי מאחר דלא תני מ"ט אותביה כלומר א"כ לא היה לך שום התחלת קושיא וא"כ לא די שלא תירצת אלא הוספת קושיא, וכהנה רבות סוגיות שהמקשה נכנס לתוך דברי המתרץ וק"ל: **ואע"פ** שלפ"ז קשה אמאי אמר לא תניא מידי חמש, דבשלמא לשיטת רש"י ותוס' דהקושיא אזלא לרב פפא דס"ל דלא יחל דברו לא הוי שיורא א"כ קשיא עליה דר"פ הא שייר דבין הביניים ומאי שייר דהאי שייר ולכך הוכרח לשנויי דבאמת לא תני חמש ויכולני לומר דבאמת חייב שש גם משום דבין הביניים ולא בדיתי מלבי למיתני חמש אלא מפני שסברתי שמאחר דמסברא דנפשיה קאמר לא ידחוק לתרץ ובקל יחזור מדבריו משא"כ לשיטת רבינו שהנני מפרש דעל רב פפא לק"מ אלא דכל עיקר הקושיא היתה דקארי מאי קארי הא יכיל לשנויי לך לפום דס"ל דלוקין על לאו שבכללות וא"כ ע"כ ועד זג לבין הביניים אתי דשייר נמי בין הביניים ה"ל לרב פפא לשנויי בקיצור יודע הייתי שיכול לשנויי הכי אלא הקשיתיו מפני שסובר הייתי דלא גמרא היא בידיה אלא מסברא דנפשיה קאמר ובקל יחזור מדבריו ולא ידחוק לתרץ הברייתא לדבריו, י"ל דכיון דרב פפא בעצמו קאמר לא תניא מידי חמש כדקאמר אלא אמר רב פפא, קושטא דמילתא קאמר דלא תניא מידי חמש, ותדע דהרי לשיטת התוס' נמי קשיא דלפום שכתבו בד"ה שייר בל יחל, בל יחל לאו שיורא הוא דכי קתני מילתא דליתא בשאר איסורים אלא בנזיר בל יחל שייך בשאר איסורין נמי, וא"ת וכי

נאמר כן כדי להקשות לאביי. וי"ל דקאמר הכי משום דלא תקשי לרבא מאי שייר דהאי שייר דשייר בל יחל וכו' ע"ש, א"כ אמאי הוצרך רב פפא למימר דלא תניא מידי חמש ה"ל לקיים מאמרו דתני חמש והא דקשיא לדידיה דקאמר בל יחל לאו שיורא הוא א"כ מאי שייר דשייר בין הביניים ליתרץ דבאמת גם אני סובר דבל יחל שיורא הוא כמו דאיתא מן הקושיא על אביי שאומר דבל יחל שיורא הוא כמ"ש התוס' וכי נאמר כן כדי להקשות והא דדחיתי את אביי ואמרתי דבל יחל לאו שיורא הוא היינו דסובר הייתי לאו גמרא היא בידיה וכשאדחה אותו דבל יחל לאו שיורא הוא משום דכי קתני מידי דליתא בדוכתא אחריתי לא יחל דברו איתא בנדרים בקל יחזור מדבריו, אע"כ דבאמת הו"מ ר"פ לשנויי הכי אלא דקושטא דמילתא קאמר דלא תני מידי חמש, ודוק: **ואין** להקשות דאכתי קשה לשיטת רבינו שפירש שהמקשה דפריך והא אותביה חמש דלא ידע הא דמסיק אמר רב פפא אנא סברי לאו גמרא הוא וכו' הו"ל להקשות על הא דאמר אלא אמר ר"פ לא תני מידי חמש מאי קאמר דהרי לפום דלא ידע מסקנא דר"פ דאנא סברי לאו גמרא הוא וכו' אין שום הבנה למאי דתירץ ר"פ לא תני מידי חמש דבשלמא לשיטת רש"י ותוס' דהא דמקשה והא שייר דבין הביניים על ר"פ פריך מאי שייר דהאי שייר יש הבנה לתירוצו דלא תנא מידי חמש אלא דקשיא קושית המקשה והא אותביה חמש וכו' אבל לפי מה שפירשתי אין שום הבנה לתירוצו דאלא אמר ר"פ חמש וא"כ ה"ל להקשות מאי קאמר: **ומה** שנ"ל בישוב קושיא זו הוא דהרי יש להקשות על פירוש רש"י ותוס' שפירשו לא תני מידי חמש דתניא בברייתא סתם לוקה, א"כ מאי קמ"ל התנא דהרי כל עיקר מה דאתי לאשמועינן דלוקה על כל אחד ואחד ולא אמרינן שהוא לאו שבכללות ולא לקי על לחים ויבשים אלא חדא ועל זג וחרצן חדא ושיטת רבינו בפירוש קושיא זו והא שייר דבין הביניים שפירשתי דהקושיא אזלא דקארי לה מאי קארי לה הא מ"ד דס"ל לוקין על לאו שבכללות ע"כ דריש ועד זג לבין הביניים דלחלק ולומר שלוקה על חרצנים בפ"ע ועל הזגים בפ"ע לא צריך דהא אית ליה לוקין על לאו שבכללות ונהי דס"ד דמשום לא יחל לא הוי שיורא אכתי הא מצי לשנויי לך תני ושייר ומאי שייר דהאי שייר שייר בין הביניים מחוורת טפי משיטת התוס' שפירשו דהקושיא אזלא על ר"פ דס"ל דלא יחל לא הוי שיורא והא שייר דבין הביניים ומאי שייר דהאי שייר, דלשיטת התוס' קשיא מאי משני ר"פ אנא סברי לאו גמרא היא בידיה לכך בדיתי מלבי והוספתי על לשון הברייתא חמש ולהקשות לאביי לראות אם מדעתו אמרה למימרא דידיה דאז בקל יחזור מדבריו ולא ידחוק לתרץ הברייתא לדבריו כמו שפירשו התוס' דמאי דוחק הוא שמתרץ תנא ושייר דהא אי נמי יחזור מדבריו ויודה דאין לוקין על לאו שבכללות אכתי צ"ל תנא

ושייר דהא תקשי והא שייר בין הביניים וא"כ אדרבה הא עדיפא ליה לומר דלוקין על לאו שבכללות ושייר לאו דמכל אשר יעשה מגפן היין ומאי שייר דהאי שייר שייר בין הביניים משיאמר אין לוקין על לאו שבכללות ויצטרך לשנויי על הא דשייר בין הביניים דשייר נמי לא יחל אע"ג דהוא קצת דוחק הואיל ואיתא בשאר איסורין וכדדחי הש"ס כן באמת אי משום לא יחל לאו שיורא הוא, ועוד קשה באמת אמאי משני לעיל דשייר נמי לא יחל ולא תירץ דשייר נמי בין הביניים, אמנם לשיטת רבינו שפירשתי ניחא דאי הוה ס"ל דאין לוקין על לאו שבכללות לא הוה צריך כלל לומר תנא ושייר דמאן דאית ליה אין לוקין על לאו שבכללות וס"ל דעל זג וחרצן לוקה שתים ע"כ צ"ל דועד זג אתי לחלק כנ"ל וא"כ ליכא לימוד כלל לרבות בין הביניים, ודוק: **וגם** הא דמשני לעיל שייר נמי בל יחל ולא משני שייר בין הביניים היינו דאילו הוה משני רק שייר בין הביניים לא הוה אלא תירוץ לקושית רב פפא, ולא הוה ק"מ על ר"פ דלדידך דס"ל אין לוקין על לאו שבכללות א"כ אמאי שייר בין הביניים דלר"פ דס"ל אין לוקין על לאו שבכללות וס"ל על זג וחרצן לוקה שתים מפיק ועד זג לחלק כשיטת הירושלמי ולית ליה כלל בין הביניים משא"כ כשתירץ לו דשייר לא יחל לא די שלא תירץ קושית ר"פ אלא הוי אפי' תיובתא לר"פ לדידך דס"ל אין לוקין על לאו שבכללות א"כ תקשי מאי שייר דשייר לא יחל עד שהוצרך ר"פ לשנויי אי משום הא לאו שיורא הוא כי היכי דלא תקשי עליה מאי שייר דשייר לא יחל כמו שפירשו התוס' בד"ה שייר בל יחל, ודוק: **ובחידושי** הלכות שלי ישבתי ישוב נכון וחריף דלא כפירש"י ותוס' ונאות הוא לשיטת הרמב"ם שפירשתי אלא מפני האריכות איני מעתיקו פה: **ומיהו** למה שתירץ בעל כ"מ ? דהא דלא חשש רבינו לכתוב עינבי דכרין ולא שבין הביניים משום דמשמע ליה דבלשון בני אדם בכלל ענבים הן, יש להביא ראיה מדברי התוס' שהקשו בנזיר (דף ל"ח:) בד"ה ולילקי שש מכל אשר וגו' וא"ת וליחשוב התנא נמי שכר וחומץ, וי"ל דהא לאו שיורא הוא אלא משייר מיניה אבל בהנך דחשיב התנא יש למנות כל המלקיות שבהן עכ"ל, ואי ס"ד דבין הביניים אינן בכלל ענבים בלשון התנא א"כ מאי פריך רבינא מפרזקיא לרב אשי והא שייר דבין הביניים ופירשו התוס' דהקושיא אזלא למ"ד דלא יחל לאו שיורא אמאי שייר בין הביניים הא בין הביניים לאו שיורא הוא, דלא הוי שיורא אלא בהנך דחשיב התנא ולא מני כל המלקיות, אבל מה שמשייר מינים שהיה עוד חייב עליהם מלקות לאו שיורא הוא, ועוד הא שייר נמי שכר וחומץ, א"ו דבין הביניים הם בלשון התנא בכלל ענבים וא"כ מאחר דחשיב התנא ענבים היה לו לחשוב נמי לאו דבין הביניים, ודוק: **אמנם** כ"ז לשיטת התוס' דס"ל דלא הוי שיור אלא מה שלא מנה כל המלקיות במה דחשיב התנא

אבל מה שאינו מונה שכר וחומץ לאו שיורא הוא, משא"כ לשיטת רבינו דס"ל דאם היה חייב מלקות בפני עצמו אחומץ הוי נמי שיורא לא מוכח מידי, ועיין במצות ל"ת ר"ו שרבינו מכריח דעל חומץ אינו חייב מלקות בפ"ע מדלא משני הש"ס שייר חומץ, הרי לך מבואר דאי הוה חייב על חומץ בפ"ע הוה שיורא וא"כ אי נמי בין הביניים לא הוה בלשון התנא בכלל ענבים אפ"ה פריך שפיר והא שייר בין הביניים, ודוק היטב: **ואחרי** הודיעך כל זאת דברי רבינו עולים כהוגן בלי שום סתירה בדבריו. דהא דכתב ר"ל מכל אשר מגפן היין הא בזג וחרצן דלוקה שתים מודה היינו לפי המסקנא בגמ' בתר דחדית הש"ס האיבעית אימא הנ"ל ומדהוה תני רב פפא חמש משמע דכ"ע מודים דלוקה על זג וחרצן שתים משום דועד זג אתי לחלק כנ"ל, והא דכתב וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מגפן היין מצוה אחת היינו לפום מה דהוה קיימינן עד דלא חדית לן האיבעית אימא וע"כ היינו צריכין לומר דהאי תנא דדריש פרט וכלל ופרט ס"ל דאין לוקין על זג וחרצן משום דהוי לאו שבכללות כמו שבארתי לעיל והוה ס"ל דעד זג לאתויי דבין הביניים כנ"ל ומביא ראיה דאע"ג דהאיסורים מפורשים אפ"ה אמרינן דהוי לאו שבכללות כיון שהם עטופים על לאו אחד כדמוכח ממה דהוה קיימינן עד דלא חדית לן הש"ס האיבעית אימא, ולמסקנא דנקטינן דזג וחרצן לקי תרתי לאו משום דכיון דהאיסורים מפורשים אע"פ שהם עטופים על לאו אחד לא הויין לאו שבכללות, אלא הטעם משום דועד זג אתי לחלק כמו שכתב הרמב"ן בשם הירושלמי, והיינו טעמא דלא הביא רבינו בחיבורו הגדול דבין הביניים דלמסקנא ע"כ צריכין אנו לומר דעד זג אתי לחלק ולא לבין הביניים ודוק היטב: **ובחידושי** על חיבורו הגדול של רבינו ישבתי נמי הא דלא הביא רבינו עינבי דכרין ואין ענין למה שאנו עומדים בו לכן לא העתקתי פה: **ומעתה** מבואר מעצמו שסרה קושית הרמב"ן שהקשה מזג וחרצן לנא ומבושל, דשאני זג וחרצן דכתב רחמנא ועד זג לחלק כדאיתא בירושלמי שהביא הרמב"ן בעצמו, והא דאמר רבינא ועד זג לאתויי לבין הביניים דהוצרך רבינא לומר דבר זה לתנא דדריש בפרט וכלל ופרט וע"כ צ"ל דס"ל דעל זג וחרצן אין לוקין משום דהוי לאו שבכללות דאי לוקין לא הוה מצי למימר דזג וחרצן הוא פרט אחרון כמ"ש לעיל, וע"ז הוקשה לרבינא הא ע"כ על זג וחרצן לוקה שתים מדכתב רחמנא ועד זג כמ"ש בירושלמי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מנליה למימר דזג וחרצן איכתוב משום פרט אחרון דלמא לכך איכתוב כדי שילקה על זג וחרצן שתים, וע"ז קאמר דהאי תנא לא ס"ל כהירושלמי דועד זג לחלק אלא לאתויי דבין הביניים, והא דתני במתניתין ולוקה על החרצנים בפ"ע ועל הזגים בפ"ע הוא סיום דברי ר"ע דדריש בכל התורה בריבוי ומיעוט כנ"ל, ובאמת ר"ע לא דריש ועד

זג לבין הביניים אלא לחלק כהירושלמי, אבל לאחר שחידש לן הש"ס האיבעית אימא הנ"ל דאע"פ שלוקין על זג וחרצן שתים אפ"ה מוכח דלפרטא בתרא נמי אתא, דאל"כ לכתוב מקמי כללא, ולפי מה דמוכח מדהוה תני רב פפא חמש דכ"ע ס"ל דלוקין על זג וחרצן שתים ע"כ צריכין אנו למימר דכ"ע ס"ל דעד זג אתי לחלק ולא לבין הביניים כמו שהארכתי לעיל, ודוק: **ומעתה** ההיא דירושלמי דקאמר דועד זג אתי לחלק ולומר דלוקין על החרצנים בפ"ע ועל הזגים בפ"ע הוי סייעתא לשיטת רבינו ותיובתא לשיטת הרמב"ן, דאי ס"ד ככללא דכייל הרמב"ן במין השלישי מלאו שבכללות שלו דכל לאו שיש בו כלל ופרטים בתחילה או בסוף כגון הלאו שפורט נא ומבושל וכולל אל תאכלו כי אם צלי אש וכן בנזיר כולל מכל אשר יעשה מגפן היין, ולדברי הכל הפרטים יתירים ולוקין על כל אחד ואחד, א"כ למה ליה להירושלמי למימר דעד זג לחלק אמאי לא משני כיון דאיכא כלל בתחילה א"כ הפרטים הם יתירים ולוקין אליבא דכ"ע כמ"ש הרמב"ן, א"ו שהוא כשיטת רבינו דגבי זג וחרצן לא הוה אמרינן דהפרטים יתירים דהייתי אומר דהוצרכו לפרטא בתרא לכך איצטריך עד זג לחלק וככל מה שכתבתי לעיל, ודוק היטב:

תו כתב הרמב"ן וכן חלקו הם עצמם אביי ורבא בפ"ה של מנחות וכו' ואינו מתיחד בשם אחד כלאו דחסימה עכ"ל. וצריך ביאור למה מיאן בגירסת רבינו וגם צריך ביאור למה שמסיים ולרבא אינו לוקה על לאו שבכללות לפי שעירוב שאור מן המדרש לא תקטירו, ולכאורה דבריו תמוהים דבהדיא קאמר הש"ס דעירובין נתרבו מכי כל כדתני עירובו מנין ת"ל כי כל, ולא מדרשא דלא תקטירו, אמנם זה פשוט דה"פ לפי שעירוב השאור נתרבה מן המדרש דכי כל ללא תקטירו, והמדרש ההוא כולל עירוב שמות חלוקין ואיסורין חלוקין וכו', ולפ"ז י"ל דלא ניחא ליה בגירסת רבינו דחשיב ד' מלקיות משום דגבי דבש לא כתיב כי כל אלא וכל וא"כ ליכא לרבות עירוב דבש ושאור, ולא מרבינן אלא עירוב שאור ודבש דכי כל גבי שאור כתיב, ועיין בתוס' במנחות (דף נ"ח:) שג"כ הוה קשיא להו האי קושיא וז"ל בסוף ד"ה המעלה משאור ומדבש שכתבו ואע"ג דלא כתיב בדבש כי כל, אי משום הא מיאן בגירסת רבינו כבר תירצו שם התוס' דוי"ו דוכל דבש מוסיף על ענין ראשון ע"ש. וגם אני רואה מדקדוק לשונו של הרמב"ן שכתב והן שלש מלקיות לאביי כמו שאמר בדין נא ומבושל, דלכאורה למאי נ"מ הביא דמיון דנא ומבושל, שהוא מפרש המעלה שאור ודבש ר"ל שהעלה שאור בפני עצמו ודבש בפני עצמו בהתראה אחת אע"פ שלא עירבם חייב שלש וכמו דהוה ס"ד דתוס' לפרש כן, עיין בד"ה הנ"ל שכתבו קצת היה נראה לפרש שכל אחד לבדו ואשאור לחודיה לוקה משום שאור ומשום כי כל שאור וכו' דאכולהו קאי לא תקטירו ואע"ג דמכי כל דרשינן

עירובין מ"מ משמע בין מעורבין בין שאינן מעורבין ומש"ה לקי אשאור תרי ואדבש תרי עכ"ל. והרמב"ן נמי מפרש הכי אלא שאינו מסכים עם התוס' שכתבו דגם אדבש לחודיה תרי, דס"ל דכיון דלא כתיב כי כל גבי דבש לא לקי אדבש אלא חדא, אבל אשאור שפיר לקי תרתי משום שאור ומשום עירוב שאור ודבש ר"ל הדרש שמרבה עירוב שאור ודבש כמו שמפרשים התוס' בס"ד, דמהאי דרשא נמי משמע שאור שאינו מעורב כמ"ש התוס' וז"ל מ"מ משמע בין מעורבין בין שאינן מעורבין, ולכך דימה הרמב"ן זה לנא ומבושל שאע"פ שנא ומבושל כל אחד בפני עצמו אפ"ה הוי כי אם צלי אש דמרבה כל מיני בישולין שאינן צלי והוי בכלל זה נא ומבושל נמי לאו לנא ומבושל ולקי מכלל זה מלקות שלישית משום כי אם צלי אש וה"נ דכוותיה בכי כל אע"ג דמרבה עירובין מ"מ שאינו מעורב נמי משמע והדין נותן שילקה מלקות שלישית גם מריבוי זה דכי כל, ודוק: **ואם** לזה כיון הרמב"ן כבר דחו התוס' שם הפירוש הזה, ופירשו בפירוש הש"ס דמיירי שמעלה שאור בפ"ע ודבש בפ"ע ושאור ודבש מעורבין זה בזה שלוקה ד' אחת משום שאור ואחת משום דבש ואחת משום עירובי שאור ואחת משום עירובי דבש, ואע"ג דלא כתיב בדבש כי כל וי"ו מוסיף על ענין ראשון, ואפשר דגם רבינו מפרש כן שהרי לא העתיק אלא לשון הגמרא, ודוק:

סימן ט

תו כתב הרמב"ן וז"ל והענין מצריך אותי לצרף בכאן מ"ש בראשון של תמורה כו' והעלו שם תיובתא דאביי תיובתא (וגירסת רבינו רבא אמר אין לוקין) מה שלא עשו וכו' שמות חלוקים לאו אחד לא תקריבו אלה לה' ואשה, ולאו אחר לא תתנו מהם וכו' שהוא דין מיוחד בו כמו שפירשתי וכו' עכ"ל. והנה על פירושו שפירש לפי שהם דורשין בכתוב הזה שמות מחולקין לאו אחד לא תקריבו ואשה ולאו אחר לא תתנו מהם, כבר הקשה בעל זוהר הרקיע הביאו בעל מגילת אסתר קושיא חזקה וזה תוכן קושיתו דאכתי מאי תיקן בזה דאף לפי פירושו אנו מוכרחים לומר דס"ל להאי תנא לוקין על לאו שבכללות דנהי דכולו ומקצתו באין משני לאוין אכתי השתא לפי פירושו איסור בל תקדישו ובל תקטיר כולו מחד לאו קאתו שהוא לא תקריבו אלה לה' ואשה וא"כ לא הוי אלא ד' לאוין ואמאי קתני עובר בה' לאוין, א"ו דהאי תנא ס"ל לוקין על לאו שבכללות, זו היא קושית בעל זוהר הרקיע. והנה לולא שהודה הרמב"ן במין השני מלאו שבכללות שלו, היתה בידי ליישב קושית בעל זוהר הרקיע שהקשה על הרמב"ן, דה"פ בדברי הרמב"ן שאמר אלא שהיה סובר אביי שכיון שלא בא בהקטרת בעלי מומין אלא לאו אחד אי אפשר לחייב בו שתים אע"פ שנאמר בו בין כולו בין מקצתו ר"ל ואשה הוא כולו ומהם הוא

מקצתו וא"כ הויין האיסורין מפורשים וקאי לאו אכל אחד ואחד כמ"ש התוס' בב"מ (דף קט"ו:) בד"ה שנאמר לא יחבול והביאו ראיה שגם רש"י פירש כן בפ' בתרא דמכות גבי לא תוכל לאכול בשעריך, אפ"ה א"א לחייבו שתים משום דשם הקטרה אחת היא וכמו שתירצו כן התוס' בסוף ד"ה שנאמר לא יחבול הנ"ל אמה שהקשו על תירוצם שתירצו דכיון שאיסורים מפורשים קאי לאו אכל אחד ואחד מהא דכריתות דאכל חלב שור וכשב ועז דלא לקי אלא חדא משום דהוי לאו שבכללות אע"ג דהאיסורים מפורשים ותירצו דשאני חלב שור וכשב ועז דשם חלב אחד הוא, ועלה בתיובתא לפי שהם דורשים בכתוב הזה שמות מחולקין לאו אחד לא תקריבו אלה לה' ואשה ולאו אחד לא תתנו מהם, וא"כ הקטרת אימורין של בעלי מומין אע"ג דשם הקטרה אחת היא חייב שתים משום דאתי מתרי לאוי ובל תקדישו שהוא לא תקריבו ואשה שהוא הקטרת כולו לא הוי לאו שבכללות כיון דהאיסור של ואשה מפורש קאי לאו אכל אחד ואחד, דהקדש והקטר שני שמות נינהו ושני שמות שמפורשים איסורן אע"פ שהם עטופים על לאו אחד אמרינן דהלאו קאי על כל אחד ואחד כמ"ש התוספות ורש"י הנ"ל, אמנם אחר שהודה הרמב"ן במין השני מלאו שבכללות שלו גבי לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב, ושאור ודבש, ומשפט גר יתום, אע"פ שהאיסורים המפורשים הם שני שמות כיון שהמה עטופים על לאו אחד הוי לאו שבכללות לא יכון לשיטתו תירוץ זה דא"כ למה מודה בכל הנ"ל דמאחר שעלה רבא בתיובתא וא"כ ע"כ הא דחייב מקדש בעלי מומין בחמש מלקיות צ"ל משום דכיון דואשה עטוף על לאו דולא תקריבו וכל שהאיסורין מפורשים אע"פ שהם עטופין על לאו אחד לא הוי לאו שבכללות דאמרינן דהלאו קאי על כל אחד ואחד, ודוק: **אמנם** י"ל קושית בעל זוהר הרקיע בכמה אנפי אלא מפני שהם קצת דוחק לא העליתי פה, ולא אעלה אלא אחד מהם הנראה לי המחוור יותר, דהא יש לדקדק אחר שהעלו רבא בתיובתא ע"כ צ"ל דחכמים דורשין בכתוב הזה שמות חלוקין לא תקריבו לה' ואשה לאו אחד, ולאו אחר לא תתנו מהם, דהא גופא קשיא מנא להו למשדי ואשה אלא תקריבו ולא על לא תתנו מהם דמסתברא טפי למשדי ואשה אלא תתנו מהם, והטעם יוכיח שבתיבת אלה יש אתנחתא, וע"כ צ"ל דבא להם זה בפירוש מקובל ממשה כמו שרגיל רבינו הרמב"ם לומר כן, וכיון שכן ע"כ מוכרח דלא תקריבו ואשה לא הוי לאו שבכללות דאי נמי הוה לאו שבכללות תקשי על התורה גופה אמאי לא כלל הקטרת כולו ומקצתו בחד לאו ואמאי ערבינהו מין בשאינו מינו הוא הקדש והקטרה, א"ו דלחלק אתי, ודוק: **והשתא** ל"ק דאמאי פסק באתנן זונה ומחיר כלב ואינך דהויין לאו שבכללות

דשאני התם דליכא הוכחה לחלק משא"כ בהקטיר כולו ומקצתו דאיכא הוכחה לחלק מדלא עטפינהו כולו ומקצתו אחד לאו ועטפינהו על לאו דמקדש בעלי מומין, ודוק:

אמנם במ"ש על רבינו הרמב"ם שפירש דהברייתא אתיא כמ"ד לוקין על לאו שבכללות וז"ל, וזה דרך משובשת אינה כדרכי התלמוד וכו' ודברי האמור לוקין מתקיימין ממנה עכ"ל, ודרך כזה אני רואה שגם רש"י דורך בה והוא מה שפירש רש"י בפסחים (דף מ"א) בברייתא דיכול אכל כזית חי יהא חייב ת"ל נא ובשל נא ובשל אמרתי לך ולא חי יכול יהא מותר ת"ל כי אם צלי אש ומפרש דהאי תנא ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות, והנה גם עליו ר"ל על רש"י נמי קשיא כקושית הרמב"ן א"כ ה"ל להש"ס להקשות מברייתא זו דכי אם צלי אש אמ"ד לוקין על לאו שבכללות בכל מקום, וא"ל דרש"י מוקי הברייתא דמקדש בעלי מומין עובר משום חמשה שמות כמ"ד לוקין על לאו שבכללות כמו שפירש הרמב"ם וא"כ אין קושיא לא למר ולא למר דלכל אחד איכא ברייתא דמסייעא ליה, דז"א דהרי אע"פ שנאמר גבי מעלה בעלי מומין דלוקין שתים אכתי קשיא למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות דכי אם צלי אש ואין לוקין על לאו שבכללות דמכל אשר יעשה מגפן היין גבי נזיר דדלמא שאני גבי מעלה בעלי מומין דהאיסורים מפורשים דואשה הוא איסור דכולו ומהם הוא איסור דמקצתו וכל היכא דהאיסורים מפורשים כתב רש"י דלא הוי לאו שבכללות אע"פ שהם עטופים על לאו אחד כמו שפירש רש"י במכות גבי לא תוכל לאכול בשעריך הביאו גם התוס' בב"מ הנ"ל, אמנם לרבינו הרמב"ם אין אנו צריכין לומר שדרך בדרך הזה שחשבו הרמב"ן למשובשת דודאי מצאנו ברייתא מפורשת הזכירה הרמב"ן עצמו והוא ברייתא דכריתות (דף ד') הבאתיה לעיל דתניא כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו לחייב על כל אחת ואחת דברי ר' ישמעאל וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת ואמרינן עלה נימא בהא קמיפלגי דר"י סבר לוקין על לאו שבכללות ורבנן סברי אין לוקין על לאו שבכללות ודחינן לעולם קסבר ר"י אין לוקין על לאו שבכללות ושאני הכא דמייתרי ליה קראי, ושקלינן וטרינן התם טובא אי מייתרי קראי או לא כדי שלא נעמיד ר"י כמ"ד לוקין על לאו שבכללות, ומ"מ אף לכשתמצא לומר דבלאו שבכללות פליגי קיימא לן כחכמים דרבים נינהו וכ"ש למאי דמהדרינן לאוקמי טעמא דר"י ביתורא דקראי וכולהו ס"ל דאין לוקין על לאו שבכללות, הרי לך ברייתא מבוררת דס"ל לחכמים או אפי' לר"י אין לוקין על לאו שבכללות, ועיין בתשובת הרשב"א סימן קמ"א דמכריח מברייתא זו דכל חלב שור וכו' לפסוק כמ"ד אין לוקין על לאו שבכללות, ואולם אפשר לומר שגם מהרמב"ן לא נעלמה ברייתא זו אלא דס"ל דליכא מהאי ברייתא סייעתא למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות, דשאני חלב שור וכשב

ועז דשם חלב אחד הוא כמו שתירצו כן התוס' בב"מ (דף קט"ו:) הנ"ל, והיינו דדקדק הרמב"ן בלשונו לומר דכיון דלא באת ברייתא או משנה באין לוקין על לאו שבכללות אם היה כשאר לאוין שבכללות, ובהני תיבות אם היה כשאר לאוין שבכללות רימז דאין מברייתא דחלב שור וכשב ועז סייעתא למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות, דחלב שור וכשב ועז לא דמי לשאר לאוין שבכללות מפני ששם חלב אחד הוא משא"כ שאר לאוין שבכללות שמות מחולקין הן, ואע"ג דמשמע ממה שהביא הרמב"ן במין השני מלאוין שבכללות שלו ראיה ממה שאין לוקין על לאו דחלב שור ועז אלא אחד משום דהוי לאו שבכללות דלא תביא אתנן זונה ומחיר כלב ואינך דהוו נמי לאו שבכללות דלא נחית להאי סברא שתירצו התוס' דשם חלב אחד הוא דאי נחית לסברא זו א"כ מנליה ללמוד מלאו דכל חלב שור וכשב דהוי לאו שבכללות לאתנן זונה ומחיר כלב דהוו נמי לאו שבכללות, דדלמא שאני לאו דכל חלב משום דשם חלב אחד הוא וכמו שחילקו באמת בזה התוס' דב"מ הנ"ל, ויש ליישב: **ואיך** שיהיה אם נאמר דגם הקטרת כולו ומקצתו הוה שם אחד כמ"ש במה דהיה אפשר ליישב קושית בעל זוהר הרקיע על הרמב"ן, ליתא לקושית הרמב"ן על רבינו הרמב"ם, דלא הוה בכח הש"ס למיפרך בכל מקום על מ"ד אין לוקין על לאו שבכללות מברייתא דבעלי מומין לפום מה דהעלה רבינו הרמב"ם דהאי תנא ס"ל לוקין על לאו שבכללות, משום דאיכא ברייתא דכל חלב דפליג על הא ברייתא דבעלי מומין, דבשלמא אי מעלה כולו ומקצתו הויין שמות מחולקין קושית הרמב"ן חזקה דמברייתא דכל חלב שור ליכא סייעתא למ"ד אין לוקין על לאו שבכללות אפי' היכא דהאיסורים העטופים על לאו אחד המה שמות מחולקין דשאני כל חלב דשם חלב אחד הוא ובברייתא דבעלי מומין הוה תיובתא, משא"כ אם מעלה כולו ומקצתו נמי הוי שם אחד ועיקר הקושיא שהיה בכח הש"ס להקשות הוא מכח כ"ש ומה כולו ומקצתו דהוי שם אחד לוקין עליהם שתים כ"ש היכא דהאיסורים המעוטפים המה שמות מחולקין דלוקה על כל אחד ואחד, לקושיא זו הפירוק מבואר הא איכא ברייתא דכל חלב דפליג אהאי ברייתא דבעלי מומין, ודוק: **והא** דפריך בתמורה מההיא ברייתא דבעלי מומין על רבא לגירסת רבינו דס"ל המעלה בעלי מומין והקטיר כולו ומקצתו דאין לוקין עליו משום דהוי לאו שבכללות, י"ל דהמקשה והמתרץ לא ידעו מברייתא דכל חלב שור וכשב ועז, ועל רבינא ורב אשי מסדרי הש"ס נמי ל"ק אמאי הניחו דברי רבא בתיובתא כיון דאיכא ברייתא דפליג על הא ברייתא, די"ל דהיינו לפי שהיה רוצה המתרץ לומר דאפי' ברייתא דבעלי מומין ס"ל דאין לוקין ואפיק הקטרת מקצתו ועייל קבלת דם, זאת אסיקו בתיובתא ר"ל דזה שרוצה המתרץ לומר דגם הברייתא דבעלי

מומין ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות תיובתא דהא מדסיפא ר' יוסי בר' יהודה רישא רבנן, ודוק. והניחו לשון תיובתא כדי שיהיה ברייתא דבעלי מומין סייעתא לאביי ולא תקשי עליה מברייתא דכל חלב שור וכשב כנ"ל, ודוק היטב: **ובר** מן כל דין קשיא לי טובא על מה שתירצו התוס' דשם חלב אחד הוא כנ"ל הא מצינו דהש"ס קרי כה"ג שמות מחולקין, והוא בקידושין (דף ע"ז.) וז"ל אמר מר אלמנה אלמנה אלמנה אינו חייב אלא אחת האי אלמנה ה"ד אילימא שבא על אלמנת ראובן ועל אלמנת שמעון ועל אלמנת לוי אמאי אינו חייב אלא אחת הרי גופים מחולקין הרי שמות מחולקין, הרי לך מבורר דאע"ג דשם אלמנה אחת היא אפ"ה מדנקראת אלמנת ראובן ואלמנת שמעון הויין שמות מחולקין, ואמאי לא נימא ג"כ גבי חלב שור וכשב ועז דאע"ג דשם חלב אחד הוא אפ"ה מדקרינן חלב שור חלב כשב חלב עז הויין שמות מחולקין מאי שניא דא מן דא, ואין בכחי המצייר והמפריד לחלק ביניהם. וגם מתשובת הרשב"א סימן קמ"א הנ"ל נראה דלא ס"ל תירוץ התוס' הנ"ל דשם חלב אחד הוא דאי ס"ל האי תירוץ של תוס' דשם חלב אחד הוא תקשי אמאי הניח בצ"ע מה שלא הקשה הש"ס על מ"ד לוקין על לאו שבכללות מברייתא דכל חלב שור וכשב הא הפירוק מבואר דשאני לאו דכל חלב דשם חלב אחד הוא משא"כ כל לאוין שבכללות דס"ל דלוקין עליהם כוללים איסורים חלוקי השמות א"ו דלא ס"ל תירוץ התוספות, והאמת שלהתוס' הביאם ההכרח לומר כן לשיטתם דסבירא להו דהיכא דהאיסורים מפורשים אע"ג דהמה עטופים על לאו אחד לא הוי לאו שבכללות והוקשה להם מלאו דכל חלב שור וכשב ועז דהאיסורים מפורשים ואפ"ה הוה לאו שבכללות ומפני הלחץ זה הדחק הוכרחו לומר תירוץ זה דשם חלב אחד הוא, משא"כ לשיטת רבינו הרמב"ם דס"ל דאע"פ שהאיסורים מפורשים אם הם עטופים על לאו אחד הוו לאו שבכללות ל"ק ליה מידי ואינו צריך לתירוץ של תוס' לומר דשם חלב אחד הוא, ואדרבה יש לו הוכחה דאי אפשר לומר כתירוצם כמו שהבאתי ראיה מגמרא דקידושין הנ"ל, ולשיטת רבינו דאסיק דברייתא דבעלי מומין ס"ל לוקין על לאו שבכללות ל"ק נמי מה שהקשה הרשב"א בתשובה הנ"ל והניח בצ"ע דאמאי לא הקשו בש"ס מברייתא דכל חלב למ"ד לוקין על לאו שבכללות דהא חכמים הוא דקאמרי אין לוקין על לאו שבכללות ופשיטא למאי דמהדרינן דגם ר' ישמעאל ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות, דלשיטת רבינו הפירוק בזה מבואר דאע"ג דמצינו ברייתא דכל חלב דחכמים ור' ישמעאל סבירא להו אין לוקין על לאו שבכללות לק"מ על מ"ד לוקין כיון דאיכא סתמא דברייתא דבעלי מומין דס"ל לוקין על לאו שבכללות וסתם סתמא נמי הוי דרבים כמ"ש מהר"ם מלובלין בחידושי הלכות ב"ק (דף ע') בד"ה כסתם יחידאה

בביאור דברי התוס' הזה ולקמן אעתיק לשונו, דבשלמא הרשב"א לפום דלא ס"ל תירוצו של תוס' דשם חלב אחד הוא, הוצרך להניח קושיא זו בצ"ע משום דאיהו ס"ל דברייתא דבעלי מומין אתי נמי כמ"ד אין לוקין על לאו שבכללות וכמו שפירשה הרמב"ן דהרי כתב בתשובה הנ"ל וז"ל ומיהו הדברים עתיקים שענין לאו שבכללות בגמרא אין כולו על צד אחד אלא יש שכולן מודים בו שאין לוקין עליו כאותה שאמרו בסנהדרין בפ' ד' מיתות במגפף ומנשק ויש שלוקין עליו בפ' ראשון של תמורה גבי המעלה איברי בעלי מומין לגבי מזבח, ויש שנחלקו בהן אביי ורבא בנא ומבושל וזג וחרצן ורחיים ורכב אביי אמר לוקין ורבא אמר אין לוקין או בחילוף כפי חילוף הגרסאות והלכה בהן כמו שאומר אין לוקין וכו', הרי לך מבואר דס"ל דברייתא דבעלי מומין אתיא נמי כמ"ד אין לוקין על לאו שבכללות, משא"כ לרבינו דמסיק דברייתא דבעלי מומין ס"ל לוקין על לאו שבכללות ניחא כנ"ל: **וראוי** שתדע דאם אמרינן דר' ישמעאל וחכמים פליגי גבי לאו דכל חלב שור וכשב ועז בלוקין על לאו שבכללות דחכמים ס"ל אין לוקין ור"י ס"ל לוקין, תהוי תיובתא דמ"ד לוקין דרבים הוא דאמרי אין לוקין ור"י דאמר לוקין יחידאה הוא, ולא תספיק השתא דלמ"ד אין לוקין נמי איכא סתמא דברייתא גבי בעלי מומין דס"ל לוקין על לאו שבכללות, דאמרינן כיון דמצינו יחיד שחולק בהדיא אחכמים וס"ל לוקין, סתמא דברייתא נמי יחידאה היא כמו שאכתוב בשם התוס' ע"פ ביאור מוהר"ם מלובלין, משא"כ א"א דגם ר' ישמעאל מודה דאין לוקין על לאו שבכללות לק"מ על מ"ד לוקין מברייתא דכל חלב דהרי איכא נמי סתמא דברייתא גבי בעלי מומין דס"ל לוקין וסתם סתמא דרבים הוא, כמ"ש מוהר"ם מלובלין כנ"ל. וכדי שתעמוד על הדבר בבירור אעתיק לך פה לשון מוהר"ם מלובלין בחידושי הלכות (ב"ק ע') וז"ל בתוס' ד"ה כסתם יחידאה לא אמר וכו' וא"ת והא האי סתמא נמי וכו' וי"ל דדלמא ר' יהודה כל שליקטו נמי שרי וכו', לפום ריהטא דברי התוס' תמוהים דמאי תירצו דאדרבה דלפ"ז תקשה יותר דהאי סתמא דאין הגונב אחר הגנב אתי דלא כמאן, וי"ל דבשלמא אי היה מוכר שס"ל לר' יהודה כל שילקטו דוקא וס"ל דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו אז אמרינן דמסתמא אתי ההוא סתמא דאין הגונב אחר הגנב כר' יהודה כיון דלא ידעינן שום תנא בהדיא דס"ל הכי כי אם ר' יהודה, אבל השתא כיון דגם מדברי ר' יהודה אינו מוכרח דס"ל כל שילקטו דוקא א"כ ע"כ צ"ל דהאי מתניתין דאין הגונב אתי לא כר' דוסא ולא כר' יהודה אלא כתנאי אחריני דס"ל הכי בהדיא וכיון דנשנית בלשון סתם משנה מסתמא אתיא כרבים כרוב סתמי משניות דאתו כרבים עכ"ל, הרי מבואר כמו שבארתי לך. וממוצא הדברים ראיתי אור, והוא שכבר הערתי דתרי סוגיי סתרי אהדדי, דגבי כל

חלב שור וכשב ועז מסיק הש"ס דר' ישמעאל נמי סבירא ליה אין לוקין על לאו שבכללות והא דקאמר אכל חלב שור וכשב ועז חייב על כל אחת ואחת משום דמייתרי ליה קראי ואף על גב דשור וכשב לא מייתרי דאיצטריכו למשרי חלב אליה קאמר א"כ ליכתוב שור וכשב, ועז למה לי, ש"מ לחלק, חזינן דס"ל להש"ס דאע"ג דשור וכשב לא מייתרי כיון דעז מייתר אמרינן מדעז לדרשא לחלק שור וכשב נמי לחלק, וכמו שאומר כן הש"ס גבי רך וטוב מדרך לדרשא טוב נמי לדרשא, ואילו גבי לחם וקלי וכרמל מסיק הש"ס דקלי מייתר לחלק ופריך הש"ס ואימא אקלי דמייתר לקי חדא לחם וכרמל דלא מייתרי לא לקי אלא חדא ומסיק א"כ ליכתוב רחמנא לחם כרמל וקלי או קלי לחם וכרמל מ"ש דכתב רחמנא לקלי באמצע אלא לאגמורן על כולהו דמחלקי, הרי לך מיתבא דעתיה דהש"ס בהא דקלי מייתר לחודיה בלא כתיבא באמצע ולא אמרינן מדקלי לחלק לחם וכרמל נמי לחלק, כמו דבהא הוה ניחא גבי חלב שור וכשב, ודוק: **ונ"ל** דבהא פליגי אביי ורבא, דאביי דס"ל לוקין על לאו שבכללות ס"ל דאמרינן מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק אע"ג דלא מייתרי, ורבא ס"ל דלא אמרינן מדהאי דמייתרי לחלק הנך דלא מייתרי נמי לחלק, וכיון שכן אין לוקין על לאו שבכללות, והוא ע"פ מה שהבאתי לעיל בשם מוהר"ם מלובלין דאביי דס"ל לוקין על לאו שבכללות, משום דמצינו סתמא דברייתא גבי מקדש בעלי מומין דס"ל לוקין על לאו שבכללות כמו שהעלה רבינו הרמב"ם ואי משום דמצינו ר' ישמעאל יחידאה דס"ל לוקין על לאו שבכללות גבי כל חלב שור וכשב ועז וחכמים פליגי עליה וס"ל דאין לוקין א"כ האי סתמא דברייתא דבעלי מומין דס"ל לוקין ר' ישמעאל היא, והוי סתמא כיחידאה ולא פסקינן כוותיה ס"ל לאביי דבאמת גם ר' ישמעאל ס"ל אין לוקין על לאו שבכללות והא דקאמר אכל חלב שור וכשב ועז חייב על כל אחת ואחת היינו משום דעז מייתר אתי לחלק ואע"ג דשור וכשב לא מייתרי דאיצטריכו למשרי חלב אליה אמרינן מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק אע"ג דלא מייתרי וכיון דלא מצינו שום תנא דס"ל בהדיא דלוקין על לאו שבכללות וא"כ ע"כ האי סתמא דבעלי מומין דס"ל לוקין על לאו שבכללות אתיא לא כחכמים ולא כר' ישמעאל אלא כתנאי אחריני, וכיון שנשנית בלשון סתם ברייתא מסתמא אתיא כרבים כרוב סתמי דאתו כרבים, וכמ"ש מוהר"ם מלובלין בפירוש התוס' הנ"ל, אמנם רבא ס"ל דלא אמרינן מדעז לחלק שור וכשב נמי לחלק דאמרינן עז דמייתר אתי לחלק משא"כ שור וכשב דלא מייתרי לא אמרינן דאתו נמי לחלק וא"כ תקשי על ר' ישמעאל למה מחייב על כל אחת ואחת, אע"כ צ"ל דר' ישמעאל ס"ל לוקין על לאו שבכללות וכיון שכן ראוי לפסוק אין לוקין על לאו שבכללות כחכמים דפליגי עליה דר' ישמעאל ואע"ג דמצינו סתמא

דברייתא גבי מקדש בעלי מומין דסבירא לה לוקין על לאו שבכללות לא פסקינן כוותה דאמרינן סתמא כיחידאה היא כיון דמצינו יחידאה דהוא ר' ישמעאל דס"ל לוקין על לאו שבכללות כמ"ש מוהר"ם מלובלין הנ"ל בפירוש התוס', ודוק: **והשתא** הני תרי סוגיי לא סתרי אהדדי, דהא דמשני הש"ס גבי שור וכשב ועז דלעולם ר' ישמעאל ס"ל אין לוקין והא דקאמר חייב על כל אחת ואחת היינו משום דעז מיותר וכיון דעז מיותר לחלק שור וכשב נמי לחלק אף על גב דלא מייתרי היינו דמשני הכי לאביי כי היכי דלא תקשי עליה מהא ברייתא דחלב שור וכו' דחכמים ס"ל אין לוקין ור' ישמעאל ס"ל לוקין א"כ אמאי פסק כיחידאה ואי משום דמצינו סתמא דברייתא דבעלי מומין דסבירא לה לוקין על לאו שבכללות האי ברייתא נמי כיחידאה היא כיון דמצינו יחידאה דס"ל לוקין, וע"ז משני דר' ישמעאל נמי ס"ל אין לוקין וא"כ לא מצינו שום יחידאה דס"ל לוקין ומצינו סתם ברייתא דס"ל לוקין אמרינן דסתמא דרבים היא כנ"ל, וגבי קלי פריך לרבא דפסק אין לוקין על לאו שבכללות ותקשי עליה למה פסק אין לוקין והא איכא סתמא דברייתא גבי בעלי מומין דס"ל לוקין על לאו שבכללות, וע"כ צ"ל דס"ל לרבא דלא אמרינן מדעז דמייתר לחלק שור וכשב אע"ג דלא מייתרי נמי לחלק וא"כ ע"כ ר' ישמעאל ס"ל לוקין על לאו שבכללות דאל"כ אמאי אחלב שור וכשב מיחייב תרתי וכיון שכן אין ראיה מסתמא דברייתא דבעלי מומין דס"ל לוקין דההיא סתמא דברייתא כיחידאה היא הוא ר' ישמעאל כיון דמצינו יחידאה דס"ל לוקין כנ"ל בשם מוהר"ם בפירוש התוספות בב"ק דף ע', פריך שפיר ואימא קלי דמייתר לקי חדא ואלחם וכרמל לקי חדא משום דלא ס"ל למימר מדהא דמייתר לחלק הנך דלא מייתרי נמי לחלק, ודוק:

סימן י

תו כתב הרמב"ן וראיתי לו בספר הפלאה שמונה איסורי נזיר וכו' היה לו לשנות כל מנינו בנא ומבושל עכ"ל. כבר ישבתי שאין ענין איסורי נזיר לנא ומבושל דבאיסורי נזיר איכא קראי לחלק, משא"כ בנא ומבושל, וברורתי שיטת רבינו מהסוגיא דבב"מ (דף קט"ו) שממקום שבא עליו הרמב"ן משם נ"ל ראיה מבוררת לשיטת רבינו ולשיטת רבינו נתישבו כל קושיות התוס' דשם והסירותי מעל רבינו הרמב"ם כל קושיות הרמב"ן בדברים נכוחים וברורים למבין:

תו כתב הרמב"ן וז"ל והראוי יותר והנאות שנמנה וכו' וכ"ש בעמוני ומואבי וכו' עכ"ל. ואני העני בדעת לא זכיתי לירד לעומק המושג היא דעתו של הרמב"ן שרוצה לומר שיותר נאות וראוי למנות הדברים שנמנענו מהם לא הלאוין והמלקות, וע"כ צריך להלום דבריו אלה במאמר ר' שמלאי במכות (דף כ"ג:) דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו

למשה בסיני שס"ה לאוין כמנין ימות החמה וכו', וצ"ל אע"ג דנקט ר' שמלאי שס"ה לאוין בלישנא לא לאוין ממש קאמר אלא מניעות ר"ל דאם נפרטו ג' או ד' מניעות אע"פ שהמה עטופים על לאו אחד ג' או ד' לאוין קרינן להו ואע"פ שאין לוקין עליהם אלא אחת, א"כ תקשי עליה מאי פריך הש"ס על מ"ד המעלה איברי בעלי מומין על גבי מזבח דאין לוקין על הקטרת כולו ועל הקטרת מקצתו משום דאין לוקין על לאו שבכללות מהא דתניא המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו ומשום בל תקטירו מקצתו, לימא דבאמת הא דקאמר עובר משום ה' שמות לאו ללקות עליו ה' מלקיות אלא לומר דעובר על ה' מניעות מפני שאלו ה' מניעות נפרטו בה' שמות, וכמאמר הרמב"ן שזה לשונו שראוי שנמנה הדברים שנמנענו מהם לא הלאוין והמלקיות וא"כ כל הנפרטים אחד אחד ונזכרים בשמם נמנה עכ"פ וכו' עכ"ל. והרי הוא קורא כל מניעה ומניעה אע"פ שהמה עטופים על לאו אחד לאו שהרי הוא הולם זה במאמר ר' שמלאי שס"ה לאוין וכ"ש שיש לנו לקרוא כל מניעה שם כמו שאמר בעצמו כל הנפרטים בתורה אחד אחד ונזכרים בשמם ראוי למנות כל מניעה ומניעה אע"פ שהמה עטופים על לאו אחד, נזכרים בשמם דייקא, דבשלמא לרבינו הרמב"ם ניחא דהשוה מדותיו דאינו קורא לאו אלא הלאו המיוחד ואם עטופים הרבה מניעות בלאו אחד אינו קורא אותם אלא לאו אחד ואינו קורא שם אלא הלאו. ואם ביארו חז"ל שלוקין על כל אחת ואחת בידוע שכל אחד ואחד לאו בפ"ע והוא שם בפ"ע כפי שהשרישו לנו שאין לוקין שתים על לאו אחד בשום פנים וכמ"ש רבינו בשורש זה, וז"ל והמין השני שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים כו' ידענו בהכרח שהם שמות הרבה וימנה כ"א ביחוד עכ"ל. הרי לך מדבריו מבואר שאם הרבה ענינים עטופים על לאו אחד ואין לוקה עליהם אלא אחת כולם לאו ושם אחד יקראו מדסיים וכשחייבו בבאור וכו' והוא שעשאן כולם בבת אחת לוקה מלקיות הרבה ידענו בהכרח שהם שמות הרבה משמע הא אם ביארו שאין לוקה אלא אחת כולם בשם אחד יקרא, משא"כ לשיטת הרמב"ן קשה כנ"ל, ודוחק גדול לי לומר דאע"ג דכל מניעה ומניעה אע"פ שהיא מהעטופים על לאו אחד כל אחת ואחת נקראת לאו בפ"ע כמו שצריך הרמב"ן לומר כן כדי להלום דבריו במאמר ר' שמלאי כנ"ל, אפ"ה בלשון התנא לשון שם הוא מורה על הלאוין המיוחדים בכל מניעה ומניעה מהעטופים על לאו אחד אינה קרויה בפ"ע שם אלא א"כ לוקין על כל אחת ואחת, כי חולשת שכלי שופט היפך זה שיותר יש לקרות כל מניעה ומניעה מהעטופים על לאו אחד אע"פ שאין לוקין

עליהם שם בפני עצמה מלקרותה לאו בפ"ע שהרי אין כאן אלא לאו אחד ויש הרבה שמות שכל מניעה ומניעה נזכרה בשם וכמ"ש הרמב"ם בעצמו כנ"ל. ודוק היטב:

תו כתב הרמב"ן וכ"ש בעמוני ומואבי שאפילו כו' והוא שותה חייב על כל אחד עכ"ל. ואין אני רואה מזה שום קושיא על רבינו שהרי אין רבינו מונה כל מלאכות דיו"ט כל מלאכה ומלאכה מצוה בפני עצמה אע"פ שלוקה על כל אחת ואחת, וגם רבינו מונה הלאוין שאין בהם מלקות כלל כל אחד מצוה, ואין מנין המצות לרבינו תלוי במלקות אלא דרבינו נותן סימן אם הרבה ענינים עטופים על לאו אחד ובארו חז"ל שחייב מלקות על כל אחד ואחד אע"פ שעשאם כולם בבת אחת, הוא שיש ראיה שיש להם לימוד או קבלה שהלאו קאי על כל ענין וענין בפ"ע, שאל"כ לא היה לוקה מלאו אחד הרבה מלקיות בעשותם כולם בבת אחת, אבל מה שלוקה הרבה מלקיות בהרבה התראות אין כאן ראיה שכל אחד ואחד הוא לאו בפ"ע דלעולם מצוה אחת היא והא דלוקה הרבה מלקיות ההתראות הוא דגרמו לו המלקיות דומיא דאל תשתה אל תשתה אע"ג דליכא אלא לאו אחד לוקה כפי ההתראות ואילו שתה מאה פעמים בהתראה אחת אינו חייב אלא אחת, וכן כתב רבינו בביאור בזה השורש וז"ל וכשחייבו בבאור בכל ענין וענין וכו' ידענו בהכרח שהם שמות הרבה (ר"ל לאוין הרבה) וימנה כל אחד ביחוד עכ"ל. הרי לפניך מבואר שלא נתן סימן שכל אחד ואחד מהענינים העטופים מצוה בפ"ע אלא במקום שביארו שאע"פ שעשאן כולם בבת אחת לוקה מלקיות הרבה, הא היכא שמצינו שלוקה מלקיות כפי ההתראות אינו ראיה שכל אחד מצוה בפ"ע, וא"כ הא דלוקה האשה שתים בבא עליה עמוני ומואבי בב' התראות אינו ראיה שכל אחד מצוה בפ"ע. ודוק היטב: **וא"כ** מנינו של רבינו דבר שבמנין ואינו בטל ולא יבוטל ולא כמו שכתב וסיים הרמב"ן שמניינו זה כולו בטעות, אבל הוא בצבא שלו אות:

תו כתב הרמב"ן היתכן שנמנה כל פאה כו' עכ"ל. כבר ביאר רבינו הרמב"ם זה יפה במצות ל"ת מ"ג ומ"ד ועיין שם:

תו כתב הרמב"ן וז"ל והשריטה באמת מצוה היא כו' עכ"ל. נ"ל שבטעם שנתן רבינו בפאות הראש ובפאות הזקן במצוה מ"ג ומ"ד מלא תעשה תסור מעליו קושיא זו:

תו כתב הרמב"ן והחובל רחיים ורכב לוקה שתים ואינה שתי מצות בחשבון עכ"ל. עיין מ"ש לעיל בסוגיא דרחיים ורכב לשיטת רבינו ולא תחול על רבינו קושיא זו דס"ל לרבינו דהא דלוקה שתים היינו משום דהויין גופין מחולקין דומיא דחובל בגד אלמנת ראובן ובגד אלמנת שמעון כמ"ש רבינו במצות ל"ת וחובל רחיים ורכב לא הוי לרבינו

לאו שבכללות כלל כמו שביארתי לעיל כל זה באר היטב תדרשנו שמה ומצאת בהם טעם לשד השמן:

ותו כתב הרמב"ן וכן נמנה האוכל שרץ הארץ במניעה אחת כו' ולוקין בו מלקיות הרבה עכ"ל. זהו לפי מה שפירשו הרמב"ן ורש"י בפירוש אכל פוטיתא, משא"כ לשיטת רבינו בפירוש פוטיתא אינו כן, עיין לעיל בריש שורש זה מה שכתבתי בזה ותמצא נחת. זהו מה שהאיר ה' עיני להסיר מעל רבינו הרמב"ם כל התלונות שהתלונן והתמרמר עליו הרמב"ן בשורש הזה, וה' יראנו מתורתו נפלאות: (בשרש **י'** ובשרש **י"א** לא חלק עליו הרמב"ן ז"ל, ושתיקה כהודאה דמיא):

שורש יב

סימן א

כתב הרמב"ן וז"ל העיקר י"ב ידון בו הרב דינין אמר שאין וכו' והנה החיוב והמעשה שהוא עושה שתי מצות אחת הן עכ"ל. וכתב עליו בעל לב שמח וז"ל שזה שהרמב"ן כותב שמאחר שנצטוינו להקריב קרבנות על חטאים יצטרך הכתוב ללמדנו מעשה כל קרבן מהם וא"כ היאך נמנה תורת ההקרבה והמעשה שלהם לשתים, באמת שטובים היו דבריו ופשוטים מאד אילו היה הבעלים אשר צוו בהקרבת הקרבן הם עצמם המצווים על מעשהו ותארו כי אז ודאי צריכין היו לדעת מהו הקרבן שיקריבו ומה מעשהו, ולא היה ראוי להבדיל המצוה במעשה מהמצוה בהקרבה ולחשוב אותם שתים, כי דבר אחד הם בלי ספק, אבל הכא המצוה בהקרבה היא לבעלים דכתיב אדם כי יקריב מכם וגו' וסמך ידו וגו' וכבר נגמרה בכך מצותן של בעלים דהיינו ההקרבה והסמיכה, והמצוה במעשה היתה לכהנים והוא מה שכתב אח"כ ושחט את בן הבקר והקריבו בני אהרן, וכתב רש"י מדברי רז"ל מקבלה ואילך מצות כהונה וא"כ כל הפרטים הנפרטים אח"כ כולן הם מצוה לכהנים ואין לחברן ולעשותן מצוה אחת עם ההקרבה שהיא היתה לבעלים וכבר נגמרה מצותה עם הסמיכה ועל אותן של כהנים כתב זאת תורת העולה זאת תורת החטאת וגו' וזה מופת כי אלו מצות מיוחדות לעצמן וזה ברור וכו' עכ"ל. והנני מוסיף בה דברים דודאי הכי הוא דהרי נפשטה הבעיא דכהני שלוחי דרחמנא נינהו לגמרי בקידושין (דף כ"ג:) לחד תירוצא דתוס' וכיון דשלוחי דרחמנא נינהו ודאי אינהו נצטוו ולהם לימד וצוה כל מעשה הקרבנות ולא שייך לומר דלימד מעשה הקרבנות שידעו הבעלים המעשים ויעשו את הכהנים שלוחים דכהנים לאו שלוחי דידן נינהו אלא שלוחי דרחמנא נינהו, ודוק: **ועוד** צריך לבאר מה דסיים רבינו הרמב"ם בשורש הזה והמלאכה הזאת בכללה היא מצות עשה אחת והיא תורת העולה, ומשמע שרמז למה שכתוב בפרשת צו את

אהרן זאת תורת העולה, ולכאורה יש להקשות הא דדריש בגמ' דזבחים (דף כ"ז:) ובשאר דוכתי בש"ס זאת תורת העולה תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו ולא בעולה משתעי קרא אלא באיברים שעלו על גבי מזבח שלא ירדו, ומה שנ"ל בזה נוסף על מה שיש לומר דאין המקרא יוצא מידי פשוטו הוא, דהתוס' בזבחים (דף פ"ד) בד"ה זאת היא העולה כתבו וז"ל זאת תורת העולה היא העולה זאת והיא וה' דהעולה שניה היינו ג' מיעוטין אבל העולה קמא אתא לעולה ראשונה כדאמר רבא בפרק תמיד נשחט וכו' עכ"ל. ויש לתמוה הא רבא דריש התם וערך עליה העולה מדכתיב וערך עליה העולה בה"א דריש עולה ראשונה כמו שפירש רש"י בפסחים (דף נ"ח) ולא מזאת תורת העולה ע"ש, ויש ליישב בדוחק. ונראה שלרבינו הרמב"ם הוקשה לו יתורא דה"א דזאת תורת העולה דאין לדרוש יתורא דה"א למיעוטא א"כ תהוי ד' מיעוטין ובגמ' לא חשיב אלא ג' שהרי משום זה הוצרכו התוס' הנ"ל לומר דה"א דהעולה קמא דריש לעולה ראשונה וע"כ הוצרך לפרש דזאת תורת העולה בה"א הידיעה הוא שבא הכתוב נמי לצוות את אהרן ואת בניו בתורת העולה הנזכרים בפרשת ויקרא שיהיו המה המצווין במעשיה דאין לפרש דקאי על עולת התמיד של בין הערבים דהיא ג"כ נאמרה תחילה בפרשת הקרבנות דפרשת פנחס כמו עולת תמיד של שחר ושפיר נופל עליה ה"א הידיעה כמו שנופל ה"א הידיעה על תמיד של שחר כדדרש רבא וערך עליה העולה עולה ראשונה שנאמרה תחילה בפרשת הקרבנות בפרשת פנחס כמו שפירשו התוס', ונ"ל שכן נמי כוונת רש"י בפסחים אלא שלשונו שם מגומגם, דתקשי מה זאת התורה שחידש בעולת תמיד של בין הערבים שהרי אין בה שום חידוש יותר מכל העולות ולמאי נ"מ פרט העולה של תמיד של בין הערבים בתורה זו, וגם לא הוה ניחא ליה לרבינו לפרש דזאת תורת העולה הוא תמיד של שחר ולימד בתורה הזאת שקודם שיקריב התמיד של שחר חייב בהרמת דשן ושיעור הכתוב זאת תורת העולה של תמיד של שחר שבתחילה ולבש הכהן מדו בד וגו' והרים הדשן וגו' ופשט בגדיו וגו' והאש על המזבח תוקד בו וגו' ובער עליה הכהן עצים בבוקר בבוקר וערך עליה העולה דהיינו תמיד של שחר, דהוה קשיא ליה למה תלה יקידת האש על המזבח ומערכת עצים ותרומת הדשן בעולת השחר הלא המה מצות בפ"ע שאינן תלוין בתמיד של שחר ולמה כללן בתורת העולה, וע"כ צ"ל דבאמת לאו בעולה תלי כל הני אלא המה מצות בפ"ע, הדרא קושיא לדוכתא איזה תורה לימדה בהעולה, אלא ע"כ דה"ק רחמנא צו את אהרן ואת בניו זאת תורת העולה כלומר שאהרן ובניו היו המצווין לעשות העולה כמשפטה וכמו שפירש רבינו, ודוק: (**מהדורא** בתרא), והנ"ל בזה נוסף על מה שכתב הרב האלשיך וז"ל ג' אומרו זאת תורת, ר"ל דקדוק

הנ"ל אומרו זאת תורת העולה היא העולה, כי הן אמת שמלת תורה ומלת היא נדרשות זו לרבות אותם שאם עלו לא ירדו וזו למעט אותם שאם עלו ירדו אך עדיין אין הבנת המקרא מתישב כי איזו היא גזרת אומרו זאת תורת העולה כי אמרו היא העולה אינה לא גזירה ולא ענין ולא הבנה כי מי לא ידע כי העולה היא העולה, וגם שכוונתו יתברך ללמד לנו דיני התורה ע"י יתורי תיבות עם כל זה אין דרכו יתברך בתורה הקדושה לומר יתורין משולל ישוב הבנת המקרא וכו' וסיים אמנם אין ספק כי כל סדר הקרבנות האמור בפרשת ויקרא שלא נפל דבר אשר לא אמר לאהרן וע"כ בכלל אמרו זאת תורת העולה יהיה ענין העולה שיהיה תחלת דבריו יתברך למשה בקרבנות שבפרשה הקודמת ואמר זאת תורת העולה כלומר זאת האמורה למעלה ובכלל הדבר הוא מה שהוסיף לו עתה לומר היא העולה וכו' עכ"ל, הוא דהתוס' בזבחים (דף פ"ד) בד"ה זאת היא העולה וז"ל זאת תורת העולה היא העולה זאת והיא וה' דהעולה שניה היינו ג' מיעוטין, אבל העולה קמא אתא לעולה ראשונה כדאמר רבא בפרק תמיד נשחט וכו'. ותמיהא לי דהא רבא דריש התם העולה עולה ראשונה מהעולה דוערך עליה העולה ראשונה, ולא מהעולה קמא דזאת תורת העולה, ויש ליישב ויתבאר לך ישוב במה שאבאר בסמוך, ויש לומר דהיינו דהוה קשיא ליה לרבינו הרמב"ם ה"א דהעולה קמא למאי אתי, דאין לדרוש ה"א דהעולה קמא נמי למעוטא א"כ הוו ד' מיעוטין ובגמ' לא חשיב אלא ג' מיעוטין, וגם לא הוה ניחא ליה למימר דה"א דהעולה קמא אתי לעולה ראשונה כדקאמר רבא, דהא רבא דריש מהעולה דוערך עליה העולה, וגם לא הוה ניחא ליה למימר דהעולה קמא נמי דרשינן העולה ראשונה וכמו דדריש רבא גבי וערך עליה העולה עולה ראשונה דהוה קשיא ליה מה מלמדנו, דאי בדיני עולין שלא ירדו או שירדו אתי לאשמועינן תקשי מה חידש יש בהעולה עולה ראשונה בדיני אם עלו לא ירדו או ירדו יותר מכל הקרבנות שפרט עולה ראשונה, וגם לא הוה ניחא ליה לפרש דאתי ללמדנו דיני יקידת האש על המזבח ומערכת עצים ותרומת הדשן דזה לא תלי בקרבן תמיד של שחר ולא בקרבן תמיד של בין הערבים אלא המה מצות בפ"ע אינם תלויין בקרבן של שחר ולא בקרבן תמיד של בין הערבים, ורבינו הרמב"ם מנאן במצות עשה כ"ט ול' כל אחת מצוה בפני עצמה, ודוק: **וע"כ** הוכרח לפרש דזאת תורת העולה בה"א הידיעה הוא שבא הכתוב נמי לצוות את אהרן ובניו בתורת העולה הנזכרת בפרשת ויקרא שיהיו המה המצווין בעשייתה כמשפטה והלכתה וכמו שפירש רבינו, ובכלל הדבר ההוא מה שמוסיף לו עתה לומר היא העולה וכמו שסיים הרב האלשיך וגם אם נפרש דזאת תורת העולה דרשינן העולה עולה ראשונה ובעולת התמיד משתעי קרא ע"כ צריכין ג"כ אנו לפרש דה"פ דזאת תורת

העולה ר"ל זאת שכבר זכרנו לעיל בדבור שעבר ר"ל בפרשת ויקרא במעשה העולה היא ג"כ תורת עולת התמיד כי היא תורה כוללת כל העולות שמעשה עולת התמיד כמעשה עולה דויקרא שאל"כ מה מלמדנו כנ"ל ועל זה צוה את אהרן ואת בניו והן הן הדברים שאמר ג"כ רבינו הרמב"ם, ודוק:

תו סיים הרמב"ן וז"ל והקרוב אלי יותר שנמנה כל מעשה הקרבנות כו' וא"כ יחסרו ד' מצות מחשבונו של הרב עכ"ל. והנה מה שהרמב"ן כותב שנצטוו כל זרע אהרן בעבודתם מצות עשה אחת שנאמר ועבדתם עבודת מתנה וכו', אין אני רואה כן מן הש"ס, דהש"ס דריש ועבדתם בעבודה תמה דוקא ר"ל שאין אחריה עבודה כדדריש הש"ס ביומא (דף כ"ד) ובשאר דוכתי שהן זריקה והקטר וניסוך המים וניסוך היין ואי ס"ד שכאן היה העשה שנצטוו הכהנים בעבודה אמאי שייר בצווי הזה עבודות שאינן תמות והרי בכל העבודות נצטוו, א"ו דברי רבינו עיקר שנצטוו אהרן ובניו בכל העבודות בפרשת ויקרא ובפרשת צו, והאי קרא דועבדתם עבודת מתנה אתי לאגמורן דאין זר חייב מיתה אלא על עבודה תמה ר"ל ועבדתם עבודה תמה אבל הזר הקרב בד' עבודות האלו יומת משא"כ בשאר עבודות שאינן עבודה תמה אין זר חייב מיתה ודוק היטב: **והואיל** והדבר כן שאין מצות העשה דעבודת כהנים יוצא מהפסוק דועבדתם עבודת מתנה אלא מצותם יוצא מפרשת ויקרא וצו ראוי למנות כל מעשה מין ומין מן הקרבנות למצוה בפ"ע כי בכל מין ומין בא הצווי בפ"ע, ודוק: **וגם** מה שהרמב"ן דורש עבודה לי ומתנה לכם וכו' אינו דורש כן הש"ס אלא דורש ביומא דף הנ"ל עבודת מתנה ולא עבודת סילוק:

סימן ב

תו כתב הרמב"ן וז"ל וכן הדין השני שיגזור הרב למנות מה שלוקח הכהן חלק מן המצות וכו' עד סוף הדבור ונתינתן מצות משלימות לנו החשבון עכ"ל. והנראה לי בשיטת רבינו הרמב"ם שרבינו ס"ל כי היכי דלא מנינן נתינת חזה ושוק לכהן מצוה משום שהם מתנות שנתן הקב"ה לאהרן ובניו שיהיו זוכין בהן משלחן גבוה, וכמו שהרמב"ן עצמו נתן הטעם הזה בחזה ושוק, והוסיף הרמב"ן לבאר שאע"פ שכתוב ואת שוק הימין תתנו לכהן איננו צווי אלא הודעה שהוא לכהן במתנה וכו' כן אינו מונה רבינו נתינת חלה ותרומה ומעשר מן המעשר לכהן למצוה משום שכל אלו קנאן השם יתברך ונתנן לכהנים והמה הזוכים משולחן גבוה ואינם נותנים משלהם כלום לכהן אלא משל חלק השם שקנאן כדאיתא בסיפרי הביאו הילקוט בפרשת קרח כל מצות כהונה קנאן השם ונתנם לכהנים, וכן הרמב"ן עצמו כתב בתשובת שאלה סי' קפ"ט הביאו בעל מגילת אסתר שזה הטעם שאין מברכין בנתינתם לכהנים כי כהנים משולחן גבוה קא זכו והוא אינו נותן להם מאומה

משלו, וכן משמע פשטא דקרא בפרשת קרח כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים, הרי שהקב"ה נתנם מחלקו כדכתיב אשר יתנו לה' לך נתתים, וכן במעשר מן המעשר כתיב ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכן בחלה כתיב תתנו לה' תרומה ולא כתיב לכהן א"ו שהשם קנאו ונתן משולחנו הגבוה לכהנים, ומזה הטעם נ"ל מה שהכהנים עצמן מחוייבים להפריש תרומות ומעשרות אע"פ שלוקחים לעצמם היינו משום שהמה מחוייבים להפריש לשם השם יתברך שיקנה חלקם ואח"כ יזכו המה משולחנו הגבוה, ומה שכתוב בחלה תתנו לה' תרומה ובמעשר מן המעשר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן אינו ציווי אלא הודעה שהוא לכהן במתנה וכמו שכתב הרמב"ן בשוק הימין שנאמר בו תתנו לכהן, ואם כן עיקר המצוה בחלה ותרומה ומעשר מן המעשר היא ההפרשה שהיא לשם השם יתברך ולא הנתינה לכהן כי הנתינה לכהן אינה אלא תשלום מצות ההפרשה שזיכם השם משולחנו הגבוה כמו שנתבאר שכל מצות כהונה קנאן השם ונתנן לכהנים כמו שהבאתי לעיל הסיפרי שהביא הילקוט, וכיון שכן הדין עם רבינו הרמב"ם שאינו מונה נתינת חלה ותרומה ומעשר מן המעשר לכהן מצוה בפ"ע כיון שהם חלק השם וצוה להפריש אותם לשם ה' הוצרך להודיע מה יעשו בהם, כמו שאינו רוצה הרמב"ן למנות מלאכות הקרבנות מפני שאחר שצוה בהבאת הקרבנות הוצרך להודיע מלאכתם כן אין ראוי למנות נתינת תרומה וחלה ומעשר מן המעשר לכהן מפני תרומה וחלה ומעשר מן המעשר לכהן מפני שאחר שצוה בהפרשת חלה ותרומה לשמו הוצרך לבאר מה יעשו בחלק השם ונתינת כל אלו לכהן הוא הנתינה לה' והיא היא וא"כ למצוה אחת תחשב וכמו שמבואר כן גם מדעת הרמב"ן עצמו שאינו מונה נתינת חזה ושוק לכהן מצוה משום שהמה זוכים מחלק גבוה והיה צריך לבאר ולהודיע מה יעשו בהם: (**מהדורא** בתרא) ואני תמיה שמונה הרמב"ן מצות נתינת החלה מפסוק וראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה הא לא כתיב לכהן אלא לה', ואי מיתורא דקרא יליף, הא האי קרא נדרש ממש כל תיבה בספרי מראשית מקצתה ולא כולן וכן הרבה דרשות וא"כ לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה ופרשיות שנשנו בשביל דברים שנתחדשו בהם אין מכניסם במנין וכמו שמפרש הרמב"ן: **אמנם** כ"ז דעיקר המצוה היא ההפרשה דוקא בחלה ותרומה ותמורת מעשר, אבל במעשר שנותן ללוים עיקר המצוה היא הנתינה ולא ההפרשה שהמעשר לא קנה ה' יתברך ונתן ללוים אלא הוא חלף עבודתם וכדאיתא בספרי הנ"ל כל מצות כהונה קנאן ה' ונתנן לכהנים, וזו חלף עבודתם, ר"ל והמעשר לא קנאן השם ונתנם ללוים במתנה אלא נתנם ללוים חלף עבודתם דברי ר' יאשיה ר' יונתן אמר אף זו קנאה ה' ונתנה ללוים שנאמר וכל מעשר

הארץ לה' הוא וכו', הרי דלדברי הת"ק דהוא ר' יאשיה מעשר לא קנאו ה' והילכך עיקר המצוה במעשר היא הנתינה ללוים ולפ"ז הלוי לא היה צריך להפריש המעשר שהרי כתבתי למעלה דהא דמחוייבים הכהנים להפריש התרומות והמעשרות היינו טעמא דגם הם צריכים להפריש חלק ה' אלא שחוזרים וזוכים משולחן גבוה, וא"כ במעשר שלא קנאו ה' תקשי אמאי מחויב גם הלוי להפריש מעשר, ונראה דהיינו דכתב רבינו הרמב"ם בפרק ראשון מהל' מעשר ה' ג' לוים וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר וכו' עכ"ל, דלכאורה תקשי אמאי נתן הטעם שהכהנים והלוים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש תרומת מעשר ואמאי לא כתב שמחוייבים להפריש המעשר ראשון ממצות התורה מדרשא דאתם גם אתם כדדריש בספרי כמו שמחוייבים להפריש התרומה וכמו שהכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות ומביא הדרשא דאתם גם אתם, א"ו דכתב כדי ליישב למה צריך הלוי והכהן להפריש מעשר ראשון כיון שלא קנאה ה' יתברך, ומתרץ כדי להפריש ממנו תרומת מעשר ותרומת מעשר ודאי צריך להפריש כי זה חלק הכהנים וקנאו ה' כדכתיב ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן, וכן דייק קרא דעיקר מצות ההפרשה של מעשר ראשון משום תרומת מעשר שבו דכתיב כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים ודריש בגמרא ובספרי הכתוב קראו תרומה עד שיפריש ממנו תרומת מעשר, ומכאן יש ללמוד דעיקר מצות ההפרשה במעשר משום תרומת מעשר שבו שהזכיר גבי ההפרשה של מעשר ראשון לה' תרומה שהוא תרומת מעשר, ודוק היטב: **ותא** חזי כמה דקדק רבינו בלשונו שכתב וג"כ ראשית הגז כלל המצוה שנתנהו לכהן כמו שנוציא מעשר ראשון שנתנהו ללוי, הרי שביאר שעיקר מצותו של מעשר ראשון הוא נתינתו ללוי ולא ההפרשה משום שמעשר ראשון לא קנאו ה' כדברי ר' יאשיה, ולימד שגם ראשית הגז כלל המצוה היא נתינתה לכהן ולא ההפרשה וכמו שביאר זה ג"כ הרמב"ן שכתב וראשית גז צאנך תתן לו ולא צוה בהפרשתו ואע"פ שראשית הגז היא ממצות כהונה וכבר הובא בספרי הנ"ל שכל מצות כהונה קנאן ה' ונתנן לכהנים אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ ולא כתב שכלל מצות תרומה וחלה ומעשר מן המעשר נתינתו לכהן, א"ו דס"ל דגבי חלה ותרומה ומעשר מן המעשר עיקר מצותו היא ההפרשה כמו שהארכתי לעיל מפני שקנאו ה' והכהנים זוכים משולחן גבוה. אלא דאכתי לא פלטינן מחדא דא"כ אמאי מברך בשעת הפרשת מעשר ראשון כיון דעיקר הפרשת מעשר ראשון אינו אלא משום הפרשת תרומת מעשר וכלל המסור בידינו כל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעת שעושה הצווי האחרון כמ"ש רבינו הרמב"ם בחיבורו הגדול

בהלכות ברכות פ" י"א הלכה ח', וא"כ בשעת הפרשת תרומת מעשר ה"ל לברוכי ולא בשעת הפרשת מעשר ראשון, הנ"ל בזה הוא דאחר דתקנו חכמים לברך על הפרשת חלה ותרומה ותרומת מעשר שעיקר מצוותן הפרשתם, תקנו נמי בהפרשת מעשר ראשון שיברך דאם לא יתקנו ברכה בהפרשת מעשר ראשון אתו לזלזולי ביה שיאמרו מאחר שבהפרשת חלה ותרומה ומעשר מן המעשר תקנו ברכה ובהפרשת מעשר ראשון לא תקנו ברכה ש"מ שאין הפרשת מעשר ראשון מצוה לכך תקנו בכלל ההפרשות ברכה ולא פלוג, כמו שתקנו ברכה ביו"ט שני למ"ד ספק דדבריהם לא בעי ברכה משום כי היכי דלא ליתו לזלזולי ביה, ר"ל שיראו שביום ראשון דיו"ט מברכין ובשני יברך אתו לזלזולי ביה, ועיין בשבת (דף כ"ג.): **והפרשת** מעשר שני ודאי מצוה היא שהרי קנאו השם וממון גבוה הוא וכדכתיב וכל מעשר הארץ לה' הוא וכמו שיליף ר' יונתן מכאן שאף מעשר ראשון קנאו השם ואע"ג דר' יאשיה פליג עליה ע"כ לא פליג אלא במעשר ראשון אבל במעשר שני מודה, וכן מעשר עני ודאי עיקר המצוה היא ההפרשה שהרי מעשר עני במקום מעשר שני קאתי וקנאו השם ונתנו במתנה לעניים, ודוק היטב: **ובזה** סרו כל קושיות הרמב"ן מעל רבינו. זאת אשר מצאה ידי יד כהה בבירור שיטת רבינו, ונראה שגם הרמב"ן חזר בו שהרי כשבא להשלים המצות שהסיר ממנין רבינו לא השלים באלו שימנה ההפרשה למצוה בפ"ע והנתינה למצוה בפ"ע אלא טרח למצוא מצות אחרות להשלים המנין ש"מ שחזר מכל דבריו שכתב כאן, ודוק היטב [*והמעיין ברמב"ן סוף שרש י"ב יראה שלא חזר בו כלל וכן בס' מעה"ח דף פ"ז. תמה עליו בזה.]: **וראיתי** להזכיר כאן מ"ש רבינו הרמב"ם בחיבורו הגדול בפ' י"ג מהלכות שמיטה ויובל הלכה י' וז"ל. כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען וכן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה וכו', יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם יצחק ויעקב, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל וכו'. והשיג עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם א"כ לא יטלו בהם תרומות ומעשרות כי הם היו תחת חלק הארץ וכו' עכ"ל, והשיב ע"ז בעל כ"מ ז"ל דבשאר הארצות אין ה"נ שלא יטלו תרומות ומעשרות דהא סוריא יוכיח שאין בה תרומות ומעשרות מדאורייתא עכ"ל. והרב החכם השלם מוהרר"י רוזאניס ז"ל השיב על דברי הרב בעל כ"מ וז"ל דאדרבה מסוריא תברא בצדה דטעמא דסוריא אינה חייבת בתרומות ומעשרות מדאורייתא היינו לפי שנכבשה קודם א"י וכמ"ש חז"ל בספרי סוף פרשת עקב הביאו הילקוט, א"ל הקב"ה לדוד עד שאתה כובש אפרכיות הרחוקים כבוש אפרכיות שלך, והראיה ממ"ש רבינו פ' ראשון דתרומות עיין עליו הא אילו היה כובש

סוריא אחר כיבוש א"י היתה חייבת סוריא בתרומות ומעשרות מדאורייתא, וע"ז השיג הראב"ד דאפי' שנכבשה אחר א"י למה חייבת בתרומות ומעשרות מדאורייתא והלא יש חלק ללוים באותה הארץ אע"פ שנכבשה אחר א"י דסתמא קאמר רבינו והתרומות הם תחת חלקם ומאחר שנטלו חלק באותה הארץ למה יטלו בהם תרומות ומעשרות וא"כ תירוץ הרב בעל כ"מ ליתא וקושית הראב"ד צ"ע עכ"ד. ואני בעניי אומר אם אמנם ליכא סייעתא לדברי רבינו הרמב"ם מהא דסוריא, אכתי גם תיובתא לא קא חזינא מסוריא לשיטת רבינו הרמב"ם, דלעולם באמת סוריא אינה חייבת בתרומות ומעשרות משום שיש לכהנים ולוים חלק בה והא דהוצרך בספרי ליתן טעם להא דאין המצות נוהגות בסוריא משום שנכבשה קודם א"י לאו משום תרומות ומעשרות איצטריך להאי טעמא דהא דתרומות ומעשרות אינן נוהגין בסוריא בלא"ה ניחא משום דיש לכהנים ולוים חלק בהם ולא איצטריך להאי טעמא משום דנכבשה קודם א"י אלא למאי דאין שביעית ויובל נוהג בה מדאורייתא, וגם למאי דאין נוהג בה מעשר שני ומעשר עני מדאורייתא דבטעמא דיש לכהנים ולוים חלק בה לא מיתרצא כל זה, ולזה כיון גם רבינו בפ' ראשון דתרומות שכתב הטעם דירדה סוריא ממעלת א"י משום שנכבשה קודם א"י היינו כדי ליתן טעם לכל המצות שאין נוהגות בסוריא כגון שביעית ויובל ומעשר שני ומעשר עני ושאר המצות התלויות בארץ וכמו שסיים רבינו הרמב"ם שם והכל בסוריא מדברי סופרים, ודוק: **ויש** ראיה לדברי רבינו הרמב"ם שבשאר ארצות שיכבוש מלך ממלכי ישראל יש ללוים וכהנים חלק בארץ ממימרת רב יהודה אמר רב בב"ב (דף נ"ו.) אמר ר"י א"ר כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר לאפוקי מאי לאפוקי קיני וקנזי וקדמוני, ולכאורה תקשי דתהוי דרב פליגא עליה הא דדריש בספרי כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה שכל מקום שיכבשו ישראל אחר שיכבשו א"י שלהם יהיה ויהיה דינו כא"י לכל המצות ויליף התם מגז"ש דיהיה יהיה עיין בילקוט סוף פרשת עקב שהביא הספרי, וכן פסק רבינו הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות, ואין לומר דבאמת רב פליג עליה הא דספרי תקשי אמאי נקט ממעשר טפי מכל מצות התלויות בארץ, א"ו דהדין דרבינו הרמב"ם דין אמת שבכל שאר ארצות שיכבשו יש ללוים וכהנים חלק בה וא"כ אף שהארצות שיכבשו אחר א"י יהיו כל מצות התלויות בארץ נוהגות בה המעשר לא ינהוג בה מפני שהוא תחת חלק הארץ וכמ"ש הראב"ד א"כ לא יטלו בה תרומות ומעשרות והא דנקט רב מעשר ולא נקט תרומה חדא מינייהו נקט: (**מהדורא בתרא**) והא דנקט רב במילתיה מעשר ולא תרומה הנראה לי כי מה שהקשה הראב"ד מתרומות שלא יטלו הכהנים תרומות כיון שיש להם חלק באותן הארצות, מעיקרא לק"מ לפום מה

שהבאתי לעיל מספרי שכל מצות כהונה קנאם השם ונתנם לכהנים והכהנים משולחן גבוה קא זכו ואין הישראלים נותנים משלהם כלום אלא משל ה' שקנאם, אף שנוטלים חלק באותן הארצות אמאי לא יתנו להם הישראל חלה ותרומה הלא אינם נותנים להם משלהם כלום אלא משל הקב"ה שקנה לעצמו החלה והתרומה ונתנם לכהנים במתנה בעד חלקם שהיה להם ליטול בארץ שנשבע לאברהם יצחק ויעקב, ולא חלה קושית הראב"ד אלא ממעשר ראשון שלא קנאו השם אלא ישראל נותנים להם בעד חלקם שהיה להם לנחול בארץ משלהם, שכיון שנוחלים הלוים בשאר הארצות כישראל אמאי יתנו להם הישראלים מעשרות משלהם. הקושיא הזו כבר מתורצת מדברי רב שבאמת בשאר הארצות לא יתחייבו ישראל במעשר מאחר שהלוים יטלו חלק באותן הארצות אבל הכהנים אע"פ שיש להם חלק בארצות האלה אפ"ה יטלו חלה ותרומה שהשם קנאם ונתנם במתנה לכהנים, והא דנותן הספרי הטעם לסוריא שאינה חייבת במצות התלויות בארץ משום שנכבשה קודם א"י היינו משום שאר המצות התלויות בארץ ולא משום מעשר דלמעשר לא בעי להאי טעמא דבלא"ה אינן חייבין במעשר מפני שיש ללוים חלק בארץ, ודוק: **וגם** נראה דנקט מעשר ולא נקט מעשרות היינו למידק מיניה דרק ממעשר ראשון יהיו פטורים משום שהוא תחת חלק הארץ ובאותן ארצות יש לכהנים ולוים חלק בה, משא"כ במעשר שני ומעשר עני יהיו חייבים שאין אלו תחת חלק הארץ וא"כ ליכא טעמא שיפטר: **ואע"ג** דדריש בספרי מיתורא דעל כן אמרתי בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה דאין הלוים נוטלין חלק בקיני קנזי וקדמוני וא"כ תקשי עליה דרב אמר קיני קנזי וקדמוני פטור ממעשר, י"ל דרב לא דריש יתורא דע"כ אמרתי וגו' לא ינחלו נחלה להכי אלא דריש כאידך דספרי דדריש הכי ע"כ אמרתי להם לא ינחלו נחלה למה נאמר והלא כבר נאמר בתוך בני ישראל לא ינחלו בחלה וכו' יכול אין לי אלא בשעת כיבוש הארץ אבל משיחלקו שומע אני יקנה לו כל שבט ושבט בפ"ע ת"ל ע"כ אמרתי וגו' בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה, ודוק: **ומה** שדרש התם דאתי למעט קיני קנזי וקדמוני הוא דבר אחר ר"ל דרש שני ורב תפיס לעיקר דרש הראשון, ודוק: **ומיהו** נראה בארצות שנשבע לאברהם יצחק ויעקב אע"פ שלעתיד יטלו הכהנים והלוים חלק בה כדכתיב ביחזקאל מ"ח שער לוי אחד ועיין בב"ב (דף קכ"ב.) ברשב"ם ד"ה שתתחלק לעתיד לבוא לי"ג שבטים וכו' ובתוס' שם בד"ה ואידך למאן וז"ל ואע"ג דכתיב שער לוי אחד הא כתיב נמי שער יוסף אחד דלא מנו שבט יוסף אלא באחד עכ"ל. הרי מבואר ששבט לוי יטלו חלק לעתיד ואפ"ה יטלו תרומות ומעשרות, תרומות הוא פשוט כמ"ש לעיל שהרי התרומות אינן נותנים כלום משלהם אלא נותנים להם ממה שקנאה השם ונתנה לכהנים במתנה

כדאיתא בספרי הנ"ל, שכל מצות כהונה קנאם השם ונתנם לכהנים, ומעשרות משום דכתיב ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וכתיב כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה ודריש בספרי מה נחלה אין משתנה ממקומה אף מעשר ראשון אין משתנה ממקומו, והטעם נראה לי משום דיש להקשות במה דכתיב ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם, משמע דהמעשר נותן ללוים בשכר עבודתם ולהלן הוא אומר שנותן להם המעשר בשביל החלק שהיה להם ליטול בארץ, וא"כ איזה שכר נוטלים בשביל עבודתם, אמנם הנראה לי בזה הוא דודאי המעשר ניתן להם בשביל החלק שהיה להם ליטול בארץ, אלא דמשום טעם זה רצוני לומר שנוטלין המעשר בשביל החלק שהיה להם ליטול בארץ לא היה להם ליטול מעשרות שלא בפני הבית שגם ישראל אין להם חלק בארץ מחמת ירושת הארץ, וגם לא היה להם ליטול מעשרות לעתיד שיטלו גם הלוים חלק בארץ כדכתיב שער לוי אחד כנ"ל, והקב"ה נתן להם המעשרות כנחלה שאינה משתנה ממקומה ר"ל שיטלו המעשרות אף שלא בפני הבית ושיטלו גם לעתיד אע"פ שיהיה להם חלק בארץ, ועל אותה שעה שנוטלים אף שיש להם חלק בארץ ואף שלא בפני הבית אומר הכתוב שזה הוא חלף עבודתם, וזה מה שנראה לי בפשטא דקרא דכתיב כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה ע"כ אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה, דהכתוב בא לתרץ כדי שלא תקשה אמאי לא יקחו הלוים חלק בארץ, ואי משום שנוטלין המעשר מאת בני ישראל הלא המעשר הוא חלף עבודתם שלוקחים בשכר עבודתם ולא בשביל חלקם בארץ, ולזה בא כמתרץ כי המעשר נתתי להם לנחלה ר"ל שאינו משתנה ממקומו וזה מה שאינו משתנה ממקומו הוא חלף עבודתם אבל עיקר קביעות שקבעתי להם המעשר הוא תחת חלק שהיה להם ליטול בארץ, לכן ע"כ אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה, ודוק היטב: **השורש י"ג** לא השיג עליו הרמב"ן שכנגדו חולק עליו, לכן גם אנכי לא כתיבית כי אמירה נעימה היא, ותו לא מידי:

שורש יד

סימן א

ז"ל **הרמב"ן** בהשגותיו בשרש הזה, פסק הרב (רצונו לומר הרמב"ם) שראוי למנות עונשי המצות מצות עשה וכו' ולכן לא ימנה המלקיות בשום פנים במצות רבות וכו' עכ"ל. וכבר כתב על זה הרב בעל ספר לב שמח וז"ל ואני אומר מצות העונש לב"ד מסורה לסקול כל מי שחייב בסקילה ולשרוף כל מי שחייב בשריפה וכן כל שאר העונשין וא"כ מה לנו אם הנענשין מחולפין ומינים ממינים שונים והמצוה על ב"ד אינה אלא בעונש עצמו

לתתו אל כל מי שחייב בו והוא הוא שימנה ולא הנענשין, ומה שטען שכל עבירה מאמר בפני עצמו וטעם בפני עצמו אינה טענה דודאי לא ראי עבירה זו כראי עבירה זו ובהכרח צריך שיאמר בהן הכתוב מאמר לכל אחת מהן כפי ענינה והעונש אשר בה ומ"מ ב"ד אינן מצווין על כל אחד מן הנענשין בפרט, רק על כל אחד מן העונשין בכלל להמית במיתה פלונית לכל מי שענשה אותו התורה בה, ואותה מיתה הכללית אחת היא והיא הראויה לימנות אף אם הנענשין בה רבים עכ"ל. ונראה לי ראיה לכל דברי הרמב"ם כמו שפירש הרב בעל לב שמח, והוא דתנן במתניתין ארבע מיתות נמסרו לב"ד וכו' ומסיים זו מצות הנסקלין, ולכאורה סיומא דמתני' זו מצות הנסקלין לא שייכא הכא אלא בסוף פרק נגמר הדין הוה ליה לסיים דשם נתפרש מעשה הסקילה ובפרק זה דארבע מיתות לא נתפרש ממעשה הסקילה כלום קודם הסיום זו מצות הנסקלין וא"כ אהיכא קאי זו מצות הנסקלין וכמו שהקשה הש"ס בדף ע"ב, אע"כ דה"ק דארבע מיתות נמסרו לב"ד סקילה שריפה וכו' וע"ז סיים דהמסירה הזאת של סקילה לב"ד זו היא מצות הנסקלין, ודלא כמו שעלה על דעת הרמב"ן דהרבה מצות בסקילה כפי מספר הנענשין בה אלא זו מצוה רצונו לומר המסירה לב"ד היא המצוה וא"כ אין למנות מצות סקילה אלא מצוה אחת דלב"ד נמסר לדון בדין סקילה לכל מי שנתחייב בה וכמ"ש הרמב"ם וביאר דבריו הרב בעל לב שמח, וכן באינך דקתני מצות הנשרפין ומצות הנהרגין. ותו ראיה לכל זה דקתני זו מצות הנסקלין ואי ס"ד כמ"ש הרמב"ן וז"ל,

וראיתי הרב לועג מאמרם זו מצות הנסקלין מופת שירי, שהם ספרו מעשה הסקילה כיצד נעשה וכו' עכ"ל, א"כ ה"ל למימר זו מצות סקילה מאי מצות הנסקלין, א"ו דאתי לאגמורן דכל הנסקלין המה מצוה אחת וכמ"ש דהעיקר המצוה היא המסירה לב"ד וכן במצות הנשרפין ומצות הנהרגין דמצות לשון יחיד מדלא קתני מצוות, ונסקלין ונשרפין ונהרגין לשון רבים ואי אמסירה לב"ד קאי ניחא דקאמר זו מצות הנסקלין שנצטוה הב"ד לדון בסקילה לכל מי שמחוייבים בסקילה וא"כ לא הוי אלא אחת כנ"ל וזו היא וכן בנשרפין ואינך ותו לא מידי, ודוק: **תם**